



William C. Chittick

S engleskog preveo: Haris Dubravac

## Osnovni filozofski pojmovi

UDK 28-1

### Sažetak

Svrha ovog poglavlja iz knjige William C. Chitticka *The Heart of Islamic Philosophy* jeste prikazati značenje i upotrebu dijela osnovne terminologije iz islamske filozofije. Autorova nakana ovdje jeste samo postepeno upoznati čitaoce s određenim riječima i navesti ponešto od njihovog korištenja u filozofskoj tradiciji, s naglaskom na upotrebu Bābā Afḍala, koji je, prema autorovom mišljenju iznesenom na drugim mjestima, najvažniji islamski filozof i ličnost koja zapravo otjelovljuje islamsku filozofsku tradiciju. Također, Chittick navodi primjere iz *Teologije Aristotela* (tj. arapskog Plotina), rasprava Ikhwān al-Ṣafā' i Ibn Sinaovih spisa. Sve troje predstavljaju vododijelnicu u historiji islamske filozofije, iako je još mnogo toga značajnog bilo napisano u istom razdoblju. Glavni pojmovi koji se razmatraju su: filozofija ili mudrost, svjetovi, tijela i duhovi, duša, nivoi svjesnosti, nadopunjenosti, Ishodište i Povratak, forma i materija, supstancija i akcidencija. Budući da je pojmovlje svake nauke ključ koji otvara riznicu znanja, smatrali smo potrebnim prevesti ovaj dragocjeni tekst kako bi lakše došle do izražaja spoznaje islamske filozofije.

*Ključne riječi:* islamska filozofija, osnovni filozofski pojmovi, Bābā Afḍal, *Teologija Aristotela*, Ikhwān al-Ṣafā', Ibn Sina, filozofija, mudrost, svjetovi, tijela, duhovi, duša, nivoi svjesnosti, nadopunjenosti, Ishodište, Povratak, forma, materija, supstancija, akcidencija.

Kao i svaka disciplina, islamska filozofija na vlastite načine iskazuje stvari. Veći dio terminologije vraća se na grčko porijeklo, ali čim su riječi bile prevedene na arapski, one su zadobile vlastite živote, tako da nije uvijek korisno uzimati izvorne grčke termine kao standarde pomoću kojih se može prosuđivati kako su muslimanski mislioci upotrebljavali i razumijevali arapske riječi. Uprkos tome, veliki dio filozofskog vokabulara u ovoj knjizi (*The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Dīn Kāshānī* – nap. prev.) predstavlja standardne, moderne engleske istoznačnice za grčke riječi, čije su izvedenice utvrđene u srednjovjekovnoj evropskoj filozofiji. Otuda ćemo filozofsko značenje ovih riječi pronaći u svakom dobrom rječniku. Veliki dio ove terminologije koristi se i u svakodnevnom engleskom jeziku ili je ušao u tehnički vokabular modernih naučnih, društvenih i humanističkih disciplina. Međutim, definicije u rječnicima i općeprihvaćena značenja vjerovatno neće biti dovoljni za važnije riječi.

Svrha ovog poglavlja jeste prikazati značenje i upotrebu dijela osnovne filozofske terminologije, koja se nalazi u Baba Afdalovim (Bābā Afdal) spisima. S obzirom na to da bi temeljito razlaganje njegove terminologije iziskivalo obimnu knjigu, moja nakana ovdje može samo biti da postepeno upoznam čitaoce s određenim riječima i da navedem ponešto od njihovog korištenja u filozofskoj tradiciji, s naglaskom na Baba Afdalovu vlastitu upotrebu. Također ću navesti primjere iz *Teologije Aristotela* (tj. arapskog Plotina), rasprava Ikhwān al-Šafā' i Ibn Sinaovih spisa.<sup>1</sup> Sve troje predstavljaju vododijelnicu u historiji islamske filozofije, iako je još mnogo toga značajnog bilo napisano u istom razdoblju.

<sup>1</sup> Za osvrt na Ikhwān al-Šafā' vidjeti: I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.). Za život i poziv Ibn Sinaa, uz obzirno filozofsko bavljenje mnogim njegovim važnim idejama, vidjeti: L. E. Goodman, *Avicenna*. U svim historijama islamske filozofije raspravlja se o *Teologiji*, a ima i dobar prijevod Geoffrey Lewisa koji se nalazi u: Paul Henry i Hans-Rudolf Schwyzer, *Plotini Opera. Tomus II. Enneades IV–V*

## Filozofija

Filozofi su ukazivali na svoju disciplinu dvjema osnovnim oznakama – grčkom pozajmicom *falsafa* i arapskom riječju *ḥikma*, koja se obično prevodi kao *mudrost*. Kad se u tekstovima spominje grčko značenje riječi *falsafa*, u njima se kaže da je to ljubav prema *ḥikmi*. *Ḥikma* se u Kur'anu spominje dvadeset puta, a osnovni pridjev koji se iz nje izvodi – *ḥakīm* (mudri, odnosno razboriti) devedeset i sedam puta. Devedeset i jedno od ovih spominjanja čini *ḥakīm* imenom Božijim a ostalih šest primjenjuje ovu riječ na sam Kur'an. Kur'an u više navrata kaže da je Bog Taj Koji podučava mudrosti pružajući tako skripturalnu osnovu za tvrdnju iznesenu u nekim filozofskim tekstovima da su prvobitni filozofi bili božanski nadahnuti. U Kur'anu se isto tako uzima u obzir da su objavljene knjige, kao što su Tevrat, Indžil i on sam, istog poretka poput mudrosti. Kur'an spominje kao posebne primaocce božanske mudrosti vjerovjesnike, narod Ibrahima, Davuda, Lukmana, Isaa i Muhammeda (a.s.). Među ajetima koje pobornici filozofije vole navoditi jeste: *Bog daje mudrost onome kome On hoće, a kome je data mudrost, dato je mnogo dobro* (2:269).<sup>2</sup>

Činjenica da su filozofi svoju disciplinu često nazivali *ḥikmom* već pokazuje poduhvat da se udomaći filozofija u islamskoj tradiciji. Ono što je još važnije, ona ukazuje na jedan oblik njihovog nastojanja koji se često zaboravlja u modernom svijetu a koji je jedva prisutan u riječi *filozofija* kakva se trenutno koristi u obrazovnim institucijama. *Mudrost* nije samo znanje, čak ni uzvišeno znanje o samoj istini. Ova riječ označava i primjenjivanje znanja na odgovarajući način. *Mudrost* se razlikuje od znanja po djelovanju koje zahtijeva, odnosno po tome što zahtijeva poznavanje toga kakve stvari uistinu jesu a

(Pariz: Desclée de Brouwer i Brisel: L'Édition Universelle, 1959.). Ovaj prijevod udešen je prema redosljedu grčkog Plotina, koji se razlikuje od arapske verzije, a štampan je s uporednim grčkim tekstom, što ga čini posebno vrijednim za klasične proučavaoce.

<sup>2</sup> Kur'anske ajete prevodili smo iz ovog teksta kako bi autorova nakana na nekim mjestima prilikom njihovog navođenja lakše došla do izražaja. (Nap. prev.)



zatim djelovanje na način koji se taman poklapa s tim kakve su. U islamskim tekstovima ona se razumijeva usko povezanom s pravdom ('*adl*, '*adāla*'), koja se često definira kao smještanje stvari ondje gdje pripadaju i osiguravanje da sve ima svoje pravo mjesto, što je vrhovna vrlina u filozofskoj etici.

Sām Baba Afdal ne koristi riječ *falsafa* u vlastitim spisima (za razliku od njegovih prijevoda), niti ukazuje na vlastito stajalište bilo kakvom oznakom.<sup>3</sup> Povremeno spominje mudrost, a u njegovom prijevodu *Rasprave o jabuci* nalazi se prilično podrobna rasprava i o filozofiji i o mudrosti (HIP, 103–105). Taj se odlomak može manje-više podudarati s Baba Afdalovim razumijevanjem. U svom prijevodu djela *De Anima*, Aristotela naziva znalцем iz Grčke (*dānā-yi yūnān*), ukazujući na prisnu povezanost koju on vidi između istinskog poznavanja i mudrosti što je filozofija.

Baba Afdalova dva popisa maksima upućenih tragaocima za mudrošću daju posebno jasna objašnjenja njegovih gledišta o svrsi i cilju filozofije koristeći riječi *ḥikma* i *ḥakīm* (HIP, 131, 133). One se, uglavnom, sastoje od praktičnih uputa o tome kako se tragaoci trebaju pripremiti te učiniti dostojnim primanja mudrosti. I za Grke i za muslimane, filozofija je više bila način života negoli intelektualno uvježbavanje. Da bi neko postao istinski filozof, trebao je biti mudar u najdubljem smislu tog pojma a to je zahtijevalo odgovarajuće djelovanje u svakoj oblasti. Kao što Pierre Hadot veli za grčku tradiciju: "Filozof... zna da bi uobičajeno, prirodno stanje ljudi trebala biti mudrost, jer mudrost nije ništa drugo do li vizija stvari onakvih kakve jesu, vizija kosmosa onakvog kakav jeste u svjetlu razuma, pa mudrost nije ništa drugo nego način bivanja i življenja koji bi trebao odgovarati toj viziji."<sup>4</sup>

Način bivanja i življenja koji odgovara filozofskoj viziji zahtijeva stjecanje vrlina (*faḍā'il*) i pohvalnih

čudorednih osobina (*akhlāq-i ḥamīda*). Za Ibn Sinaa i druge, način da se uvježba u vrlini jeste razviti ono što se tehnički naziva *malaka*, odnosno habitu-de (navika). Doslovni smisao ove riječi jeste nešto što se ima i posjeduje. Navike nisu baš habits (uzus) ('*āda*). Potonji izraz vjerovatnije će se negativno koristiti kao oznaka za načine postupanja koji se usvojiše bez razmišljanja te se duboko ukorijeniše u nečijoj prirodi tako da se neprestano vraćaju ('*ād*). Iako se riječ *navike* može koristiti za loše uzuse, ona se češće koristi za označavanje načina djelovanja koji se svjesno usvojiše da bi se izmijenile sklonosti niže prirode i koji se postepeno čvrsto ukorijeniše u nečiju ćud. Dobre navike razvijaju se marljivo se boreći protiv pobuda i uzusâ, priklanjajući se intelektualnoj svjetlosti koja omogućava razlučivanje ispravnog od pogrešnog te opetovano čineći u svakodnevnom životu ono što je ispravno. Sva islamska (i grčka) etika usredsređuje se na uvježbavanje u ispravnom djelovanju, tako da to postane navika, ili ono što bismo mogli nazvati druga priroda.

Ibn Sina objašnjava važnost uspostavljanja dobrih navika u jednom odlomku koji se nalazi kako u njegovom djelu *Shifā'* tako i u *Najāt*. On razmatra onosvjetsku sreću duše (*sa'āda*) nakon što je objasnio zašto se teorijski intelekt mora uskladiti s Agensnim (praktičnim) intelektom. Lijepe i pohvalne navike trebaju se razvijati pravilnim uvježbavanjem praktičnog intelekta. Ljudi to mogu učiniti stavljajući životinjske potentnosti pod nadzor intelektualne potentnosti, odnosno, djelujući skladno svjetlosti razlučivanja koja dolazi iznutar intelekta. Čak i ako nisu potpuno aktualizirali svoj intelekt, oni mogu postupati u pravom smjeru podvrgavajući svoju nižu prirodu zahtjevima mudrosti. Pohvalne navike razvijaju se prepuštajući intelektualnoj potentnosti da upravlja životom, a pokuđene navike učvršćuju se u nečijoj ćudi kad slijedi svoju nižu prirodu. Posredstvom

<sup>3</sup> On koristi pridjevski oblik – *falsafī* u svom prvom pismu Shams al-Dīn Dizwākūshu u kojem ga udva-ja s njegovom istoznačnicom *ḥikamī* ("pertaining to wisdom [što pripada mudrosti]", koju ovdje prevodim kao "sapiential [mudrosno]"). *Muṣannafāt*, 682.19 (HIP, 148).

<sup>4</sup> Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1995.), 58. Ako se osvrnemo na grčko razumijevanje filozofije kao duhovne potrage koje Hadot tako dobro povraća u ovoj knjizi, nije nimalo teško razumjeti zašto su muslimanski intelektualci smatrali da je filozofija savršeno podesna za njihovu vlastitu religijsku tradiciju.

dobrih navika, praktični intelekt prijanja teorijskom intelektu koji ispravno vidi te počinje prevladavati nad djelovanjem. Koliko ljudi popuštaju pobudama životinjske duše, toliko se odaljavaju od mudrosti i božanskog vodstva.

“Rekao bih, također, da se ova istinska sreća neće upotpuniti osim ako praktični dio duše ne postane valjan. To ima uvod, mada mi se čini da sam ga već spomenuo. Stoga, kažem:

Ćud [*khuluq*] je navika pomoću koje određena djela proizlaze iz duše lako i bez prethodnog prosuđivanja. U knjigama o ćudorednim osobinama [*akhlāq*, tj. etika], naređeno je da primjenjujemo sredinu između dvije krajnosti ćudoredne osobine, a ne da činimo djela sredine bez stjecanja navike sredine, već stjecanjem sredine. Čini se da ta navika sredine nastaje kako za racionalno govoreću potentnost tako i za životinjske potentnosti. Što se tiče životinjskih potentnosti, ona nastaje posredstvom stjecanja pojavnosti<sup>5</sup> popuštanja i bivanja bezvoljnim. Za racionalno govoreću potentnost, ona se javlja kroz stjecanje pojavnosti traženja nadmoći.

Na isti način navika viška i manjka postoji i za racionalno govoreću potentnost i za životinjske potentnosti, ali u obrnutom odnosu. Poznato je da životinjske potentnosti zahtijevaju višak i nedostatak. Kad su životinjske sposobnosti snažne, pa stječu naviku traženja nadmoći, u racionalno govorećoj duši javlja se popustljiva pojavnost. Jednom kad se trag bezvoljnosti duboko ukorijeni u racionalno govorećoj duši, to osnažuje njenu privrženost tijelu i pojačava njeno okretanje prema njemu.

Što se tiče navike sredine, ono što se očekuje od nje jeste ostati daleko od svake pojavnosti prepuštanja te nagnati racionalno govoreću dušu da opstane u svojoj urođenoj naravi, istovremeno je obdarujući pojavnošću traženja nadmoći i

potvučenosti. To se ne protivi njenoj supstanci niti će je podstaci da teži tijelu – već, daleko od njega.”<sup>6</sup>

Kad muslimanski filozofi razmatraju samu riječ *falsafa*, oni gotovo uvijek ukazuju na dva oblika filozofske potrage – teorijski i praktični.<sup>7</sup> Svi oni drže da stjecanje mudrosti znači ne samo tačno spoznavanje stvari već i ispravno, pravilno i odgovarajuće rađenje stvari. Rani i utjecajni opis filozofije ponudio je prvi od velikih filozofa Al-Kindi (u. oko 256/870. god.) u svome djelu *Al-Falsafat al-ūlā* (*Prva filozofija*). Primijetite da on definira filozofiju u pogledu *haqqa*, što je imenica i pridjev koji obično prevodim kao *real* (stvarno), ali koji isto tako znači istinito, vrijedno i prikladno; istina, vrijednost i prikladnost. To je kur’ansko Božije ime, koje je ubrzo postalo uobičajena istoznačnica za Samog Boga (*Allāh*), što se smatra širim i sveobuhvatnijim u označavanju od Božijih imena koja označavaju svojstva s užim opsegom, kao što su Znajući, Milostivi i Prvi. Otuda se upotrebljava od najranijih vremena da ukaže na Boga kao i na ono što je stvarno, istinito, ispravno i prikladno – Stvarni, Istiniti, Ispravni. No, koristi se i za sve drugo mimo Boga što odražava ili učestvuje u ovom kvalitetu stvarnosti, istine i ispravnosti.

