ʾUMAR KHAYYAM KAO FILOZOF*

Seyyed Hossein NASR

Sada je vrijeme da svoju pažnju posvetimo zagonetnoj ličnosti Khayyama koji, ukoliko je površno shvaćen, čini se da predstavlja filozofsko gledište oprečno zbiljama zemlje poslanstva. Ipak, ukoliko se njegova djela, uključujući ona koja su posvećena filozofiji, detaljno prouče, on se nameće kao ličnost koja je mnogo sličnija Ibn Sinau nego Epikuru i skepticima antičkog doba.

ʾUmar ibn Ibrahim Khayyam (također poznat kao Khayyamî) Nayshapuri (439./1048.-526./1131.), na Zapadu jednostavno poznat kao Omar Khayyam, najpoznatiji je pjesnik Istoka na Zapadu,[1] i zahvaljujući naporima povjesničara znanosti 19. st., kao što su Amélie Sédillot i Franz Woepke, a koje su slijedili mnogi znanstvenici 20. st., etabliran je kao jedan od najznačajnijih matematičara i astronoma srednjeg vijeka, i kao autor jedne od najvažnijih rasprava o algebri prije modernog doba,[2] kao i opsežnog djela o kritici Euklidova postulata o paralelnim pravim.[3] Prema tome, njegova reputacija uspostavljena je kao reputacija pjesnika i znanstvenika. Međutim, ono je što je manje poznato o njemu jeste njegov značaj u oblasti filozofije, i njegova filozofska djela kojih je preostalo nekoliko, a koja na Okcidentu ni približno nisu cijenjena kao njegovi pjesnički ili

---

* Prevedeni tekst je poglavlje iz knjige Seyyed Hossein Nasra, Islamic Philosophy - from Origin to the Present, SUNY Press, str. 165-185

1 Hvala Edwardu Fitzgeraldu na slobodnom prijevodu brojnih rubaija, koji je stvorio nešto poput kulta u viktorijanskoj Engleskoj, pri čemu nešto slično nije viđeno u moderno doba. Postoji cijela biblioteka djela o Khayyamovim rubaijama napisanih na različitim evropskim jezicima.

2 O Khayyamu kao matematičaru vidjeti Dirk Struik, "Omar Khayyam, Mathematician", *The Mathematics Teacher,* vol. 51, April 1958, str. 280–285; Adolf P. Youschevitch, *Les Mathematiques arabes* (8–15 siecles), prev. M. Cazevane i K. Jaouiche, Paris: Vrin, 1976; posebno recentno i sveobuhvatno djelo Roshdija Rasheda i Bijana Vahabzadeha, *Al-Khayyam mathematicien*, Paris: Librairie Scientifique et Technique Albert Blanchard, 1999.

3 O Khayyamovu izlaganju petog Euklidova postulata vidjeti ali Amir-Moezov djelimični prijevod Khayyamova traktata, "Discussion of Difficulties in Euclid", *Hakim 'Umar Khayyam, Nayshaburi*, Teheran: Iranian Academy of Philosophy, 1979.

naučni spisi, do te mjere da se jedva spominju u djelima o historiji islamske filozofije napisanim u Evropi.[4] Često se zanemaruje činjenica da se u tradicionalnim islamskim izvorima on prvenstveno oslovljava kao filozof-naučnik. Zamakhshari ga spominje kao „svjetskog filozofa“,[5] a za njegova zeta, Muhammada Bagdadija, navodi se da je izjavio kako je Khayyam prije nego što je umro, podučavao metafizici (*ilahiyyat*) iz Ibn Sinaova djela *Al-Shifa*›[6]. Mnogi drugi izvori svjedoče da je desetljećima predavao filozofiju Ibn Sinaa u Nayshapuru, gdje je Khayyam inače proveo većinu svog života, gdje je umro i gdje je pokopan. Njegov mauzolej do danas je sačuvan i postao je poznato mjesto koje posjećuje veliki broj ljudi svake godine.

U svjetlu navedenih, različitih, ali ponekad i kontradiktornih evaluacija Khayyama i posebno zamagljivanja njegova značaja kao filozofa unutar islamske filozofske tradicije, o čemu je bilo riječi u prošlom poglavlju, želimo da se okrenuti izučavanju njegove filozofije na tragu njegovih spisa koji su sačuvani. Prije nego što se posvetimo ovom zadatku, nužno je da sučelimo njegove rubaije i „filozofsko“ značenje s kojim su se mnogi povezali na Zapadu i drugim djelovima svijeta, uključujući i one dijelove islamskog svijeta koji su se upoznali s Khayyamom prvenstveno kroz zapadnjačke izvore. U prilagođenom prijevodu Fitzgeralda, njegove rubaije na prvi pogled čine se hedonističkom, fatalističkom i ovosvjetovnom filozofijom udruženom sa skepticizmom prema religijskom učenjima, ako ne i prema samom Bogu. Postavlja se pitanje zar to može biti isti onaj Khayyam, koji je napisao postojeća filozofska djela koja mu se s potpunom sigurnošću pripisuju,

---

4 Mi smo posvetili kratku studiju njegovim filozofskim idejama u radu “Umar Khayyam: Philosopher-Poet-Scientist”, *Islamic Intellectual Tradition in Persia,* str. 175–177. O Khayyamovim filozofskim idejama i utjecaju na Zapadu vidjeti opsežno djelo Mehdija Aminrazavija, *The Wine of Wisdom*, Oxford: One world, 2005, koje je izišlo nakon što je naša knjiga otišla u štampu.

5 U njegovu djelu *Al-Zajir li'l-sighar 'an mu'ara al-kibar*, cit. prema: Badi al-Zaman Forouzanfar, “Qadimitarin ittila' az rindagi-yi Khayyam”, *Nashriyya-yi Danishkada-yi abadiyyat-i Tabriz*, 1327. po Hidžri, str. 1; cit. prema: Sayyid Muhammad Rida Jalali Na'inija, “Hakim Umar ibn Ibrahim Khayyam-i Nayshaburi”, *Farhang*, Teheran, vol. 12, no. 29–32, zima 2000, str. 4.

6 U svom djelu *Kharidat al-qasr* Imad al-Din Katib Isfahani govori o Khayyamu: “Nije postojao niko poput njega u njegovom vremenu, niti je imao premca u znanosti astronomije i filozofiji.”, cit. prema: Rahim Rida-zadah Malik, *Dânish-nâma-yi Khayyâmi*, Teheran: Maharat, 1327. po Hidžri, str. 19.

ili onaj koji je bio toliko cijenjen kao mislilac vjerskog ugleda, da mu je šerijatski sudija pokrajine Fars upućivao pisma s pitanjima filozofskog i teološkog karaktera? Moguće je dati nekoliko odgovora na ovo pitanje, i svaki od njih iznijet ćemo a zatim analizirati. Jedan odgovor jeste da filozof-znanstvenik Khayyam nije isti onaj Khayyam koji je autor rubaija koje nose njegovo ime. Brojni znanstvenici s Istoka i Zapada prihvatili su ovo stajalište i mnogi su to pokušali argumentirati činjenicom da Nizami `Arudi Samarqandi u svom djelu *Chahar-maqâlah* (*Četiri članka*) spominje Khayyama u trećem poglavlju svog djela kao astronoma a u drugom poglavlju ne kao pjesnika[7]. Druga skupina mislilaca dovodi u pitanje autentičnost većine rubaija i smatra da je Khayyam napisao tek neke od njih u dokolici, bez nastojanja da u njima opiše svoju kompletnu životnu filozofiju. Pored navedene skupine, postoje i oni mislioci koji tvrde da svjetoljubiva, skeptička i fatalistička filozofija sadržana u mnogim rubaijama predstavlja misao „pravog" Khayyama, dok su postojeći filozofski traktati puka formalnost koje je napisao zato što su okolnosti svijeta u kojem je živio zahtijevale sačinjavanje takvih djela.

