



William C. Chittick
S engleskog preveo Haris Dubravac

Perzijski filozof Bābā Afdal Kāshānī¹

UDK 1 Kashani

Sažetak

Tekst govori o životu i djelu perzijskog filozofa Afdal al-Dīna Kāshānīja, poznatog i kao Bābā Afdal. Prema autorovom mišljenju iznesenom na drugim mjestima, Bābā Afdal je najvažniji islamski filozof i ličnost koja zapravo ovaploćuje islamsku filozofsku tradiciju. Prvo se govori o životu ovog savremenika Suhrawardīja al-Maqtūla, Ibn Rushda i Ibn 'Arabija, s tim da o njemu nema mnogo podataka. Zatim se izlažu Bābā Afdalova učenja. Njegov cilj bio je razjasniti prirodu potrage za mudrošću koja mora potaknuti svaku filozofiju dostojnu tog imena. Filozofija je za njega način života koji uključuje uvježbavanje duše i stjecanje vrline. Nastojao je (u) svojim spisima potaknuti čežnju za izvorištem značenja, a to je inteligencija koja leži u srcu mudrosti. Naročito je zanimljiv način na koji tumači svoja stanovišta, s obzirom na to da prevladava izravan jezik koji ide u srce stvari. Nakon toga se govori o perzijskoj filozofiji te o izazovima prevođenja arapskih tehničkih termina. U nastavku autor daje kratke opise svih poznatih Kāshānījevih spisa, raspoređenih u šest kategorija, spominjući također patvorena djela. Možda paradoksalno, sama činjenica da je Bābā Afdal pisao prvenstveno na perzijskom jeziku objašnjava zašto je ostao donekle nepoznat unutar same perzijske filozofske tradicije. Otuda se važnost ovog rada ogleda u predstavljanju ove gotovo nepoznate ličnosti u povijesti islamske filozofije, posebno na bosanskom govornom području.

Ključne riječi: Afdal al-Dīn Kāshānī (Bābā Afdal), život, djelo, učenja, perzijska filozofija, prevođenje, arapski tehnički termini, povijest islamske filozofije, perzijski jezik, spisi.

¹ Izvor: William C. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Dīn Kāshānī (Srce islamske filozofije: potraga za samoznanjem u učenjima Afdal al-Dīna Kāshānīja)*, Oxford University Press, Oxford, 2001, str. 3-27, bilješke str. 309-312.

O životu Bābā Afḍala (Afḍal al-Dīn Muḥammad ibn Ḥasan Kāshānī) gotovo ništa se ne zna. Postoje neka sporenja oko datuma njegove smrti, iako se čini da je tačan 610. h. g. / 1213–1214. god. n. e.² To ga čini savremenikom nekoliko važnih muslimanskih mislilaca, uključujući Suhrawardija al-Maqtūla (u. 587/1191. god.), osnivača škole prosvjetljenja/išrāqā; Ibn Rushda (u. 595/1198. god.), najvećeg muslimanskog aristotelijanca i najpoznatijeg na Zapadu, te Ibn ‘Arabija (u. 638/1240. god.), najutjecajnijeg od svih spekulativnih mislilaca u kasnijoj tradiciji.

U Iranu je Afḍal al-Dīn općepoznat kao Bābā Afḍal. Seyyed Hossein Nasr misli da to ukazuje na njegov status prakticirajućeg sufije, jer se ta titula obično davala sufijskim učiteljima.³ Tačno je da su brojne poznate rane sufije bile nazvane tom titulom, uključujući Bābā Kūhija iz Širaza (četvrto/deseto stoljeće), Bābā Ṭāhira ‘Uryāna iz Hamedana (peto/jedanaesto stoljeće) i Bābā Ruknuddīna iz Širaza (osmo/četрнаesto stoljeće), ali to nije uvjerljiv dokaz, pošto su i drugi koji nisu bili sufije također nazivani tom titulom,⁴ a u Bābā Afḍalovim spisima nema mnogo dokaza koji ukazuju na pripadnost sufizmu u bilo kojem od njegovih dobro poznatih oblika. Uskoro ću se vratiti na pitanje njegovog odnosa prema sufizmu.

Bābā Afḍalovo turbe smješteno je u Meraku, planinskom selu s izvrsnom ljetnom klimom koje se nalazi četrdesetak kilometara sjeverozapadno od Kašana, u središnjem Iranu. Piramidalno kube na vrhu građevine od ćerpiča, za koju se navodi da je sagrađena u mongolsko doba, urešeno je geometrijski raspoređenim pločicama u boji. Kube se uzdiže sedam ili osam metara iznad ravnog krova, a on sam stoji petnaestak metara iznad poda. Kad sam zijaretio ovo turbe u maju 1999. godine, dva ili tri zdanja od opeke koja su

ga okruživala, bila su jako razrušena. Na osnovu skela oko kubeta se moglo vidjeti da su vršene popravke na središnjoj građevini. Mještani su kazali da su vladini radnici dolazili dvije godine, ali ove godine još nisu došli. Popravili su i presložili pločice na dvije od četiri strane kubeta, ali druge dvije su ostale gole. Unutar čvrstog zdanja turbeta, dva stara drvena rama, fino izrezbarena kur’anskim ajetima, postavljena su preko nadgrobnihi spomenika ugrađenih u nanovo popločan pod. Mezar sa desne strane kible pripada Bābā Afḍalu, a onaj s lijeve se pripisuje “kralju Zanzibara” (*pādishāh-i Zang*), za kojeg se veli da je bio posvećen učenik.

Bābā Afḍal je morao imati najmanje sedamdeset godina kad je umro, jer u jednom od svojih pisama govori da je šezdeset godina hodio putem u potrazi za mudrošću (*Muṣannafāt* 698; *The Heart of Islamic Philosophy* [daljnje u tekstu HIP] 140).⁵ Prije smrti živio je u Meraku. U bilješci na kraju jednog od njegovih pisama koje je poslano iz Meraka kazuje nam se da je njegov sadržaj predstavljao posljednje mu riječi (*Muṣannafāt* 728; HIP 168). Iako je umro u Meraku, dakako da se ne može pretpostaviti da je tu oduvijek živio. Moguće je da se preselio iz Kašana da bi izbjegao gradske smetenosti te se posvetio filozofskom promišljanju i poučavanju. To bi pomoglo objasniti atribuciju naznačenu njegovim imenom – Kašani. Uprkos tome, vjerovatno je u Kašan došao iz nekog drugog kraja Perzije.

Bābā Afḍal je imao djecu i druge članove porodice, na koje ukazuje u nekim svojim pismima i poeziji. U jednom hagiografskom prikazu koji se nalazi u ranoj povijesti Kašana veli se da su njegova dva sina pala i poginula penjući se na planinu u blizini Meraka.⁶ Jedini događaj u njegovom životu koji se spominje u biografijama

² Za najbolji sažetak na perzijskom jeziku onoga što se zna o Bābā Afḍalovom životu i djelu, vidjeti: ‘Abbās Zaryāb, “Bābā Afḍal”, *Dāneshnāma-ye jāhān-e islām*, Bunyād-i Da‘irat al-Ma‘ārif-i Islāmī, Teheran, 1369/1980, dio B1, 31-39. O datumu njegove smrti, pogledati: Zaryāb, str. 31 i J. Rypka, “Bābā Afḍal”, *Encyclopaedia of Islam*, novo izdanje, 1:838-839.

³ “Afḍal al-Dīn Kashani and the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Dīn Tusi”, u: M. E. Marmura, ur., *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* State University of New York Press, Albany, 1983, 249-264 (navod sa 251. strane), preštampano u: Nasr, *The*

Islamic Intellectual Tradition in Persia, Curzon Press, Richmond, Surrey, 1996, 189-206 (navod sa 191. strane).

⁴ *Lughat-nāme* od Dehkhodāa – enciklopedijski rječnik perzijskog jezika, u njemu se nabraja četrdesetak ličnosti koje su bile dobro poznate po tituli *bābā* da bi zaslužile biti navedene pod njom. Od njih su gotovo polovina nepoznate sufije, otprilike jedna trećina političke ličnosti, a ostatak učenjaci i pjesnici.

⁵ *Muṣannafāt* se odnosi na sabrana perzijska djela Bābā Afḍala (kasnije opisana), a HIP na ovu knjigu (odakle je i ovaj tekst; op. prev.).

⁶ Darrābi, *Tārīkh-i Kāshān*, uredio Ī. Afshār, Teheran, 1341/1962, 43.



jest taj da ga je zatvorio tamošnji upravitelj zbog izmišljenih optužbi da se bavio vradžbinom (*sihirom*). Glavni dokaz za to je poema koju je napisao u zatvoru (*Mušannafāt* 731–32; HIP 142).

U biografijama se spominje srodstvo s Naširuddinom Ħūsijem (u. 672/1274. god.), velikim šiijским filozofom, teologom, astronomom i vezirom, čiji je komentar na Ibn Sīnino djelo *Al-Ishārāt wa et-tanbīhāt* imao ključnu ulogu u oživljavanju peripatetičke filozofije. Također se kaže da su Ħūsī i Bābā Afđal razmijenili rubaije, no, ako je datum Bābā Afđalove smrti tačan, to je nemoguće. Jedino što se sa sigurnošću može reći jest da Ħūsī u svom djelu *Sayr wa sulūk* spominje da je kao mladić proučavao razne nauke, posebno matematiku, kod Kamāluddīna Muḥammada Ḥāsiba, Bābā Afđalovog učenika.⁷ Osim toga, Ħūsī se poziva na Bābā Afđalovo mišljenje o jednom logičkom pitanju u svom komentaru na *Al-Ishārāt*.⁸

Urednici Bābā Afđalovih sabranih perzijskih djela, Muĵtabā Mīnuwī i Yahyā Mahdawī, smatraju da je on možda bio ismailija, ali ne nude dokaze za ovu tvrdnju i ne postoji ništa u Bābā Afđalovim djelima što bi to potvrdilo.⁹ U jednom odlomku opisuje sunizam kao najbolji put (*Mušannafāt* 297; HIP 219). Nekoliko rubaija u kojima se hvali hazreti Ali, Vjerovjesnikov rođak i zet te prvi šiijški imam, mogu a ne moraju biti vjerodostojne; sunnije dijele sa šiijama ljubav prema hazreti Aliju. Jedna rubaija koja se odnosi na isključivu istinitost dvanaestoinamskog šiizma (*Diwān* 300) jest posigurno patvorena.

Bābā Afđal ne daje naznake da je čitao djela nekih istaknutih islamskih filozofa. Izuzev Aristotela i Hermesa, on nikad ne spominje nijednog filozofa poimenice. To ne znači da se on pojavljuje kao potpuno originalan mislilac, samo je nemoguće precizno kazati koga je od filozofa možda proučavao i kojem od njih se divio. Stavovi koje Bābā Afđal zauzima o predmetnim pitanjima nisu nepoznati, ali ga je teško svrstati među pripadnike određene škole mišljenja. Istaknuti savremeni povjesničar ‘Abbās Zaryāb ide toliko

daleko te kaže da Bābā Afđal “slijedi novi put u formulaciji pitanja, metodi argumentacije i izlaganju filozofskih gledišta, put koji ga razlikuje od ranijih i kasnijih filozofa.”¹⁰ Ali, iščekuje se istraživanje za tačan stepen do kojeg je ovaj put zapravo nov i jedinstven za Bābā Afđala.

I Bābā Afđalova pisma i uvodi u neka njegova djela ukazuju na to da je imao učenike. Ponekad ih naziva religijskom braćom (*barādarān-e dīnī*) i istinskim drugovima (*yārān-e ḥaqīqī*). Religijski brat nije samo brat musliman nego i neko ko dostiže ciljeve religije kako ih razumije Bābā Afđal. Stoga, to je neko ko je krenuo u potragu za mudrošću. Bābā Afđal ovdje koristi izraz *brat* onoliko koliko se koristi i u ranijim filozofskim tekstovima, poput *Aristotelove teologije* ili poslanica Ikhwān al-Ṣafā’ (Braća čistote). Potonji ne nazivaju samo sebe braćom nego se i svom čitaocu obraćaju kao bratu.

Izraz *istinski drug* još jasnije ukazuje na to da su ova braća Bābā Afđalovi izuzetni polaznici, ako ne i njegovi učenici. Perzijsku riječ *yār* smatram istovrijednicom za arapsku riječ *ṣāḥib*, što je jedan od ustaljenih izraza za učenika u sufijskim tekstovima, naročito onda kad se autor poziva na vlastite sljedbenike. Naravno, to je ustaljen izraz za one koji su bili prisutni s Vjerovjesnikom tokom njegovog poslanja, a u sufijskoj upotrebi tog izraza oponaša se ovo izvorno korištenje. Za sufije, šejh, odnosno duhovni učitelj, predstavlja Vjerovjesnika i stoji na njegovom mjestu. Bābā Afđal ponekad koristi izraz *yār* da ukaže na Vjerovjesnikove drugove (naprimjer *Mušannafāt* 322.7), a koristi ga i zajedno s arapskom riječju *sālik* ili putnik (naprimjer *Mušannafāt* 46.9, 682.15), što je ustaljeni sufijski izraz za one koji se trude na putu ka savršenstvu.

Ukratko, Bābā Afđalova braća i drugovi su oni koji su krenuli u potragu za mudrošću pod njegovim vođstvom. Ali to nije samo stvar napućivanja u filozofskom rasuđivanju. Filozofija je za njega više način života koji uključuje uvježbavanje duše i stjecanje vrlina. To je posebno jasno iz njegovih pisama, njegove poezije i njegova

⁷ Zaryāb, “Bābā Afđal”, 31–32.

⁸ Ibidem. Vidjeti, naprimjer, Ibn Sina, *Al-Ishārāt wa’l-tanbīhāt*, s Ħūsijevim komentarom, Maṭba’at al-Ḥaydarī, Teheran, 1377/1957–1958, 1:283 (dio 8, komentar na *qiyās al-khulf*).

⁹ *Mušannafāt*, 7. Zaryāb se slaže da u Bābā Afđalovim djelima ne postoje dokazi o ismailijskoj pripadnosti i da su njegovi spisi “potpuno lišeni religijske i sektaške terminologije ismailija” (“Bābā Afđal”, 32).