“Najviša od ljudskih vještina u staništima i najznamenitija ravan jeste vještina filozofije, čija je definicija ‘znanje o stvarima u njihovim zbiljama u mjeri ljudske sposobnosti’. To je zato što je svrha filozofa u njihovom znanju otkrivati Stvarnog te, u njihovom postupanju, postupati skladno Stvarnom. Ne može se djelovati zanaovijek, jer ćemo biti obuzdani i odsječeni od djelâ kad dostignemo Stvarnog...

Najznamenitija i najviša filozofija je ravan prve filozofije, to jest, znanje o Prvom Stvarnom, Koji je uzrok svakog stvarnog. Zato je potrebno da potpuni, najznamenitiji filozof bude čovjek koji obuhvaća ovo najznamenitije znanje, jer je znanje o uzroku znamenitije od znanja o posljedici. To je zato što

<sup>5</sup> “Guisse (pojavnost)” je prijevod za riječ *hay’a*, koju arapski rječnici definiraju kao stanje stvari (*hāl*), kakvoća (*kayfiyya*), oblik (*shakl*) i forma (*sūra*). *Hay’at al-nujūm* – “pojavnost zvijezda”, jeste naziv za astronomiju. *Tahyi’a* – drugi oblik glagola iz istog korijena, znači oblikovati, popraviti stanja i kvalitete nečega, prilagoditi, pripremiti.

<sup>6</sup> G. C. Anawati i Sa‘id Zayed, ur., *Al-Shifā’ : Al-Ilāhiyyāt* (preštampano u Teheranu: Enteshārāt-i Nāšir Khusraw, 1363/1984.), 429–430.; Al-Kurdī, ur., *Al-Najāt*, 296–297.

<sup>7</sup> Za pregled s ukazivanjima na stručne monografije vidjeti: S. H. Nasr, “The Meaning and Concept of Philosophy in Islam”, u: Nasr i Leaman, *History of Islamic Philosophy*, 21–26.





znamo svaku poznatu stvar s potpunim znanjem samo kad obuhvaćamo znanje o njenom uzroku... Znanje o Prvom uzroku imenovali smo prvom filozofijom zato što je sva ostala filozofija uključena u njeno znanje.”<sup>8</sup>

U drugoj raspravi, “O definicijama i opisima stvari”, Al-Kindī nudi još šest objašnjenja koja su prenesena od starih za značenje riječi *filozofija*. Sva se ona često razmatraju izričito ili neizričito u filozofskim tekstovima. Prvih pet su: (1) ljubav prema mudrosti, (2) obaziranje na smrt, (3) vještina vještina i mudrost mudrosti, (4) da čovjek sebe spozna i (5) znanje o beskrajnim, sveopćim stvarima te njihovim ipseitetima, kviditetima i uzrocima u mjeri ljudske sposobnosti. Šesto je posebno učinkovito u trenutnom kontekstu: “Oni su je također definirali u odnosu na njeno djelo, pa su rekli: ‘Filozofija je postajanje sličnim Božijim djelima u mjeri ljudske sposobnosti.’ Mislili su da čovjek treba biti savršen u kreposti.”<sup>9</sup>

Ovdje je ključna riječ *tashabbuh*, koja znači postati *shabīh*, odnosno *sličan*. U kelamu *tashbīh*, odnosno proglašavanje Boga sličnim Njegovim stvorenjima, smatra se zabludom te mu se suprotstavlja *tanzīhom* – proglašavanje Boga neusporedivim sa Svojim stvaranjem i udaljenim od njega. Ipak, Kur’an je prepun ajeta koji proturječe Božijoj udaljenosti govoreći o Njegovoj blizini te brizi za stvaranje općenito i za ljudska bića posebno. Jedna od najčešće navođenih maksima za ovaploćenje ove strane kur’anske poruke jeste Vjerovjesnikova predaja koja ponavlja hebrejsku Bibliju: “Bog je stvorio Adema u Vlastitoj formi”, što znači da su ljudska bića na neki način slična Bogu. U svjetlu ovih ajeta i predaja, nema

ništa čudno u opisivanju potrage za postizanjem mudrosti te stjecanjem ljudskog savršenstva u pogledu svojstava i kvaliteta koji su ukorijenjeni u Prvom Stvarnom.

Božanska svojstva i kvaliteti, koje ljudi moraju aktualizirati da bi u potpunosti bili ljudi, često se postovjećuju s vrlinama (*faḍā’il*, množina od *faḍīla*), što je riječ koja ima izrazit kur’anski odjek. Osnovna imenica iz istog korijena jeste *faḍl*, što znači višak, preljev, izdašnost, ljubaznost, naklonost. Kur’an govori o Božijem *faḍlu* – Njegovoj izdašnosti i blagodatima prema Njegovim stvorenjima – u osamdesetak ajeta. On, također, ustrajava na tome da Bog iskazuje izdašnost prema Svojim stvorenjima u različitim stepenima (koristeći riječ *tafḍīl*), kako zbog Njegovog predodređenja i dobrohotnosti tako i zbog vrijednosti koju ljudi postižu vlastitim naporima. Stoga su vrline lijepe i izvrsne čudoredne osobine koje su i darovane od Boga i stečene stremljenjem na putu Božijem. Podrazumijevajuću tvrdnju o božanskom porijeklu vrlina nalaže kur’anski kontekst same riječi.<sup>10</sup>

U raspravama o moralnom preobražaju, koji je praktični cilj filozofije, filozofi ponekad koriste termin *ta’alluh* u značenju *tashabbuh bi Allāh* – postajanje sličnim Bogu. *Ta’alluh*, iz istog korijena kao i Allah, znači “bivanje priličnim Bogu” odnosno “usklađivanje s Bogom” ili “bogolikost”. Nema sumnje, da bi se spriječile optužbe tvrđenja kako se može prekršiti Božija transcendencija, rasprave i o *ta’alluhu* i o *tashabbuhu* obično uključuju frazu *bi-qadr ṭāqat al-insān* – u mjeri ljudske sposobnosti ili *bi-ḥasab ṭāqat al-bašhar* – u skladu sa sposobnošću smrtnika.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Al-Kindī, *Al-Falsafat al-ūlā*, u: *Rasā’il al-Kindī al-falsafīyya*, uredio M. ‘A. Abū Rīda (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1978.), 25, 30–31. Za cjeloviti prijevod ovog djela s opsežnim bilješkama o grčkim izvorima i podudarnostima vidjeti: Alfred L. Ivry, *Al-Kindī’s Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1974.). Ivryjev prijevod ovog odlomka nalazi se na str. 55–56.

<sup>9</sup> *Fī ḥudūd al-ashyā’ wa rusūmihā*, u: Abū Rīda, ur., *Rasā’il al-Kindī al-falsafīyya*, 121–122. Za grčke izvore ovih izreka vidjeti Ivryevu raspravu u: *Al-Kindī’s Metaphysics*, 115–116.

<sup>10</sup> To je u suprotnosti s historijom samog termina *vrline*, budući da latinska riječ *virtus* (poput grčke *aretē*) znači snaga, odnosno muškost, pa tako naznačava da je vrline

ljudsko dostignuće. Kršćansko mišljenje je moralo razlikovati teološke i prirodne vrline – razlika koja se u islamskom smislu čini gotovo izlišnom. Na kraju krajeva, priroda je sama po sebi Božija izdašnost i svako dobro dolazi od Boga te Njemu potpuno pripada; ovo je jedno od značenja kur’anskog izraza *al-ḥamdu li’llāh* – “hvala” za svaku izdašnost i svaku vrlinu “pripada Bogu”.

<sup>11</sup> U sufizmu se potraga za savršenstvom često razmatra u pogledu maksime koja se pripisuje Vjerovjesniku: “Poprimite čud [*takhalluq*] Božijeg čudoreda [*akhlāq*].” Ibn Arabi smatra da je ova sufijska rasprava o *takhalluqu* jednaka filozofskoj raspravi o *tashabbuhu* (Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, 283).

U svojim *Rasā'il Ikhwān al-Safā'* često raspravlja-ju o ciljevima filozofije u pogledu stjecanja sličnosti s Bogom. Ovdje su dva od njihovih brojnih objašnjenja toga šta podrazumijeva filozofija:

“Najdalji cilj filozofije jeste ono što bijaše rečeno: ‘To je postajanje sličnim Bogu u skladu sa sposobnošću smrtnika’, kao što objasnismo u svim našim raspravama. Njeni stubovi su četiri osobine: prva, znanje o zbiljama egzistenata; druga, čvrsto uvezano vjerovanje u ispravna gledišta; treća, poprimanje kao vlastitih lijepih čudorednih osobina i pohvalnih naravi te četvrta, čisti postupci i lijepa djela. Svrha ovih osobina jeste pročišćenje duše, napredovanje od stanja pomanjkanja do potpunosti te izlazak izvan granica potentnosti u akt posredstvom očitovanja. Time duša stječe opstanak, postojanost te zauvječnost u blaženstvu zajedno s istovrsnom čeljadi i melekima.”<sup>12</sup>

“Cilj svega toga je da ljudska bića steknu sposobnost i spremnost kako bi postala slična svome Bogu i Tvorcu, jer su ona Njegov namjesnik na Zemlji, prebivaoci u Njegovom kosmosu, vlasnik onoga što je u njemu, gonič njegovih životinja, hranilac njegova bilja, vadalac njegovih minerala te vladajući upravitelj i gospodar svega unutar njega. Tada će moći upravljati njime s razumnim upravljanjima i vladati njime s gospodarskom razboritošću, kao što bijaše za njih određeno u nomičkim oporukama i filozofskim disciplinama.<sup>13</sup> Sve je to tako da bi kroz ovo staranje, vladavinu i upravljanje duša mogla postati melek među melecima u Božijoj blizini. Time će dostići zauvječnost u blaženstvu, beskrajno i zauvijek.”<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Ikhwān al-Šafā', *Rasā'il* (Bejrut: Dār Šādir, 1957), 3:30.

<sup>13</sup> “Nomičke oporuke” je prijevod za *al-waṣāyā al-nāmūsiyya*. Riječ *nāmūs*, od grčke *nomos*, često označava ljudski zakon nasuprot objavljenom zakonu. No, Ikhwān al-Šafā' je ovdje koriste kao istoznačnicu za šerijat (*sharī'a*), to jest objavljeni zakon kakav je dat vjerovjesnicima. Dokazi za to mogu se vidjeti u raspravi u vezi s prvim od ova dva odlomka gdje Ikhwān al-Šafā' pokazuju da vjerovjesnička učenja – za koja koriste i *sharī'a* i *nāmūs* – vode istom cilju kao i filozofija. Možda nije naodmet napomenuti da podržavaoci ekološkog pokreta osuđivaše judeo-kršćansko učenje kako je Bog dao ljudima vladavinu nad zemljom a čineći to,

## Svjetovi

Jedna od središnjih ideja islamskog mišljenja općenito a islamske filozofije posebno jeste to da postoji mnoštvo svjetova. U današnje vrijeme, kad bilo ko govori o svjetovima u množini, mi ćemo vjerovatno razmišljati u kontekstu naučne fantastike, što će reći da je ova množina vodoravna i kvantitativna. Čak i nagađanje o raznolikosti svjetova i dimenzija koje se odvija u modernoj fizici oslikava fizičke svjetove, s obzirom na to da ne može biti druga oblast koju proučava fizika. Nasuprot tome, muslimanski mislioci obično razumijevaju svjetove u smislu okomite hijerarhije koja ubrzo nadilazi svaku vrstu fizikalnosti. To ne znači da muslimani nisu poimali mnoštvo vodoravnih svjetova, nego je to sporedna ideja. Ne bi bilo neobično razumijevati osamnaest hiljada svjetova, često spomenutih u religijskim tekstovima, kao fizičke svjetove, na neki način slične našem vlastitom.

Kad filozofi spominju svjetove u množini, oni imaju na umu okomito ustrojstvo kosmosa. Govoreći o mnoštvu svjetova, oni žele reći da postoje različite oblasti stvarnosti s kojima možemo biti povezani te da se te oblasti ne trebaju brkati. To bi dovelo do sravnjenog univerzuma na naturalistički i scijentistički način. Premda općenito govore o dva osnovna svijeta u skladu s uobičajenom kur'anskom slikom – nevidljivi, duhovni i vidljivi, tjelesni svijet – to nikad ne dovodi ni do čega nalik kartezijskoj dvojnosti u kojoj bi prirodni svijet bio potpuno razveden od svjesnosti i svijesti.

Arapaska riječ za svijet, univerzum ili kosmos je *'ālam*. Ona može označavati baš sve osim Stvaraoca,

oni obično s pravom smještaju islam u istu kategoriju. Međutim, prije kolonijalističkog razdoblja, muslimani ovo učenje nikad nisu primjenjivali na širenje tehnologije. Teološki i filozofski razlozi za to jasno su izraženi u ovom odlomku. Preduslov za prihvaćanje Božijeg namjesništva (*khilāfa*) i provođenje vladavine nad zemljom jeste razborito upravljanje na osnovu nomičkih oporuka i filozofskih disciplina. Antropokosmička vizija koja proizlazi iz takvih oporuka i disciplina sprečava tehnološku grabljivost, jer smješta ljudsko namjesništvo u duhovno područje, odnosno područje intelekta, a ne u manipulaciju Božijim stvaranjem.

<sup>14</sup> Ikhwān al-Šafā', *Rasā'il* (Bejrut: Dār Šādir, 1957), 1:298.



odnosno svaku povezanu oblast unutar svega. Baba Afdal koristi taj termin naizmjenično s perzijskim *jahān*. Kazano kur'anskim terminima, dva osnovna svijeta su nebo i zemlja, odnosno odsutno (*ghayb*) i osvjedočeno (*shahāda*). Kasnija tradicija upotrebljava mnoštvo drugih parova da bi povukla istu razliku, kao što je uzvišeno i nisko, prefinjeno i gusto, duhovno i tjelesno, intelektualno i osjetilno, svijetlo i tamno, vrhovna vladavina (*malakūt*) i kraljevstvo (*mulk*).

Ono što razlikuje ta dva svijeta jeste to da je uzvišeniji, duhovni svijet bliži Prvom, što će reći da potpunije sudjeluje u kvalitetima i odlikama konačne stvarnosti. Ako pogledamo uzvišeniji svijet sa stanovišta putanje od Ishodišta dolje do Zemlje, on prethodi donjem svijetu. Uzvišeniji svijet je svijet prethodeće duhovnosti, blistavosti i inteligencije. On uzrokuje niži svijet, svijet docnije korporealnosti, tame i osjetilnog opažaja. S ove tačke gledišta, sve u tjelesnom svijetu i sve ono što opažamo te doživljavamo kroz osjetila i niže spoznajne sposobnosti jesu blijeđe slike prethodeće stvarnosti. Uzvišeniji, prethodeći svijet odgovara (Prvom) Intelektu i (Sveopćoj) Duši. Niži svijet je svijet prirode, odnosno svega što se opaža s pet osjetila. *Teologija* često objašnjava blijeđe silazak stvarnosti u takvom smislu. Izrazit je sljedeći odlomak, iako ne spominje izričito svjetove:

“Intelekt je prije svih zanovljenih stvari, zatim duše, pa prirode. Koliko stvari silaze, toliko postaju lošije i posebnije, a koliko uzlaze, toliko postaju vrlije i općenitije...

Bog je uzrok intelekta, intelekt je uzrok duše, duša je uzrok prirode a priroda je uzrok svih pojedinačnih, prouzrokovanih bića. Međutim, iako su neke stvari uzrok drugih, Bog je uzrok ama baš svake od njih.”<sup>15</sup>

<sup>15</sup> *Teologija*, arapski tekst koji je uredio ‘Abd al-Rahmān Badawī u: *Aftūṭin ‘ind al-‘Arab* (Kairo: Dār al-Nahdat al-‘Arabiyya, 1966.), 50. U spomenutom Lewisovom prijevodu ovaj odlomak nalazi se na str. 205. (odlomak III 38); svi prijevodi su moji (autorovi – *nap. prev.*).