Bitno je istaći da, kako je modernizam donio val vjerske ravnodušnosti pa čak i skepticizma među jedan broj Iranaca, tako isto Khayyama je na Zapadu učinio kulturnim herojem onih koji su naginjali filozofskom skepticizmu i agnosticizmu. Npr., Taqi Irani, koji je bio intelektualni vođa iranskih komunista u periodu prije Drugog svjetskog rata, mnogo se interesirao za Khayyama, ali je zbog svog „naučnog materijalizma" više pažnje pridavao Khayyamovim matematičkim studijama nego njegovoj poeziji koja nije bila u sukladu s komunističkim učenjima. Također, najpoznatiji moderni iranski pisac, Sadegh Hedayat, koji je bio agnostik i antireligijski aktivist, dao je veliki doprinos novom skeptičkom gledanju na Khayyama među moderniziranim Perzijanacima[8] do te mjere da ga neki smatraju utemeljiteljem Khayyamovih studija u Iranu.[9] Zapravo, nijedna ličnost u perzijskoj literaturi tokom modernog doba

7 Vidjeti npr. Na'ni, već citirano u knjizi, str. 2–3

8 Vidjeti Hedayat, *Taraniha-yi Khayyam*, Teheran: Rawshana'i, 1313. po Hidžri.

9 Vidjeti Muhammad Mahdi Fuladwand, *Khayyam-shinasi*, Teheran: Bina, 1347. po Hidžri. Vidjeti također njegov tekst "Sham-i Hedayat dar shinasanidan-i Khayyam", *Farhang*, već spomenuto u knjizi, str. 33. Mi se u potpunosti slažemo s Fuladwandovom procjenom o tome kako je Hedayat, poput mnogih moderniziranih Iranaca nakon njega, zapravo iščitavao svoje vlastite unutarnje misli i stanja unutar Khayyama, koje je on krirao u svom umu.

nije korištena tako učestalo kao Khayyam, kako bi se oslikao bilo kakav osjećaj buntovništva spram objave, religijske sumnje, hedonističke tendencije, ili samoubilački osjećaj koji bi mogao postojati unutar umova pojedinih ličnosti koje su sebe smatrale autentičnim interpretatorima dotičnog Khayyama.

Baveći se Khayyamovom filozofijom i njenim tumačenjem, mi se ne bavimo samo intelektualnim pitanjem, nego također i pitanjem koje za neke predstavlja egzistencijalnu stvar i koje dira u same temelje njihova sekulariziranog svjetopogleda za koji su tražili historijski legitimitet, identificirajući svoje lične i subjektivne stavove s Khayyamovim mišljenjem. Unatoč tome, zarad intelektualnog poštenja i istine, sve mogućnosti trebaju biti preispitane u svjetlu Khayyamovih napisanih djela, iako tamo negdje postoji popularizirani Khayyam po kome su imenovani noćni klubovi širom svijeta, ličnost čiju je sliku teško izbrisati iz umova onih, uključujući i jednu skupinu modernih iranski spisatelja, koji su očarani kultom ličnosti viktorijanskog Khayyama, započetog s Fitzgeraldom, koji u novijem obliku postoji i danas.

A što se tiče uspostavljanja dvaju Khayyama, smatramo da ne postoji uvjerljiv i valjan razlog za to, posebno ukoliko se prihvati kao činjenica da je najvjerovatnije svega nekoliko rubaija autentično a da ostatak pripada drugim pjesnicima kao što su Hayyanî ili Hayatî (kao što je spomenuto u rukopisima *Ruba›iyyat* u Perziji i Parizu), te je od strane kasnijih pisara Khayyamovih djela vrlo lahko moglo doći do pogreške (u arapskom / perzijskom izvorniku). Ukoliko uzmemo u razmatranje ovu činjenicu, nema potrebe da sve pjesme prihvatimo kao njegove ili da odemo u drugu krajnost tj. da negiramo autentičnost svih pjesama koje se pripisuju Khayyamu. Štaviše, pjesme pronađene u najstarijim rukopisima u suštini nisu kontradiktorne njegovim filozofskim spisima, što ćemo ćemo vidjeti kasnije u ovom eseju. Ustvari, kod perzijskoislamskih filozofa bilo je uobičajeno da napišu nekoliko katrena sa strane, često u duhu nekih Khayyamovih pjesama u kojima su opjevana prolaznost i kratkotrajnost svijeta te slične teme. Prisjetimo se samo imena Ibn Sinaa, Suhrawardija, Nasira al-Tusija i Mulla Sadraa, koji su napisali nekolicinu pjesama zajedno sa svojim opsežnim proznim djelima, a da i ne spominjemo filozofe kao što su Nasir-i Khusraw, Afdal al-Din Kashani, Mir Damad, Mulla Abd al-Razzaq Lahiji i Sabziwari, koji su za razliku od prethodno navedene skupine filozofa bili vješti pjesnici i koji su napisali obimna djela iz

poezije. Osim toga, ova tradicija nastavila se do danas.[10] Prema tome, mi se slažemo s onima koji smatraju da su samo neki od katrena, koji se pripisuju Khayyamu, njegovo djelo i koji se moraju smatrati samo jednim od izvora a ne kao jedini izvor njegova filozofskog gledišta.

Što se tiče onih koji se oslanjaju samo na katrene kao izvore, vjerujući da je Khayyam skrivao svoje skeptičke i hedonističke poglede iz praktičnih razloga, smatramo da ovaj argument nema nikakva smisla, osim psihološke potrebe nekolicine modernih skeptika da pronađu historijsku prednost i samim tim i legitimitet za njihove inovativne tvrdnje utemeljene na premisama modernizma. Optuživanje Khayyama za očito licemjerstvo, nastojeći od njega napraviti kulturnog heroja modernih skeptika, samo po sebi najgora je vrsta licemjerstva koje je jedva vrijedno ozbiljnog razmatranja.

Stoga, pokušavajući da shvatimo Khayyamovu filozofiju, moramo se okrenuti njegovim vlastitim djelima u svjetlu intelektualnih i društvenih uvjeta tog vremena i evaluaciji njegovih djela od strane takvih ličnosti kao što su Zahir al-Din Bayhaqi, Nizami Arudi Samarqandi i Jar Allah Zamakhshari, kao i sufijskih pjesnika i pisaca koji su došli nedugo nakon njega, poput Attara i Najm Al-Dina Razija. U ovom poglavlju nismo u mogućnosti istražiti sekundarne izvore, ali možemo nešto reći o intelektualnim uvjetima Khayyamova vremena, prije nego što se osvrnemo na tri osnovna izvora njegove filozofije: tj., njegova znanstvena djela, filozofski tekstovi i njegova poezija.

10 Tokom 1960-ih imao sam čast izučavati *Asfar* Mulla Sadraa nekoliko godina sa Sayyidom Abu'l Hasanom Rafi'iom Qazwinijem u Teheranu i Qazwinu. Ovaj časni učitelj bio je veliki ajatullah, marja'-i taqlid (izvor emulacije u pitanjima Šerijata), jedan od najvećih učitelja Mulla Sadraove škole u svoje vrijeme i autoritet u tradicionalnoj matematici. Uvijek je izgledao ozbiljno, dok je vjerski autoritet isijavao iz njegova sama prisustva. Jednog dana, dok je grupa koja se sastojala od Badi' al-Zamana Forouzanfara, Sayyida Jalal al-Dina Ashtiyanija i drugih, čekala u Qazvinu da učitelj dođe i da počne predavanje, ja sam ustao i otišao do police s knjigama koja je bila uza zid prostorije, i počeo pregledati. Pronašao sam jedno od Mulla Sadraovih djela, unutar kojeg su bili mali komadići papira s rubaijama ispisanim rukom Ayatollaha Qazwinija u duhu nekih Khayyamovih rubaija. Nakon nekoliko minuta učitelj je stigao i razljutio se kada je vidio da sam pronašao te poeme. Kazao je da su to samo škrabotine koje nisu namijenjene nama za čitanje. Odjednom sam se dosjetio kako Khayyamove rubaije, koje su autentične, moraju biti povezane s mišljenjem Khayyama i također s ostatkom njegovih djela.

Uspostavljanje vladavine Seldžuka nad Perzijom, Anadolijom, Irakom i Sirijom iznjedrilo je novu političku situaciju koja je, kako je već spomenuto, ostavila određene posljedice kada je posrijedi njegovanje filozofije. Nakon više od dva vijeka Seldžuci su ujedinili zapadnu Aziju pod okriljem sunitske moći, što predstavlja prostor gdje je abasijski halifa bio samo simbol, dok je vojna i politička moć ostala u rukama seldžučkih sultana. Kako bi učvrstili centralnu moć sunijske vlasti, Seldžuci su, poput abasijskih halifa, podržali ašarijski *kalam* i samim tim suprostavljali se propagiranju *falsafa* kojoj je ašarizam bio oprečan. Nije slučajnost da je od sredine 5./11. st. pa nadalje *kalam* postao dominantan na intelektualnoj sceni u Perziji i drugim istočnim islamskim zemljama, naročito u Horasanu iz kojeg je Khayyam i potekao. Kako bismo potvrdili ovu činjenicu, prisjetit ćemo se samo nekoliko imena važnih ličnosti ašaritskog *kalama*, kao što su Imam al-Haramayn Juwayni i Abu Hamid Muhammad Gazali, koji potječu iz Horosana. Sada znamo da Gazali nije bio samo ašarijski *mutakallim*, nego se svojim protivljenjem filozofiji zacijelo pridružio ašarijskim redovima.

