

www.bastinaobjave.com

Tri muslimanska mudraca

Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arebija

Autor: Sejjid Husejn Nasr

S perzijskog preveo: Bećir Džaka

UVOD

Zlatno doba islama u pogledu duhovnog i vjerskog života, kao i u pogledu ostvarenja islamskih ideala je vrijeme kada je živio poslanik Muhammed, neka je Božiji mir sa njim, i dani kada su uspostavljene i učvršćivane prve muslimanske zajednice u Medini. Kao što se iz zasijanog sjemena razvije stabljika i najzad poslije određenog vremena i prehrane u pogodnoj zemlji dođe i njen plod, tako je i stablo islamske civilizacije nekoliko stoljeća poslije zasađivanja njegovog sjemena donijelo plod i pokazali su se njegovi intelektualni i umjetnički plodovi, a predohrana toga stabla u toku minulih stoljeća bile su prethodne civilizacije koje je islam naslijedio. One su doprinijele još boljem rastu toga stabla. Tek onda kada se islamska zajednica potpuno konsolidovala i kada su načela islamske revelacije realizovana u konkretnim formama, da bi tako novoj civilizaciji, uprkos neislamskih elemenata koji su ušli u nju, mogla dati specifičnu, islamsku boju, tek tada su umjetnost i nauke kao i filozofija i metafizika dostigle svoj vrhunac.

Širenje islama i konsolidacija islamskog društva, do koje je došlo kasnije, spadaju u najbrže i najpresudnije događaje u istoriji čovječanstva. Pri kraju zemaljskog života poslanika Muhammeda, a.s. po prvi put je pod zastavom islama ujedinjeno čitavo Arabijsko poluostrvo i oko 700. godine, znači u periodu kraćem od 80 godina poslije pojave islama, ova se vjera proširila po čitavom Srednjem istoku i sjevernoj Africi i muslimani su ovladali prostranstvom koje se pružalo od doline rijeke Inda do Andaluzije. S druge strane, nasuprot svakoj drugoj ekspanziji, koja bi se na bilo kakav način mogla porediti sa islamskom ekspanzijom, npr. invazija Mongola sedam stoljeća kasnije na zapadnu Aziju, posljedice islamskih osvajanja bile su trajnijeg karaktera. Izuzev Andaluzije odakle su muslimani protjerani u 15. stoljeću, svaka druga regija, u kojoj se za ovo kratko vrijeme proširio islam, islamizirana je, a u nekim slučajevima i arebizirana i takva ostala sve do danas.

Jasno je da je nakon takve iznenadne ekspanzije i prevlasti muslimana nad ogromnim teritorijama, trebalo vremena da bi osvojene pokrajine mogle biti transformirane u novu zajednicu, organiziranu na načelima islama. Bilo je urgentno da se uspostave administrativni propisi i državni zakoni za nove prilike kakve nisu postojale u islamskoj zajednici za života Poslanika i da se u toj zajednici primjenjuje pravo zasnovano na propisima Kur'ana i na Poslanikovoj praksi. Zato su prva četvorica halifa, koji su došli odmah poslije Poslanika i koji se obično nazivaju *hulefa' er-rašidin*, kao i neki od prvih umejskih halifa, glavni dio svoje djelatnosti posvetili rješavanju neposrednih problema organiziranja islamske zajednice. Oni su potpomagali i podsticali razvoj nauka kao što su interpretiranje Kur'ana, sakupljanje Poslanikove tradicije ili hadisa i sistematizacija izučavanja arapskog jezika. Znači, sve što je neposredno bilo potrebno novoj zajednici. Izučavanje ovih nauka bilo je potrebno i zbog toga što je šeri'at ili pravo te zajednice bio zasnovan na principima Kur'ana i na kodeksu Poslanikove tradicije (Hadis), a jezik

Kur'ana i Poslanikovog kodeksa, tj. arapski jezik, bio nepoznat većini novoobraćenih muslimana nearapskog porijekla.

Preokupacija ovim poslovima spriječila je umejske halife da posvete više pažnje bogatom kulturnom nasljeđu koje je sudbina stavila na raspolaganje muslimanima. Tako mi u ranom periodu islamske istorije vrlo rijetko susrećemo ličnosti, kao što je npr. Halid ibn Jezid, koje su pokazivale interesovanje za predislamske znanosti. Iz istih razloga, vrlo je rijetko u to doba prevedena neka knjiga sa grčkog ili sirijskog jezika na arapski jezik. U stvari, ovo je doba kada se usavršavaju i konsoliduju tradicionalne vjerske discipline - komentarisanje Kur'ana i razrada Poslanikove tradicije. Izučavanje arapskog jezika dostiže vrhunac osnivanjem gramatičarskih škola u gradovima Kûfi i Basri i pojavom većeg broja istaknutih gramatičara, pjesnika i književnih kritičara.

Međutim, neminovno je bilo da muslimani ranije ili kasnije posvete pažnju bogatoj riznici predislamskog kulturnog nasljeđa, koje je postojalo u granicama islamske zajednice. Još prije pojave islama naučna djela mnogih naučnika i profesora iz Aleksandrije i aleksandrijske škole, znači iz škole u gradu u kome su se prožimali helenski, jevrejski, babilonski i egipatski civilizacijski i kulturni tokovi, prevedena su na sirijski jezik i prenesena u Antiohiju, a odatle su dalje stigla u istočnije gradove kao što su bili Nisibin i Edesa. Do ovakve situacije, koja će kasnije imati velikog odjeka i uticaja u islamskoj civilizaciji, došlo je nakon šizme u istočnoj hrišćanskoj crkvi. Ovaj interni raskol u hrišćanskoj crkvi odvojio je nestorijance, a kasnije i monofizite od hrišćanske crkve grčkog jezičkog područja i prisilio ih da za sebe osnivaju specijalne škole i centre podučavanja. Na taj način su željeli da se osamostale od aleksandrijske i vizantijske crkve od kojih su se već bili odvojili. To ih je, dakle, prisililo da otpočnu izučavati i usavršavati svoj sirijski jezik. Nestorijanci su pod zaštitom iranskih vladara, koji su svakom prilikom pomagali oponente svojih neprijatelja, bili u mogućnosti da se razvijaju u Iranskom Carstvu, pa čak da osnuju i svoju crkvenu organizaciju u centralnoj Aziji. Gdje god su osnivane takve crkve, tamo su prodirali i uticaji helenističke filozofije i teologije koje je hrišćanstvo proglašavalo svojim. Postepeno se stvorila i proširila tradicija čitanja i interpretiranja grčkih tekstova iz različitih nauka i filozofije.

Pored helenističkih naučnih centara, postojao je i grad Harran, centar Sabejaca, koji je u pogledu njegovanja nauke i filozofije imao specifičan položaj. Sabejci su sebe smatrali sljedbenicima poslanika Idrisa ili Hermesa. Oni su u doba širenja islama čuvali i propagirali učenja helenističkog vremena, tj. učenja neopitagorejskih škola i hermeticizma. Istina, hermeticizam je postojao u Iranu i prije islama. U nekim knjigama na pahlevi jeziku, koje su kasnije prevedene na arapski jezik, vidi se prožimanje helenističkih i indijskih elemenata sa iranskim načinom mišljenja.

Da bi parirali vizantijskim znanstvenim centrima iranski vladari su osnovali u gradu Džundišapuru visoku školu u kojoj su se okupljali i bavili naučnim radom, istraživanjima i podučavanjem hrišćanski, jevrejski i indijski naučnici i filozofi. U toj školi je izučavana indijska medicinska tradicija i kombinovana sa grčkim medicinskim dostignućima. Zahvaljujući ovoj školi Sasanidi su se upoznali sa indijskom astronomijom i astrologijom i uz pomoć indijskih astronoma sastavljene su poznate astronomske tablice poznate pod nazivom *zidži šehrijari* (carske tablice).

U gradovima kao što su npr. Džundišapur, Harran, Edesa i Nisibin, bio je sačuvan veliki dio grčkih, babilonskih, indijskih i perzijskih znanosti i kao živa tradicija prenesen u islamski svijet. Osim toga, kada su muslimani počeli da se zanimaju za predislamsku nauku i kada su riješili da je integriraju u svoje civilizacijske tokove, nisu imali poteškoća da pronađu stručnjake koji su s lakoćom mogli prevoditi tekstove sa drugih jezika na arapski jezik. U ovim centrima koji su se nalazili u granicama i u sastavu islamske zajednice živjelo je dosta naučnika, većinom hrišćana, Jevreja, a u manjem broju je bilo i Iranaca. Ovi naučnici bili su u svojoj naučnoj orijentaciji temeljito stručni i dobro su poznavali jezike sa kojih su prevodili: grčki, sirijski, pahlevi i sanskrit i jezik na koji su prevodili: arapski jezik. Kada su abbasidske halife, a posebno Harun er-Rešid, Me'mun i Mu'tesim, počeli da pokazuju više interesovanja za predislamske znanosti i kada su činili napore da se naučni izvori prevode na arapski jezik u centru Hilafeta, u Bagdadu, lako su mogli pronaći kvalifikovane naučne prevodioce. Za vrijeme od dva i po stoljeća, tj. od 750. pa do 1000. godine, preveden je na arapski jezik veliki broj naučnih i filozofskih djela sa grčkog, sirijskog, sanskrita i pahlevi jezika. Ovaj posao obavljen je u nekoliko prevodilačkih centara koji su se po stručnosti i sposobnosti međusobno razlikovali. Spomenućemo neke sposobnije prevodioce iz toga vremena. Kao vrlo sposobni bili su hrišćani Hunejn ibn Ishak i njegov sin Ishak ibn Hunejn. Oni bi prije nego bi počeli da prevode neki izvor sakupili i proučili kritičke tekstove o tome izvoru. Bili su istaknuti i Sabit ibn Qurre iz Harrana i obraćenik na islam zoroastrovac Ibn Muqaffa'. Svaki od njih je na poseban način svojim prevodima obogatio arapski jezik i pripremio teren za pojavu raznih naučnih i filozofskih škola. Ove škole, koje se hronološki javljaju nakon prevođenja mnogobrojnih naučnih i filozofskih izvora sa drugih jezika na arapski jezik, u suštini su rezultat integrisanja i prožimanja različitih civilizacijskih nasljeđa i islamskih učenja.

Svakako da ovdje može biti postavljeno pitanje zašto je lako iznenada islamsko društvo počelo pokazivati interesovanje za predislamske znanosti i predislamsku filozofiju i zašto su arapske halife finansirale i osnivale specijalne centre za prevođenje stranih naučnih izvora na arapski jezik? Možda bi najbolji odgovor na tako važno pitanje bio taj da su u to vrijeme muslimani počeli ostvarivati dodire i upuštati se u diskusije sa autoritativnim jevrejskim i hrišćanskim vjerskim naučnicima koji su argumentima aristotelovske logike i filozofije, što muslimani u početku nisu poznavali, branili principe učenja svojih vjera i istim argumentima napadali i

pobijali principe islamskih učenja. Poznato je da su takve debate i rasprave vođene u Damasku. Sasvim je vjerovatno da su arapske halife, posebno Me'mun, uložili mnogo truda da na arapski jezik prevedu grčka filozofska djela kako bi osnove islamske vjere ojačali argumentima kojima je raspolagao i neprijatelj i na taj način odbranili Šeri'at na koji se naslanjao njihov autoritet. Naravno, ne treba zaboraviti ni činjenicu da su prve abbasijske halife i lično pokazivale interesovanje za predislamske znanosti. Ipak, u tome je postojao opštiji interes koji je usko vezan za interese islamske zajednice, Hilafeta uopšte. Taj opšti interes je pokretao halife da sa neviđenim poletom i žarom nastoje stvoriti sve uslove da se na arapski jezik prevede „mudrost stoljeća".

Zahvaljujući filozofiji i većem dijelu grčkih, indijskih i iranskih znanosti, muslimani su počeli da stvaraju različite intelektualne poglede koji će dominirati horizontima islamske civilizacije sve do naših dana. Pravne škole i sufijska bratstva, posebno svako za sebe, nastaju i učvršćuju se u trećem stoljeću. Islamska revelacija koja je do tada bila zatvorena i orijentisana ka svome izvoru i zbog toga bila uopštena i u stanju „fuzije" počinje se „kristalizirati" u svoje komponente i svaka komponenta se posebno izučava i dobiva posebno ime. Na sličan način su različiti intelektualni pogledi u islamskom svijetu tokom stoljeća apsorbovali hranu za sebe iz bogatog nasljeđa starog svijeta koje je prevedeno na arapski jezik. Zahvaljujući tome nastalo je više filozofskih škola i škola znanosti i umjetnosti. Prema tome, s pravom se ove škole mogu nazvati islamskim, premda su koncepcije i formulacije tih škola porijeklom izvan islamskog svijeta. Međutim, one su u islamskom svijetu dostigle svoj vrhunac razrade i razvoja.

U ovoj knjizi smo pokušali da raspravljamo o tri najpoznatija islamska mudraca, o Ibn Sinau *(Aviceni)*, o Suhrawardiju i o Ibn Arebiju, u nadi da ćemo, izlažući njihova učenja i poglede, adekvatno prezentirati i objasniti učenja tri najvažnije islamske filozofske škole. To su: škola filozofa - naučnika, škola iluminacionista i sufijska škola. Na Istoku je ideja uvijek dominirala nad čovjekom, ali se malo pažnje poklanjalo pitanju odakle i od koga određena ideja potječe. To je bilo u skladu sa preporukom Ali ibn Ebi Taliba, predstavnika par exellence islamske spoznaje i poznavaoca ezoteričnih poruka Poslanika i Kur'ana, koji je govorio svojim učenicima i sljedbenicima sljedeće: „Pazite na ono šta je rečeno, a ne na onog ko je to rekao." Tri istaknute ličnosti čija su učenja predmet ove studije, svaka u svom domenu učenja, ima veliku važnost i igra glavnu ulogu u filozofskim školama kojima pripada. Pored toga, svaka od njih govori o nekoj od perspektiva koje su već postojale i prije njih i raspravlja o pogledima na svijet kojim su se tokom stoljeća kontinuirano bavile generacije filozofa i pobožnjaka. Osim toga, iako njihove škole nisu jedine škole koje postoje u islamu, ipak su najvažnije među školama koje su nastale odmah nakon njegovog ranog perioda. Njihovi osnivači pokazuju i tumače u tim školama najvažnije poglede islamske intelektualnosti i otkrivaju horizonte na koje se naslanja intelektualni život mnogih velikih islamskih naučnika.

I DIO

IBN SINA (AVICENA) I FILOZOFI-NAUČNICI

PRETHODNICI IBN SINĀA

U tradicionalnim islamskim krugovima obično se smatra da je prvi filozof koji se pojavio u islamskom svijetu bio Iranac po imenu Iranšehrî. On je pokušao da prenese filozofiju na Istok koga su mnogi kasniji filozofi, počev od Farabija pa do Suhrawardija, smatrali glavnim zavičajem filozofije.[1] Međutim, o ovoj ličnosti, osim imena, ništa ne znamo, a ne postoje ni znatniji fragmenti njegovih djela na osnovu kojih bismo mogli doći do zaključka i ustvrditi da je on osnivač islamske filozofije. U stvari, peripatetičku ili *mešâi* filozofiju, koja je jedina od nekoliko postojećih filozofskih škola na Istoku dobro poznata na Zapadu i koja je obično identifikovana sa pojmom islamske filozofije, osnovao je Ebu Ja'qûb el-Kindî, koji se obično naziva *„Filozof Arapa"*[2].

El-Kindija treba smatrati osnivačem filozofske škole u kojoj je aristotelovska filozofija u interpretaciji aleksandrijskih komentatora - posebno Aleksandra Afrodizijskog i Temistija - kombinovana sa školom neoplatoničara. Neoplatonska učenja dospjela su među muslimane posredstvom prevoda dijelova *Eneade* pod naslovom *Aristotelova teologija* i posredstvom pseudoaristotelovske knjige *Liber de Causis {Knjiga uzroka)* koja je bila kratki sadržaj Proklusove *(Proklo, Proklos)* knjige *Elements of Theology* (Elementi teologije).[3] U ovoj školi nauka je također bila kombinovana sa filozofijom. U stvari, nauka je smatrana jednom granom filozofije kao što je u drugom smislu filozofija počela i nastala klasifikacijom nauka. Istaknuti predstavnici ove škole, kao što je npr. sam El-Kindi, bili su i naučnici i filozofi, dok su neki drugi, nao npr. Ebu Sulejman es-Sidžistani bili više filozofi nego naučnici, a Ebu Rejhan el-Biruni bio je više naučnik nego filozof.

Osnivač ove škole filozofa - naučnika El-Kindi rođen je u Basri oko 801. godine u aristokratskoj arapskoj porodici u plamenu Kinde. Školovanje je počeo u Basri u školi koja je svakako bila pod uticajem škole iz Džundišapura i za svoje vrijeme i edukativne prilike svoga vremena stekao najbolje moguće obrazovanje. Školovanje je nastavio i usavršio u Bagdadu, u gradu koji je u ovo doba vladavine 'Abasida slovio kao najveći školski i naučni centar. Vrlo brzo je ovladao kvantumom znanja i filozofije koji su postojali na arapskom jeziku. Zatim je počeo razmišljati da stečena znanja i filozofiju uskladi sa islamskim učenjima i upotpuni jedno drugim. Njegova sposobnost i kompetentnost u raznim granama nauka približile su ga dvoru abasidskih halifa Me'muna i Mu'tesima pa je čak imenovan učiteljem Mu'tesimovog sina. Na dvoru je stekao vrlo

istaknut položaj i ugled kakav nijedan filozof i naučnik poslije njega nije uspio da stekne. Međutim, takav njegov ugled i položaj i njegova bliskost sa dvorom halifa nisu potrajali do kraja njegovog života. Za vladavine halife El-Mutewekkila pao je u nemilost i oko 866.[4] godine El-Kindi je umro napušten i zaboravljen.

