izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 111.1al-Shirazi

ONTOLOGIJA MULLA SADRA SHIRAZIJA

Rusmir ŠADIĆ
Filozofski fakultet, Univerzitet u Tuzli
Dr. Tihomila Markovića 1, 75000 Tuzla
E-mail: rusmirsadic@yahoo.com

Filozofija Mulla Sadra Shirazija predstavlja vrhunac kasnog muslimanskog filozofskog mišljenja. Premda se filozof iz Širaza bavi problemima epistemologije, teologije i psihologije, ontologija figurira kao determinirajuće polje, te se zaključci do kojih dolazi Mulla Sadr snažno impliciraju na ostala područja filozofskog interesa. Predmet analize ovog rada će biti fundamentalne postavke Širazijeve ontologije, pri čemu mislim na ideju početnosti bitka (*asalah al-wujud*), problem sustavne dvosmislenosti i gradacije bitka (*tashkik al-wujud*), te pitanje o transcendentnom jedinstvu bitka (*wahdah al-wujud*).

Ključne riječi: ontologija, bitak, početnost, gradacija bitka, transcendentno jedinstvo bitka

THE ONTOLOGY OF MULLA SADR SHIRAZI

Mulla Sadra Shirazi philosophy represents the highlight of the late Muslim philosophical views. Although the philosopher of Shiraz deals with the problems of epistemology, theology and psychology, ontology figures as a determining field, and the conclusions reached by Mulla Sadr strongly implicate other areas of philosophical interest. The subject of the analysis of this work will be the fundamental settings of Shiraz ontology, whereby I mean the idea of the principiality of being (*asalah al-wujud*), the problem of systematic ambiguity and gradation of being (*tashkik al-wujud*), and the question of the transcendent unity of being (*wahdah al-wujud*).

Key words: ontology, being, principiality, gradation of being, transcendental unity of being

1.0 Uvod

Ontologija Mulla Sadra Širazija, odnosno njegovo učenje o bitku (wujud), predstavlja stvarni „kopernikanski obrat" unutar muslimanskog filozofskog mišljenja, a koji se ogleda u dosljednom postuliranju apriorne pozicije metafizike bitka, nasuprot ranije dominantno važeće metafizike biti i iz nje izvedenih učenja/doktrina.

Ontologija predstavlja fundamentalno i suštinski najznačajnije područje Mulla Sadraovog filozofskog mišljenja. Takvo gledište možemo, prije svega, argumentirati činjenicom da se Mulla Sadra u kontekstu epistemoloških i teoloških problema, često vraća na polje ontologije, kako bi načinio nužan uvod i razjašnjenje bitnih pojmova, prije neposredne analize predmetnih pitanja. Takav postupak ukazuje na uvjetovanost određenih pitanja ontološkim rješenjima i odnosima, uspostavljenim u filozofskom sistemu Mulla Sadraa. Dakle, tu nije riječ o proizvoljnom ponavljanju ili neutemeljenom insistiranju na zavisnosti određenih pojmova i teorija, nego o promišljenom pozicioniranju ontologije kao krajnje determinante unutar cjeline njegovog mišljenja, označenog pojmom *transcendentna filozofija* (*al-hikma al-muta'aliyyah*). U prilog tome ide i činjenica da je drugi svezak Asfara, Mulla Sadraovog *magnum opusa*, u potpunosti posvećen pitanju bitka (*wujud*), te da je napisao i zasebno djelo *Kitab al-mashā'ir* koje predstavlja svojevrsni sažetak njegove ontološke teorije.

Mulla Sadraova filozofija općenito, a ontologija posebno, označava svojevrsnu sintezu i vrhunac ukupnog muslimasnkog filozofskog mišljenja. Tačnije, prema riječima Henry Corbina, njegova ontologija predstavlja revoluciju unutar islamskog filozofskog mišljenja. Tim iskazom Corbin cilja na Mulla Sadraovo usvajanje potpuno drugačije orjentacije u odnosu na dominantno filozofsko učenje o primarnosti esencije. Nasuprot tome, Mulla Sadraova ontologija zagovara metafiziku bitka, odnosno prvenstvo egzistencije u odnosu na esenciju (*isālat al-wujūd*), gradaciju bitka kao ontološko ustrojstvo svega bivstvujućeg (*tashkīk al-wujūd*), jedinstvo bitka kao realitet skriven iza pojedinačnih oblika egzistiranja (*wahdat al-wujūd*), te uvodi pojam zamišljenog postojanja (*wujūd al-dhihni*) kao očitovanja bitka unutar mišljenja.

2.0 Pojam i zbilja bitka (wujud)

Važan korak koji Sadra poduzima pri analizi ontoloških pitanja jeste uvođenje jasne distinkcije između pojma (*mafhūm*) i zbilje (*haqīqah*) bitka. Naime, postoje određene škole koje smatraju da je *wujud* samo apstrakcija koja ne korespondira ni sa kakvom izvanjskom stvarnošću koja se sastoji od egzistenata. Međutim, kasnija islamska filozofija, koja je svoj procvat doživjela pod utjecajem Mulla Sadra Shirazija, pravi jasnu razliku između pojma *wujuda* i zbilje koja mu odgovara.

Prema njegovom mišljenju, opći pojam bitka je samo mentalni fenomen bez postojanja bilo kakvih konstitutivnih elemenata. U tom smislu, bitak kao umska apstrakcija je primjenjiv na mnoštvo predmeta univokalno. Na toj razini on ostaje opći i apstraktan, ne mijenjajući se od predmeta do predmeta. Međutim, zbilja bitka u izvan-umskom svijetu se protivi takvoj definiciji i pokazuje konstantan dinamizam. Svako pojedinačno biće je jedinstven egzistent koji participira u sveuključujućoj zbilji bitka. Drugim riječima, sve je određena instanca i partikularizacija (*takhassus*) bitka koji sebe otkriva na neograničen broj načina, modaliteta i razina. Sadra to naziva „samoraskrivanje" i „širenje"[1] bitka (*inbisat al-wujud*), što je pojam koji pozajmljuje iz Ibn Arebijeve škole.