¹⁰ Zaryāb, “Bābā Afđal”, 32.

dva popisa filozofskih maksima, a sve to nudi izričite smjernice o moralnoj i duhovnoj praksi. Samo je jedan popis maksima naslovljen, ali je naslov znakovit: “Oporuka mudraca; ili, Dvadeset i osam riječi savjeta braći.” U nenaslovljenom popisu se također pozivaju mudraci za svjedoka, jer započinje ovim riječima: “Mudraci rekoše da tragaoci i stjecatelji mudrosti moraju znati da...”

Bābā Afḍal zasigurno nije u krivu misleći da je savjetovanje ljudi da žive krepostan život neodvojiv dio filozofske tradicije. Kao što nas Pierre Hadot podsjeća govoreći o filozofiji u vrijeme Plotina, ona je uvijek bila duboko uključena u duhovno uvježbavanje: “Kao propovijedanje, filozofija postaje poticaj na krepostan život; ovdje se opet ona vodi stoljetnim temama i okvirima. Filozof je bio profesor i duhovni vodič čiji cilj nije bio iznijeti svoju viziju univerzuma, već oblikovati svoje učenike pomoću duhovnih vježbi.”¹¹

Pretpostavljam da mnogi Bābā Afḍalovi drugovi nisu imali formalno obrazovanje u islamskim naukama i da se nisu snalazili s filozofskim arapskim. Ova pretpostavka je potkrijepljena ključkom djela *Prečke savršenstva*, u kojem Bābā Afḍal objašnjava kako je započeo pisati tu knjigu te je prevoditi s arapskog na perzijski jezik. On kaže da je njegov drug Muhammad Dizwākūsh zatražio da napiše knjigu koja objašnjava put do savršenstva, pa je napisao knjigu na arapskom. Tad ga je još jedan drug, Asʿad Nasāʿī, zamolio da je prevede na perzijski da bi njezino značenje bilo jasnije.

Bābā Afḍal spominje još nekoliko učenika i savremenika u svojim pismima a i u svojoj poeziji, ali nam nedostaju temeljita povijesna istraživanja nekoga poput rahmetli Mīnuwīja, čije je obećanje da će napisati studiju o Bābā Afḍalovom životu ostalo neispunjeno, tako da nema dostupnih podataka o tome ko su mogli biti ti ljudi.

Možda bi trebalo naglasiti da Bābā Afḍal svoje učenike nije podučavao povijesti filozofije, koja je nadasve moderna disciplina. Nije tumačio knjige slavnih učitelja filozofije kakav je Ibn Sīna niti je osposobljavao svoje učenike samo u logičkom mišljenju. Umjesto toga, on je

pokušavao naučiti svoje učenike kako poznavati sebe, a filozofsko promišljanje je smatrao najboljim alatom za postizanje tog cilja, sve dok tragalac već dostiže određenu razinu moralne i etičke odnjevovanosti.

Nasr piše da je Bābā Afḍalova filozofija prvenstveno autologija, što će reći da predstavlja izlaganje prirode ljudskog sepstva.¹² Ali to ne treba shvatiti u značenju da je ona hladna i distancirana filozofska analiza ljudske duše. Ona ustvari predstavlja jedno toplo i velikodušno ohrabrenje te podsticanje čitaocima da spoznaju sebe. Drugim riječima, Bābā Afḍal nije nudio sistematsku doktrinu o sepstvu, već objašnjenje toga kako je moguće postići samosvjesnost. On želi razjasniti kako se može dostići samoznanje pomoću racionalnog istraživanja. Cilj poznavanja sepstva jest poznavati trajnu zbilju koja je svijest. Za Bābā Afḍala, poznavati istinsku svijest znači biti istinski svjestan i bivati tako vječno.

Možda je poput većine filozofa i Bābā Afḍal smatrao da se njegova djela izdvajaju od djela njegovih prethodnika. U djelu *Prečke savršenstva* spominje “našu braću koja su živjela u prijašnjim vremenima”, misleći na filozofe koji su mu prethodili, te ističe da su detaljne demonstracije njegovih stavova navedene u njihovim knjigama. “Ali”, veli on, “mi smjeramo i težimo značenju koje se ne može naći u njihovim knjigama” (HIP 252). To značenje je vjerovatno razjašnjenje toga kako primijeniti filozofiju u ostvarenju svog trajnog sepstva. Ovo je znanje za koje on kaže da ga stječe u uvodu knjige *Izrade i ukrasi dobro opskrbljenih kraljeva*:

“Pomoću Svoje blagosti i upute, Zbiljski – uistinu je On uzvišen i svet! – upoznao je moju dušu s inteligencijom, koja je sjaj Njegova bitka. Kroz upoznatost moje duše i spajanje s inteligencijom, bila je očišćena od prljavštine tjelesne prirode te je planula sjajem inteligencije. Postala je ogledalo unutar kojeg su bića kosmosa – korijen i grana, supstancija i nesupstancija, mirujuća i pokretna, živa i mrtva, govoreća i negovoreća – bila prikazana i viđena.

Na početku viđenja, znanja su bila trag i nalikost bića svijeta, bića svijeta su bila korijen

¹¹ Pierre Hadot, *Plotinus or The Simplicity of Vision*, University of Chicago Press, Chicago, 1993, 18.

¹² Nasr, “Afdal al-Din Kashani”; u: Marmura, *Islamic Theology and Philosophy*, 260.



i zbilja. U drugom viđenju, bića svijeta su bila trag i naličnost, a znanja su bila korijen i zbilja” (*Muṣannafāt* 83; HIP 178).

Bābā Afḍal se još intimnije poziva na vlastitu filozofsku potragu u svom pismu veziru Majd al-Dīnu:

“Znalac skrivenog i očitog je svjestan i zna da već šezdeset godina ovaj nemoćni sluga prelazi pustare i strmine te prebraja zaustavišta u tamama života sepstva, tražeći to vrelo života sepstva kroz čiju vlažnost su sve životinje žive. Na koncu sam stigao do toga da sam ga nazvao imenom “inteligencija”, pa sam vidio da život nije ništa drugo doli njegov trag i tračak. Kad su mi usta pronašla slast i okus inteligencije, zauzeo sam stanište kod tog izvorišta i postao tamošnji stanovnik. Nadati se napuštanju ovog odmorišta je nemoguće. Kad želitelj i ljubitelj života dostigne vrelo života, neće tražiti odvojenost niti će se od njega rastati” (*Muṣannafāt* 698-699; HIP 140-141).

Bābā Afḍal vjerovatno ukazuje na posebnu odliku svojih spisa u ranijem odlomku u tom istom pismu Majd al-Dīnu koji ga je pitao kako to da se ljepota pojavljuje u jeziku. On odgovara da je to povezano s “tragom života koji se ne može naći kod svih pojedinaca”, te da taj život oživljava značenje koje govornik unosi u govor. “Govornik živog govora uzima opskrbu od inteligencije. On pobuđuje značenje, urešava govor značenjem i ukrašava ga istinitošću, tako da slušalac, kušajući njegovo značenje, može žudjeti za izvorištem značenja” (*Muṣannafāt* 694; HIP 138).

Jednom riječju, čini se da je to Bābā Afḍalov cilj u njegovim spisima – potaknuti čežnju za izvorištem značenja, a to je inteligencija koja leži u srcu mudrosti. On svoja djela upućuje svojim učenicima i svim drugim osposobljenim tragaocima koji bi ih možda mogli pročitati. Na početku djela *Prečke savršenstva* objašnjava da je ta knjiga napisana za drugove koji su s njim, ali i za sve one koji se smatraju dostojnim razumijevanja. Ovu knjigu nije sačinio ni za one koji su dosegli savršenstvo niti za one koji nisu imali namjeru da ga dosegnu. Umjesto toga, on govori onima koji stoje na sredini i koji bi željeli truditi se na putu. “Ako je neko na srednjem stupnju ko

ima ovo svojstvo prisutan, onda je naša rasprava s njim. A ako je odsutan, onda je za njega naša poruka” (*Muṣannafāt* 8; HIP 246).

Rekao sam da je Bābā Afḍal pisao za osposobljene tragaocce. Nalik filozofima prije njega, nije smatrao mudrim nuditi filozofska učenja baš svakome. On upozorava ljude da izbjegavaju njegove knjige ako nisu postigli kreposnu čud i poručuje im da ne prenose te knjige onima koji nisu pripremljeni. U zaključku *Knjige prikāza* poručuje svojim čitaocima da ne govore o čudesnim raspravama i teškom povjerenju osim spoznavajućoj biti – osobi koja postiže određenu svjesnost o inteligenciji koja je cilj: “Nemojte se suzdržavati od bilo kojeg zahtjevatelja onoliko koliko je prikladno i ne dajte svakom uzimate-lju više od onoga što se želi i što mora biti” (HIP 243). U zaključku *Knjige o trajnom* on piše: “Ova knjiga je dragocjena za tragaocce na putu. Oni moraju gledati na nju s oštroumnošću. Dok ne nađu sepstvo ispražnjeno od strasti, nerazumnosti, lakomosti i zavisti, ne bi se trebali bakćati oko ovih riječi. Svaka duša koja nije oslobođena ovih bolesti postat će bolesnija zbog ove knjige” (*Muṣannafāt* 321; HIP 233).

S obzirom na Bābā Afḍalove iskaze o prirodi samosvjesnosti i njegove tvrdnje o posebnim odlikama njegova znanja, moramo pokrenuti pitanje o kojem se mnogo raspravlja u vezi s određenim filozofima, posebno s Ibn Sinom: je li bio mistik? Riječ *mistik* toliko je nabijena konotacijama, od kojih je većina neprikladna u islamskom kontekstu, da je radije ne bih koristio bez temeljitog prilagođavanja. Možda bi bilo korisnije najprije postaviti ovakvo pitanje: je li bio sufija?

Kako je već spomenuto, Nasr veli da je Bābā Afḍal bio sufija, ali ako ćemo njegov sud prihvatiti kao ispravan, i dalje moramo osloviti problem definiranja naših termina. O tačnoj prirodi sufizma mnogo raspravlja povjesničari, a svako ozbiljno istraživanje onoga što ta riječ podrazumijeva odvelo bi nas predaleko. Radije bih pustio čitaocima da sami izvuku zaključke na osnovu njihovih definicija termina.¹³ K tome, voljan sam ponuditi svoje mišljenje:

¹³ Razmatrao sam razne probleme povezane s upotrebom termina misticizam i sufizam u svojoj knjizi *Faith and Practice*

of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts, State University of New York Press, Albany, 1992, dio 4.

“Ako definiramo riječ *sufizam* u najširem smislu, mogli bismo kazati da ona označava uključenost u islamska učenja i prakse tako da se vidi kako unutarnja, duhovna dimenzija prednjači u odnosu na vanjsku, legalističku dimenziju. Ukoliko je to ono što podrazumijevamo pod sufizmom, utoliko možemo kazati da su Bābā Afḍal i većina ostalih filozofa zajedno s njim bili sufije. Međutim, čim htjednemo malo suziti tu definiciju i naznačiti da sufizam zahtijeva određenu formalnu povezanost s duhovnim vodičem (*murshid*) i lancem prenošenja (*silsila*), ili takovrsnim učenjima koja ističu središnju važnost otkrovenja (*kashf*) tajni i izravno opažanje božanskog, onda jednostavno moramo reći da je malo, odnosno nimalo dokaza da je Bābā Afḍal u tom smislu bio sufija. Možda je i bio, ali nemamo dokumentaciju koja bi potkrijepila tu tvrdnju.

Niko ne može poreći da se Bābā Afḍal ne služi dobrim dijelom terminologije vezane za sufizam, posebno u svojim praktičnim učenjima i u svojim bilješkama skrećem pažnju na mnoge od ovih slučajeva. Međutim, treba imati na umu da vrsta sufijske terminologije koju on koristi jeste izvedena iz Kur’ana i hadisa, a ti termini se obično razmatraju u standardnim muslimanskim izvorima moralnog podsticanja. Ako neko želi izvor za njegovu upotrebu, nije potrebno tražiti dalje od Ghazalija (u. 505/1111. god.), čiji je golemi *Ihyā’* pun takve terminologije. Bez obzira na to, Bābā Afḍalovo objašnjenje značenja tih termina ukorijenjeno je u njegovim filozofskim učenjima. Nasuprot tome, Ghazalijeva tumačenja potpuno su potkrijepljena Kur’anom, hadisom i izrekama pobožnih predaka. Štaviše, nema ništa u Bābā Afḍalovom korpusu što bi se moglo usporediti s Ibn Sīninom raspravom o položajima gnostikā (*maqāmāt al-‘arīfīn*) u djelu *Al-Ishārāt wa et-tanbīhāt*. Tu se Ibn Sīna temeljito služi sufijskom terminologijom da bi objasnio prirodu izravnog opažanja Boga.¹⁴

Možda bi neki željeli ponuditi nekoliko Bābā Afḍalovih rubajja kao dokaz da je pripadao sufijama, ali bi bilo nekoliko problema u tome. Prvo,

tu je pjesnička sloboda, posebno u rubajji, čije su sufijske teme već bile uspostavljene u Bābā Afḍalovo vrijeme. Drugo, među svim poetskim žanrovima, rubajju je najteže sa sigurnošću pripisati određenom autoru. I treće, postoji problem oko toga kako tumačiti predmetne poeme; zasigurno bismo ih trebali protumačiti u pogledu filozofskih učenja, a ne obrnuto. Uprkos tome, bio bih posljednji koji bi svojim sufijskim prijateljima uskratio pravo da prisvajaju Bābā Afḍala kao jednog od njih na osnovu njihova razumijevanja onoga što govori.