Premda ime El-Kinadija u islamskim istorijskim spisima dolazi uz imena poznatih ličnosti, sve doskoro znalo se samo za manji broj njegovih djela na arapskom jeziku. Naime, prije trideset godina u Istanbulu je pronađen veći broj njegovih djela iz kojih su se naučnici direktno mogli upoznati sa njegovim idejama i pogledima. Pronađeno je oko 40-50 djela, što je samo jedan mali dio njegovih sveukupnih djela. Jer, arapski bibliofil Ibn Nedim u svom *Fihristu* spominje brojku od dvije stotine četrdeset njegovih djela. Među sačuvanim radovima nalaze se: *Traktat o metafizici*, brojni radovi iz logike, klasifikacija nauka, diskusija o Aristotelovim djelima, njegova poznata rasprava o Intelektu, - na Zapadu dobro poznata kao *De Intellectu* - koja je snažno uticala na kasnije filozofe (kao npr. na Ibn Sināa (Avicenu),[5] njegova predikacija trajanja vladavine abbasijskih halifa i drugi radovi iz prirodno-matematičkih znanosti.[6]

Glas i slava El-Kindija proširili su se na latinskom Zapadu posredstvom prevoda nekih njegovih naučnih i filozofskih radova. U stvari, on spada među muslimanske naučnike koji su na Zapadu dobro poznati. U astrologiji je posebno bio priznat i respektovan kao veliki autoritet. Mnogi su ga ubrajali u devet astroloških mudraca. Njegova slava u srednjem vijeku bila je tolika da je dugo potrajala i prenijeta u doba renesanse. Poznati naučnik toga doba Kardano *(Cardanus)* ubraja El-Kindija u dvanaest najuticajnijih i najvažnijih intelektualnih figura ljudske istorije.[7]

Kod El-Kindija je uočljiva većina osobina koje karakterišu filozofe-naučnike. On je bio univerzalnog interesovanja. Poznavao je logiku, prirodne nauke, medicinu, muziku, teologiju i metafiziku. Ostajući dosljedan mislima, tragao je za istinom gdje god je mislio da do nje može doći. U tom smislu sam piše u često citiranom predgovoru svoga *Traktata o metafizici*: „Ne treba da se stidimo da upoznajemo istinu i da je usvajamo pa ma iz kakvog izvora ona dolazila, pa makar do nas dopirala posredstvom prošlih generacija i stranih naroda. Za onoga koji traga za istinom nema ništa dragocjenije od same istine. Istina nikada ne unižava onoga koji traga za njom, naprotiv ona mu podiže ugled i oplemenjuje ga.“[8]

Međutim, postoje izvjesni momenti posebno karakteristični za El-Kindija. U filozofiji on je bliži atenskoj školi neoplatoničara nego aleksandrijskoj školi koju je prihvatao El-Farabi. El-Kindi je više volio hipotetični i disjunktivni silogizam kojim se služio atenski neoplatoničar Proklus, a kojeg je kasnije kritikovao El-Farabi. El-Farabi je više bio naklonjen učenju Aristotela i smatrao je Proklusov način dokazivanja slabim. El-Kindi je, također, pokazivao posebno interesovanje za okultne znanosti, što se ne vidi kod kasnijih filozofa - naučnika.

U vjerskim pitanjima El-Kindi je prihvatao teologiju mu'tezilija, nastojeći da je postavi kao filozofski sistem. On je zagovarao takve odnose između religije i razuma, odnosno između vjerovanja i filozofije kakvi se ne uočavaju u djelima El-Farabija i Ibn Sināa. Po učenju El-Kindija, postoje dvije vrste znanja: *Božansko znanje (el-'ilm el-ilâhî)* koje Bog daruje poslanicima i *ljudsko znanje (el-'ilm el-insânî)* čija je najviša forma filozofija. Prvo znanje je superiornije od drugog, jer se pomoću ovog znanja može stići do istine, što se nikada ne može postići pomoću ljudskog znanja. Zbog toga neke objavljene istine, kao što su npr. stvaranje svijeta iz ničega ili proživljenje nakon smrti, treba akceptirati premda se i ne mogu dokazati filozofijom, pa čak su i u suprotnosti sa filozofijom. Na ovaj način su nauka i filozofija podređene revelaciji i El-Kindi ne vidi nikakva nesklada u tome da prihvati neoplatonsku koncepciju o porijeklu intelekta i nebesa, tvrdeći istovremeno da je stvaranje iz ničega *(creation ex nihilo)* moguće i da lanac egzistencije stoji u zavisnosti od Božijeg akta.

Djelatnošću El-Kindija počinju se ideje i teme helenističkog porijekla izučavati u islamskoj sredini i objašnjavati na novom jeziku. U učenja ove filozofske škole koju je osnovao El-Kindi ušli su neki elementi učenja Platona, Aristotela, neoplatonista, stoika, hermeneutičara, pitagorejaca, drevnih Ijekara i matematičara. To je škola koja je, ostajući vjerna unutarnjem skladu i logičkim zahtjevima disciplina kojima sa bavi, asimilirala i elemente koji su duboko u vezi sa intelektualnim i psihološkim potrebama nekih komponenata novog islamskog društva. Na taj način ona stvara intelektualnu perspektivu koja je ne samo isto što i mogućnost koja mora biti ostvarena, nego i potreba koja mora biti zadovoljena. To je perspektiva koja mora biti stvorena u okviru sveukupnog islamskog pogleda na svijet.

Poslije El-Kindija javilo se više naučnika koji su pokazivali opšti interes skoro za svaku naučnu oblast isto kao i za filozofiju i teologiju. Oni su u sebi sjedinjavali opšte interesovanje renesansnih naučnika i filozofa za nauke i umjetnosti sa posebnim interesovanjima srednjevjekovnih filozofa i teologa za pitanja religije. Oni su smatrali da su, pokazujući veliko interesovanje za filozofiju i druge nauke, ispunili svoju potrebu za principom kauzaliteta unutar islama i zbog toga se nije desilo da dođe do raskoraka između religije i nauke kao što je bio slučaj na Zapadu poslije srednjeg vijeka. El-Kindi je prvi primjer filozofa - naučnika ove nove škole filozofa - naučnika u islamskom svijetu. On je naučnicima koji su došli poslije njega i koji su slijedili njegove poglede na univerzum služio kao uzor sa nekoliko aspekata.

Među njegovim neposrednim učenicima najpoznatiji je Ahmed ibn Tajjib es-Sarahsi,[9] ši'itski učitelj halife El-Mu'tedida. Kasnije je, zbog otkrivanja nekih tajni halife, pao u nemilost i među naučnicima je stekao glas osobe koja negira poslanstvo.[10] Među učenike El-Kindija spada i Ebu Ma'šer el-Belhi, proslavljeni astrolog srednjeg vijeka, poznat i u Zapadu pod imenom Albumasar.[11] Zatim Ebu Zejd el-Belhi,[12] autor knjiga *Suwer el-eqâlîm (Vrste klimatskih pojaseva)* i

El-Mesalik we el-memalik (Putevi i kraljevstva). Ovo su najpoznatiji rani radovi iz geografije u islamskom svijetu i oni su poslužili kao izvori za kasnije i poznatije rasprave Istahrija i Ibn Hawqala. Ovi su naučnici, posebno u nauci, širili uticaj El-Kindija, premoštavajući na taj način vremenske distance koje su razdvajale El-Kindija i njegovog stvarnog nasljednika među filozofima - naučnicima Ebu Nasra el-Farabija.

Ebu Nasr el-Farabi, na latinskom jeziku poznat kao *Alpharabus*, a od strane kasnijih islamskih naučnika[13] nazvan *Drugim učiteljem (El-Mu'allim es-sâni)*, rođen je u selu Wesidž u horosanskoj pokrajini Farab oko 870. godine.[14] Još kao dječak zaputio se u Bagdad gdje je izučavao logiku i filozofiju kod Mettaā ibn Junusa, a zatim je otišao u Harran gdje postaje đak naučnika po imenu Juhannâ ibn Hajlân. Posjedovao je veliku inteligenciju i otpočetka pokazivao veliki dar i moć zapažanja i usvajanja svega što je izučavao. To je pomoglo da je vrlo brzo postao poznat kao filozof i naučnik. Kada se vratio u Bagdad oko njega se okupila veća grupa slušalaca među kojima je bio i poznati hrišćanski filozof Jahja ibn 'Adi. Međutim, El-Farabijev boravak u Bagdadu nije bio stalan i on 941. godine napušta Bagdad i odlazi u Halep na dvor Sejfuddewle el-Hamadânija gdje ostaje sve do svoje smrti 950. godine.

El-Farabi je poznat kao veliki komentator i sljedbenik Aristotela. Napisao je komentare o kategorijama, o hermeneutičarima, o prvim i posljednjim analizama, o sofistima, o retorici i poetici. Komentarisao je Porfirijevu *Isagogu*, zatim Aristotelova djela *Nikomahovu etiku, Fiziku, Nebo* (De Caelo) i *Metereologiju*. Napisao je i komentar Aristotelove *Metafizike*. Ovaj komentar je vrlo važan za Ibn Sināa. U njemu je El-Farabi dao rješenje metafizičkih i ontoloških problema što je neposredno pomoglo Ibn Sināu da shvati Aristotelovu metafiziku. El-Farabijeva djela, posebno djela o logici, su od izuzetne važnosti, jer u njima je Aristotelova logika objašnjena tačnom i odgovarajućom terminologijom na arapskom jeziku što će poslije El-Farabija postati zajedničko nasljeđe za skoro sve grane islamskog učenja.[15]

Uprkos svojoj velikoj lojalnosti prema aristotelovskom načinu dokazivanja kog je smatrao ključem svake naučne rasprave, i premda je u pitanjima nauke o duši *(psihology)* slijedio *Prvog učitelja*, El-Farabi se niukom slučaju ne može smatrati čistim aristotelovcem. On je nastojao da sjedini Platonovu i Aristotelovu filozofiju. El-Farabi je slično skoro svim drugim muslimanskim naučnicima smatrao da učenja ova dva filozofa, u krajnjoj instanci, potječu od Božanske revelacije i zbog toga je nemoguće da među njima postoji potpuna kontradiktornost. U tom smislu on je napisao nekoliko djela od kojih je najpoznatije *Kitab el-džem'i bejn re'ji el-hakimejn Eflatun el-ilâhi we Aristu (Knjiga sučeljavanja ideja dva mudraca, božanskog Platona i Aristotela)*. U ovom djelu El-Farabi je nastojao da uskladi poglede ova dva antička mislioca. Prije njega to su pokušavali neoplatoničari i oni koje Proklus naziva zlatnim lancem filozofa.[16]

El-Farabi je bio i politički filozof i u stvari treba ga smatrati osnivačem političke filozofije u islamu.[17] U tome je on više slijedio doktrine Platona kojeg je sam nazivao *imamom filozofa*, a njegovu političku filozofiju upoznao je preko komentara Platonovih knjiga *Republika* i *Zakoni* od nepoznatog autora.[18] El-Farabi je nastojao da Platonovog kralja - profeta izjednači sa poslanikom i zakonodavcem u jednobožačkim religijama i opisao je idealnu državu u svojoj knjizi. U toj državi bi vladao jedan, objavljeni zakon. El-Farabijevi pogledi o političkoj filozofiji koji su izloženi u tako važnim djelima kao što su *Ara'u ehli el-medine el-fadile (Traktat o pogledima stanovnika idealne države),*[19] *Kitabu tahsili es-se'âde (Knjiga o postignuću sreće)* i *Kitabu es-sijase el-medenijje (Knjiga o vladanju gradovima)* su najvažniji islamski pogledi i učenja o političkoj filozofiji i mnogo su uticali na Ibn Rušda koji je vremenski bio bliži Ibn Sināu nego El-Farabiju. Međutim, u duhovnom pogledu on je bio više upućen na El-Farabija i mnogo mu bliži nego Ibn Sinau. Druga razlika između El-Farabija i Aristotela je u tome što je El-Farabi pokazivao izuzetan interes za muziku i veliku ljubav prema učenjima pitagorejaca, dok *Prvi učitelj* očigledno nije imao posebnog talenta za muziku. Drugi učitelj je napisao raspravu o svim granama pitagorejskih *trivijuma i quadrinijuma*, ali je samo u muzici stekao izuzetan glas, tako da je o njegovom umijeću u muzici nastalo više legendi. Pored toga što je bio stručnjak u teoriji muzike, bio je i izvrstan izvođač. Ostavio je djelo *Kitab el-musiqa el-kebiri*[20] *(Velika knjiga o muzici)* koje se smatra najvažnijim muzičkim djelom medijevalne muzike. Ovo je djelo imalo velikog uticaja i na Istoku i na Zapadu i postalo je autoritativan muzički izvor u kasnijim periodima. El-Farabijeve kompozicije brzo su se proširile po Istoku, a naročito u nekim tesawwufskim redovima i još uvijek pripadnici nekih tesawwufskih redova koji njeguju i provode običaje klasičnih spiritualnih koncerata ili *sima'a* izvode ove kompozicije.

Ovakva veza El-Farabija sa tesawwufom nije slučajna.[21] El-Farabi je, premda je bio poznat kao učitelj logike i političke filozofije, živio sufijskim načinom života. U njegovim djelima susreću se tehnički termini sufizma.[22] Prezirao je raskošni život na ovom svijetu i pokazivao posebnu ljubav prema djevičanskoj prirodi i jednostavnom načinu življenja u takvoj prirodi. Čak je svoja predavanja i diskusije održavao po poljanama i na obalama rijeka, daleko od gradskih naselja. Također se najčešće oblačio u narodnu nošnju Centralne Azije, sa velikom krznenom šubarom na glavi i odbacivao je dvorski ceremonijal i dvorski način oblačenja. Pored svega toga, nekada bi se dogodilo da se pojavi obučen bolje od sviju. Možda je to ponekad činio samo da bi zbunio i postidio svoje kritičare na dvoru.[23]

Posebno interesovanje El-Farabija za sufizam najbolje se manifestuje u njegovom dobro poznatom djelu *Fusus el-hikem*[24] *(Okviri mudrosti)*. Ovo je djelo, više od svih drugih njegovih djela, imalo konstantan uticaj na Istoku, pa se sve do danas čita i izučava u tradicionalnim školama - medresama na Istoku. Iako se u posljednje vrijeme javljaju rezerve i sumnje u to da li je ovo djelo El-Farabijevo,[25] razlozi za takve rezerve i sumnje nisu argumentovane u dovoljnoj

mjeri i više ima izgleda da je ono El-Farabijevo ili u najmanju ruku da pripada njegovoj školi. Na prvi pogled izgleda da je knjiga napisana da se u njoj izlože principi *peripatetičke metafizike (filozofije)*, ali svojim simboličkim značenjem ona obuhvata kompletan ciklus *gnoze ('irfan)* i zbog toga se danas proučava u iranskim školama.[26] Tokom stoljeća napisano je mnogo komentara ovog djela. Najznačajniji među njima je komentar kojeg je napisao Ismail el-Husejni el-Fârânî. Brojnost komentara svjedoči o velikom uticaju ovog El-Farabijevog djela u čitavom islamskom svijetu.[27] Dakle, kao što vidimo, *Drugi učitelj*, je bio poznat po komentarisanju i širenju Aristotelovih djelā i po formulisanju i objašnjenju kompletne logike na novom, arapskom jeziku. Bio je također, politički filozof, pristalica učenja Platona i naučnik sa posebnom nadarenošću za matematiku i muziku kao i autor djela koja su kasnije priznata kao sažetak gnostičkih doktrina. Zato je on drugi istaknuti predstavnik škole filozofa - naučnika, znači prije Ibn Sināa najistaknutiji je predstavnik ove škole, čak istaknutiji i od El-Kindija.

I Muhammed Zekerija er-Razi (umro između 923. i 932) je prethodnik Ibn Sināa i savremenik El-Farabija. Na Zapadu je poznat kao Rhazes. Bio je priznat i uvažavan i na Zapadu i u islamskom svijetu.[28] Premda je Er-Razi sam sebe smatrao filozofom i na ravnoj nozi sa najvećim starim filozofima i premda je dao posebnu kosmologiju koja se bazira na pet vječnih principa i ima vezu sa knjigom *Timej* u njenoj kasnijoj, aleksandrijskoj interpretaciji, njega su savremenici kao i kasnije generacije više smatrali sposobnim ljekarom nego filozofom.

Njegovi filozofski i religiozni pogledi i učenja u kojima se osjećaju uticaji platonizma i gnosticizma *('urfân)* s jedne strane i manihejstva, s druge strane, oštro su kritikovani od strane naučnih autoriteta kao što su El-Farabi i kasnije El-Bîrûnî.[29] Zato je malo sačuvano njegovih djela koja se odnose na tu tematiku. Međutim, njegovi eksperimentalni metodi u medicini, kakve nalazimo u njegovom glavnom djelu *Kitab el-hâwî (Knjiga sadržaja)*, na latinskom poznata pod naslovom *Continens*, i u hemiji koji su izloženi u njegovom djelu iz hemije pod naslovom *Sirr el-esrâr* [30] *(Tajna tajni)*, odigrali su vrlo važnu ulogu u prirodoslovnim naukama njegova vremena. Isto tako njegovi eksperimentalni metodi uticali su na rad Ibn Sināa, posebno u nekim aspektima njegove medicine i prirodoslovnih nauka.

U opštoj istoriji islamske filozofije obično se poslije El-Farabija govori o Ibn Sināu kao sljedećoj naučnoj ličnosti ove škole. Međutim, u intervalu između njih bilo je filozofa i naučnika koji su dosta zaslužni za pripremanje terena i uslova za pojavu Ibn Sināa. Među takvima su dosta značajni naučnici Ebu el-Wefâ', Ebu Sehl el-Kûhî, Ibn Junus, 'Abd el-Dželil Sidžzi, El-Bi'runi, grupa naučnika oko bratstva Ihwan es-safā',[31] zatim enciklopedisti kao što su El-Hârezmi, pisac knjige *Mefatih el-'ulûm (Ključevi znanja)* i bibliofil Ibn Nedim, autor čuvenog *El-Fihrista*,[32] te najzad nekoliko istaknutih filozofa i logičara među kojima su Ebu el-Bereket el-Bagdadi,[33] Ibn

Miskewejh, savremenik Ibn Sināa, čija su djela iz etike stekla veliki glas, Ebu Sulejman es-Sidžistânî, njegov učenik Ebu Hajjân et-Tewhîdî i Ebu el-Hasan el-'Āmiri.

Iz ove grupe na Zapadu su ostali potpuno nepoznati Es-Sidžistani i El-'Āmiri, premda su u islamskoj filozofiji u svoje vrijeme i kasnije bili dosta poznati i uticajni. Es-Sidžistani, koji je živio u desetom stoljeću (922-999), bio je učenik Mettāa ibn Junusa i Jahje ibn 'Adija i u intervalu između El-Farabija i Ibn Sināa bio je vodeći filozof u Bagdadu. Njegova kuća u Bagdadu pretvorila se u mjesto gdje su održavani susreti raznih naučnika i vođene mnoge naučne i rasprave i diskusije. Njegov učenik Ebu Hajjan et-Tewhidi, koji je bio i najistaknutiji među njegovim učenicima, bilježio je i kasnije publikovao sve te diskusije u svom djelu *Muqâbesât*. U stvari, veći dio veoma informativnih djela Et-Tewhidija kao što je *El-Imtâ'u we el-mu'anesetu* preplavljen je izrekama i zapažanjima njegovog učitelja. Es-Sidžistani je više poznat kao logičar i kao autor poznate istorije filozofije *Siwan el-hikme*,[34] od koje su sačuvani samo neki fragmenti, a koju je kompletirao Ebu el-Hasan Bejhaqi svojim djelom pod naslovom *Tetimme siwan el-hikme.*[35] Njegovi uticaji i pogledi najbolje se mogu shvatiti izučavanjem djela Et-Tewhidija, što također ukazuje na dominantan položaj Es-Sidžistanija u intelektualnom životu Bagdada u vrijeme neposredno pred pojavu Ibn Sināa.

