

MUHAMMAD IQBAL

RAZVOJ METAFIZIKE U PERZIJI:

PRILOG HISTORIJI MUSLIMANSKE FILOZOFIJE

S engleskog preveo:
Nevad Kahteran

Sarajevo, august/kolovoz 2004.

Naslov izvornika:

THE DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA:

A CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY

By SKAIKH MUHAMMAD IQBAL
B.A. (Cantab) M.A. (PB.) Ph.D. (Munich).

London, Luzac & Co. 46, Greta Russel Street W.C., 1908.

RAZVOJ METAFIZIKE U PERZIJI (1908.)

Ova je teza podnesena i branjena na Sveučilištu u Münchenu kao Iqbalova doktorska disertacija, a objavljena je iste godine u Londonu. Knjiga ide trgom razvitka metafizike u Perziji od vremena Zaratustre do Bahaulaha. Slična monografija nije napisana na engleskom jeziku prije ove knjige. Iqbal već u svojemu uvodniku objašnjava kako nastoji da:

- 1. uđe u trag logičkog kontinuiteta perzijske misli i da je interpretira u jeziku moderne filozofije; te*
- 2. da razmotri sufizam na znastven način i da objasni intelektualne uvjete koji su ohrabрили ovaj fenomen. On dokazuje da je sufizam nužan proizvod igre različitih intelektualnih i moralnih snaga, te da bi mogao dići neaktivnu dušu na viši nivo.*

Posveta profesoru T.W. Arnoldu

Dragi moj profesore Arnold,

Ova mala knjižica je prvijenac od tog literarnog i filozofskog obrazovanja koje sam zadobijao od Vas posljednjih deset godina, te kao izraz zahvalnosti, molim dopuštenje da je posvetim u Vaše ime.

Uvijek ste velikodušno sudili o meni, te se nadam da ćete ove stranice prosuđivati u istome duhu.

Vaš odani učenik

IQBAL

Predgovor

Djelo *Razvoj metafizike u Perziji (The Development of Metaphysics in Persia)* je bilo njegova disertacija, predočena prvo na Sveučilištu u Cambridgeu, marta 1907., kao njegov diplomski rad, te je kasnije, uz neka uobličjenja i dodatke, predložena za njegovu doktorsku disertaciju na Sveučilištu u Münchenu. Polučio je doktorat na istoj 4. novembra 1907. Disertaciju je prvo objavila izdavačka kuća Luzac & Co., London, 1908. Nijedno naredno izdanje nije se pojavilo tijekom Iqbalovog života pošto je izgubio svako zanimanje za istu do 1917. Vidjeti, Muhyidin Qadri Zoor, *Shad Iqbal*, Hyder Abad, India, 1942., str. 45; *Makatib Iqbal banam Khan Niaz-ud-Din*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1986., str. 50; B.A. Dar, *Anwar i Iqbal*, I.A.P., Lahore, 1977., str. 201, gdje je nastojao odvratiti da se prevede ranije spomenuto djelo, ukazujući na zastarjelu narav djela. Iz onog što je napisao možemo pretpostaviti u pogledu te sumnje da je, do 1917. godine, počeo posmatrati na njega kao odbačen rad. Ovo je nadalje potkrijepljeno s činjenicom da ga u istoj godini, kada je morao da sastavi svoj *Curriculum Vitae*, nije uključio među svoje knjige. Ovo je dokazivano da se, gledano unatrag, čini da djelo odzvanja idejama ranih orijentalista, koji su bili nosioci ozračja zastarijevanja i čini se da je u mnogo vidova ograničeno.

Usprkos tome, analize ove vrste šutke prelaze preko činjenice – a ovo je važno s obzirom na historijski kontekst ovog djela – da je Iqbal, s početka 20. stoljeća, bio jedinstven po tome što je po prvi puta uveo neke perzijske mudrace engleskom čitateljstvu i, nasuprot mišljenjima mnogih orijentalista, pokušao da otkrije islamske korijene sufizma, zadaća koju su sa uspjehom obavili kasniji učenjaci.

M.S. Umar, direktor Iqbal akademije u Lahoreu, Pakistan

4. septembar 2004.

Uvod

Najkarakterističniji oblik Perzijanaca jeste njihova ljubav prema metafizičkom umovanju. K tomu još, istraživač koji pristupa postojećoj literaturi o Perziji očekujući da pronade bilo kakav razumljiv sustav misli, nalik onome Kapile ili Kanta, morati će da odstupi razočaran, iako duboko impresioniran izvanrednom intelektualnom suptilnošću koja se razvila na tom prostoru. Čini mi se da perzijski um ne pati puno od detalja, te da je posljedično tome lišen te organizatorske sposobnosti koja postupno izrađuje sustav ideja, interpretiranjem temeljnih principa, uz ukazivanje na nepromjenljive činjenice promatranja. Oštroumni brahmanac vidi unutarnje jedinstvo stvari; tako čini i Perzijanac. Međutim, dok prvi nastoji da to otkrije u svim aspektima ljudskog iskustva, te da konkretno razjasni njegovo skriveno prisustvo na različite načine, čini se da je potonji zadovoljan sa pukom univerzalnošću, te da ne pokušava da provjeri bogatstvo njegovog unutarnjeg sadržaja. Imaginacija leptirovog stila u Perzijanaca, polupijana kao što je bila, leti od cvijeta do cvijeta i čini se da je nemoćna da ponovo pregleda vrt kao cjelinu. Zbog ovog razloga njegove najdublje misli i emocije pronalaze izraz uglavnom u nepovezanim stihovima (*gazelima*) koji otkrivaju svu istančanost njegove umjetničke duše. Hindus, dok dopušta, poput Perzijanaca, nužnosti višeg izvora spoznaje, uz to se mirno kreće od iskustva ka iskustvu, bezobzirno ih secirajući i prisiljavajući ih da izruče svoju skrivenu univerzalnost. Zapravo, Perzijanac je samo polusvjestan metafizike kao *sustava* mišljenja; njegov brat brahmanac, s druge strane, posvema je svjestan potrebe predstavljanja svoje teorije u obliku temeljito argumentiranom izvan sustava. A rezultat ove mentalne razlike između dva naroda je očit. U jednom slučaju imamo samo djelomice izrađene sustave mišljenja; u drugom, ogromnu uzvišenost istraživanja Vedānte.

Proučavatelj islamskog misticizma koji je željan da vidi sveobuhvatan prikaz principa Jedinstva mora potražiti teške tomove Andalužanina Ibn 'Arabija, čije je dubokoumno učenje u čudnoj opreci sa vrlo suhoparnim islamom njegovih zemljaka.

Međutim, rezultati intelektualne aktivnosti različitih ogranaka velike arijevske obitelji jako su slični. Rezultat svih idealističkih umovanja u Indiji je Buddha, u Perziji Bahāullah, a na Zapadu Schopenhauer čiji sustav, unutar hegelijanskog jezika, jeste brak slobodne istočnjačke univerzalnosti sa zapadnjačkom zadanošću.

Međutim, historija perzijske misli predočava fenomen koji je njemu samom svojstven. U Perziji je, vjerojatno pripadno semitskim utjecajima, filozofsko umovanje samo sebe neraskidivo združilo sa religijom, a mislitelji novih tokova mišljenja gotovo uvijek su bili osnivači novih religijskih pokreta. Međutim, nakon arapskog osvajanja, vidimo čistu filozofiju koju su od religije odijelili islamski neoplatonički aristotelijanci, međutim, to je otcjepljenje bilo samo prolazni fenomen. Grčka filozofija, iako inozemna biljka na tlu Perzije, konačno je postala integralnim dijelom perzijskog mišljenja; a kasniji mislitelji, kritičari kao i zagovornici grčke mudrosti, kazivali su filozofskim jezikom Aristotela i Platona, te su bili uglavnom pod utjecajem religijskih pretpostavki. Nužno je da imamo ovu činjenicu na umu kako bismo polučili potpuno razumijevanje post-islamske perzijske misli.

Kao što će se pokazati, predmet ovog istraživanja je da se pripremi temelj za buduću historiju perzijske metafizike. Izvorna misao ne može se očekivati u nekom prikazu, predmetu koji je čisto historijskog karaktera; k tomu još, usuđujem se da iznesem neku tvrdnju zbog dvije sljedeće odlike:

a) nastojao sam da slijedim razvoj logičkog kontinuiteta perzijske misli, koji sam se trudio da interpretiram u jeziku moderne filozofije. Ovo, koliko ja znam, još nije učinjeno.

b) raspravljao sam pitanje sufizma na znastveniji način, i pokušao sam da iznesem intelektualne uvjete koji iziskuju takav fenomen. Dakle, nasuprot općenito prihvaćenom stajalištu pokušao sam da ostanem pri svome da je sufizam nužni proizvod igre različitih intelektualnih i moralnih snaga koje su nužno potaknule pospanu dušu na viši ideal života.

Zahvaljujući mojemu nepoznavanju Zenda, moje znanje Zoroastera je tek iz druge ruke. Što se tiče drugog dijela mog rada, bio sam u stanju da istražim arapske i perzijske rukopise iz kojih sam crpio najveći dio materijala koje sam upotrebljavao ovdje. Usvojeni metod transliteracije je onaj koji je priznalo Kraljevsko azijsko društvo (Royal Asiatic Society).

1. *Tārīkh al-Hukamā* Al-Baihaqija. – Royal Library of Berlin.
2. *Sharhi Anwāriyya* (uz tekst izvornika)
autora Muhammada Sharīfa iz Herāta
3. *Himat al-'Ain* autora al-Kātibīja.
4. Komentar na djelo *Hikmat al-'Ain*
autora Muhammad ibn Mubārak al-Bukhārija. India Office Library.
5. Komentar na *Hikmat al-'Ain* autora Hussainija.
6. *'Awārif al-Ma'arif* autora Shahāb al-Dīna.
7. *Mishkāt al-Anwār* Al-Ghazzālīja.
8. *Kashf al-Mahjūb* 'Alī Hajverija. India Office Library.
9. *Risālahi Nafs* koju je preveo iz Aristotelovog djela Afdal Kāshī.
10. *Risālahi* Mīr Sayyida Sharīfa.
11. *Khātima* Sayyida Muhammada Gisūdarāza.
12. *Manāzil al-sā'rīn* Abdullaha Ismā'īla iz Herata

13. *Jāwidān Nāma* Afdala Kāshīja.
14. *Tārīkh al-Hukamā* Shahrāzūrīja.
15. *Sabrana djela Avicenne*.
16. *Risalah fi'l-Wujūd* Mīr Jurjānīja.
17. *Jāwidāni Kabīr*. Cambridge University Library.
18. *Jāmi Jahān Numā*.
19. *Majmu'ani Fārsī Risālah br. 1 i 2* Al-Nasafīja. Trinity College Library.

S.M. IQBAL

SADRŽAJ

1. Dio

Predislamska perzijska filozofija

Poglavlje I: Perzijski dualizam.....	
Odjeljak I: Zoroaster.....	
Odjeljak II: Māni i Mazdak	
Odjeljak III: Retrospektiva	

2. Dio

Grčki dualizam

Poglavlje II: Neoplatonički aristotelijanci iz Perzije.....	
Odjeljak I: Ibn Maskawaih	
Odjeljak II: Avicenna	

Poglavlje III: Islamski racionalizam	
Odjeljak I: Metafizika racionalizma – materijalizam	
Odjeljak II: Suvremeni tokovi mišljenja	
Odjeljak III: Reakcija protiv racionalizma – Ash'ariti	

Poglavlje IV: Polemika između realizma i idealizma	
--	--

Poglavlje V: Sufizam

Odjeljak I: Porijeklo i kur'ansko opravdanje sufizma	
Odjeljak II: Aspekti sufijske metafizike	
A. Zbiljnost kao sputana volja	
B. Zbiljnost kao ljepota	
C. (1) Zbiljnost kao svjetlost	
(Povratak perzijskom dualizmu – Al-Ishrāqī)	
(2) Zbiljnost kao mišljenje – Al-Jīlī	

Poglavlje VI: Kasnija perzijska misao	
Zaključak	

1. DIO

Predislamska perzijska filozofija

Poglavlje I: Perzijski dualizam

§ I. Zoroaster (Zaratustra)

Zoroasteru (u kasnijem tekstu Zaratustra, nap. prev.) – drevnom iranskom mudracu – uvijek mora biti doznačeno prvo mjesto u intelektualnoj historiji iranskih arijevacu koji su se, zabrinuti zbog stalnog potucanja, posvetili ratarskom životu u vrijeme kada su vedske himne bile još uvijek sastavljane u ravninama Središnje Azije. Ovaj novi način života i kasnija stabilnost institucije vlasništva među naseljenicima, učinila ih je omraženima od strane drugih arijevskih plemena koja se još uvijek nisu bila oslobodila svojih prvobitnih nomadskih navada, te su povremeno pljačkala svoje civiliziranije rođake. Stoga je izbio sukob između načina života koji je pronašao svoje najranije izraze u međusobnim optuživanjima božanstava – Deva i Ahura. Ovo je zbilja bio početak dugog procesa individualiziranja koji je postupno odijelio iranski ogranak od drugih arijevskih plemena, procesa koji se na kraju manifestirao u religijskom sustavu Zaratustre¹ - velikog proroka Irana koji je živio i podučavao u razdoblju Solona i Talesa. Po nejasnom svjetlu modernog orijentalnog istraživanja vidimo drevne Irance podijeljene između dva tabora – pristaša snage dobra i pristaša snage zla – kada je veliki mudrac združio njihovo žestoko natjecanje, te sa svojim moralnim

¹ Neki su europski učenjaci smatrali da Zaratustra nije ništa više od mitske ugledne ličnosti. Međutim, od objavljivanja djela dostojnog divljenja koje je napisao profesor Jackson, *Life of Zoroaster (Zaratustrin život)*, iranski se prorok konačno, vjerujem, izvukao iz kušnje modernih kritičara.

oduševljenjem iskorijenio jedanput za sviju obožavanje demona, kao i nenasan ritual magijskog svećenstva.

Međutim, mimo naše nakane je da tragamo za porijeklom i razvojem Zaratustrinog religijskog sustava. Naše predmet, u onoj mjeri u kojoj je dosadašnje istraživanje njime zaokupljeno, jeste da pogledamo metafizičku stranu njegove objave. Dakle, želimo da usredsredimo našu pozornost na sveto filozofsko trojstvo – Bog, čovjek i priroda.

Geiger u svojem djelu *Civilisation of Eastern Iranians in Ancient Times* («Civilizacija istočnjačkih Iranaca u antičkom razdoblju») ističe da je Zaratustra naslijedio dva temeljna principa od svojih arijevskih predaka: 1) da postoji zakon u prirodi i 2) da postoji konflikt u prirodi. Ovo je opažanje zakona i konflikta u golemoj panorami bića koje konstituira filozofski temelj njegovog sustava. Problem prije njega je bio pomiriti postojanje zla sa vječnom dobrotom Božijom. Njegovi su prethodnici obožavali mnoštvo dobrih duhova koje je on reducirao na jedinstvo i nazvao ga Ahuramazdom. S druge strane, on je sveo sve snage zla na slično jedinstvo i nazvao ga Druj-Ahrimanom. Otuda je pomoću procesa sjedinjenja došao do dva temeljna principa koje je, kako Haug pokazuje, posmatrao ne kao dvije neovisne aktivnosti, već kao dva dijela ili prije aspekta istog Izvornog Bitka. Dr. Haug, prema tome, smatra da je Prorok drevnog Irana bio teološki monista i filozofski dualista². Međutim, tvrditi da postoje «dvojni»³ duhovi – stvoritelji zbiljnosti i nezbiljnosti – te istodobno tvrditi da su ova dva duha sjedinjena u Vrhovnom Bitku,⁴ jeste praktički kazati da princip zla konstituira dio same suštine

² *Essays*, str. 303.

³ U početku je bio par dvojnika, dva duha, svaki osebujne aktivnosti”. *Yas.* XXX.I.

⁴ Blagotvorniji su moji duhovi stvorili, na temelju kazivanja, sve pravedno stvoreno”. *Yas.* XIX.9.

Božije; a konflikt između dobra i zla nije ništa više doli Božija borba protiv samog Sebe. Dakle, postoji inherentna slabost u njegovom pokušaju da pomiri teološki monizam sa filozofskim dualizmom, a rezultat je bio raskol među prorokovim sljedbenicima. Međutim, Zendiki⁵, kojima dr. Haugh naziva heretike, koji su, vjerujem, bili nedvojbeno konzistentniji od svojih protivnika, ostali su pri svojoj neovisnosti dva izvorna duha jednog od drugog, dok su Magi branili svoje jedinstvo. Branitelji jedinstva nastojali su iz svih sila, na razne načine, da svladaju Zendike; međutim, sama činjenica da su pokušali različitim frazama i izrazima da izraze jedinstvo «Praisinskih dvojnosti», pokazuje nezadovoljstvo sa njihovim vlastitim filozofskim objašnjenjima, te snagu pozicije njihovih protivnika. Shahrastānī⁶ opisuje ukratko različita objašnjenja Magija. Zarwāniyye su gledale na Svjetlost i Tamu kao sinove Beskonačnog Vremena. Kiyūmarthiyya je smatrao da je izvorni princip bila Svjetlost koja se plašila neprijateljske moći i ova misao o protivniku pomiješana sa strahom vodila je rađanju Tame. Drugi ogranak Zarwāniyya smatra da je izvorni princip sumnjao u pogledu nečega i da je ova sumnja proizvela Ahrimana. Ibn Hazm⁷ govori o drugoj sekti koja je objašnjavala princip Tame kao zamračenje temeljnog principa same Svjetlosti.

Pitanje je može li se Zaratustrin filozofski dualizam pomiriti sa njegovim monoteizmom ili ne, međutim, neupitno je da je, sa metafizičkog stajališta, napravio dubokouman prijedlog s obzirom na konačnu narav zbiljnosti. Čini se da je ideja utjecala na antičku grčku

⁵ Sljedeći se stih iz Bundahisha, pogl. I. pokazati stajalište zendika: - “a između njih (ova dva principa) postojao je prazan prostor, tj. ono što su zvali ‘zrak’ u kojemu se sada susreću”.

⁶ Shahrastānī; ed. Cureton, London, 1846., str. 182-185.

⁷ Ibn Hazm, *Kitāb al-Milal w'al-Nihal*. Izd. Cairo, Vol. II, str. 34.

filozofiju,⁸ kao i rano kršćansko gnostičko umovanje, te kroz potonje, na neke aspekte modernog zapadnjačkog mišljenja⁹. Kao misliljel, on je vrijedan silnog poštovanja ne samo zbog toga što je pristupio problemu objektivnog multipliciteta u filozofskom duhu; već jednako tako što je nastojao iz svih snaga, odveden metafizičkom dualizmu, da reducira svoju Praiskonsku Dvojnost na više jedinstvo. Čini se da je zamijetio, što je njemački mistički postolar zamijetio mnogo prije njega, da raznolikost naravi ne bi mogla biti objašnjena bez postuliranja principa negativiteta, ili samorazlikovanja u samoj Božijoj naravi. Međutim, njegovi neposredni nasljednici nisu posve uvidjeli duboki značaj prijedloga svojeg učitelja; međutim, vidjeti ćemo, kako odmičemo, da Zaratustrina ideja pronalazi viši duhovni izraz u nekim aspektima kasnije perzijske misli.

⁸ U vezi sa utjecajem Zaratustrinih ideja na antičku grčku misao, sljedeći iskaz Erdmanna je dobro poznat, iako Lawrence Mills (*American Journal of Philology*, tom 22) smatra takav utjecaj kao slabo vjerojatan: - Činjenica da su ručni radovi ove snage, koju (Heraclitus) naziva začetkom svega što se dešava i mjerom svakog poretka, naslovljeni "jezicima" vjerojatno je neznatno pripisana utjecaju perzijskih Magija. S druge strane, on se povezuje sa mitologijom svoje zemlje, doista ne bez promjene tumačenja kada smješta Apolona i Dionizija pored Zeusa, tj. konačnu vatru kao dva aspekta svoje naravi". *History of Philosophy*, tom I, str. 50.

Vjerojatno to duguje ovom dvojbenu utjecaju zoroastrijanizma na Heraklita da Lassalle (kojega navodi Paul Janet u svjenu djelu *History of the Problems of Philosophy*, tom II, str. 147) posmatra Zaratustru kao preteču Hegela.

O zoroastrijanskom utjecaju na Pitagoru Erdmann kaže: -

Činjenicu da su neparni brojevi stavljeni iznad parnih naglasio je Gladisch u svojoj usporedbi pitgorejaca sa kineskim učenjem, a činjenica, povrh toga, da među suprotnostima pronalazimo one svjetlosti i tame, dobra i zla, navela je mnoge u antičkom i modernom razdoblju da pretpostave da su pozajmljeni iz zoroastrijanizma". Tom I, str. 33.

⁹ Među modernim engleskim misliljelima gosp. Bradley dolazi do zaključka sličnog Zaratustrinom. Raspravljajući etički značaj Bradleyeve filozofije, profesor Sorley kaže: - "Gospodin Bradley, poput Greena, ima povjerenje u vječitu zbiljnost koja bi se mogla nazvati duhovnom, budući da ona nije materijalna; poput Greena on posmatra čovjekovu moralnu aktivnost kao pojavu – što Green naziva reprodukcijom – ove vječitosti zbiljnosti. Međutim, pod ovim općim slaganjem tamo leži svijet razlike. On odbija upotrebu pojma "smeten", kako bi usporedio svoj Apsoluta sa čovjekovom personalnošću, i on uvodi konzekvencu koja je kod Greena više ili manje prešućena,

Svrćajući kazivanje sada na njegovu kozmologiju, njegov ga dualizam vodi razdvajanju, kao što je to bilo, čitavog univerzuma na dvije sekcije bića – zbiljnost, tj. jezgru svih dobrih stvorenja koja proistječu iz stvaralačke aktivnosti blagotvornog duha i nezbiljnosti,¹⁰ tj. jezgri svih zlih stvorenja koja proizilaze iz neprijateljskog duha. Izvorni se konflikt dvaju duhova očituje u suprotstavljenim snagama prirode, koja, prema tome predočava neprekidnu borbu između moći Božijih i moći Zla. Međutim, trebali bismo se prisjetiti da se ništa ne nalazi između izvornih duhova i njihovih pojedinih stvorenja. Stvari su dobre i loše zbog toga što proizilaze iz dobrih ili loših učinaka, no one su u svojoj vlastitoj naravi posve indiferentne. Zaratustrina koncepcija stvaranja je temeljito različita od one Platonove i Schopenhauerove prema kojima sfere empiričke zbiljnosti odražavaju nevremenite ili vremenite ideje koje, takorekuć, posreduju između Zbiljnosti i Pojave. Sukladno Zaratustru, one su samo dvije kategorije egzistencije, a historija univerzuma je ništa više doli konflikt koji napreduje između sila koje svaka pojedinačno potpadaju pod ove kategorije. Poput drugih bića, mi smo sudionici u ovoj borbi, i naša je dužnost da se poredamo na strani Svjetlosti, koja će konačno pobijediti i posve nadvladati duh Tame. Metafizika iranskog Proroka, poput one Platonove, prelazi u etiku, i u čudnoj osobini etičkog aspekta njegovog mišljenja je da je utjecaj njegove društvene sredine najočitiji.

Zaratustrino stajalište o sudbini duše je vrlo prosto. Sukladno njemu, duša je stvorenina, a ne dio Božiji kao što su strastveni

odnosno da je zlo jednako sa dobrom unuta čovjeka i da su u svijetu pojave Apsoluta”. *Recent tendencies in Ethics*, str. 100-101.

¹⁰ Ovo ne bi trebalo biti brkano sa Platonovim ne-bićem. Za Zaratustru su svi oblici egzistencije koji proizilaze iz stvaralačkog učinka duha tame nezbiljski; jer,

sljedbenici Mitrini¹¹ kasnije tvrdili. Ona je imala početak u vremenu, ali može postići vječni život boreći se protiv Zla na zemaljskom poprištu svoje aktivnosti. Ona je slobodna da izabere između samo dva kursa djelovanja – dobra i zla; a pored moći izbora duh Svjetlosti ju je obdario sa sljedećim sposobnostima: -

1. savješću¹²
2. životnom snagom
3. dušom – razumom
4. duhom – umom
5. Farāwashijem¹³. Vrsta zaštitničkog duha koji djeluje kao čovjekova zaštita na njegovom putovanju prema Bogu.

Posljednje tri¹⁴ sposobnosti se sjedinjene skupa nakon smrti i tvore neraskidivu cjelinu. Kreposna duša, koja napušta svoje stanište tijela, podiže se u više regije, i mora da prođe sljedeće razine egzistencije: -

1. prostor dobrih misli
2. prostor dobrih riječi

razmatrajući konačnu pobjedu duha Svjetlosti, oni posjeduju samo privremenu egzistenciju.

¹¹ Mitraizam je bio faza zoroastrijanizma koji se proširio rimskim svijetom u drugom stoljeću. Mitrine pristaše su obožavale sunce kojeg su smatrali velikim braniteljem Svjetlosti. Oni su smatrali ljudsku dušu dijelom Boga, te su tvrdili da bi obdržavanje misterioznih kultova moglo voditi sjedinjenju duše sa Bogom. Njihovo učenje o duši, njezinom uspinjanje prema Bogu pomoću mučenja tijela i na kraju prolaženje kroz sferu Aethera i postajanje čistom vatrom, nudi neke sličnosti sa stajalištima koja su podržavali neki perzijski sufijski učenjaci.

¹² Geigerovo djelo *Civilisation of Eastern Iranians*, tom I, str. 124.

¹³ Dr. Haug (*Essays*, str. 206) uspoređuje ove zaštitničke duhove sa Platonovim idejama. Međutim, njih se ne treba razumijevati kao ‘uzore sukladno kojima su stvari oblikovane’. K tomu još, Platonove ideje su vječne, nevremenite i neprostorne. Učenje da je sve stvorio duh Svjetlosti zaštićeno je pomoću podređenog duha koji posjeduje samo izvanjsku sličnost sa stajalištem da je svaki duh oblikovan prema savršeno i pretjerano zamjetljivom uzoru.

¹⁴ Sufijska koncepcija duše je također tripartitna. Sukladno njima, duša je spoj razuma, srca i duše (*Nafs*, *Qalb*, *Rūh*). “Srce” je prema njima materijalno i nematerijalno ili, primjerenije, nijedno ni drugo – ono koje se nalazi u sredini između duše i razuma (*Nafs* i *Rūh*) i djeluje kao organ više spoznaje. Vjerojatno bi se dr. Schenkelova upotreba riječi “savjest” mogla približiti sufijskoj ideji “srca”.

3. prostor dobrih djela
4. prostor Vječite Slave¹⁵. Gdje se individualna duša ujedinjuje sa principom Svjetlosti bez gubljenja svoje personalnosti.

§ II. Mānī¹⁶ i Mazdak¹⁷

Vidjeli smo Zaratustrino rješenje problema raznolikosti, i teološku, ili radije filozofsku prepirku koja je podijelila zoroastrijansku Crkvu.

¹⁵ Geiger, tom I, str. 104. (Sufijska kozmologija ima slično učenje koje se tiče različitih postaja egzistencije kroz koje duša mora da prođe na svojem putovanju prema nebu. Oni nabrajaju sljedećih pet Prostora; međutim, njihova je definicija karaktera svakog prostora neznatno različita: -

1. svijet tijela (*Nāsūt*).
2. svijet čiste inteligencije (*Malakūt*).
3. svijet moći (*Jabarūt*).
4. svijet negacije (*Lāhūt*).
5. svijet Apsolutne Tišine (*Hāhūt*).

Sufije su vjerojatno pozajmili ove ideje od indijskih sljedbenika sustava *yoga*, koji priznaju sedam Prostora: - (Annie Besant, *Reincarnation*, str. 30).

1. prostor fizičkog tijela.
2. prostor bestjelesne dvostrukosti.
3. prostor vitalnosti.
4. prostor emocionalne prirode.
5. prostor misli.
6. prostor spiritualne duše – razuma.
7. prostor čiste duše.

¹⁶ Korišteni izvori: -

- a. Tekst Muhammada ibn Ishāqa, kojeg je objavio Flügel, str. 52-56.
- b. Al-Ya'qūbī: ed. Houtsma, 1883., tom I, str. 180-181.
- c. Ibn Hazm, *Kitāb al-Milal w'al-Nihal*, izd. Cairo, tom II, str. 36.
- d. Shahrastānī: ed. Cureton, London, 1846., str. 188-192.
- e. *Encyclopedia Britannica*, odrednica o Māniju.
- f. Salemann, Bulletin de l'Académie des Sciences de St. Petersburg Series IV, 15. april 1907., str. 175-184; F.W.K. Müller, Handschriften – Reste in Estrangelo – Schrift aus Turfan, Chinesisch – Turkistan, Teil I, II; Sitzungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 2. feb. 1904., str. 348-353; te Abhandlungen etc. 1904.

¹⁷ Korišteni izvori: -

- a. *Siyāsat Nāmāh Nizām al-Mulk*, ed. Charles Schefer, Paris, 1897., str. 166-181.
- b. Shahrastānī, ed. Cureton, str. 192-194.
- c. Al-Ya'qūbī, ed. Houtsma, 1883., tom I, str. 186.
- d. Al-Bīrūnī, *Chronology of Ancient Nations*, preveo E. Sachau, London, 1879., str. 192.

Poluperzijskog porijekla, Mānī – «utemeljivač bezbožne zajednice» kako su ga kršćani kasnije označili – slaže sa onim zoroastrijancima koji su se pridržavali Prorokovog učenja u njegovom čistom obliku, i pristupa ovom pitanju u duhu čistog materijalizma. Izvorni Perzijanac, njegov je otac izbjegao iz Hamadāna u Babylon gdje se Mānī rodio 215. ili 216. po Kristu – u vremenu kada su budistički misionari počeli da propovijedaju nirvānu u Zaratustrinoj zemlji. Eklektički karakter Mānijevo religijskog sustava, njegovo smiono proširenje kršćanskih ideja o spasenju, te njegova logička konzistencija u držanju, kao istinski temelj za asketski život, da je svijet suštinski zao, dala mu je istinsku snagu koja je ne samo ostavila utjecaj na istočnjačku i zapadnjačku misao,¹⁸ već je jednako tako ostavila neke nejasne biljege na razvitak metafizičkog umovanja u Perziji. Ostavljajući raspravu o izvorima¹⁹ Mānijevo religijskog sustava orijentalistima, nastaviti ćemo da opisujemo i konačno da odredimo filozofsku vrijednost njegovog učenja o porijeklu fenomenalnog univerzuma.

Poganski gnostik, kako ga Erdmann naziva, uči da raznolikost stvari proistječe iz mješavine dva vječita Principa – koji su odvojiti i neovisni jedan od drugog. Princip Svjetlosti uključuje deset ideja: nježnost, spoznaju, razumijevanje, misterij, pronicavost, ljubav,

¹⁸ Ukoliko vidim ispravno, možemo razlikovati pet različitih koncepcija od perioda oko 400. godine po Kristu. Prvo, imamo manihejce, koji su zlobno natuknuli svoj put u tamu, ali koji se jako proširio čak i među svećenstvom”. (Harnackova *History of Christian Dogma* / “Historija kršćanske dogme”, tom V, str. 56). “Iz antimanihejske kontroverzije potekla je želja da se shvate svi Božiji atributi kao identični, tj. zanimanje za Božiju nedjeljivost”. (ibid., tom V, str. 120).