<sup>16</sup> *Teologija*, 87.; Lewis, 245 (VII 20).

<sup>17</sup> *Teologija*, 93.; Lewis, 465 (VIII 11).

<sup>18</sup> *Teologija*, 56.; Lewis, 375 (IV 3).

<sup>19</sup> Badawī, urednik arapskog teksta, ovo vokalizira kao *al-un*, smatrajući to transliteracijom grčke riječi ὄν – “biti” (od koje dobijamo termin *ontologija*). Zamislivo je da je arapski prevodilac transliterirao ovu riječ, ali je nezamislivo da bi je čitaoci, bez jasnih uputa, čitali drukčije

Smatra se da nebeske sfere, odnosno nebesa, zajedno sa svojim zvijezdama i planetama imaju svojevrsni posrednički položaj, pa se često njihovo područje naziva trećim svijetom. Koliko je nebesko područje vidljivo, toliko pripada svijetu osjetilâ, a koliko zrcali uzvišene zbilje prilično neposredno, toliko pripada intelektualnom i duševnom svijetu. *Teologija* uspostavlja osnovni obrazac za filozofsku raspravu o svjetovima. Sljedeći odlomci su izraziti:

“Osjetilni svijet je samo ukazivač na intelektualni svijet i intelektualne supstancije koje su unutar njega, odnosno izlaganje njegovih velikih potentnosti, njegovih plemenitih vrlina te njegova dobra koje navire i kipti.”<sup>16</sup>

“Sav osjetilni svijet je slika i prilika tog svijeta. Ako je ovaj svijet živ, onda taj prvi svijet više zaslužuje da bude živ. Ukoliko je ovaj svijet potpun i savršen, utoliko taj prvotni svijet još više zaslužuje da bude potpun i savršen. To je zbog toga što izliva život, potentnost, savršenstvo i trajnost na ovaj svijet.”<sup>17</sup>

“Osjetilni i intelektualni svijet postavljeni su tako da jedan prijanja uz drugi. To je zato što intelektualni svijet dovodi do pojavljivanja osjetilnog svijeta. Intelektivni svijet pruža dobrobit te se izliva na osjetilni svijet a osjetilni svijet se okorištava i prima potentnost koja mu dolazi od intelektualnog svijeta.”<sup>18</sup>

“Upravitelj intelektualnog svijeta je Prva svjetlost, upravitelj nebeskog svijeta je intelektualni svijet a upravitelj osjetilnog svijeta je nebeski svijet. Sva se ova upravljanja nadopunjuju Prvim upraviteljem, Koji ih ispunjava upravljanjem i vladanjem. Što se tiče intelektualnog svijeta, njime upravlja Prvi Da-jeste,<sup>19</sup> Koji je Prvi inovator. Upravitelj nebeskog svijeta je intelektualni svijet.”<sup>20</sup>

nego što izgleda na arapskom, to jest *al-an*, odnosno *al-in*. Od ove riječi imamo *anniyya* (ili *inniyya*), o kojoj mnogo pišu historičari islamske filozofije. Većina drži da ona proizlazi iz veznika *an/in* što započinje klauzulu kako bi ukazao na to “da” je nešto takvo i takvo. Stoga bi *al-an* značilo nešto poput tvrdnje “da neka stvar jeste”, a *anniyya* je izvorno značilo otprilike “da-je-stvo.” U ranim tekstovima, *anniyya* se ponekad koristi za označavanje kviditeta stvari a nekad njene egzistencije. Nakon što je Ibn Sīnā učinio razliku između egzistencije i kviditeta okosnicom filozofskog razumijevanja, *anniyya* se obično koristila kao istoznačnica za *wujūd*.

<sup>20</sup> *Teologija*, 120.; Lewis, 407 (VIII 185–186).

Jedan od važnih termina koji ulazi u ovu raspravu jeste *fayḍ* što prevodim kao effusion (izlivanje).” Obično se prevodi kao emanation (emanacija), ali ova riječ odmah priziva novoplatonske obrasce, koji možda nisu punovažni za ovu raspravu. Kod arapskog Plotina, emanacija može biti dobar prijevod termina *fayḍ*, ali ova riječ ima konkretan smisao u arapskom jeziku koji često prevladava a konotacije spomenute engleske riječi mogu brzo zamagliti ono što je posrijedi. Osnovno značenje arapskog glagola jeste da se voda prelijeva (preko svojih obala ili iz posude), odnosno kulja (iz fontane) pa prema tome da nešto proizađe, da postane obilno, da se širi okolo. Kur’an koristi taj korijen devet puta na načine koji već pokazuju koliko se široko može koristiti ovaj termin. Tako ga koristi da ukaže na tekuću vodu, suze, govor i djelovanje. Filozofski tekstovi ga često koriste da opišu vezu između uzvišenijeg i nižeg svijeta. Naprimjer, Ikhwān al-Ṣafā’ ga upotrebljavaju da oslikaju Božije prouzrokovanje intelekta a pomoću intelekta sve ispod njega.

Intelekt je ime koje se dijeli na dva značenja. Jedno je ono na koje filozofi ukazuju, to jest prvi egzistent kojeg je sačinio Tvorac – uzvišen i veličanstven je On! To je jednostavna, duhovna supstancija koja obuhvaća sve stvari duhovnim obuhvaćanjem. Drugo značenje je ono na što većina ljudi ukazuje. To je jedna od potentnosti ljudske duše a njen čin je promišljanje, prosuđivanje, racionalni govor, razboritost, zanatstva i slične stvari...

“Znaj, brate moj, da je intelekt, koji spominjemo, budući da je jedna od potentnosti ljudske duše, isto tako jedna od potentnosti sveopće duše. Sveopća duša je izliv koji je bio izliven iz sveopćeg intelekta, što je prvi izliv koji je bio izliven iz Tvorca.”<sup>21</sup>

“Svi su egzistenti forme i odvojeni entiteti koje je Tvorac – uzvišen i veličanstven je On! – izlio na

intelekt, što je prvi egzistent kojem je Tvorac bio velikodušan te mu dao egzistenciju. On je jednostavna, duhovna supstancija unutar koje se nalaze sve forme egzistirajućih stvari bez nagomilavanja i međusobnog uplitanja. On izlijeva ove forme na sveopću dušu sve odjednom i bez vremena, baš kao što Sunce izlijeva svoju svjetlost u zrak. Duša u jednom trenutku prima forme a u drugom ih izlijeva na materiju, baš kao što Mjesec u jednom trenu prima sunčevu svjetlost a u drugom je izlijeva u zrak. Materija prima forme jednu za drugom od sveopće duše, postepeno i kroz vrijeme, baš kao što zrak prima mjesečevu svjetlost u jednom trenutku a ne u drugom, u jednom smjeru a ne u drugom. Na isti način, učenik prima od učitelja jednu stvar za drugom.”<sup>22</sup>

Kao što vidjesmo, filozofi često upućuju na niži svijet kao svijet “generacije i korupcije”<sup>23</sup> (*kawn wa fasād*). Međutim, arapske riječi više ukazuju na kosmološki kontekst od engleskih, budući da u današnje vrijeme, po svojoj prilici, mislimo o generation (generaciji) u pogledu porijekla od nekog pretka, odnosno rađanja potomstva, a o corruption (korupciji) u moralnom smislu. Ali to nije ono što je posrijedi u latinskom, niti u arapskom jeziku. Oba termina su neutralna i ontološka. Oni opisuju prirodu svijeta koji doživljavamo. Sve stvari se generiraju, što će reći da sve one postaju i sve stvari se izlažu korupciji, što će reći da sve umiru, propadaju i nestaju.

Ova dva arapska izraza, *kawn* i *fasād*, igraju važne uloge u Kur’anu. Sama riječ *kawn* – glagolska imenica koja znači bivanje ili postajanje, ne koristi se, ali se glagoli izvedeni iz nje koriste na stotine puta. Posebno je važno nekoliko ajeta u kojima Kur’an kaže da Božiji čin, kad On nešto zaželi, “jeste reći mu ‘Budi!’ [*kun*], pa on postaje [*yakūn*]”. Ovaj stvaralački čin tehnički se naziva *takwīn*, što znači učiniti da nešto postane, ili ga

objašnjava zašto koristi riječi *generacija* i *korupcija* koje imaju mnogo šire značenje od onoga kakvo im se danas pripisuje, naslanjajući se na latinsko pojmovlje. Stoga je jedino rješenje bilo ostaviti ih onakvima kakve jesu, iako mogu zvučati rogobatno na bosanskom jeziku. U ovom slučaju prednost je data preciznosti u odnosu na stil. (Nap. prev.)

<sup>21</sup> Ikhwān al-Ṣafā’, *Rasā’il*, 3:232.

<sup>22</sup> Ibid. 3:233–234.

<sup>23</sup> Uvažavajući čitalačke preferencije, konstrukciju *generation and corruption* (*kawn wa fasād*) u ranijim tekstovima prevodili smo kao *stvaranje i rastvaranje* ili *nastajanje i nestajanje*, što je uobičajeno u bosanskim prijevodima. No, u ovom slučaju, autor detaljno





prouzrokovati, to jest dovesti ga u svijet generacije i korupcije. Sve u univerzumu pripada svijetu prouzrokovanja, jer je sve u univerzumu nastalo kad mu je Bog kazao: “Budi!”

Kur’an upotrebljava izvedenice od korijena riječi *fasād* pedesetak puta. U kur’anskom arapskom ova riječ uzajamno je povezana ne samo s riječju *kawn* već i sa *ṣalāh*, što znači prikladnost, lahkoća, dobrota, urednost, valjanost. I *ṣalāh* i *fasād* imaju snažne moralne konotacije, ali i oboje ukazuju na ontološki položaj. *Valjanost* za neku stvar jeste bivanje onakvom kakvom ju je Bog stvorio da bude, dočim je korupcija za stvari raspadanje, posebno kao posljedica ljudskog uplitanja u ispravan poredak. Prema Kur’anu, činjenica da stvari u svijetu djeluju skladno te da se ne raspadaju jeste dokaz *tawhīda*. “Da [na nebu i na Zemlji] ima bogova mimo Boga, njih dvoje bi bili korumpirani” (21:22). Pojedinačne ljudske želje i htijenja, odsječeni od božanske upute, dovode do korupcije, ali Bog ne slijedi zabludjele ljudske ciljeve. “Da Stvarni slijedi njihove hirove, nebesa i Zemlja bi bili korumpirani” (23:71). Kad se ljudi pridržavaju božanskog obrasca, oni dovode do valjanosti pojedinca i društva, no, ako ne slijede Božiju uputu, oni uništavaju povezanost, sklad i poredak ne samo društva već i prirodnog svijeta: “Korupcija se pojavila na kopnu i na moru zbog onoga što ljudske ruke zaradiše” (30:41).

Stoga, u arapskom jeziku koristiti izraz *kawn wa fasād* – generacija i korupcija, znači iskazati prolaznu i propadajuću prirodu nižeg svijeta. No, on isto tako podrazumijeva da ljudska valjanost, uspravnost i krepost imaju svaku moguću ulogu u održavanju odgovarajuće ravnoteže i ravnomjernosti svijeta. Drugim riječima, za muslimanske čitaoce djelovanje se već zahtijeva upotrebom tih kur’anskih termina. Filozofima, koji imaju visoke težnje, nije dovoljno znati da se sve u osjetilnom svijetu rađa i umire te da niže područje predstavlja bližedi odraz uzvišenih zbilja. Oni, također, moraju znati da njihovo vlastito postupanje treba biti osmišljeno za očuvanje prave ravnoteže stvari u svijetu generacije i korupcije. Moraju nastojati usavršiti teorijski intelekt da bi se vratili Prvom intelektu, ali oni moraju, isto tako,

obučiti praktični intelekt u lijepim navikama i vrlinama da bi sačuvali valjanost nižeg svijeta.

Baba Afdal u jednom kratkom poglavlju svoje *Knjige prikazâ* spominje ponešto od terminologije koja se koristi za opisivanje dva osnovna svijeta i njihove međupovezanosti. Primijetite njegovu upotrebu riječi inoviranje (*ibdā’*), koju obično filozofi upotrebljavaju da bi ukazali na Božije stvaralačko djelovanje. Postoji ukazivanje na kur’ansko Božije ime – “*Inovator (badī’)* nebesa i Zemlje”. Za mnoge muslimanske mislioce, inoviranje je Božije stvaranje bez posrednika, dok stvaranje (*khalq*) ukazuje na Njegovo stvaranje pomoću nečega preegzistentnog. Tako se može reći da je Bog inovirao intelekt, ali je sve drugo stvorio posredstvom intelekta. U Baba Afdalovoj upotrebi, inovirane stvari su duhovne a stvorene stvari su tjelesne.

“Područje stvorenih stvari naziva se svijet prouzrokovanja, a područje inoviranih stvari zove se svijet bespočetnosti. Također, svijet stvorenih stvari naziva se svijet prirode, a područje inoviranih stvari zove se svijet inteligencije. Isto tako, svijet generacije naziva se pojedinačni svijet a svijet inoviranja zove se sveopći svijet.

Sve ove riječi imaju jedno značenje a to je da postoje dva svijeta. Jedan je stvarnost a drugi slika. Stvarnost je korijen a slika je grana. Stvarnost je sveopći a slika pojedinačni svijet. Egzistenti pojedinačnog svijeta su slike egzistenata sveopćeg svijeta. Prouzrokovane stvari jednog traju pomoću zanovljenih stvari drugog i pojedinačne jedinke ovog egzistiraju posredstvom sveopćih vrsta onog.

Svaka od egzistirajućih stvari pojedinog svijeta ima mjeru i veličinu, a egzistenti sveopćeg svijeta nemaju količinu niti veličinu. Egzistenti svijeta generacije mrtvi su kroz sebe a živi kroz druge mimo sebe dok egzistenti svijeta inovacije žive kroz sebe. Osjetilna svjesnost ovog svijeta – mislim na svijet generacije – jeste slika intelektualne svjesnosti onog svijeta. Tjelesni svijet je slika i opis duhovnog svijeta” (*Muṣannafāt*, 191–192).

Kao što razjašnjavaju ti odlomci o svjetovima, svrha ove rasprave jeste prikazati kvalitativnu nesuklađenost nivoâ. Svrha je usredotočiti tragaoc

za mudrošću na prvobitnu stvarnost, tako da bi na odgovarajući način mogli postupati sa sporednom stvarnošću. Jedan, Koji je izvan svjetova, jeste izvor svih izvrsnih kvaliteta i lijepih odlika poput blistavosti, znanja, života, velikodušnosti, pravde i kreposti. One su izrazito i usredsređeno prisutne u višem svijetu, ali one se prelamaju i razlivaju silazeći kroz posredne oblasti u područje generacije i korupcije. U najnižem svijetu sve se stvari mijenjaju i korumpiraju, iako se sve dobro i pozitivno spustilo od Jednog te će se Njemu vratiti. Filozofi moraju koristiti svoj teorijski i praktični intelekt da bi učestvovali u ponovnom uspostavljanju i održavanju valjanosti ovog svijeta te vođenju svih stvari natrag jedinstvu Stvarnog. Oni moraju stupiti na centripetalni put ka Središtu da bi zadržali centrifugalni tok stvari pod odgovarajućim nadzorom.