Ebu el-Hasan el-'Āmiri (umro 992), savremenik Es-Sidžistanija, s kojim se na jednom putovanju u Bagdad i susreo, zbog mnogo čega može se smatrati najvažnijim filozofom između El-Farabija i Ibn Sināa. Rođen u Nišaburu, učio je kod Ebu Zejda el-Belhija, a kasnije se susretao sa mnogim velikim naučnicima svoga vremena, pa čak je dospio i u Bagdad i sa tamošnjim filozofima vodio naučne rasprave. Međutim, Bagdad mu se nije svidio i on ga je vrlo brzo napustio i vratio se u svoj rodni Nišabur u Horosanu.[36] El-'Amiri je nastojao da usaglasi vjerska učenja sa filozofijom. On je napisao knjigu u odbranu islama gdje ističe superiornost islama nad drugim religijama i političkim sistemima. Knjiga se zove *El-I'lâmu bi menâqib el-islam (Deklaracija o vrlinama islama)*.[37] El-'Amiri se interesovao za političku filozofiju Sasanida isto toliko koliko i za grčke izvore i kod njega se osjeća uticaj te filozofije. Izučavanjem njegovih djela može se pratiti jedan od puteva kojim su predislamska iranska učenja o društvu i državi prelazila u svijet islamske spekulacije.

Sačuvana su mnoga djela El-'Amirija. Među njima su najpoznatija etička rasprava *Es-Se'âde we el-is'âd (Sreća i usrećenje)* i važno djelo iz istorije filozofije *El-Emed 'ala el-ebed (Vrijeme kroz vječnost)* koja su upoznali kasniji filozofi, posebno Mulla Sadrâ koji ga i citira nekoliko puta u svom djelu *Esfâr (Putovanja)*. Izgleda da je Mulla Sadrâ svoju doktrinu o jedinstvu intelekta, spoznaje i spoznatljivog *('aql, te'aqqul, ma'qul-intellect, intellection, intelligible)*, što Ibn Sina posebno odbacuje, preuzeo od El-'Amirija koji se smatra prvim filozofom u islamskom svijetu koji je vodio rasprave o ovoj doktrini i prihvatio je. Tradicionalni izvori, kao što je djelo Ibn Ebi

Usejbi'a pod naslovom *'Ujun el-enbâ' (Izvori vijesti)*, govore o jednoj seriji pisama razmijenjenih između El-'Amirija i Ibn Sināa. Međutim, ipak ova predaja izgleda nevjerovatna, jer kada je umro El-'Amiri mladi Ibn Sina je imao svega jedanaest godina. Prije bi se moglo pretpostaviti da El-'Amiri spada u one filozofe koji su svojim učenjem i djelima kao i školovanjem učenika, - od kojih su neki, kao Ibn Miskewejh postali slavni - pripremili teren za vrhunski razvoj škole filozofa - naučnika u doba Ibn Sināa.

KRATKA BIOGRAFIJA IBN SINĀA

Ibn Sina, poznat na Zapadu kao Avicena i sa nadimkom *Princ liječnika*, rođen je u blizini grada Buhare 980. godine.[38] Ovaj naučni velikan, koji će kasnije postati najuticajnija ličnost u nauci i filozofiji u islamskom svijetu i koga će nazivati titulama kao što su *Eš-Šejh er-reîs (Lider mudrac)* i *Hudždžet el-haqq (Dokaz Istine)* po kojim je i danas poznat ni Istoku, još od ranog djetinjstva pokazivao je izvanrednu naklonost prema nauci. Za njega je bila srećna okolnost i to što mu je otac, isma'ilit, neobično mnogo nastojao da svog sina što više školuje, pa mu je zbog toga kuća postala mjesto gdje su se susretali mnogi istaknuti naučnici, i iz daleka i iz blizine. U desetoj godini Ibn Sina je izučio cio Kur'an i gramatiku, a onda je počeo da izučava logiku i matematiku. U matematici mu je učitelj bio 'Abdullah en-Nâtili. Pošto je ubrzo ovladao i ovim naukama, počeo je izučavanje fizike, metafizike i medicine kod učitelja Ebu Sehla el-Mesîhija. Već u šesnaestoj godini ovladao je i postao upućen u sve nauke svoga vremena. Jedino nije uspio da shvati metafiziku na način kako je bila izložena u Aristotelovoj *Metafizici*. Premda je ovu knjigu čitao nekoliko puta, pa čak je naučio napamet, ipak ništa nije mogao da shvati. Međutim, teškoća je nestala kada mu je u ruke dospio El-Farabijev komentar ove Aristotelove knjige u kome su bila objašnjena sva teška mjesta u djelu. Od tada pa nadalje Ibn Sina više nije imao potrebe za ekstenzivnim čitanjem, nego je morao da usavrši svoja saznanja intenzivno *„po dubini"*, da bi sve ono što je do tada, do osamnaeste godine, bio pročitao bolje shvatio. U stvari, pri kraju svoga života ništa više nije naučio nego što je znao u osamnaestoj godini.

Ibn Sināovo poznavanje medicine doprinijelo je njegovom velikom ugledu tako da je postao tražen i obljubljen na dvorovima lokalnih vladara. Vrata dvorske biblioteke jednog mjesnog emira njemu su bila otvorena i on je na tom dvoru stekao dobre pozicije. Ali, politička nestabilnost u Centralnoj Aziji izazvana širenjem moći i ekspanzijom vlasti Mahmuda od Gazne učinila je život Ibn Sināa u rodnom kraju teškim tako da je morao napustiti rodnu Buharu i uputiti se u Đurđaniju, da bi konačno napustio i tu pokrajinu i otišao u Gurgan. Godine 1012. poslije mnogih neprilika u putu kada je poginulo nekoliko njegovih saputnika Ibn Sina je uspio da prijeđe sjeverni dio velike slane pustinje u Horosanu. Prema sigurnim izvorima, Ibn Sina je prije nego je stigao u Gurgan posjetio velikog sufijskog pobožnjaka i glasovitog pjesnika Ebu

Se'ida ibn Ebi el-Hajra. U Gurganu je želio da se sastane sa poznatim mecenom nauke i umjetnosti emirom Qabusom ibn Wušmgirom. Međutim, kada je stigao u Gurgan saznao je da je onaj u čiju se zaštitu nadao preminuo.

Ibn Sināa je ovaj događaj teško pogodio i on se na nekoliko godina povukao u samoću živeći u jednom selu. Zatim je negdje između 1014. i 1015. godine otišao u grad Rejj. U to vrijeme u Iranu je bila na vlasti dinastija Buvejhida i njeni članovi bili su namjesnici u raznim dijelovima zemlje. Ibn Sina se neko vrijeme zadržao na dvoru Fahruddevleta u Rejju, a zatim je krenuo u Hamadan gdje se susreo sa drugim članom ove dinastije Šemsuddevletom. Do ovog susreta je došlo lako i brzo jer je Ibn Sina, čim je stigao u grad, bio pozvan da liječi oboljelog emira. Emir Šemsuddevleta bio je izliječen i ugled Ibn Sināa toliko je porastao na dvoru da je najzad postao vezir, i na tom položaju je ostao nekoliko godina, sve do smrti samog emira Šemsuddevleta, njegovog zaštitnika. Poslije toga, sreća mu je okrenula leđa i nakon što je odbio da nastavi obavljanje dužnosti vezira, bio je uhapšen. Za vrijeme jedne opsade grada Hamadana iskoristio je pogodnu priliku i pobjegao iz zatvora, a zatim inkognito u derviškoj odjeći napustio Hamadan.

Kada se riješio neprilika u Hamadanu, krenuo je u Isfahan, veliki naučni centar koji je odavno želio da posjeti. U Isfahanu je skrenuo na sebe pažnju tamošnjeg emira Alauddevleta, kod koga je u miru proživio petnaest godina. Za to vrijeme napisao je nekoliko značajnih knjiga. Čak je počeo izučavati astronomiju i preduzeo izgradnju opservatorije. Ali ubrzo je njegov mir poremećen i to napadom sultana Mes'uda, sina Mahmuda od Gazne, na Isfahan. Znači onog Mahmuda zbog koga je Ibn Sina morao da napusti svoj rodni kraj. Za vrijeme ovog napada nestala su mnoga vrijedna djela Ibn Sināa. Nesiguran u novonastalim prilikama u Isfahanu ponovo se vraća u Hamadan u kome umire 1037. godine gdje biva i sahranjen. Tu mu je kasnije sagrađen veličanstveni spomen-mauzolej koji i danas postoji.

Na ovaj se način završio život čovjeka koji je preživio mnogo političkih preokreta i suočavao se sa mnogim teškoćama. Ibn Sina je u svom životu doživio mnoge uspone i padove. Premda je imao i dosta srećnih dana, imao je i dosta neprilika u životu. Najviše je proveo u službi vladara kao Ijekar i tako je mogao učestvovati u društvenom životu, a kako smo vidjeli izvjesno vrijeme je i sam neposredno obavljao vrlo visoku državnu dužnost. Istovremeno on je živio vrlo intenzivnim intelektualnim životom o čemu svjedoče brojna djela koja je napisao kao i kvalitet njegovih učenika. Ibn Sina je bio čovjek izvanredne fizičke snage. Provodio je duge noći po sjedeljkama i zabavama nakon čega bi odlazio da piše rasprave o pitanjima iz filozofije i nauke uopšte. Bio je čovjek neobično jake koncentracije. Neka svoja djela znao je diktirati pisaru dok bi jašući na konju putovao sa vladarem na neko od popršta bitaka. U stvari, izgleda da vanjske nedaće nisu imale uticaja na njegovu intelektualnu djelatnost. Čovjek koji je toliko bio zabavljen ovosvjetskim životom i problemima u politici i na dvoru, ipak je uspio da postavi temelje

srednjovjekovne skolastičke filozofije, da sintetizira Hipokratovu i Galenovu medicinsku tradiciju i da izvrši tako veliki uticaj na islamsku nauku i književnost kako nikome ni prije ni poslije njega nije pošlo za rukom.

DJELA IBN SINĀA

Broj djela Ibn Sināa, računajući razne rasprave i studije, premašuje cifru od 250. Njegova djela odnose se na skoro sve što je bilo poznato u srednjem vijeku.[39] Veći dio njegovih djela napisan je na arapskom jeziku, a samo neka na perzijskom kao što je npr. djelo *Danišname-i alâi (Knjiga znanja posvećena Alauddevletu)* koje se smatra prvim djelom iz filozofije pisano novim perzijskim jezikom.[40] Ibn Sināov stil pisanja na arapskom jeziku u prvim njegovim djelima je dosta težak i neuglađen. Tek poslije dužeg življenja u Isfahanu gdje je pod pritiskom kritike književnih stručnjaka intenzivno izučavao književni arapski jezik, njegov stil pisanja na arapskom jeziku postao je uglađeniji i savršeniji. Djela koja je pisao poslije toga vremena, posebno djelo *Išârât we-t-tenbihât (Knjiga direktiva i upozorenja)*, potvrđuju taj napredak i promjenu u stilu.

U filozofska djela Ibn Sināa spadaju: njegovo remek djelo iz peripatetičke filozofije *Eš-Šifâ (Knjiga izlječenja)*, na latinskom jeziku poznato kao *Suficientia*. To je najopširnije djelo koje je ikada napisao jedan autor.[41] Zatim djelo *Nedžât (Knjiga o spasenju)*. Ovo djelo je, u stvari, kratki sadržaj djela *Eš-Šifa*. Tu je i *Ujun el-hikme (Izvori mudrosti)* i njegovo posljednje i možda najslavnije djelo *El-Išarat we et-tenbihat (Knjiga direktiva i upozorenja)*. Osim ovih djela on je napisao veliki broj rasprava iz logike, psihologije, kosmologije i metafizike.[42] U njegova *ezoterična* djela u kojima je prikazana njegova *istočna filozofija* kao najvažnija mogu se spomenuli: *Risala fi el-'išq (Rasprava o ljubavi)*, trilogija *Hajj ibn Jaqzân (Živi sin budnoga)*, *Risala et-tajr (Rasprava o ptici)* i *Salaman we Absal (Salaman i Absal)*, tri posljednja poglavlja u djelu *Išarata we-et-tenbihat (Knjiga direktiva i upozorenja)* i najzad djelo *Mantiq el-mašriqijjin (Logika istočnjaka)* koje je, u stvari, dio jednog većeg djela još uvijek nepoznatog.[43]

I u egzaktnim naukama Ibn Sina je napisao više rasprava o problemima iz fizike, meteorologije i sl. Isto tako napisao je neke dijelove koji su ušli u veća djela, posebno u djelo *Eš-Šifa*, u kojima se lijepo mogu vidjeti njegova učenja iz zoologije, geologije i botanike isto kao i iz psihologije. Ova se njegova učenja iz egzaktnih nauka u peripatetičkoj školi smatraju ogrankom fizike ili naturalne filozofije nasuprot učenjima kasnijih škola kao što je npr. *škola išraq (škola prosvjetljenja)*. Što se pak tiče medicine, Ibn Sina je napisao svoje poznato djelo *El-Qanûn ili Canon*. To je djelo koje je možda najviše imalo uticaja u istoriji medicine i koje se još i danas izučava na Istoku.[44] Zatim je napisao *studiju El-Urdûze fi t-tibb (Pjesma o medicini)*, u kojoj je u

stihu izložio principe islamske medicine, što je bilo vrlo pogodno za pamćenje, i još poveći broj rasprava na arapskom i perzijskom jeziku o različitim bolestima i lijekovima.

Pored ovih filozofskih radova iz egzaktnih nauka, Ibn Sina je napisao i nekoliko poema na arapskom i perzijskom jeziku među kojima je najpoznatija *El-Qaside el-'ajnijje (Oda duši)*.[45] Zatim je napisao nekoliko vjerskih djela u kojima se ne raspravlja samo o pojedinim vjerskim temama kao što su npr. objašnjenje problema o sudbini, fatalnosti i slobodi volje, nego među tim raspravama ima i komentara nekoliko sura iz Kur'ana. Ova posljednja kategorija radova Ibn Sināa ima posebnu važnost, jer u ovim komentarima Ibn Sina je nastojao da uspostavi pomirenje između razuma i revelacije što su prije njega činili El-Kindi, El-Farabi i Ihwan es-safa (Braća čistoće), poslije njega Suhrawardi, da bi konačno takvi pokušaji urodili plodom u radovima Mîr Dâmâda i Mulla Sadrāa. Ova djela još više uvećavaju ionako veliki i višestruki naučni opus Ibn Sināa i naglašavaju bogatu zbirku njegovih djela u kojima se ogleda široki dijapazon njegovih interesovanja, od opservacionih pa čak i eksperimentalnih nauka do ontologije, od matematike do gnoze i od logike do komentara časne Knjige.

ONTOLOGIJA

Metafizika Ibn Sināa u suštini svojoj odnosi se na ontologiju, a rasprava o biću i svim njegovim distinkcijama zauzima centralno mjesto u njegovim metafizičkim spekulacijama.[46] Realitet svake stvari zavisi o njenoj egzistenciji i spoznaja nekog objekta u krajnjoj instanci je spoznaja njegovog ontološkog statusa u univerzalnom nizu egzistencije koji (status) određuje sve njegove atribute i kvalitete. Sve što je u Univerzumu, samim tim što egzistira, utonulo je u Biće. Međutim, Bog ili Čisto Biće koji je prapočelo svega i tvorac svega nije prva karika u jednom neprekidnom nizu i prema tome nema „supstancijalne“ niti „horizontalne“ veze sa bićima ovog svijeta.[47] Bog prethodi Univerzumu i prema njemu je transcedentan. To je Bog kakav se poima u vjerama abrahamske tradicije. Takvu predstavu o Bogu ne nalazimo samo kod muslimanskog Ibn Sinā, nego također i kod jevrejskih i hrišćanskih filozofa koji imaju istu koncepciju Vrhovnog Božanstva i koji su kao i Ibn Sina usaglasili dogme i načela grčke filozofije sa monoteizmom.

Ibn Sinaovo učenje o egzistenciji – egzistenciji u kojoj su svi elementi zajednički, a ne da se ona ograničava samo na jedan žanr koji bi im bio zajednički - oslanja se na dvije fundamentalne distinkcije koje karakterišu čitavu njegovu ontologiju. Jedna od tih distinkcija odnosi se na *esenciju* ili *bit stvari (mâhijje)* i njenu *egzistenciju (wudžûd)*, a druga se odnosi na nužnost, mogućnost ili nemogućnost.[48] Kada neko razmišlja o nečemu on odmah u okvirima svoga mišljenja može da uoči dva različita aspekta onog o čemu razmišlja. Jedan je esencija ili bit toga, znači sve ono što dolazi kao odgovor na pitanje: „Šta je to?", a drugi je aspekt egzistencija tog

objekta. Na primjer kada neko pomisli na konja, on u svom mišljenju može da postavi razliku između ideje konja i njegove suštine koja podrazumijeva oblik, formu, boju i sve drugo što obuhvata suštinu konja, i egzistencije toga konja u spoljnjem svijetu. U svijesti, bit stvari je nezavisna od njihove egzistencije. Neko može da razmišlja o biti nekog objekta, a da nikako ne pomišlja da li taj objekat egzistira ili ne egzistira. U vanjskom svijetu, međutim, suština i egzistencija bilo kog objekta su jedno te isto. To nisu dvije komponente od kojih bi svaka za sebe imala nezavisnu vanjsku realnost i koje bi udružene trebalo da formiraju neki objekat kao što npr. od vode i brašna nastaje tijesto. Samo u svijesti i u analizama ljudskog razuma mogu se ova dva elementa odvajati jedan od drugog, a svako zna da svaki objekat u univerzumu ima svoju suštinu kojoj je pridodana egzistencija.

Nakon što je objasnio i postavio ovu osnovnu distinkciju, Ibn Sina utvrđuje da, premda je egzistencija nekog objekta pridodana njegovoj esenciji, egzistencija je ono što svakoj esenciji ili biti daje njenu realnost i prema tome ona, egzistencija je glavna (aṣîl). U stvari, suština neke stvari nije ništa drugo nego njeno ontološko ograničenje koje se postavlja posredstvom razuma. Suhrawardi i Mir Damad nekoliko stoljeća kasnije ustali su protiv ovog načela islamske filozofije i nasuprot Ibn Sināu, tvrde da je suština glavna, a ne egzistencija. Sedam stoljeća poslije Ibn Sināa, javlja se Mulla Sadrā i ustaje u odbranu načela Ibn Sināa. Tako se po drugi put javlja zastupnik prednosti egzistencije nad esencijom u ličnosti Mulla Sadrāa. Šta više, on pri tom daje novo objašnjenje da egzistencija bilo koje stvari nije potpuno izdvojeni oblik egzistiranja, nego su sve egzistencije jedan stepen svjetlosti Bića *(Prabića)*, da postoji transcendentno *jedinstvo Bića (wahdet el-wudžud)* skriveno iza zastora mnoštva bića i pojedinačnih oblika egzistencije.