Premda nam pojedinačne instance bitka daju određene „informacije" o njemu, tj o njegovim modalitetima i stanjima, treba kazati da zbilja *wujuda* ipak ne može biti svedena na ukupan zbir njegovih instanci. *Wujud* nije svojina stvari po kojima ih mi definiramo, on je sama zbilja na temelju koje stvari postoje. Ako je to tako, onda je *wujud* više od onog što njegove pojedine instance predstavljaju. Sadraov sljedeći opis *wujuda* to pojašnjava:

„Wujud nema uzroka iz kojeg je emanirao, nema materije u koju se transformira, nema predmeta u kome se nalazi, nema oblika kojim je zaogrnut, nema cilja zbog kojeg je uspostavljen. Zapravo, on sam je uzrok svih uzroka, oblik svih oblika i cilj svih ciljeva."

U konačnici, Mulla Sadra tvrdi da zbilja bitka ne može biti dohvaćena umom. Jedini mogući pristup zbilji bitka jeste putem egzistencijalne intuicije ili onog što Sadra naziva „iluminativna prisutnost" (*hudur*

1 Važno je napomenuti da pojam „širenja" koji se ovdje javlja podrazumijeva „raskrivanje" a ne doslovno širenje u prostornom smislu, tj. u pogledu opsega i obima.

ishraqi) i „suštinsko osvjedočenje" (*shuhud 'ayni*)[2]. Inače, termini kao što su iluminacija, prisutnost, raskrivanje i osvjedočenje, igraju važnu ulogu u Sadraovim djelima. Zapravo, uvođenje ovih ali i drugih pojmova, koji su suštinski vezani za gnozu i duhovnu iluminaciju, od najvišeg su značaja za *transcendentnu filozofiju*. O naravi zbilje bitka i naprijed navedenim načinima mogućeg dosezanja, Mulla Sadra govori:

„Zbilja *wujuda* u svojoj suštini ni na koji način nije ozbiljena ni u jednom umu, zato što *wujud* nije univerzalni pojam, i *wujud* svakog egzistenta je sam taj egzistent *in concreto*, a ono što je *in concreto* ne može biti umski pojam... A kada je riječ o spoznaji zbilje *wujuda*, ona ne može biti dosegnuta osim putem iluminativne prisutnosti (*hudur ishraqi*) i suštinskog osvjedočenja (*shuhud 'ayni*). Shodno tome, ne ostaje prostora ni za kakvu sumnju glede njegova identiteta[3].

Sve kasnije diskusije o egzistenciji (*wujud*) i esenciji (*mahiyya*) moraju biti shvaćene u svjetlu razlike između pojma *wujuda*, koji postoji u umu, i zbilje *wujuda*, koja postoji izvanjski, te može biti doživljena i spoznata pod pretpostavkom da je čovjek voljan povinovati se određenim zahtjevima. Doživljaj te zbilje predstavlja najviše moguće iskustvo i to je zapravo mjesto susreta filozofije i gnoze.

U kontekstu iskustva *wujuda*, Seyyed Hossein Nasr podsjeća kako je islamska metafizika uvijek bila svjesna razlike između onog *ens* i *actu essendi*, te posmatrala stvari ne kao objekte koji postoje nego kao akte *wujuda*, odnosno kao *esto*. Naime, iskustvo zbilje bitka kao sveprisutnog elementa, spriječilo je islamske filozofe da njihov spekulativni um načini pogrešku i pomiješa akt *wujuda* sa egzistentom, za koji se čini da samostalno posjeduje *wujud* ili da zapadnu u zamku nemogućnosti razlikovanja pojma wujuda i njegove zaslepljujuće zbilje.

Konačno, bitak motren kao opći pojam prazan je od bilo kakvog sadržaja te kao takav ne može predstavljati zbilju bitka. Stoga, ona mora biti predstavljena posredstvom onog izvanjskog, jer je bitak uvijek bitak nečega. Tako se kao najznačajnija karakteristika zbilje bitka,

2 Ibrahim Kalin, *Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intellegibles and Theory of Knowledge, u The Muslim World*, Jan., 2004., str.83.

3 Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014.,str. 25.

kod Mulla Sadraa javlja njegova partikularizacija. To znači da se zbilja bitka manifestira posredstvom onog pojedinačnog (*fard*), što je razlog Sadraovog traganja za stvarnim značenjem bitka u bitku entiteta.

Svoje učenje o *wujudu* Mulla Sadra razvija do krajnjih konsekvenci i upravo na temelju njega izvodi bremenite teorije unutar ontologije, epistemologije i teologije. Stoga će njegova posvećenost ovom pitanju ići u pravcu raskrivanja nekih sasvim novih horizonata metafizičkog mišljenja, kao i vještog prevladavanja stoljetnih problema klasične ontologije. Zapravo, Mulla Sadraova obuzetost pitanjem *wujuda* iznjedrit će do tada najpotpuniji sustav filozofsko-teološkog mišljenja kod muslimana, koji će se temeljiti na sljedeća tri principa: primarnost egzistencije (*asalah al-wujud*), gradiranost ili sustavna dvosmislenost egzistencije (*tashkik al-wujud*) i transcendentno jedinstvo egzistencije (*wahdat al-wujud*).

