



Sveučilište u Zagrebu

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Rusmir Šadić

# **ONTOLOGIJA MULLA SADRA SHIRAZIJA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2017.



Sveučilište u Zagrebu

University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Rusmir Šadić

# **THE ONTOLOGY OF MULLA SADR SHIRAZI**

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2017.



Sveučilište u Zagrebu

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Rusmir Šadić

# **ONTOLOGIJA MULLA SADRA SHIRAZIJA**

DOKTORSKI RAD

Mentori:

Prof. dr. sc. Lino Veljak

Prof. dr. sc. Rešid Hafizović

Zagreb, 2017.



Sveučilište u Zagrebu

University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Rusmir Šadić

# **THE ONTOLOGY OF MULLA SADR SHIRAZI**

DOCTORAL THESIS

Supervisors:

Prof. dr. sc. Lino Veljak

Prof. dr. sc. Rešid Hafizović

Zagreb, 2017.

## INFORMACIJE O PRVOM MENTORU:

Prof. dr. sc. Lino Veljak

Rođen 1950. u Rijeci, diplomirao (1973), magistrirao (1976: «Filozofijske osnove teorije odraza») i doktorirao (1982: «Filozofija prakse Antonija Gramscija») na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Od 1974. do 1976. nastavnik filozofije i logike na Drugoj gimnaziji u Zagrebu, 1976. asistent u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu (od 1978. Odjel za povijest filozofije Centra za povijesne znanosti, gdje je 1978. stekao suradničko zvanje znanstvenog asistenta). U istom zvanju radi od 1979. na Katedri za teorijsku filozofiju Odsjeka za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, 1983. izabran u zvanje docenta, 1990. u zvanje izvanrednog profesora, a 2002. u zvanje redovitog profesora. Od 1992. predstojnik Katedre za ontologiju. Dužnost pročelnika Odsjeka privremeno obavljao 1982/83. Od 1992. do 1994. bio pročelnik Odsjeka.

Akad. godine 1990/91. boravio kao Humboldtov stipendist na Sveučilištu u Frankfurtu. Gostovao na većem broju domaćih i inozemnih sveučilišta. Od 2001. dopunski predaje filozofiju povijesti na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Rijeci, a akad. godine 2005/06. i na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Splitu. Bio voditelj nekoliko znanstveno-istraživačkih projekata, član je raznih uredništava i savjeta filozofskih časopisa i u više navrata član Upravnog odbora Hrvatskog filozofskog društva. Voditelj poslijediplomskog studija filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Od publikacija izdvajam sljedeće naslove: *Marksizam i teorija odraza*, Zagreb: Naprijed, 1979.; *Filozofija prakse Antonija Gramscija*, Beograd: SIC, 1983.; *Horizont metafizike*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka Filozofskih istraživanja, sv. 12), 1988.; *Raspuća epohe*, Zagreb: Biblioteka "Pitanja", 1990.; (ed.), *Človek-demokracija-poznanie*, Bratislava: Kalligram, 2000.; (co-ed.), *Between Authoritarianism and Democracy. I: Institutional Framework*, Belgrade: CEDET, 2003.; *Od ontologije do filozofije povijesti*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka filozofskih istraživanja, sv. 123), 2004.; (co-ed.), *Between Authoritarianism and Democracy. II: Civil Society and Political Culture*, Belgrade: CEDET, 2005.; (ed.), *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, Zagreb: FFpress, 2007.; (ed.), *Filozofija i suvremenost*. Zbornik radova s konferencije povodom 80. obljetnice rođenja Danila Pejovića, Zagreb: FFpress, 2010.; *Prilozi kritici lažnih alternativa*, Beograd: Otkrovenje, 2010.; (ed.), *Gajo Petrović, filozof iz Karlovca*, HFD, Zagreb 2014.; (ed.), *Znanost, filozofija i suvremenost*, HFD, Zagreb 2015.

## INFORMACIJE O DRUGOM MENTORU:

Prof. dr. sc. Rešid Hafizović

Rođen 1956. godine u Potočarima kod Srebrenice, danas je redovni profesor na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Pored bavljenja islamskom dogmatikom i uporednim religijama, Rešid Hafizović se bavi pisanjem iz oblasti uporedne mistične filozofije i filozofirajuće teologije, kao i prevođenjem tekstova iz rečenih oblasti sa arapskog, engleskog, francuskog i italijanskog jezika. Realizirao je nekoliko studijskih i istraživačkih putovanja i to u Paris (Institu Catolique, 1990/91), Oxford (Oxford center for islamic studies, 1998.), Cambridge, (Fitz William College, 1997), Tokyo, Kyoto University, 1998.

Iz njegova autorskog opusa posebno se ističu sljedeći naslovi: *Ibn Arebijeva filozofsko-teološko učenje o Logosu* (Zenica, 1995.); *Teološki traktati I – o načelima islamske vjere* (Sarajevo, 1996.); *Znakovi šiitske duhovnosti* (Sarajevo, 1997.); *Temeljni tokovi sufizma* (Sarajevo, 1999.); *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom – svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme* (Sarajevo, 2002.), *Stubovi vjere i džihad* (Sarajevo, 2015.).

Od prevedenih knjiga ovdje ćemo spomenuti sljedeće: prijevod sa arapskog izvornika i komentar Ibn Arebijeva *Fusus al-hikama*. Zatim, prijevod dva značajna djela Frithjofa Schouna: *Dimenzije islama*, sa engleskog izvornika; *Transcendentno jedinstvo religija*, sa francuskog izvornika. Prijevod djela Edwarda Saida, *Orijentalizam – zapadnjačke predodžbe o Orijentu*, sa engleskog izvornika; prijevod četverotomnog djela Henry Corbina, *Islam u Iranu I-IV*, te djela *Islamska filozofija u Iranu – XVII i XVIII stoljeće*, sa francuskog izvornika; prijevod djela Fazlur Rahmana, *Filozofija Mulla Sadra Širazija*, prijevod četverotomnog komentara Abdullaha Bošnjaka na Ibn Arebijev *Fusus* sa arapskog jezika.

## SAŽETAK:

Filozofija Mulla Sadraa Shirazija, premda predstavlja sami vrhunac kasnije islamske filozofije i sintezu ukupnog muslimanskog intelektualnog angažmana, još uvijek nije valjano istražena i ostaje nepoznanica čak većini poznavalaca islamske filozofije. Iako je riječ o originalnom i opsežnom znanstvenom opusu filozofa iz Shiraza, koji nudi mogućnost dubljeg upoznavanja sa intelektualnom baštinom muslimanskog filozofskog genija ali i nesvakidašnji okvir za komparativni pristup i potpunije razumijevanje između Istoka i Zapada, valja kazati kako je njegova misao neopravdano ostala u sjeni klasika islamske filozofije. Konačno, takvom stanju značajno je doprinijela i teza o „kraju“ islamske filozofije sa smrću Averroesa, koja se nerijetko promovirala na Zapadu i koja je postala temeljna referentna pozicija pri svakoj analizi muslimanskog mišljenja.

Transcendentna filozofija (*hikma al-muta'aliyya*), što je termin kojim Mulla Sadra određuje svoju misao, figurira kao svojevrsna sinteza peripatetičke filozofije Ibn Sinaa, iluminacijske filozofije Suhrawardija, gnostičke teorije Ibn Arebija i temeljnih pozicija muslimanske teologije. Drugim riječima, filozof iz Shiraza u svom tekstu smiruje krajnje domete filozofije (*falsafa*), gnoze (*'irfan*) i teologije (*kalam*). Riječ je o onoj filozofiji koja njeguje racionalni i demonstrativni pristup, ali koja uključuje i intelektualnu intuiciju kao integralni dio znanja.

Ontologija Mulla Sadraa, kao temeljna pozicija iz koje je mislio sve druge probleme svoje filozofije, označava stvarnu *revoluciju* unutar muslimanskog filozofskog mišljenja. Naime, njegova ontologija zagovara metafiziku bitka nasuprot metafizike biti koja je do Mulla Sadraovog vremena imala dominantnu ulogu unutar kruga muslimanskih filozofa. To će reći da je učenje o primarnosti egzistencije u odnosu na esenciju (*asalat al-wujud*) fundamentalna pozicija Mulla Sadraove ontologije, iz koje će motriti najdublja pitanja epistemologije i eshatologije, a čije su najizravnije implikacije učenje o gradaciji bitka kao ontološkom ustrojstvu svega bivstvajućeg (*tashkik al-wujud*) i prepoznatljivo ekberijanska doktrina o transcendentnom jedinstvu bitka (*wahdat al-wujud*). Cilj ovog rada je istražiti osnovne principe Mulla Sadraove ontologije, te ukazati na originalnost i značaj njegovog filozofskog mišljenja. Tome će prethoditi izlaganje razvoja i temeljnih ontoloških pitanja unutar klasične islamske filozofije. Izlaganje filozofije Mulla Sadraa, kao najznačajnijeg predstavnika isfahanske filozofske škole iz XVI i XVII. stoljeća, vodit će nas ka uvidu u neutemeljenost teze o „kraju“ islamske filozofije i otkrivanju kontinuiteta islamskog filozofskog mišljenja.

Ključne riječi: ontologija, Mulla Sadr Shirazi, islamska filozofija, bitak, primarnost egzistencije

## SUMMARY:

Mulla Sadra Shirazi is the most important philosophical phenomena in later Islamic philosophy. His philosophy presents the continuity of Muslim philosophical thought while reversing the thesis of the end of Islamic philosophy with the death of Averroes. Since this region doesn't contain any written studies that systematically analyze and critically present Mulla Sadr's ontology, this paper will point to it's basic principles.

The Mulla Sadra ontology advocates metaphysics of the being, meaning the priority of existence in respect of the essence, the unity of being as the reality hidden behind individual forms of existence, considers the gradation of the being as the ontological structure of all beings, reveals the man as a being-in-the-world who in death tempts its own transformation as a new form of existence. Also, this paper will analyze Mulla Sadr's ontology compared to earlier philosophical concepts within the Islamic thought, and point to the importance of his overall philosophical thinking.

Islamic philosophical thought, that continued to develop in another geographical area after the death of Averroes, although it offers a variety of ideas and a huge amount of literature, was systematically neglected and denied in the West. The lack of knowledge of the language, culture and views cherished within the east-Islamic intellectual environment, has led the western man to declare them intellectually non-existent. Contrary to such attitudes, we will point out in the example of Mulla Sadra ontology the special philosophical thinking developed in the XVII. and XVIII. century in the territory of ancient Persia.

The discovery of Mulla Sadra is important owing to the formation of Western awareness of the vitality of Islamic philosophy after the medieval period. By the beginning of XX. century Mulla Sadra was completely unknown in the West. *Die Gottesbeweise bei Schirazi* written by Max Horten was the first work devoted to his philosophy and written by a European, followed by another work a year after, entitled *Das philosophische System von Schiraz* (1913). The first work written in English on the philosophy of Mulla Sadra, which also represent the beginning of a new interest has come from the pen of Fazlur Rahman and titled *The Philosophy of MullaSadra* (1977).

Considering the fact this is a thinker who is referred and who critically analyzes the philosophy of Ibn Sina, Suhrawardija, Ibn Arabi and many other thinkers who have left a significant mark in the history of Islamic philosophical thought, his thought was interesting in the context of previous attempts of approaching theoretical concept but also the creation of



new perspective of thinking. This is supported by the fact that in the wake of Mulla Sadra philosophy a whole school of thought was created, whose teaching would later learn to be systematically analyzed in numerous studies and publications. The views of Mulla Sadra was later marked with the term Shirazi himself used - transcendent philosophy (*al-hikma al-muta'aliyyah*). The analysis of the definitions of philosophy by Mulla Sadra (*hikma*) reveals that it is a view based on pure metaphysical basis attained through intellectual intuition and at the same time presented in a rational rather than rationalistic form, through the use of rational arguments. The analysis also reveals that it is a personal view which is linked to the achievement and transformation of being of the person who perceives the knowledge in question, with the proposed method for achieving the same knowledge related to religion. It is therefore possible to talk about the three basic principles on which the transcendent theosophy of Mulla Sadra Shirazi is based: intellectual intuition (*kashf / dhawq*) or illumination (*ishraq*), reason and rational argumentation ( *'aql / istidlal*), and religion (*shari'*). The synthesis achieved on the basis of said principles aims to reconcile the knowledge that is available through the rational philosophy, religious science and intellectual intuition.

Although Mulla Sadra dealt with issues of epistemology, ethics, fundamental and mystical theology, the most space in his works is dedicated to the ontological problems, which is a particular challenge for research. The entire second volume of his magnum opus of nine volumes is dedicated to the problem of being (*wujud*). Mulla Sadra, standing up to Suhrawardi – a representative of the ishraqi school, re-affirms Ibn Sina's teaching on the primacy of existence in relation to essence, analyzes Ibn Arabi thought and establishes the idea of the unity of being (*wahdahal-wujud*), and introduces the concept of mental existence (*wujud al-dhihni*) as a manifestation of being within thinking. It also deals with the question of God as Absolute Existence and His relationship to the world and man. In this context, it is necessary to point to the idea of trans-substantial motion (*harakat al-jawhariyyah*), which will be a necessary precondition of the forward said hierarchical observation of total reality.

The focus during this research will be on the works of Mulla Sadra Shirazi, and at its most comprehensive and most important philosophical work *Al-hikmah al-muta'aliya fi al-Asfar al-'aqliyyat al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the Four Journeys of Intellect), which offers a valid insight into the ontology of thinkers. Besides, when it comes to the ontology of Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir* (The Book of Metaphysical penetrations) is an inevitable work. During the writing of this work the critical literature that includes the most important studies made in recent years and that had to be subject to analysis of the thought of

philosophers in Shiraz was consulted. By that I mean primarily the following works and authors: Seyyed Hossein Nasr's work *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (1978), a study by Alparslan Acikgenc - *Being and Existence in Sadra and Heidegger* (1993), *The Philosophy of Mulla Sadr Shirazi* (1975 .) by Fazlur Rahman, a remarkable feat by Ibrahim Kalin - *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (2010), *Metaphysics and Islamic Philosophy* by the author Fadlou Shehadi (1982), a work by Christian Jamba - *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra* (2006), *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (2006) by Muhammad Kamal, and a study of a Japanese orientalist and philosopher Toshihiko Izutsu - *The Concept and Reality of Existence* (2007).

The most important studies on the history of Islamic philosophy that discuss the overall tradition of Islamic philosophical thought that were unavoidable during this research are as follows: *History of Islamic Philosophy* (M. Sharif), *History of Islamic Philosophy* (1987) by Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (1996), written in collaboration by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present* (2006), also by Nasr and the work named *History of Islamic Philosophy* (2004) by Majid Fakhri. The study will also include articles published in the Proceedings of the annual international symposium dedicated to Mulla Sadra's philosophy organized by the Research Institute in Tehran (Sadra Islamic Philosophy Institute Research). In doing so, I particularly emphasize the published works of eminent researchers such as Jawad Charms, Oliver Leaman, Reza Akbarian, Hans Daiber, Hossein Ziai, Gholam Reza A'wani, Ibrahim Kalin, Nequib al-Attas, Sajjad Rizvi, Sayyid Safavi. In this context, special importance belongs to the works of French orientalist Henry Corbin who did plenty on the discovery of Islamic thought and for our use unavoidable are two titles: *Islam in Iran* (2000) and *Islamic Philosophy in Iran XVII. and XVIII. century* (2002).

Methodologically speaking, a problem solving approach will primarily be applied in this work, which involves identifying, defining and positioning clearly indicated problems from the total Mulla Sadra philosophical and theological thinking, in order to analyze, explication and criticism against them.

Although this is an original and extensive scientific oeuvre of a philosopher in Shiraz, which offers the possibility of a deeper introduction to the intellectual heritage of the Muslim philosophical genius as well as an unusual framework for a comparative approach and complete understanding between the East and the West, we should say that his thought

unjustifiably remained in the shadow of the classics Islamic philosophy, whereby primarily I mean of al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Rushd. We hope that this work will be an important step in discovering the rich intellectual heritage in the later Islamic philosophy and the elimination of stereotypes in the understanding of Islamic philosophy in general.

Keywords: Ontology, Mulla Sadr Shirazi, islamic philosophy, being, priority of existence

## SADRŽAJ:

|   |     |
|---|-----|
| 1. UVOD .....   | 1   |
| 2. ŽIVOT I DJELO.....   | 3   |
| 2.1. Biografija .....   | 3   |
| 2.2. Djela.....   | 7   |
| 2.3. Učitelji.....  | 21  |
| 2.4. Izvori učenja.....   | 31  |
| 2.5. Transcendentna filozofija ( <i>hikma muta'aliyya</i> ).....                | 41  |
| 3. KLASIČNA ISLAMSKA FILOZOFIJA: KA MULLA SADRAOVOJ ONTOLOGIJI..                | 52  |
| 3.1. Al-Kindi: rađanje islamske filozofije.....                                 | 52  |
| 3.2. Al-Farabijeva metafizička šema.....  | 59  |
| 3.3. Ibn Sina: metafizika kao ontologija.....                                   | 66  |
| 3.4. Ibn Rushd i povrtaka „čistom Aristotelu“ .....                             | 72  |
| 4. ONTOLOGIJA MULLA SADRA SHIRAZIJA.....  | 80  |
| 4.1. Problem bitka ( <i>wujud</i> ).....  | 80  |
| 4.2. Primarnost egzistencije ( <i>asalah al-wujud</i> ) .....                   | 88  |
| 4.3. Sustavna dvosmislenost i gradacija bitka ( <i>tashkik al-wujud</i> ) ..... | 95  |
| 4.4. Transcendentno jedinstvo bitka ( <i>wahdat al-wujud</i> ).....             | 102 |
| 4.5. Struktura zbilje.....  | 114 |
| 5. ZNAČAJ I UTJECAJ MULLA SADRAOVE FILOZOFIJE.....                              | 123 |
| 6. ZAKLJUČAK.....   | 135 |
| 7. LITERATURA.....  | 138 |
| 8. ŽIVOTOPIS.....   | 145 |

## 1. UVOD

Predmet analize ovog rada su ontološki problemi Mulla Sadraove filozofije, koja predstavlja sami zenit ukupnog muslimanskog filozofskog mišljenja. Riječ je o kasnijoj fazi razvoja islamske filozofije i njenom najznačajnijem predstavniku. U prvom poglavlju, uz navode o Mulla Sadraovoj biografiji i najznačajnijim radovima iz područja racionalnih znanosti, izložit ćemo osnovne izvore njegovog učenja, koji u značajnoj mjeri ukazuju na sami karakter njegove filozofske misli. Drugim riječima, Sadraovo referiranje na temeljne tekstove Ibn Sinaa, Suhrawardija i Ibn Arebija, te motrenje svih problema iz perspektive vjerujućeg filozofa, koji se oslanja na konstitutivne izvore islama ali i teologiju proisteklu iz istih, već naviješta onu filozofiju koja će biti označena pojmom *hikma muta'aliyya*. Završni dio prvog poglavlja će biti posvećen analizi upravo tog krunskog pojma Shirazijeve misli, koja će otkriti kako su najraskošniji plodovi peripatetičke i iluminacijske filozofije, te gnostičke teorije napose, smireni i pažljivo inkorporirani u sistem transcendentne filozofije.

Pregled razvoja metafizike unutar klasične islamske filozofije, kao svojevrsan povijesni hod ka Mulla Sadrau kao najznačajnijem predstavniku kasnije islamske filozofije, predmet je drugog poglavlja ovog rada. Premda postoji cijela plejada filozofa koji bi mogli biti uključeni u ovu shemu, mi smo se odlučili za ona imena koja čine zlatni lanac genealogije muslimanskog filozofskog mišljenja. Svakako riječ je o al-Kindiju, al-Farabiju, Ibn Sinau i Ibn Rushdu. Sa imenom al-Kindija dolazi do rađanja islamske filozofije i oblikovanja arapskog jezika kao sredstva za izražavanje filozofije uopće. Ipak, za razliku od al-Kindija koji je bio sklon jednoznačnom prevođenju metafizike u teologiju, al-Farabi će podsjetiti na obuhvatniji karakter metafizike, čiji je teologija samo jedan dio, te pomoći Ibn Sinau u ispravnom razumijevanju Aristotelovog učenja. Al-Farabijeva metafizička šema, dominantno izložena u Uzoritoj državi, značajno će utjecati na Ibn Sinaovu misao, čije se viđenje metafizike najizravnije veže za područje ontologije, budući se sada u samom središtu filozofskog propitivanja nalazi problem bića kao takvog i njegovih kategorija. Konačno, zasvodni dio drugog poglavlja pripada Ibn Rushdu, sa kojim dolazi do istinskog povratka „čistom Aristotelu“, budući su učenja ranijih muslimanskih filozofa sadržavala elemente neoplatonizma, koji je uglavnom razumijevan kao značajan segment aristotelijanske filozofije, što se moglo zahvaliti činjenici da su neoplatonički spisi čitani kao Aristotelova *Teologija*.

Treće i ujedno najopsežnije poglavlje posvećeno je analizi fundamentalnih postavki Mulla Sadraove ontologije, koja figurira kao krunsko i determinirajuće područje ukupne Shirazijeve

filozofije. Bogata šema ontoloških učenja unutar transcendentne filozofije zasniva se na pojmu bitka (*wujud*) i njegovoj diferencijaciji spram pojma bića (*mawjud*). Naime, ono što je Martin Heidegger učinio ukazavši na pogrešan smjer kojim je zapadna filozofija išla još od Aristotela, usmjerivši svoju pažnju na biće (*das Seiende*) a ne na bitak (*das Sein*) koji jeste pravi predmet metafizike, čime je otpočelo novo poglavlje u povijesti zapadnog metafizičkog mišljenja, Mulla Sadra je takvu diferencijaciju načinio tri stoljeća ranije i iznio vlastito iskustvo zbilje u kome je sve viđeno kao akt bitka ili čin bivanja a ne kao zaseban objekt koji egzistira. Iz te temeljne pozicije njegove ontologije slijedit će daljnje uspostavljanje razlike između pojma i zbilje bitka, te određenje istog kao jednog (*wahdat al-wujud*) i stupnjevito (*tahskik al-wujud*). Treće poglavlje zavaramo analizom strukture zbilje, i to na način kako je viđena iz perspektive sadrijanske metafizike bitka.

Posljednje poglavlje se bavi vrijednosnim prosuđivanjem Mulla Sadraove misli, odnosno propitivanjem značaja ali i utjecaja koji je njegova filozofija imala na kasniji razvoj muslimanskog filozofskog mišljenja. Pored činjenice da transcendentna filozofija predstavlja novu školu mišljenja a time i novu perspektivu unutar muslimanske filozofske misli, tekst otkriva kako je riječ o onim idejama koje su imale neuporediv utjecaj na kasniji razvoj filozofske misli kod muslimana, a poglavito na području Irana.

## 2. ŽIVOT I DJELO

### 2.1. Biografija

Iako Mulla Sadra nigdje izravno ne navodi godinu svog rođenja, Henry Corbin piše u uvodu u *Kitab al-Masha'ir*, kako je Allamah Tabatabai posredstvom određenih datuma, zabilježenih u nekim Mulla Sadraovim djelima, došao do 1571. (979 h.g.) kao godine njegova rođenja. Prve korake formalnog obrazovanja Mulla Sadra stiže u rodnom Shirazu, koji je prije nego će Isfahan postati prijestonica, važio za centar islamske filozofije i učenosti. Budući je bila riječ o izrazito inteligentnom mladiću, spremnom da svoj život posveti znanosti i gnozi, veoma brzo je ovladao svim tradicionalnim znanostima koje su izlagali tamošnji učenjaci. Kako bi načinio dalji iskorak i nastavio usavršavanje na svom intelektualnom i duhovnom putu, mladić iz Shiraza je odlučio otputovati u Isfahan, novoutemeljeni centar islamske intelektualne misli, gdje su gdje su predavali najpoznatiji muslimanski autoriteti tog vremena.<sup>1</sup>

U Isfahanu se susreće sa ličnostima koje će snažno utjecati na Sadraovo kreiranje mišljenja i ostaviti neizbrisiv trag na daljnji razvoj njegova intelektualnog profila. Pored Shaykh Baha'ija, kod kojeg je slušao predavanja iz područja tradicionalnih znanosti i Mir Findiriskija koji ga je podučavao principima sufijskog učenja i indijske filozofije, najsnažniji trag na mladog Mulla Sadraa ostavit će ličnost čuvenog Mir Damada. Riječ je o filozofu i glavnom utemeljitelju isfahanske škole, kod koga će Mulla Sadra pohađati predavanja iz područja intelektualnih znanosti i teozofije. Budući da ćemo se u daljnjem dijelu teksta zasebno baviti ovim ličnostima, ovdje nećemo navoditi više detalja.

Nakon četverogodišnjeg boravka u Isfahanu, Mulla Sadra odlučuje odseliti se u Kahak, malo selo u blizini Qoma. Istraživači bilježe dva razloga takve odluke. Prvi se tiče unutarnje potrebe za osamom i udaljavanjem od društvenog nemira, a ciljem dosezanja stanja duhovnog savršenstva i božanskih spoznaja. Iako se argumenti za ovakavo mišljenje mogu pronaći u Mulla Sadraovim tekstovima, ne smijemo zanemariti povijesne činjenice, koje predstavljaju drugi i vjerovatno izvjesniji razlog rečene odluka o seobi, a koje govore o verbalnim

---

<sup>1</sup> Određeni istraživači navode kako je Mulla Sadra prije odlaska u Isfahan, četiri godine boravio u Qazvinu, koji je prije ovog drugog, imao privilegiju biti prijestonicom Irana. Godina Sadraovog prisustva u Qazvinu odgovara godini rođenja Rene Descartesa u Haqueu (1596.) Ove vremenske odrednice mogu se iskoristiti kao referentne tačke za komparaciju razvoja filozofije u Iranu i Evropi tokom XVI i XVII stoljeća.

napadima i uvredama kojima je filozof iz Shiraza bio izložen.<sup>2</sup> Naime, budući da se nije sustezao javno govoriti o načelima gnoze i metafizičkim doktrinama sufijskog učenja, Mulla Sadra se vrlo brzo našao na udaru egzoterijskih učenjaka, koji su odbacivali ezoterijsku dimenziju religije, ili da se poslužimo riječima Fazlur Rahmana koji kaže, kako se naš filozof susreo sa snažnim protivljenjem onih „vjerskih ličnosti koje su očitovale katakretističnu glupost tradicionalizma i nimalo ublaženog eksternalizma u uzajamnom odnosu, koje su svako odstupanje od pučkog vjerovanja motrile kao krivovjerje i opasnu novotariju“.<sup>3</sup> Premda je u redovima klera bilo onih koji su dijelili Sadraovo mišljenje, većina se povodila za glasnim protivnicima gnoze i metafizike bliske sufijskoj tradiciji. Konačno, što god da je bio stvarni razlog takvog poduhvata, boravak u seocu Qahak, se pokazao intelektualno i duhovno najplodnijim periodom Sadraova života. Snažno posvećen duhovnim vježbama i odricanju (*riyadat*), zazivanju Božijih Imena (*dhikr*) i promišljanju (*fikr*), Mulla Sadra se iz osame vratio kao prosvijetljeni mudrac, kome su se metafizičke istine, o kojima je do tada samo intelektualno promišljao, sada ozbiljile u neposrednoj duhovnoj viziji. Drugim riječima, ono o čemu je mogao samo *misliti* i *znati*, sada je imao priliku *vidjeti*. U svom *magnum opusu* Mulla Sadra govori o toj vrsti iskustva, kojom će biti opečaćeni svi njegovi radovi nastali u tom ali i u nešto kasnijem periodu. Zapravo, mogli bismo kazati, kako to primjećuje i S. H. Nasr, da u djelima iz tog vremena Mulla Sadra veoma uspješno kombinira intelektualne discipline sa duhovnim iskustvom.

Nakon toga uslijedila je i treća faza Sadraovog života. Naime, filozof je pozvan u Shiraz od strane vladara Shah Abbasa II, da tamo poučava filozofiji i bude stožerni predavač u novoizgrađenoj školi. Taj poziv Mulla Sadra prihvata i zajedno sa svojom porodicom<sup>4</sup> i određenim brojem učenika, odlazi u Shiraz. Upravo u tom vremenu nastaju mnoga njegova djela, a prije svega filozofski komentar kur'anskog Teksta, kao i nedovršeni komentar

---

<sup>2</sup> Za više pojedinosti o predmetnih epizodama Mulla Sadraova kretanja, vidi: Henry Corbin, *Islam u Iranu*, (prev. Rešid Hafizović), Bemust, Sarajevo, 2000., str. 55-70.; Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, (prev. Nerkez Smailagić) „Veselin Masleša“ – „Svjetlost“, Sarajevo, 1987., str. 313-316.; Henry Corbin, *Islamska filozofija u Iranu – XVII i XVIII stoljeće*, (prev. Rešid Hafizović), NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2002., str. 75-125.; Ibrahim Kalin, Ibrahim Kalin, *An Annotated Bibliography of the Works of Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) with a Brief Account of His Life*, Islamic Studies vol. 42, No. 1. (Proljeće, 2003), 21-62.; Sajjad Rizvi, *Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Oxford University Press, 2007.; Hossein Ziai, „Mulla Sadra: His life and works“, u S.H. Nasr & O. Leaman (ed.), *History of islamic philosophy*, Routledge, London & New York, str., 1125-1139.

<sup>3</sup> Fazlur Rahman, *Filozofija Mulla Sadra Širazija*, NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2001., str. 8.

<sup>4</sup> Na temelju zapisa njegovih unuka, saznajemo da je Mulla Sadr imao dva sina i tri kćerke. Njegov stariji sin zvao se Ibrahim, odnosno Mulla Ibrahim a drugi Nizam al-Din Ahmad, koji nosio nadimak Abu Turab i Mirza Nizam. Kćerke su nosile imena Ummu Kulthum, Zubaydah i Ma'sumah. Vrlo vjerovatno da je Ummu Kulthum bila supruga Abd al-Razzaqa Lahijija a Zubayda Mulla Muhsina Kashanija. Vidi; S. M. Khamenei, *Development of Wisdom in Iran and in the World*, str. 187



najznačajnije šiitske zbirke hadisa *Usul al-kafi*. Godine 1640. (1050 h.g.) Mulla Sadra poduzima sedmo hodočašće svetog grada Mekke, koje se zapravo pokazalo kao posljednje. Naime, na tom putu, dospjevši do Iraka, filozof iz Shiraza se oprostio sa svojom dušom.

Ukoliko imamo u vidu naprijed izložene fragmente Sadr al-Dinovog života, onda ćemo se složiti sa povjesničarima koji isti dijele na tri glavna perioda:

- period formalne edukacije u Shirazu i Isfahanu, gdje se Sadra upoznao sa peripatetičkom filozofijom, neoplatonizmom i gledištima eminentnih muslimanskih filozofa i teologa kao što su Tusi, Ibn Sina, Suhrawardi i mistični filozof Ibn Arebi.
- period povlačenja u selo Kahak, gdje nastaje značaj dio *Asfara* kao i druga Mulla Sadraova djela.<sup>5</sup>
- period povratka u Shiraz i preuzimanje uloge predavača, što odgovara vremenu nastanka brojnih radova, budući je riječ o periodu od dvije ili tri decenije.<sup>6</sup>

Općeprihvaćena trostruka podjela Mulla Sadraova životnog ciklusa, kao i simbolika koja iz pojedinačnih faza proizilazi, može se čitati, kako to čini James Morris, na način trostrukog ili stupnjevito *iskustva transcendencije*. Prvo iskustvo ili pak „traženje“ transcendencije donosi određenu vrstu duhovne „neravnoteže“ koja čovjeka može voditi ka svim kategorijama intelektualnih stranputica i praktičnih iskušenja. Druga razina može uključivati privremeno povlačenje iz šireg društvenog okruženja, što istovremeno može biti jedna vrsta *produbljenja* postojećeg iskustva prosvjetljenja (riječ je o kretanju od prolaznog „stanja“ {*hal*} ka trajnoj „postaji“ {*maqam*}) i potpuna intelektualna integracija njegovih teorijskih i praktičnih implikacija. Konačno, treća razina realizacije kulminira u povratku ka svjesnoj aktivnosti vođstva unutar određene zajednice, uz znatno jaču svijest o univerzalnosti problema transcendencije i realističnijem osjećaju spram mogućnosti za učinkovitim govorom i djelovanjem. Također, određene segmente rečenih faza moguće je analogno motriti i kod samog Poslanika islama. Zapravo, čini se kako je Mulla Sadra upravo na tragu tog Božijeg glasonoše činio određene korake i time iscertavao vlastitu duhovnu i intelektualnu stazu. Svi Sadraovi spisi odražavaju razrađenu svijest o ovom progresu, kako u njegovoj formalnoj strukturi, tako i u različitim nivoima značenja, a njihova uloga je da svakog čitaoca vode ka

---

<sup>5</sup> Postoje različiti izvještaji o tome koliko se Mulla Sadra zadržao u selu Kahak tokom izolacije. Naime, dok jedni tvrde kako je riječ o deset godina, drugi su na stanovištu da je taj period znatno duži, te govore o petnaest ili dvadeset godina. To svakako utječe i dužinu posljednjeg perioda koji je Sadra proveo u Shirazu, pa tako imamo navode o tri decenije (Seyyed Hossein Nasr), odnosno o petnaest godina (Alparslan Acikgenc).

<sup>6</sup> Vidi; Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993., str. 13-16.

najvišem razumijevanju poslanika – kao mudraca najviše kategorije – primjereno stepenu vlastitog razumijevanja.

Pored toga što je jedna od temeljnih intencija Sadra bilo usklađivanje i sintetiziranje mišljenja ranijih muslimanskih filozofa i gnostika, njegova filozofija smjera i ka istinskom i trajnom pomirenju različitih interpretativnih perspektiva među teorijskom elitom njegova vremena. Praktični učinci tog „obnovljenog“ razumijevanja bili su vidljivi kasnije, posredstvom edukacije i intelektualnog osposobljavanja vjerskih autoriteta. Međutim, Mulla Sadra je bio svjestan da postizanje sveobuhvatnog i harmonizirajućeg razumijevanja simbola transcendencije zahtijeva znatno više od konceptualne sinteze sukobljenih teologija. Da bi bilo svrsishodno i trajno učinkovito, konceptualno pomirenje ovih interpretativnih tradicija mora biti predstavljeno na način da čitaoca iz svake tradicije vodi prema potpunijoj svijesti o *zbilji transcendencije*, te da u isto vrijeme usmjeri svaku čitaočevu refleksiju ka valjanim pitanjima i razmatranjima na kojima se temelje naizgled suprotstavljena gledišta, a na temelju čijeg uvida bi moglo doći do novih epistemoloških iskoraka i približavanja stavova.<sup>7</sup>

Konačno, unatoč nekolicini poznatih epizoda iz Sadr al-Dinovog života, moramo kazati kako su nam poznatiji detalji iz njegovog intelektualnog i duhovnog život, za razliku od onog ličnog i povijesnog. Glavni razlog leži u činjenici da ne postoji nikakva autobiografija a niti pouzdani spisi njegovih nasljednika koji bi nam otkrili više pouzdanih detalja. Većina naših nastojanja da otkrijemo nešto više o njegovom životu, izvan poglavlja o njegovom znanstvenom i filozofskom razvoju, uglavnom su tumaranje u mraku.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> James Morris, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1981., str. 17.

<sup>8</sup> Vidi; Khomenei, *Mulla Sadra's Life, Character and Philosophy*, SIPRI, 2009., str. 154.

## 2.2 Djela

Kada govorimo o djelima Sadr al-Dina Shirazija, onda treba reći da pred sobom imamo jedan od najraskošnijih spisateljskih genija unutar muslimanske intelektualne povijesti, čiji radovi pokrivaju gotovo sve značajne teme tradicionalnih i racionalnih znanosti tog vremena. Metafizika, ontologija, epistemologija, kozmologija, aksiologija, eshatologija, psihologija i prirodne znanosti tretirane su u svojim tradicionalnim formama. Pored čisto filozofskih djela, odnosno onih koje se bave racionalnim znanostima, kod Sadra susrećemo i radove iz domena tradicionalnih znanosti.

Ipak, njegova najznačajnija djela, odnosno ona koja su mu priskrbila počasne titule, pripadaju području racionalnih znanosti, naročito u domenu tradicionalne metafizike. Iako je zahvaljujući naporima Sayyid Jalal al-Din Ashtiyaniya i Muhammada Khwajavija učinjeno mnogo na polju raskrivanja Sadraove intelektualne zaostavštine, Ibrahim Kalin smatra kako smo ipak daleko od toga da imamo upotpunjenu listu Sadraovih djela, kritički uređenih i objavljenih.

Komentirajući značaj i mjesto koje Sadraova filozofska djela zauzimaju u analima islamske intelektualne povijesti, Ibrahim Kalin ističe tri važna aspekta. Prvi se tiče povijesnog perioda u kome je Sadra pisao svoja djela. Naime, Sadra je bio savremenik Descartesa a njegova misao se smatra vrhuncem postavicenijanske islamske filozofije. Činjenica da je svoja djela pisao u XVII stoljeću, te da je bio u stanju utjecati na cijelu generaciju filozofa, što je na kraju rezultiralo formiranjem škole poznate pod njegovim imenom, pobija dva stoljeća staru tvrdnju da je filozofska aktivnost u zemljama islama okončana sa Gazalijevim napadom na Ibn Sinaa u njegovu djelu *Tahafut al-falasifah*. Iako ovo stajalište već dugo ne zastupaju ozbiljni znanstvenici, broj nastalih studija o filozofima prije Ibn Sinaa je daleko veći, od onog što je producirano o povijesti postavicenijanske islamske filozofije. Njegova škola također ukazuje na kontinuitet filozofske aktivnosti na perzijskom govornom području sve do danas.

Drugo, Sadra predstavlja kulminaciju različitih filozofskih tokova islamske intelektualne povijesti. Stojeći na raskrsnici četiri velike tradicije; aristotelijanske filozofije (*mashshai*) povezane sa Farabijem i Ibn Sinaom, iluminacijske škole (*ishraqi*) utemeljene od strane Suhrawardija, islamske teologije (*kalam*) i metafizičkog gnosticizma ili gnoze (*irfan*), dominantno označene Ibn Arebijevom školom, Sadra je pokrenuo veliki projekat sintetiziranja ukupne misleće tradicije muslimana u koherentnu cjelinu u obliku originalnog i sveobuhvatnog filozofskog sistema, koji je nazvao 'transcendentna filozofija' (*al-hikmah al-muta'aliyyah*). Stoga, sadrianski korpus pokazuje izuzetan spoj različitih tokova mišljenja, od

onih čisto logičkih i analitičkih rasprava o suštini i logičkim kategorijama, do iznimno poetskih i ekstatičnih diskursa o sveuključujućoj zbilji bitka i otkrovenju kao izravnom načinu spoznavanja božanskih tajni. U tom smislu, Sadra pokušava dovršiti projekat čiji počeci datiraju još od Suhrawardija, odnosno od pomirenja analitičkog i diskurzivnog promišljanja (*nazar*) sa mističnim iskustvom i duhovnim usavršavanjem. Također, sintetička priroda Sadraova mišljenja, koja nastoji integrirati različite dimenzije islamske intelektualne povijesti, ima neprocjenjivu važnost kao izvor za povijest islamske filozofije.

Konačno, treći važan aspekt Sadraova mišljenja krije se u njegovoj originalnosti i sistematičnosti. Mulla Sadra je ponudio određeni broj novih ideja i interpretacija u povijesti islamske filozofije. Počelnost egzistencije (*asalah al-wujud*), ideja da jednostavna stvarnost sadrži unutar sebe sve stvari koje pripadaju toj klasi (*basit al-haqiqah kull al-ashya'*), gradacija bitka (*tashkik al-wujud*), sjedinjenje intelekta i inteligibilija (*ittihad al-aqil wa al-ma'qul*), supstancijalno gibanje (*harakat al-jawhariyyah*), samo su neki od doprinosa kojima je Sadra stekao jedinstveno mjesto u povijesti islamske filozofije.<sup>9</sup>

Sva djela Mulla Sadraa mogu se podijeliti na ona koja se tiču prenesenih (*naqli*) i intelektualnih (*aqli*) znanosti. Kada je riječ o prvima, oni se prvenstveno pokrivaju tradicionalne teme islamske jurisprudencije, komentara kur'ana, hadisa, i klasične teologije. Kao primjer takvih mogu se navesti: 1. *Sharh usul al-kafi*, komentar poznatog Kulynijevog djela, 2. *Mafatih al-ghayb*, nedovršeni komentar Kur'ana, 3. brojni kratki traktati posvećeni komentiranju specifičnih poglavlja Kur'ana, 4. kraće poslanice posvećene imametu i šiitskoj teologiji, 5. te brojni traktati i glose o klasičnim tekstovima *kalama*. Mnogi od ovih radova su još uvijek neobjavljeni, a pomenuti naslov *Usul al-kafi*, je objavljen tek 1992, i to kao nedovršena verzija.

Mnogo značajnija Sadraova djela su ona koja se bave pitanjima intelektualnih znanosti. Najznačajnije djelo iz tog područja je svakako *Asfar*, koje se bavi gotovo svim značajnim filozofskim problemima tog vremena, 2. *Kitab al-masha'ir* (Knjiga o metafizičkim prosezanjima) tekst koji predstavlja sažetak njegove ontologije, 3. *Shawahid al-rububiyyah*, ukratko izložena problematika *Asfara*, 4. traktat *Hikmat al-arshiyyah*, (Mudrost Božanskog prijestolja), koji se bavi analizom eshatoloških pitanja, kao i djelo *al-Mabda' wa al-ma'ad* (Početak i povratak). Uz *Sharh al-hidayah* (Komentar na Athir al-Din Abarijevu Knjigu o

---

<sup>9</sup> Ibrahim Kalin, *Knowledge in later islamic philosophy*, Oxford University Press, 2010.

uputi), što je tekst koji se do danas izučava u tradicionalnim vjerskim školama, treba spomenuti i glose na Ibn Sinaov *Shifa* i Suhrawardijev *Hikmat al-ishraq*.<sup>10</sup>

S druge strane, Fazlur Rahman radije pristupa podjeli Sadraovih djela na temelju druga dva principa, i to glede njihovog sadržaja na filozofske i religijske spise, te s druge strane na izvorna djela i komentare na ranije filozofske spise. Istraživači ističu, kako je značajan broj njegovih religijskih spisa, kao što su njegovi komentari na Kur'an i na djelo *Usul al-kafi*, uglavnom nastali u vremenu njegove duhovne zrelosti i po dovršetku njegovog najznačajnijeg djela *Asfar*.<sup>11</sup>

Osim djela *Sih asl* i poetskog divana na perzijskom, sva ostala djela Mulla Sadra je napisao na arapskom jeziku. Treba naglasiti da je pisanje na arapskom bila zajednička praksa u filozofiji i religijskim znanostima nearapskih mislilaca a što se duguje utjecaju islama i jezika Kur'ana na lokalne jezike i kulture. Izuzetak je poezija, koja je ostala u domenu perzijskog jezika. Pisanje na arapskom, poput pisanja na latinskom za srednjovjekovne zapadne mislioce, bilo je pokazatelj vještine i visoke učenosti. Veliki broj muslimanskih filozofa i znanstvenika, kao što su utemeljitelji mutezilijske racionalističke škole, al-Farabi, al-Razi, Ibn Sina, Suhrawardi, Tusi, Sabzawari, Shahrastani i mnogi drugi, etnički gledano nisu bili Arapi ali su svoje filozofske ideje iskazivali na arapskom. Mulla Sadraov stil pisanja se ističe kao jedan od najsistematičnijih i najlucidnijih formi filozofskog pisanja na arapskom jeziku. Kao generalno obilježje njegove filozofije jeste činjenica da Sadra istovremeno uvezuje strogi logički diskurs peripatetičkih filozofa sa ekstatičnim jezikom mistika.<sup>12</sup>

Broj djela koja se pripisuju Sadr al-Dinu nije jednak u svim navodima. Naime, prema Henry Corbinu, osim *Asfara* Sadra je napisao preko 40 knjiga i traktata o filozofiji i religiji.<sup>13</sup> Shaykh Muhammad Rida Muzaffar donosi listu od 33 Mulla Sadraova djela u svom uvodu u *Asfar*. Seyyed Hossein Nasr navodi listu od 46 naslova uz još šest radova čije je autorstvo upitno.<sup>14</sup> S. M. Khamenei bilježi 39 djela.<sup>15</sup> Abu Abdullah Zanjani donosi naslove 26

---

<sup>10</sup> Vidi, Hossein Ziai, „Mulla Sadra: His life and works“, u S.H. Nasr & O. Leaman (ed.), *History of islamic philosophy*, Routledge, London & New York, str., 1133.

<sup>11</sup> Fazlur Rahman, *Filozofija Mulla Sadra Širazija*, NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2001., str. 26.

<sup>12</sup> Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Rotledge, 2016, str. 1-11.

<sup>13</sup> Henry Corbin, *La place de Mulla Sadra*, *Studia Islamica*, No. 18., 1963, 81-113.

<sup>14</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi i njegova transcendentna teozifija*, NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2001., str. 40-50.

<sup>15</sup> Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Tehran, SIPRI, 2004, 24-31.

filozofskih radova Mulla Sadraa u svojoj knjizi o njegovom životu i filozofiji.<sup>16</sup> Razlog ovakve diskrepancije najvjerojatnije treba tražiti u neizvjesnosti oko autorstva nekih traktata.

S obzirom na veliki broj radova koje potpisuje Mulla Sadra, mi ćemo se ovdje osvrnuti samo na najznačajnije, odnosno na one koji su blisko vezana za predmet ovog istraživanja.

#### *Al-hikmah al-muta'aliyyah fi al-asfar al-aqliyyah al-arba'ah*

Skraćeni naziv, odnosno onaj po kome je ovo djelo inače poznato, jeste *Asfar*, napisan u četiri dijela, te koji predstavlja jedan od najvažnijih tekstova posavicenijanske islamske filozofije. Ovo djelo pokriva čitav spektar disciplina, od ontologije i epistemologije, do psihologije i eshatologije. Iz samog naslova je vidljivo kako predmetno djelo sugerira ili iscertava postaje i pravila određenog *putovanja*, što je termin ili alegorija koja je često korištena, a naročito unutar sufijске tradicije. 'Putovanje' ovdje sugerira kretanje od stanja neznanja ka stanju zbiljske prosvijećenosti. Zapravo, riječ je o stanovitom intelektualnom procesu, posredstvom kojeg „putnik“ dolazi u posjed metafizičkog znanja najviše kategorije. Koristeći metaforu 'putovanja', Sadra dijeli *Asfar* na četiri intelektualna putovanja.

Prvo putovanje je od stvorenog ka Istini ili Stvoritelju (*min al-khalq ila al-haqq*), gdje se Sadra bavi pitanjima metafizike i ontologije, također poznatim pod nazivom „opći principi“ ili „božanska znanost u svom općem smislu“ (*al-'ilm al-ilahi bil ma'na al-amm*). U ovom dijelu Sadra se bavi ontološkim temeljima svog sistema uključujući takve teme kao što su značenje filozofije, bitak (*wujud*) i njegovo prvenstvo (*asalah*) nad kviditetom (*mahiyyah*), gradacija bitka (*tashkik al-wujud*), umska egzistencija (*wujud dhihni*), platonske forme (*al-muthul al-aflatuniyyah*), kauzalitet, supstancijalno gibanje, vremenito porijeklo svijeta, intelekt i sjedinjenje intelekta sa inteligibilijom.

U drugom putovanju, koje autor određuje kao putovanje od Istine ka Istini sa Istinom (*min al-haqq ila al-haqq bi al-haqq*), možemo pronaći cjelovito izlaganje Sadraove prirodne filozofije i njegove kritike Aristotelovih deset kategorija. U samom središtu Sadraove analize su pojmovi supstancije i akcidencije, *hyle* i njen filozofski značaj, materija i forma, te hijerarhija fizičkog univerzuma.

Treće putovanje je podijeljeno na dva dijela i deset postaja, to je putovanje od Istine ka svijetu stvorenog sa Istinom (*min al-haqq ila al-khalq bi al-haqq*), gdje Sadra ide u svoju

---

<sup>16</sup> Abu Abdullah Zanjani, *The Life and Main Philosophical Teaching of the great Iranian Philosopher Sadr al-Din Shirazi*, Tehran, Kihan Publisher, 2003, 22-26.

rekonstrukciju teologije, što je diskutirano pod nazivom „metafizika“ ili „božanska znanost u njenom posebnom smislu“ (*al-'ilm al-ilahi bi al-ma'na al-akhas*). U ovom dijelu dolazi do izražaja teološka dimenzija njegovog mišljenja i kritika teologa (*mutakallimun*). Glavna pitanja kojima se bavi u ovom dijelu su jedinstvo i Božija egzistencija, ontološka jednostavnost Nužnog bitka, Imena i Svojstva Boga, Božije znanje o svijetu, Njegova moć, providenje, govor kao Božansko svojstvo, dobro i zlo, proisticanje svijeta mnoštva iz Jednog, jedinstvo mudrosti i Božanski zakon (*shari'a*).

Četvrto i posljednje putovanje je ono od svijeta stvorenog ka svijetu stvorenog sa Istinom (*min al-khalq ila al-khalq bi al-haqq*) gdje se veliki lanac bivanja upotpunjuje sa psihologijom, proživljenjem i eshatologijom. U ovom odjeljku Sadra nudi jedno izvrsno istraživanje tradicionalne psihologije sa određenim materijalima preuzetim iz peripatetičke psihologije Ibn Sina i gnostičke teorije Ibn Arebija. Kao i u drugim dijelovima *Asfara*, Sadra predstavlja kritičku povijest ideja i teorija o ljudskoj duši od Grka do muslimanskih filozofa i teologa.

Sadržaj *Asfara* se može izložiti i na drugačiji način. Naime, budući da pravorijek Poslanika islama svjedoči kako između putnika i njegovog Cilja postoji mnoštvo zastora od tame i svjetla, prvo putovanje podrazumijeva cijepanje ili raskrivanje istih, koji onemogućavaju nastavak kongnitivnog procesa i konačno viđenje zbilje stvari. Drugim riječima, posrijedi je „kretanje“ od razine prizemne duše (*nafs*) ka stanju srca (*qalb*), a zatim ka stanju duha (*ruh*) odakle putnik kroči na razinu krajnjeg cilja (*al-maqsad al-aqsa*). Dospjevši do samog kraja prvog putovanja, putnik ima priliku motriti ljepotu Esencije, pri čemu dolazi do onoga što sufije nazivaju samotrnuće (*fana'*), što je čin kojim putnik upravo započinje naredno putovanje.

Nakon što je njegovo biće zadobilo karakter zbiljskog, putnik nastavlja kretanje unutar „svetog prostra“, odnosno od Esencije ka Njenim Savršenstvima, što je proces putem koga on stječe spoznaje o Imenima i Atributima Najviše Zbilje. Takve spoznaje imaju za posljedicu sami vrhunac procesa samotrnuća, čime istovremeno otpočinje treće putovanje.

Budući da je samotrnuće doseglo svoj konac, putnik nadalje opstaje kroz opstojanje (*baqa'*) s Istinom. Na toj razini biva upoznat sa samom suštinom svjetova i počašćen spoznajama božanskih znanosti.

Četvrto putovanje predstavlja svojevrsan „povratak“. Riječ je o putovanju od stvorenog ka stvorenom sa Istinom, pri čemu putnik ne samo da vidi smisao postojanja istog i način njegova povrtka ka Izvoru, nego zadobiva znanje o uzrocima i vidi karakter samog eshatološkog kraja svih egzistenata.

S. H. Nasr primjećuje kako se značajan broj filozofskih problema u *Asfaru* promatra kroz jednu kombiniranu morfološko-metafizičku i povijesnu optiku, u smislu da se najprije pristupa analizi različitih škola mišljenja koje su se pojavile prije Mulla Sadraa, da bi tek nakon toga autor iznio svoju filozofsku poziciju i valjanu argumentaciju.<sup>17</sup>

Možemo kazati da *Asfar* predstavlja jednu *summu* islamske i grčke intelektualne povijesti, uz krajnje orginalne interpretacije samog autora, koji u konačnici nudi takva metafizička učenja koja iskrsavaju kao rezultat diskurzivne analize, kritičke sinteze i gnostičkog iskustva. Zapravo, riječ je o tekstu koji sadrži nesvakidašnje bogatstvo metafizičkog mišljenja, kako po svom opsegu, tako i glede samog sadržaja koji je utisnut na njegovim stranicama.

*Asfar* je pisan oko dvadeset i pet godina (1605.-1630.) a prvo litografsko izdanje je štampano 1865 u Teheranu sa komentarom Mulla Hadija Sabziwarija.<sup>18</sup> Moderno izdanje *Asfara* u devet tomova pripremio je Muhammed Rida al-Muzaffar i štampao u Bejrutu (Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981) sa komentarom Mulla Hadi Sabziwarija (umro 1873), Ali Mudarris Zunuzi Tabrizija (umro 1890.), Aqa Muhammad Rida Qumsha'ija (umro 1888.) i Muhammad Husayn Tabataba'ija. Isto izdanje je štampano i 1989. u Teheranu sa perzijskim komentarom Ayatollaha Jawadi Amolija. Napisani su i brojni drugi komentari na *Asfar*, kao što je onaj Aqa Muhammad Bidabadija (umro 1783), Mulla Ali ibn Janshid Nuriya (umro 1830), Mulla Ismail Isfahanija (umro 1860), Mulla Aqa-yi Qazwinija, Mirza Muhammad Musawi Khansarija i Muhammad ibn Ma'sum Zanjaniya. Perzijski prijevod *Asfara* od strane J. Musliha objavljen je 1974. godine.

### *Kitab al-Masha'ir*

Drugo najznačajnije Mulla Sadraovo djelo je *Kitab al-masha'ir* koje je istovremeno i jedno od najraširenijih i najčitanijih Mulla Sadraovih djela. To se ima zahvaliti činjenici što je *Masha'ir* svojevrsan sažetak Sadraove metafizike bitka i teologije, kome su se kasniji komentatori često obraćali, jer nudi brz uvid u Sadraovu ontologiju.

---

<sup>17</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi i njegova transcendentna teozofija*, NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2001.

<sup>18</sup> Khamenei, 25



Mulla Sadra je dovršio pisanje *Mashaira* 14. januara 1628., odnosno u svojoj 58. godini. Na temelju toga, možemo zaključiti da je *Masha'ir* jedno od najzrelijih Sadraovih djela.

Mashair je usmjeren na dva temeljna problema: ontologija i teologija. U odjeljku o ontologiji, Sadra nudi opsežnu analizu bitka (*wujud*), njegovih modaliteta, te kako iz njega nastaje svijet mnoštva i promjene dok on sam ostaje jedan i nepromjenjiv. Sadra koristi bitak kao glavni referentni okvir za sve probleme filozofije. On ne analizira bitak kao jednu temu filozofije među mnogim drugim, nego kao temeljni i sveobuhvatni princip zbilje koja sve obujmljuje. Stoga ne čudi što Sadra gotovo dvije trećine svog *Mashaira* posvećuje problemu bitka.

Nakon tog odjeljka, slijedi analiza određenih teoloških pitanja koja uključuju Božiju egzistenciju, Njegovo jedinstvo, te Njegovo djelovanje u stvorenom svijetu. Sadra ide ponad tradicionalnih dokaza za postojanje Boga i objašnjava kako Bog mora biti Nužan Bitak i zašto ne može biti više od jednog takog bitka. Za razliku od ranijih teoloških i peripatetičkih dokaza za Božiju egzistenciju utemeljenih uglavnom na logičkom zaključivanju, Sadra svoju analizu zasniva na bitku, njegovoj zbiljnosti, savršenstvu i punini. Sadra je branio egzistenciju Boga i Njegovu stalnu prisutnost u stvaranju. Iako je sasvim jasno da Sadra poklanja dužnu pažnju kur'anskim opisima Boga kao Svemoćnog, Svezajućeg i Sveprisutnog, on je učinio potpuno iskoristivom svoju gradacijsku i dinamičku ontologiju, koja mu omogućuje reinterpretaciju stvorenog svijeta u „strukturu događaja“ i sasvim nezavisni poredak. Svoj *Mashair* Sadra završava poglavljem o vremenitom porijeklu svijeta, što je pitanje kome je posvetio mnoge radove.<sup>19</sup>

Ističući u zaključnom poglavlju kako su „putevi ka Bogu višestruki, budući da On posjeduje nebrojena svojstva i aspekte“ a „svako se okreće prema svojoj kibli“ ( Qur'an, 2:148), Sadra upoređuje vlastitu stazu kojom hodi ka Bogu sa onom „većine filozofa, odnosno filozofa prirode (*al-tabiiyyun*) i teologa (*al-mutakallimun*),“ od kojih svi nastoje dosegnuti Boga gledajući u pogrešnom pravcu, odnosno promatrajući i ispitujući stvari osim samog Boga. Nasuprot tome, „božanski mudraci (*rabbaniyyun*), sa kojima se Sadra identificira, zastupaju radikalno drugačiji pristup. Oni „prije svega gledaju zbilju bitka (*wujud*). Potom shvataju i spoznaju kako je to temeljni princip svih stvari, te da je, sukladno istini, riječ o samom Nužnom Bitku.“<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Ibrahim Kalin (ed.), *The Book of Metaphysical penetrations* (predgovor), Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014., str. xxxi

<sup>20</sup> Vidi; Sadr al-Din Shirazi, *The Book of Metaphysical penetrations (Kitab al-masha'ir)*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014., str. 73

Na ovo djelo napisani su brojni komentari od strane perzijskih filozofa 19. stoljeća, kao što je Shaykh Ahmad Ahsai (u. 1826), koji je napisao kritički komentar u kome on odbija Sadraovu premisu da 'jednostavna zbilja sadrži sve stvari', Mulla Ali Nuri (u. 1830.), Mulla Muhammad Ja'far Langarudi Lahiji, Mulla Ismail Isfahani (u. 1860.), Mirza Ahmad Aedakani Shirazi i Mirza Abu al-Hasan Jilwah (u. 1896.) U novije vrijeme, *Masha'ir* je preveden na francuski od strane Henry Corbina pod naslovom *Le Livre des penetrations metaphysiques*, koji je objavljen uz njegov uvod. Također, prvi prijevod na perzijski imamo zahvaliti kadžarskom princu Badi' al-Mulk Mirza 'Imad al-Dawlahu, koji je umro u prvoj polovini 19. stoljeća, da bi se drugi prijevod pojavio 1961. u potpisu Ghulam Husayn Ahanija. Profesor Toshihiko Izutsu je načinio prijevod *Masha'ira* na japanski jezik. Isto djelo je postalo dostupno na engleskom jeziku zahvaljujući Parwiz Morewedgeu koji ga objavljuje kao *The Metaphysics of Mulla Sadra*. Ipak, najskoriji prijevod *Masha'ira* na engleski jezik je sročeno od strane Seyyed Hossein Nasra, koji je urednički posao, komentar i isrpnu uvodnu riječ prepustio Ibrahimu Kalinu.