Ibn Sinaova podjela bića na *nemoguća (mumtani'), moguća (mumkin)* i *nužna (wadžib)* u uskoj je vezi sa osnovnom distinkcijom između esencije i egzistencije. Ova podjela koju su prihvatili islamski filozofi poslije Ibn Sināa, kao i latinski skolastičari, ne postoji kod Aristotela u ovakvoj formulaciji. Takva podjela potiče samo od Ibn Sināa. U stvari Ibn Sina čitavu svoju filozofiju bazira na ovakvoj podjeli bićâ na troje i na međusobnim vezama i odnosima između esencije i egzistencije u svakom pojedinom od ova tri slučaja. Ako jedan subjekt zamisli esenciju nekog objekta i svjestan da se ni na kakav način ne može ostvariti egzistiranje toga objekta, tj. takav objekat ne može egzistirati, takav je objekat nemoguć i ne može postojati kao što je slučaj sa drugim nastankom univerzuma čija bi egzistencija bila metafizički apsurd i završila bi u kontradikcijama. Tako, ako je za esenciju nekog objekta svejedno da li egzistira ili ne egzistira, tj. može da egzistira ili da ne egzistira - taj objekat je moguće biće kao sva stvorenja u univerzumu čija esencija može da postane egzistentna ili da ostane neegzistentna. Najzad, ako je esencija neodvojiva od egzistencije i ako bi njeno neegzistiranje vodilo u apsurd i kontradikciju, takva egzistencija je nužna. U tom slučaju, esencija i egzistencija se poistovjećuju, jedno te isto su i takva egzistencija je nužno postojanje ili Bog koji ne može da ne postoji, jer su Njegova esencija

i egzistencija jedno te isto. Njegova egzistencija je Njegova esencija i Njegova esencija je Njegova egzistencija.[49] Jedino je On taj koji ima egzistenciju u Sebi i koji postoji Sam po Sebi. Sve drugo što egzistira ima svoju egzistenciju kojoj se pridružila esencija kao slučajna i prema tome to su moguće egzistencije.[50] Postojanje čitavog univerzuma nema statusa uzvišenijeg od statusa mogućeg i u svakom momentu svoje egzistencije zavisi od egzistencije koja svim mogućim bićima pridaje egzistenciju stalnim izlijevanjem, izlučivanjem na njih svjetlosti Svoje egzistencije.

Prema tome, univerzum i sve što je u njemu su moguće egzistencije i metafizički su mogući samo uz nužnu egzistenciju. Osim toga, same moguće egzistencije dijele se na dvije vrste:

1. one koje, premda su same po sebi moguće, voljom nužne egzistencije postaju nužne;

2. one koje su samo moguće bez ikakve vrste nužnosti.

Prva vrsta ovih egzistencija sastoji se od čistih intelektualnih supstancija ili meleka, koji su *„vječni efekti“* Boga u smislu da su pomoću Njega postali nužna bića. U drugu vrstu spadaju stvorenja na ovom nastalom i nestalnom svijetu koja u sebi sadrže načelo prolaznosti i koja su dakle nastala samo da bi opet nestala.

Osim ove podjele mogućih egzistencija na „vječne" i privremene ili stalne i prolazne Ibn Sina također dijeli egzistencije po kriteriju da li su supstancijalne ili slučajne, primjenjujući na esenciju egzistirajućih objekata Aristotelove kategorije na način kako ih je sistematizirao Porfirije. Prema ovoj distinkciji, egzistencije su slučajne ili supstancijalne, zavisno od toga da li je neka egzistencija zavisna od nečega, kao što je boja na zidu slučajna egzistencija, ili je nezavisna, kao što je sami zid, što je supstancijalna egzistencija. Sama kategorija supstancija dijeli se na sljedeće tri vrste:

1. *intelekt ('aql)* koji je potpuno odvojen od materije i mogućnosti (potencijalnosti);

2. *duša (nefs)* koja je također odvojena od materije, ali kojoj je u njenom djelovanju potrebno tijelo;

3. *tijelo (džism)* koje je djeljivo i posjeduje širinu i dubinu.

Prema tome dijelovi univerzuma koji su u svom totalitetu kontingentni i mogući, također se dijele u tri vrste supstancija koje sačinjavaju različite oblasti kosmosa i čine sastavne dijelove od kojih je sačinjen univerzum i pomoću kojih se poimaju različite kosmičke znanosti.[51]

KOSMOLOGIJA I ANGEOLOGIJA

Imajući puno obzira prema fundamentalnoj ontološkoj razlici između Boga i univerzuma Ibn Sina se posvetio izučavanju pitanja kosmologije i kosmogonije, nastojeći da pokaže na koji način mnoštvo proizilazi iz Jedinog koje je istovremeno transcendentno u odnosu prema svakom mnoštvu. Dok je u metafizici osnovni cilj Ibn Sināa da pokaže kontingentni karakter univerzuma, u kosmogoniji i kosmologiji on nastoji da objasni stalnu vezu koja postoji između praizvora i njegovih manifestacija.

Proces stvaranja ili manifestovanja direktno je povezan sa funkcijom i značenjem meleka, budući da je melek instrument posredstvom koga je obavljen akt stvaranja. U filozofiji Ibn Sināa kosmogonija je direktno povezana sa angeologijom i melek ima soteriološku ulogu i u kosmogoniji i u procesu duhovne realizacije i postizanja spoznaje.[52] Ibn Sina oslanjajući se na Plotinovu šemu o sukcesivnim *efuzijama (izlivima)* hijerarhije meleka, ali interpretirane u svjetlu njihove mogućnosti i kontingencije, nastoji da prikaže i objasni proces stvaranja univerzuma, pri čemu se služi principom da iz Jednog ili Jedinstva može nastati samo jedno *(ex uno non fit nisi unum)* i idejom da se kreacija ostvaruje kroz intelekciju.[53]

Proces stvaranja ili darovanja egzistencije i proces intelekcije su jedno te isto jer, putem kontemplacije u više stepene realnosti nastaju njeni niži stepeni.[54] Od Jednog, Nužnog bića koje je izvor svih stvari, u skladu sa spomenutim principom, nastaje, rađa se jedno biće koje Ibn Sina naziva Prvim intelektom i koji je isto što i najuzvišeniji među melekima. Ovaj intelekt zatim posmatra Nužno biće kao nužno i svoju vlastitu esenciju posredstvom Nužnog bića kao nužnu, a ujedno i kao moguću. Na taj način Prvi intelekt ima tri dimenzije spoznaje iz kojih po redu nastaje Drugi intelekt, duša prvog neba i tijelo prvog neba. Drugi intelekt koji nastaje na ovaj način isto tako kontemplira se u Prvi intelekt usljed čega nastaju Treći intelekt i duša i tijelo drugog neba. Proces se nastavlja na ovaj način sve do nastanka Desetog intelekta i devetog neba koje je nebo mjeseca.[55] Odavde pa dalje *supstancija univerzuma* nema više toliko čistoće da bi od nje moglo nastati sljedeće nebo. Prema tome iz preostalog dijela *kosmičkih mogućih bića* nastaje prolazni i nestalni svijet.

U Svijetu ispod mjesečevog neba - u svijetu promjena gdje se odvija zemaljski život čovjeka - Deseti intelekt obavlja nekoliko osnovnih funkcija. Ne samo da daje egzistenciju ovome svijetu, nego također stvara sve forme koje u kombinaciji sa materijom ostvaruju nastajanje stvorenja ovog regiona. Kada jedno stvorenje nastane, Deseti intelekt emanira od sebe formu da bi egzistenciju toga stvorenja učinila mogućom i pošto to stvorenje nestane i umre, Deseti intelekt u sebe ponovo preuzima njegovu formu i čuva je. Zbog toga je također Ibn Sina nazvao ovaj intelekt *davaocem formi (wāhib eṣ-ṣuwer)*. Na primjer, kada se voda zamrzne i kada dobije formu leda, njenu vodenu, tečnu formu Davalac formi uzima nazad sebi i materiji koja je prije

toga bila tečna voda daje formu leda i ona postaje led. Deseti intelekt također, ima ulogu iluminatora ljudskog razuma. Čovjek može da u svom razmišljanju apstrahira forme koje nalazi u kombinaciji sa materijom i da posredstvom iluminacije koju je dobio od Desetog intelekta uzdigne te forme na nivo univerzalnih formi. Prema tome univerzalije egzistiraju u *melekskom umu*, zatim silaze u materijalni svijet da bi dobile materijalne forme i postale pojedinačne, a zatim se još jedanput u ljudskom razumu, posredstvom iluminacije ili prosvjetljenja koje dolazi od čistog nebeskog intelekta ili meleka, uspinju i opet dospijevaju do nivoa univerzalnosti. Na ovaj način Deseti intelekt nije samo instrument kreacije, nego je lakođer i instrument iluminacije (prosvjetljenja) i kao što ćemo kasnije vidjeti instrument revelacije poslanicima i, u ograničenom vidu, svetim ljudima i gnosticima.

Tako je Ibn Sināova kosmologija u osnovi vezana za angeologiju i blisko slijedi plotinsku kosmologiju koju ipak interpretira u drugom svjetlu. Ibn Sina je bio dobro upoznat sa Islamskom koncepcijom i poimanjem relacije između Boga i Univerzuma i stalno je nastojao da ukaže na kontingentnu prirodu svih stvorenja u odnosu prema Tvorcu kao nužnoj egzistenciji i da tako ostane vjeran principu koji je fundamentalan u islamu. U raspravi *Risala en-nejruzijje (Novogodišnja rasprava)*[56] Ibn Sina ide korak naprijed u uspostavljanju pomirenja i saglasnosti između svoje kosmologije i islamskih i *orijentalnih* pogleda i nastajanje različitih karika u lancu egzistencije objašnjava slovima arapskog alfabeta. Riječi i slova koja formiraju riječi za Semite su najopipljiviji i najrječitiji simboli božanskih esencija i arhetipovi od kojih je nastao ovaj svijet. Sljedstveno tome kod Jevreja kao i kod muslimana čija je spiritualnost upravo spiritualnost semitskih nomada, nauka o slovima i njihova simbolička vrijednost stekla je veliku važnost bilo u vidu kabbale kod Jevreja ili u vidu džefra u islamu.[57]

U ovoj raspravi u kojoj strogo slijedi neke ezoterične škole u islamu kao i neke ogranke ismailizma Ibn Sina upotrebljava brojčanu vrijednost arapskog alfabeta[58] i a-1 čita kao simbol Tvorca, b-2 kao simbol univerzalnog intelekta, dž-3 kao simbol univerzalnog duha i d-4 kao simbol prirode. Ovaj pokušaj da se uspostavi podudarnost (korespondencija) između hipostaza filozofske kosmologije i slova jezika revelacije, što dosta podsjeća i liči na radove Džabira ibn Hajjâna i skupine Ihwan es-safâ (Braća čistoće), u slučaju Ibn Sināa ima posebnu važnost. To pokazuje da je učitelj peripatetičke filozofije nastojao da uspostavi jednu *orijentalnu mudrost* koja se ne bi slagala sa opštepoznatom grčkom filozofijom i da on nije bio samo sljedbenik starih filozofa. To također pokazuje jedan aspekt mnogostranog Ibn Sinaovog genija, aspekt srodan *orijentalnoj filozofiji* koju je nastojao izložiti u kasnijim fazama svoga života.

PRIRODNO-MATEMATIČKE ZNANOSTI

Kao što je bio veliki filozof, Ibn Sina je skoro isto tako bio veliki naučnik i ljekar. U stvari, on je na Zapadu više poznat kao ljekar i stručnjak u medicini. Njegova slika kao *princa ljekara* ukrašavala je zidove mnogih katedrala po Evropi i Dante mu je ukazao počast stavljajući ga u čistilište među dva velika antička autoriteta u medicini Hipokrata i Galena.[59] I na Istoku je njegov uticaj kao ljekara uvijek dominirao i takav je ostao sve do danas. Ibn Sina se interesovao za sve grane prirodnih i matematičkih znanosti isto toliko koliko i za filozofiju i *metodologiju* znanosti o kojima raspravlja na početku svoje rasprave o prirodnoj filozofiji.[60] On je napisao više posebnih rasprava o problemima iz medicine, ali najznačajnija njegova djela o toj problematici su *Qanun*, koje se smatra riznicom informacija iz medicine i farmacije, i njegovo djelo *Eš-Šifa* gdje u odjeljku o naturalnoj filozofiji i matematici raspravlja o meteorologiji, mineralogiji, geologiji, a isto tako o aritmetici, geometriji, astronomiji i muzici. O nekim od problema iz knjige *Eš-Šifā'*, u kraćoj formi, raspravlja se u njegovim djelima *Nedžât (Spas)* i *Danišname (Knjiga znanja)*. U svojim raspravama o prirodoslovnim naukama Ibn Sina se koristio svim načinima i putevima saznavanja koji su dostupni čovjeku; od racionalnog rezonovanja i interpretiranja svetih knjiga do opservacije i eksperimenta. U stvari, on je namjeravao da saznanje stečeno iz bilo kog od ovih izvora podvrgne svojoj opštoj viziji realnosti, realnosti koja se sastoji od univerzuma ili makrokosmosa, čovjeka ili mikrokosmosa i Boga kao metakosmičkog izvora svega, za kog su vezani i čovjek i univerzum, koji opet jedan sa drugim imaju interrelacije i podudarnosti.[61] U pogledu njegovog pristupa pojedinim prirodnim naukama on je posebno nastojao da zacrta logički metod za formiranje definicija vezanih za eksperimentalni postupak i za usvajanje aristotelovskog silogizma kao sredstva za postizanje saznanja koje ima više pojedinačni nego univerzalni karakter. Da bi ovo postigao on je središnji terminus logike koji je u aristotelovskom silogizmu metafizički uzrok zamijenio empirijskim i na taj način je adaptirao logiku kao induktivnu nauku.[62] Isto tako u svjetlu kasnijeg razvoja fizike interesantna je tema distinkcije koju Ibn Sina postavlja između primarnih i sekundarnih kvaliteta što je, kada je posredstvom Galileja sistematski primijenjeno na čitavu prirodu, dovelo do nastanka moderne fizike, fizike koja uvažava i razmatra samo kvantitativne aspekte prirode. Ibn Sina je također vjerovao u teoriju o talasima o kojoj on raspravlja u svojoj studiji o viziji i anatomiji oka.

Učitelj islamskih peripatetika jednako je pokazivao interesovanje i vještinu u opservaciji i eksperimentisanju.[63] Ovo se najbolje vidi u njegovim medicinskim djelima gdje on, dok raspravlja o dijagnozi neke bolesti i djelovanju pojedinih lijekova u njenom liječenju, obično govori o svom ličnom iskustvu sa pacijentom. Pored toga, njegove kliničke opservacije često ulaze u rasprave o psihologiji koja je po njegovom mišljenju, kao i po mišljenju drugih islamskih ljekara, u uskoj vezi sa medicinom. U geologiji, meteorologiji, astronomiji i fizici on se također jednako služi opservacijama i eksperimentisanjem. U raspravi o nastanku stijena i strukturi

meteorita on piše o svojim ličnim opservacijama i o svom pokušaju u Harezmu da analizira, rastopi meteorit iz čega je dobio šaku pepela i zeleni dim, ali ne i rastopljeni metal. U pisanju o meteorologiji on opisuje da je mnogo puta posmatrao sunčani spektar u banji ili dok bi zalijevao povrće po bašti i taj je fenomen upoređivao sa velikim sunčanim spektrima koji se vide na nebu.[64] Kada je imao nekoliko godina slobodna vremena u Isfahanu želio je da za astronomiju sagradi novi opservatorski instrument i podvrgao je kritici neke Ptolomejeve instrumente.[65] I u fizici je vršio posmatranja kretanja izbačenih teških i lakih tijela i dao je fundamentalnu kritiku aristotelovske teorije o kretanju.

Medicinska djela Ibn Sināa predstavljaju vrhunac najvažnijih medicinskih dostignuća do njegova vremena. U tim djelima date su sinteze svih učenja grčkih, indijskih i iranskih medicinskih škola i novih dostignuća do kojih su bili došli islamski ljekari ličnim eksperimentisanjem i praksom. Među najvažnije prethodnike Ibn Sināa u islamskom svijetu koji su pisali djela iz medicine spadaju: Ebu el-Hasan ibn Ali et-Taberi, autor djela *Firdews el-hikme (Raj mudrosti)*, Muhammed Zekerija er-Râzi, pisac knjiga *Kitab el-hâwî (Sadržaj)* i *Kitab el-Mensûri (Knjiga el-Mensura)* i Ali ibn Abbâs el-Ahwâzi, na latinskom jeziku poznat kao Hali Abbas, autor knjige *Kâmil es-sina'a* ili *Kitab el-meleki (Liber regins, regalis disposito)*. *Qanun* Ibn Sināa znatnijim dijelom se bazira na ovim djelima i zbog svog savršenstva počeo je da se umjesto spomenutih knjiga upotrebljava kao osnovno štivo kojim su se služili studenti medicine i ljekari, pogotovo i zbog toga što su kasniji komentatori *Qanuna* napisali njegove brojne komentare u kojima su razjasnili poteškoće i nejasna mjesta. Najznačajniji od tih komentara jeste komentar kojeg je napisao Qutbuddin eš-Šîrâzî.[66]

Qanun, najveće medicinsko djelo Ibn Sināa možda je najpogodniji izvor za sagledavanje doprinosa kojeg je dao autor primjenjujući posmatrački i eksperimentalni postupak u prirodoslovnim naukama. Ovo se djelo dijeli na pet knjiga, a svaka knjiga ima posebno poglavlje i dijelove. U pet glavnih dijelova ovog djela raspravlja se o sljedećim ključnim pitanjima medicine: opis ljudskog tijela, o konstituciji ljudskog tijela, o temperamentu, o tjelesnim sposobnostima, o tjelesnim bolestima, o higijeni, o smrti itd., zatim se opisuju *materia medica*, pojedinačne bolesti koje umjesto jednog organa ili lokacije, zahvataju čitavo ljudsko tijelo, i najzad posljednji odjeljak se odnosi na farmakologiju koji sa gledišta eksperimentalnog postupka ima posebnu važnost.[67] Qanun je sinteza učenja i tradicijâ Hipokrata, Galena i Dioskoridesa, ali on sadrži dosta materijala kojeg nema u grčkim izvorima, posebno onog koji se odnosi na upotrebu lijekova od trava za liječenje raznih bolesti.

U *Qanunu* ima dosta novih otkrića koja su došla kao rezultat medicinskih eksperimenata, dokazivanja i zaključivanja samog Ibn Sināa, kao što su upotreba nekih trava, otkriće antiseptičkog dejstva alkohola i otkriće tumora na mozgu i ulcera na stomaku.[68] U fiziologiji i

anatomiji oka i u njegovoj teoriji vizije koju je izložio u psihologiji ili u *De anima (Nefs)* Ibn Sina zastupa mišljenje da svjetlost dospijeva u oko izvana i da u isto vrijeme iz oka izlazi jedan „psihološki akt" i stiže do objekta.[69] Ibn Sina izlaže teorije koje su imale velikog uticaja na tako značajne ljude na Zapadu kao što su Rodžer Bekon i Robert Grostest (Grosseteste).[70]

Qanun, čiji dobar dio još nije dobro proučen, imao je velikog uticaja i na Istoku i Zapadu i uz druga njegova djela služi kao rječiti svjedok o izvanrednom Ibn Sināovom poznavanju medicine i kao argument i opravdanje zašto je on za period od oko hiljadu godina ostao poznat pod nadimkom *Princ ljekara*.