Izučavanje filozofije tokom ovog perioda bilo je marginalizirano u Peziji i obližnjim područjima do te mjere da je seldžučki premijer Khwajah Nizam al-Mulk, u uvjetima zadužbine Nizamiyya medrese, istakao kako se filozofija ne treba izučavati. Ovo je bio period takvih djela kao što su Gazalijevo djelo *Tahafut al-falasifah*, djelo Abul-Fatha Shahrastanija Mushari`ah (*Nadmetanje sa filozofom*) i djelo Fahr al-Din Razija *Sharh al-isharat* (*Komentar na djelo Knjiga o naputcima*), djela koja su usmjerena protiv filozofije. Uobičajena je tvrdnja da je između polovine 5./11. st. i početka 7./13. st. *falsafah* bila potisnuta u istočnim zemljama islama, te da je samo na Magribu napredovala, gdje je Ibn Rushd napisao svoj odgovor Gazaliju u djelu *Tahafut al-tahafut* (*Nesuvislost nesuvislosti*). Osim toga, poznato je da je na Istoku pred kraj ovog perioda ašarijske dominacije, tj. u 7./13. st., Khwajah Nasir al-Din al-Tusi odgovorio i Shahrastaniju i Raziju, te obnovio Ibn Sinaovu filozofiju. Općenito posmatrajući, Suhrawardi je jedini veliki filozof tokom ovog perioda potiskivanja filozofije na Istoku, čiji utjecaj istinski započinje u desetljećima koja se vremenski podudaraju Tusijevim oživljavanjem Ibn Sinaova mišljenja.

Ovakva stajališta uglavnom su tačna, ali ne bi trebala biti uzeta u smislu da nije postojala nikakva filozofska aktivnost u Perziji i okolnim zemljama tokom ovog perioda dominacije *kalama*. Najvažniji dokaz o optrajavanju

Ibn Sinaove škole u 5./111. i 6./12. st. zapravo je, sam ‹Umar Khayyam. Živio je sredinom tog perioda pomračenja Avicenine filozofije, između Ibn Sinaovih učenika i Tusija, te se mora uzeti u obzir kao eminentna filozofska figura tokom ovog razdoblja suzbijanja filozofskog mišljenja u Perziji i drugim istočnim zemljama islama. Samo njegovo postojanje dokaz je činjenice da filozofija nije u potpunosti nestala sa scene u tom području tokom ovog perioda pomračenja. Ipak, doba u kojem je živio također je jedan od razloga zašto općenito u historijama islamske filozofije obično nema spomena o njemu kao filozofu koji pripada Ibn Sinaovoj školi. Da je kojim slučajem živio ranije ili kasnije, vjerovatno bi bio mnogo ekstenzivnije izučavan kao *mashshai* filozof, poput mnogih drugih iz 4./10. ili 7./13. st. Međutim, on je bio predodređen za to da ostane usamljena ličnost između Ibn Sinaova učenika Bahmanyara ibn Marzbana i Abul-Abbasa Lukarija, s jedne strane, i Nasir al-Dina Tusija i drugih filozofa 7./13. st. s druge strane. Ipak, iako je riječ o usamljenoj ličnosti koja je preferirala osamu i nije voljela prihvatati učenike, on je visoko cijenjen kao filozof i kao matematičar od učenjaka svoje generacije, kao i onih koji su došli kasnije.

***

Iako je mnogo pažnje pasvećeno tokom prošlog stoljeća na Zapadu i u određenom opsegu u samom islamskom svijetu historiji matematike u islamskoj civilizaciji, mnogo manje pažnje posvećuje se islamskoj filozofiji matematike kojom su se mnogi islamski znanstvenici, poput Khayyama, bavili. Nema potrebe ni govoriti da je s aspekta filozofije najvažniji doprinos Khayyamovih matematičkih radova u domenu filozofije matematike. Za ilustraciju ove tvrdnje dovoljno je obratiti pažnju na tri osnovne matematičke ideje kojima se Khayyam bavio a koje posjeduju strogu filozofsku dimenziju. Prvo je matematički red / poredak: odakle proizlazi ovaj poredak te zašto korespondira s poretkom dominantnim u svijetu prirode. Khayyam je bio potpuno svjestan ovog temeljnog pitanja ali je na njega odgovorio u jednom filozofskom traktatu o postojanju, čemu ćemu se kratko posvetiti, prije nego u matematičkom traktatu. Khayyamov odgovor sastoji se u tome je da božansko porijeklo ukupnog postojanja ne samo da emanira *wujud* ili bitak, posredstvom čega sve stvari stječu zbiljnost, nego je ono istovremeno i izvor poretka koji je neodvojiv od samog čina postojanja. Govoriti o *wujudu* znači također govoriti o poretku, koji znanost matematike izučava sa svoje strane, kao što čine i neke druge discipline.

Drugo matematičko-filozofsko pitanje kojim se Khayyam bavio jeste značaj postulata u geometriji i potreba matematičara da se oslanja na filozofiju kako bi dokazao postulate i principe vlastite znanosti, te stoga i važnost veze bilo koje pojedinačne znanosti s filozofijom. Tačnije kazano, Khayyam je bio zainteresiran za značaj činjenice koju peti Euklidov postulat naziva „paralelni postulat", a što ne može biti dokazano na temelju postojećih aksioma. Khayyam je odbio uvesti kretanje u pokušaj dokazivanja ovog postulata, kako je to učinio Ibn al-Haytham, jer je Khayyam povezao kretanje sa svijetom materije i nastojao je držati ga podalje od čisto inteligibilnog i nematerijalnog svijeta geometrije.[11] U obezbjeđivanju svojih dokaza Khayyam je morao pribjeći nekim neeuklidovskim teoremama.[12] Pored toga, u svojoj analizi „petog postulata" Khayyam diskutira o pojmu prostora i geometrijskog poretka, koji su od velike važnosti za filozofiju matematike. Također, njima se bavio na jedan drugačiji način i u svom djelu *Algebra*, gdje odnos između algebarskih jednačina i geometrijskih figura igra glavnu ulogu i ondje gdje Khayyam pojašnjava algebru jezikom geometrije.

Treće važno pitanje vrijedno spomena jeste jasno razgraničenje načinjeno od strane Khayyama, a na osnovu rada ranijih islamskih filozofa, poput Ibn Sinaa, između prirodnog tijela (*al-jism al-tabi›i*) i matematičkog tijela *(al-jism al-ta›limi*). Prvo je definirano kao tijelo koje je u kategoriji supstance i koje opstoji samo po sebi, dok je drugo, također nazvano „volumen" (*hajm*), u kategoriji akcidenta a koje ne opstoji samo po sebi u izvanjskom svijetu. Prvo tijelo jeste ono kojim se bave prirodne znanosti, dok je drugo predmet interesa matematike.

11 O Khayyamovu komentaru na Difficulties in Postulates of Euclid's Elements vidjeti pored ostalog radove citirane u bilješci 3, Nasser Kanani, "Omar Khayyam i paralelni postulat", Farhang, ranije citirano, str. 107; Jalal Huma'i, Khayyaminamah, Teheran: Anjuman-i Milli, 1346. po Hidžri, str. 9, koji sadrži detaljnu diskusiju o Khayyamovim gledištima u odnosu na one koji su došli prije njega i također u svjetlu principa islamske filozofije i logike. Također pogledati Osman Bakar, "Kritika Euklidove teorije paralela Umara Khayyama", u njegovoj The History and Philosophy of Islamic Science, Cambridge: Islamic Texts Society, 1999, str. 157–172.

12 Ovdje pronalazimo (u vezi s Khayyamovim dokazom o paralelnom postulatu) očito po prvi put u povijesti tri situacije kasnije poznate kao hipoteza oštrog ugla (slučaj a), hipoteza tupog ugla (slučaj b) i hipoteza pravog ugla (slučaj c). Ove tri situacije sada vode ka ne-euklidovskoj geometriji Bolai-Lobacekvog i k onoj Reimana. Dirk J. Struik, " Omar Khayyam, Mathematician".

Khayyam je bio veoma oprezan u poštivanju granica svake discipline i kritizirao je Ibn al-Haythama u njegovu dokazivanju paralelnog postulata, upravo zato što je prekršio ovo pravilo i predmet koji pripada prirodnoj filozofiji, tj. kretanje, koje pripada prirodnom tijelu, premjestio u domen geometrije, koja se bavi matematičkim tijelom.

