

Časopis za filozofiju i religiju

Logos

Tuzla, vol. 5, br. 1-2, januar-juli 2017., cijena 10 KM



Centar za kulturu i edukaciju

LOGOS

Izdavanje časopisa Logos finansijski je podržala
"Fondacija Mulla Sadra u BiH"

Logos

Časopis za filozofiju i religiju
Vol. 5, br. 1-2, januar-juli 2017.

Izdavač

LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Glavni urednik

Rusmir Šadić

Urednička redakcija

Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić,
Vladimir Lasica, Midhat Čaušević, Ensar Karaman, Lutfi Akbaš

Urednički savjet

Lino Veljak
(Univerzitet u Zagrebu)

Rešid Hafizović
(Univerzitet u Sarajevu)

Sulejman Bosto
(Univerzitet u Sarajevu)

Željko Kaluđerović
(Univerzitet u Novom Sadu)

Adnan Jahić
(Univerzitet u Tuzli)

Boško Pešić
(Univerzitet u Osijeku)

Boris Gunjević
(Univerzitet u Cambridgeu)

Ednan Aslan
(Univerzitet u Beču)

Dizajn & DTP

Eldin Mehmedović

Lektor za bosanski jezik

Senad Čeliković

Lektor za engleski jezik

Azur Hrustić

Tiraž

200

Cijena

10 KM

Logos

Journal of Philosophy and Religion
Vol. 5, No. 1-2, January-July 2017.

Publisher

LOGOS – The Center for Culture and Education
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Editor-in-Chief

Rusmir Šadić

Editorial Staff

Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić,
Vladimir Lasica, Midhat Čaušević, Ensar Karaman, Lutfi Akbaš

Editorial Board

Lino Veljak
(University of Zagreb)

Rešid Hafizović
(University of Sarajevo)

Sulejman Bosto
(University of Sarajevo)

Željko Kaluđerović
(University of Novi Sad)

Adnan Jahić
(University of Tuzla)

Boško Pešić
(University of Osijek)

Boris Gunjević
(University of Cambridge)

Ednan Aslan
(University of Vienna)

Design & DTP

Eldin Mehmedović

Language editor for Bosnian

Senad Čeliković

Language editor for English

Azur Hrustić

Circulation

200

Cost

5 €

SADRŽAJ

I Članci

Daniel BUČAN FILOZOFIJSKA I GNOSTIČKA MISAO MULLA ŠADRE	9
Rusmir ŠADIĆ ONTOLOGIJA MULLA SADRAA SHIRAZIJA	31
Kerim SUŠIĆ PRILOG RAZUMIJEVANJU ODNOSA IZMEĐU AL-FÂRÂBÎJA I MAJMONIDA	49
Vladimir LASICA EMPIRIJA I METAFIZIKA; FUNDAMENTALNA RELACIJA U ZASNIVANJU FILOZOFIJE KAO NAUKE KOD IBN SÎNE	81
Tomislav TADIĆ RELIGIJA U SOCIOLOŠKOM I ANTROPOLOŠKOM KLJUČU: FUNDAMENTALNA PITANJA	109

II Prijevodi

Deborah L. BLACK AL-FÂRÂBÎ	129
Amos BERTOLACCI ZASNIVANJE METAFIZIKE KAO NAUKE	155
Seyyed Hossein NASR 'UMAR KHAYYAM KAO FILOZOF	171

III Pregledi knjiga

Hikmet YAMAN PROPHETIC NICHE IN THE VIRTUOUS CITY	199
---	-----

CONTENTS

I Articles

- Daniel BUČAN**
PHILOSOPHICAL AND GNOSTIC THOUGHT OF MULLA SADR 9
- Rusmir ŠADIĆ**
THE ONTOLOGY OF MULLA SADR SHIRAZI 31
- Kerim SUŠIĆ**
A CONTRIBUTION TO UNDERSTANDING THE RELATIONSHIP
BETWEEN AL-FARABI AND MAIMONIDES 49
- Vladimir LASICA**
EMPIRICISM AND METAPHYSICS: A FUNDAMENTAL RELATION
FOR FOUNDING PHILOSOPHY AS SCIENCE IN AVICENNA 81
- Tomislav TADIĆ**
RELIGION IN SOCIOLOGICAL AND ANTROPOLOGICAL TERMS:
FUNDAMENTAL QUESTIONS 109

II Translations

- Deborah L. BLACK**
AL-FÂRÂBÎ 129
- Amos BERTOLACCI**
ESTABLISHING THE SCIENCE OF METAPHYSICS 155
- Seyyed Hossein NASR**
THE POET-SCIENTIST 'UMAR KHAYYAM AS PHILOSOPHER 171

III Book Reviews

- Hikmet YAMAN**
PROPHETIC NICHE IN THE VIRTUOUS CITY 199



Članci
Articles



FILOZOFIJSKA I GNOSTIČKA MISAO MULLA ŠADRE*

Daniel BUČAN

ABSTRACT

Glavno Mullā Šadrino djelo zove se Uzvišena mudrost (al-Ḥikma al-muta'āliya), jer je taj veliki filozof i gnostik smatrao da je filozofija samo pretpostavka za pripremu vinuća do najviše i najdublje spoznaje. Može se reći, samo se gnostičkom nadopunom filozofiju (falsafa) može prometnuti u mudrost (ḥikma), i to mudrost što će biti uzvišena mudrost (al-ḥikma al-muta'āliya). Sve tri glavne dimenzije njegove misli – ontologija, epistemologija, i nauk o duši – bitno utemeljenje imaju u gnostičkoj spoznaji koja zasluŕuje naziv uzvišene mudrosti.

Izgradnju svoje originalne ontologije Mullā Šadrā započinje kritikom nauka filozofā (u prvome redu Avicenne i Suhrawardija) koji drŕe da je bitak nešto što na ovaj ili onaj naćin pridolazi biti (Avicenna), odnosno da je bitak tek konstrukt našega uma (Suhrawardī). On takove teorije, zapravo izokreće, dokazujući da je upravo bit produkt uma, da jedino što zbiljski jest jest bitak, a njegovo 'prenošenje' u um (njegovo prometanje u pojam, u mišljevinu) mijenja njegovu ontološku 'istinu', odnosno zbiljnost. Krajnja konsekvencija toga nauka jest da bitak ne moŕe uistinu biti spoznat umom, već jedino izravnim osvjedoćenjem.

Ključne rijeći: filozofija, gnoza, ontologija, epistemologija, doktrina o duši.

PHILOSOPHICAL AND GNOSTIC THOUGHT OF MULLA SADR

Supreme Wisdom is the name of the main Mullā Sadra work (al-Ḥikma al-muta'āliya), because this great philosopher and gnostic thought that philosophy is only a prerequisite for the preparation of winding up to the highest and deepest cognitions. One can say that only by the gnostic complement can philosophy (falsafa) be turned into wisdom (ḥikma), and that this wisdom will be the supreme wisdom (al-ḥikma al-muta'āliya). All three main dimensions of his thought - ontology, epistemology, and the doctrine of the soul - have an essential foundation in the Gnostic cognition that deserves the title of sublime wisdom.

* Ovaj tekst je dio veće studije napisane za knjigu u kojoj će biti objavljeni prijevod i u hrvatski dvaju Mullā Šadrinih spisa – *Knjiga osvješćenja* i *Eliksir gnostika*.

Mullā Ṣadrā begins the construction of his original ontology with the criticism of the doctrines of philosophers (primarily Avicenna and Suhrawardī), who hold that being is something that contributes to quiddity in one way or another (Avicenna), ie being is only the construct of our mind (Suhrawardī). He actually inverts such a theory, proving that only what truly is represents being, and its 'transmission' into the mind, changes its ontological 'truth', meaning its reality. The ultimate consequence of this doctrine is that being can not truly be understood by the mind, but only by direct contemplation.

Key words: philosophy, gnosis, ontology, epistemology, doctrine of soul.

1.0 Uvod

Ṣadr ad-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Yahyā al-Qawāmī aš-Širāzī, znan pod skraćenim imenom Mullā Ṣadrā, jedan od velikana islamske filozofijske misli, rođen je 1571. ili 1572. u Širazu, a umro 1640. u Basri. Obitelj u kojoj se rodio bila je poznata i utjecajna – otac mu je bio guverner pokrajine Fars. Zahvaljujući tomu bilo mu je osigurano najbolje moguće obrazovanje u Širazu, gradu koji je tada već više stoljeća bio središte tradicionalnih nauka. Još dok je bio dijete, za Mullā Ṣadru su govorili da ga krasi duboka pobožnost i oštromna inteligencija¹. Zahvaljujući tradicionalnom obrazovanju stekao je pouzdano znanje i perzijskog i arapskog jezika, te gotovo besprijekorno poznavanje Qur'āna i svete predaje (*ḥadīṭ-a*). Budući da je u njegovo vrijeme glavno središte filozofijskih studija bio Isfahan, poslije studija u rodnome gradu otišao je u taj grad. Tu je studirao kod velikih učitelja, od kojih su osobito utjecajni bili Bahā' ad-Dīn 'Āmilī² i Mir Dāmād³. Potonji je, navodno, prorekao da će ga njegov sjajni student Mullā Ṣadra nadmašiti, što se pokazalo istinitim proročanstvom kad su "jasna izlaganja njegova studenta gotovo posvema zamijenila učiteljeva"⁴ (kojih je složeni diskurs bio teško razumljiv).

Nakon studija Mullā Ṣadrā se odlučio na asketski život, uvjeren

-
- 1 Usp. Seyyed Hossein Nasr, Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, Teheran 1977., str. 32.
 - 2 Iranski filozof, matematičar, astronom i pjesnik s konca XVI. i početka XVII. stoljeća. Napisao je velik broj dijela, na arapskom i na perzijskom.
 - 3 Iranski filozof, mistik i pjesnik (1561.-1631.) koji je snažno utjecao na ono što se naziva 'safawidskom renesansom' u Perziji XVII. stoljeća.
 - 4 Seyyed Hossein Nasr, op. cit., str. 33.

da stečeno znanje treba duhovno produbiti. Njegov je cilj, naime, bio vinuti se do najdublje moguće metafizičke spoznaje, one dimenzije filozofije koja se u islamskoj filozofijskoj tradiciji nazivala 'božanskom znanošću'⁵, a po njegovu dubokom uvjerenju to je bilo moguće jedino uz produbljeni duhovni uvid. Petnaest je godina asketski živio u osami u nekom selu u blizini Quma, a o razlozima takovoga nastojanja da pročisti dušu i osposobi ju za najdublji duhovni uvid, te o konačnom plodu toga nastojanja, sâm u uvodu svome glavnome djelu kaže:

Ja sam još ranije - u mladosti i u zreloj dobi - svoju sposobnost usmjerio metafizici u mjeri sukladnoj sposobnosti što mi je dâna, a što je urodilo ispravnošću zahvaljujući velikom trudu. Slijedio sam drevne filozofe i [njihove] ugledne sljedbenike, stječući znanje iz njihovih ideja i [umskih] uvida, izvlačeći korist iz njihove jedinstvene pameti i svijesti. Sabrao sam nađeno u grčkim knjigama i u najvećih učitelja, prikupljajući probrano biserje iz svakog područja. [...] Neko sam vrijeme [tu filozofiju] proučavao ulažući potpuno sebe [u to], upućujući svoje srce da bude sklono onima koji tragaju [za znanjem] i onome tko je vješt u utvrđivanju istine, [i to] zato da neistančane spoznaje istančam izvlačeći iz njih dragocjene plodove, da sitom rasuđivanja odvojim istinite od pogrešnih, da ih prosijem kroz sito naravi i [odvojim] vrijedno od bezvrijednoga, te da sastavim knjigu u kojoj ću skupiti što sam našao u knjigama drevnih [mislilaca], i koja će sadržavati [sve] bitne iskaze peripatetičara, jasno iznijeta iskustva pristaša filozofije prosvjetljenja, koji pripadaju među najbolje filozofe, uz dodatak onoga čega nema u knjigama suvremenih filozofa, i [uz dodatak] dragocjenih spoznaja narav kojih nije otkrio ni jedan od znalaca kružnih mijena [svijeta], niti je sličnu [spoznaju] omogućilo nebesko kretanje, te joj u svijetu kretanja⁶ slične nema. Ali poteškoće su onemogućile [ostvariti] ono što sam htio, dani su prolazili bez ostvarenja nakane, onemogućujući mi djelovanje, a tijek je vremena priječio vinuti se do onoga čemu sam težio. [...] Nakon što sam u takovu stanju skritosti [od svijeta], osame, letargije i povučенosti bio dugo vremena, moja duša zbog duga nastojanja usplamti plamom vatrenim, stalno obdržavanje vjerskih obveza snažno mi zagrija srce, te se na moju dušu izli svjetlost malakût-a, nastane se u njoj tajne ġabarût-a⁷ i svjetlosne zrake Jednosti, zahvati ju Božja

5 علم الإلهيات ['ilm al-ilāhiyyāt] – što znači 'znanost o božanskim stvarima' arapski je naziv za metafiziku.

6 Tj. u svijetu mijenâ, u ovome svijetu. Dakle, Mullâ Šadra govori o tomu da je htio sastaviti knjigu u koju će staviti spoznaje kakvih do tada nije bilo.

7 Malakût je sufijski naziv za svijet anđelâ, a ġabarût za svijet 'prve umnosti' koja

blagonaklonost, te ona spozna tajne koje još do sada ne bijahu spoznate. Otkri mi se znamenje koje dokazivanjem ne bijaše na taj način otkriveno. Naprotiv, sve što bijah prije toga spoznao uz pomoć dokazivanja, [sada] sagledah potpunije izravnim osvjedočenjem i sagledavanjem božanskih tajna i istina⁸.

Konačni ishod takova njegovog poimanja filozofije najzreliji plod naći će u njegovu veledjelu, kojega naslov *Al-ḥikma al-muta‘āliya* (što doslovce znači "Uzvišena mudrost", a najčešće se prevodi kao "Transcendentna teozofija") jasno govori o tome što Mullā Ṣadrā drži svrhom filozofije – vinuće kontemplativne duše do izravnog osvjedočenja u izvor i svrhu svega bitka. Zahvaljujući tomu što je – pored dosegnutog duhovnog uvida koji je bio plod asketskog truda da se pročisti dušu za taj uvid – posjedovao i sustavno obrazovanje (koje je obuhvaćalo proučavanje Qur‘āna, svete predaje, filozofije, i islamske mističke baštine), njegovo djelo predstavlja sintezu cijelog predhodećeg mu tisućljeća ne samo filozofije već i mišljenja uopće u islamu. Ta se sinteza temeljila kako na filozofijskim uvidima tako i na onome što je kasnije nazvano *tağruba-yi ‘irfānī* – gnostičko iskustvo.

Pošto se proširio glas o njemu kao o "prosvjetljenom mudracu za kog se metafizika prometnula iz intelektualne spoznaje u izravno viđenje"⁹, šah ‘Abbās II. tražio je od njega da napusti svoju osamu i vrati se u javnost kao učitelj. Odazvavši se tome pozivu, Mullā Ṣadrā se vratio u rodni Širaz, gdje je Allāhwirdi Ḥān sagradio školu, koju je on ubrzo pretvorio u središte filozofijskih istraživanja. U tom razdoblju, do smrti u Basri godine 1640., osim što je obrazovao velik broj učenika, od kojih su mnogi postali ugledni mislioci, napisao je i većinu svojih djela.

Mullā Ṣadrin opus obuhvaća vrlo velik broj djela, i to kako filozofijskih tako i pjesničkih. Većinu svog opusa napisao je služeći se arapskim, a tek mnogo manji dio – u prvom redu je riječ o poeziji – napisao je na perzijskom. Na ovome mjestu nije potrebno pobrojati sva njegova djela, te je broj (abecednim redom) navedenih naslova¹⁰ biti ograničen samo na ona najvažnija i najpoznatija:

je prva emanacija iz Boga pojmljenog kao Prvo počelo.

8 Ṣadr ad-Dīn aš-Širāzī, *Al-ḥikma al-muta‘āliya fi-l-asfār al-‘aqliyya al-‘arba‘a*, sv. zak I., Teheran 1966., str. 10.-14.

9 Seyyed Hossein Nasr, op. cit., str. 37.

10 S osloncem na mnogo potpunijoj anotiranoj bibliografiji koju S. H. Nasr donosi u op. cit., str. 40.-50.

Asrār al-āyāt wa anwār al-bayyināt (Tajna [qur'ānskih] ajetâ i svjetlosti očitih [istina])

Autorov gnostički komentar Qur'āna

Aš-šawāhid ar-rubūbiyya fī-l-manāhiġ as-sulūkiyya (Božanska osvjedočenja u pouzdane putove [duhovnog usavršenja])

Djelo u kojem se autorova filozofijska naučavanja razmatraju s gnostičkog gledišta

Al-ḥikma al-muta'āliya fī-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a (Uzvišena mudrost. O četiri duhovna putovanja)

Najvažnije i najpotpunije autorovo djelo, koje – kao sinteza filozofijskog i gnostičkog uvida – sadrži zrelu i konačnu inačicu njegovih temeljnih naučavanja

Iksīr al-'arīfīn (Eliksir gnostikâ)

Rasprava o vrstama znanja, posebno o spoznaji u kojoj se 'pročišćena' duša sjedinjuje s najvišim predmetom znanja

Kitāb al-ḥikma al-'aršīyya (Knjiga o mudrosti [koja potječe] od prijestolja [Božjeg])

Jedno od važnijih autorovih djela, posvećeno Bogu i eshatologijskim pitanjima

Kitāb al-mabda' wa-l-ma'ād (Knjiga o Počelu i Povratku)

Rasprava posvećena metafizici, kozmologiji i eshatologiji

Kitāb al-mašā'ir (Knjiga osvještenjâ)

Spis koji (u sažetaj formi) sadrži sve glavne značajke autorove ontologije

Mafātīḥ al-ġayb (Ključevi nevidljivoga [svijeta])

Djelo u kojem autor kombinira gnostička učenja o metafizici, kozmologiji i eshatologiji

Daniel BUČAN

Risāla fi ḥudūt al-‘ālam (Rasprava o postanku svijeta)

Rasprava o postanku svijeta protumačenom na osnovi autorove teorije o ‘sućinskom kretanju’, odnosno mijenama sućine

Saryān nūr wuġūd al-ḥaqq fi-l-mawġūdāt (Širenje svjetlosti bitka Jestinitog na bića)

Mladenačko djelo iz razdoblja kad je autor još pristajao uz nauk o prvotnosti štostva pred bitkom

Ta’liqāt ‘alā šarḥ ḥikma al-išrāq (Bilješke uz komentar mudrosti prosvjetljenja)

Autorov kritički prikaz Suhrawardijeve ‘teozofije prosvjetljenja’

2.0 Mullā Šadrina gnostička filozofija

Čitatelj koji u ruke uzme Mullā Šadrino veledjelo *Al-ḥikma al-muta‘āliya fi-l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘a*, najčešće znano po skraćenom nazivu *Asfār*, naći će u Uvodu mjesto iz kojega je razvidno što autor drži smislom filozofije. Tu on kaže da nedvojbeno najviša svrha svakog bića jest tome biću navlastita *upotpunjenost* (savršenost, ar. *kamāl*). Čovjekova najviša svrha, ona koja je čovjeku kao takovom navlastita, jest ”spregnutost s mišljevinama, blizina Stvoritelju, i odvojenost od tvarnih stvari“. Razuman se čovjek – kaže Mullā Šadrā – treba posvetiti onome što je najkorisnije za njegovo usavršenje. A najkorisnije za čovjekovo usavršenje jest sposobnost umskoga uvida, koja – uz stečena znanja potrebna mu u životu – usavršava čovjekovu bît.

”Nema znanja – kaže Mullā Šadrā – koje bolje od čistih umskih znanja jamči usavršenje sućine čovjekova sopstva, otklanjanje njezinih manjkavosti i tomu sličnoga kad se odvoji od ovoga svijeta i od onoga što pripada ovome svijetu, te se vrati svojoj istinskoj jestini i približi se svome Stvoritelju, svome temelju, svome biću i Onome koji ju je podario. To znanje jest poznavanje Boga i Njegovih svojstava, Njegovih anđela, [Njegovih svetih] knjiga i poslanika, [znanje] o tome kako stvari proizlaze iz Njega na najpotpuniji način i u najboljem poretku, [znanje o tome] kakova je Njegova providnost, Njegovo poznavanje stvari, Njegovo savršeno upravljanje njima, lišeno svake manjkavosti i nesavršenosti. [Nema bolje znanosti] od znanosti o duši i njezinu putu prema onome svijetu, o njezinu povezivanju s uzvišenim bićima, o njezinu odvajanju od okovâ [tijela] te potom od stvari, čime se dovršuje njezino

oslobađanje od ograničenosti mogućnosti, i spasenje od nevoljâ i nesrećâ, i [dovršuje se] njezino uronjenje u vode Malakût-a, njezino uklapanje u red onih što nastanjuju Ğabarût¹¹, njezino oslobođenje od okova žudnjâ, odvraćenost od sljepoće, od utjecaja kretanjâ i kruženja nebeskih tijela [tj. od njihova utjecaja u zemaljskome svijetu, D. B.]”¹²

Iz toga odlomka razaberivo je da je za Mullâ Šadru smisao filozofije – koju on, kako ćemo vidjeti, ‘upotpunjuje’ gnostičkom spoznajom ‘prisuća’ Nužnoga bitka, tj. Boga – jest usavršenje čovjeka u spoznaji Počela svega, što je ujedno i konačna Svrha svega.

Spomenuli smo Mullâ Šadrino veledjelo, koje je u punome smislu riječi njegova summa. U vezi s tim djelom najprije treba reći nekoliko riječi o njegovu naslovu. U literaturi o Mullâ Šadri naslov toga djela – koje još uvijek nije prevedeno u cjelini ni u jedan jezik, – najčešće se navodi kao *Transcendentna teozofija u četiri puta uma* (na primjer u engleskome: *The Transcendent Theosophy in [ili: concerning] the Four Intellectual Journeys*, ili u skraćenoj inačici kao *The Four Journeys*, koja je usporedna sa skraćenim arapskim naslovom *Asfâr*). Treba dodati i to da se ponekad ono ‘um’ što stoji u tome naslovu prevodi i kao ‘duh’ (što je legitimno utoliko što je ‘um’ – ar. عقل [‘aql] – prijevod za grčko voūç, koje se često prevodi i kao ‘duh’), te se onda govori o *Četiri duhovna putovanja*.

S obzirom na uvriježenost Kantova pojma ‘transcendentalne kategorije’, potrebno je, najprije, naglasiti ono što nije propustio istaknuti ni S. H. Nasr, koji prvi dio Šadrina naslova prevodi izrazom ‘transcendentna teozofija’. On, naime, drži da je važno napomenuti da ‘transcendentnu teozofiju’ nikako ne treba brkati s Kantovim ‘transcendentalnim kategorijama’, dodajući da se radi o teozofiji stoga što Mullâ Šadrine doktrine nisu izvedene jedino iz diskursivnog (filozofijskog) mišljenja, već su ”u konačnici plod vizije božanskog poretka”¹³. Autor ovih redaka pak drži da je najbolje naslov toga djela prevesti doslovno, tj. *Uzvišena mudrost u četiri duhovna putovanja*, ili – kako je također moguće – *Uzvišena mudrost. O četiri duhovna putovanja*, razumijevajući pridjev عَقْلِيَّة [‘aqliyya] – koji je izveden iz ‘aql (= voūç) –

11 Taj sufijski naziv Mullâ Šadra rabi za svijet ‘prve umnosti’ (prve emanacije iz Boga pojmljenog kao Prvo počelo). Naziv Malakût pak rabi za svijet anđelâ.

12 Usp. Mullâ Šadrâ, *Al-ḥikma al-muta‘āliya fī-l-asfâr al-‘aqliyya al-‘arba‘a*, Teheran 1966., str. 9.

13 S. H. Nasr, op. cit., str. 57

kao 'duhovni'. Između ostaloga, takav prijevod izmiče mogućoj zabludi brkanja s Kantovim pojmom 'transcendentno'. Razlog zbog kojega autor ovih redaka naslov Mullā Šadrina veledjela prevodi drukčije no što se to uobičajilo, to jest doslovno, leži u tome što je naslov *Transcendentna teozofija* zapravo interpretativni prijevod. Prednost doslovnog prijevoda naslova – *Uzvišena mudrost* – je višestruka. Prvo, arapsko *ḥikma* znači *mudrost*, iako se u islamskoj tradiciji rabi i u značenju *filozofija*. Drugo, što je mnogo važnije, jest pitanje kako prevesti arapski pridjev *muta'āliya*. Uobičajilo se, kako je rečeno, tu riječ prevoditi kao *transcendentna*. Međutim, problem je u tome što transcendentija predpostavlja rez koji *razdvaja* transcendentno od onoga što nije transcendentno. Tomu nasuprot, pak, *uzvišenost* predpostavlja *kontinuitet* cjeline dijelovi koje se međusobno razlikuju samo po *stupnju*. A kako što će se vidjeti, Mullā Šadrā podrazumijeva *kontinuitet* bitka, u kojemu su različite razine, odnosno stupnjevi, međusobno *povezani*. Utoliko držimo da je pridjev *muta'āliya* bolje prevesti doslovno, tj. kao *uzvišena*.

Ipak, neovisno o prijevodu izraza *muta'āliya*, tj. neovisno preveli ga kao 'transcendentna' ili kao naprosto 'uzvišena', za razumijevanje Mullā Šadrine misli važno je prepoznati što za nj znači ono *ḥikma* iz naslova. U vezi s time vrijedi podsjetiti na Mullā Šadrinu podjelu znanosti (možda bi točnije bilo reći: znanjâ – u arapskome to je jedna ista riječ). Tu podjelu možemo naći u spisu *Iksir al-'ārifin (Eliksir gnostikâ)*. U tu podjelu znanjâ uvršteno je i 'onostrano znanje', odnosno 'znanje o onostranosti', koje znanje nije dostupno diskursivnom ljudskom umovanju. S obzirom da to znanje o onostranosti (to jest o anđelima, o nebeskim umnostima, o Čuvanoj ploči, o Uzvišenoj pisaljci, to jest o svemu onome što je u ovosvjetovnim znanjima prisutno samo u simboličkome vidu, a o čemu je riječ u "Petom odjeljku o znanju o onostranosti") pripada u cjelinu znanjâ, razumljivo je što Mullā Šadrā drži da je diskursivnu spoznaju filozofije potrebno upotpuniti gnostičkom spoznajom onoga što se u diskursivnom vidu (prvenstveno u sufizmu) izražava simbolima. U vezi s time vrijedi navesti i Nasrovu argumentaciju o tome zašto bi ono *ḥikma* iz naslova bilo upravo *teozofija*. To je, drži S. H. Nasr, vidljivo iz toga kako Mullā Šadra definira što je to *falsafa* (arabizirano grčko *philosophia*) a što *ḥikma* (*mudrost*). Tako Nasr navodi jednu od Šadrinih definicija pojma *ḥikma* (iz spisa *Aš-šawāhid ar-rubūbiyya*), po kojoj je to sredstvo kojim čovjekova duša

”postaje umski svijet nalik stvarnome svijetu, i sličan poretku bitka“¹⁴. Zahvaljujući *ḥikmi* čovjek, dakle, biva *mikrokozam*. Pojam *falsafa* u djelu *Asfār* (svezak I.) definira kao usavršenje ljudske duše u mjeri čovjekovih mogućnosti radi postizanja sličnosti s Bogom¹⁵. Upravo zbog tako pojmljene svrhe ‘usavršenja duše’ (pri čemu je svrha ono transcendentno sâmo, poistovječeno s Bogom) može se govoriti da je za Mullā Šadru filozofija jedno od sredstava toga usavršenja, dok je *ḥikma* sredstvo zahvaljujući kojem to usavršenje biva *potpuno* utoliko što, postavši mikrokozam, čovjekova duša Bogu biva slična po tomu što sobom obuhvaća cjelinu svijeta.

Međutim, usprkos ‘nesavršenosti’ filozofije, Mullā Šadra filozofiju ne ignorira. Iz toga što na sâmom početku svoje *Uzvišene mudrosti* donosi definiciju filozofije (*falsafa*), jasno je da ju smatra važnom; štoviše, on – pored stupova islamske tradicije, Qur’āna, qur’ānske egzegeze, svete predaje (*ḥadīṭ*) – svoje mišljenje utemeljuje na filozofijskim doktrinama (od Pitagore, preko Platona, Aristotela, do islamskih filozofa, poglavito Avicenne i Suhrawardija), kritičkim razmatranjem kojih argumentira svoje temeljne ideje. Mišljenje, kojemu je temelj upravo filozofija, on, međutim ‘nadopunjuje’ tako da će ono, zahvaljujući gnostičkim uvidima, postati *mudrost*. Utoliko bi se – možda pomalo i pojednostavljeno, ali s motivom da se u jednoj rečenici iskaže specifičnost njegova djela – moglo reći da je Mullā Šadrina misao svojevrsna sinteza filozofijskog i teozofsko-gnostičkog, pa i mističkog nasljeđa (navlastito misticizma Ibn al-‘Arabija). S. H. Nasr to i kaže, govoreći o Šadrinu glavnome djelu: ”’Transcendent Theosophy’ je nova perspektiva u islamskome intelektualnom životu, utemeljena na sintezi i usklađenosti gotovo svih ranijih škola islamske misli.“¹⁶

14 Op. cit., str. 87. Navod u izvorniku glasi: ”... و صيرورتها عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني ...“ و مشابهاً لنظام الوجود

15 Usp. ibid. Vrijedi citirati mjesto iz izvornika, koje u cjelini glasi: ”اعلم انّ الفلسفة“ استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علي ما هي عليها، و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبرهان لا أخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الانساني. و ان شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً علي حسب الطاقة البشرية، ليحصل التشبه بالباري تعالي. ”Znaj da je filozofija usavršenje ljudske duše spoznajom jestinâ bičâ kakove jesu – ili ako hoćeš, možeš reći: [spoznajom] poretka svijeta kao umskog poretka – te sud o njihovu bitku koji se postiže pouzdanim dokazivanjem a ne preuzimanjem mnijenja i predajom, [i to] sukladno čovjekovim mogućnostima, [odnosno] ljudskim sposobnostima“, Al-ḥikma al-muta‘āliya (al-muğallid al-awal), Teheran 1386. po hidžri, str. 27.-29.

16 Usp. S. H. Nasr, op. cit., str. 93.

Za Mullā Ṣadrino glavno djelo veliki francuski iranist Henry Corbin – u uvodu svome prijevodu *Knjige osvješćenjâ* pod naslovom *Le livre des pénétrations métaphysiques*¹⁷ – kazao je da je "filozofijska *summa* šiitskog islama"¹⁸. Ono uistinu zaslužuje takav epitet već i stoga što Mullā Ṣadrâ svoje ideje u njemu iznosi tek pošto je (kritički) razmotrio mišljenja mislilacâ koji su mu prethodili, i to ne samo filozofâ, već i teozofâ i mistikâ. A kao što je Corbin u svojoj *Povijesti islamske filozofije* naglasio, u šiitskome islamu misaona tradicija obuhvaćala je bogato teozofsko nasljeđe, oslanjajući se na nj do te mjere da je Corbin (možda i pretjerujući) upravo taj iransko-šiitski korpus držao najreprezentativnijim za ono što se naziva islamskom filozofijom. Već i naslov što ga je Mullā Ṣadrâ dao svome djelu – tj. drugi dio naslova ("četiri duhovna putovanja") – govori o tome da je autorova filozofija duboko prožeta teozofskim pa i mističkim (sufijskim) idejama. Iz takovoga naslova razvidno je da za nj filozofija jest uzdizanje duše svome izvorištu koje je ujedno i konačni cilj njezina putovanja kroz život, odnosno da istinsko 'putovanje duše' jest ono putovanje koje ju, vraćajući ju njezinu izvorištu, uzdiže u stanje najintimnije bliskosti s njime. Utoliko simbolika putovanja – koja je osobito važna u islamskoj inačici misticizma, sufizmu (*taṣawwuf*) – nije tek slikoviti izraz, već – moglo bi se reći – svojevrsan 'naziv' za filozofiju, onako kako za Grke

17 Arapska riječ *mašā'ir* (iz naslova koji u izvorniku glasi *Kitā bal-maš'air*) u prijevodu u hrvatski je prevedena drukčije. Naime, rječnici kažu da ar. *maš'ar* (pl. *mašā'ir*) znači osjećanje; osjetilo. Ta je riječ izvedena iz korijena š'r, iz kojega izvedeni glagol š'ara znači sastavljati pjesme (odatle i riječ ši'r za poeziju), a drugi iz istoga korijena izvedeni glagol ša'ura znači osjetiti, znati, raspoznati, shvatiti, a imenica šu'ūr znači znanje, poznavanje, svijest. S rječima izvedenim iz toga korijena otprilike je onako kako je u engleskome s riječju *aware*, što znači svjestan, koji zna, koji osjeća, a to *be aware* znači biti svjestan, znati, osjećati. Sukladno pravilima tvorbi riječi u arapskome, prefiks *ma* dodan korijenu na početku riječi najčešće upućuje na to da riječ označuje nešto što je nekakvo sredstvo (ili pak mjesto) – odatle *maš'ar* znači osjetilo (a može značiti i svetiše, te čak i obred, i mjesto za prinošenje žrtve). U nastojanju da hrvatski prijevod bude što bliži izvorniku (tj. da ne uzima preveliku slobodu), naslov je u hrvatski preveden tako da u njemu bude – koliko je moguće – očuvano temeljno značenje. Budući da je 'metafizički prodori' u engleskome i francuskome prijevodu odveć udaljeno od izvornika, u hrvatskome prijevodu su 'metafizički prodori' zamijenjeni osvješćenjima, u uvjerenju da je ovaj Mullā Ṣadrin spis moguće, bez bojazni od prevelike pogreške, vidjeti kao sredstvo postizanja filozofijsko-gnostičkog osvješćenja.

18 H. Corbin, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, str. 30.

φιλο-σοφία jest žuđenje za mudročću. ‘Žuditi za mudročću za Mullā Šadra znači *duhovno putovati*. A za gnostike (العارفون) [al-‘ārifūn], sing. العارف [al-‘ārif]), tj. za one što su se vinuli do istinske spoznaje (المعرفة) [al-ma‘rifa]), to znači obaviti četiri putovanja.

Koja su to četiri putovanja što vode svrsi, četiri ‘putovanja’ (اسفار [asfār]) na koja je podijeljena njegova knjiga, i što se na tim ‘putovanjima’ ‘otkriva’?

‘Prvo putovanje’ posvećeno je metafizici i napose ontologiji to jest nauku u bitku, o čemu će više riječi biti niže u odjeljku ovoga teksta posvećenog ontologiji.

U ‘drugom putovanju’ (pored razmatranja Aristotelovih kategorija, pojmova ‘tvari’ i ‘oblika’) naći ćemo Mullā Šadrinu filozofiju prirode. U njegovu nauku o prirodi ključna je povezanost svijeta s njegovim transcendentnim počelom. Ta povezanost nije drugo do li ‘izlivanje’ toga Počela, koje prirodni svijet uređuje hijerarhijski s obzirom na stupanj prijemčivosti prirodnih bića za izljev božanske milosti. Prirodni svijet, moglo bi se reći, zapravo nije drugo do li utjelovljenje neizmjerne i beskonačne štedrosti Božje milosti.

U ‘trećem putovanju’ govori se o Bogu. Iznose se najprije dokazi za Božje postojanje, za to da je jedino Bog ‘nužnoga bitka’, štoviše da, zahvaljujući svojoj jednosti i nedjeljivosti, nije *biće* nužnoga bitka, već Nužni bitak sâm, lišen svake podijeljenosti na bilo kakve ‘sastavnice’. Govori se o Božjem znanju za koje stvari nisu ‘predmeti znanja’, već je ono sâma jestina stvarî, njegovo znanje stvarî nije drugo do li njihov bitak.

U završnom ‘putovanju’, posvećenom nauku o duši i eshatologiji, otkrit će se svrha ‘uzvišene mudrosti’ i ‘četiriju putovanja’ što su njezin preduvjet. Izloživši dokaze za postojanje duše, prikazavši sve vrste duše, Mullā Šadrā se posvećuje čovječjoj duši, njezinim moćima (nužnim kako za bivanje u ovome svijetu tako i za njegovo transcendiranje) i o njezinoj konačnoj (najvišoj) svrsi – povratku svome ishodištu, povratku Bogu, za koji je duša osposobljena tek kad se, zahvaljujući svojim ‘četirima putovanjima’, posvema pročisti i oslobodi svake ovosvjetovne ‘nečistoće’. Tek će tada duša biti ono što duša uistinu jest – ‘mjesto’ gdje se čovjek izravno susreće s Bogom, ‘mjesto’ koje je čovjek kao mikrokozam u kojem je Bog prisutan na isti način kao u makrokozmu.¹⁹

19 Sažeti prikaz svakog od ‘četiri putovanja’ S. H. Nasr iznosi u op. cit., str. 58.-67.

3.0 Ontologija, epistemologija, nauk o duši

Premda se, kako smo već napomenuli, Mullā Šadra oslanjao na filozofiju (u prvome redu videnu u njezinoj inačici tzv. arapskog ili islamskog peripatetizma, oslonjenog na grčko nasljeđe), te na (specifično perzijsku) baštinu takozvane 'iluminacionističke' škole, za njegovu misao je ključan njegov *kritički pristup* toj dvojakoj filozofijskoj baštini. A iz toga kritičkog pristupa proizašla je i originalna dimenzija njegove misli.

Sažeto rečeno, Mullā Šadrinu originalnost može se prepoznati u četiri njegova nauka: u nauku o stupnjevitosti bitka, u nauku o sućinskom kretanju/promjeni, u nauku o odnosu spoznavatelja i spoznatoga, te u nauku o duši. Od spisâ što će ih čitatelj u ovoj knjizi naći u prijevodu, *Knjiga osvješćenja*²⁰ posvećena je metafizici bitka, a *Eliksir gnostikâ* čovječjoj duši. Moglo bi se reći da su to ujedno i dvije najvažnije dimenzije Mullā Šadrine filozofije, pri čemu je moguće razliku tih dviju dimenzija (poglavito s vidika ovdje prevedena dva spisa) vidjeti u tome što se prva dobrim dijelom oslanja na filozofiju, a druga na gnostičku spoznaju kao nužno upotpunjenje filozofskog uvida.

20 Izvornik كتاب المشاعر [Kitā bal-mašā'ir] prvi je (u francuski) preveo Henry Corbin pod naslovom *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Knjiga metafizičkih prodora) pa je tako i Seyyed Hossein Nasr svoj prijevod naslovio *The Book of Metaphysical Penetrations*. Arapsku riječ mašā'ir u prijevodu u hrvatski je prevedena drukčije. Naime, rječnici kažu da ar. maš'ar (pl. mašā'ir) znači osjećanje; osjetilo. Ta je riječ izvedena iz korijena š'r, iz kojega izvedeni glagol š'ara znači sastavljati pjesme (odatle i riječ šī'r za poeziju), a drugi iz istoga korijena izvedeni glagol ša'ura znači osjetiti, znati, raspoznati, shvatiti, a imenica šu'ūr znači znanje, poznavanje, svijest. S rječima izvedenim iz toga korijena otprilike je onako kako je u engleskome s riječju aware, što znači svjestan, koji zna, koji osjeća, a to be aware znači biti svjestan, znati, osjećati. Sukladno pravilima tvorbi riječi u arapskome, prefiks ma dodan korijenu na početku riječi najčešće upućuje na to da riječ označuje nešto što je nekakvo sredstvo (ili pak mjesto) – odatle maš'ar znači osjetilo (a može značiti i svetiše, te čak i obred, i mjesto za prinošenje žrtve). U nastojanju da hrvatski prijevod bude što bliži izvorniku (tj. da ne uzima preveliku slobodu), naslov je u hrvatski preveden tako da u njemu bude – koliko je moguće – očuvano temeljno značenje. Budući da je 'metafizički prodori' u engleskome i francuskome prijevodu odveć udaljeno od izvornika, u hrvatskome prijevodu su 'metafizički prodori' zamijenjeni osvješćenjima, u uvjerenju da je ovaj Mullā Šadrin spis moguće, bez bojazni od prevelike pogreške, vidjeti kao sredstvo postizanja filozofijsko-gnostičkog osvješćenja.

Zaglavni kamen Mullā Ṣadrine misli kao ‘uzvišene mudrosti’ (*al-ḥikma al-muta‘āliya*) jest njegova ontologija. Toj se ontologiji, kako ćemo vidjeti, ne bi moglo – na heideggerovski način – pripisati ‘zaborav bitka’. Poimajući bitak kao *jednu i jedinu* – temeljnu – *zbiljnost*, on iz nje izvodi cjelinu svoje filozofije, cjelinu svoje mudrosti.

Svoju ‘metafiziku bitka’ (što je sadržaj ”Prvoga putovanja“ *Uzivšene mudrosti*) Mullā Ṣadrā započinje kritikom nauka filozofâ (u prvome redu Avicenne i Suhrawardija) koji drže da je bitak nešto što na ovaj ili onaj način pridolazi bîti (Avicenna), odnosno da je bitak tek konstrukt našega uma (Suhrawardi). On takove teorije, zapravo izokreće, dokazujući da je upravo bît produkt uma, da jedino što *zbiljski jest* jest bitak, a njegovo ‘prenošenje’ u um (njegovo prometanje u pojam, u mišljevinu) mijenja njegovu ontološku ‘istinu’, to jest njegovu *jestinu*, odnosno *zbiljnost*. Krajnja konsekvencija toga nauka jest da bitak ne može uistinu biti spoznat umom, već jedino izravnim osvjedočenjem. Moglo bi se reći: ono što jedino uistinu jest – tj. bitak – svojom metodom ‘pojmovanja’ filozofija može jedino ‘krivotvoriti’, i stoga je istinska spoznaja moguća samo kao gnostička spoznaja koja je mudrost stečena izravnim osvjedočenjem (ar. مشاهدة [mušāhada], što se često prevodi kao ‘kontemplacija’). Govoreći o Ṣadrinu nauku o bitku, Fazlur Rahman to sažeto formulira u iskaz o tome da je pravo mjesto bitka stvarnost, a pravo mjesto bîti duh.²¹ S obzirom na Ṣadrina najdublja uvjerenja, može se reći da stvarnost o kojoj tu govori Fazlur Rahman jest ona *zbiljnost* što je najzbiljskija, ona stvarnost koju otkriva gnostička vizija; upravo stoga medij bitka jest gnostička vizija, dok medij bîti jest filozofija, koja nije *zbiljska zbiljnost* već umski uvid u *zbiljnost*. Zato Mullā Ṣadrā drži da je filozofiju nužno ‘upotpuniti’ gnostičkom spoznajom. Što to znači najbolje se može razumjeti ako se uteknemo jednoj slici iz zbirke *Maṭnawī* velikog mističkog islamskog pjesnika Ğalāluddīna Rūmija. Rūmī govori o tomu kako ljudi u mraku nailaze na nešto što ne znaju što je, te nastoje spoznati o čemu se radi tako da to nepoznato (koje je u Rūmijevoj poeziji slon) opipavaju. Pri tome nisu u stanju ‘opipati’ cjelinu toga nepoznatog, već samo njegove *pojedinice dijelove* koji su dostupni opipavanju, i svaki od njih u svom duhu stvara sliku nepoznatog koje želi spoznati sukladno onome dijelu cjeline koji je opipao. Mullā Ṣadrā slično tome poima filozofiju

21 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadra*, State University of New York Press, Albany 1975., str. 29.: ”Reality, then, is the proper place for existence, while mind is the proper home of essences, concepts, and static notions.“

kao diskursivno mišljenje: ono nije u stanju u cijelosti obuhvatiti ono što je za istinsku spoznaju, po njegovu uvjerenju, najvažnije – bitak, koji diskursivno mišljenje ne može do kraja spoznati. Zbog njezine nedostatnosti, diskursivnu je spoznaju (koju smo ovdje prisposodobili opipavanju o kojem Rūmī govori u svojoj poeziji) nužno upotrijebiti gnostičkom, mističkom spoznajom. Filozofija samo u zajedništvu s mističkom gnozom može do kraja spoznati ono što je najvažnije.

Premda je temelj Mullā Šadrine ontologije *jednost bitka*, on u ontologiji najviše pozornosti posvećuje onome što naziva *taškik al-wuğūd*, a što se može prevesti kao *stupnjevitost bitka*. U islamskome misaonome nasljeđu ta ideja nije posve nova (kako podsjeća M. M. Sharif, tu se ideju nalazi već u Ibn al-‘Arabija, pet stoljeća prije Mullā Šadre)²², Mullā Šadrina originalnost je u tome što on tu ideju *filozofijski razrađuje*, metodološki se zadržavajući u toj razradbi u okvirima tradicionalne ontologije. Pojednostvaljeno rečeno, ‘stupnjevitost’ bitka razaberiva je u onome što se u ontologiji naziva bićima. U Šadrinoj metafizici bitka ključno je načelo ‘potpunijega i manje potpunoga’ (‘savršenijeg i manje savršenog’). To načelo što ga drugi filozofi primjenjuju na *bît*²³ on primjenjuje na bitak, to jest na ono što po njemu jest jedina istinska zbiljnost. Zahvaljujući tome Mullā Šadrā naučava da nisu *bîti* ono po čemu se *bića* međusobno razlikuju (odnosno da se tek u drugotnome smislu razlikuju po *bîti*), već počelo njihova međusobnog razlikovanja jest ono isto koje je počelo njihova postojanja – bitak. Moglo bi se reći da za Šadru temeljna razlika među *bićima* jest po onome što je vrijednosno razlikovanje, to jest po ‘dostojanstvu’ bitka – to je razlika koja *bića* hijerarhijski ustrojuje. *Taškik al-wuğūd* – stupnjevitost bitka – nije drugo do li hijerarhijski ‘raspored’ bitka. Doslovno, izraz *taškik* u rječniku znači ‘dvojba’, a u filozofijskom rječniku to je arapski prijevod za grčko *ἀμφιβολία*, što znači *dvoznačnost*, odnosno *višeznačnost*. Drugim riječima izraz *taškik al-wuğūd* bi upućivao na višeznačnost nazivka ‘bitak’, značilo bi da se taj nazivak *višeznačno pririče*. No Mullā Šadrinoj ontologiji odgovara

22 Usp. M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, August Cesarec, Zagreb 1988., str. 316., podrubna bilješka 30.

23 Kako napominje Fazlur Rahman (usp. op. cit., str. 35.), Mullā Šadrā je to načelo preuzeo od Suhrawardija, koji ga je vidio kao temeljnu kategoriju što obuhvaća sve *bîti* što tvore cjelinu *zbilje* – svaka *bît* može u jednome *biću* biti savršenija, u drugome manje savršena. Nasuprot tomu, Mullā Šadrā to ‘savršenije i manje savršeno’ uzima za ‘okvir’ u koji postavlja pojam bitka.

drukčija interpretacija pojma *taškik* (o čemu svjedoči, primjerice, Fazlur Rahmanov i W. Chittickov prijevod izraza *taškik al-wuğūd* u engleski kao 'systematic ambiguity of existence', S.H. Nasrov i I. Kalinov 'gradation of existence'). Paralelu bi se moglo tržiti u Aristotelovom iskazu *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν* ("biće se mnogostruko izriče"). Naime, Aristotelovu iskazu *pollakhōs légetai ono légetai*, koje je grčki medijal, u hrvatski prevodimo kao *kaže se*, ali je moguće (a možda i točnije) razumjeti kao *iskazuje se/sebe iskazuje*. Ako je Aristotelov iskaz moguće tumačiti na taj potonji način, Šadrin izraz je posve sigurno nužno tumačiti kao 'višestruko iskazivanje', jer za nj *taškik al-wuğūd* nije tek višeznačna uporaba naziva bitak, već – posve u skladu s njegovom ontologijom – *višestruko samo-očitovanje bitka*, koji je *jedan a iskazuje se/očituje se* višestruko, obuhvaćajući sav raspon od po sebi nužnog bitka (koji je Bog) do najnižeg po sebi tek mogućeg bitka po kojem opstoji u hijerariji svi stupnjevi nižeg očitovanja bitka. Bitak je – bez obzira na svoju hijerarhiziranu slojevitost – *jedan* upravo stoga što 'istječe', emanira iz svoga izvorišta: iz Nužnoga bitka. Bitak je *jedan* kao rijeka koja istječe iz jednoga izvora, kao što je Sunčeva svjetlost *jedna*, bez obzira na to što ju 'susrećemo' u svim različitim svjetlećim tijelima. S obzirom na to da je bitak ono prvotno, ono po čemu sve postojeće jest, prvotna razlika jest po njegovoj različitosti, odnosno višeznačnosti, odnosno stupnjevitosti. Razlika po biti tek je drugotna razlika, izvedena iz prvotne onako kako je, po Šadri, *bît* bića tek 'umska izvedenica' iz bitka bića. Drugim riječima, bitak je apstraktni pojam tek u dimenziji naziva, tek mu nazivom pridajemo univerzalnost (koja je po sebi apstrakcija), a u zbiljnosti jest *jedan* kao višeznačan, različit u svakom ozbiljenju. Tomu nasuprot *bît* zbiljnost ima tek u umu, a bitak je ono uistinu zbiljsko zahvaljujući čemu se *bît* uopće može pojaviti u umu kao umska zbiljnost; jednostavno rečeno: *bît* (za razliku od bitka) ne postoji po sebi. Kao univerzalni pojam (primjerice: čovječstvo), ona je u svakoj jedinki čovječstva jedno isto upravo stoga što je apstraktna, dok je bitak u svakom pojedinom čovjeku jedinstvena jedinka: 'čovječstvo' Ivana, Petra, i Marka jest istovjetno; bitak svakoga od njih jest zaseban 'čovjek', tj. nije onaj isti koji je bitak drugoga. Stoga se može reći da *bît* kao ono univerzalno jedno što obuhvaća množne jedinice nije drugo do li ono što um konstruira zahvaljujući 'dinamici bitka' koja se očituje u pojedinačnosti zasebnih bitakâ po kojima opstoji pojedinačna bića istoga roda – Ivan, Petar, i Marko (kao svaki po svome zasebnom bitku postojeća) konkretna zbiljska jedinka apstraktno univerzalne *bîti* čovječstva).