¹⁹ Neki istočnjački izvori informacije o Mānijevoj filozofiji (npr. Ephraim Syrus, kojega je spomenuo profesor A.A. Bevana u svojem uvodniku djelu *The Hymn of the Soul* (“Himna duše”), kaže da je bio učenik Bardesanesa, sirijskog gnostika. Međutim, učeni autor *al-Fihrista* spominje neke knjige koje je Mānī napisao protiv sljedbenika sirijske gnoze. Burkitt, u svojim predavanjima o ranom istočnom kršćanstvu, nudi slobodan prijevod Bardesanesovog djela *De Fato*, duh koji ja razumijevam, posvema je kršćanski, i posvema je suprotstavljen Mānijevo učenju. Međutim, Ibn Hazm u

uvjerenje, vjeru, milostivost i mudorst. Slično tome, Princip Tame uključuje pet vječitih ideja: nejasnoću, jarost, vatru, zlobu i tamu. Zajedno sa ova dva primordijalna principa koja su povezana jedan s drugim, Mānī uočava vječiti prostor i zemlju, od kojih svaki pojedinačno uključuje ideje znanja, razumijevanja, misterija, pronicavosti, mirisa, zraka, vode, svjetlosti i vatre. U tami – ženskom Principu Prirode – gdje su skriveni elementi zla koji se, u određenom roku, sabiru na jedno mjesto i rezultiraju u kompoziciji, takorekuć, ogavnog gledanja đavla – principa aktivnosti. Prvorodeno dijete iz vatrene utrobe tame, napalo je područje Kralja Svjetlosti, koji je da bi otklonio opasnost podmukle agresije, stvorio Praiskonskog Čovjeka. Potom je zlu djetetu pošlo za rukom da pomiješa skupa pet elemenata tame sa pet elemenata svjetlosti. Zatim je upravitelj područja svjetlosti zapovjedio nekim svojim anđelima da sagrade univerzum iz ovih pomiješanih elemenata sa namjerom da oslobode atome svjetlosti od njihovog tamnovanja. Međutim, razlog zašto je tama prvo napala svjetlost jeste taj da potonja, koja je u biti dobra, ne bi mogla da započne proces primjese koji je bio suštinski štetan po nju samu. Dakle, stajalište Mānijeve kozmologije prema kršćanskom učenju o spasenju je slično onome hegelijanske kozmologije prema učenju o Trojstvu. Prema njemu, spasenje je fizički proces, i svako rađanje, zato što produljuje utamničenje svjetlosti, suprotno je cilju i svrsi univerzuma. Utamničeni atomi svjetlosti se kontinuirano oslobađaju tame koja je srušena u neizmjerivu bezdanu oko univerzuma. Međutim, oslobođena svjetlost prelazi dalje suncu i mjesecu odakle je prenose anđeli u područje svjetlosti – vječno domište Kralja Raja – «Pîd i vazargî» - Ocu veličine.

svojemu djelu Kitāb al-Milal w'al-Nihal (tom II, str. 36.) kaže: “oba se slažu u drugom pogledu, izuzev što je Mānī vjerovao u tamu da je živi princip”.

Ovo je kratak prikaz Mānijeve groteskne kozmologije²⁰. On odbacuje zoroastrijansku hipotezu o stvaralačkim učincima kako bi objasnio problem objektivnog postojanja. Uzimajući potpuno materijalističko stajalište o ovome pitanju, on pripisuje fenomenalnom univerzumu *mješavinu* dva neovisna, vječna principa, od kojih jedan (tama) nije samo dio univerzuma – sastojina, već jednako tako izvor gdje počiva aktivnost, kao što je bila, ona koja je neaktivna, i ulazi u postojanje kada dođe pogodan trenutak. Dakle, suštinska ideja njegove kozmologije ima neobičnu sličnost sa velikim indijskim misliteljem Kapilom, koji razjašnjava proizvođenje univerzuma sa hipotezom o tri gune, tj. Sattwa (dobrota), Tamas (tama) i Rajas (kretanje ili strast) koje se miješaju skupa kako bi oblikovale prirodu, kada je ravnoteža primordijalne materije (Prakriti) poremećena. O različitim rješenjima²¹ ovog problema raznolikosti, koji je vedantinska škola razriješila pomoću postuliranja misteriozne moći «Māyā», a Leibniz je, mnogo kasnije, objasnio pomoću svojeg učenja o identitetu nerazaberivih da Mānijevo rješenje, iako djetinjasto, mora naći mjesto u historijskom razvoju filozofskih ideja. Njegova filozofska vrijednost može biti nevažna, ali je jedna stvar izvjesna, tj. Mānī je bio prvi koji će se usuditi iznijeti svoj

²⁰ Zanimljivo je usporediti Mānijevu filozofiju prirode sa kineskim pojmom stvaranja, sukladno kojemu sve što postoji proistječe iz jedinstva Yina i Yanga. Međutim, Kinezi su reducirali ova dva principa na više jedinstvo – Tai Keih. Prema Māniju, takva redukcija nije bila moguća, jer on nije mogao zamisliti da stvari suprotne naravi mogu proizaći iz istog principa.

²¹ Toma Akvinski iskazuje i kritikuje Mānijevo protuslovlje o praiskonskim učincima na sljedeći način: -

a) Ono što sve stvari traže, čak i princip zla bi mogao tražiti. Međutim, sve stvari traže svoje vlastito samoočuvanje. Čak bi i princip zla mogao tražiti svoje vlastito samoočuvanje.

b) Ono što sve stvari traže je dobro. Međutim, samoočuvanje je ono što sve stvari traže. Samoočuvanje je dobro. Međutim, princip zla bi mogao tražiti svoje vlastito samoočuvanje. Princip zla bi mogao tražiti neko dobro – što pokazuje da je on protuslovan samome sebi. *God and His Creatures* (“Bog i Njegova stvorenja”), knjiga II, str. 105. Rickabyjev prijevod.

prijedlog da je univerzum prouzročen aktivnošću đavla, te da je stoga suštinski zao – prijedlog koji mi se čini da je suštinski samo logičko opravdanje sustava koji zagovara odreknuće kao vodeći životni princip. U naše doba Schopenhauer je došao do istog zaključka; iako, za razliku od Mānija, on pretpostavlja princip opredmećenja, ili individuacije – «grešnu sklonost» volje za životom – da egzistira u samoj naravi Praiskonske Volje i ne nezavisna od nje.

Okrenimo se sada osobitom socijalisti drevne Perzije – Mazdaku. Ovaj rani prorok komunizma pojavio se tijekom vladavine Anūshīrwāna Pravednog (531.-578. po Kristu), i obilježio je drugu dualističku reakciju protiv prevladavajućeg zarwānijskog učenja²². Mazdak je, poput Mānija, naučavao da raznolikost stvari proistječe iz mješavine dva neovisna, vječna principa koje je nazvao Shīd (Svjetlost) i Tār (Tama). Međutim, on se razlikuje od svojeg prethodnika u mišljenju da činjenica njihove mješavine, kao i njihovog konačnog odvajanja, jeste posve slučajna, a ne uopće rezultat izbora. Mazdakov je Bog obdaren osjetom, i ima četiri glavne energije u svojem vječnom pribivanju – sposobnost razlikovanja, sjećanja, razumijevanja i blaženstva. Ove četiri energije imaju četiri osobne manifestacije, potpomognute sa četiri druge osobe, koje nadziru tijekom univerzuma. Raznolikost u stvarima i ljudima jeste pripisiva različitim kombinacijama izvornih principa.

Međutim, najkarakterističniji oblik mazdakističkog učenja jeste komunizam, koji je konačno izvod iz kozmopolitanskog duha Mānijeve filozofije. Svi su ljudi, kazao je Mazdak, jednaki; a pojam individualnog vlasništva uveli su neprijateljski demoni čija je namjera da preokrenu Božiji univerzum u poprište beskrajne bijede. Ovo je uglavnom taj aspekt Mazdakovog učenja koji je bio najšokantniji za zoroastrijansku savjest, i

²² Zarwānijsko učenje je prevladalo u Perziji u 5. stoljeću prije Krista (Vidjeti Z.D.M.G., tom LVII, str. 526).

koji je konačno prouzročio razaranje njegovog velikog broja sljedbenika, iako je učitelj pretpostavljao da je izvanredno napravio razgovor o svetoj Vatri, te da je pružio svjedočanstvo istini svoje misije.

Odjeljak III: Retrospektiva

Vidjeli smo neke od aspekata predislamske perzijske misli; iako, dugujući našem nepoznavanju ovih tendencija sasanidskog mišljenja, te intelektualnih uvjeta koji su odredili njegov razvitak, nismo bili u stanju da u potpunosti slijedimo kontinuitet ideja. Nacije, kao i pojedinci, u svojoj intelektualnoj historiji započinju sa objektivnim. Ako je Zaratustrina moralna revnost dala duhovnu moralnu atmosferu njegovoj teoriji o porijeklu stvari, usprkos tome čisti rezultat ovog razdoblja perzijskog umovanja nije ništa više od materijalističkog dualizma. Princip Jedinstva kao filozofska osnovica sveg što postoji, jeste samo nejasno opažen na ovom stupnju intelektualnog razvitka u Perziji. Polemika među Zaratustrinim sljedbenicima pokazuje da je kretanje prema monističkoj koncepciji univerzuma bilo započelo, međutim, mi nažalost nemamo dokaza da potvrdimo panteističke tendencije predislamske perzijske misli. Znamo da su se u 6. stoljeću po Kristu, Diogenes, Simplicius i drugi neoplatonički mislitelji, progonjeni od strane Justinijana, iselili na dvor tolerantnog Anūshīrwāna. Uz to, ovaj je veliki vladar, dao prevesti nekoliko djela sa sankrita i grčkog za sebe, međutim, nemamo historijskih podataka da nam pokažu u kojoj mjeri su ovi događaji zapravo utjecali na kurs perzijskog mišljenja. Stoga, neka nam bude dopušteno da pređemo na dolazak islama u Perziju, koji je u cijelosti razorio stari poredak stvari i priveo razmišljanje novom konceptu beskompromisnog monoteizma, kao i grčkom dualizmu Boga i materije, kao odijeljenom od čisto perzijskog dualizma Bogu i đavla.

2. Dio

Grčki dualizam

Poglavlje II: Neoplatonički aristotelijanci iz Perzije

Sa arapskim osvajanjem Perzije započinje nova era u historiji perzijske misli. Međutim, ratoborni sinovi pjeskovite Arabije čiji su mačevi dokrajčili na Nahāwandu političku neovisnost ovog drevnog naroda, jedva da su mogli dodirnuti intelektualnu slobodu preobraćenih zoroastrijanaca.

Politička revolucija, koja je prouzročena sa arapskim osvajanjem, označava početak uzajamnog djelovanja između Arijevaca i Semita, i mi nalazimo da se Perzijanac, iako je dopustio da vanjština njegovog života postane uvelike semitizirana, nenapadno obraća na islam prema svojim vlastitim arijevim običajima mišljenja. Na Zapadu je hladni helenski intelekt interpretirao drugu semitsku religiju – kršćanstvo; a rezultati interpretacije su u oba slučaja jako slični. U svakom slučaju cilj je intelekta otvoreno tumačenje kako bi smekšao ekstremnu krutost apsolutnog zakona koji je nametnut na pojedinca izvana; jednom riječju to je nastojanje da se usvoji ono vanjsko. Ovaj proces transformacije, koji je započeo sa proučavanjem grčkog mišljenja i koji je, iako združen sa drugim uzrocima, zaustavio rast domaćeg umovanja, ipak je obilježio tranziciju sa čisto objektivnog stajališta predislamske perzijske filozofije prema subjektivnom stajalištu kasnijih mislitelja. Ovaj proces je, smatram, uglavnom primjereno stranom utjecaju, držao da je stara monistička tendencija kada je samu sebe ponovo ustvrdila koncem 8. stoljeća, a koja pretpostavljala puno veći duhovni aspekt; i, u svojem je kasnijem razvitku ovaj proces oživio i produhovio stari iranski dualizam

Svjetlosti i Tame. Dakle, činjenica da je grčka misao pobudila zanimanje za novi život istančani perzijski intelekt, te da je uvelike doprinijela i naposljetku bila asimilirana općim smjerom inetelektualnog razvitka u Perziji, opravdava nam načas letimičan prolaz, iako ugrožen ponavljanjem sustava perzijskih neoplatoničara koji, kao takvi, zaslužuju vrlo malu pozornost u historiji same perzijske misli.

Međutim, moramo se prisjetiti da je grčka mudrost tekla prema muslimanskom Istoku preko Harrāna i Sirije. Sirijci su posljednji preuzeli grčko umovanje, tj. neoplatonizam i prenijeli muslimanima ono što su vjerovali da je istinska Aristotelova filozofija. Iznenadujuće je da su muslimanski filozofi, Arapi kao i Perzijanci, nastavili prepiranje o onome što su vjerovali da je istinsko učenje Aristotela i Platona, te da im nikada nije palo na pamet da je za temeljito shvaćanje njihovih filozofija znanje grčkog jezika bilo apsolutno nužno. Tako je velika bila njihova neukost da su sažet prijevod Plotinovih *Enneada* prihvatili kao «Aristotelovu teologiju». Stoljeća su im bila potrebna da dođu do jasne koncepcije dvojice velikih učitelja grčkog mišljenja; dvojbeno je da li su ih u cijelosti ikada razumjeli. Avicenna je jamačno jasniji i originalniji od Al-Fārābija i Ibn Maskawayha; a Andalužanin Averroes, iako je bliži Aristotelu nego ijedan od njegovih prethodnika, još uvijek je daleko od cjelovitog poimanja Aristotelove filozofije. Međutim, bilo bi nepravedno da ih optužimo za ropsko oponašateljstvo. Historija njihovog umovanja je jedan kontinuiran pokušaj da se gazi kroz beznadnu masu besmislenosti koju su uveli nepažljivi prevoditelji grčke filozofije. Njihovi komentari tvore, takorekuć, napor u otkrivanju, a ne izlaganju. Same okolnosti koje im nisu ostavile vremena da smisle neovisne sustave mišljenja, ukazuje na oštrouman um, no nažalost zatvoren u skučen prostor pomoću obilja ometajućih budalaština koju je strpljiva revnost morala postupno da

isključiti, te stoga da odvoji istinu od neistine. Uz ove uvodne napomene krećemo u razmatranje pojedinih perzijskih proučavatelja grčke filozofije.

§ I: Ibn Maskawaih²³ (umro 1030.)

Prelazeći preko imena as-Sarakhsija,²⁴ al-Fārābija koji je porijeklom bio Turčin, te liječnika ar-Rāzija (umro 932. po Kristu), koji je, vjeran svojim perzijskim navikama mišljenja, svjetlost držao kao prvu stvorevinu, te dopustio vječnost materije, prostora i vremena, dolazimo do slavnog imena Abū 'Alī Muhammad ibn Muhammad ibn Ya'qūba, koji je obično poznat kao *Ibn Maskawaih* – blagajnik buwaihidskog sultana 'Adauddaule – jednog od najjemenitnijih teističkih mislitelja, liječnika, etičara i historičara Perzije. Ispod dajem kratak prikaz njegovog sustava iz njegovog dobro poznatog djela *Al-Fauz al-Asghar*, koje je objavljeno u Bejrutu.

1. Egzistencija osnovnog principa

Ovdje Ibn Maskawaih slijedi Aristotela, te reproducira svoj argument utemeljen na činjenici fizičkog kretanja. Sva tijela posjeduju neodvojivu osobinu kretanja koja pokriva sve oblike promjene, a koji ne proizilaze iz naravi samih tijela. Dakle, kretanje zahtijeva izvanjski izvor ili prvog pokretača. Pretpostavka da kretanje može konstituirati samu suštinu tijela,

²³ Dr. Boer u svojoj knjizi *Philosophy of Islam* ("Filozofija islama") daje nam potpun prikaz Al-Fārābijeve i Avicennine filozofije; međutim, njegov je prikaz Ibn Maskawayhove filozofije ograničen na etičko učenje ovog filozofa. Ovdje sam dao njegova metafizička stajališta, koja su nedvojbeno sustavnija od onih Al-Fārābijevih. Umjesto ponavljanja avicenijskog neoplatonizma, ukratko sam iskazao ono za što vjerujem da je njegov originalni prinos mišljenju njegove zemlje.

proturječna je na temelju iskustva. Primjerice, čovjek ima sposobnost slobodnog kretanja; međutim, uz pretpostavku, različiti dijelovi njegovog tijela moraju nastaviti da se kreću čak i nakon što su razdvojeni jedan od drugog. Niz uzroka kretanja, prema tome, mora se zaustaviti u uzroku koji, sam nepokretan, pokreće sve ostalo. Nepokretnost Prvog Uzroka jest suštinska; jer bi pretpostavka kretanja kod Prvog Uzroka nužno iziskivala beskonačnu regresiju, što je apsurdno.

Nepokretni pokretač je jedan. Mnoštvo prvobitnih pokretača mora implicirati nešto zajedničko u njihovoj naravi, tako da bi mogli biti podvedeni pod istu kategoriju. Ovo jednako tako mora implicirati neki stupanj razlikovanja kako bi ih razlikovali jedne od drugih. Međutim, ovaj djelomični identitet i razlika iziskuju sastav u njihovim pojedinačnim suštinama; a sastav, koji je oblik kretanja, ne može, kao što smo to pokazali, postojati u prvom uzroku kretanja. Prvi pokretač je iznova vječan i nematerijalan. Kako je prelazak iz nepostojanja u postojanje oblik kretanja; a pošto je materija uvijek predmet neke vrste kretanja, slijedi da stvar koja nije vječna, ili je na bilo koji način povezana sa materijom, mora biti u kretanju.

2. Spoznaja onog skrajnjeg

Sva ljudska spoznaja započinje od osjetila koja se postupno transformiraju u percepcije. Ranije faze mišljenja su posve uvjetovane prisustvom izvanjske zbiljnosti. Međutim, napredak spoznaje označava da je sposobna da misli bez da je uvjetovana materijom. Mišljenje započinje sa materijom, ali se njegov predmet postupno oslobađa od prvobitnog uvjeta njegove vlastite mogućnosti. Prema tome, viši stupanj

²⁴ Sarakhsī je umro 899. po Kristu. Bio je učenik arapskog filozofa Al-Kindija. Nažalost, njegova djela nisu doprijela do nas.

se doseže u imaginaciji – sposobnosti da se reproducira i sačuva u umu kopija ili predodžba o stvari bez ukazivanja na izvanjsku objektivnost same stvari. U oblikovanju pojmova kojim mišljenje doseže još viši stupanj koji se tiče slobode od materijalnosti; iako se pojam, u onoj mjeri u kojoj je rezultat usporedbe i asimilacije opažaja, ne može smatrati da je u cijelosti oslobođen od općenitog uzroka osjeta. Međutim, činjenica da se pojam utemeljuje na percepciji, ne bi nas trebala odvesti da zanemarimo veliku razliku između naravi pojma i opažaja. Pojedinačni (opažaj) se podvrgava stalnoj promjeni koja utječe na karakter spoznaje utemeljene na pukoj percepciji. Spoznaji pojedinaca, dakle, manjka element postojanosti. Univerzalni (pojam), s druge strane, ne podliježe zakonu promjene. Pojedinci se mijenjaju; univerzalno ostaje biti neoskvrnuto. Bit materije je da se podvrgne zakonu promjene: što je stvar slobodnija od materije, manje je izložena promjeni. Bog, prema tome, budući je apsolutno slobodan od materije, apsolutno je nepromjenljiv; a Njegova posvemašnja sloboda od materijalnosti je ono što čini našu predodžbu o Njemu teškom, ili nemogućom. Svrha sve filozofske izobrazbe jeste da se razvije sposobnost «mentalnog oblikovanja ideja», ili kontempliranja o čistim pojmovima, kako bi ta stalna praksa možda omogućila predodžbu o apsolutno nematerijalnom.

3. Kako jedno stvara mnoštvo?

U svezi s ovim nužno je da zbog jasnoće podijelimo Ibn Maskawaihova istraživanja na dva dijela: -

a) *Da je konačni posrednik ili uzrok stvorio univerzum iz ničega.* Materijalisti su, kaže on, branili vječnost materije i pripisali su oblik Božijoj stvaralačkoj aktivnosti. Međutim, dopušteno je da, kada materija

prelazi iz jednog u drugi oblik, prethodni oblik postaje apsolutno nepostojeći. Jer, ukoliko ne postaje apsolutno nepostojeći, on mora ili preći u drugo neko tijelo, ili nastaviti da postoji u istom tijelu. Prva alternativa proturječi svakidašnjem iskustvu. Ukoliko transformiramo grudu voska u čvrst kvadrat, izvorna okruglost oblika lopte ne prelazi u neko drugo tijelo. Druga je alternativa također nemoguća; budući da ona nužno iziskuje zaključak da dva kontradiktorna oblika, npr. okruglost i dužina, mogu postojati u istom tijelu. Dakle, slijedi da izvorni oblik prelazi u apsolutno nepostojanje kada novi oblik ulazi u postojanje. Ovaj argument uvjerljivo dokazuje da atributi, to jest, oblik, boja itd. ulaze u postojanje iz čistog ništa. Kako bismo razumjeli da supstancija jednako tako nije vječita poput atributa, treba da pojмимо istinu sljedećih tvrdnji:

1. Analiza materije rezultira u određenom broju različitih elemenata, raznolikosti koja se reducira na jedan prost element.

2. Oblik i materija su neodvojivi: nikakva promjena u materiji ne može ukinuti oblik.

Iz ovih dviju tvrdnji, Ibn Maskawaih zaključuje da je supstancija imala početak u vremenu. Materija nalik obliku je morala početi da egzistira; budući da vječnost materije iziskuje vječnost oblika koji, kao što smo to vidjeli, ne može biti uzet u obzir kao vječan.

b) *Proces stvaranja*. Što je uzrok ove silne raznolikosti sa kojom se susrećemo na svim stranama? Kako je jedno moglo stvoriti mnoštvo? Kada, Filozof kaže, jedan uzrok proizvodi izvjestan broj različitih posljedica, njihovo mnoštvo može ovisiti o bilo kojemu od sljedećih razloga:

1. Uzrok može imati različite moći. Primjerice, čovjek koji je sastav različitih elemenata i moći, može biti uzrok različitih akcija.

2. Uzrok može koristiti različita sredstva da proizvede različite posljedice.

3. Uzrok može pomiješati različit materijal.

Nijedna od ovih tvrdnji ne može biti istinita o naravi konačnog uzroka – Boga. Da on posjeduje različite moći, odvojite jedna od druge, očito je apsurdno; budući da njegova narav ne dopušta sastav. Ukoliko pretpostavimo da je on upotrijebio različite sredstva da bi proizveo raznolikost, ko je onda stvoritelj ovih sredstava? Ukoliko su ova sredstva primjerena kreativnom djelovanju nekog uzroka osim konačnog uzroka, tamo bi postojalo mnoštvo konačnih uzroka. S druge strane, ukoliko je sami Konačni Uzrokovatelj stvorio ova sredstva, On je morao tražiti druge sredstva da stvori ova. Treća je tvrdnja također nedopustiva kao koncepcija o stvaralačkom činu. Mnoštvo ne može proisteći iz kauzalnog djelovanja jednog uzročnika. Dakle, slijedi da imamo samo jedan izlaz iz ove poteškoće – da je konačni uzrok stvorio samo jednu stvar koja je dovela do stvaranja druge. Ibn Maskawaih ovdje nabroja uobičajene neoplatoničke emenacije koje postupno sve više i više uspinju sve dok ne dosegemo primordijalne elemente, koji se objedinjuju i nanovo spajaju kako bi razvili sve više i više oblike života. Shiblī otuda rezimira Ibn Maskawaihovu teoriju evolucije²⁵:

«Kombinacija elementarnih supstancija je stvorila carstvo minerala, najniži oblik života. Viši stupanj evolucije je dosegnut u biljnom carstvu. Prvo se pojavljuje sama od sebe trava; potom biljke i različite vrste drveća, od kojih neka dotiču granično područje životinjskog carstva, i to u onoj mjeri u kojoj manifestiraju životinjske karakteristike. Kao posredna stvar između biljnog carstva i onog animalnog postoji izvjestan oblik života koji nije ni životinjski ni biljni, već dijeli karakteristike oboga (npr. koralji). Prvi stupanj iznad ovog posrednog stupnja života, jeste razvitak moći kretanja, te osjet dodira u sićušnim crvima koji gmižu po zemlji. Osjet dodira, koji duguje procesu

diferencijacije, razvija druge oblike osjeta, dok ne dosegemo razinu viših životinja u kojima se inteligencija počinje da manifestira na uzlaznoj ljestvici. Čovječanstvo pokazuje srodnost sa čovjekolikim majmunom koji se podvrgava daljnjem razvitku, te postupno razvija uspravan stas i moć razumijevanja sličan čovjeku. Ovdje se završava životinjski svijet i započinje čovječji rod».

4. Duša

Kako bismo razumjeli da li duša posjeduje neovisnu egzistenciju, trebali bismo propitati narav ljudskog znanja. Suštinsko svojstvo materije je da ona ne može poprimiti dva različita oblika u isto vrijeme. Kako bismo transformirali srebrenu kašiku u srebrenu čašu nužno je da oblik kašike kao takav prestane da postoji. Ova je osobina zajednička svim tijelima, a tijelo koje je bez ovoga ne može se smatrati tijelom. No, kad propitkujemo narav percepcije, vidimo da u čovjeku postoji princip koji u onoj mjeri u kojoj je sposoban da zna više od jedne stvari u isto vrijeme, može pretpostaviti, takorekuć, mnoge različite oblike u isto vrijeme. Ovaj princip ne može biti materija, budući da on ne posjeduje temeljnu osobinu materije. Bit duše se sastoji u moći opažanja izvjesnog broja predmeta u jednom te istom trenutku vremena. Međutim, može se prigovoriti da princip duše može biti ili materijalan u svojoj suštini, ili neka materijalna funkcija. Međutim, postoje razlozi da pokažemo da duša ne može biti materijalna funkcija.

a) Stvar koja poprima različite oblike i stanja sama ne može biti jedna od tih oblika i stanja. Tijelo koje prima različite boje trebalo bi, po svojoj vlastitoj naravi, biti bezbojno. Duša, u svojem opažanju izvanjskih predmeta, pretpostavlja različite oblike i stanja; ona se, dakle,

²⁵ Maulāna Shiblī, *ʿIlm al-Kalām*, str. 141 (Haiderābād).

ne može smatrati jednim od tih oblika. Čini se da Ibn Maskawaih ne pruža moralnu podršku suvremenoj psihologiji; prema njemu su različita mentalna stanja različite transformacije same duše.

b) Atributi se stalno mijenjaju; iznad sfere promjene mora postojati neki postojani supstrat koji je temelj osobnog identiteta.

Pokazujući da se duša ne može smatrati materijalnom funkcijom, Ibn Maskawaih ide za tim da dokaže da je ona u biti nematerijalna. Možda neke od njegovih argumenata možemo uzeti u obzir:

1. Osjetila nakon što su opazila jak podražaj ne mogu izvjesno vrijeme opaziti onaj slabiji. Međutim, ovo je posve različito sa mentalnom aktivnošću spoznaje.

2. Kada razmišljamo o zakučastom predmetu, mi nastojimo da posve zatvorimo oči za predmete oko nas, koje posmatramo kao mnoge zapreke na putu duhovne aktivnosti. Ako je duša materijalna u svojoj biti, ona nema potrebu, zato da bi osigurala nesmetanu aktivnost, da bježi iz materijalnog svijeta.

3. Percepcija jakog podražaja slabi i pokatkad škodi osjetu. S druge strane, intelekt se snaži sa spoznajom ideja i općenitih pojmova.

4. Fizička slabost koja je primjerena starosti ne škodi mentalnoj krepkosti.

5. Duša može koncipirati određene tvrdnje koje nemaju veze sa čulnim podacima. Primjerice, osjetila ne mogu opaziti da dvije kontradiktornosti ne mogu postojati skupa.

6. Postoji izvjesna moć u nama koja vlada fizičkim organima, ispravlja osjetilne pogreške, te ujedinjuje cjelokupno znanje. Ovo je ujedinjujući princip koji razmišlja preko materijalnog i koji je prije toga izliječen kroz osjetilni kanal, te koji procjenjuje dokaz svakog osjeta, a koji donosi odluku o suparničkim iskazima, te koji sam mora stajati iznad materijalne sfere.

Združena snaga ovih razmatranja, kaže Ibn Maskawaih, odlučno ustanovljuje istinitost tvrdnje – da je duša suštinski nematerijalna. Nematerijalnost duše naznačava njezinu besmrtnost; budući da je smrtnost obilježje materijalnog.

§ II. Avicenna (umro 1037.)

Među ranim perzijskim filozofima jedini je Avicenna pokušao da konstruira svoj vlastiti sustav mišljenja. Njegovo djelo, naslovljeno kao *Istočnjačka filozofija* još uvijek je postojeće; i do nas je također dopro jedan fragment u kojemu je Filozof²⁶ iskazao svoja stajališta o univerzalnem djelovanju snage ljubavi u prirodi. Ovo je nešto poput kontura sustava, i vjerojatno je moguće da su ideje iskazane na tom mjestu bile kasnije potpuno razrađene.

Avicenna definira «ljubav» kao uvažavanje ljepote; a sa stajališta ove definicije on objašnjava da postoje tri kategorije bića:

1. Stvari koje su najviši stupanj savršenstva.
2. Stvari koje su najniži stupanj savršenstva.
3. Stvari koje su između dva pola savršenstva.

Međutim, treća kategorija ne posjeduje stvarnu egzistenciju; budući da postoje stvari koje su već postigle vrhunac savršenstva, a postoje i one druge koje još uvijek napreduju prema savršenstvu. Ova borba za ideal je kretanje ljubavi prema ljepoti koja je, sukladno Avicenni, istovjetna sa savršenstvom. Ispod vidljive evolucije oblika je snaga ljubavi koja aktualizira svako nastojanje, kretanje, progres. Stvari su tako konstruirane

²⁶ Ovaj fragment o ljubavi je sačuvan u Avicenninim sabranim djelima u biblioteci Britanskog muzeja (British Museum Library), a objavio ga je N.A.F. Mehren (Leiden, 1894.).

da mrze nepostojanje, a vole veselje individualnosti u različitim oblicima. Posredna materija, mrtva po samoj sebi, pretpostavlja, ili još ispravnije, napravljena je da pretpostavi na temelju unutarnje snage ljubavi, različite oblike, te da napreduje sve više i više na ljestvici ljepote. Stoga djelovanje ove prvobitne sile, na fizičkom planu, može biti predočeno:

1. Beživotni predmeti su kombinacije oblika, materije i kvalitete. Dugujući djelovanju ove misteriozne sile, kvalitet se lijepi na svoj predmet ili supstanciju; a oblik obujmljuje materiju koja se, pokrenuta pomoću moćne snage ljubavi, uspinje od oblika do oblika.

2. Tendencija je snage ljubavi da se usredotoči. U biljnom carstvu ona zadobiva viši stupanj jedinstva ili usredotočenja; iako duša još uvijek oskudijeva tim jedinstvom djelovanja koje ona kasnije polučuje. Procesi vegetativne duše su:

- a) asimilacija,
- b) rast,
- c) reprodukcija.

Međutim, ovi procesi su tek toliko brojne manifestacije ljubavi. Asimilacija pokazuje privlačenje i transformaciju onog što je izvanjsko u ono što je unutarnje. Rast je ljubav spram postizanja sve većeg i većeg jedinstva dijelova; a reprodukcija označava održavanje kontinuiteta vrste, koja je samo drugi stupanj razvoja ljubavi.

3. U životinjskom carstvu, različita djelovanja snage ljubavi još uvijek su ujedinjena. Ona čuvaju biljni instinkt djelovanja u različitim pravcima; međutim, jednako tako postoji razvitak temperamenta koji je korak prema ujedinjenom djelovanju. Kod čovjeka se ova tendencija prema sjedinjenu manifestira u sputanosti. Ista sila «od naravi prirodene ljubavi» djeluje u životu bića koja su viša od čovjeka. Sve se stvari kreću prema prvom Ljubljenom – Vječitoj Ljepoti. Vrijednost stvari se prosuđuje po njezinoj blizini ili udaljenosti od ovog osnovnog principa.

Međutim, kao liječnik, Avicenna je napose zainteresiran za narav duše. No, u njegovo je vrijeme učenje o metempsihozi (seljenju duša) postalo sve više popularno. Stoga on raspravlja narav duše sa stajališta kako bi pokazao pogrešnost ovog učenja. Teško je, kaže on, da definiramo dušu; budući da ona manifestira različite sposobnosti i tendencije na različitim stupnjevima bića. Njegovo stajalište o različitim sposobnostima duše može se predočiti na ovaj način:

1. Manifestacija kao nesvjesna djelatnost –
 - a) djelovanje u različitim pravcima (vegetativna duša):
 1. asimilacija, 2. rast i 3. reprodukcija.
 - b) djelovanje u jednom pravcu i osiguranje jedinstva djelovanja – razvoj temperamenta.
2. Manifestacija kao svjesna djelatnost –
 - a) kao usmjerena prema više od jednog predmeta

Animalna duša

Niže životinje

- A. perceptivne sposobnosti
- B. pokretačke sile (želja za zadovoljstvom i čuvanje od bola).

Čovjek

- A. Perceptivne sposobnosti
 - a) pet izvanjskih čula
 - b) pet unutarnjih čula -
 1. sposobnost osjećanja
 2. čuvanje predodžbi
 3. koncepcija
 4. imaginacija
 5. pamćenje

Ovi tvore pet unutarnjih čula duše, koja se unutar čovjeku manifestiraju kao progresivni razum, koji se razvija od ljudskog do anđeoskog i poslaničkog razuma.