Glede pitanja da li je mistik, neka mi bude dozvoljeno da ponovno naznačim da to ovisi o definicijama. Uobičajene konotacije te riječi – kakve su pomućena svijest, iracionalnost ili emotivni devocionalizam, odnosno prisni kontakt s Bogom – zacijelo ne važe. Jednostavno, ima isuviše logičke preciznosti u Bābā Afḍalovim spisima, a gotovo da se i ne spominje iskustvo Božije prisutnosti. Međutim, ne bi bilo neprimjereno promišljati o Bābā Afḍalu kao o racionalističkom mistiku u smislu u kojem Philip Merlan kaže da se taj izraz može primijeniti na Aristotela te na druge antičke i srednjovjekovne filozofe. Merlan piše sljedeće:

“Izraz racionalistički misticizam koristim da bih naznačio da bog s kojim se ujedinjujemo u ekstazi nije Bog-ponad-promišljanja-i-bitka, već onaj koji je mišljenje-promišljanje-sebe. Drugim riječima, naslućujući kasnije rasprave, kod Averroesa i Ibn Baḡḡe *unio mystica* se odvija s onim što bi Plotin nazvao drugim bogom... Namjesto oblaka neznanja, u racionalističkom misticizmu imamo poplavu čiste svjetlosti. U racionalističkom misticizmu imamo apsolutnu prozirnost, odnosno, kako bismo također mogli reći, samoznanje. U običnom činu znanja predmet znanja je nešto neprozirno što znanje osvjetljava i čini vidljivim. Ali, u ekstatičnom činu znanja ništa ne ostaje neprozirno, jer ono što je znano istovjetno je onome koji znade.”¹⁵

Ovdje bi se Merlanov opis mogao ispisati na osnovu proučavanja Bābā Afḍalovih djela. Jedini neprimjeren izraz bio bi *drugi bog*, s obzirom na strogu islamsku zabranu *širka*, odnosno

¹⁴ Ovaj odjeljak spomenute knjige preveo je Shams Inati u djelu *Ibn Sina and Mysticism*, Kegan Paul International, London, 1996. Ali, Inati ne obraća pažnju na sufijsku pozadinu koja ispunjava tekst.

¹⁵ Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metacosciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*, Martinus Nijhoff, Hag, 1963, 20–21.



pridruživanja drugih bogova Bogu. Nijedan filozof ne bi naznačio da je Intelekt s kojim se postiže ujedinjenje na vrhu filozofske potrage Bog. Ipak, mogu se naći odjeci te ideje. U djelu *Āwāz-e par-e Jibrā'il*, Suhrawardī veli da je Vjerovjesnik ukazao na Božiju prvu svjetlost i najveću riječ – to jest Prvi intelekt – kad je rekao: “Da se očituje sunčevo lice, štvalo bi se umjesto Boga.”¹⁶

Učenja

Bābā Afḍal je pisao u razdoblju kad su neke ličnosti premostile jazove između filozofije i sufizma. Ibn Sina (u. 428/1037. god.) je pokazao neke pravce koje bi ovo kretanje moglo zauzeti u nekoliko svojih djela; Ghazali je upotrebljavao filozofsku terminologiju da bi izrazio koncepte izvedene iz otkrovenja (*kešf*) koji se mogu doživjeti u naprednim fazama sufijske obuke,¹⁷ a sufijski mučenik 'Ayn al-Qudāt Hamadānī (u. 525/1131. god.) pokazao je prefinjenu ovladanoost filozofskom teologijom u svojim arapskim djelima i duboke uvide u sufijska učenja u svojim perzijskim spisima. Među Bābā Afḍalovim savremenikima, Suhrawardī je slijedio mnoge Ibn Sinine tragove, a Ibn 'Arebi je u potpunosti koristio filozofsku terminologiju da oslika univerzum preobražen Božijom prisutnošću.

Bābā Afḍal se pak koristio filozofskom i logičkom terminologijom novoplatonizirajuće tradicije, a nije pokazao očiglednu sklonost da se kreće u novim smjerovima koje su drugi zacrtali niti da slijedi bilo koju školu sufizma. Ipak, uprkos filozofskoj i logičkoj strogosti njegovih djela, većinu njih odaje miomiris posebne svjesnosti i intuicije – neuobičajene sposobnosti da se kušaju zbilje mudrosti. Možda su njegovi glavni prethodnici bili oni filozofi, poput Ihvān al-Safā', koji su se

zanimali za Hermesa i duhovniju stranu grčkog naslijeđa. S obzirom na prirodu djela grčkih autora koje je Bābā Afḍal odlučio prevesti na perzijski, možda bi zaslužio oznaku hermetizirajući koju mu je dao Henry Corbin.¹⁸

Bābā Afḍal se nije zanimalo za mnoga pitanja kojima su se bavili drugi filozofi. Naprimjer, on ne smatra Boga Samog po Sebi odgovarajućim predmetom filozofskog istraživanja, stoga ne razmatra Prvog kao *wājib al-wujūd* – Nužnog u egzistenciji, niti govori o svojstvima koja pripadaju Prvom, premda je ovakovrsna rasprava postala uobičajena poslije Ibn Sine. On se priklanja velikom dijelu novoplatonske tradicije smatrajući da je sami Bog izvan racionalnih kategorija. Stalno raspravlja o bitku odnosno egzistenciji – središnjoj temi filozofā, ali smatra da on pripada samo kosmosu, što će reći da je Bog izvan Bitka (iako ne upotrebljava ovaj izraz ili nešto slično njemu).¹⁹ On ne piše o pomoćnim naukama kakve su medicina, matematika i astronomija koje su zaokupile veliku pažnju mnogih njegovih kolega. Međutim, ima kratak esej o muzici, otuda mora da je proučavao barem neke od tih nauka.

Može se reći da je Bābā Afḍal filozof koji ne voli okolišati. On ide u srž pitanja, a za njega je to pitanje izrečeno u delfijskoj maksimi: “Spoznaj sebe.”²⁰ Njegov cilj je razjasniti prirodu potrage za mudrošću koja mora potaknuti svaku filozofiju dostojnu imena *philo-sophia* i on drži da istinska mudrost ostaje nedostupna onima koji ne spoznaju ko su. Po njegovom mišljenju, oni koji istražuju i uče stvari koje ne bacaju svjetlo na njihovo samorazumijevanje gube svoje vrijeme.

Za Bābā Afḍala je osnovno filozofsko pitanje: “Ko sam ja?” ili, drugim riječima: “Šta znači biti čovjek?” Njegov odgovor je da je istinska supstancija ljudskog sepstva, odnosno ljudske duše,

¹⁶ *Majmū'a-yi āthār-i fārsī-yi Shaykh-i Isbrāq*, uredio S. H. Nasr, Carska iranska akademija za filozofiju, Teheran, 1977, 217-218.

¹⁷ Vidjeti, naprimjer: Ghazālī, *The Niche of Lights*, preveo David Buchman, Brigham Young University Press, Provo, 1998.

¹⁸ Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, Routledge and Kegan Paul, London, 1960, 13.

¹⁹ On povremeno spominje Božiji bitak, ali samo da kaže kako o njemu ne možemo ništa znati.

²⁰ Za različite oblike koje ova maksima uzima u grčkoj filozofiji i tumačenja ponuđena za nju te za ulogu koju je imala u islamskom mišljenju, posebno u obliku izrijeka: “Onaj koji spoznaje sebe, spoznaje svog Gospodara”, vidjeti: Alexander

Altmann, “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism”, u njegovom djelu *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca, 1969, 1-40. Uprkos iscrpnim ukazivanjima na islamske izvore koje pribavlja Altmann, on se jedva dotiče različitih tumačenja koja su dali predmetnom izrijeku raznorazni mislioci. Sam Ibn 'Arebi nudi mnoštvo tumačenja. Za nekoliko primjera, pogledati moju knjigu *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989) i moje djelo *Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), popisi hadisā pod “He who knows himself (Onaj koji spoznaje sebe).”

inteligencija, a da je pravi predmet pažljivog promatranja inteligencije ona sama. On ovdje koristi perzijsku riječ *kberad* i arapsku *ʿaql* kao istoznačnice. Prevodim ih naizmjenično kao *inteligencija* i *intelekt*. One određuju sposobnost poznavanja koje je jedinstveno za ljudska bića. Inteligencija se u potpunosti postiže samo kad su znalac, znani predmet i znanje jedno. Prema Bābā Afđalu, ovo postignuće jest *tawhīd* – što se obično prevodi kao potvrđivanje Božijeg jedinstva, ali što doslovno znači potvrditi jednoću ili učiniti jednim. Niko ne može shvatiti Božije jedinstvo ako sam nije jedan. Kad se postigne ova jednoća sepstva, intelekt koji zna istovjetan je svemu što zna, a taj intelekt nije ništa drugo do trajni Božiji sjaj (*furūgh*).²¹

Prema Bābā Afđalovom gledištu, filozofija je najneposrednije sredstvo postizanja istinske čovječnosti koja bi trebalo da bude cilj svih onih koji sebe smatraju ljudima. Kad ljudi duboko promišljaju o filozofskim istinama, bit će privučeni da pogledaju u sebe i shvate da već posjeduju sve što traže. Kao što piše u zaključku *Knjige prikaz*: “Oni će tražiti sve što traže u sebi. Zatim će to pronaći prije nego li su tražili i vidjet će kao da je dato prije nego što su i zaželjeli. Nijedna potreba niti potrepština neće ostati za bilo koga osim za sebe” (*Mušannafāt* 241; HIP 242).

Razvrstavajući i razjašnjavajući načine poznavanja te podjele egzistirajućih stvari, filozofija budi ljude iz zaboravnosti pa ih potiče da dosegnu savršenstvo razumijevanja i egzistencije. Kao što je Platon ustrajavao, filozof se priprema za smrt, a to čini podvrgavajući se spoznajnom odvajanju od tijela prije fizičke smrti. Kako kaže Bābā Afđal: “Zbilja je u tome da sve dok se ne spozna raskol duše, neće biti raskola – ni u stanju spajanja dijelova tijela i egzistencije života niti nakon razdvajanja sastavnica i dolaska smrti” (*Mušannafāt* 701; HIP 154). Ništa ne uzrokuje patnju duše na budućem svijetu osim neznanja o sebi.

To je u suštini Bābā Afđalovo filozofsko gledište. Oni koji poznaju povijest islamske filozofije neće vidjeti ništa čudno u tome, s obzirom na to da je to vjerovatno isto gledište koje je već izraženo u prijevodima novoplatonskih djela, u različitim djelima hermetičkog porijekla te u raspravama o duši i intelektu među peripatetičkim filozofima kakav je Ibn Sina. Naravno da postoje mnoge razlike u pojedinostima i mnogo rasprava o tačnom značenju termina, ali opće teme koje je izložio Bābā Afđal odražavaju se u velikom dijelu islamske filozofije. Međutim, to nije sve što se može kazati o njemu. Da jest, bio bi dovoljan jedan kratak članak. Ono što je neobično i privlačno nije njegovo filozofsko stanovište po sebi, već način na koji ga tumači onima koji nisu izobraženi u tehničkom jeziku islamskih nauka. Nadam se da ću pokazati kako on nudi posebno jasna i pronicljiva izlaganja različitih filozofskih gledišta. Samo to ga čini neprocjenjivim resursom za one koji bi htjeli naučiti osnovna načela i argumente filozofske tradicije, ali koji nemaju jaku pozadinu u grčkoj i srednjovjekovnoj filozofiji općenito ili u islamskoj filozofiji posebno.

Perzijska filozofija

Jednostavnost i neposrednost s kojom Bābā Afđal izražava svoja filozofska učenja uveliko imaju veze s perzijskim jezikom na kojem je odlučio pisati. Činjenica da je pisao uglavnom na perzijskom, a ne na arapskom jeziku čini ga izuzetkom. Iako su mnogi poznati filozofi – kakvi su Ibn Sina, Suhrawardī i Mulla Sadra (u. 1050/1640. god.) – također napisali perzijska djela, oni su svoja glavna djela sačinili na arapskom, posebno zato što je to bio jedini način da se postigne široka prepoznatost. Jedini drugi zapaženi filozof čiji je korpus na perzijskom jest ismailija Nāšir Khosrow (u. oko 464/1072. god.).²²

²¹ Istovjetnost znalca i znanog igra značajnu ulogu kod Aristotela, a njezina razrada je bila posebno važna za one filozofe koji su htjeli pokazati kako duša postiže besmrtnost. Za kratak pregled problema izazvanih tom istovjetnošću i Ibn Sinina rješenja, vidjeti: Lenn E. Goodman, *Avicenna*, Routledge, London, 1992, pos. 163-174.

²² Nijedan od perzijskih spisa velikih filozofa nije na Zapadu temeljito proučavan, premda je načinjeno nekoliko prijevoda. Najvažnije djelo koje je prevedeno na engleski jest odjeljak

o teološkim pitanjima iz Ibn Sininog djela *Dānešnāma* što je objavio Parviz Morewedge kao *The Metaphysica of Avicenna*, Routledge and Kegan Paul, London, 1973. Ostala djela uključuju od Nāšira Khosrowa *Gushāyish wa rahāyish*, F. M. Hunzai preveo kao *Knowledge and Liberation*, I. B. Tauris, London, 1998; W. M. Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardī*, Octagon, London, 1982; Nasir al-Din Tūsi, *Akhlāq-i Nāširi*, preveo G. M. Wickens kao *The Nasirean Ethics*, George Allen and Unwin, London, 1964.



Možda paradoksalno, sama činjenica da je Bābā Afḍal pisao na perzijskom objašnjava zašto je ostao donekle nepoznat unutar same perzijske filozofske tradicije. Naprimjer, u modernom Iranu je veća vjerovatnoća da će biti prepoznat kao pjesnik nego kao filozof. Samo oni upućeni u povijest filozofije odnosno perzijske prozne klasike znaju da je bio i važan predstavnik grčke mudrosne tradicije. To znači da govornici perzijskog jezika koji svoju filozofiju uče na tradicionalan način – u kojem povijest filozofije ima malu ili nikakvu ulogu – često nikad nisu čuli Bābā Afḍalovo ime, a kamoli čitali neko njegovo djelo.