Ako promatramo ova dva svijeta na statičan način, možemo vidjeti da oni predstavljaju stalno prisutnu razliku između intelektualnog, duhovnog područja i osjetilnog, tjelesnog područja. Ako ih posmatramo u smislu dinamizma prisutnog u kosmosu, postoji neprestano kretanje i promjena, sasvim upravljani posebnom usmjerenošću. Stoga se termin *Ishodište* odnosi na proces koji se odvija kako u duhovnom tako i u korporealnom svijetu, ali je usmjerenost silaznog kretanja od intelekta ka prirodi centrifugalno kretanje dalje od Središta. Termin *Povratak* odnosi se, također, na proces koji se javlja u oba svijeta, ali se kretanje sada uzdiže iz prirode do intelekta; to je centripetalno kretanje ujedinjenja i usklađivanja. Ibn Sina daje uobičajen pregled *Ishodišta* i *Povratka* u narednom odlomku:

“Kad egzistencija započne od Prvog, sve što slijedi zauvijek ostaje niže na nivou od Prvog. Egzistencija se nikad ne prestaje spuštati u stepenima, od kojih je prvi stepen duhovnih, odvojenih meleka koji se nazivaju intelektima. Zatim su nivou duhovnih meleka,

koji se nazivaju dušama i to su aktivni meleki. Potom su nivou nebeskih sfera, od kojih su neke istaknutije od drugih, sve dok se ne dosegne posljednja od njih.

Nakon njih počinje egzistencija materije, koja prima forme generacije i korupcije. Prvo navlači forme elemenata a zatim se malo po malo diže u stepenima. Prva egzistencija unutar nje je prosječnija i niža na nivou od onoga što slijedi.

Utuda je najmanje od onoga što egzistira materija, zatim elementi, potom nežive složene stvari, nakon toga bilje, [pa životinje]. Najodličniji od njih jeste čovjek, nakon kojeg su životinje pa biljke. Najizvrsniji ljudi su oni koji usavršavaju svoju dušu kao intelekt u aktu te stječu čudoredne osobine, a to su praktične vrline. Najvrliji od njih su oni koji su pripremljeni za nivo vjerovjesništva.”<sup>24</sup>

Najviši nivo egzistencije postižu oni koji su svu potentnost duše stavili u akt pa su se tako na neki način spojili s potpuno aktuelnim, Agensnim intelektom. Oni koji postižu ovaj stepen dostižu pripremljenost (*isti dād*) koja je pripadala vjerovjesnicima. To ne znači da oni postaju vjerovjesnici, mada su filozofi bili često optuživani da drže to stajalište.<sup>25</sup> Ono što Ibn Sina ovdje misli jeste da oni postižu isti nivo prijemčivosti prema božanskoj stvarnosti te isti stepen sličnosti Bogu koji su posjedovali vjerovjesnici. Pitanje hoće li ih tada Bog izabrati i imenovati ih vjerovjesnicima jeste posve druga rasprava.

U jednom dobro poznatom odlomku iz ista dva djela Ibn Sina opisuje kakvu viziju stvari postiže usavršeno ljudsko biće pomoću spajanja s Agensnim intelektom. On iznova opisuje stepenovanja postojećih stvari, od kojih su neke smještene uzvišenije od drugih. Također, on ukazuje na jednu drugu uobičajenu upotrebu izraza *svijet* – suprotnost između velikog svijeta ili makrokosmosa, koji je cjelokupan univerzum, i malog svijeta, odnosno mikrokosmosa, a to je ljudsko biće.

preveden na engleski 1710. godine, koji opisuje uspon junakove duše do intelektualnog savršenstva na jednom pustom otoku bez vanjske pomoći. Vidjeti: Lenn Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzan*, drugo izd. (Los Angeles: Gee Tee Bee, 1983.).

<sup>24</sup> Ibn Sīnā, *Shifāʾ: Ilāhiyyāt*, 435. Fraza u zagradama je preuzeta iz gotovo istovjetnog odlomka u: *Najāt*, 299.

<sup>25</sup> Dobar primjer takvih iskaza, koji bi naveli neobzirne čitaoce da pomisle kako su se filozofi smatrali vjerovjesnicima, pruža Ibn Tufaylov čuveni filozofski roman, prvi put



“Savršenstvo svojstveno racionalno govorećoj duši jeste da postane intelektualni svijet unutar kojeg se predstavlja forma svega, poredak inteligibilnog u svemu i dobro koje se izliva na sve, počevši od Ishodišta svega i nastavljajući do neuvjetovanih duhovnih supstancija, zatim duhovnih [supstancija] na određeni način povezanih s tijelima, potom uzvišenih korporealnih tijela zajedno s njihovim pojavnostima i potentnostima. Tada [ona nastavlja] ovako dok u potpunosti ne dostigne u sebi pojavnost svega u egzistenciji. Pretvara se u inteligibilni svijet, usporediv s cjelokupnim postojećim svijetom. Ona svjedoči bezuslovnu ljupkost, neuslovljeno dobro i stvarnu, bezuvjetnu ljepotu ujedinjujući se s njim, obilježavajući se njegovom sličnošću i pojavnosti, nižući se na njegovu nit i postajući njegovom supstancijom.”<sup>26</sup>

Kur'an stalno ukazuje na činjenicu da sve stvari potječu od Boga a zatim Mu se vraćaju i on često raspravlja o spuštanju stvari s neba te njihovom usponu natrag do neba. Kad oslovljava ljudski položaj, on uzima u obzir usmjerenost razvijanja govoreći o ovom svijetu i budućem. Mjesto gdje sada živimo jeste svijet koji je Bog stvorio. Kur'anski izraz jeste *al-dunyā*, što znači blizak (tj. bliski život, odnosno blisko prebivalište). Ovdje ga prevodim kao *this world* (ovaj svijet), a pridjev koji se izvodi iz njega kao *worldly* (ovosvjetski). Budući svijet je mjesto gdje idemo nakon smrti, bilo odmah poslije smrti ili nakon proživljenja. Mišljenja se razlikuju o tome gdje tačno treba povući crtu. Kur'anski izraz je *al-ākhirā* – posljednji (život ili prebivalište), što ovdje prevodim kao *afterworld* (drugi svijet). Osim ova dva termina, Baba Afdal obično koristi perzijske izraze za ovaj svijet (*īn jahān*) i onaj svijet (*ān jahān*) a od njih gradi pridjeve ovosvjetski (*īn-jahānī*) i onosvjetski (*ān-jahānī*). Premda koristi ove termine kao istoznačnice za ona dva arapska izraza, on ih koristi i da ukaže na dva osnovna svijeta koja postoje u kosmosu pojmljenim u bezvremenskom i prostornom smislu – uzvišeni svijet inteligencije i niski svijet osjetilnog opažaja. Stoga je ovaj svijet ono što opažamo svojim

osjetilima a onaj svijet ono što opažamo pomoću inteligencije. Drugim riječima, udvajanje terminâ samo po sebi ne razlikuje bezvremensku i vremensku sliku univerzuma. Ako je to važno za raspravu, može se razumjeti iz konteksta.

## Tijela i duhovi

Malo je važnijih razlika za tekstove od onih između duhova i tijelâ a to su stvari koje nastanjuju dva svijeta. Čitav filozofski poduhvat ovisi o razaznavanju razlike između uzvišenog i niskog, neba i zemlje, duha i tijela. Baba Afdal u više navrata navodi ovu razliku kao najtemeljnije razlikovanje koje tragaoci za mudrošću moraju načiniti te smatra neuspjehom da se ono načini uzrokom nemara, korupcije, moralne propasti i zla što ispunjava svijet. Ako osoba ne bude kadra jasno vidjeti razliku između duha i tijela, uzvišenog i niskog, inteligibilnog i osjetilnog, nikad neće moći aktualizirati svoju inteligenciju niti spoznati sebe. Sve dok ne nastoji sebe spoznati ili ne postigne cilj, svako će njeno nastojanje biti nastrano, ništavno i jalovo.

Tijelo i duh (ili duša) razlikuju se s obzirom na njihova svojstva. Mora se izbjegavati uobičajena greška da se o njima dvoma misli kao o odvojenim i zasebnim stvarima. U modernom vremenu ljudi su skloni misliti o tijelu kao o nečemu materijalnom, konkretnom i stvarnom, a o duši kao o jednoj drugoj odvojenoj stvari, koja je, doduše, neopipljiva, nedodirljiva, nestvarna, odnosno prividna. Ovakav način razmišljanja potpuno je stran islamskoj filozofskoj tradiciji. Filozofi ne misle o duši kao o predmetu i sigurniji su u stvarnost duše više nego u stvarnost tijela, jer su to dvije strane istog iskustvenog sepstva. Čitaoci filozofskih tekstova trebaju uvijek imati na umu da su tijelo i duša uzajamno povezani termini, zato što se razumijevaju i konceptualiziraju u međudodnosu. Tijelo je stvarnost, koja je poznata samo u pogledu svojih kvaliteta, a duh je stvarnost, koja poznaje sebe upravo zbog svojih kvaliteta, koji se mogu razlikovati od kvaliteta tijela.

Ikhwān al-Šafā' objašnjavaju osnovnu razliku između tijela i duha na jednom kvalitativnom jeziku, koji se slaže s cjelokupnom tradicijom:

<sup>26</sup> Ibn Sīnā, *Shifā' ilāhiyyāt*, 425–426; *Najāt*, 293.

“Postojeće stvari su dvovrzne – tjelesne i duhovne. Tjelesno je ono što se opaža osjetilima a duhovno je ono što se opaža intelektom, a čemu daje formu razmatrajuća misao.

Tjelesne stvari su trovrzne: neke su nebeske sfere, neke stubovi prirode [tj. četiri elementa] a neke prouzrokovani potomci [tri kraljevstva].

Duhovnih stvari ima, također, tri vrste: jedna je Prva materija, koja je jednostavna, pasivna, inteligibilna supstancija što je prijemčiva za svaku formu. Druga je duša, koja je jednostavna, aktivna i spoznajuća supstancija. Treća je intelekt, koji je jednostavna supstancija što opaža zbilje stvari.

Što se tiče Tvorca – uzvišen i veličanstven je On! – On se ne opisuje ni kao tjelesan ni kao duhovan. Umjesto toga, On je uzrok svih njih. Na isti način, jedan se ne opisuje ni kao paran ni kao neparan. Radije, on je uzrok svih parnih i neparnih brojeva.”<sup>27</sup>

U jednoj drugoj raspravi Ikhwān al-Šafā’ objašnjavaju različite vrste kvaliteta koji pripadaju pojedinačno duhu i tijelu te prikazuju kako ova temeljna ljudska dvojnost (*mathnawīyya*) potiče ljude u njihovim svakodnevnim poslovima. Primijetite kako Ikhwān al-Šafā’ gotovo neprimjetno koriste filozofski i religijski jezik. To je svojstveno njihovom pristupu i to je retoričko umijeće koje koristi nekolicina filozofa, barem u nekim njihovim spisima (uporedite Baba Afdalovu *Knjigu o Trajnom*).

“Znaj, brate moj, da su svojstva svojstvena samo tijelu te da je tijelo korporealna, prirodna supstancija, koja posjeduje okus, boju, miris, težinu, lakocu, mirnoću, savitljivost, grubost, tvrdoću i mekoću. Ono biva prouzročeno od strane četiri humora, a to su krv, sluz i dvije žuči [crna i žuta]; ono se progenerira od hrane koja potječe od četiri stuba, a to su vatra, zrak, voda i zemlja. Oni posjeduju četiri prirode, a to su toplota, hladnoća, vlažnost i suhoća. Tijelo prolazi kroz korupciju, izmjenu i preobražaj te se vraća četirima stubovima nakon smrti, što je odvajanje duše od tijela i njeno odustajanje od njegova korištenja.

Svojstva primjerena samo duši su ta da je ona duhovna, nebeska, blistava supstancija, koja je živa

pomoću svoje suštine, poznajući posredstvom potencnosti, djelujući kroz prirodu, prijemčiva za učenja, aktivna u tijelima koristeći ih te upotpunjujući životinjska i biljna tijela do znanog trenutka [tj. smrti]. Zatim napušta tijela pa postaje odvojena od njih. Ona se vraća svome elementu, svojemu majdanu i svome ishodištu kao nekad, bilo s dobitkom i radošću ili s kajanjem, tugom i gubitkom – baš kao što Bog reče Svojim riječima: *Kao što vas je začeo, tako ćete se vratiti – jednu skupinu je uputio a druga skupina je bila s pravom za zabludu* [7:29–30]...

Bijaše pojašnjeno da su većina ljudskih poslova i mijenjanje njihovih stanja dvostruka te oprečna, budući da su ljudi cjeline sastavljene od dviju različitih supstancija – korporealnog tijela i duhovne duše, kao što smo već objasnili. Stoga i njihovih stjecanja imaju dvije vrste – tjelesno, kao što su posjedi i dobra ovoga svijeta te duhovno, poput znanja i religije. To je zato što je znanje stjecanje duše, baš kao što su posjedi stjecanja tijela. Pomoću posjedâ ljudska bića zadobijaju sposobnost sudjelovanja u užicima ića i pića u životu ovoga svijeta; posredstvom znanja oni dostižu put drugog svijeta a kroz religiju oni postižu drugi svijet. Posredstvom znanja duša se razvedrava, osvjetljava i ozdravlja, kao što preko ića i pića tijelo raste, povećava se te se hrani i deblja.

Ako je tako, onda su i sijela dvovrzna. Jedno je sijelo za iće i piće, rasonode i igre te tjelesne užitke. Ono sudjeluje u mesu zemljinih životinja i biljaka radi valjanosti tijela koje je podvrgnuto preobražaju, korupciji i uništenju. Drugo je sijelo za znanje, mudrost i duhovno slušanje. Ono učestvuje u užitku duša čija supstancija ne iščezava i čija se sreća ne prekida u prebivalištu drugog svijeta, baš kao što Bog reče: *Tu je šta god duše zažele i šta god pruža užitak oku i vi ćete biti u njemu znavijek* [43:71].

Kako su sijela dvojaka, tako su i pitaoci dvojaki. Jedan od njih pita za potrebitost prolaznih akcencija ovoga svijeta zarad valjanosti tijela – da bi izvukao korist za tijelo ili da bi zadržao gubitak od njega. Drugi traži odgovor na pitanja o znanju za valjanost dušinog poduzimanja i njezina izbavljanja iz tame neznanja, odnosno da *postane učen u religiji* [9:122], da traži put drugog svijeta, da se bori za

<sup>27</sup> Ikhwān al-Šafā’, *Rasā’il*, 3:237.





njegovo dostizanje, da bježi od džehennemske vatre, da bude spašen od svijeta generacije i korupcije, da osigura prispjeh i uzlet u svijet sfera te prostranstvo nebesa, da vrluda po stepenima Vrtova i da udiše *svježinu i miris* spomenute u Kur'anu [56:89].<sup>28</sup>

Neki autori jasno razlikuju dušu i duh, pa opisuju dušu kao posrednika između duha i tijela. Za mnoge kasnije mislioce oblast duše počinje se označavati kao odvojeno treće područje – svijet imaginacije. Čak i oni koji ne govore o duševnom svijetu kao zasebno od duhovnog i tjelesnog svijeta, često ga prepoznaju kao posrednu oblast. Na kraju krajeva, Kur'an u više navrata govori o nebu, zemlji i onome što je između njih dvoje, pa je svima bilo jasno da naše doživljavanje sebe i drugih nije ni čisto nebesko ni čisto zemaljsko, ni posve duhovno ni posve tjelesno, već negdje između. Drugim riječima, ljudsko iskustvo odvija se u svijetu dvojnosti, da upotrijebimo termin od Ikhwān al-Šafā', a ta dvojnost upravo je treća oblast, ni duhovna ni tjelesna, ni čisto inteligibilna ni čisto osjetilna.