3.0 Primarnost egzistencije (asalah al-wujud)

Jedno od temeljnih pitanja sa kojim se Mulla Sadra suočava pri pokušaju jasnijeg određenja zbilje, odnosno ontološkog pozicioniranja *wujuda*, jeste pitanje primarnosti ili počelnosti (*asalah*). Naime, od vremena Mir Damada i Mulla Sadraa, islamski filozofi su pokazali naročito interesovanje spram ovog problema. Nakon što se utvrdilo postojanje razlike između egzistencije i esencije, javila se potreba za određenjem primarne pozicija koja pripada jednom od ova dva člana. Zapravo, šta je to što daje *realitet* samim stvarima? Drugim riječima, koji od ovih pojmova je fundamentalno *zbiljski* (*āsil*) na način da odgovara onome što je zbiljsko kod pojedinačnih egzistenata u izvanjskom svijetu? Nasuprot onome *āsil* stoji *i'tibari*, što znači „ono što je unutar uma", to jest ideja ili pojam koji nije direktno izveden iz konkretnog izvanumskog dijela zbilje[4]. Riječ je o jednom od najznačajnijih pitanja unutar ukupne povijesti muslimanskog filozofskog mišljenja, koje će u konačnici iznjedriti dvije škole u kasnijem razdoblju islamske filozofije. Naravno, riječ je o „esencijalističkoj" i „egzistencjalističkoj" školi od kojih su prvi, na čelu sa Mir Damadom i Suhrawardijem, zagovarali primarnu poziciju esencije (*mahiyyah*), dok su potonji, predvođeni Mulla Sadraom, smatrali kako je upravo egzistencija (*wujud*) ono zbiljsko dok su esencije samo umske tvorevine kojima u stvarnosti ništa ne odgovara.

4 Vidi Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, str. 99.

Također, postoji nekoliko situacija u kojima čitalac može doći do pogrešnog zaključka kada je riječ o Mulla Sadraovim iskazima. Zapravo, to je i bio povod mnogih rasprava među muslimanskim filozofima u povijesti. Naime, kada na arapskom jeziku čitamo Sadraovu tvrdnju da *bitak jest* (*al-wujud mawjud*), tu je moguće naići na izvjesnu dvosmislenost koja nas može odvesti u pogrešnom pravcu. Ukoliko bi se taj iskaz shvatio ili preveo u značenju da *bitak jest ono bivstvujuće,* tada bismo krenuli pogrešnom stazom, jer bitak nije ono bivstvujuće koje bi postojalo među ostalim bićima. Ovu zamku su Mulla Sadra i njegovi učenici vješto izbjegli na način da su često koristili perzijski jezik u kome ne može doći do ovakvog pomijeranja značenja. Ta perzijska inačica (*hasti hast*) je zapravo prijedlog koji ne ide za tim da bitak usporedi sa samim predikatom, nego teži jednom strogom iskazivanju suštinskog aktualiteta u bitku, to jest da je bitak, suštinski gledano, u činu bivanja. Suočavajući se sa pitanjem da ukoliko bi bitak (*wujud*) bio aktualiziran *in concreto*, tada bi on bio egzistent, te bi u tom slučaju, on imao svoju egzistenciju, dok bi nadalje za svakog egzistenta trebao biti još jedan *wujud*, i tako *ad infinitum*, Mulla Sadra odgovara: „Ako se pod egzistentom misli na ono posredstvom čega bitak opstoji, to je nemoguće, jer ne postoji ništa u svijetu što bi bilo egzistent u tom značenju – niti kviditet a niti *wujud*“[5] ili kako drugim riječima pojašnjava u *Asfaru*, „*wujud* je više od ukupnog zbira egzistirajućih bića (*mawjudat*) koja i dalje iz njega proizilaze.“

Dakle, ono što je važno naznačiti u kontekstu predmetne analize jeste da prema Mulla Sadrau i Sabzawariju, kviditet i egzistencija zapravo ne stoje na jednoj te istoj ontološkog razini, odnosno ne uživaju isti nivo „bivanja zbiljskim“. Takvo gledište se temelji na jednoj nesvakidašnjoj iluminativnoj intuiciji egzistencije, što svakako predstavlja svojevrsno iskustvo sufijske naravi. Dok se jedino za egzistenciju može reći da ima fundamentalnu zbiljnost (*asalah*), te da je samo ona stvarna (*asil*), dotle esencija ostaje biti nešto što obitava u umu (*i'tibari*). Ili kako kaže sam Mulla Sadra:

„Egzistencija je ono zbiljsko u svakom egzistentu (*al-asl al-thabit fi kulli mawjud*), ona je sama zbilja. Sve drugo pored egzistencije (tj. esencija) je, naprotiv, poput odsjaja, sjene ili pukog priviđenja.“ [6]

5 Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014., str. 20.

6 Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014., str. 3.

U tom kontekstu, Sadra izjavljuje u *Asfaru* ali i u drugim svojim djelima da je distinkcija između *wujuda* i *mahiyya* samo „racionalna operacija uma“ (*i'tibar al-'aql*). Stvari se zapravo ne sastoje od dva odvojena kvaliteta koji su nazvani egzistencija i esencija, koje onda um stavlja zajedno. Stvarnost je sasvim drugačija: bića postoje kao jedinstvene cjeline, dok ih um razlaže na egzistenciju i kviditet. Zastupajući stav kako je samo egzistencija zbiljska, te da ona stvara esenciju, Mulla Sadra se glede tog pitanja razlikuje od muslimanskih peripatetika za koje egzistent predstavlja rezultat dvaju *realiteta*, egzistencije i esencije. Sadra to obrazlaže na sljedeći način:

„Egzistencije (*wujudāt*) su stvarni identiteti upojedinjeni posredstvom sebe. Oni ne mogu biti opisani posredstvom rodova, vrsta, univerzalnosti i partikularnosti u smislu da pripadaju određenim vrstama ili rodovima ili pak u smislu da postaju upojedinjeni posredstvom nečega što im biva pridodato izvana. Zapravo, oni su diferencirani posredstvom samih sebe a ne posredstvom *differentia* (*fasl*) ili akcidenta (‘*arad*). U tom smislu, oni nemaju rod, razliku ili definiciju.“[7]