- B. pokretačka sila – volja.

- b) kao usmjerena prema jednom predmetu – duša sfera koja ostaje i dalje u jednom ujedinjenom i usklađenom kretanju.

U svojem fragmentu o *Nafsu* (duša) Avicenna pokušava da pokaže da materijalni dodatak nije potreban duši. Posredstvom tijela, ili pak neke tjelesne sposobnosti, duša ne shvaća i ne stvara predodžbu; jer, ako duša nužno zahtijeva fizički medij u poimanju drugih stvari, ona mora zahtijevati različito tijelo kako bi pojmla tijelo s kojim je povezana. Osim toga, činjenica da je duša neposredno sputana – sputana sama sobom kroz samu sebe – uvjerljivo pokazuje da je duša u svojoj biti posve neovisna o bilo kakvom fizičkom dodatku. Također, učenje o metempsihozi (seljenju duša) implicira individualno pretpostojanje. Međutim, ukoliko pretpostavimo da je duša uistinu postojala prije tijela, onda je ona morala postojati ili kao jedna ili kao mnoštvo. Multiplicitet tijela je primjeren multiplicitetu materijalnih oblika i ne ukazuje na multiplicitet duša. S druge strane, ukoliko je duša postojala kao jedna, nepoznavanje ili znanje onog A mora označavati nepoznavanje ili znanje onog B; budući da je duša jedna u oba slučaja. Dakle, ove kategorije ne mogu se primjenjivati na dušu. Istina je, kaže Avicenna, da su tijelo i duša bliski jedno drugom, ali posve različiti u svojim pojedinačnim suštinama. Raspadanje tijela ne iziskuje ukinuće duše. Rastava ili raspadanje je osobina složevina, a ne pojedinačnih, nedjeljivih, idealnih supstancija. Avicenna potom poriče pretpostojanje te nastoji da pokaže mogućnost bestjelesnog svjesnog zagrobnog života.

Moramo letimično preći rane perzijske neoplatoničare među kojima je, kao što smo to vidjeli, jedino Avicenna domislio svoj vlastiti sustav mišljenja. Trebali bismo da govorimo o generacijama njegovih učenika – Behmenyāru, Abū'l-Ma'mūnu iz Isfahana, Ma'sūmiju, Abū'l-'Abbāsu, Ibn Tāhiru²⁷ – koji su nastavili učiteljevu filozofiju. Toliko je bila moćna draž Avicennine ličnosti da je, čak zadugo nakon što je ona bila maknuta, bilo kakvo proširenje ili modifikaija njegovih stajališta

smatrana neoprostivim zločinom. Stara iranska ideja o dualizmu Svjetlosti i Tame ne djeluje kao determinirajući činilac u napretku neoplatoničkih ideja u Perziji, koje su posudile neovisan život na neko vrijeme i koje su postupno stopile svoje odvojito postojanje u općeniti tijek perzijskog umovanja. Dakle, one su povezane sa kursom domaćeg mišljenja samo u onoj mjeri u kojoj su doprinjele snazi i širenju te monističke tendencije, koja se rano manifestirala u Zaratustrinoj Crki; i koja je, iako su je neko vrijeme ometale teološke polemike islama, prokuljala sa dvostrukom snagom u kasnijem razdoblju kako bi proširila svoje golemo shvaćanje svih prethodnih intelektualnih postignuća zemlje svojeg rođenja.

²⁷ Al-Baihaqi; fol. 28a i naredne.

Poglavlje III: Islamski racionalizam

§ I: Metafizika racionalizma – materijalizam

Perzijski je um, prilagodivši se novom političkom okruženju, uskoro iznova potvrdio svoju urođenu slobodu i počeo da se povlači sa područja objektivnosti kako bi se mogao povratiti samome sebi, te razmišljati o materijalnom koje je ostvareno na njegovom putovanju izvan njegove vlastite unutrašnjosti. Uz proučavanje grčkog mišljenja, duh koji je bio gotovo izgubljen u konkretnom, započinje da promišlja i spoznaje samog sebe kao presuditelja istine. Subjektivnost potvrđuje samu sebe i nastoji da izgura cjelokupan izvanjski autoritet. Takvo razdoblje, u intelektualnoj historiji naroda, mora biti epohom racionalizma, skepticizma, misticizma, hereze – oblika u kojima ljudski razum, savladan sa rastućom snagom subjektivnosti, odbacuje sve izvanjske standarde istine. Otuda pronalazimo razdoblje koje je predmet razmatranja.

Razdoblje ummayyadske dominacije pozabavilo se procesom uzajamnog miješanja i prilagođavanja novim uvjetima života; međutim, sa nastankom abbasidske dinastije i proučavanjem grčke filozofije zatomljena intelektualna snaga Perzije provaljuje još jednom iznova i ispoljava izvanrednu aktivnost u oblastima mišljenja i djelovanja. Svježa intelektualna snaga koju je pružila asimilacija grčke filozofije, koja se proučavala uz veliko oduševljenje, izravno je odvela kritičkom propitkivanju islamskog monoteizma. Teologija, obodrena sa religijskim gorljivošću, naučila je da govori jezikom filozofije prije nego što je hladni razum započeo da traži zabitan kutak, daleko od buke prepiranja, kako bi konstruirao održivu teoriju o stvarima. U prvoj polovici 8. stoljeća pronalazimo Wāsila Ibn 'Atāa – perzijskog učenika poznatog

teologa Hasana Basrija – začetnika mu'tazilitizma (racionalizma) – najinteresantnijeg pokreta koji je privukao pažnju najsuptilnijih umova Perzije i koji je naposljetku iscrpio svoju snagu u oštrim metafizičkim polemikama u Bagdadu i Basri. Poznati grad Basra postala je, zahvaljujući svojoj trgovačkoj situaciji, poprište različitih snaga – grčke filozofije, skepticizma, kršćanstva, budističkih ideja, manihejstva²⁸ – što je priskrbilo obilnu duhovnu hranu za istraživački razum ovog doba i oblikovalo intelektualno okruženje islamskog racionalizma. Ono što Spitta naziva sirijskim razdobljem muhammedanske historije, ne odlikuje se metafizičkim istančanostima. Međutim, sa prispjecom perzijskog razdoblja muhammedanski proučavatelji grčke filozofije započeli su dolično da razmišljaju o svojoj religiji; a mu'tazilitski mislitelji,²⁹ postupno su utonuli u metafiziku sa kojom se ovdje isključivo bavimo. Naš predmet istraživanja nije da pratimo tok historije mu'tazilitskog kalāma; za sadašnju nakanu biti će dostatno ukoliko ukratko izložimo metafizičke implikacije mu'tazilitskog stajališta o islamu. Dakle, pojam Boga i teorija materije su jedini aspekti racionalizma koje predlažemo da ovdje raspravimo.

²⁸ Tijekom abbasidskog razdoblja postojali su mnogi koji su potajno bili manihejci. Vidjeti *Fihrist*, Leipsig, 1871., str. 338.; Vidjeti također *Al-Mu'tazila*, ed. T.W. Arnold, Leipsig, 1902., str. 27, gdje autor govori o polemici između Abū'l-Hudhaila i Sāliha, dualiste. Vidjeti također Macdonaldsovo djelo *Muslim Theology*, str. 133.

²⁹ Mu'taziliti su pripadali različitim nacionalnostima, a mnogi od njih su bili Perzijanci, bilo po lozi ili pak prebivalištu. Wāsil Ibn 'Atā – prikazani utemeljivač ove sekte – bio je Perzijanac (Browne, *Lit. Hist.*, tom I, str. 281). Međutim, Von Kremer ide za tragom njihovog porijekla do polemika iz umayyadskog razdoblja. Mu'tazilistvo nije bio u biti perzijski pokret; međutim, istina je, kao što to profesor Browne primjećuje (*Lit. Hist.*, tom I, str. 283) da su ši'itske i kadertiske postavke, uistinu, počesto išle skupa, te da je sadašnje ši'itsko učenje u Perziji danas u mnogim pogledima mu'tazilitsko, dok je Hasan al-'Asharī, veliki protivnik mu'tazilita, posmatran od strane ši'ita sa užasavanjem. Također bi možda trebalo pridodati da su neki od velikih predstavnika mu'tazilitskog mišljenja bili ši'iti po religiji, npr. Abū'l-Hudhail (*Al-Mu'tazila*, ed. T.W. Arnold, str. 28). S druge strane, mnogi sljedbenici Al-'Asharija su bili Perzijanci (vidjeti izvatke iz *Ibn 'Asākira*, ed. Mehren), tako da se ne čini da je posve opravdano opisivati ši'itski način mišljenja kao čisto semitski pokret.

Njegova koncepcija Božijeg jedinstva (Wāsila Ibn 'Atāa) do koje su mu'taziliti konačno došli pomoću suptilne dijalektike jeste jedno od temeljnih mjesta u kojima se on razlikuje od ortodoksnih muhammedanaca. Sukladno njegovom gledištu, ne može se kazati da su Božiji atributi inherentni Njemu; oni oblikuju samu bit Njegove naravi. Uslijed toga mu'taziliti poriču odvojitu zbiljnost božanskih atributa i proglašavaju njihov apsolutni identitet sa apstraktnim božanskim Principom. «Bog», kaže Abū'l-Hudhail, «je Onaj koji zna, Svemoguć, Živi; a Njegovo znanje, moć i život tvore Njegovu samu bit (*dhāt*)»³⁰. Kako bi objasnio čisto Božije jedinstvo Josphe Al-Basīr³¹ navodi sljedećih pet principa:

1. nužnost pretpostavke atoma i akcidenata.
2. nužnost pretpostavke Stvoritelja.
3. nužnost pretpostavke Božijih stanja (*Ahwāl*).
4. odbacivanje onih atributa koji ne dolikuju Bogu.
5. Božije jedinstvo usprkos mnoštvu Njegovih atributa.

Ova je koncepcija jedinstva pretrpjela daljnje modifikacije; sve dok u rukama Mu'mmara i Abū Hāshima nije postala puka apstraktna mogućnost o kojoj se ništa nije moglo izreći. Ne možemo, kaže on, ustvrditi Božije znanje;³² jer, Njegovo znanje mora biti nešto u Njemu Samome. Prvo iziskuje istovjetnost subjekta i objekta što je apsurdno; drugo implicira dvojstvo u Božijoj naravi što je jednako nemoguće. Ahmad i Fadl³³ – Nazzāmovi učenici su, međutim, uvidjeli ovo dvojstvo u držanju da su dva izvorna stvoritelja – Bog – vječni princip; te riječ Božija – Isus Krist – kontingentni princip. Međutim, potpunije iznošenje

³⁰ Shahrastānī: Curetonovo izd., str. 34.

³¹ Dr. Frankl: *Ein Mu'tazilitischer Kalām*, Wien, 1872., str. 13.

³² Shahrastānī: Curetonovo izd., str. 48. Vidjeti također Steiner, *Die Mutaziliten*, str. 59.

na vidjelo elementa istine u drugoj alternativni koju je predložio Mu'ammār, bilo je rezervirano, kako ćemo vidjeti, za kasnije perzijske sufijske mislitelje. Dakle, posvema je jasno da su neki racionalisti gotovo nesvjesno dotaknuli vanjski rub kasnijeg panteizma za koji su, u nekom smislu, pripremili put, ne samo pomoću svoje definicije Boga, već jednako tako pomoću svojeg općenitog napora da pounutarnje strogu vanjštinu apsolutnog zakona.

Međutim, najznačajniji prinos zagovornika racionalizma čistom metafizičkom umovanju, jeste njihovo objašnjenje materije, koje su njihovi protivnici – ash'ariti – kasnije modificirali kako bi se uklopilo u njihova vlastita stajališta o naravi Božijoj. Nazzāmov interes se uglavnom sastojao u isključivanju svih proizvoljnosti iz uobičajenog toka prirode³⁴. Isto je zanimanje za naturalizam odvelo Al-Jāhiza da definira Volju na čisto negativni način³⁵. Iako racionalistički mislitelji nisu željeli da napuste ideju o Osobnoj Volji (Božijoj), oni su ipak težili da pronađu dublju osnovu za nezavisnost pojedinih prirodnih fenomena. Ovu su osnovu pronašli u samoj materiji. Nazzām je naučavao beskonačnu djeljivost materije i izbrisao je distinkciju između supstancije i akcidencije³⁶. Egzistencija je posmatrana kao kvalitet kojim je Bog prekrpio predegzistentni materijal atoma koji ne bi mogao percipirati bez ovog kvaliteta. Muhammad Ibn 'Uthmān, jedan od mu'tazilitskih šejhova, kaže Ibn Hazm,³⁷ tvrdio je da je nepostojeće (atom u svojem predegzistentnom stanju) tijelo u tom stanju; samo ako u svojem predegzistentnom uvjetu nije niti u kretanju, niti u stanju mirovanja, niti se kaže da je stvoren. Potom, supstancija je sabiranje kvaliteta – okusa,

³³ Ibn Hazm (Cairo, ed. I), tom IV, str. 197. Vidjeti također Shahrastānī: Curetonovo izd., str. 42.

³⁴ Steiner, *Die Mu'taziliten*, Leipzig, 1865., str. 57.

³⁵ *Ibid.*, str. 59.

³⁶ Shahrastānī: Curetonovo izd., str. 38.

mirisa, boje – koji, u samima sebi su tek materijalne mogućnosti. Također, duša je ljepša vrsta materije; a procesi spoznaje tek su mentalni nagon. Stvaranje je samo aktualiziranje predegzistentnih mogućnosti³⁸ (*Tafra*). Individualnost stvari koja se definira kao «ono što se može o nečemu iskazati»³⁹ nije bitan činilac u svojem pojmu. Sabiranje stvari kojim nazivamo univerzum, jeste izvanjska ili zamjetljiva zbiljnost koja može, takorekuć, postojati neovisno o svem osjetnom. Predmet ove metafizičke domišljatosti je čisto teološkog karaktera. Bog, prema racionalistima, jeste apsolutno jedinstvo koje ne može u bilo kojemu smislu dopustiti mnoštvo, te otuda može postojati bez zamjetljivog mnoštva – univerzuma.

Potom, Božija se aktivnost sastoji jedino u činjenju atoma zamjetljivima. Svojstva atoma proistječu iz njegove vlastite naravi. Kamen koji je bačen pada nadolje zbog svojeg vlastitog unutrašnjeg svojstva⁴⁰. Bog, kaže Al-ʿAttār iz Basre i Bishr Ibn al-Muʿtamir, nije stvorio boju, dužinu, širinu, okus ili miris – sve su ovo aktivnosti samih tijela⁴¹. Čak niti broj stvari u univerzumu nije poznat Bogu⁴². Bishr Ibn al-Muʿtamir je nadalje objašnjavao svojstva tijela pomoću onog što je nazvao «Tawallud» - međusobno djelovanje tijela⁴³. Otuda je jasno da su racionalisti bili filozofski materijalisti i teološki deisti.

Prema njima, supstancija i atom su identični i oni definiraju supstanciju kao prostorno ispunjavajući atom koji, pored kvaliteta ispunjavanja prostora, ima određen smjer, silu i egzistenciju koji formiraju samu suštinu kao aktualnost. Po obliku on je četvrtast; jer, ako

³⁷ Ibn Hazm (izd. Cairo), tom V, str. 42.

³⁸ Shahrastānī: Curetonovo izd., str. 38.

³⁹ Steiner, *Die Muʿtaziliten*, str. 80.

⁴⁰ Shahrastānī: Curetonovo izd., str. 38.

⁴¹ Ibn Hazm (izd. Cairo), tom IV, str. 194, 197.

⁴² Ibid., tom IV, str. 194.

⁴³ Shahrastānī: Curetonovo izd., str. 44.

pretpostavimo da je okrugao, kombinacija različitih atoma ne bi bila moguća⁴⁴. Međutim, postoji velika razlika u mišljenju među predstavnicima atomizma u pogledu naravi atoma. Neki smatraju da su atomi slični jedni drugima; dok ih Abu'l-Qāsim i Balkh posmatraju sličnima, ali i različitima. Kada kažemo da su dvije stvari slične jedna drugoj, ovim nužno ne mislimo da su slične u svim njihovim atributima. Abu'l-Qāsim nadalje pravi razliku od Nazzāma u zagovaranju neuništivosti atoma. On smatra da atom ima početak u vremenu; ali da on ne može biti u cijelosti uništen. Atribut «Baqā'» (stalne egzistencije), kaže on, ne podaruje subjektu nikoji novi atribut doli egzistenciju; a kontinuitet egzistencije nije uopće dodatni atribut. Božanska je aktivnost stvorila atom, kao i njegovo kontinuirano postojanje. Međutim, Abu'l-Qāsim dopušta da neki atomi možda nisu stvoreni za kontinuirano postojanje. Također, on poriče egzistenciju bilo kojeg posredujućeg prostora između različitih atoma, te smatra, za razliku od drugih predstavnika ove škole, da esencija ili atom (*Māhiyyat*) ne bi ostala biti esencijom u stajanju nepostojanja. Zagovaranje suprotnog jeste kontradikcija u pojmovima. Kazati da bi esencija (koja je esencija zbog atributa egzistencije) mogla ostati biti esencijom u stanju nepostojanja, jeste kazati da bi postojeće moglo ostati biti postojećim u stanju nepostojanja. Očito je se da Abu'l-Qāsim ovdje približava ash'aritskoj teoriji znanja koja je zadala ozbiljan udarac racionalističkoj teoriji materije.

⁴⁴ U mojoj obradi atomizma islamskih racionalista dugujem Artur Biramovom djelu *Kitābul-Masā'il fil-khilāf bayn al-Basriyyīn wal-Baghdadiyyīn*.

§ II: Suvremeni tokovi mišljenja

Rame uz rame sa razvitkom mu'tazilitizma vidimo, kao što je prirodno u razoblju velike intelektualne aktivnosti, mnoge druge tendencije mišljenja koje se manifestiraju u islamskim filozofskim i religijskim krugovima. No da ih ukratko uzmemo u obzir:

1. Skepticizam. Tendencija prema skepticizmu je bila prirodna posljedica čisto dijalektičke metode racionalizma. Ljudi kao što su Ibn Ashras i Al-Jāhiz, koji su očito pripadali racionalističkom taboru, bili su istinski skeptici. Al-Jāhizovo stajalište, koji je naginjao deističkom naturalizmu,⁴⁵ jeste ono obrazovanog čovjeka ovog doba, a ne profesionalnog teologa. Kod njega je zamjetljiva također reakcija protiv metafizičkog cjepidlačarenja njegovih prethodnika, te želja da proširi granicu teologije u ime neukih koji nisu sposobni da razmišljaju o člancima vjerovanja.

2. Sufizam – utjecanje višem izvoru spoznaje, koje je po prvi puta sistematizirao Dhu'l-Nūn, i koje je postalo sve više i više produbljivano i antiskolastičko nasuprot pukom intelektualizmu ash'arita. Razmotriti ćemo ovaj zanimljivi pokret u narednom poglavlju.

3. Obnova autoriteta – ismailizam – karakteristično perzijski pokret, koji je umjesto odbacivanja slobodnog mišljenja nastojao da dopre do njegovog razumijevanja. Iako se čini da ovaj pokret nema dosluha sa teološkim polemikama ovog doba, ipak je njegova povezanost sa slobodnim mišljenjem suštinska. Sličnost između metoda koje su upotrebljavali ismailitski misionari i onih pristaša saveza koji je nazvan Ikhwān al-Safā' – Braća čistote – sugerira neku vrstu tajnog odnosa između ove dvije institucije. Bez obzira što je mogao biti motiv onih koji

su započeli ovaj pokret, njegov značaj kao intelektualnog fenomena ne bi smio biti izgubljen iz vida. Mnoštvo filozofskih i religijskih stajališta – nužna posljedica spekulativne aktivnosti – jeste sklona da prizove snage koje djeluju protiv ovog, religijski govoreći, opasnog mnoštva. U 18. stoljeću historije europske misli vidimo Fichtea koji započinje sa skeptičkim istraživanjem koje se tiče naravi materije, te koje pronalazi svoju posljednju riječ u panteizmu. Schleiermacher se utječe vjeri kao oprečnoj razumu, Jacobi ukazuje na izvor spoznaje koji je viši od razuma, dok Comte napušta cjelokupno metafizičko istraživanje i ograničava cjelokupnu spoznaju na čulnu percepciju. De Maistre i Schlegel, s druge strane, pronalaze odmaralište u autoritetu apsolutno nepogrešivog Pape. Zagovornici učenja o imamet u misle u istom tonu kao De Maistre; međutim, zanimljivo je da su zagovornici učenja o imamet, dok su gradili ovo učenje osnovom svoje Crkve, dopustili slobodnu igru svih vrsta mišljenja.

Ismailitski pokret je u tom slučaju jedan aspekt stalne borbe,⁴⁵ koja je intelektualno neovisna Perzija vodila protiv religijskih i političkih ideala islama. Rođen je izvorni ogranak šiitske religije, ismailitske sekte koja je pretpostavljala posve kozmopolitski karakter sa ‘Abdullah Ibn Maimūnom – vjerojatno praocem fatimskih halifa u Egiptu – koji je umro otprilike u isto vrijeme kada i Al-Ash‘arī, veliki protivnik slobodnog mišljenja. Ovaj neobični čovjek je zamislio golemu shemu u koju je utkao zajedno brojne niti različitih nijansi, koje rezultiraju u spretno konstruiranoj dvosmislenosti, koja je dopadljiva perzijskom umu zbog njezinog misterioznog karaktera i nejasne pitagoreanske filozofije.

⁴⁵ Macdonaldsova *Muslim Theology*, str. 161.

⁴⁶ Ibn Hazm u svojem djelu *Kitāb al-Milal*, posmatra perzijske heretičke sekte kao nastavak borbe protiv arapske moći, kojom su prepredeni Perzijanci nastojali da uzdrmaj u pomoću ovih mirnih sredstava. Vidjeti Von Kremerovu *Geschichte der*

Poput saveza Čiste braće, on je pokušao, pod plaštom pobožnog učenja o imamet (autoritetu) da sintetizira sve dominantne ideje ovog vremena. Grčka filozofija, kršćanstvo, racionalizam, sufizam, manihejstvo, perzijske hereze, te iznad svega ideja o reinkarnaciji, sve su izjavile da su spremne da doprinesu svojim pojedinačnim učešćem smiono koncipiranoj ismailitskoj cjelini, različitim aspektima koji su postupno otkrivani iniciranima od strane «Vođe» - uvijek Inkarnirajućeg Univerzalnog Razuma – prema intelektualnom razvitku doba u kojemu se on inkarnirao. U ismailitskom pokretu, slobodno mišljenje, koje je zamjećivalo kolaps svoje uvijek šireće strukture, nastoji da počiva na čvrstoj osnovi i, čudnom ironijom sudbine, odvedeno je da pronade samu ideju koja se zgraža njegovog ukupnog bića. Jalov autoritet, iako još uvijek sklon zgodimice da se ponovo ustvrdi, usvaja ovo neprisvojeno dijete, te otuda dopušta sebi da asimilira cjelokupno znanje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.

Međutim, nesretan spoj ovog pokreta sa politikom ovog doba obmanuo je mnoge učenjake. Oni su u njojzi vidjeli (Macdonald, primjerice) samo moćnu zavjeru kako bi iskorijenili političku moć Arapa iz Perzije. Oni su žigosali ismailitsku Crkvu koja je smatrana među svojim sljedbenicima jednom od najboljih glava i najiskrenijih srca, kao puku kliku mračnih ubojica koji su ikada vrebali moguću žrtvu. Moramo se uvijek prisjetiti, dok procjenjujemo karakter ovih ljudi, najbarbarskijih proganjanja koja su ih tjerala da plate krvlju omaštenih ruku fanatizam u istom novcu. Atentati u religijske svrhe su smatrani besprijekornim, te čak možda zakonitim, među čitavom semitskom rasom. Krajem druge polovice 16. stoljeća rimski je Papa mogao potvrditi takav grozni pokolj kao masakr sv. Bartolomeja. Taj atentat, iako je doduše potaknut

herrscheden Ideen des Islams, str. 10-11, gdje je ovaj obrazovani arapski historičar iz Cordobe opširno naveden.

religijskom gorljivošću, još uvijek je zločin i čisto moderna ideja; a pravda zahtijeva da ne bismo smjeli prosuđivati starije generacije našim vlastitim standardima ispravnog i pogrešnog. Veliki religijski pokret koji je potresao same temelje strukture golemog carstva, te uspješno prošao kroz razne teške kušnje, moralno predbacivanje, klevetanje i proganjanje, i koji je stajao stoljećima kao pobornik znanosti i filozofije, nije mogao posve počivati na slabašnoj osnovi političke urote tek lokalnog i vremenitog karaktera. Ismailizam, usprkos svojoj gotovo posve izgubljenoj izvornoj vitalnosti, još uvijek dominira etičkim idealom ne beznačajnog broja ljudi u Indiji, Perziji, Središnjoj Aziji, Siriji i Africi; dok je posljednji izraz perzijske misli – bābizam – suštinski ismailitski po svojem karakteru.

Međutim, da se vratimo filozofiji ove sekte. Od kasnijih racionalista oni su pozajmili njihovu koncepciju božanstva. Bog, ili temeljni princip egzistencije, naučavali su oni, nema atributa. Njegova narav ne dopušta tvrđenje. Kada Mu priručimo atribut moći, mi samo smatramo da je On podaritelj moći; kada priručimo vječnost, mi ukazujemo na vječnost onog što Kur'an naziva «Amr» (riječ Božija) kao odjelitu od «Khalq» (stvorenja Božijeg), koje je kontingentnog karaktera. U Njegovoj su naravi sve kontradikcije rastopljene, a iz Njega istječu sve oprečnosti. Stoga su oni smatrali da su razriješili problem koji je zadavao problem razumu Zaratustrinom i njegovih sljedbenika.

Kako bi pronašli odgovor na pitanje «Što je mnoštvo?» ismailiti ukazuju na ono što oni smatraju metafizičkim aksiomom – «da iz jednog može proisteći samo jedno». Međutim, jedno koje proizilazi nije posve različito od onog iz čega proizilazi. Ono je uistinu Izvorno jedno koje je transformirano. Dakle, Izvorno Jedinstvo se transformira u Prvi Intelekt (Univerzalni Razum); i potom je, pomoću ove svoje transformacije stvorilo Univerzalnu dušu koja je, potaknuta svojom

naravi na savršenu istovjetnost same sebe sa originalnim izvorom, osjetila potrebu kretanja, te nastala usljed tijela koje posjeduje moć kretanja. Kako bi postigla svoj cilj, duša je stvorila nebesa koja se kreću kružnom putanjom prema svojem pravcu. Ona je također stvorila elemente koji su skupa pomiješani i koji su oblikovali vidljivi univerzum – poprište mnoštva kroz koje ona nastoji da prođe kako bi se vratila originalnom izvoru. Individualna duša je sažetak čitavog univerzuma koji postoji samo zbog svojeg naprednog obrazovanja. Univerzalni Razum s vremena na vrijeme se otjelovljuje u osobi «Vođe», koji iluminira dušu prema njezinom iskustvu i razumijevanju, te je postupno vodi kroz poprište mnoštva prema svijetu vječnog jedinstva. Kada Univerzalna duša dostiže svoj cilj, ili se radije vraća svojem vlastitom nedokučivom biću, slijedi proces dezintegracije. «Čestice koje tvore univerzum napuštaju jedna drugu – one dobre idu prema istini (Bogu) koji simbolizira jedinstvo; one zle idu prema neistini (đavlu) koji simbolizira raznolikost»⁴⁷. Ovo je samo u najkraćem ismailitska filozofija – mješavina, kako Shahrastānī primjećuje, filozofskih i manihejskih ideja – koju su oni postupnim poticanjem dremuckanja duha skepticizma, uredili, kao što su bile, u dozama prema inicijaciji, te su ih naposljetku priveli na taj stupanj duhovne emancipacije gdje se ozbiljni obred ruši, i gdje se čini da je dogmatska religija ništa više doli sustavno redanje upotrebljivih dvoličnosti.

Ismailitsko je učenje prvi pokušaj da se amalgamira suvremena filozofija s istinskim perzijskim stajalištem o univerzumu, te da se preformulira islam, s obzirom na ovu sintezu, pomoću alegorijske interpretacije Kur'ana – metoda kojeg su kasnije usvojile sufije. Uz njih Zaratustrin Ahriman (đavo) nije zlobni stvoritelj zlih stvari, već je princip koji narušava vječno jedinstvo, te ga rastavlja na vidljivu raznolikost.

⁴⁷ Shahrastānī: Curetonovo izd., str. 149.

Zamisao da neki princip razlikovanja u naravi prvobitne egzistencije mora biti postuliran kako bi se držao za empiričku raznolikost potaknuo je dodatna uobličenja; sve dok hurūfī sekta (ogranak ismailita), u četrnaestom stoljeću, nije dotaknula suvremeni sufizam s jedne, te kršćansko trojstvo s druge strane. «Biti», tvrdili su hurufiti, jeste vječita riječ Božija, koja, sama po sebi nestvorena, vodi daljnjem stvaranju – izvanjskoj riječi. Međutim, «riječ» spoznaja suštine božanstva bi bila nemoguća, jer je božanstvo iznad dosega osjetila – percepcije»⁴⁸. Prema tome, «riječ» je postala mesom u utrobi Marijinoj⁴⁹ kako bi manifestirala Oca. Čitav je univerzum manifestacija «riječi» Božije, u kojoj je On imanentan⁵⁰. Svaki zvuk u univerzumu je unutar Boga; svaki atom pjeva pjesmu vječnosti;⁵¹ sve je život. Oni koji žele da otkriju konačnu zbiljnost stvari, dopustimo im neka traže «imenovano» kroz Ime,⁵² koje ujedno skriva i otkriva svoj predmet.

§ III. Reakcija protiv racionalizma: ash'ariti

Pod pokroviteljstvom ranih abbasidskih halifa, racionalizam je nastavio da se razvija u intelektualnim središtima islamskog svijeta; sve dok u prvoj polovici 9. stoljeća nije naišao na snažnu ortodoksnu reakciju koja je pronašla vrlo energičnog vođu u ličnosti Al-Ash'arija (rođen 873. po Kristu), koji je studirao pred racionalističkim učiteljima kako bi uništio, na temelju njihovog vlastitog metoda, građevinu koju su oni tako

⁴⁸ *Jāwidān Kabīr*, fol. 149a.

⁴⁹ *Ibid.*, fol. 280a.

⁵⁰ *Ibid.*, str. 366b.

⁵¹ *Ibid.*, fol. 155b.

⁵² *Ibid.*, fol. 382a.

marljivo sagradili. On je bio učenik Al-Jubbā'ija⁵³ – predstavnika mlađe škole mu'tazilita u Basri – s kojim je imao puno prepirki⁵⁴ koje su na kraju okončale njihove prijateljske relacije, te odvele učenika da oglasi rastanak mu'tazilitskom taboru. «Činjenica je», kaže Spitta, «da je Al-Ash'arī bio posvema dijete svog vremena sa uspješnim općenitim prihvaćanjima onog čega se sam poduzeo, čineći ga, u drugom odnosu, značajnom figurom za nas. Kod njega su se, kao kod mnogih drugih, jasno reflektirale ove različite tendencije ovog politički, kao i religijski, zanimljivog razdoblja; rijetko se nalazimo u situaciji da uspoređujemo moć ortodoksnog ispovijedanja vjere i mu'tazilitskog umovanja, naivno bespomoćan način jednog, nezrelost i nesavršenost drugog, tako dovršenima kao u životu ovog čovjeka, koji je bio ortodoksan kao dječak i mu'tazilit kao mladić»⁵⁵. Mu'tazilitsko je umovanje nastojalo (npr. Al-Jāhiz) da bude apsolutno nesputano, i u nekim slučajevima je odvelo u puki negativni stav u mišljenju. Pokret koji je inicirao Al-Ash'arī bio je pokušaj ne samo da se islam očisti od svih neislamskih elemenata koji su se tiho uvukli u njega, već jednako tako da se harmonizira religijska svijest sa islamskom religijskom mišlju. Racionalizam je bio pokušaj da se zbiljnost izmjeri pomoću razuma samog; ovo je impliciralo istovjetnost područja religije i filozofije i težilo je da izrazi vjerovanje u obliku pojmova ili termina čistog mišljenja. Racionalizam je ignorirao činjenice ljudske naravi i nastojao je da razbije solidarnost islamskih vjernika. Zato je uslijedila reakcija.