Govoriti o posredničkom svijetu jedan je od načina da se kaže kako je svijet, koji ulazi u našu svjesnost jedna nerazgovijetna oblast, u kojoj se svi uzvišeni i niski kvaliteti miješaju. Ako se zbudimo pa pripišemo tjelesne kvalitete duhu, odnosno duhovne kvalitete tijelu, to je zbog toga što je naše područje iskustva susretište njih dvoje, gdje se svi kvaliteti pomiješaju. Upravo se zbog tog miješanja i pometnje mora ustrajati u potrazi za spoznavanjem sebe. Mješavina kvalitetâ sprečava neposredan pristup bilo kojem potpuno odvojenom području koje je "vani", što bi bilo samo tijelo, zato što se sve posreduje našim opažanjem i razumijevanjem koji sudjeluju u nebeskom sjaju, blistavosti svjesnosti i razboritosti. Oni ne pripadaju tjelesnom svijetu samom po sebi, kao što pokazuju kamenje i klade koji nemaju nama primjetnu

svjesnost. *Teologija* često nagovještava ove kasnije rasprave govoreći o duši kao posredniku između duha i tijela.<sup>29</sup> Naprimjer:

"Priroda je dvovrсна – intelektualna i osjetilna. Kad je duša bila u intelektualnom svijetu, ona je bila vrlija i znamenitija. Kad je dospjela u niži svijet, bila je lošija i niža zbog tijela u kojem se našla. Premda je duša intelektualna i iz intelektualnog svijeta, morala je nešto zadobiti iz osjetilnog svijeta te se zadesiti u njemu, jer se njezina priroda održava zbog intelektualnog i osjetilnog svijeta. Stoga ne treba kriviti niti osuđivati dušu što je napustila intelektualni svijet i dospjela u ovaj svijet, zato što je smještena između oba svijeta.

Duša je dospjela u ovo stanje budući da je, mada je jedna od znamenitih, božanskih supstancija, posljednja od tih supstancija a prva od prirodnih, osjetilnih supstancija. Kad je postala bliska prirodnom, osjetilnom svijetu, nije joj bilo potrebno ustegniti svoje vrline od njega, niti ih izliti na njega. Stoga ona izliva na njega svoje potentnosti te ga ukrašava najvećim ukrasom, ali može i zadobiti ponešto od njegove beznačajnosti. To će biti tako sve dok je oprezna te se štiti od toga da se zaprlja bilo čime od njegovih nedostojnih, pokuđenih stanja."<sup>30</sup>

"Kad su duše bile u svom svijetu prije negoli su zapale u generaciju, bile su osjetilne. Međutim, njihovo osjetilno opažanje je bilo intelektualno osjetilno opažanje. Kad su stupile u generaciju zajedno s tijelima, one su, također, došle do osjetilnog opažanja s tjelesnim osjetilnim opažanjem. Stoga su one posrednik između intelekta i tijelâ. One primaju potentnost od intelekta a izljavaju na tijelo potentnost koja im je došla od intelekta. Međutim, ta potentnost u tijelu je drugovrsna, to jeste, osjetilno opažanje. Ponekad se duša kloni osjetilnog opažanja zbog intelekta. Nekad utančava tjelesne stvari dok ne postanu kao intelektualne tako da ih

<sup>28</sup> Ikhwān al-Šafā', *Rasā'il*, 1:260–262.

<sup>29</sup> Armstrong sažima Plotinovo stanovište na sljedeći način: "Moramo se prisjetiti da *Psychê* [duša/*nafs*] u platonskoj tradiciji nema svoj poseban svijet. Postoji inteligibilni svijet, za koji se, nakon što je oštra aristotelijanska razlika između *Nousa* [intelekt/'*aql*] i *Psychê*

postala općeprihvaćena, mislilo da je posebno područje božanskog intelekta i postoji svijet koji opažaju osjetila a *Psychê* je veza između njih. No, ona ih ne povezuje posjedujući svoje posredno područje" (*Hellenic and Christian Studies*, 6:162).

<sup>30</sup> *Teologija*, 87–88.; Lewis, 247 (VII 22–26).

dostiže intelekt, a ponekad korporealizira intelektualne stvari tako da ih dostiže osjetilno opažanje.”<sup>31</sup>

Sa svoje strane, Baba Afdal obično govori o tri područja: tjelesnom, duševnom i intelektualnom. On često u svojim raspravama razlikuje tijelo i dušu (ili duh) pa ćemo naići na mnoge argumente za dokazivanje ove razlike. Jedan od njegovih kratkih eseja nudi argument, koji se ne nalazi u njegovim drugim spisima:

“Što god je tijelo i tjelesno, ne prihvaća više od jednog utiska. Kad bi prihvatilo drugi utisak, pomiješalo bi se s tim utiskom pa bi oba bili poništeni. No, [duša] prihvaća hiljadu utisaka na ploči duha a da se ne pomiješaju, kao što je forma nebesa, zviježda i ostalih stvari koje su sve prisutne u misli. Na isti način, stanja ljudi i svojstva ljudskih bića se sva očituju u najdubljem umu, ali su svi ti utisci prozračni. Tako je poznato da je duša egzistent drukčiji od tijela, iz Svijeta odsutnog” (*Mušannafāt*, 665).

Iako je potrebno razlikovati tijelo i dušu, potrebno je znati da nijedno ne može postići vlastito savršenstvo bez drugog. Baba Afdal ne može se optužiti za omalovažavanje tijela. Ono što on omalovažava jeste ljudsko neznanje, koje brka tjelesna svojstva sa svojstvima duha te uzima sliku inteligibilnog svijeta, utjelovljenu u materiju, kao stvarnost. Ovdje Baba Afdal drži isti stav kao i Plotin. Hadot piše: “Stoga se ključna tačka ove metode sastoji u tome da duša otkrije da je ‘sepstvo’ drukčije od tijela.”<sup>32</sup> Armstrongov sažetak Plotinovog mišljenja mogao bi se primijeniti i na Baba Afdala: “Ono što je pogrešno prema Plotinu u našem bavljenju slikama, ono što dovodi do predubokog pada, krivog tumačanja, samonametnutog izgnanstva, jeste uzimati slike isuviše ozbiljno, postati opsjednut njima, pokušati se uhvatiti i prionuti za njih pa tako postati usamljen te zatočen u neznatnom svijetu tjelesnih potreba i želja.”<sup>33</sup>

Suštinsko razlučivanje koje filozofi moraju postići jeste između slike i stvarnosti, korijena i grane, duha i tijela. Mora se znati kojoj strani pripadaju svojstva i kvalitete te u kojem smislu i mora se isto tako znati da su tijelo i duša duboko ujedinjeni. Upravo na ovo potonje Baba Afdal ukazuje u tom kratkom eseju:

“Zajedno, tijelo i duša, jesu potpuni i savršeni a nisu odvojeni. Tijelo i duša zajedno su tijelo, a duša i tijelo zajedno su duša. Kad vidiš tijelo okom stvarnosti, ono je duša, a kad vidiš dušu okom međupovezanosti, ona je tijelo. Znaj da je u svim senzibilijama, inteligibilijama i suprotnostima isto” (*Mušannafāt*, 662).

### Nivoi svjesnosti

Ako se makrokosmos može oslikati u pogledu tri nivoa – inteligencija, osjetilno područje i sve između – isto se može kazati i za mikrokosmos. Međutim, ovdje se rasprava često postavlja u smislu tri osnovna nivoa svjesnosti – inteligencija, osjetilno opažanje i posredni nivo. Inteligencija shvaća odvojena značenja, odnosno, zbilje same po sebi bez ikakvog utjelovljenja. Osjetila opažaju stvari kao utjelovljene u vanjskom području. Posredni nivo opaža stvari kako kao inteligibilne tako i kao osjetilne, odnosno, i kao duhovne i kao tjelesne. U kasnijem sufizmu, to je nivo imaginacije. Među filozofima obično se raspravlja u pogledu pet unutarnjih osjetila, od kojih je jedno imaginacija.

Osjetilno opažanje javlja se pomoću opažajnih organa. U arapskom jeziku riječ za organ je *āla*, što ovdje prevodim kao alat. Arapski i perzijski autori koriste ovu riječ kako za tjelesne organe tako i za alate i instrumente kao što su lopate i lancete. Oni je, također, koriste za *sâmô* tijelo kad se posmatra u odnosu na dušu ili za bilo šta što duša koristi za vlastite ciljeve. Otuda nam izreka Vjerovjesnikovog zeta Alija, koji kaže: “On koristi alat religije da traži ovaj svijet”, a komentatori nam kazuju da je alat religije znanje. U islamskom smislu, znanje je sredstvo kojim ljudi shvaćaju uputu vjerovjesnikâ, tako da je njegova svrha osvijetliti put do dušine sreće na budućem svijetu a ne zaokupiti se poslovima ovog svijeta.

Srednjovjekovni prevodioci riječ *āla* prevodili su na latinski skladno kontekstu, birajući *membrum*

<sup>31</sup> *Teologija*, 67–68.; Lewis, 433 (V 15–16). Badawījev tekst ovdje je pogrešan, pa se potpomažem Lewisovim prijevodom, neznatno mijenjajući termine da bih održao dosljednost.

<sup>32</sup> Hadot, *Plotinus*, 12.

<sup>33</sup> Armstrong, *Hellenic and Christian Studies*, 6:178.



kad je značila dio tijela, odnosno organ, i *instrumentum* kad je značila alat. Kao što je Carl Mitchum istaknuo, izvorna grčka riječ, *organon*, mogla bi značiti i alat i ruka, tako da se naš koncept alata ne nadovezuje na aristotelijanske pojmove.<sup>34</sup> Razliku koju su izgleda Ibn Sina i drugi načinili u latinskim prijevodima između organskog i anorganskog su vjerovatno uveli prevodioci – premda ovu pretpostavku treba provjeriti na osnovu tekstova. Ako je zaista istinita, onda se to razlikovanje može razumjeti kao jedan od mnogobrojnih malih koraka koji su doveli do rastvaranja cjelovitog i ujedinjujućeg pogleda na stvarnost. Ono što je sigurno jeste da za autore poput Baba Afdala, āla ima jedno značenje, bilo da se odnosi na mehanički alat, organ tijela bilo na potentnost duše. U svakom slučaju, ova riječ ne označava “stvar”, već kvalitativan odnos.<sup>35</sup>

Jedna od prvih razlika koja se može povući u istraživanju nivoâ svjesnosti odnosi se na alate, koji se upotrebljavaju za stjecanje svjesnosti. Baba Afdal drži da je na najnižem nivou egzistencije, na kojem ne postoji sepstvo već samo priroda, tijelo alat prirode budući da je priroda nevidljivo, duhovno područje koje koristi tijelo za svoje posebne ciljeve. Tako je i na višim nivoima egzistencije, tijelo je alat duše, bilo da je biljna, životinjska bilo da je ljudska duša. Organi poput oka, uha i nosa su alati

potentnosti, kao što su vid, sluh i miris, a osjetilne potentnosti su, pak, alati duše, kao što su unutarnje moći, poput imaginacije. Iz toga slijedi da su alati posrednici kako u osjetilnom opažanju tako i u unutarnjoj svjesnosti stvari i slika. Stvarni značaj govora o alatima dolazi do izražaja kad shvatimo da duša nema alat za spoznavanje sebe. Ona može spoznavati sebe samo bez posrednika. Ako spoznaje pomoću alata, njeno znanje je posredno pa spoznaje nešto drugo osim sebe. U mjeri u kojoj postiže ovu samospoznaju bez alatâ, naziva se intelekt. Kao što Baba Afdal napominje: “Pronalazač bez alatâ je krajnji cilj duhovnih bića, jer pronalazač bez alatâ pronalazi sebe i druge mimo sebe posredstvom sepstva” (*Mušannafât*, 40; HIP, 264).

Baba Afdal postavlja osnovnu shemu za razlaganje nivoâ ljudske svjesnosti u *Knjizi prikazâ*, u kojoj govori o četiri nivoa. Inteligencija i osjetilno opažanje su dvije krajnosti koje odgovaraju nebu i zemlji. Između njih se nalaze imaginacija (*khayāl*) i osjetilna intuicija (*wahm, gumān*).<sup>36</sup> Ukratko, on nam govori da inteligencija opaža univerzalije, odnosno odvojene zbilje izravno i bez alatâ a ostale tri vrste svjesnosti opažaju samo partikularije, koje su utjelovljene stvari. Osjetila opažaju partikularije u vanjskom svijetu a imaginacija i osjetilna intuicija opažaju partikularije u sepstvu.

<sup>34</sup> Carl Mitchum, “Homo Faber Absconditus: The Historical Birth, Death, and Virtual Resurrection of Tools”, strojopis.

<sup>35</sup> Etimologija riječi āla ukazuje na ponešto od ujedinjujućeg načina promišljanja koji često čini osnovu korištenja riječi u islamskim tekstovima. Korijen dotične riječi je *a-w-l* a osnovni glagol je āl, koji znači vratiti se, pribjeći. Isti korijen može se smatrati izvorom pridjeva *awwal*, što znači prvi – omiljeno filozofsko Božije ime. Tada bi značenje *awwala* bilo ono čemu se sve vraća. Glagol drugog obrasca iz istog korijena – *ta’wīl*, znači povratiti nešto nečemu, odnijeti ga nazad, vratiti ga prvom. U filozofskim i religijskim tekstovima *ta’wīl* znači tumačiti a izričite podrazumijeva simboličko i anagoško tumačenje nasuprot doslovnoj egzegezi – *tafsīr*. Iz istog korijena imamo imenicu āl, koja znači porodica, odnosno najbliži srodnici, jer im se pribjegava u svim poslovima. Ova riječ može značiti i tijelo, osoba i čador. Āla ili alat izveden je iz riječi āl ili porodica a gramatički podrazumijeva

pojedinačan primjer āl-a. Otuda āl podrazumijeva porodicu, odnosno cjelinu čiji je āla dio. Osim značenja alata, naprave, oruđa i muškog spolnog organa, āla također znači potporanj šatora. Ne mislim da je preslobodno kazati kako nam opća islamska predodžba o duši i njenoj vezi s intelektom omogućava da mislimo o intelektu kao o glavi porodice, duši kao majci a tjelesnim potentnostima, organima i udovima kao alatima, odnosno članovima porodice. O āla vidjeti: E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1984.), 127–128. O intelektu i duši kao o ocu i majci, vidjeti: Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (Albany: State University of New York Press, 1992.), posebno 155, 167.

<sup>36</sup> Baba Afdal koristi arapsku riječ *wahm* i perzijsku *gumān* naizmjenično pa ih obje prevodim kao sense-intuition (osjetilna intuicija). U slučajevima kad koristi *gumān* u netehničkom smislu, prevodim je kao supposition (pretpostavka).

Od četiri nivoa svjesnosti, osjetilnu intuiciju, kad je drugačija od imaginacije (a često nije), jeste najteže razumjeti u modernom smislu pa se proučavaoci ne složiše kako je nazvati na engleskom jeziku.<sup>37</sup> Baba Afdal u tom smislu objašnjava dva posredna nivoa:

“Druga vrsta ljudske pojedinačne svjesnosti [poslije osjetilnog opažanja] jeste imaginacija. Kad se bilo šta javlja osjetilima, imaginacija, također, ima svjesnost o tome u trenutku prisutnosti senzibilije. Kad ta stvar nestane iz osjeta, ljudi mogu zamisliti i predočiti s tom potentnošću da je odsutna stvar prisutna, bez promjene ili nedostatka. Zato mogu naći u imaginaciji slatkoću meda bez prisustva meda u alatu okusa a isto tako i ugodne i neugodne mirise bez prisutnosti mošusa i truhleži. [Oni, također, mogu naći] bijelu i crnu boju te oblike osjetilnih stvari kad se ne nalaze pred alatom vida; zvuk lutnje i lire te tutnjavu bubnja i grmljavine kad ne dostižu alat sluha te toplinu vatre i hladnoću vode kad ne dodiruju tijelo.

Što se tiče treće vrste ljudske pojedinačne svjesnosti, to je osjetilna intuicija. Pomoću ove potentnosti postoji svjesnost o neosjetilnom stanju proizašlom iz osjetilnih stvari tako da osjetila i imaginacija ne bi mogli postati svjesni njega – bilo u prisutnosti tih stvari u osjetu ili u stanju njihove odsutnosti. [Takva stanja su] poput netrpeljivosti, istinitosti, neprijateljstva i prijateljstva koja ulaze u osjetilnu intuiciju iz određenih osjetilnih stvari. Iz nje proizlaze strah i žudnja životinjske duše. Na ova tri nivoa [pojedinačne svjesnosti] ljudske jedinice sudjeluju s jedinkama drugih životinja koje su potpune u stvaranju” (*Mušannafāt*, 200).