Konstatirajući da je egzistencija jedina zbilja, dok esencija obitava samo u umu, Mulla Sadra je zapravo jasno odredio odnos između egzistencije i esencije, te odgovorio na pitanje počelnosti (*asalah*). Naime, za njega je Bog Apsolutna Egzistencija. Poistovijetivši Božije atribute sa platonskim idejama i onim što Ibn Arabi naziva „esencijama kontingencija“ i „fiksiranim idejama“ (*a'yan thabita*), Mulla Sadra tvrdi kako te esencije ne posjeduju izvanjsku egzistenciju, već predstavljaju sami sadržaj Božijeg uma u smislu Njegovih ideja. Dakle, izvanjski motreno, na Božanskoj razini postoji samo Čista Egzistencija. Ta Egzistencija se raskriva i očituje na bezbroj načina, pri čemu nastaju kontingentna bića, dok te forme i načini očitovanja predstavljaju načine egzistencije (*anha al-wujud*). Unatoč tome što su po svojoj prirodi ti načini same egzistencije, oni se razlikuju od Apsolutne Egzistencije, a bivajući načinima egzistencije oni očituju neke suštinske karakteristike uma. Prema tome, u umu, a nikako u izvanjskoj zbilji, esencije se javljaju kao neka vrsta drugotne naravi primordijalne zbilje koja jeste egzistencija[8]. Dakle, u svom silazno-očutujućem gibanju, kako

7 Mulla Sadra, *Al-Asfar al-arba'ah*, vol. I, str. 53.

8 Fazlur Rahman, *Filozofija Mulla Sadraa Širazija*, (prev. Rešid Hafizović), NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2001., str.39.

egzistencija poprima različite forme i načine, iz tih načina egzistencije iskrsavaju esencije.

Henry Corbin vješto ističe kako Mulla Sadra daje prvenstvo činu bivanja, onom egzistirati (*wujud*, perz. *hasti*), jer je to onaj čin bivanja koji *eo ipso* ozbiljuje i određuje ono što jest bivajuće, to jest ozbiljuje i određuje esenciju ili kviditet koji se nalaze *eo ipso* ozbiljenim i određenim snagom samog čina bivanja. Kviditet, bivajući to što jest, ne prima bitak, egzistenciju, nenadano se pojavljujući; njegov čin bivanja to što jest, uspostavlja *eo ipso* njegov čin egzistiranja, bilo u mišljenju ili *in concreto.* Tako je na svim stupnjevima ljestvice bitka, od prvog Bitka koji jeste usljed vlastite nužnosti bivanja do onog najnižeg stupnja nenužnih bića[9].

Sadraov interes je bio da *wujud* utemelji kao primarni konstitutivni faktor kod pojedinačnih bića. Kada kažemo da „drvo postoji", tada ne mislimo da postoje dvije stvari; *wujud* s jedne strane i drvo s druge. Zapravo, u tom slučaju postoji drvo, odnosno *wujud* egzistira „kao drvo", a drvo je partikularni modalitet *wujuda*. Nasuprot Suhrawardiju i njegovim sljedbenicima, ova jedinstvena veza između *wujuda* i njegovih partikularizacija predupređuje svaku regresiju i začarani krug[10].

Iako je tokom ranijeg perioda svog života bio sljedbenik škole koja je zagovarala početnost esencije (*al-asalah al-mahiyyah*), Mulla Sadra je nakon zadobivanja posebnog proviđenja uvidio istinitost pozicije o „početnosti ili ontološkoj fundamentalnosti egzistencije" (*al-asalah al-wujud*)[11]. Štaviše, on je taj princip postavio u samo središte svojih metafizičkih učenja, načinivši veliku transformaciju unutar islamske filozofije, koju Henry Corbin označava kao „revoluciju" u islamskom mišljenju. Sebi je stavio u zadatak da u *Asfaru* - svom najznačnijem djelu – zagovornicima *al-asalah al-mahiyyah* pruži brojne argumente kako bi dokazao svoju poziciju, od kojih su najvažniji utemeljeni na jedinstvu vanjskih objekata i nemogućnosti gradacije unutar esencije.

9 Henry Corbin, *Islamska filozofija u Iranu* (XVII i XVIII stoljeće), (prev. Rešid Hafizović), NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2002., str.79.

10 Ibrahim Kalin, *The Book of Methaphysical Penetrations*, Brigham Young University Press, 2014., str. 84.

11 Vidi: Gholam Hossein Ebrahimi Dinani, „The Evidences of the Principiality of Existence," u *Mulla Sadra and Comparative Studies* (The papers presented at World Congress on Mulla Sadra), May, 1999., Tehran, str.229.

Neki od tih argumenata će kasnije biti sažeti od strane Sabzawarija u njegovom djelu *Sharh al-manzumah*, koje je najpopularnije štivo iz skolastičke filozofije među studentima filozofije pri tradicionalnim religijskim školama u Iranu[12].