Sve donedavno važno je pravilo na svim poljima naučavanja da perzijski učenjaci trebaju pisati svoja najvažnija djela na arapskom jeziku, a neki se toga pravila drže do danas. U konačnici, publika nisu bili samo govornici perzijskog nego i muslimanski učenjaci općenito, čiji je maternji jezik mogao biti bilo koji, od berberskog do kineskog. Položaj arapskog je bio usporediv sa stanjem latinskog u srednjovjekovnom kršćanskom svijetu. Međutim, za razliku od tamošnjih evropskih jezika tokom srednjeg vijeka, perzijski je, otprilike u četvrtom/desetom stoljeću, imao bogatu literaturu, a mnogi autori – posebno pjesnici – pisali su samo na perzijskom. Bez obzira na to, u različitim poljima naučavanja – tumačenju Kur'ana, jurisprudenciji, kelamu (dogmatskoj teologiji), filozofiji, matematici – učenjaci su davali prednost arapskom, baš zato što je to bio sveopći jezik islama. Bili su skloni pisanju na perzijskom jedino onda kad su htjeli objasniti vlastite oblasti naučavanja onima koji nisu imali uobičajenu naobrazbu jednog muslimanskog intelektualca.

Ne mislim zanemariti izvanrednu kakvoću velikog broja djela na perzijskom, uključujući mnoga u specijaliziranim poljima znanja. Prosto želim ukazati na to da se u velikoj mjeri smatralo da je ozbiljno naučno proučavanje prikladnije na arapskom. Štaviše, zacijelo je istina da preciznost arapske gramatike, nasuprot labavosti perzijskog, čini arapski poželjniji za pažljivo definiranje termina i složenih argumenata, baš kao što je perzijski prikladniji za poeziju (naravno, ovdje iskazujem preduvjerenje svih govornika perzijskog koji jednostavno misle da *parsi shekar ast* – perzijski jezik je šećer).

Otuda, ono što među filozofima ponajprije izdvaja Bābā Afḍala jest to što je svoja djela pisao uglavnom na perzijskom. Među onima koji su pisali na perzijskom, njega odlikuje izuzetna ljepota i jasnoća njegove proze. Naprimjer, perzijski jezik Ibn Sīne je često nezgrapno i nejasno, dijelom i zato što je bio jedan od prvih koji je pisao filozofsku prozu na tom jeziku. Nasir Hossrov je pisao jasnije, ali njegova djela nemaju istu slast i tok kao Bābā Afḍalovi spisi. Jedini filozof čiji bi se perzijski mogao pretpostaviti Bābā Afḍalovom jeste Suhrawardī, ali to je djelimično zbog toga što je napisao *vizionarska kazivanja* – takoreći filozofsku fantaziju – upotrebljavajući mnoge predodžbe i tajanstvene aluzije, koje imaju posebnu draž. No, Suhrawardijeva proza se malokad podudara s Bābā Afḍalovom u postizanju skladnog braka između privlačnog jezika i filozofske strogoće.

Čini se da je Bābā Afḍal više pažnje posvetio izradi svojih izraza negoli korištenju terminologije važeće u intelektualnim krugovima. To je očito u suprotnosti između stila njegovih formalnih rasprava, napisanih da na sistematski način utvrdi svoja učenja, i njegovih pisama, koja su mnogo više u skladu s tadašnjim proznim stilom, jer se u njima koristi viši procent riječi preuzetih iz arapskog. U svojim formalnim raspravama Bābā Afḍal često koristi svakodnevne perzijske riječi, gdje bi bilo normalno da daje prednost arapskim tehničkim terminima. Upravo zbog toga što nije koristio uobičajenu terminologiju, učenicima koji su željeli ovladati filozofskim naučavanjem njegova su djela morala biti pomalo nejasna i sigurno su ga smatrali perifernom ličnošću, s obzirom na to da nije slijedio obrazac velikih autoriteta.

Filozofija je bila smatrana najopsežnijim poljem znanja i najtežim za stjecanje. Oni koji su je htjeli naučiti već bi proučavali pripremne nauke prije nego što bi se usudili razmatrati neku filozofsku raspravu. Većina izučavalaca filozofije, koji su ionako bili donekle uspješni učenjaci, vjerovatno su smatrali da je ispod njihovog dostojanstva čitati filozofska djela na perzijskom – iako bi rado čitali Sa'dijev *Gulistān* odnosno recitali poeziju Nizamija ili Hafiza. To može objasniti zašto je Mulla Sadra uložio trud u



prevođenje Bābā Afḍalovog djela *Jāwḍān-nāme* (*Knjiga o trajnom*) na arapski, preimenujući ga u *Iksir al-ʿArifin* (*Eliksir gnostika*). Nakon što je bio preveden na arapski, taj tekst je bio pristupačniji učenicima i učenjacima koji nisu bili navikli čitati filozofiju na maternjem jeziku.²³

S obzirom na to da je velika većina islamskih filozofskih tekstova bila napisana za napredne učenike odnosno znalce, ideja da neko ko nema naobrazbu u osnovnim naukama – poput gramatike, logike, matematike i teologije – želi proučavati filozofiju bila bi nezamisliva većini filozofa. Oni bi rekli ambicioznim učenicima (na nivou, naprimjer, nekog izvanrednog američkog dodiplomca) da se vrate i porade na osnovama – možda bi za pet ili deset godina bili spremni latiti se proučavanja filozofije.

Ne samo da su filozofski tekstovi bili napisani za izobražene umove, nego se, također, uglavnom nisu smjeli čitati bez učitelja. Podrazumijevalo se da se tekst čita polahko i pažljivo uz vođstvo vičnog podučavaoca, ili barem zajedno s detaljnim napisanim komentarom. Definicija svakog tehničkog termina morala se znati napamet, a svaki argument se morao razumjeti i apsorbirati. Cilj čitanja teksta nije bio toliko da se vidi šta autor govori koliko da se stekne navika uma te nauči kako razmišljati – mukotrpana vještina izgrađena, između ostalog, na preciznim definicijama te ovladavanju raznoraznim dokazima i silogizmima. Nije bilo neuobičajeno provesti godinu ili dvije čitajući neki kratki filozofski tekst riječ po riječ, a, na kraju tih predavanja, dobar učenik bi savladao tekst i dobio dozvolu (*ijāza*, francuski *license*) da njemu druge podučava.

Uz sve pripremne znanosti koje su se smatrale neophodnima za pripremu da bi se proučavala filozofija, jasno je da bi učeni jezik tih pripremnih znanosti bio odgovarajuće sredstvo za samu filozofiju. Činjenica da je Bābā Afḍal svoj glavni korpus napisao na perzijskom jeziku nije mogla biti slučajna, već se zasnivala na promišljenom odabiru. Ne samo da možemo pretpostaviti da je znao arapski, jer je to morao svaki učenjak, nego imamo i primjere njegove arapske proze koji pokazuju potpuno ovladavanje tim jezikom. U najmanje dva slučaja, napisao je arapsku verziju djela prije nego

je napisao perzijsku. Otuda se moramo zapitati zašto je iskoračio iz uobičajene prakse.

Prvi razlog zašto je Bābā Afḍal pisao na perzijskom bio bi vrsta njegove publike. Njegovi učenici su morali biti izvorni govornici perzijskog jezika bez čvrste utemeljenosti u naukama. Ali, on je imao i važniji razlog koji proizlazi iz njegove obzirnosti prema jeziku i načina na koji piše. Sam njegov stil pokazuje da upotrebljava riječi kao sredstva za razbuđivanje određene svijesti kod svojih čitalaca te da perzijski smatra prikladnijim pomagalom za njegove izvorne govornike. On povremeno ukazuje na prednosti perzijskog jezika, naprimjer kad u *Prečkama savršenstva* objašnjava zašto je tu knjigu preveo s arapskog na perzijski. Tu kaže da, pošto je završio prijevod svakog poglavlja, “njezina značenja su postala očiglednija i nedvosmislenija u ruhu perzijskoga govora” (HIP 271).

Bābā Afḍalova pisma i brojne opaske razasute po njegovim djelima ukazuju na to da je pisao za skupinu veoma podstaknutih ljudi, od kojih su neki obnašali važne službene dužnosti. Uz neke izuzetke, njegovi učenici nisu dobro poznavali arapski. Nisu prošli svu formalnu naobrazbu koja je obično potrebna za proučavanje filozofije, ali su posjedovali inteligenciju, želju, te su dovoljno naučili da shvaćaju čak i relativno tehničke argumente kad se oni izlože na jasnom perzijskom jeziku. Stoga Bābā Afḍal nije pisao za stručnjake ili napredne učenike, nego više za početnike. Pisao je uz primjetan napor da njegovi spisi budu što je moguće jasniji.

Na osnovu komentara koji Bābā Afḍal daje na kraju svoje knjige o logici, može se pretpostaviti da je smatrao da većina onih koji su već imali naobrazbu u naukama nisu vrijedni razmatranja, a zbog loših navika uma koje bi usvojili. Njegova opaska ukazuje na činjenicu da je za njega, ali i za mnoge druge filozofe, potraga za mudrošću bila prvenstveno duhovna disciplina: “Patnja da se zbrišu loše forme iz takvih duša mnogo je

²³ Vidjeti moje izdanje u pripremi i prijevod spomenutog teksta, Brigham Young University Press, Provo [kako smo već napomenuli, ovaj tekst je poglavlje iz Chittickove knjige *The Heart of Islamic Philosophy* koja je objavljena 2001. god.; op. prev.]. U svom uvodu raspravljam o tome zašto je Mulla Sadra preradio taj tekst na arapskom i kako ga je izmijenio da bi pristajao njegovom gledištu.



teža od napućivanja onih koji nisu stekli ništa” (*Mušannafāt* 578-579; HIP 307).

Tokom mnogo godina koje sam proveo na nedavno završenom projektu – *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology* (*Božije samootkrivanje: načela Ibn ‘Arabijeve kosmologije*), posebno sam postao osjetljiv na pitanja koja se pojavljuju kad se filozofski termini prevode s jednog jezika na drugi. Kao što objašnjavam u uvodu te knjige, borio sam se da savladam prepreke za razumijevanje Ibn ‘Arabijevih učenja koje su bile podignute zbog pretjerane upotrebe apstrakcije u učenim raspravama na engleskom. Jedna od glavnih Ibn ‘Arabijevih filozofskih metoda jest vraćanje etimološkog smisla kur’anske terminologije. Njegove nakane su uglavnom bile zamagljene pokušajima zapadnih proučavalaca da njegove ideje pretoče u engleski jezik. Tamo gdje Ibn ‘Arabi pokušava čitaoca vratiti izvornom, konkretnom smislu arapskog jezika, prevodioci i tumači (uključujući i mene) najčešće pokušavaju iznaći odgovarajuće apstraktne termine iz zapadne filozofske i teološke tradicije. S obzirom na izbor između konkretnih engleskih riječi anglosaksonskog porijekla i apstraktnih termina iz grčkog i latinskog, proučavaoci se obično odlučuju za potonje. Uprkos tome, Ibn ‘Arabi stalno poziva svoje čitaoce natrag izvornom smislu riječi, a izvorni smisao je uvijek konkretan i imagističan, a ne apstraktan i racionalizirajući. Drugim riječima, jednostavan, jasan engleski bolje uspijeva uhvatiti smisao negoli žargon akademskih istraživanja. Moglo bi se reći da Ibn ‘Arabi želi vratiti *mythos* u središte i prevladati prekomjeren naglasak filozofa i teologa na *logosu*. Njegovo ustrajavanje na tome da je imaginacija (*khayāl*) žarište i srž cjelokupnog ljudskog razumijevanja ima isto značenje.

Proučavaoci islamske filozofije idu sličnim putem, što će reći da obično biraju apstraktno umjesto konkretnog, latinski i grčki a ne svakodnevni engleski. Postoji mnogo dobrih razloga za to, naročito činjenica da je grčka filozofija zajednički nazivnik zapadne i islamske filozofije. Drugi izvrstan razlog jeste briga da se uvažava nastojanja srednjovjekovnih prevodilaca koji su prvi obznaneli islamsku filozofiju na Zapadu i koji su odabrali određene riječi (latinske, naravno) da prevedu arapske tehničke termine.

Koliko god bili hvalevrijedni proučavački napori da se islamska filozofija prevedu i objasni na evropskim jezicima, ponekad oni djeluju donekle pogrešno. Oni koji su proučavali islamsku filozofiju na izvornim jezicima često otkrivaju da upotreba zamršenog latinskog i grčkog najčešće zamagljuje stvari koje izgledaju posve jasno u izvorniku. Stalno primjećujem da je osvrtnanje na arapski jedini način da se razumiju čak i dobro prevedeni tekstovi, pri čemu predmetna rasprava obično ima smisla, zato što ponekad arapski nije napisan u vidu visokozvučnih apstrakcija, već jednostavnih, konkretnih tvrdnji.

Iako možda iz različitih razloga, Bābā Afḍal se posebno bavio iznošenjem konkretnog značenja riječi. Ibn ‘Arabi nije imao drugog izbora doli pisati sve što je napisao na arapskom, ali je Bābā Afḍal imao prednost što je istovremeno radio s dva vrlo različita jezika, jednim semitskim a drugim indoevropskim. Također je bio potpuno svjestan onoga što se zbiva kad se tehnički termini iz jednog jezika koriste u drugom.

Kako svi znamo, jedna od prvih poteškoća s kojom se na početku susreću izučavaoci filozofije jeste terminologija koja se mora naučiti i razumjeti, posebno kad te riječi imaju slab odjek u svakodnevnom jeziku. Filozofski vokabular koji govornici perzijskog moraju usvojiti uglavnom se izvodi iz arapskog. Premda se mnoge te riječi koriste u govornom jeziku i u drugim oblastima naučavanja mimo filozofije, one im najčešće zvuče “pedantno”, nešto poput riječi latinskog i grčkog porijekla u engleskom, te su apstraktnije od riječi izvedenih iz perzijskih korijena. Iako mogu biti preciznije za potrebe naučnog istraživanja, njihova apstrakcija i preciznost uklanja ih iz zbiljskog svijeta konkretnog iskustva, gdje su granice uvijek pomućene. Ako filozof nastoji izraziti samu zbilju, apstraktna preciznost možda nije najbolji put.