### *Shawahid al-rububiyyah*

Djelo *Shawahid al-rububiyyah* se smatra posljednjim djelom filozofa iz Shiraza. Kao što je slučaj i sa nekim drugim djelima, tekst ovog Sadraovog djela ne sadrži ništa što već nije kazano u samom *Asfaru*. Zapravo, čini se kako je i ovdje, kao i u djelu *Kitab al-masha'ir*, autor imao nakanu ukratko iznijeti najznačajnije probleme kojima se opsežno bavio u svom magnum opusu.<sup>21</sup>

*Shawahid* je podijeljen na pet „postaja svjedoka“ (*mashhad*), pri čemu je svaki *mashhad* podijeljen na daljnje 'svjedoke' (*shahid*). Prvi *mashhad* je posvećen općoj metafizici u kojoj Sadra analizira, u pet 'svjedoka', fundamentalna pitanja ontologije. Na prvom mjestu diskutira o pojmu i zbilji bitka; u drugom 'svjedoku' o umskom bitku; u trećem o Nužnom Bitku i Božijem jedinstvu; u četvrtom o pojmovima kao što su prvenstvo, posteriornost, jedinstvo i mnoštvo motreno kao ontološke kategorije; a u petom, o kviditetu i drugim univerzalnim pojmovima. Drugi *mashhad* se bavi pitanjem Božijeg postojanja i jedinstva, i podijeljen je na dva 'svjedoka'. Prvi svjedok diskutira o Božijim Imenima i Atributima kao prvoj razini

---

<sup>21</sup> *Shawahid* je prvi put objavljen od strane profesora Jalal al-Din Ashtiyanija sa komentarom Sabziwarija (Mashhad, University Press, 1967).

ontološkog samoodređenja Boga; a drugi o objektima božanskog kraljevstva, tj o odvojenim intelektima i platonskim formama kao arhetipovima svijeta mnoštva. Treći *mashhad* je posvećen onome što Mulla Sadra naziva 'znanost o povratku svih stvari ka Bogu (*'ilm al-ma'ad*). Ona je podijeljena na tri 'svjedoka'. Prvi se bavi nastankom kosmosa, drugi psihologijom i filozofskom antropologijom uz analizu duše i njenih stupnjeva; i treći značenjem intelekta (*al-'aql*) i različitim nivoima istog. Četvrti *mashhad* se odnosi na eshatologiju i tjelesno proživljenje, te je podijeljen na tri 'svjedoka'. Prvi 'svjedok' analizira različita stajališta o tjelesnom proživljenju i njihovu kritiku; drugi je posvećen zbilji i različitim aspektima budućeg svijeta (*al-akhirah*); dok se treći bavi razlikama između ovog i budućeg svijeta, kao i onima koji će nastanjivati budući svijet. Peti *mashhad* je posvećen islamskoj profetologiji (*al-nubuwah*) i svetosti (*wilayah*), a podijeljen je na dva 'svjedoka'. Prvi se odnosi na poslanstvo, nadnaravna djela, svojstva poslanika i razliku između otkrovenja i nadahnuća; dok je drugi usmjeren na probleme političke filozofije, božanskog zakona i uslova koji te tiču vladara. Postoje mnogi komentari na ovo djelo, kao što su oni Mulla Ali Nurija, Muhammeda Qumshajia i Sabziwarija, čiji je monumentalni komentar zasigurno najznačajniji. Perzijski prijevodi ovog teksta su postali dostupni zahvaljujući naporima Sayyid Ahmad Husayni Ardakanija, Shaykh Abu al-Qasim ibn Ahmad Yazdija i Jawada Musliha. Moderno izdanje djela *Shawahid al-rububiyah*, zajedno sa Sabziwarijevim komentarom, objavljeno je od strane Seyyed Jalal al-Din Ashtiyanija sa uvodom Seyyed Hosein Nasra (Tehran, 1981.).<sup>22</sup>

### *Sih asl (Tri principa)*

Riječ je o jednom od najvažnijih Sadraovih djela o duhovnoj etici, koje pokazuje njegove kritičke stavove spram šiitskih literarista tog vremena. U tekstu, Sadra iznosi kritiku egzoterijskih učenjaka (*ahl al-zahir*), koji su bili nasuprot staze spoznaje i duhovnosti (*irfan*), koju su branili sufije i gnostici. Djelo sadrži i neke autobiografske naznake, kao i perzijsku poeziju koja je vješto umetnuta između Sadraovih diskusija. U četrnaest poglavlja Sadra kritizira tri glavne manjkavosti ljudske prirode, koje on promatra u odnosu spram pretencioznim stavovima egzoterijskih učenjaka Zakona. Prvi princip je neznanje o samom sebi zajedno sa znanjem o životu poslije smrti. Sadra drži kako je samospoznaja i njeni

---

<sup>22</sup> Ibrahim Kalin, *An Annotated Bibliography of the Works of Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) with a Brief Account of His Life*, Islamic Studies vol. 42, No. 1. (Proljeće, 2003), 21-62.

različiti nivoi *sine qua non* za postizanje sreće. Drugi princip je ljubav spram svijeta i imetka, a treći je zaokupljenost duše svjetovnim užicima. U daljnjem dijelu teksta, Sadra analizira različite aspekte duhovnog i moralnog života, pri čemu citira brojne navode iz Kur'ana i Poslaničke iskaze. Djelo *Sih asl* je kritički uređeno od strane S. H. Nasra sa uvodom na perzijskom jeziku i određenim segmentima iz Sadraovog divana poezije (Tehran, University Press, 1961.) Početkom ove godine predmetno djelo je po prvi put prevedeno na engleski jezik od strane Colin Turnera pod naslovom *The Three Principles of Mulla Sadra Divine Gnosis, Self-Realisation and the Dangers of Pseudo-Knowledge in Islam* (Routledge, 2016). Ovo je jedino Sadraovo djelo napisano na perzijskom jeziku.

*Tronska mudrost (Al-hikma al-'arshiyah).*

*Al-Hikmah al-'arshiyah* je Sadraovo najvažnije djelo o eshatologiji i primjeni njegove transcendentne filozofije na eshatološka pitanja. Knjiga je podijeljena na dva dijela. Prvi dio se tiče Boga, te Njegovih Imena i Artibuta na jedan sažet način, koji Sadra pozicionira kao jedan uvod u glavnu temu. Drugi dio se bavi pitanjem proživljenja i stanja nakon smrti. Isti dio, Sadra dodatno dijeli na tri pododjeljka, pri čemu se prvi isključivo bavi psihologijom, odnosno problemom ljudske duše, njenim nivoima, osjetilnom percepcijom, njenom vezom sa tijelom i seljenjem u vječni svijet. Drugi dio je posvećen detaljnoj raspravi o proživljenju, gdje Sadra koristeći svoj bogati filozofski vokabular ukazuje na mogućnost tjelesnog proživljenja, koje su al-Farabi i Ibn Sina odbili. Treći odjeljak je usmjeren ka kur'anskoj eshatologiji, odnosno ka pitanjima raja i pakla, kao i takozvanih 'bedema' (*al-a'raf*) i njihovih stanovnika (to jest onima koji su između raja i pakla). Ova knjiga je bila predmet žestokih rasprava i sporenja među budućim generacijama a naročito među šiitskim teolozima. Shaykh Ahmad Ahsai, osnivač sheykhiyye škole, referirao se na gornji naslov i odbio Sadraove glavne argumente iznesene u istom tekstu.<sup>23</sup>

*Poslanica o proživljenju (Risala fi al-hashr)<sup>24</sup>*

Glavna tema ove poslanice je proživljenje svega postojećeg, uključujući životinjska i biljna kraljevstva, te mineralni svijet. Sadra proširuje značenje i opseg proživljenja na sve postojeće u skladu sa svojom ontologijom i filozofijom prirode. Poslanica je podijeljena na osam

---

<sup>23</sup> Ovo djelo u integralnoj verziji na engleski jezik preveo je Winston Morris, pod naslovom *The Wisdom of the Throne*, Princeton; Princeton University Press, 1981.

<sup>24</sup> Ova poslanica je poznata pod nekoliko naslova: poznata je pod nekoliko naslova: *Hashr al-asya' wa ma'ad kull shay'*, *Tarh al-kaynayn fi hashr al-alamayn* i *Hashr al-awwam fi ma'ad al-ashya' wa hashriha*.

poglavlja. U uvodu Sadra klasificira bića na pet razina u silaznom poretku. Na prvom mjestu su intelekti, koji pripadaju božanskom kraljevstvu i gdje obitavaju arhetipovi i božanske ideje, duhovi djeluju u inteligibilnom svijetu a povezani su sa nižim i višim tijelima, pojedini duhovi služe kao most između ljudske i materijalne sfere, i konačno bića najnižeg stepena (*asfala al-safilin*) tj. neživa tijela. Nakon što je ponudio ovu podjelu, Sadra u osam poglavlja objašnjava proživljenje svih bića, od odvojenih intelekta do grubih materijalnih entiteta. Prvi dio govori o proživljenju najvišeg reda bića tj odvojenih umova i njihovom optrajavanju (*baqa'*) u i s Bogom; drugo poglavlje se tiče proživljenja racionalnih duša (*al-nufus al-natiqah*) koje Sadra dijeli na nebeske (*falakiyyah*) i ljudske (*insaniyyah*), treće proživljenje životinjskih duša (*al-nufus al-hayawaniyyah*) u kojem Sadra tvrdi povratak takvih životinjskih sposobnosti kao što su percepcija, sluh i vid njihovim arhetipskim formama.<sup>25</sup>

#### *Traktat o stvaranju ljudskih djela (Khalq al-a'māl),*

Riječ je o kratkom traktatu o teološkom problemu slobodne volje i predodređenja. Sadra ima za cilj uspostaviti ravnotežu između dvije ekstremne teološke pozicije, i to one o apsolutnom determinizmu i apsolutnoj slobodnoj volji. Kako bi riješio ovaj problem, Sadra identificira četiri suparničke pozicije u muslimanskoj povijesti. Naime, prvo stajalište zastupaju mu'tezilije koji čovjeku pripisuju apsolutnu slobodu nad njegovim odlukama i postupcima. Drugo gledište je podržano od strane sljedbenika teološke škole 'determinista' (*jabriyyah*), koji smatraju da u svijetu ne postoji nikakav drugi 'činitelj' (*fā'il*) do sam Bog. Ash'arije zastupaju treću poziciju koja Boga vidi kao krajnjeg uzroka svih uzroka (*musabbib al-asbab*) ali ipak dopuštaju postojanje ograničene volje čovjeka (*al-iradah al-juz'iyyah*) glede njegovih djela. Sadra hvali ovu poziciju kao daleko razumniju i uvjerljiviju nego prve dvije. Konačno, četvrto gledište svojstveno je onima koje Sadra označava kur'anskim terminom „duboko upućeni u znanost“ (*al-rasikhune fi al-'ilm*), sugerirajući kako je to jedina ispravna pozicija, budući da uspostavlja određeni balans između dvija krajnje ekstremna stajališta. U ovom odjeljku, Sadra se poziva na kazivanje Ja'far al-Sadiqa a koje se tiče slobodne volje i

---

<sup>25</sup> O metafizici uskrsnuća, svijetu duhovne imaginacije i srodnim eshatološkim pitanjima vidi; Henry Corbin, *Islam u Iranu*, vol. IV, Bemust, Sarajevo, 2000., str. 85-107.

predodređenja, te prema kome „istina po ovom pitanju nije ni apsolutno preodređenje niti apsolutna slobodna volja nego pozicija između te dvije.“<sup>26</sup>

*Traktat o primarnosti egzistencije (Asalah ja'l al-wujud).*

Riječ je o traktatu koji tretira jedno od najvažnijih pitanja Sadraove ontologije, a to je zasnivanje primarnosti egzistencije. Sadra se ovim problemom opširno bavio u *Asfaru* i *Masha'iru*. U ovom relativno kratkom djelu Sadra razmatra glavna gledišta o ovoj temi i dijeli ih u tri kategorije. Prvo je gledište koje zagovara primarnost esencije, koje je branio Suhrawardi i njegova škola mišljenja. Drugo stanovište predstavlja određeno povezivanje egzistencije sa kviditetom, što Sadra pripisuje peripatetičkim filozofima, i treće zagovara primarnost egzistencije, što je svakako Sadraova vlastita pozicija. Kritičko izdanje objavljeno je u Isfahanu, *Majmu'ah* (peti traktat, 181-191).

*Glosa na komentar Suhrawardijeve 'Orijentalne mudrosti'.*

Iako je napisano u formi komentara na Qutb al-Din Shirazijev poznati komentar Suhrawardijeve *Orijentalne mudrosti*, ovo djelo spada među važnije Sadraove filozofske spise. Sadra predstavlja odnos i razlike između peripatetičkih i iluminacijskih škola sa izvanrednom lucidnošću i dubinom. Ova glosa je također važna za razumijevanje ukupne Sadraove pozicije spram dvije škole iz kojih je on preuzeo određene elemente i inkorporirao ih u vlastito mišljenje. Djelimičan prijevod Sadraova komentara štampan je zajedno sa Qutb al-Din Shirazijevim komentarom od strane Henry Corbina u njegovom prijevodu djela *Orijentalna mudrost (Hikmat al-ishraq)*.<sup>27</sup>

*Odgovori na Gilanijeva pitanja (Ajwibat al-masa'il Shams al-Din Muhammed Ghilani)*

Sadraovi odgovori na pet filozofskih pitanja koja je postavio peripatetički filozof Mulla Sams Ghilani, poznatiji kao Shams, koji je bio učenik Mir Damada. U određenom smislu, pitanja se

---

<sup>26</sup> Traktat je objavljen u *Risalama* od strane Seyyed Jalal al-Din Ashtiyaniya (Tehran; 1302 h.). Kritičko izdanje ovog teksta pojavilo se u Isfahanu, *Majmu'ah* (petnaesti traktat, str. 271-279). Popisano je dvadeset i pet rukopisa ovog teksta.

<sup>27</sup> Vidi; Henry Corbin, *Le Livre de la Sagesse Orientale*, Lagrasse: Editions Verdier, 1986), 441-669. Zabilježeno je devet rukopisa ovog traktata.

možu posmatrati kao peripatetička kritika Sadraove transcendentne filozofije od jedne od najistaknutijih ličnosti iz Mir Damadova kruga. Ghilanijeva pitanja su, čini se, Sadrau dala priliku da dodatno pojašni neke od svojih ideja koje su protivne njegovim kritičarima. Pet kratkih pitanja koja je postavio Ghilani bila su: 1. promjena u kategoriji kvantiteta (*kamm*), na što Sadra odgovara diskutirajući o značenju promjene i predmetnoj kategoriji, 2. priroda vegetativne duše (*nafs nabati*), kako je, ukoliko je ima, transformirana, te pitanje odvojenosti ljudske duše (*tajarrud alnafs*) od tjelesnog postojanja, 3. umska egzistencija (*wujud dhihni*) i kako um zamišlja takve kategorije kao što su kvalitet, kvantitet, pozicija i mjesto, 4. razlika između ljudske i animalne percepcije, koje su odvele Ghilanija i Sadraa do diskusije o interesantnom pitanju; da li će životinje također biti proživljene poput ljudskih bića., 5. stvaranje duha svakog ljudskog bića prije stvaranja njihovih tijela na temelju hadisa: „Bio sam poslanik još kada je Adem bio između vode i gline. Iako prethodno objavljeno na marginama djela al-Mabda' wa al-ma'ad, pojavljuje se u djelu Sih Risalah koje je uređeno od strane Seyyed Jalal al-Din Ashtiyanija. Kritičko izdanje ovog teksta objavljeno je u Isfahanu, Majmu'ah (drugi traktat, str. 107-122). Zabilježeno je šest rukopisa ovog traktata.<sup>28</sup>

#### *Sarayan al-wujud fi al-mawjudat (Prodiranje svjetlosti bitka u egzistente)*

Ovaj traktat je prvobitno napisan pod naslovom *Tarh al-kawnayn* i pod dominantnim utjecajem Ibn Arebijevog mišljenja. Riječ je o filozofsko-gnostičkom izlaganju sveuključive zbilje Boga koja se opet očituje u svim stvarima. Zapravo, Sadra je pokušao odgovoriti na pitanje kako Bog egzistira u svim stvarima posredstvom vlastitog bivanja i znanja, pri čemu Njegova esencija ostaje nedodirnuti.<sup>29</sup> Budući je ovo djelo izazvalo žestoku polemiku i označeno kao heretično od strane zvaničnih religijskih krugova u Isfahanu, moralo je biti povučeno, da bi se drugdje pojavilo pod naslovom *Risalah Sarayan al-wujud*.<sup>30</sup> I dok Ibrahim Kalin smatra kako je riječ o tekstu koji je nastao u vremenu dok je filozof iz Shiraza još uvijek bio zagovornik ishraqi ontologije, njegovane od strane Mir Damada, drugi istraživači će

---

<sup>28</sup> Postoji još nekoliko traktata koji su pisani u formi odgovora na postavljena pitanja. Jedan od takvih je i traktat naslovljen *Ajwibat al-masa'il al-nasiriyyah* (Odgovori na Nasirova pitanja) (Sadraovi odgovori na tri pitanja postavljena od strane Nasir al-Din Tusija Shemsuddinu Abd al-Hamid ibn Isa Khusrawshahiju koji nije odgovorio. Prvo pitanje se odnosi na problem kretanja i njegovog odnosa spram vremena. Drugo pitanje je o potencijalitetu (*imkan*) i njegovom odnosu spram fizičkog i duhovnog rasta ljudskih bića. Treće pitanje se tiče mnoštva (*kathrat*) i načinu njegova proistjecanja iz Jednog, te da li mnoštvo emanira iz Jednog u jednom činu stvaranja ili prema poretku očitovanja.

<sup>29</sup> O Mulla Sadraovoj interpretaciji ovog problema vidi; Said Rahimiyan, „*The Characteristics of Effusion (fayd) and Ontological Activity in Mulla Sadra's Philosophy*,“ u S.M. Khamenei (ed.), *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy*, (The Papers presented at the World Congress on Mulla Sadra), SIPRI, Teheran, 1999., str. 1-35.

<sup>30</sup> Vidi; Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Routledge, London & New York, 2016., str. 35; Fazlur Rahman, *Filozofija Mulla Sadra Širazija*, NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, str. 17.

kazati kako zapravo ovaj traktat predstavlja početak Mulla Sadraova razočarenja Suhrawardijevim esencijalizmom. Konačno, ova poslanica spada među rijetka štiva koja su napisana prije samog *Asfara*.

Kada je riječ o hronologiji Sadraovih djela, moramo kazati kako je gotovo nemoguće dati odgovor na to pitanje. Naime, njegovo često referiranje na druga djela, kao i istovremeno pisanje više različitih djela, istraživače dovode u nedoumicu o stvarnom poretku njegovih spisa. Čini se kako upravo *Asfar* služi kao temeljna odrednica, nakon koje su nastali kraći izvodi iz tog najopsežnijeg Sadraovog djela, kao i teološki spisi koji se uglavnom bave hermeneutikom Svetog Teksta. Smatra se kako je u posljednjem periodu svog života Mulla Sadra napisao sljedeća djela: *al-Mabda' wa al-ma'ad*, *al-Hikmat al-'arshiyyah*, *Asrar al-ayat*, *Shawahid al-rububiyah*, *Iksir al-arifin* i *Mafatih al-ghayb*.<sup>31</sup>

Premda Mulla Sadra nije prvi muslimanski filozof koji piše komentar Kur'ana - budući da se za utemeljenje filozofske egzegeze u islamu imamo zahvaliti Ibn Sinau, koga će u tome slijediti Gazali i Suhrawardi – Sadra se ipak razlikuje od svojih prethodnika dajući značajnije mjesto kur'anskim ajetima, poslaničkim pravorijecima i izrekama Imama u svojim spisima.<sup>32</sup> Možemo kazati da njegov komentar Kur'ana predstavlja jedan od najboljih primjera filozofske i mistične egzegeze, budući je pisan iz perspektive njegove transcendentne filozofije. Konačno, među četrdeset i pet naslova koji su istekli iz Sadraovog pera, *Asfar* ostaje njegovo najznačajnije djelo i ključ za razumijevanje njegove filozofije.

---

<sup>31</sup> Vidi: Khamenei, *Development of Wisdom in Iran and in the World*, str. 190.

<sup>32</sup> Pored djela *Mafatih al-ghayb* (Ključevi nevidljivog), Mulla Sadra je napisao i dva druga teksta iz oblasti hermeneutike Kur'ana, i to *Asrar al-ayat* (Tajne kur'anskih stavaka) i *Mutashabbihat al-Qur'an* (Alegorije Kur'ana).



## 2.3 Učitelji

### *Mir Damad*

Ime Mulla Sadraovog učitelja, filozofa i gnostika Mir Damada, stoji u samom temelju one škole mišljenja koju su Henry Corbin i Seyyed Hossein Nasr označili pojmom „isfahanska“. Riječ je filozofskoj školi koja je osnovana u 10./16. stoljeću u Isfahanu a od iznimne je važnosti u pogledu sinteze gotovo milenijskog islamskog mišljenja, te posljednja velika škola tradicionalne filozofije u islamskoj civilizaciji, koja je ostavila utjecaj na Perziju, Irak i muslimanske dijelove Indijskog potkontinenta tokom posljednjih četiri stoljeća. Ova škola osnovana je nakon safavidskog ujedinjenja Perzije pod zastavom šiizma, a Isfahan je postao glavni grad, koji će uskoro biti ne samo glavni centar islamske umjetnosti nego i učenosti.<sup>33</sup> Učenjaci se razilaze u pogledu društvenih i političkih uvjeta tog vremena u odnosu na filozofsku i znanstvenu aktivnost. Neki su na stanovištu da je ovaj period označio veliku renesansu svih islamskih znanosti, dok drugi smatraju da je riječ o razdoblju kada je religijski dogmatizam gušio filozofiju koja je jedva preživjela pod teškim progonom. Međutim, ostavljajući po strani ekstremna stajališta, treba istaći kako je u vrijeme safavidske dinastije došlo do velikog procvata u oblasti umjetnosti i arhitekture, te do filozofske renesanse koja je, uprkos protivljenju određenih pravnika, pokazala raskošne dimenzije muslimanskog mišljenja tog vremena, ali ne unatoč društvenim i političkim uvjetima tog vremena, nego upravo zahvaljujući uvjetima koji su omogućili takav procvat.

Mir Damad i isfahanska škola bili su najviši kulturni produkt sigurne i prosperitetne safavidske države. Sa Mir Damadovom generacijom filozofa, mistika, teologa i pravnika, stvoren je novi model intelektualnog povjerenja. Riječ je o specifičnom sintetičkom diskursu koji je nastojao objediniti tri različite dimenzije islamske intelektualne tradicije: filozofiju, misticizam i teološku doktrinu.

Govoreći o istaknutim ličnostima isfahanske škole Henry Corbin ističe tri imena: Mir Damad, Mulla Sadra i Qadi Said Qommi. S druge strane, Nasr ovim imenima pridodaje Shaykh Baha al-Din Amilija, Mir Fendereskog, Mulla Abd al-Razzaq Lahijija i Mulla Muhsin Fayd

---

<sup>33</sup> Utemeljitelj safavidske dinastije bio je Shah Ismail (1487-1524), koji je prvih deset godina svoje vladavine iskoristio je za konsolidiranje moći nad Perzijom i uspostavljanjem šiizma kao ideološkog temelja svog legitimiteta. Utemeljenje Isfahana kao glavnog grada dovelo je do potrebnog političkog, socijalnog i kulturnog razvoja, kao nužne pretpostavke za utemeljenje takvog znanstvenog kruga kakav je bio onaj isfahanski. Za više informacija o kulturnim i političkim prilikama u safavidskoj državi vidi; Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, I. B. TAURIS, London, 2004.

Kashanija. Premda je niz filozofa proisteklih iz ove škole daleko veći, pomenuta imena predstavljaju ključne ličnosti u povijesnom razvoju isfahanske škole mišljenja.

Ukoliko imamo u vidu svo bogatstvo filozofsko-teološkog mišljenja i razuđenost problema koji su bili predmetom raskošne literature isfahanske škole, iznenađuje činjenica da je Zapad tek u skorije vrijeme pokazao određeni interes spram takvih intelektualnih gibanja i nemalog korpusa filozofske literature. Iako je riječ o filozofima, teozozima i gnosticima koji su suvremenici Jacoba Bohemea i Giordana Bruna, Descartesa i Leibniza, čini se kako su zapadni istraživači već odavno bili pristali na priču o kraju islamske filozofije sa smrću Averroesa i time usvojili neutemeljeno negiranje iste i prije ostvarivanja valjanog uvida. Međutim, i nakon što je filozofija najslavnijeg izdanka isfahanske škole, Mulla Sadraa Shirazija, dijelom postala poznata zapadnim orijentalistima i istraživačima, do izražaja je došla nešto drugačija vrsta neobjektivnosti i pristrasnosti, pri čemu se, na primjer, ime Jacoba Bohemea, u gotovo svim filozofskim enciklopedijskim rječnicima, spominje među najvažnijim filozofima moderne evropske filozofske tradicije, dok se mišljenje Mulla Sadraa Širazija, kome je pomenuti Boheme po idejama veoma blizak, radije označava pojmom teozofija, gnoza ili filozofska teologija.<sup>34</sup>

U svakom slučaju, isfahanska škola počinje sa Mir Muhammadom Baqiirom Damadom. On dolazi iz ugledne vjerske porodice, a njegov otac Mir Shams al-Din bio je zet jednog od najznačajnijih i najutjecajnijih šiitskih vjerskih učenjaka, Muhaqqiqija Karakija, te je stoga i nazvan *Damad*, što znači *zet* na perzijskom. Ova veza obezbijedila mu je ne samo priliku da ima najbolje vjersko obrazovanje, nego također socijalnu i političku zaštitu u situaciji u kojoj je svoju pažnju sve više usmjeravao ka filozofskim istraživanjima. Mir Damad studirao je u Mashhadu, a neko vrijeme proveo je u Qazwinu i Kashanu, prije nego što se nastanio u glavnom gradu, Isfahanu, za vrijeme vladavine najvećeg safavidskog kralja Shaha Abbasa, koji je prema njemu pokazivao veliko poštovanje. Veći dio poznijeg života Mir Damad provodi u Isfahanu, gdje je intenzivno pisao i osposobljavao učenike, ali je umro u Najafu, u Iraku, 1041./1631, gdje njegov grob hodočasnici posjećuju do danas.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Vidi; Adnan Silajdžić, *Muslimanski teološko-filozofski doprinos razvoju kulturnog evropskog identiteta*, u *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka, Sarajevo, godina XXX, 2011, br. 15., str. 195-215.

<sup>35</sup> U literaturi je zabilježena zanimljiva anegdota u vezi sa posthumnim propitivanjem Mir Damada od strane dvojice anđela (Munkir i Nekir), koji su kao i svakom drugom ljudskom biću koje je doživjelo trenutak povratka vlastite duše ka Izvoru, postavili pitanje: „Ko je tvoj Gospodar?“ Na takav upit Mir Damad je odgovorio neuobičajenim riječima: „Počelo svih počela, uzrok svih uzroka...“ Nakon takvog odgovora, Božiji izaslanici su ostali zbunjeni, pa su se htjeli obratiti Uzvišenom, na što im je rekao: Da, znam. Cijeli svoj život on se držao

Mir Damad bio je učenjak u oblasti vjerskih znanosti, kao i veliki filozof koji je dobio naziv „treći učitelj“ (*al-muallim al-thalith*), slijedeći Aristotela i Al-Farabija, koje muslimani smatraju „prvim i drugim učiteljem“. Njegovo kombiniranje filozofije s jurisprudencijom i drugim vjerskim znanostima zanimljiv je fenomen koji se razlikuje od onog što se može vidjeti u ranijoj islamskoj povijesti. Raniji slavni filozofi, poput Al-Kindija, Al-Farabija, Al-Amirija i Ibn Sinaa, znali su nešto o jurisprudenciji i drugim vjerskim znanostima, ali niko osim Ibn Rushda nije smatran autoritetom u pogledu te teme. Zapravo, većinom su to bili znanstvenici, a mnogi su se bavili praktičnom medicinom, kao npr. Razi i Ibn Sina. Od Tusija pa nadalje vidimo filozofe koji su također bili teolozi, pravnici ili oboje. Međutim, sve do pojave isfahanske škole mnogi filozofi i dalje ostaju biti znanstvenici, kao što su Tusi, Ghiyath al-Din Dashtaki, Shams al-Din Khafri i Fath Allah Shirazi. Mir Damad predstavlja početak novog trenda, gdje su filozofi mnogo bolje upućeni u pravne i teološke discipline, nego u prirodne i matematičke znanosti.

Kada je riječ o Mir Damadovim spisima, valja kazati kako isti od strane njegovih savremenika bili viđeni kao odraz sveobuhvatnog i enciklopedijskog interesa u različitim disciplinama. Pisao je o filozofiji, teologiji, poslaničkoj i imamologijskoj tradiciji, pravu, Kur'anu, etici, misticizmu i logici. S. H. Nasr navodi da su zabilježena 134 djela. Najznačajniji dio bogatog spisateljskog korpusa bavi se problemima filozofije i misticizma. Mir Damad također je posjedovao određeno znanje o matematici i napisao je nekoliko djela na tu temu, ali njegovo znanje o ovoj oblasti uopće se ne može porediti sa znanjem njegova prijatelja i savremenika Baha al-Dina Amilija, koji je bio velika ličnost isfahanske škole, ali budući da se više posvetio jurisprudenciji i sufizmu, s jedne strane, te matematici, arhitekturi i raznim drugim primijenjenim znanostima i umjetnosti, s druge strane, ali koji u isto vrijeme nije pisao o filozofiji na dostojnoj razini. Najpoznatija filozofska djela Mir Damada uključuju: *Al-Ufuq al-mubin (Jasna obzorja)*, o metavremenu (*al-dahr*), što korespondira s latinskim *aevum*, vrijeme i egzistencija; *Taqwim al-iman (Upotpunjenje vjerovanja)* o Stvoritelju i stvaranju; *Al-Jadhawat (Ugarci)*, koje sadrži ciklus njegova mišljenja a počinje sa simbolizmom slova; *Al-Sirat al-mustaqim (Pravi put)*, koje se bavi pitanjem vječnosti i nastanka svijeta; a njegovo najpoznatije djelo je *Al-Qabasat (Baklje)*, čija je glavna tema odnos između vremena, metavremena i vječnosti. Mir Damad je također napisao mnoge komentare i glose na djela ranijih filozofa kao što su Al-Farabi, Ibn Sina i Tusi. On je također dobro poznat po traktatima

---

izreka te vrste, od kojih Ja nikada ništa nisam razumio. Ali to je ispravan i bezazlen čovjek, koji zaslužuje ući u raj.“ (Vidi; Henry Corbin, *Islam u Iranu*, Bemust, Sarajevo, str. 20)

o mističnom iskustvu, kao što je *Khalsat al-malakut (Nebeska mistična stanja)* i *Khal'iyyah (Razdvajanje)*. Konačno, treba napomenuti da je Mir Damad bio izvrstan pjesnik, koji je imao pseudonim *Ishraq*.<sup>36</sup>

Opći filozofski diskurs Mir Damada označen je kao gnostički u smislu da je intelektualna aktivnost uma pogodna za iskustvo duhovnih vizija dok vizionarsko iskustvo stimulira funkciju racionalnog mišljenja dajući nove koncepte i ideje. U nastojanju da sintetizira sve suprotstavljene diskurse islamske intelektualne tradicije, Mir Damad spaja peripatetičku (aristotelovsko – avicenijsku) i iluminativnu (neoplatoničko-suhrawardijsku) tradiciju islamske filozofije. Kombinacija racionalne i metaracionalne orijentacije u filozofskoj dispoziciji, koja je vidljiva u tekstovima Mir Damada, ukoliko je valjano usidrena u doktrinarne principe vjere islama, konstituira glavne karakteristike onog što mi nazivamo „isfahanskom školom“.<sup>37</sup>

Ukoliko govorimo o kategoriji racionalnog mišljenja, Toshihiko Izutsu tvrdi kako je Mir Damad bio skolastički filozof avicenijske tradicije, pri čemu misli na specifičnu interpretaciju aristotelizma obojenog neoplatonizmom. Kao vizionar, sa druge strane, slijedio je Suhrawardijevu iluminacijsku tradiciju, što će u konačnici voditi određenju Mir Damada kao islamskog filozofa sa temeljnim nastojanjem sjedinjenja avicenijske filozofije i vizionarskog iluminacionizma Shihab al-Dina Suhrawardija.<sup>38</sup>

Njegovo djelo *Qabasat* obiljuje originalnim idejama koje zahtijevaju zasebnu analizu i posvećenost. Ipak, među njima iskrsavaju dvije glavne teme Mir Damadava mišljenja koje karakteriziraju njegovu filozofsku orijentaciju. Prva se tiče koncepta vremena, odnosno metafizičke strukture svijeta mišljene u terminima vremena.<sup>39</sup> Mir Damad zauzima posebno mjesto u povijesti islamske filozofije zbog originalnosti koju je pokazao u kontekstu ovog problema. I drugo pitanje se tiče pozicije koju Mir Damad zauzima glede problema odnosa između esencije i egzistencije, odnosno „vječnog“ pitanja o primarnosti ili počelnosti (*asalah*).

Kada je riječ o prvom problemu, valja kazati kako je Mir Damad glede pitanja o tome da li je svijet otpočeo postojati *u vremenu* ili pak *oduvijek* postoji, ponudio određeno rješenje koje se

---

<sup>36</sup> Vidi; Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, SUNY Press, New York, 2006.

<sup>37</sup> Hamid Dabashi, „Mir Damad and the Founding of the „School of Isfahan“, u Nasr & Leaman (eds.), *History of islamic philosophy*, Routledge, London & New York, 1997., str. 1075.

<sup>38</sup> Toshihiko Izutsu, „*Mir Damad and His Metaphysics*“, u Mir Damad, *al-Qabasat* (uvod), Tehran, 1977., str. 3.

<sup>39</sup> Više detalja o ovom problemu kod Mir Damada vidjeti u; Sajjad Rizvi, *Between Time and Eternity: Mir Damad on God's creatice agency*, *Jornal of Islamic Studies*, 2006., str. 1-19.; Fazlur Rahman, *Mir Damad's Concept of huduth dahri*, *Journal of Near Eastern Studies* 39, (1980), 139-151.

ne može susresti u ranijoj povijesti muslimanskog mišljenja. Naime, on razlikuje tri dimenzije u ontološkom uspostavljanju svijeta bivanja: „bezvremenost“ ili dimenzija vječnosti (*sarmad*), „meta-vrijeme“ ili metatemporalna dimenzija bivanja (*dahr*), i „vrijeme“ ili temporalna dimenzija empirijskih stvari (*zaman*). Kada je riječ o najvišoj kategoriji vremena tj. vječnosti (*sarmad*) treba kazati kako je posrijedi metafizička dimenzija Čiste Egzistencije. Drugim riječima, riječ je o ontološkom domenu koji je ekskluzivno rezerviran za Apsoluta. Niti jedan drugi egzistent ne može postojati u toj dimenziji. Stoga, sve druge stvari pored Apsoluta, u terminima ove metafizičke dimenzije, suštinski su nepostojeće. To nepostojanje svih stvari pored Apsoluta na ovoj metafizičkoj razini je utkano u samu prirodu stvari. Druga razina je metafizička dimenzija nematerijalnih stvari ili metavremena (*dahr*). Zapravo, riječ je onome što se u različitim filozofskim školama različito oslovljava: platonske ideje, vječni arhetipovi (*a'yan al-thabita*), gospodari vrsta (*rabb al-anwa'*). Kako god da to nazovemo, Mir Damad upravo u toj dimenziji vremena vidi određenu vrstu vječnosti koja posreduje između dimenzije apsolutne vječnosti i dimenzije vremenitosti. Konačno, posljednja razina je vrijeme (*zaman*) ili fizička dimenzija svih vremenitih stvari, odnosno stvari koje postoje *u* vremenu.

Na temelju ove ontološke skale, Mir Damad govori o tri modaliteta bivanja i to: bivanje *u* vremenu (*fi'l-zaman*), bivanje sa vremenom (*ma'al-zaman*) koje jeste opetovano trajanje (*dahr*) kao veza između trajnog i promjenjivog i koje obuhvata vrijeme, i konačno bivanje onog trajnog sa onim trajnim (*ma'al-thabit*) koje jeste vječnost (*sarmad*) i koje opseže *dahr*.

U procjepu suprotavljenosti vremena i vječnosti, Mir Damad uvodi pomenuti pojam *dahr*, kao srednji put između ontološkog događanja ili početka u onom vječnom (*huduth dhati*) i početka dogođenog *u* vremenu (*huduth zamani*). Taj pojam *huduth dahri* nije ni „početak u vremenu, niti odvijeka dogođeni početak, već neprestano dešavajući početak, opetujuće trajanje unutar ontogoneze bitka“.<sup>40</sup>

Pored problema vremena u kontekstu vječnosti i vremenitosti svijeta (*qidam wa huduth*), kao pitanja koje predstavlja samo središte Mir Damadovog filozofskog interesa, druga važna tema njegove filozofije je odnos između kviditeta (*mahiyyah*) i egzistencije (*wujud*). Naime, pitanje primarnosti ili počelnosti (*asalah*) u zbilji, dugo vremena je zaokupljalo znanstvenu pažnju muslimanskih mislilaca, čija su pozicioniranja u tom kontekstu imala značajne implikacije na interpretaciju drugih filozofskih ali i teoloških pitanja. Mir Damad je smatrao da kviditetu, kao jedino zbiljskom, pripada pozicija počelnosti (*asalah*), dok je egzistencija samo umski

---

<sup>40</sup> Vidi; Henry Corbin, *Islamska filozofija u Iranu XVII i XVIII stoljeće*, NI Institutu Ibn Sina, Sarajevo, 2002., str.39-45.

pojam kome u izvanjskom svijetu ništa zbiljski ne korespondira. Drugim riječima, egzistencija je samo akcident koji razum pririče kviditetu u dimenziji konceptualne analize, a to pripisivanje nema nikakvu valjanost izvan uma. Zapravo, ono što je nazvano egzistencijom, samo je zbilja kviditeta reflektovana u umu.

Iako je Mulla Sadra u ranim danima slijedio učitelja glede predmetnog pitanja, prihvativši esencijalizam kao metafizičku istinu, tokom perioda samoizolacije u selu Kahak nedaleko od Qoma, filozof iz Širaza doživio je stanovitu viziju u kojoj mu se, prema vlastitiom svjedočanstvu, istina pokazala drugačijom u odnosu na učiteljev nauk. Mulla Sadra će nadalje, ne samo zastupati mišljenje o primarnosti egzistencije (*asalah al-wujud*) i biti jedan od rijetkih u intelektualnoj tradiciji muslimana koji su zagovarali metafiziku bitka, nego će istu postaviti kao ugaoni kamen transcendentne filozofije i glavninu drugih filozofskih problema motriti upravo iz te perspektive.

#### *Baha al-Din 'Amili*

Baha al-Din Amili se obrazovao u Qazwinu i Heratu, nakon čeka se preselio u Isfanah, glavni grad safavidske Perzije od 1597. Zajedno sa Mir Damadom i Mir Fendereskim postao je jedan od najprominentnijih učenjaka tog vremena. Amili je bio glavni Sadraov učitelj u oblasti tradicionalnih znanosti, odnosno religijskih znanosti kao što su kur'anska egzegeza, hadith i jurisprudencija. Uz dvojicu naprijed spomenutih savremenika, Amili je također bio jedan od utemeljitelja isfahanske škole.

Iako ga je Shah Abbas I proglasio Shaykh al-islamom Isfahana, Amili je vješto odbijao preuzeti bilo kakvu poziciju unutar vladajuće strukture. Čini se kako je posvećenost učenju i podučavanju smatrao svojim temeljnim pozivom. Umro je 1621. tokom povratka sa hodočašća.

Pored toga što je riječ o znanstveniku i autoru, Amili je također bio arhitekt Shahove džamije u Isfahanu, te je dao značajan doprinos u pogledu planskog uređenja Isfahana.

Amili je bio plodan autor, ostavivši iza sebe oko devedeset poetskih i prozних radova, u kojima se kombinirao religijski, filozofski, naučni i literarni žanr, otkrivajući visoku razinu intelektualnog i znanstvenog interesa.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Od Bahaijevih objavljenih djela možemo izdvojiti sljedeće naslove: Baha al-Din 'Amili, *Al-habl al-matin ahkam al-din*, Beirut, Dar al-Hadi, 2000.; Baha al-Din 'Amili, *Miftah al-falah*, Tehran, Hikmat, 1987.; Baha al-Din 'Amili, *Mashriq al-shamsayn wa iksir al-sa'adatayn*, Mashhad, Majma' buhuth al-islamiyyah, 1993.

Njegovo najslavnije djelo je *Kashkul* (Derviški pehar), zbirka arapskih i perzijskih poslovice o principima i praktičnoj dimenziji duhovnog puta, sa jasnim referiranjem na teorijski i praktični sufizam. Kao izuzetan primjer adab žanra, specifične kategorije djela unutar klasične islamske literature, *Kashkul* je mješavina filozofskih, mističnih, religijskih i kulturoloških ideja. Autor ne slijedi nikakv unaprijed zadati redosljed, nego čitaoca vodi različitim stazama tradicionalnih svjetova filozofije, misticizma i kulture. Amilijeva druga djela uključuju naslov *Khulasah fi al-hisab*, kratki traktat o algebri; *Fawa'id al-samadiyyah*, djelo o gramatici arapskog jezika; *Tashrih al-aflaq* i *'Urwah al-wuthqa*, dva djela o astronomiji i astrolabu; nekoliko komentara na kur'anski tekst i druge religijske znanosti.<sup>42</sup>

Baha al-Din 'Amili (1547-1621) je bio šiitski učenjak porijeklom iz regije Jabal al-'Amil, što danas pripada južnom Libanonu. Nakon što se doselio u Iran, izrastao je u velikog vjerskog autoriteta tokom kasnog šesnaestog stoljeća, zahvaljujući zaštiti i blagonaklonosti safavidskog Shaha. Baha al-Din, također nazvan Baha'i ili Shaykh al-Bahai poznat je kao jedan od najvećih učenjaka na dvoru Shah Abbasa (1587-1629), te kao *shaykh al-islam* ili glavni pravni stručnjak u safavidskom glavnom gradu Isfahanu. Pojediniosti Baha al-Dinove biografije uglavom priozilaze iz izvještaja koji je o njemu ponuđen u Iskandar Beg Munshievoj službenoj safavidskoj kronici, *Tarikhi alam ara-yi 'abbasi*, koja je prevedena na engleski jezik od strane Roger M. Savory, što je jedan od najšire korištenih izvora o safavidskoj povijesti kasnog XVI i ranog XVII stoljeća.<sup>43</sup> Iskender Beg tvrdi kako se Baha'ijev otac doselio u Iran nakon smrti svog učitelja, Zayn al-Din Amilija, eminentnog šiitskog učenjaka, koji je pogubljen od strane Osmanlija pod optužbom hereze, a koji je u šiitskim izvorima postao poznat kao *Shahid al-Thani*.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Ibrahim Kalin, „Baha al-Din 'Amili“, u *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, Ibrahim Kalin (ed.), Oxford University Press, 2014., str. 25-26.

<sup>43</sup> Moderna izdanja koja tretiraju ličnost Baha al-Din 'Amilija uključuju sljedeće naslove: C. E. Bosworth, *Baha'al-Din al- Amili and His Literary Anthologies* (Manchester: Univ. of Manchester, 1989); Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984); Albert Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia," *BSOAS* 49 (1986): 133-40; Etan Kohlberg, "Baha' al-Din 'Ameli," *Encyclopaedia Iranica* (1989), 3:429-30; Seyyed Hossein Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Sa-favid Period," in *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, ed. Peter Jackson and Laurence Lockhart (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986), 656-97; Andrew Newman, "Towards a Reconsideration of the 'Isfahan School of Philosophy': Shaykh Baha'i and the Role of the Safawid 'Ulema'," *Studia Iranica* 15 (1986), 165-99.

<sup>44</sup> Više pojedinosti o Baha al-Din 'Amilijevom ocu Shaykh Husayn Harithiju vidjeti u članku; Devin Stewart, *The First Shaykh al-islam of the Safavid Capital Qazvin*, *Journal of American Oriental Society*, Vol. 116, No. 3, (Jul. – Sep. 1996), str. 387-405.

Kada je riječ o Baha'ijevom javnom životu, istraživači su jednoglasni da je napustio poziciju *shaykh al-islama*, vrlo vjerovatno 1606. godine, nakon čega je otputovao izvan Irana na oko četiri godine. U tom periodu, hodočastio je Časni Hram u Mekki, te se na tom putovanju zaustavio u Damasku, Jerusalemu i Cairu, gdje je posjetio grob čuvenog pravnika Shafija. Kada je riječ o kasnijem periodu njegovog života, historiografi nisu jednoglasni u pogledu njegove orijentacije i načela praktičnog življenja. Dok nekolicina smatra kako je njegovo odustajanje od rečene pozicije *shaykh al-islama* bilo samo privremeno, drugi su bliži stavu kako se Shaykh Baha'i nadalje posvetio sufijskom načinu življenja i isposništvu.<sup>45</sup>

Iako su u Baha'ijevo vrijeme teolozi, filozofi, pravnici i sufije bili jasno razgraničene i suprostavljene grupe, on je uživao poštovanje svih, od lutajućih derviša *qalandarija* do dvorske *uleme*. Premda njegov spisateljski opus nije jednak onom Mir Damadovom, valja kazati da su svi njegovi radovi naročito *duhovno* vrijedni. Zapravo, čini se kako isti predstavljaju ravnotežu između egzoterijskog i ezoterijskog, te metafizičkog i kozmologijskog.<sup>46</sup>

Kada je riječ o Bahaijevom mentorstvu spram Mulla Sadra, treba kazati da se, prema navodima S.M. Khameneia, prvi susret Bahaija i mladog Sadraa dogodio još u Shirazu, tokom Shah Abbasove posjete Isfahanu, a u čijoj pratnji je bio i Baha al-Dina 'Amili.<sup>47</sup> Ipak, proces produčavanja započinje tek Sadraovim dolaskom u Isfahan, gdje se pored Shaykh Baha'ija, prisustvovao časovima Mir Damada i Mir Fendereskog. Shaykh Baha al-Din Amili ga je podučavao tradicionalnim znanostima, pri čemu se uglavnom misli na *usul al-din*, *hadith*, *fiqh* i *tefsir*. Također, ne smije zanemariti stanoviti utjecaj koji je učitelj imao na Mulla Sadraa kada je riječ o gnozi ali i praktičnim dimenzijama ezoterijskog puta. Zapravo, postoje određena mišljenja prema kojima je Baha'i po prvi puta uveo mladog Mulla Sadraa u svijet praktičnog sufizma i podučavao ga principima duhovnog putovanja. Konačno, imajući u vidu sve povijesne podatke o specifičnom karakteru ovog procesa edukacije, kao i elemente ezoterijskog mišljenja koji se jasno odlikavaju na stranicama Sadraovih djela, možemo zaključiti kako je Shaykh Baha'i kao duhovni odgajatelj ostavio značajan trag na daljnji razvoj Sadraovog metafizičkog mišljenja i razumijevanja svijeta transcendencije.

---

<sup>45</sup> Devin Stewart, *A Biographical Notice of Baha al-Din 'Amili*, *Journal of American Oriental Society*, Vol. 111, No. 3, (Jul. – Sep. 1991), str. 563-571.

<sup>46</sup> Vidi; Seyyed Hossein Nasr, „The School of Isfahan“, u Mehdi Amin Rezavi (ed.), *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Richmond, U.K.: Curzon Press, 1996.; Seyyed Hossein Nasr, „Isfahanska škola“, u M. M. Sharif (ed.), *Historija islamske filozofije*, August Cesarec Zagreb, 1988., 283-306.

<sup>47</sup> S. M. Khamenei, *Mulla Sadra's Life, Character and Philosophy*, SIPRI, Tehran, 2009., str. 70.



### *Mir Fendereski*

Mir Fendereski (1562-1640) spada u red najeminentnijih ličnosti isfahanske škole, te zajedno sa Mir Damadom i Baha al-Din Amilijem zatvara krug Mulla Sadraovih učitelja, koji su imali presudan utjecaj tokom njegovog boravka u Isfahanu ali svakako i na njegov kasniji intelektualni i duhovni razvoj. Ne postoji mnogo pouzdanih detalja o njegovom životu. Poznato je da je predavao djela Ibn Sinaa, te da je imao značajnu ulogu tokom prevođenja djela sa sanskrita na perzijski jezik. Iako je prvenstveno poznat kao avicenijski filozof, on je također bio vješt pjesnik i alhemičar, kao i pionir u onome što je poznato kao komparativna filozofija.<sup>48</sup>

Premda je riječ o izuzetnom misliocu i teozofu, moramo istaći kako broj pisanih tragova koji su iza njega ostali, najblaže rečeno iznenađuje. Riječ je o nekoliko kraćih traktata koji mu se pripisuju: traktatu o zbilji egzistencije (*haqiqa al-wujud*), o odnosu vječnog Boga i vremenitog kosmosa (*fi irtibāt al-ḥādith bi'l-qadim*), poslanica o alhemiji, traktat o deset Aristotelovih kategorija (*fi al-ma'qulat al-'ashara*); rad pod naslovom *Risala-yi sina'iyyah* (*Poslanica o zanimanjima i vještinama*), djelo koje se bavi strukturom i kategorijama tradicionalnog ljudskog društva; poznata filozofska poema koja je bila predmet brojnih komentara (*Qasida hikmiyah*); glose na arapskom o *joga-vaisisthi*; te perzijska antologija i komentar na tekst po imenu *Muntakhab-i juk* (*Antologija joge*).<sup>49</sup>

Knjiga Mir Findiriskija o alhemiji također ostaje u formi rukopisa. Istraživanja pokazuju interes Mir Findiriskija za duhovnu alhemiju i odnos ove tajanstvene umjetnosti spram metafizike. Corbin ovaj rad s pravom upoređuje s *Atalanta fugiens*, djelom poznatog Mir Findiriskijeva savremenika, alhemičara sa Zapada, Michaela Maiere. Zanimljivo je primijetiti s pozicije raznolikosti i bogatstva filozofskog života isfahanske škole i to da ovdje u Mir Findiriskiju imamo navodno peripatetičkog filozofa, koji je također alhemičar, pjesnik i osoba koja je zainteresirana za filozofiju joge. On nadopunjuje mišljenje svog savremenika Mir

---

<sup>48</sup> Vidi; Muhammad Kamal, *From Essence to Being*, str. 21-25.

<sup>49</sup> Sajjad Rizvi, „Mir Fendereski“, u *Encyclopedia Iranica*, Vol. XIV, Fasc. 2, pp. 119-125.

Damada, koji je također bio poznat kao peripatetički filozof ali je također pisao o *irfanu* i opisivao svoja mistična iskustva, koja Corbin naziva „ekstatične ispovijedi.“<sup>50</sup>

Jedno od najzanimljivijih pitanja koje Mir Fendereski promatra u djelu *Risala-yi sina'iyah*, jeste pitanje odnosa između filozofije i poslanstva. Ova rasprava se bavi hijerarhijskom klasifikacijom vještina i općih djelatnosti ljudskih bića, što svoj vrhunac ima u poglavlju koje se bavi odnosom između filozofa i poslanika. U odjeljku o filozofima on tvrdi da njihov značaj i eminentnost u ljudskom društvu stoje ispod poslaničkog ranga, te pozicionira filozofsko istraživanje u ravan s *ijtihodom* (davanje aktuelnog mišljenja o vjerskim pitanjima od strane vodećih vjerskih autoriteta). Za njega filozofija zamjenjuje teologiju kao vrhovnu znanost. Ipak, on ističe temeljnu razliku između filozofa i poslanika. Prvi može pogriješiti, ali ne i drugi. Prvi stječe znanje posredstvom mišljenja, dok drugi dolazi do njega posredstvom objave i direktnom inspiracijom, bez potrebe za umskom aktivnošću. Filozofi spoznaju posredstvom svjetlosti intelekta, dok je u slučaju poslanika intelektualna moć beskrajna i ne postoji nikakav veo između njih i anđeoskog svijeta. Prema njegovu mišljenju, ondje gdje filozof dodiruje svoj krajnji doseg, upravo tu započinje poslanstvo. Ipak, kada je riječ o odnosu između poziva filozofa i poslaničkog poziva, Mir Fendereski priznaje filozofima stupanj malih Božijih glasonoša, odnosno stepen neposlanih poslanika (*ghayr al-mursal*), što će reći da na hijerarhijskoj ljestvici zauzimaju nižu poziciju u odnosu na poslanike kojima je objavljena Knjiga i koji su poslani zarad spasenja veće zajednice.<sup>51</sup>

Budući da ne postoje opsežni podaci o Mir Fendereskijevoj biografiji, teško je odrediti njegov značaj za intelektualnu povijest kasnog safavidskog razdoblja. Čini se kako ovaj filozof, mistik i zaljubljenik u indijsku filozofiju nije inicirao nikakvu zasebnu filozofsku tradiciju, niti je napisao neko sustavno djelo, za razliku od svojih suvremenika Mir Damada i Mulla Sadraa, koji su ostavili značajan trag u oba slučaja. Ipak, Mir Fendereski ostaje zagonetna i gotovo nepoznata ličnost, o kojoj će se tek morati istraživati i pisati, kako bi njegov intelektualni i duhovni profil do kraja bio iscrtan.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Kada je riječ o objavljenim spisima Mir Fendereskog, moguće ih je pronaći u vidu zbirke traktata, pod naslovom; Mir Fendereski. *Resāla fi taḥqīq al-badā'*, MS British Library OIOC Delhi Arabic 1617, fol. 83r-85v.; *al-Resāla al-ṣenā'īya*, ed. 'Ali-Akbar Shehābi, Mashad, 1938.

<sup>51</sup> Henry Corbin, *Islamska filozofija u Iranu XVII i XVIII stoljeće*,

<sup>52</sup> Vidi; Mahmoud Namazi Esfahanija, *Philosophical and Mystical Dimensions in the Thought and Writings of Mīr Findiriskī*, Ph.D. diss., McGill University, 2003.

Djela pomenutih učitelja isfahanske škole otkrivaju teme i probleme o kojima oni filozofiraju unutar konteksta poslaničkih zbilja, baveći se njihovom izvanjskom i unutarnjom dimenzijom. Evidentni su različiti filozofski interesi i orijentacije u mišljenju, uz nesumnjiv filozofski značaj. No, bez ikakve sumnje, najznačajnija ličnost ovog perioda, pri čemu nije samo riječ o najvažnijem filozofu isfahanske škole, nego i o predstavniku krajnjeg procvata „poslaničke filozofije“ i sinteze gotovo milenijskog islamskog mišljenja, jeste Mulla Sadra kome se sada i okrećemo.