Djelo *Eš-Šifâ'* prezentira drugi aspekt Ibn Sinaovog genija, ne samo kao filozofa nego također i kao prirodnjačkog istoričara, fizičara i matematičara. U prirodnjačkoj istoriji Ibn Sina podrobno raspravlja o svemu što je u njegovo vrijeme bilo poznato u nauci o životinjskom, biljnom i mineralnom carstvu. Onaj dio djela *Eš-Šifâ'* u kojem se raspravlja o mineralima ima posebnu važnost zbog toga što je taj dio oko 1200. godine posredstvom Alfreda Sareshela preveden na latinski jezik pod naslovom *De Mineralibus*, i što je u srednjem vijeku i u doba renesanse imao velikog uticaja.[71] U ovom djelu Ibn Sina raspravlja o mineralogiji i hemiji kao i o geologiji. On kategorički odbija mogućnost transmutacije jednog metala u drugi, dok istovremeno akceptira kosmičke teorije u vezi sa alkemijom. On također klasificira i dijeli minerale na kamenje, rastopljive materije, sulfide i soli i raspravlja o manjim podjelama i karakteristikama svake skupine. U geologiji on opisuje formiranje sedimentarnih stijena, očvršćavanje kamena, oblikovanje planina pod dejstvom erozije mekših slojeva kamenja, promjene suhe zemaljske površine u more i vice versa, i porijeklo fosila iz davnih epoha. U dosta slučajeva on se poziva na svoja lična zapažanja za vrijeme brojnih putovanja po Iranu i prezentira otkrića koja su za istoriju geologije od izuzetnog značaja.

U fizici, o kojoj raspravlja u knjizi *Eš-Šifâ'* i u kraćim djelima, osnovna zasluga Ibn Sināa je njegova kritika Aristotelove teorije o projekcionom kretanju koja je kao Ahilova peta peripatetičke fizike. Protiv teorije Aristotela Ibn Sina je usvojio teoriju Johna Philoponosa i utvrdio da tijelo za vrijeme projekcionog kretanja ima u sebi određenu silu stečenu od uzročnika koji ga je stavio u pokret, koja bi trebalo da savlada i otkloni ono što mu sprečava kretanje u bilo kom pravcu, to jest da savlada rezistenciju sredine.[72] Osim toga, po mišljenju Ibn Sināa, što je također u kontradikciji i sa učenjem Johna Philoponosa, ova sila koju Ibn Sina naziva *mejl-i qasrî* ne rastura se po praznom, bezvazdušnom prostoru *(vakuumu)* nego, ukoliko bi bezvazdušni prostor bio takav da tijelo u njemu može da nastavi kretanje, ona će i dalje ostati. Ibn Sina je također želio da dadne kvantitativnu relaciju ovakvoj vrsti kretanja i on smatra da će tijelo stavljeno u pokret posredstvom neke sile imati brzinu u obrnutoj proporciji prema svojoj težini ili *prirodnoj inklinaciji* i da distanca koju prijeđe takvo tijelo koje se kreće konstantnom brzinom,

stoji u neposrednoj proporciji sa težinom toga tijela. Ova teorija, preciznije razrađena posredstvom Ibn Sināovog savremenika Ebu el-Berekâta el-Bagdadija, jako je uticala na kasnije islamske filozofe kao što su Fahruddin er-Râzî i Nâsiruddin Tûsî. Na Zapadu je Ibn Sinaovu teoriju o kretanju pod dejstvom sile prvi prihvatio Andalužanin El-Bitrûdžî i njegovim posredstvom ova teorija je ušla u latinski svijet i direktno uticala na djela Petera Olivia u kojima je arapski termin *mejl-i qasri* preveden sa *inclinatio violenta*. John Buridan je ovaj termin nazvao *impetus impressus* i definisao ga kao rezultat mase i brzine, što je istovremeno snaga kretanja u modernoj fizici. Pojam *impeto* kojeg upotrebljava Galileo da označi snagu kretanja nije ništa drugo nego pojam nastao kod Johna Philoponosa i Ibn Sināa, ali više nije imao ono značenje koje je imao među piscima srednjeg vijeka. Za srednjovjekovne naučnike *impetus* latinskih filozofa bio je djelatni uzrok kretanja, ali za Galilea to je sredstvo za matematičko objašnjenje kretanja. Ovim novim načinom interpretacije i uz upotrebu nekih osnovnih pojmova srednjovjekovne filozofije prirode on je omogućio nastanak nove fizike.[73]

Što se tiče matematike i njenih mnogobrojnih grana Ibn Sina nema velikih zasluga kao što ih u toj oblasti ima Hādže Nasiruddin Tûsî koji se možda od svih islamskih filozofa najviše može porediti sa Ibn Sinâom. Ipak u jednoj od četiri tradicionalne grane matematike ili quadriviuma Ibn Sina je dao dosta veliki doprinos, a to je u muzici, predmetu u kom je bio verziran i u teoretskom i u praktičnom pogledu.[74] On je napisao više radova o muzici od kojih su sačuvana samo tri, i to odjeljci o muzici u djelima *Eš-Šifâ'* , *Nedžât* i *Dânišnâme*. Prva dva odjeljka u djelima Šifâ' i Nedžât napisana su na arapskom jeziku, a treći rad o muzici u djelu Dânišnâme napisan je na perzijskom jeziku gdje su prvi put data imena muzičkih tonova na perzijskom jeziku. U ovim radovima Ibn Sina je opisao najstarije forme muzičke harmonije, a isto tako i *menzuralnu muziku* u kojoj postoji sistem notacije pomoću koje se pokazuje dužina i visina tonova.[75] Ibn Sina je u svojim teorijama o muzici strogo slijedio El-Farabija. Oni svoja pisanja zasnivaju na muzici koja je postojala i koja je praktikovana u njihovo vrijeme i nisu bili samo transmiteri grčkih teorija o muzici. Činjenica da su oni upotrebljavali pitagorejsku skalu ne znači da su jednostavno slijedili teorije grčkih naučnika jer, pentatonična skala je upotrebljavana u Kini mnogo prije nego što je mogao biti uspostavljen istorijski kontakt sa helenskom civilizacijom, a isto tako nezavisna od bilo kakvog grčkog uticaja mogla se susretati i u zapadnoj Aziji. Ibn Sina je izučavao i dešifrovao teoriju muzike koja je u njegovo doba postojala i izvođena u Iranu, a to je muzika koja je u najvećem dijelu sačuvana u Iranu sve do danas kao neprekidna tradicija klasične muzike.[76] Kada se izvodi današnja perzijska muzika mogu se čuti upravo oni tonovi na kojima su zasnovane Ibn Sināove teorije o muzici.

PSIHOLOGIJA

Psihologija Ibn Sināa u suštini je peripatetička, jer on pokušava da sposobnosti duše opiše terminima koji su potpuno slični terminima Aristotela i njegovih aleksandrijskih komentatora, posebno Aleksandra Afrodizijskog i Timeja. Psihologija u peripatetičkoj filozofiji vezana je za pokretačku i životvornu snagu koja postoji kod članova tri carstva, životinjskog, biljnog i carstva minerala i na taj način spada pod pojam prirodne filozofije ili filozofije o prirodi. Kao što posredstvom intelekata i dušâ dolazi do descedencije četiri elementa iz Nužnog Bića, isto tako postoji jedna postepena ascedencija, a to je ascedentni luk egzistencije koji se javlja kao rezultat miješanja četiri elementa u još savršenijim proporcijama.[77] Pošto se elementi jedan s drugim miješaju u još čišće kombinacije, vegetativna, animalna i najzad racionalna duša bivaju im pridodane *ad extra* i to putem veze sa svjetskom dušom. U stvari, svaka od ovih duša može se smatrati kao snaga svjetske duše koja u posebnom trenutku kada su uslovi za to pogodni, ulazi na pozornicu svjetske drame, a to biva onda kada su elementi tako kombinovani da tu snagu „privlače" prema sebi.

Dok su tri carstva jedno s drugim povezana kao stepenice jednog stepeništa, a da među njima ne manjka nijedna spona, biljno carstvo počiva iznad carstva minerala, a životinjsko iznad biljnog. Osim toga najuzvišeniji član iz carstva minerala ima potpunu sličnost sa najnižim članom biljnog carstva i na isti način najuzvišenija biljka slična je i bliska najnižoj životinji. Sljedstveno tome, članovi bilo kog carstva posjeduju sve sposobnosti i moći drugog carstva koje se u lancu egzistencije nalazi ispod njih. Biljka pored sposobnosti i moći vegetativne duše, a sposobnost se sastoji od uzimanja hrane, rastenja i reprodukcije, posjeduje i „sposobnost" minerala. I životinja, pored sposobnosti i moći animalne duše, posjeduje sposobnosti minerala i biljaka. Sposobnosti animalne duše sastoje se od sposobnosti kretanja. Sposobnost kretanja u sebi sadrži, s jedne strane, snagu žudnje i želje koja vodi u požudu ili gnjev i pokretanja tijela, a s druge strane snagu, sposobnost poimanja koja se sastoji od pet unutrašnjih i pet vanjskih čula.[78] Unutrašnja čula su *zajednička čula (sensus communis)*, a to su: sposobnost predočenja ili zamišljanja formi, sposobnost senzitivne imaginacije, sposobnost mišljenja, sposobnost zadržavanja (retencija) i sposobnost pamćenja i sjećanja. Držeći se tradicije Galena Ibn Sina locira ove sposobnosti u različite dijelove mozga. Što se tiče pet vanjskih čula, ona se sastoje od čula dodira, mirisa, ukusa, sluha i vida, koja su kod nižih, manje savršenijih životinja nesavršena, a samo su kod čovjeka i savršenijih životinjskih vrsta potpuno usavršena.

S čovjekom na pozornicu stupa nova sposobnost univerzalne Duše koju Ibn Sina naziva racionalnom ili ljudskom dušom. Ova duša posjeduje dvije sposobnosti, praktičnu i teoretsku sposobnost koje se dodaju sposobnostima vegetativne i animalne duše. Praktična sposobnost je izvor svih pokreta tijela i čovjek pomoću nje upravlja svojim praktičnim životom. Teoretska

sposobnost ljudske duše je ono što čovjeka odlikuje od životinje. Slijedeći El-Kindija i El-Farabija Ibn Sina dijeli teoretske sposobnosti ljudske duše ili intelekta na četiri stepena ili stanja. Najniži stepen je *intellectus materialis (materijalni intelekt)* koji je materijalna snaga i sposobnost za sticanje znanja i posjeduju ga svi pojedinci ljudskog roda. Nakon toga, pošto čovjek stekne osnovne principe saznanja i ovlada ispravnim mišljenjem dospijeva do stepena *intellectus in habitu (intelekt sposobnosti)*, i ako napreduje još jedan korak i postane sposoban da sam dospijeva do saznanja i da sam pokreće svoju vlastitu intelektualnu aktivnost, dostiže stepen *intellectus in actu (djelatni intelekt)*. Najzad, najviši stepen do koga čovjek može da dospije, ne uzimajući u obzir poslanike, koji zahvaljujući potpunom savršenstvu svoje prirode, uživaju posebni status, jeste *intellectus adept* ili *acquisitus*, na kojem se ostvaruje egzistencija univerzuma kroz čovjeka i na kojem čovjek postaje uzorak inteligibilnog svijeta. Iznad svih stupnjeva intelekta nalazi se univerzalni ili aktivni intelekt. Iluminacijom se iz ovog intelekta dobiva svako saznanje i sa ovim se intelektom ljudski intelekt, na svom najvišem stupnju, sjedinjuje.

Iako Ibn Sina u svojoj klasifikaciji sposobnosti ljudske duše slijedi peripatetike, ne slaže se sa njima zbog toga što on insistira na tome da su individualne duše besmrtne, nepokvarljive i da su nematerijalne supstancije, kao i zbog toga što smatra da je duša, dok se nalazi u okovima osjetila, u degradiranom položaju. On u svojoj *ezoteričnoj filozofiji* kao i u nekim svojim divnim pjesmama više puta govori o prvobitnom nebeskom staništu duše i o tome da se još jedanput treba sjetiti njenog uzvišenog božanskog boravišta. U ovim djelima on prestaje da bude peripatetički filozof koji je teoretski zainteresovan za sposobnosti duše i kao platonisti i kasnije iluminacionisti, postaje spiritualni ljekar koji nastoji da izliječi dušu od bolesti zaborava i nemarnosti i da je izbavi iz žalosnog ovozemaljskog stanja. Ovaj interes i ovaj aspekt Ibn Sināove psihologije najbolje su ilustrovani u njegovoj dobro poznatoj *Odi duši (El-qasîde el-'ajnijje)* koja se završava sljedećim stihovima:

Zašto je sa uzvišenog i časnog položaja
spuštena u najnižu tminu perigeja
Ako ju je Allah zbog neke mudrosti dolje spustio,
mudrost ta ostala je skrivena i od najsmjernijeg
i najpronicljivijeg mudraca.
Ako je spuštanje bilo neophodno
da bi saznala ono što nije znala,
vrijeme joj tako put presiječe
da je, i ne zasjavši, zapala.
Kao munja bijaše koja sijevne nad zemljom
i izgubi se kao da nije ni zasjala.[79]

RELIGIJA I REVELACIJA

Ibn Sina je bio pobožni musliman, duboko religiozne prirode, što se manifestuje ne samo u njegovoj poeziji i komentarima Kur'ana nego također i u njegovim filozofskim radovima gdje on na svaki način pokušava uskladiti različite poglede sa islamskim dogmama i, u stvari, u mnogim aspektima svojih ubjeđenja bio je inspirisan učenjima i smislom islama.[80] Bio je uvrijeđen zbog optuživanja za nevjerstvo koja su podizana protiv njega i koja su mu upućivali neki pretjerani egzoterični teolozi i šeri'atski pravnici. Ibn Sina je u odbranu svoje religioznosti i privrženosti islamu napisao jednu rubaiju na perzijskom jeziku u kojoj veli:

Nije lako i jednostavno nazvati me nevjernikom,

od mog vjerovanja nema čvršćeg vjerovanja.

U svijetu samo je jedan kao ja što sam, pa zar i on nevjernik?

Onda u čitavom svijetu nema nijednog muslimana.[81]

Kad god bi se prilikom rješavanja naučnih i filozofskih problema suočio sa teškoćama, Ibn Sina je odlazio u džamiju da se pomoli. Napisao je nekoliko rasprava o koristima molitve, o obavljanju dnevnih vjerskih obreda, o hodočašću grobnica svetih i odabranih ljudi i si.[82] On je sve sakralne obrede smatrao korisnim zbog toga što po njegovom opštem gledanju na svijet postoji simpatija između različitih stepena realnosti, a posebno između ljudskih duša, Boga i nebeskih duša i ta simpatija biva pojačana molitvenim radnjama koje su propisane kod različitih religija. Simpatija koja ispunjava čitav univerzum i koja daje smisao svim molitvenim postupcima proizilazi iz ljubavi koja struji kroz vene kosmosa i koja je pokretačka snaga i uzrok postojanja datog poretka. Ova ljubav vodi porijeklo od ljubavi prema Bogu koji je najuzvišeniji objekat ljubavi, a isto tako i najuzvišeniji njen subjekat. Ibn Sina u svojoj knjizi *Risâle fi-el-'išq (Rasprava o ljubavi)* piše: „Ono biće koje je toliko uzvišeno da ne može biti podvrgnuto upravljanju, najuzvišeniji je objekat ljubavi, jer je najuzvišenije po dobroti. A najveći subjekat ljubavi identičan je sa najuzvišenijim objektom ljubavi, to jest sa Njegovom uzvišenom i sublimiranom Esencijom. Jer, dobro je zaljubljeno dobro i to putem kontakta jednog s drugim i putem međusobnog shvaćanja i pronicanja, jer Prvo dobro shvata samo sebe i stalno razmišlja o sebi u svojoj vječnoj aktivnosti, prema tome Njegova ljubav prema Sebi Samome je najuzvišenija i najpotpunija ljubav. I pošto među Božanskim svojstvima Njegove Esencije nema distinkcije, ljubav je ovdje, u slučaju Čistog Dobra, prosto i jednostavno, i esencija i bitak.

Prema tome, kod svih bića ljubav je ili uzrok njihova postojanja ili je identična sa njihovim postojanjem. Iz ovoga je jasno da nema bića bez ljubavi, a to je ono na što smo upravo i željeli da ukažemo."[83]

U svojoj vjerskoj filozofiji Ibn Sina je posebno zainteresovan za teoriju poslanstva u kojoj pokušava da formuliše filozofsku teoriju koja se ne bi razilazila sa učenjima Kur'ana i koja bi istovremeno bila u skladu sa njegovim opštim pogledom na svijet.[84] Na ovaj način on dovodi u vezu, s jedne strane, poslaničko saznanje i revelaciju koja dospijeva posredstvom Poslanika sa svojom četverostepenom podjelom intelekta i njegovom iluminacijom posredstvom djelatnog intelekta koji se na ovaj način identificira sa Džebrailom (Gabriel), melekom revelacije, sa druge strane. Poslaničko saznanje je savršenstvo ljudskog saznanja i mogućnosti dospjelih do svog savršenstva. Poslanik, posebno mora ispunjavati tri osnovna uslova: da posjeduje bistrinu i jasnost inteligencije, savršenstvo imaginacije i moć da tako djeluje na spoljni svijet da ga potčinjava svojoj volji kao što je ljudsko tijelo potčinjeno ljudskoj volji i komandi. Ako se ispune svi ovi uslovi, tada profet postiže stepen svetog intelekta koji sva znanja prima direktno od Aktivnog Intelekta, iznenada i bez ikakvih prethodnih priprema, i na taj način, odjedanput postaje obaviješten o svemu iz prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.

Osim toga, nije samo poslanikov intelekt iluminiran posredstvom Desetog intelekta, nego i njegova imaginativna sposobnost biva tako iluminirana da ono što on u svijesti opaža kao pojedinačno ili univerzalno, u imaginaciji mu se javlja kao konkretno, posebno i osjetno izgovorene predstave. Isto tako poslanikova misija ima dva aspekta: teoretski i praktični. Prvi, teoretski, aspekt usmjerava dušu čovjeka prema njenoj vječnoj sreći, a na taj način što je podučava osnovnim dogmama vjerovanja u postojanje Boga, u istinitost revelacije i poslanstva i vjerovanja u život poslije smrti. Drugi, praktični, aspekt poslanikove misije podučava ljude obrednim vidovima vjerovanja, tj. ritualnim radnjama koje treba da obavljaju vjernici. Tako se poslanik odlikuje od mudraca i bogougodnika, jer njegovo postizanje i dobijanje znanja od Božanskog Intelekta je savršeno i potpuno, a kod bogougodnika i mudraca ovo dobijanje znanja je djelomično. Pored toga, poslanik sa sobom donosi svijetu zakon i upravlja praktičnim životom ljudi i društva, dok mudraci i sveci tragaju za znanjem i unutrašnjim savršenstvom i nemaju zadatak da uspostavljaju zakon. Zbog toga su oni podređeni poslanicima iako su i sami uzvišeniji i dostojniji od ogromne većine ljudi koji nisu obdareni poslaničkom prirodom i osobinama.

EZOTERIČNA FILOZOFIJA

Prije završetka ove kratke studije o Ibn Sināu treba razmotriti još jedan aspekt njegovog svestranog genija. Pred kraj života učitelj islamskih peripatetičara napisao je raspravu pod naslovom *Mantiq el-mašriqijjin (Logika istočnjaka)* koja je u stvari uvod u jedno opširnije djelo.[85] U ovoj knjizi on piše da su njegova poznata djela iz peripatetičke filozofije, kao što su *Eš-Šifâ'* i *Nedžât*, samo površne rasprave koje su napisane za širi krug ljudi, a poslije toga najavljuje da treba da izloži *istočnjačku filozofiju* za koju smatra da pripada elitnom društvenom sloju i koju

on u stvari naziva *naukom elite*. Nažalost, nastavak ove knjige nije sačuvan pa se ne može tačno odrediti na šta je Ibn Sina mislio kada tako govori u ovom zapanjujućem predgovoru.