Jedan od načina na koji Bābā Afḍal savladava problem tehničkih termina jest pružanje istoznačnica ili parafraza na perzijskom jeziku. Prednost perzijskog u odnosu na arapski je u tome što će čitaoci imati bolji osjećaj za konkretnost ideje i neće biti uvučeni u apstrakcije. Oni će, takoreći, osjetiti značenje riječi u srži, umjesto da moraju zastati te promisliti o tome

šta riječi znače i time biti udaljeni od konkretnog, trenutnog značenja koje se nalazi u dubini njihovih utjelovljenih duša.²⁴

Apstraktnost arapskih riječi korištenih u perzijskom često je umnogome povezana sa činjenicom da je izvođenje termina nejasno. Da navedemo primjer iz engleskog: potrebno nam je reći da termin *procrastination* (prokrastinacija) znači odgoditi nešto, osim ako ne poznamo latinski pa u tom slučaju odmah vidimo da to doslovno znači *pro-cras-tinare* – čuvati za sutra. Riječ *prokrastinacija* predstavlja apstrakciju, a izraz čuvanje nečega za sutra jest konkretan način da se kaže ista stvar. Isto tako treba govornicima perzijskog jezika reći da arapska riječ *taswif* znači prokrastinacija. Ali, oni koji su upućeni u klasični arapski jezik prepoznat će da ono što ona zaista znači jest “kazati: hoću, hoću”. Izvorni smisao te riječi je konkretna slika, odnosno osobit primjerak ideje, ali se slika postepeno gubi, a ideja generalizira tako da često ima malo ili nimalo veze s izvornom slikom.

Upravo nam riječ *abstract* (*apstraktan*) može dati određeni uvid u probleme koji nastaju kad perzijski pisci žele koristiti arapske termine na perzijskom ili kad prevodioci hoće pretočiti arapsku filozofsku terminologiju u moderni engleski. Doslovni smisao tog izraza jeste odvučen, a koriste se za ukazivanje na koncept koji se izvlači i razmatra odvojeno od partikularnih, utjelovljenih primjeraka. Ali već kao dio njegovog prvog trenutnog značenja, Websterov rječnik navodi *težak za razumijevanje i idealan*. Primijetite da je u općoj upotrebi apstraktno suprotno od konkretnog, a idealno nasuprot stvarnog. Kad nešto

nazivamo apstraktnim, ukazujemo da ono zapravo nije od značaja i važnosti, s obzirom na to da je subjektivno i daleko od stvarnog iskustva.

Riječ *apstraktan* obično koriste proučavaoci islamske filozofije za prevođenje arapske riječi *mujarrad* – termin čije pravo značenje treba razumjeti ako želimo dokučiti cilj filozofske potrage. Doslovno, riječ *mujarrad* znači oguljen, oljušten, obnažen. U različitim kontekstima može značiti i ogoljen, uklonjen, skinut, izvlašten, lišen, zabačen, otarašen. Prevodim je u njezinom tehničkom, filozofskom smislu kao *disengaged* (odvojen). Kao što nam Ibn Sīna kaže, ona je svojstvo Nužnog Bitka, a to je sami Bog.²⁵ Drugim riječima, Nužni Bitak je oguljen, oljušten, ogoljen, skinut i obnažen od svega osim od Sebe, jer je Njegova zbilja potpuno neovisna o stvaranju. Bez obzira na to, cjelokupno stvaranje u krajnjem ovisi o Nužnom Bitku, pošto je egzistencija svega u univerzumu samo kontingentna/moguća (*mumkin*). Ono što je jedino moguće ne može egzistirati izuzev ako mu Nužni ne podari zbilju, ali Nužni Sam po Sebi, odnosno u samoj Svojoj Biti, ostaje netaknut i odvojen od stvaralačkog procesa.²⁶

Kad bismo na modernom engleskom rekli da je Božija Bit apstraktna – ili još gore, apstrakcija – naznačavali bi da je ona potpuno nestvarna i nedokučiva tvorevina uma. U najboljem slučaju, razumjeli bismo da je neko sjeo, duboko promišljao o Bogu pa apstrahirao Njegovu Bit od svih imena, svojstava i opisa koji se daju Bogu. Ali to nije ono što se govori u tekstovima. U njima se tvrdi da je Bit jedina zbilja koja je doista vrijedna tog naziva, a sve ostalo je apstrakcija u modernom smislu, to jest nešto nestvarno, teško shvatljivo,

vode u istom smjeru kao i apstraktan. Štaviše, nije sve što je nematerijalno ili bestjelesno odvojeno. Duša je nematerijalna i bestjelesna, ali nije odvojena od materijalnosti i tjelesnosti. Upravo je potrebno prevladati dušinu urođenost, vezanost i zaokupljenost tijelom. Potpuno aktualizirani intelekt filozofa nije rastjelovljen, zato što je taj intelekt duša pod novim imenom, a duša prebiva u tijelu. Duša je utjelovljena sve dok je tijelo živo (a prema Ibn 'Arabiju te velikom dijelu kasnijih filozofa, i nakon što je tijelo mrtvo). Međutim, duša se nužno ne zaokuplja niti je vezana za tijelo. Odvojena duša upravlja tijelom te je istovremeno potpuno oslobođena njega, baš kao što Bog upravlja svijetom a u isto vrijeme ga apsolutno nadmašuje. Glagolska imenica iz koje se izvodi riječ *mujarrad* – *tajrid*, ponekad se prevodi kao *catharsis* (katarza), ali *tajrid* ne znači pročišćavanje i čišćenje. Nema smisla govoriti da božanska Bit ima svojstvo katarze.

²⁴ Moglo bi se prigovoriti da je cilj teorijskog razumijevanja upravo nadilaženje konkretnog te da filozofija zahtijeva apstrakciju i generalizaciju. Međutim, smatrati to sveopćim pravilom značilo bi propuštanje duhovne dimenzije filozofske potrage u prijemodernom dobu, posebno u platonskoj tradiciji. Arthur H. Armstrong nas upućuje u pravom smjeru: “Plotin razumijeva platonski svijet formi u pogledu neposredne samosvjesnosti: on ga ne svodi na konceptualni kostur na koji se čak i tjelesni svijet našeg izravnog iskustva ovdje dolje mora svesti da bi se njime baratalo u naučnim diskursima.” “Platonic Mirrors”, u: *Hellenic and Christian Studies*, Variorum, Hampshire, 1990, 6:171.

²⁵ Vidjeti, naprimjer, *Ilāhiyyāt* iz djela *Shifā'*, odjeljak 8.6; ili *Ilāhiyyāt-e dānesnāma-ye 'alā'i*, Dehkhodā, Teheran, 1353/1974, 84.

²⁶ Nude se i drukčiji prijevodi za riječ *mujarrad*, kakvi su nematerijalan, bestjelesan i rastjelovljen, ali nas svi oni



metaforično, pa čak imaginarno. Kao što kaže Ibn 'Arebi, sve mimo Boga jeste Božija slika i ukazivač na Boga, jer samo Bog – to jest Bog u Svojoj odvojenoj Biti – jest zbilja Sam po Sebi.

Kao što ćemo pročitati u jednom od Bābā Afdalovih eseja, cilj cjelokupnog filozofskog poduhvata je *odvajanje* duše. Duša se mora obnažiti i ogoliti od svake vezanosti te uronjenosti u svjetovne stvari, pa se mora uzdizati stepen po stepen sve dok se ne spoji s božanskim duhom koji je izrodio univerzum – agensni intelekt (*'aql fa'āl*) filozofa. Tad se duša više ne naziva dušom, već poprima najistinitiju samobitnost i postaje intelekt. Ona stupa u redove drugih odvojenih zbilja, koje filozofi često nazivaju odvojenim duhovima i intelektima a koje poistovjećuju s onim što religijska tradicija naziva melekima. Meleki i duhovi su odvojeni, ali nisu apstraktni. Oni imaju konkretnu zbilju pored koje sve što opažaju osjetila – sav svijet nastajanja i nestajanja – izgleda prolazno i prazno. *I vidiš planine i misliš da su ukočene, a one promiču kao što oblaci promiču* (Kur'an 27:88).²⁷

Sve dok vjerujemo da riječ kakva je *mujarrad* znači apstraktan, i dalje ćemo misliti da je jedini cilj muslimanskih filozofa bio teoretizirati u velikoj mjeri na moderan način. Nećemo biti kadri vidjeti da im je cilj bio postići jednu drugu vrstu vizije – udubljujući pogled koji bi aktualizirao svaku potencijalnost njihovih duša pa ih preobrazio u savršeno etična i moralna bića, koja žive u skladu s prirodom stvari te vode svoje praktične poslove u pogledu osnovnih vrlina – mudrosti, umjerenosti, hrabrosti i pravde.

Jedna od mnogih prevodilačkih grešaka jest zanemarivanje nakana autora te ispravljanje njihovih naoko pogrešnih upotreba koristeći standardnu englesku riječ za termin za koji prevodilac misli da je autor morao imati na umu, umjesto doslovnog prijevoda onoga što je zaista rekao. Dobar primjer takve prakse, koja je vrlo česta u filozofskim tekstovima, pruža nedavni prijevod jednog od djela Nāšira Khosrowa. To je bila dobra prilika da se na engleskom predstave jedinstvenosti perzijske filozofske proze jednog od njezinih prvih majstora. Međutim, prevodilac

ne pokušava razlikovati riječi perzijskog i arapskog porijekla. Umjesto toga, on predstavlja tekst tako kao da Nāšira Khosrowa upotrebljava istu terminologiju koju svi znamo iz arapskih djela. Ali, ustvari, Nāšir Khosrow vrši mnoge zanimljive izmjene u terminologiji koristeći perzijski umjesto arapskog. Prisjetite se ovdje da je, u većini slučajeva, mogao koristiti arapske izraze da je to želio, jer su oni već bili dio perzijskog jezika. Ali, odlučio je da to ne uradi, barem djelimično s namjerom da iz perzijskog izvuče nešto što nije bilo sasvim dostupno na arapskom. Međutim, prevodilac nam nije od pomoći, pošto prevodeći perzijske riječi koristi standardne engleske istovrijednice za arapske tehničke termine, iako Nāšir Khosrow često ne koristi standardne perzijske istovrijednice.

Jedan primjer će morati biti dovoljan. Poput filozofa općenito, Nāšir Khosrow govori o tri osnovne vrste duše, obično poznate kao biljna, životinjska i racionalna duša. Kad to čujemo na engleskom, povezujemo to s Aristotelom i srednjovjekovnom filozofijom, pa idemo dalje ne trudeći se razmišljati o tome šta predmetna rasprava podrazumijeva. Upotreba arapskih izraza na perzijskom imala bi istovrstan učinak na perzijske čitaoc: mislili bi da je to standardna grčka podjela te bi nastavili dalje. Ali Nasir Hosrov koristi perzijske riječi koje ne nose iste konotacije u perzijskom kao što bi arapske nosile. On te tri duše naziva rastućom (*rūyanda*), jedućom (*kbworanda*) i govorećom (*gūyanda*) dušom. Slušajući ovo na perzijskom odnosno engleskom, ne možemo to tako brzo pohraniti kao staru trodijelnu shemu, zato što su riječi isuviše izravne. Između ostalog, posve je očito da svi mi rastemo, jedemo i govorimo, pa ne možemo na trenutak zaboraviti da se ova rasprava ne odnosi samo na vanjski svijet nego i na nas same.

Mogli bi se ponuditi i mnogi drugi primjeri, ali sam iznio glavnu misao. A neka mi bude dozvoljeno naglasiti da ne kanim biti kritičan, jednostavno želim reći da prevodiočev odabir engleskih istoznačnica umnogome doprinosi otkrivanju ili zamračivanju nakana prvobitnog autora. Ukoliko ustrajavamo na mišljenju da su filozofi bili neostvareni Grci, utoliko možemo

²⁷ Prijevod ovog kur'anskog ajeta preuzimamo od Nurke Karamana (op. prev.).

sa zadovoljstvom prenebregnuti njihove čudne previde i vratiti se grčkim izvornicima, koji su očigledno ono što su imali na umu. Ali, to je očigledno samo nama proučavaocima, ali ne i autorima. Oni nisu poznavali grčki i željeli su izraziti stvarne ideje u terminima s kojima bi se njihovi savremenici mogli nositi. Ono što je Aristotel možda mislio pod znakom x – koji je odmah postao y u arapskom, a z u perzijskom – njima je uglavnom beznačajno, premda su prema Aristotelu uvijek izražavali najveće poštovanje kao Prvom učitelju. Ono što su željeli učiniti jest objasniti prirodu stvari skupinama koje su se zanimale za to, a ne oživiti ideje davno minulih Grka. Oni su rado koristili aristotelijanske alate, ali nisu marili ako se ono što su pokušavali reći nije podudaralo s onim što je Aristotel nastojao kazati. Čak je i Ibn Rušd (Averroes), koji se više od drugih trudio povratiti Aristotelove stvarne naume, jednostavno koristio Aristotela kao svoj alter ego. Uostalom, oni koji prisvajaju tradicije prošlosti to rade s njima. Oni zaista mogu mnogo naučiti iz tradicija, ali, u krajnjem, kad se radi o objašnjavanju onoga što su naučili, objašnjava se upravo *ono što su naučili*.

Kroz svoje prijevode tekstova uporno sam pokušavao sačuvati stilski ukus izvornika. Bābā Afḍalova filozofija se ne može odvojiti od njezove upotrebe jezika. Same riječi koje bira imaju okuse koji se moraju kušati da bi se cijenili. U jednom svom kratkom eseju on razlikuje dva načina spoznavanja, jedan putem intelekta (*'aql*) i drugi putem kušanja (*dhawq*). Intelekt je sposobnost koja shvaća pomoću logike i demonstracije. Što se tiče kušanja (riječ koja se obično koristi u sufizmu), ono označava neposredno shvaćanje zbilja stvari. Općenitije, *dhawq* se uobičajeno pripisuje ljudima od kušanja, poput onih koji su uviđavni u svom poimanju poezije i muzike. Za Bābā Afḍala, *dhawq* je način razumijevanja koji je dublji i uključiviji od racionalnog znanja; možda ima na umu dobro poznatu poslovicu: *Man lam yadhuq lam yadri* (onaj ko ne kuša, ne spozna). Sav tekst tog eseja – odnosno, možda bismo ga trebali nazvati maksimum – jest sljedeće: “inteligibilije [*ma'qūlāt*] su zamrznute, a ono što se kuša [*madhūqāt*] je toplo. Svako ko posjeduje kušanje

je posjednik intelekta, ali nije svaki posjednik intelekta posjednik kušanja” (*Muṣannafāt* 625).