4.0 Sustavna dvosmislenost i gradacija bitka (tashkik al-wujud)

Teorija gradacije ili *tashkika* ima dugu povijest prije Mulla Sadraa. Ideja o gradaciji egzistencije ili „lancu bitka" pronađena je već u grčkom mišljenju, naročito kod Aristotela i njegovih aleksandrijskih komentatora, te je igrala glavnu ulogu u povijesti zapadnog mišljenja[13]. Zapadni srednjovjekovni i renesansni filozofi i znanstvenici promatrali su svijet kao ono mjesto u kojem postoji hijerarhija, koja se proteže od *materia prima* kroz mineralno, biljno i animalno područje, te ljudsko i meleksko carstvo, vodeći u konačnici ka Bogu. Svako stvorenje u ovoj hijerarhiji određeno je svojim načinom bivanja, pri čemu oni savršeniji zauzimaju viši položaj u hijerarhiji. Ova shema na Zapadu je pripisivana Aristotelu, ali zapravo nije bila upotpunjena u svojim pojedinostima, sve do vremena Ibn Sinaa, koji se u svom *Shifa'u* po prvi put bavio cijelom hijerarhijom, obuhvatajući sva tri kraljevstva zajedno u jednom djelu. *De Mineralibus*, koji je stoljećima pripisivan Aristotelu, djelo koje je ispunjeno radovima Aristotela i Teofrasta o životinjama i biljkama, zapravo je prijevod Ibn Sinaova poglavlja o mineralima iz *Shifa'a*. Ideja o hijerarhiji ili gradaciji bitka (*maratib al-wujud*) bila je zapravo centralna tema u njegovu mišljenju i u islamskoj filozofiji općenito; učenje o hijerarhiji bića ima svoje korijene u učenjima Kur'ana i hadisa[14]. Govoreći o stukturi zbilje Ibn Sinaa piše kako procesom emanacije iz Nužnog Bitka nastaje deset Inteligencija,

12 Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy – from its Origin to the Present*, SUNY Press, str.79.

13 Povijest ove ideje izložena je u poznatom djelu Arthura Lovejoya, *The Great Chain of Being*, Cambridge: Harvard University Press, 1936.

14 O Ibn Sinaovu učenju koje se tiče lanca bitka vidjeti S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Coslmological Doctrines*, SUNY Press, Albany, 1993. Također, unutar istog teksta analiziran je i značaj ove ideje u Poslanicama Ikhwân al-Safâ'. Ibn Sina ovom učenju posvetio je brojne stranice u mnogim svojim djelima, te je napisao traktat naslovljen *Risalah dar haqiqat wa kayfiyyat-i silsila-yi mawjudat wa tasalsul-i asbab wa musabbabat (Traktat o zbilji i kakvoći lanca bitka te slijedu uzroka i posljedica)*, Teheran: Teheran University Press, 1952.

pri čemu iz zadnje u tom nizu iskrsava ovaj svijet, u kome svakog trenutka Deseti Intelekt od jednih bića uzima a druge zaogrće formom (*wahib al-suwar*)[15]. Cijeli univezum za Ibn Sinaa je zapravo izlijevanje Nužnog Bitka na različitim razinama stvarnosti, pri čemu osnovu takovrsne gradacije čini tripartitno određenje supstancije kao Intelekt (‘*aql*), Duša (*nafs*) i Tijelo (*jism*). Svako pojedinačno biće narasta u pogledu zbiljnosti sukladno približavanju bliskosti Nužnog Bitka[16]. Što je *savršenije* to je bliže Izvoru *savršenstva*.

Ovu Ibn Sinaovu ideju preuzeli su mnogi muslimanski mislioci, a među njima i Taftazani, Fakhr al-Din Razi i Abu al-Barakat al-Bagdadi. Međutim, prvi koji je govorio o gradaciji na temelju *više* ili *manje* savršenog bio je Suhrawardi, poznatiji kao *Shaykh al-ishraq*.

„Svjetlo po sebi u svojoj zbilji razlikuje se po *savršenstvu*, *manjkavosti i po nekim izvanjskim entitetima*. Kada bi ono posjedovalo dva dijela, nijedan od tih dvaju dijelova ne bi bio svjetlo po sebi, nego bi svaki od njih bio ili tmasta supstanca ili tamna forma, kao što oba dijela zajedno ne bi bili svjetlo po sebi. Kada bi jedan od dvaju dijelova bio svjetlo, a drugi dio ne, ovaj potonji ne bi imao udjela u svjetlosnoj zbilji, makar što je jedan od dijelova svjetla. Do potankosti ćeš spoznati kako se svjetla međusobno *razlikuju*.“[17]

Mulla Sadra je preuzeo ideju *tashkika* od Suhrawardija ali sa određenim izmjenama, na koje se može gledati kao rezultat utjecaja Ibn Arebijeve perspektive koja je zasigurno ostavila najviše traga na mišljenje našeg filozofa iz Shiraza. Naime, ta ideja se kod Mulla Sadraa razlikuje u odnosu na istu kod Suhrawardija u dva segmenta. Prvi je što se ideja o *tashkiku* odnosi na egzistenciju a ne esencije, budući da je za Mulla Sadraa jedino egzistencija ono zbiljsko. Povrh toga, svaka egzistencija je jedinstvena pojedinačnost, dok su esencije određene načelom univerzalnosti unutar samog uma. To će reći da je egzistencija ekvivokalna ili dvosmislena (*mutashakkik*) dok su esencije univokalne.

15 Ibn Sina, *Knjiga naputaka i opsaka*, (prev. Daniel Bučan), Zagreb, Demetra, 2000., str.294.

16 Seyyed Hossein Nasr, *Uvod u islamske kozmološke doktrine*, Tugra, Sarajevo, 2007., str. 307.

17 Suhrawardi, *Orijentalna mudrost*, (prev. Rešid Hafizović), NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, str. 125.