Stoga, ukratko, nivoa ljudske svjesnosti ima četiri, koji ugrubo odgovaraju trima nivoima kosmosa – nebo, zemlja i ono što je između njih dvoje. Intelpekt opaža inteligibilne stvari bez posrednika, osjetila opažaju osjetilne stvari a druge dvije

sposobnosti opažaju ono što je između toga dvoga. Svrha razlikovanja među nivoima jeste poznavanje toga kako znamo ono što znamo, opažanje razlika između uzvišenih i niskih stvari te shvaćanje toga kako je intelekt suštinski odvojen od duše baš kao što je duša suštinski odvojena od tijela.

### Nadopunjenosti

Jedan od ključeva za odgonetanje značenja neke riječi u islamskim tekstovima jeste razmišljanje o njenim oprečnim ili suprotnim, odnosno nadopunjujućim riječima. Jedna arapska poslovice tvrdi da “stvari postaju jasne kroz njihove oprečnosti” i to se načelo često koristi u islamskom mišljenju. Rasprava o nebu i zemlji, ili duhu i tijelu, odvija se upravo razjašnjavanjem svakog termina u svjetlu njegove oprečnosti, što znači da se svojstva i kvalitete dviju strana konceptualiziraju s obzirom na njihovu međupovezanost. To je općenito jasno u dobrom dijelu kur’anskog jezika i u velikom broju termina koje upravo prikazasmo, kao što su duh i tijelo, intelekt i osjetilno opažanje, Ishodište i Povratak, ovaj i drugi svijet. Kao što to Sachiko Murata bogato oslikava u svojoj knjizi *Tao of Islam*, tekstovi islamske mudrosne tradicije stalno razmatraju oprečne parove u pogledu njihovog polariteta i nadopunjenosti. Uvijek je cilj pokazati kako se jedan razlučuje u mnoge; kako su mnogi međusobno povezani s obzirom na osnovne kvalitete izvedene iz Jednog i kako se sve stvari na kraju zapute istom Jednom iz Kojeg su u prvi mah i nastale.

Filozofski tekstovi često upotrebljavaju terminologiju uvedenu iz grčkih izvora na slične načine. Ishodišno pitanje na koje ukazuje ova terminologija jeste odnos između jedinstva i mnoštva, odnosno između Jednog Stvarnog, Koji je izvor svih stvari, i samih stvari, koje su sve drugo mimo Stvarnog. Onog trenutka kad iskoristimo naša čula, upotrijebimo svoje

<sup>37</sup> Najčešće proučavaoci koriste riječ *estimation* (procjena), prateći izraz latinskih prevodilaca *estimatio*. Parviz Morewedge nabrojao je neke probleme vezane za ovaj i druge prijevode, ali njegov prijedlog da se taj termin prevodi kao *prehension* (zapažanje) zapravo ne pomaže čitaocu da razumije šta je posrijedi (“Epistemology:

The Internal Sense of Prehension [*wahm*] in Islamic Philosophy”, u njegovom djelu *Essays in Islamic Philosophy*, 123–159.). Muratin izraz *sensory intuition* (osjetilna intuicija) pomaže da dođe do izražaja posrednički položaj *wahma* (*The Tao of Islam*, posebno str. 351, b. 77.).





umove ili počnemo govoriti, imamo posla s mnoštvom. Onog trena kad Bog stvara, On stvara mnogost i množinu, čak i ako je Njegovo prvo stvaranje samo jedno. Prvi intelekt je možda jedinstvena stvarnost, ali nikad ne može biti jedna na potpuno isti način na koji je Stvarni jedan, pa je mnoštvo ušlo u raspravu, ako ni zbog čega drugog onda jer sada imamo dvoje – Stvarnog i Intelekt.

Rasprava o terminološkom paru *Ishodište* i *Povratak* usredsređuje se na pojavljivanje mnogih iz Jednog i povratak mnogih Jednom. Ovo pojavljivanje i povratak može se promatrati i u vanjskom svijetu, koji se posreduje putem osjetilâ, i u unutarnjem svijetu, kojem sepstvo ima neposredniji pristup. Inteligencija je prva stvar unutar nas koja bijaše stvorena – mada je to posljednja stvar koju aktualiziramo – i poput Prvog intelekta, naša inteligencija je jedna. Istovremeno, inteligencija obgrljuje mnogost svojom sposobnošću da vidi mnoge stvari, baš kao što Prvi intelekt obgrljuje mnogost svojim znanjem o cjelokupnom stvaranju i svojim prouzrokovanjem duše te drugih postojećih stvari. Naša vlastita inteligencija leži u korijenu naše duše, a ipak je naša duša raštrkana i raspršena kroz našu težnju da doživljavajući i postupajući gledamo prema svijetu. Mi živimo u svijetu i međusobno se povezujemo s drugim stvarima a naša osjetila i životinjske potentnosti privlače nas stvarima. To ponavlja stvaralački proces posredstvom kojeg mnogi proizlaze iz Jednog. Kao što je u *Teologiji* istaknuto u navedenom odlomku, ovaj ulazak u mnoštvo je sama priroda duše. Kazati da se duša uronila u vanjski svijet nije zamjerka. Ali tvrditi da je takvo uranjanje *summum bonum* duše jeste ili neznanje ili zloupotreba inteligencije. Stvarni cilj duše jeste aktualizirati svoje mogućnosti i dostići trajno ispunjenje a to može učiniti samo spoznavanjem sebe. Dio spoznavanja sebe jeste razumijevanje toga kako je postala takvom kakva jeste.

Ukratko, svrha filozofskog naučavanja jeste vraćanje sepstva sebi tako da može promišljati o tome kako njegovo opažanje, znanje i razumijevanje nastaju te kako se mogu iskoristiti za svoje prave ciljeve. Ako se zadržimo na nivou životinjske duše, ostatak ćemo uronjeni u oblast generacije i korupcije,

opčinjeni osjetilima i nesposobni za promišljanje o tome šta je to što je uronjeno. Upravo nas naša samopromišljajnost razlikuje od drugih stvari. Međutim, istinske samosvjesnosti se nije lahko dokopati, kao što nas muslimanski filozofi i primjenjivači kontemplativnih disciplina diljem svijeta namah podsjećaju.

Na teorijskom nivou, filozofi pokušavaju postići samopromišljajnost istražujući prirodu spoznavanja a priroda spoznavanja neraskidivo je vezana za prirodu sepstva i svijeta. Razlažući svijet i način na koji je sastavljen, mi razlažemo sebe i to kako smo mi sastavljeni. Gledajući kako se svijet postepeno kreće od Jednog do neograničenog mnoštva – posredstvom “kretanja” koje je bezvremensko i uzročno – vidimo kako se sepstvo kreće od inteligencije do svijeta pomoću ljudskih, životinjskih i biljnih potentnosti. Razlažući kako se minerali, biljke, životinje i ljudi ustrojavaju u uzlaznoj hijerarhiji potentnosti, shvaćamo kako naša vlastita sepstva sadrže svu stvarnost na način koji se ne može razumjeti osim kroz postepeno uzdizanje u potpuno aktualiziranu inteligenciju.

To je osnovni, ishodišni oslik stvari: dvije hijerarhije – jedna odozgor prema gore a druga odozdo prema dolje. Onaj Koji je na vrhu jeste Prvi, Stvarni a na dnu su mnogostruke stvari koje se opažaju osjetilnim opažanjem. Rasprava o Ishodištu i Povratku omogućava nam shvatiti kako stvari ovdje stižu od Jednog posredstvom svjesnosti Prvog intelekta i kako se vraćaju Jednom posredstvom ljudske svjesnosti. Centripetalno kretanje uvježbava faze centrifugalnog kretanja. Na kraju ciklusa Ishodišta i Povratka potpuno svjesno ljudsko biće stoji na vrhu savršenstva, vrhu koji nije ništa drugo do li spajanje s Agensnim intelektom. A Agensni intelekt posjeduje jedinstvo spoznavanja takvo da se ništa ne nalazi izvan njegova jedinstvenog znanja.

Ukratko, na kraju svog uzlaznog kretanja, duša se vraća polazištu svoga silaznog kretanja. Poznaajući sve stvari u njihovim korijenima, potpuno aktualizirani intelekt ponovno objedinjuje sve stvari u jednu iz koje su proizašle. Sve što se istinski spoznaje jeste istovjetno sa znalcem. Kad znalac nešto zna pomoću istinske inteligibilnosti stvari, tada se ta stvar vraća intelektu iz kojeg je nastala prije negoli se spustila

na svijet, čak i ako zadržava svoju vanjsku formu u vanjskom svijetu. Sada je stvar stvarno prisutna u svjesnom sepstvu. Vanjska stvar je sjena i slika inteligibilne stvarnosti koja ju je iznjedrila dok je spoznajući intelekt istovjetan inteligibilnoj stvarnosti.

Muslimanski filozofi razmatraju ova kretanja i kvalitete u pogledu brojnih konceptualnih parova naslijeđenih od Grkâ. Oni upotrebljavaju posuđene termine da bi razlikovali prevladavanje Jednog i prevladavanje mnogih, ili stranu duha i stranu tijela, odnosno stranu inteligencije i stranu osjetilnog opažanja. Oni koriste tu terminologiju da uspostave dosljednu podjelu i razvrstavanje te da omoguće razumijevanje toga kako sve uređuje i raspoređuje Prvi Stvarni. Kad opisuju poredak i razlike koje je u svijet uveo Začetnik svjetova, oni sami koriste iste podjele da bi ustrojili i udesili svoja opažanja te djelovanja pa da bi se usmjerili natrag ka Jednom od Kojega su došli.

Bilo da se bavimo kur'anskom ili aristotelijanskom terminologijom, moramo imati na umu svrhu ove rasprave. Za muslimane, uobičajena aristotelijanska račvanja bila su način da se stvari postave u odnosu na Jednog, baš poput rasprava o dva svijeta, ili o tijelu i duši. Svi ovi terminološki parovi primjenjuju se na naše vlastito opažanje svijeta. Međutim, jedna strana svakog para oslikava ono što je bliže Jednom a druga ono što je dalje. Obraćanje pažnje na stranu koja je bliža omogućava nam da shvatimo povezanost, poredak, raspored, ravnotežu i sklad koji su prisutni u svijetu i u stvarima. Obaziranje na stranu koja je dalja omogućava nam da razjašnjavamo razliku, podjelu, odvojenost, nepovezanost i neravnotežu te, u krajnjem, pojavu zla i negativnosti. Promatrajući ove dvije strane u pogledu usmjerenosti, možemo vidjeti dva istodobna kretanja koja uspostavljaju ravnotežu egzistencije – centrifugalno širenje na osjetilno mnoštvo i centripetalno sažimanje u inteligibilno jedinstvo.

U nastavku ću pružiti grube, radne definicije osnovnih dvostrukih filozofskih pojmova a zatim oslikati

kako se koriste. Svaki pokušaj da se ponude tačne i stroge definicije zadržao bi nas na pojedinostima te bi nas, možda, spriječio da vidimo kako sve ove riječi djeluju kao alati za shvaćanje zbilja stvari a ne kao zbilje same po sebi vrijedne istraživanja. Moja svrha je navesti obrazloženje za upotrebljavanje ovih posebnih termina i oslikati kako se koriste u promicanju svrhe filozofske potrage – nalaženje jedinstva svih stvari te usmjeravanje duše prema svom konačnom cilju i krajnjem dobru. Poznavanje načina na koji se koriste te riječi uveliko će olakšati shvaćanje povezanosti Baba Afdalovih argumenata.<sup>38</sup>

Uobičajeni dvostruki koncepti preuzeti iz grčke filozofije uključuju “sveopće i pojedinačno,” “opće i posebno” te “jednostavno i složeno.” U svakom slučaju, jedna strana više pripada jedinstvu a druga više mnoštvu. Arapske riječi za sveopće i pojedinačno su *kullî* i *juz'î*. *Kullî* je pridjev izveden iz riječi *kull*, što znači cjelina, sve i svako. *Kull* se u Kur'anu javlja više od tristo puta, dočim se njegova nadopuna *juz'* – “dio” ili “odlomak” – iz kojeg se izvodi riječ *juz'î* – pojavljuje samo tri puta. “Sveopće” se koristi za označavanje koncepta, koji naši umovi razumijevaju kao jedan ali koji primjenjujemo na mnoge stvari. “Pojedinačno” označava koncept koji se primjenjuje na nešto što je jedno kako u znanju tako i u vanjskom svijetu. “Čovjek” predstavlja sveopće a “Sokrat” pojedinačno.

Budući da sveopće pripada području spoznatih stvari – to jeste, svijetu inteligencije – a pojedinačno području generacije i korupcije, sveopće je trajno i stvarno dok je pojedinačno prolazno i relativno nestvarno. Baba Afdal često nudi argumente na toj osnovi pa je važno imati jasnu predstavu o tome kako on razumijeva te termine. U jednom svom eseju on objašnjava značenje “sveopće egzistencije” u pogledu četiri nivoa svjesnosti:

“*Sveopća egzistencija* je egzistencija koja je jedna stvar unutar opažajuće duše, ali može biti u mnogim

<sup>38</sup> Svi oni koji se zanimaju za tačne pojedinosti o tome kako su razni muslimanski mislioci usvojili filozofske koncepte koji su proizašli iz grčke misli, definirali ih na vlastiti način te međusobno raspravljali o njihovim značenjima, mogu pogledati stručne monografije. Kao

što je navedeno, uvijek su opće historije islamske filozofije spomenute u prvoj bilješci ove knjige (kako smo napomenuli, ovaj tekst poglavlje je iz Chittickove knjige *The Heart of Islamic Philosophy* – nap. prev.) dobro polazište.



stvarima izvan duše. To je poput egzistencije područjâ svijeta – životinja i mineralâ – kojih ima mnogo. Međutim, u duševnom stjecanju [*huṣūl*] – mislim na bitak – svi su jedno.

Nema sveopćeg u osjetilnom, imaginiranom i osjetilno-intuitiranom zato što su osjetilno-intuitirani i imaginirani egzistenti raznovrsni – poput egzistencije straha koja nije egzistencija sigurnosti; egzistencije radosti što nije egzistencija tuge; egzistencije određene osobe poput Zejda koja nije egzistencija Amra; egzistencije crmine što nije egzistencija bjeline; egzistencije ugodnih zvukova koja nije egzistencija neprijatnih zvukova i tako dalje do stvari koje se mirišu, kušaju i dodiruju. Otuda je jasno da sveopća egzistencija nije ništa drugo do li inteligibilna i znana. Selam” (*Muṣannafāt*, 624).

“Općenito” i “posebno” koriste se otprilike na isti način kao sveopće i pojedinačno, premda je naglasak na upoređivanju dva nejednaka koncepta. Tako je termin tjelesnost općenit za sva tijela, dok su životinjstvo, biljstvo i mineralnost posebniji. Čovječnost je općenita za sva ljudska bića, ali su različita svojstva i kvalitete, kao što su oštroumnost ili govorenje engleskog posebni za neka ljudska bića.

Nešto što je jednostavno nema dijelova dočim nešto što je složeno ima dijelove. Primjeri jednostavnih stvari uključuju četiri elementa: zemlju, vodu, zrak i vatru. Ponekad se u tekstovima raspravlja o tome jesu li četiri elementa koja opažamo u svijetu čisti, a neki autori tvrde da se ništa jednostavno ne može opažati osjetilima, stoga su četiri stvari koje zovemo tim imenima zapravo složene. U svakom slučaju, ostaje činjenica da se o četiri elementa može raspravljati kao o jednostavnim supstancijama koje imaju posebna i izrazita svojstva te da se ta svojstva mogu razaznati u sastavu složenih stvari – mineralâ, biljaka i životinja. Također, nebeska tijela (*jirm*) smatraju se jednostavnim. Duše i duhovi su jednostavni a najjednostavniji od svega je Jedan, Prvi.