Važno je, stoga, ne samo napomenuti već i osobito naglasiti da nas Mullā Šadrin česti izraz ‘različiti bitci’ ne smije zavesti, odnosno navesti na pogrešno shvaćanje njegove ontologije. Za nj je bitak ono jedino *jedno* što ima različita *očitvanja*, očitovanja koja se razlikuju po ‘intenzitetu’ – od Nužnoga bitka (koji jest *po sebi*), do bitka bića koja jesu *po Nužnome bitku*, koja su emanacije jednoga jedinoga bitka. Upravo iz uvida u *jednost bitka* kao jedine istinske zbiljnosti proizlaze, kako ćemo vidjeti, sve ostale dimenzije Mullā Šadrine filozofije. Za njegovu ontologiju moglo bi se reći ono što je – u svojim predavanjima podnaslovom *Filozofijska teologija?* – za ontologiju Proklova spisa *Στοιχείωσις θεολογική* kazao B. Despot, to jest da je riječ o *hiperontologiji*. Radi se, naime, o ‘hiperontologiji’ onog božanskog biti. Riječ je o tomu da je svako *biti* i ono božansko *biti* na stanovit način jedno isto, to jest radi se o ‘ontologijskoj komparaciji’ koja se očituje odozgo premda dolje, od onoga najvišeg *biti* naniže, sve do onoga najnižeg *biti*, u kojemu se još uvijek nazire ‘trag’ onoga najvišeg – to jest božanskog – *biti*. Posve pučki rečeno, od onoga božanskoga *biti*, kao najvišega *biti*, kao onoga *biti* koje nadilazi sve druge vidove onoga *biti*, svako *biti* na svim stupnjevima ovisi. U Prokla je to ‘ono jedno’ – τὸ ἕν – koje je, zapravo, onkraj i *iznad* svakoga *biti* te je stoga nepoznatljivo i neiskazivo. Upravo takav – još bolje rečeno: upravo to – jest za Mullā Šadrū *bitak*, to jest ono *biti*. Kao Proklo, i Mullā Šadrā cio sustav – koji se očituje kao, slobodno rečeno, ‘komparacijska ljestvica’ onoga *biti* – izvodi ‘od vrha do dna’. Pri tomu – u njegovu veledjelu *Uzvišena mudrost u četiri duhovna putovanja* – prvo putovanje vodi ‘od dna do vrha’, to jest – moglo bi se reći – putom povratka iskonu.

S time je bitno povezana njegova teorija tzv. ‘sućinskog kretanja’. Tradicionalno, islamska je filozofija (na tragu Aristotela) naučavala da kretanje u vidu promjene zahvaća samo prigodke, a da sućina ostaje pošteđena promjenâ, odnosno da se promjena sućine zbiva samo ‘skokovito’. Mullā Šadrā u vezi s time kaže da bilo kakva promjena prigodka nužno zahtijeva promjenu u sućini, jer prigodci nemaju bitak koji bi bio neovisan od sućine. Sućina, doduše, ima postojanu *bît*, ali nema postojan *bitak*. Primjerice, čovječstvo kao *bît* – to jest kao apstrakcija – ostaje nepromijenljivo, ali čovjek kao bitak kreće se kroz mijene od zametka, djeteta, mladića, zrela čovjeka, starca... Stoga on mijene prigodaka promatra na podlozi *mijenâ* u *sućini* kojoj prigodci pripadaju. Promjene u svijetu nastajućih i propadajućih bića po njemu nisu drugo do li mijene tjelesnih sućinâ, i upravo mijene sućinâ uzrokuju promjene prigodaka. Svaka tjelesna sućina, pored

tri prostorne protege, ima i vremensku protegu, u kojoj se *mijenja*, i mijenjajući se uzrokuje promjene u prigodcima. A te mijene sućine promjene su modusa njezina bitka. Svijet kao cjelina bića u stalnom je kretanju, odnosno u *stalnoj mijeni*, pri čemu to neprekinuto kretanje u sebi sadrži i promjenu i istovjetnost (stoga i jest *neprekinuto*). A ono što osigurava i jedno i drugo (i promjenu i istovjetnost) jest *bitak*, koji se očituje u stalno promjenljivim vidovima ostajući pritom istovjetan, to jest ostajući ono što jest. Mullā Šadrā to prisposobljuje mijenjaju odjeće. Tvar i oblik nekog bića u tim mijenama postaju tvar nekog drugog oblika – sjeme postaje plod, plod postaje novorođenče, novorođenče se razvija i postaje mladić, potom zreo čovjek, zatim starac, a onda smrt ono što je započelo kao sjeme i završilo kao starac uvodi u novi vid bitka u zagrobnom životu. U tome procesu raspoznaje se jedan isti bitak koji dobija sve nove i nove oblike, poput osobe koja mijenja odjeću.

Sućinsko kretanje, to jest promjene sućine, Mullā Šadrā vidi kao uzlazno kretanje, koje započinje arhetipskim oblikom (ovoga ili onoga) bića, nastavlja se stupnjevitim upotpunjenjem toga oblika, sve do najvišeg upotpunjenja koje je svrha bića (a koju Šadrā vidi kao povratak Počelu). Proces što ga obilježuje sućinsko kretanje obrnut je od procesa emanacije bitka (prisposobljene emanaciji svjetlosti), koji u ‘silaznom luku’ (*al-qaws an-nuzūli*) ‘spušta’ (različita) bića u bivanje; ‘sućinko kretanje’ predstavlja ‘uzlazni luk’ (*al-qaws aš-šu’ūdī*) kojim sve ‘jači’ bitak bića vraća u božanski svijet njihovih (platonički predpostavljenih) arhetipskih zbiljnosti, u svijet ‘postojanih entiteta’ (*al-a’yān at-tābita*) odnosno ‘svjetlosnih arhetipova’ (*al-muṭul an-nūriyya*).²⁴

I za Mullā Šadrinu epistemologiju²⁵ ključan je pojam bitka. Za nj znanje biva poistovjećenjem subjekta znanja i predmeta znanja, ali on to poistovjećenje objašnjuje na svoj način. Najprije upozoruje na to da se oblik predmeta znanja ne može ‘preseliti’ iz vlastite zbiljnosti u duh poimatelja, jer su duhovni oblik i tvarni oblik različiti u svojim bitnim

24 Usp. S.H. Nasr, "Mullā Šadrā: his teachings" u *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London & New York 2007., str. 648.-650.

25 Sažeti prikaz Mullā Šadrine epistemologije ovdje se oslanja na njezin prikaz u nekoliko naslova iz sekundarne literature: Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Šadrā*, Seyyed Hossein Nasr, "Mullā Šadrā: his teachings" u *History of Islamic Philosophy*; Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*. Mullā Šadrā on Existence, Intellect, and Intuition.

vidovima. Ono što je predmet znanja ima kao predmet znanja drukčiji bitak od bitka što ga ima u sebi. Mullā Ṣadrā kaže da u osjetilnoj zamjedbi osjetilo ne biva podmetom predmeta znanja, jer bi inače – primjerice – zamjećujući toplinu ili hladnoću duša i sâma bila topla odnosno hladna. Drugim riječima, oblici zamjedbe ili spoznaje ne ‘pripadaju’ predmetu zamjedbe ili spoznavanja, a nisu ni oblici koji bi postojali u duši u koju su se ‘preselili’ – ne ‘utiskuju’ se u subjekt spoznavanja – već su *proizvod* duše. Ako je tako u slučaju osjetilne zamjedbe (usprkos posredništvu osjetila), u slučaju umske spoznaje to je još očitije. Bitno je u Mullā Ṣadrinoj epistemologiji da znanje ima *vlastiti bitak*. Primjerice, količnost, prostor, položaj, i drugi prigodci predmeta znanja (kad je riječ o tvarnim bićima) u znanju nisu otklonjeni – spoznavajući predmet znanja duša ga znade *zajedno* s tim prigodcima. Uz to, znanje nije ni osobit vid *odnosa* subjekta i objekta znanja. Jer kako, primjerice, kao odnos odrediti samospoznaju, kako ju pojmiti kao ‘odnos’ sopstva spoznavatelja i toga istoga sopstva? Stoga Mullā Ṣadrā kaže da znanje nije vid apstrakcije – u smislu apstrahiranja, tj. odvajanja predmeta znanja od tvari – a nije ni odnos, već je znanje *bitak*. Da postoji nešto što je ‘umski bitak’, ‘bitak u umu’, ‘bitak u duhu’, (*al-wuġūd ad-dihni*) koji je različit od stvarnoga bitka, on potkrepljuje tvrdnjom da izvanjski tvarni predmet ne može *kao takav* biti prisutan u umu, već duša mora *stvoriti* njegov odgovarajući oblik koji će imati vlastitu narav. Taj pojamni oblik *postoji* kao netvarna jedinka, koju duša spoznaje, i to zahvaljujući prosvjetljujućem izravnom znanju, u kojem se poistovjećuje s njom. To je način na koji svi oblici – osjetni, zamišljajni, i pojamni – imaju bitak u duši (za razliku njihova bitka ‘izvan duše’, u stvarnosti).

Bitnu ulogu u Mullā Ṣadrinoj epistemologiji ima i drugi ključni element njegove ontologije, nauk o sućinskoj kretanju, to jest o mijenama sućine. Višestruka stanja bitka, koja su ‘posljedica’ sućinskog kretanja, kako kaže I. Kalin, određuju i razine svijesti. To je osobito vidljivo u Ṣadrinu objašnjenju spoznaje viših razina bitka, koju spoznaju on zapravo vidi kao gnostičku spoznaju, kao spoznaju koja ima mistički značaj. Budući da je čovjekovo znanje uvijek vid bitka, a budući da se, po njemu, bitak može spoznati samo intuitivno – pri čemu intuicija nije samo čin spoznaje već i duhovni čin – spoznaja ima značaj ‘susreta’ i ‘osvjedočenja’, u kojemu duša biva spregnuta i sjedinjena s predmetima znanja. Onda kad duša dosegne svoju najvišu razinu, kad biva pročišćena do svoga savršenstva, ona se sjedinjuje s najvišim predmetom znanja. *Eliksir gnostikâ* govori upravo o takovoj spoznaji, to jest o spoznaji koja je ‘susret’ i ‘osvjedočenje’.

Mullā Šadrin nauk o duši obuhvaća opće gledište o duši, o definiciji duše, o vrstama duše (vegetativna, animalna, razumna), te kritiku naukâ o duši njegovih predhodnika. Ono što je – u usporedbi s njima – originalno u prvome redu jest postavka o tome da je duša na svome početku stvorena kao tvarni odnosno možni bitak, da bi u procesu substancijalnog kretanja (koje vrijedi za sve sućine) dosegla savršenstvo i razinu netvarnog duhovnog bitka. Primjerice, za nj je duša podrijetlom tjelesna, a po vječnom opstanku je duhovna (ar. *ġismāniyya al-ḥudūt, yūḥāniyya al-baqā'*).

Za valjano razumijevanje Mullā Šadrina nauka o duši potrebno je podsjetiti na njegovu teoriju 'sućinskog kretanja' (*ḥaraka ġawhariyya*). Nasuprot islamskim peripatetičarima Mullā Šadrā smatra da su mijene prigodaka i prirokâ zapravo odraz mijenâ sâme sućine, budući da prigodci i priroci (mjesta, kolikosti, kakovosti, odnosa, itd.) nemaju bitak neovisan o sućini. Budući da je odnos sućine i prigodaka poput odnosa uzroka i učina, svaka promjena prigodka, koji je uvijek prigodak sućine i vid njezina očitovanja, nužno predpostavlja promjenu u sućini. Već njegov nauk o 'stupnjevanju bitka' (*taškik al-wuġūd*) zapravo podrazumijeva 'kretanje', odnosno 'mijene' bitka koji je *jedan*. Bitak se u svojoj jednosti očituje na razne načine i u raznim stupnjevima koji i nisu drugo do li vid kretanja odnosno mijene. U petom odjeljku "Prve etape" "Prvoga [duhovnog] putovanja" on kaže da "stupnjevi [po sebi] mogućih bitaka [...] nisu drugo do li [...] zračenje istinske Svjetlosti i Nužnoga bitka, i nisu ništa neovisnoga"²⁶. Ta "istinska Svjetlost" jest bitak koji se 'izlijeva' iz Boga kao Nužnog bitka. Kad je riječ o duši, koja je, zapravo, onaj vid čovjeka koji poduzima 'duhovna putovanja' što vode najvišoj spoznaji, onda treba imati u vidu upravo 'sućinsko kretanje', to jest mijene čovjekove sućine koja jest duša.

Primijenjen na čovjeka, nauk o sućinskom kretanju značit će da čovjek može 'biti' na razne 'načine', njegova sućina (tj. duša) može se 'kretati' kroz razne 'stupnjeve'. *Eliksir* je posvećen upravo mogućnosti čovjekovih mijena, odnosno mijena njegove duše, koje vode usavršenosti čovjekovoj. Kako je već istaknuto, u uvodu *Uzvišenoj mudrosti* Mullā Šadrā kaže da čovjeku navlastita svrha (odnosno usavršenost), njegova upotpunjenost (*kamāl*), jest "spregnutost s mišljevinama, blizina Stvoritelju, i odvojenost od tvarnih stvari".

26 Al-ḥikma al-muta'āliya fi-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a I., 1, 5, Teheran 1966., str. 83: أن الوجدات الإمكانية [...] إلا أشعة و أضواء للنور الحقيقي و الوجود الواجبى .:

Čovjekova osobitost (u usporedbi s drugim bićima) proizlazi iz "znanja i spoznajâ" i iz "odustajanja od privrženosti ispraznostima". Stoga će se razuman čovjek posvetiti onome što ja najvažnije, to jest usavršavanju sebe sâma (odnosno svoje duše).

Premda čovjek ima mnogo toga zajedničkog s drugim bićima, kao što su biljke i životinje, njegova navlastita osobitost jest moć spoznavanja. Zahvaljujući različitim znanjima, od kojih neka – ona niža – odgovaraju potrebama tijela i tjelesnog opstanka, duša dosiže različite razine svoga bitka usavršujući se u 'uspinjanju' od nižih prema višim predmetima znanja. Najviše znanje je umski uvid, tj. teorijsko znanje, i utoliko je metafizika i znanje o 'božanskim stvarima', ono što jamči usavršenje čovjekove sućine. To ga usavršenje odvaja od tvarnoga svijeta i vraća ga njegovoj istinskoj zbiljnosti, njegovoj upotpunjenoj jestini, njegovu temelju i Stvoritelju. Najviše znanje jest znanje o Bogu i njegovim svojstvima, o anđelima, o Svetoj knjizi i Božjem poslaniku, znanje o Božjoj providnosti... Znanost o duši otkriva što duša jest, kako se ona upućuje drugome svijetu, kako se oslobađa od okovâ tijela, kako se oslobađa od ograničenosti koju predstavlja mogućnost, kako se dovršuje njezina uronjenost u slobodu kraljevstva božanskog.

Zahvaljujući svojoj duši čovjek je jedino biće koje spoznaje jednost svekolikog bitka kao emanacije Nužnoga bitka, koje spoznaje sveprožimajuću cjelovitost bitka što – u svojoj cjelovitosti i jednosti – jest jedino što jest. Ta pak spoznaja nužno ima mistički karakter *osvjedočenja*, koje proizlazi iz dušina povratka svome Počelu i Činitelju, iz povezanosti s njime koja više nije tek pojmovna povezanost, već odjelovljena povezanost sudioništva.

Radi toga čovjek treba ostvariti svoje mogućnosti. Najvažnija jest moć umskog uviđanja (tj. teorija), kao moć koja je sukladna istinskoj sućini čovjekova sopstva. Realizaciji te mogućnosti po Mullā Šadri najviše pridonosi metafizika, koja se (u arapskome) naziva 'znanošću o božanskim stvarima', odnosno 'božanskom znanošću' (*'ilm illāhiyyāt, 'ilm illāhī*). Čovjek se u svojoj biti usavršuje onda kad se "vrati svojoj istinskoj jestini i približi se svome Stvoritelju, svome temelju, Onome koji je [čovjekovu istinsku jestinu] uveo u bitak", a to biva kad, na osnovi metafizičkog uvida, ostvari svoju mogućnost preobrazbe kao preobrazbu duše, koju preobrazbu doživljuje na 'četvrtom' duhovnom putovanju. Put prema tom usavršenju bit će moguć zahvaljujući 'znanosti o duši', kojoj pridonosi tako pojmljena metafizika. Poznavanje duše omogućuje put usavršenosti čovjekove, koji je put duše "prema Onkraju", povezivanju

duše "s uzvišenim bićima", koji vodi njezinu "oslobađanju od ograničenih mogućnosti" i njezinoj "uronjenosti u kraljevstvo Božje", njezinu "oslobodađanju od okova žudnjâ" i "odvraćenosti od utjecaja kretanjâ i kruženja nebeskih tijela" što utječu na zemaljsku sudbinu čovjekovu²⁷.

Duša, dakle, treba težiti tom najvišem znanju, za koje se u *Eliksiru* (četvrto poglavlje) kaže da je spoznaja 'svršetka', to jest svrhe. No ta je spoznaja bitno povezana sa spoznajom 'početka', to jest sa spoznajom Počela. Počelo i Svrha uzvišeniji su od *bivanja* – koje je tek vremensko nastajanje i propadanje, u kojemu se susrećemo drugotnim, relativnim počelima i svrhama – stoga što predstavljaju jedinstvenost koja je *vječna*. Znanja što potječu od spoznaje izravnih (tj. drugotnih) uzroka jesu znanja o pojedinačnostima, dok su znanja što potječu od spoznaje neizravnih uzroka (kakvo je Prvo počelo) općenita znanja. Spoznaja izravnih – to jest, aristotelovski rečeno, tvarnih i formalnih – uzroka omogućuje znanje o pojedinačnim bićima, a spoznaja neizravnih, to jest tvorbenih i svršnih, uzroka omogućuje opće znanje o svim bićima kao bićima. Stoga 'uzvišene znanosti' jesu znanosti o Najvišem počelu i o Najvišoj i konačnoj svrsi, i zahvaljujući spoznaji Najvišeg počela i Najviše svrhe čovjek "postiže razinu uzvišenih anđelâ"²⁸.

U činu spoznaje duša se kreće od jedne razine bitka do druge: na razini osjetilne zamjedbe ona zamjećuje *osjetnu dimenziju* bića, na razini imaginativne spoznaje ona spoznaje biće kao *imaginativni predmet*, na razini umske spoznaje ona spoznaje biće kao *pojam*, to jest biće u njegovoj dimenziji općosti. U procesu spoznavanja čovjekov se bitak – kroz proces sućinskog kretanja – transformira, što se očituje u transformaciji duše kao subjekta spoznavanja. Transformacija biva stoga što Mullā Šadra znanje ne poima kao puki čin predočivanja u umu, već kao *razotkrivanje bitka*²⁹, to jest znanje jest otkrivanje nekog vida bitka, i to u modusu poistovjećenja. U takovu poimanju znanja on na svoj način (i utemeljeno u svojoj ontologiji) reinterpreтира tezu o znanju kao 'sjedinenju spoznavatelja s predmetom spoznaje'. U skladu s ontologijom sveobuhvatnosti bitka koji je *jedan*, proces spoznaje ne odvija se kao 'izvođenje' odlike predmeta znanja 'izvan' njega (u

27 Usp. *ibid.*, str. 8.-9.

28 Mullā Šadrā, *The Elixir of Gnostics. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by William C. Chittick*, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2003., str. 57., paragraf 8.

29 Usp. Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2010., str. xv.

subjekt spoznaje), već je to *sudioništvo* subjekta znanja u bitku predmeta znanja. Drugim riječima za nj sjedinjenje spoznavatelja s predmetom spoznaje jest *sjedinenost u bitku*. Evo kako se to argumentira. Bitak je temelj postojanja svake stvari, počelo njezine pojedinačnosti, izvorište njezinoga štostva. Kad je riječ o sjedinjenosti, Mullā Šadrā navodi primjer sjedinjenosti različitih odlikâ koje se sjedinjuju kad neko biće dosegne svoju upotpunjenost – primjerice čovjek (koji je na početku samo ‘kap sjemena’) tek kad postane čovjek obuhvaća u svom bitku i odlike kakve pripadaju navlastito krutninama, i odlike koje navlastito pripadaju biljkama, i odlike koje navlastito pripadaju živim bićima.³⁰ Dakle, sjedinjenost različitih stvari – a osobito pojmova – moguća je: čovjek je i tjelesnina i živo biće (kakva je životinja) i razumno živo biće. K tomu, za Šadru oblik stvari (koji se u spoznaji ‘otkriva’) nije njezin opći pojam, već njezin bitak³¹ Utoliko za nj znanje i jest *vid bitka*. Upravo stoga, ‘pokrećući’ čovjekov bitak kroz mijene koje donosi, *znanje* ima ključnu ulogu u usavršenju čovjeka: čovjek će se vinuti do svoje savršenosti onda kad spozna najsavršenije ‘predmete znanja’, koji su nepromjenljivi i vječni, ostvarujući postignutom spoznajom sudioništvo u bitku s najvišim predmetima znanja koji su najviši vidovi bitka.

Iz razmotrenih dimenzija Mullā Šadrine misli (iz njegove ontologije, epistemologije, i nauka o duši), koje obuhvaćaju cjelinu onoga što je predmet njegove filozofije, očito je da za nj bitak nije samo osnovni predmet metafizike, već da je i osnovica svih njegovih filozofijskih uvida. Bitak u svojoj jednosti što se očituje u višestrukosti njegovih vidova, zapravo je jedini predmet njegove misli, koja ga ‘propušta’ kroz ‘filtar’ ontologije, epistemologije i nauka o duši zato da u njegovoj višestrukosti zahvati njegovu konstitutivnu jednost. A budući da se bitak može spoznati samo ‘intuitivno’ (jer se ne može definirati stoga što nema ni roda ni razlikovnosti uz pomoć kojih se definicija uspostavlja,³² a stoga se ne može za nj uspostaviti ni apodiktički dokaz), filozofiji se mora pridružiti gnostička spoznaja što može biti jedino plod ‘duhovne discipline’, koja teorijski oslonac ima u nauku o duši.

30 Usp. Al-ḥikma al-muta‘āliya, III., str. 379.-380.

31 Usp. Ibid., str. 388.

32 Op. cit. I., str. 41.: [الحدّ] إنّما يكون بالجنس و الفصل، و الوجود لكونه أعمّ الأشياء لا جنس له فلا فصل له، فلا حدّ له [“određenje”] له، فلا حدّ له [“određenje”] biva samo uz pomoć roda i razlikovnosti, a bitak, stoga što je ono najopćije, nema ni roda niti razlikovnosti, pa nema ni određenja“).

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 počelnosti bitka (*asalah al-wujud*), problem sustavne dvosmislenosti i gradacije bitka (*tashkik al-wujud*), te pitanje o transcendentnom jedinstvu bitka (*wahdah al-wujud*).

Gljučne riječi: ontologija, bitak, počelnost, 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 principality 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, principality, 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 muslimanskog 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 orijentacije 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 (*tashkik 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 (*mafḥūm*) i zbilje (*ḥaqīqah*) 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 (*takḥassus*) 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“ (*ḥudur*

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 osvjeđenje“ (*shuhud ‘ayni*)². Inače, termini kao što su iluminacija, prisutnost, raskrivanje i osvjeđenje, 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 osvjeđenja (*shuhud ‘ayni*). Shodno tome, ne ostaje prostora ni za kakvu sumnju glede njegova identiteta³.

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 zasljepljujuće 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 *zbijski* (*āsil*) na način da odgovara onome što je *zbijsko* 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 zbilje⁴. 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 „egzistencijalističkoj“ 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 *zbijsko* 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.

Takođe, 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 bivstvujeće*, tada bismo krenuli pogrešnom stazom, jer bitak nije ono bivstvujeće 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 ontološkoj razini, odnosno ne uživaju isti nivo „bivanja zbiljskim“. Takvo gledište se temelji na jednoj nesvakidašnjoj iluminativnoj intuiciji egzistencije, što svakako predstavlja svojevrсно 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 attribute 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 egzistencija⁸. 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 bića⁹.

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 krug¹⁰.

Iako je tokom ranijeg perioda svog života bio sljedbenik škole koja je zagovarala počelnost esencije (*al-asalah al-mahiyyah*), Mulla Sadra je nakon zadobivanja posebnog providenja uvidio istinitost pozicije o „počelnosti 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 najznačajnijem 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 Principality 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 Iranu¹².

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 mišljenja¹³. 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 stvaranje 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 upotunjena 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 hadisa¹⁴. Govoreći o strukturi 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 Cosmological 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 iskršava 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 izlivanje 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 Bitka¹⁶. 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 napatuka 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 sunčevoju 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 svijetom 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 „jestenije“, 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 zbilje. Gledajući na leksiku arapskog jezika, *tashkik* upravo znači udahnuti trun sumnje koja brani da se bitak u jedinstvenom smislu riječi pripíše 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 posterioritetu¹⁹. 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 dovosmislen²⁰.

Mulla Sadra je također uveo ideju o supstantivnom gibanju (*hara-kat 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 orijentirana ka pojmu egzistencije. Drugim riječima, filozofija *wahdat al-wujuda* nije ništa drugo do teorijska ili racionalna rekonstrukcija 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 transcendentnoj svijesti. To je egzistencija koju čovjek intuitivno naslućuje i osjeća u onom trenutku kada transcendirira 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-wujdiyyah*,

„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 izlivanja. 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 privlači 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 savršenost 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 egzistencija“ (*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.



PRILOG RAZUMIJEVANJU ODNOSA IZMEĐU AL-FÂRÂBÎJA I MAJMONIDA

Kerim SUŠIĆ

E-mail:kerimsusic@gmail.com

ABSTRACT

Glavna namjera ovog rada ogleda se u objašnjenju značaja odnosa između al-Fârâbîja i Majmonida, te analizi onih koncepata koji predstavljaju stjecište njihovih učenja. Uvidom u ovu problematiku nastoje se pobliže odrediti glavne smjernice, problemi, tendencije i izvori arapsko-islamske filozofije. Osim toga, u radu se pokušava ukazati na neraskidivu vezu dvojice filozofa, pa samim tim i na direktan i neporeciv al-Fârâbîjev utjecaj na oblikovanje glavnih ideja Majmonidove filozofije, što je naročito izraženo u njegovom razumijevanju i određenju sreće. Također, u radu se nastoji dokazati da Majmonid u potpunosti pretpostavlja i u velikoj mjeri preuzima al-Fârâbîjev filozofski projekt, samo u okvirima hebrejske duhovne tradicije.

Ključne riječi: Majmonid, al-Fârâbî, islamska filozofija, religija, apsolutna sreća

A CONTRIBUTION TO UNDERSTANDING THE RELATIONSHIP BETWEEN AL-FARABI AND MAIMONIDES

The main purpose of this work is to explain the significance of the relationship between al-Fârâbî and Maimonides, and to analyze those concepts that represent the intersection of their teachings. By insight into this issue, we are trying to determine the main guidelines, problems, tendencies and sources of Arab-Islamic philosophy. In addition, the paper tries to point out the irrefutable link between the two philosophers, as well as the direct and undeniable al-Fârâbî's influence on shaping the main ideas of Maimonides' philosophy, which is particularly pronounced in his understanding and determination of happiness. The paper also strives to prove that Maimonides fully assumes and greatly takes over al-Fârâbî's philosophical project, only within the framework of the Hebrew spiritual tradition.

Keywords: Maimonides, al-Fârâbî, islamic philosophy, religion, absolute happiness

1.0 Uvod¹

Glavna namjera ovog rada je objašnjenje značaja i kompleksnosti odnosa dvojice filozofa, te analiza onih koncepata i ideja koje predstavljaju mjesto susreta njihovih učenja, kao i ključne elemente u razumijevanju suštinskih odrednica arapsko-islamske filozofije, što se posebno ogleda u njihovoj težnji za usklađivanjem vjere i razuma, odnosno, u pokušaju da se dovedu u dijalektički balans religijski zakon i bitne spoznaje, tj. principi vjere i filozofija. Između ostalog, iz tog razloga, dvojica velikih filozofa ne dovode se slučajno u vezu; naime, kao što to naglašava Mohammed Arkoun u jednoj od svojih rasprava, ovi filozofi su se poslužili istim filozofskim disciplinama, istim misaonim okvirima, istim pojmovnim aparatom da bi sistematizirali objavu svojih tradicija, odnosno sveti spisi, Tora i Kur'an zadržavaju svoje prvenstvo i izražavaju Božje zapovijedi što ih objašnjavaju upućeni u vjerovodstvo i metode egzegze Božje riječi². Osim toga, što je vjerojatno i za naše istraživanje bitnije, učenje dvojice najznačajnijih predstavnika srednjovjekovne arapsko-islamske misli usmjereno je na isti cilj, a to je postizanje apsolutne sreće. Naravno, da je učenje o sreći preuzeto iz grčke filozofije, ponajviše od Aristotela, međutim, al-Fârâbî je bio prvi filozof koji je to učenje pokušao dovesti u sklad i harmoniju sa svojom religijom, tj. u njegovom slučaju, s islamskom duhovnom i kulturnom tradicijom. Upravo osnovni principi islama predstavljat će odlučujući faktor koji je al-Fârâbîju omogućio da napravi iskorak u svome konceptu sreće u odnosu na grčke prethodnike, ali isto tako to mu je omogućilo da ne zapadne u svojevrzni eklekticizam kasnih neoplatoničara koji mu se ponekad bez argumenata pripisuje; s druge strane, akcentiranje grčke filozofije, posebno Aristotelovog učenja o sreći i pokušaj sinteze s principima islama stvorilo je preduvjete za al-Fârâbîjevu kritiku kršćanskog i muslimanskog kelama. U ovom radu pokušava se dokazati da Majmonid ovaj projekt - posebno al-Fârâbîjevo učenje o sreći - u potpunosti pretpostavlja i u dobroj mjeri preuzima samo u okvirima hebrejske duhovne tradicije. Time se nastoji potvrditi da Majmonidovo učenje pored svog ogromnog doprinosa u razvoju i razumijevanju ove

-
- 1 Tekst je uz određene izmjene preuzet iz doktorske disertacije: Sušić, K. (2017): 'Pojam sreće u filozofiji al-Fârâbîja - Klasični izvori i utjecaji na srednji vijek.' Doktorski rad. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 108-128
 - 2 Mohammed Arkoun (1986): 'Dva posredovatelja srednjovjekovne misli'. *Glasnik* (septembar 1986), 16.

problematike ujedno predstavlja potvrdu i najbolje objašnjenje al-Fârâbîjevog učenja o sreći. U daljem tekstu, kroz dva sadržajno i tematski povezana poglavlja, pokušat ćemo ukazati na neraskidivu vezu dvojice filozofa, pa samim tim i na direktan i neporeciv al-Fârâbîjev utjecaj na oblikovanje glavnih ideja Majmonidove filozofije što je posebno izraženo u njegovom razumijevanju i određenju sreće.

Al-Fârâbîjeva ideja apsolutne sreće kao vrhunac njegove filozofije u velikoj mjeri je potakla i utjecala na oblikovanje Majmonidovih refleksija o savršenstvu. Na isti način, kao što je al-Fârâbî nastojao dovesti u sklad grčku filozofiju i osnovne postavke islama, Majmonid je bio prvi filozof u okvirima hebrejske duhovne tradicije koji je želio pokazati da se savršenost shvaćena tradicionalnim religijskim obrascima može razumjeti i tumačiti u kontekstu grčke filozofije, točnije u okvirima Aristotelovih i Platonovih filozofskih promišljanja, ali neizostavno i u granicama arapsko-islamskog filozofskog diskursa, posebice u okvirima političko-filozofskih, etičkih i kozmoloških promišljanja³.

Al-Fârâbî i Majmonid bavili su se istim problemima, dijelili su slične ideje, pripadali istoj kulturi, a i sam jezik njihova filozofskog izražavanja bio je isti, koji je u bitnome a ne akcidentalno odredio misao dvojice velikih filozofa. Pored toga, dvojica mislilaca dijelili su isto uvjerenje, tj. vjerovali su da islam odnosno judaizam u svojim učenjima sadrže univerzalnu istinu o Bogu, supralunarnom i sublunarnome svijetu, te o čovjeku kao Božjem najsavršenijem biću. Ovo uvjerenje svoju osnovu ima u tome što obje tradicije počivaju na Božjoj revelaciji. S druge strane, Majmonid – potaknut al-Fârâbîjevim promišljanjima, također je smatrao da grčka filozofija treba biti istinita, jer se njeni osnovni principi mogu racionalno objasniti i opravdati. Najočitiiji primjer Majmonidova pothvata harmonizacije ili bolje rečeno - u kontekstu njegova učenja - dovođenja u svojevrzni balans filozofije i religije predstavlja upravo njegova koncepcija savršenstva.

3 Opširnije, o Majmonidovom pothvatu sinteze određenih religijskih postavki i filozofskih učenja, kao i o određenju, mjestu i ulozi sreće u njegovoj filozofiji, vidjeti, Tirosh-Samuelson, H. (2003): *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge and Well-Being*. Cincinnati: Hebrew Union College Press. Posebnu pažnju obratiti na peto poglavlje knjige: *Perfectly Happy – Maimonides' Conception of Happiness*, 192-246.

2.0 Važnost al-Fârâbîja u razumijevanju Majmonidove filozofije

U svrhu boljeg razumijevanja odnosa dvojice velikih filozofa, veoma je važno istaći da al-Fârâbî predstavlja jednu od glavnih poveznica između grčke i srednjovjekovne filozofije, te je ujedno i najznačajniji komentator Aristotelove filozofije u islamskom svijetu. Upravo tu činjenicu, prilikom pisanja svojih filozofskih rasprava, imao je na umu najpoznatiji hebrejski mislilac, a preko njegovih radova, kao jednog od glavnih izvora u razumijevanju islamske filozofije, indirektno i Toma Akvinski. Poseban utjecaj na Tomu Akvinskog, kao i na njegovo razumijevanje islamske filozofske i religijske misli imalo je Majmonidovo glavno filozofsko djelo *Vodič za one što dvoje*⁴. Ove tvrdnje koje proistječu iz sličnosti sadržaja tema, njihova izbora i načina analiziranja u najvažnijim spisima navedenih filozofa nisu posljedica proizvoljnih nagađanja. Socijalno podrijetlo i vlastita povijest Tome Akvinskog, te snažno oslanjanje na Majmonidovo učenje uz izravno navođenje njegovih stavova, nedvosmisleno ukazuju na povezanost Tome Akvinskog s islamskim svijetom, tj. s njegovim najznačajnijim intelektualnim predstavnicima⁵.

-
- 4 Osim toga, što je ovo najznačajnije Majmonidovo djelo za Tomu Akvinskog predstavljalo jedan od temeljnih izvora njegova razumijevanja filozofije u islamu, jednako je važno i za njegovo proučavanje pojedinih tema koje su svojstvene predstavnicima religijske misli u islamu, tj. mutakalimunima. Toma Akvinski se upoznao s ovim djelom preko latinskog prijevoda. Dva učenjaka, neovisno jedan od drugog, preveli su *Vodič* na latinski jezik ubrzo nakon što je djelo napisano: Samuel Ibn Tibbon i Jehudah al-Harizi. Kao što je poznato, Ibn Tibbon je svoj rad provjerio s Majmonidom, te je njegov prijevod za razliku od al-Harizijevog u velikoj mjeri doslovan. Na temelju iscrpne analize, David B. Burrell zaključuje da je Toma Akvinski koristio al-Harizijev prijevod. Opširnije, vidjeti, David B. Burrell (2004): 'Thomas Aquinas and Islam'. *Modern Theology*, vol. 20, Iss. 1, 73-74, posebno, vidjeti bilješku 8. Također, vidjeti, David B. Burrell (1989): 'Aquinas' Debt to Maimonides'. U: Ruth Link-Salinger et al. (eds) (1989): *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Washington DC: Catholic University of America Press, 37-48.
- 5 Ovdje posebnu pažnju treba obratiti na specifičnost podrijetla Tome Akvinskog, te na njegov životni poziv i odabir. Naime, njegovo mjesto rođenja, gradić Akvino, na području Napulja, tada je potpadao pod Sicilijansku kraljevinu, koja je, za razliku od drugih rimskih provincija, naročito bila izložena utjecaju islamske kulture što se očituje u prvim prijevodima s arapskog jezika: „Latinska, muslimanska i židovska kultura slobodno su se miješale na Siciliji na jedinstven način koji je bio osobito sicilijanski.“ James Weisheipl, O.P., (1989): *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Works*. Washington DC: Catholic University of

Naime, riječ je o povijesnoj činjenici, ako izuzmemo utjecaj Ibn Rušda, koja je nedostajala njegovim suvremenicima u tadašnjim centrima znanja kršćanskog svijeta, poput Pariza, Rima ili Kelna. Također, u ovom pogledu ne smijemo zaboraviti djelo Ibn Sine, što potvrđuju i brojni citati i pozivanje na njegovo učenje, koji su bez sumnje utjecali na intelektualni razvoj Tome Akvinskog. Tako dovodimo u indirektnu vezu al-Fârâbîja i Tomu Akvinskog, jer je općepoznata važnost al-Fârâbîja za oblikovanje glavnih filozofskih ideja Majmonida i Ibn Sine, naročito onih ideja koje razmatra i sam Akvinski. Ono što je u najvećoj mjeri utjecalo na Tomu Akvinskog, te ujedno predstavlja najznačajniju poveznicu između njega i arapsko-islamskih filozofa, posebno Majmonida i al-Fârâbîja, jest njihov interes i važnost koju u svojim djelima iskazuju prema središnjoj temi Objave, tj. učenju o jedinstvu Boga, te s tim u vezi, prema razumijevanju čovjekove svrhe i savršenstva. Stoga nas ne treba iznenaditi pitanje s početka *Summa Theologicae*, naime, da li je Bog jedan? David B. Burrell smatra da postavljanje ovog pitanja, kao i njegov unutarjni razvoj, otkrivaju daleko više nego što samo pitanje prvobitno inicira, tj. učenje o jedinstvu Boga koje Toma Akvinski izlaže u *Summi Theologicae* bliže je onome što rabini i imami slave kao signalnu revelaciju Boga koja je spuštена poslanicima Musau i Muhammedu⁶. Osim toga, u djelima arapsko-islamskih filozofa, Toma Akvinski je pronašao poticaje za vlastite ideje, što se posebno ogleda u njegovoj primjeni filozofskog istraživanja u artikulaciji vlastitih religijskih uvjerenja, uz uključivanje tema koje su nesumnjivo lišene božanske revelacije⁷.

Važnost al-Fârâbîja, u ovome kontekstu, posebno je izražena kroz njegov originalni pristup antičkim i kršćanskim filozofima, koji će postati osnova filozofskih učenja većine srednjovjekovnih filozofa, naročito Ibn Sine, Majmonida i Tome Akvinskog. Iako bi objašnjenje ovog al-Fârâbîjeva pristupa zahtijevalo dodatne napore u vidu

America Press, 15. Cit. prema, David B. Burrell (2004): *nav. djelo*, 72. Ono što će kasnije dodatno ojačati utjecaj islama na Tomu Akvinskog jest njegova odluka da, pored Rima ili Orvijeta, vodi studij teologije u Napulju, prvenstveno zbog svog jedinstvenog položaja, i to iz intelektualnih razloga, jer kako kaže James Weiheipl: „postojala je specifična životnost oko Napulja koja je tada nedostajala Rimu, ali i bilo kojem drugom gradu u rimskim provincijama.“ *Ibid.*

6 David B. Burrell (2004): *Ibid.*, 74.

7 Opširnije, vidjeti, *Ibid.*, 72.

zasebne studije, ovdje ipak valja istaći neke činjenice koje ga suštinski određuju. Al-Fârâbîjev dijalog s filozofskom tradicijom starih Grka, te posebno s kršćanskim filozofima koji su djelovali unutar islamskog religijsko-kulturnog kruga, kao i otvorenost prema drugim kulturama, zasniva se, prije svega, na principu da nije važno gdje netko traži istinu, već naprotiv, da je istina tamo gdje je netko pronade. Ovaj princip postat će jasniji ako se prisjetimo al-Ġazâlîjevih riječi iz njegove čuvene rasprave *Izbavljenje od zablude*, a koje predstavljaju srž njegove kritike islamskog aristotelizma.

Naime, al-Ġazâlî nas upozorava da je jednako opasno a priori odbacivati i a priori prihvaćati učenje filozofa, te da u skladu s tim postoje dva tipa apriorizma svojstvena ljudima koji ne vide njihove opasnosti⁸. Jedni unaprijed odbacuju svaku filozofsku tezu koja karakterizira učenje *falasife*, što prema mišljenju al-Ġazâlîja nalikuje čovjeku koji bi, čuvši od kršćanina iskaz 'Nema božanstva osim Boga; Isa je Božji poslanik', zanijekao takav iskaz samo stoga što ga izriče kršćanin, iako je njegov sadržaj u potpunom suglasju sa šehadetom, tj. osnovnim načelom islamskog vjerovanja. Za takav postupak al-Ġazâlî kaže: „To je običaj ljudi slabog rasuđivanja; oni raspoznaju istinu po ljudima, a ne ljude po istini”⁹, što je prema njegovu mišljenju teška zabluda. S druge strane, postoji nekritičko prihvaćanje učenja ovih filozofa koje nas također može dovesti u zabludu. Naime, ovo upadanje u zabludu nastaje uslijed odobravanja njihovih rasprava jer sadrže mudrosti poslanika ili riječi sufija, a zapravo je riječ o prihvaćanju zabluda koje su s njima pomiješane. Prema al-Ġazâlîju, glavni uzrok ove zablude je lijepo mišljenje koje proizlazi iz onoga što je netko vidio i odobrio¹⁰.

Upravo ove al-Ġazâlîjeve riječi govore o suštini al-Fârâbîjeva pristupa koji će u svojim djelima naslijediti Majmonid, a preko njega i Toma Akvinski. Naime, al-Fârâbîja nisu interesirala poganska vjerovanja, kao niti kršćanska pozadina mislilaca s kojima je vodio

8 Opširnije, o al-Ġazâlîjevom razlikovanju dva tipa apriorizma, koja su prema njegovu mišljenju pogubna jer vode u zabludu, te dodatno, o njegovoj kritici *falâsife*, naročito al-Fârâbîja i Ibn Sine, vidjeti, Daniel Bučan (2009): *Kako je filozofija govorila arapski*. Zagreb: Demetra., 141-145.

9 Ebu Hamid el-Gazali (1989): *Izbavljenje od zablude*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice, 37.

10 *Ibid.*, 40.

dijalog, koji nije bio međukulturne ili međuvjerske prirode, već je prije bio sklon ispitati njihove argumente u namjeri da otkrije i razjasni zajedničke perspektive o stvaranju, Jednome, te posebno njihova promišljanja o krajnjoj svrsi čovjekova postojanja. Baš takav pristup prema filozofskoj tradiciji kasnije će omogućiti Majmonidu i Tomi Akvinskom da postanu najznačajniji autoriteti srednjovjekovne filozofije, te posebno hebrejsko-kršćanske religijske tradicije. Tako će, na primjer, Toma Akvinski u misliocima islamskog svijeta pronaći sugovornike i partnere u istraživanju pitanja i tema metafizičke i teološke prirode, ne uzimajući u obzir njihovu različitu religijsku pozadinu¹¹. Ono što je u islamskom svijetu omogućilo rasprostranjenost ovog pristupa prema filozofima koji su pripadali drugim abrahamovskim religijskim tradicijama, poput Majmonida, Ivana Damaščanskog ili Yahye ibn Adija, jest autoritet Objave prema kojem su sljedbenici knjige: kršćani i Židovi uživali poseban, zaštićen status na osnovu kojeg su dali nemjerljiv doprinos u razvoju islamske civilizacije. Što se tiče Majmonida, on je u al-Fârâbîjevim djelima prepoznao snagu i značaj ovog pristupa koji će postati glavno obilježje njegove filozofske misli. Kasnije će, posredstvom Majmonidova Vodiča, ovaj specifični odnos postati dio učenja Tome Akvinskog.

Ako sagledamo Majmonidovo učenje u kontekstu njegova duhovno – kulturnog okruženja, vidjet ćemo da su mnogi muslimanski mislioci, prije svih, Ibn Sina i Ibn Rušd, te u određenoj mjeri al- Ġazâlî i Ibn Bâġġa, utjecali na formiranje glavnih ideja njegovog filozofskog učenja. Međutim, svakako najznačajniji utjecaj na Majmonida izvršio je al-Fârâbî, te postoje najmanje dva razloga koja idu u prilog ovoj konstataciji: prvo, al-Fârâbîjevo učenje o sreći predstavlja srž njegove sveobuhvatne integracije religije i filozofije, što isto tako važi i za Majmonida, odnosno, on je u potpunosti preuzeo od al-Fârâbîja centralnu ulogu učenja o sreći u procesu sintetiziranja filozofije i religije, pa će tako učenje o dostizanju apsolutne sreće, kao i kod al-Fârâbîja, bit i centralno mjesto Majmonidove filozofije, što implicira da je ovo učenje gotovo na identičan način tretirano i zastupljeno u njegovim filozofskim raspravama. Međutim, na osnovu prethodno rečenog, nikako ne smijemo ustvrditi da je Majmonid gotovo doslovno preuzeo učenje o sreći od al-Fârâbîja, ali nam je svakako dopuštena konstatacija, da je Majmonid svoje ideje o ovoj problematici velikim

11 David B. Burrell (2004): *Ibid.*, 74.

dijelom bazirao na al-Fârâbîjevim stavovima o apsolutnoj sreći, te da ih je nastojao kreativno transformirati na osnovu premisa koje ne možemo naći kod al-Fârâbîja.

S druge strane, na primjer, Majmonid je bio prilično oprezan prilikom preuzimanja al-Fârâbîjevih stavova iz njegove rasprave *Fusûl al-Madani*, odnosno, al-Fârâbîjevi stavovi o Bogu i Njegovom odnosu prema svijetu za Majmonida su bili potpuno neprihvatljivi, a vjerojatno i stavovi o sreći iz al-Fârâbîjeva izgubljenog *Komentara Nikomahove etike*. Iz izvješća o sadržaju ovog teksta može se zaključiti da za al-Fârâbîja ne postoji sreća izuzev političke sreće. Prema tvrdnjama Ibn Bâğğe, al-Fârâbî u *Komentar*u kaže da ne postoji život poslije smrti i da je jedina egzistencija o kojoj možemo govoriti u stvari senzibilne prirode, te da je jedina sreća politička sreća¹². Prema mišljenju Ibn Bâğğe ove al-Fârâbîjeve izjave nužno ne predstavljaju njegova najvažnija filozofska uvjerenja, nego je riječ o al-Fârâbîjevim prvim impresijama koje nisu zasnovane na jasno izvedenom dokazu. Nadalje, Ibn Bâğğa smatra da su ove al-Fârâbîjeve izjave pogrešne i da se kao takve uglavnom koriste za napad na al-Fârâbîjevo učenje. Ono što al-Fârâbî govori o ovoj temi u svome *Komentar*u *Knjige o etici*, kako tvrdi Ibn Bâğğa, ne nalikuje njegovim stavovima zasnovanim na pouzdanom dokazu koje je iznio u drugim raspravama¹³.

12 Miriam Galston (1992): 'The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fârâbî'. u: Charles E. Butterworth (ed.), *The Political aspects of Islamic Philosophy: Essays in honor of Muhsin Mahdi*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 100.

13 Navedeni tekst se odnosi na dio Ibn Bâğğine rasprave koja se bavi al-Fârâbîjevim izgubljenim *Komentarom Nikomahove etike*. Ova Ibn Bâğğina rasprava predstavlja dio kolekcije njegovih rukopisa koja se nalazi u Bodleianskoj biblioteci i zavedena je kao MS Pococke 206. Ovaj odlomak je preuzet iz teksta: Shlomo Pines (1979): 'The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides.' U: Isadore Twersky (ed.) (1979): *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 82-109. Rpr. U: Joseph A. Buijs (ed.) (2001): *Maimonides: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 91-121 (92). Shlomo Pines smatra kako Ibn Bâğğa ne poriče činjenicu da je al-Fârâbî sačinio ove bilješke, te da je zapravo svojim tekstom želio istaći kako ove al-Fârâbîjeve izjave ne treba shvaćati ozbiljno, jer nisu potkrijepljene argumentima. Pines smatra da ova primjedba Ibn Bâğğe nije u cijelosti ispravna, jer je al-Fârâbî svoju negaciju ipak zasnovao na logičkom argumentu, koji je očigledno bio neuvjerljiv za Ibn Bâğğu. Vidjeti, *Ibid*.

Suprotno ovome stajalištu, Ibn Tufejl smatra da al-Fârâbîjevi stavovi izneseni u *Komentaru* jesu zapravo osnova njegovih filozofskih promišljanja. U skladu s tim je i Ibn Tufejljova kritika al-Fârâbîjevih sljedbenika, optužujući ih da ova doktrina kao i neke druge podcjenjuju religijsko vjerovanje da Bog nagrađuje dobre ljude a kažnjava loše. Međutim, Miriam Galston ukazuje na jedan bitan nedostatak Ibn Tufejljove kritike tj., da je on uzeo u obzir samo prvi dio al-Fârâbîjeve izjave koji govori o tome da nema života poslije smrti, potpuno zanemarujući nastavak rečenice gdje se kaže da je sreća političkog karaktera¹⁴.

Kada govori o toj temi, Majmonid zauzima drugačiju poziciju u odnosu na al-Fârâbîja, oslanjajući se uglavnom na tradicionalne i svete religijske spise, jer postoji mogućnost da su al-Fârâbîjevi stavovi o sreći iz izgubljenog *Komentara Nikomahove etike* točni. Ibn Tufejljova kritika usmjerena je na to da je al-Fârâbîjevo učenje na ovom mjestu u suprotnosti s glavnim postavkama islama. Uvjerljiv dokaz za to pruža nam Majmonidova rasprava *Shemonah Peraqim*, naime Majmonid u tom djelu više puta doslovno preuzima al-Fârâbîjeva promišljanja o duši i njenim sposobnostima, koja su iznesena u njegovom djelu *Fusûl al-Madanî*. U uvodu *Shemonah Peraqim* Majmonid redom navodi izvore koje je koristio: tekstovi rabina, zatim antičkih filozofa, ali i rasprave njegovih suvremenika. Na kraju dodaje, da je katkad morao preuzeti određene stavove iz „dobro poznate knjige“, bez ikakvih indikacija o tome što citira, odnosno o kojoj knjizi je riječ.