U ovom razlikovanju između *al-jism al-tabi›i* i *al-jism al-ta›limi* kod Khayyama, Tusija i drugih, uključen je osnovni metafizički princip koji je od velikog značaja čak i za filozofiju kvantne mehanike. Mnogi ljudi danas misle o atomskim česticama, poput elektrona i protona, kao da su to utjelovljeni objekti poput jabuka i krušaka, samo u manjem obliku. Zapravo, dvije vrste stvari pripadaju dvjema različitim područjima egzistencije a ne jednom domenu zbilje. Wolfgang Smith u svom izvrsnom djelu *Kvantna enigma*, prve, tj. elektrone i tako dalje, naziva fizičkim a druge, tj. svakodnevne objekte poput jabuka, tjelesnim. Prva vrsta jeste ono potencijalno a druga stvarno, uz nužnu izmjenu koja se mora načiniti u takvim aristotelovskim pomovima kada se bavi modernom fizikom.[13] Razlikovanje načinjeno od strane Khayyama i drugih između dviju vrsta tijela koja su u pitanju na mnogo je načina povezana s pitanjem koje je iznio Wolfgang Smith i od velikog je značaja za filozofiju matematike i odnos između matematike i fizike posmatran iz filozofske perspektive.

***

Okrećući se Khayyamovim, ispravno govoreći filozofskim djelima, potrebno je baviti se svakim djelom zasebno, budući da je naš interes u ovom poglavlju povrh svega njegova filozofija.[14] Dopustite da se najprije posvetimo Khayyamovom prijevodu s kratkim komentarom Ibn Sinaova *Al-Khutbat al-gharra›* (*Veličanstveni govor*) o veličanju Boga.[15] Ovaj

13 Vidjeti Wolfgang Smith, *The Quantum Enigma*, Peru (III.), Sherwood Snyder, 2000; vidjeti također S. H. Nasr, "Perenijalna ontologija i kvantna mehanika", *Sophia*, vol. 3, no. 1, Ljeto 1997, str. 135–159.

14 Cjelovit tekst o Khayyamovim filozofskim radovima, onim koji su do danas poznati, nalazi se kod R. Rahimzadah Malika, *Danish-nama-yi Khayyami.* Vidjeti također Swami Govinda Tirtha, *The Nectar of Grace*, Allahabad: Ketabistan, 1941; Muhammad Abbasi, *Kulliyyat-i athar-i parsi-yi Umar Khayyam,* Teheran: Kitab-furashi-yi Barani, 1338. po Hidžri; Sayyid Sulayman Nadwi (ur.), *Khayyam-Awr us ke savânih va tasânif*, A'zamgarh: Dar al-Musannifin, 1979; i Boris A. Rosenfeld i Adolf P. Youschkevitch, *Omar Khaiiam*, Moscow: Nauka, 1965.

15 U vezi s engleskim prijevodom ovog teksta vidjeti K. A. M. Akhtar, "A Tract of

prekrasno sročeni traktat o Božijem jedinstvu nešto je što podsjeća na pjesme takvih ličnosti kao što je Abu Bakr Muhammad ibn Ali Khusrawi.

Također, nakon Khayyama, slavni pjesnik laureat Fakhr al-Din As›ad Gurgani je u svom djelu *Wis wa Ramin* (*Romansa o Wis i Ramin*) sastavio tekst sličan Ibn Sinaovu. Značaj ovog trakatata jeste prije svega u Khayyamovu strogom potvrđivanju Božije zbilje i Njegova jedinstva. Zapravo, sadržaj traktata, koji je on izabrao za prevođenje i rasvjetljavanje a ne za kritiziranje, što znači da je prihvatio i identificirao se s njegovim sadržajem umjesto protivljenja, dijametralno je suprostavljen religijskom skepticizmu i agnosticizmu, koje su neki iščitavali unutar Khayyamove filozofije, temeljeći takve stavove isključivo na nekim pjesmama koje mu se pripisuju. Drugo, u svjetlu činjenice da je Khayyam rijetko hvalio ili navodio riječi prethodnika, sama činjenica da je odlučio prevesti djelo Ibn Sinaa dokazuje stepen njegova poštovanja spram *Shaykh al-ra›isa* i samo potvrđuje navod svih tradicionalnih izvora da je u filozofiji Khayyam bio njegov sljedbenik. Zapravo, neki su smatrali da je Khayyam bio direktni učenik Ibn Sinaa, ali se ova tvrdnja ne može uzeti doslovno, zbog datuma rođenja i smrti ovih dvaju ličnosti. Tačnije, to znači da je Khayyam bio učenik Ibn Sinaove škole, a njegova filozofska loza ide natrag preko Lukarija i Bahmanyara do samog Ibn Sinaa. Ovo direktno intelektualno naslijeđe od velike je važnosti u slučaju Khayyama u njegovu pozicioniranju u matrici opće islamske intelektualne tradicije. Štaviše, takva intelektualna loza veoma je bitna za islamske filozofske ličnosti u cjelini.

Poslanica na arapskom jeziku *Al-Risalah fi›l-kawn wa›l-taklif* (*Poslanica o carstvu postojanja i ljudske odgovornosti*) spada među značajne Khayyamove spise u kojem on izričito spominje Ibn Sinaa kao svog učitelja.[16] Veći dio prvog odjeljka ovog djela u značajnoj mjeri slijedi Ibn Sinaa; osim toga, neke od njegovih fraza gotovo su identične

Avicenna, *Islamic Culture*", vol. 9, 1935, str. 221–222. Za izvorni tekst vidjeti Rahimzadah Malik, već citirano, str. 305. Kroz ovo poglavlje ja ću spomenuti samo izvor originalnog teksta kao što je sadržano u ovom djelu. Rahimzadah Malik naveo je i druga izdanja Khayyamovih traktata u svom uvodu u svako djelo koje je posrijedi.

16 Vidjeti Rahimzadah Malik, već citirano, str. 321. Pogledati Govinda Tirtha, ranije spomenuto, str. 46 i 83–99 koji sadrži arapski tekst ovog traktata i engleski prijevod Abdul-Quddusa.

onim Ibn Sinaovim iz djela *Al-Isharat wa›l-tanbihat*. Poslanica se sastoji od odgovora koje je ponudio Khayyam na brojna pitanja koja su mu upućena od strane Abu Nasr Nasawija, sudije (*kadije*) iz provincije Fars, a koja se odnose na stvaranje svijeta i odgovornost ljudi spram njihova Stvoritelja. [17] Khayyam, koji je u svim svojim djelima konkretan, prezirući nepotrebnu opširnost, počinje s tvrdnjom da je osnovni predmet filozofije odgovor na tri pitanja: da li nešto jeste, šta ono jeste i zašto ono jeste to što jeste. Odgovor na prvo pitanje vodi ka diskusiji o bivstvovanju (*wujud*), drugo ka kviditetu (*mahiyyah*) a treće kauzalitetu (*‹illiyyah*). Potom, on usmjerava svoju pažnju ka ontologiji, pažljivo slijedeći Ibn Sinaa u diskusiji o uzlaznom i silaznom luku egzistencije i hijerarhijskom lancu bitka.[18]

Nakon toga, Khayyam se okreće pitanju odgovornosti spram Boga i Njegovih stvorenja, odgovornosti koja je prema njemu smještena unutar same suštine ljudskih bića kroz čin njihova stvaranja. Bivajući ono što jesu, ljudska bića u potrebi su za drugima, te stoga imaju određenu odgovornost prema njima. Khayyam također govori i o nužnosti poslanstva. Poslanici su najsavršeniji od svih, te stoga mogu propagirati i pronositi božanski zakon među ljudima. Njegova tvrdnja o neophodnosti poslanstva pokazuje kako različite forme filozofije mogu procvasti u svijetu kojim dominira zbilja poslanstva i objave.

Kada su u pitanju razlike među ljudima u vrlini i lošem karakteru, Khayyam ih povezuje s jedne strane s razlikom u temperamentima, koji se temelje na tjelesnim fluidima i elementima spomenutim u tradicionalnoj islamskoj medicini, i s druge strane s različitim stanjem njihovih duša. Prema Khayyamu, poslanici otkrivaju obrede obožavanja, tako da Bog neće biti zaboravljen, te da će učenja Božijih zakona ostati u ljudskom društvu. Potom detaljnije objašnjava koristi obredoslovlja za dušu pojedinca ali i za društvo u cjelini. Teško je zamisliti veću razliku između Khayyama, koji je autor ove poslanice i njegove moderne verzije utemeljene na slobodnim prijevodima često

17 Činjenica da je ugledni vjerski autoritet, daleko od Khorasana, trebao pisati Khayyamu o takvim pitanjima, samo je po sebi dokaz Khayyamova statusa kao islamskog mislioca u očima njegovih savremenika. Takav zahtjev bio bi nezamisliv da je Khayyam u to vrijeme smatran skeptikom i hedonistom, kako mnogi moderni ljudi predviđaju.