## 2.4 Izvori učenja

Kada govorimo o izvorima Mulla Sadraova učenja, važno je istaći kako filozof iz Shiraza svoju filozofsku misao razvija iz pozicije vjerujućeg mislioca, snažno uronjenog u sadržaj konstitutivnih vrela islamskog učenja. Zapravo, riječ je o onom muslimanskom filozofskom umu koji je, u odnosu na sve svoje prethodnike, najbolje poznavao tekst Kur'ana, koristeći ga na brojnim mjestima kao argument za vlastite filozofske i teozofske stavove. Napisao je komentar na brojna kur'anska poglavlja i ajete, među kojima treba istaći tumačenje stavka o *svjetlosti* (*ayat al-nur*) i njegovo najznačajnije djelo u oblasti tradicionalnih znanosti *Mafatih al-gayb* (Ključevi onostranog).<sup>53</sup> Inače, kada je riječ o metodi tumačenja Svetog Teksta, Mulla Sadra razlikuje dva pristupa, i to onaj egzoterijski koji je usmjeren isključivo na izvanjsko značenje samog teksta – pri čemu zagovornike takvog pristupa označava kao one koji vide ljušturu oraha a zanemaruju plod koji je unutra smješten - , kao i onaj ezoterijski koji zanemaruje izvanjsko značenje teksta. Metod koji on označava najboljim jeste onaj koji je usmjeren na unutarnji smisao teksta, tj. jedna duhovna hermeneutika najvišega reda a koja ne bi bila u suprotnosti sa izvanjskim smislom kur'anskog iskaza. Konačno, ističe kako su samo oni „koji su duboko upućeni u znanost“ (*al-rasikhune fi al-'ilm*), a to su oni koji su svoju

---

<sup>53</sup> Za detaljniji uvid u sadržaj i karakter Mulla Sadraovih spisa iz oblasti hermeneutike Kur'ana, vidi; Sadr al-Din Shirazi, *Mafatih al-ghayb*, ed. Muhammad Khwajawi, Beirut: Mu'assasat al-Ta'rikh al-'Arabi, 2002; Sadr al-Din Shirazi, *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qur'an*, prev. Latimah Peerwani (London: ICAS Press, 2004), Seyyed Hossein Nasr, „The Qur'anic Commentaries of Mulla Sadra“, u Jalal al-Din Ashtiyani (ed.), *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, 47-57, (Leiden: Brill, 1998); Mohammed Rustom, „Approaching Mulla Sadra as Scriptural Exegete: A Survey of Scholarship on His Quranic Works“, *Comparative Islamic Studies*, (2010), 75-96; Ibrahim Kalin, „An Annotated Bibliography of the Works of Mulla Sadra with a Brief Account of his Life“, *Islamic Studies* 42(1), (2003), 35-41.; Latimah Peerwani, „Qur'anic Hermeneutics: The Views of Sadr al-Din Shirazi“, *Proceeding of British Society for Middle Eastern Studies* (1991), 468-477.; Mulla Sadra, *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qur'an*, prev. Latimah Peerwani (London: ICAS Press, 2004). Iako ne direktno usmjereno ka analizi predmetnog pitanja, knjiga francuskog istraživača i Corbinovog učenika Cristiana Jambeta može biti od naročitog značaja za jedno utemeljenije određenje Shirazijeve hermeneutike; Cristian Jambet, *Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra* (New York, Zone Book, 2006)

spoznaju zadobili posredstvom božanske inspiracije, osposobljeni za bavljenje hermeneutikom *spiritualis (ta'wil)*.<sup>54</sup> Imajući to u vidu, bit će sasvim razumno da se Mulla Sadra našao pod najsnažnijim utjecajem Ibn Arebijeve škole i gnostičkih komentatora koji su pripadali tom krugu, pri čemu svakako treba istaći imena Abd al-Razzaqa Kashanija i Dawud al-Qaysarija. S druge strane, Mulla Sadra je bio snažno upoznat i sa literaturom koja je tretirala pravorijeke Poslanika islama (*hadis*), kojima pripada značajna uloga u razvijaju ukupnog Shirazijevog učenja. Njegovo najznačajnije djelo iz ovog područja je komentar na Kulaynijevu zbirku hadisa *Usul al-kafi*, koja uključuje i iskaze šiitskih imama. Treba naznačiti kako Mulla Sadra ovdje nadilazi ustaljene obrasce bilježenja i nerijetko osiromašenog komentiranja poslaničkih iskaza, nudeći vlastiti ezoterijski i gnostički pristup, koji traga za onim smislom i naputkom koji je smješten onkraj samog teksta.<sup>55</sup>

Također, značajnu ulogu u strukturi i karakteru Mulla Sadraovog mišljenja imala je sama teologija (*'ilm al-kalam*). Naime, dvije stvari su naročito važne za ispravno razumijevanje Sadraove pozicije spram ove tradicije. Kao prvo, u Sadraovo doba teološki rječnik i formalna struktura ove discipline (pitanje Božijih Imena, atributa, Biti, stvaranja, poslanstva i sl.) usvojeni su na određeni način posredstvom ranijih intelektualnih tradicija, bilo da je riječ o avicenijanskoj filozofiji, školi Ibn Arebija, Suhrawardija ili drugim sufijskim autorima, a s ciljem iskazivanja vlastitih uvida i metoda koje su se ipak razlikovale od onih koje su zagovarali „čisti“ teolozi (*mutakallimun*). Mislioci unutar ovih „ne-kelamskih tradicija“ razvili su vlastiti teološki izraz u nastojanju da svoje stavove i gledišta povežu sa vjerovanjem većine pripadnika muslimanske zajednice. *Kalam* je vjerno njegovan i razvijan u direktnoj vezi sa primarnim interesom većeg dijela muslimanskih vjerskih učenjaka, koji bi trebao biti svojevrsno izlaganje vjerskog zakona, tijelo tradicije i interpretativne strukture koja s njom povezana. S druge strane, treba naglasiti kako je Mulla Sadra veoma dobro poznao i sunnitsku ali svakako i šiitsku teološku misao. I dok je među prvospomenutim najsnažnije bio pod utjecajem eš'arijske teološke škole, pri čemu se najviše referira na Fakhr al-Din Razija i

---

<sup>54</sup> Vidi; Seyyed Hossein Nasr, „Mulla Sadra: his teaching“, u Nasr & Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, 643-662.

<sup>55</sup> Imajući u vidu filozofske i ezoterijske interpretacije kazivanja šiitskih imama sadržanih u ovom tekstu, Henry Corbin će ustvrditi kako je riječ o jednom od najznačajnijih djela duodecimalnog šiizma (*Le Livre des pénétrations métaphysiques*, str. 38). Zapravo, riječ je o filozofskom komentaru na trideset i četiri kazivanja sadržanih unutar djela *Usul al-kafi*, a objedinjenih pod naslovom *Kitab al-aql wa'l jahl*. Sve navedene izreke se odnose na pitanje intelekta (*'aql*), spoznaje (*ma'rifah/ilm*) i neznanja (*jahl*). Kritičko izdanje *Sharha* uredio je Muhammad Khwajawi (Tehran: Mu'assasa-yi Mutala'at wa Tahqiqat-i Farhangi, 1366. h.g.)

Abu Hamida al-Gazzalija, u slučaju šiitske teologije to će svakako biti *Tajrid* Nasir al-Din Tusija, kao i djela cijele plejade autora koji su bili na tragu Tusijeve teološke orijentacije.

Važan izvor sa koga je filozof iz Shiraza zahvatao inspiraciju i temeljne ideje za vlastito mišljenje svakako je sufizam ili islamski misticizam. Sama ideja „staze“ ili „putovanja“ je direktno preuzeta iz bogate baštine sufizma i integrirana u samo središte Mulla Sadraova nazivlja, što se odlikava i u samom naslovu njegovog magnum opusa. Intuicija ili iluminacija kao metod dosezanja znanja je mistična metodologija koju Mulla Sadra ne samo da usvaja u svom sistemu, nego je također smatra metodom postizanja krajnje izvjesnosti u spoznavanju *par excellence*.

Premda učenje sufizma i svjetonazor koji mu je imanentan predstavljaju neraskidivo pripadajući element Mulla Sadraova mišljenja, iznenađuje nas činjenica kako on, sa izuzetkom Ibn Arebija, veoma rijetko navodi imena ranih sufija, dok imena kasnijih uopće ne citira. Zanimljivo je promotriti taj kvantitativni aspekt: Abd Allah Ansari, Hallaj, Junayd, Sulami, Abu Bakr Wasiti (po jedanput), Bistami (dva puta), Semnani i Abu Talib al-Makki (po devet), Hamadani (deset), Sadr al-Din Qonyawi (trinaest), Dawud al-Qaysari (četnaest), al-Gazali (trideset osam) i konačno Ibn Arebi (dvije stotine dvadeset i sedam puta). Prilično je začuđujuće da Mulla Sadra neke autoritete unutar *Asfara* citira samo jedan put, dok su oni koje pominje više puta, čini se imali zahvaliti činjenici da su njegovali prisniju vezanost za filozofsko mišljenje ili su pak bili pripadali ekberijanskoj tradiciji. Taj nesrazmjer između oslonjenosti na doktrinu sufizma s jedne i rjeđeg referiranja na rane autoritete iz te tradicije s druge strane, može se pravdati činjenicom da je praksa tog vremena dopuštala da se određena mišljenja navode ali ne nužno i njihovi izvorni nosioci. Dijelom se pretpostavljalo da su oni koji se bave tim pitanjima upoznati sa tim činjenicama.

Međutim, potpuniji uvid u ovaj problem zahtijeva i podsjećanje na povijesno-društvene i političke okolnosti u kojima je filozof iz Shiraza razvijao svoj filozofski sistem. Naime, riječ je o rađanju safavidske dinastije i institucionalizaciji duodecimanlnog šiizma kao zvanične interpretacije religije u Iranu. S druge strane, to je imalo ozbiljne posljedice po intelektualne discipline, a što su najizravnije iskusili filozofi i sufije koji su morali napustiti zemlju. Kulminacija dogmatizma i sektaštva tog vrmeena najjasnije je demonstrirana ubistvom filozofa Maybudija i sistematskim istrebljenjem derviških redova. Baviti se filozofijom i pri tome uključiti sufijsku tradiciju bio je istinski avanturizam za koji se moglo platiti životom. Safavidska dinastija je u sufijskim redovima pronašla neprihvatljive rivale, što će voditi do zabrane djelovanja derviških bratstava a *walayat* o kome je sufizam naširoko govorio sada je

bio rezerviran isključivo za Imame. Hamid Dabashi ističe kako je uslijedilo razdvajanje teorijskog misticizma (*'irfan*) od praktičkog sufizma u njegovom institucionalnom obliku, kao i do prekida u razvijanju mistične filozofije unutar sufijskih krugova.<sup>56</sup> Čak se može govoriti o određenoj „privatizaciji misticizma“ i kraju tradicije koja je bila zasnovana na duhovnoj praksi. Imaju u vidu gore navedeno, ne treba nas pretjerano iznenaditi izostanak Sadraovog referiranja na kasnije sufijske autoritete, uz izuzetak Ibn Arebija i njegovih komentatora.

Premda bi nekima moglo zvučati prilično čudno, ali antička filozofija, naročito ona predsokratovska, predstavlja značajan izvor Mulla Sadraova mišljenja, budući je riječ o elementima onog mišljenja, koje je na određeni način već našlo svoj smiraj unutar muslimanske intelektualne baštine.<sup>57</sup> Ukoliko pogledamo broj Mulla Sadraovih citiranja antičkih filozofa, iznenadit će nas činjenica da taj broj daleko nadmašuje njegovo referiranje na autoritete sufijske orijentacije. Naime, dok se u *Asfaru* imena Epikura, Ptolomeja i Protagore pominju po jedanput, Anaksimena i Plotina po šest a Anaksagore i Talesa po deset puta, važno je naznačiti da se Shirazi na sedamnaest mjesta poziva na Sokrata, dvadeset i jedan puta na Porfirija i četrdeset puta na Empedokla. Pitagorejcima i stoicima pripada povlaštena pozicija unutar ovog pitanja (koje ukupno spominje pedeset i jedan puta), budući su neke od njihovih doktrina, a naročito u slučaju ovih prvih, već bile integrirane unutar određenih dimenzija islamskog ezoterizma.<sup>58</sup> Treba podsjetiti kako je već Suhrawardi samom Pitagori priskrbio posebno mjesto, pozicionirajući ga uz Platona u sami vrh ljestvice „istinskih mudraca“. Ipak, najdominantnija imena grčke filozofije unutar Shirazijevog *magnum opusa* su svakako Platon i Aristotel. I dok se na prvog poziva stotinu trideset i tri puta a na potonjeg pedeset i pet, Aristotelova *Teologija* zasigurno prednjači glede citiranja, ravno stotinu osamdeset i osam puta. Iako je najviše bio upućen u Aristotelova djela, proučivši *Metafiziku*, *Fiziku* i *O Duši*, navedena *Teologija* svakako nije pripadala Stagirićaninu. Jednako kao što je i većina drugih muslimanskih filozofa smatrala kako je u tom tekstu sadržana Aristotelova misao, sadržaj tog djela je ipak pripadao neoplatonistima.<sup>59</sup> Međutim, sadržaj Aristotelovih djela imao je značajan utjecaj na samo Mulla Sadraa, kao i na njegove prethodnike. Mnoge Aristotelova fizička i metafizička pitanja su prisutna unutar Sadraova filozofskog sistema.

---

<sup>56</sup> Hamid Dabashi, „Mir Damad and the founding of the 'School of Isfahan'“, u Nasr & Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London & New York, 2001.

<sup>57</sup> O Mulla Sadraovom mišljenju o predsokratovcima pogledati njegovu *Poslanicu o vremenitosti svijeta* (Risaal fi huduth al-'alam).

<sup>58</sup> Vidi; Seyyed Hossein Nasr, *Uvod u islamske kozmološke doktrine*, Tugra, Sarajevo,

<sup>59</sup> Vidi; Carl W. Ernst, *Sufism and Philosophy in Mulla Sadra*,

Drugo putovanje unutar *Asfara* donosi detaljan uvid u Aristotelovo učenje o kategorijama uz još neke doktrine koje su povezane sa filozofijom prirode. Također, Sadraov koncept vremena, mjesta i gibanja je aristotelijanski, te su čak mnoge njegove ontološke ideje snažno utemeljene u aristotelijanskoj metafizici sa jednom značajnom razlikom: dok se Aristotelova pitanja i argumenti kreću oko problema supstance, u središtu Sadraovih razmatranja obitava pitanje egzistencije.<sup>60</sup> Hans Deiber ističe kako ispravno razumijevanje Mulla Sadraovog mišljenja zahtijeva analizu izvora, koji svakako uključuju antička vrela na koja se filozof iz Shiraza pozivao. Drugim riječima, komparativna analiza dvaju rečenih pozicija, nužno će doprinijeti boljem razumijevanju Mulla Sadraove filozofije.<sup>61</sup> Isti autor podsjeća kako je Mulla Sadra smatrao da su filozofi od Talesa do Aristotela bili istinski filozofi koji su posjedovali „svjetlo mudrosti“ (*nur al-hikmah*) i koji su ukročili u „nišu poslanstva“ (*mishkat al-nubuwwah*).<sup>62</sup>

Međutim, pored svih naznačenih „izvora“ s kojih je Sadr al-Din Shirazi crpio određene ideje, postoji gotovo usaglašen stav istraživača o tri toka unutar muslimanske intelektualne tradicije koji konstituiraju fundamentalnu strukturu njegovog filozofskog sistema. Riječ je o peripatetičkoj, iluminacijakoj i gnostičkoj tradiciji.

Peripatetička filozofija u Ibn Sinaovu kodu predstavlja jednu od stožernih pozicija iz koje započinje razvoj Mulla Sadraova mišljenja. Zapravo bi se moglo kazati kako je naš filozof u svojoj ranoj fazi dominantno peripatetik ili avicenijanac. Mulla Sadra je posvjedočio krajnju upućenost čak i u manje poznate Ibn Sinaove spise, iako su djela *Shifa'*, *Najat*, *Risala fi al-ishq* i *Uyun al-hikmah* ona na koja se ovaj rani peripatetik najčešće referira. S druge strane, temeljna razlika između Mulla Sadraova mišljenja i Ibn Sinaove filozofije krije se u njihovoj interpretaciji određenih ontoloških pitanja. Naime, dok Mulla Sadra bitak razumijeva kao stupnjevitu zbilju koja uprkos gradaciji ostaje biti jedna, Ibn Sina iako dopušta princip egzistencije u svakom egzistentu, ipak smatra kako je egzistencija svakog egzistenta drugačija u odnosu na egzistenciju drugih egzistenata. Također, razumijevajući postajanje kao vanjski proces koji djeluje isključivo na akcidente stvari, Ibn Sina će odbaciti Mulla Sadraovu doktrinu o transsubstancijalnom gibanju, čime je dokinut „nemir bitka“ i njegove implikacije. To će učitelja peripatetičke filozofije nadalje voditi ka odbacivanju mogućnosti sjedinjenja

---

<sup>60</sup> Vidi: Rejai, Durham 49

<sup>61</sup> Vidi; Hans Deiber, „Mulla Sadra on the Problem of Creation and the Role of Greek Philosophers,“ u *Mulla Sadra and Comparative Studies* (World Congress on Mulla Sadra, Tehran, 1999.), str. 3-18.

<sup>62</sup> Sadr al-Din Shirazi, *Asfar*, Vol. V, str. 207.

između intelekta i inteligibilije (*ittihad al-'aql wa'l-ma'qul*), što je svakako jedna od temeljnih pozicija sadrijanske epistemologije.<sup>63</sup>

Uz peripatetičku filozofiju, Suhrawardijeva iluminacijska misao, koja se u osnovi temelji na određenim idejama islamskog misticizma i neoplatonizma, imat će nezamjenjivu ulogu u razvoju Mulla Sadraovog filozofsko-teološkog mišljenja. Naime, Sadra se često referira na Suhrawardijeva djela, na što ukazuje i činjenica da su mnoge od njegovih ideja zastupljene unutar Saraovih tekstova, a među kojima su najdominantnije ideja svjetlosti, emanacije, ljubavi kao glavne sile ili entelehije cijelog univerzuma, te mnoge druge eshatološke slike.<sup>64</sup>

Važno je naznačiti kako je iluminacijska filozofija ili tačnije *hikmat al-ishraq*, čiji je utemeljitelj Shihab al-Din Suhrawardi (1154-1191), bila glavna intelektualna tradicija safavidskog perioda. Riječ je o onoj tradiciji koja se nije ograničila samo na toerijsku razinu, nego je bila snažo prisutna unutar praktičnih religijskih čina, što je osobito bilo karakteristično za one koji su bili vezani za duhovnu tradiciju sufizma. Izuzev neoplatonističke i peripatetičke linije mišljenja, Suhrawardijeva učenja su bila pod snažnim utjecajem Sehl ibn Abd Allah al-Tustarijevih (818-896) i Mansur al-Hallajevih (857-922) doktrina, kao i ideja Abu Taliba al-Makkija, autora jednog od najznačajnijih djela iz oblasti klasične sufijske teorije, *Qut al-qulub*. Jedan od najznačajnijih kasnijih promicatelja iluminacijske tradicije, uz Shams al-Din Shahrzurija (u. 1288) i Qutb al-Din Shirazija (1236-1311), bit će Mulla Sadraov učitelj Mir Damad, koji će ostvariti značajan utjecaj na ranu misao filozofa iz Shiraza.

Na tragu Toshihiko Izutsua mogli bismo kazati kako je Suhrawardi uz Ibn Arebija imao odlučujući utjecaj na formiranje ukupne kasnije filozofije koju unutar muslimanskog intelektualnog kruga prepoznajemo pod nazivom *hikma*. Premda nemamo dovoljno prostora za bavljenje detaljima Suhrawardijevog učenja, moramo naznačiti kako je egzistenciju (*wujud*) smatrao pukim pojmom, odnosno čisto mentalnom tvorevinom koja ne odgovara ničemu zbiljskom u izvanjskom svijetu. To je sasvim suprotna pozicija u odnosu na Mulla Sadra i Sabzawarija za koje je egzistencija, u smislu onog *actus essendi*, čista Zbilja. Na mjesto egzistencije Suhrawardi je utemeljio metafizičko Svjetlo (*nur*) koje je jedna i jedinstvena zbilja, koja sadrži bezbroj razina glede jačine i slabosti, pri čemu najviša razina pripada Svjetlu nad svjetlima (*nur al-anwar*). Međutim, sve one karakteristike koje je

---

<sup>63</sup> Vidi; Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi i njegova transcendentna teozofija*, NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2001.

<sup>64</sup> Vidi; Rejai, Durham univ 49



Suhrawardi pridržao za pojam *Svjetlosti*, Mulla Sadra je primijenio na koncept *egzistencije* koji se u njegovom sistemu mišljenja javlja kao jedina zbilja.<sup>65</sup>

Kritizirajući Suhrawardija glede određenja egzistencije kao pukog pojma bez korespondirajuće zbilje u izvanumskom svijetu, Mulla Sadra će upravo egzistenciju postaviti unutar područja svekolikog gibanja i ustvrditi kako se gibanje događa jednako i u samoj supstanci kao i unutar svojstava samih stvari. Ta doktrina o unutar-supstantivnom gibanju (*harakat al-jawhariyyah*) vodit će ka ideji *taškika* koja će Suhrawardijeve fiksirane stupnjeve bitka učiniti neprestano gibajućim i potencijalno napredujućim ka višim razinama bitka.

Pored odstupanja od metafizike biti koju je Mulla Sadra od Suhrawardija prihvatio posredno preko svog učitelja Mir Damada, on će se sa *Shaykh al-ishraqom* razići i u pogledu učenja o svijetu imaginacije, kao i pitanjima prirodne filozofije. Uz Muhammada Shahrzurija i Qutb al-Din Shirazija, Mulla Sadra se smatra najznačajnijim interpretatorom i tumačem Suhrawardijeve iluminacijske misli, koju je učinio ugaonim kamenom svoje transcendentne filozofije.<sup>66</sup>

Unutar trostrukog niza, odlučujući i determinirajući utjecaj na Sadraov filozofski sistem imat će onaj izvor kojeg poznajemo pod pojmom gnostičke teorije ekberijanskog koda. Naime, spisi Ibn Arebija koje Mulla Sadra naširoko navodi u svim svojim filozofskim djelima, u osnovi imaju dvostruku funkciju u njegovoj filozofiji. Na teorijskoj razini, Ibn Arebijeva djela sadrže brojne probleme koji se tiču razumijevanja iskustva transcendencije što je središnja inspiracija za Sadraovo mišljenje. S druge strane, oni predstavljaju ogroman izvor različitih tradicija, škola i praksi koje se mogu podvesti pod pojam sufizma.

Opseg Ibn Arebijevih izvora je tako obuhvatan a razina njegovog utjecaja na kasniji razvoj islamskog misticizma je tako golema da nadilazi svako moguće poređenje sa bilo kojom školom praktičnog sufizma. Značajan broj pojmova i tema koje Sadra koristi prilikom referiranja na iskustvo transcendencije, u značajnoj mjeri su preuzeti iz Ibn Arebijevih djela. Međutim, treba kazati kako nije samo Sadra bio pod tim utjecajem, nego je Ibn Arebijev vokabular dominirao unutar literature koja se bavila pitanjima transcendencije širom islamske civilizacije, i to od poezije pa sve do složenih filozofskih spekulacija. Neki istraživači idu tako daleko da su ustvrdili kako su sva kasnija promišljanja o ovim pitanjima unutar

---

<sup>65</sup> Vidi; Toshihiko Izutsu, 61

<sup>66</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi i njegova transcendentne teozofija*, NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, str., 123.

muslimanske intelektualne tradicije, uključujući i Mulla Sadraovo vlastito djelo, zapravo određena vrsta komentara na Ibn Arebijo mišljenje.<sup>67</sup>

U kontekstu odnosa između filozofije i misticizma, odnosno između mističnog iskustva i analitičkog mišljenja, Ibn Arebi zauzima gotovo jednaku poziciju kao i Suhrawardi. Temeljni princip na osnovu koga je mistik bez posjedovanja snage konceptualnog mišljenja nesavršen mistik, kao što je i filozof bez mističnog iskustva nepotpun filozof, nalazimo kako unutar Suhrawardijeva mišljenja tako i u samom temelju Ibn Arebijeve metafizike. Premda to Ibn Arebi ne formulira na eksplicitan način, njegova djela svjedoče takav primjer. Izutsu

Utjecaj Ibn Arebija možemo tražiti prvenstveno unutar ideje o transcendentnom jedinstvu bitka, nezbiljnosti esencija, učenju o inteligencijama i emanaciji.<sup>68</sup> Kako bi dodatno argumentirao svoje učenje o egzistenciji kao jedinoj zbilji, Mulla Sadra se često poziva na autoritet Ibn Arebija i njegov iskaz prema kome „esencije ne dodiruje nikakav miris egzistencije“. S druge strane, Mulla Sadra će preuzeti Ibn Arebijevo poistovjećivanje inteligencija sa Božijim Atributima, kao i ideju samoočitujuće ili samoizvijajuće Egzistencije, koja se najčešće javlja pod vidom „daha Milostivog“ (*nafas al-Rahman*), a što je zapravo izvorna verzija neoplatonističke teorije emanacija ovog potonjeg.

Ne postoje značajnije pozicije unutar kojih Mulla Sadra odstupa ili iznosi svoja neslaganja glede metafizike Ibn Arebija, kao što to čini u kontekstu peripatetičke i iluminacijske škole. Štaviše, neki su spremni kazati kako se Mulla Sadraova filozofija može čitati i kao svojevrsan komentar Ibn Arebijeve učenja, što bi u konačnici vodilo ka dokidanju svih elemenata izvornosti Sadraova mišljenja. Nasr

Utjecaj Ibn Arebija na Mulla Sadraovu misao najjasnije se očituje u kontekstu doktrine *wahdat al-wujud*, prema kojoj su svi egzistenti manifestacije jedne te iste Zbilje. Premda različiti, svi egzistenti su zapravo jedno, u smislu da su svi različite manifestacije istog Apsoluta. Mulla Sadra na određen način reformulira ovu mističnu intuiciju u svojoj filozofiji i iznosi tezu o primarnosti egzistencije (*asalah al-wujud*). Različite egzistente shvata kao različite modalitete i artikulacije jedne Zbilje, tj Egzistencije, koja im daje njihovu zbilju sa

---

<sup>67</sup> James Morris, *The Wisdom of the Throne: Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1981., str. 28.

<sup>68</sup> Vidi; Sajjad H. Rizvi, „Mysticism and philosophy: Ibn Arabi and Mulla Sadra“, u *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2006. U ovom tekstu Sajjad Rizvi, nakon što Ibn Arebija određuje kao „racionalizirajućeg mistika“, ističe kako je njegova filozofska i hermeneutička metoda doseganja istine i realizacije iste imala snažan utjecaj na kasniju islamsku filozofiju, kakva je i Mulla Sadraova škola kao dominantna filozofska tradicija na muslimanskom Istoku. Autor nudi niz poveznica koje mogu poslužiti za dublju analizu predmetnog pitanja.

različitim razinama značenja. Njihovi identiteti, u onoj mjeri u kojoj se razlikuju jedan od drugog, izvedeni su iz njihovih koresponirajućih različitih kviditeta (*mahiyyah*), koji su čisto umski konstruirani u ljudskom umu. Posredstvom svojih kviditeta, neartikulirana Egzistencija se transformira u aktuelne stvari različite jedne od drugih. Ovo gledište o jedinstvu u različitosti egzistenata sa Ibn Arebijem dijeli i Sadr al-Din Shirazi.<sup>69</sup>

Također, ideja savršenog čovjeka (*insan al-kamil*) kao medijatora u procesu samomanifestacije Apsoluta u stvarnom svijetu, igra važnu ulogu unutar Ibn Arebijeva mišljenja.<sup>70</sup> U tom kontekstu, postoji čitava duhovna hijerarhija, u koju pored poslanstva (*risala*), vjerovjesništva (*nubuwwa*) i „prijateljevanja“ (*walaya*), Ibn Arebi uvodi termine duhovnog pola (*qutb*), stožera (*awtad*) i zamjenika (*abdal*). Ta ideja o duhovnoj hijerarhiji imala je dalekosežan utjecaj na kasniji islamski misticizam i mističnu filozofiju,<sup>71</sup> te je kao takva prisutna i u djelima Mulla Sadraa.

Konačno, govoreći o Mulla Sadraovoj sintezi, unutar koje je smirena peripatetička, iluminacijska i teozofska tradicija ekberijanskog tipa, Fazlur Rahman će ustvrditi kako je Ibn Sina imao *najvažniju* ulogu u trostrukom nizu, budući da njegovo učenje tvori *tlo* ili *temelj* na kome je kroz kritiku ili prihvatanje Mulla Sadra gradio vlastiti filozofski sistem. S druge strane, Suhrawardijev utjecaj će označiti „formativnim i neposrednim“, gdje je kroz „kritiku“ došlo do svojevrsnog preuzimanja određenih ideja, da bi utjecaj Ibn Arebija vidio kao „najobuhvatniji“, budući je metafizičko-teozofska misao Andalužanina ostavila determinirajući trag u kontekstu brojnih problema kojima se Mulla Sadra bavio, a naročito u oblasti ontologije i eshatologije.<sup>72</sup>

S druge strane, govoreći o preovladivosti određene duhovne i intelektualne dimenzije unutar sadrijanske misli, Henry Corbin smatra kako se u slučaju iscrtavanja Mulla Sadraova intelektualnog koda nalazimo u „prisustvu jednog avicenizma“, čime će ukazati na

---

<sup>69</sup> Vidi; Shigeru Kamada, *Mulla Sadra's imama/walaya: An Aspect of His Indebtedness to Ibn Arebi*, Journal of Islamic Philosophy, VI (2010), 67-78.

<sup>70</sup> O Ibn Arebijevoj ideji savršenog čovjeka, vidi; Toshihiko Izutsu, *Sufizam i taoizam*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 1995.; Rešid Hafizović, *Ibn 'Arebijevo filozofsko-teološko učenje o Logosu*, Bemust, Zenica, 1995; M. Takeshita, *Ibn Arebi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.

<sup>71</sup> Fayd al-Kashani, jedan od Mulla Sadraovih učenika, uspostavio je duhovnu hijerarhiju na temelju Ibn Arebijeva gledišta najednistven akhbari način. Vidi; S. Kamada, „Fayd al-Kashani's walaya: The Confluence of Shi'i Imamology and Mysticism“, Todd Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, London, I.B. Tauris, 2005., str. 455-468.

<sup>72</sup> Vidi; Fazlur Rahman, *Filozofija Mulla Sadra Širazija*, NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, str. 18.

dominantnu dimenziju njegovog mišljenja. Premda je riječ o svojevrsnom avicenizmu, Mulla Sadr je jedan ishraqi avicenist „što će reći da je on prevladao cijeli jaz koji postoji između Ibn Sinaa i Suhrawardija, a koji se može simbolizirati snagom idealnog odstojanja između kraja avicenijskog kazivanja o *Hayy ibn Yaqzanu* i proslova suhrawardijanske priče o „zapadnom izgnanstvu“. Svakako, Corbin je duboko svjestan Sadraove „natopljenosti“ učenjima Ibn Arebijeve ontologije i teozofije, koja će gotovo u potpunosti naći svoje udomljenje unutar iranskog intelektualnog kruga.<sup>73</sup>

U tom kontekstu, Muhsin Mahdi zaključuje kako je Mulla Sadra „položio Ibn Arebijevu mističnu misao na aristotelijansko-iluminacijsku sintezu razvijenu od strane Mir Damada,<sup>74</sup> dok Simon Blackburn drži da je u slučaju Mulla Sadraa riječ o „sjedinenju sufijsko mistične ili iluminacijske tradicije u islamu sa neoplatonističkim utjecajima, pri čemu je njegov najznačajniji prethodnik (u tom smislu) bio Ibn Arebi.“<sup>75</sup>

Također, zajedno sa utjecajem Ibn Arebija i njegove škole, bilo bi važno istražiti, utjecaj Jalal al-Din Rumija na Mulla Sadraovu misao.<sup>76</sup> Određeni iranski učenjaci tvrde kako je taj utjecaj bio mnogo snažniji od onog Ibn Arebijevog, te smatraju kako su neke od ključnih doktrina njegove filozofije, poput one o analogijskoj gradaciji *wujuda* i supstancijalnom gibanju, preuzete iz Rumijeve Mesnevijske.<sup>77</sup>

U svakom slučaju, možemo zaključiti kako je utemeljitelj transcendentne filozofije nastojao objediniti bogato iskustvo različitih intelektualnih škola u islamu, te da je na tom putu zasigurno najznačajniji utjecaj na njegovu misao ostavila gnostička tradicija glasovitog sufijske iz Mursije (Ibn Arabi), što će se najjasnije odlikovati na stranicama njegovih djela, koja predstavljaju raskošnu riznicu islamske filozofije, teologije i gnoze.

---

<sup>73</sup> Glede definiranja osobe *Khatim al-walayah*, Ibn Arebijeva pozicija se razlikuje od one unutar šiizma, budući da rečena tradicija drži kako je riječ o samom Imamu, dok Ibn Arebi smatra kako Isau/Isusu pripada uloga Pečata *walayata*.

<sup>74</sup> Muhsin Mahdi, „The Teachings of Mulla Sadra“ (podnaslov u poglavlju „Islam“) u *Encyclopedia Britannica* 2006.

<sup>75</sup> Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, 3rd edition, Oxford: Oxford University Press 2005, 243.

<sup>76</sup> U tom kontekstu, vrijedi se osvrnuti na komparativnu analizu Seyed G. Safavija, „Rumi and Mulla Sadra on Theoretical and Practical Reason,“ u *Transcendent Philosophy*, Vol. 8 (London Academy of Iranian Studies, 2007).

<sup>77</sup> Među takvim zagovornicima ističe se prof Abu al-Kasim Radfarr sa Univerziteta u Teheranu. Vidi njegovo izlaganje sa konferencije „Mawlana Jalal al-Din Balkhi-Rumi and the World Civilization“ (The National Library of Kazakhstan, Almaty, 13-14 March, 2007.)

## 2.5 Transcendentna filozofija (*hikma al-muta'aliyya*)

Ukoliko se osvrnemo na povijest muslimanske filozofske misli, vidjet ćemo da je *hikma*, kao *philosophia specifica*, njegovana je unutar mišljenja cijele plejade filozofa i utkana na stranice brojnih radova. Taj neprekinuti lanac moguće je pratiti unazad do Ibn Sina, a u obrnutom smjeru do kruga safavidskih filozofa na čijem vrhu stoji ime Sadr al-Din Shirazija, poznatijeg kao Mulla Sadra. S njegovim mišljenjem dolazi do istinskog oživljavanja islamske filozofije, budući je riječ o takvom intelektualnog angažmanu koji podrazumijeva razvijanje svih važnih ideja njegovih prethodnika i njihovo elaboriranje na jedan krajnje izvoran način, koji će u konačnici dovesti do stvaranja nesvakidašnjeg sustava filozofije, te omogućiti daljnji razvoj muslimanske intelektualne tradicije.

*Hikma*, što je pojam koji se javlja i unutar temeljne odrednice kojom Mulla Sadra označava svoju filozofiju, općenito se može motriti iz dvije perspektive: kao čistu filozofiju i kao takvu kategoriju mišljenja koja je utemeljena na mističnom ili gnostičkom iskustvu krajnje Zbilje.<sup>78</sup>

Motrena iz prvog ugla, *hikma* se nadaje kao savršena skolastička filozofija. U tom kontekstu, riječ je o logičkom sistemu skolastičkih pojmova od kojih većina seže do samog Ibn Sinaa. Njegov filozofski sustav, koji je dominantno bio orjentiran ka aristotelovskoj tradiciji, nadalje će biti razvijan i interpretiran od strane njegovih neposrednih nasljednika i indirektnih sljedbenika, kao što su Bahmaniyar b. Marzban (u. 1066), Abu Abbas al-Lawkari (u. 1066), Nasir al-Din Tusi (u. 1273), Qutb al-Din Shirazi (u. 1311) i mnogih drugih. Među pomenutima najznačajnije mjesto svakako zauzima Nasir al-Din Tusi koji je zastupao autentičnu liniju avicenzizma tokom narednog razdoblja. Tusi će stati u odbranu Ibn Sinaove pravovjernosti i filozofije, naspram Gazzalijevih i Ibn Rushdovih napada. Prezentirajući Ibn Sinaove ideje u njihovoj izvornoj i autentičnoj formi, Tusi je iznova uspostavio savršeni sustav peripatetičke filozofije.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> O značenju i interpretaciji pojma *hikma*, „korelaciji“ i poistovjećivanju sa terminom *falsafa*, kao i odnosu spram teologije (*kalam*) i gnoze (*irfan*), pogledati prvo poglavlje djela *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present* unutar koga S. H. Nasr analizira predmetna pitanja. (Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, SUNY Press, 2006.)

<sup>79</sup> Nasir al-Din Tusi (597/1201 – 672/1274) spada u red najznačajnijih ličnosti peripatetičke filozofije. Pored oživljavanja avicenzijanske filozofske tradicije, koje se dogodilo sa Nasir al-Din Tusijem, njemu pripada i uloga utemeljitelja sustavne teologije šiizma, budući je njegovo djelo *Tajrid* imalo gotovo kanonsku ulogu. Ipak, obnovljena Ibn Sinaova misao u narednom periodu će nerijetko biti interpretirana u duhu Suhrawardijeve i Ibn Arebijeve teozofije a ne isključivo u racionalističkom tonu, po kojem Ibn Sina bio poznat na Zapadu. Duhovni i intelektualni nasljednik al-Tusija je Allamah al-Hilli, kome također pripada značajna uloga u pogledu daljnjeg razvoja teologije i peripatetičke filozofije. Također, Tusi je autor najpoznatijeg djela o filozofiji morala napisanog na perzijskom jeziku naslovljenog *Akhlāqi nasiri*.

Što se tiče mističkog ili gnostičnog iskustva koje leži u samom temelju *hikma* kao specifične kategorije filozofije, treba kazati kako je riječ o izvornom produktu analitičke aktivnosti razuma kombinirane sa intuitivnim dohvatanjem zbilje ili nečega što je ponad zbilje koja je dostupna ljudskoj svijesti. Zapravo bismo mogli kazati kako je riječ o takvoj vrsti mišljenja koja se temelji na onome što je dosegno posredstvom supra-svijesti. U tom kontekstu, *hikma* vjerno odražava duh Ibn Arebijevog i Suhrawardijevog mišljenja.

Sjedinjenje mističnog iskustva i analitičkog mišljenja na konzistentan i sistematičan način je ostvareno kod Suhrawardija. Suštinsku vezanost između mističnog iskustva i logičkog promišljanja Suhrawardi će postaviti kao temeljni princip misticizma i filozofije. Prema njegovu mišljenju, da bi neko postao istinski filozof, to ne može postići isključivo posredstvom iščitavanja knjiga i jačanjem diskurzivnog mišljenja. Naprotiv, takav mora doživjeti neposredno iskustvo duhovnog Svjetla.<sup>80</sup> S druge strane, mistik koji ne posjeduje moć analitičkog mišljenja svakako je nesavršen duhovni putnik, koji nužno mora ovladati rečenim vještinama ukoliko kani biti uvršten među imena onih „koji su u nauku duboko upućeni“.

Pomenuti princip o nedostatnosti isključivo jedne vrste iskustva, bilo da je riječ o mističnom osvjeđenju ili konceptualnom mišljenju, igra fundamentalnu ulogu i unutar metafizike Ibn Arebija. Premda on sam nije doslovno formulirao takav princip, isti je moguće iščitavati iz gotovo svih njegovih radova. Dodatni argument za takav stav, Toshihiko Izutsu nalazi u njegovom osobnom poznavanju Ibn Rushda a preko njega filozofskih pojmova Aristotela i Platonu, što svakako pripada ranom periodu Ibn Arebijeve boravka u Španiji. Ipak, Suhrawardijev suvremenik će izgraditi takav sustav metafizičkih pojmova koji će dominantno biti utemeljeni na njegovim teofanijskim vizijama. Prema učenju Ibn Arebija moguće je govoriti o dva aspekta samog Apsoluta. Prvi aspekt podrazumijeva apsolutno Nespoznatljivo, Tajna tajni. Na ovoj razini Apsolut se još nije manifestovao. Sljedeća razina je ona na kojoj Apsolut okreće svoje Lice ka svijetu, odnosno gdje dolazi do Njegovog očitovanja onome što nije On. Ipak, ovaj termin „ono što nije On“ ili ono „drugo“, treba shvatiti uvjetno, budući da ono „drugo“ nije ništa do On sam, odnosno Njegova samomanifestacija ili teofanija (*tajalliyat*). Ovaj drugi aspekt Apsoluta se dijeli na brojne podrazine koje konstituiraju cijeli hijerarhijski poredak egzistenata (*mawjudat*). Međutim, svi egzistenti su samo očitovanje jedne Zbilje, na temelju čega Ibn Arebi i dolazi do svog krunskog učenja o transcendentnom

---

<sup>80</sup> Više o Suhrawardijevom sintezi diskurzivnog i mističnog vidjeti u Seyyed Hossein Nasr, *Tri muslimanska mudraca: Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arebi*, El-Kalem, Sarajevo, 1991.

jedinstvu bitka (*wahdat al-wujud*). Ove ideje su imale presudni utjecaj na značenje *hikma* a time i na njeno određenje i interpretaciju u okrilju Mulla Sadraove transcendentne filozofije (*al-hikma al-muta'aliyyah*). Zapravo, odlučujući trenutak u razvoju filozofije u islamu dogodio se onda kada se tokom safavidskog perioda pojavio filozof koji je inkorporirao i integrirao sve temeljne koncepte Avicene, Suhrawardija i Ibn Arebija unutar vlastitog mišljenja, kreirajući na taj način filozofski svjetonazor najviše kategorije. Svakako, riječ je o Mulla Sadrau koji je po prvi puta snažno utemeljio samoodrživi filozofski sustav koji mi poznajemo pod pomom *hikma*, a što je savršeno jedinstvo misticizma i filozofije.<sup>81</sup>

U tom kontekstu, a s obzirom na karakter *hikme* kao specifične kategorije znanja, uočavamo različite pristupe u čitanju i razumijevanju Mulla Sadraove filozofije označene kao *hikma al-muta'aliyya*.

Naime, u kontekstu modernih studija, Mulla Sadraov koncept transcendentne mudrosti predmet je dvaju divergentnih čitanja. Prvo gleda na Sadraa kao na *filozofa* koji ima određeni interes spram sufijskih tema. Oni koji zastupaju takvo gledište usmjereni su na analitički aspekt Sadraova mišljenja i predstavljaju ga kao iluminacionističko-peripatetičkog mislioca. Većina Sadraovih diskusija o tradicionalnim temama kao što su egzistencija, esencija, supstanca i akcidenција, smatraju se izvorno peripatetičkim promišljanjima. Ova linija interpretacije je održiva samo u određenoj mjeri i može se braniti samo kada ograničimo Sadraovo mišljenje na analizu *Asfara*. U uvodu u svoje djelo *al-Mabda val ma'ad* kaže kako je djelo Asfar napisao za ljude of filozofskog traganja.

Druga linija interpretacije motri Sadraa kao sufijskog mislioca i gnostika (*arif*). Riječ je o onima koji ukazuju na Sadraovu nedvosmislenu privrženosti Ibn Arebiju po svim ključnim pitanjima filozofije, kao i nanjegovu upotrebu izrazito sufijskog rječnika kada govori o intuitivnoj spoznaji.<sup>82</sup> Pored toga što se Mull Sadra bavi mnogim sufijskim temama, valja istaći kako se filozof iz Shiraza referira na gotov sve glavne ličnosti klasičnog sufizma, uključujući Bajazida Bistamija, Junayd al-Bagdadija, Abu Mansur al-Hallaja, Abu Talib l-Mekkija, Gazalija, Abu Said Abu al-Hayr, Farid al-Din Attara, Abu Hafs 'Umar Suhrawardija, Ibn al-Farida, Jalal al-Din Rumija, Ibn Arabija, Sadr al-Din Qonyawija, Dawud Qaysarija i

---

<sup>81</sup> Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1971., str. 61.

<sup>82</sup> Za komparativnu analizu i detaljniji uvid u opseg Ibn Arebijevog utjecaja na filozofa iz Shiraza vidi; Sajjad H. Rizvi, „Mysticism and philosophy: Ibn Arabi and Mulla Sadra“, u *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2006.; Fatimah Mudaressi, „Mulla Sadra, the Sage, the Gnostic“, u *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy*, Tehran, 1999.; Seyyed Hossein Waezi, „Mulla Sadra and Ibn Arabi on the Perfect Man“, u *Mulla Sadra, Religion, Gnosis*, vol. 9., Tehran, 1999., 465-505.

Mahmud al-Shabastarija. Premda ova referiranja ukazuju na snažnu Sadraovu opredijeljenost spram sufizma, u konačnoj analizi to ne može biti dovoljno da ga se označi čisto sufijskim autorom. Analitički aspekt njegovog mišljenja je također snažan i ima značajnu ulogu u krajnoj valorizaciji njegovog filozofsko-teološkog opusa.

Moglo bi se kazati kako obje perspektive nude vrijedne okvire za angažirano čitanje Sadraa. Međutim, takav pristup ne uspijeva dosegnuti sintetičku prirodu njegovog mišljenja i previđa njegov neumoljiv napor da sjedini različite strane klasične islamske misli. Jednako kao što se ne može smatrati peripatetikom poput Farabija ili Ibn Sinaa, jer njegova transcendentna musrost tvrdi da nadilazi i peripatetičku i iluminacijsku metafiziku, on se ne može smatrati ni sufijom u tradicionalnom smislu riječi. Njegovo djelo ne samo da sadrži određene elemente koji su čisto avicenijanski nego također sadrži određena njegova neslaganja sa određenim gledištima koja se tradicionalno pripisuju klasičnom sufizmu. Štaviše, niti Sadraova autobiografija a niti dostupni hagiografski izvori ne ukazuju na to da je Sadra bio „uveden“ u sufizam. Također, u njegovim djelima ne nalazimo ništa što bi ukazivalo na određeni sufijski red (*tariqah*) kao uslov ili krajni ishod njegove transcendentne mudrosti.<sup>83</sup>

Ova nepodudarnost između filozofskog i praktičnog sufizma korespondira sa safavidskim kontekstom u kome Sadra živi i piše svoja djela. Tokom istog perioda rađa se nova distinkcija između „teorijske gnoze“ (*irfan nazari*) i „praktičke gnoze“ (*irfan amali*) – distinkcija koja će biti žig filozofskog mišljenja u perzijskom islamu do danas. Ova distinkcija se može pripisati šiitizaciji (*tashayyu*) Perzije od strane Safavida, kao i specifičnom i nimalo ugodnom odnosu između sufizma i šiizma. Safavidska nastojanja da od Perzije načine 'šiitsku zemlju', koja otpočinju drugom polovinom šesnaestog stoljeća a dosežu sami vrhunac u sedamnaestom stoljeću, rezultiraju slabljenjem prisustva sunitskih učenjaka, filozofa i sufijskih redova unutar perdominantno šiitsko-perzijske teritorije. Važan ishod službenog 'vjenčanja' između safavidske vlasti i duodecimalnog šiizma dovest će do istočnih migracija glavnih sufijskih redova ka Indiji. Kritički stav nekih šiitskih učenjaka spram brojnih sufijskih ideja i prakse išao je ka onom određenju sufijskih redova kao devijantnih u odnosu na ono što je označavalo tipično šiitsku duhovnost u čijem središtu je bila smještena krajnja posvećenost Poslanikovoju porodici (*ahl al-bayt*) i dvanaest imama. Jedinstveni aspekt šiitske duhovnosti javlja se u činjenici da ista ostavlja malo ili gotovo nikako prostora za tradicionalni sufizam koji je propovijedao drugačiju vrstu vjernosti a koja je viđena kao rival spram središnje pozicije

---

<sup>83</sup> Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, Oxford University Press, 2010.



šiitskih imama. Čak i u situacijama kada su neki sufijski redovi bili prihvaćeni od strane zvaničnog šiizma, morali su preuzeti određeni šiitski kolorit, inkorporirajući određene elemente šiitske doktrine. Sve to će voditi marginalizaciji i smanjenju broja sufijskih redova na području Perzije, čiji će krajnji ishod biti uspostavljanje sve jasnije distinkcije između teorijskog i praktičkog irfana.

Uporedo sa Sadraovom karijerom odvijao se drugi važan razvoj u safavidskoj Perziji: rađanje Akhbari-Usuli podjele u šiizmu. Akhbarije odbijaju svaki drugi izvor spoznaje osim onog što je preneseno iz Objave, tj Qur'ana, tradicijom poslanika i šiitskih imama. Uloga uleme se sastoji u intepretaciji pomenutih tekstova shodno njihovoj unutarnjoj logici i doslovnom značenju. Za razliku od usulija, oni su odbacivali i *ijtihad*, smatrajući kako na taj način dolazi do unošenja određenih elemenata u učenje koji tu inače ne postoje. To će voditi Akhbarije ka odbijanju spekulativne filozofije, metafizike i značajanog dijela sufijskog učenja.<sup>84</sup> S druge strane, za razliku od prethodnih, usulije smatraju da pored Kur'ana i hadisa, konsenzus učenjaka (*ijma*) i razum (*'aql*) također spadaju među temeljne izvore prava (*fiqh*).

Sadraova sklonost ka sufijskoj metafizici, smatra Ibrahim Kalin, ne može biti objašnjenja samo posredstvom povijesnih momenata, nego također posredstvom činjenice da „Sadraov koncept egzistencije i spoznaje vodi ka onom modalitetu mišljenja koje graniči da bude *mistično*. Filozofski misticizam proističe prirodno i gotovo nužno iz Sadraovog pažljivo artikuliranog promišljanja pitanja egzistencije i spoznaje. Zapravo se tu pokazuje kako je Sadraovo mišljenje usko povezano sa sufizmom Ibn Arebija i mistično-neoplatoničkim stremljenjima Ibn Sinaa i Suhrawardija. Ipak, misticizam koji pronalazimo kod Mulla Sadraa ne korespondira do kraja sa onim što se inače pod tim pojmom misli ili pretpostavlja. Ta vrsta misticizma ne može se poistovjetiti sa istim kod Hallaja ili Franje Asiškog. Njegov model mišljenja je 'filozofski misticizam': misticizam kao način spoznaje i čiste svijesti, kao način prevladavanja subjekt-objekt „račvanja“, i konačno kao pronalaženje Božanskog u poretku postojanja posredstvom intuitivne spoznaje.<sup>85</sup>

Također, postoje mišljenja kako je kod Mulla Sadraa zapravo riječ o logičkom proširenju 'racionalnog misticizma' al-Farabija i Ibn Sinaa. Što se tiče mogućnosti postizanja spoznaje drugim srestvima u odnosu na racionalne procedure i osjetilnim putem, muslimanski peripatetici su priznali da znanje zadobiveno iz izvora izvan individue je prvi korak ka

---

<sup>84</sup> Kako bi dokazao da su prethodni imami i učenjaci bili dostatan temelj za interpretaciju religije, Muhammad Bakir Majlisi – poznati akhbari autor, napisao je *Bihar al-anwar* – monumentalno djelo od 176 svezaka, koji vjerno bilježe sve ono što je preneseno od šiitskih imama i učenjaka.

<sup>85</sup> Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, Oxford University Press, 2010.

prihvatanju pojma znanja dovoljno širokog da prepozna mistično znanje kao validnu epistemološku tvrdnju. Naravno, kritički orjentisani filozofi odbili su takav stav upućujući dva prigovora: prvo, nemogućnost sticanja znanja iz bilo kojeg izvora izvan razuma i iskustva, i drugo, nemogućnost provjere valjanosti intuitivnog znanja kroz racionalnu demonstraciju.<sup>86</sup>

Dodjeljujući srcu spoznajnu ulogu, Sadra nastoji prevladati dihotomiju između racionalne i mistične vrste iskustva. Cilj je racionalnu spoznaju definirati kao korak ka spoznaji kao otkrovenju i osvjeđenju. Na ovom mjestu Sadra filozof susreće Sadraa mistika: ono što filozof utemeljuje posredstvom racionalnih dokaza nije u suprotnosti sa onim što mistik doseže kroz duhovnu realizaciju. Da citiramo Sadraovu poznatu izreku: Istinska demonstracija nije u suprotnosti sa osvjeđenjem utemeljenim na otkrovenju (*al-shuhud al-kashfi*).<sup>87</sup> Zapravo mistična spoznaja kod Sadra ima prvorazredni karakter u odnosu na racionalnu. Razliku između znanosti utemeljene na teoriji i one zasnovane na viziji, Mulla Sadra objašnjava na primjeru osobe koja zna definiciju slatkoće i one osobe koja ju je zaista kušala.<sup>88</sup>

Postavlja se pitanje: koja je stvarna priroda mističnog znanja i da li je moguće odrediti njegov sadržaj? Kao prvi korak, mistično znanje se može opisati kao specijalna vrsta znanja o Bogu. Također se može dodati kako je riječ o znanju koje je dostupno samo određenoj grupi ljudi, odnosno poslanicima i 'sveticima'. Ukoliko ga pristanemo odrediti na taj način, onda proizilazi kako je riječ o znanju o tajnama koje je čisto od pogreške. S druge strane, mistične tvrdnje nisu ograničene samo na pitanje Boga, nego se tiče i egzistencije, duše, kosmosa i niza drugih teoloških i filozofskih pitanja. Zapravo, možemo kazati da misticizam nastoji formulirati holistički pogled na zbilju i viđenje jedinstva (*tawhid*) na takav način koji nam otvara prostor za nediskurzivne oblike spoznaje. Prihvatajući srce-intelekt kao odgovarajući instrument zahvatanja i dosezanja ove holističke zbilje, Sadra odobrava i racionalni i ne-racionalni tip znanja. Nediskurzivne forme spoznavanja imaju viši epistemološki karakter budući da posredstvom njih bivamo u mogućnosti vidjeti cjelinu. Upravo će njegovo učenje o transcendentnom jedinstvu bitka biti utemeljeno na takvoj vrsti iskustva i spoznaje koji

---

<sup>86</sup> Ibn Sinaa je pokušao konstruirati teoriju mistične spoznaje u poznatom odjeljku *Isharata* a pod naslovom *Maqalat al-arifin* gdje iznosi i odobrava legitimitet mističnih tvrdnji. Vidi; Ibn Sina, Knjiga naputaka i opasaka, Demetra, Zagreb, 2000., 325-357.

<sup>87</sup> Sadr al-Din Shirazi, *Asfar*, vol. II, 315.

<sup>88</sup> Određujući znanje kao otkrovenje i osvjeđenje, Sadra slijedi Ibn Arebijevu poznatu maksimu da 'onaj ko nema otkrovenja nema ni spoznaje' (*man la kashfa lahu la 'ilma lahu*).

omogućavaju viđenje jedinstva u mnoštvu i mnoštva u jedinstvu (*al-wahdah fi al-kathrah wa al-kathrah fi al-wahdah*).

Govoreći o *hikma muta'aliyyi* Jawadi Amoli pristaje je razumjeti kao transcendentnu teozofiju, pri čemu nastoji istaći njen sintetizirajući značaj, budući da objedinjuje sve pojedinačne aspekte spoznaje koji su svoje ozbiljenje doživjeli u formi teorijske gnoze, iluminacijske filozofije, peripatetičke filozofije i teologije. Upravo je taj sveobuhvatni i integrirajući faktor kojim se odlikuje transcendentna teozofija *differentia specifica*, koja joj obezbjeđuje viši epistemološki karakter u odnosu na sve druge znanosti.<sup>89</sup>

U pokušaju razumijevanja i jasnijeg određenja izvornog pojma *hikma muta'aliyya*, Seyyed Hossein Nasr, zajedno sa Henry Corbinom, također predlaže prevođenje tog ključnog termina kao 'transcendentna teozofija', budući Mulla Sadra vide kao ezoterika i dominantno mistično orijentiranog mislioca. Zapravo, u takvom određenju pojma *hikma*, koji se ovdje susreće, oni idu za tim da ga gotovo poistovjete sa onim što se označava kao *hikma ilahiyya* ili božansko znanje.

S druge strane, interpretatori kao što su Fazlur Rahman i Hossein Ziai drže kako Mulla Sadra mora biti shvaćen isključivo unutar čisto tehničkog okvira filozofije, te stoga Ziai termin *hikma al-muta'aliyya* jednostavno određuje kao „metafizička filozofija“ i ističe kako je upotreba pojmova kao što je 'teozofija' samo „obmanjujuće mistificiranje“.<sup>90</sup>

Konačno, bez obzira da li Mulla Sadraovo učenje odredili kao transcendentnu teozofiju (Henry Corbin), metafizičku filozofiju (Hossein Ziai), transcendentnu mudrost (Carl Ernst), egzistencijanu ontologiju (Acikgenc) ili kao hermeneutku (Christian Jambet), riječ je o mišljenju koje karakterizira, ili bolje kazano u čijem temelju stoji, jedna metafizika bitka koja drži kako nikakva esencija nije ispred njenog čina bivanja (*asalat al-wujud*). Bivajući to što jest, esencija prvo *jest*. Taj čin bivanja, budući može biti različitog intenziteta, ima priliku zaposjesti različite razine unutar svekolike hijerarhijske skale bitka. Budući da sam čin bivanja određuje prirodu i „kvalitet“ esencije, ona prolazi različite razine jačanja i slabljenja, čime Mulla Sadra dolazi do doktrine o „unutarstancijalnom gibanju“ (*harakat al-jawhariyyah*). Supstantivno gibanje nije ništa drugo do manifestacija nemira bitka koji prolazi sve stupnjeve na ljestvici postojanja, i to od razine umske egzistencije (*wujud dhihni*)

---

<sup>89</sup> Vidi; Jawadi Amoli, „The Transcendent Theosophy and the Theosopher“ u *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy* (The Papers presented at the World Congress on Mulla Sadra), Tehran, 1999, str. 1-31.

<sup>90</sup> Vidi, Hossein Ziai, „Mulla Sadra: His Life and Works“, u Nasr & Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London & New York, 2001.

pa sve do stupnjeva izvanumske egzistencije, kao što su osjetilni, imaginalni i inteligibilni. Na taj način, Mulla Sadra uvodi doktrinu o hijerarhijskoj stupnjevitosti ukupne zbilje (*tashkik al-wujud*) kao drugi fundamentalni princip vlastite filozofije. Naime, usvajajući ideju velikog lanca bitka, Mulla Sadra će ustvrditi kako i čin bivanja, poput svjetlosti, može biti različitog intenziteta iako je riječ o jednom te istom bitku ili zbilji bez obzira koju razinu ozbiljenja zaposjela. Međutim, premda stupnjevita, cijela zbilja je jedna i jedinstvena. Ta ideja o transcendentnom jedinstvu bitka, poznatija kao *wahdat al-wujud*, zapravo je posljedica gnostičkog iskustva bitka i temeljna odlika Mulla Sadraove metafizike. I dok se svojim učenjem o prvotnosti egzistencije, koje ima determinirajuću ulogu u ukupnim metafizičkim spekulacijama filozofa iz Shiraza, razlikuje od svog učitelja Mir Damada i njegovog prethodnika Suhrawardija, *diferentia specifica* u odnosu na Ibn Sinaovu filozofsku misao je svakako doktrina o transcendentnom jedinstvu bitka (*wahdat al-wujud*), budući se slavni peripatetik ograničio na ideju Nužnog Bitka (*wajib al-wujud*). Konačno, transcendentna filozofija se temelji na tri pomenuta principa: o prvotnosti egzistencije (*asalat al-wujud*), o hijerarhijskoj stupnjevitosti i gibajućoj prirodi bitka (*tashkik al-wujud*) i transcendentnom jedinstvu bitka (*wahdat al-wujud*). Međutim, Mulla Sadraovu filozofiju nije moguće razumjeti bez detaljnog uvida u značenje i ontološki smisao ovih učenja, te kroz razviđanje njihovog međusobnog odnosa i zavisnosti. Zapravo, njegova metafizika, teologija, epistemologija, kozmologija i eshatologija, kao područja koja objedinjuje svojim pojmom transcendentne filozofije unutar *Asfara*, direktno su oslonjene na pomenute doktrine, gdje je pričvršćen i početak i kraj njegovog mišljenja.