Majmonid iznosi dva razloga zbog kojih ne spominje svoj izvor; prvo, upućivanje na to djelo nepotrebno bi utjecalo na dužinu njegova eseja. Drugo, samo ime osobe koju citira moglo bi dovesti do određenih ograničenja kod čitatelja, tj. kada bi ljudi znali o kome je riječ, a priori bi odbili te stavove, stoga Majmonid smatra da je najbolje da ime autora ostane skriveno. Naravno, da Majmonid ovdje govori o al-Fârâbîju, i stvarni razlog njegovog ne spominjanja leži u tome što je Majmonid uvidio da su al-Fârâbîjevi stavovi iz rasprave *Fusûl al-Madanî* koji govore o prirodi Boga i Njegovom odnosu prema svijetu u potpunosti suprotnosti sa svetim spisima i religijskim tradicijama, i kada govori o ovoj temi Majmonid se u potpunosti oslanja na druge izvore¹⁵. Naime,

14 *Ibid.*, 100-101.

15 Opširnije, vidjeti Majmonidove uvodne riječi iz rasprave *Shemonah Peraqim*, u:

on je od al-Fârâbîja uglavnom preuzeo stavove o etici, sposobnostima ljudske duše, kao i al-Fârâbîjevo razlikovanje moralnih i intelektualnih vrlina, upravo smatrajući da se ove al-Fârâbîjeve teorije ni na koji način ne suprotstavljaju hebrejskim izvorima i tradiciji.

Drugi razlog, ali ne i manje bitan, leži u činjenici da je Majmonid učenje o sreći izložio u svome najglasovitijem filozofskom spisu *Vodič za one što dvoje*, te jednim dijelom u raspravi *Shemonah Peraqim*. Iako je poznat Majmonidov veliki respekt prema Ibn Rušdu, njegova djela uglavnom su bila potpuna nepoznanica za Majmonida tokom pisanja i završetka *Vodiča za one što dvoje*, pa ih stoga u ovome kontekstu i ne možemo uzeti u obzir. Što se tiče Ibn Sine, njegovi stavovi su vrlo malo zastupljeni kod Majmonida, a također znamo i iz pisma Ibn Tibbonu, da je Majmonid smatrao - filozofiju Ibn Sine ali i drugih islamskih mislilaca koji su na njega utjecali - manje vrijednim u odnosu na učenje al-Fârâbîja. Potvrda ovakvog načina tretiranja, s jedne strane, al-Fârâbîja i s druge strane, ostalih islamskih mislilaca, proizlazi i iz dublje analize i uvida u Majmonidova djela, tj. *Vodič za one što dvoje* i *Shemonah Peraqim*. Dakako, vidjet ćemo, da se Majmonid, kada govorimo u kontekstu utjecaja islamskih mislilaca na njegovu filozofiju¹⁶, veoma često u ovim djelima oslanja i poziva na al-Fârâbîja, a na nekim mjestima, posebno u raspravi *Shemonah Peraqim*, preuzima u cijelosti stavove iz al-Fârâbîjevih djela.

Značaj al-Fârâbîja za razumijevanje Majmonidove filozofije postat će jasniji ako se prisjetimo načina na koji je Majmonid pristupio al-Fârâbîju i njegovim djelima. Radi se o tome da kada se Majmonid u svojim raspravama poziva na učenje al-Fârâbîja, on ga ne vidi kao komentatora

Maimonides, M. (1912): *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*. Translated with an introduction by J. I.Gronfinkle. New York: Columbia University Press, 35-36. O tome, koji su stavovi gotovo doslovno preuzeti iz al-Fârâbîjevog djela *Aforizmi o državniku*, vidjeti, Davidson, H. (1963): 'Maimonides' *Shemonah Peraqim* and Alfarabi's *Fusul Al-Madani*'. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 31, 33-50. Za detaljniju analizu, uporedi sa, al-Fârâbî (1961): *Fusul al-Madani: Aphorisms of Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press.

16 O razumijevanju Majmonida u kontekstu njegovog islamskog filozofskog miljea, a posebno, u okvirima radova trojice najznačajnijih islamskih mislilaca, al-Fârâbîja, Ibn Sine i Ibn Rušda, vidjeti, Pessin, S: 'The Influence of Islamic Thought on Maimonides'. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.): <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/maimonides-islamic/>. Pristupljeno 7.1.2014.

Aristotelovih djela ili kao dominantno religijskog filozofa koji se bavi problemima vjere i razuma, naprotiv, kao što smo u uvodu naglasili, al-Fârâbîjevo učenje predstavlja jedno od glavnih polazišta Majmonidove filozofije, posebno njegova učenja o sreći. Osim toga, Majmonid je u al-Fârâbîjevim spisima pronašao izvore i objašnjenje antičke filozofije, te je zapravo na al-Fârâbîjevo učenje gledao kao na sponu između antičke i srednjovjekovne filozofije, na isti način, kao što je, na primjer, Hajdeger u Ničeovoj filozofiji prepoznao glavnu poveznicu između dvije epohe, moderne i postmoderne. U tom kontekstu, a što će kasnije potvrditi obim značaja i utjecaja al-Fârâbîja na cjelokupnu srednjovjekovnu misao, možemo slobodno ustvrditi da je riječ o velikom filozofu koji je prvenstveno zaslužan za uvođenje antičke filozofije u islamski svijet, ali i njezinu svojevrsnu interpretaciju koja će u bitnome odrediti i promijeniti glavne tokove srednjovjekovne filozofske misli.

Iako je Majmonid živio i djelovao u 12. stoljeću koje je bilo određeno drugačijim kulturnim i političkim okolnostima, prethodna konstatacija nam dopušta da u al-Fârâbîju vidimo Majmonidova suvremenika, u onom Rortijevom smislu, jer način interpretacije glavnih filozofskih problema i relevantnost al-Fârâbîjeva učenja koji prate vrijeme i zahtjeve koje ono nosi sa sobom, omogućili su Majmonidu da njegovu filozofiju sagleda u različitom kontekstu i značenju. Čini se kao da je Majmonid u svome pristupu al-Fârâbîjevoj filozofiji imao na umu sljedeće riječi: „Jedno je ustvrditi i opisati mišljenje filozofa, a sasvim je drugo pretresati s njima ono što oni govore, a to znači ono o čemu govore.“¹⁷ Iz takvog pristupa nužno proistječe zahtjev koji se stavlja pred Majmonida, naime, da zajedno, u ovom slučaju s al-Fârâbîjem, misaono analizira, pretrese i istraži ono o čemu on govori u svojim filozofskim promišljanjima. Kako bi ispunio taj zahtjev, Majmonid je morao razumjeti ono što je zaokupilo al-Fârâbîjeva filozofska promišljanja. Kao što je poznato, grčka filozofska misao u bitnome je utjecala na al-Fârâbîjevu filozofiju, prije svih Platon, Aristotel i Plotin, ali također bitnu ulogu, i ne manje važnu, za razvoj njegove filozofije imala je islamska teologija, kao i filozofska misao u ranom islamu. Upravo će al-Fârâbîjev odnos prema grčkim filozofima, te posebno prema vlastitoj duhovno-religijskoj tradiciji postati paradigma i ishodište Majmonidovih filozofskih promišljanja.

17 Martin Heidegger (1972). „Što je to filozofija?“. U: V. Golubović i drugi (urednici): *Uvod u Heideggera*. Zagreb: Centar za društvene djelatnosti, 18

3.0 Majmonidova filozofija kao mjesto primjene i prihvaćanja al- Fârâbîjevih ideja

Uzimajući u obzir sve navedene činjenice, složit ćemo se s Lawrenceom Bermanom koji u naslovu svoga rada naznačuje da je Majmonid sljedbenik¹⁸ al-Fârâbîja. Međutim, ovakva tvrdnja zahtijeva dodatno pojašnjenje, jer nam se na prvi pogled čini kako je Majmonid slijedio al-Fârâbîja u svim oblastima filozofskog, teološkog, pravnog i znanstvenog istraživanja kojima se bavi u svojim djelima. Međutim, ovdje je ipak riječ o karakterizaciji koju možemo samo djelomice prihvatiti ako se ispravno razmotre aspekti i utjecaji na Majmonidov opus. Na primjer, u oblasti prava, Majmonid ne slijedi al-Fârâbîja, već naprotiv, dosljedan je učenju Rabina, prihvaćajući fundamentalne principe njihove misli, kao i određene sistematske tendencije svojstvene kasno-antičkoj filozofiji. Nadalje, kao što je poznato, u medicini slijedi autoritet Galena¹⁹, dok u okvirima filozofije

-
- 18 Pod pojmom sljedbenik, Berman podrazumijeva osobu koja slijedi određenu disciplinu, doktrinu ili pravilo koje je postavio učitelj. Berman kaže kako naglasak u ovom slučaju nije na originalnosti, već prije na pridržavanju određenog skupa principa, te razvoju učenja i misli unutar takvog okvira. Vidjeti, Lawrence V. Berman (1974): 'Maimonides, the Disciple of Alfârâbî'. *Israel Oriental Studies* 4, 154-178. Rpr. U: Joseph A. Buijs (ed.) (2001): *nav. djelo*, 195-214 (195).
- 19 O tome koliko je Majmonid cijenio Galenov rad najbolje govore njegovi *Aforizmi o medicini*, koji zapravo predstavljaju svojevrstu enciklopediju Galenove medicinske misli. Ne ulazeći u detalje ovog spisa, ipak je važno istaći da je riječ o jednom od najznačajnijih djela iz medicine koje je napisano u srednjem vijeku. Zahvaljujući latinskom i hebrejskom prijevodu, te naročito Majmonidovoj sposobnosti da svojim čitaocima prilagodi Galenovo učenje, ovo djelo je tijekom 13. i 14. stoljeća znatno utjecalo na razvoj medicine diljem Europe. *Aforizmi o medicini* se sastoje od 25 rasprava i predstavljaju najduže Majmonidovo djelo o medicini nakon još uvijek neobjavljenog *Kompendija Galenovih knjiga*. Kako sam Majmonid tvrdi u uvodu svoga djela, on u ovoj raspravi namjerava povezati kratke odlomke preuzete iz otprilike 90 Galenovih tekstova. Pored toga, ovi odlomci se povezuju s nekolicinom navoda preuzetih od arapskih autora, poput Ibn Zuhra i Ibn Wafida, kao i s njegovim vlastitim komentarima koji nesumnjivo potvrđuju ođanost Galenu, ali istovremeno i kritiku čija je namjera odbacivanje dogmi u medicini, čak i ako potječu od Galena. Opširnije, o važnosti odnosa Galena i Majmonida u kontekstu medicine, te posebno o Majmonidovom razumijevanju i interpretacijih Galenovih djela, vidjeti, Gerrit Bos (2002): 'The Reception of Galen in Maimonides' *Medical Aphorisms*'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 77, *The Unknown Galen*, 139-152. O latinskim i hebrejskim prijevodima *Aforizama o medicini* i njihovu utjecaju na medicinu u Europi, vidjeti,

za Majmonida možemo reći da je primarno bio Aristotelov učenik, čije je ideje uglavnom upoznao kroz kasno-antičke komentare njegovih najznačajnijih djela. Osim toga, kao što tvrdi Berman, on je također bio pod velikim utjecajem određenih neoplatoničkih tendencija Ibn Sinina i al-Fârâbîjeva učenja²⁰, što je konstatacija s kojom se ne možemo u cijelosti složiti, s obzirom na uvjerljivu argumentaciju Miriam Galston koja odbacuje dominirajuću ulogu neoplatonizma u kontekstu al-Fârâbîjeve filozofije²¹. Prije je riječ o neoaristotelijanskoj tendenciji koja prevladava u njegovu učenju, a koju će naslijediti i Majmonid, što potvrđuju brojna mjesta u njegovim spisima koja izravno povezuju učenja dvojice filozofa, najprije u području logike, te posebno kod tumačenja i objašnjenja onih tema koje su predstavljale glavni interes njegova filozofskog istraživanja, istovremeno smatrajući al-Fârâbîja najznačajnijim sljedbenikom i interpretatorom Aristotelove filozofije. Međutim, to nikako ne znači da je Majmonid bio lišen utjecaja neoplatonizma posredstvom al-Fârâbîjevih, te u manjoj mjeri Ibn Sinin spisa, naročito kada je riječ o njegovim razmatranjima problema koja se odnose na posebnu ontologiju²².

Ibid.; Mauro Zonta (2005): 'Maimonides: Mediacal Aphorisms, Treatises 1-5. A Parallel Arabic-English Edition by Gerrit Bos'. *Aestimatio*, No.2, 1-6. Najznačajnije izdanje koje je posvećeno *Medicinskim aforizmima* priredio je Gerit Bos u nizu od sedam svezaka koje sadrži prvo cjelovito kritičko izdanje arapskog teksta, te prvi cjeloviti i bilješkama popraćen engleski prijevod koji se zasniva na originalu. Moses Maimonides (2004-2015): *Medical Aphorisms*, Vol. 1-7: Treatises 1-25: A Parallel Arabic-English Edition. Edited, translated, and annotated by Gerrit Bos. (*Medical Work of Moses Maimonides*). Provo, UT: Brigham Young University Press

- 20 *Ibid.*; Općenito, o odnosu Majmonida prema svojim prethodnicima u oblasti filozofije, vidjeti, Shlomo Pines (1963): 'Translator's Introduction: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed.' U: Maimonides (1964): *Guide of the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press, pp. LVII-CXXXIV; Posebno, o utjecaju islamskih filozofa i Majmonidovom odnosu prema njihovom učenju, vidjeti, gore, bilješka 15.
- 21 O razumijevanju neoplatoničke pozadine al-Fârâbîjeve filozofije, vidjeti, Miriam Galston (1977): 'A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism'. *Journal of the History of Philosophy*, vol.15, br.1, 13-32.
- 22 Brojni filozofski, znanstveni, teološki i pravni izvori koji su utjecali na Majmonida, dosljedno odslikavaju kompleksnost njegova učenja, ali i specifičnosti njegova života, tj. kulturno-duhovnog prostora u kojem je stvarao svoja djela. Prema Louis-Germain Lévy-u i Danielu Bučanu, izvori Majmonidove misli, u najkraćem se mogu svesti na tradicionalnu judaističku literaturu koja uključuje *Bibliju*, aramejsku parafrazu *Biblije*, *Talmud* i *Midsrah*, zatim učenja židovskih teologa: Hâya,

Naime, ovdje treba jasno razgraničiti na koji način su ove dvije filozofske tradicije utjecale na oblikovanje Majmonidova učenja. Primarno, u kontekstu logike, etike, fizike i metafizike, Majmonid slijedi Aristotela u onoj mjeri koja nam dopušta da slobodno kažemo da je bio njegov učenik *par excellence*. U skladu s tim je i njegova preporuka za Samuela ibn Tibbona da, između ostalog, pročita aristotelijanski korpus komentara ako želi proniknuti u suštinu problema koji se nalaze u *Vodiču za one što dvoje*. Što se tiče islamskih filozofa, prije svih al-Fârâbîja i Ibn Sine, Majmonid ih je prvenstveno cijenio zbog njihovog aristotelijanizma u kojem je, kako kaže Alfred Ivry, očigledno prisustvo određenih neoplatoničkih ideja samo dodatno utjecalo na Majmonidovo divljenje prema ovim filozofima²³.

Upravo način na koji se al-Fârâbî odnosi prema Aristotelu, te posebno njegova interpretacija Aristotelove *Metafizike*, postaje paradigma za Majmonidovo razumijevanje Aristotela i njegova filozofskog naslijeđa. Međutim, razumijevanje važnosti i uloge neoplatonizma u djelima al-Fârâbîja i Majmonida može postati itekako problematično ako se ne shvati na ispravan način, posebno u slučaju ako al-Fârâbîjevo i Majmonidovo učenje promatramo isključivo kao nastavak neoplatoničke filozofske tradicije, odnosno ako njihovu misao - zbog prisustva određenih neoplatoničkih ideja - označimo kao onu u kojoj dominira neoplatonizam. U stvari, radi se o tome da su neoplatonički izvori poslužili al-Fârâbîju i Majmonidu kako bi prevladali određene slabosti unutar vlastitih filozofskih sustava. Majmonid je uvidio da bi potpuno oslanjanje na Aristotela onemogućilo njegova filozofska nastojanja u pogledu određenih tema, kao što su stvaranje, providenje, slobodna volja, pravo i poslanstvo, tj. principi Aristotelova učenja nisu mogli zadovoljiti Majmonidovu osnovnu

Aron ben Sargado, Ibn Ganah, Ben Hofni ha-Kohen, i drugi. Što se tiče grčkih autora, posebno treba izdvojiti Aristotela, Ptolomeja i Galena, dok se od arapskih autora izdvajaju Ibn Gâbir, Tâbit ibn Qurrâ, Ar-Râzî, al-Gazâlî, al-Fârâbî, Ibn Bâgga, Ibn Tufayl i Ibn Rušd. Vidjeti, Daniel Bučan (2008-2009): 'Kako udružiti Aristotela i Abrahama - uvod u filozofijsko djelo Mosesa Majmonida', uvodna studija u knjizi: Majmonid (2008-2009): *Vodič za one što dvoje* I. - III. Zagreb: Demetra, XXII.

- 23 Alfred Ivry (1985): 'Islamic and Greek Influences on Maimonides Philosophy.' U: Shlomo Pines and Yirmyahou Yovel (eds.) (1986): *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 151.

namjeru u njegovom iskazu o ovim filozofsko-religijskim temama, u onoj mjeri u kojoj je to činio neoplatonizam, ali i neoplatonički inspirirana djela iz islamskih izvora koja su mu bila dostupna²⁴.

Sukladno Bermanovoj argumentaciji, valja prihvatiti činjenicu da je Majmonid, pored toga što na području filozofije i znanosti slijedi spomenute učenjake, između ostalih i al-Fârâbîja, istovremeno njegov sljedbenik i na području odnosa religije, vjerskog prava, teologije i filozofije, što svakako daje poseban značaj njihovoj povezanosti²⁵. Takav odnos između dvojice velikih filozofa prouzročio je nešto posebno, što dotad nije postojalo u srednjovjekovnoj filozofiji, naročito unutar filozofskih sustava koji su se razvijali tijekom tog perioda na području islamskog svijeta. Naime, kao što tvrdi Berman, riječ je o tome, da je Majmonid preuzeo al-Fârâbîjevo učenje o odnosu filozofije, religije, vjerskog prava i teologije, te ga potom primijenio na vlastitu religijsku tradiciju, tj. judaizam: „Bez sumnje, bilo je mnogo intelektualca koji su prihvatili al-Fârâbîjev stav i pokušali shvatiti islam i kršćanstvo iz svoje perspektive, ali nitko drugi u svojoj glavnoj raspravi (*Vodič*) nije pokušao detaljno primijeniti njegovu teoriju na određenu religijsku tradiciju.²⁶”

Al-Fârâbî svoje učenje o odnosu filozofije i religije iznosi u raspravi *Knjiga o slovima*²⁷, te djelomično u *Knjizi o religiji*, gdje nastoji pokazati kako

-
- 24 Općenito, o neoplatoničkoj pozadini Majmonidova učenja, te o njegovom odnosu prema neoplatonički inspiriranoj literaturi koja je sastavni dio kulturne baštine islama, vidjeti, *Ibid.*, 144-150, i posebno bilješke na kraju teksta koje upućuju na izvore vezane za ovu temu, 152-157.
- 25 Bermanova argumentacija na osnovu koje nastoji potvrditi ovu vrstu povezanosti dvojice filozofa zasniva se na iscrpnoj analizi al-Fârâbîjeva koncepta odnosa filozofije i religije, te na njegovu objašnjenju Majmonidova razumijevanja podrijetla Židovske religije i njezina odnosa prema filozofiji, koje je prema rezultatima istraživanja nesumnjivo oblikovano pod utjecajem al-Fârâbîjevih rasprava, naročito *Knjige o slovima* i *Rasprave o religiji*.
- 26 Lawrence V. Berman (1974): *nav.djelo*, 196.
- 27 U devetnaestom odjeljku drugog poglavlja *Knjige o slovima* koji nosi naziv: Vjera i filozofija u odnosu na prvotnosti i potonjosti, al-Fârâbî detaljno razmatra odnos filozofije i religije, kao i njihov postanak: „Budući da dokazivanje služi da se pomoću njega spoznaje, iz toga slijedi da dijalektičke i sofističke sposobnosti, te filozofija nepouzdanih mijenja i tobožnja filozofija nužno vremenski prethode istinitoj, to jest silogističkoj filozofiji. Religija, kad je u ljudskom posjedu – i općenito kad se njome teži poučavanju puka motriteljskim i djelatnim stvarima, koje se filozofiji otkrivaju u vidovima što uvjerenjem ili zamišljanjem, ili oboma, postaju razumljivi – vremenski je potonja filozofiji. Umijeće *kalama* i

postoji uzlazna hijerarhija formi mišljenja koja je podijeljena u tri faze od kojih svaka ima odgovarajuću religiju koja može nastati. Ove tri faze zapravo odgovaraju al-Fârâbijevo razumijevanju razvoja grčke filozofije koji polazi od sofistickih i dijalektičkih sposobnosti, te filozofije zasnovane na mnijenju i pseudo filozofije nakon kojih se postepeno razvijala određena forma mišljenja, tj. silogistička filozofija čiji je najznačajniji predstavnik Aristotel. Dakle, sofistčke i dijalektičke sposobnosti, kao i filozofija koja se zasniva na nepouzdanim mnijenjima, odnosno filozofija koja se zasniva na sofistickom načinu razmišljanja nužno vremenski prethode silogističkoj filozofiji. S druge strane, prema al-Fârâbiju, religija ako je objavljena ljudima²⁸, slijedi i vremenski je potonja filozofiji²⁹.

Na početku *Knjige o religiji*, al-Fârâbî daje opću definiciju religije koja je u najmanju ruku neuobičajena ili bolje i točnije rečeno jedinstvena, osobito kad je riječ o cjelokupnoj literaturi srednjovjekovne filozofije:

vjerskog prava također su joj vremenski potonji i slijede ju. I ako religija dolazi poslije drevne filozofije, bila ona nepouzdanog mnijenja ili tobožnja filozofija, onda i kalam i vjersko pravo dolaze poslije nje; i ne samo to, već je ona i različita od njih [...] Jasno je dakle da su umijeće *kalâma* i vjerskog prava potonji spram religije, da je religija potonja spram filozofije, da dijalektička i sofisticka filozofija prethode silogističkoj filozofiji, i da filozofija općenito prethodi religiji onako kako korisnik sredstava u vremenu prethodi sredstvima.“ Al-Fârâbî (1999): *Kitâb al-Hurûf: Knjiga o slovima*. Zagreb: Demetra, 185-187.

- 28 Prilikom razumijevanja ovog stava svakako trebamo imati na umu činjenicu da muslimani vjeruju kako je islam postojao i prije svoga objavljivanja, te se stoga i kaže da filozofija prethodi objavljenoj vjeri, jer je povijesno grčka filozofija prethodila islamskoj objavi. Vidjeti, Daniel Bučan (1999), bilješka 4. U: Al-Fârâbî (1999): *nav. djelo*, 185.
- 29 Posebno, vidjeti, Bermanovu interpretaciju ovog stava koja se zasniva na korekciji izvornog teksta Mahdijevog izdanja *Knjige o slovima*, prema kojem religija, shvaćena kao produkt ljudskog intelekta, ali i općenito, dolazi nakon filozofije. Berman sugerira slijedeću interpretaciju ovog odlomka: „Religija, shvaćena kao produkt ljudskog intelekta (ako je objavljena ljudima, prev. Bučan), generalno dolazi poslije filozofije, budući da ovisi o njoj.“ Naime, prema Bermanovoj interpretaciji zasnovanoj na drugim odjeljcima *Knjige o slovima*, religija, shvaćena kao produkt ljudskog intelekta, ponekad može vremenski prethoditi filozofiji. Kako kaže Berman, to je slučaj s religijom koja je produkt međukulturalne razmjene. S druge strane, prema Mahdiju, značenje bi bilo da su pored religije shvaćene kao produkt ljudskog intelekta, također i drugi oblici religije vremenski potonji filozofiji, što je, prema Bermanu, u suprotnosti s drugim odjeljcima *Knjige o slovima*, ali al-Fârâbijeve tekstovima na kojima se zasniva njegova interpretacija prethodnog stava. Opširnije o svemu, vidjeti, Lawrence V. Berman (1974): *Ibid.*, 206, posebno bilješka 11.

„Religija se sastoji od mnijenja i djelovanja, koja su određena i ograničena odredbama koje je za zajednicu ³⁰ili grupu ljudi propisao njihov prvi vladar³¹, nastojeći tako da kroz njihovo prakticiranje ovih mnijenja i radnji postigne određeni cilj s obzirom na njih ili pomoću njih.“ ³²Nakon religije vremenski dolaze teologija³³ i vjersko pravo³⁴, koji su joj u stvari podređeni i javljaju se kao njezino oruđe.

-
- 30 Osim toga što Majmonid prihvaća osnovne koncepcije al-Fârâbîjeva učenja o sreći, također se slaže s njegovim poimanjem zajednice, a koje bi u slučaju isključenja onih koji nisu muslimani bilo neprihvatljivo za Majmonida s obzirom na njegovu pripadnost drugačijoj duhovno-religijskoj tradiciji.
- 31 Ovdje se opet trebamo vratiti na al-Fârâbîjevo učenje o prvom poglavaru *Uzorite države*. Naime, pojam prvi poglavar ne znači da je on nužno vremenski prvi, već da je on uvijek prvi u rangu na osnovu svojih kvaliteta u odnosu na sve druge pripadnike zajednice. Stoga, on može biti vrhovni poglavar koji je utemeljitelj religije, ili njegov nasljednik koji ima potpunu moć kao zakonodavac. Vidjeti, Charles E. Butterworth (ed. and trans.) (2001): *Alfarabi-The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*. Ithaca and London: Cornell University Press, bilješka 1 (Charles Butterworth).
- 32 Usp. Al-Fârâbî (2001b): 'Kitâb al-milla: Book of Religion.' U: Charles Butterworth (ed. and trans.) (2001): *nav. djelo*, 93; Lawrence V. Berman (1974): *Ibid.*, 197.
- 33 O al-Fârâbîjevom određenju teologije, vidjeti, Al-Fârâbî (2001b): 'Kitâb ihsâ' al-'ulûm: The Enumeration of the Sciences.' U: Charles E. Butterworth (ed. and trans.) (2001): *nav. djelo*, 80. Ako uzmemo obzir činjenicu da al-Fârâbî pod teologijom podrazumijeva dispoziciju na osnovu koje je ljudsko biće u stanju braniti određena stajališta i radnje koje je propisao posljednji Poslanik, te pobijati putem argumenata sve što se tome protivi istovremeno svrstavajući teologiju u red posebnih znanosti kao neodvojivi dio metafizike, onda je sasvim očigledno da metafizika i teologija u al-Fârâbîjevom filozofskom sustavu ne obuhvaćaju ista područja istraživanja, što al-Fârâbî još jednom potvrđuje svojim određenjem metafizike u *Kitâb al-Burhânu*, kada kaže da je njezin predmet univerzalnog karaktera, Vidjeti, Al-Fârâbî (1987): 'Kitâb al-Burhân.' U: M. D. Fakhry (ed.): *Al-Mantiq 'Inda al-Fârâbî: Kitâb al-Burhân wa-Kitâb Sharâ'it al-Yaqin: Ma'a Ta'liq Ibn Bâjjja 'Alâ l-Burhân*. Beirut: Dar al-Mashriq, 62. Cit. prema, Ilai Alon (2002): *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*. Vol. II, 580.
- 34 „Vjersko pravo je umijeće pomoću kojeg čovjek može pouzdano definirati svaku stvar koju zakonodavac nije jasno odredio i to ekstrapolacijom ili zaključivanjem iz stvari koje je jasno odredio. On to potvrđuje na temelju svrhe i uloge zakonodavca u religiji koju je utemeljio s obzirom na narod za koji je zakonom propisana. Ova potvrda nije moguća, osim ako njegova vjerovanja u mnijenja te religije nisu ispravna i ukoliko ne posjeduje vrline koje su vrline baš te religije. Tko god posjeduje takvu narav jest pravnik.“ Usp. Al-Fârâbî (2001b): *nav. djelo*, 99-100.

Analizirajući ovako zamišljenu strukturu, prvo ćemo uočiti uzlaznu putanju koja polazi od dijalektike i sofistike, te se postepeno uzdiže do silogističke filozofije koja zatim uvodi u postojanje kreposnu religiju iz koje onda proistječu teologija i vjersko pravo³⁵. Poveznica između religije i filozofije je prvi poglavar koji je istovremeno filozof i državnik, te posjeduje potpuno znanje o filozofiji i javlja se kao utemeljitelj religije. Važno je također istaći da se filozofija nalazi na vrhu hijerarhijske strukture u kojoj religija ima podređenu ulogu. S druge strane, teologija i vjersko pravo javljaju se kao oruđe religije, što predstavlja još jedno bitno obilježje al-Fârâbîjeve filozofije koje je u suprotnosti s jednom od glavnih odrednica srednjovjekovnog mišljenja, tj. s poimanjem filozofije kao sluškinje teologije³⁶. Upravo u ovome kontekstu, Majmonid postaje al-Fârâbîjev istinski sljedbenik tako što dosljedno preuzima ovako postavljenu hijerarhijsku strukturu, tj. al-Fârâbîjevo učenje o odnosu filozofije i religije.

U Majmonidovom najznačajnijem djelu *Vodič za one što dvoje*, al-Fârâbîjeva teorija razvoja filozofije i religije zauzima posebno mjesto kroz primjenu na određenu religijsku tradiciju, tj. judaizam, a kao posljedica navedene primjene, Musa a.s. se u njegovom učenju javlja kao al-Fârâbîjev prvi poglavar uzorite države koji u svojoj osobnosti povezuje najviša dostignuća teorijske i praktičke djelatnosti³⁷. Na kraju,

35 „Dijalektika i sofistika prethode filozofiji onako kako ishrana stabla prethodi plodu ili onako kako plodu prethodi cvijet na stablu. Religija prethodi kalamu i vjerskome pravu onako kako glavni korisnik uslužnika prethodi uslužniku i onako kako korisnik sredstva prethodi sredstvu.“ Al-Fârâbî (1999): *Knjiga o slovi-ma*, 187.

36 Vidjeti, Lawrence V. Berman (1974): *Ibid.*, 198.

37 Ovisno o kontekstu, Majmonid u *Vodiču* na više mjesta upotrebljava dva epiteta kada govori o Musa a.s.: glavar poslanika (sayyid al-nabi'în) i prvak među znal-cima (sayyid al-'âlimîn). Na primjer: „A Izaija kaže, upozorujući na zaključivanje iz zvijezdâ: *Podignite oči i gledajete: tko je to stvorio? A Jeremija isto tako kaže: On stvori nebesa. Abraham pak kaže: Jahve Bog nebesa. Glavar proroka pak kaže: Po nebesima u pomoć ti jezdi, značenje čega smo objasnili.*“ Ili, na primjer, u drugom slučaju, Majmonid kaže: „Znaj da je prvak među znalcima, naš učitelj Mojsije, blagoslovljen bio, tražio dvoje, te da je dobio jedan isti odgovor na oba traženja.“ Usp. Majmonid (2009): *Vodič za one što dvoje* II. – III. Iz arapskog izvornika u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, II dio, odjeljak 24, 87; Majmonid (2008-2009): *Vodič za one što dvoje* I. Iz arapskog izvornika u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, I dio, odjeljak 54, 155. Ovakva karakterizacija u cijelosti odgovara al-Fârâbîjevom opisu i poziciji prvog poglavara idealne države.

svakako se trebamo složiti s Bermanom, koji u stavovima što slijede, razaznaje bogatstvo i specifičnosti al-Fârâbijeve utjecaja, kao i potvrdu njegova značaja u oblikovanju Majmonidova učenja o razvoju židovske religije, posebno ističući njegov koncept poslanstva koji u svojoj suštini reflektira al-Fârâbijeve ideje prvog poglavara i filozofa-državnika:

„Znano je da je Abraham, otac naš, blagoslovljen bio, odrastao u vjerskoj zajednici Sabejaca kojih je nauk da nema božanstva osim zvijezda. Kad te u ovom odjeljku obavijestim o njihovim knjigama – što su prenijete u arapski jezik te su danas u našim rukama – o njihovim drevnim ljetopisima, i kad ti iz njih otkrijem njihov nauk i njihovu povijest, pokazat će ti se jasno iz toga da oni izriječkom tvrde da su zvijezde božanstva i da je Sunce najviše božanstvo [...] No kad je *stup svijeta* (Abraham)³⁸ odrastao te mu postade jasno da postoji od stvari odvojeno božanstvo, koje nije ni tijelo niti moć u tijelu, i da sve zvijezde i nebeske kruglje jesu njegovi proizvod, te je shvatio besmislenost bajkâ na kojima je odrastao, stao je osporavati njihov nauk i prokazivati pogrešnost njihovih mnijenja. Javno je posvjedočio svoje neslaganje s njim, i – u ime Jahve, Boga Vječnog – jednim proglasom proglasio postojanje božanstva i postalo svijeta kao dijela toga božanstva [...] U našem velikom spisu *Misneh Torah* objasnili smo da je Abraham otac naš ta mnijenja počeo osporavati iznoseći dokaze i blagim miroljubivim propovijedanjem, pridobijajući uslugama ljude za pobožnost. A onda bi upućen Knez proroka (Mojsije)³⁹ te izvrši Abrahamov naum, naredivši da se ti poubijaju, da im se zametne trag...“⁴⁰

Evidentno je da postoje brojne razlike između dvojice filozofa koje se odnose na eksplikaciju problema kojima se bave u svojim filozofskim raspravama, što je prvenstveno uvjetovano prisutnošću različitih izvora koji su utjecali na oblikovanje osnovnih načela njihovih učenja, ali i drugačijim pristupom prema grčkoj filozofiji. Prilikom razmatranja ovih razlika, svakako trebamo uzeti u obzir već spomenute kulturno-političke okolnosti koje su svojstvene povijesnim razdobljima islamskog svijeta u kojima su svoja djela stvarali al-Fârâbî i Majmonid, te posebno njihovu religijsku pozadinu iz koje nužno proistječu različiti zahtjevi s obzirom na njezinu poziciju i ulogu u

38 Vidjeti, Daniel Bučan, bilješka 1, U: Majmonid (2009): *nav. djelo*, 339.

39 Daniel Bučan, bilješka 2. U: *Ibid.*, 341.

40 Majmonid (2009): *nav. djelo*. 337, 339-340, 341.

društvu tj. islamskom svijetu. Ovaj disparitet se najbolje očituje kroz karakter njihova pisanja i upotrebu terminologije, koji su nerijetko usklađeni s namjenom određenog teksta.

Analizirajući al-Fârâbîjeva djela uvidjet ćemo da je on više bio sklon upotrebi filozofijskog nazivlja koje je posljedica prevođenja grčkih filozofskih tekstova u arapski jezik. Naime, al-Fârâbî je vrlo rijetko koristio terminologiju svojstvenu spisima tadašnjih islamskih teologa, ali i općenito diskursu koji je gotovo u cijelosti određen ishodištima i kompleksnošću islamskog vjerovanja. Na primjer, u *Uzoritoj državi* koja spada među ključne tekstove islamske filozofije, ali i u red najznačajnijih spisa srednjovjekovne filozofije uopće, tj. filozofske misli koja je duboko ukorijenjena u naslijeđu islamsko-hebrejsko-kršćanske religijske tradicije, arapska riječ za Boga u islamu, tj. Allah, nije upotrijebljena prije petnaestog poglavlja, kada al-Fârâbî kaže: „Veliki i uzvišeni Bog nadahnut će ga posredstvom Djelatnog uma, tako što će Djelatni um ono što se od blagoslovljenog i uzvišenog Boga izljevati na nj, posredstvom stečenog uma izljevati na njegov trpni um i na njegovu moć predočavanja.“⁴¹ I još samo jedanput kada u šesnaestom poglavlju govori o zabludjeloj državi⁴².

Premda Richard Walzer smatra da al-Fârâbî izbjegava upotrebu islamskih termina kako bi svoje poglede učinio što je moguće univerzalnije prihvatljivima, a ne zbog straha od javne vlasti⁴³, ovdje možemo dodati još dva razloga koja idu u prilog takvoj pojavi. Kao prvo, al-Fârâbî se ovim postupkom vjerojatno nastojao udaljiti od jezičnog izraza islamskih teologa koje kritizira u svojim radovima. Pored toga, iako nam se naizgled može učiniti kontradiktornim, smatramo da

41 Al-Fârâbî (2011): *Mabâdi' Ârâ' Ahl Al-Madina Al-Fâdîla:Knjiga o počelima mnijenja građana uzorite države*. Tekst izvornika iz arapskog te komentar Richarda Walzera iz engleskog u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, 117.

42 „Zabludjela država ona je u kojoj se poslije života smjera blaženstvu, no uz to u njoj se u Boga velikoga i u duhovna bića drugog reda, u Djelatni um vjeruje na pogrešan i nekoristan način, premda ih drže za prisposode i predočbe tog blaženstva.“ *Ibid.*, 125.

43 Vidjeti, Richard Walzer (2011): 'Komentar'. U: Al-Fârâbî (2011), 317, te posebno od 332-333, gdje objašnjava u kojim slučajevima je al-Fârâbî izbjegavo navlastito islamsko nazivlje, koristeći pri tome neutralne nazive koji bi trebali doprinijeti afirmaciji onih stavova koje je nastojao primijeniti i na ne-muslimanske zajednice.

je time al-Fârâbî ponovno želio istaći univerzalnost islama koja se ogleda u toleranciji i prihvaćanju nečeg što je strano i novo, uz uvjet da teži prema Istini, što je karakterizacija koju al-Fârâbî, pored islama, pripisuje i grčkoj filozofiji. Ako prihvatimo ovu pretpostavku, uz navedene činjenice, onda će nam al-Fârâbîjevo inzistiranje na stranoj terminologiji postati opravdano. Stoga, na primjer, njegova upotreba termina svojstvenih grčkoj filozofskoj tradiciji pomoću kojih često zamjenjuje arapski izraz za Boga, ne upućuje na herezu, već prije na univerzalnost islama i grčke filozofije, što je u suglasju s jednim od temeljnih određenja njegova učenja, naime, da svaka na svoj način, tj. filozofija i religija, otkrivaju i teže prema jednoj te istoj Istini.

Al-Fârâbî je smatrao da je filozofija jedna i jedinstvena, zbog toga što je i istina prema kojoj teži također jedna. Što se tiče odnosa religije i filozofije, al-Fârâbî ga razmatra u kontekstu razlika dostizanja jedne istine. Otuda proizlazi i jedna od njegovih težnji da uskladi osnovne principe islamskog vjerovanja s grčkom filozofijom. Snažan pečat ovoj ideji o dva puta do jedne istine kasnije će dati u svojim djelima čuveni islamski filozof Ibn Rušd. Premda se ovo učenje o jednoj istini u modernim interpretacijama islamske filozofije još uvijek naziva učenjem o dvije istine, suprotno tome, filozofska nastojanja al-Fârâbîja i Ibn Rušda potvrđuju da nije riječ o dvije istine, već o dva puta do jedne istine koja se formalno razlikuju, što u konačnici predstavlja pozadinu njihovih pokušaja da se uspostavi sinkretički odnos između različitih filozofskih nazora, s islamom i sustavom cjelovite islamske duhovnosti.

Namjera da se pomire islam i filozofija zahtijevala je prije svega svojevrsnu reviziju grčke filozofije kako bi se što bolje uskladila s islamskim principima, ali isto tako i racionalnu interpretaciju religijskih istina. Uzrok ove pogrešne karakterizacije al-Fârâbîjeva i Ibn Rušdova učenja možemo pronaći u činjenici da kod znanstvenika na Zapadu koji se bave ovim temama postoji poseban interes za srednjovjekovnu kontroverzu o odnosu filozofije i religije, te naročito za teoriju o dvije istine koju su zastupali pseudo-averoisti. Polazeći od toga da je odnos filozofije i religije jedan od središnjih problema skolastičke filozofije, ovi učenjaci će pretpostaviti da je suština islamske filozofije upravo u njegovom razumijevanju, što naprosto nije točno iz više razloga. Kasnije će ovu pretpostavku preuzeti suvremeni interpretatori islamske

filozofije, poput Olivera Leamana⁴⁴, Leo Straussa, Muhsina Mahdija i brojnih drugih autora koji su na tragu njihovih ideja.

Ne ulazeći u detalje ovog problema, što zahtijeva dodatni napor u smislu ozbiljne znanstvene studije, ovdje ćemo ukratko naznačiti o čemu je riječ. Odnos filozofije i religije, kako ovi autori pretpostavljaju, nije centralni problem islamske filozofije. Kao prvo, arapsko-islamski filozofi nisu nikada doveli u pitanje istinitost religije niti su namjeravali poreći njezinu validnost, bilo da je riječ o kršćanstvu, judaizmu ili islamu, te su smatrali da je religija poput filozofije univerzalna, tj. da teži prema istom cilju, samo na drugačiji način. Stoga, filozofija i religija u svojim nastojanjima ne dolaze do različitih istina koje su u konačnici kontradiktorne, te predstavljaju ishodište njihovog navodnog sukoba. Takva pretpostavka prouzrokovala je pogrešnu interpretaciju islamske filozofije kod brojnih autora, koji su na osnovu toga zaključili kako su arapsko - islamski filozofi morali sakriti pravu istinu svojih učenja, jer se u osnovi radi o političkoj filozofiji koja je u svojoj suštini dovela u pitanje istinitost religije, tj. Božjeg zakona, a takvo što bi ih odvelo u sigurnu smrt. Suprotno tome, arapsko - islamska filozofija nije politička filozofija *par excellence* kako se to uobičajeno pretpostavlja. Arapsko - islamske filozofe zanima filozofija kao filozofija, što svojim djelom posebno potvrđuju al-Fârâbî i Majmonid, koji su podjednako pokazivali interes za gotove sve filozofske i znanstvene discipline, a ne samo za razumijevanje odnosa

44 Iako i sam svojim djelom potvrđuje prihvaćanje ove pretpostavke, Oliver Leaman će u jednom od svojih radova ustvrditi kako su najveći krivci za ovo nerazumijevanje islamske filozofije Leo Strauss i njegovi sljedbenici. Prema njegovim riječima, ova pogreška proizlazi iz činjenice da je većina izdanja i prijevoda arapskih filozofskih tekstova koje su sačinili zapadnjaci često usmjerena na temu razumijevanja sukoba između religije i filozofije. Nadalje, u skladu sa stavovima Gutasa i Lemana, treba reći da je ovdje riječ o projekciji zapadnjačke preokupiranosti ovom temom na srednjovjekovnu islamsku kulturu, te je stoga, na osnovu ove preokupiranosti, pogrešno zaključiti da je ova tema bila glavni predmet interesiranja arapsko - islamskih mislilaca. Naime, radi se o tome da zapadnjaci, na osnovu vlastitih interesiranja, smatraju kako je sukob filozofije i religije centralno mjesto arapsko - islamske filozofije. Opširnije o ovim stavovima, vidjeti, Oliver Leaman (1980): 'Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a mistake?' *International Journal of Middle Eastern Studies*, No. 12, 525-538; Dimitri Gutas (2002): 'The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy.' *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.29, No.1, 12 -13.

religije i filozofije. Ovaj odnos bitan je za al-Fârâbîja i Majmonida, ali samo u kontekstu poslanstava i Objave, koji su usko povezani s njihovim razumijevanjem dostizanja sreće, te ga nikako ne možemo smatrati jednim predmetom interesiranja njihovih filozofskih učenja. Isključivo se razmatra tako što se religijski koncepti poput poslanstva nastoje objasniti jezikom filozofije, iz čega proistječe jedinstveni pokušaj sintetiziranja principa vlastite religijske duhovnosti s principima filozofije. Kao što smo naglasili, najočitiji primjer takvog pothvata predstavlja al-Fârâbîjeva ideja Prvog poglavara i upravo u tom smislu treba razumijevati sintagmu da je Majmonid sljedbenik al-Fârâbîja po pitanju odnosa religije i filozofije.

Uzrok ove pogrešne pretpostavke možemo naći i u netočnoj interpretaciji Ibn Rušdove rasprave koja govori o odnosu filozofije i religije⁴⁵. Ibn Rušd nije samo istaknuti filozof, već je istovremeno i jedan od najznačajnijih pravnika u povijesti islama, te upravo ovaj odnos religije i filozofije razumijeva u kontekstu prava, postavljajući pitanje o tome da li je dozvoljeno, sa stanovišta Šerijata, slobodno se baviti filozofijom. Na osnovu pravnih normi proisteklih iz Šerijata, Ibn Rušd zaključuje kako ne postoje zakonske prepreke u bavljenju filozofijom. Dakle, za njega ovo nije filozofsko pitanje, već spada u domenu prava.

S druge strane, u Majmonidovim filozofskim djelima ćemo pronaći potpuno drugačiju situaciju u kojoj ipak dominira terminologija svojstvena židovskoj religijskoj tradiciji. Međutim, to nikako ne umanjuje značaj Majmonida kao filozofa, niti na osnovu toga možemo zaključiti kako su njegova djela poput *Vodiča* isključivo produkt religijskog mislioca. Naime, radi se o tome, da je Majmonid iz opravdanih razloga bio primoran tako postupiti. Dovoljno je samo uzeti u obzir poziciju judaizma u okviru islamskog svijeta, što je uvjetovalo stalne zahtjeve da se obrane njegova temeljna načela, a što je između ostalog uključivalo i potrebu da se ne odstupa od tradicionalnog židovskog izričaja. S obzirom na Majmonidovu ulogu i autoritet koji je uživao među pripadnicima židovske zajednice širom islamskog svijeta, onda nas ne treba čuditi njegova naklonost prema ovoj terminologiji i u njegovim filozofskim djelima.

45 Ibn Rušd – Averroes (2016): 'Filozofija i religija – Kitab Fasl al-maqal (Stav božanskog zakona spram filozofije)', *Živa baština*, br. 5, 36-62.

Drugi, ali ne manje bitan razlog predstavljaju političko – religijske okolnosti koje su u bitnome odredile Majmonidov životni put. Godine 1149., zbog vladavine dinastije Almohada čija je ideologija ugrožavala andaluzijske Židove, Majmonid napušta Kordobu⁴⁶, te narednih deset godina provodi na krajnjem jugu Španije. Konačno je napustio Andaluziju 1160. godine i otišao u Fez gdje provodi narednih pet godina, da bi potom, opet iz istih razloga, izbjegao u svetu zemlju. Međutim, zbog nesigurnosti i siromaštva svoj život nastavlja u Egiptu, točnije, vrlo kratko se zadržava u Aleksandriji iz koje na kraju odlazi u Fustat pored Kaira. Majmonid svoju punu afirmaciju kao liječnik, pravnik, teolog i filozof upravo doživljava u Egiptu gdje postaje i vođa židovske zajednice, tj. kairski rabin. Daleko od toga da je narav političko-religijskih okolnosti s kojima se Majmonid susretao tijekom svog života bila jednolična. Naime, četiri velika politička entiteta su dominirala njegovim životom. Sve do 1148. godine, Majmonid je u Kordobi živio pod vlašću dinastije Almoravida, koju su zatim u

46 Ovaj detalj predstavlja veoma bitnu povijesnu činjenicu koju su orijentalisti i suvremeni interpretatori islamske filozofije također zloupotrijebili, te je iskoristili za svoju već uvriježenu pretpostavku kako je islam u svoj osnovni protiv razuma, sklon misticizmu (u negativnom smislu te riječi), te u osnovi protiv filozofije i onih koji se bave filozofijom na bilo koji način, što je prema njihovom mišljenju dovelo do toga da su filozofi, poput Majmonida i Al-Fârâbîja morali sakriti pravu istinu svojih djela. Valja istaći, kako Majmonid nije protjeran iz Andaluzije zbog svojih filozofskih stavova, već zbog toga što je bio Židov. Još jedna potvrda toga je i činjenica da je Majmonid 1149. godine još uvijek bio dječak. Ne postoji niti jedan dokaz koji bi potvrdio stajališta ovih autora koji zastupaju tezu da islamski svijet predstavlja neprijateljsko okruženje za filozofiju. Čak i u slučaju Suhrawardija, koji se veoma često dovodi u vezu s tim, ne možemo takvo što potvrditi, zbog brojnih kontradikcija u izvješću o njegovoj tragičnoj smrti. Opširnije o kritici autora koji zastupaju ovu tezu, vidjeti, Dimtri Gutas (2002): nav. djelo; Gina Bonelli (2009): *Fârâbî's Virtuous City and the Plotinian World Soul: A New Reading of Fârâbî's Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madina Al-Fadila*. Ph.D. diss., Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 15 -21; O stavovima autora iz kojih se izvodi teza da je islam u svojoj suštini neprijateljski određen prema filozofiji, vidjeti, Charles Butterworth (1972): 'Rhetoric and Islamic Political Philosophy.' *International Journal of Middle East Studies*, No. 3, 187; Fauzi Najjar (1958): 'Al-Farabi on Political Science'. *The Muslim World*, vol. 48, br.2, 100. U: Fuat Sezgin (ed.) (1999): *Islamic Philosophy: Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fârâbî, Texts and Studies*, vol.11, svz.5. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 362-371.; Muhsin Mahdi (1987): 'Al-Farabi.' U: Leo Strauss and Joseph Cropsey (eds.) (1987): *History of Political Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 208.

Andaluziji naslijedili Almohadi pod čijom je kontrolom bio i Fez u koji je Majmonid izbjegao sa svojom porodicom. Kada je Majmonid na kraju došao u Egipat na vlasti je još uvijek bila dinastija Fatimida, koju će nakon osvajanja Egipta 1171. zamijeniti Ajubidi, pod čijom je vladavinom Majmonid živio sve do svoje smrti 1204. godine.