Zapravo, ortodoksna reakcija koju su predvodili ash'ariti bila je ništa više doli prijenos dijalektičke metode u odbranu autoriteta božanske

⁵³ Izvaci iz Ibn 'Asākirove (Mehren), *Travaux de la troisième session du Congrès International des Orientalistes*, str. 261.

⁵⁴ Spitta, *Zur Geschichte Abul-Hasan Al-Ash'arī*, str. 42, 43. Vidjeti također Ibn Khallikān (Göttingen, 1839.) – *Al-Jubbā'ī*, gdje je data pripovijest o ovoj polemici.

⁵⁵ Spitta, *Vorwort*, str. VII.

revelacije. Nasuprot racionalistima, oni su ostali pri učenju o Božijim atributima; a s obzirom na polemiku o slobodnoj volji, oni su usvojili kurs koji leži između ekstremnog fatalizma stare škole i ekstremnog liberalizma racionalista. Naučavali su da je slobodu izbora, kao i sve ljudske akcije stvorio Bog, a da je čovjeku data sposobnost stjecanja⁵⁶ različitih načina aktivnosti. Međutim, Fakhr al-Dīn Rāzī, koji se u svojem silovitom napadu na filozofiju jako kosio sa Tūsijem i Qutb al-Dīnom, odstranio je ideju «stjecanja» i otvoreno ostao pri učenju o nužnosti u svojem komentaru Kur'ana. Māturīdija – druga škola antiracionalističke teologije, koju je utemeljio Abū Mansūr Māturīdī, rodom iz Māturīda, mjesta u okolici Samarqanda – vratio se staroj racionalističkoj poziciji i suprotno Ash'aritima naučavao da čovjek ima apsolutnu kontrolu nad svojim djelovanjem, te da njegova sposobnost utječe na samu narav njegovih činidbi. Al-Ash'arijev interes je bio čisto teološkog karaktera; međutim, bilo je nemoguće harmonizirati razum i revelaciju bez ukazivanja na krajnju narav zbiljnosti. Stoga je Bāqilānī⁵⁷ iskoristio neke čisto metafizičke tvrdnje (da je supstancija individualno jedinstvo; da kvalitet ne može postojati u kvalitetu; da je moguć savršen prazan prostor) u svojem teološkom istraživanju, te je stoga dao školi metafizičko utemeljenje koje je naš glavni predmet koji se treba iznijeti na vidjelo. Dakle, nećemo se zadržavati na njihovoj odbrani ortodoksnih vjerovanja (npr. da je Kur'an nestvoren; da je viđenje Boga moguće itd.); ali ćemo nastojati da pokupimo ove elemente metafizičkog mišljenja u njihovim teološkim polemikama. Kako bi upoznali filozofe svojeg doba na njihovom vlastitom terenu, oni se nisu mogli osloboditi filozofiranja; otuda su svjesno ili nesvjesno morali da razviju teoriju spoznaje koja je svojstvena njima samima.

⁵⁶ Shahrastānī, ed. Cureton, str. 69.

Sukladno ash'aritima, Bog je krajnje nužna egzistencija koja «nosi svoje attribute u svojem vlastitom biću»;⁵⁷ i čija su egzistencija (*wujūd*) i esencija (*māhiyyat*) identične. Pored argumenta iz kontingentnog karaktera kretanja, oni su koristili sljedeće argumente kako bi dokazali postojanje ovog prvobitnog principa:

1. Sva su tijela, dokazuju oni, jedno u onoj mjeri u kojoj su od važnosti za fenomenalnu činjenicu svog postojanja. Međutim, usprkos ovome jedinstvu, njihovi su kvaliteti različiti te čak suprotstavljeni jedan drugome. Dakle, prisiljeni smo da postuliramo prvobitni uzrok kako bismo razjasnili njihovo empiričko razilaženje.

Svako kontingentno biće treba uzrok kako bi razjasnilo svoje postojanje. Univerzum je kontingentan; prema tome, on mora imati uzrok; a taj uzrok je Bog. To da je univerzum kontingentan, oni su dokazali na sljedeći način. Sve što postoji u univerzumu je supstancija ili kvalitet. Kontingencija kvaliteta je očita, a kontingencija supstancije slijedi iz činjenice da nijedna supstancija ne bi mogla postojati odvojito od kvaliteta. Kontingencija kvalitete iziskuje kontingenciju supstancije; inače bi vječnost supstancije iziskivala vječnost kvaliteta. Kako bismo u potpunosti procijenili vrijednost ovog argumenta, nužno je da razumijemo ash'aritsku teoriju spoznaje. Da bi odgovorili na pitanje «Što je stvar?» oni su podvrgnuli traženju kritike aristotelijanske kategorije mišljenja i došli su do zaključka da tijela u sebi samima nemaju svojstava⁵⁹. Oni nisu pravili razliku između primarnih i sekundarnih kvaliteta tijela i sve su reducirali na čisto subjektivne odnose. Kvaliteta je uz njih postala puki akcident bez kojega supstancija ne bi mogla postojati.

⁵⁷ Martin Schreiner, *Zur Geschichte des Ash'aritentums* (Huitième Congrès International des Orientalistes, 1889., str. 82).

⁵⁸ Martin Schreiner, *Zur Geschichte des Ash'aritentums* (Huitième Congrès International des Orientalistes II^{me} Partie 1893, str. 113).

Koristili su riječ supstancija ili atom sa neodređenom implikacijom vječnosti; međutim, njihova je kritika, potaknuta pobožnom željom da se odbrani ideja božanskog stvaranja, reducirala univerzum na puko pokazivanje poredanih subjektiviteta koji su, kao što su oni tvrdili nalik Berkeleyu, pronašli svoje konačno objašnjenje u Božijoj Volji. U svojem istraživanju ljudske spoznaje koja je posmatrana kao proizvod a ne puki proces, Kant se zaustavio na ideji «Ding an sich» (stvar po sebi), ali su ash'ariti nastojali da prodru dublje i tvrdili su, nasuprot suvremenom agnostičkom realizmu, da je tzv. skrivena esencija postojala samo u onoj mjeri u kojoj je dovedena u odnos prema spoznavajućem subjektu. Prema tome, njihov atomizam se približava onome Lotzea,⁶⁰ koji je usprkos želji da sačuva izvanjsku realnost, svršio u svojoj potpunoj redukciji prema idealnosti. Međutim, poput Lotzea, oni nisu mogli misliti za svoje atome da su unutarnje djelovanje Beskonačnog Iskonskog Bitka. Zanimanje za čisti monoteizam je bilo odveć snažno za njih. Nužna posljedica njihove analize materije jeste skrajnji idealizam nalik onome Berkeleya; ali ih vjerojatno njihov instinktivni realizam, udružen sa snagom atomističke tradicije, još uvijek prisiljava da upotrebljavaju riječ «atom» pomoću koje nastoje da daju nešto nalik realističkom ulješavanju svojeg idealizma. Zanimanje za dogmatsku teologiju ih je nagnalo da zadrže prema čistoj filozofiji kritičko stajalište koje je podučilo njezine nespremne zagovornike kako da filozofiraju i izgrade svoju vlastitu metafiziku.

⁵⁹ Vidjeti Macdonaldsov izvrstan prikaz ash'aritske metafizike, *Muslim Theology*, str. 201 i naredne. Vidjeti također Maulānā Shiblī, *ʿIlm Kalām*, str. 60, 72.

⁶⁰ “Lotze je atomista, međutim, on ne shvata same atome kao materijalne; u proširenom smislu, poput svih drugih čula, kvaliteti se objašnjavaju kroz recipročnu akciju atoma; oni sami, dakle, ne mogu posjedovati ovaj kvalitet. Poput života i poput svih empiričkih kvaliteta, osjetilna činjenica protezanja je primjerena suradnji tačaka sile, koja se u vremenu mora shvatiti kao polazište unutarnjeg rada Beskonačno Iskonskog Bitka”. Höffding, tom II, str. 516.

Međutim, važniji i filozofski značajniji aspekt ash'aritske metafizike jeste njihovo stajalište prema zakonu uzročnosti⁶¹. Upravo kao što su odbacili sve principe optike⁶² kako bi pokazali, nasuprot racionalistima, da bi se Boga moglo vidjeti usprkos Njegovom bivanju neprotežnim, tako su u namjeri da odbrane mogućnost čuda sasvim odbacili ideju uzročnosti. Ortodoksija je vjerovala u čuda, kao i u univerzalni zakon uzročnosti; međutim, oni su tvrdili da je u vrijeme pokazivanja čuda Bog privremeno obustavio ovaj zakon. Međutim, ash'ariti koji su započeli s pretpostavkom da uzrok i posljedica moraju biti slični, nisu mogli dijeliti ortodoksno stajalište, te su naučavali da je zamisao moći besmislena, te da ne znamo ništa izuzev nestalnih impresija, fenomenalnog poretka koji je Bog ustanovio.

Bilo kakav prikaz ash'aritske metafizike bio bi necjelovit bez uzimanja u obzir djela Abū Hāmid al-Ghazzālīja (umro 1111. po Kristu), na kojega će se, iako su ga pogrešno razumjeli mnogi ortodoksni teolozi, uvijek pogledati kao jednog od najvećih ličnosti islama. Ovaj skeptik moćne sposobnosti je anticipirao Descartesa⁶³ u svojoj filozofskoj metodi; a «sedam stoljeća prije Humea prekinuo je okove kauzalnosti s oštricom svoje dijalektike»⁶⁴. On je bio prvi koji će napisati sustavno pobijanje filozofije, te u cijelosti odbaciti tu prepast intelektualizma koja je obilježavala ortodoksiju. Uglavnom je njegov utjecaj bio taj da je proizveo ljude koji su proučavali dogmu i metafiziku zajedno i koji je naposljetku vodio stvaranju sustavu obrazovanja koji je proizveo takve

⁶¹ Shiblī, *ʿIlm al-Kalām*, str. 64, 72.

⁶² Shahrastānī, ed. Cureton, str. 82.

⁶³ Ovo (Al-Ghazzālījevo djelo o *Oživljavanju religijskih znanosti*) imalo je tako napadnu sličnost sa Descartesovom *Discourse sur la methode*, i da je postojao ijedan prijevod u Descartesovom dobu, svako bi ga javno osudio za plagiranje”. (Lewesova *History of Philosophy* (“Historija filozofije”), tom II, str. 50.

⁶⁴ *Journal of the American Oriental Society*, tom 20, str. 103.

ljude kao što su Shahrastānī, Al-Rāzī i iluminacionisti (*al-ishrāqiyyūn*). Sljedeći odjeljak pokazuje njegovo stajalište kao mislitelja:

«Od svoje mladosti težio sam da razmišljam o stvarima sam za sebe. Rezultat je ovog stajališta bio da sam se pobunio protiv autoriteta; i sva vjerovanja koja su se ustalila u mojemu razumu su izgubila svoj izvorni značaj. Mislio sam da su takovrsna vjerovanja utemeljena na pukom autoritetu jednako njegovana od strana jevreja, kršćana i sljedbenika drugih religija. Istinsko znanje mora iskorijeniti svaku sumnju. Na primjer, samoočito je da je deset veće od tri. Međutim, ako osoba nastoji da dokaže suprotno pomoću prizivanja svoje moći da preobrati štap u zmiju, izvedeno djelo će biti izvanredno, iako ono ne može dosegnuti izvjesnost tvrdnje koja je u pitanju»⁶⁵. On je kasnije propitkivao sve različite tražitelje «izvjesnog znanja» i naposljetku ga pronašao u sufizmu.

Sa svojim stajalištem o naravi supstancije, ash'ariti, kruti monoteisti kakvi su bili, nisu mogli pouzdano raspraviti narav ljudske duše. Jedino se Al-Ghazzālī poduzeo ovog problema, i do danas je jako teško definirati s preciznošću njegovo stajalište o Božijoj naravi. Kod njega se, nalik Borgeru i Solgeru u Njemačkoj, sufijski panteizam i ash'aritsko učenje o ličnosti čine dovedenim u sklad, pomirbu koja čini zakučastim kazivanje o tome da li je bio panteista, ili osobni panteista tipa Lotzea. Duša, sukladno Al-Ghazzāliju, opaža stvari. Međutim, percepcija kao atribut može postojati samo u supstanciji ili esenciji koja je apsolutno slobodna od svih tjelesnih atributa. U svojem djelu *Al-Madnūn*,⁶⁶ on objašnjava zašto je Poslanik odbio da otkrije narav duše. Postoje, kaže on, dvije vrste ljudi: obični ljudi i mislitelji. Prvi, koji

⁶⁵ *Al-Munqidh*, str. 3.

⁶⁶ Vidjeti Sir Sayyid Ahmedovu kritiku Al-Ghazzālijevo stajališta o duši, *Al-Nazru fi ba'di Masā'ili-l Imāmi-l humām Abū Hāmid Al-Ghazzālī*, br. 4, str. 3 i kasnije (ed. Agra).

smatraju materijalnost kao uvjet postojanja, ne mogu shvatiti nematerijalnu supstanciju. Potonji su odvedeni, na temelju svoje logike, pojmu duše koja briše sve razlike između Boga i individualne duše. Dakle, Al-Ghazzālī je uvidio panteističko aludiranje svojeg vlastitog istraživanja, te je preferirao šutnju u pogledu krajnje naravi duše.

On je općenito uvršen među ash'arite. Međutim, strogo govoreći, on nije bio ash'arit; iako je priznao da je ash'aritski način mišljenja bio izvanredan za mase. «Smatrao je», kaže Shiblī (*'Ilm al-Kalām*, str. 66), «da tajna vjere nije mogla biti otkrivena; zbog ovog razloga je promicao izlaganje ash'aritske teologije, te se jako brinuo o tome da u vjeroispovijesti njegovi izravni učenici ne objavljuju rezultate svojeg osobnog razmišljanja». Takovrsno stajalište spram ash'aritske teologije, udruženo sa konstantnom upotrebom filozofskog jezika, moglo je voditi jedino sumnji. Ibn Jauzī, Qādī 'Iyād, te drugi poznati teolozi ortodoksne škole, javno su ga prokazali kao jednog od «zavedenih»; a 'Iyād je otišao toliko daleko da je zapovjedio da se unište sva njegova filozofska i teološka djela koja su postojala u Španiji.

Dakle, jasno je da dokle god je dijalektika racionalizma razorila Božiju ličnost i reducirala božanstvo na puku neodredivu univerzalnost, antiracionalistički pokret je, iako je sačuvao učenje o ličnosti, razorio izvanjsku zbiljnost prirode. Usprkos Nazzāmovoj teoriji o «atomskom opredmećenju»,⁶⁷ atom racionalista posjeduje neovisnu objektivnu zbiljnost; atom ash'arita je prolazni trenutak Božije Volje. Jedan spašava prirodu i nastoji da ukloni Boga teologije; drugi žrtvuje prirodu kako bi spasio Boga kako je shvaćen od strane ortodoksije. Sufije, koje su opijene Bogom, i koji su se držali postrance od teoloških polemika ovog doba, čuvaju i produhovljuju oba aspekta postojanja, te drže da je čitav univerzum samoobjava Boga – viši pojam koji sintetizira suprotstavljene

oprečnosti njegovih prethodnika. Racionalizam «drvenih nogu», kako su ga sufije nazvale, kazuje svoje zadnju riječ u skeptiku Al-Ghazzāliju, čija je nemirna duša, nakon dugih i beznadnih lutanja po samotnim pješćanim obalama presahnulog intelektualizma, pronašla konačno odmorište u još uvijek dubokoj ljudskoj emociji. Njegov se skepticizam više usmjerava na dokazanu nužnost višeg izvora spoznaje nego da se samo odbrani dogma islamske teologije i, uslijed toga, označava tihu pobjedu sufizma nad svim spekulativnim tendencijama ovog vremena.

Međutim, Al-Ghazzālijev pozitivan prinos filozofiji njegove zemlje pronalazi se u maloj knjižici – *Mishkāt al-Anwār* – gdje on započinje sa kur'anskim ajetom: «Bog je svjetlost nebesa i Zemlje» (An-Nūr, 35) i instinktivno se vraća na iransku ideju, koja je uskoro našla snažnog izlagatelja u iluiminacionističkoj tradiciji (*Al-Ishrāqī*). Svjetlo, naučava on u svojoj knjizi, jeste jedina istinska zbiljnost; i ne postoji veća tama od nepostojanja. Međutim, bit svjetlosti jeste manifestacija: «ona se pripisuje manifestaciji koja je odnos»⁶⁸. Univerzum je stvoren iz tame na koju je Bog prosuo⁶⁹ svoju vlastitu svjetlost i učinio je njegove različite dijelove manje vidljivim sukladno tome da li su primili više ili manje svjetlosti. Kao što se tijela razlikuju jedna od drugih po tome da li su tamna, nevidljiva, osvjeteljena ili ona koja svijetle, jednako tako se ljudi razlikuju jedni od drugih. Postoje ljudi koji čine prosvjetljenima druga ljudska bića; a zbog ovog razloga je Poslanik u Kur'anu nazvan «goruća svjetiljka».

Fizičko oko vidi samo izvanjsku manifestaciju Apsoluta ili Istinske Svjetlosti. Postoji unutarnje oko u čovjekovom srcu koje, za razliku od fizičkog oka, vidi samo sebe kao druge stvari, oko koje vidi preko konačnog, te prodire koprenu manifestacije. Ove misli su samo zametci

⁶⁷ Ibn Hazm, tom V, str. 63-64, gdje autor iskazuje i kritizira ovu teoriju.

⁶⁸ *Mishkāt al-Anwār*, fol. 3a.

koji su razvijeni i rođeni u iluminacionističkoj filozofiji Al-Ishrāq – *Hikmat al-Ishrāq*.

Veliki teološki rezultat ove reakcije bio je taj da je ona kontrolirala širenje slobodne misli koja je nastojala da likvidira crkvenu solidarnost. Međutim, više smo zainteresirani za čisto intelektualne rezultate ash'aritskog modela mišljenja, a ovi su uglavnom sljedeća dva:

1. On je vodio do neovisne kritike grčke filozofije, kao što ćemo to nešto kasnije vidjeti.

2. Na početku 10. stoljeća kada su ash'ariti gotovo sasvim razorili uporište racionalizma, vidimo tendenciju prema onome što je nazvano perzijskim pozitivizamom. Al-Birūnī⁷⁰ (umro 1048.) i Ibn Haitham⁷¹ (umro 1038.), koji su anticipirali empirijsku psihologiju u prepoznavanju onog što je nazvano reakcija-vrijeme, napustili su svako istraživanje koje se tiče nadosjetilne naravi i ostali su pri promišljenoj šutnji u svezi s religijskim pitanjima. Takovrsno stanje stvari je moglo postojati, međutim, logički nije moglo biti opravdano prije Al-Ash'arija.

⁶⁹ U potporu ovog gledišta Al-Ghazzālī navodi Poslanikovu tradiciju. *Ibid.*, fol. 10a.

⁷⁰ On (Al-Birūnī) navodi s odobravanjem sljedeće u pogledu učenja sljedbenika Aryabhata: za nas je dovoljno da znamo ono što je osvijetljeno sunčevim zrakama. Ono što leži iznad, makar to moglo biti beskrajnog prostranstva, mi ne možemo koristiti; jer, ono što sunčeva zraka ne doseže, čula ne opažaju, a ono što čula ne zamjećuju, mi to ne možemo znati. Iz ovog razabiremo ono što je bila Al-Birūnijeva filozofija: jedino osjetilne percepcije, povezane zajedno pomoću logičke sposobnosti shvaćanja, donose izvjesnu spoznaju. (Boersova *Philosophy in Islām*, str. 146).

⁷¹ “Osim toga, istina za njega (Ibn Haithama) bila je samo ono što je predočeno kao materijalno za sposobnosti osjetilne percepcije, te što je zadobijeno iz ovog razumijevanja, bivajući stoga logički elaboriranom percepcijom”. (Boersova *Philosophy in Islām*, str. 150).

Poglavlje IV: Polemika između idealizma i realizma

Ash'aritsko poricanje Aristotelove prve materije, te njihova stajališta koja se tiču naravi prostora, vremena i uzročnosti, probudile su taj nesavladivi duh polemike koji je stoljećima dijelio tabor muslimanskih mislilja, te koji je naposljetku iscrpio njegovu energiju u pukim verbalnim cjepidlačarenjima škola. Objavljivanje djela Najm al-Dīn Al-Kātibija (aristotelijanca čiji su učenici nazvani filozofima kako bi se razlikovali od skolastičkih teologa), *Hikmat al-'Ain* («Filozofija biti»), uveliko je intenziviralo intelektualno sukobljavanje, te prizvalo oštru kritiku od mnoštva ash'arita, kao i drugih idealističkih mislilja. Uzeti ću u razmatranje najvažnija pitanja u pogledu kojih su se dvije škole razišle jedna od druge.

A. Narav esencije

Vidjeli smo da je ash'aritska teorija spoznaje odvela ash'arite da smatraju da su individualne esencije raznolikih stvari posve različite jedne od drugih, te da su u svakom slučaju određene konačnim uzrokovateljem – Bogom. Oni su poricali postojanje stalno izmjenljive praiskonske tvari koja je zajednička svim stvarima, te su za razliku od racionalista tvrdili da egzistencija tvori samu suštinu bića. Dakle, prema njima, esencija i egzistencija su istovjetne. Oni su dokazivali da sud: «Čovjek je živi stvor», jeste moguć jedino na temelju fundamentalne razlike između subjekta i predikata; pošto bi njihov identitet učinio ovaj sud ništavnim, a kompletna razlikovnost bi učinila tvrdnju lažnom. Dakle, nužno je da

postuliramo izvanjski uzrok kako bi odredili različite oblike postojanja. Međutim, njihovi protivnici dopuštaju konačnost ili ograničenje egzistencije, međutim, oni tvrde da su svi različiti oblici egzistencije, u onoj mjeri u kojoj se tiču njihove esencije, identični – bivajući svi ograničenjima praiskonske supstancije. Sljedbenici Aristotela koji su se susreli sa ovom poteškoćom predložili su mogućnost sintetične tvrdnje pomoću zagovarjanja mogućnosti složenih esencija. Takovrsan sud kao što je «Čovjek je živi stvor», tvrdili su oni, jeste ispravan; jer, čovjek je esencija sastavljena od dviju esencija, životinjske i čovječje naravi. Ovo, replicirali su ash'ariti, ne može izdržati kritiku. Ukoliko kažemo da su esencija čovjeka i životinje iste, drugim riječima kazano, mi smatramo da je čitava esencija ista kao ona nekog dijela. Međutim, ova je tvrdnja apsurdna; jer, ukoliko je esencija složevine ista kao ona njezinih sastavnih dijelova, složevinu bismo morali posmatrati kao onu koja posjeduje dvije esencije ili egzistencije.

Očito da se čitava polemika usmjerava na pitanje da li je egzistencija puka zamisao ili nešto objektivno zbiljsko. Kada kažemo: da određena stvar postoji da li doista smatramo da ona postoji jedino u odnosu prema nama (ash'aritska pozicija); ili da je ona esencija koja postoji posve neovisno od nas (realistička pozicija)? Ukratko ćemo izložiti argumente obje strane. Realisti su dokazivali kako slijedi:

1. Pojam mojeg postojanja je nešto neposredno ili intuitivno. Misao «ja postojim» jeste «pojam», te moje tijelo, budući da je element ovog «pojma», iz čega slijedi da je moje tijelo intuitivno spoznato kao nešto zbiljsko. Ukoliko znanje postojećeg nije neposredno, činjenica njegove percepcije bi zahtijevala proces mišljenja koji, kao što to znamo, ne zahtijeva. Ash'arit Al-Rāzī dopušta da je pojam egzistencije neposredan; međutim, on smatra sud - «Pojam egzistencije je neposredan» - kao puku stvar stjecanja. Muhammad ibn Mubārak Bukhārī, s druge strane, kaže da

čitav argument realista prelazi na pretpostavku da je pojam moje egzistencije nešto neposredno⁷². Ukoliko, kaže on, dopustimo da je pojam moje egzistencije neposredan, apstraktna se egzistencija ne može posmatrati kao konstitutivni element ovog pojma. A ako realista tvrdi da da je percepcija pojedinačnog predmeta neposredna, dopuštamo istinitost onog što kaže; međutim, iz toga ne proizilazi, kao što je on željan da ustanovi, da je tzv. osnovna esencija neposredno poznata kao objektivna zbiljnost. Argument realiste, povrh toga, zahtijeva da razum ne smije da bude sposoban da shvati tvrdnju o kvalitetima stvarima. Mi ne možemo shvatiti da je «snijeg bijel», jer bjelina, bivajući dio ovog neposrednog suda, mora također biti spoznata bez bilo kakve tvrdnje. Mulla Muhammad Hāshim Husainī primjećuje⁷³ da je ovo zaključivanje pogrešno. Razum u činu ustvrđivanja bjeline snijega djeluje na čisto idealnoj egzistenciji – kvaliteti bjeline – a ne na objektivno zbiljskoj esenciji čiji su kvaliteti puke strane ili aspekti. Štoviše, Husainī anticipira Hamiltona i razlikuje se od ostalih realista po tome što smatra da je tzv. nepoznata esencija predmeta također neposredno poznata. Predmet, kaže on, jeste neposredno opažen kao jedan⁷⁴. Mi ne opažamo sukcesivno različite aspekte onog što se nadaje da bude predmetima našeg zamjećivanja.

2. Idealista, kaže realista, reducira cjelokupni kvalitet na puke subjektivne odnose. Njegov ga argument vodi da zaniječe osnovnu esenciju stvari, te da ih posmatra kao posve raznorodne zbirke kvaliteta, esenciju koja leži u fenomalnoj činjenici njihovog zamjećivanja. Usprkos njegovom vjerovanju u heterogenost stvari, on primjenjuje riječ egzistencija na sve stvari – što je prešutno dopuštanje da postoji neka esencija koja je zajednička svim različitim oblicima egzistencije. Abu'l

⁷² Muhammad ibn Mubārakov komentar na *Hikmat al- 'Ain*, fol. 5.

⁷³ Husainijev komentar na *Hikmat al- 'Ain*, fol. 13a.

Hasan al-'Asharī odgovara da je ova primjena samo verbalno pogodna, te da nije namjeravana da ukaže na tzv. unutarnju istovrsnost stvari. Međutim, univerzalna primjena riječi egzistencija od strane idealista mora označavati, sukladno realistima, da egzistencija neke stvari tvori njezinu esenciju, ili da je nešto dodano povrh svega osnovnoj esenciji ove stvari. Prva pretpostavka je zbiljsko dopuštenje u ovom slučaju homogenosti stvari; pošto ne možemo tvrditi da je egzistencija koja je svojstvena jednoj stvari temeljno različita od egzistencije koja je svojstvena nekoj drugoj. Pretpostavka da je egzistencija nešto što je povrh svega dodano esenciji stvari vodi u besmislenost; pošto će se u ovom slučaju esencija morati posmatrati kao nešto odjelito od egzistencije; a poricanje esencije (prema ash'aritima) bi izbrisalo razlikovnost između postojanja i nepostojanja. Osim toga, što je esencija bila prije nego što joj je povrh svega dodana egzistencija? Mi ne smijemo kazati da je esencija bila pripravna da primi egzistenciju prije nego što ju je zapravo primila; pošto bi ovaj iskaz implicirao da je esencija bila nepostojeća prije nego što je primila egzistenciju. Također, iskaz da esencija posjeduje moć primanja kvalitete nepostojanja implicira apsurdnost koja doista već postoji. Dakle, egzistencija se mora posmatrati kao oblikovanje dijela esencija. Međutim, ako ona oblikuje dio esencije, potonja će se smatrati složevinom. S druge strane, ako je egzistencija izvanjska esenciji, ona mora biti nešto kontingentno zbog svoje ovisnosti o nečemu drugom nego što je ona sama. Potom, sve kontingentno mora imati uzrok. Ako je ovaj uzrok sama esencija, iz toga slijedi da je esencija postojala prije svojeg postojanja; budući da uzrok mora prethoditi posljedici zapravo egzistencije. Međutim, ako je uzrok egzistencije nešto drugo osim esencije, iz toga slijedi da postojanje Boga također mora biti objašnjeno pomoću nekog uzroka različitog od Božije esencije – što je

⁷⁴ *Ibid.*, fol. 14b.

apsurdan zaključak koji preokreće nužnost u kontingenciju⁷⁵. Ovaj argument realiste se temelji na potpunom nerazumijevanju idealističke pozicije. On ne vidi da idealista nikada nije smatrao činjenicu postojanja kao nešto povrg toga pridodato esenciji stvari; već da ju je uvijek smatrao istovjetnom sa esencijom. Esencija je, kaže Ibn Mubārak,⁷⁶ uzrok egzistencije bez da joj kornološki prethodi. Postojanje esencije tvori samo biće; ono nije ovisno o nečemu drugom doli samom sebi.

Istina je da su obje strane daleko od istinske teorije spoznaje. Agnostički realista, koji smatra da iza osjetilnih kvaliteta stvari postoji esencija koja djeluje kao njihov uzrok, jeste kriv zbog napadne kontradikcije. On smatra da je osnovna stvar koja postoji *nespoznatljiva* esencija ili supstrat koji je *poznat* da postoji. S druge strane, ash'aritski idealista, pogrešno razumijeva proces spoznaje. On ne poznaje mentalnu aktivnost koja je uključena u činu spoznaje; te posmatra opažaje kao puke prezentacije koje je odredio Bog, kao što to on kaže. Međutim, ukoliko poredak prezentacija zahtijeva uzrok da bi bio odgovoran za njega, zašto taj uzrok ne bi mogao biti pronađen u izvornoj konstituciji materije kao što ga je Locke pronašao? Osim toga, teorija da je znanje puko pasivno opažanje ili svijest o onome što je predstavljeno, vodi izvjesnim nedopustivim zaključcima koje ash'ariti nisu nikada naučavali:

a. Oni nisu vidjeli da je njihova isključivo subjektivna koncepcija znanja uklonila svaku mogućnost pogreške. Ako je egzistencija stvari puka činjenica njezinog bivanja predodređenom, ne postoji razlog zašto bi ona trebala biti spoznata kao različita od onog što zapravo jeste.

b. Oni nisu vidjeli da u svojoj teoriji spoznaje naši bližnji poput drugih elemenata fizičkog poretka ne bi mogli imati višu zbiljnost od pukih stanja moje svijesti.

⁷⁵ Ibn Mubārakov *Commentary* (Komentar), fol. 8 b.

⁷⁶ Ibid, fol. 9 a.

c. Ukoliko je spoznaja tek sposobnost primanja predočenja, Bog koji je, kao uzrok predočenja, aktivan s obzirom na čin naše spoznaje, ne bi smiso biti svjestan naših predočenja. Sa ash'aritskog stajališta ovaj je zaključak koban za njihovu cjelokupnu poziciju. Oni ne mogu kazati da predočenja o njihovom prestajanju da budu moja predočenja, nastavljaju da budu predočenja prema Božijoj svijesti.

Drugo pitanje skopčano sa naravi esencije jeste da li je ona uzrokovana ili nije. Sljedbenici Aristotela, ili filozofi kako su ih općenito nazvali njihovi protivnici, smatraju da je osnovna esencija stvari neuzrokovana. Ash'ariti iznose suprotno stajalište. Esencija, kaže aristotelijanac, ne može djelovati na bilo koji izvanjski uzročnik⁷⁷. Al-Kātibī dokazuje, primjerice, da ako je esencija čovječje naravi rezultirala iz djelovanja izvanjske aktivnosti, dvojba u pogledu njezine zbiljske esencije čovječje naravi bi bila moguća. Kao činjeničnu stvar nikada nismo podržavali takovrsnu sumnju; prema tome, iz toga slijedi da esencija nije primjerena aktivnosti izvanjskog djelovanja na nju samu. Idealista započinje sa realističkom distinkcijom esencije i egzistencije, te dokazuje da bi realistička smjernica argumenta mogla odvesti apsurdnoj tvrdnji – da je čovjek neuzrokovano; pošto on mora biti posmatran, sukladno realistima, kao kombinacija dvije neuzrokovane esencije – egzistencije i čovječje naravi.

B. Priroda spoznaje

Sljedbenici Aristotela, vjerni svojoj poziciji kao nezavisno objektivnoj zbiljnosti esencije, definiraju spoznaju kao «primanje predodžbi izvanjskih stvari»⁷⁸. Moguće je da se zamisli, dokazuju oni, predmet koji

⁷⁷ Ibn Mubāarakov *Commentary* (Komentar), fol. 20a.