Zanimljivu interpretaciju karaktera Mulla Sadraove filozofije nudi Cristian Jambet, najposvećeniji Corbinov učenik, u svom djelu *The act of Being: The Philosophy of revelation in Mulla Sadra*, a koje spada u red najozbiljnijih radova o mišljenju filozofa iz Shiraza, nastalih na Zapadu. Nakon što je ustvrdio kako je Mulla Sadra upotpunio konstitutivnu ontologiju islama, Cristian Jambet njegovu filozofiju primarno vidio kao hermeneutiku *par excellence*. Naime, on tvrdi kako je riječ o filozofskoj egzegezi Svetog Teksta, te da njegovu ontologiju i metafiziku, treba gledati upravo u tom ključu. Budući da se ontologija i teologija kod Mulla Sadraa u jednom momentu susreću, što svakako uključuje pitanja o jednoći Stvoritelja, Njegovim Imenima i Atributima, revelaciji ali i uspostavljanju onosvjetske zbilje, Jambet radikalno zaključuje kako upravo eshatologija u Mulla Sadraovu slučaju dovodi ontologiju do njenog kraja, te da je ona *raison d'etre* cijele metafizike. Tu je ontologija upotpunjena u duhovnoj moralnosti koja po sebi pretpostavlja hijerarhijsku strukturu

univerzuma i filozofiju proživljenja. Kao egzegetska filozofija, to je sistem koji svoju puninu ostvaruje u obliku eshatološke metafizike. Citat iz Svetog Teksta: „Zar nije dovoljno što je tvoj Gospodar svjedok, prisutan u svim stvarima“ (Qur'an, 41:53), kojeg Sadra smješta na sami početak svog *Kitab al-masha'ira* (Knjiga o metafizičkim prosezanjima), prema mišljenju Cristiana Jambeta najjasnije odslikava karakter i koncept njegovog poduhvata u cjelini. Bog posvjedočuje Sebe u svim Svojim očitovanjima a filozof je svjedok Zbiljskog, koji vlastito svjedočenje ponovno vraća ka Bogu, prakticirajući na taj način najutentičniju formu *shahadata*. Imajući u vidu takvu interpretaciju temeljne nakane Mulla Sadraove misli, ne čudi što Jambet Mulla Sadraa prije svega vidi kao religioznog filozofa i gnostika (*'arif*).<sup>91</sup> U tom kontekstu, Sajjad Rizvi će ustvrditi kako pomenuta knjiga Christiana Jambeta, koja ima za predmet Mulla Sadraovu misao, predstavlja detaljan razvoj i izlaganje Corbinove teze da je stvarna islamska filozofija nužno poslanička, te da Jambet Sadraovu ontologiju interpretira kao hermeneutiku, nužnu za razumijevanje Božanskog samoočitovanja u kosmosu, koja se, s druge strane, mora motriti isključivo kao propedeutika za njegovu eshatologiju.

Međutim, kako god da odredili i razumjeli Mulla Sadraovu *hikma muta'aliyyu*, treba kazati kako ona skončava u jednoj epistemologiji koja intuitivnu spoznaju i mistično iskustvo smatra integralnim dijelom spoznaje, i koja kategoriju uprisutnjenog znanja (*al-'ilm al-huduri*) vidi kao najvišu i najbolji način da se dohvati zbilja bitka. Podsjećanja radi, jedan od temeljnih principa Sadraove epistemologije glasi da „istinska demonstracija (*al-burhan al-haqiqi*) nije u suprotnosti sa osvjedočenjem zasnovanim na otkrovenju (*al-shuhud al-kashfi*).“<sup>92</sup> U tom kontekstu, Mulla Sadra uvodi i pojam upristunjenog znanja koje se javlja kao rezultat uspostavljanja identiteta između onog ko spoznaje i onog što spoznaje. Drugim riječima, u tom procesu sjedinjenja spoznavaoaca i inteligibilije (*ittihad al-aqil wa al-ma'qul*), posredstvom prevladavanja odnosa subjekt-objekt, dolazimo do uprisutnjenog znanja koje je takva vrsta spoznaje koja sve svoje relacije ima unutar vlastitog okvira, tako da se cijela anatomija tog pojma može držati istinitim bez ikakve implikacije neke izvanjske objektivne reference. Relacija spoznavanja u toj formi znanja je sobstvo-objekt bez nametanja veze sa izvanjskim objektom. Ono što smo ovdje prisiljeni zvati objektivni objekt nije ni na koji način drugačije u svom egzistencijalnom statusu od subjektivnog objekta. Zapravo, vrsta objekta koju mi označavamo kao esencijalnom za pojam znanja kao takav, i koji je immanentan umu spoznavajućeg subjekta, zapravo je, u uprisutnjenom znanju, apsolutno ujedinjena sa

---

<sup>91</sup> Christian Jambet, *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra*, Zoone Books, New York, 2006.

<sup>92</sup> Sadr al-Din Shirazi, *Asfar*, vol. I. 315.

objektivnim objektom. Zapravo, kada govorimo o uprisutnjenom znanju, objektivni objekt (to je ono što se spoznaje) i subjektivni objekt (spoznavalac) su jedno i isto. Uprisutnjeno znanje je stoga konstituisano od jednostavnog smisla objektiviteta koji je neposredno prisutan u umu spoznavajućeg subjekta i tako logički sadržan u definiciji pojma samog znanja/spoznaje.<sup>93</sup> I dok je izvorna struktura upristunjenog znanja jednostavna i nedjeljiva, konceptualna analiza rastače istu u tri međusobno povezane komponente. Shodno tome, konceptualno znanje (*ilm husuli*) je ona vrsta znanja koja uvažava subjektivni objekt, odvojeni objektivni objekt i koja uključuje određenu vezu između jednog od ovih objekata sa drugim. Zapravo, kombinacija izvanjskih i unutarnjih objekata zajedno sa najvišom razinom korespondencije između njih čini suštinu ove vrste znanja. S druge strane, jedna od glavnih karakteristika upristunjenog znanja (*'ilm huduri*) jeste negova oslobođenost od dualizma istine i laži (pogreške), zbog toga što suština ovog obrasca znanja nije vezana za pojam korespondencije, gdje usljed posredovanja određenih pojmova može doći do uključivanja onih pogrešnih, koji u konačnici dovode do neautentičnosti iskaza ili nevaljanosti spoznaje. Stoga, uprisutnjeno znanje zahtijeva takvo sjedinjenje, pri kome spoznavaoc svojom egzistencijom prožima egzistenciju onog što spoznaje. Riječ je o jednoj od ključnih pozicija unutar Mulla Sadraove filozofije, koja će voditi ka učenju o identitetu između spoznavanja i bivanja, odnosno ka viđenju znanja i spoznaje kao jednog od modaliteta egzistencije.<sup>94</sup>

Konačno, neovisno o tome što je Mulla Sadraova sinteza, kao pokušaj integriranja ranijih škola islamskog mišljenja u ujedinjujući svjetonazor, vodila različitim interpretacijama unutar kruga vodećih poznavalaca islamske filozofije, većina je saglasna kako je riječ o rađanju nove intelektualne perspektive u islamskom svijetu, koja je imala temeljit utjecaj tokom posljednjih stoljeća u Perziji, kao i u Iraku i Indiji, ali i šire. Analizirajući različite aspekte Mulla Sadrova mišljenja, zaključuje Seyyed Hossein Nasr, mi u stvarnosti izučavamo *hikma al-mutaaliyyah* koja je postala posebna škola islamskog mišljenja, poput peripatetičke ili iluminacijske škole. Riječ je o onom mišljenju koje predstavlja novi novi trend u islamskoj filozofiji. Idući za tim da propita svaku poznatu filozofsku poziciju i nakon što odabire najbolju argumentaciju, Mulla Sadra je često pristupao reformuliranju i kritici, da bi konačno krenuo u izgradnju konzistentnog filozofskog sistema. Njegova filozofija nije ni peripatetička niti

---

<sup>93</sup> Mahdi Hairi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, SUNY Press, 1992., 43.

<sup>94</sup> Vidi; Hossein Ziai, „Sadr al-Muta'allihin and the Question of Knowing and Being“, u *Mulla Sadra and Comparative Studies*, vol. 4 (The papers presented at the World Congress on Mulla Sadra), Sadra Islamic Philosophy Research Institute, Tehran, 1999., str. 191-223.

iluminacionaistička, ali je rekonstrukcija obiju i figurira kao svjedočanstvo kontinuiteta filozofskog mišljenja u islamu.

### 3. NA PUTU KA MULLA SADRAU: KLASIČNA ISLAMSKA FILOZOFIJA

#### 3.1 Al-Kindi: rađanje islamske filozofije

Al-Kindi se javlja kao znanstvenik sa kojim dolazi do utemeljenja prve filozofske škole u islamu a time i do rađanja islamske filozofije. Riječ je o istinskom enciklopedisti, čiji će znanstveni interes obuhvatiti mnogo šire područje od onog koje pripada samoj filozofiji. Ipak, njegova pažnja će ostati dominantno usmjerena ka filozofskim problemima i racionalnoj interpretaciji religijskog učenja. Takva posvećenost, uvođenje grčkog filozofskog mišljenja u arapski jezik, te uspostavljanje arapskog filozofskog pojmovlja, priskrbit će mu nadimak „filozof Arapa“, po kome će postati daleko poznat.

Premda ga nazivaju „prvim prepiratetikom“, osobom koja je utemeljila peripatetičku (*mashshai*) filozofsku školu a koja će svoj zenit na Istoku doživjeti sa Ibn Sinaovim mišljenjem, valja kazati kako nije riječ o čistom aristotelovskom učenju, nego prije o jednoj sintezi aristotelizma, neoplatonizma i načela islamske objave.

Al-Kindiju pripada velika zasluga u pogledu stvaranja arapske filozofske terminologije koja je uskoro postala moćno sredstvo za izražavanje islamske filozofije. Veliki broj prijevoda grčkih filozofskih djela nastao je u Bagdadu tokom njegova života. Zapravo, on je poznavao neke od prevodilaca, pa se smatra da je sažetak Plotinovih *Eneada*, koje su postale poznate kod muslimana kao *Aristotelova Teologija*, za njega preveo Ibn Na'imah al-Himsija. U tom kontekstu, treba kazati kako se Kindi na prvom mjestu javlja kao zaštitnik i pokrovitelj prevodilačkog pokreta, te kao zagovornik uvođenja grčkih spisa u muslimanski svijet, a ne dominantno kao izravni prevodilac. Na tragu pomenutih zasluga, neki autori će neutemeljeno naglašavati njegovu prevodilačku aktivnost glede „brojnih filozofskih“ djela. Naprotiv, njegovu ulogu u ovom slučaju treba motriti kroz prizmu određene reviziju prevedenih tekstova i parafraza koje je napisao. Također, al-Kindijev doprinos treba tražiti i u nastanku filozofskog i teološkog pokreta tokom devetog stoljeća islama, te u nastojanju da se odupre nasrtajima klerikalnih krugova koji su se oštro protivili uvođenju grčkih pojmova u islamsku misao.<sup>95</sup>

U svakom slučaju, jedno od najvećih Kindijevih postignuća bilo je oblikovanje arapskog jezika kao sredstva za izražavanje filozofije, kao što se vidi u njegovoj slavnoj raspravi *Fi al-falsafah al-ūlā* (*O prvoj filozofiji*). Iako je određena terminologija, koju je on koristio, bila

---

<sup>95</sup> Majid Fakhry, *History of islamic philosophy*, Columbia University Press, New York, 2004., str. 69.



odbačena od kasnijih filozofa koji su pisali na arapskom jeziku, on je ostao pionir u kreiranju arapskog filozofskog rječnika i otac islamske filozofije.

Kada je sredinom devetog stoljeća al-Kindi otpočinjao svoja filozofska traganja, nije postojao nikakav filozofski rječnik na arapskom jeziku. Stoga se on suočio sa obavezom razvijanja termina koji bi omogućili valjano razumijevanje ideja sa kojima se suočio. Upravo je njegovo djelo *Fi hudud al-ashya'* figuriralo kao prvi arapski leksikon filozofskih pojmova. Riječ je o stručnom leksikonu koji nudi tehničko značenje pojmova koji zauzimaju fundamentalne pozicije u filozofskim tekstovima. Iako al-Kindiju pripada ogroman značaj glede uspostavljanja i legitimiranja filozofskog pojmovlja unutar arapskog jezika, valja napomenuti da njegov izbor jezika pokazuje značajnu ograničenost u odnosu na njegove nasljednike. To se svakako može opravdati činjenicom da je riječ o pionirskim koracima u islamskoj filozofiji. Međutim, ono što je važno istaći, kako primjećuje K. Kennedy-Day, jeste činjenica da al-Kindi nerijetko bira one pojmove i značenja kojima nastoji izbjeći moguće religijske konotacije, kako bi filozofiju izolirao od teologije i kur'anskih učenja.<sup>96</sup> Ipak, mnogo više uspjeha u definiraju filozofskih pojmova imat će njegov istinski nasljednik al-Farabi, da bi punina takvog intelektualnog angažmana svoje ozbiljenje dobila u djelima Ibn Sinaa.<sup>97</sup>

Kindi je bio i oštar kritičar svojih suvremenika. U toj kritici kaže kako je riječ o ljudima koji su postali poznati po „spekulaciji“ (*nazar*), te su kao rezultat takovrsne vještine zaposjeli pozicije od ugleda i moći. Kindi ističe kako su ipak nezasluženo postavljeni na takva mjesta. Alfred Ivry pretpostavlja da je Kindi imao na umu mu'tezile, koji su bili dominantna škola spekulativne muslimanske teologije sredinom devetog stoljeća, kada je traktat *O prvoj filozofiji* napisan. Zbog spekulacije koju im pripisuje, optužuje ih i za „trgovanje u vjeri“. Ipak, Peter Adamson, sumnja u ispravnost Ivryevih navoda, te smatra kako je prije riječ o kritici određenih tradicionalista poput Ahmad ibn Hanbala i njegovih sljedbenika. Ipak, ono što se sa sigurnošću može kazati jeste da je riječ o teozozima koji su bili gorljivi protivnici i kritičari grčkog filozofskog naslijeđa. Optužujući ih kako se zapravo protive samoj „spoznaji stvari u njihovoj istinskoj prirodi“, zaključuje kako je upravo to cilj filozofije.

---

<sup>96</sup> Kiki Kenedy-Day, *Book of Definition in Islamic Philosophy*, Routledge Curzon, London & New York, str.12

<sup>97</sup> Treba napomenuti kako su i transliterirane riječi postale prihvaćene u arapskom jeziku i često korištene kao sinonimi za određene arapske izraze. Na primjer, termin *hayula*, što je transliteracija riječi *hyle*, čime se željelo ukazati na *materiju*, koristio se gotovo kao sinonim za arapsku riječ *madda*. Riječ *tin*, koju je al-Kindi predložio kao terminološku odrednicu za *materiju*, gotovo je u potpunosti ostala izvan upotrebe. Budući da termin *tin* znači *glina*, te etimološki ne pogađa značenje koje sadrži pojam *hyle*, njegovu poziciju će nadalje zauzeti termini *hayula* i *madda*, koji su nešto bliže otkrivali značenski sadržaj pomenutog grčkog izraza.

Njegov filozofski i znanstveni opus, prema riječima Majida Fakhrija, zasigurno ga pozicionira na samo čelo enciklopedijskih pisaca u islamu, budući da njegovi radovi obuhvataju veliki broj različitih disciplina: logika, metafizika, aritmetika, muzika, astronomija, geometrija, medicina, teologija, psihologija, politika, metereologija, alkemija. Imajući u vidu sav Kindijev spisateljski raskoš, čini se kako upravo pomenuta titula „filozof Arapa“, ponajbolje ukazuje na sveobuhvatni karakter njegovog mišljenja, nasuprot onim jednostranim i odveć površnim kvalifikacijama.

Međutim, najveći dio al-Kindijevih radova je izgubljen, a od onoga što je preživjelo većina je pronađena u Istanbulu u formi rukopisa, koje je 1950. godine uredio Muhammad Abu Rida. Najvažniji i najznačajniji od svih postojećih tekstova je svakako onaj *O prvoj filozofiji*, koji je zapravo samo dijelom sačuvan. Imamo četiri prva odjeljka, u kojima se autor uglavnom bavi pitanjem vječnosti svijeta i božanskih atributa. Istanbulski rukopisi također uključuju i arapski tekst spisa koji je uglavnom poznat preko latinskog prijevoda, naslovljen *O intelektu*, što je najvjerovatnije Kindijev najpoznatiji rad nakon pomenutog spisa *O prvoj filozofiji*.

Od gotovo tri stotine naslova, koliko Ibn Nedim bilježi u *Fihristu* uz ime al-Kindija, samo je dvadeset i jedan traktat posvećen „filozofskim“ temama. Na tragu Ibn Nedimovog izvještaja, Peter Adamson ističe dva važna pitanja. Prvo se tiče broja Kindijevih radova. Naime, tek ukoliko se zna da su tekstovi Al-Kindija označeni kao poslanice (*rasa'il*), koje vrlo često broje tek po nekoliko stranica, postaje jasno kako je Kindi mogao napisati tako mnogo radova, koji u isto vrijeme pripadaju tako različitim oblastima. S druge strane, Adamson ističe i problem naslova samih radova. Naime, u slučaju nekih radova, naslovi pod kojima ih mi poznajemo na temelju rukopisa koji su do nas došli, i naslov pod kojim ga Ibn Nedim spominje, nisu jednaki. Dobar primjer za to je ono što na temelju Istanbulskog rukopisa nosi naziv *O prvoj filozofiji* (*Fi al-falsafa al-ula*). Kindi se često poziva na ovo svoje djelo pod pomenutim nazivom. Međutim, kod Ibn Nedima susrećemo dva naslova za ovo djelo, pri čemu je prvi dio tog naslova jednak. Ali, kada Ibn Hazm citira ovo djelo on ga naziva *O jednoći* (*Kitab al-tawhid*). Ipak, čini se kako je u većini naslova, pod kojima djela nalazimo u Istanbulskim rukopisima i Ibn Nedimovom popisu, predstavljaju određeno nastojanje da se predstavi sam sadržaj datog teksta. U tom kontekstu, vrlo je vjerovatno da je Al-Kindi svoje poslanice ostavio nenaslovljenim, te da za to imamo zahvaliti drugima koji su na taj način pokušali rezimirati sadržaj problema kojima je rad posvećen.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Peter Adamson, *Al-Kindi*, Oxford, University Press, 2007., str.9

Veliko interesovanje za al-Kindijeve spise pokazat će i zapadni mislioci, čemu svjedoči značajan broj prijevoda. Kolekciji latinskih prijevoda Kindijevih traktata koje je krajem devetnaestog stoljeća uredio A. Nagy<sup>99</sup>, Richard Walzer je dodao dvije izvrsne tekstualne analize<sup>100</sup>, dok je Abu Rida<sup>101</sup> objavio dvotomno izdanje od dvadeset i pet Kindijevih filozofskih traktata, što je popratio iscrpnim uvodom za svaki traktat. Ti radovi i izdanja su doprinijeli uspostavljanju jasnije slike o Kindijevoj filozofskoj poziciji, koja je ranije vrlo često bila pogrešno predstavljena.<sup>102</sup>

Kindi je je imao naročitu ulogu u nastojanju da se premosti jaz između filozofije i dogme. Njegovi traktati, ističie M. Fakhry, pokazuju kako je prvi filozofski pisac u islamu također bio jedan od najvećih zagovornika primjene racionalnog procesa pri tumačenju objavljenih tekstova. Također, Kindijevo djelo treba postaviti u glavni tok teoloških ideja koje vezujemo za mutezilije, stvarne tvorce skolastičke teologije u islamu, te ga čitati upravo u tom uzajamnom odnosu.

Kindijeva rješenja određenih religijskih pitanja, unatoč njegovoj ovisnosti o nekim ranijim autoritetima i religijski orjentiranim neoplatonistima, smatra Richard Walzer, treba promatrati kao njegovo lično postignuće i iznad svega kao „prvi pokušaj uvođenja i legitimiranja grčkog filozofskog mišljenja unutar muslimanskog svijeta“.<sup>103</sup> Ipak, iznoseći određena načela i principe mišljenja, Kindi se prigodice nadaje i kao nezavisan mislilac, koji otvara sasvim nepoznata poglavlja unutar povijesti islamske filozofije. U konačnici, riječ je prvom pobožnom muslimanu koji je dobro poznao grčko-aleksandrijsku filozofiju i koji je nastojao stvoriti filozofski sistem u kojem bi ova filozofija bila integrirana u islamski svjetonazor s njegovim naglaskom na Božije jedinstvo i zbilju objave.

### *Al-Kindijeva Metafizika*

Kada govorimo o Kindijevoj metafizici, onda se uglavom referiramo na sadržaj njegovoj najznačajnijeg i među rijetkim preživjelog traktata *O prvoj filozofiji*. Međutim, čak ni taj tekst

---

<sup>99</sup> Nagy, „Die Philosophischen Abhandlungen der Ja'qub ben Ishaq Al-Kindi“, *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. 2, no. 5 (1897) : 1-64.

<sup>100</sup> Richard Walzer, „Studi su al-Kindi: Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele“ (sa Michelangelo Guidi) i „Studi su al-Kindi II: Uno scritto morale inedito di al-Kindi“ (sa Hellmut Ritter), *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei* (Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche), ser. VI, vol. 6 (1937-40), str. 375-419, i ser. VI, vol. 8 (1938), str. 5-63. Pored ovoga, Walzer je napisao i druge brojne evaluacije Kindijevog mišljenja; „New Studies on Al-Kindi“, *Oriens X* (1957); 203 ff, što je doživjelo i reprint u knjizi, *Greek into Arabic*, str. 175-205.

<sup>101</sup> Abu Rida, *Rasa'il al-Kindi Al-Falsafiyah*, I: 1-80 uvod, 80-374; II: 5-133.

<sup>102</sup> Alfred Ivry, *Al-Kindis Metaphysics*, State University of New York Press, 1974., str.5.

<sup>103</sup> Richard Walzer, *Greek into Arabic*, Harvard University Press, Cambridge, 1962, str.175.

nije opstao u integralnoj verziji. Mi imamo pristup samo prvom dijelu (*ju'z*), koji se sastoji od četiri odjeljka (*funun*). Budući da na kraju ovog teksta, kaže „ovo je kraj prvog dijela“, možemo zaključiti kako nije riječ o cjelovitom djelu. Prvi odjeljak se sastoji od uvoda i odbrane filozofije. Drugi dio sadrži neke metodološke napomene, nakon čega slijedi Kindijev argument protiv vječnosti svijeta. Treći i četvrti odjeljak govore o ideji jednoće, što u konačnici vodi ka dokazu da Bog, koga al-Kindi naziva „istinski Jedno“, transcendira svaku vrstu opisa.

Kindi filozofiju određuje kao „spoznaju istinske prirode stvari, u onoj mjeri u kojoj je to moguće za čovjeka. Cilj filozofa glede njegove teorijske spoznaje jeste da dosegne istinu, a na praktičnoj razini da djeluje sukladno toj istini“<sup>104</sup>, dok je metafizika ili „prva filozofija“ definirana kao „spoznaja Prve Istine, koja uzrok svake druge istine“. U daljnjem dijelu teksta, pojam istine će biti poistovjećen sa idejom Boga, a spoznaja uzroka će biti predstavljena kao uslov upotpunjena spoznaje određene stvari, te kao znanje najvišeg ranga. To će Kindija voditi do drugog određenja „prve filozofije kao spoznaje Prvog uzroka, dok je sva preostala filozofija sadržana u toj spoznaji“.<sup>105</sup>

Neki su bili spremni izraziti određenu kritiku spram Kindijevog gotovo „jednoznčnog prevođenja metafizike u teologiju“, što je svakako utjecalo na kasnije čitanje Aristotela. Naime, Avicena će kasnije ustvrditi kako mu je tek Farabijev komentar omogućio ispravno razumijevanje Aristotelove *Metafizike*, te je pretpostavio kako je uzrok ranijeg nerazumijevanja sadržan u Kindijevim interpretacijama Aristotela. Farabi, koga je slijedio Avicena, smatrao je kako je *prva filozofija* učenje o *biću kao biću*, te samo „usputno“ i učenje o Bogu. Za razliku od takvog stava, prema mišljenju kritičara, al-Kindi ne ostavlja prostora za uspostavljanje oštre razlike između metafizike i teologije.<sup>106</sup>

U spisu *O prvoj filozofiji* Kindi će pokazati da, uprkos oslonjenosti na Aristotelovu misao, u određenim slučajevima odstupa od njegovog učenja, ostavši vjeran islamskoj doktrini. Na primjer, branio je učenje o stvaranju svijeta *ex nihilo*, proživljenju tijela, mogućnosti čuda, valjanosti poslaničke objave, te stvaranju i uništenju svijeta od strane Boga. Naime, pitanje o vječnosti svijeta i stvaranju iz ništa od XI stoljeća postali su kamen temeljac pravovjernosti na

---

<sup>104</sup> Al-Kindi, *On First philosophy*, u Alfred Ivry (prev. i ur.), *Al-Kindis Metaphysics*, State University of New York Press, 1974., str.55.

<sup>105</sup> Ibid, str. 56.

<sup>106</sup> Ono što bi se Kindiju moglo prigovoriti jeste *preferiranje* a ne *falsificiranje*, budući je on samo istaknuo jednu od dvije definicije koje je sam Aristotel ponudio u svojoj *Metafizici*.

filozofskoj razini, dok se na praktičnoj, religijskoj razini ona mjerila na temelju prihvatanja mogućnosti čuda općenito, te poslaničke objave kao specifične kategorije istog.

Upravo je odbacivanje Aristotelovog učenja o vječnosti svijeta prva važna teza predmetnog spisa. On pokazuje kako stvoreni svijet ne može biti beskonačan. Naime, budući su vrijeme i gibanje konačni, slijedi da svijet nastaje, te da ima Stvoritelja. Bitak svijeta je označen kao kontingentni, dok je Prvi uzrok ili Prvo počelo iz kojeg svijet u cijelosti proizilazi *podaritelj bitka*. Nasuprot ovoj, dominantno neoplatoničko argumentaciji, stoji ona aristotelovska, koja Prvo počelo određuje, ne ontologijski nego fizički, kao Prvog pokretača, odnosno kao *podaritelja kretanja*.<sup>107</sup> Upravo se po pitanju o vječnosti svijeta Kindi razlikuje od kasnije aristotelijanske tradicije u islamskoj filozofiji. Gorljivi branioci Aristotelovog učenja po ovom pitanju će svakako biti Avicena i Averroes.

Drugi važan element traktata *O prvoj filozofiji* jeste diskusija o jedinstvu (*wahda*). Kindi prvo govori kako u stvorenom svijetu sve stvari karakterizira mnoštvo i jedinstvo. Na primjer, stvari koje imaju dijelove su i mnoštvo (jer su dijelovi brojni) i jedno (zato što svi ti dijelovi predstavljaju jednu cjelinu). Niti jedna od stvari nije „istinsko jedinstvo“, pod kojim Kindi misli da je jedno u svakom pogledu, te da nije mnoštvo ni na koji način. Tačnije, stvorene stvari imaju *izvor* jednoće, nešto što je „suštinski jedno“, što opet znači da je *apsolutno jedno*. Nadalje se Kindi referira na Aristotelove *Kategorije*, kako bi ponudio sveobuhvatnu listu stvari koje mogu biti izrečene. Kindi tvrdi da sve što je o nečemu izrečeno, uključuje neku vrstu mnoštva ili mnoštvenosti. Na primjer, ako kažemo „ovaj slon je težak dvije tone“ ili „ovaj slon je star dvadeset godina“, imamo odrednice težine i vremena kao predikate, koji su određenom vrstom mjerenja djeljivi. Ili kada kažemo „ovo je tijelo“ ili „ovo je životinja“, susrećemo se sa mnoštvom na način da se tijelo sastoji od mnoštva organa, dok životinja pripada nekoj određenoj vrsti. Međutim, ne postoji pojam ili predikat koji se može pripisati nečemu što je kompatibilno sa apsolutnim jedinstvom.

Budući je Bog, kao izvor svog jedinstva, ono zbiljsko Jedno, to je argumnet koji za sobom povlači sasvim rigoroznu *negativnu teologiju*. Ništa što se inače može reći, ne može biti primjenjivo na apsolutno Jedno.<sup>108</sup> U tom kontekstu Kindi kaže: „Istinski Jedno ne posjeduje ni materiju ni formu, kvantitet niti kvalitet, odnos, i on ne može biti opisan nikakvom kategorijom; niti On posjeduje rod ili razliku. On nije ništa drugo do čisto Jedinstvo.“ Uprkos

---

<sup>107</sup> Daniel Bučan, *Uvod u arapsku filozofiju*, Filozofski fakultet u Splitu, Split, 2013., str. 47.

<sup>108</sup> Peter Adamson, „Al-Kindi and reception of Greek philosophy“, u *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Peter Admason i Richard C. Taylor (ed)., Cambridge University Press, 2005., str.36.

zaključku koji se ovdje nameće, i koji sugerira kako se o Bogu ništa ne može kazati, Kindi iznosi barem dva određenja, a to je da je On „Jedan“, te da je „izvor jedinstva“ u stvorenim stvarima. Kindi vjeruje da kada Bog nečemu daruje jedinstvo On pri tome čini da ta stvar postoji, ili tačnije kazano, stvara je. Konačno, Kindi zaključuje kako je Bog jedan, ne može biti mnoštvo ni na koji način, te je kao takav uzrok svake jednoće.

### 3.2 Al-Farabijeva metafizička šema

Pitanja i filozofski problemi koje susrećemo već kod samog Kindija, sa mišljenjem al-Farabija bivaju znatno temeljitije motreni i interpretirani. Riječ je o prvom sustavnom filozofu u islamu, koji je bio posvećen metafizici i kozmologiji Prokla i Plotina, te ga se često određuje kao utemeljitelja islamskog neoplatonizma. Ipak, čini se kako fascinantnost tog 'islamskog' neoplatonizma proizilazi iz Farabijeve duboke religioznosti, te u određenoj mjeri iz njegovog mističkog obraćenja.<sup>109</sup> Imajući u vidu bogatstvo mišljenja koje kod Farabija zatičemo, te razvijanje istog od strane njegovih interpretatora i nasljednika, Ian R. Netton čak govori o 'eri Farabija' ili 'farabizmu', kao o jednom od intelektualno najraskošnijih perioda unutar srednjovjekovnog islamskog mišljenja.<sup>110</sup>

Iako je riječ o prvom političkom filozofu kod muslimana, koji je kroz tekst *Uzorite države* htio pokazati valjan princip na osnovu kojeg bi bilo moguće organizirati funkcionalnu ali i valjano utemeljenu zajednicu, ne smijemo gubiti iz vida činjenicu da je njegova politička misao bila snažno povezana sa metafizičkim idejama o čemu najbolje svjedoči navedeno djelo.<sup>111</sup> Naime, u djelu *Uzorita država* imamo situaciju da se metafizika i politika javljaju kao dva vida jedne te iste znanosti, budući je cilj valjanog uređenja društva kreiranje takvog ambijenta koji će omogućiti postizanje *sreće*, a što se opet sastoji u doseganju *istine*.

Uprkos značajnom doprinosu koje je svojim djelima i mišljenjem načinio za povijest filozofije općenito, al-Farabiju je na Zapadu posvećeno veoma malo pažnje i to sa značajnim zakašnjenjem.<sup>112</sup> Tek u novije vrijeme imamo buđenje značajnijeg znanstvenog interesa, koji se manifestira preko istraživačkog angažmana ličnosti poput Richarda Walzera, Majida Fakhrija, Ian R. Nettona, Miriam Galston, Herberta Davidsona i Deborah L. Black.

Prema mišljenju Majida Fakhrija, Farabiju pripada jedinstvena pozicija u povijesti filozofije, budući da ima ulogu *sponse* između grčke filozofije i islamskog mišljenja. Iako ne do kraja

---

<sup>109</sup> O takvim određenjima al-Farabijevog mišljenja vidjeti u djelu Majida Fakhrija, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Publications, Oxford, 2002.

<sup>110</sup> Više u; Ian R. Netton, *Al-Farabi and his school*, Routledge, London & New York, 1992.

<sup>111</sup> O utemeljenju islamske političke filozofije, te al-Farabijevom povezivanju metafizičkih pitanja i politike, kao oblika uređenja društva koje treba biti „slika metafizičke strukture ukupnog bitka“, vidjeti djelo Muhsin Mahdi, *Alfarabi and Foundation of Islamic political Philosophy*, University of Shicago Press, 2001. Djelo je podijeljeno na tri cjeline, pri čemu se prva bavi pitanje odnosa filozofije, jurisprudencije i teologije; drugo se detaljnije usmjerava na ideju uzorite države, dok je treće poglavlje posvećeno al-Farabijevoj interpretaciji Platona i Aristotela, a koja u konačnici cilja na usklađivanje njihovog filozofskog mišljenja.

<sup>112</sup> Tek 1869. M. Steinschneider objavljuje prvu monografiju o Farabiju pod naslovom *Al-Farabi – Alfarabi – des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, da bi 1890. F. Dieterici štampao zbirku njegovih radova *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen* (Leiden), popraćenu njemačkim prijevodom. Godine 1934. Ibrahim Madkour objavljuje djelo *La Place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique Arabe* (Paris).

primjenjivo, čini se kako ovakva kvalifikacija Farabijeva mišljenja, podsjeća na onu ulogu i značaj koji Heidegger primjećuje kod samog Neitschea kada ga određuje kao *prijelaz*, a to je „ono najviše što jedan mislilac može biti“. Farabi je načinio neuporediv doprinos ne samo u oblasti aristotelijanske logike, nego političke filozofije i metafizike. Naime, niko prije Farabija nije ponudio nikakav značajan doprinos u pogledu sistematizacije metafizike. Stoga na Farabija treba gledati kao na prvog graditelja sustava u povijesti arapsko-islamske filozofije. Temeljeći svoje metafizičko mišljenje na Plotinovoju emanacijskoj šemi i religijskom učenju islama, izgradio je metafizički sistem koji se odlikuje po naročitoj složenosti i odvažnosti.<sup>113</sup>

Kada govorimo o značaju metafizike za al-Farabijevo mišljenje, moramo se prisjetiti njegovoj djela *Nabrajanje znanosti* (Ihsa al-'ulum)<sup>114</sup>, gdje on nudi određeni pregled i klasifikaciju poznatih znanosti u osam skupina. Naime, pored lingvistike, logike, matematike, fizike, politike (gdje se etika javlja kao poddisciplina), znanosti o jurisprudenciji i teologije, zatičemo i metafiziku ili 'božansku znanost' (*al-ilm al-ilahi*), koju al-Farabi dijeli na tri dijela:

- prvi dio se bavi izučavanjem postojećih entiteta i načina na koji postoje, što bi se moglo označiti kao *ontologija*.
- drugi dio se tiče prvih principa demonstracije pojedinačnih znanosti, kao što su principi logike, matematike, fizike i njihovog ispravnom navođenja, dok govori i o pogrešnom mišljenju nekih prethodnika. Ovaj dio bismo mogli nazvati – predlaže Majid Fakhry – *metafizičkom epistemologijom*.
- treći dio se odnosi na nematerijalne entitete i istražuje da li oni postoje ili ne, da li ih je mnogo ili ne i da li su konačni ili beskonačni, te otkriva da oni postoje, da ih je mnogo i da su konačni. Al-Farabi potom analizira da je riječ o entitetima različitog nivoa savršenstva, iskrsavajući iz onog najnesavršenijeg ka savršenijem, sve dok ne dosegnu sami kraj, ili takvo savršeno biće od kojeg ništa savršenije ne postoji. Riječ je o takvom Biću kome u postojanju ništa nije jednako, koje Prvo i kome ništa ne prethodi.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Majid Fakhry, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Publications, Oxford, 2002., str.3

<sup>114</sup> Al-Farabijevom djelu *Nabrajanje znanosti* (Ihsa al-'ulum) pripada naročit značaj u oblasti epistemologije. Čini se kako je riječ o najranijoj arapsko-islamskoj klasifikaciji znanstvene spoznaje, odnosno o djelu koje je poslužilo kao paradigma za sve kasnije muslimanske klasifikacije u njihovim različitim oblicima. Riječ je o djelu kome se divila i srednjovjekovna Evropa, čemu svjedoče i dva prijevoda na latinski (od strane Johna od Seville i Gerarda od Cremona), te prijevod na španski i hebrejski jezik. Vidi; Ahmad Abdulla al-Rabe, *Muslim Philosophers' Classifications of Sciences*, Harvard University, 1984.

<sup>115</sup> Majid Fakhry, *Al-Farabi – Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld, Oxford, 2002., str.46.



Međutim, ono što je naročito važno istaći, jeste činjenica da je al-Farabi bio prvi među muslimanskim filozofima ko je ustanovio kako je metafizika daleko općenitija znanost od same teologije, čiji se predmet promišljanja proteže na pitanje univerzalija i počela svih znanosti. Privilegiju da bude prvi kod muslimana koji je teologiju vidio samo kao *dio* metafizike, odnosno znanosti koja se prema al-Farabiju bavi proučavanjem „bića kao bića“, posvjedočit će i sam Ibn Sina, kome je upravo al-Farabijeva interpretacija omogućila ispravno razumijevanje Aristotelove *Metafizike*.

Ipak, pored jasne diferencijacije između metafizike i drugih znanosti, al-Farabi će osnovne metafizičke probleme motriti u određenom *suodnosu* sa politikom i etikom, te svakako teologijom. Najupečatljiviji primjer takvog pristupa svakako je al-Farabijevo najznačajnije djelo *Uzorita država* (*Madina al-fadila*)<sup>116</sup>, gdje izlažući način organiziranja idealnog društva, autor započinje sa metafizičkim pitanjem o Prvom počelu i bitku koji iz njega emanira.

Al-Farabi nudi jednu metafizičku šemu u kojoj kur'anski koncept stvaranja, Božiji suverenitet u svijetu i sudbinu duše nakon smrti, interpretira u jednom sasvim novom svjetlu. Ova šema je potom vješto inkorporirana sa političkom idejom uređenja društva, koja podsjeća na Platonov utopijski model predstavljen u *Državi*. U toj metafizičkoj šemi, Bog ili Prvo Biće (*al-awwal*), kako ga Farabi najčešće naziva, a po uzoru na Prokla iz Atene – posljednjeg velikog izlagača neoplatonizma, stoji na vrhu kozmičkog poretka; ali za razliku od Plotinovog Jednog ili Proklovog Prvog, koji su iznad bića i mišljenja, Farabijev Bog je identičan Aristotelovom Nepokretnom Pokretaču, koji jeste Um koji Sebe misli (*'aql, 'āqil, ma'qūl*) i Biće iz kojeg sva druga bića emaniraju.

Al-Farabi Prvo biće određuje kao uzrok bitka svih ostalih bića. Takvo biće je lišeno bilo kojeg oblika manjkavosti, te je njegov bitak najodličniji. Riječ je o takvom bitku čija je „odličnost najviše vrste, a postpunost najvišeg stupnja.“ On je po svojoj biti vječan, te ne potrebuje ništa drugo o čemu bi ovisio u svom vječnom bivanju. Njegov bitak je takav da „ne može ne biti, niti može biti bitka istog stupnja kakav je stupanj Njegovog bitka.“<sup>117</sup> Njegov bitak niti je

---

<sup>116</sup> Izvorni naslov djela je *Kitāb mabādi ārā' ahl al-madīna al-fādila*. Na osnovu rukopisa koji se čuvaju u Teheranu, Istanbulu i univerzitetskoj knjižnici Princetona, Richard Walzer je objavio kritičko izdanje i prijevod istog djela na engleski jezik, a pod naslovom *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabādi ārā' ahl al-madīna al-fādila* (Oxford University Press, 1985), što je popratio opsežnim i izvrsnim komentarom. Na temelju tog Walzerovog uratka i izdanja iz 1998. (u ediciji Great Books of Islamic World), prof. Daniel Bučan je načinio izvanredan prijevod al-Farabijevog teksta ali i pomenutog komentara na hrvatski jezik (*Al-Farabi, Uzorita država*, Demetra, Zagreb, 2011.) Svi daljnji navodi iz Farabijeve *Madina al-fadila*, predstavljaju referiranja na taj prijevod. Ipak, valja napomenuti da je mnogo prije R. Walzera, Friedrich Dieterici preveo isto djelo na njemački, pod naslovom *Der Musterstaat von Al-Farabi* (Leiden, Brill, 1900.)

<sup>117</sup> Al-Farabi, *Uzorita država*, str. 13.

tvaran niti ima bilo kakav oblik. Budući da je On Prvi uzrok, ili Uzrok svakog uzroka, „njegov bitak nema nikakvog razloga ili svrhe radi čijeg ispunjenja bi postojao“, jer bi u tom slučaju ista svrha bila Njegovim uzrokom. Savršenstvo Njegovog bitka ogleda se upravo u tome što je takakv da ga niko drugi ne može imati. Zapravo, On je „po svojoj supstanci drugačiji od svega drugog.“<sup>118</sup> Možda i najbolji opis koji al-Farabi nudi u ovom kontekstu, jeste onaj gdje kaže kako je Prvi po bitku „usamljen“, jer „nijedno biće ne dijeli s Njima Njegovu vrstu bitka“.<sup>119</sup> To je takva vrsta bitka koja se može označiti pojmom *istina*, jer je „istina nečega bitak koji je tome navlastit.“<sup>120</sup> Zapravo, pojam *istina* Njemu suštinski sukladira budući je riječ o Onome čiji je bitak najsavršeniji, te o takvoj kategoriji postojanja koja ne potrebuje neko drugo sopstvo izvan same sebe da bi bila pojmljena. Štaviše, riječ je o takvom bitku iz koga nastaju sva druga bića. Taj proces bivanja bića događa se na način proistjecanja (*fayd*) iz Njegovo bitka. Međutim, bitak Prvoga nije zbog toga da bi nešto drugo iz Njega stupilo u postojanje, jer bi u tom slučaju uzrok Njegova bitka bio izvan Njega. Njegovo postojanje je radi Njega samog, a proces proistjecanja je neodvojiv od Njegove sućine i Njegovo bitka. Bića koja proističu iz Bitka redaju se sukladno razini vlastitog savršenstva, te zauzimaju pripadajući stepen bitka. Na kraju takvog niza nalazi se ono biće koje usljed razine svoje manjkavosti, naprosto ne može biti.

Naime, procesom progresivne emanacije ili izlivanja (*fayd* ili *sudur*) iz Prvog Bitka, nastaju sukcesivni poređci intelekta (*'aql*), duše (*nafs*) i prve materije (*hayula*). Tačnije kazano, kao rezultat samospoznaje onog Nužnog, dolazi do emanacije Prve inteligencije, iz koje nadalje usljed kontemplativnog čina nastaje Druga inteligencija. Zapravo, poimajući ono Prvo kao nužno i sebe kao moguće, procesom izlivanja koje je u ovom slučaju specifičan način stvaranja, iz Prve inteligencije nastaje materija i duša prvog neba, te naredna inteligencija. Taj niz skončava sa Desetom inteligencijom iz koje proizilazi prva materija (*hyle*), koja je izvor četiri elementa. Budući da Deseta inteligencija nosi i naziv davalac formi (*wahib al-suwar*), treba istaći da se forme koje ona emanira, sjedinjuju sa prvom materijom, što – prema mišljenju al-Farabija – ima za posljedicu nastanak tijela.

Uprkos određenim sličnostima, koncept emanacije se u značajnoj mjeri razlikuje od kur'anskog koncepta stvaranja (*khalq*) koji se temelji na Božijoj svemoći i sveznanju. Također, učenje o vječnosti svijeta ili vječnoj emanaciji iz Boga, koje je nepomirljivo sa

---

<sup>118</sup> Ibid.,str.15.

<sup>119</sup> Ibid.,str.19.

<sup>120</sup> Farabi, str. 23.

islamskom doktrinom o stvaranju u vremenu i *ex nihilo*, a posredstvom božanskog čina neopozive naredbe (*amr*), dovelo je do velikih kontroverzi između muslimanskih filozofa i teologa.

Jedno od naročito značajnih ontoloških pitanja, koje će imati veliki utjecaj u povijesti filozofije općenito, a u srednjovjekovnoj posebno, jeste ono o distinkciji između esencije i egzistencije, čije utemeljenje nalazimo već kod samog al-Farabija. Iako će Ibn Sina ovom pitanju posvetiti mnogo više pažnje i učiniti ga temeljem svoje ontologije, ne smijemo zanemariti činjenicu da se takovrstan poduhvat dogodio upravo na tragu Farabijevog filozofskog mišljenja, koji je ovaj problem uveo u klasičnu islamsku filozofiju. Već u svom *Fusus al-hikamu*<sup>121</sup> Farabi jasno razlikuje *huwiyyah*, što u terminologiji rane islamske filozofije znači ono po čemu je nešto aktualizirano, odnosno egzistenciju (*wujud*), od esencije (*mahiyya*).

Sam Bog – kako su tvrdili al-Farabi i Ibn Sina – shvaćen je kao Jedan, čija je sama priroda da postoji, dok sve drugo svoju egzistenciju ima kao darovanu od Jednog. U tom kontekstu, distinkcija između esencije i egzistencije pomoći će, kako uočava David Burrell,<sup>122</sup> da se spretnije definira, već ranije preuzeta, fundamentalna distinkcija u postojanju, između onog Jednog koji postoji po sebi i svega drugog što može ili ne može biti.

Govoreći o onom što postoji ili jednostavno 'postojećem' (*mawjud*) i njegovoj podjeli, Farabi u određenom smislu govori o onome što je *sada* stvarno i onom što je *uvijek* stvarno. Doslovno razumijevanje ove odrednice *uvijek* vodi nas do zaključka da je takav način postojanja karakterističan isključivo za Boga, dok ono *sada* – sugerirajući da nešto jeste u jednom ali ne i u drugom vremenu – upućuje na karakter svih stvari fenomenalnog svijeta, odnosno na sve osim na samog Boga. Taj 'rascjep', Farabi opisuje i kao rascjep između nužnog (*lazim*) i mogućeg (*mumkin*), odnosno između onog što je nužno po sebi (*bi nafsih*) i onog što je nužno po drugome (*bi gayrihi*), budući je ono *moguće* uzrokovano, a ono što je uzrokovano je nužno tek po drugome. Međutim, povijesno najznačajniji način na koji al-Farabi opisuje ovu dihotomiju – prema mišljenju Fadlou Shehadija – jeste upravo onaj kada koristi pomenutu distinkciju između esencije i egzistencije.<sup>123</sup> „Nužno Biće je ono čija suština je egzistencija“. U slučaju mogućih bića egzistencija nije suštinsko svojstvo ili svojina.

---

<sup>121</sup> Iako su neki učenjaci imali određene sumnje u pripisivanje ovog djela Al-Farabiju, smatrajući da pripada Ibn Sinau, treba kazati kako ne postoji uvjerljiv razlog za takvu sumnju. Vidjeti S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*.

<sup>122</sup> David Burrell, „The Islamic Contribution to Medieval Philosophical Theology“, u C. Taliaferro, P. Draper, Phillip L. Quinn (ed.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, 2010., str.100.

<sup>123</sup> Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Delmar, New York, 1982., str.55

Drugim riječima, egzistencija se u slučaju mogućih bića može pojaviti kao logička predikacija, dok je u slučaju Boga riječ o zbiljskoj predikaciji. Ovakvo gledište, po kome su egzistencija i esencija kod Boga identične, za razliku od njihove veze glede mogućih bića, nalazimo i kod kasnijim muslimanskih filozofa.

Naprijed navedeni pojam 'postojećeg' (*mawjud*), za al-Farabija će biti naročito značajan i u jednom drugačijem kontekstu. Naime, govoreći o problemu nepostojanja određenog izraza u arapskom jeziku koji bi mogao preuzeti ulogu onog *estin* iz grčkog i *hast* iz perzijskog, odnosno o nepostojanju 'trajnog prezenta' glagola biti ( tj. kopule 'jest' ili 'je'), al-Farabi se u djelu *Kitab al-huruf* (Knjiga o slovima)<sup>124</sup> poziva na termin *mawjud* (postojeće, biće), kao na moguću opciju za prevladavanje postojećeg problema. Naime, nakon što je ustvrdio da je termin 'biće' izveden iz termina 'bitak', al-Farabi će kazati kako „izraz 'postojeće' (tj.biće) otkriva u svakoj stvari *odliku* koja još nije izrijeком iskazana, odnosno otkriva u podmetu *bitak* koji nije izrijeком iskazan, i razumijeva se da je 'postojanje' poput prigotka u podmetu.“<sup>125</sup> U tom smislu, izraz *mawjud* (postojeće, biće) ima ulogu kopule 'jest' ili 'je', jer u svom prvotnom smislu ukazuje na činjenicu da nešto *jest*, odnosno da je nešto *istinito*. Ili kako kaže sam Farabi, javlja se kao „sveza priroka s podmetom u potvrdnim iskazima“, čime dobivamo „*jestenje* nečega što pripada nečemu.“<sup>126</sup> Na primjer, ako bismo kazali 'Zayd je pravedan', onda bismo vidjeli da se u tom *je* pokazuje njegovo *jestenje* ili *bivanje* pravednikom. U arapskom jeziku, a na tragu al-Farabija, to bi glasilo *Zayd mawjud 'ādilan*, pri čemu ovaj izraz *mawjud* (postojeće) upućuje na čin postojanja, što je u ovom slučaju temeljna karakteristika Zayda. Na ovaj način, al-Farabi će ukazati kako od onog *postojećeg* dolazimo do samog *postojanja*, odnosno kako preko pitanja o biću (*mawjud*) dolazimo do pitanja o bitku (*wujud*).

Pored navedene kopulativne uloge, koju al-Farabi pripisuje terminu *mawjud* (postojeće), on će ukazati na još tri moguća značenja, i to da se pririče a) svim prirocima, b) onome za što se kaže da je istinito, i c) onome što je povezano s nekim štostvom izvan duše, bilo da je zamišljeno ili ne. To biće, koje ima neko štostvo izvan duše, prema al-Farabiju, može biti 'biće u mogućnosti' i odjelovljeno biće. Za razliku od odjelovljenog bića koje se već pokazalo istinitim, 'biće u mogućnosti' tek smjera postići odjelovljenost, te ga stoga puk i ne naziva bićem,

---

<sup>124</sup> U djelu *Kitab al-huruf (Knjiga o slovima)* al-Farabi govori o odnosu jezika i filozofije, odnosno o značaju jezika za mišljenje i spoznavanje. Prvo kritičko izdanje ovog djela bilo je tek 1969. (Beirut, Dar-Mashriq), za što je zaslužan prof. Muhsin Mahdi. Godine 1999. Daniel Bučan je isto djelo preveo na hrvatski jezik (Demetra, 1999).

<sup>125</sup> Al-Farabi, *Knjiga o slovima*, str. 166.

<sup>126</sup> Al-Farabi, *Knjiga o slovima*, str. 177.

nego 'nepostojećim'. To 'ne-biće' ili 'nepostojeće', al-Farabi ipak stavlja nasuprot onom 'postojećem'.<sup>127</sup> Naročita kategorija tog postojećeg jeste 'postojeće po sebi' (*al-mawjud bi dhatihi*), a to je „ono čega štostvo ne potrebuje ostale priroke i ne potrebuje ih da bi postojalo ili postalo ili da bi se pojnilo.“ Dakle, ponovo dolazimo do onog Prvog, kome imamo zahvaliti za postojanje svega drugog, a do čijeg stvaranje dolazi usljed Njegove emanacije (*fayd*). Zapravo, proces emanacije je istovremeno i sam čin stvaranja.

Temeljnu interpretaciju tih metafizičkih ideja susreli smo u pomenutom djelu *Uzorita država*, gdje je autor ukazao i na očitu upućenost i međusobnu vezanost određenih znanosti. Međutim, on je otišao i korak dalje, nastojeći da ukaže na *jedinstvo filozofije*, koje kod njega u konačnici voditi ka *jedinstvu istine*. Naime, al-Farabi je bio posvećen mišljenju kako u Platonovoj i Aristotelovoj filozofiji ne postoje suštinske razlike, te da u osnovi postoji jedna škola filozofije, pri čemu se u nekim momentima stvorio privid razlikovanja usljed prenaplašavanja određenih marginalnih pitanja. Koliko je bio ustrajan u takvom nastojanju, govori i činjenica da je napisao zasebno djelo koje je imalo za cilj dovođenje u potpuni sklad Platonovog i Aristotelovog mišljenja, čime bi se pokazala njihova neproturječnost.<sup>128</sup> Kako bi uspio u takvom naumu, al-Farabi je pribjegao neoplatoničkoj interpretaciji Aristotelova učenja, a što se očitovalo kroz čitanje Plotivonih *Eneada* kao *Aristotelove Teologije*.<sup>129</sup> Takav pristup, Farabija će voditi i korak dalje, odnosno do mišljenja kako su religijska i filozofska istina jedno, iako se formalno razlikuju. Cilj je ponovo bio usklađivanje filozofije i religijskih principa. U tom poduhvatu, kako primjećuje Ibrahim Madkour, al-Farabi je imao dva uporišta; prvo je neoplatonistička interpretacija peripatetičke filozofije, što je vodilo

---

<sup>127</sup> Čini se kako al-Farabi ne dijeli stanovište puka, koji za ono što nema nikakvo tvarno štostvo kaže da je 'nepostojeće'. Farabi upravo i u onom zamišljenom štostvu vidi onu dimenziju koja nečemu može priskrbiti odliku 'postojećeg'. Budući da se u daljnjem dijelu teksta poziva na 'drevne mislioe', čini se kako je ovdje pod utjecajem aristotelovske filozofije, u kojoj nema govora o nastajanju u vremenu i onom 'nepostojećem', i gdje je 'biće' razumljeno kao ono što posjeduje *odjelovljeno* štostvo.

<sup>128</sup> Al-Farabi, 'Kitâb al-Jam' bayn Ra'yay al-Hakîmayn, Aflâtûn al-Ilîhî wa Aristûtâlîs: The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages, Plato the Divine and Aristotle'. U: Alfarabi (2001): *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, prev. Charles Butterworth. Ithaca, London: Cornell University Press, 115-169.

<sup>129</sup> Iako se općenito smatra kako su *Eneade* greškom naslovljene kao *Aristotelova teologija*, te kao takve pogrešno interpretirane, postoje istraživači koji su mišljenja kako je al-Farabi ipak bio upoznat sa porijeklom tom teksta, ali je u cilju ispunjenja postavljenog zadatka pribjegao takvoj interpretaciji. Opširnije vidi; Miriam Galston, 'A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism', u *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, No.1, 83-103.

snažnijem usklađivanju sa islamskom doktrinom, i drugo, racionalna interpretacija religijskih istina.<sup>130</sup>

Konačno, za al-Farabija ne možemo reći niti da je bio isključivo racionalni, a niti religijski filozof. Zapravo je riječ o filozofu kod koga su se očitovale obje dimenzije mišljenja a čija će misao imati presudan značaj za kasniji razvoj islamske filozofije, a naročito ontologije.

### 3.3 Ibn Sina: metafizika kao ontologija

Uprkos velikom broju neposrednih učenika i interpretatora, Al-Farabijev istinski nasljednik će biti Ibn Sina, na Zapadu poznatiji kao Avicenna, rođen tri decenije nakon Farabijeve smrti. Iako je neosporan filozofski utjecaj njegovog prethodnika, o čemu svjedoče brojni tekstovi i način interpretacije temeljnih metafizičkih problema, Ibn Sina će se pokazati znatno sistematičnijim i utjecajnijim misliocem, čije će ideje ostaviti značajan trag na razvoj zapadnog srednjovjekovnog mišljenja.<sup>131</sup> Čini se kako o njegovom filozofskom autoritetu najbolje svjedoči zapažanje Etienna Gilsona, koji kaže da Ibn Sina bio tako "veliki" filozof, da je nekog filozofa srednjeg vijeka bilo moguće odmah svrstati u određenu grupu, ovisno o tome je li za njega najveći onovremeni filozof bio Avicenna ili Averroes.<sup>132</sup> Međutim, treba kazati kako je takav uspjeh bio moguć upravo zahvaljujući dvostoljetnim intelektualnih naporima Aviceninih prethodnika, kao i uvidu u sve filozofske tekstove koji su bili prevedeni na arapski jezik. S druge strane, imajući u vidu razinu Ibn Sinaove društve angažiranosti i „nemir“ vremena u kome je pisao, ozbiljan istraživač mora pokazati veliko poštovanje spram enciklopedijskog znanja i djela koja su proistekla iz njegovog pera.

Uz napomenu da je riječ o misliocu raskošnog intelektualnog profila, čija djela obuhvataju sve poznate znanosti tog vremena,<sup>133</sup> mi ćemo se isključivo usmjeriti na Ibn Sinaovo razumijevanje metafizike i fundamentalnih problema koje u tom kontekstu analizira.

---

<sup>130</sup> Ibrahim Madkour, 'Al-Farabi', u M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, August Cezarec, Zagreb, 1990.str. 461.

<sup>131</sup> Za više detalja o Ibn Sinaovoj biografiji vidjeti Ibn al-Qifti, *Tarih al-hukama*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1903., ili A. J. Arberry, *Avicenna on Theology*, Hiperion Press, London, 1979. Riječ je Ibn Sinaovoj autobiografiji koju je zabilježio njegov učenik Juzjani a prenio je povjesničar al-Qifti. U slučaju prvog navedenog izdanja, riječ je o izvornom arapskom tekstu, gdje al-Qifti bilježi biografije preko četiri stotine filozofa i znanstvenika, dok A. J. Arberry, uz druge Ibn Sinaove kraće spise, donosi prijevod pomenute autobiografije na engleski jezik.