Svaka od ovih dinastija usko je bila povezana s određenom religijsko - pravnom školom u islamu⁴⁷, iz čijih je stavova i odluka neminovno proistjecao i različit odnos prema vjerskim manjinama, tj. u našem slučaju prema Židovima, što je u konačnici utjecalo na Majmonidovo učenje, te posebno na njegov status i poziciju, kako unutar vlastite zajednice, tako i u okvirima islamskog svijeta općenito. Sarah Stroumsa smatra da je, u tu svrhu, dovoljno usporediti Majmonidov status unutar vlastite zajednice s onim statusom koji su islamski filozofi njegove generacije imali unutar svojih zajednica. Za razliku od islamskih filozofa koji nisu bili vođe svojih zajednica, niti su imali veći politički autoritet, osim u slučajevima kada su im ga dodjeljivali vladari, Majmonid je bio neosporni vođa Židovske zajednice, te istovremeno, duhovni autoritet: „koji je oblikovao umove svojih sljedbenika.”⁴⁸

U Kairu je napisao i dovršio svoja najznačajnija djela, kao što su komentar *Mišne*, *Poslanica za jug*, *Mishneh Torah*, te *Vodič za one što dvoje* - koji je, kako kaže D. Bučan: „učinio Majmonida ne samo jednim od najvećih židovskih mislilaca, već mu je osigurao i mjesto među najvećim misliocima srednjeg vijeka i status jednog od velikana

47 Almoravidi su slijedili malikijsku pravnu školu koja se uglavnom suprotstavljala racionalnoj spekulaciji, što je svoju kulminaciju dostiglo u javnom spaljivanju al-Gazalijevih knjiga. Za razliku od njih, Ajubidi su se identificirali s učenjem šafijske škole, istovremeno prihvaćajući misao ašarita. Pripadnici dinastije Fatimida su bili šiti ismailije čija se teologija uglavnom zasniva na usvajanju neoplatoničke filozofije. U odnosu na prethodne tri dinastije, Almohadi nisu slijedili učenja nit jedne pravne škole u islamu, već su razvili vlastiti pravni sustav, koji u nekim segmentima iskazuje afinitet prema učenjima zahirijske škole. U kontekstu teologije, najčešće su se povezivali s al-Gazalijem. Opširnije, o političkom realitetu Majmonidova vremena, vidjeti, Sarah Stroumsa (2005): 'The Politico – Religious Context of Maimonides.' U: Georges Tamer (ed.) (2005): *The Tiras of Maimonides / Die Trias des Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge (Studia Judaica)*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 257-267. posebno, 258-259.

48 *Ibid.*, 265.

u povijesti filozofije uopće.“⁴⁹ Osim toga što je uživao veliki ugled unutar židovske zajednice, te je ulagao dodatni intelektualni napor u očuvanju njezina jedinstva, Majmonid je bio interesantan i svojim kritičarima, koji su ga uglavnom optuživali za krivovjerje u vezi poricanja mogućnosti tjelesnoga uskrsnuća.⁵⁰ Za razliku od al-Fârâbîja čiji je intelektualni razvoj bio određen drugačijim okolnostima, Majmonid nikako nije sebi mogao dozvoliti pretjeranu upotrebu filozofskih termina svojstvenih grčkoj tradiciji. Uzimajući u obzir navedeno, takav bi pothvat dao dodatnu snagu njegovim kritičarima i njihovim optužbama za krivovjerje, prvenstveno zbog upotrebe nečeg što je strano i novo u odnosu na uvriježeni diskurs židovske tradicije. Istovremeno, iz istih razloga, afirmacija grčkog pojmovlja bi oslabila Majmonidovu obranu osnovnih načela judaizma, kao i obranu pozicije i jedinstva židovske zajednice unutar islamskog svijeta, koji su bili izloženi stalnim napadima, kako od strane vlastitih članova, tako i od pripadnika drugih vjerskih zajednica.

Iako nam se na prvi pogled može učiniti kako ove razlike suštinski određuju odnos dvojice filozofa, ipak, kao što smo istakli, postoje brojne sličnosti koje svojom snagom nadilaze rascjep uvjetovan prisutnošću ovih razlika, te doprinose jedinstvenom zbližavanju njihovih učenja koje se ogleda u afirmaciji i jednakom tretiranju istih ideja. Na primjer, u al-Fârâbîjevoj ideji Prvog poglavara, Majmonid pronalazi potvrdu vlastitih intelektualnih napora u pokušaju povezivanja religije i filozofije, te polazište razumijevanja koncepta savršenstva, koje, kao i u slučaju kod al-Fârâbîja, zauzima središnje mjesto njegove filozofije. Stoga, prilikom razmatranja i interpretacije važnosti i kompleksnosti njihova odnosa, nikako ne smijemo sebi dozvoliti da ovo očigledno prisustvo razlika akcidentalne prirode ima presudnu ulogu. Naprotiv, posebno trebamo imati u vidu činjenicu da al-Fârâbî i Majmonid u svojim djelima, svaki na sebi svojstven način, teže istom cilju, a to je objašnjenje dostizanja apsolutne sreće, te da Majmonid upravo od al-Fârâbîja i Aristotela preuzima važnost i središnju ulogu ovog koncepta, inkorporirajući ga u židovski idiom. Također, Majmonid i al-Fârâbî pridavali su jednaku pažnju principima grčke filozofije, ujedno se

49 Daniel Bučan (2008-2009): *nav. djelo*, XIX.

50 Opširnije, o intelektualnoj biografiji i sadržaju najznačajnijih djela Majmonidova opusa, vidjeti, *Ibid.*, XII-XXIII; Shlomo Pines (1963): *nav. djelo.*; Tamar M. Rudavsky (2010): *Maimonides*. Oxford: Wiley-Balckwell Press.

oslanjajući na vlastitu religijsku tradiciju, tj. Objavu. Dakle, ovdje je riječ o tome da al-Fârâbî i Majmonid slijede iste principe, te su njihova učenja usmjerena prema jednom cilju, čije je objašnjenje opravdano drugačije, s obzirom na okolnosti i vrijeme koje su svjedočili.

4.0 Zaključak

U ovome radu smo pokušali istaknuti nekoliko važnih i povezanih elemenata koji proizlaze iz proučavanja al-Fârâbîjeve i Majmonidove filozofije. Iako je riječ o dvojici filozofa koji dolaze iz različitih religijskih tradicija i čiji su životi bili determinirani posve drugačijim kulturnim, političkim i povijesnim okolnostima, jasno smo pokazali da su u jednakoj mjeri bili upućeni na istu filozofsku tradiciju čije su bogatstvo ideja, problema i principa nastojali primijeniti, usavršiti, razjasniti i na svojevrsan način dovršiti u svojim filozofskim djelima. Glavna pretpostavka takvog pothvata uvjetovana je činjenicom da su i jedan i drugi filozof smatrali da su filozofija i Objava samo dva različita puta do jedne istine, odnosno da je religijska i filozofska istina jedna, premda se njihovi postupci otkrivanja i putevi dosezanja do te Istine formalno razlikuju. Dakle, kako se često pretpostavlja, namjera njihovih učenja nije u razrješenju sukoba između religije i filozofije, niti su u svojim raspravama promovirali učenje o dvije istine, tj. stajalište da religija i filozofija, kao zasebni izvori znanja, mogu doći do nepomirljivih i kontradiktornih istina, što je pozicija koja će se kasnije uglavnom pripisivati Ibn Rušdu, a koju zapravo nikada nije zastupao u svojim djelima.

Nadalje, al-Fârâbî i Majmonid su upravo u metafizici starih Grka a posebno u intelektualnim produktima Aristotelovog mišljenja pronašli potvrdu vlastite religijske tradicije, točnije u metafizici su pronašli oruđe za dostizanje apsolutne sreće, tj. metafizika bi trebala omogućiti čovjeku da uspostavi vezu s desetom odvojenom inteligencijom supralunarnoga svijeta što za posljedicu ima zasnivanje relacije s Bogom. Drugačije kazano, ovdje se radi o jednom neraskidivom odnosu Objave i filozofije, što je u krajnjoj instanci značilo da život u skladu s Božjom Objavom podrazumijeva i našu obavezu da tragamo za istinom o svijetu koji je stvorio Bog, a što svoj ishod ima u znanju koje nas vodi bliže Bogu, odnosno našem krajnjem cilju - apsolutnoj sreći. Onda u ovome kontekstu možemo smatrati točnom konstataciju Have Tirosh-Samuelson o premodernim hebrejskim filozofima,

koju ćemo ovdje proširiti i na arapsko islamsku filozofsku tradiciju srednjeg vijeka. Radi se o tome da potraga za istinom o svijetu postaje religijska obaveza koja ohrabruje ove filozofe da posvete svoje živote u potrazi za znanjem o svijetu i Bogu, kako bi postigli svoj krajnji cilj.⁵¹

Također, na osnovu ovog istraživanja možemo zaključiti da su al-Fârâbîjevo učenje, njegov pristup problemima i način postavljanja pitanja imali presudnu ulogu u oblikovanju glavnih problema Majmonidove filozofije. Zapravo je al-Fârâbîjeva filozofija predstavljala neiscrpan izvor ideja za Majmonida, što je posebno izraženo u njegovom učenju o savršenstvu, čije objašnjenje predstavlja krajnji cilj Majmonidove filozofije. S druge strane, Majmonidovo učenje o savršenstvu pored svog ogromnog doprinosa u razvoju i razumijevanju ove problematike ujedno predstavlja potvrdu i najbolje objašnjenje al-Fârâbîjevih promišljanja o sreći.

LITERATURA

1. Al-Fârâbî (1961): *Fusul al-Madani: Aphorisms of Statesman*. Edited and Translated by D.M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press.
2. Al-Fârâbî. (1999): *Kitâb al-Hurûf: Knjiga o slovima*. Zagreb: Demetra.
3. Al-Fârâbî (2001a): 'Kitâb ihsâ' al-'ulûm: The Enumeration of the Sciences.' U: Charles Butterworth (ed. and trans.) (2001): *Alfarabi - The Political Writings: "Selected Aphorism" and Other Texts.* Ithaca, London: Cornell University Press, 69-84.
4. Al-Fârâbî (2001b): 'Kitab al-milla: Book of Religion.' U: Charles Butterworth (ed. and trans.) (2001): *Alfarabi - The Political Writings: "Selected Aphorism" and Other Texts.* Ithaca, London: Cornell University Press, 92-114.
5. Al-Fârâbî (2011): *Mabâdi' Ârâ' Ahl Al-Madina Al-Fâdîla: Knjiga o počelima mnijenja građana uzorite države*. Tekst izvornika iz arapskog

51 Hava Tirosch-Samuelson (2003): *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge and Well-Being*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 5

te komentar Richarda Walzera iz engleskog u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra.

6. Alon, I. (2002): *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*. Vol. I: Arabic Text, cxxxiv-532 pp.; Vol. II: English Translation, pp. 539-1042. Oxford: E.J.W Gibb Memorial Trust.

7. Arkoun, M. (1986): 'Dva posredovatelja srednjevjekovne misli'. *Glasnik* (septembar 1986), 14-20.

8. Berman, L. V. (1974): 'Maimonides, the Disciple of Alfarabi'. *Israel Oriental Studies* 4, 154-178. Repr. U: Joseph A. Bujis (ed.) (2001): *Maimonides: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 195-214.

9. Bonelli, G.M. (2009): *Fârâbî's Virtuous City and the Plotinian World Soul: A New Reading of Fârâbî's Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madina Al-Fadila*. Ph.D. diss., Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University.

10. Bos, G. (2002): 'The Reception of Galen in Maimonides' *Medical Aphorisms*'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 77, The Unknown Galen, 139-152.

11. Bučan, D. (2008): 'Kako udružiti Aristotela i Abrahama – uvod u filozofijsko djelo Mosesa Majmonida', uvodna studija u knjizi: Majmonid (2008-2009): *Vodič za one što dvoje* I. – III. Zagreb: Demetra, XIII-XCV.

12. Burrell, D. B. (1989): 'Aquinas' Debt to Maimonides'. U: Ruth Link-Salinger et al. (eds) (1989): *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Washington DC: Catholic University of America Press, 37-48.

13. Burrell, D. B. (2004): 'Thomas Aquinas and Islam'. *Modern Theology*, vol. 20, Iss. 1, 71-89.

14. Buttrworth, C.E. (1972): 'Rhetoric and Islamic Political Philosophy.' *International Journal of Middle East Studies*, No. 3, 187-198.

15. El-Gazali, Ebu Hamid (1989): *Izbavljenje od zablude*. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice.

16. Galston, M. (1977): 'A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism'. *Journal of the History of Philosophy*, vol.15, br.1, 13-32.

17. Gutas, D. (2002): 'The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy.' *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.29, No.1, 5-25.

18. Heidegger, M. (1972): 'Što je to filozofija'. U: V. Golubović i drugi (urednici): *Uvod u Heideggera*. Zagreb, Centar za društvene djelatnosti, 5-24.

19. Ibn Rušd – Averroes (2016): 'Filozofija i religija – Kitab Fas al-maqal (Stav božanskog zakona spram filozofije)'. *Živa baština*, br. 5, 36-62.

20. Ivry, A. (1985): 'Islamic and Greek Influences on Maimonides Philosophy.' U: Shlomo Pines and Yirmyahu Yovel (eds.) (1986): *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers,

21. Leaman, O. (1980): 'Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a mistake?' *International Journal of Middle Eastern Studies*, No. 12, 525-538.

22. Mahdi, M. (1987): 'Al-Farabi.' U: Leo Strauss and Joseph Cropsey (eds.) (1987): *History of Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 206-228.

23. Maimonides, M. (1912): *Shemonah Peraqim: The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*. Edited and translated by Joseph I. Gorfinkle, New York: Columbia University Press.

24. Maimonides, M. (2004-2015): *Medical Aphorisms, Vol. 1-7: Treatises 1-25: A Parallel Arabic-English Edition*. Edited, translated, and annotated by Gerrit Bos. (Medical Work of Moses Maimonides). Provo, UT: Brigham Young University Press.

25. Majmonid, M. (2008): *Vodič za one što dvoje I*. Zagreb: Demetra.

26. Majmonid, M (2009): *Vodič za one što dvoje II i III*. Zagreb: Demetra.

27. Najjar, F.M. (1958): 'Al-Farabi on Political Science'. *The Muslim World*, vol. 48, br.2, 94-103. U: Fuat Sezgin (ed.) (1999): *Islamic Philosophy*:

Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fārābī, Texts and Studies, vol.11, svz.5. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 362-371.

28. Pessin, S.: 'The Influence of Islamic Thought on Maimonides'. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), E. N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/maimonides-islamic/>.

29. Pines, S. (1963): 'Translator's Introduction: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed.' U: Maimonides (1964): *Guide of the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press, pp. LVII-CXXXIV.

30. Pines, S. (1979): 'The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides.' U: Isadore Twersky (ed.) (1979): *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 82-109. Rpr. U: Joseph A. Buijs (ed.) (2001): *Maimonides: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 91-121.

31. Rudavsky, T.M. (2010): *Maimonides*. Oxford: Wiley-Blackwell Press.

32. Stroumsa, S. (2005): 'The Politico – Religious Context of Maimonides.' U: Georges Tamer (ed.) (2005): *The Tiras of Maimonides / Die Trias des Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge (Studia Judaica)*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 257-267.

33. Tirosh-Samuelson, H. (2003): *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge and Well-Being*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.

34. Walzer, R. (2011): 'Komentar'. U: Al-Fârâbî (2011): *Mabâdi' Ârâ' Ahl Al-Madina Al-Fâdîla:Knjiga o počelima mnijenja građana uzorite države*. Tekst izvornika iz arapskog te komentar Richarda Walzera iz engleskog u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, 181-427.

35. Zonta, M. (2005): 'Maimonides: Mediacal Aphorisms, Treatises 1-5. A Parallel Arabic-English Edition by Gerrit Bos'. *Aestimatio*, No.2, 1-6.



EMPIRIJA I METAFIZIKA; FUNDAMENTALNA RELACIJA U ZASNIVANJU FILOZOFIJE KAO NAUKE KOD IBN SĪNE

Vladimir LASICA

E-mail: lasoov@gmail.com

ABSTRACT

U ovom radu analiziram odnos između empirizma u Ibn Sīninoj *Kitāb al-burhān* i njegove ideje metafizike kako je opisana u *Kitāb al-šifā al-ilahiyāt* i *Kitāb al-išārāt wa'l-tanbihāt*. Osnovna ideja je da, iako pojmovi ‹indukcije› i ‹iskustva› igraju izuzetno važnu ulogu u filozofskom sistemu Ibn Sīne, oni nemaju važnost unutar metafizike kao nauke o biću kao biću. U stvari, metafizički principi koji su uspostavljeni na razmatranu bivstvovanja osiguravaju empirizam prirodnih nauka od bilo kojeg oblika skepticizma. Među ovim principima svakako je i princip uzročnosti, koji je impliciran *a priori* pojmom ‹bivstvovanja› kao i najopštijom podjelom bivstvovanja na nužno i kontingentno. U ovom smislu metafizika nema potrebu za prirodnim naukama da bi ostvarila svoj konačni cilj – tj. dokazala postojanje Boga. Metafizika stupa u kooperaciju sa prirodnim naukama u svrhu objašnjavanja odnosa između svijeta i najvišeg uzroka postojanja. S druge strane prirodne nauke imaju potrebu da im metafizika osigura primarni predmet, tj. njihovo polazište. U svakom slučaju, metafizika i prirodne nauke se oslanjaju jedna na drugu u svrhu formiranja kompletne naučne slike o svijetu.

Ključne riječi: Ibn Sīnā, empirizam, iskustvo, metafizika, apriorizam, bitak

EMPIRICISM AND METAPHYSICS: A FUNDAMENTAL RELATION FOR FOUNDING PHILOSOPHY AS SCIENCE IN AVICENNA

In this paper I analyse the relationship between Avicenna's 'empiricism' in his *Kitāb al-Burhān* and his metaphysics as it is described in *Kitāb al-Shifā al-Ilahiyāt* and in *Kitāb al-Ishārāt wa'l-Tanbihāt*. My idea is that even if the notions of 'induction' and 'experience' play a very important role in Avicenna's philosophical system, these notions have no significance within metaphysics as science of being *qua* being. In fact, the metaphysical principles established on the consideration of existence secure empiricism in natural sciences from any sort of sceptical doubt. Amongst these principles the most important for natural sciences is the principle of causation, which is implied by the *a priori* notion of 'existence', and by its most general division between necessary and contingent. In this sense metaphysics is not in need for natural sciences in order to achieve its ultimate goal – to prove God's existence. Instead, metaphysics cooperates with natural sciences in order to explain the relationship between the world and its ultimate cause. Natural sciences, on the other hand, are in need of metaphysics to secure their subject matter. In any case, both metaphysics and natural sciences must rely on each other in order to provide the complete scientific picture of the world.

1.0 Uvod

Aristotelova logika je zamišljena kao znanstveno oruđe koje se bazira na analizi odnosa između univerzalnog i partikularnog. Upravo zato, za razliku od moderne logike, Aristotelova logika itekako vodi računa o sadržaju zaključka. Sadržaj zaključka je važan koliko i proces njegovog iznalaženja, jer u koliko on predstavlja nešto što odgovara stanju stvari izvan njega onda je on istinit. Istina tako jest sadržaj zaključka, odnosno cilj saznanja. Upravo zato možemo reći da je osnovna svrha logike kod Aristotela spoznajno-teorijska. Ona je tu da riješi naučnu aporiju¹, odnosno da pruži naučno saznanje o stvarima – ono saznanje koje je univerzalno i nužno. To je moguće ukoliko pojam predstavlja objekt, odnosno ukoliko odnosi pojmove u sudu, tj. umu, predstavlja stanje stvari izvan uma. Osnovni princip logike, su tako ujedno i osnovni princip svijeta. Ovaj princip ogleda se u onome što Aristotel naziva „princip nekontradikcije“ – princip da „jedna stvar ne može pripadati i ne pripadati istoj stvari u isto vrijeme i u istom pogledu.“² Drugim riječima, to znači da nešto što je logički kontradiktorno ne može postojati. Ovo je za Aristotela najviši zakon, koji je prema tome nedokaziv; on predstavlja princip svih drugih aksioma. Princip nekontradikcije je ujedno logički i ontološki zakon, te su po njemu logičke formulacije ekvivalentne ontološkim (Łukasiewicz, 1910, str. 131).³ Upravo na osnovu ovoga je moguće izvjesno saznanje o svijetu, tj. saznanje koje je nužno, nepromjenjivo i koje ne može biti pogrešno.

Navedeni logički standardi se posebno tretiraju u *Drugoj analitici*

-
- 1 Detaljnije o ovom problemu vidjeti *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, u S. Mansion (ur.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1961, 1961,-19. Prevela Milena Marinić-Čuljak, *O aristotelovskom pojmu aporije*, u P. Gegorić i F. Grgić, *Aristotelova Metafizika, Zbirka rasprava*, Kruzak, Zagreb, 2003, str. 115-127.
 - 2 Više u *Metaphysics and Logic*, u M. Matthen (ur.), *Aristotle Today*, Edmonton, 1987, 127-149. Preveo P. Gregorić, *Metafizika i logika*, u P. Gegorić i F. Grgić, *Aristotelova Metafizika, Zbirka rasprava*, Kruzak, Zagreb, 2003, str. 95-127.
 - 3 U „Über den Satz des Widerspruches bei Aristoteles“, *Bulletin International de l'Academie de Cracovie, Cl. d'histoire et de philosophie*, 1910. Preveo Filip Grgić, *O aristotelovskom pojmu aporije*, u P. Gegorić i F. Grgić, *Aristotelova Metafizika, Zbirka rasprava*, Kruzak, Zagreb, 2003, str. 129-148.

u sklopu Aristotelovog uspostavljanja rigoroznog metoda koji svaka nauka mora da slijedi ukoliko je nauka. Svaka nauka mora ispuniti četiri zahtjeva: (1) mora se baviti jasno određenim područjem djelovanja, tj. predmetom, (2) svojstva njenog predmeta moraju biti tretirana u skladu sa fundamentalnim principima *logosa* polazeći od sveopštih aksioma mišljenja, (3) mora biti uređena po demonstrativnom modelu baziranom na silogističkoj strukturi argumenta koji polazi od izvjesnih premisa i (4) nauka mora biti u određenom odnosu subordinacije, jednakosti ili superiornosti u odnosu na druge nauke (Bertolacci, 2016, str. 187-188). Pored ovoga, jedno od osnovnih pitanja koje Aristotel ističe u ovom djelu jeste kako se uopšte dolazi do prvih principa nauke? Odgovor koji Filozof nudi ukazuje na snažnu empirijsku tendenciju, koja ga bitno razlikuje od njegovog učitelja. Naglašavanje empirije i iskustva je evidentno, ne samo u *Drugoj analitici*, nego i kroz sva njegova djela, što je evidentno uticalo na misao filozofa i filozofskih pravaca koji će uslijediti.

Pored divljenja Aristotelovom formulacijom naučnog metoda, ono što je Ibn Sīnā odmah primijetio jeste da Aristotelov korpus ne slijedi strogo gore naglašena mjerila. Upravo zbog toga Ibn Sīnā postavlja sebi zadatak da unaprijedi aristotelijansku nauku u skladu sa strogim metodološkim mjerilima, koje također nadopunjava, i to pod uticajem svog velikog prethodnika Abu Nasra al-Fārābija, kao i stoičke modalne silogistike. Svjesnost naizglednih nedosljednosti unutar Aristotelovih djela evidentno postoji ne samo kod njegovih komentatora, nego i kod islamskih filozofa, posebice kod Ibn Sīne. Jedno od najvažnijih pitanja koje je proizašlo iz takvog kritičkog osvrta, pored određenja same naučne metode, jeste i specifičnost i potreba metafizike, formulacija njene metode, te njen odnos spram ostalih nauka. U pokušaju da riješi ova pitanja, Ibn Sīnā proširuje Aristotelovu maksimu da suštinsko polazište nauke mora biti pretpostavljeno, tj. da ono ne može biti izvedeno putem dedukcije (*Druga analitika*, I, 10, 78a, 31-36), na to da se njeno značenje više ne odnosi samo na primarne logičke principe već i na *a priori* koncepte uma, koji čine osnovu svakog znanja i poimanja. Svakako, slijedeći aristotelijanski empirizam, Ibn Sīnā se drži postavke da se do određenog koncepta dolazi putem apstrakcije sadržaja senzualne percepcije,⁴ te da nakon apstrakcije senzibilije

4 Prema Ibn Sininoj psihologiji, postoje dvije vrste percepcije, vanjska, tj. senzualna i unutrašnja.

dobivaju imena koja su uslovljena jezičkim kontekstom. Međutim, taj epistemološko-psihološki fenomen se ne tiče porijekla primarnih, najprimitivnijih pojmova, čije porijeklo ne može biti apstrakcija, već jedno „utisnuće“ od strane Aktivnog intelekta, tj. desete emanacije iz Boga, u ljudsku dušu. Najprimarniji i najopštiji koncept, koncept „bića“ (*mawǧūd*), tako stoji u osnovi svih ostalih pojmova, što je jasno iz činjenice da sve što se uopšte može pojmiti, na neki način „jeste“, odnosno „biva.“ Ovakva onto-psihološka pretpostavka stoji u osnovi Ibn Sīninog zasnivanja nauke metafizike, te predstavlja najopštiji uslov svakog naučnog saznanja, uključujući i primarne principe logike, budući da se sâm logički princip identiteta zasniva na poimanju „da nešto jest“ pa stoga mora biti identično sâm sebi.

Cilj ovoga rada jeste obrazložiti uticaj Aristotelove ideje nauke na Ibn Sīnu, ali i rasvijetliti tačno mjesto gdje islamski filozof raskida sa aristotelijanskom tradicijom⁵ i to prije svega u svrhu unaprijeđenja upravo Aristotelovih ideja, a koje se sastojalo u krčenju puta za jednu novu aristotelijansku filozofsku teologiju.

2.0 Empirijsko zasnivanje aristotelijanske nauke

Prema Aristotelu, objekat znanstvenog ispitivanja je potencijalno poznat, ali je aktualno nepoznat. To znači da da bi ispitivanje uopšte otpočelo mora se znati šta se traži, odnosno mora se znati u kojem smijeru ide istraživanje. S druge strane, ono što se istražuje nije aktualno poznato, u suprotnom bi znanje bilo samo sjećanje (za šta se zalagao Platon u svome *Menonu*). U tom smislu znanje je put od poznatog ka nepoznatom. Taj proces Aristotel je smatrao demonstrativnim rezonovanjem. Znanje počinje pitanjem koje otvara problem i predstavlja izraz čovjekove znatiželje, odnosno njegove želje za spoznajom kao jednom od osnovnih karakteristika čovjeka kao čovjeka. U svojoj *Drugoj analitici* Aristotel ističe da postoje neke stvari koje su poznate prije nego se uopšte otpočne sa istraživanjem: sami principi mišljenja, odnosno logike, bez kojih nije moguće ništa pouzdano znati (kao npr. da je cjelina veća od bilo kojeg njenog dijela,

5 Pod „raskidanjem sa aristotelijanskom tradicijom“ mislim na raskidanje sa striktnim slijedenjem Aristotela. Ibn Sīnā unatoč svim neslaganjima ostaje Aristotelov slijedbenik u istom smislu u kojem je to npr. Toma Akvinski.

ili da jedna stvar ne može u isto vrijeme i u istom kontekstu i biti i ne biti) (*Druga analitika*, II, 19, 99b, 20-21), zatim da postoji na neki način nešto od onoga za čim tragamo, inače bi samo pitanje o tome bilo nemoguće, što također ukazuje i na znanje nominalne definicije onoga što se traži. Sve ovo skupa čini principe demonstracije, koji omogućavaju formiranje silogizma. Prvi principi demonstrativnog dokazivanja su, po Aristotelu, intuitivno jasni sami po sebi, tj. ne mogu biti predmet dokazivanja. Oni su osnova od koje polazi demonstrativni silogizam čiji je ključni segment ono na šta ukazuje srednji (tj. zajednički) pojam, te je to ono za čime se u znanstvenom istraživanju traga.

Naučnim se ne može smatrati svako pitanje, već je to ono pitanje koje u svojoj osnovi traga za razlogom, tj. ono koje omogućavaju naučni odgovor, ili demonstrativno rješenje. Naučno pitanje tako predstavlja potragu za razlogom, koji je „posrednik“ ili „medium demonstracije.“ Jedna nauka kao takva zapravo predstavlja potragu za mediumom demonstracije, koji nakon što je shvaćen, može biti i dati odgovor na naučno pitanje. U skladu s tim, postoje četiri stvari koje se mogu znati, tj. četiri vrste znanstvenih pitanja: šta nešto jeste, zašto nešto jeste, da li nešto jeste i kako nešto jeste (*Druga analitika*, II, 1, 89b, 23). U odgovoru na ova pitanja sadržani su svi odgovori koji se uopšte tiču nauke. Svako od ovih pitanja predstavlja potragu za srednjim pojmom, jer je upravo srednji pojam uzrok odgovora na naučno pitanje (*ibid.*, II, 3, 90b). Nauka predstavlja potragu za istinskom prirodom stvari, u kojoj se nalazi odgovor na pitanje zašto ta stvar jeste, zašto je ona baš takva i zašto se ponaša baš tako kako se ponaša, a ta priroda se intelektualno obuhvata definicijom stvari. Priroda stvari u sebi sadržava najviše uzroke stvari, te je njihovo objašnjenje primarna ambicija nauke. Spoznata priroda stvari se određuje definicijom, koja je “u sebi implicirana demonstracija” ili zaključak demonstracije (*ibid.*, II, 10, 94a, 10-15). Nakon što je putem definicije određeno šta nešto jeste, pronađen je srednji pojam, te se tada može preći na naučno objašnjenje fenomena putem silogizma. Tako silogizam predstavlja metod kojim se dolazi do izvjesnosti da je saznanje validno, odnosno da saznanje odgovara stvarnom stanju stvari. Prema tome, silogizam nije prema Aristotelu metod kojim se dolazi do naučnog otkrića, nego metod kojim se utvrđuje njegova logička validnost ili nevalidnost (Weisheipl, 1958, str. 43). Demonstrativni silogizam je onaj koji se sastoji iz premise koje su istinite, izvorne, neposredne, te koje su uzrok zaključka i prema tome primarne u odnosu na zaključak.

Ukratko, neko ko tvrdi da ima naučno saznanje o nekoj činjenici, tvrdi da zna razloge zašto ta činjenica jeste, tj. uzroke i objašnjenja te činjenice. Samo za demonstrativno znanje se može reći da je naučno izvjesno, znanje do kojeg se dolazi na neki drugi način može biti samo vjerovatno, dijalektičko ili privremeno. Nauka se bavi samo nužnim iskazima – onim iskazima čiji predikat pripada subjektu suštinski i univerzalno u svakoj njegovoj instanci.

Znati šta nešto jeste znači po Aristotelu znati njegove uzroke i definiciju. To znači poznavati sve četiri vrste uzroka (materijalni, formalni, eficientni i finalni), te shvatati zašto je nešto baš takvo kakvo jeste, odnosno zašto ono ne može biti drugačije nego što jeste. Problem koji se nameće Aristotelu, a koji je tretiran i u filozofiji islamske civilizacije, jeste kako doći do definicije nečega i do spoznaje uzročno-posljedične veze koja ga određuje. Prema Aristotelu, svaka definicija se sastoji od roda i diferencije. Nešto se definira tako što mu se odredi neposredni rod i njegova specifična razlika. Međutim, suštinska priroda fizikalnog svijeta nije evidentna po sebi, nego se spoznaje putem senzualnog iskustva koje otpočinje percepcijom. Neposredni rod se spoznaje kroz percepciju zajedničkih atributa, dok specifične razlike fizikalnih fenomena zahtijeva mnogo iscrpnije ispitivanje. Fenomen je potrebno podvrgnuti detaljnom ispitivanju njegovih akcidenata, oblika, veličine, težine, broja dijelova isl. Ono što čini specifičnu razliku fizikalnih fenomena jesu jedinstvene kombinacije tih perceptivnih svojstava. Do definicije u prirodnim naukama se tako dolazi putem komparacije i uočavanja sličnosti između perceptivnih fenomena. Cilj nauke je upravo da ustanovi zašto određena svojstva pripadaju određenim stvarima, odnosno da otkrije uzroke koji stoje u osnovi veze između stvari i njihovih specifičnih svojstava. Sva svojstva su uvijek na neki način uzrokovana subjektom kojem pripadaju, te proizilaze iz njegovih materijalnih ili formalnih principa.

Za Aristotela, kao i za Platona, najvišu formu saznanja predstavlja neposredno, intuitivno shvaćanje po sebi evidentnih principa. Prilikom ovakvog saznanja jedinstvo subjekta i predikata je evidentno po sebi, te ne potrebuje neki posredni pojam. Svaka nauka mora prihvatiti osnovne nedokazive principe. Ti principi, kao „jedna stvar ne može u isto vrijeme i u istom kontekstu i biti i ne biti“ su principi zajednički svima naukama, te predstavljaju polazište metafizike, koja za svoj primarni predmet ima biće kao takvo. Ipak, kada prirodne nauke prihvate ovaj princip, pojam „biti“ ovdje ima

značenje fizikalne, odnosno opažljive egzistencije, a ne bivstvovanja kao takvog u metafizičkom smislu. Univerzalna priroda takvih stvari može biti znana samo putem senzualnog iskustva. Aristotel tako pravi jasnu razliku između znanja univerzalnog i znanja partikularnog, odnosno znanja onoga što je domen metafizike i onoga što spada u područje fizike. Na osnovu te razlike možemo zaključiti da se partikularno saznaje putem metode koja je bitno drugačija od pristupa univerzalnog: „Na neki način indukcija (*epagôgê*), je suprotna silogizmu (*sillogismos*); ovo potonje putem srednjeg pojma dokazuje da viši pojam pripada trećem, dok prvo dokazuje da viši pojam pripada srednjem putem trećeg pojma. Po prirodnom slijedu silogizam koji se oslanja na srednji pojam je primarniji i bolje znan, ali je silogizam kroz indukciju jasniji” (*Prva analitika*, II, 68b, 30-36).

Aristotel zasigurno nije prvi mislilac koji je istakao indukciju kao metod naučnog rezonovanja, kako i sam priznaje u svojoj *Metafizici*: “Dvije stvari se mogu s pravom pripisati Sokratu; induktivni argument i univerzalna definicija, od kojih obje predstavljaju polazište nauke” (XIII, 4). Ipak, Aristotel je vjerovatno prvi mislilac koji je sistematskoj analizi podvrgao ne samo indukciju kao metodu spoznaje, već cjelokupno naučna saznanje. Na početku Druge analitike postavlja pitanje: kako dolazimo do prvih principa nauke (*Druga analitika*, II, 19, 99b, 18)? Njegov odgovor je eksplicitan: “tako je jasno da je nužno za nas da postajemo svjesni prvih principa putem indukcije (*epagôgê*), jer je to način na koji percepcija pruža univerzalno“ (*ibid.*, 100b, 4).

Postoje različite interpretacije šta je Aristotel smatrao pod indukcijom. Prema Rossu indukcija je za Aristotela process zaključivanja koji se “kreće od pojedinačnog ka sudu o opštem” (Ross, 1949, str. 48), što je u skladu sa onim kako se definiše indukciju u *Topici* (105a, 10-14). Ross dalje pojašnjava da Aristotel nije imao jedinstven koncept indukcije. Po njemu indukcija se u Aristotelovom korpusu pojavljuje u tri smisla: 1) kao dijelektička indukcija, koja predstavlja zaključak koji polazeći od pojedinačnih slučajeva formira neko vjerovanje u opšte principe 2) intuitivna indukcija, odnosno uvid kojim polazi od znanja o pojedinačnom ka znanju opšteg i 3) savršena indukcija, koja predstavlja validan argument od pojedinačnog ka univerzalnog. Prema Harari, pojam *epagôgê* se u Aristotelovom korpusu se koristi u dva smisla. Prvi se može nazvati „argumentativni“ smisao, o kojem se u glavnom raspravlja u *Topici*, drugi je „kognitivni“ smisao o kojem se govori u *Prvoj* (II.21) i *Drugoj analitici* (I.1.). Argumentativna indukcija vodi ka ubjeđenju, dok

kognitivna vodi od spoznaje materije ka spoznaji forme (Harari, 2004, str.5). Drugim riječima, prema Harari indukcija kod Aristotela prije ima ulogu kao preduslov za učenje, nego za uspostavljanje nekakvog empirijskog temelja saznanja. Tako se može reći da indukcija kako je opisana u *Drugoј analitici*, II. 19 ima za cilj da dovede do opštih pojmova, a ne po sebi evidentnih propozicija (*ibid.*).

U svakom slučaju, Aristotelovo naglašavanje empirije i iskustva je evidentno kroz sva njegova djela, što je svakako ostavilo dubok trag na misao islamskih filozofa, prije svega Ibn Sīne. U *Metafizici*, I. 1 Aristotel kaže: „A iz memorije u čovjeku se rađa iskustvo; jer mnoštvo memorije o istoj stvari u konačnici proizvodi sposobnost za neko iskustvo. Iskustvo se čini vrlo sličnim znanju i umijeću, ali zapravo znanje i umijeće dolaze čovjeku kroz iskustvo“ (980b 28-981a 5). Mogli bismo reći da se iskustvo sastoji iz mnoštva sudova o pojedinačnim stvarima, dok se univerzalni sudovi bave vrstama i rodovima stvari. Orna Harari iz toga izvlači zaključak da iskustvo prema tome nije generalizacija onoga što se čuva u memoriji, već sveukupnost te memorije, koja, kako je vidljivo iz *Metafizike* I.1 i *Druge analitike* II. 19 predstavlja proces koji, iako ne vodi direktno do prvih principa znanja, ipak pruža material za njihovo formulisanje. Upravo zato Aristotel u *Metafizici* I.1 i *Drugoј analitici* II. 19 ustrajava na tome da se univerzalni sudovi formiraju kroz iskustvo, odnosno da principi znanja proizilaze iz iskustva. Znanje je znanje opšteg, a ono se sastoji u intelektualnom obuhvaćanju forme koja je zajednička jednoj vrsti pojedinačnih stvari. Indukcija nije identična sa procesom koji počinje percepcijom a završava iskustvom. Ona je metod koji služi za neposredno shvatanje suština odnosno formi, koje se javlja na samom početku puta od onoga što opažamo ka iskustvu. Takvo shvatanje ne prepostavlja sakupljanje pojedinačnih instanci, njen cilj nije da uspostavi saznanje niti da pruži nekakvo naučno opravdanje (Harari, 2004, str 35-36). Indukcija je medijator između dva kognitivna stanja: senzacije i percepcije, koja vodi od senzualnog obuhvaćanja materijalnog ka shvatanju formi, odnosno suština stvari. (*ibid.*, str 144), te kao što indukcija vodi od senzualnog ka shvatanju suština, tako i demonstracija vodi od opažajnog ka konceptualnom shvatanju (*ibid.*, str 145).

Ibn Sīnino razumijevanje indukcije kod Aristotela je, kako ćemo vidjeti, mnogo jednostavnije. Međutim, njegovo shvatanje važnosti empirije u nauci, koje je uzrokovano Aristotelovim djelima, je potpuno

kao i njegova posvećenost prirodnim naukama. Unatoč tome, mjesto metafizike u njegovom filozofskom sistemu je iznimno, što je nužno da bi specijalne nauke imale svoju zajedničku opštu odrednicu i spoznajni cilj, te temelj na kojem će bazirati svoja polazišta.

3.0 Ibn Sīnino razumijevanje empirije

Za razliku od Kanta, Ibn Sīnā nije smatrao da se sa Aristotelom završio razvoj logike, već je slijedeći nauk Stoika, u svojoj *Prvoj analitici* (*Kitāb al-kijās*) doprinijeo, pored ostalog, i razvoju modalne silogistike, odnosno podvrgao logičkoj analizi i razne vrste hipotetičkih sudova. Kako u svom radu argumentuje Allan Bäck, Ibn Sīnino *Izlječenje* (*al-Šifā*)⁶ se može uzeti i kao komentar na Aristotela. Ipak, primjećije Bäck, to nije komentar u uobičajenom smislu te riječi, budući da djelo sadrži mnoge sumnje o Aristotelovoj filozofiji, na mnogim mjestima se slaže sa Aristotelom, a na mnogim se udaljava od njega. Ibn Sīnā „komentira u smislu da slijedi poredak Aristotelovog teksta, te komentira o onome što je predmet rasprave“ (Allan Bäck, 2008, str. 46.). U svakom slučaju, jedan od bitnih segmenata po kojem Ibn Sīnā djelimično slijedi Aristotela, dok ga u isto vrijeme kritikuje jeste njegova spoznajna teorija iznesena u djelu koje je poznato kao Ibn Sīnina *Druge analitika*, odnosno *Kitāb al-burhān*, ili *O demonstraciji*⁷.

6 Ibn Sīnino *Izlječenje* ili *Kitāb al-Šifā* predstavlja njegov magnum opus, koji je napisan po uzoru na Aristotelova djela, a sastoji se od četiri dijela (logike, fizike, matematike i metafizike) podijeljenih u knjige: Uvod u logiku (*al-Madhāl*), Kategorije (*al-Maqulāt*), O tumačenju (*al-Tbāra*), Prva analitika (*al-Kijās*), Druga analitika (*al-Burhān*), Topika (*al-Dzadal*), O sofističkim pobijanjima (*al-Safsata*), Retorika (*al-Hatāba*), Poetika (*aš-Šiir*), Fizika (*as-Simā'u t-Tabi'i*), O nebu i svijetu (*fi's-Semā ve'l-Ā'lem*), O nastajanju i propadanju (*al-Kevn ve'l-Fesād*), O djelovanju i trpljenju (*al-Ef'āl ve'l-Infīālāt*), Minerologija i meteorologija (*al-Māādīn ve'l-Āsāru'l-Ulvijje*), Psihologija (*Kitābu'n-Nefs*), Botanika (*Kitābu'n-Nebāt*), Zoologija (*Kitābu'l-Hajavān*), Geometrija (*Usūlu'l-Hendese*), Aritmetika (*al-Hesāb*), O muzici (*Dzevāmiu Ilmi'l-Mūsiki*), Astronomija (*Ilmu'l-Hej'et*) i Metafizika (*al-Ilāhijāt*).

7 O arapskim prijevodima Aristotelove *Druge analitike*, kao i o Ibn Sīninom korištenju istih vidjeti *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, ed. Catarina Dutilh Novaes i Stephen Read, Cambridge University Press, 2016. i *Avicenna's Use of the Arabic Translations of the Posterior Analytics and the Ancient Commentary Tradition*, Ricardo Strobino, Oriens, 40, 2012, str. 335-389.

Metod dolaženja do izvjesne spoznaje kod Ibn Sīne, kao i kod Aristotela, jeste demonstracija (*burhān*). Kako Ibn Sīnā objašnjava, demonstracija je metod koji čini evidentnim nužnu i univerzalnu vezu između subjekta i predikata koji su povezani srednjim pojmom u sudu koji predstavlja zaključni sud demonstracije – spoznati putem demonstracije znači spoznati preko srednjeg pojma. Demonstracija je silogizam kojim se dolazi do izvjesnosti, tj. dedukcija koja polazi od izvjesnih premise iz kojih proizilazi zaključni sud koji mora biti istinit i nužan (*al-Burhān.*, I.7, 31; 78). Demonstracija je tako osnovni metod nauke, budući da je njena bit da pokaže istinitost i nužnost svojih objašnjenja (*ibid.*, I.7 30–31; 76), ona ne ukazuje samo na neku činjenicu, već pruža i univerzalno objašnjenje te činjenice. Na početku svoje *al-Burhān* Ibn Sīnā u potpunosti slijedi Aristotela; premise demonstracije traba da budu univerzalne, vječne i nužne, dok je idealni primjer silogističke forme onaj prvog modusa prve figure. Demonstracija se dijeli na *propter quid* (*burhān lima*) i *quia* (*burhān inna*). Prva ukazuje na uzrok stvari koja se dokazuje, dok se druga odnosi na ukazivanje da nešto jeste slučaj. Budući da *propter quid* demonstracija objašnjava kauzalni odnosi među stvarima, ona se smatra demonstracijom u pravom smislu te riječi.

Kauzalna struktura svijeta može biti otkrivena upravo zbog kauzalne strukture uma, budući da i jedna i druga ovise o Aktivnom Intelktu, tj. desetoj emanaciji iz Boga čiji je jedini akt uspostavljanje formi materijalnog svijeta. Upravo zato kauzalni odnosi mogu biti otkriveni usljed logičke analize empirijskih činjenica, koja uključuje pronalaženje srednjeg pojma zajedničkog premisama i zaključnom sudu. U tom smislu Ibn Sīnā nesumnjivo slijedi Aristotela: kauzalno objašnjenje koje se traži u različitim naukama predstavlja srednji pojam u logici (McGinnis, 2008, str. 137-138). Spoznati kauzalne odnose među bićima u svijetu podrazumijeva spoznaju biti bića koje opažamo, tj. esencije koje su kao konkretno aktualizirane i kao takve konceptualizirane, u tom smislu esencije mogu biti razumljene u tri smisla, (1) kao ono što jeste konkretno u svijetu, (2) kao ono što jeste konkretno u mišljenju i (3) kao esencije po sebi (*al-Ilahijjāt*, I, 2, (15)), koje predstavljaju apsolutnu mogućnost određene vrste bića da egzistira kao pojedinačna stvar. Ta apsolutna mogućnost - koja je vječna, u smislu da ono što je esencijalno za neku stvar da bude baš ta stvar uvijek je bilo i uvijek će biti esencijalno – predstavlja ono zajedničko mišljenju i stvarima.

Zajednička postavka Aristotelove i Ibn Sīnine epistemologije jeste da svo demonstrativno znanje proizilazi iz nekog prethodnog znanja koje nije demonstrativno (*Druga analitika* I, 1; *al-Burhān* I, 3). Ovo znanje je sadržano u polazištu, ili primarnom predmetu nauke, te čini prvi princip koji se ne dokazuje u toj nauci već u nekoj drugoj, koja se upravo zbog toga smatra “višom” u hijerarhiji nauka. Međutim, problem koji se nameće jeste kako doći do evidentnog opšteg, odnosno nužnog saznanja kada nema srednjeg pojma koji povezuje subjekt i predikat, te dali je u tom slučaju uopšte moguće doći do saznanja?

Ibn Sīnina *O demonstraciji* ili *al-Burhān*, predstavlja djelo u kojem on iznosi svoju spoznajnu teoriju po uzoru na Aristotelovu *Drugu analitiku*. Ibn Sīnā problem otvara pitanjem: „Kako neko dolazi do prvih principa nauke?“ Odnosno kako se dolazi do onih prvih aksioma ili hipoteza, koje služe kao početna premisa u deduktivnoj nauci. Prema Ibn Sini idealna je situacija kada postoji po sebi evidentna relacija između pojmova, u tom slučaju dolazi se do apsolutne izvjesnosti; međutim, kada to nije slučaj valja pribjeći opažaju da bi se utvrdili odnosi među bićima na osnovu kojih se proniče u njihovu prirodu i prirodu odnosa među njima. Za Aristotela, kako smo vidjeli, metod kojem se pribjegava u tom slučaju jeste indukcija (gr. *epagôgê*). Ibn Sīnā iznosi dva metoda dolaženja do prvih principa. Prvi je indukcija (ar. *istiqrā*), kako je to smatrao i Aristotel. Međutim, u *O demonstraciji* I, 9 i V, 3 Ibn Sīnā se prema indukciji odnosi krajnje kritički, ističući kako ona nije dovoljna za pronalaženje apsolutnih i izvjesnih premisa. Za to je potrebno još i istaživanje, odnosno iskustvo, (ar. *tadzriba*, gr. *empeiria*), za koje bi se moglo reći da predstavlja oblik eksperimenta, a kojim se dolazi do kondicionalnih univerzalnih principa koji mogu koristiti kao prvi principi nauke. Detaljnije o metodskom iskustvu je već pisao John McGinnis, koji Ibn Sīninu kritiku Aristotelove indukcije smatra „najrigoroznijom i najrazrađenijom kritikom indukcije, kako je ona shvaćena u srednjem vijeku, do modernog perioda“ (McGinnis, 2003, str. 308). Prije Ibn Sine stoici su kritikovali Aristotelovu indukciju, ističući da se prilikom primjene ovog metoda ne može imati izvjesno saznanje da su sve relevantne sličnosti opažene, kao ni da su sve jedinke unutar jedne vrste, ili sve vrste unutar jednog roda uzete u obzir. Ibn Sīnā djelimično slijedi stoički nazor smatrajući da se lako može pogriješiti u koliko se iz ograničenog broja opažanih slučajeva izvode opšti principi. Međutim on sa ovim prigovorom ne namjerava

da u potpunosti odbaci Aristotelovu indukciju, već je usavršiti u metod pomoću kojeg će se moći doći do izvjesnosti.

Indukcija, kako je to definisao još Aristotel, predstavlja zaključivanje putem silogizma koje polazi od pojedinačnog ka opštem. Međutim postoji problem. Kako to objašnjava McGinnis, za Ibn Sīnu naučne propozicije moraju biti nužne i univerzalne. Odnos između subjekta i predikata putem indukcije može postati evidentan samo na dva načina: putem percipiranja pojedinačnosti, ili zahvatanjem nečeg od pojedinačnog putem intelekta. Međutim, percepcijom se ne može doći do nužnosti, jer nam ona ne pruža informaciju o nekom nužnom odnosu, niti se može nužno eliminisati nešto od onoga što percipiramo. Nužnost jednostavno nije perceptivno svojstvo, prema tome putem percepcije se ne može doći do izvjesnog razumijevanja uzročno-posljedičnog odnosa između subjekta i predikata. McGinnis ovo dodatno pojašnjava primjerom: da bi smo identifikovali Sokrata, Platona i Aristotela kao ljude mi već unaprijed moramo znati 1) da oni jesu ljudi i 2) šta jeste čovjek suštinski. Relacija između „čovjeka“ i „racionalne životinje“ mora se unaprijed pretpostaviti da bi indukcija uopšte bila moguća (*ibid.*, 2003, str.313). Ibn Sīnā zbog toga pravi razliku između onoga što naziva *istiqrā*, tj. indukcije i *tadzribā*, ili iskustva (grč. *empiria*), tj. metodskog iskustvo ili ispitivanja. Dok indukcija nastoji ukazati na nužni odnos između subjekta i predikata putem nabranjanja pozitivnih primjera ona u mnogome zavisi od promjene koja se dešava na i između pojedinačnih stvari. Upravo zato ona ne može biti temelj izvjesnog univerzalnog znanja. Metodsko iskustvo se, s druge strane, fokusira na ono što se konstantno ponavlja veliki broj puta tokom određenih promjena, te tako predstavlja osnovu intelektu po kojoj on može zaključiti da se nešto, što se dešava konstantno na isti način, ne dešava slučajno. Ukratko, dok je fokus indukcije nabranjanje slučajeva koji mogu biti samo indikativni za uvid u kauzalne odnose među bićima, iskustvo namijenski traga za kauzalnim odnosima između perceptivnih fenomena.