18 Za sažet prikaz Ibn Sinaovih stavova o ovim pitanjima vidjeti S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* str. 197.

lažnih rubaija, interpretiranih na način koji podupire skeptičke stavove određenih modernih čitatelja Khayyama na Istoku i na Zapadu.

U svojoj poslanici na arapskom *Darurat al-tadadd fi›l-›alam wa›l-jabr wa›l-baqa* (*Nužnost kontradikcije u svijetu determinizma i opstanka*), koju Sayyid Sulayman Nadawi[19] smatra nastavkom djela *Risalah fi›l-kawn wa›l-taklif*, Khayyam odgovara na tri dodatna pitanja. Neki poput Nadwija smatraju da su to odgovori na pitanja koja mu je postavio Nasawi.

Prvo pitanje odnosi se na teodiceju, tj. kako može zlo proizići iz Nužnog Bića koje je čisto dobro i koje ne može biti kreator zla i tlačenja. Nakon analize različitih vrsta atribucije, Khayyam izjavljuje da, iako je apsolutno istina da Nužno Biće daruje egzistenciju svim stvarima, samo darivanje egzistencije implicira kontradikciju, koja je nepostojanje, a to nepostojanje nama se javlja kao zlo i oskudica. Zbog toga se zlo ne može porediti s dobrom niti po kvantitetu ni po kvalitetu.

Drugo pitanje analizira koja je od dviju škola ispravna, ona koja zagovara determinizam ili pak druga koja zastupa slobodnu volju. U kratkom odgovoru Khayyam naginje u korist determinizma, dodavši da je ta pozicija ispravna pod uvjetom da njeni sljedbenici ne pređu granicu i padnu u praznovjerje.

Treće pitanje odnosi se na kvalitet subzistencije u odnosu na egzistenciju. Khayyam oštro kritizira ono što smatra sofizmom u vezi s ovim pitanjem. On tvrdi da *wujud* i *baqa›* imaju jedno značenje, te jedno od drugog ne bi trebalo biti odvojeno.

U kratkom djelu na arapskom jeziku *Risalat al-diya› al-›aqli fi mawdu› al-›ilm al-kulli* (*Poslanica o intelektualnom svjetlu u vezi s univerzalnom znanosti*)[20] Khayyam razmatra odnos između egzistencije i kviditeta, slijedeći Ibn Sinaove stavove na koje se on indirektno referira. Khayyam pravi jasnu razliku između kviditeta po sebi i *wujuda*, koji se razlikuje od *mahiyyah* i koji joj je dodat kako bi se kviditet objektivno uveo u postojanje.

19 Vidjeti Sayyid Sulayman Nadwi, Aw rus ke savanih va tasanif. Što se tiče teksta traktata, vidjeti Rahimzadah Malik, ranije navođeno, str. 343. Također pogledati Swami Govinda Tirtha, već navođeno, str. 99–110 za arapski tekst i engleski prijevod M. W. Rahmana.

20 Vidjeti Rahimzadah Malik, već citirano, str. 369.

Jedno među njgovim važnijim filozofskim djelima jeste traktat na perzijskom jeziku *Risalah dar ‹ilm-i kulliyyat-i wujud* (*Traktat o znanosti o univerzalnim principima bitka*), također poznat kao *Al-Risalah fi ‹ilm al-kulliyyat* (*Traktat o univerzalijama*) i *Al-Risalah mawsumah bi-silsilat al-tartib* (*Traktat poznat kao Hijerarhijski lanac*).[21] U ovom traktatu Khayyam diskutira o ljestvici bitka i deset inteligencija, slijedeći Ibn Sinaova gledišta. Također u ovom traktatu Khayyam govori o svojoj klasifikaciji onih koji tragaju za znanjem. Zbog jedinstvenog značaja ove klasifikacije za razumijevanje Khayyamove filozofske perspektive, citirat ćemo ovaj odjeljak u cijelosti:

„Prvi, teolozi, koji se zadovoljavaju raspravljanjem i ‹dostatnim› dokazima, smatraju da je ovoliko znanja o Stvoritelju (savršeno je Njegovo Ime) dovoljno.

Drugi, filozofi i mudraci, koji se koriste samo racionalnim argumentima za spoznaju zakona logike, te koji se nikad ne zadovoljavaju ‹dostatnim› argumentima, ne mogu ostati vjerni uvjetima logike, te postaju bespomoćni bez nje.

Treći, ismailije, koji tvrde da put znanja nije provjerljiv osim kroz zadobijanje uputstava od iskrenog instruktora jer postoji velika poteškoća u donošenju dokaza o spoznaji Stvoritelja, Njegove Biti i atributa, rasuđujuća moć protivnika i inteligencija (onih koji se bore protiv krajnjeg autoriteta objave i onih koji je u potpunosti prihvataju) - otupljena je i bespomoćna pred tim. Stoga, oni kažu da je bolje tražiti znanje iz riječi koje dolaze od iskrene osobe.

Četvrti, sufije, koji ne traže znanje kroz racionaliziranje ili diskurzivno mišljanje, nego kroz pročišćenje njihova unutrašnjeg bića i njihovih dispozicija, čiste racionalnu dušu od nečistoća prirode i tjelesne forme, sve dok ne postane čista supstanca. Kad se potom susretnu s duhovnim svijetom, oblici svijeta postaju istinski odslikani u njoj, bez imalo sumnje ili dvosmislenosti.

21 Vidjeti Rahimzadah Malik, prethodno citirano, str. 377. Također pogledati Arthur Christensen, "Un traité de métaphysique de 'Omar Khayyam'", *Le Monde Oriental*, vol. 1, no. 1, 1906, str. 1–16. Perzijski tekst i engleski prijevod može se pronaći kod Swamija Govinda Tirtha, ranije citirano, str. 47–48 i 117–129.

Ovo je najbolji od svih navedenih načina, jer je Božijem robu poznato da ne postoji bolji odsjaj od Božije prisustnosti, te da u tom stanju ne postoje prepreke ni zastori. Sve ono što čovjeku nedostaje, nedostaje mu zbog nečistoće njegove prirode. Ukoliko bi se zastor podigao, te uklonile prepreke i paravani, istina stvari kakve one jesu, manifestirat će se i postati poznata. A učitelj stvorenja (Poslanik Muhammad), neka je na njega mir, ovo je naznačio kada je rekao: ‹Doista, tokom danâ vašeg postojanja, inspiracije dolaze od Boga. Zar ih ne želite pratiti.›

Recite onima koji (isključivo) slijede rasuđivanje, da je za zaljubljenike u Boga (gnostike), vodič intuicija a ne diskurzivna misao."[22]

Ono što je začuđujuće u ovoj klasifikaciji jeste Khayyamova odbrana sufija i znanja dobijenog kroz unutarnje pročišćenje, koje oni nazivaju *kashf*, kao savršenije i najviše forme znanja. Nije moguće donijeti nikakav ozbiljan sud o Khayyamu bez obraćanja potpune pažnje na ovu klasifikaciju. Budući da nema nikakve sumnje u autentičnost ovog djela, te da Khayyam nije bio ona vrsta mislioca koji piše *a pièce d›occasion* da bi zadovoljio ovu ili onu svjetovnu vlast, ovakav njegov iskaz samo potvrđuje njegovu posvećenost sufizmu i čini još uvjerljivijim sufijsku interpretaciju izvornih Khayyamovih stihova.

Možda i najznačajniji Khayyamov zasebni filozofski opus jeste njegov tekst na arapskom jeziku naslovljen *Al-Risalah fil-wujud* (*Traktat o bitku*), također poznat kao *Al-Risalah fi tahqiqât al-sifât* (*Traktat o verifikacijama svojstava*).[23] Počinje sa dvama kur›anskim ajetima koji objedinjuju samu suštinu sadržaja tog traktata: „On je svemu što je stvorio dao ono što mu je potrebno, a potom ga uputio" (20: 50), i „On zna broj svih stvari" (72: 28). Prvi ajet tvrdi da bitak svih stvari proistječe iz Boga a drugi da postoji poredak svih stvari. Upravo su to dva pitanja koja čine osnovne elemente ove poslanice.