Ipak ako sagledamo cjelokupan pisani opus Ibn Sināa, vidjećemo da u njemu ima nekih djela koja se u osnovi razlikuju od njegovih peripatetičkih spisa što ukazuje na postojanje nekih dijelova velike rasprave koju on najavljuje u predgovoru svoje *Istočnjačke filozofije*. U ovu grupu spisa, pored *Logike istočnjaka*, spadaju tri posljednja dijela njegovog posljednjeg djela *Išârât we-et-tenbîhât* gdje je on dao najbolje formulacije mnogih osnovnih sufijskih doktrina, zatim njegovo djelo *Risala fi el-'išq* u kojoj primjenjuje sufijsku terminologiju i navodi neke svoje stihove i svečane govore i najzad tri vizionarska recitala ili pričanja i to: *Hajj ibn Jaqzan, Risala et-tajr* i *Salaman we Absal.*[86] Izučavanjem ovih djela mogu se shvatiti neke istaknute crte Ibn Sināove *ezoterične filozofije*. Posebno u njegovim vizionarskim pričama Istok svojim simboličkim značenjem predstavlja svijet svjetlosti ili svijet čistih formi, a Zapad simbolizuje svijet sjena ili materije. Ljudska duša je zatvorena u tminu materije i mora se osloboditi da bi dospjela u svijet svjetlosti odakle je pala, descendirala. Međutim, da bi ostvarila ovaj teški pothvat i spasila se iz „zapadnog" progonstva ona mora naći vodiča koji će je orijentisati i voditi dok je na ovom svijetu i najzad je dovesti do njenog konačnog spasenja.

U takvoj perspektivi kosmos za mistika i upućenog postaje neposredno iskustvo i prestaje biti teoretska formulacija. Kosmos razgovara sa mistikom ili sa upućenim jezikom simbola i prenosi mu poruku od najvećeg značaja, poruku koja se tiče života i smrti i koja se odnosi na konačnu sreću njegove duše. Na ovaj način kosmos se interiorizira, a apstraktni, racionalistički jezik peripatetičkih filozofa se transformira u konkretni, simbolički jezik. Mistik uči od svog vodiča, učitelja (kojeg mnogi kasniji ši'itski pisci identifikuju kao Alija ibn Ebi Taliba ili Mehdija) kakva je struktura *kosmičkog kriptuma (tajnog prostranstva)* i kakve mu opasnosti predstoje na putu ako želi da nastavi putovanje kroz taj kriptum, i dalje iznad njega. Poslije toga, mistik prihvata suočenja sa opasnošću i nastavlja svoje putovanje kroz kosmičke planine i doline dok konačno ne izađe iz svijeta formalnog manifestovanja i na kraju se susreće sa smrću koja predstavlja rađanje u drugi, spiritualni život i koja svjedoči o tome da se ovaj spiritualni proces i uspon više neće dogoditi u suprotnom smjeru. Onaj ko je napustio zatvor kosmosa više neće biti zatočen u njega. U ovim spisima u kojima je univerzum predstavljen lijepim jezikom koji vrlo često ima visoke poetske kvalitete Ibn Sina se mnogo oslanja na ulogu meleka kao vodičâ ljudi i kao snaga koje pokreću i usmjeravaju univerzum. Angeologija je u stvari bitna grana *istočnjačke filozofije* kod Ibn Sināa, kao što je kod iluminacionista, čiji su pogledi veoma bliski ovom aspektu Ibn Sināove filozofije, centralni dio filozofije. Nebesa su puna meleka različitih stepena koji se identifikuju sa inteligencijama i dušama. Isto tako ljudski intelekt u traganju za ostvarenjem svog duhovnog uzdizanja biva iluminiran, prosvjećen pomoću meleka na taj način što mu melek postaje lični vodič, tj. preuzima ulogu svetog Bernarda i Beatrice iz *Božanstvene komedije*. Ibn

Sina ne negira načela peripatetičke filozofije, ali ih interpretira na drugi način, tako da racionalistički univerzum aristotelovaca kod njega biva transformiran u jednu kosmičku bogomolju u kojoj svaki simbol stvarno i neposredno pripada čovjeku i igra određenu ulogu u njegovom duhovnom uzdizanju i dospijevanju do istine. Na ovaj način Ibn Sina je dospio do *istočnjačke filozofije* koja je, premda nije bila ozbiljnije interpretirana od strane zapadnih komentatora Ibn Sināa, u islamskom svijetu imala veliku važnost i bila uvod za nastanak *iluminacionističke teosofije* koja je ubrzo, stoljeće i po poslije Ibn Sināa, inaugurisana posredstvom Suhrawardija.

ŠKOLA IBN SINĀA

Kao što je na početku ovog djela spomenuto Ibn Sina igra ulogu meleka čuvara i zaštitnika islamske umjetnosti i nauke i kad god i gdje god se u islamskom svijetu počela obrađivati bilo koja grana nauke ili filozofije uticaj Ibn Sināa je bio prisutan i evidentan. Jedan od njegovih istaknutih i neposrednih učenika koji se čitav život družio sa njim bio je Ebu 'Ubejd el-Džuzdžânî. Njemu je Ibn Sina diktirao svoju autobiografiju i on je dovršio neka nedovršena djela svoga učitelja. Njegov učenik je i Ebu el-Hasan el-Behmenjâr, autor vrlo važnog djela iz filozofije *Kitab el-tahsîl*[87] kao i djela *Kitab el-hudždže*. Isto tako, među njegove važnije i direktne učenike spadaju i Ibn Zejle koji je napisao komentar djela *Hajj ibn Jaqzân* i rezimirao djelo *Eš-Šifā'*, i Ebu Abdullah el-Ma'sûmî, autor traktata o odvojenim predmetima *(Fi isbât el-mufâreqât)*. Ovo je bio najobrazovaniji učenik Ibn Sināa i on je bio ovlašten od svog učitelja da napiše odgovore na pitanja koja je El-Biruni postavljao Ibn Sināu.

Osim na svoje neposredne učenike Ibn Sina je izvršio uticaj i na svaku istaknutu intelektualnu ličnost koja je živjela u prvom stoljeću poslije njega. Tako je Omer Hajjam, pjesnik i matematičar kakav se rijetko rađa, pokazivao posebni respekt prema Ibn Sināu, pa čak je preveo jednu njegovu raspravu sa arapskog na perzijski jezik.[88] Hajjamova spoljašnja skepsa, koja se bazirala na metafizičkoj sigurnosti, a koja mu je služila kao lijek za lažnu i slijepu religioznost, zavela je mnoge čitaoce njegove poezije da padnu u grešku u tom smislu da njegovu sumnju i zbunjenost smatraju sumnjom i nevjerovanjem uopšte, što je karakteristično za nove poglede na njegovu poeziju. Osim njega, Nasiri Husrev, najveći filozof ismailizma koji je napisao dosta važnih filozofskih i religioznih djela na perzijskom jeziku, bio je pod uticajem ideja i učenja Ibn Sināa.[89] Pa čak i jedan matematičar i optičar kakav je bio Ibn el-Hajsem (na latinskom jeziku poznat kao Alhazen) koristio se djelima Ibn Sināa.

U kasnijim stoljećima Ibn Sina je oštro kritikovan od strane El-Gazalija i Fahruddina er-Razija, kao i od strane andaluzijskih filozofa, posebno od strane Ibn Rušda (Averroesa). Međutim, jedan

od najvećih genija koji su se pojavili u svijetu islamske civilizacije Hādže Nasiruddin Tusi ustao je u odbranu Ibn Sināa, opovrgao argumente njegovih protivnika i po drugi put proširio njegovu filozofiju. Tusi je napisao izvrstan komentar djela *Išârât we et-tenbihāt* i tako po drugi put oživio učenja Ibn Sināa.[90] Poslije njega, učenja Ibn Sināa su, posebno u Perziji, i dalje postojala kao posebna filozofska škola peripatetičara. Nećak Nasiruddina Tusija po imenu Efdaluddin Kašani napisao je tečnim stilom na perzijskom jeziku brojne rasprave o principima Ibn Sināove filozofije.[91] Qutbuddin Šîrâzî, učenik Nasiruddina Tusija, napisao je na perzijskom jeziku opširnu enciklopediju pod naslovom *Durret et-tâdž* koja u nekim aspektima liči na djelo *Eš-Šifā'*. Saradnik Nasiruddina Tusija u opservatoriji u Meragi Debîrân el-Kâtibî el-Qazwînî ostavio je iza sebe jedno od najpoznatijih djela iz peripatetičke filozofije pod naslovom *Hikmet el-'ajn* koje se također, većim dijelom oslanja na učenja Ibn Sināa.[92] Jednu generaciju kasnije Qutbuddin er-Râzî je napisao djelo *Muhâkemât (Suđenja)* u kome je pokušao da procijeni vrijednost komentara Nasiruddina Tusija i Fahruddina er-Razija o djelu *Išârât we et-tenbihāt*. Na ovaj način je tradicija Ibn Sināa prenošena sa generacije na generaciju sve do safevidskog perioda. U safevidsko doba napisano je nekoliko knjiga od strane filozofa kao što su Sadruddin Deštekî, Gijasuddin Mensur Širazi i Dželaluddin Dewwânî, i kod svih se primjećuje uticaj i pečat učenja Ibn Sināa. Također, u ovo doba je Esiruddin Ebheri napisao djelo *Kitab el-hidaje* koje se svojim komentarima koje su napisali Husejn Mîbudî i Mulla Sadrâ, spada u dva-tri teksta o peripatetičkoj filozofiji do danas najviše izučavana u Iranu i Indiji.

U vrijeme renesanse umjetničkog i intelektualnog života u doba Safevida, filozofija Ibn Sināa je također, privukla posebnu pažnju nekolicine istaknutih i uticajnih ličnosti u filozofiji kao što su Mîr Dâmâd, koji je pokušao da filozofiju Ibn Sināa interpretira kao iluminacionističku, Sejjid Ahmed el-'Alevvi, koji je napisao opširni komentar djela *Eš-Šifā'* i Mulla Sadrâ, koji je filozofiju Ibn Sināa smatrao glavnim elementom svoje sveobuhvatne filozofske sinteze. Ovakva tradicija nastavljena je i poslije njih posredstvom istaknutih naučnih figura. Abdurrezzaq Lâhîdžî, učenik Mulla Sadrāa, u svojim djelima *Gouher-i Murad* i *Šewâriq* drži se peripatetičkih učenja koja kombinuje sa *teologijom (kelam)*. Predstavnik ove škole u naše vrijeme je Mirza Salih Hâirî Mâzenderânî. Njegovo djelo *Hikmet-i Bû Ali*[93] je najiscrpnija studija o Ibn Sināovoj metafizici napisana u posljednje vrijeme sa peripatetičkog stanovišta.

I na Zapadu se dugo vremena osjećao uticaj Ibn Sināa, ali svakako ne kao uticaj Ibn Rušda (Averroesa) koji je napadan i branjen mnogo više nego Ibn Sina. U dvanaestom stoljeću počeli su nastajati prevodi nekih djela Ibn Sināa na latinskom jeziku, između ostalih njegova autobiografija koju je diktirao svom učeniku El-Džuzdžâniju, neki dijelovi logike i fizike i cijela metafizika iz djela *Eš-Šifā'*. Veći dio ovih prevoda nastao je u školi Toleda, posebno prevodi koje je napisao sam Dominicus Gundissalvus ili prevodi koji su nastali pod njegovim rukovodstvom. Neka od ovih djela prevedena su na latinski jezik i posredstvom Joannesa Hispalensisa ili

Avendeutha (Ibn Davud) koji se proslavio kao prevodilac djelâ Ibn Sināa.[94] Poslije ovih prvih prevoda, uslijedili su drugi prevodi dijelova djelâ *Eš-Šifā'* i *Nedžat*. Na latinski jezik je preveden i *Qânûn* u drugoj polovini dvanaestog stoljeća posredstvom Gerarda od Cremone, a u trinaestom stoljeću Blaise je također na latinski jezik preveo djelo *El-Urd žûuze fi-et-tibb (Poema o medicini)*. U stvari, interesovanje za djela Ibn Sināa i za prevode tih djela produžilo se kroz čitav srednji vijek, pa čak je trajalo sve do vremena renesanse i premda se u ovo doba javljaju reakcije protiv islama i arapskog jezika i mada se poduzimaju koraci za „čišćenje" jezika od arapskih riječi, u šesnaestom stoljeću italijanski naučnik Andrea Alpago nanovo je preveo na latinski jezik neka djela Ibn Sināa i Ibn Rušda.[95]

Naučni i filozofski pogledi Ibn Sināa počinju da vrše uticaj na evropske naučne centre od dvanaestog stoljeća. U gradovima Salerno i Montpelier više se osjeća uticaj medicinskih učenja Ibn Sināa, a u Parizu i Oxfordu više uticaj njegove filozofije. Prvi koji je više od svih potpao pod uticaj Ibn Sināa bio je prevodilac njegovih djela Gundissalvus. Još i danas postoji rasprava pod naslovom *De causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas* koja se dovodi u vezu sa Ibn Sināom, ali se smatra njegovom, i jedno gnostičko djelo o putovanju duše na drugi svijet.[96] Obadva ova rada su duboko pod uticajem Ibn Sināa i pripadaju školi koju je R. De Vaux nazvao *latinski avicenizam*.[97]

Uticaj Ibn Sināa može se također jasno vidjeti u radovima i djelima Williama od Auvergne i Rogera Bacona kome oni daju prednost nad Averroesom. Isto tako on je uticao na Albertusa Magnusa i Svetog Tomu Akvinskog čiji treći argumenat za dokaz egzistencije Boga u svojoj biti je preuzet od Ibn Sināa. Također je uticao na Petera Španjolskog koji je kasnije postao papa pod imenom John Dvadeset i prvi. Ibn Sināovi filozofski, a posebno naučni radovi, imali su uticaja na formiranje pogleda takvih figura kao što su Robert Grosseteste, a u 14. stoljeću poslužila su kao „tačka odlaska" za teologiju Dunsa Scotusa koja je oponirala teološkom sistemu Tome Akvinskog. I u medicini je uticaj Ibn Sināa široko dopirao. Kada je Paracelsius u 16. stoljeću pokušao da uspostavi svoju školu u medicini, kao simbole tradicionalne medicine, koju je odbacivao, spalio je skupa djela Ibn Sināa i Galena. Uopšte uzev, Ibn Sina je imao uticaja u skoro svim oblastima srednjovjekovne misli, i premda nije bio kompletno prihvaćen ni od jedne poznate škole, on je skoro kod svih škola u naučnom i filozofskom smislu igrao određenu ulogu.[98]

Uprkos činjenici da su izražene sumnje u postojanje jedne originalne škole *latinskog avicenizma*, istraživanja Etiena Gilsona su jasno potvrdila postojanje *aviceniziranog augustinizma* čiji je možda istaknuti predstavnik bio William od Avergne. U dvanaestom stoljeću Ibn Sināov naučni korpus dao je latinskom Zapadu jednu metafizičku kosmologiju, i čak omogućio da dionizijska angeologija, koja je stoljećima bila poznata na Zapadu, bude interpretirana u jednom novom

kosmologijskom svjetlu. Međutim, postepeno *augustiniziranje* Ibn Sināovih doktrina završilo se nestankom one prave kosmologije i kosmogonije koju je on uspostavio i koja je možda zadržala najtrajniji aspekt njegovih učenja na Istoku. *Avicenizirani augustijanci* mislili su da poistovijete Ibn Sināovog iluminirajućeg angela sa samim Bogom i da postepeno odbace potrebu postojanja meleka u kosmosu. Kritike i prigovori Williama od Avergne i drugih na takve poglede najviše su bile uperene protiv Ibn Sināove angeologije i njene važne uloge koju je imala u kosmologiji, u poimanju i u spoznaji.[99] Pobijanjem i odbacivanjem ove angeologije Univerzum je „ostao" bez duhovnih bića koja su ga nadgledala i zbog toga se sekularizovao i na taj način pripremio teren za kopernikansku revoluciju,[100] poslije koje je univerzum postepeno počeo da gubi svoj duhovni karakter da bi konačno u 17. stoljeću izgubio, ne samo kosmologiju u tradicionalnom smislu, nego i značenje samog kosmosa je izmijenjeno.[101]

Vrlo je interesantna i važna razlika između kritičkog prijema Ibn Sināa na Zapadu i njegovog prihvatanja na Istoku. Ono što je na Zapadu kod njega oštro kritikovano i odbacivano bila je njegova angeologija, kosmologija i njegova vjera u saznanje posredstvom iluminacije i gnose. A čisto racionalistički aspekt njegove filozofije i njegova naučna medicinska djela su ono što je prihvatano i uvažavano. Na Istoku je jedna mala škola njegovala svu njegovu filozofiju sve do danas, a njegove medicinske teorije još uvijek se primjenjuju u mnogim mjestima. Međutim, ono što je iz filozofije Ibn Sināa naišlo na najveći prijem na Istoku bila je njegova *ezoterična* ili *orijentalna filozofija*. Njegova kosmologija koja se oslanja na njegovu angeologiju temeljito je obrađena od strane Suhrawardija i nakon što je odvojena od racionalističkog i silogističkog okvira u kome je bila u početku, postala je integralni dio izvjesnog broja sufijskih škola. Kao skupi dragulj koji sija u svjetlu, njegova izvanredna kosmologija počela je da sija u svjetlu islamske spoznaje i da rasipa svjetlo koje se raširilo po islamskom svijetu, svugdje gdje su izlagane i izučavane doktrine spoznaje i iluminacije. Njegova pak teorija o poimanju i spoznaji putem iluminacije ljudskog intelekta posredstvom meleka, interpretirana je u kasnijim stoljećima u obliku potvrde *realnosti spoznaje (gnoze)* koja je u islamu uvijek smatrana kao najuzvišeniji oblik znanja.

Prema tome, izučavanje Ibn Sināa i njegovog uticaja nema samo istorijski karakter. Ne samo da je on ulaskom u narodne priče islamskog svijeta kao njegov kulturni heroj stekao najviše poštovanje i čast i stoljećima slovio kao najveći naučnik - filozof, nego on još uvijek živi kao tradicionalni ljekar i mudrac ili hakîm, mudrac koji obično liječi tjelesne bolesti, a istovremeno on je ličnost kome svako može sa potpunom sigurnošću da se i duševno povjeri i kome svako može da se preda siguran da je kako psihološki tako i medicinski u sigurnim rukama. Gdje god se još u islamskom svijetu primjenjuje tradicionalna medicina iz daljine se vidi slika Ibn Sināa i gdje god se islamske umjetnosti i znanosti obrađuju i studiraju, tu lebdi sjena Ibn Sināa kao melek zaštitnik. Pored toga, kosmologija Ibn Sināa, razrađena i interpretirana od strane

Suhrawardija i iluminacionista kao i od strane Ibn Arebija i sufija, te njihovim posredstvom sasvim uklopljena u okvire islamske revelacije i nadahnuta duhom Kur'ana, je ono što ocrtava i osvjetljava kosmos u kome su stoljećima živjeli islamski mislioci i ona kao takva još uvijek baca svjetlo po horizontima intelektualnog života u islamu.