Tu dolazimo do druge razlike u odnosu na Suhrawardija, a ona se krije u sustavnoj dvosmislenosti same egzistencije. Za razliku od Suhrawardija, kod koga su esencije bile statični realiteti, kod Mulla Sadraa su egzistencije gibajuće zbilje. To gibanje podrazumijeva kretanje *od manje savršenog ka savršenijem*, odvija se samo u jednom pravcu i to od općenitijih ka određenijim razinama bitka. Na najnižoj razini egzistencijalnog niza stoji tvar koja zapravo i ne postoji, nego je puki pojam, a to je esencija koja se definira kao potencijalitet egzistencije, dok je krajnja tačka u tom poretku Bog kao Apsolutna Egzistencija, te stoga uopće i ne posjeduje esenciju, te ne može biti predmet konceptualnog mišljenja.[18]

Objašnjavajući svoju teoriju *tashkika*, Mulla Sadra ističe kako postoje dvije vrste pojmova: gradirani ili ekvivokalni (*al-mafhum al-mushakkak*) i univokalni (*al-mafhum al-mutawati*). Prva grupa pojmova može imati različite stepene značenja u različitim slučajevima. Na primjer, pojam svjetlosti upotrebljavamo kada govorimo o sunčevoj ali i o svjetlosti lampe, iako nije riječ o istom nivou svjetlosti. Međutim, unatoč činjenici da taj pojam upotrebljavamo kako bismo označili obje svjetlosti, Sunce ima prednost nad svijećom upravo zbog same *svjetlosti*. U drugom slučaju imamo pojmove koji nemaju takve specifične karakteristike. Kao primjer možemo uzeti pojam *knjiga*. Naime, postoji velika i mala knjiga, ali niti jedna knjiga nema prednost nad drugom samo zbog činjenice što je knjiga. Prema mišljenju Mulla Sadraa, pojam *wujuda* upravo spada u grupu ekvivokalnim pojmova.

Nakon takve diferencijacije i pomenutog određenja pojma *wujuda*, Mulla Sadra želi pojasniti kako se ta ekvivokalnost ili gradiranost pokazuje u samoj zbilji *wujuda*. Naime, egzistencija *in concreto* je jedna jedinstvena „zbilja" koja obuhvata sve stvari. One se oku posmatrača pokazuju kao mnoštvo različitih stvari. Međutim, iza vela tog mnoštva sve je jedna jedinstvena zbilja egzistencije. Tu se onda susrećemo s temeljnim pitanjem: da li u tom jedinstvu, sve stvari postoje jednako, pri čemu se misli na njihov ontološki status. Da budemo do kraja konkretni: da li na primjer Bog i sto „postoje" ili „jesu" na isti način? Odgovor je da to jedinstvo u načinu postojanja, ili bolje kazano „jestenje", nije stvarno, nego analogijsko tj. gradirano jedinstvo. Da bi se

18 Fazlur Rahman, *Filozofija Mulla Sadraa Širazija*, NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2001., str. 46.

ovaj problem objasnio i shvatio na ispravan način potrebno je uvesti ideju analogije ili analogijske gradacije (*tashkik*).

U učenju o *tashkiku* zapravo je riječ o jednom „nemiru" bitka koji sve egzistente povlači u uzlazno i silazno gibanje na beskrajnoj ljestvici, čime duša zadobiva svoju „povijest", kako tvrdi Corbin, ali ne onu kronološku, nego onu metafizičku, sve od njene preegzistencije i pada na dno do one ponovnog uzdizanja ka savršenstvu i razini ljudske ziblje. Gledajući na leksiku arapskog jezika, *tashkik* upravo znači udahnuti trun sumnje koja brani da se bitak u jedinstvenom smislu riječi pripiše svim bićima iz razloga različitih stupnjeva jačanja i slabljenja čina bivanja. Taj čin bivanja ozbiljuje neka bića snažnije od drugih, što vodi ka određenom gradiranju, odnosno onom prioritetu i posterioritetu[19]. Upravo zato *tashkik* podrazumijeva analogno priricanje bitka, budući je posrijedi gradirana zbilja.

U transcendentnoj teozofiji Sadr al-Dina Shirazija i kasnijoj islamskoj filozofiji općenito ova općezastupana doktrina o gradaciji dobila je novo značenje u svjetlu učenja o transcendentnom jedinstvu (*wahdah*) i počelnosti (*asalah*) egzistencije. Prema ovoj školi, ne samo da postoji gradacija egzistenata koji su poredani u dugoj hijerarhiji od, figurativno rečeno, „poda" (*farsh*) do Božanskog Prijestolja (*'arsh*), već i *wujud mahiyye* svakog egzistenta nije ništa do li stepen jedne zbiljnosti *wujuda* čiji je izvor Bog, Apsolutni Bitak (*al-wujud al-mutlaq*). Apsolutni Bitak je poput sunca, a svi egzistenti su poput vrhova sunčevih zraka. Svi ovi vrhovi jesu svjetlo, i razlikuju se od ostalih vrsta svjetla ne po nekoj specifičnoj razlici (*fasl*), kako bi to bilo u aristotelovskoj logici, već po samoj svjetlosti. Ono što razlikuje *wujud* egzistenata nije ništa do li *wujud* na različitim nivoima snage i slabosti. Univerzum nije ništa drugo do li različiti stepeni jačine i slabosti *wujuda* koji se protežu od intenzivnog stepena *wujuda* melekskih zbilja do slabog *wujuda* prašine od koje je stvoren Adem. Gradacija je isključivo karakteristika *wujuda*, dok *mahiyyah* ne može prihvatiti gradaciju. Razumjeti značenje gradacije kao njena odnosa spram *wujuda* – znači imati ključ za razumijevanje te stvarnosti koja je jedno i mnoštvo, koja je jedinstvo po sebi i u isto vrijeme izvor mnoštva koje proizlazi i vraća se ka tom jedinstvu.

19 Henry Corbin, *Islamska filozofija u Iranu* (XVII i XVIII stoljeće), NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2002., str. 82.

Na temelju ideje kako je jedino pogodno mjesto za realizaciju *tashkika* zbilja bitka, koja je upojedinjena na svakoj instanci, Mulla Sadra odbija učenje o „egzistencijalnom monizmu“. Zapravo, doktrina o sustavnoj dovosmislenosti je suštinska za objašnjenje monizma i pluralizma. Prema Mulla Sadrau, bitak je sustavno dvosmislen i neprestano se giba ka višim modalitetima. U tom procesu, jedinstvo se uspostavlja na temelju jednostavnosti, jer su viši modaliteti bitka jednostavni i sadrže niže modalitete. Pored toga, bitak je jedinstven i očituje se kroz pojedinačna bića sa jedinstvenim kvalitetima i atributima. U tom smislu, on mora biti motren posredstvom različitih individua putem čega se očituje mnoštvo. Ipak, budući da bitak „jeste“ na svakoj razini, onda je on i temelj jedinstva. S druge strane, budući je bitak individualiziran na temelju bivanja nečega slabijim i jačim, prvotnim ili potonjim, on je također i temelj razlikovanja. Stoga, jednako kao što je princip identiteta i diferencije, bitak je također i princip jedinstva i mnoštva, a upravo zahvaljujući činjenici da je sustavno dovosmislen[20].