Khayyam ističe da kviditeti dobijaju svoju egzistenciju od druge egzistencije *(al-wujud al-ghayri)* i taj proces nazivaju „emanacija"

22 Prethodno navedeno, str. 389–390. Vidjeti Nasr, *Science and Civilizatio in Islam*, str. 33–34. Također vidjeti str. 52–53 istog djela; također F. Schoun, *Spiritual Perspecctives and Human* Facts, str. 76–77.

23 Vidjeti Rahimzadah Malik, ranije citirano, str. 395. Također pogledati Swami Govinda Tirtha, *The Nectar of Grace*, str. 110–116.

(*fayadan*). U isto vrijeme, Khayyam tvrdi da je za svaki egzistent kviditet ono prvotno, dok je *wujud* samo pojmovni (*i›tibari*) kvalitet. Iako distinkcija između početnosti *wujuda* (*asalat al-wujud*) i početnosti *mahiyya* (*asalat al-mahiyyah*) seže natrag do isfahanske škole, a posebno se to odnosi na Mulla Sadraa,[24] kasniji učenici islamske filozofije skloni su posmatrati cijelu raniju tradiciju iz te perspektive, nastojeći utvrditi ko je pripadao kojoj školi. Ako ovu kasnije uvedenu distinkciju s njenom specifičnom terminologijom primijenimo na Khayyama, možemo kazati da Khayyam, poput Suhrawardija, Nasir al-Dina Tusija, Ghiyath al-Dina Mansura Dashtakija i Mir Damada, pripada školi koja zagovara početnost esencije, iako Khayyam ne uzima pojam *asalat al-mahiyyah* kao što je to činio Mulla Sadra i mnogi drugi kasniji filozofi.

Pored isticanja emanacije i njene kontinuirane prirode, a slijedeći Ibn Sinaove i Suhrawardijeve stavove Khayyam je također insistirao na tome da ova emanacija sadrži određeni poredak i zakone, te da je njima zasnovana. Dva kur›anska ajeta navedena na početku traktata, prema mišljenju Khayyama, otkrivaju dokaze ovakve tvrdnje, tj. neprekinutost emanacije iz Božanske Zbilje, koja daruje egzistenciju svim stvarima i uređenu prirodu ove emanacije. Shodno tome, takozvani prirodni zakoni i ono što se posvuda u stvorenom svijetu promatra kao poredak/red i harmonija, proizlazi iz same Zbilje koja svim stvarima daruje egzistenciju i koja je neodvojiva od njihove ontološke zbilje.

Khayyam se također bavio teškim pitanjem Božijeg znanja o svijetu, pitanjem kojim su se zanimali gotovo svi islamski filozofi tokom stoljeća. On je tvrdio da je znanje ili *‹ilm* svojstvo *wujuda*, te stoga, budući da Bog daruje *wujud* svim stvorenjima, On zna svako stvorenje prosto na temelju uvođenja u postojanje. Što se tiče *wujuda*, on sam jeste atribut Božanske Zbilje (*al-haqq*) i identičan je Njegovoj Esenciji. Božansko znanje, iako u konačnici nije ništa drugo do Božanska Esencija, također nije ništa drugo do li emanacija. Božansko znanje isto je kao Božanska Prisutnost u svim bićima, pa čak i u onima koja posjeduju samo umsku egzistenciju. Nadalje, budući da je Bog izvor zbilje svih kviditeta i esencija, sve što je uvedeno u postojanje jeste dobro, a ono što se s druge strane pojavljuje kao nepostojanje, te stoga kao zlo, rezultat je nužnosti kontradikcije (*darurat al-tadadd*).

24 Vidjeti S. H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy,* str. 109.

Konačno, među Khayyamovim posebnim filozofskim poslanicama postoji jedna koja je gotovo pa sigurno od njega, iako je neki znanstvenici koji se bave ovom temom ne navode u popisu, a koja predstavlja niz odgovora naslovljenih *Risalah jawaban li-thalath masa›il* (*Poslanica o odgovoru na tri pitanja*).[25] U jednom rukopisu osoba koja postavlja pitanja jeste Jamal al-Din ‹Abd al-Jabbar ibn Muhammad al-Mishkawi, ali u drugom rukopisu on se spominje kao „Amin al-Hadrah" a na kraju poslanice kao „Al-Shaykh Jamal al-Zaman". Iako identitet te osobe nije sasvim jasan, čini se da je riječ o filozofu iz Farsa. U svakom slučaju, pitanja koja slijede pokazuju filozofski interes i preokupaciju onoga ko postavlja pitanja:

1. Ukoliko racionalna duša opstaje nakon smrti, tada bi bilo nužno da svaka racionalna duša posjeduje specifičnu osobnu egzistenciju.

2. Ukoliko događaji u području kontingentnih bića imaju jedan uzrok, to bi vodilo do beskonačne regresije.

3. Dokazano je da vrijeme ovisi o kretanju i da predstavlja kvantitet kretanja sfera, te da to kretanje nije postojano po sebi (Khayyam nije dovršio ovo pitanje).

Svi Khayyamovi odgovori temelje se na Ibn Sinaovim stavovima, na koga se referira kao na *al-faylasuf*, filozofa. Tačnije kazano, kao na izvore za odgovore na ova pitanja, on se referira na *Fann al-sama› al-tabi›i*, što je prva knjiga *Tabi›iyyata* (*Filozofija prirode*) iz djela *Shifa›*, kao i na Aristotelova djela. Khayyam je iznio važnu filozofsku tvrdnju, rekavši da *Fann al-sama› al-tabi›i* (što doslovno znači „umjetnost slušanja prirode" ili ono što prvo treba čuti u izučavanju prirodnih znanosti) sadrži načela svih prirodnih znanosti, ali je sama grana univerzalnog znanja. Drugim riječima, načela ovih znanosti ne treba tražiti u njima samima nego u metafizici.

Postoji nekolicina drugih Khayyamovih kratkih filozofskih fragmenata koji se više ili manje bave istim pitanjima koja pronalazimo u traktatima koji su već spomenuti. Kada propitujemo sve ove filozofske spise zajedno, vidjet ćemo Khayyama kao dominantno avicenijanskog filozofa s posebnom sposobnošću u oblasti matematike, te interesom za

25 Vidjeti Rahimzadah Malik, ranije navedeno, str. 411.

matematiku i prirodni poredak, s jedne strane, i sufizam, s druge strane. Također, postoje Khayyamovi vlastiti filozofski uvidi, i daleko od toga da je on prosto ponavljač Ibn Sinaovih riječi. Osim toga, kao i u slučaju učitelja kojeg on naziva „filozof", cijeli Khayyamov filozofski diskurs utemeljen je na Nužnom Biću, Jednom, što je Zbilja koja se religijskim jezikom naziva „Bog". Zapravo, Khayyam ide korak dalje od mnogih mashshai filozofa u upotrebi religijskih navoda u svojim filozofskim poslanicama, uključujući kur›anske ajete na koje smo se već referirali.

***

Dozvolite da se u zaključku osvrnemo na neke rubaije koje se pripisuju Khayyamu, te da razmislimo o njihovu filozofskom značaju. U jednoj od najpoznatijih rubaija stoji:

Ti si rekao da ćeš me mučiti,

Ali ja se ne bojim takvog upozorenja,

Jer gdje si Ti, tu ne može biti mučenja,

A gdje Tebe nema – pa kako da takvo mjesto i postoji. [26]

Ova rubaija potvrđuje Apsolutnu Dobrotu Božiju, činjenicu da je Vrhovna Stvarnost Čista Dobrota, ideja koju je Khayyam potvrdio i u svojim proznim filozofskim djelima. Ova rubaija ponovo potvrđuje proznim jezikom tvrdnju koja se može naći u mnogim sufijskim izričajima u prozi i poeziji te također, ukazuje na potpunu pobjedu dobra nad svim što se čini zlim. Na neki način to je komentar na hadisi-kudsijj: *I doista Moja milost pretiče Moju srdžbu.*

U drugoj rubaiji kaže se:

Bačen pred kladu sudbine, o čovječe, ti ideš,

Šiban vjetrovima ulijevo i udesno – šutiš.

Onaj koji te je bacio na ovaj ludi put,

On zna, On zna, On zna i zna. [27]

26 Prijevod je naš.

27 Izmijenjeni prijevod *Ruba'iyat of Omar Khayyam*, preveo i obilježio Ahmad Saidi,

Poruka ove poeme jeste ta da *kada*›, prevedeno ovdje kao „sudbina“, ali tako da mora biti shvaćena kao odredba božanske volje, a ne neka vrsta prirodne i kozmičke sudbine, kao što je slučaj s određenim grčkim filozofima, upravlja cjelokupnim ljudskim postojanjem te da Bog ima znanje o svim stvarima. To je poetski komentar na značenje dvaju Božijih imena: *El-Kadir* (Svemogući) i *El-Alim* (Sveznajući).