II DIO

SUHRAWARDI I ILUMINACIONISTI

PRILIKE PRIJE SUHRAWARDIJA

Peripatetička filozofija koja je sa Ibn Sināom dostigla svoj vrhunac i koju su poslije njega širili i propagirali njegovi daroviti učenici, kao što su Behmenjar i Ebu Abbas el-Lukarevi, već u samom svom početku bila je napadana od strane nekih *pravnika (fakiha)* kao i od sufija koji su se protivili čisto racionalističkom metodu inherentnom s aristotelovskom filozofijom. U 11. stoljeću u red protivnika peripatetičke filozofije svrstao se još jedan novi i, u stvari, postao najopasniji neprijatelj peripatetičara. Ovaj novi protivnik bila je *eš'arijska teologija* ili *kelâm* koju je prvo formulisao Ebu el-Hasan el-Eš'arî, a kasnije u 11. i 12. stoljeću objašnjavali je i drugi naučnici kao npr. Ebu Bekr el-Bâqilânî. Ova teologija postepeno je prihvaćena i potvrđena u sunnijskim krugovima.[1]

U 11. stoljeću politička moć abasijskih vladara ipak je bila donekle ograničena i lokalni emiri od kojih su mnogi bili pristalice ši'izma, samostalno su vladali u mnogim islamskim pokrajinama. Oni su favorizovali *racionalne znanosti (el-'ulum el-'aqlijje)* nasuprot prenesenim, *transmitiranim znanostima (el-'ulum el-naqlijje)* koje potiču sa izvora revelacije.[2] Prema tome racionalne ili intelektualne znanosti u koje je spadala i filozofija nastale su sa procvatom i tako se razvijale da se 11. i 12. stoljeće mogu smatrati „zlatnim dobom" ovih nauka. Međutim, politička situacija se postepeno mijenjala: u 12. stoljeću Seldžuci koji su bili zaštitnici sunnizma i kao takve potpomagali su ih abasijske halife uspjeli su da brzo zauzmu muslimanske zemlje u zapadnoj Aziji i da stvore snažnu centralizovanu državu koja je politički bila pod vlašću seldžučkih sultana, a u vjerskom pogledu pod zaštitom hilafeta u Bagdadu.[3]

Upravo u to vrijeme zvanični krugovi počinju da podržavaju eš'arijsku teologiju i ubrzo se osnivaju naučni centri u kojima se izučavaju principi ove teologije i pomaže širenje njenih doktrina iz tih centara. Tako je pripremljen teren za čuvene napade El-Gazalija na filozofiju. El-Gazali je bio *pravnik (fakih)* i teolog koji je dobro razumijevao filozofiju i u trenutku kada je zapao u vjersku sumnju, lijek za svoju spiritualnu bolest je tražio u okretanju prema sufizmu i u tome nalazio sigurni i posljednji spas.[4] Zato je koristio sav svoj dar saznavanja, svoju elokvenciju i veliko iskustvo koje je posjedovao da bi iz islamskog svijeta izbacio čisto racionalnu snagu vjere. U želji da to postigne on je prvo napisao rezime peripatetičke filozofije u svom djelu *Meqâsidu el-felâsife (Namjere filozofa)* koje spada među najbolje kratke sadržaje islamske

peripatetičke filozofije,[5] a zatim je u svojoj mnogo poznatoj knjizi *Tehâfetu el-felâsife (Destrukcija filozofa)*[6] krenuo u napad na principe filozofa koji su bili oprečni principima islamske revelacije. Međutim, treba istaći da je napad El-Gazalija na čisto racionalističku filozofiju više proizilazio iz njegovog tesawwufskog opredjeljenja nego iz činjenice što je bio eš'aritski teolog, jer u svojim djelima, kao npr. u djelu *El-Munqid min ed-dalâl (Spasitelj od zablude)*, premda poglede teologa smatra saglasnijim i podudarnijim sa principima islama nego poglede filozofa, vidi se njegovo ubjeđenje da je samo tesawwuf sredstvo koje čovjeku omogućava da postigne sigurnost i sreću.[7] U stvari, uloga El-Gazalija u istoriji islama ne sastoji se samo u tome što je presjekao nit racionalizma i umanjio moć njegovih pristalica, nego također i u tome što je postigao da je tesawwuf prihvaćen i uvažavan od strane pravnika i teologa tako da je počeo da se javno i slobodno izučava u tradicionalnim muslimanskim školama (medresama). Pa čak ako su se i pojavili neki koji su s vremena na vrijeme napadali na tesawwuf, kao npr. Ibn Tejmijje i Ibn Dževzî, glasovi njihovog neprijateljstva bili su manje-više usamljeni i nisu uspjeli da umanje respekt jedne vjerske zajednice u odnosu prema tesawwufu. Djela El-Gazalija u određenom smislu, u stvari, predstavljaju islamski ezotericizam koji se eksterizirao u želji da bi u okvirima egzotericizma mogao sačuvati svoj unutrašnji život.

Dolaskom El-Gazalija peripatetička filozofija u istočnim islamskim zemljama postepeno nestaje i seli se prema Zapadu i Andaluziji gdje je jedna grupa istaknutih filozofa, kao što su Ibn Badždže, Ibn Tufejl i Ibn Rušd, njeguje i širi čitavo jedno stoljeće. A Ibn Rušd, veliki pobornik čiste aristotelovske filozofije u islamu i komentator par excellence Aristotelovih djela u srednjem vijeku, pokušao je da pobije napade i kritike, koje El-Gazali u svojoj knjizi *Tehafetu el-telasife (Destrukcija filozofa*) upućuje ovoj filozofiji, protunapadom u svom djelu *Tehafetu et-tehafet (Destrukcija destrukcije*). Međutim, njegova odbrana filozofije nije imala većeg efekta u islamskom svijetu. Na Zapadu njegovim nastojanjima su poklanjali više pažnje, gdje je nastala škola zvana *latinski averoizam* čiji je cilj bio da njeguje učenja Ibn Rušda i da ih uspostavi u hrišćanskom svijetu. Na taj način, otprilike u isto vrijeme kada u islamskom svijetu učenja Aristotela kao filozofska škola sa potpuno racionalističkim sistemom bivaju odbačena, na Zapadu posredstvom prevoda djela istočnih peripatetičara kao npr. djelâ Farabija, Ibn Sināa kao i djela Andalužana, a posebno djela Ibn Rušda, počinje upoznavanje i prihvatanje ove filozofske škole.

U stvari razmimoilaženja između dvije sestrinske civilizacije, hrišćanstva i islama, poslije 14. stoljeća dosta se mogu objašnjavati ulogom i položajem koje je u ove dvije civilizacije imala racionalistička filozofija. Na Istoku je napadom El-Gazalija i drugih kao npr. Fahruddina er-Râzija,[8] snaga racionalizma počela slabiti, a sve više je pripreman prostor za širenje iluminacionističkih doktrina Suhrawardija i gnozisa Ibn Arebijeve škole. Međutim, i na Zapadu pojava aristotelovske racionalističke škole odigrala je skoro istu ulogu u suzbijanju starog

avgustinskog platonizma koji se bazirao na teoriji iluminacije, da bi se najzad kao rezultat toga pojavile sekularizovane forme racionalizma i naturalizma koje su u doba renesanse razarale i samu tvrđavu srednjovjekovne skolastike.

ŽIVOT I DJELA SUHRAWARDIJA

Mudrac čija su učenja u velikoj mjeri, posebno u Iranu, došla da zamijene učenja peripatetičke filozofije, onako oštro napadane od strane El-Gazalija, bio je Šihabuddin Jahja ibn Habbaš ibn Amirek el-Suhrawardî, koga nekada nazivaju *El-Makqtûl* što znači ubijeni, smaknuti. No, najviše je poznat pod imenom *Šejh el-išrâq* tj. *učitelj iluminacije*, posebno kod onih koji su prihvatili i širili učenja njegove škole sve do danas.[9] On nije imao čast da mu djela budu prevedena na latinski jezik u srednjem vijeku i zato je ostao skoro nepoznat u zapadnom svijetu sve do naših dana kada je tek u zadnje vrijeme nekoliko naučnika, među koje spada i Henri Korben (Hanry Corbin), posvetio seriju važnih studija Suhrawardiju i počeo da publikuje i prevodi njegova djela.[10] Međutim, još uvijek je Suhrawardi ostao skoro nepoznat van svoje domovine. To je zbog toga što se u većem dijelu knjiga i radova o islamskoj filozofiji Ibn Rušd ili u nekom od širih radova Ibn Haldūn smatraju krajnjim dometom islamske intelektualne istorije, a škola išraqi filozofije se ne spominje niti ima riječi o kasnijim iluminacionistima ili išraqijjunima koji su živjeli poslije Suhrawardija. Osim toga, i većina modernih arapskih, pakistanskih i indijskih naučnika ponavlja istu grešku na taj način što se mnogi od njih u svojim radovima o istoriji islamske filozofije oslanjaju na djela novih orijentalista sa Zapada i tako ostaju neobaviješteni o važnosti išraqi škole. Možda je to zbog toga što se ova filozofija pojavila prvo u Iranu gdje se održala sve do danas.[11]

U stvari, reakcije sunnijskog i ši'ijskog islama prema filozofiji donekle se razlikuju. U sunnijskom svijetu, poslije odbacivanja peripatetičke škole, filozofija je skoro iščezla i u medresama se produžilo sa izučavanjem samo logike. Šta više gnostičke doktrine su uznapredovale i čak djelomično ušle, u školske programe. U ši'ijskom islamu slučaj je bio sasvim drukčiji. Teozofija[12] Suhrawardijeve škole postepeno se integrisala, s jedne strane sa filozofijom Ibn Sināa, a s druge strane sa gnostičkim doktrinama Ibn Arebija - sve u ši'ijskim formama, i u stvari služila kao spona između filozofije i čistog gnozisa. Zbog toga svaki istoričar koji piše o intelektualnom životu Irana i zemalja u kojima se osjeća uticaj iranske kulture - npr. u Indiji gdje su išraqi doktrine proširene čak i među sunnijama - doći će do zaključka da se islamska filozofija u svom stvarnom značenju ne završava Ibn Rušdom, nego da i poslije njegove smrti, kada se istočnim islamskim zemljama počinju da šire učenja Suhrawardija, iznova počinje.

Suhrawardi je rođen 1153. godine u selu Suhrawardu u blizini današnjeg iranskog grada Zendžana. Iz ovog sela vode porijeklo još neki glasoviti ljudi islamskog svijeta.[13] Prvo školovanje završio je u gradu Merage pred učiteljem po imenu Medžduddin el-Džili. Meraga je grad u kojem je nekoliko godina kasnije na prijedlog Hādže Nasiruddina Tusija mongolski vladar Hulagu sagradio u svijetu čuvenu opservatoriju u koju je okupio velike astronome. Poslije početnog školovanja, Suhrawardi je otišao u Isfahan koji je tada bio najznačajniji naučni centar u Iranu, i tu nastavio školovanje i upotpunio svoje obrazovanje kod učitelja Zahiruddina el-Qârija. Interesantno je da mu je školski drug bio Fahruddin er-Râzi koji je bio veliki protivnik filozofije. Kada je nekoliko godina poslije toga i poslije smrti Suhrawardija dobio njegovu knjigu *Telwīhât*, poljubio ju je, i sjetivši se starog školskog druga, čiji se put bio toliko razlikovao od njegovog, zaplakao.

Pošto je završio formalno školovanje, Suhrawardi je počeo putovanja po Iranu i posjetio je i upoznao mnoge tesawwufske šejhove koji su ga neobično mnogo privlačili i nadahnjivali. U stvari, u toj fazi svog života on je krenuo putem tesawwufa i mnoge trenutke proveo invocirajući i meditirajući u spiritualnoj povučenosti. Njegova putovanja postepeno postaju sve dalja i on stiže u Anadoliju i Siriju. Prirodne ljepote Sirije su ga posebno oduševile i privlačile. Prilikom jednog putovanja iz Damaska se uputio u Halep i tu se sastao sa Melikom Zâhirom, sinom Salahuddina Ejjubija, poznatog Saladina. Melik Zâhir, koji je posebnu naklonost osjećao prema sufijama i naučnicima, bio je očaran mladim mudracem Suhrawardijem i pozvao ga je da ostane na njegovom dvoru u Halepu.

Suhrawardi, koga su neobično snažno očarali pejzaži toga kraja, sa zadovoljstvom je prihvatio poziv Melika Zâhira i ostao na njegovom dvoru u Halepu. Međutim, njegov otvoreni i neposredni način razgovora i neoprezni stil izlaganja ezoteričnih doktrina pred svakom vrstom auditorija, zatim njegova izvanredna inteligencija koja mu je omogućavala da u debatama nadvladava svoje oponente, te najzad njegova upućenost u filozofiju i tesawwuf bili su faktori koji su svi zajedno doprinijeli da je stekao veliki broj neprijatelja, posebno među naučnicima islamskog prava *('ulemâ')*. Na koncu su ga optužili da propovijeda učenja koja su protivna propisima vjere i zatražili od Melika Zahira da ga pogubi. Kada je Melik Zahir odbacio njihov zahtjev, oni su se obratili direktno Salahuddinu. To je bilo vrijeme kada je Salahuddin tek bio povratio Siriju od krstaša i da bi održao svoj autoritet u Siriji bila mu je potrebna podrška vjerskih prvaka i zbog toga je popustio pred njihovim zahtjevom. Na taj način Melik Zahir je bio izložen pritisku vjerskih prvaka koji su bili protiv mladog mudraca - filozofa. Suhrawardi je bačen u tamnicu u kojoj je umro 1191. godine. Na koji način je umoren ostalo je nepoznato. Tako je učitelj iluminacije u svojoj 38. godini doživio istu sudbinu kao njegov slavni sufijski prethodnik Halladž koji ga je u mladosti mnogo privlačio i čije riječi on često citira u svojim djelima.

Uprkos činjenici da je kratko živio, Suhrawardi je napisao oko pedeset djela na arapskom i perzijskom jeziku od kojih je većina sačuvana. Ova djela su pisana izvrsnim stilom i imaju veliku književnu vrijednost. Djela na perzijskom jeziku smatraju se vrhunskim dometima umjetničke proze na perzijskom jeziku i kasnije su služila kao uzorci narativne i filozofske proze. Njegova djela se sastoje iz nekoliko različitih vrsta i mogu se klasificirati u pet kategorija:[14]

1. četiri velika didaktička i doktrinarna djela, sva četiri na arapskom jeziku. U ovoj tetralogiji prvo se raspravlja o peripatetičkoj filozofiji na način kako tu filozofiju interpretira i modificira Suhrawardi. Zatim se na principima iste filozofije raspravlja o išrâqi teozofiji. Ova tetralogija se sastoji iz djela *Telwîhât (Bilješke)*, *Muqâvemât (Knjiga suprotstavljanja)*, *Mutârehât (Knjiga razgovora)* - u sva tri ova djela raspravlja se o modifikacijama aristotelovske filozofije - i najzad četvrto djelo ove tetralogije je njegovo glavno djelo *Hikmetu el-išrâq (Teozofija istoka svjetlosti)* u kome se raspravlja o išraqi doktrinama.

2. Kraće rasprave na arapskom i perzijskom jeziku u kojima je izložena problematika spomenute tetralogije prostijim i jednostavnijim jezikom i u kraćoj firmi. U ove rasprave spadaju *Hejakilu en-nûr (Hramovi svjetlosti)*, *El-Elvahu el-imadijje (Pločice za lmaduddina)*, *Pertevnâme (Knjiga o svjetlosti)*, *Fi i'tiqadi el-hukemâi (O vjeri filozofa)*, *El-Lemehât (Odbljesci svjetlosti)*, *Jezdân šinâht (Spoznaja Boga)* i *Bustanu el-qulûb (Bašta srcâ)*. Posljednje dvije knjige pripisuju se autorima Ajnulqudāt Hamadaniju[15] i Sejjidu Šerifu el-Džurdžaniju, ali ima više izgleda da su to rasprave Suhravvardija.

3. Simboličke i mističke priče ili novele u kojima se opisuje putovanje duše kroz kosmos da bi stigla do svog konačnog oslobođenja i prosvjetljenja. Sve ove rasprave su na perzijskom jeziku, ali neke od njih imaju i svoje arapske verzije. Ovdje spadaju sljedeće novele koje su prevedene na arapski jezik: *Aqli surh (Crveni Arhanđel ili doslovno Crveni Intelekt)*, *Avazi peri Džebraîl (Pjesma Džebrailovog krila)*, *El-Gurbetu el-garbijje (Zapadno progonstvo), Lugati mûrân (Jezik mrava), Risala fi haleti et-tufejlijje (Rasprava o djetinjstvu), Ruzi ba džemâati sûfijân (Dan u društvu sufija), Risala fi el-mi'râdž (Rasprava o noćnom putovanju)* i *Safiri sîmurg (Pjev Simurga)*.

4. Transkripcije; prevodi i komentari ranijih filozofskih radova kao i svetih i religioznih tekstova. Tako je preveo na perzijski jezik Ibn Sināovo djelo *Risala et-tajr (Rasprava o ptici)*, prokomentarisao Ibn Sināovo djelo *Išârât we tenbīhāt, (Knjiga direktiva i upozorenja)* napisao djelo *Risâla fî haqîqati el-'išq (Rasprava o suštini ljubavi)* koje se zasniva na Ibn Sināovom djelu *Risaletun fi'išq (Rasprava o ljubavi)* i dao komentare nekoliko odlomaka iz Kur'ana i komentare izvjesnog broja hadisa.[16]

5. Zbirka molitvi i religioznih pjesama na arapskom jeziku koje su se u srednjem vijeku zvale „knjige časova", a koje Šahruzi naziva *El-Wâridât we et-taqdîsât*.

Ova zbirka djela i njihovi brojni komentari koji su napisani u proteklih sedam stoljeća predstavljaju osnovne izvore informacija o doktrinama išrâqi škole. To je velika riznica mudrosti u kojoj su simboli brojnih tradicija, uključujući zoroastrizma, pitagorejstva, platonizma i hermeticizma, pridodani islamskim simbolima, jer Suhrawardi se koristio različitim i mnogobrojnim izvorima. On se nije kolebao da prihvati i inkorporira u svoje učenje bilo koje srodne elemente koje bi pronašao u drugim tradicijama. Ali, za njega je svakako, kao i za Ibn Arebija, univerzum, islamski univerzum nad čijim se horizontima vide neki predislamski simboli, upravo kao što je kosmička katedrala, koju opisuje Dante, hrišćanska katedrala u kojoj se mogu primijetiti neki islamski i aleksandrijski ukrasi.