⁷⁸ Ibn Mubāarak, fol. 11a.

je izvanjski nezbiljski, i kojemu drugi kvalitete mogu biti pridodati. Međutim, kada tom predmetu pridodamo kvalitet egzistencije, zahtijeva se zbiljska egzistencija; pošto je potvrda kvalitete stvari dio potvrde te stvari. Dakle, ako tvrdnja o egzistenciji ne iziskuje zbiljski objektivnu egzistenciju stvari, natjerani smo da potpuno zanijemo izvanjskost, te da smatramo da stvar postoji u razumu kao puka ideja. Međutim, afirmacija neke stvari, kaže Ibn Mubārak, tvori samu egzistenciju ove stvari. Idealista ne pravi takovrsnu distinkciju kao što je afirmacija i egzistencija. Izvođenje zaključka iz gornjeg argumenta da stvar mora biti posmatrana kao ona koja postoji u razumu, jeste bez opravdanja. «Idealna» egzistencija slijedi jedino iz poricanja izvanjskosti koju ash'ariti ne demantiraju; pošto oni smatraju da je spoznaja odnos između spoznavatelja i spoznatog, koji je poznat kao izvanjski. Al-Kātibijeva tvrdnja da ako stvar ne postoji kao izvanjska egzistencija, ona mora postojati kao idealna ili intelektualna egzistencija, jeste protuslovna sama sebi; pošto, prema njegovim principima, sve što postoji u zamisli postoji u izvanjskom svojstvu⁷⁹.

C. Priroda nepostojanja

Al-Kātibī objašnjava i kritikuje ovu tvrdnju, koje su se držali općenito suvremeni filozofi – «da je postojeće dobro, a nepostojeće zlo»⁸⁰. Čin ubojstva, kaže on, nije loš zato što je ubica posjedovao moć da počini takvu stvar; ili zbog toga što je oruđe ubice imalo moć rezanja; ili zato što je vrat uvijenog imao sposobnost da bude prerezan nadvoje. On je loš zbog toga što označava negaciju života – uvjet koji je neegzistencijalan, a ne egzistencijalan poput uvjeta na koje smo pokazali iznad. Međutim, da

⁷⁹ *Ibid.*, fol. 11b.

⁸⁰ *Ibid.*, fol. 14a.

bismo pokazali da je zlo nepostojanje, trebali bismo napraviti induktivno istraživanje, te propitati sve različite slučajeve zla. Međutim, savršena indukcija je nemoguća, a necjelovita indukcija ne može dokazati ovo pitanje. Uslijed toga Al-Kātibī odbacuje ovu tvrdnju i drži da je «nepostojanje apsolutno ništa»⁸¹. Sukladno njemu, moguće «esencije» ne leže nepomične u prostoru čekajući attribute egzistencije; inače bi se nepromjenljivost u prostoru morala posmatrati kao neposjedovanje egzistencije. Međutim, njegovi kritičari smatraju da je ovaj argument tačan samo pod pretpostavkom da je nepromjenljivost u prostoru i egzistenciji istovjetna. Nepromjenljivost u izvanjskosti, kaže Ibn Mubārak, je pojam širi od egzistencije. Cjelokupna egzistencija je izvanjska, ali sve što je izvanjsko nije nužno postojeće.

Zanimanje ash'arita za učenje o ponovnom proživljenju – mogućnost ponovnog pojavljivanja nepostojećeg kao postojećeg – odvela ih je da zagovaraju očito apsurdnu tvrdnju da «nepostojanje ili ništa *jeste* nešto». Oni su dokazivali, budući da donosimo sudove o nepostojećem, da je ono, prema tome, poznato; a činjenica mogućnosti njegovog znanja koja ukazuje na «ništa» nije apsolutno ništa. Mogućnost znanja je slučaj afirmacije, a nepostojeće koje se spoznaje, jeste slučaj afirmacije⁸². Al-Kātibī poriče istinitost prve premise silogizma. Nemoguće stvari, kaže on, su poznate, premda one izvanjski ne postoje. Al-Rāzī kritikuje ovaj argument optužujući Al-Kātibija za nepoznavanje činjenice da «esencija» egzistira u razumu, te da je ipak poznata kao izvanjska. Al-Kātibī pretpostavlja da spoznaja stvari iziskuje njezinu egzistenciju kao neovisno objektivnu zbiljnost. Osim toga, trebali bismo se prisjetiti da su ash'ariti pravili razlikovnost između pozitivnog i postojećeg, s jedne, te nepostojećeg i negativnog, s druge strane. Oni kažu da je sve postojeće

⁸¹ Ibn Mubārakov *Commentary* (Komentar), fol. 14b.

⁸² Ibn Mubārakov *Commentary* (Komentar), fol. 15a.

pozitivno, ali da obratno ovoj tvrdnji nije istinito. Jamačno je da postoji odnos između postojećeg i nepostojećeg, ali apsolutno ne postoji odnos između pozitivnog i negativnog. Mi ne kažemo, smatra Al-Kātibī, da je nemoguće nepostojeće; mi kažemo da je nemoguće samo negativno. Supstancije koje uistinu postoje su nešto pozitivno. Što se tiče atributa koji ne može biti shvaćen kao postojanje odvojito od supstancije, on nije ni postojeće ni nepostojeće, već nešto između ovoga dvoga. Ukratko ash'aritska pozicija je kako slijedi:

«Stvar posjeduje ili ne posjeduje dokaz svojeg postojanja. Ukoliko ne posjeduje, ona se naziva negativnom. Međutim, ukoliko posjeduje dokaz svojeg postojanja, ona je supstancija ili atribut. Ako je supstancija i posjeduje atribut postojanja ili nepostojanja (tj. opaža se ili ne) ona je, dakle, postojeća ili nepostojeća. Ukoliko je atribut, ona nije ni postojeće, ni nepostojeće»⁸³.

Poglavlje V: Sufizam

Odjeljak I: Porijeklo i kur'ansko opravdanje sufizma

Uz modernu orijentalnu učenost postalo je u modi da se otkrije porijeklo utjecaja. Takovrsan postupak jamačno posjeduje veliku historijsku vrijednost, ali pod uvjetom da nas ne potiče da ignoriramo temeljnu činjenicu da ljudski razum posjeduje neovisnu individualnost te da, djelujući na svoju vlastitu inicijativu, može postupno razviti sami iz sebe istine koje su možda anticipirali drugi umovi stoljećima ranije. Niti jedna ideja ne može se dokopati duše jednog naroda, osim ako je ona u nekom smislu vlastita duša ovog naroda. Izvanjski utjecaji mogu je trgnuti iz njezinog dubokog nesvjesnog drijemeža; ali je ne mogu, takorekuć, stvoriti iz ničega.

Puno toga je napisano u svezi sa porijeklom perzijskog sufizma; i u većini slučajeva su istraživači ovog najzanimljivijeg područja istraživanja naprezali svu svoju ingenioznost u otkrivanju različitih kanala kroz koje su temeljne ideje sufizma mogle putovati s jednog mjesta na drugo. Čini se da su oni u potpunosti ignorirali princip, tj da potpuni značaj nekog fenomena u intelektualnoj evoluciji jednog naroda, može jedino biti shvaćen u svjetlu tih pretpostojećih intelektualnih, političkih i društvenih uvjeta, koji sami čine njegovo postojanje neminovnim. Von Kremer i Dozy izvode perzijski sufizam iz indijske Vedante; Merx i Nicholson ga izvode iz neoplatonizma, dok ga profesor Browne jednom prilikom posmatra kao arijevsku reakciju protiv bezosjećajne semitske religije. Međutim, čini mi se da su ove teorije izrađene pod utjecajem pojma uzročnosti koji je suštinski pogrešan. To da je ustaljeni kvantitet A

⁸³ Ibn Mubāarakov *Commentary* (Komentar), fol. 15b.

uzrokom, ili da proizvodi drugi ustaljeni kvantitet B, tvrdnja je koja, iako prikladna za znanstvene ciljeve, jeste sposobna da naškodi cjelokupnom istraživanju, i to u onoj mjeri u kojoj nas vodi da u potpunosti ignoriramo brojne uvjete koji leže u pozadini nekog fenomena. Primjerice, moglo bi biti historijskom greškom to da kažemo da se raspad Rimskog carstva desio uslijed barbarskih nasrtaja. Iskaz u cijelosti ignorira druge sile različitog karaktera koje su nastojale da podijele političko jedinstvo Carstva. Opisati dolazak barbarskih invazija kao uzrok raspada Rimskog carstva koje je ono moglo asimilirati, kao što je to učinilo do izvjesne mjere, tzv. uzrok, jeste postupak koji nijedna logika ne bi mogla opravdati. Hajdemo, prema tome, u svjetlu ispravnije teorije uzročnosti pobrojati temeljne političke, društvene i intelektualne uvjete islamskog života s kraja 8. i prve polovice 9. stoljeća kada je, pravo uzevši, sufijski ideal života nastao, a kojeg su uskoro slijedila filozofska opravdanja tog ideala:

1. Kada proučavamo historiju ovog vremena, nalazimo da je to bilo vrijeme veće ili manje političke uskomešanosti. Druga polovica 8. stoljeća predstavlja, pored političke revolucije koja je rezultirala rušenjem umayyada (749. po Kristu), proganjanjima zendika (vjeroodstupnika), te pobunama perzijskih heretika (Sindbāha 755.-6.; Ustādhīsa 766.-8; prikrivenog poslanika iz Khurāsāna 777.-80.) koji su, potičući lahkovjernost ljudi, prikrivali, nalik Lamennaisu u njegovom vlastitom dobu, političke projekte pod krinkom religijskih ideja. Kasnije, na početku 9. stoljeća, pronalazimo da su se Hārūnovi sinovi (Ma'mūn i Amīn) angažirali u užasnom sukobu za političku prevlast; a još kasnije, vidimo zlatno razdoblje islamske literature koje je ozbiljno bilo poremećeno stalnim pobunama mazdekita Bābaka (816.-838.). Rane godine Ma'mūnove vladavine predočuju jedan drugi društveni fenomen velikog političkog značaja - shu'ūbiyya polemiku (815.), koja napreduje

sa nastankom i uspostavom neovisnih perzijskih obitelji, Tāhirīda (820.) Saffārīda (868.) i sāmānīdske dinastije (874.). Prema tome, ovo je kombinirana snaga ovih i drugih uvjeta slične naravi, koja je doprinijela da se otjeraju duhovi pobožnog karaktera sa poprišta stalnih nemira u blaženi mir stalno produbljujućeg kontemplativnog života. Semitski karakter života ovih ranih muslimanskih asketa postepeno su slijedili velikodušni panteizam većeg ili manjeg arijeuskog biljega, zapravo, razvitak koji protiče uporedo sa sporo napredujućom političkom neovisnošću Perzije.

2. Skeptičke tendencije islamskog racionalizma pronašle su svoj rani izraz u pjesmama Bashshā ibn Burda – slijepog perzijskog skeptika koji je obožavao vatru i koji je ismijavao svim načinima mišljenja koji nisu perzijskog karaktera. Korijeni skepticizma pritajeni u racionalizmu konačno su zahtijevali priziv superi-intelektualnog izvora spoznaje koja se proklamirala u Al-Qushayrijevoj (986.) *Risāli*. U naše vlastito vrijeme negativni rezultati Kantove *Kritike čistog uma* nagnali su Jacobija i Schleiermachera da utemelje vjerovanje na osjećanju zbiljnosti idealnog; a do 19. stoljeća skeptik Wordsworth je razotkrio da je misteriozno stanje razuma «ono u kojemu povećamo čitav duh i gledamo u život stvari».

3. Bezosjećajna pobožnost različitih islamskih škola – hanefitske (Abū Hanīfa, umro 767.), šafiitske (Al-Shafī'ī, umro 820.), malikitske (Al-Mālik, umro 795.) i antropomorfističke hanbelitske (Ibn Hanbal, umro 855.) – najgorčnijeg neprijatelja neovisnog mišljenja – koja je vladala masama nakon Al-Ma'mūnove smrti.

4. Religijske rasprave među predstavnicima različitih vjerovanja koje je ohrabrio Al-Ma'mūn, te napose žučna teološka polemika između ash'arita i pobornika racionalizma, koja je nastojala ne samo da ograniči religiju unutar uskih granica škola, već jednako tako da uskomeša duh i da iznad svega potakne bezvrijedno sektaško prepiranje.

5. Postepeno ublažavanje religijske gorljivosti primjereno racionalističkoj tendenciji ranog abbasidskog razdoblja, te rapidnom povećanju bogatstva, što je nastojalo da proizvede moralnu popustljivost i nemarnost prema religijskom životu u gornjim islamskih društvenim krugovima.

6. Prisustvo kršćanstva kao učinkovitog životnog ideala. Međutim, ovo je uglavnom bio stvarni život kršćanskog pustinjaka prije negoli njegove religijske ideje, koji je doživio najveću očaranost nad umovima ranih islamskih bogougodnika, čija je potpuna nesvjetovnost, iako krajnje očaravajuća unutar same sebe, vjerujem, posve suprotna duhu islama.

Takvo je uglavnom bilo okruženje sufizma i prema kombiniranom djelovanju gornjih uvjeta trebali bismo tražiti izvor i razvitak sufijskih ideja. Uzevši ove uvjete i perzijski um sa gotovo urođenom sklonošću prema monizmu, cjelokupan fenomen nastanka i razvitka sufizma je objašnjen. Ukoliko potom proučavamo glavne preegzistentne uvjete neoplatonizma, nalazimo da su slični uvjeti proizveli slične rezultate. Barbarski upadi, koji su netom iza toga reducirali carsku palaču na carski logor, poprimili su ozbiljniji aspekt oko sredine trećeg stoljeća. Sam Plotin govori o političkom nemiru svojeg vremena u jednom svojem pismu Flaccusu⁸⁴. Kada se osvrnuo oko sebe u Aleksandriji, svojem rodnom mjestu, primijetio je znakove povećanja snošljivosti i indiferentnosti prema religijskom životu. Kasnije je u Rimu, koji je postao, takorekuć, panteon različitih nacija, pronašao sličnu želju za ozbiljnošću u životu, sličnu labavost karaktera kod gornjih društvenih staleža. U obrazovanim krugovima filozofija je proučavana kao ogranak književnosti umjesto da ju se proučavalo zbog nje same, a Sextus

⁸⁴ Do nas su doprle vijesti da je Valerian poražen, te da je sada u rukama Sabora. Opasnosti od Franaka, Gota, Perzijanaca, jednako su užasno uperene prema našem iskvarenom Rimu". (Plotin u pismu Flaccusu; naveo Vaughan u svojem djelu *Half hours with Mystics* ("Pola sata sa misticima"), str. 63.).

Empiricus, isprovociran antiohijskom tendencijom da spoje skepticizam i stoicizam naučavao je stari nepomiješani Pironov skepticizam – tu intelektualnu beznadnost koja je nagnala Plotina da pronađe istinu u objavi iznad samog mišljenja. Iznad svega, snažan nesentimentalni karakter stoičke moralnosti, te privržena ljubav Kristovih sljedbenika, koji se nisu obazirali na duga i žestoka proganjanja, propovijedali su poruku mira i ljubavi čitavom rimskom svijetu, iziskujući preformuliranje poganskog mišljenja na način koji je mogao oživjeti starije ideale života, te biti podesan novim duhovnim potrebama ljudi. Međutim, etička snaga kršćanstva je bila odviše velika za neoplatonizam koji zbog svojeg metafizičkog⁸⁵ karaktera nije imao poruku za široku javnost, i koji je, prema tome, bio nepristupačan osornim barbarima, koji su pod utjecajem konkretnog života kršćana prihvatili kršćanstvo, te su se posvetili stvaranju novih carstava od ruševina onog starog. U Perziji je utjecaj kulturnih kontakata i interkulture razmjene ideja stvorio u određenim umovima nejasnu želju da se ostvari slična preformulacija islama, koji je postupno asimilirao kršćanske ideale, kao i kršćansko gnostičko umovanje, a koji je pronašao čvrstu podlogu u Kur'anu. Napon snage grčkog mišljenja se izgubio prije nastanka kršćanstva; međutim, vruć pustinjski vjetar Ibn Taimiyyine grdnje nije mogao dotaknuti svježinu perzijske ruže. Prvo je u cijelosti pokošeno barbarskim nadiranjima; druga, nedotaknuta tatarskom revolucijom, još uvijek čuva svoju svježinu.

Međutim, ova je izvredna vitalnost sufijskog preformuliranja islama protumačena kada razmišljamo o sveobujmljujućoj strukturi

⁸⁵ Element ekstaze koji je mogao naići na odaziv nekih umova, neki kasniji učitelji neoplatonizma odbacili su u pozadinu, tako da je postao puki sustav koji nema zanimanje za ono ljudsko. Whitakker kaže: "Mistička ekstaza nije smatrana lahko postizivom od strane kasnijih učitelja, već težom; a tendencija je postajala sve više i više takvom da je se smatra nepostizivom na zemlji". *Neo-Platonism*, str. 101.

sufizma. Semitska se formula spasenja može ukratko iskazati u riječima: «transformiraj svoju volju» - što znači da Semit posmatra volju kao bit ljudske duše. S druge strane, indijski vedantista uči da je sva bol primjerena našem pogrešnom stajalištu prema univerzumu. Dakle, on nam naređuje da transformiramo naše razumijevanje – implicirajući time da se suština čovjekove naravi sastoji u mišljenju, a ne aktivnosti ili volji. Međutim, sufije smatraju da nas puka transformacija volje neće dovesti smiraju; mi bismo trebali izvesti transformaciju oboga pomoću cjelovite transformacije osjećanja, od koje su volja i razumijevanje samo naročiti oblici. Njegova poruka pojedincu jeste: «Voli sviju i zaboravi svoju vlastitu individualnost u činjenju dobra drugima». Rūmī kaže: «Osvojiti srca drugih ljudi jeste najveće hodočašće; a jedno srce je vrijednije od tisuću Ka'ba. Ka'ba je tek Abrahamova kuća; međutim, srce je samo prebivalište Božije». Ali ova formula zahtijeva ono *zašto* i *kako* – metafizičko opravdanje idealnog kako bi se zadovoljilo razumijevanje; te pravila djelovanja kako bi vodila volju. Sufizam priskrbljuje oboje. Semitska je religija kodeks vrlo strogih pravila ponašanja; Indijska je Vedanta, s druge strane, hladan sustav mišljenja. Sufizam izbjegava njihovu nepotpunu psihologiju, te pokušava da sintetizira i semitsku i arijevsku formulu u višoj kategoriji Ljubavi. S jedne strane on asimilira budističku ideju nirwāne (*fanā* – ukinuća) i nastoji da izgradi metafizički sustav u svjetlu ove ideje; dok se, s druge strane, on ne odjeljuje od islama i pronalazi opravdanje svojeg stajališta o univerzumu u Kur'anu. Poput geografske pozicije svojeg doma, on stoji u sredini između semitskog i arijevske, asimilirajući ideje s obje strane, dajući im otisak svoje vlastite individualnosti, koji je uglavnom više arijevske nego semitske po obilježju. Prema tome, moglo bi biti očito da je tajna vitalnosti sufizma cjelovito gledište o ljudskoj naravi na kojoj se utemeljuje. On je preživio proganjanja ortodoksije i političke revolucije,

jer se obraća ljudskoj naravi u njezinoj cijelosti; i dok usredsređuje svoje zanimanje uglavnom na *život* u zamozatajenosti, on uz to dopušta i spekulativnu tendenciju.

Sada ću ukratko pokazati kako sufijski autori opravdavaju svoja stajališta sa kur'anskog stajališta. Ne postoji historijski nalaz koji bi pokazao da je Poslanik iz Arabije zapravo priopćio određena ezoterijska učenja Aliju ili Abū Bakru. Međutim, sufija tvrdi da je Poslanik imao ezoterijsko učenje – «mudrost» - koja se razlikovala od učenja sadržanog u Knjizi, i on iznosi sljedeći ajet kako bi potkrijepio svoju tvrdnju: «Mi smo vam jednog od vas kao poslanika poslali, da vam riječi Naše kazuje i da vas očisti i da vas Knjizi i *mudrosti* pouči i da vas *onome što prije niste znali nauči*»⁸⁶. On smatra da je mudrost o kojoj se govori u ovome ajetu nešto što nije uneseno u učenje Knjige koju je, kao što je to Poslanik više puta izjavio, naučavalo nekoliko poslanika prije njega. Ako je, kaže on, mudrost uključena u Knjigu, riječ bi «mudrost» u ovome ajetu bila isuvišna. Mislim da se lahko može pokazati da u Kur'anu, kao i u autentičnim hadiskim predajama, postoje počeci sufijskog učenja koji se, uslijed potpuno praktičnog arapskog genija, nisu mogli razviti i oploditi u Arabiji, ali koji su izrasli u odjelito učenje kada su pronašli povoljne okolnosti na stranom tlu. Kur'an prema tome definira muslimane kao «one koji vjeruju u nevidljivi svijet, koji vjeruju i molitvu obavljaju i koji udjeljuju dio od onoga što smo im Mi dali»⁸⁷. Međutim, iskrsava pitanje koje se tiče *onog što* i *onog gdje* neviđenog. Kur'an odgovara da je neviđeno u tvojoj vlastitoj duši. «Na Zemlji su dokazi za one koji čvrsto vjeruju, a i u vama samima – zar ne vidite?»⁸⁸ I iznova: «Mi smo čovjeku bliži od vratne žile kucavice»⁸⁹. Slično tome Sveta Knjiga uči da je

⁸⁶ Sura 2, ajet 151.

⁸⁷ Sura 2, ajet 2.

⁸⁸ Sura 51, ajet 20-21.

⁸⁹ Sura 50, ajet 16.

suštinska narav neviđenog čista svjetlost: «Allah je izvor svjetlosti nebesa i Zemlje»⁹⁰. Što se tiče pitanja da li je ova Praiskonska Svjetlost osobna, Kur'an usprkos mnogim izrazima koji označavaju osobnost, izjavljuje u nekoliko riječi: «Niko nije kao On»⁹¹.

Ovo su neki od glavnih ajeta iz kojih su različiti sufijski komentatori razvili panteistička stajališta o univerzumu. Oni pobrajaju sljedeća četiri stupnja duhovne vježbe kroz koje duša - razumski poredak Praiskonske Svjetlosti («Reci: Šta je duša – samo Gospodar moj zna», prema Korkutovom prijevodu, *nap. prev.*, a prema engleskom izvorniku: «Reci da je duša razumski poredak Božiji»)⁹² – mora da prođe, ako želi da se uzdigne iznad proste svjetine, te da shvati svoje jedinstvo ili identitet sa krajnjim izvorom svih stvari:

1. Vjerovanje u neviđeno.
2. Potraga za neviđenim. Duh istraživanja ostavlja svoje dremuckanje na temelju opažanja začudnih prirodnih fenomena. «Pa zašto oni ne pogledaju kamile – kako su stvorene, i nebo – kako je uzdignuto, i planine – kako su postavljene»⁹³.
3. Spoznaja neviđenog. Ovo dolazi, kao što smo to pokazali iznad, pomoću gledanja u dubine naše vlastite duše.
4. Realizacija. Ovo rezultira, sukladno višoj sufijskoj razini, iz stalnog prakticiranja pravičnosti i milostinje: «Allah zahtijeva da se svačije pravo poštuje, dobro čini, i da se bližnjima udjeljuje, a razvrat i sve što je odvratno i nasilje zabranjuje»⁹⁴.

⁹⁰ Sura 24, ajet 35.

⁹¹ Sura 42, ajet 11.

⁹² Sura 17, ajet 85.

⁹³ Sura 88, ajet 17-19.

⁹⁴ Sura 16, ajet 90.

Međutim, moramo se prisjetiti da su neka kasnija sufijska bratstva (npr. nakšibendije) domislili, ili radije posudili⁹⁵ od indijskih vedantista, druga sredstva postizanja ove realizacije. Oni su učili, oponašajući indijsko učenje o Kundalīnī, da postoji šest velikih središta svjetlosti različitih boja u čovjekovom tijelu. Namjera je sufije da ih makne, ili da upotrijebimo stručnu riječ, «općenito raširenu» pomoću određenih metoda meditacije, te da konačno postane svjestan, usred očite raznolikosti boja, temeljnu bezbojnu svjetlost koja čini sve stvari vidljivima, a sama je nevidljiva. Stalno kretanje ovih centara svjetlosti kroz tijelo, te konačno shvatanje njihovog identiteta, koje proizilazi iz stavljanja tjelesnih atoma u određene tokove kretanja pomoću sporog opetovanja različitih Božijih imena i drugih misterioznih izraza, iluminira čitavo tijelo sufije; a opažanje iste iluminacije u izvanjskom svijetu u cijelosti dokrajčuje osjećaj «različitosti». Činjenica da su ove metode bile poznate perzijskim sufijama zavela je Von Kremera, koji je cjelokupan fenomen sufizma pripisao utjecaju vedantinskih ideja. Takovrsne metode kontemplacije su posve neislamske po karakteru i sufije višeg ranga im ne pripisuju bilo kakav značaj.

Odjeljak II: Aspekti sufijske metafizike

No da se vratimo različitim školama ili radije različitim aspektima sufijske metafizike. Pažljivo istraživanje sufijske literature pokazuje da je sufizam posmatrao Krajnju Zbilju sa tri stajališta koja, zapravo, ne isključuju, već upotpunjuju jedno drugo. Neke sufije opažaju suštinsku

⁹⁵ Weber izriče sljedeći iskaz o Lassenovom autoritetu: “Al-Birūnī je preveo Patañjalijevo djelo u arapski jezikom na početku 11. stoljeća, i jednako tako pojavit će se Sāṅkhya sūtra, iako informacija koju imamo u pogledu sadržaja ovih djela ne sukladira sankrtskim izvornicima”. *History of Indian Literature* (“Historija indijske književnosti”), str. 239.

narav zbiljnosti kao sputanu volju, drugi ljepotu, dok treći iznova smatraju da je Zbilja u biti Misao, Svjetlost, ili Spoznaja. Dakle, postoje tri aspekta sufijskog mišljenja:

A. Zbiljnost kao Sputana Volja

Prva po historijskom poretku je ona koju su predstavili Shaqīq Balkhī, Ibrāhīm Adham, Rābi'a i drugi. Ova škola zamišlja konačnu zbiljnost kao «Volju», a univerzum je konačna aktivnost te volje. Ona je u biti monoteistička i uslijed toga više semitska po karakteru. Ovo nije želja spoznaje koja dominira idealom sufija ove škole, već je karakteristično obilježje njihovog života pobožnost, nesvjetovnost, te intenzivna čežnja za Bogom što pripada svijesti o grijehu. Njihov cilj nije da filozofiraju, već uglavnom da izrade određen ideal života. Sa našeg stajališta, dakle, oni nisu od velikog značaja.

B. Zbiljnost kao Ljepota

Na početku 9. stoljeća Ma'rūf Karkhī je definirao sufizam kao «razumijevanje božanske zbiljnosti»⁹⁶ - definicijom koja označava kretanje od vjerovanja ka spoznaji. Međutim, metod razumijevanja božanske zbiljnosti formalno je započeo Al-Qushairī koncem 10. stoljeća. Učitelji ove škole su usvojili neoplatoničku ideju o stvaranju pomoću posrednih djelovanja; no iako je ova ideja potrajala u umovima sufijskih autora duže vrijeme, njihov panzeizam ih je usprkos tome odveo da u potpunosti napuste teoriju emanacije. Poput Avicenne, oni su smatrali krajnju Zbiljnost «Vječitom Ljepotom» čija se sama narav sastoji u

⁹⁶ Gospodin Nicholson je sabrao različite definicije sufizma. Vidjeti J.R.A.S., april 1906.

posmatranju svojeg vlastitog «lica» koje je odraženo u svemiru-ogledalu. Dakle, svemir im je postao reflektiranom slikom «Vječite Ljepote», a ne emanacija, kao što su to neoplatonisti naučavali. Uzrok stvaranja je, kaže Mīr Sayyid Sharīf, manifestacija Ljepote, a ova prva stvorenina je Ljepota. Shavaćanje ove Ljepote postiže se pomoću univerzalne ljubavi, koja je prirodni zoroastrijski instinkt perzijskog sufije koji je volio da je definira kao «Svetu Vatru koja sasvim izgara sve drugo izuzev Boga». Rūmī kaže:

O, ti ugodno ludilo, Ljubavi!
Ti liječniku svih naših nedaća!
Ti iscjelitelju oholosti,
Ti Platonu i Galenu naših duša!»⁹⁷

Kao izravna posljedica takovrsnog stajališta o svemiru, imamo ideju bezličnog upijanja koje se po prvi puta pojavilo kod Bāyazīda Bistāmija i koja tvori karakterističan oblik kasnijeg razvitka ove škole. Ova se ideja mogla pojaviti pod utjecajem indijskih hodočasnika koji su putovali kroz Perziju u budističke hramove koji još uvijek postoje u Bākuu⁹⁸. Škola jer postala krajnje panteističkom kod Husaina Mansūra koji je, u istinskom duhu indijskih vedanstista, graknuo: «Ja sam Bog» - *Aham Brahma asmi*.

Krajnja je Zbiljnost ili Vječita Ljepota, sukladno sufijama ove škole, beskonačna u smislu da je «apsolutno slobodna od ograničenja

⁹⁷ *Mathnavija* Jalāl al-Dīn Rūmija uz komentar *Bahr al-'ulūma*. Lucknow (India), 1877.

⁹⁸ Što se tiče napretka budizma, Geiger kaže: "Znamo da je u razdoblju nakon Aleksandra budizam bio snažan u Istočnom Iranu, te da je pobrajao svoje ispovjednike sve do Taberistana. Napose je izvjesno da su se mnogi budistički svećenici pronađeni u Bactriji. Ovo stanje stvari, koje je započelo vjerojatno u 1. st. prije Krista, potrajalo je sve do 7. stoljeća po Kristu, kada je pojava islama uskoro prekinula razvoj budizma u Kabulu i Bactriji, a ovo je period kada ćemo morati da smjestimo nastanak legende o Zaratustri u obliku u kojemu nam to predočuje Daqīqī, *Civilisation of Eastern Iranians* ("Civilizacija Istočnih Iranaca"), tom 11, str. 170.

početka, kraja, desno, lijevo, iznad i ispod»⁹⁹. Distinkcija između esencije i atributa ne postoji u Beskonačnom: «Supstancija i kvalitet su doista identični»¹⁰⁰. Pokazali smo da je iznad te naravi ogledalo Apsolutne Egzistencije. Međutim, sukladno Nasafiju, postoje dvije vrste ogledala:¹⁰¹

- a. Ono koje samo pokazuje odraženu sliku – ovo je izvanjska priroda.
- b. Ono koje pokazuje istinsku Esenciju – ovo je čovjek koji je ograničenije Apsoluta i koji sebe pogrešno smatra neovisnom zasebnom jedinkom.

Nasafī kaže: «O, dervišu, zar ti doista misliš da je egzistencija neovisna od Boga? Ovo je velika greška»¹⁰². Nasafī objašnjava značenje ovog pomoću predivne priče sa moralnom porukom¹⁰³. Ribe u određenom spremištu za vodu su shvatile da su živjele, kretale se i prebivale u vodi, ali osjećaju da su bile posve neupućene u istinsku narav onog što tvori sami izvor njihovog života. One su posjetile mudriju ribu u velikoj rijeci i riba-filozof im se ovako obratila:

«O, vi koji se trudite da razvežete čvor (bića)! Rođeni ste u jedinstvu, pa ipak ćete umrijeti u mišljenju o nezbiljskoj razdvojenosti. Žedni na morskoj obali! Oni koji umiru siromašni dok temeljito uče o blagu!»

Dakle, svako osjećanje razdvojenosti je neukost; a svaka «drugost» je tek privid, san, sjenka – razlika rođena iz odnosa koji je suštinski za samopriznanje Apsoluta. Veliki proricateelj ove škole je «izvanredni Rūmī» kako ga Hegel naziva. On je preuzeo staru neoplatoničku ideju o univerzalnoj duši koja djeluje kroz različite sfere bića i izrazio ju je na

⁹⁹ Nasafijev *Maqsadi Aqsā*: fol. 8 b.

¹⁰⁰ *Ibid* fol. 10 b.

¹⁰¹ *Ibid*. fol. 23 b.

¹⁰² *Ibid*. fol. 3 b.