Jedna rubaija koja se na prvi pogled čini problematičnijom govori o relativnosti ljudskog znanja, pa kaže:

I bez istine i bez sigurnosti ti si,

Zašto da tražimo svoje živote u sumnji ili uzaludnom nadanju?

Dođi, nikad ne dozvoli da ti pehar ispadne iz ruke,

U magli, šta ako si pijan ili trijezan, tumaraš?[28]

Ova rubaija može izgledati kao da u potpunosti propovijeda skepticizam, ukoliko se uzme doslovno. Ali, da li bi osoba koja je prihvatila takvu filozofiju uložila toliko vremena i truda pišući djelo o algebri ili reformirala kalendar? Ukoliko se posmatra u kontekstu islamske intelektualne tradicije, sadržaj ovih stihova otkriva neko njihovo drugo unutarnje značenje, tj. relativnost svog ljudskog ili racionalnog znanja[29] i sigurnost izvedene iz gnoze koju simobolizira vino koja se, opet, može univerzalno naći u sufijskoj poeziji. Ustvari, mnogi vodeći islamski mislioci, filozofi, pa time i naučnici, da ne govorimo o sufijama, ispjevali su pjesme u istom duhu. U naše vrijeme pjesme čak i takvih religijsko-političkih ličnosti kao što je Mawlana Mawdudi i Ayatollah Khomeini sadrže mnoge slične stihove. Držanje pehara s vinom i ispijanje tu i tamo, tema koja se ponavlja u nekoliko drugih Khayyamovih rubaija, također se odnosi na dragocjenost trenutka koji je naš jedini način da pristupimo Vječnom i način postizanja apsolutne sigurnosti. Ne smijemo zaboraviti u ovom kontekstu sufijsku poslovicu: *Sufija je dijete trenutka*.

Berkeley: Asian Humanities Press, 1991, no. 59, str. 116.

28 Saidi, prethodno navedeno, no. 60, str. 117.

29 Ova tema o relativnosti svog ljudskog znanja gledano iz perspektive Božanskog Znanja ponavljana je tema u mnogim rubaijama.

Mnoge Khayyamove rubaije, također, odnose se na prolaznost svijeta i naše brzo putovanje kroza nj.

Rotirajući točak nebesa kojim smo zadivljeni,

Prividna je lampa o kojoj mi imamo znanje prema sličnosti.

Sunce je svijeća, a svijet je lampa,

Mi smo poput oblika koji se u njemu okreću. [30]

Također,

Kap vode pada u nepregledni okean,

Zrno prašine postaje saveznik zemlje.

Šta ti postaješ, šta označava tvoj dolazak i prolazak ovim svijetom?

Mušica se nakratko pojavila, a onda nevidljiva postala.[31]

U prvoj rubaiji kosmos se poredi ne samo s bilo kojom lampom, već sa zamišljenom lampom, ukazujući na značaj „svijeta mašte" (*‹alam al-khayal*) sa svim metafizičkim i kozmološkim značajem koji on posjeduje u islamskoj misli kako se vidi izloženo kasnije u djelima Suhravardija, Ibn Arebija, Mulla Sadraa i drugih.[32] Nema razloga vjerovati da ovdje Khayyam upotrebljava *khayal* u modernom patvorenom smislu mašte, koji jednostavno implicira ono nezbiljsko. Umjesto toga, nazivajući kosmos zamišljenom lampom on ne samo da aludira na kozmički značaj *‹alam al-khayala*, već ukazuje filozofski neupućenom čitaocu na činjenicu da kosmos nije ultimativna stvarnost, nego da postoji stvarnost izvan njega koju on reflektira, kao što je lampa mjesto odakle svjetlost obasjava sve oko sebe. On, zatim, ukazuje na našu prolaznu ovozemaljsku egzistenciju koja se sastoji od slika i oblika koje stvara svjetlost

30 Prijevod je naša prilično modificirana verzija A. Saidija, prethodno citirano, no. 63, str. 120.

31 Modificirani prijevod A. Saidija, prethodno navedeno, no. 64, str. 121.

32 Vidjeti Henry Corbin, *Alone with the Alone – Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*; i E. Zolla, *The Uses of Imagination and the Decline of the West,* Ipswich: Golgonooza, 1978.

lampe na sjeni oko sebe. Druga rubaija potvrđuje istu tezu iz druge perspektive, počevši od tvrdnje da se sve stvari ovog svijeta vraćaju svome izvoru i principa koji prema poznatoj filozofskoj poslovici glasi: *Sve se vraća svome izvoru ili korijenu.* U ovom dolasku i odlasku koji obilježava život na ovom prolaznom svijetu naše zemaljsko postojanje jeste poput života mušice koja se pojavi a zatim nestane u jednom trenutku. Metafizički je veoma važno da u ovoj rubaiji Khayyam upotrebljava perzijske riječi *padid* i *napayda* a ne život i smrt. Ova dva perzijska termina znače postati prisutan i odsutan, ući u fenomenološku egzistenciju a zatim nestati iz tog svijeta ili doslovce postati lišen postanka ili *napayda*, što također znači nešto što se ne bi trebalo naći. Zar ne možemo ovo razumjeti tako da mi, čak i ako se uporedimo sa sićušnom mušicom u ovom svijetu velikih promjena, dolazimo iz nemanifestiranog i nevidljivog svijeta u svijet manifestacije i fenomenološke egzistencije, a zatim se vraćamo u nemanifestirani i nevidljivi svijet?

Jedna Khayyamova rubaija glasi:

Kada bi srce znalo tajnu života, kakva ona jeste,

Ono bi onda znalo i božanski misterij smrti.

Danas, kada imaš sebe, ti ne znaš ništa,

A kada sutra ostaneš bez sebe, šta ćeš onda znati?

[33]Ova rubaija govori poetičnim jezikom o jednoj od najznačajnijih doktrina islamske eshatologije koju su u potpunosti razvili kasniji islamski metafizičari i filozofi kao što su Ibn ‹Arabi i Mulla Sadra. Prema ovoj doktrini, dok je na ovom svijetu, duša može i da djeluje i da zna. U trenutku smrti, duša prestaje djelovati na ovom svijetu i poznavati ga, te sa sobom nosi samo plodove svog djelovanja i znanje o duhovnim pitanjima koje je stekla dok je bila na ovozemaljskom putovanju. Ovo su „odredbe" putovanja na vječni svijet o kojima govori Mulla Sadra u jednom od svojih djela pod nazivom *Zad al-musafir* (*Odredbe putnika*). Ova rubaija nije ništa do li običan poetski opis glavnog učenja islamske eshatologije.

Na kraju, nužno je spomenuti bar jednu rubaiju koja govori o čovjekovoj ništavnosti pred licem Apsolutnog.

33 Značajno izmijenjeni prijevod A. Saidija, prethodno navedeno, no. 65, str. 122.

O Ti koji si neiskusan u ovosvjetskim putevima, ti si ništa;

Temelj ti je u zraku, tako da si i ti ništa.

Dvije praznine definiraju granice tvog života,

Na tvoje dvije strane jeste ništa, u sredini si ništa.[34]

Mnogi su tumačili ovu i slične rubaije na moderan nihilistički način, pojasnivši da je Khayyam bio egzistencijalni nihilist poput određenih modernih škola kontinentalne filozofije 20. st. Ali, ova interpretacija potpuno je netačna ako uzmemo u obzir činjenicu da Khayyam nikada nije porekao stvarnost Boga, odnosno Apsolutnog. Osim što aludira na metafizičko shvatanje ničega ili praznine, koja je ništa drugo do kvintesencijalne ništavnosti ili Izvan-Bitka, a koje Khayyam spominje u nekoliko svojih rubaija,[35] ova poema može se shvatiti kao jasan izričaj relativnosti ljudskog stanja i da iz perspektive ove relativnosti, ako se uzme samo po sebi, ljudska bića i svijet doslovce su ništa pred licem Apsolutnog. Na avicenskom jeziku, koji Khayyam potvrđuje u svojim proznim filozofskim djelima, čovjek je, poput svih drugih bića na ovom svijetu, moguć (*mumkin*) i prima svoju stvarnost iz izvora Bića procesom *fayadana* o kojem je prethodno bilo govora. Ova i slične rubaije mogu se čitati savršenom logikom kao poetične potvrde statusa mogućnosti koji je potpuno siromaštvo egzistencije ili ništavnost svijeta, nasuprot Nužnom Biću (*wajib al-wujud*) koje samo opstoji i daje postojanje svemu drugom što postoji. Štaviše, sve što postoji, postoji zahvaljujući volji Nužnog Bića, koje daje život. Pored toga, u ovim poemama postoji aluzija na relativnost samog Bića spram Izvan-Bitka, koji je na posljetku jedini stvaran.[36] Najdublja poruka takvih rubaija jeste ta da je sve relativno zapravo relativno po svojoj prirodi pa je, stoga, i prolazno, a da samo Apsolutni posjeduje apsolutivitet; jednostavno rečeno, jedino je Apsolutni apsolutan.