Ova ideja o nedovoljnosti indukcije, te potreba za sistematskom kritikom Aristotelovog zaključnog dijela *Druge analitike* Ibn Sīni vjerovatno dolazi iz al-Fārābījevih dijela. Kako je na to ukazao Jules Janssens, prema al-Fārābījevoj *Kitāb al-burhān* iskustvo (*tadzribā*) je slično indukciji (*istiqrā*), s tim da se na indukciji ne temelji nužno znanje, koje je svakako rezultat univerzalnog suda dobivenog na osnovu iskustva (Janssens, 2004, str, 51-52, 62). U svakom slučaju al-Fārābī niti detaljno objašnjava u čemu je značaj iskustva za saznanje,

niti upućuje ikakvu oštriju kritiku na račun Aristotela⁸.

Metodsko iskustvo nam, kao ni indukcija, ne govori šta jest uzrok nečega, već samo da postoji uzrok nečega. Ono se sastoji od redovnog opažanja da se dvije stvari uvijek pojavljuju zajedno, što ukazuje na to da postoji kauzalna veza između tih stvari po njihovoj biti. Međutim, metodsko iskustvo nudi samo nužno kondicionalno univerzalno saznanje, tj. znanje koje se gradi samo u domenu datog ispitivanja (*al-Burhān*, I, 9, 46 i 96). Pri tome se mora biti svjestan konteksta, tj. okruženja, kojim je iskustvo uslovljeno, u suprotnom esencijalna svojstva bića se lako mogu zamijeniti za akcidentalna i *vice versa*, što rezultira da pojedinačna deskripcija neke stvari bude uzeta kao univerzalna - npr. neko ko živi čitav život u Sudanu može zaključiti da je tamna koža karakteristika svih ljudi. Upravo u tom smislu iskustvo kao univerzalno znanje je uvijek određeno nekim uslovom. Svrha metodskog iskustva je tako utvrđivanje činjenice da kauzalni odnos postoji, što se dalje koristi u nauci za dolaženje do prvog principa (McGinnis, 2008, str. 146). Metodsko iskustvo se tako bavi isključivo opažajnim, dok se do suštine nečega na osnovu tog opažaja dolazi teorijskim uvidom. Na taj način iskustvo služi da se dođe do početnih premisa u deduktivnoj nauci kada relacija između pojmova nije po sebi evidentna. Međutim, budući da njime ne možemo objasniti kauzalni odnos, već samo ukazati na to da on postoji, znanstveno saznanje se ne može bazirati isključivo na njemu. Da bi se došlo do izvjesnosti pored metodskog iskustva potreban je i silogizam koji polazi od izvjesnih premisa koje su obezbijedene upravo metodskim iskustvom, tj. sistematskim opažanjem fenomena koji se regularno dešavaju bez izuzetka.

Veza između uzroka i posljedice u Ibn Sininoj filozofiji je, svakako, nužna veza koja predstavlja izraz same suštine bića koje djeluje, kao i onog bića koje trpi djelovanje - u skladu sa Aristotelovim naukom to je izraz aktivne i pasivne moći supstancije. Tako na primjer vatra po nužnosti svoga bića prži i pali sve ono štiti je svojom pasivnom moći zapaljivo. U koliko dođe do kontakta između vatre i npr. pamuka, taj kontakt po nužnosti priroda tih dvaju bića rezultira gorenjem pamuka. Za Ibn Sinu, kao i za Aristotela, suštinska priroda

8 Razlog vjerovatno počiva na činjenici da je al-Fārābī svoju koncepciju bazirao na Aristotelovoj *Nikomahovoj etici*, a ne poput Ibn Sīne na *Drugoj analitici* – detaljnije vidjeti u Janssens, 2004.

ovakvih bića se spoznaje putem indukcije, tj. svjedočenjem raznih događaja koji su rezultat odnosa između nekog uzroka i njegove posljedice. Međutim, u slučaju da aktivna i pasivna moć, koje nužno rezultiraju kauzalnim odnosom, ne proizilaze iz biti nekog bića⁹, već zbog njegovog neodvojivog akcidenta, tada se prema Ibn Sīni mora posegnuti za metodskim pristupom iskustva. Dok indukcija ukazuje samo na evidentnu bit neke stvari, sistematski pristup analizi iskustva otkriva i akcidentalne karakteristike zbog kojih neko biće biva određenim uzrokom i razlog zbog kojeg baš to biće djeluje tako kako djeluje. Na taj način se dolazi do univerzalnih sudova o pojavama koje se dešavaju uvijek, ili u većini slučajeva, koji, kako smo vidjeli, ne predstavljaju apsolutno saznanje stvari, već samo univerzalno uslovno saznanje (*al-Burhān*, I, 9, 46 i 96). Pored toga, iskustvo nam ne daje objašnjenje neke pojave, tj. objašnjenje kako neka posljedica biva uzrokovana, već samo da je ona uzrokovana od strane tog specifičnog uzroka. Metodsko iskustvo je tako sklono pogrešci (*ibid.*, 47), ali unatoč tome ono predstavlja daleko temeljitiju spoznaju od indukcije. Ono ne predstavlja sâmo naučno saznanje, već važan dio cjelokupnog procesa koji vodi naučnoj spoznaji, a koje uključuje još i indukciju i silogističko rezonovanje. Za spoznaju koja se sastoji iz kombinacije ovih metoda se svakako može reći da je naizvjesnija, bar u domenu pojedinačnih stvari (Janssens, 2004, str. 62). Odnos između indukcije i metodskog iskustva sastoji se u tome da se na indukciji utemeljuju univerzalne pretpostavke, kojime skreću pažnju naučniku na neki problem, da bi se potom istraživanje nastavilo temeljitom obzervacijom, mjerenjem, evidencijom isl. Na taj način izučavanje kauzalnih odnosa putem kombinacije indukcije i metodskog iskustva dovodi do istinski univerzalnog saznanja, te predstavlja metod koji je rijetko kad sklon pogrešci. Za iskustvo bi se tako moglo reći da vodi najvišem obliku empirijskog saznanja, te ne čudi da ga neki interpretatori Ibn Sīne smatraju svojevršnim „mostom“ između opažaja i mišljenja (*ibid.*, str. 54). U svakom slučaju iskustvo je rezultat nužne prirode stvari, međutim ono se uvijek tiče kontingentnog bića, tj. onoga što je Ibn Sīninom primarnom podjelom bivstvovanja nazvano „po sebi mogućim.“

9 Omiljeni primjer koji Ibn Sīnā, kao iskusni medicinar, koristi u svojoj *al-Burhān* jeste odnos između Skamonije (lat. *Convolvulus scammonia*, na našim prostorima poznata kao „Promutljivka“) i čišćenja mokraćnog mjehura, tj. njenog osnovnog ljekovitog svojstva.

4.0 Empirija i metafizika

4.1 Ibn Sīnina „naturalistička epistemologija“

Ibn Sīnā nije bio autor nekog djela koje bi sistematski prikazivalo njegovu epistemologiju. Umjesto toga njegova spoznajna teorija se rekonstruiše uglavnom na osnovu dva djela: *Kitāb al-Nadzdzat* ili *Knjiga o spasenju* i djela unutar velike filozofske enciklopedije pod nazivom *Kitāb al-Šifā* ili *Knjiga izliječenja*; *Kitāb al-Burhān* ili *Knjiga o demonstraciji* na koju se još referira i kao „Ibn Sīnina *Druga analitika*.“ Razlog zbog kojeg Ibn Sīnā nije nastojao na sistematičan način da odgovori na skeptične izazove vjerovatno leži u njegovom apriorizmu koji, kako ćemo vidjeti, predstavlja osnovu njegove metafizike. Ovaj apriorizam podrazumijeva da nikakva koncepcija nije moguća bez pojma “bića” (*mawğūd*) do kojega se ne dolazi apstrakcijom, već intuitivnim uvidom budući da je on “primarno utisnut u dušu” te predstavlja “ono najbolje znano” (*al-Ilahiyyāt*, I, 5, (1)), koje stoji u osnovi svake koncepcije i time cjelokupnog saznanja. Znanje “bića”, tj. distinkcije između bivanja i ne bivanja, spriječava apsolutni skepticizam, koji stoga može biti samo metodološke prirode, a nikako dio nekakve sistematske doktrine. Upravo zbog ove činjenice Ibn Sīni ne treba epistemologija u kartezijskom (Descartes) ili Lokovom (Locke) smislu riječi; to da bitak jeste i da je bitak vječan – tj, da ne može postojati početak bivstvovanja kao takvog, već jedino početak bivstvovanja pojedinačnog biće – jeste evidentna i nužna implikacija značenja “bitka” (odnosno bivstvovanja).

Pa ipak, ovakvo tumačenje Ibn Sīne nije jedino, štaviše neki autori, poput Jon McGinnisa, postavljaju upravo suprotnu tezu: nema govora o nekakvom “Ibn Sīninom apriorizmu”, već njegova filozofija predstavlja naturalistički pristup svijetu po kojem je svo saznanje *a posteriori*. McGinnisova teza je uglavnom bazirana na njegovoj analizi pojedinih dijelova Ibn Sīnine *Kitab al-burhān*. Smatram da ova teza navodi na krivi trag, iako nije u potpunosti pogrešna. Ono što želim argumentirati u ovom radu jeste da je McGinnisova interpretacija tačna u svim slučajevima osim Ibn Sīnine metafizike: svo saznanje osim poimanja “bića” i nužnih implikacija ovog pojma jeste *a posteriori*, te se stoga zasniva na sistematskom opažanju koje se ogleda aristotelijanskoj indukciji (gr. *epagoge*, ar. *istiqrā*) i njenoj svojevrsnoj “nadogradnji,” metodom iskustvu (gr. *empeiria*, ar.

tađzriba). Međutim, temelji metafizike ni na koji način ne počivaju na ovim metodama, već upravo na *a priori* konceptima uma.

Cilj Ibn Sīnine *Kitāb al-burhān* ili *O demonstraciji* je jasno definisan, a sastoji se u određivanju sredstva koje je potrebno da bi se došlo do izvjesnih i istinitih sudova i stvarnih pojmova koji će biti osnova nauke (*al-Burhān*, I. 1, 7; 53). Kako naglašava McGinnis, mjerila postavljena u *al-Burhān* treba da budu standard za svaku nauku, uključujući i metafiziku (2008, str. 131). Pa ipak, prilikom svoje interpretacije Ibn Sīne McGinnis priznaje da je ona samo implicirana u tekstu (2008, fus nota 10), tj. da ne postoje eksplicitna obrazloženja koja bi potkrijepila njegovu tezu. Nasuprot tome ja bih rekao da mjerila postavljena u *al-Burhān* treba da budu standard za svaku nauku osim metafizike, budući da izvjesni paragrafi sadržani u Ibn Sīninoj *Kitāb al-ilahijjāt* ili *Metafizici*, kao i u *Kitāb al-išārāt wa-t-tanbihāt* ili *Knjizi naznaka i primjedbi*¹⁰ impliciraju upravo na ono što ću nazvati Ibn Sīninim „apriorizmom.“

McGinnis ističe da je odnos između logike i nauke središnji problem Ibn Sīnine naturalističke epistemologije (2008, str. 139) i u tom iskazu ne bi bilo ništa sporno u koliko se njegov „naturalizam“ postavi isključivo u kontekst prirodnih nauka, tj. u kontekst odnosa između prirodnih nauka i epistemoloških kriterija opisanih u *Kitāb al-burhān*. Međutim McGinnis je kategoričan u tome da je u *al-Burhān* opisan univerzalni metod svake nauke. S druge strane Janssens je mnogo oprezniji, te po njemu iskustvo opisano u *al-Burhān* daje izvjesno znanje ali u kontekstu „nauka koje se tiču sublunarnog svijeta“ (2004, str. 62). Istina, Ibn Sīnā u *al-Burhān* snažno naginje empirizmu u vezi postavke o tome kako se dolazi do prvih principa pojedinačnih nauka, ali to ne predstavlja nikakv nazor radikalno suprotan apriorizmu. Radi se o tome da se empirijsko dolaženje do prvih principa odgovara empirijskim naukama, dok se metafizika uspostavlja na *a priori* principima. Na primjer, saznanje da će vatra, zbog svoje aktivne moći, zapaliti pamuk, koji će podržati gorenje zbog svoje pasivne moći, jeste isključivo *a posteriori*, te se do njega dolazi putem apstrakcije na osnovu metodskog iskustva. Međutim, ovo ne ukazuje nužno na nepostojanje *a priori* elemenata u Ibn Sīninoj filozofiji. Istina, Ibn Sīnā podrazumijeva u sklopu svog naturalizma kauzalnu vezu, budući da bi njeno negiranje dovelo do destrukcije

10 Ili *Knjizi napatka i opasaka* prema prijevodu Danijela Bučana (Demetra, Zagreb, 2000)

same nauke, ali taj razlog, iako pretpostavljen u filozofiji prirode, nije jedini razlog unutar njegovog cjelokupnog sistema mišljenja. Smatram da u njegovoj *Metafizici* postoje jasne implikacije da je značenje kauzaliteta implicirano konceptima koji čine *a priori* sadržaj uma, a na osnovu kojih mi uopšte tragamo, odnosno insistiramo, na kauzalnom objašnjenjem – objašnjenje zašto vatra pali pamuk jeste *a posteriori* saznanje, ali sâmo pitanje „zašto?“ se to dešava, tj. pitanje kojim otpočinje naučno istraživanje, proizilazi iz *a priori* principa uma zbog kojih se mora pretpostaviti „nešto“, „bivanje“ i ili „nužnost“ ili „mogućnost“ koja implicira kauzalitet.

Prema tome, nesumnjivo je da se demonstrativno saznanje kod Ibn Sīne zasniva na saznanju uzroka, te da jedino kauzalni odnosi nude nužnu izvjesnost, međutim porijeklo ideje kauzaliteta jeste u nužnim implikacijama značenja *a priori* sadržaja uma. Važnost senzualne spoznaje u formiranju demonstracije i metodskog iskustva u Ibn Sīninoj filozofiji je neupitna (*al-Burhān* III, 5, 158), ali to ne znači da svo saznanje ima porijeklo u opažaju. Dakle, ono što želim naglasiti jeste da za Ibn Sīnu znanje kauzalnih odnosa među konkretnim bićima zavisi od opažanja ponašanja tih bića, te od apstrakcije do koje se u konačnici dolazi na osnovu tog opažanja, a koja prestavlja radnju kojom um transformira opažajno u inteligibilno, međutim, sama ideja kauzaliteta nema porijeklo u opažaju, već je izvedena iz značenja koja su *apriorna*. Ta značenja implicirana *a priori* konceptima predstavljaju opšti uslov poimanja kauzalnih odnosa do kojih se dolazi putem opažaja.

4.2 Ibn Sīnin apriorizam i zasnivanje metafizike

Prema Ibn Sīni, zadatak metafizike je da pruži dokaz za one stvari koje se ne mogu dokazati u ostalim naukama, odnosno da dokaže vječne principe nematerijalnih stvari i same principe na kojima se baziraju ostale nauke i to polazeći od izvjesnih premisa koje nužno vode istinitim zaključcima. Nakon što je na samom početku *Metafizike* ukratko iznio podjelu nauka, Ibn Sīnā ističe da božanska znanost, ili metafizika, izučava stvari koje su odvojive od materije po supstanciji i definiciji, te da se ona također bavi prvim uzrocima i principima prirodnih i matematičkih stvari, te Uzrokom svih uzroka, odnosno Principom svih principa – Bogom (*al-Ilahijāt*, I, 1, (6)-(7)). Njen

primarni predmet, odnosno polazište (*mawḍūʿ*), jeste najopštiji od svih pojmova – „biće kao biće“ (*al-mawḡūd bi-mā huwa mawḡūd*), dok je njen cilj (*matlūba*) da pruži dokaz za egzistenciju Boga kao najvišeg uzroka svih stvari. Metafizika je tako jedinstvena nauka koja se kao ontologija bavi „bićem,“ a kao filozofska teologija Božjom egzistencijom. U tom smislu metafizičar teži da spozna istinu bitka, odnosno istinu onoga što jest, tj. istinu kao takvu (*ibid.*, I, 2, (21)) i to kroz najvišu nauku koja svim drugim naukama daje smisao.

Budući da u hijerarhiji nauka viša nauka djeluje kao svrha nižoj nauci (*ibid.* I, 3, (2)), principi niže nauke se potvrđuju u višoj. Odnos između metafizike i pojedinačnih nauka je refleksija odnosa njihovih objekata znanja. Naime, kao što je Prvi uzrok ono što daje postojanje svim stvarima, tako je i znanje Prvog uzroka princip kojim se potvrđuje znanje pojedinačnih stvari (*ibid.*, I, 3, (5)). Pa ipak, metafizika se prema Ibn Sīni treba studirati nakon fizike i matematike. To je zato što mnoge stvari koje se priznaju u metafizici postaju evidentne u pojedinačnim naukama; kao na primjer nastajanje i propadanje, promjena, mjesto, vrijeme, veza između pokretača i pokrenutog isl (*ibid.*, I, 3, (6)). Međutim, budući da nabrojani koncepti nisu fundamentalno metafizički, oni nisu potrebni za postizanje njenog glavnog cilja: dokaza Božje egzistencije, već za njenu širu teorijsku primjenu – naime za objašnjenje odnosa između Boga i svijeta. Tako se ovdje radi samo o korištenju pojmova koji se definišu u fizici, nipošto o primjeni principa fizike unutar metafizike. Principi nauke o prirodi se prihvataju kao po sebi evidentni unutar te nauke, a preispituju se i dokazuju u metafizici (*ibid.*, I, 3, (8)-(9)). Specifičnost metafizike je da ona sama uspostavlja svoje principe na osnovu analize koncepta „bića“, te potom dokazuje postojanje Prvog principa. Ovo dokazivanje se ne poziva na osjetila, već je rezultat čistog racija, koji putem univerzalnih premisa izvodi nužan zaključak da mora postojati princip koji je nužno postojeći, tj. da je njegovo nepostojanje logički apsurdno, te da je nemoguće da taj princip bude neko mnoštvo i promjena. Također, iz ovoga će se dalje dokazati da je ovaj princip princip svega postojećeg, te da svijet kao totalitet bića nužno proizilazi iz njega (*ibid.*, I, 3, (11)). Takva nauka mora biti zasnovana na principima *a priori* i njeno dokazivanje ne može uključivati principe koji su uspostavljeni na opažanju, te tako indukcija i metodsko iskustvo ne mogu imati nakakvu vrijednost za metafiziku. Naprotiv, metafizika je ta koja pruža principe koji metodsko iskustvo uopšte čine mogućim – riječ je, naravno, o konceptu „kauzaliteta“.

Ibn Sīnā započinje zasnivanje „najviše mudrosti“ riječima: „Ideje [tj. značenja] <biće>, <nešto> i <nužno> su primarno utisnuti u duši. Ovo utisnuće ne potrebuje bolje saznanje stvari da bi bilo [realizovano]“ (*ibid.*, I, 5, (1)). Ovi pojmovi, do kojih nije moguće doći putem opažaja, predstavljaju osnovu svakog saznanja. Oni su pricipi poimanja i kao takvi se moraju uzeti kao po sebi razumljivi. Kada bi svakom poimanju prethodilo neko poimanje, takvo stanje bi vodilo ili beskonačnom regresu ili kružnom poimanju (*ibid.*, I, 5, (4)), u oba slučaja ne bi smo mogli govoriti o znanju. Pojmovi „biće“ (*mawǧūd*), „nešto“ (*šajj*) i „nužno“ (*darūri*) su zajednički svim stvarima i osnova svakog poimanja u svakom jeziku, te stoga ne podliježu demonstraciji, odnosno ne mogu biti saznati bolje nego što jesu, niti razjašnjeni pomoću nekih drugih pojmova. Kada poimamo bilo šta, to mora biti neko *nešto*, nešto što na neki način *postoji*, što *jest*, te nešto što *ne može biti drugačije* ili *može biti drugačije*, ili nešto što *može ne biti* ili *ne može ne biti*, tj nešto što je ili *nužno* ili *moguće*. Nužno, dakle, upućuje na neku izvjesnost bitka (*wuǧūd*), što je pojam koji korespondira sa „bićem kao bićem“, te predstavlja nešto što je poznato po sebi, što se mora podrazumijevati i što ne može biti bolje znano nego što već jeste (*ibid.*, I, 5, (24)). Kada bi smo pokušali definisati <nešto>, <biće> i <nužno>, njihove definicije bi na ovaj ili onaj način u sebi morale da već sadrže ove pojmove (*ibid.*, I, 5, (7)), što znači da bi takve definicije bile tautološke. Bitak ili bivstvovanje (ar. *wuǧūd*, per. *hastī*) nema princip, jer ne postoji pojam opštiji od njega, te kao takav on ne može imati definiciju, deskripciju ni rod (*Dānish Nāma-I 'alā'ī*, text 3, str. 15 i *al-Ilahijjāt*, I, 2. (15)).

Pitanje koje sad treba postaviti jeste kako je moguće dokazati egzistenciju Boga na osnovu tako apstraktnih pojmova kao što su <biće>, <nešto> i <nužno> bez da se u dokazni postupak uključe *a posteriori* koncepti, te na koji način takvo dokazivanje korespondira sa metodama opisanim u Ibn Sīninoj *Kitāb al-burhān*, odnosno u Aristotelovoj *Drugoј analitici*?

Prije svega potrebno je još jednom skrenuti pažnju na suštinu Ibn Sīnina djela *Kitāb al-burhān* i razlog zbog kojeg se u nauci poseže za indukcijom i metodskim iskustvom: kada relacija između subjekta i predikata nije odmah evidentna potrebno je ispitivanje i posmatranje fenomena da bi se utvrdila kauzalna veza između njih. Međutim, šta kada postoji evidentna relacija između pojmova, tj. kada je riječ o jasnim implikacijama značenja nekog pojma? Jasno da u tom slučaju nema potrebe niti za metodskim iskustvom, niti za demonstracijom.

Stvari mogu postati evidentne kroz iskustvo kao i kroz analizu značenja (u koliko je pojam toliko generalan da mora odslikavati stvarnost u najopštijem smislu), zavisno od problema. Empirija, kao što smo vidjeli, čak i ukoliko joj pristupimo metodskim iskustvom, može dovesti do pogreške. Međutim, analiza značenja pojmova koji su po sebi jasni i imaju najveću moguću ekstenziju vodi apsolutno izvjesnoj spoznaji. Smatram da upravo takav odnos između pojmova prožima ključne dijelove Ibn Sīnine *Metafizike*, te da u takvom odnosu stoje koncept „bića kao bića“ i Boga – tj. da je Božja egzistencija implicirana konceptom „bivstvovanja.“

Specifičnost i, mogli bismo reći, privilegija metafizike jeste u tome da je to jedina nauka koja, prema Ibn Sīni, može pružiti dokaz za egzistenciju Boga (*al-Ilahijjat*, I, 3, (11)), te nakon toga uspostaviti opšte objašnjenje svijeta kroz odnos između Uspostavljača egzistencije i totaliteta bića koja egzistiraju. Upravo zbog toga što nudi najgeneralnije objašnjenje, metafizika je limitirana nauka u smislu objašnjenja pojedinačnih fenomena, te je potrebno da ona bude dio jednog filozofskog sistema koji će uključivati i prirodne nauke, a u svrhu jednog potpunog filozofskog objašnjenja svega što jeste. Upravo takav projekat odražava se u Ibn Sīninoj *Knjizi izliječenja* ili *Kitab al-Šifā*.

Ibn Sīnin dokaz za Božju egzistenciju je vrlo specifičan i postoje dobri razlozi zbog kojih je kategoriziran kao ontološki, kosmološki, dokaz iz kontingencije, te da unutar njegovog sistema postoji više različitih dokaza.¹¹ U svakom slučaju smatram da Morewadge (1979),

11 O Ibn Sīninom ontološkom dokazu pisali su Morewedge, Parviz Morewedge, u *A Third Version of the Ontological Argument in Ibn Sīnian Metaphysics, Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, State University of New York Press, New York, 1979, str. 182-222. i Steve A. SJohnson, *Ibn Sīna's Fourth Ontological Argument for God's Existence*, u *The Muslim World*, vol 74, issue 3-4, 1984, str. 161-171.

William Lane Craig interpretira dokaz kao kosmološki u *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Macmillan Press, 1986. Kao i Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, 1987.

Michael Marmura insistira na tome da se Ibn Sīnin dokaz karakteriše kao „metafizički“ ili „iz kontingencije“ u *Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifā in Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīna, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, Global Academic Publishing, Binghamton University, State University of New York at Binghamton, 2005, pp 131-149.

iako tačno određuje Ibn Sīnin dokaz kao ontološki, griješi budući da ga interpretira u smislu sličnom kao kod Anselma Kanterberijskog i Dekarta. Treba naglasiti da Ibn Sīnin ontološki dokaz nije „ontološki“ zato što se zasniva na razmatranju koncepta „Boga“, na osnovu kojeg će se izvesti zaključak o tome da Bog mora bivstvovati, kao što je slučaj sa Anselmom. Upravo suprotno, Ibn Sīna polazi od razmatranja koncepta „bivstvovanja“ (tj. ⟨bitka⟩) da bi došao do zaključka da bivstvovanje u esencijalnom smislu mora biti Bog. Ono što je zajedničko Anselmu i Ibn Sīni je samo metodološko polazište: obojica polaze od razmatranja nekog pojma.

Ovdje se ne može ulaziti u detalje Ibn Sīninog dokaza, budući da bi to premašilo namjere ovog članka, ali se mogu ukrato izložiti osnovne ideje u svrhu uvida u opšte karakteristike njegove ideje metafizike. Ibn Sīnin dokaz ima dvije osnovne faze: 1) dokazivanje postojanja nužnog bića (*al-wāqib al-wuǧūd*) i 2) dokazivanje da je nužno biće Bog.

Budući da je uspostavio koncept „bića“ kao a priori na početku *al-Ilahijāt* I, 5, Ibn Sīnā ističe da „na sličan način, kada su u pitanju konceptualni odnosi, postoje stvari koje su, shvaćeni sami po sebi, principi koncepcije“ (*ibid.*, I, 5, (2)-(3)). Ovako se na početku *Metafizike* vidi Ibn Sīnina namjera da iskoristi pojam „bića“ sa svim njegovim implikacijama u svrhu uspostavljanja dokaza za Božju egzistenciju. Sva koncepcija, uključujući i onu koja omogućava iskustvo, otpočinje pojmom ⟨bića,⟩ tj. najopštijeg od svih pojmova, koji kao takav obuhvata sve što jeste. Sljedeći korak je uvid da sve što jeste ima nekakav realitet (ili identitet) koji mu je svojstven, te da se to „da nešto jeste“ razlikuje od toga „šta nešto jeste“, tj. da realitet bića nije isto što i njegova egzistencija (*ibid.*, I, 5, (10)). To je jasno iz činjenice da se značenje nekog pojma može shvatiti bez znanja o konkretnoj egzistenciji bića na kojeg se taj pojam odnosi; mi možemo razumjeti šta neka stvar jeste i u isto vrijeme sumnjati u njenu egzistenciju (*al-Išarāt*, IV, 6, str.121). To znači da biće implicira distinkciju između esencije i egzistencije. Slijedeća implikacija koja proizilazi iz gore navedenog je da ono što jeste može egzistirati ili esencijalno ili akcidentalno – nešto je ili po sebi ili po drugome: ako nešto esencijalno egzistira, ta egzistencija je po sebi nužna, a ako nešto egzistira akcidentalno, ta egzistencija je po

Tezu da postoji više vrsta dokaza za Božju egzistenciju kod Ibn Sīne iznosi Amos Bertolacci u *Avicenna and Averroes on the proof of God's Existence and the Subject Matter of Metaphysics*, Medioevo, 32, 2007, str. 61-97.

sebi samo moguća, odnosno nužna samo po drugome. Bivstvovanje tako implicira nužnost, a nužnost dalje implicira kauzalnost. Koncept ‹uzročnosti› je, stoga, sadržan u konceptu ‹bića,› tj. u najopštijoj podjeli bivstvovanja na bivstvovanje po sebi i bivstvovanje po drugome, te se kauzalnost upravo zato podrazumijeva i primjenjuje, a ne dokazuje, u prirodnim naukama. Nužnost tako ukazuje na izvjesnost bivstvovanja, koje je znano po sebi i po kojem se spoznaje razlika između bivstvovanja i nebivstvovanja. Tako postaje jasno da ono što jeste, ili *može ne biti* ili *ne može ne biti*, tj. postaje jasna razlika između kontingentnog i nužnog. Treća opcija je „nemoguće“, koje predstavlja apsolutni nebitak, a što se ne može spoznati, već se jedino na neki način postulira u odnosu na bivstvujeće.

Dio koji često zbunjuje i navodi na krivi trag, pa se stoga Ibn Sīnin dokaz često tumači kao kosmološki, jeste na početku *Metafizike* VIII, u kojem on govori o odnosu između uzroka i posljedice, tj. o lancu uzročnosti koji ne može ići *ad infinitum*, budući da je svaki dio lanca limitiran (*al-Ilahijjāt*, VIII, 1, (4)-(6)). Upravo zbog ovoga Ibn Sīnin dokaz se često poredi sa Aristotelovim u *Metafizici* Λ. Međutim, lanac uzročnosti o kojem Ibn Sīnā ovdje govori treba shvatiti u kontekstu njegove divizije bivstvovanja na nužno i kontingentno. U suprotnom argument ne bi bio validan, jer ništa ne priječi mogućnost postojanja beskonačno dugačkog lanca uzroka koji su pojedinačno konačni. Kontekst je zapravo slijedeći: u koliko je svaki dio lanca kontingentan, totalitet svega što jeste je kontingentan, tj. nužan po drugome, ali to onda nije totalitet. Prema tome mora postojati nešto što je nužno po sebi, jer kontingencija je sama u sebi nepostojanje (ne u apsolutnom smislu kao nemogućnost, već kao nešto što nije, ali može biti). Nužno biće tako mora postojati, značenje „nužnog bića“ ne može ostati samo značenje, ono mora biti jer predstavlja princip svakog bivanja (*al-Ilahijjāt*, VIII, 4, (7)). Na sličan način u *al-Išarāt* IV, 12 ističe da ako se totalitet sastoji od kontingentnih bića, on kao totalitet zahtijeva uzrok izvan tih bića (str. 123).

Nakon što je uspostavljeno postajenje nužnog bića, daljnje implikacije ukazuju na to da je takvo biće Bog.¹² Prva implikacija Nužnog Bića jeste da u njemu ne može biti razlikovanja između biti i

12 Detaljnije o izvođenju božanskih atributa iz Nužnog Bića vidjeti u Adamson, Peter, *From the Necessary Existent to God, in Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson, Cambridge University Press, 2013. str. 170-189.

bivstvovanja – njegova esencija jeste njegova egzistencija. Nužno biće zato ne može imati rod ni razliku, te shodno tome ni definiciju, tj. o njemu se ne može pitati „šta jest“ (*al-Ilahijjāt*, VIII, 4, (14), i *al-Išarāt*, IV, 18, str.127)). Ovo također podrazumijeva da za egzistenciju Boga nema demonstracije *propter quid* (*burhān lima*) (*ibid.*, VIII, 4, (16)). Međutim, kako se može vidjeti, dokaz za nužno biće nije *ni quia* (*burhān inna*), budući da proces dokazivanja nije otpočeo od razmatranja posljedice, već od razmatranja značenja „bića“ i podjele bitka koja je njime nužno implicirana. Budući da, kako Ibn Sīnā ističe, nužno biće „nema kvalitet, ni kvantitet, ni gdje, ni kada, ni jednakog, ni suparnika ni suprotnost... ..nema ni definicije ni demonstracije za Njega. Umjesto toga On je demonstracija za sve stvari; zapravo za Njega postoje samo jasne implikacije (*ibid.*, VIII, 5, (14)). „Jasne implikacije“ (*al-dalā'il al-wāḍihā*) je pojam kojim Ibn Sīnā završava ovaj iskaz (za koji vjerujem da se odnosi na „logičke implikacije“), a koji očigledno ima drugačije značenje od pojma *burhān*, kojeg prethodno također koristi. Nužno biće se tako dokazuje iz *a priori* principa, budući da „...primarno svojstvo Nužnog Bića sastoji iz toga da On „jest“ i da je „postojeći“ (*al-Ilahijjāt*, VIII, 7, (12)). Nužno Biće je tako nešto specifično, ali čija je jedina specifikacija to da jeste, da mora biti, tj. da ne može ne biti, te je upravo po tome jedinstven, po čemu nema ničeg sličnog (*al-Išarāt*, IV, 18, str.125-127).

Istovjetnost esencije i egzistencije u Nužnom Biću dalje implicira da je On neuzrokovan, te kao Neuzrokovani Uzrok On je princip svih stvari, tj. cjelokupnog bivstvovanja, što dalje implicira da je On „čisto dobro“ kojem teži sve što jeste a time i razlog zašto se radije teži bitku nego nebitku (*al-Ilahijjāt*, VIII, 6, (2)). Ovakva klasifikacija dalje implicira čitav niz pozitivnih i negativnih karakteristika, međutim najvažnija karakteristika u pokazivanju da Nužno Biće jeste Bog, tj. teistički, a ne deistički princip svog bivstvovanja, je svakako ta da je On intelekt, odnosno biće za koje se može reći makar analogno da predstavlja neki oblik inteligencije. „Analogno“ prije svega iz razloga što „intelekt“ uključuje proces mišljenja koji je uzrokovan inteligibilnim, dok Nužno Biće ni na koji način ne može biti uzrokovano, već je uzrok inteligibilnog – ili kako tvrdi poznata srednjovjekovna максима: ljudsko znanje je uzrokovano svojim predmetom, dok Božije znanje uzrokuje svoj predmet. U svakom slučaju se mora pokazati da je Nužno Biće intelekt, što bi dalje impliciralo da je On na neki način živ, te kao takav može biti istinski predmet obožavanja. Prema Ibn Sīni je jasno da je Nužno Biće intelekt upravo po tome što On nema

nikakve sastojke, a mora biti jedan entitet (*al-Ilahijjāt*, VIII, 6, (7) i *al-Išarāt*, IV, 28, str.130). Ukratko, biće takvih negativnih karakteristika koje ne mogu uključivati nikakav oblik mnoštva mora biti nešto na šta se može referirati kao <intelekt> da bi uopšte bilo neki konkretan entitet – u suprotnom ono bi bilo ništa, tj. ne bi postojalo. Ovo dalje implicira da je Nužno Biće živo, ima volju i zna za ono što uzrokuje (*al-Ilahijjāt*, VIII, 6, (13); 7, (1); 7, (10)-(12)).

Kao konačni dokaz Ibn Sīninog apriorizma istakao bih citat iz posljednjeg dijela *al-Išarāt*, IV, 29, koji sumira namjeru njegovog cjelokupnog metafizičkog projekta:

„Promisli o tome kako naš dokaz o Prvom bivstvujućem, jednodnom i izdvojenom od [svih akcidentalnih] kvaliteta ne potrebuje refleksiju ičega izuzev bivstvovanja kao takvog, niti potrebuje razmatranje stvorenog, niti Njegovog akta, iako takve stvari ukazuju na Nj. Ali [ovaj] način [dokazivanja] je čvršći i uzvišeniji. To jeste, ako razmotrimo stanja bivstvovanja, bivstvovanje svjedoči o Prvom kao bivstvujućem. Nakon toga, Prvi potvrđuje sve stvari koje slijede u bivstvovanju“ (str. 130).

Pored ostalog, iz ovih navoda se jasno vide dva osnovna obilježja Ibn Sīnine metafizičke metode: 1) ovaj način rezonovanja ne uključuje refleksiju ičega izuzev bivstvovanja kao takvog i 2) ovaj pristup predstavlja čvršće dokazivanje od bilo kojeg drugog.

5.0 Zaključak

Aristotelijanski empirizam je odigrao veliku ulogu u razvoju filozofije u islamskoj civilizaciji, posebno na njenog najvažnijeg predstavnika – Ibn Sīnu. Pa ipak, unatoč velikom dugu prema Aristotelu, Ibn Sīnā nije prezao od kritike Filozofa, a u svrhu unaprijeđenja i razvoja njegove filozofije. Ibn Sīnina kritika indukcija bazira se na dosta pojednostavljenoj slici Aristotelovog nauka. Kao što smo vidjeli, pitanje značenja pojma <indukcije> i njeno mjesto u Aristotelovom korpusu i dalje predstavlja jedno od gorućih pitanja prilikom interpretacije njegove misli. Aristotelov empirizam, s druge strane, tj. njegov apel da se nauka gradi na sistematskom opažanju pojedinačnih bića od kojeg ovisi formiranje univerzalnih pojmova,

predstavlja nesumnjivu tendenciju kojoj naginje njegova cjelokupna filozofija, uključujući i najvišu mudrost – metafiziku. Ibn Sīnā je ove tendencije bio duboko svjestan, te je u sklopu svog filozofskog projekta na sebe preuzeo zadatak da razvije, ali i korigira neke Aristotelove ideje. Jedna od mnogobrojnih korekcija je vezana i za ideju i metod nauke, koja svoju osnovu ima na onome što Ibn Sīnā naziva *tadzriba*, ili „metodskom iskustvu“, a koje predstavlja napredniji metod za pronicanje u akcidentalnu prirodu stvari, za koju Aristotelova indukcija nije dostatna. Druga bitna korekcija ogleda se u onome što se može nazvati Ibn Sīninim „apriorizmom,“ a koji se odnosi isključivo na zasnivanje metafizike kao stroge aksiomatsko-deduktivne nauke, čiji je analitički metod, koji se oslanja na izučavanje implikacija značenja *a priori* pojmova, superiorniji od svakog oblika empirijski zasnovanog saznanja. Upravo po tome metafizika predstavlja „najbolje znanje o najboljem predmetu znanja“ (*al-Ilahiyāt*, I, 1, (9): kada bi se njeno znanje baziralo na opažaju, ona bi možda i dalje bila nauka o „najboljem predmetu znanja“, tj. jedna filozofska teologija, ali nikako ne bi bila „najbolje znanje“, tj. ne bi se isticala niti po evidentnosti svojih principa, niti po izvjesnosti istina koje iz njih proizilaze. Da bi bila tako posebna, tj. „najviša nauka“ i „najviša mudrost“ kako je naziva Aristotel u A knjizi *Metafizike*, ona mora biti bitno različita, ne samo po svome polazištu i cilju, nego i po metodu, od ostalih nauka. Za Ibn Sīnu, kako smo vidjeli, metafizika to zaista jeste i to ne bez razloga, jer ako se može dokazivati postojanje takvog entiteta kao što je Bog, koji transcendirira svaki oblik mnoštva, kretanja i promjene, onda metod i Njegovo dokazivanje moraju biti bitno drugačiji od onoga kojim se pristupa opažajnim bićima iskustvenog svijeta. Takv pristup se današnjim vokabularom može okarakterisati kao „ontološki dokaz,“ budući da se bazira na razmatranju značenja pojmova koji imaju najveću ekstenziju i njihovih najopštijih implikacija.

S druge strane to ne znači da se ne može govoriti o nekom obliku Ibn Sīninog naturalizmu, budući da prirodne nauke kod njega uživaju izvjesnu nezavisnost, iako se njihova polazišta dokazuju u metafizici. Zavisnost prirodnih nauka od metafizike temelji se na ideji da se svijet objasni kao totalitet, ali u tom slučaju i metafizika podjednako zavisi od prirodnih nauka, budući da je neophodno da objašnjenje odnosa između Boga i svijeta uključuje pojmove koji imaju porijeklo u opažaju, kao što su materija, forma, promjena, kretanje isl. Međutim, sami cilj metafizike, tj. egzistencija Boga, se može postići bez pomoći drugih nauka. S druge strane, objašnjenje određenih prirodnih

fenomena se može postići bez uplitanja konačnog cilja metafizike - Principa svih principa - iako je nužno da metafizički *a priori* pojmovi (tj. "biće," "nešto" i "nužno," te njihove primarne implikacije kao što su "bivstvovanje," "uzročnost," "moguće," "nemoguće" isl. stoje u osnovi svakog saznanja. U tom smislu metafizika predstavlja najvišu i nezavisnu nauku, dok se ostale nauke oslanjaju na njene principe prilikom dokazivanja zakona koji spadaju u domenu njihovog istraživanja. Totalitet, s druge strane, iziskuje metodološko-pluralistički pristup, koji će uključivati sve dokazne procese opisane u *Druvoj analitici* i *O demonstraciji*. Metafizika, kao „najviša mudrost," tu opet ima primat i predstavlja osnovno polazište (*a priori* pojmovi) i konašno objašnjenje (Bog kao najviši uzrok), ali sve ono što se dešava „između" ispunjeno je spletom različitih naučnih nastojanja, koja u končnici daju potpunu sliku svijeta kako je ona opisana unutar filozofsko-enciklopedijskog projekta pod nazivom *Kitāb al-Šifā*.

BIBLIOGRAFIJA

- Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā: al-Ilahijjāt; The Metaphysics of The Healing*, na engleski preveo Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo Utah, 2005.
- Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā: al-Burhān*, ed. 'A. R. Badawī, 2. edn., Association of Authorship, Translation & Publication Press, Cairo, 1966.
- Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā: al-Burhān (İkinci Analitikler)*, ed. Muhittin Macit, na turski preveo Ömer Türker, Litera Yayıncılık, Istanbul, 2006.
- Ibn Sīnā, *Kitāb al-išārāt wa-t-tanbīhāt (Remarks and Admonitions)*, na engleski preveo Shams Inati, Columbia University Press, New York, 2014.
- Aristotel, *Posterior Analytics*, na engleski preveo Jonathan Barnes (1975), 2. ed., Clarendon Press, Oxford, 2002.
- *Aristotelova Metafizika, Zbirka rasprava*, ur. P. Gegorić i F. Grgić, Kruzak, Zagreb, 2003
- Allan Bäck, *Avicenna the Commentator*, u *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, ed. Lloyd A. Newton, Brill, Leiden, Boston, 2008.

str. 31-73.

- Amos Bertolacci, *Avicenna and Averroes on the proof of God's Existence and the Subject Matter of Metaphysics*, *Medioevo*, 32, 2007, str. 61-97.
- Amos Bertolacci, *Establishing the Science of Metaphysics*, u *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ur. Richard C. Taylor i Luis Xavier Lopez-Farjeat, Routledge, London and New York, 2016, str. 185-197.
- Athanasius J. Weisheipl, *Aristotelian Methodology, A Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, Pontifical Institute of Philosophy Dominican House of Studies-River Forest, Illinois, 1958.
- David Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, *Oxford at the Clarendon Press*, 1949.
- Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, 1987.
- Jon McGinnis, *Avicenna's Natural Philosophy*, u *Interpreting Avicenna*, ed. Peter Adamson, Cambridge University Press, 2013, str. 71-90.
- Jon McGinnis, *Great Medieval Thinkers, Avicenna*, Oxford University Press, 2010.
- Jon McGinnis, *Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method*, u *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ur. Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri, Springer, 2008, str. 129-152.
- Jon McGinnis, *Scientific Methodologies in Medieval Islam*, u *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 41, No. 3, The Johns Hopkins University Press, July 2003, str. 307-327 .
- Jules L. Janssens, "Experience" (*tajriba*) in *Classical Arabic Philosophy (al-Fārābī - Avicenna, u Questio*, vol IV, 2004, str. 45-62.
- Michael Marmura, *Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifa*, u *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, Global Academic Publishing, Binghamton University, State University of New York at Binghamton, 2005, str. 131-149.

Vladimir LASICA

- Michael Marmura, *The fortuna of the Posterior Analytics in the Arabic Middle Ages*, u *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*, Leiden-New York, Köln, 1990.
- Orna Harari, *Knowledge and Demonstration, Aristotle's Posterior Analytics*, Springer-Science+Business Media, 2004.
- Ricardo Strobino, *Avicenna's Use of the Arabic Translations of the Posterior Analytics and the Ancient Commentary Tradition*, *Oriens*, 40, 2012, str. 335-389.
- *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, ed. Catarina Dutilh Novaes i Stephen Read, Cambridge University Press, 2016.
- William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Macmillan Press, 1986. I Davidson, Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, 1987.

RELIGIJA U SOCIOLOŠKOM I ANTROPOLOŠKOM KLJUČU: FUNDAMENTALNA PITANJA

Tomislav TADIĆ

Odsjek za Sociologiju

Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu

ZINK - Znanstveno istraživački inkubator

e-mail: tomlav.tadic@ff.unsa.ba

ABSTRACT

U radu izražavam određene poglede na temeljna pitanja o religiji situiranoj u sociološku i antropološku znanstvenu optiku onako kako se ona, gotovo u školskom smislu, prikazuju u okviru suvremenih tendencija razvoja modernog svijeta čiji se karakter svakodnevno mijenja a gdje religijske zajednice u okviru istog, na svim nivoima socijalne i antropološke analize, postaju sve značajniji faktori oblikovanja svakodnevnog života. U radu, između ostaloga, ukazujem na neke temeljne tačke diferencije i konvergencije između sociologije i antropologije religije te se šturo ukazuje na neke od bitnijih i učestalijih defincija religije nastalih u ovim znanstvenim disciplinama. Načelna teza bi se mogla sublimirati u činjenicu da se u istraživanje religije polazi multidisciplinarno i multidimenzionalno. S obzirom na tip rada neka opširnija i lateralna polazišta, stavovi i definicije, svjesno nisu mogli biti uključeni. Rad je koncipiran iz uvoda, četiri poglavlja i zaključka.

Ključne riječi: sociologija religije, antropologija religije, religijski pluralizam, sekularizacija.

RELIGION IN SOCIOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL TERMS: FUNDAMENTAL QUESTIONS

In this paper I express certain views on the fundamental questions about religion placed in sociological and anthropological scientific optic reception, as they are presented almost in the school sense within contemporary tendencies of the development of a modern world whose character changes on a daily basis, and where religious communities within the same, at all levels of social and anthropological analysis become increasingly important factors in shaping everyday life. In this work, among other things, I would like to point out some fundamental differences and convergences between sociology and anthropology of religion, where some of the most important and frequent definitions of religion created in these scientific disciplines are poorly shown. The principle thesis could be sublimed in the fact that one should start with the research of religion multidisciplinary and multidimensionally. Considering the type of work, and having in mind more extensive and lateral starting points, standpoints and definitions could not be consciously involved. This paper consists of the introductory part, four chapters and conclusion.

Key words: sociology of religion, anthropology of religion, religious pluralism, secularization

1.0 Uvod

Suvremeni svijet, bez obzira koje polazište koristili kao tačku iz koje o njemu možemo reflektirati, nužno se mora okarakterizirati i deskribirati onom sintagmom koja se može uobličiti u tezu o "religijskim promjenama" koje ga zahvaćaju te u supstancijalnom smislu definiraju. Religija i religijske promjene, bilo da govorimo o Europi, Japanu, SAD-u ili kakvoj drugoj velikoj svjetskoj sili, kamen su spoticanja u svim onim pitanjima koja se tiču oblikovanja modernog svijeta. Upravo mi koji smo stacionirani u srcu Europe možda ponajbolje možemo i da svjedočimo o sve značajnijoj ulozi koju religije imaju prilikom izgradnje izgleda (demografskog, kulturnog, socijalnog, političkog) suvremenog svijeta. Štaviše, danas je možda više nego ikada, živa Girardova teza da je porijeklo kulture i društva upravo u religiji ili barem u onim sadržajima koji kada se svedu na svoju osnovu jesu upravo religijski. U najmanju ruku svima onima koji čak i zdravorazumski promatraju zbivanja na svjetskoj političkoj

sceni, jasno je da u izgradnji jedne nove socijalne ontologije i socijalne epistemologije (barem one ontologije i epistemologije koja će da definira budućnost) nužno inkorporirana religija i to manifestirana na način da artikuliše temeljne obrasce organizacije životnog svijeta. Sociologinja Grace Davie ovo vidi u primjeru susretanja Europe s Islamom te njenom strateškom i načelnom redefinisaju u model religijskog pluralizma. Sasvim je sigurno, da sociološki promatrano, postoje određeni faktori koji povijesno čine da dolazi do onoga što se u literaturi, u jednoj od svojih varijacija, zove “povratak religija”. Neki od ovih faktora su migracije nastale uslijed rata na tlu bivše Jugoslavije, kriza na Bliskom istoku koja se odvija u trenutku pisanja ovog članka, izrastanje i progresivni rast novih religijskih pokreta, statistički promatrano sve veća religijska orijentacija građana diljem svijeta, rapidno smanjenje statusa sekularnih država, porast nasilja koje se čini u ime religije, uloga religije i u izgradnji ličnih i kolektivnih identiteta itd. Postoji još niz faktora od kojih bi se svaki ponaosob mogao istraživati.

U ovom smislu potpuno je jasno da se i pažnja znanstvenika u posljednjim dekadama sve više okretala ka raznim formama istraživanja same religije, njenog sadržaja i njenog uticaja. Na svim znanstvenim poljima “otkrivaju” se discipline koje treba nešto da kažu o religiji. Tako, dakle, u svjetskom znanstvenom prostoru postoje one discipline koje religiju tretiraju “sveobuhvatno” (filozofija religije, sociologija religije, antropologija religije, psihologija religije) te one discipline koje religiju tretiraju “partikularno” a koje se prema mišljenju Thomasa Luckmanna intenzivno pojavljuju od pedesetih godina XX. stoljeća i čiji znanstveni status do danas može biti diskutabilan. Na primjer radi se o disciplinama poput islamske filozofije, antropologije kršćanstva, sociologije pravoslavlja itd. Treba istaknuti da Luckmann smatra, a mi se u potpunosti slažemo s njegovim shvatanjem ovog problema, da ovakve discipline imaju smisao samo unutar određenih religijskih zajednica tj. one mogu da imaju za cilj da se unaprijedi duhovni život izvjesne religijske organizacije i to uglavnom na lokalnom nivou. Drugim riječima one ne mogu da budu objektivne i vrijednosno neutralne te u tom pogledu ne mogu da budu znanosti u striktnom smislu tog pojma. Mi ćemo u okviru ovog članka pokušati prikazati nekoliko refleksija i temeljnih problema koji opterećuju teme iz sociologije i antropologije religije te ćemo ukazati na krupne sličnosti i razlike koje dominiraju u ovim disciplinama.