<sup>132</sup> Vidi; Etienne Gilson, *Filozofija u srednjem vijeku*, IK Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1997.

<sup>133</sup> O bogatstvu i različitim dimenzijama Ibn Sinaova mišljenja pogledati Shams Inati, „Ibn Sina“, u S. H. Nasr – O. Leaman (ed.), *History of islamic philosophy*, London & New York, Routledge, 2001.; zatim Jon McGinnis,

Uprkos ograničenosti prostora, čini se nužnim ukazati na značaj i karakter Ibn Sinaov susret sa stvarnom *svrhom* Aristotelove *Metafizike* i njenim predmetom. Naime, činjenica koju Ibn Sina osobno spominje a koja govori o njegovoj nemogućnosti razumijevanja sadržaja Aristotelove *Metafizike*, nema za uzrok njegovu umsku nedozrelost, kako bi površni čitalac mogao zaključiti. Naprotiv, problem je sasvim drugačije prirode. Rana povijest islamske filozofije poznaje dvije linije razvoja; jedna je ona koja se vezuje za al-Kindija i njegove učenike a druga se oslanja na bagdadske aristotelovce, Abu Bishr Mattaa, al-Farabija i njegove nasljednike. Al-Kindijeva škola bila je sklona identifikaciji metafizike i islamske teologije. Iako se u takvom poduhvatu možda krije al-Kindijevo nastojanje da filozofiju legitimira unutar islamske tradicije, moramo priznati kako je riječ o redukcionističkom pristupu, kome će se Farabi snažno suprostaviti. Ibn Sinaovo „nerazumijevanje“ *Metafizike* proizilazi upravo iz činjenice što je odrastao i obrazovao se sredini gdje je Kindijeva interpretacija doživjela procvat, te se našao u problemu šta učiniti sa onim dijelovima *Metafizike* koji ne govore o Bogu i duši, odnosno koji se ne mogu poistovjetiti da teološkom doktrinom. U tom kontekstu, Farabijevo djelo *O svrsi Aristotelove Metafizike*, bit će od presudnog značaja za Avicennino razumijevanje Aristotelove filozofije, ali i za povijest filozofije uopće – kako ističe Gutas – budući će upravo preko njegove ali i Ibn Rušdove misli, Aristotelova metafizika biti iznova vraćena na Zapad.<sup>134</sup> Na temelju Farabijeve kritike Kindijeve tradicije i takovrsne interpretacije, Ibn Sina će shvatiti kako je teologija samo dio metafizike a nikako cjelina njenog predmeta, te da metafizika uključuje i učenje o „biću kao takvom“, odnosno „univerzalnu znanost“ i obezbjeđuje prve principe drugih znanosti. Drugim riječima, problem moguće dihotomije između Aristotelovog učenja o metafizici kao teologiji (*theologikē*), pri čemu se misli na učenje o Neporketnom Pokretaču, i metafizike kao prve filozofije, odnosno znanosti o „biću kao takvom“ (*on he on*), koji je iskrasao pred Avicenom, sada je bio riješen Farabijevom interpretacijom.

Slijedeći Aristotelovo određenje metafizike kao znanosti o *biću kao takvom*, možemo kazati da se Ibn Sinaova metafizika odnosi na ontologiju,<sup>135</sup> budući da rasprava o biću i njegovim kategorijama, zauzima centralnu poziciju unutar njegovih metafizičkih rasprava. Također,

---

*Avicenna*, Oxford University Press, 2010.; David C. Reisman – Ahmed H. Al-Rahim (ed.), *Before and after Avicenna*, Brill, 2003.; Ana Akasoy – Wim Raven, *Islamic Thought in Middle Age*, Leiden & Boston, Brill, 2008.; Henry Corbin, *Ibn Sina i vizionarsko kazivanje*, (prev. Rešid Hafizović) NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2009.

<sup>134</sup> O pojedinostima i sudbini Aristotelove *Metafizike* unutar muslimanskog filozofskog mišljenja, vidi; Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden & Boston, 2014.

<sup>135</sup> O Ibn Sinaovoj ontologiji, kozmologiji i epistemologiji, vidi; Kazem Mousawi Bodžnurdi, *Ibn Sina*, NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2001.; kao i djelo autora Seyyed Hossein Nasr, *Tri muslimanska mudraca: Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arabi*, El-Kalem, Sarajevo, 1991.

važno je naznačiti da Ibn Sina odmišlja unutar jednog odavno uspostavljenog filozofsko-religijskog *konteksta*, gdje se nameće problem razumijevanja i interpretacije brojnih pitanja. Na tragu takvih prilika, možda nam otkrivanje njegove pozicije unutar višestoljetne rasprave o porijeklu i ontološkom karakteru svijeta, najjasnije odslikava fundamentalnu dimenziju Ibn Sinaove metafizike. Naime, Ibn Sina se našao u jeku polemike između filozofa i teologa, odnosno eternalista i kreacionista, koji su čini se bili na nepomirljivim pozicijama glede temeljnog karaktera svijeta. I dok su eternalisti naglašavali vječni karakter svijeta i logičku nedosljednost glede ideje o stvaranju svijeta u određenom trenutku, koja bi prema njihovu mišljenju ukazivala na promjenu volje kod nepromjenjivog Jednog, kreacionisti su snažno kritizirali vječni karakter svijeta i isticali neuvjetovanost Božije volje. Drugim riječima, otuđenost njihovih metafizičkih pozicija ogledala se u različitosti njihovih počela. Naime, dok su eternalisti prihvatili um kao počelo, koje djeluje po nužnosti, kreacionisti su se čvrsto držali volje koja se odlikuje neuvjetovanošću. Činilo se kako je prevladavanje takve pozicije moguće samo kroz jednu utemeljenu sintezu.

Upravo Ibn Sinaova metafizička teorija predstavlja pokušaj stvaranja jedne takve sinzete između dvije suprotstavljene pozicije, i to s jedne strane metafizike bivanja kao vječno datog i metafizike kreacionizma koja zagovara radikalnu kontingentnost bića, s druge strane. Dok su pripadnici islamske teologije (*kalam*) isticali transcendentnost Boga, do koje su došli, ne otkrivanjem nekog vječnog sjemena u konačnim stvarima, nego uviđajući radikalnu kontingentnost svega što jeste i ističući apsolutnu prazninu svijeta bez božanskog stvoriteljnog čina, sljedbenici Aristotelovog učenja su tražili ono božansko i mudrost u nužnosti koju svaka vrsta nosi unutar sebe.<sup>136</sup> Ta dihotomija između nužnog i kontingentnog, zapravo je svojevrсна modifikacija poznate dihotomije između temporalnog i vječnog, a kojoj su čini se pribjegli muslimanski mislioci.

Ključ za Ibn Sinaovu sintezu metafizike kontingencije sa metafizikom nužnosti leži u izrazu *motreno po sebi*. Naime, *motreno po sebi* svaka posljedica je radikalno kontingentna. Ona ne sadrži uslove svog postojanja, te *motreno po sebi* ona ne mora postojati. Zapravo, njeni uzroci joj daruju bivanje. U tom kontekstu, gledano neovisno o uzrocima, možemo reći da je cijeli svijet kontingentan. Međutim, ukoliko ga motrimo u odnosu spram uzroka, kao nešto što je konkretno ispred nas, onda ista ta uslovljenost koja traži da priznamo njegovu *kontingentnost*, zahtijeva i da priznamo njegovu *nužnost*. Stoga, motren u relaciji spram svojih uzroka, svijet mora postojati. Međutim, ta nužnost svijeta nije jednaka nužnosti nužnog bitka koji ničim nije

---

<sup>136</sup> Lenn E. Goodman, *Avicenna*, London & New York, Routledge, 1992.



uzrokovan. Drugim riječima, nužnost svijeta je *relativna*, dok je samo u svom izvoru *apsolutna*. Sukladno takvom određenju, Ibn Sina u djelu *Šifa* piše:

„Tako kažemo da se stvari što su u bitku u umu dijele na dva razreda. Među njima jest ono što, uzeto po sebi, nema bitak koji bi bio nužan a očito je i da njegov bitak nije nemoguć, jer inače ne bi bilo u bitku; to pripada u sklop mogućnosti. Među stvarima što su u bitku jest i ono što, uzeto po sebi, jest nužnog bitka. Stoga kažemo: Ono što je po sebi nužnog bitka nema uzroka a ono što je po sebi mogućeg bitka ima uzrok.<sup>137</sup> {...} Odlika bitka ostvaruje se po uzroku, koji je uzrok bivanja, a odlika ne-bitka (također) po uzroku, to jest – kao što znaš – po izostanku uzroka odlike bitka. Stoga kažemo: Nužno je da u sebi *moguće* postane *nužno* po uzroku i s obzirom na njega.“<sup>138</sup>

Dakle, suština Ibn Sinaovog pristupa sastoji se u tome što on, nakon početnog razlikovanja *nužnog* i *mogućeg* bitka, u svijet kontingencije uvodi nužnost. Naime, bića iako *moguća po sebi*, postaju *nužna po drugome*. Zapravo, kontingentnost je vezana za njihove biti, dok je bitak ono što im dodjeljuje karakter nužnosti, nakon što im biva pridodat. Budući da bića nema bez bitka, to će reći da sve što jest jest nužno po svom uzroku. Upravo je na taj način kontingentnost svijeta prometnuta u relativnu nužnost.

Relativna nužnost kontingentnog znači da karakter njegove nužnosti, nije jednak nužnosti Nužnog Bitka koji je po svojoj biti a ne posredstvom nečeg izvan sebe nužan. Inače, pojam Nužnog Bitka ima naročiti značaj za Ibn Sinaovu, ali i za kasniju filozofiju uopće. Međutim, početno razlikovanje nužnosti i kontingencije čini mogućim viđenje univerzuma u savršenom skladu sa islamskom perspektivom gdje samom Biću Nužnom Bitku, koji jeste Bog, pripada moć stvaranja i uvođenje u postojanje (*ijâd*). Sve je u univerzumu „siromašno“ u smislu neposjedovanja bilo kakva vlastitog bitka (*wujud*). Biće Nužnog Bitka jeste to koje bitima dodjeljuje bitak i izvodi ih iz mraka nepostojanja na svjetlo postojanja (*wujud*), pokrivajući ih odorom *nužnosti*, dok oni *po sebi* zauvijek ostaju u nagosti kontingencije.<sup>139</sup> Govoreći o jednosti takvog bitka i iznoseći nešto šire određenje, u djelu *Knjiga naputaka i opsaka* (Kitab al-ishārāt wa al-tanbihāt) Ibn Sina kaže:

„Biće nužnog bitka jest ono koje samo sebe određuje, ako to njegovo samoodređenje jest stoga što je ono nužnog bitka, te drugog (bića) nužnog bitka

<sup>137</sup> Avicenna, *Metafizika*, Prva rasprava, šesti odjeljak, paragr. (1-2), (prev. Daniel Bučan), Demetra, Zagreb., 2011.

<sup>138</sup> Avicenna, *Metafizika*, Prva rasprava, šesti odjeljak, paragraf (5-6)

<sup>139</sup> Vidi; Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy: from its Origin to the Present*, SUNY Press, New York, 2006., str. 71.

nema. {...} Biće nužnog bitka jeste jedno jedino po određenju njegove biti, i nužni bitak se ne pririče ni na koji način (bilo kojoj) množnosti. Kad bi se bit (bića) nužnog bitka sastojala od dviju ili više stvari koje se sjedinjuju, ono bi bilo nužno po njima; u tom slučaju jedna od tih stvari, ili svakak pojedina, postojala bi prije (bića<sup>9</sup> nužnog bitka i bila bi uspostavljajuća sastavnica (bića) nužnog bitka. Prema tome, (biće) nužnog bitka nije djeljivo ni u svojoj odlici niti u svojoj kolikosti. {...} Biće nužnog bitka ne dijeli ništa sa štovom bilo čega drugog, jer svako štovstvo koje pripada nečemu što nije biće nužnog bitka zahtijeva mogućnost bitka.<sup>140</sup>

Ibn Sina izvodi podjelu bića na *nužno* i *moguće* – jednako kao što to čini i Plotin kada govori o *Jednom* i *mnoštvu* ili Toma Akvinski o *samom bitku* (Ipsum esse) i *bićima* – da bi ukazao na ontološku granicu koja razdvaja Boga od svijeta. Međutim, uprkos tome što ono *moguće* nikada ne može postati *nužno* do li *po drugome*, sam taj odnos je nužan. Usvajajući Farabijevu teoriju emanacije, Ibn Sina će ustvrditi kako je stvaranje svijeta od Boga vječno, te da je jedina prednost Prvog nad ostalima, zapravo prednost *Nužnog* nad *mogućim*.

U kontekstu učenja o *nužnom* i *kontingentnom*, ili tačnije kao priprema za takovrsno razlikvanje, a na tragu Aristotelovog uviđanja distinkcije između onog „*što* čovjek jest i toga da čovjek *jest*“ (*Analitica posteriora II.*), te početne Farabijeve interpretacije tih uvida, Ibn Sina uspostavlja razliku između *bitka* i *bīti*, koja će imati naročitog utjecaja u srednjovjekovnoj filozofiji. Naime, kontingentna bića imaju takvu *bīt* koja nije *po sebi* povezana sa postojanjem. Odnosno, takva bića, kako je naprijed kazano, mogu ali i ne moraju biti. Tek nakon što njihovoj *bīti* bude pridodat *bitak* ili egzistencija, oni bivaju nešto postojeće. Nasuprot tome, ono postojeće čija je *bit* neodvojiva od njegovog *bitka*, to jest ono što je postojeće *po sebi*, to je *nužnog bitka*. Tako će Avicena, Aristotelovog Nepokretnog Pokretača kao prvo počelo zamijeniti Počelom koje je nužnog bitka, i koje uzrokuje, ne samo *kretanje*, nego i *bivanje*. Dakle, Prvo počelo nije samo podaritelj *kretanja*, kako je naučavao Aristotel, nego i podaritelj *bitka*. Upravo sa tog izvora *bīti* zadobivaju svoj bitak, čime bivaju uvedene u postojanje. Shodno tome, Avicenna će ustvrditi kako *bitak* nije konstitutivna značajka *bīti*, nego tek njezin *prigodak*. Tačnije, riječ je o onome što je *bīti* pridruženo kao ono što joj nužno pripada. Ipak, bitak kao ono što *bīti* na osobit način pripada, iako joj se

---

<sup>140</sup> Avicenna, *Knjiga naputaka i opasaka*, (prev. Daniel Bučan), Demetra, Zagreb, str. 252.

pridodaje, jeste ono što je određuje i posredstvom čega ona biva.<sup>141</sup> To je naročito vidljivo u arapskom jeziku, gdje je *jestenje* neke biti moguće samo na način da joj se bivanje, odnosno bitak pririče (naprijed navedene izvedenice *mawjūd*, *yūjad*, *huwiyyah*). Dakle, realitet svake stvari ovisi o njenom bitku a spoznaja neke stvari je zapravo spoznaja njenog ontološkog statusa u univerzalnom nizu egzistencija. Konačno, iako pridodat, bitak je ono što biti daje njen realitet. Premda će se Suhrawardi i Mir Damad znatno kasnije usprotiviti ovakvom gledištu, uspostavljajući metafiziku biti, Ibn Sinaovo učenje će svoj ponovni procvat doživjeti sa Mulla Sadraovom metafizikom bitka.

Ipak, uprkos nastojanju da prevlada naprijed predočene razlike, te da načini određenu sintezu, Ibn Sinaova metafizička teorija je naišla na oštru kritiku. S jedne strane, najsnažnije protivljenje spram Avicenninih stajališta pokazao je al-Ghazzali u djelu *Nesuvislost filozofa (Tahāfut al-falāsifah)*, gdje je iznio vlastitu kritiku Avicennine teorije u nastojanju da odbrani učenje islamske teologije, koja je po njegovom sudu, u rečenim interpretacijama bila kontaminirana nepomirljivim elementima grčke filozofije.<sup>142</sup> Temeljne ideje kojima se al-Gazzali suprostavlja jesu one o vječnosti svijeta, Božijem znanju partikularija na univerzalan način i besmrtnosti duše bez proživljenja tijela. S druge strane, kritika nije izostala ni od filozofa, čiju poziciju je zastupao glasoviti filozof iz Kordobe, Ibn Rušd, koji je ukazivao na određenu nedosljednost Ibn Sinaa u interpretaciji samog Aristotela. Dakle, iako će se Ibn Rušd snažno suprostaviti Gazzalijevom napadu, napisavši djelo *Nesuvislost nesuvislosti (Tahafut al-tahafut)*, kao odgovor na Gazzalijevu kritiku muslimanskih peripatetika a ne filozofije kao takve, on nije podržao ni Ibn Sinaovu metafizičku sintezu, koja je uključivala određene ustupke i kompromise. Naime, Averroes smatra kako je Avicenna pogriješio kada je ono što je *nužno po drugome* označio i kao *moguće po sebi*. Prema njegovu mišljenju, kada se radi o nečemu nužnom, bez obzira na to kako ono bilo postavljeno, mogućnost je u njemu posve odsutna. Drugim riječima, pogrešno je za jednu narav kazati da je na jedan način moguća a na drugi nužna. Mogućnost je potpuna opreka nužnome, pa je prema Ibn Rušdu jedino ispravno govoriti o *nužnome po sebi* i *nužnome po drugome*.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> O problemu odnosa bitka i biti, kao i ontološkim modalitetima bića u Ibn Sinaovu učenju pogledati tekst; Nader al-Bizri, „Being and Necessity: A Phenomenological Investigation of Avicenna's Metaphysics and Cosmology“, u Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, Springer, 2006.

<sup>142</sup> O prisutnim stereotipima, te često pojednostavljenim i neutemeljenim shvatanjima Gazzalijeve pozicije vidi; Adnan Silajdžić, „Neki stereotipi vezani za razumijevanje Gazzalijevih djela“, u *Znakovi vremena*, br. 55, NI Institut „Ibn Sina“ u Sarajevu, 2012.

<sup>143</sup> Vidi; Etienne Gilson, *Bitak i bit*, Demetra, Zagreb, 2010., str. 68.

Povijesno govoreći, Ibn Sinaova sinteza nije opstala, barem ne u onom obliku u kome ju je on ponudio. Čini se kako je razlog krajnjeg neuspjeha glede šireg prihvatanja takve ideje, jednak onome koji je doveo u pitanje njegovu znanstveno-filozofsku reputaciju u neposrednom filozofskom okružju. Svakako, riječ je o njegovom odbijanju učenja o vremenitom stvaranju svijeta. Gledajući na duže staze, te kao jednu političku dilemu, čini se kako je to bila očita greška - smatra Goodman. Stvaranje je bilo suštinski simbol za sve tri monoteističke religije. Čak i filozofski gledano, čini se da je odbacivanje stvaranja možda bilo pogrešno, jer je ideja o stvaranju dala smisao, kao što tvrdi Majmonides, filozofskoj ideji kontingencije, a time i sadržaj Ibn Sinaovu teizmu, kako je vidio Gazali.<sup>144</sup> Ipak u nešto drugačijem obliku, Ibn Sinaova ideja o svijetu kao kontingentnom po sebi i nužnom posredstvom njegovih uzroka, od kojih svi vode ka najvišem Uzroku svih uzroka, preživjela je kroz djela Gazalija i Majmonida, te postala ugaoni kamen monoteističke filozofije na Zapadu.

Konačno, Ibn Sinaovo obogaćivanje filozofskog mišljenja, Robert Wisnovsky vidi kao prekretnicu u povijesti metafizike, dok njegova misao označava sami vrhunac perioda sinteze, koji otpočinje još sa Amonijem i neoplatonističkim projektom usklađivanja Platona i Aristotela, a unutar istog i manjeg peripatetičkog projekta usklađivanja Aristotela sa njim samim.<sup>145</sup> Avicenna također stoji na početku drugog perioda sinteze, tokom koje su filozofi nastojali spojiti arapsku verziju neoplatoničke sinteze sa ontologijom i teologijom muslimanskih *mutakallimuna*. Avicennina metafizička teorija, nakon što je prevedena na latinski jezik, ostvarila je značajan utjecaj na evropsku skolastičku misao, ali je još dublji trag ostavila na islamsku intelektualnu povijest, budući su filozofski problemi koje je otkrila i analizirala Ibn Sinaova sinteza, nastavili biti predmet znanstvene diskusije u islamskom svijetu sve do kraja devetnaestog stoljeća.

---

<sup>144</sup> Lenn E. Goodman, *Avicenna*, London & New York, Routledge, 1992., str. 108.

<sup>145</sup> Vidi; Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in context*, Cornell University Press, 2003. Autor se dominantno bavi problemom metafizike unutar Ibn Sinaovog mišljenja, ili konkretnije, njegovim razlikovanjem egzistencije i esencije, a kao konkretan povod nastanka djela navodi činjenicu da od 1937., kada je Anne-Marie Goichon objavila *La distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina* (Avicenne), nije se pojavila ozbiljna knjiga koja bi isključivo bila posvećena Avicenninoj metafizici.

### 3.4 Ibn Rushd i povratak „čistom Aristotelu“

Daljnji razvoj islamskog filozofskog, a naročito metafizičkog mišljenja moguće je pratiti na različitim razinama i unutar mnogostrukih znanstveno-religijskih područja. Sam sufizam ili islamski ezoterizam, kao naročita duhovna i epistemološka dimenzija islama, nudi možda i najbogatiju metafizičku baštinu unutar svekolike muslimanske tradicije. Međutim, kada govorimo u strožijim filozofskim kategorijama i onome što pretpostavlja određeni kontinuitet filozofskog mišljenja, čiji su korijeni prepoznati u grčkoj filozofiji, onda nam sufijska metafizika ostaje unutar jednog drugačijeg konteksta i sa nešto drugačijim epistemološkim načelima. S druge strane, odslikavanje rečenog filozofskog kontinuiteta, nalaže barem kraći osvrt na zapadnu inačicu islamske filozofije, koja je svoje udomljenje ovaj put pronašla u zemljama Magreba.

Premda je Ibn Rushd (*Averroes*) najznačajnije ime islamske filozofije na Zapadu, ne možemo barem ne spomenuti neke od njegovih filozofskih prethodnika. Naime, uz Ibn Hazma koji je bio nešto uspješniji u teologiji nego u filozofiji, dva najznačajnija predstavnika istočne *mashshai* filozofije na Zapadu, bili su Ibn Bajja (*Avempace*) i Ibn Tufayl (*Abubacer*). Dok je prvi bio pod snažnijim utjecajem al-Farabija, drugi je češće pribjegavao Ibn Sinaovim idejama i metaforama. To je naročito primijetno u njegovom djelu *Hayy ibn Yaqzan* (Živi sin Budnoga), gdje Ibn Tufayl ima za cilj ukazati na značaj intelekta u procesu spoznavanja istine, te sukladnost takve spoznaje i one otkrivene posredstvom božanske intervencije. S druge strane, najznačajniji filozofski opus Avempacea predstavlja djelo *Tadbir al-mutawahhid* (Vladanje osamljenika), koje govori o takvoj savršenoj državi, čije uređenje nije dosegnuto zahvaljujući nekom obliku revolucije ili izvanjske reforme, nego unutarjom preobrazbom njenih stanovnika čiji su intelekti postali u potpunosti odjelovljeni. Njihovi radovi imat će veliki utjecaj na kasniji razvoj zapadnog mišljenja, pri čemu valja istaći pomenuto djelo *Hayy ibn Yaqzan* (Živi sin Budnoga), čiju ideju i motive susrećemo u poznatom romanu *Robinson Cruso*, engleskog pisca i utemeljitelja savremenog engleskog romana, Daniela Defoea.

Međutim, centralna intelektualna figura i najslavniji muslimanski filozof na latinskom Zapadu bio je Ibn Rushd, rođen 1126. godine u Kordobi. Kako S. H. Nasr primjećuje, riječ je o „najvećem spekulativnom filozofu Magreba“, koji je imao dvije različite sudbine. Naime, na Zapadu je postao poznat kao komentator Aristotela *par excellence*, što će imati za posljedicu da su zapadni mislioci dugo vremena Aristotelova učenja motrili kroz njegovu interpretaciju. Nepravda koju je na istom Zapadu doživio, vezuje se za teoriju o „dvostrukoju istini“ koja mu

je greškom pripisana, kao i za isticanje njegovog racionalizma, koji se želio prikazati kao njegova suprostavljenost religijskoj vjeri. Takve interpretacije i opstanak Averroesovih djela na Zapadu dominantno na hebrejskom i latinskom jeziku<sup>146</sup>, vodit će onome što je kasnije označeno kao 'latinski averoizam'. S druge strane, sudbina muslimanskog Ibn Rushda je sasvim drugačija. Zapravo, njegovo viđenje i interpretacija unutar muslimanskog svijeta sukladira 'stvarnom' Ibn Rushdu. Takovrsna interpretacija smatra kako je uz nastojanje da očuva čistotu Aristotelovog učenja, Ibn Rushdovo temeljno nastojanje bilo usmjereno ka otkrivanju sklada između filozofije i religije, što je u konačnici trebalo voditi ka, ne samo legitimiranju filozofije, nego i nužnosti bavljenja istom. Drugim riječima, Ibn Rushd nikada nije govorio o „dvije istine“, nego o jednoj istini, koja se javlja pod različitim vidovima – bilo religije ili filozofije – ali koji jedni drugom ne proturiječe. Ovdje je ključan princip *ta'wila* koji Ibn Rushd uvodi, a koji dopušta sklad između filozofije i religije.

Detaljnu analizu ovog problema, kao i statusa filozofije u islamu, Ibn Rushd donosi u djelu *Fasl al-maqal* (Knjiga prosudbene rasprave),<sup>147</sup> čija je intencija često pogrešno razumijevana. Ogovarajući na početno pitanje o statusu filozofije gledano iz perspektive vjerezakona, filozof iz Kordobe prvo pojašnjava pojam filozofiranja. Prema definiciji koju on iznosi, filozofiranje znači ostvarivanje uvida u bića (*al-nazar fi al-mawjudat*) i njihovo motrenje na način koji jamči raskrivanje onog što u njihovom postojanju ukazuje na postojanje Onog Koji ih je stvorio.<sup>148</sup> Stoga, spoznaja bića u konačnici vodi ka spoznaji Tvorca, što ima za posljedicu činjenicu da punina spoznaje Apsoluta ovisi o kakvoći i punini intelektualnog uvida u stanje i prirodu egzistenata. Budući da vjerezakon potiče promišljanje o egzistentima, proizilazi da je riječ o onom intelektualnom angažmanu koji po vjerezakonu ima status stroge obaveze (*wajib*) ili onog što je preporučeno (*mandub*). U prilog naprijed navedenom stajalištu, Ibn Rushd citira nekoliko navoda iz Svetog Teksta, koji dodatno utemeljuju njegov postupak izvođenja krajnjeg zaključka o statusu filozofije, promatranom iz perspektive vjerezakona. Riječ je o dva temeljna citata u kojima on otkriva izravan nalog o upotrebi umskog

---

<sup>146</sup> Latinski tekstovi Averroesovih komentara na Aristotela objavljeni su u *Mediavel Academy of America* u serijama *Corpus philosophorum medii aevi* i *corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*.

<sup>147</sup> Vidi; George Hourani, *Averroes: On the Harmony Religion and Philosophy*, London: Luzac, 1961. Ovo djelo sadrži prijevod *Fasl al-maqala*, Ibn Rushdova najvažnijeg teksta o odnosu između filozofije i religije. U vezi s kasnijim prijevodima i komentarima vidjeti Charles Butterworth, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom*, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2001. Zahvaljujući nepretrgnutom angažmanu i dosljednosti prof. Daniela Bučana, od 2006. ovaj tekst može čitati i u prijevodu; Ibn Rušd, *Knjiga prosudbene rasprave*, Demetra, Zagreb, 2006.

<sup>148</sup> Usporedi; Ibn Rušd, *Knjiga prosudbene rasprave*, Demetra, Zagreb, 2006., paragraf 2-6.

zaključivanja,<sup>149</sup> i stavak u kome se poziva na razmatranje egzistenata.<sup>150</sup> Konačno, Ibn Rushd zaključuje da „vjerovakon kao dužnost nalaže umski uvid u bića, te nalaže njihovo razmatranje“, a što nije ništa drugo do li primjena procesa zaključivanja (*qiyas*), ukoliko 'razmatranje' (*i'tibar*) shvatimo kao „izvođenje onog što se ne zna iz onog što je poznato.“ Nadalje, on pojašnjava kako je riječ o najpotpunijoj vrsti zaključivanja koju vjerovakon nalaže u procesu ostvarenja uvida, a što je nazvano 'dokazivanje' (*burhan*). Međutim, slijedeći slična gledišta svojih prethodnika, Ibn Rushd će kazati kako nisu svi osposobljeni za takav način spoznavanja, te da se osim filozofa, drugi moraju zadovoljiti retoričkim uvjerenjima ili dijalektičkom argumentacijom.

Nakon ovakve interpretacije filozofije i njene pozicije u o odnosu na religijsko učenje, Ibn Rušd zaključuje kako filozofija i objava ne mogu biti proturječne, jer istina se ne protivi istini, već se s njom slaže i posvjedočuje. Svako sukobljavanje između filozofije i religije, prema Ibn Rushdu je samo prividnog karaktera i pokazatelj da su religijski tekstovi interpretirani doslovno a ne metaforički. U tom slučaju, potrebno je ponovo protumačiti spoznaje sadržane u Svetom Tekstu, ali sada ne doslovno nego koristeći metodu *ta'wila*, koja podrazumijeva otkrivanje slikovitog značenja. Dakle, svaki vid protuslovlja koji bi se eventualno mogao javiti tokom analize teksta bio bi takav samo naizgljed. Istina je jedna i do nje je moguće doći na više načina, a proturječnosti koje se na tom putu javljaju imaju svoje polazište tek u manjkavoj interpretaciji i shvatanju samog čitaoca.

Kada je riječ o metafizici, moramo kazati kako je Ibn Rushd istinski sljedbenik Aristotela, budući je težio očistiti je od svih elemenata neoplatonizma i onoga što joj kao takvoj ne pripada. Na tragu Aristotela, metafiziku vidi kao dio teorijskih nauka, i određuje je kao učenje o biću kao biću. Međutim, uvodeći u sadržaj metafizike osjetilne stvari i njihove rodove, principe supstancije i odvojene entitete, te njihov odnos spram Prvog Počela kao krajnjeg Uzroka, Ibn Rushd nudi i nešto šire određenje metafizike, kazavši kako je riječ o znanosti koja se bavi „odnosom različito postojećeg s obzirom na njegov hijerarhijski red uzroka sve do Najvišeg Uzroka.“ Kriterij da nešto jeste biće, prema Ibn Rushdu a na tragu Alexandra, jeste činjenica da ima zbiljsku egzistenciju, bilo u potenciji, bilo u činu. Ono izvanjsko postojeće on naziva *supstancijom*, što je prva od deset kategorija.

---

<sup>149</sup> „Izvedite iz toga pouku, o vi koji ste razumom obdareni.“ (Qur'an, LIX;2)

<sup>150</sup> „Zašto oni ne razmisle o carstvu nebesa i zemlje, i o svemu onome što je Bog stvorio.“ (Qur'an, VII;185)

U svom komentaru na Aristotelovu knjigu *Lām*,<sup>151</sup> citirajući Alexandra, Ibn Rushd navodi da, dok su se neke od ranijih knjiga *Metafizike*, bavile katakteristikama *bića kao bića*, knjiga *Lām* diskutira o njegovim principima i principima prve *supstance* (tj nepokretnog pokretača). Ova koncepcija dvostrukog cilja metafizičkih istraživanja, naročito u knjizi *Lām*, je u potpunom suglasju sa drugim izjavama sačuvanim u grčkim tekstovima Aleksandra. Ona vrsta bića koja ima principe i uzroke ne može biti prvo biće; a ukoliko se prva filozofija bavi različitim „razinama bivanja“, uključujući „umsko bivanje“, onda nije riječ o znanosti koja ima za predmet jedno jedino carstvo bivanja, tj nematerijalno biće (teologija). Samo posredstvom poznavanja svih kategorija bića, moguće je razlikovati zbiljsko biće od bića niže kategorije (npr. postojanje u duši). Stoga, posredstvom eliminacije, stižemo do spoznaje da supstancija, egzistirajući izvan duše, je mnogo specifičniji predmet znanosti o biću kao takvom. Iako on održava dualitet bića kao bića i prve supstancije, filozof iz Kordobe na tragu Aleksandra ipak insistira da je učenje o potonjem važnije i zbiljsko krunisanje metafizike (*al-gāyah al-maqsuda*).<sup>152</sup>

Ibn Rushdova posvećenost Aristotelovim metafizičkim učenjima vidljiva je i u njegovom najznačajnijem djelu *Tahafut al-tahafut* (Nesuvislost nesuvislosti),<sup>153</sup> koje piše kao odgovor na Gazalijevu kritiku spram muslimanskih peripatetika, iskazanu pod naslovom *Tahafut al-falasifah* (Nesuvislost filozofa)<sup>154</sup>. Sav sadržaj polemike između ova dva muslimanska mislioca, može se svesti na tri temeljna problema: vječnost svijeta, Božije poznavanje partikularija i tjelesno uskrsnuće.<sup>155</sup> Naime, za razliku od Gazalija koji kritizira filozofe i zagovara princip stvaranja iz ništa, Ibn Rushd, prihvatajući Aristotelovu tezu o vječnom kretanju i vremenu, zastupa ideju o vječnosti svijeta i prigovara Gazaliju na nedosljednosti

---

<sup>151</sup> Riječ je tekstu poznatom pod nazivom *Talkhis* ili na engleskom *Epitome of the Metaphysics*. Sam naziv ukazuje kako je riječ o sažetom prikazu određenog djela, a u ovom slučaju Aristotelove *Metafizike*. Ono što je karakteristično za ovaj tekst, jeste da su neka ključna mjesta i interpretacije u potpunoj suprotnosti sa njegovim drugim djelima i analizama iznesenim u istim. Dobar primjer je teorija emanacije, kojoj je posvećeno mnogo stranica u *Talkhisu* i koja je u potpunom skladu sa istom teorijom viđenom kod Farabija i Ibn Sinaa. Međutim, ta teorija je nedvosmisleno odbačena i u *Tahafutu* ali i u *Tafsiru*.

<sup>152</sup> Vidi; Charles Genequand, „Ibn Rushd's Metaphysics“, u Hans Deiber (ed.), *Islamic Philosophy and Theology*, Leiden, Brill, 1986.

<sup>153</sup> Vidi; Simon van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Oxford University Press, 1954.; Averroes, *Nesuvislost nesuvislosti*, (prev. Daniel Bučan), Naprijed, Zagreb, 1988.

<sup>154</sup> Prvi prijevod *Tahafuta* na engleski jezik načinio je Sahib Ahmad Kamali, *Al-Ghazali's Tahafut al-falasifah (Incoherence of the philosophers)*, Lahore, 1953.; a nakon toga je uslijedio i prijevod prof. Michaela Marmure, *The incoherence of the philosophers: Tahafut al-falasifah: a parallel English-Arabic Text* (Provo: Brigham Young University Press, 1997). Također, doktorska teza prof. Marmure je bila posvećena ovom djelu, kao i Ibn Rushdovom odgovoru na isto, a branjena je pod naslovom *The conflict over the world's pre-eternity in the Tahafuts of Al-Ghazali and Ibn Rushd* (University of Michigan, 1959.)

<sup>155</sup> Vidi; Frank Griffel, „The Relationship between Averroes and al-Ghazali“ u John Inglis (ed.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, Richmond 2002, 51–63.; Daniel Bučan, *Al-Gazali i Ibn Rušd: mišljenje u svjetlosti vjere i razuma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1991.



doslovnog tumačenja.<sup>156</sup> U drugom pitanju Ibn Rushd prigovara na neutemeljenost Gazalijeve kritike, budući da, prema njegovu mišljenju, nije ispravno razumio stavove Farabija i Ibn Sinaa. Suština se sastoji u tome da, kako to vidi filozof iz Kordobe, rani muslimanski peripatetici nisu negirali Božije znanje partikularija, nego su istakli da ih Bog ne poznaje na isti način kao čovjek. Naime, čovjekovo znanje je uzrokovano partikularijama, dok je Božije znanje uzrok partikularija. Konačno, pitanju besmrtnosti duše i tjelesnog uskrsnuća Ibn Rush poklanja svega nekoliko posljednjih stranica svog *Tahafuta*. I dok Gazali filozofe optužuje da su pod utjecajem grčke filozofije i simboličkim tumačenjem stavaka o proživljenju, pribjegli negiranju tjelesnog proživljenja, a time i tjelesnog iskušavanja užitaka u raju ili patnje u paklu, Ibn Rushd zaključuje kako je duša besmrtna a da ono što se vraća u život nakon smrti jesu samo „slike“ ili „primjeri“ tijela što su postojala na ovom svijetu, a nikako ta ista tijela, jer „ono što je prestalo postojati ne vraća se u život u svojoj osobnosti, već se vraća (u život) biće samo nalik onome što je prestalo postojati.“<sup>157</sup>

Nadmašivši sve svoje prethodnike, od Aleksandra Afrodisijskog iz II stoljeća, do Beotija iz V i Avicene u XI, i imajući u vidu sve jezike na kojima se pisalo i podneblja gdje se pokazivao filozofski interes, Majid Fakhry smatra kako je Ibn Rushd bio najtemeljitiiji tumač Aristotelove filozofije. Njegovo držanje u povijesti islamske filozofije, u kojoj njegova misao označava epohalnu sintezu, jedinstvenog je karaktera, uprkos kritikama kojima je bio izložen od strane svojim sunarodnjaka. Prije svega, on je nadmašio muslimanske prethodnike iz dva razloga; precizno definiranje odnosa filozofije i religije u nizu spisa kojima nema sličnih u arapsko-islamskoj filozofskoj i teološkoj literaturi, i doprinos juridičkom istraživanju, na što se nije osmjelio niti jedan od njegovih prethodnika među filozofima. Njegova temeljitost u promatranju pravnih mišljenja vodećih učenjaka, od Malika do Ebu Hanife, ponekad podsjeća na njegovu temeljitost u analizi ili diskusiji o Aristotelovim tekstovima. Međutim, uprkos takvom držanju, njegova sudbina u muslimanskom svijetu je bila daleko od ugodne. Čak i za vrijeme života, on je bio osumnjičen za herezu i bezbožništvo (*kufir*), te poslan u egzil a njegove knjige su spaljene.<sup>158</sup>

Međutim, njegova filozofija je imala veliki utjecaj na razvoj i kretanja unutar zapadnog filozofskog mišljenja. Interes za Averroesom i njegovom filozofijom je u novije vrijeme

---

<sup>156</sup> O problemu vječnosti svijeta, kome su Gazali i Ibn Rushd posvetili najviše prostora u svojim radovima, vidi; Orhan Bajraktarević, *Ibn Rušd i pitanje vremenitosti svijeta kod al-Gazalija*, Zbornik radova, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2001.

<sup>157</sup> Averroes, *Nesuvislost nesuvislosti*, Naprijed, Zagreb, 1988., str. 469.

<sup>158</sup> Vidi; Majid Fakhry, *Averroes*, Oneworld, Oxford, 2001.

obnovljen i datira od objavljivanja Ernst Renanova djela iz 1852. *Averroes et l'averroisme*, koji je zahvatio čitav niz tema kojima se Averroes bavio, kao i njegovom recepcijom u hebrejskim i latinskim krugovima u XIII. stoljeću i nadalje.<sup>159</sup> Od tog vremena, evropski znanstvenici poput M.J. Millera, L. Gauthiera, Max Hortena, S. Van den Bergha, M. Bouygesa, M. Cruz Hernandez, O. Leamana i drugih, uredili su, preveli ili komentirali različite Averroesove filozofske i teološke spise.

Kada je riječ o recepciji i razumijevanju Averroesovog mišljenja, u periodu od XIX stoljeća na ovamo, moguće je uočiti barem tri različita pristupa.<sup>160</sup> Jedan od prisutnih načina razumijevanja Ibn Rušdova mišljenja jeste onaj sekularistički, koji se temelji na interpretacijama Ernesta Renana, a koji nadalje preuzima Antun Farah.<sup>161</sup> Riječ je onom pristupu koji se dominantno oslanja na dijelove teksta u kojima se Ibn Rushd referira na Aristotela i ističe značaj njegove filozofske misli. S druge strane, Ibn Rushdov odnos spram religije Antun Farah vidi kao udaljavanje i „iznevjeru Aristotela“. Prema njihovom mišljenju, stvarna filozofija Ibn Rushda je sadržana u njegovim Komentarima, dok djela poput *Tahafuta* i *Fasl al-maqala*, ne mogu biti uzeta kao relevantni tekstovi glede njegovih stavova. Ipak, možemo kazati da ovakav pristup upućuje na naučnu nedosljednost i tendenciozno nastojanje da se Ibn Rushd prikaže u željnom svjetlu.

Drugi pristup bi se mogao označiti kao religiozno razumijevanje Ibn Rushdove misli, pri čemu se ističe njegova pobožnost i ukazuje na *Tahafut* i *Kashf* kao na djela u kojima se očituje njegova stvarna orijentacija. Takav pristup je zastupan od strane Muhammeda Abduhua, Mahmuda Kasima i drugih, koji su u njemu vidjeli filozofa dominantno vezanog za tekst objave, čija je vjera neupitna. To će biti razlog da Mahmud Kasim, Ibn Rushdovu filozofiju označi pojmom religijska filozofija (*falsafa diniyya*). Međutim, čitanje Ibn Rushda koje pokazuje isticanje religijskog nad filozofskim nije do kraja održivo, budući da Ibn Rushd, uvodeći pojam *ta'wila* ili hermeneutičke analize teksta, s ciljem dosezanja istine i

---

<sup>159</sup> U djelu *Averroes et l'averroisme* (Paris: Levy Freres, 1861.), Renan predstavlja Averroesa kao „slobodnog mislioca“, koji se protivi potčinjavaju razuma vjeri i kao preteču modernog racionalizma i skepticizma. Postoji opsežna evropska literatura o Averroesu. Vidjeti O. Leaman, *Averroes and His Philosophy*, London: Oxford University Press, 1988.

<sup>160</sup> Detaljnu i stručnu analizu ovog pitanja, utemeljenu na značajnom broju najreferentnijih radova objavljenih na arapskom jeziku, načinio je prof. Orhan Bajraktarević u svojoj doktorskoj tezi „Utjecaj Ibn Rušda na razvoj moderne arapsko-islamske filozofije“ (Sarajevo, 2011.), čije će objavljivanje predstavljati značajan doprinos i nezaobilazan tekst za sve one koji se žele baviti ovim pitanjima na ozbiljan način.

<sup>161</sup> U predgovoru svog djela *Ibn Rushd i njegova filozofija* (Ibn Rushd wa falsafatihi), Antun Farah piše kako je knjiga posvećena „novoj kategoriji umnih ljudi“, koji shvataju da je korijen svake bolesti istoka posljedica „miješanja svjetovnih pitanja sa religijom.“ Jedini lijek za takvu bolest, prema riječima autora, jeste apsolutno poštovanje slobode mišljenja i izražavanja“, čiji je glavni nalog odvajanje religije od politike.

prevladavanja nesuglasica, određuje filozofe a ne teologe za takvu vrstu angažmana, kao one koji su osposobljeni i u „znanost do krajnjih granica upućeni“.

Konačno, treći pristup cilja na kritičku dimenziju Ibn Rushdova mišljenja, koja se najčešće javlja kao kritika teologa, mistika, pa čak i nekih filozofa. Riječ je o kritici određenih interpretacija, te o čišćenju Aristotelove filozofije od neoplatonizama koji su vremenom pripisani samom Aristotelu. Ovakav pristup je vidljiv kod Muhammada al-Jabirija i Majida Fakhrija, pri čemu se u prvi plan stavlja Ibn Rushdova racionalnost, koja naglašava strogost mišljenja i krajnju dosljednost, te izbjegavanje i ostavljanje po strani utjecaja bilo kakvih ideologija.

Na kraju, uz naznaku da Ibn Rushdova filozofija nije imala nikakav značajan utjecaj na Mulla Sadraovo mišljenje, ili barem *ne* prema onome što je nama poznato, treba istaći da sudbina njegovih djela, koja su sačuvana na hebrejskom i latinskom a ne na arapskom jeziku, svjedoče u prilog konstataciji da je Ibn Rušd postao glavna spona između grčke i srednjovjekovne filozofije, odnosno između Istoka i Zapada.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Vidi; Muhammad Abd al-Jabiri, „Ibn Rušd i dijalog kultura“, u Orhan Bajraktarević (ur.), Klasična islamska filozofija, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2009.

## 4. ONTOLOGIJA MULLA SADRAA SHIRAZIJA

### 4.1 Problem bitka (*wujud*)

Kada govorimo o ontologiji, kao onoj znanosti koja za predmet ima pitanje *bitka*, onda na samom početku moramo kazati kako za njeno uvođenje kao zasebne znanosti, imamo zahvaliti Ibn Sinau koji je načinio jasnu distinkciju između metafizike u općem (*ilahiyah bi al-ma'n al-'ām*) i pojedinačnom ili posebnom smislu (*ilahiyah bi al-ma'n al-akhas*). Naime, već tada imamo očito utemeljenje *ontologije* kao opće metafizike, za razliku od iste u posebnom smislu. Kao što je poznato, kod Aristotela ne postoji takva podjela.<sup>163</sup> Ibn Sina je bio prvi koji je znanost o *biću kao biću* označio pojmom *opća metafizika* ili znanost o *općim principima metafizike* (*al-umūr al-āmah*).<sup>164</sup> S druge strane, Christian Wolff će biti prvi koji je upotrijebio termin *ontologija*, te načinivši istu podjelu kao Ibn Sina, izjednačio ga sa pojmom *opća metafizika*. Međutim, važno je istaći kako je Ibn Sina u značajnoj mjeri obogatio sadržaj ontologije, uvodeći mnoge probleme koji nisu bili pristuni kod samog Aristotela, jednako kao što je učinio i Mulla Sadra u odnosu na svog prethodnika.

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

---

<sup>163</sup> Ono što kod Aristotela nalazimo jeste samo različito određenje predmeta *metafizike*, odnosno *prve filozofije*. Na jednom mjestu će kazati kako je riječ o *prvim uzrocima*, da bi drugdje posvjedočio kako *prva filozofija* ima posla sa *bićem kao bićem*. Međutim, u njegovoj *Metafizici* ne možemo naći podjelu na ono što mi nazivamo *općom* i *posebnom metafizikom*. Vidi: Aristotel, *Metafizika*, (1003a 25), Paideia, Beograd, 2007.

<sup>164</sup> Gholam Reza Awani, „The Concept and Reality of Being in Mulla Sadra“, u *Mulla Sadra and Comparative Studies* (The papers presented at the World Congress on Mulla Sadra), May, 1999, Tehran, str. 248.

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

U tom kontekstu, pojam *wujūda* je najprisutniji i svakako najznačajniji unutar ukupnog muslimanskog filozofskog mišljenja. Međutim, postoji određeni problem u pogledu prenošenja ovog termina u druge jezike. Naime, termin *wujūd* ne može biti jednostavno preveden kao bitak ili egzistencija. Zapravo, on u isti mah označava Bitak, bivstvovanje, Egzistenciju i egzistenciju. Pojam Bitak referira na Apsolutni ili Nužni Bitak (*wājib al-wujūd*); bivstvovanje je univerzalni pojam koji obuhvata sve razine zbilje, odnosno razinu stvorenih bića ali i razinu samog Nužnog Bitka. Egzistencija (pisana velikim slovom) ukazuje na prvu emanaciju ili izlivanje iz Apsolutnog Bitka, odnosno na ono što je u kasnijoj islamskoj filozofiji nazvano najsvetije izlivanje (*al-fayd al-aqdas*), dok egzistencija (pisana malim slovom) ukazuje na zbilju svih stvari osim Nužnog Bitka. Ovisno o kontekstu i u sprezi sa različitim modifikatorima, rječnik islamske filozofije upravo posredstvom termina *wujūd* izražava i razlikuje sva navedena značenja. Ipak, u određenim situacijama a usljed nepostojanja zasebne odrednice, pojavljuje se problem prilikom prijevoda tog pojma i otkrivanja nakane autora određenog teksta. Naime, nije uvijek do kraja jasno na koje se značenje nastoji ukazati. U tom kontekstu, najčešće dvojbe prilikom čitanja klasične islamske filozofije mogu se javiti pri nastojanju da se utvrdi da li je riječ o *bitku* ili *egzistenciji*, odnosno, koji od tih pojmova je prikladniji za prevođenje pojma *wujūd*. Međutim, ono što je ovdje značajno spomenuti jeste i činjenica da je islamska filozofija, a naročito ona kasnijeg perioda, jasno razlikovala pojam *mawjūd* ili 'egzistent' od termina *wujūd* ili 'bitak', iz čijeg korijena je prvotni i izveden. Drugim riječima, muslimanski filozofi su dobro poznavali razliku između pojmova *ens* i *actus essendi* ili *Sein* i *Dasein*.

Etimološki gledano pojam *wujūd* je povezan sa korijenom *wjd*, a koji u osnovi ima značenje „pronaći“ ili „spoznati“ nešto, kao i sa terminom *wijdān* koji znači „svjesnost“, „svijest“ ili „spoznaja“. Također, muslimanski filozofi kojima je perzijski jezik bio blizak, u svojim ontološkim raspravama koristili su i termin *hasti*, koji dolazi iz staroperzijskog a povezan je s indoevropskim pojmovima kojima se označava *bivanje*, kao što je *ist* u njemačkom i *is* u engleskom.

### *Samo-evidentnost i neodredivost*

Prve stavove koje Sadra iznosi glede bitka (*wujūd*), a na tragu peripatetičkih filozofa, jeste njegova samo-evidentnost i nemogućnost logičkog definiranja (*hadd*). Naime, kada kažemo „ovdje postoji drvo“, „zvijezde postoje“, „sunce jeste“, mi intuitivno razumijevamo značenje ovih iskaza. Jednostavno kazano, navedeno se nalazi unutar područja konkretnog postojanja koje se može otkriti empirijskom evidencijom utemeljenom na nezavisnoj verifikaciji. Stoga, kada govorimo o drvetu ili suncu mi znamo da ono vani *postoji* i nema nikakve potrebe da objašnjavamo značenje *postojanja* drveta koje je ispred nas, osim ukoliko želimo sebe uvjeriti u njegovu konkretnu egzistenciju. Budući da pokušaji određenja takvih primarnih pojmova rezultiraju beskonačnom regresijom (*tasalsul*) ili tautologijom (*dawr*), onda oni bivaju uzeti kao samoevidentni ili očigledni. Zapravo, u svakodnevnom spoznavanju stvari oko nas, egzistencija stvari ne iskrsava kao epistemološki problem. Mi jednostavno kažemo da nešto postoji. Međutim, problem se javlja kada nastojimo odrediti značenje riječi „jeste“ ili „postoji“. Naime, kopula, kao što je Kant kazao, ne nudi nam neko novo znanje o našem predmetu, osim što potvrđuje njegovo postojanje u vanjskom svijetu. Zapravo, mi mislimo o kopuli tek kada govorimo o stvarima ili ih gledamo. Drugim riječima, mi ništa ne dobivamo razmišljajući o kopuli. Kada za drvo koje je ispred nas kažemo da ono *jeste*, mi time ništa ne saznajemo o njegovim karakteristikama. Stoga, Mulla Sadra tvrdi da ono što nam je nepoznato možemo spoznati komparirajući sa onim što nam je od toga poznatije. Međutim, on dodaje da ne postoji ništa intuitivno poznatije i očiglednije od bitka (*wujūd*).<sup>165</sup> Zbog toga Sabziwari, najznačajniji komentator Mulla Sadraovog učenja, kaže kako je „pojam bitka (*wujūd*) najpoznatija stvar ali je njegova zbiljnost u krajnjoj skrivenosti.“

Nadalje govoreći o prirodi *wujuda*, Mulla Sadra napominje kako u slične poteškoće zapadamo i onda kada bitak pokušavamo učiniti poznatim putem logičkog definiranja (*hadd*) i

---

<sup>165</sup> Ibrahim Kalin, *Knowledge in later islamic philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition*, Oxford University Press, 2010., str. 87.

opisivanja (*taswir*). Poznato je da se definicija sastoji od roda i specifične razlike. Definirati znači stvrstati jednu nepoznatu stvar u poznati rod i istovremeno je razlučiti od ostalih stvari ili vrsta koje sadrže isti rod a na temelju specifičnih svojstava. Kada čovjeka definiramo kao 'racionalnu životinju' (*hayawān nātiq*), mi se referiramo na njegov rod, a što je u ovom slučaju 'animalni', i na njegovu specifičnu razliku, a to je njegovo svojstvo 'racionalnog' bića. Međutim, takva određenja ne važe u pogledu *wujuda*, budući da on nema ni rod niti specifičnu razliku. Naime, rod ili *differentia* znače uključivanje nečega i isključivanje nečeg drugog. U logičkom smislu, ako kažemo da nešto pripada animalnom rodu, onda isključujemo mogućnost da je riječ o postojanju kamena ili zvijezde. Međutim, Mulla Sadra tvrdi da ne postoji ništa izvan *wujuda*, te kao osnova svega što *jeste*, *wujud* ništa ne napušta. U tom kontekstu on zaključuje da budući je *wujud* nešto najopćenitije i sveuključujuće, „on nema rod ni specifičnu razliku, niti definiciju. Stoga, ko god je kanio pojašnjavati *wujud* posredstvom nekih drugih stvari, načinio je veliku grešku, jer je *wujūd* očigledniji od svega drugog.“ Dakle, *wujud* ne može biti opisan niti definiran, jer svaki opis i određenje su utemeljeni na jasnijim i poznatijim pojmovima od onog koji je predmet opisa. Budući da takvo što ne postoji, slijedi da *wujūd* nema ni definiciju niti dokaz. Neko može nastojati da definira *wujūd*, ali u konačnici to ostaje samo verbalno određenje koje ne korespondira sa zbiljom.<sup>166</sup>

Mulla Sadra tvrdi da je „bitak zajedničko svojstvo koje je predicirano svim stvarima, i to ekvivokalno a ne univokalno.“<sup>167</sup> Takvo stajalište sugerira na određen način i rješenje problema „jednog i mnoštva“. To da je bitak zajednička odrednica svega znači da on jeste „u“ bićima sa različitim stepenom intenziteta, prioriteta i posterioriteta. U stvarnosti, bitak zapravo raskriva i pokazuje razine postojanja. Sadraova teorija sugerira ne samo da je bitak zajednički atribut svih stvari, nego je jedan i ujedinjujući. Tvrdnja da je bitak zajednički svim stvarima bila je u opticaju i prije Sadraa. Iskaz da je jedinstvo suštinska odlika bitka može se pronaći i kod Aristotela. Međutim, ono što razlikuje Mulla Sadraa od Aristotela i drugih koji su zagovarali isto gledište, jeste činjenica da je ova tvrdnja od krucijalnog značaja za njegovu filozofiju. Ovaj princip se može označiti kao „univerzalna aplikabilnost bitka“.<sup>168</sup> Međutim, iako je bitak zajedničko svojstvo svih bića, on je kod svakog bića jedinstven.<sup>169</sup> Ova

---

<sup>166</sup> Mulla Sadra, *Kitab al-mashā'ir* (The Book of Metaphysical Penetrations), Brigham Young University Press, Utah, 2014, str. 7.

<sup>167</sup> Mulla Sadra, *Al-Asfar al-arba'ah*, ur. M. Rida al-Muzaffar, Tehran, 1958., str.35.

<sup>168</sup> Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, International Institut of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur, 1993, str. 51.

<sup>169</sup> Mulla Sadra, *Al-asfar al-arba'ah*, str. 36.

jedinstvenost je objašnjena terminima sustavne dvosmislenosti bitka, o čemu ćemo više kazati nešto kasnije. Ono što je Sadra ovdje utemeljio jeste fundamentalna karakteristika bitka, koja ima dva aspekta: prvi je univerzalna primjenjivost principa; a drugi je slabljenje ili jačanje principa. U pogledu prvog aspekta bitka, svaki pojedinačni entitet ili biće je jednako. Te u smislu primjene bitka ne postoji distinkcija koju je moguće načiniti između entiteta, bilo da se radi o Bogu ili čovjeku, stolu, kamenu ili životinji. Mi jednostavno izražavamo da stvar „jeste“. Međutim, drugi princip djeluje kao ograničenje prvog, u smislu da nijedan entitet u uvjetima postojanja nije isti. Ovdje bitak ima drugačije značenje u kome on ne izražava samo ontološki status, nego također i ono što „vrsta“ bitka datog entiteta posjeduje. Zato kažemo je bitak ekvivokalan (*bi tashkik*). To znači da neke stvari posjeduju više a druge manje bitka. Na taj način mi imamo hijerarhijski poredak unutar kruga bivstovanja. Međutim, ovakvo učenje ne sugerira da neke stvari egzistiraju „više“ od drugih, zato što je koncept bitka u ovom smislu univerzalno primjenjiv. To samo konstruira ideju da postojanje može biti *snažnije* kod nekih egzistenata.