¹⁰³ *Ibid*. fol.15 b

način koji je tako moderan po duhu da Clodd predstavlja odlomak u svojem djelu *Story of Creation* («Priča o stvaranju»). Usuditi ću se da navedem ovaj poznati odlomak kako bih pokazao kako pjesnik uspješno anticipira modernu koncepciju evolucije, koju je on smatrao realističnom stranom svojeg idealizma.

Prvi se čovjek pojavio u vrsti neorganskih stvari,
Potom je prešao odatle u onu biljaka,
Godinama je živio kao jedna od biljaka,
Prisjećajući se ništice svojeg neorganskog stanja tako različitim;
A kada je prešao iz vegetativnog u animalno stanje,
On se nije sjećao svojeg stanja kada je bio biljka,
Izuzev sklonosti koju je osjećao prema biljnom svijetu,
Osobito u vrijeme proljeća i dražesnih cvjetova;
Poput sklonosti koju imaju dojenčad prema svojim majkama,
Koja ne znaju uzrok svoje sklonosti prema grudima.
Iznova, veliki je Stvoritelj, kao što znate,
Izveo čovjeka iz animalnog u ljudsko stanje.
Na ovaj je način čovjek prešao iz jednog u drugi poredak prirode,
Sve dok nije postao mudar, svjestan i snažan kao što je sada.
O svojoj prvoj duši on sada nema sjećanja,
I on će iznova biti promijenjen iz svojeg sadašnjeg bića.

Sada bi bilo poučno ukoliko bismo usporedili ovaj aspekt sufijskog mišljenja sa temeljnim idejama neoplatonizma. Bog neoplatonizma je imanentan i transcendentan. «Kako je uzrok svih stvari, On je posvuda. Kako je različit od svih stvari, On je nigdje. Ukoliko bi samo bio 'posvuda', ali ne i 'nigdje', on bi *bio* sve stvari»¹⁰⁴. Međutim, sufija vrlo sažeto kaže da *je* Bog sve stvari. Neoplatonisti dopuštaju izvjesnu trajnost

¹⁰⁴ Whittakerov *Neo-Platonism*, p. 58.

ili postojanost materiji;¹⁰⁵ međutim, sufije škole koja je posrijedi, smatraju posvemašnje empirijsko iskustvo kao vrstu sanjarenja. Život u ograničenju, kažu oni, jeste san; smrt donosi probuđenje. Međutim, ovo je učenje o bezličnoj besmrtnosti – «izvorno istočnjako po duhu» - ono koje pravi razliku između ove škole i neoplatonizma. Whitakker kaže: «Njezino (arapske filozofije) specifično učenje o bezličnoj besmrtnosti općeg ljudskog intelekta jeste, međutim, pošto se usporedi sa aristotelijanstvom i neoplatonizmom, suštinski izvorno».

Gore izneseni prikaz pokazuje da postoje tri temeljne ideje o ovom načinu mišljenja:

- a. da je krajnja Zbiljnost spoznatljiva kroz natčulno stanje svijesti.
- b. da je krajnja Zbiljnost bezlična.
- c. Da je krajnja Zbiljnost jedna.

U skladu sa ovim idejama imamo:

I. Agnostičku reakciju kako se manifestirala kod pjesnika 'Umara Khayyāma (12. stoljeće) koji je graknuo u svojem intelektualnom očaju:

«Radosne duše koje iskapljuju dug gutljaj,

I bogougodnici koji u džamijama sjetno se drže budnima,

Izgubljeni su na moru jednako, i ne nalaze obalu,

Samo se jedan budi, svi ostali su zaspali».

II. Monoteističku reakciju Ibn Taymiyye i njegovih sljedbenika u 13. stoljeću.

III. Pluralističku reakciju Wāhida Mahmūda¹⁰⁶ u 13. stoljeću.

Govoreći sa čisto filozofskog stajališta, posljednji pokret je najzanimljiviji. Historija mišljenja pokazuje djelovanje određenih općih zakona napretka koji su istiniti za intelektualne anale različitih naroda. Njemački sustavi monističkog mišljenja prizvali su Herbertov pluralizam;

¹⁰⁵ Whittaker's *Neo-Platonism*, p. 57.

¹⁰⁶ *Dabistān*, Chap. 8.

dok je Spinozin panteizam izazvao Leibnizovu monadologiju. Djelovanje istog zakona odvelo je Wāhida Mahmūda da zaniječe istinu suvremenog monizma, te da izjavi da Zbiljnost nije jedna, već mnoštvo. Mnogo prije Leibniza on je naučavao da je univerzum spoj onog što je nazvao *Afrād* – suštinskim jedinicama, ili jednostavno atomima koji su postojali oduvječno, i koji su obdareni životom. Zakon univerzuma je uspinjuće usavršavanje elementarne materije, koja stalno prolazi od nižih ka višim oblicima koji su određeni vrstom materije koju temeljne jedinice asimiliraju. Svako razdoblje njegove kozmogonije obuhvata 8000 godina, a nakon osam takovrsnih razdoblja svijet se rastavlja na sastavne dijelove, a jedinice se nanovo spajaju kako bi sagradile novi univerzum. Wāhidu Mahmūdu je pošlo za rukom da utemelji sektu koja je bila okrutno proganjana, a koju je naposljetku iskorijenio Shāh 'Abbās. Kaže se da je pjesnik Hāfiz Shirāzī vjerovao u temeljna načela ove sekte.

C. Zbiljnost kao Svjetlost ili Misao

Treća velika škola sufizma shvaća Zbiljnost kao suštinsku Svjetlost ili Misao, samu prirodu koja zahtijeva da nešto bude misao ili prosvijetljeno. Dok je prethodna škola odbacila neoplatonizam, ova ga je škola transformirala u nove sustave. Ipak, postoje dva aspekta metafizike ove škole. Jedan je izvorno perzijski po duhu, drugi je uglavnom nastao pod utjecajem kršćanskih načina mišljenja. Oba se slažu po tome što smatraju da činjenica empirijske raznolikosti iziskuje princip razlike u naravi krajnje Zbiljnosti. Sada ću ih razmotriti u njihovom povijesnom nizanju.

I. Zbiljnost kao Svjetlost – Al-Ishrāqī

Povratak perzijskom dualizmu

Primjena grčke logike na islamsku teologiju potakla je taj duh kritičkog propitkivanja koji je započeo sa Al-Ash'arijem, a koji je svoj najpotpuniji izraz pronašao u Al-Ghazāljevom skepticizmu. Čak je i među racionalistima bilo kritičkijih umova, kao što je Nazzām, čije stajalište prema grčkoj filozofiji nije bilo ono ropskog podvrgavanja, već neovisnog kritičkog suda. Branitelji dogme – Al-Ghazālī, Al-Rāzī, Abu-l Barakāt, i Al-Āmidī – nastavili su nepopustljivo da napadaju čitavu strukturu grčke filozofije; dok su Abu Sa'id Sirāfī, Qādī `Abd al-Jabbār, Abu-l Ma'ālī, Abu-l Qāsim, i naposljetku oštri Ibn Taymiyya, potaknut sličnim teološkim motivima, nastavili da izlažu inherentnu slabost grčke filozofije. U svojoj kritici grčke filozofije ovi su mislitelji bili potpomagani od strane nekih učenijih sufija, kao što je Shihāb al-Dīn Suhrawardī, koji je nastojao da dokaže nesposobnost čistog razuma svojim pobijanjem grčkog mišljenja u djelu pod naslovom «Raskrivanje grčkih besmislenosti». Ash'aritska reakcija protiv racionalizma rezultirala je ne samo u razvitku metafizičkih sustava koji su najmoderniji u nekim svojim aspektima, već jednako tako i u potpunom razbijanju istrošenih lanaca intelektualnog robovanja. Čini se da Erdmann¹⁰⁷ smatra da je spekulativni duh među muslimanima iscrpio samog sebe sa Al-Fārābijem i Avicennom, te da je nakon njih filozofija bankrotirala prelaženjem u skepticizam i misticizam. Očito je da on zanemaruje muslimansku kritiku grčke filozofije koja je, s jedne strane, vodila ash'aritskom idealizmu, te izvornoj perzijskoj rekonstrukciji, s druge strane. Taj sustav potpuno perzijskog karaktera, vjerojatno moguća destrukcija stranog mišljenja, ili radije slabljenje njegovog uporišta u razumu, bio je prijeko potreban.

Ash'ariti i drugi branitelji islamske dogme upotpunili su svoju destrukciju; Al-Ishrāqī (iluminacionista) – čedo emancipiranosti – očitovalo se spremnim da izgradi novu zgradu mišljenja; iako u svojem procesu rekonstrukcije on nije u potpunosti odbacio stariji materijal. Njegov autentično perzijski mozak, koji se nije obazirao na prijetnje autoriteta uskih pogleda, dokazuje svoje pravo slobodnog i neovisnog umovanja. U njegovoj filozofiji stara iranska tradicija, koja je pronašla samo djelomičan izraz u djelima liječnika Al-Rāzija, Al-Ghazālija i ismailitske sekte, nastoji da dođe do konačnog razumijevanja uz filozofiju njegovih prethodnika i islamsku teologiju.

Shaikh Shihāb al Dīn Suhrawardī, poznat kao Shaikh al-Ishrāq al-Maqtūl rođen je oko sredine 12. stoljeća. Studirao je filozofiju uz Majd Jīlija – učitelja komentatora Al-Rāzija – i dok je još uvijek bio mlad, bio je bez premca kao mislitelj u čitavom islamskom svijetu. Njegov veliki štovatelj - Al-Malik al-Zāhir – sin sultana Salāh-al-Dīna, pozvao ga je u Halep, gdje je mladi filozof tumačio svoja neovisna stajališta na način koji je potaknuo gorku ljubomoru njegovih suvremenika među teolozima. Ovi unajmljeni robovi krvožednog dogmatizma koji je, svjestan svoje urođene slabosti, uvijek uspijevaio da drži brutalnu silu iza svojih leđa, pisali su sultanu Salāh-al-Dīnu da šejhova učenja predstavljaju prijetnju islamu, te da je nužno u interesu vjere da se zlo uguši u zametku. Sultan je pristao i tamo je, u ranoj dobi od 36 godina, mladi perzijski mislitelj tiho susreo bijes koji ga je učinio mučenikom istine i zauvijek učinio besmrtnim njegovo ime. Ubice su pomrle, ali filozofija, cijena koja je plaćena u krvi, još uvijek živi i privlači mnoge iskrene tražitelje istine.

Najvažnija obilježja utemeljivača ove iluminacionističke filozofije (Ishrāqī) jeste njegova intelektualna neovisnost, vještina sa kojom je tkao svoju građu u sustavnu cjelinu, te iznad svega njegova vjernost

¹⁰⁷ Vol. 1, p. 367.

filozofskim tradicijama njegove zemlje. Po mnogim temeljnim pitanjima on se razlikuje od Platona, a slobodno kritikuje Aristotela čiju filozofiju smatra tek pripremom za svoj vlastiti sustav mišljenja. Ništa ne izmiče njegovoj kritici. Čak ni Aristotelova logika, koju on podvrgava propitkivanju, te pokazuje šupljine nekih njezinih učenja. Definicija je, na primjer, prema Aristotelu rod i k tomu još razlika. Iluminacionista (Al-Ishrāqī) smatra da nam određeni specifičan atribut stvari, ono što ne može biti ustvrđeno za bilo koju drugu stvar, neće donijeti nikakvu spoznaju stvari. Mi definiramo «konja» kao životinju koja hrže. No, mi razumijemo životinjsku narav, jer znamo mnoge životinje kod kojih postoji ovo svojstvo; međutim, nemoguće je da razumijemo atribut «hrzanje», budući da ga nigdje ne pronalazimo izuzev u opisanoj stvari. Dakle, uobičajena bi definicija konja bila besmislena čovjeku koji nikada nije vidio konja. Aristotelijanska definicija je kao znastveni princip posve beskorisna. Ova kritika odvodi šejha do stajališta koje je vrlo slično onome Bosanqueta koji definira definiciju kao «pledoaje kvaliteta». Šejh smatra da bi istinska definicija trebala da pobroji sve bitne attribute koji, uzeti zajedno, ne postoje nigdje izuzev kod opisane stvari, iako oni pojedinačno mogu postojati kod drugih stvari.

Međutim, hajde da se vratimo njegovom metafizičkom sustavu i procijenimo vrijednost njegovog prinosa mišljenju svoje zemlje. Kako bismo u potpunosti razumjeli čisto intelektualnu stranu transcendentale filozofije, proučavatelj, prema šejhovim riječima, mora temeljito da se upozna sa aristotelijanskom filozofijom, logikom, matematikom i sufizmom. Njegov bi um u cijelosti trebao biti slobodan od tračka predrasude i grijeha, te bi na taj način mogao postupno da razvije unutarnji osjećaj, koji ovjerovljuje i ispravlja ono što intelekt samo teoretski razumijeva. Nepotpomognuti razum je nepouzdan; on uvijek mora biti nadopunjen sa «dhauqom» - tajanstvenom percepcijom suštine

stvari – koja donosi spoznaju i mir nespokojnoj duši i koja skepticizam zauvijek čini bezopasnim. Međutim, mi smo zabavljeni sa čisto spekulativnom stranom ovog duhovnog iskustva – rezultatima unutarnje percepcije kako ju je formuliralo i sistematiziralo logički izvedeno mišljenje. Dakle, hajde da propitamo različite aspekte iluminacionističke (Ishrāqī) filozofije – ontologiju, kozmologiju i psihologiju.

Ontologija

Krajnji princip svakog postojanja je "Nūr-i Qāhir" – Primordijalna Apsolutna Svjetlost čija se suštinska narav sastoji u neprestanoj iluminaciji. «Ništa nije vidljivije od svjetlosti, a vidljivost se ne nalazi u potrebi bilo kakve definicije»¹⁰⁸. Dakle, suština svjetlosti je manifestacija. Jer, ako je manifestacija atribut koji je povrh svega dodan svjetlosti, slijedilo bi da u samoj sebi svjetlost ne posjeduje vidljivost, te da postaje vidljiva jedino kroz nešto drugo vidljivo po samom sebi; a iz ovog opet slijedi apsurdan zaključak; da je nešto drugo mimo svjetlosti vidljivije od svjetlosti. Prema tome, primordijalna Svjetlost nema razlog svojeg postojanja iznad same sebe. Sve drugo mimo ovog izvornog principa je ovisno, kontingentno, moguće. «Ne-svjetlost» (tama) nije nešto različito što proizilazi iz neovisnog izvora. Ovo je greška predstavnika religije Magijaca (svećeničke kaste Medejaca i Perzijanaca, *naša nap.*), koji su pretpostavljali da su Svjetlost i Tama dvije odjelite zbiljnosti koje su stvorili dva različita djelovanja. Drevni perzijski filozofi nisu bili dualisti poput zoroastrijanskih svećenika, koji su, na temelju principa da iz jednog ne može emanirati više od jednog, pripisali dva neovisna izvora Svjetlosti i Tami. Odnos između njih nije onaj oprečnosti, već postojanja i

¹⁰⁸ *Sharh Anwāriyya* - Al-Harawijev komentar na Al-Ishrāqijevu *Hikmat al-Ishrāq*, fol. 10a.

nepostajanja. Afirmacija Svjetlosti nužno postulira svoju vlastitu negaciju – Tamu, koju ona mora osvijetliti kako bi sama postojala. Ova je Primordijalna Svjetlost izvor sveg kretanja. Međutim, njezino kretanje nije promjena mjesta; ona je primjerena *ljubavi* spram iluminacije koja tvori njezinu samu suštinu i podjaruje je da stimulira sve stvari u životu, na temelju ulijevanja svojih vlastitih zraka u njihovo biće. Broj iluminacija koje proizilaze iz ove Primordijalne Svjetlosti je beskonačan. Iluminacije intenzivnije svjetlosti postaju, sa svoje strane, izvorima drugih iluminacija; a ljestvica svjetlosti postupno se spušta prema iluminacijama koje su odveć nemoćne da prouzroče druge iluminacije. Sve su ove iluminacije posrednici, ili kazano jezikom teologije, anđeli kroz koje beskonačne raznolikosti bića primaju život i podršku od Primordijalne Svjetlosti. Aristotelovi sljedbenici su pogrešno ograničili broj izvornih intelekta na deset. Oni su jednako tako pogriješili u nabranjanju kategorija mišljenja. Mogućnosti Primordijalne Svjetlosti su beskonačne; a Univerzum, sa svim svojim raznolikostima, samo je djelomični izraz beskonačnosti koja je iza njega. Dakle, Aristotelove kategorije su samo relativno istinite. Nije moguće da ljudska misao pojmi unutar svoje vrlo male moći razumijevanja sve beskonačne raznolikosti ideja prema kojima Primordijalna Svjetlost iluminira ili može iluminirati ono što nije svjetlost. Ipak, možemo razlikovati sljedeće dvije iluminacije izvorne Svjetlosti:

1. Apstraktna Svjetlost (npr. Univerzalni Intelekt, kao i individualni). On ne posjeduje oblik i nikada ne postaje atribut bilo čega drugog osim same sebe (supstancije). Iz nje proizilaze svi raznoliki oblici djelomice svjesne, ili sputane svjetlosti, koja se razlikuje jedna od druge u količini sjaja, koji je određen njihovom uporednom blizinom ili udaljenošću od krajnjeg izvora njihovog bića. Pojedinačni intelekt ili duša je samo bljeđa kopija, ili udaljeniji odraz Praiskonske Svjetlosti.

Apstraktna Svjetlost zna samu sebe kroz samu sebe, i nije u potrebi nega da otkrije svoju vlastitu egzistenciju samoj sebi. Dakle, svijest ili samospoznaja je sama suština Apstraktne svjetlosti, pošto je jasno odijeljena od negacije svjetlosti.

2. Akcidentalna svjetlost (atribut) – svjetlost koja posjeduje oblik, te koja je u stanju da postane nešto drugo od same sebe (npr. svjetlost zvijezda, ili vidljivost drugih tijela). Akcidentalna svjetlost, ili ispravnije zamjetljiva svjetlost, jeste udaljena refleksija Apstraktne svjetlosti, koja, zbog svoje udaljenosti, mora izgubiti intenzitet, ili supstancijalni karakter svojeg vrela. Proces kontinuirane refleksije je doista proces prigušivanja; uzastopne iluminacije postupno gube svoju jakost sve dok, u lancu refleksija, ne dosegnu izvjesni manji intenzitet iluminacija koje posve gube svoj neovisni karakter, i koje ne mogu postojati izuzev udružene sa nečim drugim. Ove iluminacije oblikuju Akcidentalnu svjetlost – atribut koji nema neovisnu egzistenciju. Dakle, odnos između akcidentalne i Apstraktne Svjetlosti je onaj uzroka i posljedice. Međutim, posljedica nije nešto posve odjelito od svojeg uzroka; ona je transformacija, ili slabiji oblik samog pretpostavljenog uzroka. Bilo što drugo od Apstraktne svjetlosti (npr. priroda samog osvjetljenog tijela) ne može biti uzrok akcidentalne svjetlosti; budući da potonja, tek kontingentne naravi i posljedično tome sposobna da bude zanijekana, može biti uzeta od tijela, bez štetnog djelovanja na njihov karakter. Ukoliko je suština ili narav iluminiranog tijela bila uzrokom Akcidentalne svjetlosti, takav proces razbijanja iluminacije ne bi bio moguć. Mi ne možemo zamisliti neaktivni uzrok¹⁰⁹.

Sada je očito da se Shaikh al-Ishrāq (Suhrawardī) slaže sa ash'aritskim misliteljima u smatranju da ne postoji takva stvar kao što je Aristotelova Prima Materia; iako on priznaje postojanje nužne negacije

Svjetlosti – tame, predmeta iluminacije. On se nadalje slaže sa njima u učenju o relativnosti svih kategorija izuzev supstancije i kvaliteta. Međutim, on ispravlja njihovu teoriju spoznaje, utoliko što prepoznaje aktivni element u ljudskoj spoznaji. Naš odnos sa predmetima naše spoznaje nije samo onaj pasivni; individualna duša, budući i sama iluminirana, iluminira predmet u činu spoznaje. Prema njemu, univerzum je jedan veliki proces aktivne iluminacije; međutim, sa čisto intelektualnog stajališta, ova je iluminacija samo djelomičan izraz beskonačnosti Praisconske Svjetlosti, koja može da iluminira prema drugim zakonima koji nam nisu poznati. Kategorije mišljenja su beskonačne; naš intelekt funkcioniše sa svega nekoliko njih. Prema tome, Shaikh sa stajališta logičkog mišljenja nije daleko od modernog humanizma.

Kozmologija

Sve što «nije svjetlost» jeste ono što iluminacionistički mislitelji (*Ishrāqīyyūni*) nazivaju «apsolutnim kvantitetom», ili «apsolutnom materijom». Ovo je samo drugi aspekt potvrde svjetlosti, a ne nezavisan princip, kao što to Aristotelovi sljedbenici pogrešno smatraju. Eksperimetalna činjenica transformacije temeljnih elemenata jednih u druge, koja ukazuje na ovu temeljnu Apsolutnu materiju koja, uz svoje različite stupnjeve masivnosti, tvori različite sfere materijalnog bića. Prema tome, apsolutna osnova svih stvari se dijeli na dvije vrste:

1. Onu koja je iznad prostora – nevidljiva supstancija ili atomi (esencije ash'arita).
2. onu koja je nužna u prostoru – nejasni oblici, to jest, težina, miris, okus itd.

¹⁰⁹ Sh.An: fol. 11 b.

Kombinacija ovih dviju u potankosti daje apsolutnu materiju. Materijalno tijelo jesu tamni oblici uz nevidljivu supstanciju, koju vidljivom ili iluminiranom čini apstraktna svjetlost. Međutim, što je uzrok različitih tamnih oblika? Ovi, poput svjetlosnih oblika, duguju svoje postojanje apstraktnoj svjetlosti, različitim iluminacijama čiji je uzrok u sferama bića. Oblici koji čine tijela različitima ne postoje u naravi apsolutne materije. Apsolutni kvantitet i apsolutna materija su identični, te ukoliko ovi oblici doista egzistiraju u biti apsolutne materije, sva bi tijela bila identična u pogledu tamnih oblika. Međutim, ovo je kontradiktorno svakidašnjem iskustvu. Dakle, uzrok tamnih oblika nije apsolutna materija. A kako razlika oblika ne može biti pripisana bilo kojemu drugom uzroku, slijedi da su oni primjereni različitim iluminacijama apstraktno svjetlosti. Oblici svjetlosti i tame duguju svoje postojanje apstraktnoj svjetlosti. Treći elemenat materijalnog tijela – nejasni atom ili esencija – nije ništa drugo doli nužni aspekt afirmacije svjetlosti. Dakle, tijelo kao cjelina je posve ovisno o Primordijalnoj Svjetlosti. Cjelokupni univerzum je uistinu neprekidni niz ciklusa egzistencije, koji svi ovise o izvornoj Svjetlosti. Oni bliže izvoru više su iluminirani od onih udaljenijih. Sve vrste egzistencije u svakom krugu, te samim krugovima, iluminirane su kroz beskonačan broj srednjih-iluminacija, koje čuvaju neke oblike egzistencije pomoću «svjesne svjetlosti» (kao u slučaju čovjeka, životinje i biljaka), te nekih bez nje (kao u slučaju minerala i prvobitnih elemenata). Prema tome, golema panorama raznolikosti koju nazivamo univerzumom je ogromna sjenka beskonačne raznolikosti u intenzitetu izravnih ili neizravnih iluminacija i zraka Praiskonske Svjetlosti. Stvari se, takorekuć, hrane svojim pojedinačnim iluminacijama prema kojima se stalno kreću, uz ljubavni zanos, kako bi pile sve više i više sa izvornog napajališta Svjetlosti. Svijet je vječita drama ljubavi. Različite razine bića su kako slijede:

Razina { 1. Razina Intelektâ -
 Primordijalne uzroka nebesa,
 Svjetlosti { 2. Razina duše,
 { 3. Razina oblika.

|

(1) Razina idealnih oblika.	1. Razina nebesa. 2. Razina elemenata.
(2) Razina materijalnih oblika:	(a) Prosti elementi. (b) Složevine:
(a) Nebesa	I. Carstvo minerala. II. Biljno carstvo.
(b) Elementi:	III. Životinjsko carstvo.
1. Jednostavni elementi.	
2. Složevine:	
1. Carstvo minerala.	
II. Biljno carstvo.	
III. Životinjsko carstvo.	

Ukazujući ukratko na općenitu narav Bitka, sada se upućujemo u podrobnije propitkivanje svjetskog procesa. Sve što «nije svjetlost» dijeli se na:

1. Vječito, primjerice, intelekta, duše nebeskih tijela, nebesa, proste elemente, vrijeme, kretanje.

2. Kontingentno, primjerice, složevine različitih elemenata. Nebesko kretanje je vječito i čini različite cikluse univerzuma. Ono je primjereno inenzivnosti čeznje nebeske duše da bude iluminirana sa izvora čiste svjetlosti. Materija od koje su stvorena nebesa je posve

slobodna od djelovanja kemijskih procesa, koji su sporedni krupnijim oblicima ne-svjetlosti. Svako nebo posjeduje svoju vlastitu materiju koja je jedino njemu svojstvena. Također, nebesa se razlikuju jedna od drugih po smjeru svojeg kretanja; a razlika se tumači na temelju činjenice da je ljubljeno, ili potporna iluminacija, različita u svakom slučaju. Kretanje je samo aspekt vremena. Ono je zbrajanje elemenata vremena koje, pošto je izvanjsko, jeste kretanje. Razlikovanje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti pravi se samo u ime praktičnosti, no ne postoji u naravi vremena¹¹⁰. Ne možemo shvatiti početak vremena; jer bi pretpostavljeni početak bio tačka samog vremena. Dakle, vrijeme i kretanje su vječni.

Ovo su tri primordijalna elementa: voda, zemlja i zrak. Vatra, sukladno ishrāqīyyunima (iluminacionistima), jeste samo goreći zrak. Kombinacija ovih elemenata, pod različitim nebeskim utjecajima, pretpostavlja različite oblike: žitkost, plinovitost, krutost. Ova transformacija glavnih elemenata tvori proces «izrađivanja i razaranja» koji prožima cjelokupnu sferu ne-svjetlosti, i koji potiče različite oblike egzistencije onima sve višim i višim, te koji ih privodi sve bliže i bliže iluminirajućim silama. Čitav prirodni fenomen – kiša, oblaci, grmljavina, meteor – različita su djelovanja ovog imanentnog principa kretanja i objašnjavaju se izravnim ili neizravnim djelovanjem Primordijalne Svjetlosti na stvari, koje se razlikuje jedno od drugog po svojem kapacitetu primanja veće ili manje iluminacije. Jednom riječju, univerzum je skamenjena želja; kristalizirana žeznja za svjetlošću.

Međutim, da li je on vječan? Univerzum je manifestacija iluminativne Moći koja tvori suštinsku narav Praiskonske Svjetlosti. Dakle, u onoj mjeri u kojoj je manifestacija, on je samo ovisno biće, te sljedno tome nije vječan. Međutim, u drugom smislu jeste vječan. Sve različite sfere bića egzistiraju pomoću iluminacija i zraka Vječite

¹¹⁰ Sh. An. fol. 34a.

Svjetlosti. Postoje neke iluminacije koje su izravno vječite; postoje druge koje su slabije vidljive i čije pomaljanje ovisi o kombinaciji drugih iluminacija i zraka. Postojanje ovih nije vječito u istom smislu kao što je postojanje pretpostojećeg uzroka iluminacija. Postojanje boje, primjerice, jeste kontingentno u usporedbi sa onim zrake, koja odražava boju kada se tamno tijelo donese pred ono svjetlo. Dakle, univerzum je vječit na temelju izvanjskog karaktera svojeg izvora. Oni koji tvrde da univerzum nije vječan dokazuju pretpostavku mogućnosti potpunog induktivnog zaključka. Njihov argument proizilazi na sljedeći način:

1. Svaki Abesinac je crn; svi su Abesinci crni.
2. Svako kretanje započinje u određenom trenutku; svako kretanje mora započeti na ovaj način.

Međutim, ovaj je način argumentacije pun netačnosti. Posve je nemoguće iskazati prvu premisu silogizma (*major*). Ne možemo sabrati cjelokupnu abesinsku prošlost, sadašnjost i budućnost u jednom određenom trenutku vremena. Dakle, takvo je univerzalno, nemoguće. Stoga je iz propitkivanja pojedinačnih Abesinaca, ili naročitih slučajeva kretanja koji potpadaju pod granice našeg iskustva nepromišljeno izvesti zaključak da su svi Abesinci crni, ili da je svako kretanje imalo početak u vremenu.

Psihologija

Kretanje i svjetlost nisu popratna pojava u slučaju tijela nižeg poretka. Kamenčić, na primjer, iako je iluminiran i stoga vidljiv, nije nadaren sa samoinicijativnim kretanjem. Međutim, kako se penjemo na skali bića, pronalazimo viša tijela, ili organizme u kojima su kretanje i svjetlost povezani zajedno. Apstraktna iluminacija pronalazi svoje mjesto prebivališta u čovjeku. Međutim, iskrsava pitanje o tome da li je

pojedinačna apstraktna iluminacija, koju nazivamo ljudskom dušom, postojala ili nije postojala prije svoje fizičke pratnje. Utemeljivač iluminacionističke filozofije (*ishrāqī*) slijedi Avicennu u svezi s ovim pitanjem i koristi iste argumente kako bi pokazao da individualne apstraktne iluminacije ne mogu biti smatrane da su ranije postojale, zbog mnogobrojnih elemenata svjetlosti. Materijalne kategorije jednog i mnoštva ne mogu biti primijenjene na apstraktnu iluminaciju koja, u svojoj suštinskoj naravi, nije niti jedno, niti mnoštvo; iako se ona javlja kao mnoštvo zahvaljujući različitim stupnjevima iluminacionističke prijemčivosti u svojim materijalnim popratnim okolnostima. Odnos između apstraktne iluminacije, ili duše i tijela, nije onaj uzroka i posljedice; ujedinjujuća veza između njih jeste ljubav. Tijelo koje čezne za iluminacijom, prima je kroz dušu; jer njegova narav ne dopušta izravan dosluh između izvora svjetlosti i samog sebe. Međutim, duša ne može prenositi izravno primljeno svjetlo tamnom čvrstom tijelu koje, razmatrajući svoje attribute, stoji na dijametralno oprečnom polu bića. Kako bi bili u odnosu jedno sa drugim, oni zahtijevaju sredstvo između sebe, nešto što stoji na sredini puta između svjetlosti i tame. Ovo sredstvo je animalna duša – vruća, pročišćena i transparentna isparina, koja ima svoje glavno sjedište u lijevoj srčanoj komori, ali jednako tako kruži po svim dijelovima tijela. Ovo je zbog djelomičnog identiteta animalne duše sa svjetlošću koja, u tamnim noćima, kopnene životinje goni prema gorućoj vatri; dok morske životinje ostavljaju svoja vodena boravišta kako bi uživala u prekrasnom pogledu na mjesec. Dakle, idealno za čovjeka, jeste da se uspne sve više i više na skali bića, te da bude sve više i više iluminiran, što postupno donosi cjelovitu slobodu od svijeta oblika. Međutim, kako ovo idealno može biti realizirano? Pomoću spoznaje i djelovanja. To je transformacija razumijevanja i volje, jedinstvo djelovanja i kontemplacije, koje aktualizira najviši čovjekov ideal.

Promijeniti svoje stajalište prema Univerzumu i usvojiti smjer ponašanja koji je zahtijevan promjenom. No hajde da ukratko razmotrimo ove načine realizacije:

A. *Spoznaja*. Kada se apstraktna iluminacija združuje sa višim organizmom, ona se polagahno razvija pomoću djelovanja određenih sposobnosti – sposobnosti svjetlosti, te sposobnosti tame. Prve su pet izvanjskih čula, te pet unutarnjih čula: cjelokupni senzorni aparat organizma, zamisao, imaginacija, razumijevanje i pamćenje; potonje su: moći rasta, probave itd. Međutim, ovakovrsna podjela sposobnosti je tek prikladna. «Jedna sposobnost može biti izvor svih djelovanja»¹¹¹. Postoji samo jedna sposobnost usred mozga, iako ona poprima različita imena sa raznih stajališta. Razum je jedinstvo koje se, u ime praktičnosti, posmatra kao mnoštvo. Sposobnost koja postoji usred mozga mora se razlikovati od apstraktne iluminacije koja tvori stvarnu čovjekovu suštinu. Filozof iluminacije čini se da povlači distinkciju između aktivnog uma i suštinski neaktivne duše; uz to, on naučava da su na neki misteriozan način sve različite sposobnosti povezane sa dušom.