2.0 Nekoliko temeljnih pitanja sociologije religije

Za sociologiju religije danas općenito možemo kazati da je jedna od atraktivnijih te pregnantnijih disciplina u ovoj znanosti. Pitanje koje se stoga na prvu treba radozno postaviti nije šta je religija, nego šta je religija za sociologa tj. šta je religija u sociološkom ključu? Oko toga šta je religija, barem u sociologiji i antropologiji, ne postoji suglasnost. Ipak postoje neke karakteristike koje čine specifičnim načine i modalitete kroz koje religija ulazi u sociologiju. Prva stvar koju, u ovom smislu treba izdiferencirati, jeste pojmovni odnos između religije i vjerovanja. Ovu distinkciju učestalo napominje sociolog Ivan Cvitković, a mi je također preuzimamo kao fundamentalnu pretpostavku za sociološko bavljenje religijom. Naime radi se o tome da pojam vjerovanja, da se izrazimo Alportovim terminima, implicira "intrinzičnu religioznost" tj. implicira individualni odnos čovjeka i transcendencije. Ovaj najdiskretniji „odnos“ između čovjeka i njegovog božanstva znanost poput sociologije ne može promatrati. To kakav odnos pojedinac ima s transcendencijom jeste i treba da ostane stvar ličnog ubjeđenja. S druge strane pojam "religija" implicira zajednicu tj. grupu i kulturu sljedbeništva koja ima svoju društvenu organizaciju, manje ili više je institucionalizirana, hijerarhizirana i birokratizirana te neposredno djeluje kao društvena organizacija a njeno djelovanje ima posljedice na cjelinu društvenog bitka. Religija je, dakle, društvena činjenica koja svojim prisustvom u javnoj sferi može da vrši intervencije s potencijalnim ciljem i mogućnošću restrukturiranja društvene zbilje određene zajednice. Religija je, dakle, za sociologa, na koncu, grupni fenomen.

O prirodi i porijeklu religije sociolozi razlikuju nekoliko koncepcija. U literaturi se učestalo navode prosvjetiteljska koncepcija, sociološka koncepcija, teološka koncepcija i psihološka koncepcija. Prosvjetiteljska koncepcija polazi iz perspektive naslijeđa francuskog i djelimično njemačkog prosvjetiteljstva koja generalno smatra da je religija konstrukt koji proizlazi iz neukosti te se njeni temelji ruše pri susretu s sekularnim, racionalnim, dakle, prosvjetljenim umom, dok se kao njena temeljna uloga može smatrati ovladavanje masama. Sociološka koncepcija polazi iz ranije navedene činjenice o tome da je religija grupni fenomen koji ima posljedice na društvenu stvarnost. Sociološki pristup načelno razlikuje definicije religije prema suštini tzv. supstantivne definicije, te definicije religije s obzirom na njeno

djelovanje u društvu tzv. funkcionalne definicije. Teološka koncepcija polazi iz perspektive činjenice da je religija božanski konstrukt kome se teško može naći sekularni ekvivalent. Kritika ovakvih polazišta može se pronaći u djelu Wiliama T. Cavanaugha i Talala Asada koji smatraju da se religija u istočnom svijetu mora interpretirati kao rezultat kolonijalnih distribucija moći te kao specifična vrsta diskursa koji u tim dijelovima svijeta do kolonijalne okupacije nije ni postojao. Prema Cavanaughu ovo se vidi na pažljivijem interpretiranju relacija koje povijesno vladaju između budizma i hinduizma, gdje bi se prema njegovim riječima moglo kazati da hinduisti do dolaska kolonijalne imperije “nisu ni znali da imaju religiju”. Psihološka koncepcija, dakako, polazi iz perspektive misli o tome da je religija rezultat psiholoških tj. mentalnih procesa te da kao takva, principijelno promatrano, igra bitnu ulogu u životu individue te stvaranju njene biografije. U ovom smislu mogli bismo u nešto promijenjenoj varijanti upotrijebiti Goffmanovu figuru “stvaranja biografije kroz drugog” pri čemu bi se kao “Drugi” nametnula religija kao sistem moralnih i simboličkih uputa koje pojedinac treba da internalizira i koje mu utoliko treba da olakšaju okolnosti i nedaće koje ga opterećuju u svakodnevnom životu.

Sociolozi religije, nadalje, skloni su stvaranju idealnih tipova koji im omogućavaju lakše kategoriziranje i tipologiziranje fenomena s kojima se susreću na terenu a koji im omogućavaju da prošire saznanja o raznim formama influencije religije na društveni život izvjesne zajednice. Ovo vidimo u primjerima koji sežu do klasika discipline, a osobito u sociologiji religije Maxa Webera. Weber je u okviru svojih komparativno-historijskih uvida o sociologiji religije otvorio prostor za stvaranje nekih od najznačajnijih tipologija u disciplini npr. tipologija religijskih organizacija po principu crkva, sekta/sljedba, denominacija i kult. Treba kazati da je konkretno ova tipologija u Weberovu sociologiju ušla pod jakim uticajem protestantske teologije Ernsta Troeltscha. Sociolozi mogu govoriti i o drugim idealnim tipovima i tipologijama koji služe kao znanstveni kriterijumi za interpretaciju “društvene zbilje religije” (P. L. Berger) u određenom kontekstu. Na primjer, u literaturi učestalo možemo pronaći tipologije religijskih vođa, tipologije religijskih zajednica, tipologije religija, tipologije vjernika itd. Udžbenička literatura posebno je okupirana ovim temama.

U literaturi koja se bavi sociološkom interpretacijom religije postoji i nekoliko karakteristika koje se uzimaju kao “sociologijski elementi bitni za određenje religije” (Cvitković, 2010, 28). Prema akademiku Ivanu Cvitkoviću ti elementi su: vjerovanje u Nadnaravno, razvijenost pojma Svetoga, razvijen sistem vjerovanja, običaja i obreda, postojanje simbola, postojanje religijske zajednice, prisustvo religijske organizacije i opskrbljenost moralnim definicijama. Dakle, da bi nešto sociološki bilo shvaćeno kao religija treba da zadovoljava većinu pomenutih elemenata. Kada kažemo da je religija za sociologe *grupni fenomen* onda to znači da ona zadovoljava pobrojane kriterijume. Uzimajući u obzir da su religije međusobno suštinski različite postaje jasno zbog čega je bilo neophodno izgraditi, u određenom smislu, neke općenite kriterijume koji bi olakšali shvatanje ovako divergentnog i heterogenog fenomena. Na primjer kada govorimo o pravoslavlju i shintoizmu, uz sve neposredno uočljive razlike, postoji jedna temeljna sličnost: obje religije su nacionalne religije i na neki način su grupirane oko kulta države.

U pokušajima da definiraju religiju autori polaze iz različitih pretpostavki tj. naglašavaju različite elemente koji su relevantni za njihovo shvatanje religije. Neki autori tako naglašavaju sistem religijskih simbola kao odsudan faktor religijskog (C. Geertz.), neki naglašavaju ulogu religijske zajednice kao temeljnu ulogu svake religije (E. Durkheim), drugi naglašavaju ulogu religije u izgradnji političke zajednice (R. Bellah), treći pak naglašavaju ulogu religije kao sistema koji vrši ulogu stabilizacije identiteta pojedinca u svijetu (P. Berger) itd.

3.0 Nekoliko temeljnih pitanja antropologije religije

Prema Jacku Davidu Elleru postoje tri grupe pitanja koje karakteriziraju antropološko istraživanje religije te ga tako čine specifičnim i distinktnim u odnosu na druge pristupe ovom fenomenu. Grupe pitanja koje Eller diferencira, a koje predstavljaju izuzetan fundus da se u kratkim crtama deskribiraju konture antropologije religije su:

“1. Koji je raspon različitih religija? Koliko, dakle, različitih vrsta religija, religijskih uvjerenja, praksi, institucija itd. postoji?”

2. Koliko istovjetnosti ili čak univerzalnih obilježja postoji među religijama? Postoje li vjerovanja ili stvari koje su zajednički imenitelji svih religija?

3. Koja veza postoji između različitih dijelova neke religije, ili između religije i njenog društvenog ili čak prirodnog okruženja? Postoje li neki uobičajeni obrasci koji su prisutni u religijama.” (Eller, 2015, 132)

Ako smo za sociologiju religije kazali da je ista izrazito grupni fenomen, utoliko je ona za antropologiju religije, načelno govoreći, individualni fenomen i to u onom smislu da je čovjek krajnja instanca koja kroz istu treba da se spozna. Đuro Šušnjić to gotovo pjesnički uobličava na sljedeći način:

“Šta zanima antropologa kada proučava religiju? Antropologija ne proučava religiju radi same religije, nego zbog čoveka koji u njoj traži i nalazi rešenja nekih svojih pitanja, na koja mu odgovor ne mogu dati drugi sistemi ideja, verovanja i vrednosti. Antropologija religije, za razliku od (teološke) antropologije, stavlja čoveka na početak svoga govora, a tek onda njegove verske ideje, vrednosti, norme, obrede itd. Antropologu religije nije prvi zadatak da objani religiju, već da pomoću religije razume čoveka.” (Šušnjić, 2005, 110)

Također, antropologija religije se od drugih pristupa ovom fenomenu razlikuje i svojom osobitom metodom kojom isti pokušava odgonetnuti. Autori poput J.D Ellera i Fione Bowie su solidarni da se kao osobita crta antropološkog istraživanja religije mogu istaknuti tri metodološke karakteristike: komparativni pristup (etnografska dimenzija istraživanja), holistička pozicija te kulturni relativizam. Fiona Bowie smatra da je antropološka metodologija koja je reducirana na tri navedene dimenzije karakteristična za antropološke studije 19. stoljeća ali da se ni suvremena antropologija religije ne može poštediti upotrebe navedenih sredstava istraživanja.

Prva dimenzija koja implicira “komparativni pristup” objektivira se, prema Elleru, kroz ono što se naziva stvaranje etnografije a to znači shvatanje društva i kulture iz perspektive drugih društava i kultura. Drugim riječima, antropološka dimenzija istraživanja implicira “studije slučaja” zasnovane na analizi “drugih” kultura i društava. U ranoj antropologiji ovo je značilo izlaženje izvan okvira zapadnog svijeta te analiziranje, kao što je slučaj s Bronislavom Malinovskim, običaja, srodstva, religije, politike i kulture stanovnika na Trobrijandskom

otočju. Danas antropolozi u jednakoj mjeri istražuju i vlastita društva, što u slučaju antropologije religije može da znači i bude orijentirano ka istraživanju formi religijske organizacije novih religijskih pokreta te novih religija (običaja, ceremonija, obreda, rituala, učenja itd.) koji se pojavljuju u suvremenom dobu a o kojima malo znamo.

Druga dimenzija “antropološke perspektive” (Eller, 2015, 133) koja se izražava u obliku holističke pozicije polazi od pretpostavke:

“da je svaka kultura (manje ili više) integrisana “cjelina” čiji dijelovi operiraju na specifične načine jedan prema drugome i doprinose radu te cjeline. Iz našeg propitivanja kultura, antropologija je prepoznala četiri funkcije prisutne u svim kulturama (iako nisu sve uvijek jednako elaborirane i formalizovane ponaosob). Ova četiri “područja” kulture su: ekonomija, srodstvo, politika i religija. Svaka ponaosob vrši svoj jedinstveni doprinos društvu, ali je također svaka “integrisana” (iako nekada vrlo malaksalo) sa svim drugim. Tako, dakle, ako želimo razumjeti religiju nekog društva, nužno moramo shvatiti i političko uređenje, srodnički sistem pa čak i ekonomske običaje tog društva.” (Eller, 2015, 134)

Holistička pozicija, dakle, znači da je kultura kao središnji pojam socijalne antropologije¹ zasnovana na principu *spojenih sudova* što znači da se svaki element kulture donekle mora interpretirati i razumjeti kako bi se došlo do adekvatnog shvatanja jednog fenomena u njegovoj cjelovitosti. Za antropologa Clifforda Geertza ovo viđenje se uobličava u metodu tzv. “slojevitog opisivanja” koja odslikava duh i esenciju holističke perspektive koja bi se mogla izraziti tezom koja neodoljivo podsjeća na “hermeneutički krug”² o tome da shvatanje dijelova vodi ka shvatanju cjeline i *vice versa*.

1 U ovom smislu je i religija u okviru antropologije načelno reducirana na kulturnu dimenziju. Najpoznatiji klasični primjer ovoga jeste tekst Clifforda Geertza “Religija kao kulturni sistem”. Njegovu definiciju religije navest ćemo u narednom poglavlju.

2 Na tragu Clifforda Geertza, sociolozi Jeffrey C. Alexander i Philip Smith govore o interpretaciji društva iz perspektive metode slojevitog opisivanja i tzv. “kulture hermeneutike”. O značenju i kompleksnosti navedenih pojmova vidjeti više u: Alexander C. J. (2003): *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford University Press.

Treća dimenzija koja se sublimira u sintagmu “kulturni relativizam” od pionirskih antropoloških poduhvata predstavlja predmet teorijskih promišljanja i brojnih pometnji. Kulturni relativizam uči nas tome da prilikom istraživanja jedne određene religije, kulture, običaja itd. ne smijemo usvajati vlastitu perspektivu tj. ne smijemo polaziti iz vlastitog repozitorijuma značenja o kulturi, moralu, politici itd. nego da moramo u cijelosti prihvatiti drugog i drugačijeg upravo onakav kakav on jeste i želi da bude. Svaki kulturni sistem obiluje specifičnostima koje ga upravo zbog toga i čine dragocjenim istraživačkim resursom. Kulturni relativizam, između ostaloga, znači i napuštanje etnocentričke perspektive u razumijevanju “drugosti” a samim time se otvaraju i mogućnosti da se “drugi” objektivno prizna u svom postojanju te da se njegovo postojanje razumije kroz njegove autentične kulturne izražaje. Upravo kada imamo u vidu religiju vidimo koliko je danas, čini se više nego ikada ranije, važno adekvatno shvatiti i “apsorbirati” drugoga i drugačijega od nas samih.

Antropologija religije, dakle, artikuliše pitanja o religiji na način da *a priori* polazi od perspektive pluraliteta tj. višestrukosti religijskih formi koje su prisutne diljem svijeta a kroz koje se za krajnji cilj ima spoznati čovjek u svom disperzivnom iluminiranju “sebe u svijetu”. Antropolozi religije tako nužno sprovode svojevrzne eksperimente koji su zasnovani na dovođenju pojma tolerancije do njegovih ekstremnih granica.

4.0 Sličnosti i razlike u sociološkom i antropološkom pristupu religiji

U disciplinarnom smislu u suvremenoj znanstvenoj perspektivi, te općenitoj tendenciji suvremenih znanosti ka atomizaciji, razlike između sociološkog i antropološkog pristupa problemu religije za istraživače mogu se smatrati jednim od bitnijih pitanja. Nailazimo na situacije u kojima npr. antropolozi ne dozvoljavaju da se religija reducira ekskluzivno na sociološko pitanje i *vice versa*. Naravno postoje i one nešto racionalnije tendencije koje gaje svojevrсно povjerenje u međusobnu nužnu kompatibilnost između dvaju disciplina. Mi smatramo da je religija toliko divergentan, kompleksan i heterogen fenomen da je za njeno cjelovito shvatanje nužno komuniciranje između disciplina koje je obrađuju iz različitih perspektiva. Bilo da je riječ o antropologiji, filozofiji, sociologiji ili psihologiji treba imati u

vidu misao sociologinje Grace Davie koja smatra da se radi o analiziranju te obrađivanju uvijek i nužno samo jednog od aspekata fenomena oko koga povijesno u definicijskom smislu nema konsenzusa.

Antropolozi, dakle, mogu da interpretiraju religiju kao fenomen u čijem spoznajnom lancu na početku i na kraju stoji čovjek, sociolozi mogu tendirati, kao što je pokazao Đuro Šušnjić, kroz religiju spoznati društvo a filozofi religije mogu nastojati obuhvatiti forme religioznog iskustva (R. Otto i M. Eliade). Radi se samo o tome da i jedni i drugi treći interpretiraju samo jedan aspekt fenomena koji zovemo religija, jer religija je simultano, za razliku od svih drugih fenomena, i forma ličnog iskustva i doživljaja, oblik društvene i kulturne stvarnosti, ritualno i obredno artikulirana djelatnost koja može da vodi psihološkim stanjima u kojima će se samo Sveto pojaviti kao halucinogena forma, kao što je to pokazao E. Durkheim, te još mnogo toga relevantnog za ljudski individualni i kolektivni život.

U ovom smislu antropologija i sociologija, prema našem shvatanju, uzete sada kao društvene znanosti predstavljaju tačku dodira u kojoj se religija otkriva kao lice i naličje jedne te iste medalje. Jedan dio te medalje reprezentira ljudski individualni život dok drugi dio te medalje predstavlja ljudski kolektivni život uobličen u koncepciju društvene zajednice. Treba napomenuti i na orijentaciju ka *figuracijskom* modelu znanosti o društvu, koja je istini za volju nastala u sociologiji Norberta Eliasa, a koja je usmjerena ka shvatanju individue koja je nužno dio društva, dakle, kao bića koje se ne može realizirati i aktualizirati izvan društvene zajednice, ali u isto vrijeme treba imati u vidu da je i društvo sačinjeno od individua koje su nužno upućene jedna na drugu. Riječ je o tome da nema pojedinca izvan društva, ali jednako tako nema društva bez pojedinca. Ako ovaj obrazac primijenimo na religiju, kao problem na koji se fokusiramo, onda je jasno u kom smislu se antropologija i sociologija nužno moraju dodirivati.

Pokušajmo u nekoliko teza sažeti sličnosti i razlike između sociologije religije i antropologije religije:

1. Za sociologe religija je grupni fenomen koji kao takav ima posljedice (pozitivne i negativne) na vitalnost određenog društva. Za antropologe religija je kulturni fenomen kroz koji se za cilj ima spoznati čovjek.

2. Sociologe zanima organizacija, članstvo, vodstvo itd., dakle, struktura određenih religija, dok antropologe zanima ritual, obred, dakle, forma i funkcija onoga što je “unutarnje” tkivo jedne religije.

3. Sociološki i antropološki pristup religiji razlikuju se u pogledu metoda i tehnika kojima se služe kako bi eksplicirali zadati fenomen. Dijapazon različitosti u ovom smislu mogli bismo skicirati na skali koja se kreće od statistike (sociologija) do etnografije (antropologija) te svega onoga što stoji između ove dvije komponente.

4. Neke od najznačajnijih polazišnih definicija kojima se služe antropolozi religije nastale su u klasičnoj sociologiji religije, primjer za ovo je Durkheimova definicija koju ćemo navesti u narednom poglavlju. Također, jedna od najcitiranijih definicija religije u sociološkoj literaturi načelno je antropološka. Dakako radi se o Geertzovoj definiciji religije.

Iz svega ovoga vidimo da su sociologija i antropologija religije nužno uvezane i integrisane discipline, te da nije moguće govoriti o “čistoj antropologiji religije” i “čistoj sociologiji religije”. Ovakva vrsta ekskluzivizma pogubna je za znanost i ne bi trebala biti tolerisana.

5.0 Nekoliko najučestalijih definicija religije

Kako bismo uokvirili pokušaj da se sagledaju određena temeljna pitanja na koje bismo mogli svesti sociologiju i antropologiju religije pokušajmo, kao što to čini i J.D.Eller, navesti i ukratko prokomentirati neke od najučestalijih definicija koje se pojavljuju u udžbeničkoj literaturi o ovoj temi. Prva definicija koju treba navesti jeste ona Durkheimova koja glasi:

“Religija je jedinstveni sistem vjerovanja i običaja koji se odnose na svete, tj. izdvojene i zabranjene stvari, naime sustav vjerovanja i običaja koji sve svoje pristalice sjedinjuje u istu moralnu zajednicu zvanu crkva” (Durkheim, 2008, 101)

Ova definicija nastaje pod jakim uticajem pionirskih antropoloških poduhvata nastalih kao rezultat promatranja totemističkih sistema u Australiji. Iako sam Durkheim nije neposredno vršio etnografska, dakle terenska istraživanja, njegove sintetičke refleksije o ovom pitanju postale su kanon sociologije religije. Naime, Durkheim je u sociološku analizu religije uveo fundamentalnu distinkciju između svetog i profanog te ju locirao i artikulirao kroz njenu institucionalnu objektivaciju u formi crkve kao zajednice vjernika. Nakon Durkheima se u sociologiji pojam crkve distancira od njenog kršćanskog

backgrounda te se pod crkvom uvijek smatra i određuje prisustvo zajednice vjernika. Posljedice Durkheimove definicije religije su dalekosežne (od strukturalnog funkcionalizma, simboličkog interakcionizma do francuskog strukturalizma) te se općenito smatra jednom od najinspirativnijih socioloških definicija religije.

Potom, možemo istaknuti James Frazerovu definiciju religije elaboriranu u okviru njegovog djela *Zlatna grana* u kojoj se tvrdi da je religija “umilostvljenje i pripitomljenje moći koje nadilaze čovjeka te se vjeruje da one upravljaju i kontroliraju tokovima prirode i ljudskog života” (Eller, 2015, 137). Frazerova definicija otvorila je put tzv. naturalističkoj koncepciji o porijeklu iste što znači da se ista dovodi u korelaciju spram sila koje vladaju u prirodi a od kojih zavisi opstanak čovjeka lociranog na početak povijesnog lanca.

Za razliku od Frazerove naturalističke koncepcije i definicije religije, Edward B. Tylor opskrbio nas je tzv. animističkom definicijom religije za koju je smatrao da je ujedno i “minimalna definicija religije”. Tylor je naprosto tvrdio da je “religija vjerovanje u duhovna bića” (Tylor, 1871, 383) Možda je upravo ovo definicija na koju će radoznali istraživač nabasati gotovo u svakom zborniku koji se tiče sociologije i antropologije religije. Tylor je, kao i drugi antropolozi njegovog doba, smatrao da je došao do početne definicije religije tj. minimalne definicije i to u onom smislu u kome se može smatrati da je ova definicija logički i dijalektički minimalna te da se u odnosu na nju grade kompleksnije definicije religije te i sami religijski sustavi.

Za razliku od Tylorovog animističkog pristupa te Frazerovog naturalističkog pristupa Durkheim se zalagao za totemistički pristup, smatrajući da niti obožavanje prirodnih sila niti vjerovanje u duhovna bića mogu biti “minimalne religije”. Durkheim je tvrdio da je totemistički sistem koje se može pronaći u Australiji najjednostavniji oblik religije.

Definicija koja do danas zadaje mnoge glavobolje svima koji se bave sociologijom i antropologijom religije jeste svakako ona koju nam je ponudio Clifford Geertz. Geertz je po uzoru na filozofe jezika analitički rasformirao svoju definiciju na pet komponent:

Religija je (1) sistem simbola čiji je cilj (2) da stvore u ljudima jaka, veoma obuhvatna i dugotrajna raspoloženja i motivacije, (3) formulišući zamisli o nekom opštem egzistencijalnom poretku i (4) obavijajući te zamisli velom činjeničnosti na takav način (5) da se raspoloženja i motivacije čine osobeno realističkim. (Gerc, 1998, 25)

Geertzova definicija religije predmet je višestrukih polemika a poglavito je bila na udaru i pod kritičkom oštricom antropologa Talala Asada koji je u djelu *Genealogies of Religion* iznio sveobuhvatnu kritiku ovakvog definiranja religije smatrajući da je u pitanju tipični protestantski pristup problemu u okviru koga se *a priori* isključuju mnoge druge religije. Asad je, također, i to treba stalno napominjati, bio izrazito kritičan prema tradicionalnoj antropologiji a posebno u onim aspektima koji se odnose na redukciju antropologije na etnografiju kao njenu jedinstvenu metodu. Za Pitera L. Bergera religija funkcionira kao "sveti natkrivač" koji pojedinca simboličkim resursima i sistemima štiti od krhkosti svakodnevnog života a cjelokupna teorija o religiji koju je razvijao u okviru socijalno konstruktivističkog diskursa grupirana je oko pojma *nomosa*. Malcolm Hamilton Bergerovo viđenje religije i *nomosa* uobličava na sljedeći način:

"Nomos je društveni proizvod - on nastaje u društvu. Odvojenost od društva slabi osećanje ustrojstva i oni koji su od njega odvojeni gube oslonac u stvarnosti . Njihovo doživljavanje spoljnog sveta postaje haotično - *anomično*. Nomos je, dakle, zaštita od užasa koji osećamo kad nam se čini da u svetu nema ni reda ni smisla (...) Religija je ta koja održava takav osećaj apsolutne stvarnosti i pripadnosti *nomosa*, kojeg su stvorili ljudi. Posredstvom religije, nomos dobija svojstvo svetosti i postaje sveti *kosmos*." (Hamilton, 2003, 298)

Za Bergera kao jednog od temeljnih sociologa religije suvremenog tipa svojstvo religije da održava stanje reda fundamentalna je karakteristika iste koja ju razdvaja od svih drugih ljudskih i socijalnih tvorevina. Ono što je karakteristično, mogli bismo kazati za sve religije, jeste upravo to da one pokušavaju pojedincu dati smisao stvarajući svijest o zajedničkom porijeklu, zajedničkom sjećanju, precima, budućnosti, nadanjima zajedničkoj boli, patnji i radosti pronađenoj i doživljenoj u svakodnevnicima. Rekli bismo da je religija davanje smisla čak i onim sadržajima koji se čine, u svoj njihovoj neposrednosti, potpuno proturječnim principima na kojima očekujemo da počiva život.

Uopćeno gledajući postoje stotine definicija religije. Od klasičnih autora navedimo još neka imena koja su se bavila ovim problemom a koja zbog prirode rada ne mogu biti obuhvaćena u ovom poglavlju a koja su za šire studiranje religije u znanstvenom ključu nezaobilazna. Npr. Rudolf Otto koji govori o iskustvu svetog kao iskustvu numinoznog, Mircea Eliade kao jedan od najvećih enciklopedijskih i fenomenoloških istražitelja religije, Max Weber i komparativni pristup

povijesti svjetskih religija, Thomas Luckmann te konstruktivistički pristup religiji iz perspektive pronalaska tzv. “antropoloških uslova religije”, Emilio Gentile te problem “religija politike”, zatim, Robert Bellah te funkcionalistički pristup problemu građanskih religija, Daniele Hervieu-Leger i “religija kao lanac sjećanja”, Sherry Ortner i religija kao veza između sistema značenja i socijalnog poretka itd. Pristupe i definicije bismo mogli nabrajati u nedogled. Ovo nam pokazuje samo u kom smislu je suvremeno istraživanje religije divergentno, kompleksno te zbog čega je neophodno sistematski i multidisciplinarno pristupati navedenom fenomenu.

6.0 Zaključak

Mogli bismo parafrazirati misao Edgara Morina koja se odnosi na pojam kulture a koja kaže da je “kultura riječ zamka” (Morin, 1979, 87) Dakle, moglo bi se reći da je *religija riječ zamka*. Ako se upitamo u kom smislu se podrazumijeva pojam “zamke” onda bi se kao najlogičniji odgovor dalo nametnuti to da o religiji svi imaju određene predrefleksivne konstrukcije. Svako smatra da neposredno zna šta je za njega religija bez da o tome pretjerano promišlja ili da se ikada zapita o njenoj strukturi. A ipak kada susretne “drugu religiju” učestalo izbijaju problemi koji proističu upravo iz toga što svatko “drugu” religiju prilagođava vlastitom religijskom svjetonazoru tj. tendira da je reducira pod vlastiti religijski kalup, pa onda kada se pojave religije bez boga, svetaca, eklezijastičkog supsidijarnog hijerarhijskog ustroja eto nam problema (npr. budhizam). Istraživanje religije, tako je nužno i istraživanje dosega ljudske tolerancije kao što su to pokazali i tvrdili antropolozi Rene Girard i Talal Asad.

U suvremenim okolnostima znanstvene oblasti koje nam ponajviše otkrivaju o objektivnoj strukturi i socijalnoj ulozi religije su svakako sociologija i antropologija koje sučeljavajući predmet istraživanja s različitim polazišta mogu da obezbjede nove vokabulare kroz koje treba da se dosegne shvatanje određenih lomnih tačaka suvremenog svijeta. Ovo osobito važi za sociološki ključ obzirom da je danas dominantna tema u okvirima suvremene sociologije upravo traganje za novim vokabularima kroz koje treba da se objasne transformacije suvremenog društva. Izrazi ovih tendencija vide se kroz refleksivnu sociologiju Anthony Giddensa ili Pierre Bourdieua te u nastojanjima promišljanja suvremenog društva kao *društva rizika* u sociologiji

Ulrich Becka ili možda čak i ponajadekvatnije uobličenoj metaforici modernosti kao fluidne modernosti Zygmunta Baumanna.

Religija kao nezaobilazni dio vokabulara “solidne modernosti” (Bauman), za razliku od drugih kategorija za koje se može kazati da su nestale, izumrle i naprosto postale “zombi” (Beck) kategorije, uspješno je preživjela i u epohi “fluidne modernosti” (Bauman) te u okviru iste igra temeljno važnu ulogu koja se svakodnevno sve više ogleda u okviru oblikovanja izgleda suvremenog svijeta. Možda se i smatralo da je religija u jednom povijesnom momentu istisnuta iz javne sfere, uostalom u tome i leži osnovica klasične teze o sekularizaciji, dok danas na tragu autora poput Josea Casanova najozbiljnije moramo propitati njenu ulogu u javnoj sferi duboko svjesni činjenice da je religija upravo u okviru javne sfere čvrsto usidrena i spremna da se aktivira onda kada su u pitanju najozbiljnija pitanja današnjice. Naravno, trebamo biti duboko svjesni činjenice da danas ne postoje povlaštena “lokalna pitanja” o kojima je govorio Clifford Gertz te da su sva lokalna pitanja u isto vrijeme globalna pitanja te *vice versa*. U ovom pogledu, treba konstatirati, da će zadaća svih onih koji na ovaj ili onaj način znanstveno istražuju religiju biti sve važnija ali također i sve odgovornija. Sloboda da se *misli religija*, bit će po starom Kantovom principu, ograđena odgovornošću da se za sve što se kaže, napiše i misli o religiji krajnje ozbiljno argumentuje i na koncu doprinese stabilizaciji svijeta koji se nalazi, ozbiljnije nego ikada u novijoj povijesti, pred Huntigtonovskom slikom “sukoba monolitnih civilizacija”.

LITERATURA

1. Asad, T, (2009): *Genealogies of Religion*. Johns Hopkins University Press.
2. Bowie, F, (2006): *Anthropology of Religion U: The Blackwell Companion to the Study of Religion*. (ur.) Robert A. Segal. Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publishing.
3. Cvitković, I, (2010): Sociološki pogledi na naciju i religiju II. (Sociological Views on Nation and Religion II) Centar za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini. Sarajevo.

4. Davie, G, (2005): Religija u suvremenoj Europi: mutacija sjećanja. (Religion in Modern Europe: A Memory Mutates) Golden marketing - Tehnička knjiga. Zagreb.

5. Durkheim, E, (2008): Elementarni oblici religijskog života. Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.

6. Eller, J.D, (2007): Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate. London-New York. Routledge/Taylor and Francis Group.

7. Gerc, Kliford, (1998): Tumačenje kultura (The Interpretations of Cultures). XX. VEK. Beograd.

8. Hamilton, M, (2003): Sociologija religije. (Sociology of the Religion) Clio. Beograd.

9. Morin, E. (1979): Duh vremena II. (The Spirit of Time) BIGZ. Beograd.

10. Tylor. E.B, (1871): Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom Vol. I John Murry, London.

11. Šušnjić, Đ, (2005): Antropologija religije i Sociologija religije (Anthropology of Religion and Sociology of Religion). U: Etnologija i Antropologija: stanje i perspektive. Beograd. Srpska akademija nauka i umetnosti/Etnografski institut. 109-114.





Prijevodi
Translations



AL-FÂRÂBÎ¹

Deborah L. BLACK

Život i djela

Ono malo podataka o životu Abû Nasra al-Fârâbîja dolazi uglavnom od srednjovjekovnih arapskih biografa čiji rukopisi datiraju između četvrtog/desetog i sedmog/trinaestog stoljeća. Najraniji iskaz iz Ibn al-Nadîmovog (u. 380/990) Kitâb al-fihrista daje samo oskudne podatke o al-Fârâbîjevom životu; kasnija izvješća dodat će na ovu osnovu opsežne popise njegovih spisa, podatke o njegovim učiteljima i učenicima i nekoliko anegdota čija je vjerodostojnost upitna.² Al-Fârâbî je vjerovatno bio turskog podrijetla, rođen oko 257/870 u Fârâbu u Turkestanu. Iako su nam pojedinosti o al-Fârâbîjevom ranom obrazovanju prilično nepoznate, izvješća potvrđuju da je proučavao logiku kod kršćanskih učenjaka Yuhanne ibn Haylâna (u. 910) i Abû Bishr Matte (u. 940), jednog od prevoditelja Aristotelovih djela u arapski jezik. Budući da je Bagdadska škola bila glavni nasljednik u arapskom svijetu filozofskoj i medicinskoj tradiciji Aleksandrije, al-Fârâbîjeva povezanost s tim učiteljima oblikovala je jednu od najranijih veza između grčke filozofije i islamskog svijeta.³ Al-Fârâbî je i sam naveden kao učitelj Yahye Ibn 'Adîja (u. 974), još jednog od važnih kršćanskih prevoditelja i istaknutog logičara zahvaljujući vlastitom doprinosu ovoj disciplini. Također se navodi da je al-Fârâbî

-
- 1 Prevedeno iz: Deborah L. Black (1995): 'Al-Fârâbî'. U: S. H. Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy (part I)*, Teheran: Arayeh Cultural Institute, 178-198.
 - 2 Al-Fârâbîjevo puno ime je Abû Nasr Muhammad ibn Muhammad Tarkhân ibn Awzgalugh (ili Ūzlug) al-Fârâbî. Glavne srednjovjekovne biografije iz kojih proizlaze podaci o njegovom životu su: Ibn al-Nadîm (u. 380/990) (1970): 599-602, 629-31; al-Mas'ûdî (u. 345/956) (1960): 39-41; Sâ'id ibn Ahmad ibn Sâ'id al-Taghlibi (u. 463/1070) (1985): 137-40; Ibn Abî Usaybi'ah (u. 668/1269/70) (1965): 92-4, 318, 604-9; Ibn Khalikân (u. 680/1282) (1969-1971), 5: 154-7; al-Bayhakî (u. 565/1170) (1946): 30-5; Ibn al-Qiftî (u. 646/1248) (1903): 277-9. Za prikladne sažetke ovih podataka vidjeti Walzer (1965): 778-9, također, Walzer, *Introduction to al-Fârâbî* (1985): 2-5; Fakhry (1983): 107-9; i Madkour (1963): 450-2.
 - 3 O Bagdadskoj školi, vidjeti, Meyerhoff (1930).

predavao logiku gramatičaru Ibn al-Sarrâju, koji je zauzvrat uputio al-Fârâbija u znanost o arapskoj gramatici (Ibn Abî Usaybi'ah (1965): 606; Zimmermann, Introduction to al-Fârâbî (1981a): cxviii-cxxii). Iako postoje brojne anegdote kasnijih biografa o al-Fârâbîjevoj smrti i poznim godinama njegova života, njihova povijesna točnost je upitna⁴. Izgleda da je al-Fârâbî iz Bagdada otišao za Siriju 330/942, putujući u Damask i Halep, a možda i Egipat, između 330/942 i 337/948. Potom se vratio u Damask, gdje je umro 339/950.

Iz popisa radova koje navode srednjovjekovni biografi, al-Fârâbîjev filozofski opus čini se da je bio ogroman, s više od stotinu djela koja su mu pripisana. Ako su ovi popisi koji se navode točni, samo je mali dio al-Fârâbîjevih spisa sačuvan. Mnogi od njih su tek nedavno postali dostupni u suvremenim izdanjima, pa se tumačenje al-Fârâbîjevog djela kontinuirano revidira. Daleko je najveći dio al-Fârâbîjevih spisa posvećen logici i filozofiji jezika. Uistinu, nekolicina srednjovjekovnih biografa spominje al-Fârâbîjevu sposobnost logičkog razmišljanja kao temelj njegovog velikog priznanja, dok filozof i povjesničar Ibn Haldûn (732/1332-808/1406) tvrdi da je al-Fârâbî prvenstveno zbog svojih postignuća iz logike nazivan „drugi učitelj” (al-mu'allim al-thânî), drugi, u odnosu na Aristotela (Nasr (1985): 359-60). Osim njegovih logičkih spisa, koji uključuju komentare o Aristotelu i samostalne rasprave, al-Fârâbî je također opširno pisao o političkoj filozofiji i filozofiji religije koju je smatrao granom političke filozofije, metafizici, psihologiji i prirodnoj filozofiji⁵.

4 Vidjeti Walzer, Introduction to al-Fârâbî (1985): 2-5 za sažetak ovih anegdota; uvjerljivi argumenti protiv njihove povijesnosti nalaze se u Mahdi (1990): 693-4, 705-7, 712-13.

5 Znanstvenim tumačenjima al-Fârâbîjevih metafizičkih i psiholoških gledišta napisanih prije sredine dvadesetog stoljeća mora se pristupiti s oprezom zbog pripisivanja al-Fârâbîju brojnih rasprava za koje se vjeruje da su ih napisali Ibn Sina ili jedan od njegovih kasnijih sljedbenika. Ovi spisi uključuju Fusus al-hikâm (u al-Fârâbî (1890); vidjeti Georr (1941-6) i Pines (1951)); Ta'liqât fi'hikmah (u al-Fârâbî (1927); vidjeti Michot (1982)); Zinûn al-kabîr al-yûnânî (u al-Fârâbî (1927); vidjeti Druart (1987a): 25 n. 9); i Ithbât al-mufâriqat (u al-Fârâbî (1927); vidjeti Madkour (1963): 452). Rasprava 'Uyûn al-masâ'il i s njom povezana rasprava Da'âwî qalbiyyah također su sumnjive autentičnosti (vidjeti Cruz Hernández (1950-1); Rahman (1958): 21-2), iako u posljednje vrijeme Lameer zagovara vraćanje 'Uyûna kao izvorno al-Fârâbîjevog spisa (Lameer (1994): 24-30). Međutim, Rahmanovi argumenti protiv ovog teksta ostaju uvjerljivi. Marmura (1985): 347 i Lameer (1994): 33-43, također su doveli u pitanje autentičnost Kitâb al-jam'

Logika, filozofija jezika i epistemologija

Al-Fârâbîjevi spisi o logici i filozofiji jezika uključuju neovisne komentare Aristotelovog Organona, kao i samostalne rasprave. U prvoj kategoriji al-Fârâbî je sačinio cijeli niz epitoma Organona, uključujući, kao što je bio običaj od vremena aleksandrijskih komentatora, Porfirijeve Isagoge i Aristotelovu Retoriku i Poetiku (al-Fârâbî 1959; 1971a; 1986-7). Također je napisao veliki komentar Aristotelovog spisa O tumačenju (al-Fârâbî 1960a; 1981a). Njegovi epitomi nisu podroban instrumentarij za egzegezu aristotelijanskih tekstova, niti su samo njihovi sažetci, već preuzimaju svoju cjelokupnu organizaciju i nadahnuće od Aristotela, razvijajući vlastita tumačenja aristotelijanske logike i filozofske tradicije koja je iz nje proizišla. Od njegovih osobnijih spisa, Kitâb al-hurûf („Knjiga o slovima», al-Fârâbî 1969b) i Kitâb al-alfâz al-musta‘malah fi’l-mantiq („Knjiga o iskazima koji se koriste u logici”), također su u značajnoj mjeri posvećeni logičkim i jezičnim temama, naglašavajući potrebu razumijevanja odnosa filozofske terminologije s običnim jezikom i gramatikom⁶.

Jedan od najvažnijih problema al-Fârâbîjevih logičkih spisa je precizno određivanje odnosa između filozofske logike i gramatike običnog jezika. Povijesna stvarnost uvoza filozofije u arapski iz stranog jezika i kulture, tj. drevne Grčke, kao i prateće poteškoće uzrokovane potrebom za izumom filozofskog rječnika na arapskom jeziku, učinili su ovo pitanje od najveće važnosti za najranije arapske filozofe, uključujući i al-Fârâbîjeve učitelje i učenike. Osim toga, jezični fokus većine aristotelijanske logike stvorio je teritorijalne sporove s praktičarima autohtone znanosti arapske gramatike, koji su bili zabrinuti da interes filozofa za grčku logiku nije bio ništa drugo nego pokušaj da gramatika grčkog zamijeni gramatiku arapskog jezika. Al-Fârâbîjevi logički i lingvistički spisi predstavljaju jedno od najsustavnijih nastojanja za usklađivanjem tih konkurentskih pristupa proučavanju jezika.

bayna ra'yay al-hakîmayn Aflâtûn al-ilâhî wa-Aristûtâlîs (al-Fârâbî 1960b), djela u kojem se potvrđuje tradicionalna neoplatonska tema identiteta Aristotelovog i Platonovog učenja, i jedinog teksta u kojem al-Fârâbî tretira tobožnju Aristotelovu teologiju (zasnovanu na Plotinovim Eneadama, 4-6) kao izvorno aristotelijanski tekst.

6 Za opće rasprave o al-Fârâbîjevoj logici u povijesnom kontekstu vidjeti Abed (1991), Elamrani-Jamal (1983), Eskanasy (1988), Gätje (1971), Hasnawi (1985), Langhade (1981) i Zimmermann u al-Fârâbî (1981a).

U svojim spisima posvećenim lingvistici, al-Fârâbî podržava koncepciju logike kao neku vrstu univerzalne gramatike koja čini dostupnim za upotrebu ona pravila koja se moraju slijediti kako bi ispravno prosuđivali na bilo kojem jeziku. S druge strane, gramatika je uvijek ograničena na pružanje pravila utvrđenih konvencijom za korištenje određenog jezika određene kulture. Kao što al-Fârâbî navodi u poznatom odlomku iz spisa *Ihsâ al-'ulum* („Klasifikacija znanosti”), „ovo je umijeće (logike) analogno gramatici, jer je odnos logike prema umu i pojamnima poput odnosa gramatike prema jeziku i izrazima. To jest, na svako pravilo za izraze koje nam daje znanost o gramatici, postoji odgovarajuće pravilo za pojamnine koje nam daje znanost o logici” (al-Fârâbî (1968b): 68). Tvrdeći tako da su logika i gramatika dvije različite, pravilima utemeljene znanosti, od kojih svaka ima svoju vlastitu domenu i predmet istraživanja, al-Fârâbî nastoji uspostaviti logiku kao zasebno filozofsko izučavanje jezika koje nadopunjuje, prije nego li se suprotstavlja tradicionalnoj gramatičkoj znanosti. Iako logika i gramatika ostaju različite i zasebne znanosti, al-Fârâbî također tvrdi da logičar i filozof ovise o gramatičaru zbog njegove sposobnosti artikuliranja njihovih doktrina u idiom određenog naroda. Stoga „umijeće gramatike neophodno je za upoznavanje i upozoravanje na načela umijeća (logike)” (al-Fârâbî (1987): 83; Black (1992):48-56). Al-Fârâbîjev *Kitâb al-alfâz* predstavlja pokušaj provedbe ove suradnje između logike i gramatike. Međutim, ovo djelo ilustrira opseg nezavisnosti od konvencionalnih gramatičkih ograničenja koji logičar još uvijek zadržava u al-Fârâbîjevoj shemi. Dok tekst započinje izjavom o potrebi razvrstavanja arapskih riječca uz logički upadljive redove, nastavlja sa smionom tvrdnjom da je klasifikacija riječca koju nude arapski gramatičari neadekvatna u tu svrhu, što prisiljava al-Fârâbîja da posudi temeljnu gramatičku teoriju iz djela grčkih gramatičara, tj. tvrdnjom koja vjerovatno jedva da će umiriti prvake arapske gramatike (al-Fârâbî (1968a): 48; Black (1992): 77-83).

Kitâb al-hurûf pokazuje još jedan aspekt al-Fârâbîjeva pristupa filozofiji jezika⁷. Zapčinje s opširnom klasifikacijom arapskih riječca u odnosu na Aristotelove kategorije. Rasprava o pojedinačnim riječcama zauzvrat istražuje odnose između popularne upotrebe ovih pojmova u ne-filozofskom arapskom jeziku i izmjena kojima su podvrgnuti

7 Naslov rasprave obično se prevodi kao *Knjiga o slovima*, iako je *Knjiga o riječcama* jednako moguć. Za studije o ovome tekstu vidjeti Arnaldez (1977), Vajda (1970), Mahdi (1972b).

prilikom preobrazbe u tehničke filozofske pojmove (al-Fârâbî (1969b): 61-130; opširnije, o izučavanju al-Fârâbîjeva razumijevanja jawhara („supstancije”), vidjeti, Druart (1987b). Drugi dio teksta predstavlja raspravu o podrijetlu jezika, povijesti filozofije, i odnosu između filozofije i religije. Jedan od ciljeva ove rasprave je smještanje općenitije lingvističke rasprave u povijesni i antropološki kontekst, objašnjavajući kako jezik sam po sebi nastaje i kako se grana u popularne i tehničke oblike. Tema odnosa filozofije i religije također je određena lingvističkim pojmovima. Religija se smatra izrazom filozofske istine u popularnom jeziku, koristeći oruđa koja pružaju logičke vještine retorika i poetika. Postoji i normativna strana ove rasprave, u mjeri u kojoj ona predstavlja idealni scenarij za razvoj filozofskog rječnika iz običnog jezika i za uspostavljanje religije prikladne za prevođenje plodova te filozofije natrag u popularne pojmove. U odlomcima koji su namijenjeni da prizovu povijesnu stvarnost islamskog susreta s grčkom filozofijom, al-Fârâbî također identificira i rangira niz mogućih odstupanja od idealnog razvojnog obrasca u kojem niti filozofija niti religija naroda ne proizlazi iz njegovog autohtonog lingvističkog i logičkog razvoja; oni su umjesto toga uvezeni iz druge kulture (ibid.: 131-61). Al-Fârâbî se u trećem i posljednjem poglavlju Kitâb al-hurûfa vraća na filozofsku terminologiju nudeći razrađenu klasifikaciju upitnih riječca, njihove upotrebe u različitim vrstama filozofskog istraživanja i njihova odnosa prema vrstama objašnjenja koje nude Aristotelova četiri uzroka (ibid.: 162-226).

Iako je veliki dio al-Fârâbîjevog logičkog opusa posvećen lingvističkim temama, on je također dao važan doprinos formalnijim aspektima logike, kao što su silogistika, teorija demonstracije i srodni epistemološki problemi. Prevladavajuća karika u al-Fârâbîjevoj logici i epistemologiji je usvajanje hijerarhijskog tumačenja silogističkih umijeća (uključujući retoriku i poetiku), u kojoj je demonstracija identificirana kao odgovarajuća metoda filozofije, a sve ostale metode su religirane u status oruđa za komunikaciju koja nije filozofska. Ova je karika najočitija u onim al-Fârâbîjevim spisima gdje odjekuje logička teorija aleksandrijskih komentatora, premda je također usko povezana s osobnim poučavanjem al-Fârâbîja da je religija popularna imitacija filozofije čija oruđa nisu demonstrativna umijeća (Black (1990): 1-19, 31-51, 63-71, 78-94).

Izvrstan sažetak ovog hijerarhijskog pristupa dan je u sljedećoj izjavi koja se nalazi u poglavlju o logici al-Fârâbîjeve Klasifikacije znanosti:

Četvrti (dio logike) sadrži pravila kojima se testiraju demonstrativne tvrdnje, pravila koja se odnose na one stvari iz kojih je satkana filozofija, i sve zbog čega njena aktivnost postaje najpotpunija, najizvrsnija i najprikladnija..... A četvrti dio je najsmioniji od njih, istaknut u dostojanstvu i autoritetu. Logika traži svoju suštinsku namjeru samo u ovom četvrtom dijelu, dok je ostatak njenih dijelova izumljen samo zbog njega.

(al-Fârâbî (1968b): 87-9)

Nadalje, al-Fârâbî identificira dvije glavne uloge za ova ne-demonstrativna umijeća: da djeluju kao oruđe za održavanje četvrtog dijela u svojoj ispravnoj funkciji, te da pružaju zaštitne mjere koje će čuvati demonstratora od pogreške.

Bilo bi, međutim, pogrešno shvatiti stav izražen ovim tekstom kao tačan odraz al-Fârâbîjevog općeg pristupa bilo demonstraciji ili preostalim umijećima, tj. dijalektici, retorici i poetici. Kada al-Fârâbî zasebno razmatra svako od ovih umijeća, njegova su gledišta daleko složenija i čini se da dopuštaju ne-demonstrativnim umijećima da igraju integralnu, a ne perifernu ulogu unutar filozofije. Na početku svoje rasprave Kitâb al-jadal („Knjiga o dijalektici”), na primjer, al-Fârâbî nastoji pokazati kako funkcije dijalektike služe i podupiru filozofiju, identificirajući pet načina na koje dijalektika pridonosi postizanju demonstrativne spoznaje: (1) nudeći podučavanje umijećima argumentacije; (2) pružanjem početne izloženosti načelima pojedinih demonstrativnih znanosti; (3) osvještavanjem očiglednih i urođenih načela demonstracije, posebno za fizičke znanosti; (4) razvijanjem umijeća korisnih za komunikaciju s masama; i (5) opovrgavanjem sofistike (al-Fârâbî (1986-7), 3: 29-38). Iako sve ove funkcije i dalje odražavaju opću koncepciju dijalektike kao pedagoške i pomoćne vještine, širina doprinosa koji su navedeni ovim popisom, a posebice uključivanje druge i treće funkcije, čini se da uzdiže dijalektiku od statusa puke sluškinje do de facto partnera s demonstracijom u filozofskim nastojanjima.