Sam Bābā Afḍal bio je posjednik kušanja, a dio onoga što je pokušavao učiniti bilo je prenošenje kušanja i žive topline mudrosti svojim slušaocima. Nema sumnje da se to kušanje u prijevodu izgubilo, ali treba uložiti napor da se ono povraća. Jedan od načina na koji to radim jest oponašanjem međudjelovanja perzijske i arapske terminologije upotrebljavajući obične engleske riječi za perzijske riječi i apstraktni, tehnički jezik za arapske termine. Naravno, to nije uvijek moguće učiniti. Ponad svega, dosljednost je također važna. Ne mogu kritizirati druge proučavaoce što su izgubili niti značenja koja je sašivena terminološkom dosljednošću ako je ja sam izgubim. Istovremeno, ponekad u standardnom perzijskom/arapskom vokabularu ima previše riječi, a nedovoljno engleskih riječi iste vrste semantičkog domašaja. Naprimjer, imao sam posebne probleme s perzijskom riječju *jān* koja znači *life* (život), *spirit* (duh), *soul* (duša). Ali već postoje arapski tehnički termini za ove tri engleske riječi i, za prvu, perzijska istoznačnica. Otuda sam posegnuo za riječju *anima* izvedenoj iz latinskog, koja nam barem dopušta da razlikujemo *jān* od dva važna tehnička termina – *nafs* (duša) i *rūh* (duh), omogućavajući nam da vidimo vezu koja se uspostavlja u perzijskom između riječi *jān* i njezine izvedenice *jānwar* – životinja (za koju imamo i arapsku riječ *ḥayawān*).

Stoga, uglavnom prevodim perzijske termine običnim engleskim, a arapske termine više tehničkim jezikom, mada postoji nekoliko izuzetaka od ovog pravila. Također sam oponašao perzijske konstrukcije, iako to povremeno proizvodi nezgrapne engleske. Naprimjer, Bābā Afḍal ponekad koristi riječ *dānesh-jū*, koja se danas upotrebljava u značenju studenta. To je perzijski prijevod arapskog izraza *ṭālib al-'ilm* odnosno tragalac za znanjem. Oponašam perzijsku konstrukciju prevodeći je kao *knowledge-seeking* (znanotraženje). Možda je istina da sam mogao izbjeći nezgrapne izraze ove vrste, ali katkad lahkooća čitanja mora ustupiti mjesto poštivanju autorovih nakana, a ponekad je neka neuobičajena riječ upravo ono što je potrebno da se istakne glavna misao.



Spisi

U poređenju s većinom muslimanskih filozofa, Bābā Afḍal je malo pisao. Sva njegova proza bi mogla stati u svezak od petsto stranica, a otprilike je ovdje prevedena polovina. Njegov korpus se može raščlaniti kao što slijedi: 1) šest dugih radova, jedan o logici a pet koji izlažu glavne crte njegovih učenja, 2) pet prijevoda tekstova s arapskog koji se pripisuju grčkim filozofima, 3) sažetak prvog dijela Ghazalijevog perzijskog djela *Kīmīyā-ye sa'ādat* – Alhemija sreće, 4) sedam pisama učenicima i prijateljima, 5) tridesetak aforizama, eseja i odvojenih poglavlja u rasponu od dvije rečenice do nekoliko stranica te 6) nekoliko stotina stihova perzijske poezije, uglavnom rubajija. U nastavku dajem kratke opise svih poznatih djela, raspoređenih u šest upravo spomenutih kategorija. Na kraju spominjem također sumnjiva i podmetnuta djela. Osim ako nije drugačije naznačeno, sva djela su na perzijskom te su objavljena u dvotomnoj zbirci *Mušannafāt-i Afḍal al-Din Maraḡī Kāshānī* (ovdje se spominje kao *Mušannafāt*). Ona koja su prevedena u ovom svesku označena su pribilježskom HIP iza koje slijede brojevi stranica.

Glavna izvorna djela

1. *Risāla-ye 'ilm wa nutq* (*Rasprava o znanju i racionalnom govoru*) ili *Minhāj-e mubīn* (*Razjašnjavajuća metoda*) (*Mušannafāt* 477-579; izvaci HIP 291-308). Napisana je na arapskom, a zatim prevedena na perzijski. Ovo je drugo najduže Bābā Afḍalovo djelo, a pokazuje iznimnu važnost koju je pridavao logičkom promišljanju u strogom aristotelijanskom smislu. On objašnjava da je napisao to djelo da bi razjasnio dvije izvrsnosti i umijeća (*honar*) koji su svojstveni ljudskim bićima – spoznavanje i govorenje. U odjeljku o spoznavanju, koji zauzima četvrtinu teksta i koji je ovdje preveden, on navodi definicije osnovne terminologije potrebne za filozofske rasprave. Drugi i mnogo duži dio predstavlja izlaganje nauke logike. Prvih dvadeset i pet poglavlja drugog dijela obuhvaćaju riječi, denotacije, definicije i propozicije. Posljednje poglavlje o silogizmima zauzima više od
- trećine knjige. Neki učenjaci su tvrdili da se izvorno arapsko djelo pripisivalo Aristotelu ili da je zapravo bilo Ibn Sīnino, ali nisu ponuđeni dokazi koji bi potkrijepili ovu tvrdnju. Urednici predmetnog teksta sumnjaju u ova pripisivanja pa kao suprotan dokaz spominju činjenicu da se Bābā Afḍal razlikuje od Ibn Sīne po definiciji *qiyās khulfa*, kako je već istaknuo Nasīruddīn Tūsī (*Mušannafāt* 573-574). Urednici navode dovoljno odlomaka iz izvornika kako bi pokazali da je perzijski tekst znatno proširen (*Mušannafāt* 680-682).
2. *Madārij al-kamāl* (*Prečke savršenstva*) (*Mušannafāt* 3-52; HIP 243-271). Ovo je Bābā Afḍalova najpotpunija rasprava o razvijanju i preobražaju duše. Kako je već napomenuto, napisao ga je prvo na arapskom a zatim na perzijskom; arapski tekst je sačuvan, ali nije objavljen. Osam poglavlja knjige, od kojih neka imaju odjeljke, jesu sljedeća: 1) O ljudskoj supstanciji, koje pokazuje nekoliko nivoa ljudske egzistencije, od prirode do intelekta; 2) O onome što razlikuje ljudska bića od drugih stvorenja, osobito u tome što mogu nastojati aktualizirati sve nivoe egzistencije, uključujući i najviši, a to je samoznanje; 3) O stepenima ljudskog nesavršenstva i savršenstva; 4) O uzrocima koji pomažu ljudskim bićima u postizanju savršenstva; 5) O smetnjama i preprekama koje sprečavaju postizanje savršenstva; 6) O obilježjima ljudskog savršenstva; 7) O putu dostizanja uzroka koji pomažu u postizanju savršenstva; 8) O koristi znanja.
3. *Sāz wa pīrāya-ye shāhān-e purmāya* (*Izrade i ukrasi dobro opskrbljenih kraljeva*) (*Mušannafāt* 83-110; HIP 178-194). Gotovo uobičajeno ogledalo za prinčeve. Ova rasprava ne opisuje samo savršenog kralja već i savršenu dušu. Podijeljena je na uvod, tri govora i zaključak. *Prvi govor*: O vrstama kraljeva u stvorenom svijetu, bivajući najviši intelekt; *Drugi govor*: O ulozi ljudskih bića kao kraljeva nad stvaranjem; *Treći govor*: O ulozi kraljeva u vlasti; *Zaključak*: O iskvašenosti savremenih kraljeva.

4. *Rahanjām-nāma* (*Knjiga o kraju puta*) (*Mušannafāt* 55-80; HIP 272-288). U tri govora podijeljena u ukupno četrnaest poglavlja, ovo djelo objašnjava da je samoznanje put do ljudskog savršenstva. *Prvi govor*: O spoznavanju sebe, podjelama egzistencije, partikularnim i univerzalnim egzistentima i egzistenciji sepstva; *Drugi govor*: O znanju i svjesnosti. *Treći govor*: O koristi znanja, o djelatnosti te o formalnom i konačnom uzroku duše.
5. *Jāwdān-nāma* (*Knjiga o trajnom*) (*Mušannafāt* 259-322; HIP 194-233). Ovo prilično dugo djelo predstavlja Bābā Afḍalovo najosebujnije islamsko bavljenje njegovim omiljenim temama i od njegovih dugih rasprava najmanje strogo u filozofskom smislu. On u zaključku ističe da njegov cilj u ovoj knjizi nije dokazati i demonstrirati, nego opomenuti i podsjetiti. U predmetnom tekstu se nudi filozofska slika duše i univerzuma te se navode kur'anski stavci u prilog tome. Opća tema jest neophodnost čitanja znakovlja u obzorjima i u dušama – kur'anski izraz koji se uobičajeno odnosi na makrokosmos i mikrokosmos, to jest na univerzum i ljudsko biće. U svojim tumačenjima Kur'ana, Bābā Afḍal nudi dobre primjere *ta'wīla*, odnosno ezoterijske hermeneutike, u kojoj se opisi kosmosa i povijesno-mitskih događaja uzimaju kao opisi duše i njezinog napretka ka savršenstvu. Mīnuwī naglašava u uvodu *Mušannafāta* (6) da su ovu vrstu hermeneutike provodile ismailije, ali to nije dokaz da je i sam Bābā Afḍal bio ismailija, s obzirom na to da su je provodile i sunnije Ghazalijevo ugleda.²⁸

U četiri odjeljka, za ukupno trideset i pet poglavlja, *Knjiga o trajnom* objašnjava različite vrste nauka, razotkriva važnost samoznanja te rasvjetljava prirodu silaska od Boga i povratka Njemu. *Prvi odjeljak*: O podjeli nauka; *Drugi odjeljak*: O samoznanju i nužnosti spoznavanja Boga, budućeg svijeta i duše; *Treći odjeljak*: O Ishodištu, prostoru, vremenu, kretanju, vrstama ishodišta i povratka te odnosu

između dušinih sposobnosti i meleka, te o tjelesnom i duhovnom jastvu; *Četvrti odjeljak*: O Povratku, o susretu s Bogom kako u duši tako i u svijetu obazirući se na znake, te o suštini onosvjetske sreće.

6. *ʿArḍ-nāma* (*Knjiga prikaza*) (*Mušannafāt* 147-253; izvaci HIP 78, 86, 233-243). Ovo je Bābā Afḍalovo najduže i najpotpunije izlaganje njegove filozofije, zbir koji spaja glavne teme povezane sa savršenstvom duše. Podijeljeno je na četiri prikaza raspoređena uzlaznim redosljedom, a prema četiri vrste stvari u univerzumu: djela ili tijela, počinioci odnosno duše, znane stvari ili koncepti i znalci odnosno intelekti. *Prvi prikaz*: petnaest poglavlja koja se bave tjelesnim stvarima i njihovim podjelama, četirima elementa, spajanjem tijela, mjestom, kretanjem, vremenom, uzrocima kretanja, raznolikošću tjelesnih priroda, miješanjem priroda i kakvoća te pojavom minerala, biljaka, životinja i ljudskih tijela; *Drugi prikaz*: pet poglavlja o djelatnosti, izvoru kretanja, ishodištima djelatnosti i egzistenciji duše; *Treći prikaz*: sedamnaest poglavlja o znanju, intelektu, stvorenim stvarima kao sličnostima znanih stvari, nivoima svjesnosti, jedinstvu znalca i znanog, univerzalnim predmetima znanja, supstancijama i akcidencijama te aristotelijanskim kategorijama; *Četvrti prikaz*: sedam poglavlja o vrstama znalaca, zbilji spoznavanja, početku i kraju znalca te znalčevom obuhvaćanju svih stvari.

Prijevod s arapskog

Bābā Afḍalovi prijevodni su remek-djela. On je i vjeran izvorniku i izuzetno pronicljiv u odabiru odgovarajuće perzijske terminologije. Nema sumnje da je izabrao ove posebne tekstove zbog sličnosti njihova sadržaja s njegovim filozofskim stanovištima i doista perzijski izgleda nešto bliže njegovim stavovima od izvornog arapskog. Proučavanje ovih djela sa terminološkog gledišta moglo bi uveliko osvijetliti to kako su

²⁸ Za primjer iz njegovog čuvenog *Ihyā' ulūm al-dīna*, pogledati: Chittick, "Eschatology," u: S. H. Nasr, ur., *Islamic Spirituality: Foundations*, Crossroad, New York, 1987, 398.



se filozofski termini tog razdoblja razumijevali kako na arapskom tako i na perzijskom.