### *Pojam i zbilja bitka*

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

Prema njegovom mišljenju, opći pojam bitka je samo mentalni fenomen bez postojanja bilo kakvih konstitutivnih elemenata. U tom smislu, bitak kao umska apstrakcija je primjenjiv na mnoštvo predmeta univokalno. Na toj razini on ostaje opći i apstraktan, ne mijenjajući se od predmeta do predmeta. Međutim, zbilja bitka u izvan-umskom svijetu se protivi takvoj definiciji i pokazuje konstantan dinamizam. Svako pojedinačno biće je jedinstven egzistent koji participira u sveuključujućoj zbilji bitka. Drugim riječima, sve je određena instanca i partikularizacija (*takhasus*) bitka koji sebe otkriva na neograničen broj načina, modaliteta i razina. Sadra to naziva „samoraskrivanje“ i „širenje“<sup>170</sup> bitka (*inbisat al-wujud*), što je pojam koji pozajmljuje iz Ibn Arebijeve škole. Zapravo, filozof iz Shiraza iznosi dva povezana gledišta u ovom kontekstu. Prvi odgovara onome što je već navedeno, a to podrazumijeva

---

<sup>170</sup> Važno je napomenuti da pojam „širenja“ koji se ovdje javlja podrazumijeva „raskrivanje“ a ne doslovno širenje u prostornom smislu, tj. u pogledu opsega i obima.



promatranje bitka posredstvom njegovih pojedinačnih instanci. Naravno, to uključuje sve, budući da ništa ne može biti izvan područja bitka. U tom slučaju, svaka pojedinačna instanca bitka daje nam određene informacije o njemu, njegovim stanjima i modalitetima. Ipak, zbilja *wujuda* ne može biti svedena na ukupan zbir njegovih instanci. *Wujud* nije svojina stvari po kojima ih mi definiramo, on je sama zbilja na temelju koje stvari postoje. Ako je to tako, onda je *wujud* više od onog što njegove pojedine instance predstavljaju. Nasuprot Quineu i Rortiju, *wujud* niti je stvar a niti svojina stvari, te se stoga ne može tumačiti kao „promjenjiva vrijednost“. Stvari imaju atribute, ali što se tiče njihovog *wujuda*, one mogu samo *biti*. Sadraov sljedeći opis *wujuda* to pojašnjava: „*Wujud* nema uzroka iz kojeg je emanirao, nema materije u koju se transformira, nema predmeta u kome se nalazi, nema oblika kojim je zaogrnut, nema cilja zbog kojeg je uspostavljen. Zapravo, on sam je uzrok svih uzroka, oblik svih oblika i cilj svih ciljeva.“

U konačnici, Mulla Sadra tvrdi da zbilja bitka ne može biti dohvaćena umom. Jedinu moguću pristup zbilji bitka jeste putem egzistencijalne intuicije ili onog što Sadra naziva „iluminativna prisutnost“ (*hudur ishraqi*) i „suštinsko osvjedočenje“ (*shuhud 'ayni*).<sup>171</sup> Inače, termini kao što su iluminacija, prisutnost, raskrivanje i osvjedočenje, igraju važnu ulogu u Sadraovim djelima. Zapravo, uvođenje ovih ali i drugih pojmova, koji su suštinski vezani za gnozu i duhovnu iluminaciju, od najvišeg su značaja za *transcendentnu filozofiju*. O naravi zbilje bitka i naprijed navedenim načinima mogućeg dosezanja, Mulla Sadra govori:

„Zbilja *wujuda* u svojoj suštini ni na koji način nije ozbiljena ni u jednom umu, zato što *wujud* nije univerzalni pojam, i *wujud* svakog egzistenta je sam taj egzistent *in concreto*, a ono što je *in concreto* ne može biti umski pojam... A kada je riječ o spoznaji zbilje *wujuda*, ona ne može biti dosegnuta osim putem iluminativne prisutnosti (*hudur ishraqi*) i suštinskog osvjedočenja (*shuhud 'ayni*). Shodno tome, ne ostaje prostora ni za kakvu sumnju glede njegova identiteta.<sup>172</sup>

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

---

<sup>171</sup> Ibrahim Kalin, *Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intellegibles and Theory of Knowledge*, u *The Muslim World*, Jan., 2004., str.83.

<sup>172</sup> Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014.,str. 25.

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

Konačno, bitak motren kao opći pojam prazan je od bilo kakvog sadržaja te kao takav ne može predstavljati zbilju bitka. Stoga, ona mora biti predstavljena posredstvom onog izvanjskog, jer je bitak uvijek bitak nečega. Tako se kao najznačajnija karakteristika zbilje bitka, kod Mulla Sadraa javlja njegova partikularizacija. To znači da se zbilja bitka manifestira posredstvom onog pojedinačnog (*fard*), što je razlog Sadraovog traganja za stvarnim značenjem bitka u bitku entiteta.

Bitak entiteta je uvijek izvanjski, i on ne može biti transformiran u nešto što postoji u umu. U protivnom, to bi zahtijevalo promjenu njegove zbilje, a to je nemoguće. Pojam ili ideja bitka može biti motrena kao neka vrsta esencije, jer esencije po svojoj prirodi nisu zbiljske, nego samo univerzalne karakteristike koje um apstrahira iz entiteta. U stvarnosti, bitka je uvijek bitak nečega određenog.

Na ovom mjestu Sadra nastoji pokazati vezu pomovnog sa zbiljskim bitkom. Kao primjer navodi vezu između pojma „čovječnosti“ ili „ljudskosti“ i samog „čovjeka“. Na neki način ta osobina „jeste“ u čovjeku, ali jednako tako čovjek je upravo posredstvom te vrline individualan i nosi je na jedinstven način. Unatoč toj zajedničkoj karakteristici, svaki entitet iz tog područja ima vlastiti način postojanja. Zapravo zbilja bitka se upravo očituje u toj njegovoj „partikularizaciji“ (*takhasus*).<sup>173</sup> Kako bi dodatno pojasnio ovaj princip gibanja od općeg ka određenom i konkretnom modalitetu bitka, Sadra uvodi teoriju sustavne dvosmislenosti (*tashkik*). To gibanje podrazumijeva kretanje od nižih ka višim razinama savršenstva koje je moguće ozbiljiti isključivo unutar zbilje bitka. Zbilja bitka je uvijek dinamična i svakog trenutka se otkriva u novom svjetlu. Ovo gibanje unutar bitka, kreira hijerarhijski poredak bez strogo fiksiranih razina. U tom kontekstu, za čovjeka se ne može reći da je na ovoj ili onoj razini bitka, nego da on „jeste“ unutar određenog modaliteta bitka. Viši modaliteti ili razine bitka iskrsavaju iz nižih, ali su ovi niži sukusirani i obujmljeni u ovim višim. Savršeni čovjek je onaj koji je prošao sve niže razine bitka i iskrsao kao „uzorak“

---

<sup>173</sup> Mulla Sadra, *Al-Asfar al-arba'ah*, str. 33.

univerzuma. Najviši modalitet bitka jeste Apsolutni Bitka ili Bog, a budući da je priroda zbilje bitka takva da ne može biti predmet konceptualnog znanja, tako ni Bog ne može biti podvrgnut konceptualnom mišljenju. Proces sustavne dvosmislenosti je takav da se gibanje u bitku odvija na način da univerzalnost bitka postaje sve manja, do onog momenta kada stiže do Apsolutnog Bitka koji nije predmet nikakve univerzalnosti. To također pokazuje da Apsolutni Bitak nema nikoga naspram sebe, jer parce i opzite je moguće podvesti pod rod, a Bitak nema ni rod ni vrstu.<sup>174</sup> Konačno, svojim govorom o zbilji bitka Sadra želi utemeljiti sljedeće: u onom što bivstvuje upravo je bitak ono zbiljsko, zbilja bitka je konceptualno neuhvatljiva, a sam bitak je sustavno dvosmislen, budući je zbilja bitka fluidna a ne statična.

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

---

<sup>174</sup> Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Sadra and Heidegger – a comparative ontology*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993., str. 59-60.

#### 4.2 Primarnost egzistencije (*asalah al-wujud*)

Jedno od temeljnih pitanja sa kojim se Mulla Sadra suočava pri pokušaju jasnijeg određenja zbilje, odnosno ontološkog pozicioniranja *wujuda*, jeste pitanje primarnosti ili počelnosti (*asalah*). Naime, od vremena Mir Damada i Mulla Sadraa, islamski filozofi su pokazali naročito interesovanje spram ovog problema. Nakon što se utvrdilo postojanje razlike između egzistencije i esencije, javila se potreba za određenjem primarne pozicija koja pripada jednom od ova dva člana. Zapravo, šta je to što daje *realitet* samim stvarima? Drugim riječima, koji od ovih pojmova je fundamentalno *zbiljski* (*āsil*) na način da odgovara onome što je zbiljsko kod pojedinačnih egzistenata u izvanjskom svijetu? Nasuprot onome *āsil* stoji *i'tibari*, što znači „ono što je unutar uma“, to jest ideja ili pojam koji nije direktno izveden iz konkretnog izvanumskog dijela zbilje.<sup>175</sup> Riječ je o jednom od najznačajnijih pitanja unutar ukupne povijesti muslimanskog filozofskog mišljenja, koje će u konačnici iznjedriti dvije škole u kasnijem razdoblju islamske filozofije. Naravno, riječ je o „esencijalističkoj“ i „egzistencijalističkoj“ školi od kojih su prvi, na čelu sa Mir Damadom i Suhrawardijem, zagovarali primarnu poziciju esencije (*mahiyyah*), dok su potonji, predvođeni Mulla Sadraom, smatrali kako je upravo egzistencija (*wujud*) ono zbiljsko dok su esencije samo umske tvorevine kojima u stvarnosti ništa ne odgovara.

Međutim, važno je napomenuti kako je riječ o problemu koji nije bio prisutan u ranijem periodu muslimanske misleće tradicije. Naime, muslimanski filozofi koji su prethodili Mulla Sadrau, zadovoljili su se time da načine jasnu distinkciju između egzistencije i esencije, ne ulazeći u pitanje počelnosti (*asalah*). Iako se prvobitne naznake dihotomije između pomenutih pojmova mogu pronaći kod Platona i Aristotela, stvarni značaj to pitanje dobiva tek u mišljenju Farabija i Ibn Sinaa. Nastojeći da ukaže na jasnu razliku između ta dva pojma Ibn Sina postavlja dva poznata pitanja: da li to (nešto) postoji i šta je to? Prvo pitanje se odnosi na realitet stvari u izvanjskom svijetu i potvrđuje njihovu egzistenciju *in concreto*. Dakle, kada mislimo o nečemu, mi se prvo pitamo da li to nešto postoji, odnosno pitamo o njegovog egzistenciji (*wujud*). Drugo pitanje se odnosi na štaštvo onoga o čemu govorimo ili mislimo. Drugim riječima, nakon što utvrdimo da nešto postoji onda pitamo o njegovim svojstvima i karakteristikama. Tu dolazimo u područje esencije ili kviditeta (*mahiyyah*). Ta pitanja koja postavljamo o stvarima i njihovim atributima pomažu nam da utvrdimo postojanje nečega i njihovu razliku spram drugih stvari. Budući da je primarni interes Ibn Sinaa bio provođenje

---

<sup>175</sup> Vidi Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, str. 99.

trostruke podjele egzistenata na moguće (*mumkin*), nemoguće (*mumtani'*) i nužne (*wajib*), te izvođenje kategoričke distinkcije između stvorenog i Onog koji stvara, on se nije bavio pitanjem počelnosti (*asalah*), barem ne na jasan i određen način. Njegovi spisi i diskusije čitani su na različite načine. Toma Akvinski i drugi skolastički filozofi su njegovo gledište o tome na koji način je egzistencija povezana sa esencijom i kako spram nje odnosi, interpretirali na način da je egzistencija akcident. Drugim riječima, kviditeti stvari koje postoje, zahtijevaju egzistenciju samo kao akcident i atribut, bez kojeg oni ipak mogu preživjeti ponor nepostojanja. Nasuprot takvom razumijevanju Ibn Sinaovog teksta, Mulla Sadra je ponudio jedan sasvim drugačiji pristup, rekavši da, iako egzistencija jeste „poseban akcident“ u pogledu kontingentnih bića (*mumkin al-wujud*), riječ je o „pozajmljenoj egzistenciji“ koja ovisi o Nužnom Biću. To implicira da kontingentna bića svoju egzistenciju dobivaju prethodno iz drugog izvora. Zapravo, iako je *wujud* svojstvo koje je dodijeljeno stvarima od strane Nužnog Bića, gledano iz pozicije izvanumskog postojanja (*wujud al-ayni*), *wujud* nije pridodat stvarima *a posteriori*, jer bi se u tom slučaju moglo pretpostaviti kako stvari primaju *wujud* kao akcident bez kojeg mogu postojati, što bi svakako bio logički apsurd i pogrešan zaključak.<sup>176</sup> Konačno, iako su se obje strane pozivale na Ibn Sinaa, te njegove stavove iskoristile kao polaznu osnovu svoje argumentacije, mora se priznati da Ibn Sinaa nije bio eksplicitan po ovom pitanju i instrumentaliziranje njegove pozicije u vlastitog nazora ne može do kraja biti dosljedna. Ipak, čini se kako je Fazlur Rahman najobjektivnije odredio Ibn Sinaovu poziciju u ovom kontekstu, rekavši da, budući je Ibn Sinaa utemeljio teoriju o dualitetu između esencije i egzistencije unutar zbilje, njegovi citati se mogu koristiti protiv muslimanskih esencijalista koji egzistenciju nisu držali zbiljskom, ali se ipak ne mogu koristiti u korist Sadraove teze kako jedino egzistenciji imamo zahvaliti na konstituiranju zbilje. Iako je očigledno da za Ibn Sinaa sve što postoji predstavlja zbiljsku tvorevinu esencije i egzistencije, čudi Sadraovo nastojanje da njegovu poziciju, prilično usiljeno, interpretira u korist vlastitog gledišta.

Suhrawardijevo utemeljenje metafizike esencije i određenje kviditeta (*mahiyyah*) kao jedinog činioca koji konstituiraju zbilju, predstavljalo je prekretnicu u povijesti muslimanskog mišljenja. Njegova tvrdnja da je bitak samo opći pojam kojem u izvanjskom svijetu ništa ne odgovara, označila je početak duge kontroverze, naročito na perzijskom govornom području. Sadra je odbio takav zaključak rekavši da mi, uprkos tome što je egzistencija primarna zbilja

---

<sup>176</sup> Ibrahim Kalin, *Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intellegibles and Theory of Knowledge*, u *The Muslim World*, Jan., 2004., str.85.

posredstvom koje stvari postoje, logički ne možemo kazati „egzistencija egzistira“, jednako kao što kao što ne možemo reći „bijelina je bijela“, iako su zahvaljujući upravo njoj stvari bijele. Egzistencija egzistira po sebi. Zapravo, aktualizacija bitka u izvanjskom svijetu događa se po sebi a ne posredstvom nečega drugog. Pogrešan zaključak do kojeg Suhrawardi dolazi, prema Sadrau je rezultat brkanja pojma i zbilje *wujuda*. Naime, mišljen posredstvom uma, *wujud* jeste opći pojam kojem ništa u stvarnosti ne korespondira, pri čemu on postaje jedna mentalna apstrakcija. Mišljen na takav način, on ne može biti temelj za zbilju pojedinačnih egzistenata.(Asfar) Međutim, zbilja *wujuda* se opire takvoj konceptualizaciji. Iako razina konceptualne analize dopušta da se kaže kako je *wujud* „nešto što ima egzistenciju“ (*shay' lehu al-wujud*), u stvarnosti, njegova temeljna struktura znači da on jeste *po sebi* ili da je egzistent *par excellence* (*al-wujud huwa al-mawjudiyyah*). Stoga je Sadraov zaključak potpuno oprečan onom Suhrawardijevom: egzistencija nije vanjski kvalitet koji je pridodat egzistentima, nego je sama zbilja zahvaljujući kojoj oni postoje.<sup>177</sup>

Takođe, postoji nekoliko situacija u kojima čitalac može doći do pogrešnog zaključka kada je riječ o Mulla Sadraovim iskazima. Zapravo, to je i bio povod mnogih rasprava među muslimanskim filozofima u povijesti. Naime, kada na arapskom jeziku čitamo Sadraovu tvrdnju da *bitak jest* (*al-wujud mawjud*), tu je moguće naići na izvjesnu dvosmislenost koja nas može odvesti u pogrešnom pravcu. Ukoliko bi se taj iskaz shvatio ili preveo u značenju da *bitak jest ono bivstvjuće*, tada bismo krenuli pogrešnom stazom, jer bitak nije ono bivstvjuće koje bi postojalo među ostalim bićima. Ovu zamku su Mulla Sadra i njegovi učenici vješto izbjegli na način da su često koristili perzijski jezik u kome ne može doći do ovakvog pomijeranja značenja. Ta perzijska inačica (*hasti hast*) je zapravo prijedlog koji ne ide za tim da bitak uspoređi sa samim predikatom, nego teži jednom strogom iskazivanju suštinskog aktualiteta u bitku, to jest da je bitak, suštinski gledano, u činu bivanja. Suočavajući se sa pitanjem da ukoliko bi bitak (*wujud*) bio aktualiziran *in concreto*, tada bi on bio egzistent, te bi u tom slučaju, on imao svoju egzistenciju, dok bi nadalje za svakog egzistentu trebao biti još jedan *wujud*, i tako *ad infinitum*, Mulla Sadra odgovara: „Ako se pod egzistentom misli na ono posredstvom čega bitak opstoji, to je nemoguće, jer ne postoji ništa u svijetu što bi bilo egzistent u tom značenju – niti kviditet a niti *wujud*“<sup>178</sup> ili kako drugim riječima pojašnjava u *Asfaru*, „*wujud* je više od ukupnog zbira egzistirajućih bića (*mawjudat*) koja i dalje iz njega proizilaze.“

---

<sup>177</sup> Ibid. Str. 86.

<sup>178</sup> Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014., str. 20.

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

„Egzistencija je ono zbiljsko u svakom egzistentu (*al-asl al-thabit fi kulli mawjud*), ona je sama zbilja. Sve drugo pored egzistencije (tj. esencija) je, naprotiv, poput odsjaja, sjene ili pukog priviđenja.“<sup>179</sup>

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

„Egzistencije (*wujudāt*) su stvarni identiteti upojedinjeni posredstvom sebe. Oni ne mogu biti opisani posredstvom rodova, vrsta, univerzalnosti i partikularnosti u smislu da pripadaju određenim vrstama ili rodovima ili pak u smislu da postaju upojedinjeni posredstvom nečega što im biva pridodato izvana. Zapravo, oni su diferencirani posredstvom samih sebe a ne posredstvom *differentia* (*fasl*) ili akcidenta (*'arad*). U tom smislu, oni nemaju rod, razliku ili definiciju.“<sup>180</sup>

Konstatirajući da je egzistencija jedina zbilja, dok esencija obitava samo u umu, Mulla Sadra je zapravo jasno odredio odnos između egzistencije i esencije, te odgovorio na pitanje počelnosti (*asalah*). Naime, za njega je Bog Apsolutna Egzistencija. Poistovijetivši Božije attribute sa platonskim idejama i onim što Ibn Arabi naziva „esencijama kontingencija“ i „fiksiranim idejama“ (*a'yan thabita*), Mulla Sadra tvrdi kako te esencije ne posjeduju izvanjsku egzistenciju, već predstavljaju sami sadržaj Božijeg uma u smislu Njegovih ideja.

---

<sup>179</sup> Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014., str. 3.

<sup>180</sup> Mulla Sadra, *Al-Asfar al-arba'ah*, vol. I, str. 53.

Dakle, izvanjski motreno, na Božanskoj razini postoji samo Čista Egzistencija. Ta Egzistencija se raskriva i očituje na bezbroj načina, pri čemu nastaju kontingentna bića, dok te forme i načini očitovanja predstavljaju načine egzistencije (*anha al-wujud*). Unatoč tome što su po svojoj prirodi ti načini same egzistencije, oni se razlikuju od Apsolutne Egzistencije, a bivajući načinima egzistencije oni očituju neke suštinske karakteristike uma. Prema tome, u umu, a nikako u izvanjskoj zbilji, esencije se javljaju kao neka vrsta drugotne naravi primordijalne zbilje koja jeste egzistencija.<sup>181</sup> Dakle, u svom silazno-očutujućem gibanju, kako egzistencija poprima različite forme i načine, iz tih načina egzistencije iskrsavaju esencije.

Henry Corbin vješto ističe kako Mulla Sadra daje prvenstvo činu bivanja, onom egzistirati (*wujud*, perz. *hasti*), jer je to onaj čin bivanja koji *eo ipso* ozbiljuje i određuje ono što jest bivajuće, to jest ozbiljuje i određuje esenciju ili kviditet koji se nalaze *eo ipso* ozbiljenim i određenim snagom samog čina bivanja. Kviditet, bivajući to što jest, ne prima bitak, egzistenciju, nenadano se pojavljujući; njegov čin bivanja to što jest, uspostavlja *eo ipso* njegov čin egzistiranja, bilo u mišljenju ili *in concreto*. Tako je na svim stupnjevima ljestvice bitka, od prvog Bitka koji jeste usljed vlastite nužnosti bivanja do onog najnižeg stupnja nenužnih bića.<sup>182</sup> Slijedeći trag Shirazijevog pera zatičemo sljedeći riječi u gornjem kontekstu:

„Kada neko od onih koji su se osvjedočili u istinu kaže da *wujud* prethodi kviditetu, on pod tim misli da je prvotna zbilja glede emanacije i očitovanja *in concreto* zapravo *wujud*. Odnosno, *wujud* je u svojoj suštini predmet verifikacije univerzalnih pojmova nazvanih kviditeti i esencije na isti način na koji oni, zahvaljujući posredovanju drugog *wujuda* koji se tu pojavljuje kao akcident, postaju predmet drugih pojmova koji se zovu akcidencijama. Prvenstvo *wujuda* u odnosu na kviditet nije isto kao prvenstvo uzroka spram posljedice, niti je isto kao prvotnost određenog objekta ili prostora koji nešto sadrži u odnosu na stvar koja se sadrži ili koja je zaprimljena. Zapravo je prije riječ o prvenstvu onog suštinskog nad onim akcidentalnim, ili prvenstvu zbiljskog spram onog metaforičkog.“<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Fazlur Rahman, *Filozofija Mulla Sadraa Širazija*, (prev. Rešid Hafizović), NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2001., str.39.

<sup>182</sup> Henry Corbin, *Islamska filozofija u Iranu* (XVII i XVIII stoljeće), (prev. Rešid Hafizović), NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2002., str.79.

<sup>183</sup> Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014.,str.25.



Sadra je tvrdio da odnos između *wujuda* i kviditeta nije uzročnog nego ontološkog karaktera. *Wujud* ne prethodi jednostavno kviditetu i drugim oblicima postojanja u smislu vremenske prvotnosti, nego to čini posredstvom generativnog akta.

Sadraov interes je bio da *wujud* utemelji kao primarni konstitutivni faktor kod pojedinačnih bića. Kada kažemo da „drvo postoji“, tada ne mislimo da postoje dvije stvari; *wujud* s jedne strane i drvo s druge. Zapravo, u tom slučaju postoji drvo, odnosno *wujud* egzistira „kao drvo“, a drvo je partikularni modalitet *wujuda*. Nasuprot Suhrawardiju i njegovim sljedbenicima, ova jedinstvena veza između *wujuda* i njegovih partikularizacija predupređuje svaku regresiju i začarani krug.<sup>184</sup>

Iako je tokom ranijeg perioda svog života bio sljedbenik škole koja je zagovarala počelnost esencije (*al-asalah al-mahiyah*), Mulla Sadra je nakon zadobivanja posebnog providenja uvidio istinitost pozicije o „počelnosti ili ontološkoj fundamentalnosti egzistencije“ (*al-asalah al-wujud*).<sup>185</sup> Štaviše, on je taj princip postavio u samo središte svojih metafizičkih učenja, načinivši veliku transformaciju unutar islamske filozofije, koju Henry Corbin označava kao „revoluciju“ u islamskom mišljenju. Sebi je stavio u zadatak da u *Asfaru* - svom najznačajnijem djelu – zagovornicima *al-asalah al-mahiyah* pruži brojne argumente kako bi dokazao svoju poziciju, od kojih su najvažniji utemeljeni na jedinstvu vanjskih objekata i nemogućnosti gradacije unutar esencije. Neki od tih argumenata će kasnije biti sažeti od strane Sabzawarija u njegovom djelu *Sharh al-manzumah*, koje je najpopularnije štivo iz skolastičke filozofije među studentima filozofije pri tradicionalnim religijskim školama u Iranu.<sup>186</sup> O svojoj prvobitnoj poziciji ali i o kasnijoj promjeni nazora glede problema počelnosti (*asalah*) Mulla Sadra piše:

„Tokom ranijeg perioda bio sam gorljivi zagovornik teze o početlosti kviditeta (*āsil*) i egzistenciji kao umskoj tvorevini (*i'tibari*), sve dok me moj Gospodar nije uputio i dok nisam vidio Njegov dokaz. Bilo mi je otkriveno i s krajnjom jasnoćom sam se osvjedočio da je istina upravo suprotna onome što su filozofi općenito zagovarali. Hvala Bogu koji me je posredstvom svjetla istinskog shvatanja izbavio iz tmina neosnovanog mišljenja (*'an al-zulumāt al-wahm bi nūr al-fahm*), koji je učinio da posredstvom rađanja sunca istine u mom srcu nestanu oblaci sumnje, i koji me je učvrstio u ovoj doktrini u životu na ovom i na budućem svijetu.

<sup>184</sup> Ibrahim Kalin, *The Book of Methaphysical Penetrations*, Brigham Young University Press, 2014., str. 84.

<sup>185</sup> Vidi: Gholam Hossein Ebrahimi Dinani, „The Evidences of the Principality of Existence,“ u *Mulla Sadra and Comparative Studies* (The papers presented at World Congress on Mulla Sadra), May, 1999., Tehran, str.229.

<sup>186</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy – from its Origin to the Present*, SUNY Press, str.79.

Kao rezultat toga, ja sam sada na stanovištu da su egzistencije primarni realiteti , dok su kviditeti permanentni arhetipovi (*a'yan thābitah*) koji nikada nisu ni omirisali aromu egzistencije. Ove egzistencije nisu ništa drugo do zrake Zbiljske Svjetlosti koja je apsolutno samoopstojeća Egzistencija – neka je uzvišena Njegova Veličanstvenost. Izuzev te, sve druge egzistencije imaju određene esencijalne karakteristike i inteligibilna svojstva. Tē potonje su zapravo stvari koje mi poznajemo kao *kviditete*.<sup>187</sup>

Mulla Sadra je ostao dosljedan *metafizici bitka* u svim njenim segmentima, te je prihvatio sve konsekvence koje su proizilazile iz takvog učenja. Tačnije kazano, on je tu ideju doveo do samog kraja na način da je razjasnio sve dvojbe koje su postojale kod njegovih prethodnika, te rezultate istih vješto inkorporirao u sistem vlastite filozofije. Iako Mulla Sadra nije bio prvi koji je dao svoj glas u korist počelnosti egzistencije, kako tvrdi sam Ashtiyani, on je ipak bio jedini ko je ustrajao na toj ideji, te je učinio kamenom temeljcem svog metafizičkog mišljenja.

---

<sup>187</sup> Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014. str. 37.

#### 4.3 Sustavna dvosmislenost i gradacija bitka (*tashkik al-wujud*)

Teorija gradacije ili *tashkika* ima dugu povijest prije Mulla Sadraa. Ideja o gradaciji egzistencije ili „lancu bitka“ pronađena je već u grčkom mišljenju, naročito kod Aristotela i njegovih aleksandrijskih komentatora, te je igrala glavnu ulogu u povijesti zapadnog mišljenja.<sup>188</sup> Zapadni srednjovjekovni i renesansni filozofi i znanstvenici promatrali su svijet kao ono mjesto u kojem postoji hijerarhija, koja se proteže od *materia prima* kroz mineralno, biljno i animalno područje, te ljudsko i meleksko carstvo, vodeći u konačnici ka Bogu. Svako stvorenje u ovoj hijerarhiji određeno je svojim načinom bivanja, pri čemu oni savršeniji zauzimaju viši položaj u hijerarhiji. Ova shema na Zapadu je pripisivana Aristotelu, ali zapravo nije bila upotpunjena u svojim pojedinostima, sve do vremena Ibn Sinaa, koji se u svom *Shifa'u* po prvi put bavio cijelom hijerarhijom, obuhvatajući sva tri kraljevstva zajedno u jednom djelu. *De Mineralibus*, koji je stoljećima pripisivan Aristotelu, djelo koje je ispunjeno radovima Aristotela i Teofrasta o životinjama i biljkama, zapravo je prijevod Ibn Sinaova poglavlja o mineralima iz *Shifa'a*. Ideja o hijerarhiji ili gradaciji bitka (*maratib al-wujud*) bila je zapravo centralna tema u njegovu mišljenju i u islamskoj filozofiji općenito; učenje o hijerarhiji bića ima svoje korijene u učenjima Kur'ana i hadisa.<sup>189</sup> Govoreći o stukturi zbilje Ibn Sinaa piše kako procesom emanacije iz Nužnog Bitka nastaje deset Inteligencija, pri čemu iz zadnje u tom nizu iskrsava ovaj svijet, u kome svakog trenutka Deseti Intelekt od jednih bića uzima a druge zaogrće formom (*wahib al-suwar*).<sup>190</sup> Cijeli univezum za Ibn Sinaa je zapravo izlivanje Nužnog Bitka na različitim razinama stvarnosti, pri čemu osnovu takovrsne gradacije čini tripartitno određenje supstancije kao Intelekt (*'aql*), Duša (*nafs*) i Tijelo (*jism*). Svako pojedinačno biće narasta u pogledu zbiljnosti sukladno približavanju bliskosti Nužnog Bitka.<sup>191</sup> Što je *savršenije* to je bliže Izvoru *savršenstva*.

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

---

<sup>188</sup> Povijest ove ideje izložena je u poznatom djelu Arthura Lovejoya, *The Great Chain of Being*, Cambridge: Harvard University Press, 1936.

<sup>189</sup> O Ibn Sinaovu učenju koje se tiče lanca bitka vidjeti S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, SUNY Press, Albany, 1993. Također, unutar istog teksta analiziran je i značaj ove ideje u *Poslanicama Ikhwân al-Safâ'*. Ibn Sina ovom učenju posvetio je brojne stranice u mnogim svojim djelima, te je napisao traktat naslovljen *Risalah dar haqiqat wa kayfiyyat-i silsila-yi mawjudat wa tasalsul-i asbab wa musabbabat* (*Traktat o zbilji i kakvoći lanca bitka te slijedu uzroka i posljedica*), Teheran: Teheran University Press, 1952.

<sup>190</sup> Ibn Sina, *Knjiga napatuka i opsaka*, (prev. Daniel Bučan), Zagreb, Demetra, 2000., str.294.

<sup>191</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Uvod u islamske kozmološke doktrine*, Tugra, Sarajevo, 2007., str. 307.

„Svjetlo po sebi u svojoj zbilji razlikuje se po *savršenstvu, manjkavosti i po nekim izvanjskim entitetima*. Kada bi ono posjedovalo dva dijela, nijedan od tih dvaju dijelova ne bi bio svjetlo po sebi, nego bi svaki od njih bio ili tmasta supstanca ili tamna forma, kao što oba dijela zajedno ne bi bili svjetlo po sebi. Kada bi jedan od dvaju dijelova bio svjetlo, a drugi dio ne, ovaj potonji ne bi imao udjela u svjetlosnoj zbilji, makar što je jedan od dijelova svjetla. Do potankosti ćeš spoznati kako se svjetla međusobno *razlikuju*.“<sup>192</sup>

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

Tu dolazimo do druge razlike u odnosu na Suhrawardija, a ona se krije u sustavnoj dvosmislenosti same egzistencije. Za razliku od Suhrawardija, kod koga su esencije bile statični realiteti, kod Mulla Sadraa su egzistencije gibajuće zbilje. To gibanje podrazumijeva kretanje *od manje savršenog ka savršenijem*, odvija se samo u jednom pravcu i to od općenitijih ka određenijim razinama bitka. Na najnižoj razini egzistencijalnog niza stoji tvar koja zapravo i ne postoji, nego je puki pojam, a to je esencija koja se definira kao potencijalitet egzistencije, dok je krajnja tačka u tom poretku Bog kao Apsolutna Egzistencija, te stoga uopće i ne posjeduje esenciju, te ne može biti predmet konceptualnog mišljenja.<sup>193</sup>

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

---

<sup>192</sup> Suhrawardi, *Orijentalna mudrost*, (prev. Rešid Hafizović), NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, str. 125.

<sup>193</sup> Fazlur Rahman, *Filozofija Mulla Sadraa Širazija*, NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2001., str. 46.

ali niti jedna knjiga nema prednost nad drugom samo zbog činjenice što je knjiga. Prema mišljenju Mulla Sadraa, pojam *wujuda* upravo spada u grupu ekvivokalnim pojmova.

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

Zbilja egzistencije je također „analogijske“ strukture. Prema Pahlavi filozofima, zbilja „egzistencije“ kako se pojavljuje kod Apsoluta je očito različita od te zbilje kako se ona pojavljuje kod drugih „mogućih“ egzistenata. U prvom slučaju, zbilja je „intenzivnija“ i „prvotnija“, dok je u drugom slučaju „slabija“ i „posteriorna“. Na isti način, zbilja egzistencije kako se pojavljuje u slučaju nematerijalnog bivanja je „snažnija“ od iste zbilje koja se javlja u slučaju materijalnog bivanja.

„Analogija“ je tehnički podijeljena na dvije vrste: 1. analogija u posebnom smislu (*tahskik khassi*) i analogija u općem smislu (*tahskik ammi*).

Prva vrsta analogije se događa kada jedna zbilja, posredstvom koje su sve njene pojedinačne manifestacije identične jedne s drugim, u isto vrijeme biva uzrok različitosti među njenim pojedinačnim manifestacijama. Na primjer: svjetlost sunca, mjeseca, lampe i svitca je jedna ista zbilja svjetla; ipak ona se u svakom od njih aktualizira drugačije. Oni se razlikuju jedno od drugog posredstvom iste zbilje koja ih čini međusobno identičnim.

Druga vrsta analogije se ostvaruje kada zbilja, posredstvom koje su sve njene pojedinačne manifestacije identične jedne s drugim, ne djeluje kao princip razlikovanja među njenim manifestacijama. Primjer je osiguran posredstvom pojma „egzistent“ na način kako je pripisan Ademu, Nuhu, Musau i Isau, koji su uprkos tome što su egzistenti, su također u odnosu prioriteta i posterioriteta. Razlika između ovih poslanika u pogledu vremena njihovog pojavljivanja nije uzrokovana od strane njihovog bivanja egzistentom, nego postredstvom prirode vremena koja dopušta prioritet i posterioritet.

Važnost ove distinkcije između ove dvije vrste analogije leži u činjenici da „analogija“ pojma bitka pripada drugoj vrsti, dok „analogija“ zbilje bitka pripada prvoj vrsti. Ova razlika je zbog činjenice da pojam može samo biti princip identiteta i „slaganja“ a nikada ne može djelovati kao diferencirajući princip objekata. Pojam egzistencije donosi zajedno sve različite i dispartne stvari u svijetu u jedan razred u kome su svedeni na razinu ontološkog nerazlikovanja.

Nasuprot pojma egzistencije, zbilja egzistencije ne samo da djeluje kao princip identiteta i jedinstva svih postojećih realiteta, nego je u isto vrijeme i sami princip posredstvom kojeg se oni razlikuju jedan od drugog u smislu jačina-slabost, savršenstvo-mankavost, i (ne-vremenski) prioritet-posterioritet. Sve ove razlike nisu ništa drugo do intrinzični modaliteti same zbilje, egzistencije.<sup>194</sup>

U učenju o *tashkiku* zapravo je riječ o jednom „nemiru“ bitka koji sve egzistente povlači u uzlazno i silazno gibanje na beskrajnoj ljestvici, čime duša zadobiva svoju „povijest“, kako tvrdi Corbin, ali ne onu kronološku, nego onu metafizičku, sve od njene preegzistencije i pada na dno do one ponovnog uzdizanja ka savršenstvu i razini ljudske zbilje. Gledajući na leksiku arapskog jezika, *tashkik* upravo znači udahnuti trun sumnje koja brani da se bitak u jedinstvenom smislu riječi pripiše svim bićima iz razloga različitih stupnjeva jačanja i slabljenja čina bivanja. Taj čin bivanja ozbiljuje neka bića snažnije od drugih, što vodi ka određenom gradiranju, odnosno onom prioritetu i posterioritetu.<sup>195</sup> Upravo zato *tashkik* podrazumijeva analogno priricanje bitka, budući je posrijedi gradirana zbilja.

U transcendentnoj teozofiji Sadr al-Dina Shirazija i kasnijoj islamskoj filozofiji općenito ova općezastupana doktrina o gradaciji dobila je novo značenje u svjetlu učenja o transcendentnom jedinstvu (*wahdah*) i počelnosti (*asalah*) egzistencije. Prema ovoj školi, ne samo da postoji gradacija egzistenata koji su poredani u dugoj hijerarhiji od, figurativno rečeno, „poda“ (*farsh*) do Božanskog Prijestolja (*'arsh*), već i *wujud mahiyye* svakog egzistenta nije ništa do li stepen jedne zbiljnosti *wujuda* čiji je izvor Bog, Apsolutni Bitak (*al-wujud al-mutlaq*). Apsolutni Bitak je poput sunca, a svi egzistenti su poput vrhova sunčevih zraka. Svi ovi vrhovi jesu svjetlo, i razlikuju se od ostalih vrsta svjetla ne po nekoj specifičnoj razlici (*fasl*), kako bi to bilo u aristotelovskoj logici, već po samoj svjetlosti. Ono što razlikuje *wujud* egzistenata nije ništa do li *wujud* na različitim nivoima snage i slabosti. Univerzum nije ništa drugo do li različiti stepeni jačine i slabosti *wujuda* koji se protežu od intenzivnog

---

<sup>194</sup> Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, Japan, 1971., str. 108

<sup>195</sup> Henry Corbin, *Islamska filozofija u Iranu* (XVII i XVIII stoljeće), NI Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2002., str. 82.

stepena *wujuda* melekskih zbilja do slabog *wujuda* prašine od koje je stvoren Adem. Gradacija je isključivo karakteristika *wujuda*, dok *mahiyyah* ne može prihvatiti gradaciju. Razumjeti značenje gradacije kao njena odnosa spram *wujuda* – znači imati ključ za razumijevanje te stvarnosti koja je jedno i mnoštvo, koja je jedinstvo po sebi i u isto vrijeme izvor mnoštva koje proizlazi i vraća se ka tom jedinstvu.

Na temelju ideje kako je jedino pogodno mjesto za realizaciju *tashkika* zbilja bitka, koja je upojedinjena na svakoj instanci, Mulla Sadra odbija učenje o „egzistencijalnom monizmu“. Zapravo, doktrina o sustavnoj dovosmislenosti je suštinska za objašnjenje monizma i pluralizma. Prema Mulla Sadrau, bitak je sustavno dvosmislen i neprestano se giba ka višim modalitetima. U tom procesu, jedinstvo se uspostavlja na temelju jednostavnosti, jer su viši modaliteti bitka jednostavni i sadrže niže modalitete. Pored toga, bitak je jedinstven i očituje se kroz pojedinačna bića sa jedinstvenim kvalitetima i atributima. U tom smislu, on mora biti motren posredstvom različitih individua putem čega se očituje mnoštvo. Ipak, budući da bitak „jeste“ na svakoj razini, onda je on i temelj jedinstva. S druge strane, budući je bitak individualiziran na temelju bivanja nečega slabijim i jačim, prvotnim ili potonjim, on je također i temelj razlikovanja. Stoga, jednako kao što je princip identiteta i diferencije, bitak je također i princip jedinstva i mnoštva, a upravo zahvaljujući činjenici da je sustavno dovosmislen.<sup>196</sup>

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

---

<sup>196</sup> Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993., str.135

Mulla Sadraov koncept supstancijalnog gibanja (*al-harakat al-jawhariyyah*) predstavlja veliki otklon od peripatetičkog koncepta gibanja, i nudi niz novih mogućnosti u tradicionalnoj islamskoj filozofiji i kozmologiji. Definirajući sve promjene kao supstancijalno-egzistencijalnu drugost u prirodi stvari, Sadra se udaljava od promjene kao doktrine o izvanjskim odnosima, kako su grčki i islamski atomizam predložili, ka procesu egzistencijalne transformacije, gdje stvari postaju ontološki 'više' ili 'manje' prilikom podvrgavanja promjeni. U svom promatranju kvantitativne i kvalitativne promjene, Sadra poduzima temeljito ontološki pristup i postavlja svoju sliku svijeta unutar konteksta svoje gradacijske ontologije. Supstancijalno gibanje i dinamički pogled na svijet, može biti viđen kao logički produžetak teorije o prvotnosti (*asalah*) i gradaciji bitka (*tashkik al-wujud*) – što su dva ključna termina Sadrijanske ontologije. Sadra svu zbilju svodi na beskrajno raznoliku i sveobuhvatnu zbilju bitka, a to mu omogućuje da sve promjene vidi u uslovima bitka i njegovim modalitetima (*anha al-wujud*). Iako Sadra prihvata dobar dio aristotelijanskog pogleda na gibanje i njegove vrste, ovaj ontološki okvir razlikuje njegovu visoko originalnu teoriju o supstancijalnom gibanju od tradicionalne peripatetičke diskusije o gibanju.<sup>197</sup>

Mulla Sadra je potpuno suprostavljen Ibn Sinaovom gledištu koji na tragu Aristotelove filozofije prirode prihvata mogućnost gibanja (*al-harakah*) samo u kategorijama kvantiteta, kvaliteta, položaja i mjesta, što su akcidenti, odbijajući mogućnost istog gibanja unutar kategorije supstancije. Mulla Sadra smatra kako svaka promjena u akcidentima objekta ustvari zahtijeva promjenu u njegovoj supstanciji budući da akcidenti nemaju egzistenciju neovisnu o supstanciji. Mulla Sadra tvrdi da je cijeli fizički, pa i psihički ili imaginalni univerzum koji se proteže do područja Nepromjenjivih Arhetipova u konstantnom gibanju ili nadolaženju. Riječ je o izlivanju bitka. Sufije vjeruju da je svijet svakog momenta u nastajanju i nestajanju. Prethodna forma se vraća u Božanski poredak dok nove forme manifestiraju kao teofanije. Zato je ova doktrina i nazvana *al-labs ba'd al-khal'* (doslovno, oblačenje nakon skidanja formi/oblika). Za razliku od ovog sufijskog gledišta, Mulla Sadraova teorija je nazvana *al-labs ba'd al-labs* (oblačenje nakon oblačenja). Ta teorija naučava da forma i materija nekog egzistenta sami postaju materija koja je spremna za primanje nove forme i da se taj proces kontinuirano odvija, kao što bi neko oblačio kaput na kaput. Sva bića u svijetu su u vertikalnom gibanju kao *rezultat* unutar supstancijalnog gibanja sve dok ne dosegnu plenum svoje arhetipske zbilje. Svaka razina tog gibanja (od začeca, rađanja, punoljetstva i zrelosti, do jačanja duše, smrti, imaginalnog svijeta i božanske

---

<sup>197</sup> Ibrahim Kalin, „Between Physics and Metaphysics: Mulla Sadra on Nature and Motion“, u *Islam & Science*, Vol. 1, June 2003, No. 1, str. 59.



prisutnosti) sadrži forme svoje prethodne razine egzistencije, dok ovo transupstancijalno gibanje nastavlja kroz sve nivoe. Ova Mulla Sadraova dinamična vizija svijeta u stalnom nadolaženju, koja implicira kontinuitet jačanja čina bivanja unutar pojedinačnog bića, ne smije se miješati sa Darwinovom teorijom.<sup>198</sup>

Taj *nemir* bitka, što je termin kojim Corbin opisuje predmet učenja o *tashkiku*, zapravo govori o neprestanom gibanju koje nije horizontalnog, nego vertikalnog karaktera.<sup>199</sup> Drugim riječima, posrijedi je gibanje koje nije gibanje *u evoluciji* nego *u uzašašću*. U tom procesu, čovjekovo tijelo proseže kroz razinu mineralnog, animalnog, ljudskog ili racionalnog, da bi u konačnici dospjelo do one razine na kojoj biva sposobno razumjeti duhovne zbilje. Svaka jedinka nastoji realizirati vlastito konkretno i duhovno sopstvo, ono što se zove *caro spiritualis*.<sup>200</sup> Zapravo, kroz proces gibanja, koje je ireverzibilnog karaktera, čovjekovo tijelo se uspinje od materijalnog (*jism*) ka duševnom (*nafs*), da bi skončalo kao duhovno tijelo (*ruh*).

Ideja o gradaciji bitka (*tashkik al-wujud*) u snažnoj je vezi i sa idejom o jedinstvu bitka (*wahdat al-wujud*), budući da su sve razine bitka, a to će reći sve stvari bez obzira na kojem stupnju bitka obitavale, u konačnici svjedoče jedinstvo ukupne zbilje, zahvaljujući bitku koji je jedan a čije su oni manifestacije. Sadra tvrdi da je moguće doći do takve spoznaje ukoliko napredujemo na skali svjesnosti. On na mnogo mjesta navodi kako je veza između jedinstva bitka i egzistirajućih stvari poput veze između sunca i onog što sunce obasjava, iako je naravno pogrešno tvrditi identitet između izvora svjetla i stvari koje su osvijetljene. Upravo ideja o ekvivokalnosti ili gradaciji bitka objašnjava zašto postoji diferencijacija stvari u svijetu u kojem suštinski postoji samo jedna zbiljska „stvar“. Upravo ovdje učenje o supstantivnom gibanju igra ključnu ulogu, prema kome je svijet u konstantnom gibanju i u

---

<sup>198</sup> Seyyed Hossein Nasr, „Mulla Sadra: his teachings“, u *History of Islamic Philosophy*, (ur. S. H. Nasr i Oliver Leaman), Routledge, London and New York, str. 649.

<sup>199</sup> Vidi Sajjad Rizvi, „Process Metaphysics in Islam? Avicenna and Mulla Sadra on Intensification of Being“, u *Before and after Avicenna*, (ed. David C. Reisman & Ahmad al-Rahim), Brill, Leiden, Vol. LII, 2003., str. 246. Autor govori o dvije kategorije gibanja ili ose jačanja (*ishtidad*), i to vertikalna i horizontalna. Vertikalna hijerarhija polazi od najniže, najpasivnije razine osjetnog, preko inteligibilija, da bi svoj konac imala kod Boga kao vrhunca Savršenstva. Vertikalna skala se također očituje i preko sljedećih modusa bivanja: pojam i riječ kao modusi najslabije jačine bivanja, umski bitak, te zbilja bitka kao najjača razina bivanja. S druge strane, horizontalna osa, obuhvata carstvo mineralnog, vegetativnog, animalnog i ljudskog, što je najjača razina bivanja, koja opet vrhuni u liku savršenog čovjeka. Vidi: Sajjad Rizvi, *Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being*, Routledge, London, 2009.

<sup>200</sup> Robert Avens, „Theosophy of Mulla Sadra“, u *Hamdard Islamicus*, Vol. IX, No. 3, str.

stalnoj promjeni.<sup>201</sup> Međutim, ta promjena se događa nad onim što izvorno postoji; zapravo što postoji u vremenu. Tu promjenu koja je rezultat nepretgnutog gibanja možemo razumijeti na način da u svakom narednom momentu imamo priliku gledati drugo biće, ili pak da je riječ o istom biću koje konstantno stječe nova svojstva na putu ka višim razinama bitka.

#### 4.4 Transcendentno jedinstvo bitka (*wahdah al-wujud*)

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

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

Učenje o transcendentnom jedinstvu bitka primarno se veže za „racionalizirani misticizam“ Ibn Arebije škole i predstavlja temeljnu doktrinu njegove ontologije, epistemologije i soteriologije ili teorije o spasenju. Međutim, sam termin *wahdetul-wujud* Ibn Arebi nikada nije upotrijebio u svojim djelima. Termin je zapravo skovan od strane njegovih učenika i komentatora, prije svega od strane Sadr al-Din Qonyewija, u nastojanju da imenuju onu ideju koja se odlikavala na gotovo svim stranama *Fusus al-hikama* i *Futuhata*, kao temeljnih spisa

---

<sup>201</sup> Oliver Leaman, „Mulla Sadra's Doctrine of Existence and the Objectivity of Imagination in Islamic Philosophy“, u *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy* (The Papers presented at the World Congress on Mulla Sadra), Tehran, May 1999., str. 216.

mistika iz Mursije. Ova doktrina zapravo izražava neutoljivu čežnju ili ljubav za doživljajem i kušanjem Bitka. Mistikova potraga je usmjerena ka tome da otkrije i iskusi Boga kao Krajnju Zbilju (*haqiqa al-haqa'iq*), pri čemu on na samom kraju takovrsnog nastojanja otkriva i nalazi (*wajada*) jedinstvo koje jeste Bog. U *Futuhatu* Ibn Arebi kaže: „Bitak Krajnje Zbilje (*wujud al-haqq*) je identičan onome što je pro/nađeno kroz moju ekstazu.“ (Futuh, II, 537)

Budući da su bitak i „ono što je nađeno“ kroz čisti doživljaj isto (jer *wujud* doslovno znači „ono što je nađeno“), onda je samo Bog dostojan imena bitak (*wujud*). Krajnja Zbilja je identična onome što je pronađeno (*al-wujud*). Ali ono što je najbitnije, jeste da *metoda* prilikom tog traženja mora biti „ekstatična“, kroz mistično iskustvo, a to je učinjeno eksplicitnim vezivanjem za sufijsku instituciju „slušanja“ (*sama'*). Istinski *sama'* uključuje ekstazu a istinska ekstaza odgovara *sama'u* kao ljudsko odazivanje na Božiji Govor koji je artikulisan u njemu. Mistična intuicija i racionalizacija slijedi iz razumijevanja značenja onog što je objavljeno, kako kroz Tekst, tako i kroz „prirodu“.

Kada govorimo o ovoj doktrini, važno je istaći da, iako termin *wahdat al-wujud* ne susrećemo niti u jednom tekstu prije pojavljivanja djela iz Ibn Arebijeve škole, iskazi mnogih sufija na određen način sadrže suštinu te ideje, uprkos tome što ne upotrebljavaju sam termin. Na primjer, Maruf al-Karhi je uobičavao izricati *shahadat* u sljedećoj formi: „Ne postoji ništa u *wujudu* osim Bog“ (*laysa fi al-wujudi haqiqatan illa Allah*), Ili Abul Abbas Qassab koji koristi sličnu terminologiju: „Ne postoji ništa u oba svijeta osim moga Gospodara. Sve postojeće stvari (*mawjudat*) – izuzev Njegovog *wujuda* – su zapravo nepostojeće (*ma'dum*).“

Ipak, ova fundamentalna doktrina sufijske metafizike posjeduje različite interpretacije, rangirane od onih ekstremnih, kakva je ona andalužanskog sufije i filozofa Ibn Sab'ina, prema kome je stvaran jedino Bog, te ništa drugo ni ne postoji na bilo koji način, do Ibn Arebijeve interpretacije, koji manifestirani poredak vidi kao teofanije Božijih Imena i Atributa u ogledalu ništavila, pa sve do gledišta Mulla Sadraa, koji jedinstvo bitka u odnosu na mnoštvo egzistencije, shvata poput odnosa zraka sunca sa samim suncem. Zrake sunca nisu sunce, a u isto vrijeme nisu ništa drugo do sunce. Zapravo, njegovo razumijevanje ovog pitanja ide za tim da Apsolutni Bitak dariva izlivanje bitka na sve esencije (*mahiyyât*), na način da su sva bića poput zraka sunca Bitka i da proizlaze iz Njega. Stoga ništa ne posjeduje bilo kakav svoj vlastiti *wujud*. Ipak, takva spoznaja se može dosegnuti samo intuitivno, te se uloga filozofije ogleda u smislu pripreme uma za intelektciju i primanje ove iluminacije, kako bi se omogućilo da um stekne znanje koje samo po sebi nije rezultat diskurzivnog zaključivanja, nego kušanja (*dhawq*) istine. Tako u *Asfaru*, koji sadrži historiju islamske filozofije kao njegovo vlastito

učenje, Mulla Sadra opsežno izlaže različita razumijevanja ovog središnjeg nauka, prije okreta ka izlaganju vlastitih pogleda. U svakom slučaju, *wahdat al-wujud* je kamen temeljac Sadraove metafizike, bez koga bi njegov cijeli pogled na svijet doživio slom.<sup>202</sup>

Budući je učenje o *wahdat al-wujudu* po prirodi ezoterijsko i rezervirano za duhovnu i intelektualnu elitu, doživjelo je protivljenje unutar redova egzoterijskih učenjaka tokom povijesti islama, dok je s druge strane nailazilo na krajnje nerazumijevanje mnogih zapadnih orijentalista modernog perioda. Neki među ovim prvospomenutim optužili su sljedbenike *wahdat al-wujuda* za inkarnaciju, pomanjkanje vjere i nevjestvo. A što se tiče onih kasnijih, koristili su određene kategorije svojstvene zapadnom filozofskom vokabularu, kao što su panteizam i monizam, te negativan prizvuk koji je u njima sukusiran, nastojali pripisati zagovornicima *wahdat al-wujuda*, samo sa ciljem omalovažavanja takvog iskustva.

Jammes Morris tvrdi kako bizarni epiteti koje su određeni autori pripisivali zagovornicima *wahdat al-wujuda*, a prije svih Ibn Arebiju, poput *panteist* i *monist*, nisu nikakav pokazatelj racionalno utemeljnog stava koji bi bi govorio o shvatanju cjeline njegovog nauka ili djela, nego prije kao jedna očajna reakcija na težak izazov sa kojim se čitaoc susreće pri pokušju analize teksta. Zapravo, takve kvalifikacije najprije ukazuju na nerazumijevanje onog što je prvenstveno Ibn Arebi imao nakanu saopćiti.<sup>203</sup> Sve optužbe za navodni panteizam su neutemeljene, budući da panteizam implicira određeni supstancijalni kontinuitet između Boga i Univerzuma, dok pobornici doktrine *wahdat al-wujuda* ističu apsolutnu transcendenciju Boga iznad svih kategorija, pa čak i iznad kategorije supstancije.<sup>204</sup> S druge strane, monizam negira ontološku distinciju i zanemaruje transcendentni položaj Božijeg Bića kao Središta spram svih suprotnosti koje u njemu nestaju. Termin koji nastoji sačuvati značenje i puninu predmetnog učenja, te koji može biti prihvaćen kao najbliža odrednica *wahdat al-wujuda*, jeste *teomonizam*, koga je ponudio francuski orijentalista i jedan od najboljih poznavalaca

---

<sup>202</sup> Seyyed Hossein Nasr, „Mulla Sadra: His teachings“, u *History of Islamic Philosophy*, (ed. Nasr & Leaman), Routledge, London & New York, 1996., str. 1144.

<sup>203</sup> William Chittick, „Rumi and wahdat al-wujud“ u *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi* Harvard University, 1994, str. 72.

<sup>204</sup> Seyyed Hossein Nar vješto primjećuje kako kritičari previđaju jednu važnu činjenicu a koja se tiče razlike između esencijalne identifikacije vidljivog svijeta i njegovog ontološkog praizvora i, s druge strane, između njihovog supstancijalnog identiteta i kontinuiteta. Potonji koncept je u apsolutnoj opreci sa onim što naučavaju sljebenici škole *wahdat al-wujuda*. Vidi S. H. Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, El-Kalem, Sarajevo, 1991., str. 131-133.

islamske filozofije i gnoze, Henry Corbin.<sup>205</sup> Inače, riječ je autoru koji je dao nemjerljiv doprinos razumijevanju filozofsko-teološkog učenja islama na Zapadu.

Rane sufije i gnostici govorili su o *wahdat al-wujudu* samo kroz aluzije ili u smjelim teozofskim iskazima (*shatahāt*).<sup>206</sup> Tek od šestog/dvanaestog i sedmog/trinaestog stoljeća, s ličnostima kao što su Abu Hamid al-Ghazzali, Ibn Sab'in, a naročito sljedbenici Ibn Arabijeve škole, ovo učenje formulirano je dosta eksplicitnije, da bi uskoro postalo dominantno metafizičko učenje u sufizmu. Naravno, to nije bilo prihvaćeno od svih sufija. Neki su jednostavno prešutili ovu temu, smatrajući kako učenje o *wahdat al-wujudu*, koje je plod uprisutnjenog znanja (*ilm huduri*), božanskog otkrovenja i iluminacije, ne bi trebalo izlagati izvan određenog kruga. Takav stav vidljiv je kod nekih najvećih učitelja gnoze, kao što je Shaykh Abu Hasan Shazili, utemeljitelj šazilijskog sufijskog reda. Drugi, iako vezani za sufijski red, bili su otvoreno suprotstavljeni tom učenju, a jedan od najpoznatijih primjera jeste Taqi al-Din ibn Taymiyyah, koji je bio sufija kadirijskog reda, a ipak se snažno suprostavljao Ibn Arabijevim formulacijama.

Bilo je i onih koji su se protivili doktrini *wahdat al-wujuda*, zamijenivši objekt subjektom, i formulirajući doktrinu poznatu kao *wahdat al-shuhūd* ili „jedinstvo svijesti“. Ova škola, utemeljena od strane Alau Dawla Simnanija u 8./14. st., privukla je mnoge sljedbenike u Indiji, uključujući Shaykha Ahmada Sirhindija, koji je u 10./16. st. stoljeću pružio jednu od najšire prihvaćenih formulacija *wahdat al-shuhuda* na indijskom potkontinentu. Ustvari, veliki dio intelektualne povijesti muslimanske Indije vrti se oko rasprave između doktrina *wahdat al-wujuda* i *wahdat al-shuhuda* s reperkusijama, ne samo u oblasti religije, nego također i u oblasti društvenog i političkog života islamske zajednice.

U centralnim zemljama samog islamskog svijeta doktrina *wahdat al-wujuda* zadobila je širok tretman u rukama kasnijih komentatora Ibn Arabija i njegovih neposrednih učenika Sadr al-Dina Konyawija, odnosno takvih ličnosti kao što su Mu'ayyid al-Din al-Jandi, Afif al-Din Tilimsani, Da'ud al-Qaysari, Abd Rahman Jami i drugi.<sup>207</sup> Ovo učenje također je počelo

---

<sup>205</sup> Corbinovu odrednicu također su prihvatili Toshihiko Izutsu i Seyyed Hossein Nasr, dok se u redu onih koji doktrinu *wahdat al-wujuda* poistovjećuju sa panteizmom i monizmom našao Affifi, Miguel Asin Palacios, Luis Massignon, Montgomery Watt, Tor Andrae, A. J. Arberry i drugi. Vidi: Rešid Hafizović, *Filozofsko-teološko učenje o Logosu*, Bemust, Zenica, 1995., str. 81.