Al-Fârâbîjeve retoričke i poetske teorije pokazuju slično razumijevanje zasebnosti ovih umijeća. U slučaju njegove poetike, al-Fârâbî je jedan od prvih islamskih autora koji je odredio poetski

diskurs jedinstvenim epistemološkim ciljem koji se razlikuje od ciljeva svih ostalih logičkih umijeća, takhyíl, prizivanje predodžbene slike nekog predmeta (al-Fârâbî (1968): 83-5; (1959): 92-5). Ova teorija predodžbenog prizivanja postat će kamen temeljac kasnijih islamskih tumačenja poetske imitacije i kroz svoju psihologijsku utemeljenost, koja je opisana u sljedećem odjeljku, postala je sredstvo kojim se može objasniti emocionalna i spoznajna privlačnost poezije i poetskog diskursa, te utvrditi njihova uloga u poslanstvu i religiji⁸. U svojim raspravama o retorici al-Fârâbî čini sličan napor da objasni jedinstveno epistemološko obilježje retoričkog uvjeravanja kao ovisno o onome što al-Fârâbî naziva „pristankom na prijedloge koji su široko prihvaćeni na prvi pogled” (fi bâdi’ al-ra’y), zasnivajući svoje objašnjenje na detaljnoj analizi uloge društvenog konsenzusa i početne racionalne intuicije u svakodnevnim vjerovanjima ljudi. Al-Fârâbî čak proširuje svoje analize na formalne aspekte retorike, nudeći objašnjenje kako krnji oblik retoričkog silogizma i primjer argumenata odražavaju svojstvene epistemološke ciljeve retorike, i doprinose njenoj korisnosti u komuniciranju s masama, čije su formalne logičke sposobnosti samo početničke (al-Fârâbî (1971a); za dodatno proučavanje al-Fârâbîjeve retorike, vidjeti Aouad (1992), Black (1990): 103-79, Butterworth (1984): 111-19).

Naposljetku, u razmatranju uloge ne-demonstrativnih umijeća u okviru filozofskih nastojanja, bilo bi dobro uočiti al-Fârâbîjevu tvrdnju iz njegovog spisa Tahsíl al-sa’âddah („Dostizanje sreće”): „Da bi netko bi istinski savršen filozof, mora posjedovati oboje, teorijske znanosti i sposobnost da ih iskoristi za dobrobit sviju u skladu s njihovom sposobnošću” (al-Fârâbî (1981b): 89; (1969a): 43). Al-Fârâbî, slijedeći Platona, smatra da svi istinski filozofi imaju zadatak pokušati prenijeti svoju filozofiju drugima, i da je taj zadatak ključan za ispunjenje filozofskog ideala. Iz toga proizlazi da su umijeća retorike, poetike i dijalektike, u onoj mjeri u kojoj predstavljaju glavno sredstvo komuniciranja s masama, sastavni dio filozofije i neophodan dodatak demonstrativnoj znanosti.

Al-Fârâbîjeva teorija demonstracije usredotočuje se na analizu uvjeta koji moraju biti zadovoljeni za stjecanje znanosti ili znanja (‘ilm = grčki epistêmê). Kao i ostali islamski aristotelijanci koji će ga

8 Za dalja razmatranja o al-Fârâbîjevoj poetici, vidjeti Black (1989 i 1990), Galston (1988), Heinrichs (1978) i Kemal (1991).

slijediti, al-Fârâbî temelji ovu analizu na razlici između dva osnovna spoznajna čina, konceptualizacija (tasawwur) i pristanak (tasdîq). Prvi čin je takav po kojemu shvaćamo jednostavne pojmove, a kada je to potpuno ili savršeno, omogućava nam da izdvojimo bit predmeta koji je zamišljen. Drugi čin, čin pristanka, proizlazi iz prosudbe istine ili laži, a kada je savršen ili potpun, donosi određeno znanje. Ova dva spoznajna čina su zauzvrat identificirana kao ciljevi koji se traže definicijama i demonstrativnim silogizmima, dvjema glavnim temama koje su obrađene u Aristotelovoj Drugoj analitici, tako da analize uvjeta za potpunu konceptualizaciju i pristanak postaju glavni predmet al-Fârâbîjevog tumačenja koje slijedi Aristotelovu teoriju demonstracije (Kitâb al-burhân, u al-Fârâbî (1986-7), 4: 19-22, 45).

Važan aspekt ove interpretacije su al-Fârâbîjeva razmatranja izvjesnosti koja karakterizira savršen pristanak. Al-Fârâbî određuje apsolutnu izvjesnost u pogledu onoga što sada nazivamo znanjem drugog reda, tvrdeći da izvjesnost uključuje oboje (1) uvjerenje da istina na koju smo pristali ne može biti drugačija; i (2) uvjerenje, k tome, da nikakvo drugo uvjerenje nije moguće. (Al-Fârâbî dodaje da ovaj proces zapravo može ići do u beskonačnost) Ukratko, izvjesnost ne zahtijeva samo puko poznavanje da je nešto takvo kakvo jest, već i našu spoznaju da to znamo (al-Fârâbî (1986-7) 4:20). Odredivši tako izvjesnost, al-Fârâbî je u stanju osloboditi ovaj pojam od tradicionalno obvezujuće interpretacije, dopuštajući time postojanje obje, nužne izvjesnosti, u kojoj uvidamo da nešto ne može biti drugačije u bilo kojem trenutku nego što jest; i izvjesnosti koja nije nužna, a koja je zapravo izvjesnost „samo u nekom (određenom) trenutku”. Nužna izvjesnost zahtijeva predmet koji postoji nužno i nepromjenjivo; izvjesnost koja nije nužna to ne zahtijeva: „Nužna izvjesnost i nužno postojanje su promjenjivi u značenju, jer ono što je potvrđeno da je nužno izvjesno jest i nužno postojeće” (ibid.: 22)⁹.

Unatoč tome što je proširio pojam izvjesnosti, al-Fârâbî se slaže s Aristotelom da se demonstracija u najstrožem smislu odnosi samo na stvari koje se mogu znati s nužnom izvjesnošću. Međutim, al-Fârâbî je dodao novu dimenziju teoriji demonstracije koja uzima u obzir subjektivni element unutar izvjesnosti – svjesnost i saznanje o tome

9 Pored rasprave u Kitâb al-burhânu, al-Fârâbî je također napisao kratki neovisni rad na ovu temu, nazvan Sharâ'it al-yaqîn („Uvjeti izvjesnosti”, u al-Fârâbî (1986-7) 4:97-104).

da znamo – kao i tradicionalniji objektivni element ukorijenjen u nužnosti i nepromjenjivosti znanog predmeta¹⁰.

Psihologija i filozofija uma

S izuzetkom njegovog djela *Risâlah fi'l-'aql* („Rasprava o intelektu”), al-Fârâbî nije ostavio nikakve samostalne rasprave o filozofskoj psihologiji ili filozofiji uma. Njegovi stavovi o ovim temama sadržani su u njegovim metafizičkim i političkim spisima. Najpodrobniji prikaz njegovih pogleda o ljudskoj duši javlja se u *Mabâdî' Arâ' Ahl al-madînah al-fadilah* („O principima mnijenja građana uzorite države”), gdje al-Fârâbî prihvaća aristotelijanski pristup psihologiji. Glavne moći duše identificirane su kao moći hranjenja, osjeta, predočivanja i razbora; One su hijerarhijski poredane jedna prema drugoj, a unutar svake postoje „vladajući” i „podređeni” element. Al-Fârâbî ne odvaja glavnu moć osjeta kao zasebnu moć, već je jednostavno tretira kao vladajuću moć unutar osjetilnog dijela duše, „u kojoj se sustječe sve što zamjećuju (petora osjetila) zajedno” (al-Fârâbî (1985): 166-9)¹¹. Niti al-Fârâbî ima neku doktrinu o „unutarnjim osjetima” koja bi objedinila njegovo viđenje glavne moći osjeta, moći predočivanja i pamćenja, i ne spominje ništa poput moći koju će kasnije Ibn Sina (Avicena) nazvati „procjenom” (*wahm*)¹². Poput Aristotela, on smješta fiziološko sjedište glavne moći osjeta i moći predočivanja u srce, što predstavlja tradiciju koju će kasniji filozofi – naklonjeni učenju o unutarnjem osjetu – mijenjati u svijetlu Galenove fiziologije, stavljajući organe tih moći u mozak. Kada je riječ o apetitivnim činidbama duše, al-Fârâbî ih gleda kao usko povezane s činidbama odgovarajućih spoznajnih moći koje ih podupiru. Stoga, za svaku spoznajnu moć – osjeta, predočivanja i razbora – težnja prema zamijećenome predmetu prirodno nadilazi njihove činidbe zamjećivanja. Al-Fârâbî izdvaja moć težnje kao izvor svih osjetilnih i razumnih voljnih činidbi, ali to ne služi objašnjenju

10 Za raspravu o drugim aspektima al-Fârâbîjevog tretiranja aristotelijanske demonstracije, vidjeti Galston (1981).

11 Usp. Al-Fârâbî (2011): Knjiga o počelima građana uzorite države. Tekst izvornika iz arapskog te komentar R. Walzera iz engleskog u hrvatski preveo Daniel Bučan, Zagreb: Demetra, 73 (prim.prev.).

12 Ovaj pojam se jedino pojavljuje u spornim raspravama 'Uyun al-masâ'il i Fusûs al-hikam.

stvarnog nastanka želje. Radije, ona prvenstveno djeluje kao pokretačka snaga kojom duša kontrolira tijelo, omogućujući joj da traži ono što duša zamjećuje kao poželjno i da odmakne od onoga što zamjećuje kao štetno.

Al-Fârâbîjevo gledište o moći predočivanja zaslužuje posebnu pažnju zbog uloge koja je pripisana predočivanju u poslanstvu i proricanju. Prema al-Fârâbîju, moć predočivanja (takhayyul, istovjetno Aristotelovoj fantaziji) je ona koja zadržava i sudi, i odgovorna je za oboje, za zadržavanje osjetnina nakon što iščeznu iz osjetila i za kontrolu nad njima tako što ih sastavlja i razdvaja jedne od drugih kako bi obrazovala nove osjetnine (ibid.: 168-9). Ovim dvjema činidbama al-Fârâbî dodaje treću činidbu, onu imitacije (muhâkâh), koristeći arapski izraz istovjetan mimesisu kao što je korišteno u Aristotelovoj Poetici. Ovom sposobnošću, moć predočivanja je u stanju predočiti predmete pomoću drugih osjetnina¹³ i tako proširiti mogućnost predočivanja koja ide iznad osjetilne zamjedbe kako bi obuhvatila oponašanje tjelesnih temperamenata, emocija i želja, pa čak i nematerijalne stvarnosti. Ova oponašateljska sposobnost predočivanja daje psihologijsku utemeljenost al-Fârâbîjevoj tvrdnji u njegovim logičkim spisima da umijeće poetike ima za svoj cilj prizivanje činidbi predočivanja, takhyil. U kontekstu psihologije, al-Fârâbî je također koristi za objašnjavanje poslanstava i proricanja. Da bismo shvatili ovo objašnjenje, međutim, mora se najprije razumjeti al-Fârâbîjev koncept moći razbora i proces umne spoznaje.

Al-Fârâbîjev prikaz sposobnosti i stupnjeva koji karakteriziraju umnu spoznaju pripada tradiciji tumačenja Aristotelova spisa O duši koja seže do grčkih komentatora. Unutar ove tradicije, Aristotelovi prilično slobodni opisi u spisu O duši, 3.4 i 5 o umu koji „postaje sve” i umu „koji čini sve” dobivaju standardne oznake „potencijalni (trpni)” i „djelatni” um¹⁴. Trpni um je identificiran kao sposobnost unutar pojedine ljudske duše; djelatni um, međutim, razmatra se kao nematerijalna, vječna supstancija koja funkcionira kao djelatni, pokretački uzrok čovjekovog poimanja, omogućujući misaono izdvajanje općih pojmova iz pojedinačnih stvari.

13 Usp. Al-Fârâbî (2011) (prim. prev.).

14 Često su ovi pojmovi dati kao „mogući” i „aktivni”. U raspravi Madînah fâdilâh, al-Fârâbî također koristi aleksandrijski pojam „tvarni um” kao sinonim za potencijalni um.

Pored trpnog i djelatnog uma, ova tradicija je također identificirala niz različitih faza između trpnosti i aktualizacije unutar čovjekovog uma, pridajući im vlastite oznake. U al-Fârâbijevoj psihologiji, ovaj razvoj je polučio četiri različita značenja za pojam „um” (‘aql)¹⁵: (1) trpni um¹⁶ (al-‘aql bi'l-quwwah); (2) aktualizirani um (al-‘aql bi'l-fi'l); (3) stečeni um (al-‘aql al-mustafâd); i (4) djelatni um (al-‘aql al-fa‘âl). Slijedeći Aleksandra Aforodizijskog, al-Fârâbî poistovjećuje trpni um sa suštom raspoloživošću za izdvajanje oblika ili suština spoznatog predmeta iz njihovih odgovarajućih osjetnina. Kako ovaj trpni um stječe pojamnine, prelazi iz sušte trpnosti u aktualitet, i tako postaje drugi tip uma, aktualni um. Proces aktualiziranja pojamnina je naravno postepen, koji ima za cilj stjecanje svih pojamnina i svih znanosti dostupnih ljudskom znanju. Kada u konačnici um dostigne ovaj cilj (koji vjerovatno samo nekolicina može dostići), on gubi sve preostale tragove trpnosti, i tako postaje čisti oblik i čista aktualnost. Jer, prema Aristotelovim načelima nešto je pojamnina do stupnja da je to oblik ili aktualnost, i samo u ovom trenutku um ostvaruje punu sposobnost samospoznaje. Ovo, dakle, označava postignuće trećeg stupnja uma, a to je stečeni um. U ovoj fazi, pošto je postao potpuno aktualiziran, individualni ljudski um dostiže stupanj sličan onom ostalih nematerijalnih umnosti, uključujući djelatni um, i postaje takav ili po vrsti sličan njima. Kao posljedica toga, sada je sposoban razmatrati ne samo sebe i pojamnine koje je stekao iz materijalnih stvari, nego i djelatni um i druge odvojene, nematerijalne umnosti (al-Fârâbî (1985): 196-207, 240-5; (1948): 12-32 i (1973): 215-20; također vidjeti Davidson (1972): 134-54; Jolivet (1977)). Ova krajnja konsekvenca doktrine o stečenom umu potvrđuje se, uz samo male varijacije, u svim al-Fârâbijevim postojećim raspravama o umnoj spoznaji, a također je podrazumijevaju i eshatološke teorije njegove političke filozofije (o čemu će biti riječi kasnije u odjeljku „Praktička filozofija”). Međutim, treba spomenuti proturječne stavove koje iznose kasniji filozofi poput Ibn Tufaila, Ibn Bâğğe, i Ibn Rušda (Averroesa), koji nam govore da je u komentaru Aristotelove Nikomahove etike al-Fârâbî odbacio mogućnost spoznajnog sjedinjenja ili „povezanosti” (ittisâl) s djelatnim umom (vidjeti, Pines (1972)). Tačnije, prema Ibn Rušdu, al-Fârâbî odbacuje ontološku preobrazbu koju ova doktrina izgleda

15 Ovo su poddiobe značenja „uma” unutar psihologije, što je samo jedno od šest identificiranih značenja pojma u Risâlah fi'l-‘aql.

16 Usp. Al-Fârâbî (2011) (prim. prev.).

zahtijeva, tj. tvrdnju da bi, kroz umni razvoj, stvoreno i propadljivo smrtno ljudsko biće moglo postati vječna i nepropadljiva odvojena umnost (Ibn Rušd (1953): 433, 481, 485). Na koji način bi al-Fârâbî pomirio ovu tvrdnju s doktrinama izloženim u njegovim sačuvanim djelima, i da li ova tvrdnja predstavlja al-Fârâbîjevo zrelo i promišljeno gledište o tom problemu, mora ostati otvoreno pitanje, kako god, s obzirom na žalosni gubitak njegovog komentara Nikomahove etike.

U pozadini al-Fârâbîjeva učenja o stečenom i djelatnom umu, te moći predočivanja, sada se mogu opisati psihološki aspekti njegove teorije poslanstva. Prema al-Fârâbîju, poslanstvo u svojim raznovrsnim ispoljenjima je ishod međudjelovanja uma i oponašateljskih sposobnosti moći predočivanja. Ono što čini poslaničku spoznaju jedinstvenom nije njen umni sadržaj po sebi, jer to jednako pripada filozofu i poslaniku; istinsko poslanstvo, kao i istinska religija koja se temelji na poslanstvu, je simbolizacija i oponašanje jednih te istih istina do kojih se u filozofiji dolazi pomoću pouzdanog dokaza i umne spoznaje. Međutim, svi poslanici posjeduju, uz svoje umne sposobnosti, dar osobite pronicljivosti moći predočivanja. Ovaj dar omogućava njihovim predodžbama da prihvate izlivanje/proistjecanje ili emanaciju pojavnina iz djelatnog uma, emanaciju koja je obično rezervirana za samu moć razbora. Budući da po svojoj prirodi predodžbena moć ipak ne može primati izdvojene pojavnine kao izdvojene, poslanik koristi oponašateljske sposobnosti predodžbene moći kako bi predočio ove pojavnine u konkretnoj, simboličkoj formi. Na ovaj način, poslanik može prenijeti, pod krinkom osjetnih slika, mnogo široj, ne-filozofskoj javnosti ono što je obično dostupno samo odabranoj nekolicini ljudi koji mogu postići razinu stečenog uma (al-Fârâbî (1985): 210-21, 240-7; također vidjeti Rahman (1958), Walzer (1962), Macy (1986), Daiber (1986b).

Metafizika

Al-Fârâbîjeva metafizička učenja postavila su određene interpretativne poteškoće suvremenim učenjacima, ne samo zbog pripisivanja gore spomenutih djela za koje se sada općenito vjeruje da odražavaju avicenijsko učenje, već i zbog dvosmislenosti stava koji on zauzima u svojim izvornim spisima prema aristotelijanskoj i neoplatoničkoj metafizici. Nedavno istraživanje je pokazalo da

al-Fârâbî veoma pažljivo izbjegava spominjanje neoplatoničke emanacijske metafizike u svojim iskazima o aristotelijanskoj filozofiji, i da, s izuzetkom rasprave Kitâb al-jam' („Harmonizacija mnijenja Platona i Aristotela”), on nikada ne tretira tobožnju Aristotelovu teologiju kao izvorno djelo. Najprihvatljivije tumačenje al-Fârâbîjeve metafizike u svjetlu ovih promatranja jest ono koje je nedavno predložila Druart, tvrdeći da je al-Fârâbî osobno zagovarao emanacijsku kozmologiju koja je srž neoplatonizma, čak i onda kada je prepoznao da nije aristotelijanska. Ukratko, emanacija je usvojena kako bi popunila prazninu koju je al-Fârâbî smatrao da je izostavljena Aristotelovim neuspjehom da dovrši svoj iskaz u dijelu metafizike koji obuhvaća teologiju ili božansku nauku, u kojoj su prikazani uzročni odnosi između božanskih i prirodnih bića (Druart 1987a).

Promatrano iz ove perspektive, al-Fârâbîjeve emanacijske teorije činesastavni dio njegovog doprinosa raspravi unutar islamske filozofije o prirodi i opsegu metafizike i njenog odnosa prema prirodnoj filozofiji. Al-Fârâbîjev utjecaj na daljnja zbivanja u ovom području potvrđuje se u dobro poznatoj epizodi iz Ibn Sinine autobiografije, u kojoj Ibn Sina govori kako je pročitao Aristotelovu Metafiziku četrdeset puta, a ipak ostao zbunjen njenom svrhom. Tek nakon što je slučajno naišao na primjerak al-Fârâbîjeve kratke rasprave Fî aghrâd al-Hakîm fî kitâb al-hurûf („O namjerama Aristotelove Metafizike”) njegova dvojba je konačno razriješena. Iako Ibn Sina izričito ne pokazuje točno kako al-Fârâbîjeva izuzetno kratka rasprava rješava njegovu nedoumicu, čini se da je Ibn Sina bio impresioniran al-Fârâbîjevim primjedbama glede odnosa između Aristotelove Metafizike i teologije ili „božanske nauke” (al-'ilm al-ilâhî). Jer al-Fârâbî otvara svoju raspravu napominjući da, iako je aristotelijanska metafizika često opisana kao „božanska znanost”, tekst je zapravo posvećen proučavanju bitka i njegovih principa i svojstava, a ne proučavanju božanskih, odvojenih supstancija. Al-Fârâbî primjećuje da su mnogi čitatelji zbog toga bili zbunjeni, očekujući da čitav tekst bude posvećen Bogu, duši i umu, uvidjeli su da ove teme nedostaju, osim u knjizi Lambda (Gutas (1988): 238-42). Al-Fârâbî zatim nastavlja s prikazom shvaćanja metafizike kao univerzalne znanosti koja proučava temeljna svojstva bića kao bića. On potvrđuje da je teologija uistinu dio ove znanosti, ali ne kao njen primarni predmet, nego samo u mjeri u kojoj je „Bog princip apsolutnog bića” (al-wujûd al-mutlaq) (al-Fârâbî (1890): 34-7, prevedeno u Gutas (1988): 240-2).

U ovim korekcijama onoga što on smatra prethodno pogrešnim tumačenjima Aristotelove Metafizike, al-Fârâbî potvrđuje da je božanska znanost doista važan dio metafizike, priznajući da je tek mali dio Aristotelovog teksta – samo jedna knjiga – posvećen ovoj temi. Možda je to razlog zašto al-Fârâbî izjavljuje na kraju svoje rasprave Falsafah Aristûtalîs („Aristotelova filozofija”) da „mi ne posjedujemo metafizičku znanost” ((1961a): 133; (1969a): 130; cf. Druart (1987a): 35). No glavna doktrina neoplatoničke metafizike poznata al-Fârâbîju, teorija emanacije, ima kao središnju tačku božanska bića i njihove uzročne veze sa sublunarnim svijetom. Upravo je to doktrina koja pruža metafizičke temelje za al-Fârâbîjeva dva najvažnija djela, al-Madînah al-fâdilâh i al-Siyâsh al-madaniyyah („Upravljanje državom”), koje je također poznato kao Mabâdi’ al-mawjûdat („Principi bića”) zbog svojih metafizičkih dijelova.

Teorija emanacije koju al-Fârâbî zagovara u ovim djelima počiva na dva stupa ptolomejske geocentrične kozmologije i božanske metafizike. Kozmologija pruža okvir za emanaciju. Svemir je promatran kao niz koncentričnih sfera: najviša sfera, nazvana Prva nebesa; sfera zvijezda stajaćica; i sfere Saturna, Jupitera, Marsa, Sunca, i konačno, Mjeseca. Teorija emanacije koja objašnjava nastajanje svemira iz Boga temelji se na različitim izvorima. U svojoj osnovi ova teorija predstavlja radikalni odmak od Aristotela, po kojem Bog nije tvorbeni uzrok samog bitka (wujûd) svih ostalih bića, već samo prvi uzrok kretanja u svemiru. Međutim, mnoga svojstva al-Fârâbîjevog emanacijskog Boga su aristotelijanska: Bog je jedan, nematerijalan, vječan i nužna činidba. Međutim, ono što je najvažnije, Bog je kod al-Fârâbîja okarakteriziran kao um čija je glavna činidba samorazumijevanje, ponavljajući tako Aristotelovo poimanje Božje činidbe kao „mišljenje mišljenja” (nôesis nôêseos). U al-Fârâbîjevoj shemi, Božja umna činidba je ta koja zasniva Božju ulogu kao stvoritelja svemira. Kao rezultat Božjeg samopoimanja, dolazi do proistjecanja ili emanacije (fayd) drugog uma iz Boga. Poput Boga, ovaj drugi um karakterizira činidba samopoimanja; pored toga, mora poimati i samog Boga. Zahvaljujući tome što poima Boga, iz njega nužno proizlazi treći um; a zbog toga što poima sebe sama, nužno uvodi u postojanje nebesku sferu koja mu odgovara, Prva nebesa. Al-Fârâbî zatim ponavlja ovaj dijadični obrazac emanacije za svaku sferu u kozmologiji i njen odgovarajući um, dostižući ukupno deset odvojenih

umnosti od Boga.¹⁷ Kraj emanacijskog procesa je naš vlastiti sublunarni svijet čiji odgovarajući um nije ništa drugo nego djelatni um poznat iz Aristotelove *De Anima* (al-Fârâbî (1985): 88-107; (1964): 47-8, 52-3).

Kroz svoj vrhunac u djelatnom umu, al-Fârâbîjevo usvajanje neoplatoničke metafizike emanacije pruža sredstva kojima aristotelijanska filozofija može biti smještena u sustavniji okvir od onoga što Stagiraninovi vlastiti spisi dopuštaju. Jer u aristotelijanskim okvirima, prirodna filozofija uključuje proučavanje psihologije: stoga jedno i isto biće, djelatni um, predstavlja gornju granicu fizike i donju granicu metafizike. Tako emanacija omogućuje al-Fârâbîju ne samo da popni jaz između teoloških i ontoloških elemenata unutar metafizike, već i da uspostavi vezu između teorijskih znanosti metafizike i fizike, što nije jasno naznačeno kod Aristotela.

Praktička filozofija

Jedinstvo koje al-Fârâbî uspostavlja između teorijskih znanosti metafizike i psihologije također se odražava u al-Fârâbîjevoj psihologiji koja, zajedno s logikom, predstavlja glavni fokus njegovih filozofskih spisa. Dok je ostatak al-Fârâbîjeve filozofije uglavnom aristotelijanskog karaktera, nadopunjen neoplatoničkim elementima koji su već spomenuti, al-Fârâbîjeva politička filozofija je platonička, i odražava Platonov ideal zasnivanja političke filozofije na metafizičkim temeljima. Stoga, dva glavna al-Fârâbîjeva djela o političkoj filozofiji – *Siyâsah madaniyyah* i *Madînah fâdilah* – također u cijelosti izražavaju njegove metafizičke stavove. Premda al-Fârâbî posvećuje određenu pozornost u ovim i drugim djelima praktičke filozofije etičkim pitanjima kao što su praktička mudrost, moralne vrline i prosuđivanje, al-Fârâbîjev interes uglavnom je usmjeren na političku teoriju, prvenstveno na zahtjeve uzorite države i njenog vladara, te na pitanje odnosa između filozofije i religije unutar takve države¹⁸.

17 Korištenje dijadičnog modela odvaja al-Fârâbîja od ranijih neoplatoničkih mislilaca, te kasnije i od Ibn Sine, koji koriste trijadične modele kako bi iskazali emanaciju različitih racionalnih duša koje svakog nebeskog tijela. Al-Fârâbî ne odvaja dušu kao pokretača sfere od svog intelekta. Vidjeti, na primjer, al-Fârâbî (1964): 34-5; 53.

18 Postoje brojne studije al-Fârâbîjeve praktičke filozofije, uključujući Butterworth

U svom radu *Tahsîl al-sa'âdah* („Dostizanje sreće”) al-Fârâbî se zalaže za stvarno i konceptualno poistovjećivanje pojmova filozofa, zakonodavca i Imama, te tvrdi da raznolikost religijskih i filozofskih oznaka ne odražava ništa više doli drugačija isticanja različitih aspekata iste stvarnosti. To znači, u dobrom Platonovom maniru, da oni koji ne pokušavaju primijeniti svoje teorijsko savršenstvo na praktička i politička nastojanja ne mogu tvrditi da su istinski filozofi: takvi ljudi ostaju onim što al-Fârâbî naziva „uzaludnim” ili beskorisnim filozofima. S obzirom na potrebu prenošenja ove filozofije općoj populaciji, takav filozof po svoj prilici mora posjedovati retoričke, poetičke i predodžbene sposobnosti, te tako ispuniti i uvjete poslanstva iznesene psihologijskim dijelovima al-Fârâbîjevih političkih spisa (al-Fârâbî (1981b): 89-97, (1969a): 43-9; cf. Mahdi (1972a): 188-92).

Međutim, al-Fârâbî smatra da je idealni spoj poslanstva i filozofije, religijskog i političkog vodstva, te moralne i teorijske vrline u jednom vladaru nešto što se rijetko događa u političkoj praksi¹⁹. Kao rezultat, sklad između filozofskih i religijskih uvjerenja je teoretski moguć, ali zahtijeva vrlo specifičan povijesni razvoj i ispunjenje ovih idealnih uvjeta, što nije jednostavno, a možda je čak i nemoguće, ostvariti u praksi (al-Fârâbî (1969b): 152-7). Stoga, obje glavne al-Fârâbîjeve političke rasprave također opisuju vrste odstupanja od uzorite države koja se mogu dogoditi, slijedeći model Platonove rasprave o uzoritim i poročnim političkim ustrojstvima iz Države. Al-Fârâbî klasificira države koje su oprečne idealnoj političkoj zajednici u tri opće kategorije: neznabožačke, izopačene i zabludjele države, unutar kojih postoji nekoliko različitih vrsta. Ono što je zajedničko svim neznabožačkim državama je neuspjeh da shvate istinsku prirodu čovječanstva, njegovo mjesto u kozmosu i stoga njegov prirodni cilj. U svom nepoznavanju čovjekove teleologije, neznabožačke²⁰ države umjesto istinskog cilja koji razaznaje filozofija slijede neku drugu lažnu svrhu. Al-Fârâbî izdvaja sljedeće vrste neznabožačkih država: (1) nužne države, čiji je cilj puki opstanak; (2) države niskosti, koje

(1983): 226-30, Daiber (1986a), Mahdi (1975a i 1975b) i Strauss (1945 i 1957). Naj-opsežnija studija je Galston (1990).

19 Al-Fârâbî dozvoljava da nekoliko vladara udruže svoje različite talente ako se ne može pronaći osoba koja posjeduje sve osobine koje su neophodne za uzoritog vladara (1985): 286-329.

20 Usp. Al-Fârâbî (2011) (prim.prev).

teže postizanju bogatstva; (3) države iskvarenosti, koje postoje samo radi osjetilnih zadovoljstava; (4) timokratske države, čiji je cilj slava i čast; (5) tiranske države, u kojima je glavni cilj moć i dominacija nad drugim; (6) demokratske države, u kojima ne postoji motivirajući cilj, nego svaki građanin ostaje tražiti ono što on ili ona misle da je najbolje. Izopačene ili zabludjele države su one koje posjeduju ili su nekoć posjedovale nekakvu vrstu znanja o čovjekovoj istinskoj svrsi, ali ipak ne uspijevaju slijediti to znanje. Izopačene države su one u kojima je uzoriti cilj namjerno napušten zbog nekog drugog cilja, dok su zabludjele države one u kojima vladar osobno posjeduje istinsko znanje o krajnjem cilju koji bi njegova država trebala slijediti, ali on obmanjuje građane tako što prikazuje lažne slike i predstave tog cilja. Najzad, al-Fârâbî također posvećuje pozornost onima koje naziva „korovom” u uzoritim državama, tj. ljudima koji, zbog nedostatka sposobnosti ili drugih temeljnih motiva, nastanjuju uzoritu državu i prilagođavaju se njenim zakonima, ali osobno ne sudjeluju u njenim ciljevima (al-Fârâbî (1964): 74-108, Mahdi and Lerner (1963): 35-56; (1985): 228-59)²¹.

Iako je očigledno da je jedna od svrha gore navedene klasifikacije poročnih država obrazovati filozofe kako bi im omogućili da postanu uzoriti vladari uzorite države, al-Fârâbîjevo usredotočenje na pravilno razlučivanje istinskog čovjekovog cilja kao glavnog obilježja uzorite države podsjeća nas da je krajnje nastojanje njegove političke filozofije osigurati u što većoj mjeri ispunjavanje uvjeta za sreću kod svih ljudi. Iz tog razloga al-Fârâbî zaključuje klasifikaciju država i građana razmatranjem sreće u eshatološkom smislu, prema kojem se nagrada i kazna u životu poslije smrti tumače u skladu s al-Fârâbîjevim uvjerenjem da se ljudska sreća u konačnici sastoji u sjedinjenju s djelatnim umom koje se postiže kada se dostigne razina stečenog uma²². Samo će građani uzorite države biti u mogućnosti postići taj cilj i time opstati nakon smrti kada se njihove aktualizirane umne duše odvoje od svojih tijela. Al-Fârâbî naznačuje da ova besmrtnost nije osobna, budući da tijelo, princip numeričke različitosti unutar

21 Al-Fârâbî također detaljno opisuje prirodu lažnih vjerskih uvjerenja koja su u osnovi neznabožackih i zabludjelih pogleda na ljudsku svrhu u al-Fârâbî (1985): 286-329.

22 Naravno, izvještaji o al-Fârâbîjevim stavovima u njegovom izgubljenom komentaru Nikomahove etike učinili su tumačenje ovih odlomaka problematičnim.

ljudske vrste, više nije prisutno, stoga će i „različitosti duša jednako biti neodređene u broju” (1985: 264-5).

Oni koji su živjeli u neznabožačkim državama neće biti kažnjeni u zagrobnom životu, jer njihovo neznanje nije kažnjivo: oni će jednostavno biti uništeni kao prirodna posljedica njihovog neuspjeha da aktualiziraju svoje umne moći, što je uvjet za opstanak duše nakon smrti. Isto vrijedi i za građane koje su zavarali vođe zabludjelih država. Kazna u zagrobnom životu je rezervirana za građane izopačenih država i vladare zabludjelih država, koji su posjedovali znanje o krajnjem cilju, ali su to namjerno odbacili kako bi slijedili druge ciljeve. Njihova kazna se sastoji od jednostavnog trajanja njihovih pokvarenih želja nakon smrti, želja koje zbog svoje tjelesne ukorijenjenosti više ne mogu biti ispunjene i tako vječno muče svoje posjednike (al-Fârâbî (1985): 258-77)

Al-Fârâbîjev kasniji utjecaj

Slika koja proizlazi iz raznolikosti al-Fârâbîjevih spisa je impresivna. Al-Fârâbîjeva logička i epistemološka dostignuća, koja su tek nedavno izašla na vidjelo, imaju moderan prizvuk: njegov interes za pažljivu lingvističku analizu što je osnovno oruđe filozofske preciznosti, te njegovo širenje i izoštravanje standarda pomoću kojih se znanje mjeri i procjenjuje, imaju snažnu sličnost s nedavnim trendovima u filozofiji, osobito unutar angloameričkog svijeta. Ali kod al-Fârâbîja ovi su interesi jednako bili ishod osebujnih povijesnih okolnosti kao i njegova politička i metafizička učenja. Odražavali su potrebu za ozbiljnim rješavanjem ponekad konkurentskih tvrdnji između filozofije i religije, te nastojanja da se pronade utočište za filozofiju i njen diskurs u arapskom i islamskom miljeu. Al-Fârâbîjev interes za vrstama racionalnosti, retoričkim figurama i argumentacijom, te o odnosima običnoga i filozofskog jezika, sastavni su dio njegovog odgovora na ovaj povijesni izazov, iako sami po sebi ostaju filozofski važni.

Lingvistička senzibilnost koju al-Fârâbî pokazuje, zatim njegov interes da filozofiju prenese širokom spektru publike, te njegova pažljiva nastojanja da prilagodi grčku filozofsku tradiciju islamskom kontekstu, predstavljaju obilježja al-Fârâbîjevih spisa koja pomažu

objasniti veliko poštovanje koje su iskazali kasniji filozofi u islamskoj, hebrejskoj, te u manjoj mjeri kršćanskoj tradiciji. Ukazali smo na značaj koji Ibn Sina otvoreno pridaje al-Fârâbîju u metafizici; Ibn Rušd i njegovi sljedbenici, andaluzijski filozofi također smatraju al-Fârâbîja ključnim autoritetom, naročito u logici, psihologiji i političkoj filozofiji. U hebrejskoj filozofskoj tradiciji Mojsije Majmonid daje al-Fârâbîju najviše pohvale među svim njegovim prethodnicima, ponovno u oblasti logike: „Što se tiče logike, dostatno je proučiti samo djela al-Fârâbîja. Sva su njegova djela izvrsna. Treba ih proučiti i shvatiti. Jer, uistinu, on je veliki čovjek” (Introduction to Moses Maimonides (1963): LX). Iako su na latinskom Zapadu, al-Fârâbîjevi tekstovi bili u manjoj mjeri prevedeni nego spisi Ibn Sine i Ibn Rušda, djela poput njegovog Ihsâ’ al-‘ulûma i Risâlah fi’l-‘aqla bili su od središnje važnosti u ranoj transmisiji aristotelijanske misli, te su kršćanskim misliocima dali prvi uvid u bogatstvo novog filozofskog materijala koje je uslijedilo.

LITERATURA

Primarni izvori

Al-Bayhaqî, Abû al-Hasan ‘All ibn Zayd (1946) *Tarîkh hukamâ’ al-Islâm*, ed. M. Kurd Alî (Damascus).

Al-Fârâbî (1890) *Alfarabi’s philosophische Abhandlungen*, ed. F. Dieterici (Leiden).

Al-Fârâbî (1927) *Rasâ’il al-Fârâbî* (Hyderabad).

Al-Fârâbî (1948) *Risâlah fi’l-‘aql* ed. Maurice Bouyges (Beirut).

Al-Fârâbî (1959) “*Kitâb al-shi’r li-Abi Nasr al-Fârâbî*” ed. Mushin Mahdi, *Shi’r*, 3: 91–6.

Al-Fârâbî (1960a) *Sharh al-Fârâbî li-Kitâb Aristûtâlîs fi al-‘ibârah*, ed. W. Kutsch and S. Marrow (Beirut).

Al-Fârâbî (1960b) *Kitâb al-jam‘ bayn ra’yay al-hakîmayn Aflâtun al-ilâhi wa-Aristûtâlîs*, ed. Albert Nader (Beirut).

Deborah L. BLACK

Al-Fârâbî (1961a) *Falsafah Aristûtâlîs*, ed. M. Mahdi (Beirut).

Al-Fârâbî (1964) *Alfarabi's Political Regime: Al-Siyâsah al-Madanîyah also Known as The Treatise on the Principles of Being*, ed. F. M. Najjar (Beirut).

Al-Fârâbî (1968a) *Kitâb al-alfâz al-musta'malah fi'l-mantiq*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut).

Al-Fârâbî (1968b) *Ihsâ' al-'ulûm*, ed. Uthman Amin, 3rd ed. (Cairo).

Al-Fârâbî (1969a) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. M. Mahdi (Ithaca).

Al-Fârâbî (1969b) *Al-Farabi's Book of Letters (Kitâb al-Hurûf): Commentary on Aristotle's "Metaphysics"*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut).

Al-Fârâbî (1971a) *Al-Farabi: Deux ouvrages inédits sur la rhétorique*, ed. and trans. Jacques Langhade and Mario Grignaschi (Beirut).

Al-Fârâbî (1973) "The Letter Concerning the Intellect", trans. A. Hyman, in A. Hyman and J. J. Walsh (eds) *Medieval Philosophy: the Christian Islamic and Jewish Traditions*, 2nd ed. (Indianapolis): 215–21.

Al-Fârâbî (1981a) *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De interpretatione"*, ed. and trans. F. W. Zimmermann (Oxford).

Al-Fârâbî (1981b) *Tahsîl al-sa'âdah*, ed. Jafar Al Yasin (Beirut).

Al-Fârâbî (1985) *Al-Farabi on the Perfect State: Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdî' Arâ' Ahl al-Madînah al-Fadilah*, ed. and trans. Richard Walzer (Oxford).

364

Al-Fârâbî (1986-7) *Al-Mantiq 'ind al-Fârâbî*, ed. Rafiq al-'Ajam and Majid Fakhry, 4 vols (Beirut).

Al-Fârâbî (1987) *Kitâb al-tanbîh 'alâ sabîl al-sa'âdah*, ed. Jafar Al Yasin (Beirut).

Ibn Abl Usaybi'ah (1965) 'Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba ed. N. Rida (Beirut).

Ibn Khallikân (1969-71) Wafayât al-a'yân, ed. I. Abbas, 7 vols (Beirut).

Ibn al-Nadîm (1970) The Fihrist of al-Nadîm, trans. B. Dodge, 2 vols (New York).

Ibn al-Qiftî (1903) Tarîkh al-Hukamâ' ed. J. Lippert (Leipzig).

Ibn Rushd (Averroes) (1953) Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros, ed. F. S. Crawford (Cambridge, Mass.).

Ibn Sâ'id al-Taghlibî, Sâ'id ibn Ahmad (1985) Tabaqât al-umam, ed. H. Bû'alwân, (Beirut).

AJ-Mas'ûdî (1960) Al-Tanbîh wa'l-ishrâf trans. S. M. Stern, "Al-Mas'ûdî and the Philosopher al-Fârâbî", in S. M. Ahmad and A. Rahman (eds) Al-Mas'ûdî Millenary Commemoration Volume (Aligarh): 28-41.

Moses Maimonides (1963) The Guide for the Perplexed, trans. S. Pines (Chicago and London).

Sekundarni izvori

Abed, S. B. (1991) Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi (Albany).

Aouad, M. (1992) "Les Fondements de la Rhétorique d'Aristote reconsidérés par Fârâbî, ou le concept de point de vue immédiat et commun", Arabic Sciences and Philosophy, 2: 133-80.

Arnaldez, R. (1977) "Pensée et langage dans la philosophie de Farabi (à propos du Kitab al-huruf)", Studia Islamica, 45: 57-65.

Black, D. L. (1989) "The 'Imaginative Syllogism'" in Arabic Philosophy: a Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor", Mediaeval Studies, 51: 242-67.

Deborah L. BLACK

Black, D. L. (1990) *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden).

Black, D. L. (1992) "Aristotle's *Peri hermeneias* in medieval Latin and Arabic philosophy: logic and the linguistic arts", in R. Bosley and M. Tweedale (eds), *Aristotle and His Medieval Interpreters*, *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 17: 25–83.

Butterworth, C. E. (1983) "Ethics in Medieval Islamic Philosophy", *Journal of Religious Ethics*, 11: 224–39.

Butterworth, C. E. (1984) "The Rhetorician and his Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's Rhetoric", in Michael Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany): 111–36.

Cruz Hernandez, M. (1950-1) "El 'Fontes quaestionum' ('Uyûn al-masâ'il) de Abû Nasr al-Fârâbî", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 25-6: 303–23.

Daiber, Hans (1986a) *The Ruler as Philosopher: a New Interpretation of al-Farab's View* (Amsterdam and New York).

Daiber, Hans (1986b) "Prophetie und Ethik bei Fârâbî (Gest. 339/950)", in Ch. Wenin (ed.) *L'Homme et son univers au moyen age*, vol. 2 (Louvain): 729–53.

Davidson, H. A. (1972) "Alfarabi and Avicenna on the active intellect", *Viator*, 3: 109–78.

Druart, Th. A. (1987a) "Al-Farabi and Emanationism", in John F. Wippel (ed.) *Studies in Medieval Philosophy* (Washington DC): 23–43.

Druart, Th. A. (1987b) "Substance in Arabic Philosophy: al-Farabi's Discussion", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 61: 88–97.

Elamrani-Jamal, A. (1983) *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (étude et documents)* (Paris).

Eskenasy, P. E. (1988) "Al-Fârâbî's Classification of the Parts of Speech", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11: 55–82.

Fakhry, M. (1983) *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (London and New York).

Galston, M. (1981) "Al-Fârâbî on Aristotle's Theory of Demonstration", in P. Morewedge (ed.) *Islamic Philosophy and Mysticism* (Delmar): 23-34.

Galston, M. (1988) "Al-Farabi et la logique aristotélicienne dans la philosophie islamique", in M. A. Sinaceur (ed.) *Aristote aujourd'hui* (Toulouse): 192-217.

Galston, M. (1990) *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, (Princeton).

Gätje, H. (1971) "Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Fârâbî", *Der Islam*, 47: 1-24.

Georr, K. (1941-6) "Fârâbîçç est-il l'auteur de *Fuçuç al-hikam*" *Revue des Etudes Islamiques*, 15: 31-9.

Gutas, D. (1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden).

Hasnawi, A. (1985) "Fârâbî et la pratique de l'exégèse philosophique (remarques sur son Commentaire au *De interpretatione* d'Aristote)", *Revue de Synthèse*, 3rd ser., 117: 27-59.

Heinrichs, W. (1978) "Die antike Verknüpfung von Phantasia und Dichtung bei den Arabern", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 128: 252-98.

Jolivet, J. (1977) "L'Intellect selon al-Farabi: quelques remarques", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 29: 251-9.

Kemal, Salim (1991) *The Poetics of Alfarabi and Avicenna* (Leiden).

Lameer, J. (1994) *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden).

Langhade, J. (1981) "Grammaire, logique, études linguistiques chez al-Fârâbî", *Historiographia Linguistica*, 8: 365-77.

Deborah L. BLACK

Macy, J. (1986) "Prophecy in al-Farabi and Maimonides: the Imaginative and Rational Faculties", in S. Pines and Y. Yovel (eds) *Maimonides and Philosophy* (Dordrecht): 185–201.

Madkour, I. (1963) "Al-Farabi", in M. M. Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, 2 (Wiesbaden): 450–68.

Mahdi, M. (1972a) "Alfarabi", in L. Strauss and J. Cropsey (eds) *History of Political Philosophy* (Chicago): 182–202.

Mahdi, M. (1972b) "Alfarabi on Philosophy and Religion", *Philosophical Forum*, 4: 5–25.

Mahdi, M. (1975a) "Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness", in G. F. Hourani (ed.) *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany): 47–66.

Mahdi, M. (1975b) "Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi's Enumeration of the Sciences", in J. E. Murdoch and E. D. Sylla (eds) *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht): 113–47.

Mahdi, M. (1990) "Al-Fârâbî Imperfect State", *Journal of the American Oriental Society*, 110: 691–726.

Mahdi, M. and Lerner, R. (eds) (1963) *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Ithaca).

Marmura, M. E. (1985) "Die islamische Philosophie des Mittelalters", in M. E. Marmura and W. M. Watt, *Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte* (Stuttgart): 320–92.

Meyerhoff, M. (1930) "Von Alexandrien nach Bagdad", *Stizungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 23: 389–429.

Michot, J. (1982) "Tables de correspondance des Ta'liqat dal-Farabi, de Ta'liqat d'Avicenne et du Liber Aphorismorum d'Andrea Alpago", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 15: 231–50.

Nasr, S. H. (1985) "Why was Al-Fârâbî Called the Second Teacher?", *Islamic Culture*, 59: 357–64.

Netton, I. (1992) *Al-Farabi and his School* (London).

Pines, S. (1951) "Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-fusus fi'l hikma: quelques données du problème", *Revue des Etudes Islamiques*, 19: 121–4.

Pines, S. (1972) "The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides", in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge, Mass.): 82–109.

Rahman, F. (1958) *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Chicago).

Strauss, L. (1945) "Farabi's Plato", in Louis Ginsberg Jubilee Volume (New York): 357–93.

Strauss, L. (1957) "How Fârâbî read Plato's Laws", in *Mélanges Louis Massignon*, 3 (Damascus): 319–44.

Vajda, G. (1970) "Langage, philosophic, politique et religion, d'après un traité d'al-Farabi", *Journal asiatique*, 258: 247–60.

Walzer, R. (1962) "Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination", in R. Walzer (ed.) *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford): 206–19.

Walzer, R. (1965) "Al-Farabi", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden), 2: 778–81.

S engleskog jezika preveli: Mirela Kadribegović Sušić i Kerim Sušić



ZASNIVANJE METAFIZIKE KAO NAUKE*

Amos BERTOLACCI

Uvod

Islamski filozofi u srednjem vijeku nisu dijelili radikalnu sumnju sa europskim filozofima moderne glede naučnog karaktera metafizike. Iako su često zauzimali stavove koji bi se danas mogli smatrati „empirijskim“, te predvidjeli ključne sumnje takozvane „naučne revolucije“ 16. stoljeća, a koja je u konačnici dovela do isključenja metafizike iz porodice egzaktnih nauka, islamski filozofi su smatrali metafiziku, u svakom smislu, istinskim naučnim poduhvatom. Bez imalo oklijevanja na metafiziku su ukazivali uobičajenim pojmom koji se koristio za „nauku“ (ilm), te su je svrstavali kao dio sveukupne klasifikacije znanja zajedno sa disciplinama koje mi danas karakterišemo kao naučne; kao što su logika, filozofija prirode i matematika. Koji je uzrok njihovog optimizma? Kako to da je skepticizam prema naučnom karakteru metafizike, za koji su se tako uvjerljivo zalagali filozofi poput Kanta, islamskim srednjovjekovnim filozofima bio tako stran? Njihova samouvjerenost nije bila rezultat naslijeđenih stereotipa, kao što se još uvijek smatra u savremenim interpretacijama srednjovjekovne misli. Duga i prestižna filozofska tradicija, počevši od Platona i Aristotela, koja je uzimala metafiziku za vrhunac filozofskog kurikulumu i to bez pravljenja razlika između filozofije i nauke, svakako je igrala ulogu u visokom postavljanju metafizike kod islamskih filozofa. Ipak, uvjerenje o metafizici kao nauci oni nisu samo naslijedili od svojih grčkih predhodnika, niti su je isključivo čuvali kao već uspostavljenu i kompletnu nauku, već su odlučno doprinosili transformaciji tradicionalne metafizike u, bar prema njihovom mišljenju, nauku u pravom smislu te riječi. Ova transformacija je bila moguća tek nakon što su se, prelazeći iz grčkog u arapsko kulturno okruženje, promišljanja o metafizici oslobodila prelaznih i konvencionalnih interpretacija, te nakon što se počelo eksperimentisati sa novim mogućnostima originalnijih pristupa. Preoblikovanje grčkog nasljeđa koje je uslijedilo predstavlja svakako najveći doprinos islamske filozofije historiji metafizike.

* Izvorna verzija članka je objavljena u Routledge Companion to Islamic Philosophy, ed. R. C. Taylor, L. X. Lopez Farjeat, London-New York, 2015, pp. 185-196.