Mulla Sadra je također uveo ideju o supstantivnom gibanju (*harakat al-jawhariyyah*) koje je dovelo do temeljne preobrazbe Suhrawardijevih fiksiranih stupnjeva bitka u stalno gibajuće, a što je vodilo ka ideji *tashkika*. Zapravo, kako Fazlur Rahman primjećuje, Mulla Sadra načelo supstancijalnog gibanja često predstavlja kao očitovanje *tashkika*, budući da fizička priroda svojim gibanjem ka višim formama egzistencije, omogućava rađanje i na sebe preuzima one niže forme. U konačnici, neprestano gibanje egzistencija ka višim razinama bitka skončava u savršenom čovjeku (*insan al-kamil*). Međutim, bez obzira na činjenicu što je savršeni čovjek krajnja posljedica procesa gibanja, kao ono mjesto gdje se susreće kontingentno i vječno, ne može se kazati da ono kontingentno biva lišeno kontingencije i postaje Bog, ali se može kazati da dolazi do određenog sjedinjena s Božijim Atributima. Pa iako je glede pitanja o zbiljnosti esencija prigodice kritizirao samog Ibn Areabija, kod kojeg su esencije ipak ponešto zadržale od same zbiljnosti, ovdje moramo primijetiti kako je ideja o teškiku kod Mulla Sadraa ipak pretprila značajan utjecaj Ibn Arabijeva mišljenja.

20 Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993., str.135

5.0 Transcendentno jedinstvo bitka (wahdah al-wujud)

Doktrina *wahdat al-wujuda* predstavlja jedinstvenu metafizičku viziju zbilje i posljedica je gnostičkog iskustva bitka. Sam termin *wahdat al-wujud* – jedinstvo egzistencije, jasno ukazuje da je ova vizija u suštini orjentirana ka pojamu egzistencije. Drugim riječima, filozofija *wahdat al-wujuda* nije ništa drugo do teorijska ili racionalna rekonstrukcije izvorne metafizičke vizije, koja je zamišljena kao intuitivno zahvatanje zbilje egzistencije (*wujud*). Egzistencija u ovom smislu nije neka vrsta egzistencije o kojoj svako od nas prirodno posjeduje neki zdravorazumski pojam. Drugim riječima, mi tu ne govorimo o egzistenciji koja se reflektira u našoj svakodnevnoj, empirijskoj svijesti. Zapravo je riječ o egzistenciji kao onome što se *po sebi* otkriva samo transcendentalnoj svijesti. To je egzistencija koju čovjek intuitivno naslućuje i osjeća u onom trenutku kada transcendira empirijsku dimenziju spoznaje i napreduje ka transempirijskoj dimenziji svijesti.

Učenje o „transcendentnom jedinstvu bitka“ ili *wahdah al-wujudu* nije rezultat logičkog zaključivanja nego intelekcije i unutarnjeg iskustva. Iskustvo jednoće Bitka ili „transcendentnog jedinstva Bitka“ nije dostupno svakome. Tačnije, to je krunsko dostignuće ljudske egzistencije, najviši plod i u isto vrijeme cilj gnoze ili božanskog znanja koje je dostupno samo kroz napornu duhovnu praksu i samodisciplinu kojoj treba biti pridodata Božija milost i potvrda.

Učenje o transcendentnom jedinstvu bitka primarno se veže za „racionalizirani misticizam“ Ibn Arebije škole i predstavlja temeljnu doktrinu njegove ontologije, epistemologije i soteriologije ili teorije o spasenju. Međutim, sam termin *wahdetul-wujud* Ibn Arebi nikada nije upotrijebio u svojim djelima. Termin je zapravo skovan od strane njegovih učenika i komentatora, prije svega od strane Sadr al-Din Qonyewija, u nastojanju da imenuju onu ideju koja se odslikavala na gotovo svim stranama *Fusus al-hikama* i *Futuhata*, kao temeljnih spisa mistika iz Mursije. Ova doktrina zapravo izražava neutoljivu čežnju ili ljubav za doživljajem i kušanjem Bitka. Mistikova potraga je usmjerena ka tome da otkrije i iskusi Boga kao Krajnju Zbilju (*haqiqa al-haqa'iq*), pri čemu on na samom kraju takovrsnog nastojanja otkriva i nalazi (*wajada*) jedinstvo koje jeste Bog. U *Futuhatu* Ibn Arebi kaže: „Bitak Krajnje Zbilje (*wujud al-haqq*) je identičan onome što je pro/nađeno kroz moju ekstazu.“ (Futuhat, II, 537)

Ili, kako andalužanin navodi u svom traktatu, naslovljenom *Risalah al-wujudiyyah*,

„Kada bi imao neovisnu egzistenciju, tada ne bi bilo potrebe za tvojim utrnućem (*fana'*) i samospoznajom (*ma'rifah al-nafs*). Ti bi zapravo u tom slučaju bio poput nekog izdvojenog gospodara, a Allah je iznad toga da postoji neki gospodar osim Njega. Korist koju sebi možeš priskrbiti od samospoznaje sastoji se u tome da znaš i da shvatiš da tvoj *wujud* nije ni nešto postojeće niti nešto nepostojeće, te da niti si bio, niti jesi a niti ćeš biti na način egzistencijalne neovisnosti i samoopstojnosti."[21]