<sup>206</sup> Vidjeti Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: State University of New York Press, 1985.

<sup>207</sup> William Chittick ovoj školi posvetio je brojne studije, uključujući njegov uvod u Jamijev *Naqd al-nusus fi sharh naqsh al-fusus*, Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977. Vidjeti također njegov rad „Misticizam versus filozofija u ranijoj islamskoj povijesti: Al-Tusi, Al-Qunawi korespondencija, *Religious Studies* 17, 1979, str. 87–104; također njegov tekst „Ibn Arabi i njegova škola“, S. H. Nasr (ur.), *Islamic Spirituality: Manifestations*, vol. 20 sveobuhvatnog djela *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*,

privlačiti pažnju filozofa, pa čak i teologa, naročito šiitske orijentacije, kao što su Haydar Amuli i Ibn Turqah Isfahani. Zapravo, kako je islamska filozofija postajala sve tješnje vezana za gnozu i iskustveno znanje koje je s njom povezano, filozofsko izlaganje značenja *wahdat al-wujuda* postajalo je sve dominantnije, da bi sa Mulla Sadraom učenje *wahdat al-wujuda* postalo kamen temeljac njegove cijele metafizike.<sup>208</sup>

Međutim, važno je istaći kako se Mulla Sadraova zasvodna razina učenja o bitku, iskazana kroz doktrinu *wahdat al-wujuda*, u svojoj osnovi temelji na jasnim konturama koje je pomenuti Andaluzanin, prethodno vješto zacrtao. Naime, Ibn Arebi upotrebljava termin *wujud* u dva temeljna smisla. Prvo, taj termin referira na Boga, koji jeste Zbiljski bitak (*al-wujud al-haqq*) ili Nužni Bitak (wajib al-wujud) koji ne može ne biti. Drugo, taj termin također referira na univerzum ili na stvari unutar njega. Međutim, kada Ibn Arebi govori o *wujudu* „onog što je drugo osim Boga“ (*ma siwa allah*), on tada upotrebljava taj termin u metaforičkom smislu (*majāz*). Poput Gazzalija i mnogih drugih, on ističe da u zbilji *wujud* pripada samo Bogu. Ukoliko se druge stvari pored Boga pojavljuju kao postojeće, to je zato što im je Bog posudio *wujud*, na isti način na koji sunce pozajmljuje svjetlost stanovnicima zemlje. Prema tome, nema ništa u postojanju osim Zbilje. Postoji samo jedan Bitak, jedan *wujud*. Ukoliko *wujud* pripada samo Bogu, onda sve drugo je *po sebi* nepostojeće, iako je istovremeno riječ o egzistentu u onoj mjeri u kojoj manifestira Zbilju. Zapravo, stvorenja su entiteti (*a'yān*) ili stvari (*ashyā'*), ali oni ne posjeduju svoju vlastitu egzistenciju.

Svoje temeljno gledište o *wujudu* Ibn Arebi izražava posredstvom teološkog koncepta *tanziha* i *tashbiha*. Prvi termin se obično prevodi kao „transcendencija“ a drugi kao „imanencija“. William Chittick pribjegava nešto doslovnijem prijevodu ovih termina, i to kao „neuporediv“ i „sličan“. Ibn Arebi ističe kako je Bog po sebi neuporediv sa bilo kojom stvari. Drugim riječima, *wujud* je iznad toga da doseže sve u kosmosu, on je apsolutno neočitovan (*batin*). Međutim, Kur'an govori da Bog nije samo neočitovan, nego i očitovan (*zahir*). Bog je sličan svim stvarima, posredstvom značenja Njegovih Imena, On pokazuje svojstva svojih atributa u kosmosu. Univerzum nije ništa drugo do izvanjska manifestacija unutarnjih karakteristika *wujuda*. Bog je istovremeno neuporediv ili transcendentan, jer je apsolutno nemanifestovan, te sličan ili imanentan jer pokazuje Svoja Imena i Attribute posredstvom postojećih stvari.

---

New York: Crossroad, 1991, str. 49–79; i njegov članak “Sadr al-Din Qunawi i jednoća Bitka”, *International Philosophical Quarterly*, vol. 21, 1981, str. 171–184. Vidjeti također Chittick “The School of Ibn 'Arabi”, Nasr i Leaman, *History of Islamic Philosophy*, str. 510–523.

<sup>208</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy: from its Origin to the Present*, State University of New York Press, 2006., str. 75-76.

Stoga, možemo kazati da je *wujud* jedan *po sebi* na razini svoje neočitovanosti ili neuporedivosti; Bog je jedan u svojoj Biti (*dhat*) a mnoštvo kroz Svoja Imena. Zato se Ibn Arebi nekada referira na Boga kao na Jedno/Mnoštvo (*al-wāhid al-kathīr*). Savršeni čovjek je onaj ko zbilju posmatra sa dva oka, jednim okom vidi Boga kao neovisnog o svijetu u stanju neuporedivosti a drugim na kosmos kao mjesto očitovanja Božijih imena.<sup>209</sup>

Pojam *egzistencija* koji se pojavljuje u terminu *wahdat al-wujud* podrazumijeva zbilju egzistencije koja nam se otkriva onda kada smo u stanju kontemplacije, posredstvom aktiviranja transcendentálnih funkcija našeg uma. U islamu, aktivacija transcendentálne funkcije uma je označena posredstvom brojnih tehničkih termina, među kojima su najvažniji *kashf*, koji doslovno znači „raskrivanje“ ili „skidanje zastora“. Unutarnja struktura ovog iskustva je obično opisana terminima *fana* i *baqa*. Međutim, postavlja se pitanje kako ova vrsta iskustva obezbjeđuje temelj na kome se može graditi metafizički sistem *wahdat al-wujuda*.

Prvi od ovih termina, *fana*, dolovno znači „iščeznuće“, što bi bilo srodno sa pojmom *nirvane* u budizmu. U ovom pojedinačnom kontekstu u kome nas interesira ovaj pojam, on znači totalno uništenje pojedinačnog ega-svijesti što proizilazi iz snažne koncentracije uma u dubokoj meditaciji. U ovom iskustvu, naizgled, tvrda kora empirijske svijesti mistika je rastvorena a ego-supstanca postaje potpuno apsorbovan u jedinstvo egzistencije.

Metafizički značaj ovog subjektivnog iščeznuća leži u činjenici da egzistencija koja se do tog momenta pojavljuje u pseudo-supstancijalnoj formi ega, gubi to određenje i vraća se svojoj vlastitoj izvornoj apsolutnoj neodređenosti. A budući je ljudski um samo lokus u kome ništa ne može biti subjektivno aktualizirano, egzistencija također, postaje aktualizirana ili realizirana u svom čistom subjektivitetu samo kroz čovjekovo kušanje potpunog poništenja njegove vlastite pseudo-subjektivnosti.

Mi ovdje moramo podsjetiti da je metafizička Zbilja u svojoj čistoći u apsolutnoj Neodređenosti, i kao takva ona prkosi svakoj objektivizaciji, jer objektivizacija implicira determinaciju. Egzistencija u svojoj izvornoj neodređenosti nikada ne može biti objekt. Ona može samo biti shvaćena kao subjekt sve spoznaje u formi čovjekove samorealizacije, jer je krajnji Subjekt. Ovdje ego čovjeka postaje poništen i upijen u bezgranično širenje apsolutne Svijesti, te kao egzistencija koja je bila determinirana forma ego-supstance vraća se svojoj izvornoj neodređenosti. Sve determinirane forme objektivnog svijeta se također vraćaju

---

<sup>209</sup> William Chittick, „Rumi and wahdat al-wujud“, u *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi* Harvard University, 1994, str. 76-77.

njihovoj izvornoj egzistencijalnoj neodređenosti. Postoji temeljna funkcionalna veza između subjektivnog stanja uma i objektivnog stanja izvanjskog svijeta. Tu ne postoji subjekt, ili ego-supstanca koji vidi stvari, i ne postoji ništa što bi moglo biti viđeno kao objekt. Poznata metafora orijentalnih mislilaca o okeanu i valovima to veoma dobro objašnjava.<sup>210</sup>

Metafizički gledano, ovo je razina *ništavila* ili bolje, onog *ništa*, jer ovdje ne postoji ni subjekt ni objekt. Ali budući da riječ *Ništa* referira na egzistenciju u njenoj čistoj i apsolutnoj neodređenosti, ova razina je nazvana drugim imenom koje je pozitivnije prirode, tj. *jednoća* ili *jedinstvo*.

Sljedeća razina je iskustvo *baqa'a*. Baqa znači opstanak ili optrajavanje. Tehnički govoreći, to ukazuje na razinu na kojoj stvari ovog svijeta koje su poništene u Ništavilu i koje su nestale u apsolutnom jedinstvu egzistencije, postaju oživljene iz same dubine Ništavila. Čitav fenomenalni svijet mnoštva sa svojim beskrajnim različitim formama ponovo počinje da se razvija pred čovjekovim očima.

Postoji fundamentalna razlika između svijeta mnoštva kako je promatran na ovoj razini i istog empirijskog svijeta mnoštva kako se pojavljuje čovjeku prije nego on prođe kroz stanje *fanaa*. Na razini *fana'a* čovjek promatra kako sve stvari ovog svijeta gube svoju prividnu ontološku čvrstoću, postaju fluidna, i konačno postaju izgubljene u izvornoj apsolutno nerazlikovanoj egzistenciji. Sada se sa razine *baqa'a*, iste stvari promatraju kao da se pomalaju napolje iz same Zemlje te apsolutne nerazlikovanosti i ponovo zadobivaju svoju zbilju u dimenziji budnog iskustva.

Sada su stvari ponovo uspostavljene kao dominantno različite stvari koje se jasno razlikuju jedne od drugih. Ipak one se sada pojavljuju lišene samosupstancijalnosti. One jesu tamo, ali ne kao samostalno opstojeći entiteti, nego kao mnoge partikularizacije i samoodređenja apsolutne Neodređenosti. One jesu zbiljske u onoj mjeri u kojoj svaka od njih jeste pojedinačna forma u kojoj sam Apsolut određen i u kojoj se sam Apsolut manifestuje. Ali one su prazne i prividne ukoliko se promatraju bez referiranja na izvornu metafizičku Zemlju, od koje one jesu ali svakako različite manifestacije. One su čisti privid ukoliko bi se motrile kao pojedinačne i samoopstojeće „stvari“.

---

<sup>210</sup> Koristeći se ovom metaforom, sljedbenici škole wahdat al-wujuda navode kako su valovi samo očitovanja okeana u datom trenutku. Zbiljski, oni ne postoje. Oni traju samo nekoliko trenutaka, da bi ponovo iščezli, pri čemu uvijek opstaje samo okean, jer on jedino i postoji. Svari fenomenalnog svijeta su poput valova koji su čisti privid.



Referirajući se na ontološki status stvari fenomenalnog svijeta, muslimanski mislioci škole *wahdat al-wujuda* često koriste izraze poput *wujud i'tibari* tj. „fiktivna ili umska egzistencija“ i *wujud majazi* tj. „metaforička egzistencija“. Ovi ali i drugi slični izrazi jednostavno znače da stvari empirijskog svijeta jesu čisto ništa ukoliko se motre izolovano od fundamentalnog jedinstva egzistencije koje je u samom temelju stvari, ali one jesu zbiljski egzistenti ukoliko se na njih gleda u odnosu na pomenuto jedinstvo. U tom kontekstu, Mulla Sadra i koristi naziv za stvari empirijskog svijeta „puke veze“ to jest „puki ili čisti odnosi“. Mulla Sadra hoće reći da su stvari empirijskog svijeta uspostavljene kao odvojeni entiteti samo kroz iluminativni ili samoočitujući akt apsolutne Zbilje.<sup>211</sup>

Također, zagovarajući doktrinu o transcendentnoj jedinstvu egzistencije, u čijoj osnovi leži ideja o Krajnjoj Zbilji koja jeste Bog kao jedinom istinskom realitetu, te našem određenju kao „siromaštvu egzistencije“, došli smo do toga da je ono naše „Ja posojim“ ustupilo mjesto neizvjesnosti onog „Ja nisam siguran da postojim“. Naime, prihvatajući učenje o jedinstvu bitka sa kvalifikacijama, Mulla Sadra prisvaja ovu ideju o *egzistencijalnom siromaštvu* u svoj izričaj o modalitetu kontingentnog, odnosno svega što je učinjeno nužnim posredstvom drugog (*al-wajib bi al-ghayr*) tj. posredstvom Nužnog Bitka. On koristi termin „mogućnost siromaštva“ (*imkan faqri*). Ovo gledište također proizilazi iz tradicije koja se naslanja na Ibn Arebija prema kome svi egzistenti ovise o drugom, odnosno njihova „egzistencija im je pridodata od drugog“ (*wujud idafi*). Drugim riječima, egzistent je zapravo samo ogledalo Bitka. Međutim, važno je naznačiti da ovo učenje o jedinstvu bitka ne zahtijeva hipostatski kontinuitet i jedinstvo Boga, kosmosa i čovjeka.<sup>212</sup>

Naime, učenje o transcendentnom jedinstvu bitka svjedoči da iako Bog transcendirira stvoreni svijet, on nije apsolutno odvojen od Boga. Zapravo, prihvatiti ideju da pored Apsolutne Zbilje postoji neka druga zbilja koja bi bila samostalna i neovisna, značilo bi stupanje u klasičnu zamku politeizma. Učenje o *wahdat al-wujudu* gradi takav svjetonazor koji na fenomenalni svijet i stvari u njemu gleda kao na ono različito od Boga, ali istovremeno tvrdeći da njihova zbiljnost nije ništa drugo do Božija Zbiljnost. U protivnom, svijet i stvari u njemu bi onda imale status samostalnih i neovisnih reliteta, koji u konačnici ne bi ovisili o egzistencijalnoj potpori ili održavanju u postojanju od strane Apsolutne Zbilje koja jeste Bog. U svom traktatu, naslovljenom *Risalah al-wujudiyyah*, andalužanski teozof piše:

---

<sup>211</sup> Toshihiko Izutsu, *The Concept an Reality of Existence*, Keio University, Tokyo, 1971., str. 42-43.

<sup>212</sup> Sajjad Rizvi, „Misticism and philosophy: Ibn Arabi and Mulla Sadra,“ u *The Cambridge companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2006., str. 233-235.

„Kada bi imao neovisnu egzistenciju, tada ne bi bilo potrebe za tvojim utrnućem (*fana'*) i samospoznajom (*ma'rifah al-nafs*). Ti bi zapravo u tom slučaju bio poput nekog izdvojenog gospodara, a Allah je iznad toga da postoji neki gospodar osim Njega. Korist koju sebi možeš priskrbiti od samospoznaje sastoji se u tome da znaš i da shvatiš da tvoj *wujud* nije ni nešto postojeće niti nešto nepostojeće, te da niti si bio, niti jesi a niti ćeš biti na način egzistencijalne neovisnosti i samoopstojnosti.“<sup>213</sup>

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

„Svaka egzistencija (*wujud*) koja je nešto drugo u odnosu na Jednu Zbilju – Uzvišen neka je On- samo je bljesak među bljescima Njegove esencije i jedno lice među Njegovim licima. Stoga, svi egzistenti temeljno imaju jedan izvor, što je Zbilja koja daruje zbilju svim zbiljama, ta koja daruje svojstvo bivanja svim stvarima i ta koja daruje esenciju svim esencijama. To je Zbilja; sve drugo su samo njena stanja/razine. To (*huwa*) je Svjetlost; sve drugo su samo njena izlivanja. To je Izvor; sve drugo što nije On su samo njegove manifestacije i teofanije. „On je Prvi i posljednji, Vidljivi i Nevidljivi“ (al-Hadid, 57:3)<sup>214</sup>

Premda Mulla Sadra vrlo često ponavlja kako je spoznaja učenja o jedinstvu egzistencije dostupna samo intuitivno i posredstvom jednog neposrednog duhovnog kušanja koje dolazi kao rezultat raskrivanja velova, ipak ostavlja mogućnost i za filozofa koji se drži diskurzivnog pristupa da zakorači u prostor istine bitka. Naime, zasvedeći svoju doktrinu o bitku i govoreći o *wahdetul wujudu*, Mulla Sadra svjedoči kako je moguće na dva načina doći do uvida u jedinstvo ukupne egzistencije. Zapravo je riječ o onom izvanjskom ili egzoteijskom (*zahir*) i onom iznutarnjem ili ezoterijskom (*batin*) zahvatanju ili putovanju kao načinu dosezanja same istine bitka. Ovaj egzoterijski pristup svojstven je *filozofu* koji napreduje posredstvom vlastite spekulativne snage i diskurzivnog mišljenja, te oslanjajući se na um on *spoznaje* Boga kao ono što se u fenomenalnom svijetu snažnije manifestira od svega drugog. S druge strane, ezoterijski pristup je karakterističan za *teozofa* koji se ka istini bitka uspinje putem čišćenja vlastitog srca, te okom srca *gleda* Apsolutni Bitak koji se očituje na bezbroj načina s najvećom jasnoćom. Za razliku od filozofa koji *spoznaje*, teozof *gleda* i utapa se u jedinstvo, unutar kojeg se očituje samo Vrhovni Bitak. Naravno, analizirajući razliku između dva rečena

---

<sup>213</sup> Ibn Arabi, *Risala ahadiyya* ili *Risala fi ma'na man arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*, objavio Asin Palacios u Acts of the 14th Oriental Congress, Alžir, 1905.

<sup>214</sup> Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014, str. 58.

načina dosezanja same istine bitka, Mulla Sadra primat daje onom pristupu koji je svojstven teozofu.

Govoreći o odnosu između Apsoluta (*haqq*) i stvari (*khalq*), mislioci škole *wahdat al-wujuda* su došli do zaključka da što god je zamjetljivo u ovom svijetu ima bez izuzetka dva različita aspekta: 1. božanski aspekt ili aspekt u kome to (nešto) jeste sama apsolutna Zbilja, i 2. stvoriteljni ili aspekt u kome je to nešto relativno, nešto drugo u odnosu na apsolutnu Zbilju. To se može opisati na sljedeći način: sve u ovom svijetu je u određenom smislu Bog, a u drugom stvorenje. Stvorenje kao stvorenje je razlikovano, i ono se mora razlikovati od Boga. To stvoreno je u iluminativnom odnosu spram Boga.

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

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

Međutim, jednako kao što oni koji gledaju samo slova a zaboravljaju na ono što je njihova zbilja (tinta) ostaju uskraćeni za stvarnu spoznaju, tako ni oni koji svoj pogled usmjeravaju samo ka zbilji (tinti) a zaboravljaju konkretne forme koje ona preuzima na sebe, ne postižu savršenost u spoznavanju. Obje verzije predstavljaju nesavršeni monoteizam, te Haydar Amuli kaže da stvarni „čovjek sjedinjenja“ (*muwahhid*) mora biti „čovjek sa dva oka“ (*dhu*

*al-'aynayn*) – čije viđenje nije zakriveno ničim – ni tintom ni slovima – drugim riječima, to mora biti čovjek koji vidi jedinstvo u mnoštvu i mnoštvo u jedinstvu.

Slijedeći ovo objašnjenje, možemo kazati da je za mislioce škole *wahdat al-wujuda* egzistencija (*wujud*) jedna jedinstvena zbilja (*haqiqah*) i da ima mnoga različita očitovanja (*mazāhir*). Ova pozicija se temelji na fundamentalnoj viziji akta „egzistencije“, koja jeste jedna apsolutna zbilja, te koja se kreće ili žubori kroz sve stvari u univerzumu. To je ono što je nazvano „prožimajuća egzistencija“ (*sarayan al-wujud*), „raskrivajuća egzistencije“ (*inbisat al-wujud*), ili u terminima Ibn Arabija „Dah Milostivog“ (*nafas al-Rahman*).<sup>215</sup>

Drugim riječima, Bog kao Apsolutna Stvarnost se očituje kroz mnogostrukost pojava, pri čemu su same te pojave zastori kojima se Bog i skriva i otkriva. Zato se za fenomenalni svijet kaže da je to izvanjski odraz Apsolutne Stvarnosti, dok je Stvarnost unutarnja i nevidljiva zbilja fenomenalnog svijeta. Kod posmatrača mnogostrukost pojava ostavlja privid mnoštva, ali onkraj stvari zbiljski postoji samo jedna Stvarnost, odnosno jedan Bitak. Ili kako to kaže Mulla Sadra u *Asfaru*:

„Sve što postoji predstavlja samo različite razine i očitovanja Apsolutnog Bića, te odsjaje Njegova zbiljskog svjetla.“<sup>216</sup>

Tvrdeći kako u Zbilji postoji samo jedan bitak koji je konstantno u procesu samoočitovanja i raskrivanja, Mulla Sadra u svom *Kitab al-masha'iru* u korist takve interpretacije navodi stavak iz Kur'ana, u kome se kaže: „Svakog trenutka On je u nekom djelovanju (*sha'n*)“ (Qur'an, 55:27), dok se sa druge strane, govoreći o propadljivosti, nestalnosti i pričinu postojanja stvari fenomenalnog svijeta, poziva na ajet „Svaka stvar će propasti, osim Lica Njegova.“ (Qur'an, 28:88).<sup>217</sup>

Stihove protkane ovakvim poimanjem zbilje nalazimo i kod glasovitog pjesnika perzijskog porijekla, Jalal al-Din Rumija. Jedno od takvih mjesta kojima Mesnevija obiluje je sljedeće:

„Ko smo mi, o dušo naših duša, da postojimo pored Tebe?

Naša su postojanja samo nepostojanje: Ti si Apsolutni Bitak

Ti činiš da se pojavljuju stvari propadljive

Mi smo blistavi heraldički lavovi na zastavama:

---

<sup>215</sup> Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Keio University, Tokyo, 1971., str. 84.

<sup>216</sup> Mulla Sadra, *Asfar al-arba'ah*, II:292.

<sup>217</sup> Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir*, Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014, str. 53.

Zbilja wujuda ima različite nivoe intenziteta i slabosti, prioriteta i posterioriteta, što ukazuje na univerzalnu sveobuhvatnost (*shumul*) ili sveuključivu prirodu *wujuda*. Zbilja egzistencije je apsolutno jedna, a ipak ova unitarna zbilja uključuje sve stvari bez izuzetka. Priroda ove „sveobuhvatnosti“ je jedinstvena. To nije 1.obuhvatnost „cjeline“ glede njenih dijelova, niti je 2.obuhvatnost jednog tijela glede nekog drugog, kao što na primjer čaša obuhvata ili sadrži vodu, niti je 3.obuhvatnost nečeg „univerzalnog“ glede njegovih „partikularija“. U prva dva slučaja, dva termina/uvjeta tog odnosa moraju oba već biti egzistenti a u trećem je nemoguće osim ako bi egzistencija bila „prirodno univerzalna“ tj.kviditet.

Zapravo, stvarna srutuktura sveobuhvatnosti „egzistencije“ mora biti shvaćena kao *coincidentia oppositorum*: zbilja egzistencije je jedno a ipak mnoštvo; mnoštvo a ipak jedno. Mulla Sadra jasno ističe da je istina o ovoj sveobuhvatnosti otkrivena samo „onima koji su duboko upućeni u znanje“ (Qur'an, 3:15) tj. misticima ili gnosticima, odnosno „onima koji posjeduju dva oka“. Jednim gledaju egzistenciju u njenoj apsolutnoj čistoći a drugim u isto vrijeme, neograničenu raznolikost stvari. Takvi svjedoče metafizičku tajnu *coincidentia oppositorum*. Oni vide zbilju u isto vrijeme i kao jedno i kao mnoštvo.<sup>219</sup>

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

---

<sup>218</sup> Jalal al-Din Rumi, *Mesnevija*, Vol. I, 598.

<sup>219</sup> Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Keio University, Tokyo, 1971 str.143.

#### 4.5 Struktura zbilje

Kada govorimo o problemu strukture zbilje, treba kazati kako je riječ o onom pitanju koje je zaokupljalo pažnju, ne samo filozofa, nego također mistika i teologa. Ipak, odgovor na to pitanje determiniran je pristajanjem uz doktrinu o prvotnosti esencije odnosno egzistencije, te samim razumijevanjem značenja *wujuda*. Naime, ovisno o tome da li je riječ o zagovornicima određene metafizike biti ili metafizike bitka, proizilazila su različita gledišta o karakteru *wujuda*, odnosno o razumijevanju istog kao puke umske tvorevine ili pak čiste zbilje, što je u konačnici vodilo ka viđenju ukupne zbilje kao jedinstvene ili pak fragmentirane posredstvom egzistenata koji zadržavaju status stvarno postojećih. Upravo su različita mišljenja glede *wujuda* i njegovog značenja imala za posljedicu različito motrenje strukture zbilje od strane različitih škola islamskog mišljenja. Aš'arijski teolozi jednostavno odbijaju prihvatiti razlike oko ideje *wujuda*, bilo da su one konceptualne ili da pripadaju izvanjskom svijetu.<sup>220</sup> Škola Mulla Sadraa kao druga krajnost unutar spektra islamskog mišljenja pravi jasnu razliku između sva četiri značenja *wujuda*. Određeni filozofi prihvataju samo koncept *wujuda* a odbijaju njegovu zbiljnost, dok određeni peripatetici prihvataju zbiljnost *wujuda* ali mnoštvo u izvanjskom svijetu identificiraju, ne s mnoštvom egzistenata, nego s tim samim *wujudom* tako da oni identificiraju *wujud* ne s jednom zbiljom koja posjeduje nivoe, nego s različitim zbiljama (*haqâ'iq*) ili realitetima. Nadalje, postoje oni mislioci koji su poistovijetili *wujud* sa „kušanjem teozofije“ (*dhawk al-ta'allahu*), naročito Jalal al-Din Dawani, koji vjeruje da postoji samo jedna zbilja u izvanjskom svijetu na koju se *wujud* odnosi, a ta zbilja jeste Bog. Ne postoje nikakvi drugi realiteti na koje se *wujud* odnosi. Konačno, postoji nekoliko škola u sufizmu sa svojim vlastitim učenjima koja se tiču veze između pojma i zbilje *wujuda*. Naj snažnije metafizički orijentirano od svih tih gledišta motri *wujud* kao apsolutnu, jedinstvenu zbilju izvan koje nema druge stvarnosti, a ipak postoje drugi realiteti koji se, iako nisu ništa po sebi, pojavljuju u postojanju zato što su teofanije jedne Zbilje, koja sama jeste kao apsolutno neuvjetovani *wujud*.

Kasnija islamska filozofija, na tragu Ibn Sinaovih učenja, otkriva izuzetno bogatstvo metafizičkih, filozofskih i teoloških učenja, koja se tiču strukture stvarnosti, odnosa između jedinstva i mnoštva, i veze između egzistencije i esencije.<sup>221</sup> Sve ove škole težile su da pokažu

---

<sup>220</sup> Vidi: Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999.

<sup>221</sup> U kontekstu međusobne upućenosti filozofije, teologije i misticizma unutar intelektualne tradicije islama, naročito u kasnijem razdoblju, važno je ukazati na dva značajna djela; Todd Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, I. B. Tauris Publishers, London, 2006.; Daftary (ed.), *Intellectual Tradition in Islam*, I. B. Tauris Publishers, London, 2000., pri čemu ističem dva

jedinstvo božanskog Principa i vezu svijeta mnoštva s tim Principom. Između ovih škola, koje uključuju ne samo aš'arije i peripatetike, nego također i islamske filozofe i teologe, *ishraqi* teozofe, te različite sufijske škole, škola „transcendentne filozofije“ koja je povezana s Mulla Sadraom, predstavlja naročito značajnu sintezu ogromnih razmjera. U njoj nalazimo odjek stoljetnih rasprava i analiza posvećenih egzistenciji i esenciji, te plod gotovo milenijskog mišljenja i duhovnog iskustva muslimanskih filozofa i gnostika. U ovoj školi postoji samo jedna zbilja, a to je *wujud*. Ne postoje egzistirajući objekti, povezani s drugim egzistirajućim objektima. Sama egzistencija predmeta jeste njihova veza s onim *wujudom* koji se pojavljuje u raznim oblicima i nivoima, kao što to čine zrake svjetlosti, iz čijih oblika i nivoa um izdvaja *mahiyyat*. U univerzumu ne postoji ništa osim zbilje *wujuda*. Naravno, moglo bi se postaviti pitanje kako u takvoj perspektivi neko može izbjeći identificiranje svijeta s Bogom i šta se događa s centralnom tezom o transcendenciji Boga koja je toliko naglašavana u islamu. Odgovor je osiguran distinkcijom koju prave „pahlavi mudraci“ između „negativne uvjetovanosti“ (*bi-sharti-la*), „neuvjetovanosti“ (*la bi sharti*) i „uvjetovanosti nečim“ (*bi sharti shay*) nivoa *wujuda*.<sup>222</sup>

Govoreći o razinama bitka, odnosno osamoj strukturi zbilje, Mulla Sadra u Asfaru piše:

Prvi stepen: (pripada) Čistom bitku, a to je bitak koji nije povezan ni sa čim drugim do li sa samim sobom. To je bitak kojeg mistici nazivaju tajanstvenim onstvom (*al-huwiyyat al-ghaybiyah*), apsolutna tajna (*al-ghayb al-mutlaq*). Na ovoj razini On nema Imena, nema određenja, nikakva Ga spoznaja niti percepcija ne mogu dosegnuti, jer sve što ima ime i opis jeste pojam među pojmovima koji postoje u umu. I sve što može biti povezano sa bilo kojom spoznajom ili percepcijom je ograničeno i omeđeno nečim drugim a ne sobom. Ali s njim na ovoj razini to nije slučaj, jer on prethodi totalitetu stvari. On je identičan samom sebi, on je čista tajna (*ghayb/mysterium*), apsolutno nepoznatljiv, osim ako bi bio spoznat posredstvom njegovih učinaka. Zbog njegove uzvišene esencije, on nije određen niti povezan s bilo kakvom determinacijom.

Posljedice njegove biti samo su uslovi njegovog očitovanja a ne uzroci njegovog čina bivanja, jer bi to impliciralo deficit u njegovoj biti. On je daleko iznad toga. Ta apsolutizacija predstavlja jednostavnu negaciju koja podrazumijeva negaciju svih kvalifikacija, stanja i određenja iz dubine njegove biti; to je zapravo odsustvo veze i definicije sadržane u opisu ili nazivu, određenju ili bilo čemu drugom, do te mjere da negira same ove negacije.

---

teksta, *Reason and Mystical Experience in Islam* (Anna Marie Schimell) i *Rational Tradition in Islam* (Muhsin Mahdi).

<sup>222</sup> Vidi; Nasr, *Islamic Philosophy From Its Origin to the Present*, SUNY Press, 2006.

Druga razina: bitak koji je povezan sa nečim drugim a ne sa sobom. To je bitak koji je povezan posredstvom dodatnih opisa i okarakteriziran određenim statusima, kao što su Inteligencije, duše, nebeske sfere, elementi i tvorevine, među kojima je čovjek, životinje, biljke, minerali i drugi pojedinačni egzistenti.

Treća razina: raskrivajući apsolutni bitak čija općenitost nije uporediva sa univerzalošću, nego ima drugačiji modalitet bivanja. Ustvari, bitak je čista i jednostavna aktualizacija (*tahassul*) i djelovanje (*fi'liyah*), dok je ono univerzalno, bilo prirodno ili intelektualno, smeteno i zahtijeva, za svoju aktualizaciju i za svoj vlastiti bitak, dodavanje stvari koja ga aktualizira i čini da bude. Njegovo jedinstvo nije numeričko. To je zbilja koja se širi preko hramova kontingentnih (egzistenata) i trpeza kviditeta. Ovaj raskrivajući bitak nije ograničen na pojedinačne opise; nije omeđen unutar determinirajuće granice... Ne, zbog vlastite biti, bez dodavanja bilo čega drugog, raskrivajući bitak postaje određen posredstvom cjeline (akta) bivanja određenjima i konkretnim ostvarenjima. Ili bolje kazano, konkretni realiteti proizilaze iz razina njihove esencije, iz modaliteta njihovih efektivnih determinacija i njihovih modalizacija. Raskrivajući bitak je temelj i tlo univerzuma, to je nebo života i prijestolje Milostivog, ono zbiljsko posredstvom kojeg je stvoreno (što je stvoreno) – da upotrijebimo sufijski rječnik – i stoga je riječ o zbilji svih realiteta.<sup>223</sup>

Ono što je ovdje predstavljeno jeste epifanijska struktura bitka. To je šema čiji su termini pozajmljeni od učenja Ibn Arebija, koja su sistematizirana od strane Sadr al-Din Qonyawija. Ove tri razine koje Mulla Sadra izlaže u ovom pasažu nisu tri vrste egzistenata ili tri vrste odvojenih stvari, nego tri momenta u konstituciji cijele zbilje. (Jambet)

S druge strane, za razliku od onih škola mišljenja koje zastupaju tezu o jedinstvu egzistencije i mnoštva egzistenata, te o dvostrukom korijenu zbilje (egzistencija i esencija), na temelju Mulla Sadraova učenja i Sabzawarijevih interpretacija, konstituirat će se ono što je poznato kao škola pahlavi filozofa, koji drže da „teozofsko kušanje“ u svojoj autentičnoj formi, dopušta samo jedan jedinstveni korijen u području stvarnosti. Drugim riječima, ta pozicija nužno zahtijeva zastupanje teze prema kojoj je „egzistencija“ jedino fundamentalno zbiljska, dok „kviditet“ biva nešto isključivo umskog karaktera. Suština tog, dominantno sadrijanskog pristupa, može se sažeti u iskazu da su „egzistencija“ i „egzistent“ jedno i u isto vrijeme mnoštvo – određena vrsta metafizičke *coincidentia oppositorum* – mnoštvo biva jedinstvo a jedinstvo biva mnoštvo. U osnovi postoji samo jedna jedinstvena zbilja, dok je gornja *coincidentia oppsotorum* shvaćena posredstvom naprijed izloženog učenja o analogijskoj

---

<sup>223</sup> Sadr al-Din Shirazi, *Asfar*, vol. II, str. 327.



gradaciji (*tashkik*). Također, prema učenju pahlawi filozofa, svi egzistenti su egzistenti samo posredstvom odnosa spram apsolutne zbilje egzistencije.

U svom komentaru na Mulla Sadaov *Asfar*, Sabzawari ovu poziciju izlaže preko jedne metafore. Pretpostavimo, kaže on, da čovjek stoji ispred mnogih ogledala. U svakom ogledalu isti čovjek i isto ljudsko biće tj. kviditet čovjeka. Međutim, sada je stvarnost prividno preinačena jer postoji mnogo ljudi, tj onoliko koliko ima i ogledala. Zapravo, riječ je o prividu odnosno o refleksiji koja, uzeta sama po sebi, je „ništa“. U stvarnosti riječ je o jednom čovjeku, odnosno o jednoj istoj zbilji. Sva ogledala reflektiraju jedan te isti objekt u različitim oblicima.<sup>224</sup>

Kada pahlawi filozofi kažu da je egzistencija jedna jedinstvena zbilja, onda to treba shvatiti na način da ista posjeduje neograničen broj nivoa i razina. Ove razine posjeduju određenu vrstu zbilje jer su oni zapravo intrinzični modaliteti te same zbilje egzistencije. Najviša razina nužno pripada Apsolutu. Međutim, jednako tako najniža razina je limitacija iste te zbilje. Između najviše i najniže razine pruža se nepretrgnuta linija kontinuiteta. Na pitanje: da li postoji esencijalna razlika između Apsoluta i mogućih egzistenata, moći ćemo odgovoriti s gledišta pahlavi filozofa, tek kada se upoznamo tri važna tehnička termina: „negativna uvjetovanost“ (*bi-shart la*), „neuvjetovanost“ (*la bi shart*), i „uvjetovanost nečim“ (*bi shart shay*).

Ovi pojmovi – ispravno govoreći – pripadaju sferi kviditeta, a ne sferi egzistencije. Međutim, u pahlavi metafizici oni su ipak relevantni za ovu potonju, jer kako ističe Sabziwari, pahlavi filozofi su ovu trostruku podjelu primijenili na zbilju egzistencije a u skladu a tradicijom „kušanja teozofije“.

Govoreći u tim kategorijama, pahlavi filozofi će kazati da najviša razina zbilje, a to je Apsolut u njegovoj transcendentnoj apsolutnosti, jeste zbilja egzistencije u stanju „negativne uvjetovanosti“. Drugim riječima, Apsolut je čista egzistencija tj zbilja egzistencije u njenoj apsolutnoj čistoti, daleko od svih mogućih određenja i ograničenja.

Na sljedećoj razini, a to je razina „neuvjetovanosti“, egzistencija je u stanju slobodne neodređenosti, spremna modificirati se u bilo koju formu. Na ovoj razini ona sadrži *in potentia* sve moguće egzistente unutar sfere svog jedinstva. Ovdje je egzistencija i jedno i mnoštvo u isto vrijeme. Ovo je razina „daha Milostivog“ (*nafas al-rahman*).

---

<sup>224</sup> Vidi Toshihiko Izutsu: *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, str. 137.

Najniža razina a to je uvjetovanost nečim (*al-wujud bi shart shay'*), gdje se egzistencija pojavljuje kao već određena na ovaj ili na onaj način. Ova ontološka razina je razina konkretnih pojedinačnih egzistenata. Zbilja egzistencije ovdje je najudaljenija od svoje izvorne transcendentne čistote, postajući povezana sa nečim drugim, tj. sa kviditetima.

Kao rezultat ove diskusije dobili smo sljedeću hijerarhiju razina egzistencije prema pahlavi filozofima

1. Egzistencija kao negativno uvjetovana (*al – wujud bi shart la*)
2. Egzistencija kao neuvjetovana (*al-wujud la bi shart*)
3. Egzistencija kao uvjetovana nečim (*al-wujud bi shart shay'*)

Dakle, zbilja egzistencije ima tri različite razine. Prva, koja je egzistencija po sebi biva u stanju apsolutne nepovezanosti ili pak mogućnosti povezivanja s bilo čim drugim, to je teološki sama esencija Boga koji je apsolutno transcendentan i koji se apsolutno razlikuje od stvorenja. On je vječno samoskriveni Bog.

Druga razina pripada raskrivajućoj egzistenciji. To je uporedivo sa čistim svjetlosnim zračenjem iz samog izvora Svjetla. Snop svjetla je još čist, tj. jednostavan. Osim toga, sadrži u sebi mogućnost izlivanja u svim pravcima i može biti kanalisana na beskonačno mnogo načina. Teološki, riječ je o razini na kojoj govorimo o samoočitovanju Boga.

Treća razina je ona na kojoj govorimo o „pojedinačnoj egzistenciji“ (*wujud khass*). Zapravo je riječ o aktualiziranim razinama raskrivene egzistencije, intrinzičnim modifikacijama jedinstvene zbilje egzistencije. Svaki od ovih nivoa, kada se motri intelektom kao samoopstojeći neovisni entitet, samo se transformira u kviditet. Ipak, u poređenju sa raskrivenom egzistencijom kviditeti su poput sjena, ali je isto tako i raskrivena egzistencija poput sjene u odnosu spram apsolutne zbilje egzistencije.<sup>225</sup>

Nasuprot gledištu pahlavi filozofa, koji u egzistenciji kao „negativno uvjetovanoj“ vide najvišu razinu egzistencije, tj. Apsoluta ili Bog, mnoge sufije zastupaju drugačiji stav u svojim metafizičkim učenjima. „Egzistencija kao negativno uvjetovana“ (*al-wujud bi shart la*), oni tvrde, ne može biti apsolutno apsolutna, jer je uvjetovana, iako negativno. Prema njihovom mišljenju, egzistencija na ovoj razini je već determinirana. Umjesto da joj se pripíše razina apsolutne apsolutnosti, sufije kažu da „egzistenciji kao negativno uvjetovanoj“ pripada razina prve determinacije. Najviša razina egzistencije, prema sufijama, mora pripadati „neuvjetovanoj egzistenciji“ (*wujud la bi shart*), tj. egzistencija koji je apsolutno

---

<sup>225</sup> Vidi: Sadr al-Din Shirazi, *Asfar*, vol. II., 317.

neuvjetovana, koja nije uvjetovana niti određena čak ni time što biva apsolutna. Najviša razina je zbilja egzistencije, čista i jednostavna. Ta toj razini nema određenja niti kvalifikacija, to je Tajna tajni i Skrivena Riznica.

Dakle, u metafizičkom sistemu sufija, ono što konstituira prvu razinu egzistencije u pahlavi sistemu, je izmješteno na podpoziciju, a razina *neuvjetovanosti* koja je u pahlavi sistemu na drugoj razini, u metafizičkoj strukturi sufija zauzima najvišu poziciju. Sufijski stav implicira jedinstveno razumijevanje pojma *neuvjetovanosti*. Oni uzimaju taj temin u značenju apsolutne neuvjetovanosti, te stoga odbijaju čak i uvjet bivanja neuvjetovanim. Prema tom mišljenju, pojam „neuvjetovanosti“ konstituira sam izvor trostruke podjele na negativno uvjetovanu, neuvjetovanu – kako je razumljen u svakodnevnom smislu – i nečim uvjetovanu egzistenciju.<sup>226</sup>

Do ovakvog razumijevanja ukupne zbilje moguće je doći i posredstvom nešto drugačijih termina, a koji opet čine samu okosnicu Ibn Arebijeve ontologije, odakle je Mulla Sadra najviše i zahvatio, inkorporirajući temeljne elemente njegove doktrine u vlastiti filozofski sistem. Naime, kroz ovakav pristup dolazimo nešto više u susret sa teološkom i teozofskom terminologijom, koja će svakako imati značajnog utjecaja i na transcendentnu filozofiju Mulla Sadraovog tipa. Zapravo, na momente se čini kako sadrijanska misao predstavlja obogaćenu interpretaciju dominantno ekberijanskog učenja.

Naime, jedna od temeljnih stavki oko koje su se slagali svi mislioci škole *wahdat al-wujuda* jeste da sam Apsolut ima dva aspekta koji stoje nasuprot jedan drugog: unutarnji (*batin*) i izvanjski (*zahir*). Prvi ili unutarnji je samoskrivajući aspekt Apsoluta, dok je onaj drugi ili izvanjski, samoraskrivajući aspekt.<sup>227</sup>

U kontekstu prvog, Apsolut je apsolutno Nespoznatljiv. To je vječna metafizička misterija. Religijski kazano, Apsolut je ovdje skriveni Bog. Sa ljudske tačke gledišta to je čisto negativna strana Apsoluta (jer se o njoj ne može ništa kazati), a sa gledišta Apsoluta to je najpozitivniji od svih aspekata, jer je to neuvjetovana punina *wujuda*. Drugi aspekt, *zahir* ili izvanjski, za čovjekov um predstavlja pozitivni aspekt apsoluta. U ovom aspektu Apsolut je metafizički Izvor fenomenalnog svijeta. Teološki, Apsolut je ovdje samoobjavljujući Bog. Kroz ovaj aspekt Apsolut se manifestuje kao različite stvari na različitim razinama.

---

<sup>226</sup> Vidi: Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1971., str. 145.

<sup>227</sup> Ovakva interpretacija se temelji na nizu kur'anskih citata, koji ukazuju na dva pomenuta „aspekta“ Apsoluta, pri čemu se na samom početku poglavlja Al-Hadid, izravno spominju gornji temin: „*On je Prvi i Posljednji, Vidljivi i Nevidljivi.*“ (Qur'an; Hadid)

Apsolut u svom unutarnjem aspektu, ontološki gledano, jeste *dhat al-wujud* tj. bitak sam po sebi ili bitak u apsolutnoj čistoći. Teološki, to je *dhat Allah*, tj sama Esencija Boga, odnosno sam On kakav je bio prije nego je opisan bilo kakvim atributom. Nasuprot ovoj razini, gdje obitava sam Bitak u svojoj apsolutnoj transcendentnosti, jeste *ahadiyya* ili „apsolutne Jednoće“, koja se više ne smatra čistom zbiljom „egzistencije“ koja prethodi svakoj samodeterminaciji. Sasvim suprotno, *ahadiyya* je na ovoj razini prvo samoodređenje (*ta'ayyun awwal*) Apsoluta. To je druga metafizička razina „egzistencije“ i to je korak bliže ka svijetu stvorenih stvari. U islamskom učenju, *ahadiyya* je izvor fenomenalnih stvari. Zapravo, riječ je o stvaralačkoj djelatnosti Apsoluta, tj samoočitujućem aktu čiste egzistencije. Ovaj samoočitujući akt čiste egzistencije je tehnički poznat kao „najsvetija emanacija“ (*fayd al-aqdas*). Rezultat emanacije je pojavljivanje sljedeće metafizičke razine, a to je *wahidiyah* ili Jedinstvo.<sup>228</sup>

I jedan i drugi termin – *ahadiyyah* i *wahidiyyah* – znače jedinstvo ili jednoću. Ali kao tehnički termini, on se referiraju na dvije metafizičke situacije koje međusobno razlikuju. Prije svega, između istih postoji naročit odnos unutarnjeg i izvanjskog. *Ahadiyyah* je unutarnji ili skriveni aspekt *wahidiyya*, dok je potonja „izvanjski“ ili vidljivi aspekt prve, baš kao što *ahadiyya* zauzima mjesto „izvanjskog“ u odnosu apsolutno čiste zbilje egzistencije. Na razini *wahidiyya*, zbilja egzistencije još uvijek održava svoje izvorno jedinstvo neokrnjenim, jer još uvijek nije manifestovano nikakvo mnoštvo.

Stvaralačko gibanje, ili da kažemo terminima filozofije *wahdat al-wujud*, samoočitovanje apsoluta koje je aktivirano posredstvom principa Ljubavi, po prvi puta iskrsava razina *ahadiyya* koja je nazvana „najsvetija emanacija“. Kao rezultat te emanacije, razina *ahadiyyah* biva utemeljena. Riječ je o onoj ontoškoj razini na kojoj se apsolutna Jednoća zbilje egzistencije pojavljuje sa unutarnjim artikulacijama. Ove unutarnje artikulacije, u skladu sa tradicionalnom terminologijom teologije, su nazvane Imena i Atributi. U tom kontekstu, razina *wahidiyah* je nazvana razinom Imena i Atributa (*asma wa sifat*). Drugo ime za ovu razinu je razina „znanja“ (*'ilm*) ili božanske Svijesti. Ovakvo imenovanje dolazi od ideje da je *wahidiyah* razina na kojoj Bog postaje svjestan Sebe u formi Svog vlastitog suštinskog Savršenstva (*kamalat dhatiyyah*). Esencijalna Savršenstva Boga koja su utemeljena u božanskoj Svijesti sa jasnom demarkacijom su nazvana „vječni arhetipovi“ (*a'yan al-thabita*). Strukturalno, svaki vječni arhetip se smatra izvanjskim pojedinačnim imenom koje je *batin* ili ono unutarnje Arhetipa. Vječni arhetipovi se smatraju ontološkim modelima koji su

---

<sup>228</sup> Pogledati *Fusus al-hikam* i *Futuhāt al-makiyyah*

utemeljeni u božanskoj svijesti i na kojima su izgrađene empirijske dimenzije prostora i vremena.

Ontološki, dok razina *ahadiyyah* kao apsolutne Jednoće odgovara razini negativno uvjetovane egzistencije (*al-wujud bi shart la*), razina *wahidiyyah* sukladira egzistenciji koja je nečim uvjetovana (*wujud bi shart shay'*), što znači egzistencija koja je determinirana unutar formi određenih stvari, iako još ne u izvanjskom svijetu, a ono zasigurno u vječnom, supra-temporalnoj i supra-prostornoj dimenziji. Arhetipovi su zbiljski glede svoje unutarnje strukture, ali u kontekstu empirijskog svijeta oni nisu nikakvi egzistenti. Kako kaže Ibn Arebi: oni još nisu ni osjetili miris egzistencije“, gdje riječ egzistencija znači empirijsku egzistenciju.

Vječni arhetipovi postaju aktualizirani kao pojedinačne fenomenalne stvari tek na narednoj razini, a to je razina konkretnih egzistenata ili svijet stvorenih stvari. Stvaralačka ili samoočitujuća aktivnost apsolutne zbilje egzistencije posredstvom koje je ovaj ontološki „silazak“ aktualiziran je nazvana „svetom emanacijom“ (*fayd muqaddas*) u razlici spram „najsvetije emanacije“ posredstvom koje *ahadiyyah* prelazi u *wahidiyyah*.<sup>229</sup>

Tako smo došli iz visina onog Ništa u svijet empirijskih stvari. Međutim, treba se prisjetiti kako sljedbenici škole *wahdat al-wujuda*, kada govore o očitovanjima *wujuda* na različitim razinama, ne vide to kao nešto zasebno i drugačije od samog *wujuda*. Tu se pozivamo na metaforu koju koristi Haydar Amoli kada govori o moru i valovima. Premda se valovi pokazuju u različitim intenzitetima i formama, oni nisu ništa drugo do samo more. U tom kontekstu, valovi ne mogu opstojati neovisno o moru. Ali nema ni mora bez valova. Svaki val se očituje na drugačiji način u odnosu na onog drugog. Ali sve te različitosti valova pripadaju onoj zbilji mora koja je jedna. Preneseno u kontekst o kome govorimo, jednako kao što nema mora bez valova a niti valova bez mora, zbilja egzistencije je neodvojiva od fenomenalnih stvari.

Cijeli svijet Bitka, uključujući vidljivi nevidljivi region, je jedna zbilja Bitka. U tom kontekstu je zanimljivo razumijevanje jedne izreke od strane sljedbenika škole *wahdat al-wujuda*: *Kana Allah wa lam yakun ma'a-hu shay'* („Bio je Allah i ništa nije bilo osim Njega“). Ovaj iskaz se često koristi kada se hoće ukazati na onaj momenat prije nego je Bog stvorio svijet. Međutim, ljudi *wahdat al-wujuda*

---

<sup>229</sup> Za detaljniji uvid u ovu terminologiju, koja se kod Mulla Sadraa iščitava kao izravan utjecaj Ibn Arebijeve ontologije, pogledati izvanredno djelo iz područja komparativne filozofije; Toshihiko Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Terms in Sufism and Taoism*, vol. 1, Ibn 'Arabi (Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966). Zahvaljujući prevodilačkom angažmanu akademika Enesa Karića i akademika Rešida Hafizovića, isto djelo je dostupno i na bosanskom jeziku; Sufizam i taoizam, Logos, Sarajevo....

smatraju da je riječ o vječnoj ontološkoj istini. Ontološka stvarnost je ista i onda i sada. Bog jeste i On će biti, ali pored Njega ništa drugo Nema“.

## 5. ZNAČAJ I UTJECAJ MULLA SADRAOVE FILOZOFIJE

Na temelju naprijed iznesenih interpretacija koje osvjetljavaju određene aspekte raskošnog Mulla Sadraovog mišljenja, možemo konstatirati kako je riječ o jednom od najznačajnijih filozofa unutar muslimanskog intelektualnog kruga. Njegov nadimak „Sadr al-muta'allihin“ ukazuje na jedinstven status koji ima među filozofima koji su se pojavili nakon njega.

Njegova filozofija predstavlja novu perspektivu unutar muslimanske intelektualne misli, te iako se razlikuje od onog oblika racionalnosti koji se danas njeguje, Sadr al-Din Shirazi je daleko od toga da bi se njegova pozicija mogla shvatiti kao iracionalna ili predominantno mistično iskustvena. Naime, iako prihvata intuitivnu viziju kao integralni dio znanja, Hossein Ziai ističe kako filozof iz Shiraza naročito uvažava racionalnu argumentaciju i dokazivanje, te otvara prostor za kreiranje jednog specifičnog oblika znanja koje uključuje različite modalitete spoznavanja.<sup>230</sup>

Mogli bismo kazati da mišljenje Mulla Sadra Shirazija predstavlja odlučujući momenat u razvoju islamske filozofije, budući da sa njegovim mišljenjem nije došlo samo do uključivanja temeljnih pojmova i ideja Ibn Sina, Suhrawardija i Ibn Arabija u novu intelektualnu dimenziju, nego se po prvi puta pristupilo prevladavanju jaza koji je postojao spram pomenutih filozofskih pozicija, što će kasnije rezultirati u jedinstvu filozofije i misticizma.<sup>231</sup> Kao rezultat tih nastojanja, sadrijanska misao ima privilegiju biti novom intelektualnom perspektivom, koja se da iščitavati na različite načine. Uz pojmove transcendentne filozofije i metafizičke filozofije, čini se kako je pojam metafizofija, kao prijevod termina *hikma muta'aliyya*, najpodesniji da ukaže na svu raskoš predmetne filozofije ali i njenu razliku spram onih sa kojima se dovodi u vezu.

Fazlur Rahman ističe kako značaj Mulla Sadra ne treba tražiti samo u činjenici da se on sustavno bavio ukupnim intelektualnim naslijeđem muslimanskog korpusa, nego upravo u sintezi svih tokova mišljenja koji unutar njegove filozofije fungiraju kao cjelina. Riječ je o sintezi koja u svom temelju sadrži ono filozofsko načelo koje je referentna tačka za interpretaciju i promišljanje svih teoloških i filozofskih problema. Načelo *počelnosti bitka* po prvi puta na sustavan način u povijesti muslimanskog mišljenja izlaže Mulla Sadra i daje mu determinirajuću ulogu u kontekstu ukupnog pogleda na zbilju. Dajući konačnu ocjenu o značaju Mulla Sadraove filozofije, Fazlur Rahman se poziva na Jalal al-Din Ashtiyaniya koji u

---

<sup>230</sup> Hossein Ziai, „Mulla Sadra: his life and works,“ u S. H. Nasr & O. Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London & New York, str.1134.

<sup>231</sup> Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, str. 64.

svom uvodu u *Asfar* piše: „Može se reći da je sa rođenjem Mulla Sadraa metafizika ušla u punoljetstvo na Istoku u istoj mjeri kao što su prirodne znanosti (u isto vrijeme) napredovale na Zapadu.“<sup>232</sup>

Iako su različiti islamski mislioci prije Mulla Sadraa opširno pisali o bitku, kao što je na primjer Ibn Sinaa pisao o fundamentalnoj distinkciji između egzistencije i kviditeta, Ibn Arabi o transcendentnom jedinstvu bitka a Suhrawardi o analogijskoj gradaciji kviditeta, Mulla Sadra je prvi islamski filozof koji je različita učenja o bitku objedinio u jedno funkcionalno i koherentno filozofsko učenje. Pri tome, Mulla Sadra nije samo sintetizirao različita, ranije izložena, gledišta o bitku u islamskom metafizičkom mišljenju, nego je također definirao tri suštinska aspekta unutar te metafizičke diskusije, a što podrazumijeva naprijed izloženu doktrinu o primarnosti egzistencije, gradaciji bitka i transcendentnom jedinstvu bitka.

Iako Mulla Sadraovo gledište o transcendentnom jedinstvu bitka (*wahdah al-wujud*) neodoljivo podsjeća na Ibn Arebijevu doktrinu *wahdat al-wujuda*, ipak postoje određene razlike između istih, a utemeljene na njihovom individualnom razumijevanju odnosa bitka i egzistenata. Prema Ibn Arebiju gledištu, samo je bitak istinski zbiljski (*al-haqq*), dok mnoštvo egzistenata nije ništa drugo do njegova samomanifestacija (*tajaliyyat*), koji ne mogu posjedovati nikakvu vlastitu zbilju. Nasuprot njemu, tvrdeći kako se bitak manifestira na različitim razinama i nivoima intenziteta, Mulla Sadra smatra da se ontološko prvenstvo egzistencije jednako odnosi kako na zbilju samog bitka, tako i na partikularne modalitete bitka.

Mulla Sadraova doktrina o gradaciji bitka (*tashkik al-wujud*) svoju inspiraciju crpi iz Suhrawardijevog gledišta o analogijskoj gradaciji kviditeta. Kao što je poznato, Mulla Sadra je preuzeo ovu ideju od Suhrawardija i primijenio je na egzistenciju, kako bi objasnio kreativni proces samo-određenja bitka koji rezultira u hijerarhiji bića i njihovom mnoštvu. Mulla Sadraovo gledište o analogijskoj gradaciji bitka je konzistentno sa njegovom tvrdnjom da bitak, a ne kviditet, zadržava poziciju ontološke fundamentalnosti.

Stoga, možemo kazati da je opsežna metafizička diskusija o bitku, mišljena unutar različitih filozofsko-teoloških perspektiva, preuzeta od strane Mulla Sadraa i reducirana na njene suštinske aspekte, kako bi producirala obuhvatni metafizički princip koji vodi ka boljem razumijevanju i analizi složenog pitanja bitka u islamskoj filozofiji općenito. Međutim, filozofska vrijednost Mulla Sadraove sinteze različitih metafizičkih stavova ne leži samo u

---

<sup>232</sup> Fazlur Rahman, *Filozofija Mulla Sadra Širazija*, NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, str. 30.



njenoj sveobuhvatnosti, nego također – što je mnogo značajnije – i u njenoj unutarnjoj kohernosti. Tri aspekta bitka opisana od strane Mulla Sadraa, utemeljena na određenim principima izvedenim iz metafizike Ibn Sinaa, Suhrawardija i Ibn Arebija, sukladiraju jedan s drugim, te zajedno čine jednu izvornu i konzistentnu doktrinu o prirodi bitka.