Prerađivanje metafizike u znanstveni okvir koji se odvijao u srednjovjekovnoj filozofiji temeljilo se na tri osnovne pretpostavke. Prva je ideja da Prva Analitika, tj. četvrti dio Aristotelovog Organona i dio logike u kojem Aristotel razjašnjava uslove naučnog istraživanja, treba pružiti model za svaku nauku uključujući i metafiziku. Drugo je da Aristotelov glavni tekst o metafizici, tj. istoimeno djelo poznato kao Metafizika, nije usaglašen sa kanonom i ne slijedi u potpunosti standarde postavljene u Drugoj Analitici; grčki komentatori koji su uslijedili, prema mišljenju srednjovjekovnih filozofa, takođe nisu uspjeli da ispune ove standarde. Treća je pretpostavka da je potrebno uložiti izuzetan napor u svrhu preobražaja disciplina sadržanih u Aristotelovoj Metafizici u skladu sa naučnim parametrima Druge Analitike. Kao duboki poznavaoi filozofije i vrsni u logici, islamski metafizičari su bili svjesni ograničenja, u smislu heurističke strogoće i ekspoziionalne neupitnosti, već prezentovane metafizike kao nauke, čak i nakon ranije spomenutih prepravki. Ipak, nivo zadobivene saglasnosti sa standardima Druge Analitike je za njih bila dovoljna da zadrže metafiziku unutar kruga filozofskih nauka. Prihvatanje Aristotelove naučne paradigme i fokus na njegova djela orjentisana na logiku i metafiziku ukazuju na to da je metafizika u arapskoj filozofiji smatrana uglavnom kao aristotelijanski produkt. Druga utjecajna metafizička djela na arapskom, poput Plotinove Theologia Aristotelis i Proklove Liber de causis koje su se kretale unutar filozofskih krugova kao pogrešno pripisane Aristotelu, su imala izuzetnu naučnu važnost – u toliko što su pomogle u upotpunjenju Metafizike sa nazorom o emanaciji univerzuma iz Jednog, što je bilo kompatibilnije sa kreacionizmom i islamskim monoteizmom od Aristotelove teorije o Nepokretnom Pokretaču i nebeskim inteligencijama. Ova djela, ipak, nisu važnije doprinijela nikakvm samom projektu baziranja metafizike na čvrstim naučnim temeljima, što je ostalo kao problem unutar korpusa Aristotelovih dijela i njima uzrokovane tradicije: Theologia Aristotelis nije svjedočila nikakvoj metodološkoj zabrinutosti, dok Liber de causis nudi određenu rigoroznost u primjeni aksiomatskog metoda Druge Analitike na metafiziku, ali nema nikakvog konkretnog utjecaja na transformaciju Aristotelovih spisa u jednu zrelu aristotelijansku nauku.

Metafizika kao aristotelijanska nauka: model Druge Analitike

Druga Analitika svakoj nauci postavlja četiri osnovna zahtjeva. (1) Prvo, svaka se nauka mora baviti dobro definisanim rodnom stvari (ili, drugim riječima, <dijelom stvarnosti>) koji funkcioniše kao njen predmet (tj. njeno područje djelovanja). (2) Drugo, mora biti precizno organizovana i to prema trijadi odnosa predmet-svojstva-principi, tako da u koliko nauka dokazuje jedinstvene odlike ili svojstva onoga što je njen predmet oslanjajući se u osnovi na neke neosporne odgovarajuće principe (kao na primjer na premisu da je <cijelo veće od svoga dijela> u matematici) i sveopšte aksiome (da su dva logička principa, neprotivrječnosti i isključenja trećeg, validna za svaku nauku). (3) Treće, naučni argumenti moraju imati demonstrativan karakter koji je osiguran silogističkom formom i izvjesnošću njenih premisa. (4) U konačnici, nauka mora biti u oderđenom odnosu subordinacije, jednakosti ili superiornosti u odnosu na druge nauke.

Aristotelova Metafizika ima prividne nedostatke glede svih gore navedenih zahtjeva. (1) Vezano za primarni predmet ili polazište, Aristotel ne zastupa konzistentan nazor glede opsega istraživanja metafizike, već opisuje njene teme na različiti i na donekle konfliktan način. Glede ovog problema mogu se razlikovati tri osnovne perspektive (I-III). Prvo, u knjizi A metafizika je prikazana kao (I) „mudrost“ koja se bavi prvim uzrocima i principima (A, 1, 981b28-29; A, 2, 982b9-10). Potom u knjizi Γ Aristotel ističe da (I) metafizika istražuje prve uzroke bića kao bića (Γ, 1, 1003a26-32), u toliko što je ona (II) univerzalna „nauka“ o „biću kao biću,“ čime se razlikuje od ostalih nauka (1003a20-26). Na kraju, u knjizi E Aristotel ponavlja da metafizika (I) istražuje principe i uzroke bića kao bića (E, 1, 1025b3-4) i da je ona (II) za razliku od ostalih nauka univerzalna nauka o „biću kao biću“ (1025b7-10); ali također dodaje da metafizika predstavlja (III) znanje onoga što je vječno, nepokrenuto i po sebi postojeće („izdvojeno“). Kao takav polazište metafizike je posebno i superiorno u odnosu na tipove bića koji se izučavaju u filozofiji prirode i matematici (E, 1, 1026a13-16); prema tome, metafizika je identificirana kao jedna „teološka filozofija“ koja se bavi božanskim (E, 1, 1026a16-23).

(2) Manje problematična nije ni organizacija, tj. struktura metafizike koja proizilazi iz Aristotelovog djela, koje je, uz to što je nepodudarno sa Aristotelovom Drugom Analitikom, usljed sadržajne nedosljednosti njegove interpretatore uvijek ostavljalo u nedoumici.

Editovana od strane Andronikosa sa Rodosa, Metafizika predstavlja kolekciju od četrnaest različitih knjiga, čiji je red i unutrašnja povezanost (te u nekim slučajevima i autentičnost) daleko od jasnog. Sama činjenica da Metafizika ima dvije „prve“ knjige označene istim grčkim slovom (A i α) ukazuje na određeni nedostatak reda. U nekim knjigama (B , Δ) dolazi do prekida u kontinuitetu izlaganja, dok druge (K) predstavljaju ponavljanje prethodnih izlaganja. Idejni zaključak djela, tj. filozofska teologija u knjizi Λ , prate još dvije knjige ($M-N$) u kojima nema jasnog odnosa sa Λ . Poneki iskazi koje nalazimo u Metafizici koji ciljaju na povlačenje veza između pojedinih knjiga su u većini slučajeva kasniji „urednički“ umetci, a imena i deskripcije metafizike koje koristi Aristotel mijenjaju se od knjige do knjige.

(3) Na sličan način savremeni interpretatori Aristotela jednoglasno smatraju da metoda Metafizike i drugih djela nije demonstrativna (odnosno nije apodiktička ni aksiomska), tj. ne odgovara metodu namijenjenom nauci kako je to objašnjeno u Drugoj Analitici. Ipak, komentatori se razilaze u razumijevanju metoda koji je korišten u Aristotelovim djelima, posebice da li je i u kojem slučaju, te u koliko mjeri, metoda dijalektička, tj. da li ona predstavlja metodu opisanu u Aristotelovoj Topici, ili ne. Vezano za ovaj problem, neki znanstvenici smatraju da je Aristotelov metod ili podložan običnoj dijalektici – način dolaženja do prvih principa istraživanja u svakom području otpočinje „uvriježenim mišljenjem“ (endoxa) – ili višem obliku dijalektike, tj. mogućnošću formiranja apsolutno izvjesnog znanja na osnovu prvih principa oslanjajući se na posebne klase uvriježenih mišljenja, odnosno onih mišljenja bez kojih nije moguće bilo kakvo racionalno objašnjenje stvarnosti. Drugi autoriteti pak smatraju da metod uopšte ne počiva na dijalektici, budući da je ona uzeta od strane Aristotela kao silogistička disciplina, dok njegovi argumenti vrlo rijetko silogistički. Kako bilo da bilo, čini se da Metafizika i druga Aristotelova djela, suprotno kanonu Druge Analitike, počivaju na promjenjivoj metodologiji koja je poprilično daleko od stabilnosti, jasnoće i izvjesnosti demonstracije; naime metod je prije problemski usmjeren u toliko što se u glavnom sastoji od rasparčanih rješenja naučnih zagonetki putem argumentativnih procedura koje se mijenjaju od slučaja do slučaja. (4) I na kraju, veza metafizike sa ostalim naukama nije jasno objašnjena od strane Aristotela budući da se područje Metafizike preklapa sa područjima ostalih dijelova njegovog naučnog korpusa: na primjer djelimično se podudara sa Organonom (problemom supstancije se bave Kategorije kao i Metafizika Z) i Fizikom

(dokaz za postojanje Nepokretnog Pokretača je ponuđen u Fizici Θ i u Metafizici Λ). Ova preklapanja potiču savremene učenjake da govore o nedostatku „sistematizacije“ unutar Aristotelovog korpusa, te da postavljaju pitanja u vezi s preciznim načinom (ako ga uopšte ima) prema kojem je Metafizika u odnosu sa ostalim Aristotelovim djelima. U svakom slučaju, Metafizika predstavlja jasan primjer nesavršenosti koje se mogu pripisati Aristotelovom pisanju, što predstavlja situaciju koja je opisana od strane učenjaka kao kontrast između „idealnog“ i „postignutog“ u Aristotelovoj filozofiji. Ovakav zaključak nije izmakao ni interpretatorima Metafizike u prošlosti, počevši od Aristotelovih prvih učenika. Islamski filozofi su svakako uspjeli u proširivanju okvira potrebnih poboljšanja preko granica lokalnih izmjena njihovih prethodnika, te u dovršetku parcijalnih i nedovršenih nacрта metafizike koje je Aristotel ponudio i to preradom Aristotelovih tekstova čineći ih usklađenim sa Drugom Analitikom.

Primjer na koji ćemo se fokusirati u narednim stranicama ovog teksta predstavlja radikalnu reviziju u pristupu Metafizici koji je tipičan za islamsku filozofiju, a tiče se rješenja problema o polazištu metafizike. Problem polazišta je od osnovnog značaja prilikom procjene naučnog profila metafizike uopšte. U toliko što je prvi i fundamentalni element trojedinstva materije-svojstava-principa kako je predočeno u Drugoj Analitici, primarni predmet, odnosno polazište je konačni nositelj apodiktčnosti ove discipline, te vodi više ili manje inkluzivnoj vezi između metafizike i ostalih nauka - zavisno od veće ili manje univerzalnosti samog polazišta. Problem koji je postavljen u tekstu Metafizike u ovom smislu je posebno izražen, budući da u ovom slučaju Aristotelov nazor nije isključivo fragmentaran i haotično opisan (kao što je slučaj sa strukturom metafizike), niti je neistražen i neinformativan (kao što je slučaj sa metodom), ili nesiguran i nejasan (kao veza između metafizike i ostalih nauka), već je dvosmislen i čak možda kontradiktoran. Čini se da navedene tri perspektive koje Aristotel odobrava kao alternativu u drugim dijelovima Metafizike nisu međusobno isključne. Tako perspektiva (I) i (II) dolaze do moguće sinteze u koncepciji metafizike kao nauka koja je univerzalna po svom opsegu, te konkretna u onome što je prvo (što je na primjer slučaj u Metafizici A, 2, 982a19-b10; Γ , 3, 1005a34-b1). Aristotel također izmiruje perspektive (I) i (III) tako što poistovjećuje prve uzroke i božansko (A, 2, 982b28-983a11) i obrnuto (E, 1, 1026a16-18). Također, ni perspektive (II) i (III) nisu međusobno isključne: s jedne strane Aristotel uviđa da je žarišno značenje „bića“ usklađeno sa prvim pojmom, tj. supstancijom,

koja u hijerarhiji kulminira nekom vrstom prve supstancije (Γ, 2, 1003b5-19); s druge strane se ukazuje na metafiziku kao prvu nauku koja je takođe u stanju istražiti univerzalnost bića kao takvog, tj. kao studiju o nepokretnoj supstanciji (E, 1, 1026a23-32). Ipak, i pored svega što ukazuje na moguće izmirenje svih perspektiva unutar Metafizike i dalje nije jasno koja od njih je za Aristotela najfundamentalnija, te kako bi se njihovo objedinjavanje trebalo sprovesti. Aristotelova koncepcija polazišta metafizike tako i dalje ostaje vrlo problematična.

Grčka postaristotelijanska tradicija dodatno ukazuje i pojačava tu disonancu: pošto postojeći komentari Metafizike koji prethode usponu islamske filozofije (oni Aleksandra Afrodizijskog, Temistiusa, Sirianusa i Amoniusa prema izvještajima njegovog učenika Asklepiusa) predstavljaju biće kao biće kao polazište metafizike u skladu sa perspektivom (II), ili se uopšte ne dotiču ovog problema, osnove metafizike koje su opisane u klasifikaciji filozofskih nauka unutar Prolegomene (opšteg uvoda u filozofiju, ili posebice uvoda u Aristotelovu filozofiju, koja je smještena na početku neoplatonističkih komentara na Profirijeve Isagoge i Aristotelove Kategorije) odslikavaju perspektivu (III) te cjelokupnu klasifikaciju filozofskih nauka koju ona obuhvata. Uprkos tome, u postaristotelijanskoj grčkoj filozofiji veza između ove dvije perspektive – te posljedična suprotstavljenost između metafizike kao ontologije (perspektiva [II]) i filozofske teologije (perspektiva [III]) – nije smatrana problematičnom. Takvu problematiku ne nalazimo ni u „aporetičkom“ Teofrastovom spisu o Metafizici, zatim u preradi Metafizike od strana Nikole Damašćanina u dijelu II i III njegove knjige Filozofija Aristotela (bar kako je suditi prema postojećim dijelovima ovog djela), u gore navedenim komentarima Metafizike, niti u Prolegomeni. Grčki komentatori Metafizike (bar oni koji prethode islamskim filozofima) čini se nisu smatrali važnim pitanje o polazištu metafizike. Prvi znakovi svjesnosti o antinomiji uzrokovanoj Aristotelovim stavovima o ontologiji i filozofskoj teologiji unutar Metafizike, te prvi konkretan pokušaj da se razjasni veza između ove dvije perspektive o metafizici odigrao se, kao što znamo, u islamskoj filozofiji.

Središnjost Ibn Sīninog shvatanja metafizike

Problem o primarnom predmetu metafizike u islamskoj filozofiji postaje od centralnog značaja budući da su dva glavna predstavnika njene rane faze razvoja, al-Kindī (umro nakon 870) i al-Fārābī (umro 950-951), naglašavali suprotstavljene poglede na gore navedeni problem, te je upravo suprotsavljenost njihovih stavova uzrokovala da pitanje o polazištu metafizike izbije u prvi plan. Al-Kindī interpretira metafiziku (u svome djelu o poretku Aristotelovog naučnog korpusa, kao i u svom originalnom spisu o metafizici pod nazivom Knjiga o prvoj filozofiji, tj. *Kitāb fī l-falsafa al-ūlā*) kao esencijalno filozofsku teologiju, te se pri tom neposredno oslanja na klasifikaciju nauka u grčkoj kasnoj antici, te u konačnici i na Aristotelovu perspektivu (III), koju uzima izolovanu u odnosu na ostale. Al-Fārābī, nasuprot al-Kindiju, predlaže prihvatanje perspektive (I): povezujući se sa tradicijom komentara Aleksandra Afrodizijskog, Temistiusa i Ammoniusa, te posmatrajući sveukupnost Metafizike, u svome djelu o klasifikaciji nauka i u uvodu u Metafiziku pod nazivom O namjerama Mudraca [Aristotela] u svakom poglavlju knjige obilježene slovima [Metafizike] (*Maqāla ... fī Agrād al-ḥakīm fī kull maqāla min al-kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf*), ističe da je metafizika u osnovi ontologija čiji se dijelovi podudaraju sa filozofskom teologijom. Pozadina ove čitave rasprave je uspostavljena na zasnivanju odnosa između filozofa i islama: dok al-Kindī favorizira teologijski element metafizike da bi mogao glatko uvesti Aristotelovu metafiziku (tj. grčku metafiziku uopšte) u svjetonazor islamske religije i teologije, al-Fārābī ističe razliku između metafizike i filozofske teologije tako što pripisuje širi djelokrug (te time i viši rang) prvoj u odnosu na potonju, te nije zainteresovan za usaglašavanje filozofije i religije. Ibn Sīnā (umro 1037) jasno prihvata al-Fārābijevo razumijevanje, ali i razvija ontološku perspektivu metafizike u koju potom inkorporira al-Kindijev teološki nazor. Na ovaj način Ibn Sīnin nazor predstavlja najpotpuniju i najrazrađeniju vezu između ontologije i filozofske teologije u historiji srednjovjekovne filozofije. Ovaj inkluzivni pristup najbolje je vidljiv u metafizičkom dijelu (*Nauka o božanskim stvarima, Ilāhijjāt*) njegove najobimnije i najuticajnije summe, tj. u filozofskoj enciklopediji od četiri dijela (logika, prirodna filozofija, matematika i metafizika, sa dodatkom o praktičnoj filozofiji) pod nazivom *Knjiga izlječenja (Kitāb al Shifā)*.

Važno je napomenuti da sva gore navedena djela o metafizici napisana od strane al-Kindija, al-Fārābija i Ibn Sīne nisu nikakvi komentari na Metafiziku; al-Kindī nikada nije napisao komentar na Aristotelova djela; al-Fārābī možda nije napisao doslovni komentar na Metafiziku; Ibn Sīnini komentari Metafizike su izgubljeni ili sačuvani indirektno u fragmentima. Ovaj prijelaz sa komentara u strogom smislu te riječi (bez obzira da li je riječ o doslovnim komentarima ili parafrazama) ka ličnom i slobodnom nazoru je jedna od najevidntnijih obilježja u raskidu kontinuiteta između islamske filozofije i grčke tradicije. U al-Kindijevom spisu O prvoj filozofiji možemo pronaći eksplicitno priznavanje Aristotelovog autoriteta, ali pozivanje na sâm tekst Metafizike je oskudno (zapravo je limitirano na knjigu Alfa elatton [A] – tj. prvu knjigu tog djela u arapskoj tradiciji – i Lambda [Λ] – tj. dvanaestu knjigu koja sadrži Aristotelovu filozofsku teologiju), pa ipak, još ne prevedena Druga analitika je kao takva bitno zanemarena, izuzev nekih indirektnih ukaza na nju. Al-Fārābijevo djelo O ciljevima mudraca se sastoji iz dva osnovna dijela, od kojih prvi nudi prikaz metafizike prema principima Druge analitike, dok drugi predstavlja kratak pregled sadržaja svake njemu poznate knjige Metafizike. Ta dva dijela, tj. projekt naučne metafizike i sveobuhvatni opis teksta Metafizike ipak nažalost ostaju nepovezani. Metafizika al-Fārābijeve summe o političkoj filozofiji ne prevazilazi ovaj jaz budući da je više bazirana na Platonu nego na Aristotelu, te nije povezana sa Aristotelovom epistemologijom. Ibn Sīnā ispravlja epistemološku nepreciznost al-Fārābijevo modela (kod al-Fārābija se može naći kolebanje između više striktnog koncepta «primarnog predmeta» metafizike i njegovog šireg značenja, kojeg povremeno koristi i u množini) i u potpunosti implementira kontekst filozofske enciklopedije unutar kojeg serija filozofskih nauka započinje logikom i završava metafizikom, te u kojem nauk Druge analitike koegzistira sa onim iz Metafizike, bivajući tako ne samo teoretski, već i supstancijalno povezan sa njim.

Ibn Sīnā polazištu metafizike dodjeljuje uzvišeno mjesto unutar Nauke o božanskim stvarima, unutar kojeg se u prva dva poglavlja bavi eksplicitno ovim problemom, dodajući pri tom primarni predmet (mawḏū‘) listi preliminarnih pitanja o kojima se tradicionalno raspravljali Aristotelovi komentatori na početku njihove egzegeze Filozofovih dijela. Štaviše, na početku poglavlja I, 1, Ibn Sīnā predstavlja problem o polazištu metafizike u vidu pitanja o kojem treba raspraviti. Na ovaj način on, čini se, postaje prvi mislilac

u historiji filozofije koji ovaj problem tretira zasebno, pa je tako njegov doprinos u prva dva poglavlja al-Ilāhijjāt (I, 1-2) s pravom privukao pažnju učenjaka. U Ibn Sīninoj sintezi Aristotelove različite perspektive postaju razjašnjenje i usklađene. Česte reference na Drugu analitiku (preciznije dio Knjige izliječenja koji korespondira sa Drugom analitikom) – bilo da su eksplicitne, implicitne ili dvosmislene – ukazuje na vjernost Ibn Sīnine pozicije kanonu Aristotelove teorije nauke. Ibn Sīnin diskurs može biti predočen kao sistem sačinjen od pet komplementarnih elemenata. On otpočinje sa klasifikacijom dijelova filozofije po kojim je – na tragu grčke prolegomenske literature – pojam metafizike baziran na zajedničkoj perspektivi (III) i (I), tj. na ideji da se metafizika bavi nematerijalnim stvarima, prvim uzrocima i apsolutnim Prvim Uzrokom, tj. Bogom. Nakon toga slijedi uvod u problem i principe njegovog razrješenja, tj. trostruka distinkcija preuzeta iz Druge analitike o polazištu, svojstvima i principima nauke. Ibn Sīnā se fokusira na prva dva elementa ove trijade, odnosno govori o „primarnom predmetu“ i „traženim stvarima“ (maṭālib, sg. maṭlūb) u nauci. Nastavljajući raspravu, on ove polaritete kvalifikuje u skladu sa pojmovima koji podsjećaju na Drugu analitiku, tj. u skladu sa idejom da svaka nauka pretpostavlja postojanje svog polazišta bez da ga dokazuje; polazište nauke je zajednički označitelj svih stvari za kojima se u toj nauci traga, te stoga u svakoj nauci ono može biti samo jedno. Na osnovu ovih pravila Ibn Sīnā perspektive (III) i (I) kao neindikativne u kontekstu polazišta metafizike: Bog ne može biti primarni predmet ove nauke budući da je ona okvalifikovana za dokazivanje Božje egzistencije, a ne za njeno postuliranje. Također, četiri ultimativna uzroka ne mogu biti polazište metafizike, budući da se ova nauka njima bavi kao postojećim, pa je stoga bitak (tj. pojam na kojem se u konačnici i temelji polazište metafizike) fundamentalniji pojam od uzročnosti. Potraga za polazištem metafizike vodi Ibn Sīnu do odbacivanja ove dvije perspektive, te do proklamacije perspektive (II) kao jedine prihvatljive: „biće kao biće“, umjesto Boga i prvih uzroka, je polazište metafizike, budući da se sve stvari koje ova nauka istražuje ultimativno ukazuju na ovaj pojam, bilo kao vrsta bitka (ako uzmemo ideju kategorija kao vrste bića kao bića u širem smislu, budući da je Ibn Sīnā svjestan da biće nije rod, te nema u pravom smislu „vrste“) ili kao njegovih svojstava (tj. niza pojmova koji uključuju „jedno“ i „mnoštvo“, „potenciju“ i „akt“, „univerzalno“ i „partikularno“ itd.). Štaviše, bitak je tako fundamentalan pojam da njegova egzistencija i esencija ne mogu biti dokazivani, čak ni u

metafizici kao najvišoj od svih nauka. U trećem koraku Ibn Sīnā dovodi u jedinstvo perspektivu (II) i (III) upravo putem svojstvenosti pojma „bitka“, po kojem je ovaj koncept nematerijalan u koliko se ne odnosi samo na materijalne stvari. Shvaćeno kao nematerijalno, „bitak“ je ono zajedničko svim objektima istraživanja metafizike, uključujući i nepromjenjivi božanski svijet. Na isti način Ibn Sīnā postiže sintezu između perspektive (II) i (I), ističući da su prvi uzroci i Bog dio „bitka“ koji predstavljaju principe uzrokovanog „bitka“. Na kraju, Ibn Sīnā ističe da prvi uzroci i Bog, pored toga što ne predstavljaju polazište metafizike, ipak imaju fundamentalno mjesto unutar ove discipline: one među stvarima za kojima se traga u metafizici predstavljaju njen „cilj“ (ġaraḍ), tj. ono što se nastoji saznati. Ako prihvatimo metaforu koju Ibn Sīnā primjenjuje na metafiziku u svojim drugim djelima, mogli bi reći da, po njemu, izučavanje „bića kao bića“ predstavlja „korijen“ metafizike, dok je izučavanje prvih uzroka i Boga „plod“. Na ovaj način Ibn Sīnā pokazuje da je metafizika, u drugom smislu, izučavanje prvih uzroka i Boga, koje među „traženim stvarima“ ove discipline predstavljaju njen cilj (perspektiva [I]), izučavanje „bitka“ koje je njeno polazište (perspektiva [II]) i izučavanje nematerijalnih i nepokretnih stvari, u koliko su one u jednom smislu prvi uzroci i Bog, a u drugom „biće kao biće“ (perspektiva [III]). U svjetlu svoje jasnoće i razumljivosti, Ibn Sīnin nauk je jedan od najkoherentnijih i najsistematičnijih objašnjenja Aristotelovog kriптиčnog i naizgled nekonzistentnog stava o primarnom predmetu metafizike koji je ikada uspostavljen u historiji aristotelijanizma.

Isti takav „naučni spin“ se može opaziti i na ostalim značajnim epistemološkim aspektima metafizike. Tako Ibn Sīnā sistematski revidira strukturu metafizike upravotako što odbacuje nekonzekventan poredak knjiga Metafizike, te uređuje ovu disciplinu u skladu sa preciznim epistemološkim obrascem ustanovljenim na vrstama, svojstvima i principima „bića“ koji su u Aristotelovoj filozofiji samo skicirani. Također, Ibn Sīnā dorađuje metod metafizike, uključujući njeno korištenje demonstracijama i terminološkim distinkcijama, uvodeći novi metod argumentiranja (kao dokazi putem divizije i klasifikacije), te umanjujući značaj procedura srodnih dijalektici (kao što je kritika prethodnika i rasprava o aporijama) koje su jasno vidljive u Metafizici (dovoljno je uzeti u obzir polemički karakter knjiga Alfa mezion, Mu i Nu, te aporetičku prirodu knjige Beta). Na kraju, Ibn Sīnā objašnjava odnos metafizike i ostalih filozofskih disciplina, prije svega logike (tj. oruđa svakog saznanja), prirodne

filozofije i matematike (koje predstavljaju dvije granje teorijske filozofije) i praktične filozofije (kojom se bavi kratko na koncu Nauke o božanskim stvarima): ukratko, on uzima metafiziku kao višu nauku u odnosu na spomenute, kojima ona pruža epistemološke temelje putem određivanja fundamentalnih pojmova, osnovnih pravila mišljenja u ultimativne stvarnosti koja prevazilazi doseg njihovog istraživanja. Upravo zbog takve temeljite reorganizacije epistemologije unutar Metafizike, kao i zbog širokog raspona izvora koje uključuje, nije isključeno uzeti Nauku o božanskim stvarima kao neku vrstu „drugog izdanja“ Metafizike, tj. izdanja nakon kanonske edicije corpus aristotelicum Andronikusa sa Rodosa u prvom stoljeću nove ere, ili kao „drugi početak“ Zapadne metafizičke spekulacije.

Uspjeh Ibn Sīninog modela

Originalnost i snaga Ibn Sīnine doktrine o polazištu metafizike je vidljiva i po reakciji jednog od najvećih njegovih kritičara unutar arapske filozofije, andaluzijskog pravnika, teologa i komentatora Aristotela, Ibn Rušda (umro 1198). Ibn Rušdov stav prema Ibn Sīninoj teoriji je uveliko ambivalentan, kao što je vidljivo iz njegovih komentara na Aristotelova djela u kojima jasno i otvoreno odbacuje određene dijelove na jednim, a prešutno prihvata iste na drugim mjestima. Ova oscilacija ukazuje da Ibn Rušd shvata Ibn Sīnin stav kao radikalnu inovaciju u odnosu na Aristotelov autoritet, te stoga i kao doktrinu koju treba otvoreno kritikovati. Pa ipak, budući da Ibn Sīnina doktrina predstavlja poziciju prethodnika koja je kao takva prihvatljiva usljed svoje unutrašnje konzistencije, ona također zaslužuje tolerantan pristup i prešutno odobravanje. Ibn Rušdov dvostruki stav ukazuje na to da je Ibn Sīnino polazište dovoljno snažno da odoli većini najznačajnijih primjedbi i napada budući da je oblikovano tako da postane glavna pozicija u kasnijoj islamskoj filozofiji. U takozvanom „Velikom komentaru“ na Aristotelovu Fiziku, sačuvanom u latinskom srednjovjekovnom prevodu, Ibn Rušd za Ibn Sīninu doktrinu o polazištu metafizike, te ideju da metafizike dokazuje Božiju (Prvi princip) egzistenciju, rezervira jedan od svojih izuzetno podcjenjivačkih napada na perzijskog mudraca:

„Ko god tvrdi da prva filozofija nastoji da pokaže postojanje izdvojenog bića je u krivu. Ovakva bića su polazište prve filozofije, te

kako je ukazano u Drugoj analitici ni jedna nauka ne može dokazivati postojanje svog sopstvenog polazišta, već ga uzima kao dato, što zbog toga što je ono po sebi evidentno, što zbog njegove dokazanosti u drugoj nauci. Prema tome Ibn Sīnā je napravio veliku grešku kada je izjavio da metafizičar demonstrira egzistenciju Prvog principa. Glede ovog problema, u njegovoj knjizi o božanskoj nauci, on nastavlja u skladu sa metodom koju smatra nužnim i esencijalnim za ovu nauku. Njegova greška je, pak, evidentna, budući da ono što on smatra najizvjesnijim stavom kojeg koristi [u ovom slučaju] ne prevazilazi instancu samo vjerovatnog iskaza“ (pasaž je uzet iz sekcije 83 komentara na prvu knjigu Fizike).

U navedenom tekstu Ibn Rušd ističe stav koji je suprotan Ibn Sīni: posebna vrsta bića, tj. izdvojena biće (uključujući i Boga), su, umjesto bića kao bića, polazište metafizike, tako da metafizika ne može dokazivati Božiju egzistenciju te ga umjesto toga preuzima iz fizike. Ibn Rušdov ukaz na Drugu analitiku ovdje otkriva njegovu namjeru da porazi Ibn Sīnu na njegovom terenu; epistemološka paradigma je ista, ali ispod zajedničkog aristotelijanskog okvira cjelokupni poredak se urušava budući da Bog, pored Ibn Sīninog veta, biva zamijenjen bićem kao bićem kao polazištem metafizike. Pa ipak, na drugim mjestima istog komentara na Fiziku može se naići i na nepolemičke odlomke u kojima, iako se Ibn Sīnā ne spominje, avicenijsko polazište o biću kao biću kao polazištu metafizike biva de facto odobravano. Isti oblik ovakvih oscilacija je vidljiv i u aristotelijanskim komentarim Ibn Rušda koji prethode Komentaru na Fiziku, kao u Sadržaju Metafizike, ili u Velikom komentaru na Drugu analitiku (koji je nastao istovremeno sa Komentrom na Fiziku). Veliki komentar na Metafiziku, koji bi trebao da tretira ovo pitanje ex professo ostaje nažalost nijem pred problemom: na ovaj način se njime ili potvrđuje prešućivanje Ibn Sīnine pozicije, ili se neupadljivo prikazuje nazor po kojem antinomija postepeno isčezava u toliko što biće kao biće u konačnici podudara sa božanskim u smislu sukcesivne „žarišne redukcije“ – od bića kao bića ka supstanciji, od supstancije ka formi, od forme ka Bogu kao Prvoj formi.

Filozofi latinske Europe su, čini se, bili svjesni, prelazeći od Velikog komentara na Fiziku ka Velikom komentaru na Metafiziku, da se udaljenost Ibn Rušdove pozicije o polazištu metafizike u odnosu na Ibn Sīnu umanjuje, te da stajališta ove dvojice autora u konačnici konvergiraju. Ibn Sīnin nazor o polazištu metafizike, iako ne uvijek

isključivo, je zasigurno najviše prihvaćen među latinskim filozofima, te anti-avicenijska pozicija, kao što je Ibn Rušdova u Velikom komentaru na Fiziku, u glavnom nije dobila podršku. Teolog i filozof Albert Veliki (Albert od Lauingena, umro 1280), koji je pisao komentare na cjelokupan aristotelijanski korpus držeći se Ibn Sīninih i Ibn Rušdovih interpretacija (u onolikoj mjeri koliko mu je bilo dostupno u latinskom prijevodu), te koji je bio na strani Ibn Sīne glede polazišta metafizike, predstavlja povlaštenog svjedoka situacije: dok u svome Komentaru na Fiziku on brani Ibn Sīnu od Ibn Rušdovih napada, koje smatra pogrešnim i nepravednim, u Komentaru na Metafiziku predlaže pomirljiviju perspektivu prema kojoj Ibn Sīnā i Ibn Rušd, bez da protuslove jedan drugome, doprinose cjelokupnom konsenzusu peripatetičke škole. Tome u prilog Albert Veliki kaže: „Prema tome, zajednički sa svim peripateticima koji ispoljavaju istinu čini se pravo smatrati da je biće kao biće polazište [metafizike]“ (citat jepreuzet iz drugog poglavlja komentara).

ZAKLJUČAK

Prezentujući sopstvenu Metafiziku po modelu Druge analitike kao sintetički uređen izvještaj koji ukazuje na ključne probleme koji se tiču polazišta i cilja metafizike, Ibn Sīnā formira objašnjenje koje ide daleko više od grčkih komentatora i koje odgovara na probleme koje postavljaju al-Kindī i al-Fārābī. U formiranju sistematske revizije strukture al-Kindijeve i al-Fārābijeve nazora, Ibn Sīnā je proizveo novi metodološki pristup metafizici i iznio objašnjenje koje rasvijetljava vezu između ove discipline i drugih teorijskih i praktičkih nauka. Takva je bila neospornost rezultata njegovog sistematskog filozofskog napora, da se većina kasnijih mislilaca islamske tradicije nije vraćala na Aristotelova djela, već na Ibn Sīnu kao temelj i polazišnu tačku svakog budućeg filozofskog napredovanja. Latinski prijevodi Ibn Sīninih dijela bili su jedno od najvažnijih osnova metafizičke i teološke spekulacije među srednjovjekovnim europskim misliocima. Poznate ličnosti poput Akvinskog, njegovog učitelja Alberta Velikog, Duns Škota, kao i mnogi drugi, koriste Ibn Sīninu Metafiziku, njegove metode i rezonovanja, te ih postavljaju u sami centar filozofskih i teoloških diskusija na Zapadu.

REFERENCE

Albert the Great (1960) *Metaphysica*, libri quinque priores, B. Geyer (ed.), Münster: Aschendorff; (1964) *Metaphysica*, libri VI-XIII, B. Geyer (ed.), Münster: Aschendorff.

— (1987) *Physica*, Pars I, libri 1-4, P. Hossfeld (ed.), Münster: Aschendorff; (1993) *Physica*, Pars II, libri 5-8, P. Hossfeld (ed.), Münster: Aschendorff.

al-Fārābī (1890) *Maqāla [...] fī aġrād al-ḥakīm fī kulli maqāla min al-Kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf*, in *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, F. Dieterici (ed.), Leiden: Brill,

pp. 34-38.

— (1982) "Le traité d'al-Fārābī sur les buts de la Métaphysique d'Aristote," T-A.

Druart (trans.), *Bulletin de Philosophie Médiévale* 24: 38-43.

al-Kindī (1950) *Kitāb al-Kindī ilā l-Mu'taṣim bi-llāh fī l-falsafa al-ūlā*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, vol. I, M. 'A. Abū Rīda (ed.), Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, pp. 97- 162.

— (1974) *Al-Kindī's Metaphysics. A Translation of Ya'qūb al-Kindī's Treatise "On First Philosophy"* (fī al-Falsafah al-ūlā), A. Ivry (trans.), Albany: State University of New York Press.

— (1998) *Œuvres philosophiques et scientifiques d'Al-Kindī. Volume II. Métaphysique*

et Cosmologie, R. Rashed & J. Jolivet (eds.), Leiden, Boston & Köln: Brill, pp. 1-117.

— (2012) *The Philosophical Works of Al-Kindī*, P. Adamson & P. Pormann (eds.),

Oxford University Press: Oxford, pp. 3-57.

Averroes (1962) *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, Venetiis apud Iunctas 1562*, repr. Frankfurt am Main: Minerva.

— (1984) *Šarḥ al-Burhān li-Aristū wa-Talḥiṣ al-Burhān*, 'A. Badawī (ed.), Kuwait: alMaġlis al-Waṭanī li-l-ṭaqāfa wa-l-funūn wa-l-adab.

—. (2010) On Aristotle's "Metaphysics." An Annotated Translation of the So-called "Epitome," R. Arnzen (ed.), Berlin & New York: De Gruyter.

Avicenna (2005) *The Metaphysics of The Healing*, M. Marmura (ed. and trans.), Provo,

Utah: Brigham Young University Press.

Daljnje čitanje

Aertsen, J. A. (2008) "Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and its Impact on Medieval Philosophy," in *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, A. Akasoy & W. Raven (ed.), Leiden: Brill, pp. 21-42.

Bertolacci, A. (2006) *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-*

Šifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought, Leiden & Boston: Brill.

—. (2007) "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject Matter of Metaphysics," *Medioevo* 32: 61-97.

—. (2011) "The 'Ontologization' of Logic. Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the Organon," in *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West 500-1500*, M. Cameron & J. Marenbon (eds.), Leiden & Boston: Brill, pp. 27-51.

—. (2012) "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context," in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, F. Opwis & D. C. Reisman (eds.), Leiden: Brill, pp. 257-288.

—. (2012) "Arabic and Islamic Metaphysics," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (on-line), first published Thu Jul 5, 2012 (plato.stanford.edu/entries/arabic-islamicmetaphysics/).
Castelli, L. M. (2011) "Greek, Arab and Latin Commentators on per se accidents of being qua being and the place of Aristotle, Met. Iota," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 22: 153-208.

Gutas, D. (1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, New York, København & Köln: Brill.

S engleskog jezika preveo: Vladimir Lasica



'UMAR 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.

'Umar 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 rubajia, koji je stvorio nešto poput kulta u viktorskoj Engleskoj, pri čemu nešto slično nije viđeno u moderno doba. Postoji cijela biblioteka djela o Khayyamovim rubajijama 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 Mathématiques arabes (8-15 siècles)*, prev. M. Cazevane i K. Jaouiche, Paris: Vrin, 1976; posebno recentno i sveobuhvatno djelo Roshdija Rasheda i Bijana Vahabzadeha, *Al-Khayyam mathématicien*, 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 Mehdiya 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 ittilla' 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 rubajja 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 pjesnika⁷. Druga skupina mislilaca dovodi u pitanje autentičnost većine rubajja 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 rubajjama 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 Perzijancima⁸ 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 viktorskog 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 najvjerojatnije svega nekoliko rubajia autentično a da ostatak pripada drugim pjesnicima kao što su Hayyanî ili Hayatî (kao što je spomenuto u rukopisima *Rubaiyyat* 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 rubajjama ispisanim rukom Ayatollaha Qazwinija u duhu nekih Khayyamovih rubajija. 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 rubajije, 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 Aviceninog 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 posvećeno 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 čemu 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 povezo 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-tabii*) i matematičkog tijela (*al-jism al-tavlimi*). 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, Khayyam-namah, 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-Lobacevovog 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-tabii* i *al-jism al-talimi* 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, *Kulliyat-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 tasânih*, A'zamgarh: Dar al-Musannifin, 1979; i Boris A. Rosenfeld i Adolf P. Youshkevitch, *Omar Khaiyam*, 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 traktata 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 rubajja, 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 Nadawi¹⁹ 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 navodeno, str. 343. Također pogledati Swami Govinda Tirtha, već navodeno, str. 99–110 za arapski tekst i engleski prijevod M. W. Rahmana.

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

Jedno među njegovim važnijim filozofskim djelima jeste traktat na perzijskom jeziku *Risalah dar 'ilm-i kulliyat-i wujud* (Traktat o znanosti o univerzalnim principima bitka), također poznat kao *Al-Risalah fi 'ilm al-kulliyat* (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 sufijску 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 kurʼanskim 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 Civilization in Islam*, str. 33–34. Također vidjeti str. 52–53 istog djela; također F. Schoun, *Spiritual Perspectives 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 (*itibari*) kvalitet. Iako distinkcija između počelnosti *wujuda* (*asalat al-wujud*) i počelnosti *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 počelnost 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 mas'ail* (*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-tab'i*, što je prva knjiga *Tab'iyyata* (*Filozofija prirode*) iz djela *Shifa*, kao i na Aristotelova djela. Khayyam je iznio važnu filozofsku tvrdnju, rekavši da *Fann al-sama' al-tab'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 avicenijskog 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 kurʿanske ajete na koje smo se već referirali.

Dozvolite da se u zaključku osvrnemo na neke rubaije koje se pripisuju Khayyamu, te da razmislimo o njihovom 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:

Baćen 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 Izmišljeni 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* (Svemogućí) i *El-Alim* (Sveznajući).

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

I bez istine i bez sigurnosti ti si,

Zašto da traćimo 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 rubajija može izgledati kao da u potpunosti propovijeda skepticism, 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 unutarne značenje, tj. relativnost svog ljudskog ili racionalnog znanja²⁹ i sigurnost izvedene iz gnoze koju simbolizira 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 rubajija, 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 rubajijama.

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 Suhrevardija, 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: Golgo-nooza, 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 poslovice 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?

³³Ova 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 neiskusani 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 nadide-nim 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 drugorazred-na 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.", Frithj-of 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 rubajja, 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 rubajja 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 rubajja 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-shinâsi*).

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 viktorskom 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 iskorištavanje 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 slični, to bi bio Nasir al-Din el-Tusi, koji je poput Khayyama, bio avicenijski (*mashshavi*) 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 šiitski teolog duodecimalnog pravca

38 Neke od ovih titula uključuju i *al-imam* (predvodnik), *hakīmal-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 prevedena⁴⁰ moraju se proučiti u potpunosti zajedno s njegovom poezijom i drugim naučnim djelima. Međutim, ta savremena studija trebala bi biti dovoljna da se otkrije 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.





Pregledi knjiga
Book Reviews



PROPHETIC NICHE IN THE VIRTUOUS CITY

Hikmet YAMAN, *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*, Brill, Leiden-Boston, 316 str.

U svojoj “Poslaničkoj niši u gradu vrline“, Hikmet Jaman (Yaman) razmatra značenje koncepta *ḥikma*, koji se obično prevodi kao „mudrost“, te odnos ovoga pojma naspram drugih ključnih značenja koja su se razvijala u intelektualnom miljeu islamske civilizacije tokom rane faze razvoja islamske misli. Jamanov fokus je tekstualna analiza i komparacija značenja *ḥikma* unutar četiri osnovna intelektualna konteksta u kojima se ovaj pojam razvijao, a što je predstavljeno sa četiri poglavlja njegovog djela: 1) *ḥikma* u ranoj arapskoj leksiografiji, 2) *ḥikma* u ranoj islamskoj ezgegetskoj literaturi, 3) *ḥikma* u ranoj sufijskoj literaturi i 4) *ḥikma* u ranoj filozofskoj literaturi. Njegovo opsežno razmatranje doprinosi detaljnom uvidu u značenje i razvoj ovog pojma unutar rane islamske misli, pri čemu se oslanja na analizu predislamskih izvora, sufijske i filozofske literature, kao i rukopisa i predaja. Jamanovo djelo se tako bavi analizom najranije naučne građe islamske civilizacije, njenom kontekstualizacijom i komparacijom, te je kao takvu predstavlja modernom čitateljstvu.

Jamanova komparacija započinje semantičkom analizom korijena *ḥkm* u semitskim jezicima, kao i razmatranjem značenja pojma *ḥikma* među semitskim narodima prije i tokom rane faze pojave islama, fokusirajući se na leksikološka djela i rječnike kurʿanskog vokabulara. Značenja u ovom kontekstu se odnose uglavnom na ⟨obuzdanost⟩, ⟨pravdu⟩, ⟨znanje⟩, te na ⟨spriječavanje nepravde⟩, ⟨eliminaciju neznanja⟩ i sl. Potom analiza prelazi na značenja određena kontekstom kurʿanskog teksta, sa fokusom na određenje *ḥikma* kao mudrosti i savršenstva, a koje se primarno odnosi na Boga, te u sekundarnom značenju predstavlja blagodat i dar odabranim ljudima od strane Tvorca. *Hikma* je tako pojam kojim se opisuje odnos između Stvoritelja i stvorenja kao i odnos između uzvišenog oblika znanja i znalca. Upravo kurʿanski tekst otkriva da se pojam *ḥikma* mora razumijeti raznovrsno, kao splet mnoštva komplementarnih značenja, što se često zanemaruje u modernim analizama koje se fokusiraju na značenje „mudrosti.“ Razmatranje koje se, ne bez razloga, direktno nastavlja na ovo jeste značenje i detaljne analize definicija *ḥikma* u spisima ranih sufijskih velikana (među kojima su predaje koje se vezuju za Hasan al-Basrija i Dzafera al-Šādika, kao i spisi al-Muḥāsibija, al-Bagdādīa, al-Nūrīja

i al-Tirmidīa), a koje se vezuje za koncepte ‹znanja› (‹ilm), ‹spoznaje› (‹maʿrifah), ‹intelekt› (‹aql), ‹srca› (‹qalb) i ‹razumijevanja› (‹fiqh). U ovom kontekstu *ḥikma* ima primarno epistemološko značenje koje se, zajedno sa drugim „mističkim“ pojmovima, ogleda i u praktičnom djelovanju, tj. ima svoje striktno etičke implikacije. *Hikma*, kako naglašava Jaman, ovdje nema značenje teorijskog, tj. spekulativnog znanja, već saznanja koje je rezultat duhovnog uzdizanja prema Bogu. Na kraju, analiza koncepta *ḥikma* završava objašnjenjem konteksta koji se razvijao pod uticajem grčke antičke misli na rane islamske filozofe (al-Kindija, al-Fārābija i Ibn Sīnu), sa fokusom na njihovo određivanje ovog pojma, njegove praktičke implikacije, a posebno ističući važnost odnosa između mudrosti i teorijskog saznanja. Filozofsko insistiranje na vezi između *ḥikma* i *aql*, tj. intelekta, svakako predstavlja *specificum* njihovog nazora. Ovaj nazor nastoji da se uzdigne do teorijskog objašnjenja apsoluta putem kooperacije logike, kao univerzalnog oruđa spoznaje i metafizike, tj. znanja o biću uopšte i o Bogu kao pojedinačnom. Pa ipak, islamska filozofija, iako snažno pod uticajem grčke misli, ipak zadržava i svoj autentični pristup odnosu između mudrosti i mudraca i to kroz jedinstvenu interpretaciju odnosa između poslaničkog uma i Boga. Za islamske filozofe *ḥikma* predstavlja najprestižnije postignuće ljudske vrste, koje nije privilegija samo jedne religije, već je otvorena za doprinose svake civilizacije i generacije ljudi u prošlosti i budućnosti.

Jaman uviđa da dosadašnje analize nisu dostatno obuhvatile kompleksnost značenja pojma *ḥikma*, niti su na adekvatan način pristupile komparaciji smislova unutar kojih se ovaj pojam razvijao kroz kolektivnu upotrebu ranih islamskih autora. Zapravo, moderne analize se u glavnom fokusiraju na značenje koje odgovara grčkom *sophia*, a koje se najčešće prevodi sa „mudrost“. Iako je grčki uticaj na razvoj arapske naučne terminologije nesumnjiv, te iako pojam *ḥikma* u potpunosti odgovara antičkom grčkom značenju „mudrosti“, Jamanov fokus je na autentičnim značenjima koja su se razvijala unutar islamskog civilizacijskog konteksta. Razlog je ideja da su dosadašnja razmatranja u mnogome suzila opseg koji *ḥikma* obuhvata, što je dovelo do raznih pogrešnih interpretacija i zanemarivanja jedinstvenih implikacija koje ovaj pojam sadrži.

Vladimir LASICA,
Marmara Univerzitet,
Institut za društvene nauke
Odsjek za islamsku filozofiju (PhD),
E-mail: lasoov@gmail.com



UPUTSTVA AUTORIMA

Logos je šestomjesečni časopis koji nastoji afirmirati filozofiju i religiju u njihovim svekolikim dimenzijama, te svoriti matricu na kojoj će biti moguće otvoriti i razvijati plodotvoran dijalog između istih. *Logos* nudi prostor za međusobno oplemenjivanje različitih oblika mišljenja, što bi u konačnici trebalo doprinijeti suštinskom razumijevanju i „pomirenju“, na izgled otuđenih mudrosti ali nerijetko i onih koji ih artikuliraju. Časopis će objavljivati tekstove iz oblasti gnoseologije, ontologije, filozofije morala, filozofske hermeneutike i antropologije, kao i iz domena filozofije religija, komparativne duhovnosti i apologetike što podrazumijeva interpretaciju klasičnog ali i savremenog teološkog mišljenja.

Časopis objavljuje sljedeće kategorije radova: izvorne znanstvene radove (*Original scientific paper*), pregledne članke (*Review article*), stručne radove (*Professional paper*), prijevode (*Translations*) i preglede knjiga (*Book Reviews*). Radovi koje redakcija prihvati šalju se na recenziju. Sam proces recenziranja je u potpunosti anoniman. U slučaju pozitivnog mišljenja recenzenta, članak može biti objavljen, uz uvažavanje eventualnih korekcija ili sugestija od strane recenzenta.

Članak treba sadržavati sljedeće elemente: naslov rada, ime autora i institucije pri kojoj je angažiran, sažetak, ključne riječi, uvod, tekst podijeljen po poglavljima, zaključak, literaturu. Sažetak treba da sadrži cilj, metode i rezultate rada. Radovi se pišu fontu Times New Roman, veličine 12, sa razmakom 1,5. Naslovi poglavlja trebaju biti jasni i označeni rednim brojevima. Bibliografske jedinice se navode abecednim redom, koristeći sljedeći redosljed u navođenju: autor, naslov djela, izdavač, mjesto izdavanja, godina. Uređivački kolegij zadržava pravo određivanja redosljeda radova u konačnoj verziji časopisa, a autor objavljenog teksta dobija jedan primjerak broja Logosa u kome je objavio rad.

Znanstvene radove možete slati na sljedeće e-mail adrese:

uredniklogos@gmail.com

logos@logos.org.ba

Logos

LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju

Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, B&H

E-mail: logos@logos.org.ba