Ipak, najoriginalnije pitanje u njegovoj psihologiji uma jeste njegova teorija vizije¹¹². Zraka svjetlosti za koju se pretpostavlja da dolazi izvan oka mora biti supstancija ili kvalitet. Ukoliko je kvalitet, ona ne može biti prenesena od jedne supstancije (oko) drugoj supstanciji (vidljivo tijelo). Ukoliko je, s druge strane, supstancija, ona se kreće svjesno, ili je potaknuta pomoću svoje inherentne naravi. Svjesno kretanje je može učiniti životinjskim opažanjem drugih stvari. Opažatelj u ovom slučaju biti će zraka, a ne čovjek. Ukoliko je kretanje zrake atribut njezine naravi, ne postoji razlog zbog kojeg bi njezino kretanje trebalo da bude svojstveno jednom smjeru, a ne svima. Zraka svjetlosti,

¹¹¹ Sh. An. fol. 57 b.

¹¹² Sh. An. fol. 60 b.

prema tome, ne može biti smatrana da proizilazi iz oka. Aristotelovi sljedbenici smatraju da su u procesu gledanja slike predmeta otisnute na oku. Ovo stajalište je također pogrešno; jer, slike velikih stvari ne mogu biti otisnute na malom prostoru. Istina je da se kada stvar dođe ispred oka dešava iluminacija, a razum vidi predmet kroz tu iluminaciju. Kada nema zastora između predmeta i normalnog pogleda, a razum je spreman da opaža, mora se dogoditi viđenje; jer je ovo zakon stvari. «Svaka vizija je iluminacija; a mi vidimo stvari po Bogu». Berkley je objasnio relativnost naše opazajne percepcije sa nekim gledištem kako bi pokazao da je konačna osnova svih ideja Bog. Ishrāqī filozof (Suhrawardī) ima isti predmet na pomolu, iako njegova teorija vida nije u tolikoj mjeri objašnjenje procesa viđenja kao novog načina gledanja na činjenicu vida.

Ipak, pored osjeta i razuma postoji drugi izvor spoznaje koje je nazvan «dhauq» - unutarnje opažanje koje otkriva nevremenite i neprostorne razine bića. Proučavanje filozofije, ili navika razmišljanja o čistim konceptima, združena sa prakticiranjem vrline, vodi odgoju ovog misterioznog osjećaja, koji potvrđuje i ispravlja zaključke intelekta.

B. *Djelovanje*. Čovjek kao aktivno biće posjeduje sljedeće pokretačke snage:

a) Razum ili anđeosku dušu – izvor inteligencije, sposobnosti razlikovanja i ljubavi prema spoznaji.

b) Životinjsku dušu koja je izvor srdžbe, srčanosti, dominacije i častohleplja.

c) Životinjsku dušu koja je izvor putenosti, gladi i seksualne strasti.

Prva vodi mudrosti; druga i treća, ukoliko su kontrolirane razumom, vode svaka pojedinačno junaštvu i čistoći. Harmonično korištenje sviju rezultira u vrlinu pravednosti. Mogućnost duhovnog napredovanja pomoću vrline pokazuje da je ovaj svijet najbolji mogući svijet. Stvari kao postojeće nisu ni dobre, ni loše. Zloupotreba ili

ograničeno stajalište je ono što ih čini takvima. K tomu još, činjenica zla ne može biti zanijekana. Zlo uistinu postoji; međutim, ono je po količini daleko manje od dobra. Zlo je svojstveno samo dijelu svijeta tame; dok postoje drugi dijelovi univerzuma koji su posve slobodni od tračka zla. Skeptik koji pripisuje postojanje zla Božijoj stvaralačkoj djelatnosti pretpostavlja sličnost između ljudskog i božanskog djelovanja, te ne vidi da ništa postojeće nije slobodno u njegovom smislu riječi. Božansko djelovanje se ne može posmatrati kao prouzrokovatelj zla u istom smislu kao što neke oblike ljudske djelatnosti smatramo uzrokom zla¹¹³.

Potom, na temelju ujedinjenja spoznaje i vrline duša se izbavlja od svijeta tame. Kao što znamo sve više i više o naravi stvari, sve smo bliži i bliži svijetu svjetlosti; a ljubav spram tog svijeta postaje sve intenzivnija. Stupnjevi duhovnog razvitka su beskrajni, jer su stupnjevi ljubavi beskonačni. Međutim, glavni stupnjevi su kako slijedi:

1. Stupanj «*Ja*». Na ovom je stupnju osjećaj ličnosti najdominantniji, a izvor ljudskog djelovanja je općenito sebičnost.

2. Stupanj «*Ti nisi*». Cjelokupna zadubenost u naše vlastito sopstvo do potpunog zaborava sveg izvanjskog.

3. Stupanj «*Ja nisam*». Ovaj je stupanj nužno rezultat prethodnog.

4. Stupanj «*Ti si*». Apsolutna negacija «*Ja*», i potvrda «*Ti*», koje označava potpuno pomirenje sa Božijom voljom.

5. Stupanj «*Ja nisam, i Ti nisi*». Potpuna negacija oba pojma mišljenja – stanje kozmičke svijesti.

Svaki je stupanj označen sa više ili manje intenzivnim iluminacijama, koje su popraćene nekim neopisivim zvucima. Smrt se ne svršava sa duhovnim napretkom duše. Pojedinačne duše nakon smrti nisu sjedinjene u jednu dušu, već nastavljaju da traju odvojite jedna od druge u srazmjeru prema iluminaciji koju su zadobile tijekom svojeg druženja sa

¹¹³ Sh. An. fol. 92b.

fizičkim organima. Filozof iluminacije (Suhrawardī) anticipira Leibnizovo učenje o identitetu nezamjetljivosti, te smatra da ne postoje dvije duše koje bi mogle biti posve slične jedna drugoj¹¹⁴. Kada se materijalni mehanizam, koji ona usvaja u cilju postizanja postupne iluminacije, potroši, duša vjerojatno preuzima drugo tijelo određeno na temelju iskustava iz prethodnog života; te se uzdiže sve više i više na različitim stupnjevima bića, koje prihvata oblike koji su svojstveni tim sferama, sve dok ne dosegne svoje odredište – stanje apsolutne negacije. Neke su duše vjerojatno vraćaju na ovaj svijet kako bi popravile svoja pomanjkanja¹¹⁵. Učenje o transmigraciji ne može biti ni dokazano, niti pobijeno sa čisto logičkog stajališta; iako je ovo vjerojatno hipoteza da se olahko uzme za buduću sudbinu duše. Otuda sve duše konstantno putuju prema svojem zajedničkom izvoru, koji poziva natrag čitav univerzum kada je ovo putovanje okonačno, i započinje drugi krug bića kako bi nanovo stvorio, u gotovo svakom pogledu, historiju prethodnih krugova.

Takva je filozofija velikog perzijskog mučenika. On je, strogo govoreći, prvi perzijski sistematizator koji uviđa elemente istine u svim aspektima perzijskog umovanja, te ih vješto sintetizira u svoj vlastiti sustav. On je panteista utoliko što definira Boga kao ukupan iznos sveg osjetilnog i idealnog iskustva¹¹⁶. Prema njemu, za razliku od nekih njegovih sufijskih prethodnika, svijet je nešto zbiljsko, a ljudska duše je odjelita individualnost. Uz ortodoksne teologe, on tvrdi da je konačni uzrok svake pojave apolutna svjetlost čija iluminacija oblikuje samu bit univerzuma. U svojoj psihologiji on slijedi Avicennu, međutim, njegovo razmatranje ovog ogranka proučavanja je sustavnije i više empirijskog

¹¹⁴ Sh. An. fol. 82.

¹¹⁵ Sh. An. fol. 87 b.

¹¹⁶ Sh. An. fol. 81 b.

karaktera. Kao filozof-etičar, on je sljedbenik Aristotela čije učenje o srednjem putu objašnjava i ilustrira sa velikom temeljitošću. Iznad svega on modificira i transformira tradicionalni neoplatonizam u posve perzijski sustav mišljenja, koji se ne samo približava Platonu, već jednako tako produhovljuje stari perzijski dualizam. Nijedan perzijski mislitelj nije više svjestan nužnosti objašnjenja svih aspekata objektivne egzistencije u ukazivanju na svoje temeljne principe. On se konstantno poziva na iskustvo i nastoji da objasni čak fizički fenomen u svjetlu svoje teorije iluminacije. U njegovu sustavu objektivnost, koja je posve bila progutana skrajnje subjektivnim karakterom ekstremnog panteizma, zahtijeva iznova svoje pravo i, bivajući predmetom podrobnog propitkivanja, pronalazi razumljivo objašnjenje. Onda nije ni čudo što je tad ovome pronicavom mislitelju pošlo za rukom da utemelji sustav mišljenja, koji je uvijek bio zaokupljao najveću fasciniranost umova – ujedinjujući promišljanje i emociju u savršenoj harmoniji. Uskogrudost njegovih suvremenika podarila mu je naslov «Maqtūl» (smaknuti), označavajući time da se ne treba smatrati «šehidom» (mučenikom); međutim, kasnije generacije sufija i filozofa uvijek su mu iskazivali najdublje štovanje.

Možda bih mogao ovdje da primijetim manji duhovni oblik Ishrāqī modela mišljenja. Nasafi¹¹⁷ opisuje fazu sufijskog mišljenja koja se vratila prvobitnom materijalističkom Mānījevom dualizmu. Zagovornici ovog stajališta smatraju da su svjetlost i tama suštinski jedno drugom. U zbiljnosti, oni su dvije rijeke koje su pomiješane jedna sa drugom poput ulja i mlijeka,¹¹⁸ iz kojih proistječe raznolikost stvari. Ideal ljudskog djelovanja je sloboda od okaljanosti tamom; a sloboda svjetlosti od tame označava samosvijest svjetlosti kao svjetlosti.

¹¹⁷ *Maqsadi Aqsā*; fol. 21a.

¹¹⁸ *Maqsadi Aqsā*; fol. 21 a.

II. Zbiljnost kao mišljenje – Al-Jīlī

Al-Jīlī je rođen 767. po hidžri, kao što sam kaže u jednom od svojih stihova, a umro je 811. po hidžri. Nije bio profiliran pisac kao šejh Muhy al-Dīn ibn 'Arabī čiji je način mišljenja izgleda imao veliki utjecaj na njegovo učenje. On je objedinio u sebi poetsku imaginaciju i filozofski genij, ali je njegova poezija tek vozilo za njegova mistička i metafizička učenja. Između ostalih knjiga napisao je komentar na šejh Muhy al-Dīn ibn 'Arabijevo djelo *al-Futūhāt al-Makiyya* (Mekkanska otkrovenja), komentar na Bismillu, te čuveno djelo *Al-Insān al-Kāmil* (Savršeni čovjek), koje je tiskano u Kairu.

Esencija, čista i jednostavno, kaže on, jeste stvar kojoj se daju imena i atributi, bilo da je ona postojeća zbiljski ili idealno. Postojeće je dvovrsne naravi:

1. Postojeće je apsolutna ili čista egzistencija – Čisti Bitak – Bog.
2. Postojanje je združeno sa nepostojanjem – stvaranjem svijeta – Prirodom.

Božija Esencija ili Čista Misao se ne može razumjeti; ne postoji riječ koja je može izraziti, jer je ona iznad svakog odnosa, a znanje je odnos. Intelpekt prolazi kroz neizmjerni prazni prostor prodirući kroz zastor imena i atributa, temeljito pretresajući golemu sferu vremena, ulazeći u područje nepostojećeg, te pronalazeći da je Esencija Čiste Misli egzistencija čije je nepostojanje – suma protuslovlja¹¹⁹. Ona posjeduje dvije (akcidencije): vječni život u svim prošlim vremenima i vječni život u svim budućim vremenima. Ona posjeduje dvije (kvalitete), Boga i stvaranje. Ona posjeduje dvije (definicije), nestvorenost i stvorenost. Ona posjeduje dva imena, Bog i čovjek. Ona posjeduje dvije moći, očitovanu (ovaj svijet) i neočitovanu (budući svijet). Ona posjeduje dvije posljedice,

nužnost i mogućnost. Ona posjeduje dva stajališta; prema prvom, ona je nepostojeća za samu sebe, ali postojeća za sve što nije ona sama; prema drugom, ona je postojeća za sebe, a nepostojeća za ono što nije ona sama.

Ime, kaže on, određuje imenovano u razumijevanju, slike, koje su u razumu, predočuju ga u imaginaciji i čuvaju ga u sjećanju. Ono je vanjština, ili ljuska, kao što je bilo, imenovanog; dok je imenovano unutrašnjost, ili srčika. Neka imena ne postoje u zbiljnosti, ali postoje tek kao «'Anqā» (bajkovita, izmišljena ptica). Ovo je ime predmeta koji ne postoji u zbiljnosti. Kao što je «'Anqā» apsolutno nepostojeća, tako je Bog apsolutno postojeći, iako Ga se ne može dodirnuti, niti vidjeti. «'Anqā» postoji samo u zamisli, dok predmet imena «Allāh» postoji u zbiljnosti i može se spoznati poput «'Anqā» samo kroz imena i attribute. Ime je ogledalo koje otkriva sve tajne Apsolutnog Bitka; ono je svjetlost čijim posredovanjem Bog Sebe vidi. Al-Jīlī se ovdje približava isma'ilitskom stajalištu da bismo trebali tražiti Imenovano kroz Ime.

Kako bismo razumjeli ovaj odjeljak trebali bismo imati na umu tri stupnja razvitka Čistog Bitka, koja je pobrojao. On smatra da je apsolutna egzistencija, ili Čisti Bitak, kad prepušta svoju apsolutnost da podnosi tri stupnja: 1) Jednosti, 2) Onstva, 3) Jastva. Na ovom prvom stupnju postoji odsustvo svih atributa i odnosa, k tomu još je i nazvano jednim, te prema tome jednost označava jedan korak od apsolutnosti. Na drugom stupnju je Čisti Bitak još slobodan od svakog očitovanja, dok treći stupanj, nije ništa drugo doli izvanjsko očitovanje Onstva; ili, kao što bi Hegel kazao, ovo je samoočitovanje Boga. Ovaj treći stupanj je sfera imena Allāh; ovdje se tama Čistog Bitka prosvjetljuje, narav počinje da se ističe, a Apsolutni je Bitak postao svjestan. On nadalje kaže da je ime Allāh sastojina svih savršenstava različitih faza božanstva, a na drugom stupnju napredovanja Čistog Bitka, sve što je učinak božanskog samoočitovanja potencijalno je

¹¹⁹ *Insān al-Kamil*, tom. 1, str. 10.

bilo sadržano unutar golemog zahvata ovog imena koje se, na trećem stupnju razvitka, objektiviziralo i postalo ogledalo u kojemu se Sam Bog odrazio, te potom pomoću svoje kristalizacije raspršio svu tminu Apsolutnog Bitka.

U skladu sa ova tri stupnja apsolutnog razvitka, savršeni čovjek posjeduje tri stupnja duhovnog usavršavanja. Međutim, u njegovom slučaju proces razvitka mora biti obrnut; budući da je njegov proces uspinjanja, dok je Apsolutni Bitak suštinski iskusio proces spuštanja. Na prvom stupnju svojeg duhovnog napredovanja on meditira o imenu, proučava prirodu na kojoj je ono otisnuto; na drugom stupnju on zakoračuje u sferu Atributa, a na trećem on ulazi u sferu Biti. Ovdje on postaje Savršenim Čovjekom; njegovo oko postaje Božije oko, njegova riječ onom Božijom, a njegov život Božijim životom – on postaje dionikom općenitog života Prirode i «gleda u život stvari».

No da se okrenemo sad naravi atributa. Njegova gledišta u pogledu ovog najzanimljivijeg pitanja su vrlo značajna, budući da on ovdje svoje učenje u suštinski odjeljuje od indijskog idealizma. On definira atribut kao uzročnik koji nam daje spoznaju stanja stvari¹²⁰. Drugamo on kaže da ovo razlikovanje atributa od skrivene zbiljnosti jeste održivo samo u sferi manifestiranog, jer se ovdje svaki atribut posmatra kao drugi od zbiljnosti u kojoj se pretpostavlja da je inherentan. Ova drugost je primjerena postojanju spoja i dezintegracije u sferi manifestiranog. Međutim, distinkcija je neodrživa na području nemanifestiranog, jer tamo ne postoji spoj, niti dezintegracija. Trebali bismo primijetiti kako se on veoma razlikuje od zagovornika učenja o «Māyi». On vjeruje da materijalni svijet posjeduje zbiljsku egzistenciju; on je nesumnjivo izvanjska ljuska zbiljskog bića, međutim, ova izvanjska ljuska nije manje zbiljska. Prema njemu, uzrok fenomalnog svijeta nije zbiljski entitet skrit iza zbir

atributa, već je to koncepcija koju je um pribavio tako da tamo ne postoji poteškoća u razumijevanju materijalnog svijeta. Berkeley i Fichte bi se u tolikoj mjeri složili sa našim autorom, međutim, njegovo ga stajalište vodi najkarakterističnijem hegelijanskom učenju – identitetu mišljenja i bivstvovanja. U 37. poglavlju drugog toma djela *Al-Insān al-Kāmil*, on sasvim jasno kaže da je ideja sastojina od koje je sačinjen ovaj univerzum; mišljenje, ideja, pojam jesu građa prirodne strukture. Naglašavajući važnost ovog učenja on kaže: «Zar ne promatraš svoje vlastito vjerovanje? Gdje je zbiljnost u tzv. božanskim atributima koja je automatski pripadna? To je samo ideja»¹²¹. Otuda priroda nije ništa drugo doli kristalizirana ideja. On srčano daje svoj pristanak na rezultate Kantove *Kritike čistog razuma*; međutim, za razliku od njega, on čini ovu samu zamisao suštinom univerzuma. Kantov pojam *Ding an sich* mu je čisto nešto što ne postoji; ne postoji ništa iza zbirke atributa. Atributi su zbiljske stvari, materijalni svijet samo opredmećenje Apsolutnog Bitka; on je drugo sopstvo Apsoluta – drugo koje duguje svoje postojanje principu razlike u naravi samog Apsoluta. Priroda je Božija zamisao, nešto nužno za Njegovu spoznaju Samog Sebe. Dok Hegel svoje učenje naziva učenjem o identitetu mišljenja i bivstvovanja, Al-Jīlī ga naziva identitetom atributa i zbiljnosti. Trebali bismo primijetiti da je autorova fraza, «svijet atributa», koju on upotrebljava za materijalni svijet, unekoliko obmanjujuća. Ono što on uistinu smatra jeste to da je distinkcija atributa i zbiljnosti tek pojavna, te da uopće ne postoji u naravi stvari. Ona je korisna, budući da olakšava naše razumijevanje svijeta oko nas, ali uopće nije zbiljskog karaktera. Razumljivo je da Al-Jīlī prihvata istinu empiričkog idealizma samo provizorno, te da ne dopušta apsolutnost razlikovanja. Ove nas napomene ne bi smjele voditi tome da

¹²⁰ *Insān al-Kāmil*, tom I, str. 22.

¹²¹ *Insān al-Kāmil*, tom I, str. 26.

razumijemo da Al-Jīlī ne vjeruje u objektivnu zbiljnost stvari po samoj sebi. Doista vjeruje u nju, ali on potom zagovara njezino jedinstvo, te kaže da je materijalni svijet stvar po sebi, da je on «drugi», vanjski izraz stvari po sebi. *Ding an sich* i njezin vanjski izraz, ili proizvođenje svojeg samoočitovanja, uistinu su zbiljski, iako mi pravimo razliku između njih kako bismo olakšali naše razumijevanje univerzuma. Ukoliko nisu identični, kaže on, kako mogu odražavati jedan drugog? Jednom riječju, on pod *Ding an sich* označava Čisti, Apsolutni Bitak i traži kroz njega njegovo očitovanje ili vanjski izraz. On kaže da će sve dok ne shvatimo identitet atributa i zbiljnosti, materijalni svijet, ili svijet atributa, izgledati poput vela; međutim, kada nam se učenje posvijesti koprena je maknuta; vidimo samu Bit posvuda, te pronalazimo da su svi atributi ništa drugo doli mi sami. Priroda se tad pojavljuje u svojem istinskom svjetlu; svaka drugost je maknuta i mi smo jedno s njome. Oštri bol znatiželje prestaje, a nametljivo radoznalo stajalište naših umova se odmjenjuje stanjem filozofske mirnoće. Osobi koja je shvatila ovaj identitet otkrića znanosti ne donose novu informaciju, a religija sa svojom *ulogom* nadnaravnog autoriteta nema što kazati. Ovo je duhovna emancipiranost.

Hajde sad da posmotrimo kako on klasificira različita božanska imena i attribute, koji su poprimili izraz u prirodi, ili su kristalizirali božanstvo. Njegova je klasifikacija kako slijedi:

1. Imena i atributi Božiji kakav je On u Sebi (Allāh, Jedan, Neparan, Svjetlost, Istina, Apsolutan, Živi).
2. Imena i atributi Božiji kao izvor cjelokupne slave (Veliki i Uzvišeni, Svemoćni).
3. Imena i atributi Božiji kao potpuno savršenstvo (Stvoritelj, Dobročinitelj, Prvi, Posljednji).
4. Imena i atributi Božiji kao potpuna ljepota (Nestvoren, Ličilac, Milostivi, Izvor svega).

Svako od ovih imena ima svoj naročiti učinak pomoću kojega prosvjetljuje dušu savršenog čovjeka i prirode. Kako se ove iluminacije dešavaju, i kako one dotiču dušu, Al-Jīlī nije razjasnio. Njegova šutnja u svezi sa ovim pitanjima daje veći odušak mističkom dijelu njegovih stajališta i implicira nužnost duhovne uprave.

Prije razmatranja Al-Jīlijevog stajališta pojedinih Božijih Imena i Atributa, trebali bismo primijetiti da je njegova koncepcija Boga, implicirana u klasifikaciji iznad, vrlo slična onoj Schleiermachera. Dok njemački teolog reducira sve božanske atribute na jedan pojedinačni atribut Moći, naš autor vidi opasnost u pokušaju nametanja Bogu slobode od svih atributa, te uz to prepoznaje sa Schleiermacherom da je u Samome Bogu neizmjenljivo jedinstvo i da Njegovi atributi «nisu ništa drugo doli gledišta o Njemu sa različitih ljudskih stajališta, različite pojave koje jedan neizmjenljivi uzrok predočava našem konačnom razumu prema tome kako kako ga posmatramo sa različitih strana duhovnog pejzaža»¹²². U Svojoj apsolutnoj egzistenciji On je iznad ograničenja imena i atributa, međutim, kada On učini Sebe vidljivim izvana, kada napušta Svoju apsolutnost, kada se rađa priroda, imena i atributi se čine opečaćenima samom njezinom strukturom.

Sada ćemo započeti da razmatramo ono što on naučava u svezi pojedinim Božijim Imenima i Atributima. Prvo suštinsko Ime jeste Allāh (Božanstvo), koje označava sumu svih zbiljnosti egzistencije sa njihovim pojedinačnim poretkom u toj sumi. Ovo se ime primjenjuje na Boga kao jedino nužnu egzistenciju. Božansko biće je najviša manifestacija Čistog Bitka, a razlika među njima jeste ta da je potonji vidljiv oku, ali je njegovo *gdje* nevidljivo; dok su tragovi prvog vidljivi, on sam po sebi je nevidljiv. Na temelju same činjenice da je kristalizirano božanstvo, priroda nije zbiljsko božanstvo; otuda je Božanstvo nevidljivo, a njegovi

tragovi u obliku prirode su vidljivi oku. Božanstvo, kao što to autor ilustrira, jeste voda; priroda je kristalizirana voda ili led; međutim, led nije voda. Suština je vidljiva oku, (drugi dokaz o prirodnom realizmu ili apsolutnom idealizmu našeg autora), iako nam svi njegovi atributi nisu poznati. Čak niti njegovi atributi nisu poznati onakvi kakvi su u samima sebi, a poznate su tek njihove sjenke ili posljedice. Na primjer, ljubav prema bližnjemu sama po sebi je nepoznata, jedino je njezina posljedica, ili činjenica davanja siromašnima poznata i vidljiva. Ovo je pripisivo atributima koji su inkorporirani u samu narav esencije. Ukoliko je izražavanje atributa u njihovoj zbiljskoj naravi bilo moguće, njihovo odvajanje od esencije biti će također moguće. Međutim, postoje neka druga suštinska Božija Imena – Apsolutno Jedinstvo i Prosto Jedinstvo. Apsolutno Jedinstvo označava prvi korak Čiste Misli od tmine sljepoće (unutarnje ili izvorne Māye Vedānte) do svjetlosti manifestacije. Iako ovo kretanje nije popraćeno bilo kakvim izvanjskim manifestacijama, ono ih uz to sve zbraja pod svojom lažnom univerzalnošću. Pogledajte zid, kaže autor, vidite čitav zid; međutim, ne možete vidjeti pojedinačne dijelove materijala koji su doprinijeli njegovoj izgradnji. Zid je jedinstvo – ali jedinstvo koje uključuje raznolikost, tako da je Čisti Bitak jedinstvo, ali jedinstvo koje je duša raznolikosti.

Treće kretanje Apsolutnog Bitka je Jednostavno Jedinstvo – faza popraćena sa izvanjskim manifestacijama. Apsolutno Jedinstvo je slobodno od svih pojedinačnih imena i atributa. Prosto Jedinstvo preuzima sva imena i attribute, ali ne postoji disntinkcija među ovim atributima, jedan je esencija onog drugog. Božanstvo je slično Prostom Jedinstvu, međutim, njegova imena i atributi se razlikuju jedan od drugog

¹²² Mathesonovo djelo *Aids to the Study of German Theology*, str. 43.

i čak su protuslovnici, kao što je plemenit kontradiktoran osvetljivom¹²³. Ova treća faza, ili kako bi Hegel kazao, putovanje Bitka, posjeduje drugi naziv (Milost). Prva je Milost, kaže autor, razvitak univerzuma iz samog sebe i manifestacija njegovog vlastitog sopstva u svakom atomu koji je rezultat njegovog vlastitog samoočitovanja. Al-Jīlī razjašnjava ovo pitanje pomoću primjera. On kaže da je priroda smrznuta voda, a Bog je voda. Stvarno ime Božije naravi je Allāh; led ili kondenzirana voda je tek pozajmljen naziv. Drugdje on naziva vodu izvorom spoznaje, intelekta, razumijevanja, mišljenja i ideje. Ovaj ga primjer vodi da se poduzme mjere opreza protiv pogreške gledanja na Boga kao iminentnog u prirodi, ili onog koji kola kroz sferu materijalne egzistencije. On kaže da imenencija implicira nespojivost bića; Bog nije iminentan, jer je Sam On egzistencija. Vječno postojanje je drugo Božije sopstvo, to je svjetlost kroz koju On vidi Sebe. Kako je začetnik ideje egzistentan u toj ideji, tako je Bog prisutan u prirodi. Razlika između Boga i prirode, kao što bismo možda mogli kazati, jeste ta da se Njegove ideje materijaliziraju, a naše ne. Ovdje bismo se trebali podsjetiti da će Hegel koristiti istu smjernicu dokazivanja u oslobađanju samog sebe od optužbe za panteizam.

Atribut Milosti je blisko povezan sa atributom Providnosti. On ga definira kao zbir svega što egzistencija potrebuje. Biljke su opskrbljene vodom kroz snagu ovog imena. Filozof prirode će iskazati istu stvar različito; on će kazivati o istom fenomenu kao nečemu što rezultira iz

¹²³ Ovo u velikoj mjeri podsjeća na ideju pojave Brahme iz Vedānte. Osobni Stvoritelj Prajāpatija iz Vedānte pravi treći korak Apsolutnog Bitka, ili Noumenalnog Brahme. Al-Jīlī izgleda dopušta dvije vrste Brahme – onog sa ili bez svojstava nalik Samkari i Bādarayani. Prema njemu, proces stvaranja je u biti spuštanje Apsolutne Misli, koja je Asat, u onoj mjeri u kojoj je apsolut, i Sat, u onoj mjeri u kojoj je manifestirana i otuda ograničena. Sada ovaj apsolutni monizam on naginje prema stajalištu sličnom onom Rāmānuje. Izgleda da on dopušta zbiljnost individualne duše i čini se da neizravno izražava, za razliku od Samkare, da su Īswara i Njegovo obožavanje nužni čak i nakon zadobijanja više spoznaje.

djelovanja određene prirodne sile; Al-Jīlī će ovo nazvati manifestacijom Providnosti; međutim, za razliku od filozofa prirode, on neće zagovarati nespoznatljivost te sile. On će kazati da ništa ne postoji iza nje, doli sam Apsolutni Bitak.

Sada smo završili sa svim bitnim Božijim imenima i atributima, te ćemo započeti da propitkujemo narav onog što je postojalo prije svih stvari. Arapski poslanik, kaže Al-Jīlī, bio je jednom upitan o mjestu gdje je Bog bio prije stvaranja. On je odgovorio da je Bog prije stvaranja postojao u «'Amā» (sljepoći). Ovo je narav ove sljepoće, ili prvobitna tama, koju ćemo sada početi pažljivo da istražujemo. Istraživanje je naročito zanimljivo, budući da bi ova riječ prevedena u modernu frazeologiju značila «nesvjesnost». Ova sama riječ ostavlja nam sposobnost predviđanja sa kojom on anticipira metafizička učenja moderne Njemačke. On kaže da je nesvjesnost zbiljnost svih zbiljnosti; to je Čisti Bitak bez bilo kakvog spuštanja; on je slobodan od Božijih atributa i stvaranja; on nema potrebe za bilo kakvim imenom ili kvalitetom, budući da je iznad sfere odnosa. On se razlikuje od Apsolutnog Jedinstva, jer se potonje ime primjenjuje na Čisti Bitak u njegovom procesu spuštanja prema manifestaciji. Ipak, trebali bismo se prisjetiti da kada govorimo o Božijem prvenstvu i kasnijem stvaranju, naše riječi ne bi smjele biti razumljene kao one koje impliciraju vrijeme; jer, ne postoji trajanje vremena, niti odvojenost između Boga i njegovog stvaranja. Vrijeme, kontinuitet u prostoru i vremenu, i sami su stvorenine, te kako može dio stvaranja da se upliće između Boga i Njegovog stvaranja. Otuda naše riječi: prije, nakon, gdje, kada itd., u ovoj sferi mišljenja ne bi trebale da budu konstruirane tako da impliciraju vrijeme, niti prostor. Zbiljska stvar je ponad zahvata ljudskih koncepata; ne postoji kategorija materijalne egzistencije koja bi mogla biti primjenjiva na nju;

jer, kao što Kant kaže, o zakonima fenomena ne možemo govoriti pošto postoje u sferi noumenona.

Već smo primijetili da čovjek u svojem napredovanju prema savršenstvu posjeduje tri stupnja: prvi je meditacija o imenu koje autor naziva iluminacijom imena. On primjećuje da: «kada Bog iluminira određenog čovjeka svjetlošću Svojih imena, čovjek je razoren pod blistavom sjajem tog imena; i «kada dozivaš Boga, poziv je uzvraćen od strane tog čovjeka». Učinak ovog prosvjetljenja bi, prema Schopenhauerovom jeziku, bilo razaranje pojedinačne volje, uz to da ona ne smjela da bude pobrkana sa fizičkom smrću; jer pojedinac nastavlja da živi i da se kreće poput kolovrata, kao što bi Kapila kazao, nakon što je postalo jedno sa Praktijem. Ovdje pojedinac usklikuje na panteistički način: «Ona je bila ja, i ja sam bio ona, i ne postoji ništa što bi nas razdvojilo»¹²⁴.

Drugi stupanj duhovne vježbe jeste ono što on naziva iluminacijom Atributa. Ova iluminacija omogućuje savršenom čovjeku da primi Božije atribute u njihovoj zbiljskoj naravi u srazmjeri sa snagom sposobnosti primanja koju posjeduje – činjenica koja klasificira ljude prema snazi ove svjetlosti koja rezultira iz iluminacije. Neki ljudi primaju iluminaciju iz božanskog atributa Života, te stoga participiraju u duši univerzuma. Učinak ove svjetlosti je lebdenje u zraku, hodanje po vodi, promjena veličine stvari (kao što je to Krist tako često činio). Na ovaj način savršeni čovjek prima iluminaciju od svih božanskih atributa, prolazi sfere imena i atributa, te stupa u područje Biti – Apsolutne Egzistencije.