<sup>39</sup> Među komentatorima se vodi rasprava o antecedensu zamjenice. Oni koji misle da se odnosi na Boga, shvaćaju to kao izražavanje posebnog položaja što ga je Bog dodijelio ljudskim bićima a ponekad i kao potvrđivanje

## Forma i materija

Jedan od važnih grčkih filozofskih termina jeste *eidos*, što je Platonova oznaka za ideje, odnosno vječne prauzore, čije su stvari ovoga svijeta nesavršene patvorine. To je ujedno Aristotelov termin za formu u bitnom udvajanju – forma i materija. Ovo udvajanje može biti jedan od težih konceptata za shvaćanje onima koji nisu upoznati s grčkom ili srednjovjekovnom filozofijom jer su ove dvije svakodnevnije riječi uveliko izgubile svoj drevni značaj. Kad ljudi danas govore o materiji, oni ukazuju na navodno čvrstu i stvarnu potku od koje su stvari oko nas načinjene. Za moderne ljude, materija je tu, ali za Grke i srednjovjekovne ljude, materija se sama po sebi ne može opažati niti shvatiti na bilo koji način. Jedino forma ima svojstva i kvalitete koji nam omogućavaju opažati, shvaćati i razumijevati stvari.

Od Aristotela pa naovamo vodile su se mnoge rasprave o tačnom položaju formi i ideja pa arapski tekstovi odražavaju činjenicu da kasnija grčka filozofija nije uvijek razlikovala aristotelijanski i platonski smisao te riječi. Arapska riječ koju su prevodioci odabrali za prevođenje dotičnog termina jeste *ṣūra* pa je počesto teško vidjeti koristi li se više u aristotelijanskom ili platonskom smislu. Stvar se usložnjava islamskim značenjem te riječi. U Kur'anu se koristi u množini u tri ajeta za označavanje Božijih stvorenja. Isto tako se u njemu koristi glagol *taṣwīr* – formiranje, odnosno davanje forme pet puta, uvijek s Bogom kao subjektom. U ova dva primjera, u njemu se upotrebljava *forma* i *formiranje* zajedno u rečenici: *I On vas je formirao i uljepšao vaše forme* (40:64, 64:3). U Kur'anu se, također, označava “Davalac forme” (*muṣawwir*) kao jedno od Božijih imena (59:24). Što se tiče hadiske literature, dovoljno se prisjetiti čuvene vjerovjesničke predaje koja ponavlja Knjigu Postanka: “Bog je stvorio Adema u Svojoj formi.”<sup>39</sup>

Ukratko, termin *ṣūra* bio je izrazito dojmljiv za muslimane zbog njegova značaja u religijskim

božanske imanencije. Oni koji misle da on ukazuje na Adema, žele sačuvati krajnju Božiju transcendenciju te izbjeći bilo kakvo nagovještavanje toga da bi Bog mogao imati formu, što je svojstvo stvorenja.

tekstovima pa im je bilo nemoguće nemati na umu kur'ansku upotrebu dok su čitali filozofske spise. Upotreba forme/ideje kao uzajamno vezane za materiju sigurno je imala aristotelijanske, platonske i novoplatonske obrasce, ali je imala i kur'anski kontekst pa je to dalo muslimanima svaki mogući razlog da misle o formama više u platonskom negoli u prizemnom smislu, koji im obično daju moderni tumači Aristotela. U kur'anskom svjetonazoru sve su stvari forme te ih je kao takve uspostavio Davao forme. Svaka od njih mora imati neki način trajne prisutnosti u božanskom znanju, jer Bog zna sve stvari bez bilo kakvih vremenskih ograničenja: *Ni list ne opadne a da On ne zna za nj* (Kur'an, 6:59).

U općenitom filozofskom razumijevanju svaka forma stvari veže je za stranu jedinstva, cjelovitosti i povezanosti pomoću blistavosti svoje posebne stvarnosti, prisutnoj s Prvim intelektom. Ova se stvarnost može opažati inteligencijom i ostaje zauvijek inteligibilna, bez obzira na to ima li forme za promatranje, što će reći da je Sokrat uvijek Sokrat, bilo da je živ bilo da je mrtav. Njegova forma, poput forme svega ostalog, jeste jedinstven sastav kvaliteta koji se ne može izbrisati iz stvarnosti, neovisno o tome je li utjelovljen u svijetu generacije i korupcije. Forme su te koje nastanjuju treće područje egzistencije što Baba Afdal naziva spoznatim stvarima u *Knjizi prikazâ*.

Ukratko, moglo bi se reći da je materija ono što poprima formu, a forma je ono što je očito osjetilima, odnosno spoznajnim sposobnostima. Otuda se riječ *forma* može odnositi na sve što se opaža ili razumije na bilo koji način. Ona se obično koristi za ukazivanje na skup kvaliteta koji se pojavljuje kao neka odvojena stvar ili slika, odnosno koncept na bilo kojem nivou svjesnosti. U skladu s Baba Afdalovom podjelom svjesnosti na četiri nivoa, možemo kazati da postoje čulne, imaginalne, osjetilno-intuitivne i intelektivne forme.

U pogledu činjenice da forme označavaju i razlučuju stvari, forma je načelo egzistencijalnog mnoštva. Drugim riječima, kad stvari silaze od Jednog – ili kada Davao forme daje formu stvorenjima – one se javljaju kao raznolike i mnogostruke zbog mnoštva njihovih formi, iako sve potječu s istog izvora.

Nasuprot tome, materija sama po sebi jeste jedinstvena, jednostavna, nerazlučena, neopaziva stvarnost. Ona nema formu, tako da nema kvalitet, svojstvo, opis ili oznaku, izuzev određene nedokučive prisutnosti u sprezi s formom. Materija nema ništa svoje a sve što se javlja našim čulima potječe od formi koje sidoše od Jednog. Zaista, prema Plotinu, materija je nevidljivo ogledalo koje prikazuje forme i nikad se ne može sama po sebi vidjeti zato što je apsolutna neegzistencija.<sup>40</sup> Stoga materija omogućava da se pojedinačne forme, koje su ujedinjene u Prvom intelektu, razlikuju, razmještaju i opažaju u kosmosu.

Jedan od načina za razumijevanje materije jeste misliti o njoj kao o kvantitetu koji se ranije razmatrao kao oprečnost kvaliteta a to je forma. Kvalitet je inteligibilna strana stvari a ta inteligibilnost sve se više raspršava i raštrkava skladno rastućem kvantitetu stvari u kojima se odražava. Naprimjer, što više govorimo o statističkim podacima o stanovništvu, to manje znamo o čovječnosti čiji se kvaliteti najviše nalaze u izvanrednim pojedincima, onima koji borave u neposrednoj blizini područja čistog kvaliteta, kao što su vjerovjesnici, avatari, bude i mudraci.

Ni kvalitet niti kvantitet ne mogu se razmatrati odvojeno. No, što više naglašavamo kvantitet, to više ističemo ono što Plotin naziva apsolutnom neegzistencijom. Nasuprot tome, što se više usredsredimo na kvalitet, to se više usredotočujemo na Prvog Stvarnog, jedan Bitak-sa-Svjesnošću Koji iznjedrava sve stvari.

Sama po sebi, forma je odvojena (*mujarrad*) od materije te je prisutna s Prvim intelektom. Forma i materija spajaju se da načine stvari, ali neformirana materija ne postoji ni na koji vidljiv način. Ono što je očigledno jeste forma i ono što je u konačnici stvarno jeste forma, budući da se spušta od Davao forme te zato što predstavlja stvarne kvalitete koji proizlaze iz Prvog Stvarnog – kvalitete koji se nikad ne mogu potpuno odvojiti od Stvarnog.

Samo je forma inteligibilna i inteligibilna je bez obzira na to je li prisutna u materiji. Forma se može uočiti intelektom, imaginacijom i osjetilnim sposobnostima, ali samo intelekt umije vidjeti formu bez

<sup>40</sup> Armstrong, *Hellenic and Christian Studies*, 6:179.





materije. On je kadar odvojiti i rastaviti forme od njihova utjelovljenja. Krajnji cilj filozofske potrage može se opisati kao *tajrīd*, odnosno odvajanje forme od materijalnog područja. Kao što Hadot piše o Plotinu: “Stoga se uvježbavanje sastoji u odvratanju svijesti od pažnje i isključive brige za tijelo da bi je vratilo unutra... Ovo prispijeće sepstva u svijest ionako je etičko kretanje, ono je već pročišćenje koje vraća dušu njenoj iskonskoj čistoti, stanju forme odvojene od materije.”<sup>41</sup>

Kad se forma u potpunosti odvoji od materije, intelekt aktualizira vlastitu stvarnost. On crpi svoju viziju od Agensnog intelekta, koji je vječno odvojen. Takav intelekt potpuno je aktualan, što će reći da biva u potpunosti on sam. To je cilj filozofske potrage. Ovdje su sve forme aktualne u znalcu a njihova aktualnost istovjetna je njihovoj inteligibilnosti. Istinski znalac nije ništa drugo do intelekt koji je aktualno svjestan sebe tako da je istinski predmet znanja također intelekt. Kao što piše Ibn Sina:

“Stvar koja je inteligibilna kroz suštinu jeste intelekt posredstvom suštine, jer stvar koja je inteligibilna pomoću suštine jeste forma što je odvojena od materije – posebno kad je odvojena putem vlastite suštine a ne preko bilo čega drugog. Ova stvar je isto tako intelekt u aktu. Otuda je ova stvar beskrajno inteligibilna u aktu po svojoj suštini a i intelekt u aktu.”<sup>42</sup>

Pokušavajući opažati i razumijevati stvari, mi zapravo pokušavamo opažati i razumijevati forme, jer materija nema drugu ulogu osim da stvari stavi unutar dosega naših osjetila i imaginacije. Drugim riječima, pokušavajući razumijevati stvari, mi težimo shvatiti njihovu inteligibilnost koja se definira njihovim kvalitetima tako da ih trebamo potražiti inteligencijom i naći ćemo ih istinski jedino u samoj inteligenciji, što je u biti i intelektor i inteligibilija. Kad nalazimo forme onakve kakve jesu, pronalazimo ih neovisnim o materiji. Možemo zaključiti da se obraćajući pažnju na formu, koja je strana stvarnosti što se spušta od Davaoca forme, uključujemo u dobrovoljni povratak. Pomoću naše vlastite teorije i naše

vlastite sposobnosti da vidimo stvari odvojenim od materije, vraćamo se Jednom od Kojeg smo nastali.

U Prvom intelektu postoji neograničeno mnoštvo forme uvezanih jedinstvenom formom Intelektu. Zatim im se daje vanjski izgled kroz spajanje s materijom na podstrek Začetnika. U našim vlastitim intelektima, koji se u krajnjem mogu pridružiti Agensnom intelektu, možemo naći neograničeno mnoštvo forme koje su ujedinjene intelektivnom sviješću, svjesnošću koja je istovjetna svemu onome što poznaje a to je svaka forma.

Ako svaka posebna, pojedinačna forma ima jedinstvo koje je njena samosvojnost i ipseitet, postoje i općenitije forme preko kojih intelekt opaža forme u odnosu na druge forme – kao što su vrsta, rod, srednji i visoki rod (što se razmatralo u [Baba Afdalovoj knjizi – nap. prev.] *Razjašnjavajuća metoda*). Razvrstavanje forme u takvim terminima pomaže duši u procesu *tewhida*, odnosno vraćanju višestrukih stvari Jednom. U dva eseja Baba Afdal jasno daje do znanja da je *tewhid* potpuno jednak procesu odvajanja forme od njihove materije (HIP, 128–130).

Premda je materija sama po sebi nedokučiva pa čak i nepostojeća, ova riječ upotrebljava se, također, u relativnom smislu koji je bliži savremenoj upotrebi. S ovog stajališta jedna forma se nalazi unutar druge forme koja igra ulogu svoje materije. Naprimjer, košulja je forma utjelovljena u određenoj materiji, koja je tkanina, ali je tkanina forma vezana za drugu materiju a to je konac. Stoga je konac forma pamuka. Može se neprestano razlagati svaka prethodna forma kao materija sve dok se ne dostigne Prva materija izvan koje nema materije. Ako postavljamo pitanja u vezi s Prvom materijom, poput toga šta je ona i gdje se nalazi, uvidjet ćemo da ona nije stvar u bilo kojem smislu koji bi nam omogućio odgovoriti na ta pitanja. Upravo se u tom smislu materija može nazvati čistim kvantitetom, odnosno neegzistencijom. Ona nema nikakvih kvaliteta, mada se može obznaniiti kroz beskonačno mnoštvo forme. Mi možemo samo postavljati pitanja o kvalitetima a oni se očituju u formama.

Ikhwān al-Šafā’ objašnjavaju odnos između forme i materije u sljedećem odlomku. Primijetite da

<sup>41</sup> Hadot, *Plotinus*, 12.

<sup>42</sup> Ibn Sina, *Najāt*, 193.

je njihov cilj objasniti koji su dijelovi stvaranja bliži jedinstvu a koji dalji. Drugim riječima, oni sudjeluju u primjeni *tewhida*, ili potvrđivanja jednosti stvarnosti, odnosno primjeni *tajrīda* odvajajući forme od njihove materije. Razmatrajući kvantitet i kvalitet do kraja odlomka, oni nemaju u vidu baš suprotnost koja bijaše spomenuta nekoliko puta, nego ograničeni je te posebno aristotelijanski smisao ovih termina u kojem su oni dvije od deset kategorija. O kategorijama će se uskoro više reći.

“Znaj da razlikovnost postojećih stvari dolazi samo pomoću forme a ne materije. Tako pronalazimo mnoge stvari čija je supstancija jedna a čije su forme raznolike. To je poput noževa, mačeva, sjekira, pila i svih alata, oruđa i spremnika izrađenih od gvožđa. Različitost njihovih imena je zbog raznolikosti njihovih formi a ne zbog razlikovnosti njihovih supstancija pošto su svi jedno putem gvožđa. Tako su isto vrata, stolica, klupa, brod i sve izrađeno od drveta, jer su njihova imena različita samo zbog toga što su njihove forme raznolike. Što se tiče njihove supstancije koja je drvo, ona je jedna...”

Znaj da postoje četiri vrste materije: materija zanatstva, materija prirode, materija svega i Prva materija.

Materija zanatstva je svako tijelo s kojim zanatlija radi i od kojeg izrađuje svoju rukotvorinu, poput drveta za stolare, gvožđa za izrađivača gvožđa, zemlje i vode za neimare, konca za tkalce, brašna za pekare... Što se tiče oblika i otisaka koje utiskuje u njih, oni su forma. To je značenje materije i forme u zanatstvima.

Prirodna materija jesu četiri elementa. Stoga su sve nastale stvari podno mjesečeve sfere – mislim,

bilje, životinje i minerali – nastale od elemenata te su pretvorene u njih pri korupciji. Kad je riječ o prirodi koja to donosi, ona je jedna od potentnosti sveopće, nebeske duše. Objasnimo kako ona djeluje na materiju u jednoj drugoj raspravi.

Materija svega je neuvjetovano tijelo,<sup>43</sup> iz kojeg proizlazi sav kosmos. Mislim na sfere, zvijezde, stubove i sveukupno nastale stvari, jer su sve to tijela a njihova različitost je u pogledu raznolikih formi.