Upravo na tragu Ibn Arebija, Mulla Sadra iznosi sasvim jasan stav glede *wahdetu al-wujuda* u djelu Kitab *al-masha'ir*:

„Svaka egzistencija (*wujud*) koja je nešto drugo u odnosu na Jednu Zbilju – Uzvišen neka je On- samo je bljesak među bljescima Njegove esencije i jedno lice među Njegovim licima. Stoga, svi egzistenti temeljno imaju jedan izvor, što je Zbilja koja daruje zbilju svim zbiljama, ta koja daruje svojstvo bivanja svim stvarima i ta koja daruje esenciju svim esencijama. To je Zbilja; sve drugo su samo njena stanja/razine. To (*huwa*) je Svjetlost; sve drugo su samo njena izlijevanja. To je Izvor; sve drugo što nije On su samo njegove manifestacije i teofanije. „On je Prvi i posljednji, Vidljivi i Nevidljivi" (al-Hadid, 57:3)[22]

Kako bi objasnili ovu vezu i odnos, muslimanski filozofi su koristili mnoge metafore. Navest ćemo primjer koji koristi jedan čuveni iranski filozof iz 14 stoljeća – Haydar Amuli, u svom djelu *Jāmi al-asrār*. Ta je metafora utemeljena na jedinstvenom odnosu i vezi između tinte i slova koja su njome napisana. Tinta strukturalno korespondira sa sveprožimajućom jedinstvenom zbiljom egzistencije, dok slova napisana njome odgovaraju kviditetima (*mahiyat*) koji su aktualizirani u oblicima različitih stvari u empirijskom svijetu. Smisao onog što Haydar Amuli ovdje želi kazati ogleda se u sljedećem.

---

21 Ibn Arabi, *Risala ahadiyya ili Risala fi ma'na man arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*, objavio Asin Palacios u Acts of the 14th Oriental Congress, Alžir, 1905.

22 Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014, str. 58.

Pretpostavimo da čitamo knjigu. Naša pažnja je prirodno usmjerena na napisana slova. Ono što privači naše oči su slova. I mi na to jedino i usmjeravamo pažnju. Mi ne vidimo tintu s kojom su slova napisana. Mi čak nismo ni svjesni tinte, dok u zbilji ne vidimo ništa drugo osim različitih formi koje je tinta uzela na sebe. Blagi pomak bi bio da shvatimo kako slova jesu ali samo „zamišljene ili umstvene" (*i'tibari*) prirode. Ono što zbiljski postoji prije našeg pogleda jeste tinta i ništa drugo. Prividna zbilja slova je na kraju krajeva zbog društvene konvencije. Oni nisu nikakvi realiteti u najfundamentalnijem smislu. Riječ je samo o različitim oblicima koje tinta na sebe preuzima. Sve u svijetu se može porediti sa slovima u njihovoj dvostrukoj prirodi na način kako je objašnjeno. Onaj ko vidi samo slova bez obraćanja pažnje na temeljnu zbilju tinte (koja je u temelju slova) jeste onaj čije su oči zakrivene slovima. Upravo u ovom kontekstu treba čitati i hadis koji kaže: „Bog je zakriven iza sedam stotina zastora od svjetlosti i tmine.„

Međutim, jednako kao što oni koji gledaju samo slova a zaboravljaju na ono što je njihova zbilja (tinta) ostaju uskraćeni za stvarnu spoznaju, tako ni oni koji svoj pogled usmjeravaju samo ka zbilji (tinti) a zaboravljaju konkretne forme koje ona preuzima na sebe, ne postižu savršenostvo u spoznavanju. Obje verzije predstavljaju nesavršeni monoteizam, te Haydar Amuli kaže da stvarni „čovjek sjedinjenja" (*muwahhid*) mora biti „čovjek sa dva oka" (*dhu al-'aynayn*) – čije viđenje nije zakriveno ničim – ni tintom ni slovima – drugim riječima, to mora biti čovjek koji vidi jedinstvo u mnoštvu i mnoštvo u jedinstvu.

Slijedeći ovo objašnjenje, možemo kazati da je za mislioce škole *wahdat al-wujuda* egzistencija (*wujud*) jedna jedinstvena zbilja (*haqiqah*) i da ima mnogo različita očitovanja (*mazāhir*). Ova pozicija se temelji na fundamentalnoj viziji akta „egzistencije", koja jeste jedna apsolutna zbilja, te koja se kreće ili žubori kroz sve stvari u univerzumu. To je ono što je nazvano „prožimajuća egzistecija" (*sarayan al-wujud*), „raskrivajuća egzistencije" (*inbisat al-wujud)*, ili u terminima Ibn Arabija „Dah Milostivog" (*nafas al-Rahman).*[23]

23 Toshihiko Izutsu, The Concept and Reality of Existence, Keio University, Tokyo, 1971., str. 84.

Konačno, učenje o transcendentnom jedinstvu egzistencije kod Mulla Sadraa figurira kao zlatna poluga iz Ibn Arebijeva sna, koja nedostaje u gotovo savršenoj građevini. Zapravo, potpuni sklad se zadobiva tek umetanjem tog nedostajućeg elementa, koji teži preuzeti namijenjenu funkciju. Doktrina o počelnosti (*asalah*) i gradaciji ili sustavnoj dvosmislenosti (*taskik*) svoj potpuni smisao zadobivaju tek u odnosu sa učenjem o iskustvu jedinstva zbilje (*wahdat al-wujud*), koje predstavlja samu krunu Mulla Sadraove metafizičke teorije. Drugim riječima, svi segmenti Shirazijeve ontologije zbilje svoj završetak i smiraj imaju u onom neposrednom iskustvu i kušanju bitka kao suštinski jednog, mnogostruko čitovanog, istovremeno osamljenog i raskrivenog.