Mulla Sadra je također izvorno formulisao radikalni princip o gibanju unutar supstance ili transsubstancijalnom gibanju (*al-harajat al-jawhariyya*). Ipak, prilikom formuliranja ovog principa Mulla Sadra je sintetizirao peripatetičke kategorije supstance i akcidenta, materije i forme, te definiciju gibanja kao postajanja aktualnim onog što je potencijalno u stvarima, sa sufijskom doktrinom o neprekidnom „obnavljanju“ svijeta.<sup>233</sup> Međutim, princip supstancijalnog gibanja, koji je kod Mulla Sadraa čista manifestacija unutarnjeg „nemira“ bitka, a koji skončava u hijerarhijski uređenoj zbilji koja je istvoremeno i jedno i mnoštvo, filozof iz Shiraza vješto primjenjuje na sva druga pitanja unutar vlastite filozofije.

Jaz između transcendentnih istina sadržanih u objavi i razumske prostorno-vremenske uslovljenosti Mulla Sadra je premostio posredstvom intelektualne intuicije ili otkrovenja. Prema Mulla Sadrau, intelektualna intuicija javlja se kao rezultat iluminacije od strane Aktivnog Intelektu ili Svetog Duha koji je identificiran sa Džibrilom, a koji je instrument objave. To pokazuje da postoji važna i nužna veza između objave i intelektualne intuicije ili otkrovenja. Posredstvom objave ljudski intelekt je u mogućnosti da se aktualizira. Intelektualna intuicija nije odvojena niti neovisna od objave. Riječ je o kušanju božanske milosti na način iluminacije i raskrivanja onih 'zastora' koji čovjeka priječe da vidi istine transcendentnog karaktera. Takva iskustva ne mogu biti u suprotnosti sa samom objavom, nego su zapravo određena vrsta potvrde istinitosti onog što je otkriveno kroz Riječ Božiju. Na primjer, brojni ajeti u Kur'anu govore o ponovnom stvaranju (*khalq jadid*) i prolaznoj prirodi ovog svijeta (Qur'an, 50:15, 56:60-61, 28:88, 55:26-27). Međutim, prema Mulla Sadraovu

---

<sup>233</sup> Primjer takve ideje, ili barem onog učenja koje bi moglo voditi ka toj ideji, nalazi se i u samom tekstu Kur'ana: „Svakog dana On je u nekom djelovanju“ (Kur'an, 55:29). Ovim ali i sličnim stavcima Svetog Teksta bit će inspiriran niz sufijskih učitelja, a među njima osobito Ibn Arabi, unutar čije će ontologije upravo ova ideja zauzimati značajno mjesto. Prema tumačenju koje donosi u *Futuhat*, 'dan' koji se spominje u navedenom dijelu kur'anskog teksta ukazuje na 'najkraći' ili 'nedjeljivi momenat', unutar kog se Božije 'djelovanje' ogleda u činjenju da se pojave uzroci. Riječ je o nepretrgnutom 'djelovanju' kojim su zahvaćeni svi egzistenti, njima imanentna stanja i egzistencijalne situacije. Drugim riječima, sve je u stalnoj promjeni i svakog narednog momenta svjedočimo novom stvaranju. Ibn Arebi piše: „Kosmos nikada nije u istom egzistencijalnom stanju, budući da Bog neprestano djeluje/stvara. Kada bi kosmos ostao u istom egzistencijalnom stanju u dva različita momenta, onda bi se mogao označiti neovisnim od Boga. Ali ljudi obitavaju u stanju jedne 'metafizičke smetenosti' kada je riječ o 'novom stvaranju'“. (*Futuhat*, III, 199). Vidi; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY Press, 1989., 96-112.

gledištu, diskurzivna i spekulativna misao ne može u potpunosti shvatiti ili sa krajnjom izvjesnošću spoznati značenje ovih Božanskih poruka. Samo intelektualna intuicija može izraziti značenja i značaj ovih ajeta na jedan krajnje neposredan način. Mulla Sadra ističe da je njegovo učenje o transsupstancijalnom gibanju, o kome Kur'an govori na određeni način, direktno rezultat takve intelektualne intuicije. Zapravo i objava i intelektualna intuicija imaju isti izvor, s tim da se u potonjem slučaju ne radi ni o kakvom poslanstvu ili bogojavljanju čiji sadržaji imaju karakter vjerozakona. Kongnitivni sadržaji iluminacijskog iskustva mogu biti spoznati od strane razuma posredstvom njegove analitičke moći konceptualizacije i zaključivanja. Drugim riječima, one sadržaje koji su sada učinjeni dostupnim kroz jednu drugačiju dimenziju iskustva, razum će prevesti u one kategorije i pojmove koji mogu prenijeti značenje tog intuitivnog iskustva.

Ukoliko bismo htjeli jasnije odrediti pojam intelektualne intuicije, mogli bismo kazati da ona označava neposredno kušanje ili dohvaćanje inteligibilnih formi (*ma'qulat*) i esencija (*ma'ani*) duhovnih realiteta ili bića bez posredovanja umskih koncepcija, reprezentacija ili potvrđivanja bilo čega. U intelektualnoj intuiciji, subjekat koji spoznaje je neposredno svjestan objekta svog iskustva. Spoznati objekt je neposredno prisutan u spoznavanju subjekta u momentu njegovog iskustva ili poimanja. U intelektualnoj intuiciji, spoznavajući subjekt i spoznati objekt nisu polarizirani, nego su ujedinjeni u samom aktu spoznavanja.<sup>234</sup> Gnoza, koja je neposredno spoznavanje Boga i onostranih realiteta, najviši je oblik spoznaje dosegnute posredstvom intelektualne intuicije. Dok se u islamskoj filozofiji intelektualna intuicija najčešće označava pojmom *ta'aqqul* (intelekcija) ukazujući na funkciju teorijske moći (*al-quwwah al-alimah*) ljudske racionalne dimenzije (*al-quwwah al-natiqah*), u sufizmu se intelektualna intuicija najčešće označava pojmom *kashf* (otkrovenje), *dhawq* (kušanje) i *shuhud* (osvjedočenje), pri čemu su sve ove kategorije povezane sa srcem (*qalb*) koje je sami lokus ljudske svijesti i koji, prema principima islamskog misticizma, posjeduje najvišu sposobnost spoznavanja unutar čovjeka.<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Mahdi Hairi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, SUNY Press, 1992.

<sup>235</sup> Više vidi u; Zailan Moris, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra*, Routledge Curzon, London & New York, 2003. Riječ je o jednoj od najznačajnijih studija o Mulla Sadraovoj filozofiji napisanih na Zapadu u skorije vrijeme. U središtu Zailanove pažnje nalazi se pitanje Mulla Sadraove sinteze koja nastoji objediniti i u jedinstvenu cjelinu uključiti ono znanje koje je dostupno kroz revelaciju, gnozu i diskurzivnu filozofiju. Analizu tog pitanja, Zailan Moris vrši unutar tri ključna poglavlja, odnosno na tri razine. Kao prvo, da li je uopće moguće govoriti o sintezi u Mulla Sadraovoj filozofiji; drugo, ukoliko je tomu tako, postavlja se pitanje na koji je način sinteza izvršena; i treće, da li se može reći da je Mulla Sadra uspio u svojim sintetizirajućim naporima. Odgovor na prvo pitanje daje kroz analizu četiri fundamentalna principa njegove filozofije, i to a) ontološko prvenstvo (*asalah*), jedinstvo (*wahdah*) i gradacija bitka (*tashkik*); b) transsupstancijalno gibanje (*harakt al-jawhariyyah*); c) sjedinjenje spoznavaoaca i spoznatog (*ittihad al-aqil wa*

U konačnoj evaluaciji Mulla Sadraove filozofije, odnosno sinteze rečenih oblika znanja, postavlja se pitanje konzistentnosti sa islamskim učenjima. U odgovoru na to pitanje moramo primijetiti kako je filozof iz Shiraza u svim segmentima svog mišljenja nastojao biti u suglasju sa konstitutivnom tradicijom islama, te na takav način dati određeni legitimitet idejama iznesenim u svojim djelima. Mulla Sadraov stav da metafizika i eshatologija konstituiraju dvije najvažnije i nužne forme znanja, koje zahtijevaju od čovjeka da se usavršava i nastoji približiti Bogu, ponad svih njegovih filozofskih spisa, utemeljen na kur'anskom naputku da čovjek uvijek treba imati 'istinsku vjeru u Boga' i 'svijest o Danu Sudnjem'. S druge strane, Mulla Sadraova fundamentalna metafizička tvrdnja da je bitak sama i apsolutna zbilja, zapravo je filozofska formulacija doktrine *tawhida*. Princip transcendentnog jedinstva bitka i analogijske gradacije bitka može se vidjeti kao filozofsko razumijevanje metafizičkih implikacija sadržanih u doktrini *tawhida*. Ukoliko ne postoji nikakva druga zbilja osim božanske zbilje, onda je svako biće u konačnici s Njim povezano, te ne može ni na koji način biti samosvojno ili neovisno. Doktrina *tawhida* logički implicira da su sva bića, budući su vezana za Boga, metafizički *jedno*. Štaviše, ukoliko je Bitak jedina zbilja, onda je svako drugo biće refleksija, manifestacija ili determinacija Bitka. Budući da se bića jedna od drugih razlikuju po razini bitka i po vrsti, slijedi da je samoočitovanje ili determinacija bitka promjenjiva a ne uniformna ili homogena. Promjenjiva samomanifestacija ili determinacija bitka nije slučajna ili nasumična, nego hijerarhijska i prema jasnom poretku uređena. Također, kur'anska tvrdnja prema kojoj sva bića svoj izvor imaju u Bogu, te da su u svojoj egzistencijalnoj konačnici opet upućena na isti izvor ali sada u obrnutom pravcu,<sup>236</sup> za Mulla Sadraa je samo obznana analogijske gradacije Bitka u prvom slučaju, dok se povratak Bogu događa na način komplementarnog procesa unutarstancijalnog gibanja. Pored toga, Mulla Sadraovo gledište o dinamičkoj prirodi egzistencije koja je u stalnom gibanju, podržana je kur'anskom tvrdnjom o pomenutom neprekidnom („ponovnom“) stvaranju od strane Boga.<sup>237</sup>

---

*ma'qul*); d) neovisnost i pročišćenje (*tajrid*) imaginativne moći od tijela. Nakon izlaganja Mulla Sadraove interpretacije gornja četiri principa, Zailan Moris ukazuje na same izvore iz kojih je filozof iz Shiraza u značajnoj mjeri crpio rečene ideje i inspiraciju za njihovo daljnje odmišljanje. Odmah nakon toga autorica se bavi pitanjem metodologije koja otkriva način na koji je Mulla Sadra razvio vlastitu sintezu, da bi u konačnici ponudila jednu evaluaciju koja ukazuje na značaj njegove filozofije ali i utjecaj koji je imala na kasniji razvoj muslimanske misleće tradicije.

<sup>236</sup> „Svi smo Allahovi i Njemu ćemo se vratiti“. (Qur'an, 2:156)

<sup>237</sup> Postoji nekoliko stavaka unutar Svetog Teksta koje Mulla Sadraa dovodi u kontekst ove ideje. U nekima od njih stoji: „...ali oni u *ponovno stvaranje* sumnjaju“ (Qur'an, 50:15); „Mi određujemo kad će ko od vas umrijeti, i niko nas ne može spriječiti da likove vaše izmijenimo i da vas *iznova* u likovima koje vi ne poznajete stvorimo.“ (Qur'an, 56:60-61).

Premda primarno epistemološkog karaktera, valja kazati kako je Mulla Sadraova teorija o *sjedinenju* spoznavaoa i predmeta spoznavanja (*ittihad āqil wa ma'qūl*), snažno utemeljena u njegovoj ontologiji i metafizičkoj teoriji općenito. Naravno, riječ je o jednom od glavnih principa njegove filozofije i fundamentalnih postavki spoznajne teorije. Iako je izvor Sadraovog epistemološkog stajališta o sjedinjenu spoznavaoa i spoznatog božanska inspiracija ili nadahnuće, kako i sam tvrdi<sup>238</sup>, valja kazati da njegovo izlaganje ima filozofski karakter. Također, poštivajući Sadraovu tvrdnju o osobenosti izvora za ovo učenje, moramo napomenuti da Mulla Sadra ipak nije bio prvi koji je formulirao i izložio ovu teoriju. Naime, ovaj epistemološki princip je ranije bio izložen od strane neoplatonista, što je činjenica koja je bila poznat i samom Mulla Sadrau. Na primjer, u djelu *Hikma al-arshiyya* Mulla Sadra priznaje svoj dug prema antičkim filozofima, osobito Porfiriju, koji su izlagali ovu doktrinu, ali također vjeruje da je njegova metoda zaključivanja i promišljanja o ovom pitanju u suglasju sa njima<sup>239</sup>. Međutim, Mulla Sadra smatra kako je on ipak prvi muslimanski filozof koji je sustavno izložio ovaj princip i ponudio valjanu filozofsku argumentaciju. S druge strane, Ibn Sinaa ali i neki drugi peripatetički filozofi, koji su bili na tragu aristotelijanskog određenja znanja/spoznaje - kao apstrahiranja forme objekta od njegovih materijalnih svojstava i sjedinjenje apstrahiranog sa ljudskim intelektom – odbili su prihvatiti teoriju o sjedinjenju (*ittihad*). Ipak, Mulla Sadraovo određenje znanja kao modaliteta egzistencije, logički korespondira sa njegovim metafizičkim stajalištem da je egzistencija sama zbilja. Budući da je, kako tvrdi Mulla Sadra, svako znanje neki oblik postojanja, slijedi da je svako spoznavanje zapravo samo prisutnost tog vida postojanja u umu spoznavaoa. Međutim, da bi takvo nešto bilo moguće, nužno je da dođe do (egzistencijalnog) sjedinjenja između subjekta i objekta spoznavanja. Mulla Sadra odbija Ibn Sinaov stav da se u aktu spoznavanja promjena jedino događa u spoznatom/opaženom objektu a ne u ljudskoj duši. Prema Mulla Sadrau, u aktu spoznavanja, promjena se ne događa samo u spoznatom objektu, nego također i u duši spoznavaoa. U svakom aktu spoznavanja, duša zaposijeda novu razinu bivanja/bitka. Princip da znanje uključuje zaposjedanje nove razine bitka duše je temelj Mulla Sadraovog stava da znanje/spoznava transformira bitak spoznavaoa. Spor između Mulla Sadraa i Avicene u ovom

---

<sup>238</sup> Na marginama rukopisa *Asfara*, a u odjeljku posvećenom pitanju sjedinjenja spoznavaoa i spoznatog, postoji vlastoručna zbilješka Mulla Sadraa o iskustvu koje je imao u kontekstu ovog pitanja: „Primio sam tu inspiraciju (o sjedinjenju spoznavaoa i spoznatog) u vrijeme kada je sunce izlazilo, u petak sedmog džumadela-ula, 1037 godine po hidžri (odnosno 14. januara 1628), kada je već bilo prošlo pedese i osam godina od autrovog rođenja.“ Vidi: Zailan Moris, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra*, Routledge, London & New York, 2003.

<sup>239</sup> Vidi: Sadr al-Din Shirazi, *Hikma al-'arshiyya*, u James Moris, *The Wisdom of the Throne: Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton University Press, 1981., str. 115.

pitanju tiče se njihove antropologije. Naime, dok je kod Avicene duša oduvijek bila odvojena supstanca u ozbiljenju, a progresivni stupnjevi pripisivani isključivo umu (*intellectus materialis, adeptus, in habitu, in actu*), Mulla Sadra je smatrao kako duša nema status odvojene supstancije, te da takvi stavovi vode ka potpuno pogrešnim zaključcima. Motriti dušu kao zasebnu supstanciju koja ima svoj um u potencijalitetu, znači uspostaviti takav dualitet subjekt-objekt koji ne dopušta sjedinjenje. Ljudska duša, zahvaljujući unutar-supstancijalnog gibanju i egzistencijalnoj metafizici koju Mulla Sadra uspostavlja, tek treba proći nivoa i preobrazbe kako bi postala onom ljudskom dušom, „koja ne samo da susreće umovane forme, nego i postaje tim formama.“ Od samog sjedinjenja sa tijelom ona je nešto materijalno, te joj nematerijalnost tek treba pribaviti. Čitav taj proces njenog uspona i napredovanja na skali bitka, koji nije ništa drugo do proces spoznavanja, Sadra vidi kao svojevrsnu „povijest“ duše ili bolje, „povijest spoznavajućeg subjekta“. Ne postoji više ono mišljeno ili spoznato kao objekt koji ima vlastitu egzistenciju. Naprotiv, moguće je govoriti samo o subjektu koji umuje.<sup>240</sup>

Iako religijska klima u Perziji nakon Mulla Sadraove smrti pa sve do početka kadžarskog perioda nije bila blagonaklona spram *hikma* filozofije, Shirazijeva misao je neprekidno izučavana i propagirana od strane njegovih neposrenih učenika. Dva najznačajnija imena u tom smislu su Mulla Muhsina Feyd Kashanija (u. 1680.) i Abd al-Razzaq Lahijija (u. 1661.). Mulla Sadraov utjecaj na ove prominentne intelektualne figure safavidske Perzije je neosporan. Kashani je prihvatio Sadraovu sintezu triju izvora znanja, premda je veći značaj dao objavi i iluminaciji u odnosu na diskurzivno mišljenje. Kashanijevo prihvatanje rečene sinteze jasno je odslikano u njegovim spisima, gdje je nastojao ukazati na harmoniju između Zakona i duhovnog Puta, odnosno između onog što se tehničkim rječnikom označava pojmom *sharia'* i *tariqa*.<sup>241</sup> S druge strane, utjecaj Mulla Sadraa na mišljenje Abd al-Razzaq Lahijija najviše se očituje u njegovim djelima *Huduth al-alam* (O postanku svijeta) i *al-Kalimat al-tayyibah* (Prefinjene riječi), koja se dominantno bave ontološkim problemom primarnosti (*asalah*) i drugim metafizičkim pitanjima. Međutim, učiteljev utjecaj je manje

---

<sup>240</sup> Vidi: Sadr al-Din Shirazi, *Risalah fi ittihad al-aqil wa al-ma'qul* (Treatise on the Unification of the Intellector and the Intelligible), u Ibrahim Kalin; *Knowledge in the Later Islamic philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition*, Oxford University Press, 2010, str. 256-292.

<sup>241</sup> Najznačajnija djela Mulla Muhsina Feyd Kashanija su *al-Mahajjat al-bayda fi ihya al-ihya* (Bijela staza u obnovi 'Obnove'), *Usul al-ma'arif* (Načela doktrina) i *al-Kalimat al-maknunah* (Skrivene riječi). Prvo djelo predstavlja ponovno pisanje ili bolje prepisivanje Gazalijevog djela *Ihya ulum al-din* (Oživljavanje vjerskih znanosti), pri čemu Kashani sada kao argumentaciju unosi predaje iz šiitskih zbirki, za razliku od Gazalija koji je koristio sunnitske izvore. Druga dva djela se bavi teorijskom gnozom i metafizičkim učenjima koja su dominantno oslonjena na Sadraovu transcendentnu filozofiju.

primjetan u pitanjima *kalama*, što se može vidjeti iz sadržaja djela *Gawhar al-murad*, gdje se Lahiji susteže od doktrine o transcendentnom jedinstvu bitka, a što bi mogla biti posljedica snažne kritike zvaničnog klera (*'ulama*). Ipak, općenito govoreći, Lahijijeva misao je neodvojiva od Shirazijeve filozofije, budući da ova tvori sami temelj iz koga potiče svaki pokušaj njegovog promišljanja određenog problema, bilo da u potpunosti ili dijelom prihvata učiteljevu poziciju.<sup>242</sup>

Obnova *al-hikma al-muta'aliya* u post-safavidskoj Perziji uglavnom se kreće oko filozofskog mišljenja Mulla Hadija Sabziwarija (1797. – 1872.). Riječ je o najznačajnijem i najutjecajnijem filozofu iz kadžarskog perioda Irana, koji se pokazao najvještijim i najsposobnijim izlagačem Mulla Sadraove filozofije. Za razliku od Mulla Sadraa, Sabzawari je bio u stanju otvoreno i eksplicitno izložiti svoje filozofske i gnostičke doktrine, bez bojazni od oštrih kritika svojih suvremenika, a također je posjedovao i jedan poetski dar koji mu je omogućio da na jedan nesvakidašnji način formulira i izloži Mulla Sadraove metafizičke principe.<sup>243</sup> Njegova djela predstavljaju izvrstan uvod u složeni sistem sadrijanske filozofije. Pored niza radova njegov najznačajniji spis nosi naslov *Gurar al-fara'id* ili *Sharh al-manzumah*.<sup>244</sup> Uz Mulla Sadraov *Asfar*, Ibn Sinaov *Shifa* i Tusijev *Sharh al-Isharat*, *Sharh al-manzumah* spada među četiri najznačajnija teksta o *hikmi*. U svim važnijim pitanjima filozofije – pri čemu mislimo na učenje o transcendentnom jedinstvu bitka i gradaciji, unutarstancijalnom gibanju i jedinstvu spoznavatelja i predmeta spoznavanja, Sabzawari slijedi učitelja iz Shiraza. U tom kontekstu, njegovo djelo se može čitati kao izvanredna interpretacija doktrina transcendentne filozofije.<sup>245</sup> Toshihiko Izutsu ga oslovljava terminom *filozof-mistik*, ističući kako je njegov „metafizički sistem u svojoj cijelosti postojana pojmovna struktura koja je rezultat filozofiranja utemeljenog na mističkoj ili gnostičkoj viziji Zbilje.“ Kao *mistik*, Sabzawari je bio u stanju prosegnuti u samu dubinu okeana Bitka i svjedočiti skrivenim tajnama snagom srčanog pogleda (*basirah*). S druge strane, kao *filozof*, snagom analitičke vještine, bio je u mogućnosti analizirati vlastita metafizička iskustva i

---

<sup>242</sup> Više vidi u; Seyyed Hossein Nasr, *Islamic philosophy from its Origin to the Present*, SUNY Press, 2006.; W. Madelung, „Abd al-Razzaq Lahiji“, u *Encyclopedia Iranica*, I/2, str. 154-157.

<sup>243</sup> Vidi; Seyyed Hossein Nasr, „Hajji Mulla Hadi Sabzawari“, u Razavi (ur.), *The Islamic Intellectual Tradition of Persia*, 304-319.

<sup>244</sup> Riječ je o komentaru na filozofsku poemu koju je napisao sam Sabzawari a koja se bavi analizom temeljnih problema islamske filozofije. Godine 1977. djelo je prevedeno na engleski jezik pod naslovom *The Metaphysics of Sabzawari* a od strane Mahdi Mohaghegha i Toshihiko Izutsua (Caravan Books, Delmar, New York, 1977).

<sup>245</sup> Vidi; Seyyed Hossein Nasr, „Renesansa u Iranu: Hadži Mulla Hadi Sabziwari“, u M. M. Sharif (ed.), *Historija islamske filozofije*, Vol. 2, August Cesarec, Zagreb, 1988., str. 497-509.

prenijeti ih u jasno određene pojmove.<sup>246</sup> Također, Sabzawariju pripada značajna uloga u pogledu sistematskog i metodološki definiranog prikaza Mulla Sadraova učenja, te uključenja transcendene filozofije u obrazovni sistem.<sup>247</sup>

Mulla Sadraova misao će imati neuporediv utjecaj na kasniji razvoj filozofskog i teološkog mišljenja, osobito u Iranu, gdje će generacije filozofa i teologa upravo u njegovoj личности vidjeti najveći autoritet u pomenutim oblastima nakon Avicene. Transcendentna filozofija Sadr al-Dina Shirazija, budući da predstavlja sami zenit isfahanske škole i zasvodni kamen tog raskošnog toka filozofskog mišljenja, svoj kontinuitet pronalazi unutar kruga teheranskih filozofa koji, nakon što je prijestonica premještena iz Isfahana u Teheran, uspostavljaju onu školu koja će biti poznata kao *teheranska*. Drugim riječima, utemeljenjem teheranske škole Mulla Sadraova filozofija je dobila novi izdanak, budući je izvršila snažan intelektualni i duhovni utjecaj na krug tamošnjih angažiranih mislilaca tradicionalne orijentacije. Obnovitelj sadrijanske filozofije u Isfahanu, Mulla Ali Nuri,<sup>248</sup> bit će i most za prijenos Mulla Sadraove filozofije u novu prijestonicu Irana. Naime, nakon što je odbio kraljevu ponudu da se preseli u Teheran i preuzme ulogu stožernog profesora u novoizgrađenoj školi, Mulla Ali Nuri je poslao neke od svojih najslavnijih učenika, a među kojima svakako treba istaknuti ime Mulla Abdullaha Zunuzija<sup>249</sup>, koji su imali zadaću da podučavaju islamskoj filozofiji u ključu Mulla Sadraove sinteze. Ime Zunuzija označava prvi korak u prijenosu filozofske aktivnosti iz isfahanske škole u ono što je uskoro postalo teheranska škola. Tehranska škola je važna kako u kontekstu stvaranja daljnjeg kontinuiteta tradicije islamske filozofije, tako i u pogledu činjenice da je Teheran postao glavno mjesto susreta islamske i zapadne filozofije.

Mulla Sadraova misao nastavila je vršiti utjecaj i na savremenu filozofiju njegovanu na području Irana. Naime, gotovo sva značajna kretanja unutar savremenog filozofskog mišljenja u zemlji u kojoj je živio Shirazi, dominantno su vezana za njegovu metafizičku teoriju i

---

<sup>246</sup> Toshihiko Izutsu, „The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics,“ u Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.

<sup>247</sup> Za više informacija o određenim povijesnim momentima iz njegovog života, vidi; Edward G. Browne, *A Year Amongst the Persians*, Adam and Charles Black, London, 1950.

<sup>248</sup> Seyyed Hossein Nasr ističe kako Mulla Ali Nuriju u poređenju s drugima pripadaju najviše zasluge glede promoviranja *hikma muta'aliyye*, imajući u vidu veliki broj vrsnih studenata ali i adova koji su se poglavito bavili problemima *Asfara*. Čini se kako upravo u krugu njegovih nastavljača, od kojih su najznačajniji Mulla Abdullah Zunuzi, Seyyid Larijani, Aqa Muhammad Rida Qumshai i Mulla aqa Qazwini, treba tražiti porijeklo teheranske škole. Vidi; S. H. Nasr, *Islamic Philosophy from It's origin to the Present*, SUNY Press, 2006.

<sup>249</sup> Mulla Abdullah Zunuzi je napisao niz glosa na Mulla Sadraova djela, uključujući *Asfar*, *Shawahid al-rububiyyah*, *al-Mabda' wa al-ma'ad*, *Asrar al-ayat*, kao i na Ibn Sinaov *Shifa'* i Lahijijev *Shawariq al-ilham*. Također, autor je i nekoliko nezavisnih traktata, kao što oni na perzijskom jeziku *Anwar-i jaliyyah* (Manifestirana svjetlost) i *Lama'at-i ilahiyyah* (Božanski odsjaji), djelo koje govori o filozofskoj teologiji u Mulla Sadraovoj tradiciji.

najčešće predstavljaju određenu reinterpretaciju ili novi hermeneutički pristup temeljnim postavkama njegove škole mišljenja. Kada govorimo o XX stoljeću, utjecaj Mulla Sadraovog filozofskog mišljenja, može se vidjeti u djelima izvanrednih mislilaca modernog Irana, među kojima se, uz imena Sayyid Muhammad Kazim Assara i Sayyid Abu al-Hasana Qazwinija, najviše ističe ime Muhammad Husayna Tabatabai'ja. Pored činjenice što je riječ o osobi koja je odgovorna za novo izdanje *Asfara*, valja kazati da su njegova djela *Bidayat al-hikmah* i *Nihayat al-hikmah* pisana iz pozicije transcendentne filozofije (*hikma al-muta'aliyya*) Mulla Sadraa Shirazija. Uz naprijed pomenuta imena, Tabatabai je osposobio generacije filozofa spremnih da nastave proučavati i prenositi bogato naslijeđe *hikma* općenito, a osobito u njenom sadrijanskom ruhu. Iako je smatrao kako je Ibn Sina superiorniji od Mulla Sadraa u pogledu racionalne dedukcije, Tabatabai će ustvrditi kako je potonji obogaatio filozofiju sa oko pet stotina tema koje se uopće ne pojavljuju kod Ibn Sinaa ili antičkih filozofa, što je bio dovoljan povod da mu pripíše titulu 'obnovitelja islamske filozofije'. Ipak, daleko od toga da je Tabatabai bio nektički orjetisan propagator Sadraove filozofije, što bi se možda moglo vezati za ime naprijed spomenutog Sabzawarija. Pored pitanja 'povratka' (*al-ma'ad*), što je jedno od najvažnijih eshatoloških i antropoloških pitanja sadrijanske filozofije uopće, a sa čijim interpretacijama se Tabatabai nije mogao složiti, valja istaći kako se razlikovao od Mulla Sadraa i u pogledu striktnog odvajanja metoda i principa filozofije od teorijske gnoze (*irfan nazari*), pri čemu se pohvalno izrazio o naprijed spomenutom Feyd Kashaniju koji je učinio isto. Naime, transcendentna filozofija, kao što je naprijed izneseno, temelji se na uvidu da razum, gnoza i objava zajedno obezbjeđuju percipiranje istine. Imajući to u vidu moglo bi se kazati da je kombiniranje argumenata i dokaza iz sva tri izvora unutar iste diskusije sasvim legitimno. Međutim, Tabatabai je smatrao da se filozofija i gnoza, iako je donekle riječ o komplementarnim disciplinama, moraju jasnije odijeliti jedna od druge, pri čemu bi njihove pozicije bile jasnije naznačene i kao takve zadržane.<sup>250</sup> Uprkos njegovoj snažnoj upućenosti u pitanja teorijske gnoze i cjeloživotnoj uronjenosti u domen praktične gnoze, Tabatabai je u svojim spisima i predavanjima primat ipak dao filozofiji u odnosu na gnozu i iskustva koja su joj imanentna.<sup>251</sup> Značajan dorinos Tabatabai će dati i u pogledu uloge transcendentne filozofije u reformiranju humanističkih i društvenih nauka na području Irana, kao i glede komparacije transcendentne filozofije sa zapadnom novovjekovnom filozofskom tradicijom.

---

<sup>250</sup> O Tabatabaijevom razumijevanju intelektualne intuicije i mističnog iskustva vidi; Tabataba'i, „Intellectual Intuition or Mystical Unveiling“, u *Shi'ite Islam*, drugi dio: Shi'ite Religionous Thought, State University of New York Press, Albany, NY, str. 112-117.

<sup>251</sup> Vidi; Hamid Algar, „'Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i: Philosopher, Exegete and Gnostic,“ u *Journal of Islamic Studies*, april (2006), str. 1-26.



Najznačajnije djelo u tom kontekstu je rad pod naslovom *Osul-e falsafe wa ravash-e realism* (Filozofski principi i metoda realizma).

Najglasovitiji Tabataijev i Qazwinijev učenik, Sayyid Jalal al-Din Ashtijani, imat će ulogu najznačajnijeg promicatelja sadrijanske filozofije u narednoj generaciji. Napisao je nekoliko značajnih radova o Mulla Sadrau, među kojima naročito mjesto pripada djelu *Sharh-i hal wa ara-yi falsafi-yi Mulla Sadra*, te je kritički uredio mnoga Shirazijeva djela. Njemu također pripadaju zasluge za novo izdanje Mulla Sadraovog djela *Mazahir al-ilahiyya* i *Shawahid al-rububiyyah*, koje je štampano sa Sabzawarijevim komentarom. Također, postoji cijela plejada iranskim mislilaca savremenog doba – Hasanzade Amoli, Misbah Yazdi, Jawadi Amoli, Ibrahim Dinani, Gholam Reza Awani, Seyyed Hossein Nasr – koji svjedoče postojanje nepretrgnute filozofske tradicije, dominantno oslonjene na Mulla Sadraovo filozofsko učenje.

Konačno, možemo kazati da je Mulla Sadra uspio u svom naporu da načini sintezu onih kategorija znanja sukusiranih unutar objave, gnoze i diskurzivne filozofije, stvorivši koherentnu i originalnu filozofsku perspektivu. Uspjeh ove sinteze demonstriran je unutar njom koherentnošću njenih fundamentalnih principa i njihovom logičkom konzistentnošću, čime je obezbijedena ujedinjena i kohezivna perspektiva zbilje, kao i njena sukladnost sa islamskom religijom. Uspjeh Sadraove sinteze također se može motriti u značajnom i dalekosežnom utjecaju njegovog filozofskog mišljenja u postsafavidskom Iranu i u muslimanskoj Indiji. Zajedno sa Ibn Sinaom, Ibn Arebijem i Suhrawardijem, kao najvećim predstavnicima i izlagačima glavnih škola mišljenja u muslimanskoj povijesti, Mulla Sadra je postao jedna od najznačajnijih intelektualnih figura unutar muslimanskog svijeta.

Štaviše, činjenica da je obnova *hikma filozofije* u postsafavidskom Iranu dominantno koncentrirana oko filozofije Mulla Sadraa, na veoma konkretan način ukazuje na uspjeh njegovog sintetizirajućeg napora. Također, kroz Mulla Sadraovu filozofiju, u koju su intelektualne perspektive glavnih škola islamskog mišljenja uključene u proces stvaranja *summe* devet stoljeća islamskog mišljenja, učenja različitih škola mišljenja su u isti mah revidirana. Nije moguće razumjeti Mulla Sadraovu filozofiju, koja je sinteza različitih intelektualnih perspektiva, bez razumijevanja različitih intelektualnih elemenata koje on sintetizira.

Mulla Sadraova sinteza triju izvora znanja, utemeljena na njihovom jedinstvu i hijerarhiji, obezbjeđuje održivu metodu filozofiranja unutar religijskog univerzuma kojim dominira i kojeg dominantno određuje objavljena Riječ Božija. Rečena sinteza zadovoljava zahtjev vjerovanja u Božiju objavu, strogi zahtjev logičkog mišljenja i potrebu za personalnim i

neposrednim iskustvom Boga i duhovnih realiteta. Stoga ne iznenađuje da Mulla Sadra i njegova filozofija dominiraju intelektualnom scenom Irana već posljednja tri i pol stoljeća.<sup>252</sup>

Konačno, Mulla Sadraova filozofija nudi novi okvir za bolje i potpunije upoznavanje muslimanskog mišljenja a što je pretpostavka za utemeljenije međusobno razumijevanje između Istoka i Zapada. Dublje filozofsko razumijevanje pojmova i ideja s obje strane, nasušna je potreba u današnjem svijetu, koja bi mogla voditi ne samo bojem upoznavanju nego i drugačijoj *vrsti* kulturološke i civilizacijske komunikacije.

---

<sup>252</sup> Zailan Moris, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra*, Routledge Curzon, London & New York, 2003., str. 203.

## 6. ZAKLJUČAK

Na temelju naprijed izrečenog, možemo zaključiti da je Mulla Sadr Shirazi najznačajnija ličnost kasnije islamske filozofije, čija djela svjedoče vitalnost i kontinuitet muslimanskog filozofskog mišljenja. On se obilato koristio hiljadugodišnjom islamskom intelektualnom aktivnošću, spisima gotovo svih izvanrednih filozofa, teologa i mistika prije njega, koji su promišljali na ovaj ili onaj način u svijetu u kojem je dominirala zbilja poslanstva. Zapravo, možda i nema tako velikog islamskog filozofa koji je bio tako svjestan i posjedovao tako ogromno znanje o islamskoj filozofiji, kao što je Mulla Sadra. Na temelju znanja o tako dugom intelektualnom naslijeđu, proučavajući iznova izvore islamske objave zajedno s izrekama šiitskih imama i njegovim vlastitim iskustvom i intelektualnom vizijom zbilje, a što je omogućeno posredstvom vanjske i unutarnje dimenzije objave i aktualizacije intelekta unutra, Mulla Sadra je stvorio novu veliku filozofsku školu, *al-hikmat al-muta'aliyyah*.

Njegova filozofska sinteza bila je strogo logička i racionalna, te otvorena ka melodijama raspoloženog intelekta i zapravo je bila njegov plod. Njegova filozofija kombinirala je strogost djela Farabija, Ibn Sinaa i Tusija, iluminativno znanje Suhrawardijeve *ishraqi*-škole, mističnu Ghazzalijevu teoriju, interes za duhovnu hermenautiku ismailijskih filozofa poput Nasir al-Khusrawa i određenih sufija, vizionarsku gnozu Ibn Arabija, i filozofske napore nekih članova širaske škole i drugih ličnosti spomenutih u posljednjem poglavlju, kako bi doveo do približavanja među ovim škola. Mulla Sadraova transcendentna teozofija koristi se opsežnim logičkim analizama i demonstracijom, kao i intelektualnom vizijom ili onim što se ponekad naziva „ono što je stupilo u srce“ (*waridat al-qalbiyya*), znanjem koje je zadobijeno s božanskog prijestolja (*tahqiq 'arshi*) i onim što je otkriveno kroz dva temeljna izvora vjere islama. Međutim, Mulla Sadraova *hikma*, bez ikakve sumnje, jeste filozofija u svom tradicionalnom smislu, a ne teologija ili gnoza, koje ostaju drugačije od nje. Štaviše, Mulla Sadraova filozofija predstavlja možda najpotpuniji i najveličanstveniji izraz poslaničke filozofije u islamu, onaj koji ne samo da se koristi milenijskim islamskim mišljenjem nastalim prije njega, nego također, na još neviđeni način, oblikuje i kristalizira različite modalitete i dimenzije onog što se može nazvati „poslanička filozofija“ u islamskom univerzumu.

Najznačajniji doprinos Mulla Sadraa razvoju islamske filozofije a osobito ontologije leži u njegovom odmišljanju ideje o prvotnosti egzistencije (*asalah al-wujud*), koja je kamen temeljac njegove ukupne filozofije i učenju o unutarstancijalnom gibanju (*harakat al-jawhariyya*), što je njegov najizvorniji prilog i teorija po kojoj će postati osobito poznat unutar muslimanskog filozofskog kruga.

Međutim, njegov sustav filozofije ima i određene slabosti, od kojih su neke, čini se primjerene Mulla Sadraovom mišljenju a neke druge se duguju njegovu kombiniranju tako brojnih i različitih tokova islamskog mišljenja, osobito njegovo kombiniranje nekih religijskih zahtjeva sa onim filozofskim. Njegove slabosti se mogu klasificirati u smislu zategnutosti, nekonzistentnosti i protivrječnosti. Moglo bi se reći da napetosti karakteriziraju cijeli sistem mišljenja usljed težnje da se sintetiziraju krajnosti, što samo po sebi nije slabost, zapravo je moć ukoliko se drži pod kontrolom. Determinizam i slobodna volja su naprimjer krajnosti. Kad jedan sustav nastoji sintetizirati ih snagom nekog temeljnijeg i transcendentnijeg načela, taj pokušaj može ili da gleda prekinuti i razriješiti tu krajnost, ili može jednostavno te dvije krajnosti podvesti pod jedno više načelo, dok one zbiljski ostaju na vlastitoj razini. U ovom slučaju bit će posrijedi sinteza, u potonjem ostat će napetosti. Protuslovlje će rezultirati ondje gdje se načelo sintetiziranja ili subsumiranja formulira na način koji neće priskrbiti pravičnost objema stranama, nego će radije staviti naglasak na jednu stranu, pa će na taj način, prenaplašavanje jedne strane postati svrhom načela sintetiziranja. Protivrječnost se također može dogoditi kada se uspostave dva protivrječna stava. Nekonzistentnost se dešava onda kada su implikacije dva protivrječna stava kontradiktorne ili čak u još oštrijoj formi, kada se jedno načelo proglasi dostatnim da objasni određenu pojavu, ali se potom, uvede jedan drugi iznutarnji princip koji raspolaže učinkom poništavanja onog prvotnog načela. Prema tome, nekonzistentnost je samo korak-dva pomjereno protuslovlje.

Ove slabosti je na određeni način moguće pronaći u Mulla Sadraovoj filozofiji. Prema njegovu mišljenju, egzistencija jednovremeno predstavlja jedno i mnoštvo i ona je samo načelo egzistencije koje je takvo unutar zbilje. Prema tome, postoji napetost uspostavljena u tom načelu, jer jedinstvo i različitost su krajnosti. Prema mišljenju Mulla Sadraa, ta krajnost se razrješuje snagom daljnjeg načela gibanja ili snagom tashkika egzistencije. To znači da su i jedinstvo i različitost zbilje unutar svojih uzajamnih planova. Ali, kako se može vidjeti, Mulla Sadra često odriče bilo kakvu zbiljnost bilo kojem vidu mnoštva egzistencije i jednostavno svu zbiljnost pripisuje Jednom Bogu. Dok je načelo teškika filozofski jedno, njegovo osporavanje, koje svu zbilju pripisuje Bogu, ozbiljeno je pod utjecajem mističnog impulsa. To je protuslovlje, jer protuslovi samoj svrsi načela tashkika, to jest sintezi krajnosti. Dobar primjer nekonzistentnosti je u Mulla Sadraovom objašnjenju svjetskog procesa kao nepretrgnutog supstantivnog gibanja. Nema nikakve potrebe pitati se zašto postoji supstantivno gibanje, smata Mulla Sadra, jer ono predstavlja samu narav ili temelj materijalnog svijeta, baš kao što je besmisleno postavljati pitanje zašto vatra sagara, pošto je u

samoj naravi vatre da sagara. Ali tada, Mulla Sadra, izvrnut religijskom zahtjevu, poseže za Bogom kako bi objasnio svjetsko gibanje i postupne forme koje to gibanje preuzimaju: Bog je taj koji te forme postavlja usred tog gibanja. Jasno je da ovo objašnjenje potire ono prvo, ali Mulla Sadra insistira na tome da mi još uvijek trebamo Boga Koji je stvorio svijet snagom te naravi.

Unatoč ovim ali drugim poteškoćama koje se mogu pronaći u Mulla Sadraovom učenju, ukupan sud o ovom sustavu mora biti takav da je riječ o izvornom i najkompleksnijem sustavu, ako ne u cijelom, onda barem u kasnijoj povijesti islamske filozofije. Sama činjenica da on nastoji kritizirati, analizirati i integrirati cjelvito značenje idejnih tokova u islamu, razvijanih od četvrtog stoljeća islama do Mulla Sadraovog vremena, jest istinski kolosalni poduhvat, a da i ne spominjemo činjenicu kako je Mulla Sadra formulirao novu ideju-vodilju pod kojom je izveo svoju sintezu i stvorio novi sustav.

## LITERATURA:

1. Acikgenc, Alparslan, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993.
2. Adamson, Peter, *Al-Kindi*, Oxford, University Press, 2007.
3. Adamson, Peter, „Al-Kindi and reception of Greek philosophy“, u *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Peter Adamson i Richard C. Taylor (ed.), Cambridge University Press, 2005.
4. Ahmad Abdulla al-Rabe, *Muslim Philosophers' Classifications of Sciences*, Harvard University, 1984.
5. Akasoy, Ana; Raven, Wim, *Islamic Thought in Middle Age*, Leiden & Boston, Brill, 2008.
6. Al-Farabi, *Uzorita država*, Demetra, Zagreb, 2001.
7. Al-Farabi, *Knjiga o slovima*, Demetra, Zagreb, 1999.
8. Al-Farabi (2001): *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, prev. Charles Butterworth. Ithaca, London, Cornell University Press.
9. Arberry, A. J., *Avicenna on Theology*, Hiperion Press, London, 1979.
10. Aristotel, *Metafizika*, (1003a 25), Paideia, Beograd, 2007.
11. Ashtiyani, Jalal al-Din (ed.), *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, 47-57, Leiden: Brill, 1998.
12. Averroes, *Nesuvislost nesuvislosti*, Naprijed, Zagreb, 1988.
13. Avens, Robert, „Theosophy of Mulla Sadra“, u *Hamdard Islamicus*, Vol. IX.
14. Avicenna, *Metafizika*, Demetra, Zagreb., 2011.
15. Avicenna, *Knjiga naputaka i opasaka*, Demetra, Zagreb
16. Awwani, Gholam Reza, „The Concept and Reality of Being in Mulla Sadra“, u *Mulla Sadra and Comaparative Studies* (The papers presented at the World Congress on Mulla Sadra), May, 1999, Tehran.
17. Bajraktarević, Orhan, *Ibn Rušd i pitanje vremenitosti svijeta kod al-Gazalija*, Zbornik radova, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2001.

18. Browne, Edward G., *A Year Amongst the Persians*, Adam and Charles Black, London, 1950.
19. Bučan, Daniel, *Uvod u arapsku filozofiju*, Filozofski fakultet u Splitu, Split, 2013.
20. Bučan, Daniel, *Al-Gazali i Ibn Rušd: mišljenje u svjetlosti vjere i razuma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1991.
21. Burrell, David, „The Islamic Contribution to Medieval Philosophical Theology“, u C. Taliaferro, P. Draper, Phillip L. Quinn (ed.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, 2010.
22. Butterworth, Charles, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom*, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2001.
23. Chittick, William, „Rumi and wahdat al-wujud“, u *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi* Harvard University, 1994.
24. Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY Press, 1989.
25. Chittick, William, *The Sufi Path of Love – The Spiritual Teaching of Rumi*, SUNY Press, 1984. ( U prijevodu na bosanski jezik pod naslovom *Sufijski put ljubavi*, preveo Rešid Hafizović, NI Institut Ibn Sina u Sarajevu, 2005.)
26. Corbin, Henry, *Islam u Iranu*, (prev. Rešid Hafizović), Bemust, Sarajevo, 2000.
27. Corbin, Henry, *Islamska filozofija u Iranu – XVII i XVIII stoljeće*, NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2002.
28. Corbin, Henry, *Ibn Sina i vizionarsko kazivanje*, (prev. Rešid Hafizović) NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2009.
29. Dabashi, Hamid, „Mir Damad and the founding of the 'School of Isfahan““, u Nasr & Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London & New York, 2001.
30. Deiber, Deiber, „Mulla Sadra on the Problem of Creation and the Role of Greek Philosophers“, u *Mulla Sadra and Comparative Studies* (World Congress on Mulla Sadra, Tehran, 1999.)
31. Dinani, Gholam Hossein Ebrahimi, „The Evidences of the Principiality of Existence“, u *Mulla Sadra and Comparative Studies* (The papers presented at World Congress on Mulla Sadra), May, 1999., Tehran.

32. Esfahani, Mahmoud Namazi, *Philosophical and Mystical Dimensions in the Thought and Writings of Mīr Findiriskī*, Ph.D. diss., McGill University, 2003.
33. Ernst, Carl, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: State University of New York Press, 1985.
34. Fakhry, Majid, *History of islamic philosophy*, Columbia University Press, New York, 2004.
35. Fakhry, Majid, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Publications, Oxford, 2002.
36. Genequand, Charles, „Ibn Rushd's Metaphysics“, u Hans Deiber (ed.), *Islamic Philosophy and Theology*, Leiden, Brill, 1986.
37. Gilson, Etienne, *Bitak i bit*, Demetra, Zagreb, 2010.
38. Goodman, Lenn, *Avicenna*, London & New York, Routledge, 1992.
39. Griffel, Frank, „The Relationship between Averroes and al-Ghazali“ u John Inglis (ed.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, Richmond 2002, 51–63.
40. Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden & Boston, 2014.
41. Hafizović, Rešid, *Ibn 'Arebijevo filozofsko-teološko učenje o Logosu*, Bemust, Zenica, 1995.
42. Hairī, Mahdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, SUNY Press, 1992.
43. Hourani, George, *Averroes: On the Harmony Religion and Philosophy*, London: Luzac, 1961
44. Ibn Rushd, *Knjiga prosudbene rasprave*, Demetra, Zagreb, 2006.
45. Ivry, Alfred, *Al-Kindis Metaphysics*, State University of New York Press.
46. Izutsu, Toshihiko, *The Concept and Reality of Existence*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1971.
47. Izutsu, Toshihiko, „Mir Damad and His Metaphysics“, u Mir Damad, *al-Qabasat*, (uvod), Tehran, 1977.
48. Izutsu, Toshihiko, *Sufizam i taoizam*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 1995.



49. Jambet, Christian, *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra*, Zoone Books, New York, 2006.
50. Kalin, Ibrahim,, „Between Physics and Metaphysics: Mulla Sadra on Nature and Motion“, u *Islam & Science*, Vol. 1, June 2003, No. 1.
51. Kalin, Ibrahim, *An Annotated Bibliography of the Works of Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) with a Brief Account of His Life*, Islamic Studies vol. 42, No. 1. (Proljeće, 2003).
52. Kalin, Ibrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, Oxford University Press, 2010.
53. Kalin, Ibrahim, „Baha al-Din 'Amili“, u *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, Ibrahim Kalin (ed.), Oxford University Press, 2014.
54. Kalin, Ibrahim, *Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intellegibles and Theory of Knowledge*, u *The Muslim World*, Jan., 2004.
55. Kamal, Muhammad, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Rotledge, 2016.
56. Khamenei, *Development of Wisdom in Iran and in the World*,
57. Khamenei, *Mulla Sadra's Life, Character and Philosophy*, SIPRIn, 2009
58. Khamenei, S. M., *Mulla Sadra's Life, Character and Philosophy*, SIPRIn, Tehran, 2009.
59. Kamada, Shigeru, *Mulla Sadra's imama/walaya: An Aspect of His Indebtedness to Ibn Arebi*, *Journal of Islamic Philosophy*, VI (2010), 67-78.
60. Kenedy-Day, Kiki, *Book of Definition in Islamic Philosophy*, Routledge Curzon, London & New York.
61. Lawson, Todd (ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, London, I.B. Tauris, 2005.
62. Leaman, Oliver, *Averroes and His Philosophy*, London: Oxford University Press, 1988.
63. Leaman, Oliver, „Mulla Sadra's Doctrine of Existence and the Objectivity of Imagination in Islamic Philosophy“, u *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy (The Papers presented at the World Congress on Mulla Sadra)*, Tehran, May 1999.

64. Lovejoy, Arthur, *The Great Chain of Being*, Cambridge: Harvard University Press, 1936.
65. Morris, James Winston, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981.
66. Morris, Zailan, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra*, Routledge Curzon, London & New York, 2003
67. Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and Foundation of Islamic political Philosophy*, University of Shicago Press, 2001.
68. Marmure, Michael, *The incoherence of the philosophers: Tahafut al-falasifah: a parallel English-Arabic Text* (Provo: Brigham Young University Press, 1997).
69. Muhammad Abd al-Jabiri, „Ibn Rušd i dijalog kultura“, u Orhan Bajraktarević (ur.), *Klasična islamska filozofija*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2009.
70. Nasr, Seyyed Hossein, *Sadr al-Din Shirazi i njegova transcendentna teozifija*, NI Institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2001.
71. Nasr, Seyyed Hossein; Leaman, Oliver, (ed.), *History of islamic philosophy*, Routledge, London & New York.
72. Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, SUNY Press, 2006.)
73. Nasr, Seyyed Hossein, *Tri muslimanska mudraca: Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arebi*, El-Kalem, Sarajevo, 1991.
74. Nasr, Seyyed Hossein, *Uvod u islamske kozmološke doktrine*, Tugra, Sarajevo, 2007.
75. Netton, Ian R., *Al-Farabi and his school*, Routledge, London & New York, 1992.
76. Rahman, Fazlur, *Mir Damad's Concept of huduth dahri*, *Journal of Near Eastern Studies* 39, 1980.
77. Rizvi, Sajjad H., „Mysticism and phylosophy: Ibn Arabi and Mulla Sadra“, u *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2006.
78. Rizvi, Sajjad, *Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Oxford University Press, 2007.

79. Rizvi, Sajjad, *Between Time and Eternity: Mir Damad on God's creative agency*, *Jornal of Islamic Studies*, 2006.
80. Rizvi, Sajjad, *Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being*, Routledge, London, 2009.
81. Reisman, David; Ahmed H. Al-Rahim (ed.), *Before and after Avicenna*, Brill, 2003.
82. Rustom, Mohammed, „Approaching Mulla Sadra as Scriptural Exegete: A Survey of Scholarship on His Quranic Works“, *Comparative Islamic Studies*, (2010), 75-96.
83. Safavi, Seyed G., „Rumi and Mulla Sadra on Theoretical and Practical Reason,“ u *Transcendent Philosophy*, Vol. 8 (London Academy of Iranian Studies, 2007).
84. Sharif, M. M. (ed.), *Historija islamske filozofije*, August Cesarec Zagreb, 1988.
85. Shirazi, Sadr al-Din Shirazi, *Asfar*, Bejrut, 2011.
86. Shirazi, Sadr al-Din Shirazi, *Kitab al-Masha'ir*, prev. Ibrahim Kalin pod naslovom *The Book of Metaphysical penetrations*, (dvojezično izdanje), Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2014.
87. Shirazi, Sadr al-Din, *Kitab al-Masha'ir*, prev. P. Morewedge kao *The Metaphysics of Mulla Sadra*, Global Publications, Association New York, 1992.
88. Shirazi, Sadr al-Din, *The Elixir of Gnostic* (Iksir al-a'rifin), Brigham Young University Press, Provo – Utah, 2003.
89. Shirazi, Sadr al-Din, *Al-hikma al-arshiyya*, Isfahan University Press, prev. J. W. Morris pod naslovom *The Wisdom of the Throne*, princeton, Princeton University Press., 1981.
90. Shirazi, Sadr al-Din, *Rasā'il*, ur. H. N. Isfahani, Intisharat-i Hikmat, Teheran, 1996.
91. Shehadi, Fadlou, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Delmar, New York, 1982.
92. Silajdžić, Adnan, *Muslimanski teološko-filozofski doprinos razvoju kulturnog evropskog identiteta*, u *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, Sarajevo, godina XXX, 2011, br. 15.
93. Silajdžić, Adnan, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999.

94. Silajdžić, Adnan, „Neki stereotipi vezani za razumijevanje Gazalijevih djela“, u *Znakovi vremena*, br. 55, NI Institut „Ibn Sina“ u Sarajevu, 2012.
95. Simon van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Oxford University Press, 1954.
96. Stewart, Devin, *A Biographical Notice of Baha al-Din 'Amili*, Journal of American Oriental Society, Vol. 111, No. 3, (Jul. – Sep. 1991).
97. Suhrawardī, *Orijentalna mudrost*, (prev. Rešid Hafizović), NI Institut Ibn Sina, Sarajevo.
98. Takeshita M, *Ibn Arebi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.
99. Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.), *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, Springer, 2006.
100. Zanjani, Abu Abdullah, *The Life and Main Philosophical Teaching of the great Iranian Philosopher Sadr al-Din Shirazi*, Tehran, Kihan Publisher, 2003.
101. Ziai, Hossein, „Sadr al-Muta'allihin and the Question of Knowing and Being“, u *Mulla Sadra and Comparative Studies*, vol. 4 (The papers presented at the World Congress on Mulla Sadra), Sadra Islamic Philosophy Research Institute, Tehran, 1999.
102. Ziai, Hossein, „Mulla Sadra: His Life and Works“, u Nasr & Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London & New York, 2001.
103. Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, Harvard University Press, Cambridge, 1962.
104. Walzer, Richard, *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabādi ārā' ahl al-madīna al-fādila*, Oxford University Press, 1985.
105. Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in context*, Cornell University Press, 2003.
106. Veljak, Lino, *Od ontologije do filozofije povijesti*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka filozofskih istraživanja, sv. 123), 2004.
107. Veljak, Lino, *Horizont metafizike*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka Filozofskih istraživanja, sv. 12), 1988.

## ŽIVOTOPIS:

Rođen 1982. godine u Brčkom. Nakon završetka Behram-begove medrese u Tuzli, upisuje Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, gdje 2006. dobiva zvanje *profesor islamske teologije*. Nakon toga, završava prvi ciklus studija na Odsjeku za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu, da bi 2012., nakon odbranjenog završnog rada „Egzistencija i transcendencija u filozofiji Karla Jaspersa“, na drugom ciklusu studija istog odsjeka, stekao zvanje *magistar filozofije*. Iste godine, upisuje poslijediplomski doktorski studij filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Temeljna područja znanstvenog interesa su ontologija, filozofija religije i islamska filozofija.

### Znanstveni radovi:

- Šadić, Rusmir; *Komunikacija kao izvor egzistencije*, Logos – časopis za filozofiju i religiju, Vol. 1, br. 1, 2013.
- Šadić, Rusmir; *Karl Jaspers i Ibn Arabi – prilozi komparativnoj ontologiji*, Zbornik radova: Filozofija egzistencije Karla Jaspersa, Zagreb, 2013.
- Šadić, Rusmir; *Transcendencija u Jaspersovoj filozofiji egzistencije. // Znakovi vremena*. Vol. 15, br. 57/58, 2012.
- Šadić, Rusmir; *Filozofija prirode u mišljenju Ibn Sinaa, Friedricha Schellinga i Stephena Hawkinga*, Beharistan - časopis za iranistiku i islamsku kulturu, br. 15, 2011.
- Šadić, Rusmir; *Najm al-din Kubra i derviški red kubrawiyya*, Znakovi vremena, Vol. 13, br. 48/49, 2010.
- Šadić, Rusmir; *Fenomenologija 'srca' iz perspektive islamskog ezoterizma*, Godišnjak Medžlisa islamske zajednice Tuzla, br. 1, 2010.
- Šadić, Rusmir, *Savremenne interpretacije sokratovskog problema*, Arhe – časopis za filozofiju, god. 11, br. 21., 2014.
- Šadić, Rusmir; *Transcendentna filozofija Mulla Sadra Shirazija*, Logos – časopis za filozofiju i religiju, Vol. 3., br. 2, 2015.

### Znanstveni skupovi:

- Šadić, Rusmir; Orhan, Jašić; *Ihvanus-safa i njihovo učenje u svjetlu bioetičkog učenja*, 12. Lošinjski dani bioetike, Mali Lošinj, Hrvatska, 2013.
- Šadić, Rusmir, *Odnos filozofije i religije u mišljenju Ibn Rushda*, Mediteranski korijeni filozofije, Split, 2015.
- Šadić, Rusmir, *Susret islamskog racionalizma i grčke kulture*, Mediteranski korijeni filozofije, Split, 2016.
- Šadić, Rusmir, *Problem morala i Svetog – prilozi filozofiji religije*, međunarodni simpozij u organizaciji BNZH i Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2016.