---

34 Izmijenjeni Saidijev prijevod, ranije citirano, no. 70, str. 127.

35 "Sam Bitak nije ništa drugo do li Bog osobno, sa svoje strane se zatječe nadiđenim neosobnim ili nadosobnim Bogom, dok Ne-Bitak, u odnosu na osobnog Boga ili Bitak nije drugo do li prvo određenje iz kojeg će se razviti sva drugorazredna određenja koja tvore kozmičko bivanje. No, egzoterizam ne može dopustiti nezbiljnost svijeta niti isključivu zbiljnost božanskog načela, a osobito ne može dopustiti transcendentnost Ne-Bitka s obzirom na Bitak, koji jeste Bog.", Frithjof Schoun, *The Transcendent Unity of Religions*, prev. Peter Townsend, London: Theosophical Publishing House, 1993, str. 38.

36 O ovom pitanju vidjeti S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, poglavlje 4, str. 130.

Ovih nekoliko rubaija, odabranih iz reda onih koje se s velikom sigurnošću pripisuju Khayyamu, daju nam određeni uzorak ideja da, ukoliko su shvaćene u kontekstu tradicionalne islamske filozofije i sufizma, ne samo da ne negiraju već i potvrđuju poetskim jezikom Khayyamova prozna filozofska i naučna djela, pored toga što otkrivaju neke sufijske teme o kojima je Khayyam morao imati direktna saznanja. Njegova klasifikacija znalaca navedenih prethodno otkriva njegovo razumijevanje i poštovanje prema sufjskom putu znanja. Osnovne teme autentičnih rubaija jesu prolaznost svijeta, ograničena priroda svog racionalnog znanja pred istinskom mudrošću koja nadilazi racionalizaciju, iskorištavanje trenutnog momenta, te iskušavanje utjecaja vina koje simbolizira realizirano znanje ili gnozu.

Može se reći da postoje tri vrste ljudi: oni koji poriču sve eshatološke stvarnosti i Sudnji dan kojeg perzijske sufije nazivaju *Sutra* ili *farda*[37]; oni koji vjeruju u tradicionalne eshatološke stvarnosti i nastoje živjeti dobrim životom na ovom svijetu, bojeći se Pakla i nadajući se Raju; i oni koji nastoje da ovdje i sada pronađu Boga, mimo straha od Pakla i nade u Raj. Pošto se suprotnosti privlače, prva i treća grupa ljudi može se činiti kao jedno te isto, u smislu da obje naglašavaju *ovdje* i *sada* na račun čovjekova konačnog kraja *sutra* (na Sudnjem danu) koje je izvan vremena. Prvo je mišljenje, međutim, nijekanje vjere odozdo, dok je treće mišljenje, koje je ezoteričko, prevazilaženje egzoterijskog mišljenja odozgo. Za egzoteričke pobožne vjernike ponekad je teško napraviti razliku između ovog dvoga. Zato oni često osuđuju ne samo prvo već i treće mišljenje, i njihovo osuđivanje jeste na svoj način opravdano za razliku od agnostika modernog vremena koji ova dva suprotna mišljenja namjerno poistovjećuju samo kako bi se suprotstavili onima koji pripadaju drugoj grupi ljudi.

Ograničeno razumijevanje običnih vjernika razlog je zašto ne samo Khayyam već i određen broj drugih ličnosti, uglavnom sufija, godinama osuđuju neke tradicionalne egzoterijske autoritete. Međutim, u slučaju drugih sufija, razlika između njih i hedonista ostala je dovoljno jasna bez obzira na osudu drugih. U Khayyamovu slučaju, određeni broj faktora, među kojima je i lažno pripisivanje rubaija njemu, iako ih nije on napisao, doprinio je tome da neki autoriteti, uključujući i nekoliko sufija, samog Khayyama i njega mnogo prije modernog doba,

37 Perzijski filozof i bogougodnik iz 13. / 19. st. Hajji Mulla Hadi Sabziwari referira se na eshatologiju kao "nauk o onom Sutra" (*fardâ-shinâsî*).

uprkos činjenici da on nije živio hedonističkim životom, već je bio izuzetno poštovan kao islamski učenjak od strane svojih savremenika. Štaviše, slobodan Fitzgeraldov prijevod rubaija stvorio je zapadnjački imidž Khayyama kao pjesnika koji traži zadovoljavanje svojih osjetila i uživanje. U današnjem zapadnom svijetu, gdje je fizičko uživanje poprimilo oblik pseudo-religije mnogo više nego što je to bio slučaj u viktorijanskom periodu, čak je i teže nego i Fitzgeraldovo vrijeme oprostiti Khayyamu grijeh hedonizma. Ipak, ne postoji nijedna autentična Khayyamova poema koja govori o zagrobnom životu a koja se ne bi mogla interpretirati kao Khayyamova pripadnost trećoj a ne prvoj grupi. Ako uzmemo u obzir slavljenje trenutnog momenta i njegovo iskorištvanje dok još traje, zajedno sa svim što je on napisao kao i sve ono što su o njemu pisali njegovi savremenici pa čak i počasne titule koje su mu dodijeljene,[38] postat će nam jasno da je Khayyam bio daleko od hedonista, te da je nastojao istaknuti dragocjenost ljudskog života i stvarnosti trenutnog momenta kao kapije vječnog života u skladu s učenjima velikih sufijskih autoriteta.

***

U zaključku, možemo sa sigurnošću utvrditi da, ukoliko proučimo Khayyamova djela, uključujući najautentičnije rubaije, bit ćemo u mogućnosti prepoznati filozofski pogled na svijet jednog velikog islamskog mislioca koji je u filozofiji uglavnom bio sljedbenik Ibn Sinaa s određenim vlastitim i neovisnim interpretacijama. Također je bio i veliki znanstvenik koji je iznio značajna mišljenja u pogledu filozofije matematike. Pored toga, bio je pjesnik koji je, kao i mnogi drugi islamski filozofi i znanstvenici koji su pisali djela s rigoroznom logičkom strukturom, pisao i pjesme s metafizičkim i gnostičkim temama. Bez sumnje ga je privlačio sufizam. Ako bismo ga poredili s nekim drugim učenjakom kome sliči, to bi bio Nasir al-Din el-Tusi, koji je poput Khayyama, bio avicenijanski (*mashsha›i*) filozof i matematičar koji je, također, pisao poeziju i bio zainteresiran za sufizam. On je pisao i duhovnu autobiografiju pod nazivom *Sayr wa suluk* (*Duhovno putovanje*).[39] Naravno, Tusi je bio i šiijski teolog duodecimalnog pravca

38 Neke od ovih titutla uključuju i *al-imam* (predvodnik), *hakîmal-dunya* (filozof), *hujjat al-haqq* (dokaz Istine), *al-shaykh al-ajall* (cijenjeni učitelj) i *faylasūf al-waqt* (filozof vremena). Vidjeti Rahimzadah Malik, prethodno navedeno, str. 32–33.

39 Ovo djelo preveo je kao *Contemplation and Action* Sayyed Jalal Badakhchani, London: Tauris, 1999.

i autoritet u području ismailijske filozofije, za razliku od Khayyama, kojeg čak ni najmanje nisu zanimale ove teme.

Khayyam mora biti oživljen kao islamski filozof i kao još jedan filozofski cvijet u bašči zalijevanoj zbiljom poslanstva, čak i ako bi takav čin značio lišavanje modernih arapskih, turskih a posebno perzijskih skeptika i hedonista jedne kulturne ikone. Njegova filozofska djela koja su nedavno prevedena[40] moraju se proučiti u potpunosti zajedno s njegovom poezijom i drugim naučnim djelima. Međutim, ta savremena studija trebala bi biti dovoljna da se oktrije veliki značaj – filozofski, znanstveni i vjerski – izuzetnog islamskog filozofa, kome su vlastita slava i ovozemaljski život zasjenili njegov filozofski značaj i sakrili ga od očiju cijelog svijeta.

S engleskog jezika preveo: Rusmir Šadić

40 Vidjeti Aminrazavi, prethodno navedeno, str. 283.