7. *Yanbū' al-ḥayāt (Vrelo života) (Mušannafāt 331-385; izvaci HIP 108-111)*. Iako se u nekim arapskim rukopisima ovo djelo pripisuje Platonu ili Aristotelu, u Bābā Afđalovoj verziji se taj tekst pripisuje Hermesu, koji se izričito poistovjećivao s vjerovjesnikom Idrisom (Enoh). Predmetni tekst je poznat pod nekoliko drugih naziva, uključujući i *Zajr al-nafs (Bodrenje duše)*, kojim Bābā Afđal ukazuje na njega u svojim dvama pismima. Latinski i njemački prijevodi sa arapskog sačinjeni su u devetnaestom stoljeću, a engleski prijevod je načinjen s latinskog.²⁹ Ovo djelo je uobličeno u trinaest poglavlja, od kojih svako sadrži niz opomena upućenih duši. Ne treba kriviti ovosvjetske stvari, već samo ljubav duše prema njima. Životni cilj duše je da dovede intelekt u potpunu aktualnost. Duša mora voljeti smrt, a to je ponovno rađanje u inteligibilnom svijetu. Intelekt je otac duše koji je uči etičkim normama i ispravnoj djelatnosti. Sve što se mora znati već je prisutno u duši.
8. *Risāla-yi nafs-i Aristūṭālis (Aristotelova Rasprava o duši) (Mušannafāt 389-458; izvaci HIP 106-107)*. Ovo je prijevod jednog od nekoliko arapskih ovaploćenja Aristotelovog djela *De anima*. Arapski tekst se pripisuje dobro poznatom prevodiocu Ishaku ibn Hunajnu.³⁰

²⁹ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Lajden: Brill, 1957–), 4:43-44. Njegovo posljednje izdanje je 'A. Badawijevo, *Al-Aflātūniyyat al-muhdatba 'ind al-Arab*, Wikālat al-Maṭbū'āt, Kairo, 1977, 51-116. Engleski prijevod, s Bardenhewerovog latinskog prijevoda (*Hermetis Trismegisti de castigatione animae libettus*, Bonn, 1873), nalazi se u: Walter Scott, *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, Clarendon Press, Oxford (1924-36), 4:277-352.

³⁰ Francis E. Peters, *Aristoteles Arabus*, Brill, Lajden, 1968, 43. Arapski tekst je objavio A. Ahwāni u: Ibn Rushd, *Talkhiṣ kitāb al-nafs*, Kairo, 1950, 128-175. M. Saghīr Hasan smatra da je Bābā Afđalov prijevod zasnovan na boljem arapskom tekstu od štampane verzije; "Notes on the Edition of the Kitāb al-nafs Ascribed to Iṣḥāq ibn Hunayn", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1956-57, 72.

³¹ Peters, *Aristoteles Arabus*, 65-66; o izvorima arapskog teksta vidjeti: J. Kraemer, "Das arabische Original des Liber

9. *Risāla-ye tuffāha (Rasprava o jabuci) (Mušannafāt 113-144; izvaci HIP 102-106)*. Ovo je pseudoaristotelijansko djelo *Liber de pomo*, dobro poznato na latinskom i hebrejskom. Za razliku od te dvije verzije, Bābā Afđalov prijevod pomno prati arapski tekst.³¹ Predmetno djelo sadrži Aristotelova podučavanja svojih učenika sa smrtno postelje (za njega se kaže da je držao jabuku dok je govorio). Ono se bavi prirodom duše, njezinim pročišćavanjem, nužnošću posjedovanja vrlina i neophodnošću znanja da bi praksa imala bilo kakvu vrijednost.
10. *Mukhtaṣari dar aḥwāl-e nafs (Kratak izvod o stanjima duše) (Mušannafāt 461-466)*. Ova rasprava se pripisuje Aristotelu. Sastojeći se od sedam kratkih poglavlja, ona opisuje svojstva duše, kao što su čistota, jednostavnost, neprolaznost i sposobnost mišljenja.
11. "Od sto i petnaest pitanja koja je Aleksandar postavio svom učitelju Aristotelu" (HIP 102). Ovaj jednostranični tekst od osam pitanja i kratkih odgovora je po svojoj prilici preveden sa arapskog izvornika.

Sažetak Ghazalijeve *Alhemije sreće*

12. *Chabār 'unwān-e kīmiyā-ye sa'ādāt (Četiri naslova Alhemije sreće) (HIP 111-125)*. Ovo djelo, koje nije objavljeno u Bābā Afđalovim sabranim radovima,³² jest jedan umješan sažetak prvog dijela Ghazalijeve perzijske klasike *Kīmiyā-ye*

de pomo", u: *Studi Orientalistici in onore de Giorgio Levi della Vida*, Institute per L'Oriente, Rim, 1956, 1:484-506. D. S. Margoliouth je Bābā Afđalov tekst uredio i načinio u slobodnom prijevodu na engleski isuviše naglašavajući važnost klasičnog naslijeđa, a nedovoljno islamske pozadine; "The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1892, 187-252.

³² Ono ima nekritičko izdanje koje je H. Rabbāni odštampao kao dodatak Jāmijevom djelu, *Asbi'at al-lama'āt*, Kitābkhāna-ye 'Ilmiyya-ye Hāmīdi, Teheran, 1352/1973, 338-358. Rabbāni tvrdi da predmetni tekst ne može biti Bābā Afđalov jer nije dovoljno filozofski. Ali takav sud mogao je biti donesen samo na osnovu površnog pogleda na Bābā Afđalove spise; ustvari, Ghazalijeva filozofska zanimanja, kako su izražena u *Alhemiji*, jesu izuzetno bliska Bābā Afđalovim. Štaviše, posljednji odlomak tog djela, koji se ne nalazi u Ghazalijevom izvorniku, predstavlja savršeno izlaganje nekih osnovnih učenja Bābā Afđala.

sa'adat. "Četiri naslova" su znanje o sebi, o Bogu, o ovom i o budućem svijetu. Samo posljednji odlomak ovog djela predstavlja Bābā Afđalov samostalni doprinos; on se usredsređuje na središnju temu svojih djela – aktuelizaciju inteligencije. Međutim, cjelokupan tekst je savršeno u skladu s Bābā Afđalovim učenjima, premda se u njegovim spisima upotrebljava strožiji filozofski stil te se ne oslanjaju toliko na predodžbe i usporedbe.

Pisma

13. Odgovor na pismo od Majd al-Dīna Muḥammada ibn 'Ubayd Allāha (*Muṣannafāt* 692-699; HIP 137-141). Majd al-Dīn je očito bio vezir koji je tražio da Bābā Afđal napiše nešto o vještini slaganja riječi. Ovo pismo je posebno zanimljivo jer oslikava Bābā Afđalova gledišta o prirodi jezika. To ga dovodi do rasprave o iskvarenosti tog vremena i zloupotrebama onih koji imaju političku moć. Njegove opaske o tadašnjim vladarima se slažu s njegovim zaključcima u djelu *Izrade i ukrasi dobro opskrbljenih kraljeva*.
14. Pismo saučešća Tāj al-Dīnu Muḥammadu Nūshābādiju (*Muṣannafāt* 706-709; HIP 143-145). Bābā Afđal objašnjava da žalost ne nastaje zbog gubitka voljene osobe, nego zbog vezivanja za lažne nade. On raspravlja o životu duše te navodi Idrisa, kako se prenosi u djelu *Zajr al-nafs*; njegov prijevod jednog kratkog ulomka iz ovog rada uveliko se razlikuje od ugladenijeg prijevoda istog odlomka u *Vrelo života* (broj 7), pa ipak nije preveo to djelo na perzijski.
15. Odgovor na pismo od Shams al-Dīna Muḥammada Dizwākūsha (*Muṣannafāt* 681-691; HIP 147-153). Kako je već napomenuto, Dizwākūsh se spominje na kraju *Prečki savršenstva* kao nadahnuće za pisanje ove rasprave. Ovo pismo pruža važna razjašnjenja o ponavljajućoj temi da je intelekt čista aktuelnost spoznavanja, odnosno jedinstvo znalca, znanja i znanog. Ono putnike na stazi ka Bogu dijeli u dvije široke kategorije. U njemu se ustrajava na nužnosti slijeđenja duhovnog vodiča i na posebnoj prirodi uvježbavanja koje je potrebno ljudskoj duši za razliku od biljne i životinjske duše.
16. Odgovor na pismo od Shams al-Dīna Muḥammada Dizwākūsha (*Muṣannafāt* 700-706; HIP 153-157). U ovom pismu Bābā Afđal ukazuje na duhovnu korist koja se nalazi u *Prečkama savršenstva*, a zatim se okreće posebnom pitanju sreće odnosno nesreće duše na budućem svijetu. On razrađuje svoje razumijevanje intelekta odbacujući važeća gledišta o prirodi duše. Ovo je jedno od rijetkih mjesta u njegovim djelima gdje je izričito kritičan prema drugim teorijama.
17. Pismo Shams al-Dīnu Dīyā' al-Islāmu (*Muṣannafāt* 710-712; HIP 157-159). Ovaj Shams al-Dīn može ali i ne mora biti isti kao i primalac prethodna dva pisma. Pismo je poslano zajedno s prijepisom djela *Zajr al-nafs* (broj 7), vjerovatno izvornim arapskim tekstom a ne perzijskim prijevodom. Veći dio pisma su učtive formalnosti i donekle nejasno ukazuje na ono što je, čini se, knjiga koju je treća osoba, možda Shams al-Dīnov nadređeni po službenoj dužnosti, obećala poslati. U srednjem odjeljku se ohrabruje Shams al-Dīn da se nastavi pregnuća u potrazi za mudrošću.
18. Pismo Shams al-Dīnu Majd al-Islāmu (*Muṣannafāt* 713-717; HIP 159-161). U odgovoru na zahtjev da pošalje sve novo što je napisao, Bābā Afđal primjećuje da su ga njegovi drugovi i porodica isuviše zaokupili da bi išta pisao, ali da je ono što je već napisao u svakom slučaju dovoljno. Bābā Afđal zatim upozorava primaoca da održava svoju disciplinu, s obzirom na to da je lijenost najgora propast za nadarenu osobu.

Čini se vjerovatnim da se isti Shams al-Dīn oslovljava u ova sva četiri pisma, pošto izrazi "Dīyā' al-Islām," poput "Majd al-Islām," mogu jednostavno biti učtive



riječi poštovanja, a ne dio primaočevog imena. Ako je primalac isti, ta četiri pisma nude uvid u učiteljeve lične brige za jednog od svojih učenika. Čini se da u prva dva Bābā Afḍal misli kako Shams al-Dīn mnogo obećava, u trećem postoji izvjesna hladnoća, a u četvrtom je velika zabrinutost da bi Shams al-Dīn mogao zastraniti s puta.

19. Odgovori na pitanja koja je postavio Muntakhab al-Dīn Harāskānī (*Muṣannafāt* 717-728; HIP 162-168). Ovo je posljednji Bābā Afḍalov spis. Dotiče se tačaka kojima se ne bavi drugdje, uključujući utjecaj zvijezda i planeta na ljudske poslove te uzaludnost raspravljanja o filozofiji i teologiji s dunjalučarima. Muntakhab al-Dīn spominje susret na kojem je Bābā Afḍal izlagao određene stvari, pa je možda bio jedan od njegovih drugova. On također spominje čitanje Ghazalijeve *Alhemije sreće* s jednim od svojih poznanika, što ukazuje da je ta knjiga bila među onima na čije čitanje je Bābā Afḍal podsticao svoje učenike.

Eseji

Obim ovih djela je u rasponu od dva reda do dvanaest stranica. Velik dio je bez naslova i bavi se temama obrađenim u Bābā Afḍalovim dužim djelima, ali rijetko potpuno istim riječima. Čini se da je većina eseja napisana kao odgovor na određena pitanja, dok su neki, poput dvije zbirke filozofskih maksima, vjerovatno bili među prvim djelima koja su učenici trebali prepisivati. Gotovo jedina tema koja se obrađuje u esejima a koja se ne dotiče drugdje jest muzika. Radove sam rasporedio otprilike po dužini.

20. *Mabādi-ye marwjudāt-e nafsānī* (*Ishodišta duševnih egzistenata*) (*Muṣannafāt* 585-597). Ova rasprava o konceptima, sačinjena od pet poglavlja, bavi se: u prvom poglavlju, osnovnim vrstama egzistirajućih stvari – prirodnom (*tabīʿī*) i duševnom³³

(*nafsānī*), u drugom, trećem i četvrtom poglavlju bavi se dijelom terminologije koja je vezana za potonju vrstu, uključujući Aristotelovih deset kategorija te, u petom, značenjem najopćenitijih termina, a to su *ḥaqīqat* (zbilja), *chiz* (stvar) i *marwjud* (egzistent).

21. *Īmānī az butlān-e nafs dar panāh-e khe-rad* (Sigurnost od poništenje duše u pribježištu inteligencije) (*Muṣannafāt* 601-609; HIP 171-174). U ovoj raspravi se daje srž Bābā Afḍalovog filozofskog stajališta; hrana duše je znanje, ali, za razliku od tijela, duša nikad ne može pojesti dovoljno. Svako znanje je beskorisno ako se ne stavi u službu saznanja, što opet ovisi o razaznavanju tri sastavna elementa ljudskog bića – tijelo, duša i inteligencija. Sve stvari se nalaze u inteligenciji, pa joj se ništa ne može suprotstaviti niti je uništiti.
22. Rasprava o razlikama i sličnostima između značenja riječi *chiz* (stvar), *bast* (bitak) i *marwjud* (egzistent) (*Muṣannafāt* 647-652). Ova rasprava je slična petom poglavlju djela pod brojem dvadeset – *Ishodišta duševnih egzistenata*, ali je duža.
23. Prilično duga rasprava o značenju izraza *čovjek*, zajedno s definicijom nekoliko termina koji se upotrebljavaju u logici (*Muṣannafāt* 632-637; HIP 288-291). Ovaj esej pruža jedan od najjezgrovitijih Bābā Afḍalovih iskaza o njegovom filozofskom gledištu. On je posebno zanimljiv zbog svog jedinstvenog stila te kao oslikavanje toga kako su Bābā Afḍalova metafizika i psihologija blisko povezane s konceptima o kojima se raspravlja u logici.
24. *Hāl-e nufūs-e jozī baʿd az fasād-e tanhā* (Stanje partikularnih duša nakon rastvaranja tijela) (*Muṣannafāt* 641-643; HIP 174-176). Objašnjenje kako duše nikad ne prestaju da se udubljuju u sebe.

³³ Nisam uočio da se izraz *soulish* (duševni) upotrebljava za prijevod riječi *nafsānī*, ali barem nije neologizam ili arhaizam. U Websterovom rječniku se definira kao “ono što se odnosi, uključuje ili ukazuje na dušu”, a upravo to

znači *nafsānī*. Uobičajeni izrazi psihički ili psihološki imaju previše nepodesnih konotacija i ne znače “ono što pripada duši”, čak i ako se može reći da je to značenje grčke riječi *psychikos*.