Kao što smo već vidjeli, Apsolutni Bitak, kada napušta svoju apsolutnost, ima da se podvrgne trima putovanjima, svako je putovanje proces partikuliziranja neprikrivene univerzalnosti Apsolutne Biti. Svako od ova tri kretanja javlja se pod novim Suštinskim Imenom, koje

posjeduje svoj naročiti iluminirajući učinak na ljudsku dušu. Ovdje je kraj duhovne etike našeg autora; *čovjek je postao savršen*, on se stopio sa Apsolutnim Bitkom, ili je *naučio ono što Hegel naziva apsolutnom filozofijom*. «On je postao savršena osoba, predmet štovanja, čuvar univerzuma»¹²⁵. On je tačka gdje čovječnost i božanstvenost postaju jedno, a posljedica je u rađanju bogočovjeka.

Kako savršeni čovjek doseže ovaj vrhunac duhovnog razvitka, autor nam ne kazuje; međutim, on kaže da savršeni čovjek na svakom stupnju posjeduje naročito iskustvo u kojemu ne postoji čak niti tračak sumnje, ili potresanja. Instrument ovog iskustva je ono što on naziva *Qalb* (srce), riječ koja je vrlo zakučasta da je se definira. On nudi vrlo mističnu shemu *Qalba*, a objašnjava ga pomoću kazivanja da je to oko koje postupno vidi imena, attribute i Apsolutni Bitak. Ono svoje postojanje duguje misterioznoj kombinaciji duše i razuma; i na temelju same svoje naravi postaje organ za prepoznavanje konačnih zbiljnosti egzistencije. Sve što «srce», ili izvor onog što Vedānta naziva Višom Spoznajom, otkriva pojedinac ne vidi kao nešto odvojito i raznorodno njemu samome; ono što mu se pokazuje posredovanjem ovoga jeste njegova vlastita zbiljnost, njegovo vlastito duboko biće. Ova karakteristika posredovanja odjeljuje ga od intelekta, objekta od kojeg je uvijek različit i odvojit od individualnog vježbanja te sposobnosti. Međutim, duhovno iskustvo, sukladno sufijama ove škole, nije trajno; trenuci duhovne vizije, kaže Matthew Arnold,¹²⁶ ne mogu se dešavati na našu zapovijed. Bogočovjek je onaj koji je spoznao tajnu svojeg vlastitog bića, koji je spoznao samog sebe kao bogočovjeka; međutim, kada je to naročito duhovno ostvarenje gotovo, čovjek je čovjek, a Bog je Bog. Da

¹²⁴ *Insān al-Kāmil*, tom I, str. 40.

¹²⁵ *Insān al-Kāmil*, tom 1, str. 48.

¹²⁶ «Ne možemo rasplamtjeti kad mi želimo vatru koja prebiva u srcu».

je kojim slučajem iskustvo postojano, velika moralna snaga bi bila izgubljena, a društvo srušeno.

No hajde sada da sumiramo Al-Jīlijevo *učenje o Trojstvu*. Vidjeli smo tri kretanja Apsolutnog Bitka, ili prve tri kategorije Čistog Bitka; također, vidjeli smo da je treće kretanje popraćeno sa izvanjskom manifestacijom, koja je samoočitovanje Biti u Bogu i čovjeku. Ovo podvajanje pravi jaz koji je ispunjen savršenim čovjekom, koji ima udjela i u božanskim i u ljudskim atributima. On smatra da je savršeni čovjek čuvar univerzuma; otuda je, prema njegovom stajalištu, pojava savršenog čovjeka nužan uvjet za produženje trajanja prirode. Prema tome, posvema je lahko razumjeti da se u bogočovjeku Apsolutni Bitak, koji je napustio svoju apsolutnost, vraća u sebe; a da nije bogočovjeka, on to ne bi mogao uraditi na taj način; jer, tad ne bi bilo prirode, te posljedično tome ne bi bilo svjetlosti kroz koju bi Bog mogao vidjeti Sebe. Svjetlost posredstvom koje Bog vidi Sebe jeste primjerena principu razlike u prirodi samog Apsolutnog Bitka. On prepoznaje ovaj princip u sljedećim stihovima:

Ukoliko kažeš da je Bog jedan, u pravu si; međutim, ukoliko kažeš da je On dvojica, ovo je također istina.

Ukoliko kažeš ne, On je trojica, u pravu si, budući da je ovo zbiljska čovjekova narav¹²⁷.

Savršeni čovjek, se potom povezuje. S jedne strane prima iluminaciju od svih suštinskih imena, a s druge, svi se božanski atributi ponovo javljaju u njemu. Ovi atributi su sljedeći:

1. Neovisan život ili egzistencija.
2. Spoznaja koja je oblik života, kao što dokazuje iz kur'anskog ajeta.
3. Volja – princip partikularizacije, ili manifestacije Bitka. On ga definira kao iluminaciju Božijeg znanja prema zahtjevima Biti; otuda je ona

¹²⁷ *Insān al Kāmil*, tom I, str. 8.

partikularni oblik spoznaje. Ona posjeduje devet manifestacija, koje su sve različita imena za ljubav; posljednja je ljubav u kojoj se onaj koji voli i ljubljeno, spoznavatelj i spoznato, stapaju jedno u drugo i postaju identični. Ovaj oblik ljubavi, kaže on, jeste Apsolutna Bit; kao što kršćanstvo naučava, Bog je ljubav. Na ovom mjestu on poduzima mjere opreza protiv pogreške u gledanju na individualni čin volje kao neuzrokovan; otuda implicira hegelijansko učenje o slobodi i smatra da su čovjekova djela slobodna i određena.

4. Snaga, koja se iskazuje u samoočitovanju, tj. stvaranju. On opovrgava Muhy al-Dīn ibn 'Arabijevu poziciju da je univerzum postojao prije stvaranja u Božijem znanju. On kaže da bi ovo impliciralo da ga Bog nije stvorio iz ničega, te smatra da je univerzum, prije svojeg postojanja kao ideja, postojao u Božijem sopstvu.

5. Riječ ili reflektirano biće. Svaka je mogućnost Božija riječ; otuda je priroda materijalizacija Božije riječi. Ona posjeduje različita imena – konkretna riječ, zbir čovjekovih zbiljnosti, božanski poredak, širenje Jedinstva, iskaz Nespoznatljivog, stupnjevi Ljepote, otisci imena i atributa, te predmet Božijeg znanja.

6. Moć slušanja nečujnog.

7. Moć viđenja nevidljivog.

8. Ljepota – koja se čini najmanjom ljepotom u prirodi (reflektirana ljepota), jeste u svojem zbiljskom postojanju, ljepota. Zlo je samo relativno, ono ne posjeduje zbiljsko postojanje; grijeg je tek relativni deformitet.

9. Slava ili ljepota u svojem intenzitetu.

10. Savršenstvo, koje je nespoznatljiva Božija Bit i prema tome Neograničena i Beskonačna.

Poglavlje VI:

Kasnija perzijska misao

Pod oštrim tatarskim zavojevačima Perzije, koji nisu imali razumijevanja za neovisno mišljenje, tamo nije mogao postojati idejni napredak. Sufizam, zahvaljujući svojoj povezanosti sa religijom, zapao je u sistematiziranje starih i razvijanje novih ideja. Međutim, filozofija je u pravom smislu bila odbojna Tatarima. Čak je i razvitak islamskog zakona pretprio obuzdavanje; budući da je hanefitski zakon bio vrhunac ljudskog umovanja Tatarima, dalje rafiniranosti zakonske interpretacije bile su odbojne njihovom umu. Stare su škole mišljenja izgubile svoju složnost, te su mnogi mislitelji napustili svoju zemlju kako bi drugdje pronašli povoljne uvjete. U šesnaestom stoljeću pronalazimo perzijske aristotelijance: Dastūra Isfahānija, Hīra Buda, Munīra i Kāmṛāna – koji su putovali u Indiju, gdje je car Akbar izvodio zaključke iz zoroastrijanizma kako bi oblikovao novo vjerovanje za sebe i svoje dvorjanine, koji su uglavnom bili Perzijanci. Ipak, nijedan se veliki mislitelj u Perziji nije pojavio sve do 17. stoljeća, kada je pronicavi Mulla Sadrā iz Shīrāza zagovarao svoj filozofski sustav sa svom snagom svoje moćne logike. Sa Mulla Sadrāom sve su stvari Zbilja i uz to nijedna od njih, a istinsko znanje se sastoji u identitetu subjekta i objekta. De Gobineau smatra da je Sadrāova filozofija tek ponovno buđenje zanimanja za avicennijanstvo. Pa ipak, on zanemaruje činjenicu da je Mulla Sadrāovo učenje o identitetu subjekta i objekta kontinuiralo konačnu fazu koju je perzijski intelekt poduzeo prema cjelovitom monizmu. Povrh toga, ona je Sadrāova filozofija, koja je izvor metafizike ranog bābizma.

Međutim, kretanje prema platonizmu najbolje je ilustrirano kod Mulla Hādija Sabziwārija, čija glavna djelatnost pada u 18. stoljeće, i za kojeg su njegovi sunarodnjaci vjerovali da je najveći moderni perzijski

mislitelj. Kao uzorak relativno skorašnjeg perzijskog umovanja, ovdje ću se ukratko osvrnuti na stajališta ovog velikog mislitelja, kako su izložena u njegovom *Asrār al-Hikamu* (djelu koje je objavljeno u Perziji). Pogled na njegovo filozofsko učenje otkriva tri temeljne koncepcije koje su neraskidivo povezane sa postislamskim perzijskim mišljenjem:

1. Ideja o Apsolutnom Jedinstvu Zbiljskog, koje je opisano kao «Svjetlost».
2. Ideja evolucije koja je zamućeno vidljiva u Zaratustrinom učenju o sudbini ljudske duše, i koja poprima daljnje proširenje i sistematiziranje od strane perzijskih neoplatonista i sufijskih mislitelja.
3. Ideja sredine između Apsolutno Zbiljskog i Ne-zbiljskog.

Krajnje je zanimljivo ovdje primijetiti kako se perzijski um postupno oslobodio neoplatonističke teorije emanacije, te dosegao čišći pojam Platonove filozofije. Arapski muslimani u Španiji, na temelju sličnog procesa eliminiranja dosegli su, kroz isti medij (neoplatonizam), istinskiju koncepciju Aristotelove filozofije – činjenica koja ilustrira genij ovih dviju rasa. Lewes u svojem djelu *Biographical History of Philosophy* (Biografska historija filozofije) primjećuje da su se Arapi revnosno poduzeli proučavanja Aristotela jednostavno zbog toga što im Platon nije bio predstavljen. Ipak, sklon sam da mislim da je arapski genij bio potpuno praktičan; otuda im je Platonova filozofija mogla biti odbojna, čak i da im je bila predočena u svojem istinskom svjetlu. Od sustava neoplatoničke filozofije neoplatonizam je, vjerujem, bio jedini sustav koji je predstavljen u svojoj potpunosti muslimanskom svijetu; uz to, strpljivo kritičko istraživanje odvelo je Arapa od Plotina Aristotelu, a Perzijanca Platonu. Ovo je veoma izrazito ilustrirano u filozofiji Mulla Hādija Sabziwārija, koji ne priznaje emanacije, te se približava platoničkoj koncepciji Zbilje. Štoviše, on ilustrira kako je filozofsko umovanje u Perziji, kao i u svim zemljama gdje prirodne znanosti, ili ne

postoje, ili se ne proučavaju, konačno apsorbirano od strane religije. «Bit», tj. metafizički uzrok kao odjelit od znanstvenog uzroka, koji označava zbir prethodnih uvjeta, mora se postupno transformirati u «Osobnu Volju» (uzrok, u religijskom smislu) u odsustvu bilo kojeg drugog uzroka. I ovo je vjerojatno dublji razlog zašto su perzijske filozofije uvijek završavale u religiji.

No hajde sada da se upravimo na Mulla Hādijev sustav mišljenja. On naučava da razum posjeduje dva aspekta: a) teoretski, čiji su predmet filozofija i matematika; b) praktični, čiji su predmet domaćinstvo, politika, itd. Filozofija s pravom obujmljuje znanje o početku stvari i spoznaju sopstva. Također, ona uključuje poznavanje Božijeg zakona – koji je identičan sa religijom. Kako bismo razumjeli porijeklo stvari, trebali bismo izvrnuti istraživanju analizu različitih fenomena univerzuma. Takovrsna analiza otkriva da postoje tri izvorna principa¹²⁸.

1. Zbiljski – svjetlost.
2. Sjenka.
3. Ne-zbiljski – tama.

Zbiljski je apsolutan i nužan pošto je odjelit od «sjenke», koja je relativna i kontingentna. U svojoj naravi ona je apsolutno dobra; a tvrdnja da je dobra jest očita¹²⁹. Svi oblici potencijalne egzistencije, prije nego što se aktualiziraju od strane Zbiljskog, otvoreni su za egzistenciju i ne-egzistenciju, a mogućnosti njihovog postojanja, ili nepostojanja sasvim su jednake. Prema tome, slijedi da Zbiljsko koje aktualizira potencijalno nije samo po sebi nepostojanje; budući da nepostojanje koje djeluje na nepostojanje ne može proizvesti zbiljnost¹³⁰. Mulla Hādī, u svojoj koncepciji Zbiljskog kao djelovatelja, modificira Platonovu statičku koncepciju univerzuma te, slijedeći Aristotela, gleda na svoje Zbiljsko

¹²⁸ *Asrār al-Hikam*, str. 6.

¹²⁹ *Ibid.*, str. 8.

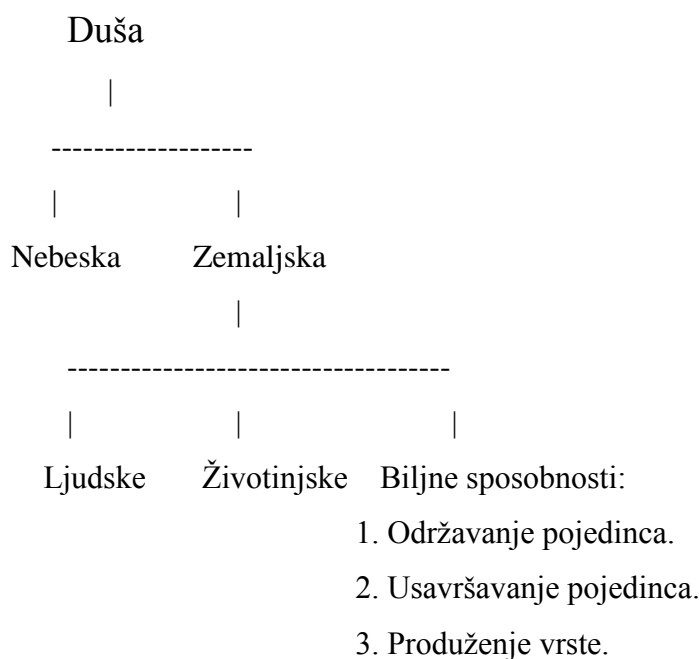
kao nepokretni izvor i predmet svakog kretanja. «Sve stvari u univerzumu», kaže on, «vole savršenstvo i kreću se prema biljkama, biljke prema životinjama, a životinje prema ljudima. I pažljivo promatraj kako čovjek prolazi sve ove faze u majčinoj utrobi»¹³¹. Pokretač kao pokretač je izvor ili predmet kretanja, ili oboje. U svakom slučaju pokretač mora biti pokretan ili nepokretan. Tvrdnja da svi pokretači moraju biti sami pokretni, vodi beskonačnoj regresiji – koja se mora zaustaviti na nepokretnom pokretaču, izvoru i konačnom predmetu svakog kretanja. Štoviše, Zbiljsko je čisto jedinstvo; jer, ako postoji pluralnost Zbilja, onda bi ograničavali jedan drugoga. Zbiljsko kao stvoritelj jednako tako ne može biti zamišljeno više od jednog; budući da bi pluralnost stvoritelja značila pluralnost svjetova, što bi morala biti kružnica koja dodiruje jedna drugu, a ovo iznova implicira prazninu koja je nemoguća¹³². Prema tome, posmatrano kao bit, Zbiljsko je jedno. Međutim, ono je i mnoštvo, sa različitog stajališta. Ono je život, snaga, ljubav; iako ne možemo kazati da mu ovi kvaliteti automatski pripadaju – oni su to, a to su oni. Jedinstvo ne znači istovjetnost, njegova bit se sastoji u «izbacivanju svih relacija». Za razliku od sufija i drugih mislitelja, Mulla Hādī smatra i pokušava da pokaže da vjerovanje u multiplicitet nije nespojivo sa vjerovanjem u jedinstvo; budući da vidljivo «mnoštvo» nije ništa drugo doli manifestacija imena i atributa Zbiljskog. Ovi su atributi različiti oblici «Znanja» koji tvore samu bit Zbiljskog. Međutim, govoriti o atributima Zbiljskog je samo verbalno praktično; jer je «definiranje Zbiljskog primjenjivanje kategorije broja na njega» - apsurdni proces koji ide za tim da unese nepovezano u sferu povezanog. Univerzum, sa svom svojom raznolikošću, jeste sjenka različitih imena i atributa Zbiljskog, ili Apsolutne Svjetlosti. On je razmotano Zbiljsko, «Biti», ili riječ

¹³⁰ *Asrār al-Hikam*, str. 8.

¹³¹ *Ibid.*, str. 10.

Svjetlost¹³³. Vidljivi multiplicitet je iluminacija tame, ili aktualizacija ništa. Stvari su različite jer ih vidimo, takoreći, kroz naočari ili različite boje – ideje. S tim u vezi Hādī ispravno navodi pjesnika Jāmija (Džamija) koji je ponudio najljepši poetski izraz u pogledu Platonovog učenja o idejama u stihovima koje bi se stoga mogli prevesti na sljedeći način: «Ideje su stakla različitih boja u kojima se odražava Sunce Zbiljnosti, i čini sebe vidljivim kroz njih u skladu prema tome da li su crvene, žute, ili plave¹³⁴.

U svojoj psihologiji on uglavnom slijedi Avicenu, ali je njegovo razmatranje ovog predmeta temeljitije i sustavnije. On klasificira dušu na sljedeći način:



Životinjska duša ima tri sposobnosti::

1. Izvanjska osjetila }
2. Unutarnja osjetila } Percepcija.
3. Moć kretanja koja uključuje:
 - (a) Hotimično kretanje.
 - (b) Nehotimično kretanje.

¹³² *Asrār al-Hikam*, str. 28- 29.

¹³³ *Asrār al-Hikam*, str. 151.

¹³⁴ *Ibid*, str. 6.

Izvanjska su osjetila: okus, opip, miris, sluh i vid. Zvuk egzistira izvan uha, a ne unutar kako su neki mislitelji smatrali. Jer, ako ne postoji izvan uha, nije moguće opaziti njegov pravac i udaljenost. Sluh i vid su superiorni nad ostalim čulima, a vid je superioran nad sluhom; budući da:

- I. Oko može opaziti udaljene stvari.
- II. Njegova percepcija je svjetlost, koja je najbolja od svih atributa.
- III. Konstrukcija oka je kompliciranija i delikatnija od uha.
- IV. Percepcije vida su stvari koje zaista postoje, dok su one sluha slične nepostojanju.

Unutarnja osjetila su kako slijedi:

1) Zdrav razum – razumska ploča. On je poput premijera razuma koji šalje vani pet uhoda (izvanjskih čila) da donesu vijesti iz izvanjskog svijeta. Kada kažemo: «ova bijela stvar je slatka», opažamo bjelinu i slatkoću napose pomoću vida i okusa, ali da oba atributa postoje u istoj stvari odlučuje zdrav razum. Linija koju je napravila padajuća kapljica, kada je riječ o oku, nije ništa drugo doli kapljica. Ali što je linija koju vidimo? Da bismo obrazložili takovrsan fenomen, kaže Hādī, nužno je da postuliramo drugi osjet koji opaža produljivanje padajuće kapljice u liniju.

2) Sposobnost koja čuva percepcije zdravog razuma – slike, a ne ideje, nalik sjećanju. Sud da bjelina i slatkoća postoje u istoj stvari upotpunjen je sa ovom sposobnošću; jer, ako ne čuva sliku predmeta, zdrav razum ne može uočiti predikat.

3) Sposobnost koja opaža pojedinačne ideje. Ovca misli o neprijateljstvu vuka, te bježi od njega. Neki oblici života nemaju ovu sposobnost, npr. noćni leptir koji se snažno zavitla i baci na svjetlost svijetle.

4) Pamćenje – održavatelj ideja.

5) Sposobnost kombiniranja slika i ideja, npr. krilati čovjek. Kada ova sposobnost funkcionira pod upravom sposobnosti koja opaža pojedinačne ideje, ona se zove imaginacija; a kada djeluje pod kontrolom intelekta, naziva se koncepcija.

Međutim, duša je ona što pravi razliku između čovjeka i drugih životinja. Ova suština čovječjeg roda jeste «jedinstvo», a ne istovjetnost. On opaža univerzalno po sebi, a partikularno kroz izvanjska i unutarnja osjetila. Ovo je sjenka Apsolutne Svjetlosti, te se nalik njojzi manifestira na različite načine – razumijevajući multiplicitet u svojem jedinstvu. Ne postoji nužni odnos između duše i tijela. Prva je nevremenita i neprostorna; otuda je neizmjenljiva i posjeduje sposobnost prosuđivanja vidljivog multipliciteta. U snu duša koristi «idealno tijelo», koje funkcionira poput fizičkog tijela; dok je budna ona koristi obično fizičko tijelo. Dakle, slijedi da duša nije u potrebi nijednog i da koristi oba po volji. Hādī ne slijedi Platona u svojem učenju o transmigraciji (seljenju duša), čije različite oblike on opširno pobija. Duša je prema njemu besmrtna i doseže do svojeg prvobitnog domišta – Apsolutne Svjetlosti – pomoću postupnog usavršavanja svojih sposobnosti. Različiti stupnjevi razvitka razuma su kako slijedi:

A. Teoretski ili čisti razum -

1. potencijalni razum
2. percepcija samoočitih tvrdnji
3. sadašnji razum
4. percepcija univerzalnih koncepata

B. Praktični razum –

1. izvanjsko pročišćenje
2. unutarnje pročišćenje
3. stvaranje kreposnih navika
4. Jedinstvo sa Bogom.

Otuda se duša sve više i više uspinje na ljestvici bića, te konačno dijeli u vječnosti Apsolutnu Svjetlost gubeći se u svojoj univerzalnosti. «Po sebi nepostojanje, ali postojeća po vječitom Prijatelju: kako je izvanredno to da ona *jeste i nije* u isto vrijeme». Međutim, da li je duša slobodna da izabere svoj smjer? Hādī kritizira racionaliste zbog njihovog postavljanja čovjeka nalik neovisnom stvoritelju zla, te ih optužuje za ono što on naziva «prikriveni dualizam». On smatra da svaki predmet posjeduje dvije strane: «svijetlu» stranu i onu «tamnu». Stvari su spoj svjetlosti i tame. Svo dobro proistječe sa svijetle strane; zlo proizilazi iz tame. Prema tome, čovjek je slobodan i determiniran.

Međutim, sve smjernice perzijske misli još jednom pronalaze sintezu u tom velikom religijskom pokretu moderne Perzije – bābizmu ili bahāizmu, koji je započeo kao ši'itska sekta sa Mirzā 'Alī Muhammad Bābom iz Shīrāza (koji je rođen 1820.), i koji je postao sve manje i manje islamski po karakteru sa napredovanjem ortodoksnih proganjanja. Porijeklo filozofije ove izvanredne sekte mora se tražiti u ši'itskoj sekti shaikhīja (šejhija), čiji je osnivač, Shaikh Ahmad, bio zaneseni proučavatelj Mulla Sadrāove filozofije, o kojoj je napisao nekoliko komentara. Ova se sekta razlikuje od običnih ši'ita po tome što smatraju da vjeruju u uvijek prisutnog posrednika između odsustnog imama (dvanaestog poglavara vjernika, čiju manifestaciju ši'iti željno iščekuju), a vjernici su temeljni princip ši'itske religije. Shaikh Ahmad je tvrdio da je posrednik; a kada su, nakon smrti drugog šejhijskog posrednika – Hājī Kāzima, ši'iti željno iščekivali manifestaciju novog posrednika, Mirzā 'Alī Muhammad Bāb, koji je prisustvovao predavanjima Hājī Kāzima u Kerbeli, proglasio očekivanim posrednikom, mnogi su ga ši'iti prihvatili.

Mladi perzijski vidovnjak posmatra Zbilju kao bit koja ne trpi distinkciju supstancije i atributa. Prvi dar ili samopovećanje Krajnje Biti, kaže on, jeste egzistencija. «Egzistencija» je «spoznata», «spoznato» je

suština «znanja»; «znanje» je «volja»; a «volja» je «ljubav». Otuda od Mulla Sadrāovog identiteta spoznatog i spoznavatelja, on prelazi na svoju koncepciju Zbiljskog kao Volje i Ljubavi. Ova praiskonska ljubav, koju on posmatra kao suštinu Zbiljskog, jeste uzrok manifestacije univerzuma koji nije ništa drugo doli samoproširenje Ljubavi. Riječ stvaranje, sa njim, ne znači stvaranje iz ničega; jer, kao što šejhije tvrde, riječ stvoritelj nije naročito primjenjiva jedino na Boga. Kur'anski ajet: «Bog je najljepši stvoritelj»,¹³⁵ implicira da postoje druga samoočitujuća bića nalik Bogu.

Nakon smaknuća 'Alī Muhammada Bāba, Bahāullāha, jedan od njegovih glavnih učenjaka, koji je kolektivno nazvan «prvo jedinstvo», preuzeo je misiju i proglasio se začetnikom nove volje providnosti, odsutnog imama, čiju je manifestaciju Bāb prekao. On je oslobodio učenje svojeg učitelja od njegovog doslovnog misticizma, te ga je predstavio u savršenijem i sustavnijem obliku. Apsolutna Zbiljnost, sukladno njemu, nije osoba; to je vječito živa Bit, na koju primjenjujemo epitete Istina i Ljubav samo zato što su nam ove najviše koncepcije poznate. Živa Bit se manifestira kroz svemir sa predmetom stvaranja u svojim atomima i središtima svijesti koji, kao što bi dr. McTaggart kazao, tvore daljnje određenje hegelijanskog Apsoluta. U svakom od ovih neizdiferenciranih, jednostavnih središta svijesti, postoji sama skrivena zraka Apsolutne Svjetlosti, a usavršavanje duše se sastoji u postupnom aktualiziranju, pomoću dosluha sa individualizirajućim principom – materije, njezinih emocionalnih i intelektualnih mogućnosti, te otuda otkrivanjem njezinog najdubljeg bića – zrake vječite Ljubavi koja se skriva pomoću svojeg jedinstva uz svijest. Prema tome, čovjekova suština nije razum, niti svijest; to je ova zraka Ljubavi – izvor svakog poticaja na plemenito i nesebično djelovanje, koje tvori istinskog čovjeka. Utjecaj Mulla Sadrāovog učenja o netjelesnosti imaginacije ovdje je očit. Razum,

¹³⁵ Sūra 23; ajet 14.

koji vrijedi više od imaginacije na ljestvici evolucije, sukladno Mulla Sadrāu, nije nužno uvjet besmrtnosti. U svim oblicima života postoji besmrtni duhovni dio, zraka Vječite Ljubavi, koja nije nužno povezana sa samosviješću, niti razumom, i koji preživljava nakon tijela. U tom slučaju spasenje, koje se prema Buddhi sastoji u izglednjivanju atoma razuma uz gašenje želje; prema Bahāhāullahu leži u otkrivanju suštine ljubavi koja se skriva u atomima same svijesti¹³⁶. Međutim, obojica se slažu da nakon smrti čovjekove misli i karakter ostaju biti predmetom drugih sila sličnog obilježja, u duhovnom svijetu, čekajući drugu priliku da pronađu prikladnu fizičku pratnju kako bi nastavile proces otkrivanja (Bahāullāh), ili razaranja (Buddha). Prema Bahāullāhu koncepcija Ljubavi je važnija od koncepcije Volje. Schopenhauer je shvaćao zbiljnost kao Volju, koja je nagnana na opredmećenje pomoću griješne sklonosti koja vječito postoji u njezinoj naravi. Ljubav ili Volja je prema obojici prisutna u svakom atomu života; ali uzrok njezinog bivstvovanja koji postoji je samoprotezanje u jednom slučaju, te nerazjašnjivo zla sklonost u drugom. Međutim, Schopenhauer postulira određene vremenske ideje kako bi razjasnio opredmećenje Primordijalne Volje; Bahāullāh, koliko mogu vidjeti, ne objašnjava princip prema kojemu se samoočitovanje Vječite Ljubavi realizira u univerzumu.

¹³⁶ Vidjeti Phelpovu `Abbas Effendi, poglavlje, "Philosophy and Psychology" (Filozofija i psihologija).

Zaključak

No da sada ukratko sumiramo rezultate našeg istraživanja. Vidjeli smo da je perzijski um morao da se bori protiv dvije različite vrste dualizma: predislamskim magijanskim dualizmom i post-islamskim grčkim dualizmom, iako je temeljni problem raznolikosti stvari ostao suštinski isti. Stajalište predislamskih perzijskih mislitelja je potpuno objektivno, te su otuda rezultati njihovih intelektualnih napora više ili manje materijalistički. Usprkos tome predislamski su mislitelji jasno uvidjeli da izvorni princip mora biti dinamički shvaćen. Za Zaratustru su oba primarna duha «aktivna», za Mānija je princip Svjetlosti pasivan, a princip Tame agresivan. Međutim, njihova analiza različitih elemenata koji tvore svemir je smiješno oskudna; njihova koncepcija univerzuma je najmanjkavija na svojoj statičnoj strani. Dakle, postoje dvije slabe tačke u njihovim sustavima:

1. neprikriveni dualizam.
2. pomanjkanje analize.

Prvi je izliječio islam; drugi je izliječen uvođenjem grčke filozofije. Ipak, dolazak islama i proučavanje grčke filozofije su zaustavili domaću tendenciju prema monističkom mišljenju; međutim, ove dvije energije su doprinijele promjeni objektivnog stajališta karakterističnog za ranije mislitelje i potakle pospanu subjektivnost, koja je na koncu dosegla svoj vrhunac u ekstremnom panteizmu nekih sufijskih škola. Al-Fārābī je nastojao da se oslobodi dualizma između Boga i materije reduciranjem materije na puku zbrkanu percepciju duše; ash'ariti su je potpuno zanijekali i ostali su pri skrajnjem idelizmu. Aristotelovi su sljedbenici ostali vjerni učenju svojeg učitelja o Prima Materia; sufije su posmatrale materijalni univerzum kao puku iluziju, ili nužno «drugo», za samospoznaju Boga. Dakle, moglo bi se posigurno

naznačiti da je sa ash'aritskim idealizmom perzijski um dokrajčio strani dualizam Boga i materije i, pojačan sa novim filozofskim idejama, vratio se starom dualizmu svjetlosti i tame. Shaykh al-Ishrāq (Suhrawardī) objedinjuje objektivno stajalište predislamskih perzijskih mislitelja sa subjektivnim stajalištem njegovih neposrednih prethodnika, te preformulira Zaratustrin dualizam u filozofičniji i duhovniji oblik. Njegov sustav priznaje zahtjeve i subjekta i objekta. Međutim, svi su se ovi monistički sustavi mišljenja susreli kroz pluralizam Wāhida Mahmūda, koji je naučavao da zbiljnost nije jedno, već mnoštvo – prvobitno živih jedinica koje se objedinjuju na različite načine, te postupno dospijevaju do savršenstva na prolazu kroz uspinjuću ljestvicu oblika. Pa ipak, protunapad Wāhida Mahmūda je bio nebitna pojava. Kasnije sufije, kao i filozofi, umjesno su i postupno transformirali ili napustili neoplatoničku teoriju emanacije, a kod kasnijih mislitelja vidimo kretanje kroz neoplatonizam prema zbiljskom platonizmu, kojemu se približila Mulla Hādijeva filozofija. Međutim, čisto umovanje i sanjarski misticizam pretrpjeli su jaku provjeru u bābizmu koji, neobazriv na proganjanje, sintetizira sve naslijeđene filozofske i religijske tendencije, te potiče duh na svijest o krutoj zbiljnost stvari. Iako krajnje kozmopolitski i otuda posve nepatriotski po karakteru, ona još uvijek ima veliki utjecaj na perzijski um. Nemistični karakter i praktični naglasak bābizma možda su bili davni uzrok napredovanja nedavne političke reforme u Perziji.