Prva materija je jednostavna, inteligibilna supstancija koja se ne opaža osjetom. To je zato što je ona samo forma egzistencije a to je ipseitet. Kad ipseitet prima kvantitet, on time postaje neuvjetovano tijelo, što pokazuje činjenica da ima tri dimenzije a to su dužina, širina i dubina. Kad zadobija kvalitet, a to je oblik poput zaobljenosti, trostranosti, četverostranosti i drugih oblika, on time postaje posebno tijelo koje se pokazuje, bez obzira na oblik. Otuda je kvalitet kao tri, kvantitet kao dva a ipseitet kao jedan. Baš kao što je tri u egzistenciji nakon dva, tako je i kvalitet u egzistenciji poslije kvantiteta. I baš kao što je dva u egzistenciji nakon broja jedan, tako je i kvantitet u egzistenciji poslije ipseiteta. Ipseitet je u egzistenciji prije kvantiteta, kvaliteta i svega ostalog, kao što je jedan prije dva, tri i svih brojeva.”<sup>44</sup>

Riječ *forma* obično se koristi u islamskim tekstovima na još jedan način, koji može biti zbunjujući ako se očekuje dihotomija forme/materije. U ovakvoj upotrebi forma je u suprotnosti sa *značenjem* (*ma'nā*). Otuda je forma vanjski oblik nečega a značenje njegova unutarnja, skrivena stvarnost. Drugim riječima, forma naznačava ono što se opaža dok značenje

<sup>43</sup> *Neuvjetovano tijelo* (*al-jism al-muṭlaq*) tjelesnost je samo po sebi, lišeno svake forme osim tjelesnosti. Ono je jednostavno tijelo koje se ne odlikuje zvjezdanošću ili konjskošću, odnosno kamenošću. Naravno, ne postoji vani takva stvar, to jeste, u vanjskom svijetu osjetilā, no, inteligibilni svijet je nešto drugo. Ako pogledamo na cjelokupan univerzum u njegovom neograničenom prostornom i vremenskom širenju, on se može smatrati jedinstvenim tijelom, neuvjetovanim bilo kakvim posebnim kvalitetima, s obzirom na to da se u sveukupnosti odlikuje svim mogućim tjelesnim kvalitetima. Naprimjer, nema praznog prostora, već samo raznovrsne forme tjelesnosti. *Muṭlaq* se često

prevodi kao absolute (apsolutno), ali absolute body (apsolutno tijelo) nema mnogo smisla. Niti Baba Afdal pod izrazom *wujūd-i muṭlaq* podrazumijeva apsolutnu egzistenciju – što bi po svoj prilici bila Božija egzistencija – Nužnog u Egzistenciji. Umjesto toga, on podrazumijeva neuvjetovanu egzistenciju, to jest, svu egzistenciju kakva se nalazi širom univerzuma na svakoj ravni Ishodišta i Povratka. Ona je neuvjetovana jer poprima svaku moguću formu, tako da se ne može smatrati egzistencijom samo pod ovim ili onim uvjetom, odnosno da se samo odlikuje nekim a ne drugim svojstvima.

<sup>44</sup> Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'el*, sv. 2, str. 6–7.



označava stvarnost stvari kao skrivenu od osjeta ali dostupnu inteligenciji. Za mnoge sufije *značenje* je stvarnost stvari kakva je poznata Bogu. U ovakvoj upotrebi značenje je čista, odvojena forma dočim je forma značenje koje se opaža kao utjelovljeno, odnosno korporealizirano. Značenje je unutarnja stvarnost, a forma je vanjsko očitovanje. Gazali upotrebljava formu u tom smislu u *Alhemiji sreće*, kao što ćemo vidjeti u Četiri naslova (HIP, 116); Baba Afdal također je koristi, kao u svom “Eseju o značenjima” (HIP, 174). Iz riječi *ma'nā* izvodi se pridjev *ma'nawī*, koji se može prevesti kao meaning-related (značenjski). Ovaj termin približna je istovrednica za inteligibilno (*ma'qūl*). Oba termina u suprotnosti su s izrazom *maḥsūs*, odnosno osjetilno, koji označava sve što se može opažati osjetilima.<sup>45</sup>

### Supstancija i akcencija

Supstancija i akcencija uobičajeni su prijevodi riječi *jawhar* i *arad*. Prva je arabizirana forma perzijske riječi (*gawhar*), što znači dragulj, dragi kamen, biser. U perzijskoj poeziji *gawhar* se obično koristi u značenju bisera nasuprot školjci, a Baba Afdal i drugi koriste ovu perzijsku riječ namjesto njene arabizirane forme u filozofskim kontekstima. U uobičajenoj poetskoj namisli biser je ono što tražimo a školjka nas sprečava da ga nađemo.

Izvorno značenje riječi *jawhar* lijepo se uklapa u kur'anski smisao termina *arad*, što je usvojen za označavanje akcencije koja je uzajamno povezana sa supstancijom. Korijen ove riječi znači postati širok i prostran, pojaviti, predstaviti, prikazati, desiti se, dogoditi se. Kur'an koristi dotičnu riječ šest puta, podrazumijevajući njome prolazne ciljeve i nestalna stjecanja koja ljude drže očaranim i rastrojenim u svijetu. Kur'anski prevodioci prevode je na engleski s izrazima kao što su *goods* (dobra), *chance goods* (prolazna dobra), *frail goods* (krhka dobra), *chance profits* (prolazne dobiti) i *lure* (mamac).

<sup>45</sup> Rumijevo djelo *Mathnawī* razlikuje se od ostalih knjiga istog žanra po tome što se naziva *Mathnawī-ye ma'nawī* – Značenjska Mesneviya. U ovakvom kontekstu prevodioci obično taj izraz prevode kao duhovna, ali to

Tako na arapskom, prije negoli uopće razmotrimo filozofsko značenje ovih termina, suprotstavljanje *jawhara* i *arada* ukazuje na jedan vrijedni dragulj, skriven od vida kratkotrajnim izgledima i pojavama. I ovo je uistinu osnovni način na koji su se tumačili termini supstancija i akcencija. Za filozofsku tradiciju supstancija je ishodišna stvarnost stvari, odnosno njena podloga, dok su akcencije neprestano promjenjiva svojstva, kvaliteti, događaji, pojave i stanja koji se ne mogu pripisati supstanciji samoj po sebi. Akcencije su svojstva (*ṣifa*) a supstancija je ta kojoj se pripisuju svojstva – opisani predmet.

Prema aristotelijanskom razvrstavanju supstancija je jedna stvar, a akcencije, koje se javljaju u supstanciji, mogu se podijeliti u devet vrsta. Tih deset jesu poznate kategorije i o njima se stalno raspravljalo u arapskim filozofskim tekstovima. U jednom uobičajenom popisu njih deset se prevodi s grčkog na engleski kao *substance* (supstancija), *quantity* (kvantitet), *quality* (kvalitet), *relation* (odnos), *place* (mjesto), *time* (vrijeme), *position* (položaj), *possession* (posjedovanje), *action* (djelovanje) i *affection* (trpljenje). Ikhwān al-Ṣafā' posvećuju jednu svoju raspravu, “O kategorijama”, pojašnjavanju zašto racionalno istraživanje stvari vodi ovakovrsnom razvrstavanju. Kao što je uobičajeno za njih, oni smatraju brojeve značajnim. Uostalom, zašto je Aristotel pobrojao devet akcencija a ne pet, ili osam, ili deset? Zasigurno da je taj broj donekle proizvoljan, kao što su često isticali historičari i filozofi. Za Ikhwān to je zato što je Aristotel htio pokazati da se stvari ovog svijeta ustanovljavaju na jednom korijenu i devet grana, baš kao što se broj zasniva na broju jedan i ostalim brojkama.

Ikhwān i mnogi drugi muslimanski matematičari drže da jedan nije broj, već načelo broja. On je krajnja jednostavnost a brojevi predstavljaju razvijanje njegovih potentnosti. Naravno, postoje nivoi i stepeni razvijanja a najosnovnije stepene predstavljaju

gubi stanovitu istančanost izvornika, jer duhovi nisu nužno istovjetni sa značenjima pa *rūḥānī* (duhovno) na perzijskom i arapskom ima drukčije konotacije od riječi *ma'nawī*.

brojke, desetice, stotice i hiljadice. Vidjet ćemo kako Baba Afdal upotrebljava brojčano rasuđivanje na temelju ovakvog razumijevanja u *Knjizi o Trajnom*.

Kao zaključak ovog poglavlja navodim početak Ikhwānove rasprave o kategorijama. Neka Baba Afdalova objašnjenja o supstanciji i devet akcidenција mogu se naći u njegovoj raspravi o logici (HIP, 298–306):

“Kad su prvi mudraci pogledali na očitovane stvari vidom svojih očiju te posvjedočili veličanstvene stvari svojim osjetilima, promislili su o svemu tome svojim intelektima u njihovim vlastitim nečitovanim značenjima. Istražili su skrivena zbivanja svojim prosuđivanjima te su opazili zbilje postojećih stvari svojom razboritošću. Postalo im je jasno da su sve stvari različiti entiteti, poredane u egzistenciji baš kao i poredak brojeva. One su spojene i međusobno povezane u [tome da izvode] svoje opstojanje i postojanost iz Prvog Uzroka, a to je Tvorac – neka Mu je slava! – baš kao što su brojevi spojeni i međusobno povezani [jer izvode svoje opstojanje] iz jednog koji je prije dva, kao što smo objasnili u raspravi ‘O broju’.

Kad su se ove stvari razjasnile mudracima, kao što smo spomenuli, oni su označili i imenovali prethodeće stvari u egzistenciji materijom, a docnije stvari u egzistenciji imenovali su formom. Kad im je postalo jasno da je forma dvovrсна – sastavna i upotpunjujuća (kao što smo objasnili u raspravi ‘O generaciji i korupciji’) – oni su imenovali sastavne forme supstancijama, a upotpunjujuće forme imenovali su akcidenциjama. Kad im je postalo jasno da je osobenost sastavnih formi osobenost ‘jednog’, kazali su da su sve supstancije jednog roda. Na isti način, kad se razjasnilo da su osobenosti upotpunjujućih formi raznovrsne, rekli su da su akcidenциje različite u rodovima i da ih ima devet rodova, poput devet brojki. Tako u postojećim stvarima supstancija je kao jedan u broju, dok je devet akcidenциjâ poput devet brojki koje su nakon jednog. Stoga svi egzistenti postaju deset rodova, podudarajući se s deset brojki, a akcidenциje se postavljaju jedna ispod druge poput poretka brojeva i poput veze brojeva u egzistenciji s jednim koji je prije dva.

Što se tiče deset riječi koje sadrže značenja svih egzistenata, one su: *supstancija*, *koliko* [kvantitet], *kako* [kvalitet], *pripisano* [odnos], *gdje* [mjesto], *kad* [vrijeme], *ustrojstvo* [položaj], *vlasništvo* [posjedovanje], *ono djeluje* [djelovanje] i *na njega se djeluje* [trpljenje].

Znaj isto tako, moj brate, da je svaka od tih riječi naziv za rod postojećih stvari, da je svaki rod podijeljen na brojne vrste, svaka vrsta na druge vrste i tako stalno sve dok dijeljenje konačno ne dođe do pojedinaca, kao što ćemo kasnije objasniti.

Znaj, brate moj, da kad su mudraci pogledali na postojeće stvari, najprije su uvidjeli pojedince poput Zejda, Amra i Halida. Zatim su promislili o svim onim ranijim i davnim ljudima koje nisu vidjeli. Doznali su da ljudska forma uključuje sve njih, čak i ako su različiti po svojim svojstvima, kao što su visina, kratkoća, crnina, bjelina, smeđina, plavookost, prćastost, posjedi i slična svojstva pomoću kojih se ljudi razlikuju jedan od drugog. Potom su rekli: ‘Svi su oni ljudi’ pa su imenovali ljude vrstom, jer su oni skupina pojedinaca koji se podudaraju u formama ali su različiti u akcidenциjama.

Zatim su uvidjeli druge jedinke, poput Zejdovog magarca, Amrove magarice, Halidovog magareta, pa su saznali da forma magarca sadržava sve njih, stoga su je i nazvali vrstom. Potom su vidjeli Zejdovog konja, Amrovog pastuha i Halidovo ždrijebe, te su doznali da forma konja sadrži sve njih, pa su je također nazvali vrstom. Isto tako treba procijeniti i ostale jedinke među životinjama – stoku, grabljivice, letačice, vodene životinje, kopnene gmizavce. Svaka skupina od njih sadrži jednu formu koju oni imenuju *vrstom*.

Potom su promislili o svima njima pa su saznali da ih sve sadrži život [hayāt], stoga su ih nazvali životinjama [hayawān]. To su označili *rodom* koji sadrži skupine različitih formi dok su one njegova vrsta.

Zatim su posmatrali druge jedinke, kao što su biljke, drveta i njihove vrste. Spoznali su da rast i prehrana sadrže sve njih, pa su ih imenovali *rastućim*. Kazali su da je rod te da su životinje i biljke dvije njegove vrste.





Potom su uvidjeli druge stvari poput kamenja, vode, vatre, zraka i zvijezda te su doznali da su sve tijela pa su to nazvali *rodom*. Oni su saznali da se tijelo kao tijelo ne kreće, ne koristi intelekt, ne osjeća i ne zna ništa.

Zatim su otkrili da se tijelo kreće i da se na njega djeluje dok se unutar njega obrađuju oblici, forme, otisci i utisci, pa su doznali da uz tijelo postoji jedna druga supstancija koja uvodi djela i tragove u ova tijela. Oni su je imenovali *duhovnom*. Potom su sve to spojili u jednu riječ i rekli *supstancija*.

Otuda je supstancija postala rod a duhovno i tjelesno su dvije njene vrste. *Tijelo* je rod za rastuće i neživo pod njim pa su oni dvije njegove vrste. *Rastuće* je rod za životinje i biljke ispod njega a one su dvije njegove vrste. *Životinja* je rod za ono što je ispod nje – ljudi, letačice koje nastanjuju zrak, plivačice koje naseljavaju vodu, hodačice koje nastanjuju zemlju i puzavci koji naseljavaju kaljugu. Sve su to vrste *životinje* a ona je njihov rod...

Dakle, ovo je ukratko o značenjima jedne od deset kategorija, a to je supstancija, te njenim podjelama, vrstama i jedinkama. Ona nema strogo definiciju [*ḥadd*] ali je njena opisna definicija [*rasm*] “ono što traje samo po sebi te je prijemčiva za suprotne akcidencije”.

Kad su vidjeli među supstancijama da ima ono što se naziva tri lakta, četiri ratla, pet mjera i slično, spojili su sve to i nazvali ga rodom *koliko*, a sve su to akcidencije u supstanciji.

Kad su uvidjeli druge stvari koje nisu supstancija te se ne zovu *koliko*, poput bjeline, crnine, slatkoće, gorčine, mirisa i slično, sabrali su sve to i nazvali rodom *kako*. Ove akcidencije su svojstva supstancije i one je opisuju. One traju pomoću nje i sve su one forme koje ju upotpunjavaju, kao što smo objasnili u raspravi ‘O generaciji i korupciji’.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> *Rasāʿel*, sv. 1, str. 404–407.

## Abstract

### The basic philosophical terms

William C. Chittick

Translated from English by Haris Dubravac

The aim of this chapter from William C. Chittick’s book *The Heart of Islamic Philosophy* is to present the meaning and use of some basic terminology of the Islamic philosophy. The author’s intention here is to gradually familiarize readers with certain words and cite some examples of their use in philosophical tradition, with the emphasis on the use of Bābā Afḍala, who is, according to the author’s opinion presented in other works, the most important Islamic philosopher and personality that actually embodies Islamic philosophical tradition. Chittick also lists examples from Aristotle’s (that is Arabic Plotinus) *Theology*, discussions of Ikhwān al-Ṣafā’ and Ibn Sina’s writings. All three represent a watershed in the history of Islamic philosophy, although there were many other significant works written in the same period. The main terms that are discussed are: philosophy or sophia, worlds, bodies and spirits, soul, levels of conscience, complements, Origin and Return, form and matter, substance and accident. Since the concepts of every science are the key which opens the treasury of knowledge, we considered it necessary to translate this precious text so that discoveries of Islamic philosophy can be easier to express.

**Keywords:** Islamic philosophy, basic philosophical terms, Bābā Afḍal, *Aristotle’s Theology*, Ikhwān al-Ṣafā’, Ibn Sina, philosophy, wisdom, worlds, bodies, spirits, soul, levels of conscience, complements, Origin, Return, form, matter, substance, accident.