25. *Dar bayān-e tanāhī-ye ajsād* (O objašnjenju konačnosti tijela) (*Mušannāfat* 627-631).
26. "Poglavlje" (*faṣl*) o "pokazivanju nivoa na kojem ljudska bića stiču sigurnost da su postala zaštićena od uništenja" (*Mušannāfat* 615-617; HIP 176-177).
27. *Waṣīyyat-e ḥukamā, yā bīst wa hasht kalima fī naṣīhat al-ikhwān* (Oporuka mudraca; ili, Dvadeset i osam riječi savjeta braći) (*Mušannāfat* 656-658; HIP 131-132). Zbirka kratkih rečenica koje objašnjavaju kako živjeti životom mudrosti.
28. Više savjeta tragaocima u istom stilu kao i prethodni esej (*Mušannāfat* 659-661; HIP 133-134).
29. Dva poglavlja u kojima se objašnjava da duša ne podliježe uništenju te da je put do oslobođenja razmatranje i promišljanje (*Mušannāfat* 611-613; HIP 135-136).
30. Poglavlje koje objašnjava značenje riječi *taḥwīd* na praktičnom i teorijskom nivou (*Mušannāfat* 619-621; HIP 129-130).
31. *Fī taḥqīq al-dabr wa el-zamān* (O utvrđivanju izraza eon i vrijeme) (*Mušannāfat* 663-664). Objašnjenje značenja ovih dvaju termina.
32. *Sukhanān-e madad-debanda bīnesh-e muḥaṣṣelān rā* (Riječi koje pomažu u sagledavanju sticatelja) (*Mušannāfat* 640-641; HIP 271-272). Kratka rasprava o znalcu, znanom i njihovom odnosu s egzistencijom.
33. Poglavlje vezano za nauku o muzici koje razmatra ritam muzičkih zvukova (*Mušannāfat* 653-654).
34. Poglavlje koje objašnjava tri osnovna nivoa duše – biljni, životinjski i ljudski (*Mušannāfat* 622-623; HIP 177-178).
35. Odgovor na pitanje o uzroku bića (*Mušannāfat* 625-626).
36. Objašnjenje odnosa između univerzalija i partikularija (*Mušannāfat* 639-640).
37. *Dar bayān-e ḥāl-e nafs-e darrāk ba'd az marg-e tan* (O objašnjenju stanja opažajuće duše nakon smrti tijela) (*Mušannāfat* 646). Ovaj kratki esej se vrlo blisko podudara s odjeljkom iz *Knjige o trajnom* (*Mušannāfat* 320; HIP 232).
38. Poglavlje koje objašnjava da ishod djelatnosti, a ne njihova vanjština, određuje jesu li dobre ili zle (*Mušannāfat* 614; HIP 128).
39. Poglavlje o samosvjesnosti (*Mušannāfat* 618; HIP 169-170).
40. Kratko objašnjenje o univerzalnoj egzistenciji (*Mušannāfat* 624; HIP 174).
41. Odlomak koji objašnjava da intelekt nije supstancija (*Mušannāfat* 638; HIP 170).
42. Kratko izlaganje stepeni egzistirajućih stvari, od tijela do intelekta (*Mušannāfat* 638; HIP 50-51).
43. Ulomak koji objašnjava najpotrebnije stvari za slijeđenje puta ka Bogu (*Mušannāfat* 644; HIP 56).
44. Podjela ljudi prema teorijskom i praktičnom intelektu (*Mušannāfat* 644; HIP 63-64).
45. Da značenja (*ma'nā*) nisu apstrakcije, pa njihovo dosezanje jeste dosezanje zbilja koje optrajavaju same po sebi (*Mušannāfat* 645; HIP 174).
46. Dova upućena Bogu kao neusporedivom i nedokučivom Jastvu (*Mušannāfat* 652; HIP 146).
47. Dokaz da govoreća duša nije tijelo (*Mušannāfat* 665; HIP 83-84).
48. "Riječ od koristi" koja objašnjava neophodnost borbe i odvajanja (*Mušannāfat* 655; HIP 128-129).
49. Kratki odlomak o vezi između duše i tijela (*Mušannāfat* 662; HIP 84).
50. Tri rečenice koje ovaploćuju Bābā Afḍalovo stanovište o neprolaznosti duše (*Mušannāfat* 631; HIP 174).
51. Dvije rečenice koje objašnjavaju razliku između intelekta i kušanja (*Mušannāfat* 625; HIP 18).

Poezija

Rubajja se sastoji od dva stiha, od kojih svaki ima dva polustiha ili hemistiha – riječ rubajja (*rubā'ī*) ukazuje na četiri hemistiha. Uvijek je bila iznimno popularna među govornicima perzijskog jezika. U kulturi u kojoj se sposobnost recitiranja poezije u bilo kojoj prilici uzima zdravo za gotovo čak i među mnogim nepismenima i u



kojoj će poetski *bon môt* učiniti svog recitatora pobjednikom svake rasprave – osim ako njegov protivnik ne smisli bolji stih – rubaija je savršeni oblik. Lahko se pamti i izlaže jedan jasan stav u svojim dvama kratkim stihovima. Rubaije su se stalno navodile, a pjesnici se nisu ustručavali navoditi tuđu rubaiju da bi iznijeli vlastita stajališta. Proučavaoci perzijske književnosti govore o plutajućim rubaijama, misleći na poeme koje plutaju od divana do divana. Stoga će se neka poema koja se nalazi u zbirci rubaija Omara Khayyāma isto tako naći u jednoj ili više drugih zbirki koje pripadaju, naprimjer, Attaru, Rumi-ju, Awhaduddīnu Kermaniju i Bābā Afḍalu – da spomenem samo neke od dobro poznatih autora u tom žanru.

52. Prije pedeset godina, Sa'īd Nafisī je objavio četriristo osamdeset i tri rubaije koje se pripisuju Bābā Afḍalu u prvom modernom izdanju njegova divana. Mīnuwī i Mahdawī su objavili dvjestotinjak rubaija u *Muṣannafātu* (674-676, 737-772), a u novije vrijeme M. Fayḍi i drugi objavili su obnovljeno izdanje divana u kojem se bilježi šeststo osamdeset i sedam rubaija, a odbacuje drugih trideset i sedam kao definitivno podmetnutih.³⁴ Svi ovi proučavaoci ukazuju na slučajeve u kojima se neke rubaije pripisuju drugim autorima, ali nijedan se ne odvažuje na ozbiljnu kritičku studiju. Osim rubaija, spominju se dvanaest gazela i tri kaside (*Dīwān* 242-259; usp. *Muṣannafāt* 731-736, 673).

Poeme koje sam preveo preuzete su iz najkraćeg i najboljeg modernog izdanja, to jest *Muṣannafāta*. Mnoge rubaije koje se tu nalaze bile bi neupadljive u bilo kojoj antologiji tog žanra, pa sam pokušao odabrati primjere koji odražavaju osobita filozofska zanimanja i jezik Bābā Afḍalovih prozних djela. Međutim,

ostaje otvoreno pitanje da li je ili ne stvarno on napisao određenu poemu, zbog osebnih problema povezanih s ovim žanrom.

Djela nepouzdana odnosno netačne atribucije

1. *Jāmi' al-ḥikma*. Ovu raspravu od pedeset i pet stranica objavio je s Bābā Afḍalovim imenom M. T. Dānishpazhūh, koji ne sumnja u atribuciju što se nalazi na početku jedinog rukopisa, a koji potječe otprilike iz 754/1353. god.³⁵ U uvodu, Dānishpazhūh pruža izvatke iz jedne drukčije recenzije iste rasprave, za koju također pretpostavlja da je Bābā Afḍalova, koju je prepisao Abu Bakr ibn 'Alī ibn Aḥmad Andarābī 576/1181. godine, kad je Bābā Afḍal vjerovatno bio u četrdesetim. U ovom djelu se upotrebljava devetnaest slova *Bismille* (skup riječi: U ime Boga, Svemilosnog, Samilosnog) da bi se ocrtalo ustrojstvo univerzuma i stepeni ljudskog savršenstva. U njemu se koriste brojni ismailijski tehnički termini, a podsjećā i na spise Ikhwān al-Ṣafā', posebno na perzijski sažetak njihovih rasprava poznatih kao *Mujmal al-ḥikma*.³⁶ Ni stil niti terminologija ne pokazuju bilo koju svojstvenost Bābā Afḍalovih spisa, a u tekstu ne vidim ništa što bi ukazivalo da je zapravo on autor.
2. *Āyāt al-ṣan'a fi el-kashf'an maṭālib ilāhiyya sab'a*. Ovo je arapska rasprava na četiri stranice u kojoj se pružaju kratke definicije sedam tema: jastvo, intelekt, duša, supstancija i akcencija, materija i forma, tijelo i jednostavna bit.³⁷ Jedna četvrtina teksta predstavlja uvod u kojem postaje jasno da neimenovani autor navodi Bābā Afḍalove riječi. U odjeljku o intelektu se sažima Bābā Afḍalov argument da intelekt nije ni supstancija niti akcencija (usp. djelo broj 41). Odjeljci i o duši i o tijelu ukazuju

³⁴ Sa'īd Nafisī, *Rubā'īyyāt-i Afḍal al-Dīn Kāshānī bi-damīma-yi mukhtaṣari dar aḥwāl wa āthār-e way* Teheran, 1331/1952; preštampano 1363/1984; novo izdanje, *Dīwān-i Ḥakīm Afḍal al-Dīn Muḥammad Marāqī Kāshānī*, uredili su M. Fayḍi, H. 'Āṭifī, 'A. Bihniyā i 'A. Sharīf, Idāra-yi Farhang wa Hunar, Kāshān, 1351/1972.

³⁵ Muḥammad T. Dānishpazhūh, ur., *Jāmi' al-ḥikma*, Bunyād-i Qur'ān, Teheran, 1361/1982.

³⁶ *Mujmal al-ḥikma*, uredili M. T. Dānishpazhūh i Īraj Afshār, Pažūheshgāh-e 'Ulūm-i Insānī wa Muṭāla'āt-e Farhangī, Teheran, 1375/1996.

³⁷ Štampao Muhyī al-Dīn al-Kurḍī u: *Jāmi' al-badā'iyi*, Kairo, 1917, str. 201-204; usp. Zaryāb, "Bābā Afḍal", 39.

- na utjecaj Ibn 'Arabijeve škole mišljenja, poput spominjanja izraza *insān al-kāmil*.
- 3-5. U Bābā Afđalova sabrana djela (*Muṣan-nafāt* 666-672) uključena su tri kratka eseja, od kojih se za dva izričito veli da predstavljaju pitanja koja je postavio jedan Šafi ibn 'Alī Bīdgulī a na koja je odgovorio izvjesni Khwāja Zayn al-Dīn, dok je treći od njih, čini se, nastavak iste prepiske. Jedna ili obje ove ličnosti vjerovatno su bile članovi Bābā Afđalovog kružoka.
6. *Al-Mufīd li al-mustafīd*. Ovo je štampano prema jedinom cjelovitom rukopisu. U dijelovima ovog rada pronađenim u drugom rukopisu ono se pripisuje Ghazaliju. Proučavaoci su primijetili da njegov stil nije u skladu s Bābā Afđalovim djelima.³⁸
7. *Sharḥ Ḥayy ibn Yağzān*. Komentar na Ibn Sīnaovo djelo *Živī, sin Budnoga*. Premda se u rukopisu ovo pripisuje Bābā Afđalu, nisu ponuđeni dokazi koji bi potkrijepili

tu atribuciju. S obzirom na Bābā Afđalovu neovisnost uma, spomenuta atribucija se čini prilično nevjerojatnom.

8. *‘Ilm-i wājib*. Kratka neobjavljena rasprava koja odbacuje peripatetičku ideju da Bog ne poznaje partikularne stvari. Nema razloga pripisivati ovo djelo Bābā Afđalu osim zato što se jedan rukopis nalazi s brojnim njegovim kratkim djelima. Za razliku od njegovih djela, stil je potpuno arabiziran, a sadržaj je izrazito teološki.
9. *Sharḥ fuṣūṣ al-hikam*. Komentar na čuvenu Ibn 'Arabijevu knjigu. Bābā Afđalovi datum rođenja i smrti te zanimanja isključuju mogućnost da je on mogao napisati ovo djelo koje mu se pripisuje u Sa'īd Nafisijevoj ranoj studiji na osnovu čuvenja, a vjerovatno je komentar Bābā Afđalovog zemljaka 'Abdurrazzaqa Kašānija (u. 736/1335).

³⁸ Zaryāb, "Bābā Afđal", 39.

Abstract

A Persian Philosopher Bābā Afđal Kāshānī

William C. Chittick

This text discusses the life and work of the Persian philosopher Afđal al-Dīn Kāshānī, also known as Bābā Afđal. According to the author's opinion expressed elsewhere, he is the most important Islamic philosopher and the person who actually embodies the Islamic philosophical tradition. The life of this contemporary of Suhrawardī al-Maqtūl, Ibn Rushd and Ibn al-'Arabī is first discussed, but the information about him is scarce. Next, the teachings of Bābā Afđal are presented. His aim was to clarify the nature of the search for wisdom that must inspire any philosophy worthy of that name. For him, philosophy is a way of life that includes training the soul and acquiring virtues. In (with) his writings, he sought to inspire a longing for the source of meaning, and that is the intelligence that lies at the heart of wisdom. The way in which he interprets his views is especially interesting, since direct language that goes to the heart of things prevails. After that, Persian philosophy and the challenges of translating Arabic technical terms are discussed. In the following part, the author gives brief descriptions of all the known writings by Kāshānī, arranged in six categories, mentioning also forged works. Perhaps paradoxically, the very fact that Bābā Afđal wrote primarily in Persian explains why he remained somewhat unknown within the Persian philosophical tradition itself. Hence, the importance of this work is reflected in the presentation of this almost unknown figure in the history of Islamic philosophy, especially in the Bosnian-speaking area.

Keywords: Afđal al-Dīn Kāshānī (Bābā Afđal), life, work, teachings, Persian philosophy, translation, Arabic technical terms, history of Islamic philosophy, Persian language, scriptures.