Izvori išraqi filozofije

Izvori iz kojih je Suhrawardi preuzimao elemente i sintetizovao ih u išraqi teozofiju su prije svega djela sufija, posebno djela Halladža i El-Gazalija. El-Gazalijevo djelo *Miškatu el-Envâr (Svjetiljka svjetlosti)* imalo je direktnog uticaja na način Suhrawardijevog poimanja odnosa svjetlosti i imama. Drugi izvor je islamska peripatetička filozofija, posebno filozofija Ibn Sināa[17] koju je Suhrawardi, kasnije, djelimično kritikovao, ali smatrao je neophodnom osnovom za shvatanje išrâqi doktrina. Od predislamskih izvora Suhrawardi se dosta koristio pitagorejstvom, platonizmom kao i hermeticizmom u obliku kakav je postojao u Aleksandriji i kakav je kasnije sačuvan i širen po bližnjem Istoku posredstvom Sabejaca iz Harrana koji su hermetička djela smatrali svojim knjigama.[18]

Pored ovih grčkih i „mediteranskih“ izvora Suhrawardi je ukazivao posebnu pažnju mudrosti drevnih Iranaca i namjeravao da oživi njene doktrine. On je mudrace drevnih Iranaca smatrao direktnim nasljednicima mudrosti koja je objavljena poslaniku Idrisu ili Uhnuhu, hebrejski Enoh, koga islamski naučnici poistovjećuju sa Hermesom. Iz zoroastrizma, posebno se koristio simbolizmom svjetlosti i tmine i zoroastrovskom angeologijom odakle je preuzeo mnoge termine. Ali Suhrawardi je jasno pokazao da niukom slučaju nije dualist niti je imao namjeru da prihvati ezoterična učenja zoroastrizma. On se identifikovao sa grupom iranskih mudraca čije su se ezoterične doktrine zasnivale na jedinstvu Božanskog načela što je kao tajna tradicija postojalo u zoroastrovskoj zajednici. Ili, kao što sam Suhrawardi o tome piše „Među starim Irancima postojala je grupa ljudi koji su bili kao vodiči ka istini, a njih je istina vodila pravim putem. Ovi drevni mudraci nisu bili kao oni koji su se zvali magi. Njihovu uzvišenu i prosvijetljenu mudrost koju potvrđuju spiritualna iskustva Platona i njegovih prethodnika, mi smo po drugi put oživjeli u svojoj knjizi *Hikmetu el-išrâq*.[19]

Uprkos toga ne treba pomisliti da je Suhrawardi, koristeći se mnogobrojnim i raznovrsnim izvorima, stvorio neku vrstu eklektičkog sistema. Suhrawardi smatra da je ponovo sjedinio ono što on naziva *el-hikmetu el-ledunijje ili Božanska mudrost* i *el-hikmetu el-atiqa ili drevna mudrost*. On je vjerovao da je mudrost univerzalna i vječna, *philosophia perennis et universalis*, da je postojala u različitim formama kod Indijaca, Iranaca, Babilonaca i Egipćana, a također i kod Grka sve do Aristotela. Za Suhrawardija Aristotel nije predstavljao početak grčke filozofije, nego pak njen završetak. On je, po Suhravvardiju, dokrajčio ovu tradiciju na taj način što ju je postavio u granice racionalističkih aspekata.[20]

Suhrawardijev koncept istorije filozofije sam po sebi je vrlo interesantan, jer rasvjetljava osnovni aspekt išraqi mudrosti. Po mišljenju Suhrawardija i mnogih drugih srednjovjekovnih autora, mudrost ili teozofiju Bog je objavio čovjeku preko poslanika Idrisa ili Hermesa koji je na Istoku, kao i u nekim školama na Zapadu, kroz čitav srednji vijek smatran osnivačem filozofije i znanosti. Ta je mudrost, zatim, podijeljena na dvije grane od kojih je jedna stigla u Iran, a druga u Egipat. Iz Egipta je prešla u Grčku i najzad je iz Grčke i Irana dospjela u islamsku civilizaciju. U stvari, Suhrawardi smatra da su njegovi najneposredniji prethodnici u islamskom svijetu bili ne dobro poznati filozofi, nego prve sufije. On u jednom svom djelu opisuje san u kome se susreće sa autorom Aristotelove *Teologije* - čijim autorom smatra Aristotela, a u stvari autor je Plotin i pita ga da li se peripatetičari kao što su El-Farabi i Ibn Sina, mogu smatrati pravim filozofima u islamu. Aristotel mu odgovara: „Nisu oni filozofi ni koliko za jedan na hiljadu. Pravi fiolozofi su sufije Bistâmi i Tusterî".[21]

Suhrawardijeva predstava o prenošenju ove univerzalne mudrosti posredstvom niza slavnih mudraca (od kojih su neki mitski iranski mudraci i vladari) ukratko se može prikazati na sljedeći način:

Hermes

Agatodemon (Set)

1. Asklepije (Eskulap)	1. Iranski prvosveštenik
2. Pitagora	2. Kejûmers
3. Empedokle	3. Feridun
4. Platon (i neoplatonisti)	4. Kej Husrev
5. Zunnun el-Misri	5. Ebu Jezid el-Bistâmi
6. Ebu Sehl et-Tusterî	6. Mensur el-Halladž

7. Ebu el-Hasan el-Harreqâni

Suhfawardi

Kao što se vidi učitelj išraqi filozofije smatra sebe kao fokusnom tačkom u kojoj se po drugi put sjedinjuju dvije tradicije mudrosti koje su i nastale iz jednog prvobitnog izvora. Zato je on mislio da sintetizira mudrost Zoroastra i mudrost Platona kao što je tri stoljeća kasnije u susjednoj vizantijskoj civilizaciji pokušavao da učini Plethon Gemistos, premda su kasnije uticaji ove dvije ličnosti bili sasvim različiti.

Značenje išraqa

Islamski istoričari i filozofi se ne slažu u definisanju značenja išraq spoznaje koju Suhrawardi definiše kao sintezu dvije tradicije jedne mudrosti. El-Džurdžâni u svojoj poznatoj knjizi *Ta'rifât* ili *Definicije* naziva išraqi filozofe „filozofima čiji je učitelj bio Platon", dok Abdurrezzaq el-Kâšânî u svom komentaru Ibn Arebijevog djela *Fusus el-hikem (Dragulji znanja)* naziva ih sljedbenicima Seta (Šita) koji je, prema islamskim izvorima, bio osnivač esnafskih organizacija i od koga je potekla inicijativa organizovanja esnafa koji su imali bliske veze sa hermeticizmom. Ibn Vahšijje, koliko se zna, je prvi autor u islamskom svijetu koji je upotrijebio izraz išrâqî. Po njemu išraqijjuni su bili klasa egipatskih sveštenika koji su bili djeca Hermesove sestre.[22]

Iz ovih definicija vidimo da skoro svi zainteresovani vezuju išraqi mudrost za vrijeme prije Aristotela, tj. za period kada se filozofija još nije bila racionalizirala i kada je intelektualna intuicija još uvijek bila način par excellence za spoznaju. I sam Suhrawardi zastupa sličnu definiciju u pogledu išraqi filozofije kada piše:

„Iako sam prije ove knjige napisao nekoliko kraćih rasprava o filozofiji Aristotela, ova se knjiga razlikuje od njih i ima svoj posebni metod. Sav materijal knjige nije nastao kao rezultat razmišljanja i umovanja nego su u tome veliku ulogu odigrale intelektualna intuicija, kontemplacija i asketska praksa. Pošto naše kazivanje nije nastalo iz racionalnih demonstracija, nego pomoću unutrašnje vizije i kontemplacije, ne može biti razoreno sumnjama i iskušenjima skeptika. Kogod je na putu prema Istini, on je na tom putu moj drug i pomagač. Postupak učitelja filozofije i imama mudrosti, tj. božanskog Platona, bio je takav i mudraci koji su prethodili Platonu, kao što je npr. otac filozofije Hermes, išli su istim putem. Kako su stari mudraci, zbog neznanja širih slojeva, saopštavali svoja kazivanja tajnim simbolima, refutacije koje su pisane protiv njih odnose se samo na spoljašnji smisao njihovih kazivanja, a ne na stvarne intencije tih kazivanja. A išraqi mudrost, koja se zasniva na dva principa, principu

svjetlosti i principu tmine, i to na način kako su je interpretirali iranski mudraci kao što su Džamasp, Feršâdšûr i Buzurdžimihr, sadržana je u tim tajnim i skrivenim simbolima."[23]

Kategorije onih koji znaju

Iz citiranih riječi Suhrawardija proizilazi da se išraqi mudrost zasniva na diskurzivnom zaključivanju i intelektualnoj intuiciji. Prvo se postiže vaspitanjem umnih sposobnosti, a drugo čistoćom duše. Suhrawardi u stvari dijeli one koji tragaju za istinom u četiri kategorije, postavljajući kao kriterijum koja je od ove dvije sposobnosti kod koga razvijena ili u kolikoj su mjeri kod koga obadvije razvijene. Ta podjela je sljedeća:[24]

1. Oni koji su tek osjetili žeđ za znanjem i krenuli u potragu za njim.

2. Oni koji su postigli formalno znanje i usavršili se u diskurzivnoj filozofiji, ali su neupućeni u gnozu. Suhrawardi u ovu kategoriju ubraja El-Farabija i Ibn Sināa.

3. Oni koji uopšte nisu posvećivali pažnju diskurzivnim oblicima znanja nego su kao Hallâdž i Tusterî pročistili dušu i postigli intelektualnu intuiciju i unutrašnje prosvjetljenje.

4. Oni koji su se usavršili u diskurzivnoj filozofiji i postigli prosvjetljenje ili gnozu. Suhrawardi ovakve nazive *hakîm muteellih* - doslovno značenje *teozof* - i među njih ubraja Pitagoru, Platona, a u islamskom svijetu sebe.[25]

Iznad ovih kategorija stoji hijerarhija duhovnih bića na čijem se čelu nalazi *Pol (qutb)* ili *imâm* u čije ime svi drugi članovi duhovnog niza djeluju kao njegovi predstavnici. Ova duhovna bića su sredstva pomoću kojih se ljudske duše prosvjetljuju i na koncu se sjedinjuju sa svojim *Polom (gutbom)*, krajnjom tačkom.

Geografski simbolizam

Prije analiziranja različitih elemenata išraqi filozofije, koja je nastala iz braka racionacije i intuicije, treba reći nekoliko riječi o samom terminu išraq i o geografskom simbolizmu koji ide uz ovaj termin. Kao što smo vidjeli u prvom dijelu, ovaj termin u arapskom jeziku se vezuje za riječ istok i za svijet svjetlosti ili iluminacije i Suhrawardi na ovako bivalentnom značenju ovog termina i na simbolizmu impliciranom u njemu zasniva svoju deskriptivnu anatomiju kosmosa kao što je to isto prije njega, sa manje preciznosti, činio Ibn Sina. Sakralna geografija na kojoj se baziraju išraqi doktrine horizontalnu dimenziju odnosa Istok-Zapad postavlja u vertikalnu gdje

Istok znači svijet čiste svjetlosti ili svijet meleka, koji je lišen svega materijalnog ili tmine i kao takav nevidljiv za smrtne oči, dok Zapad znači svijet tmine ili svijet materijalnosti, a srednji Zapad znači vidljiva nebesa gdje su izmiješane svjetlost i tmina. Horizontalni, dakle, pravac između Istoka i Zapada postaje vertikalni pa se tako Zapad smatra zemaljskom egzistencijom u kojoj predominira materija, srednji Zapad se smatra astronomskim nebesima, a pravi Istok je uzvišeniji i viši od vidljivog neba i zato nevidljiv za smrtne oči. Prema tome, granica između *Istoka* i *Zapada* nije, kao u Aristotelovoj filozofiji, mjesečeva sfera, nego nebo nepomičnih zvijezda ili *primum mobile (prvi pokretač)*. Nebesa koja su predmet posmatranja i izučavanja astronoma su dio Zapada, i to čišći dio Zapada pa prema tome i bliži svijetu svjetlosti. Ali, ova nebesa su još uvijek izmiješana sa materijom i kao takva lišena su savršenstva koje postoji samo kod Istoka čistih melekskih supstancija. Pored toga, u išraqi filozofiji nema preciznih granica između sublunamih sfera i nebesa kao što postoji u aristotelovskom sistemu.

Na osnovu ovakvog simbolizma geografije kosmosa mi treba da shvatamo Suhrawardija kad god govori o Istoku i Zapadu ili o izlazećem i zalazećem suncu. Upravo u kontekstu ovakvog simbolizma nastao je najveći dio njegovih vizionarskih pričanja, posebno *Priča o zapadnom egzilu (Dastan-i gurbet-i garbijje)* u kojoj je pad čovjeka u svijet materijalnosti simbolično predstavljen njegovim progonstvom na Zapad. To je prikazano padom jednog čovjeka u bunar u gradu Qajrevanu koji se nalazio na krajnjem zapadu islamskog svijeta (grad u Tunisu). Prvi zavičaj toga čovjeka od koga je odvojen i u koji želi da se ponovo vrati smatra se da je Jemen, što znači zemlja koja stoji na „desnoj strani" i ta zemlja je simbol istoka svjetlosti gdje je duša boravila kao melekska supstancija prije nego se odatle odvojila i pala u svijet materije.[26]

Išraqi mudrost i njene osnovne doktrine

Da bi se razumjela osnovna načela išraqi mudrosti i njene škole kao najbolji izvor služi djelo samog Suhrawardija *Hikmet el-išraq* čiji ćemo sadržaj ovdje ukratko analizirati. Ovo djelo koje po književnom stilu spada među najistaknutija djela u svom žanru, napisano je 1186. godine u roku od nekoliko mjeseci i prema priznanju samog autora Suhrawardija nadahnuće za to djelo dobio je od svetog Duha *(Rûh el-qudus)* u trenutku kada se svih sedam planeta sjedinilo u sazviježđu Vage. Stil pisanja ukazuje na to daje djelo pisano brzo, spontano i otkriva književni talenat, ljepotu i tečnost stila autora koje je posjedovao kako u arapskom tako i u perzijskom jeziku na kojima je pisao svoja djela.

Suhrawardi u djelu *Hikmet el-išraq* ne slijedi uobičajenu podjelu knjige na logiku, matematiku, fiziku i metafiziku - iako je ponekad matematika izostavljena - kao što je slučaj kod većine drugih filozofskih tekstova na arapskom jeziku, npr. kod djela *Eš-Šifā'* i *Nedžât* Ibn Sināa i druga tri

velika didaktička djela Suhrawardija. Ovo glavno djelo o išraqi mudrosti sastoji se iz predgovora i dva dijela. Rasprava počinje logikom, a završava se duhovnim jedinstvom i ekstazom.

Kritika peripatetičke filozofije

U predgovoru svoje knjige Suhrawardi saopštava na koji način je tu knjigu napisao, kakve je prirode i radi čega je napisana. Pošto je na ovaj način dao opštu definiciju knjige, prvi dio posvetio je logici, i to logici kakvu su formulisali Aristotel i Porfirius, ali kakvu on sam ne akceptira u potpunosti (*in toto*). Drugi odjeljak ovog dijela knjige posvećen je opštoj analizi nekih aspekata aristotelovske filozofije, uključujući i logiku. Ovdje on kritikuje Aristotelovu definiciju i naziva je tautologijom, a njegovih devet akcidencija svodi na svega četiri: 1. relacija, 2. kvalitet, 3. kvantitet i 4. kretanje. Motivi za njegov opšti kritički stav prema Aristotelu i islamskim peripatetičarima kao i za napad na neka osnovna načela njihove filozofije proizilaze iz njegove namjere da fundira prostor za formulisanje svojih išraqi doktrina. Na primjer on ne prihvata mišljenje Ibn Sināa i drugih aristotelovaca da je u svakoj egzistirajućoj stvari glavna i primarna egzistencija, a daje esencija u svojoj realnosti zavisna od egzistencije. Po mišljenju Suhrawardija, bar prema opštepriznatoj interpretaciji njegovih riječi, esencija stvari je ono što posjeduje realnost i što je primarno, a egzistencija ima sporednu ulogu, ulogu akcidencije koja se pridaje esenciji. Ovakav način mišljenja koje podrazumijeva primarnost esencije (*isâlet el-mâhijje*), premda je kasnije bilo prihvaćeno od strane Mîr Dâmâda, nekoliko puta je kritikovao Mulla Sadrâ koji je cijelu išraqi filozofiju interpretirao sa aspekta primarnosti bića (*isâlet el-wudžûd*) i na taj način metafiziku bića postavio na mjesto metafizike esencije Suhrawardija.[27]

Suhrawardi također oštro kritikuje Aristotela zbog toga što pobija vjerovanje svoga učitelja u svijet praslika ili svijet *platonskih ideja* i što na taj način lišava stvari jedne realnosti na stepenu uzvišenijem od stepena bića. Isto tako on odbacuje Aristotelovu definiciju mjesta i više je sklon da prihvati mišljenje koje je bliže Platonovoj koncepciji mjesta.

Suhrawardi mijenja filozofski sistem Aristotela na taj način što odbacuje jedno od fundamentalnih načela toga sistema, a to je učenje o hilomorfizmu koje je okosnica peripatetičke prirodne filozofije. Za Suhrawardija i druge sljedbenike išraqi filozofije univerzum se sastoji iz svjetlosti i tmine različitih stepena što znači odsustvo čiste svjetlosti. I tijela, ukoliko se misli na njihov materijalni aspekt, nisu ništa drugo nego ova tmina ili brana koja ne dopušta prodiranje svjetlosti. Što se tiče Aristotelovog oblika (*morfê*), Suhrawardi smatra da je to melek koji „stražari" i čuva sve stvari, odnosno da je to svjetlost inkorporirana u svakom tijelu čijom snagom tijelo postaje sposobno da postoji.

Učitelj išraqi filozofije ustaje protiv argumenata peripatetičara o besmrtnosti duše i smatra ga suviše slabim. On problem izučavanja duše posmatra iz drugog ugla. Filozofi, pristalice Aristotela, nastoje da definišu različite sposobnosti duše, dok Suhrawardi, u suštini, nastoji da utvrdi Božansko porijeklo duše i ukaže na njeno sadašnje bijedno stanje. Zato je nastojao da pokaže na koji bi način duša pobjegla iz zemaljskog zatvora, odnosno iz „zapadnog egzila" i ponovo se vratila u svoje prastanište gdje jedino može naći svoj mir i svoju sreću.

Konačno treba spomenuti Suhrawardijevu kritiku dvije teorije vida koje su bile rasprostranjene u srednjem vijeku. Pristalice Aristotela obično su smatrali da kod čina gledanja svjetlost koja se odbija od objekta dospijeva u zenicu oka odakle se prenosi do *zajedničkog osjetila (sensus communis)* i na kraju dolazi do duše koja na ovaj način „vidi" objekat. Međutim, matematičari su zastupali suprotno mišljenje. Po njima kod čina gledanja konus svjetlosti se pruža iz oka pri čemu se vrh toga konusa nalazi u oku, a osnovica na objektu. Suhrawardi odbacuje ove obadvije teorije i fizički čin gledanja vezuje za išraq ili iluminaciju putem koje se ostvaruju sve forme saznanja. Neko može gledati samo osvijetljen objekat. U tom slučaju duša posmatrača obuhvata dotični objekat i sama biva iluminirana njegovom svjetlošću. To je taj čin iluminacije koji se zove *gledanje (vision)* tako da čak i fizičko gledanje ima udjela u iluminativnoj prirodi svih spoznaja.

Pošto je kritikovao ova i druga načela peripatetičke filozofije, Suhrawardi u drugom dijelu knjige raspravlja o principima same išraqi filozofije. On je ovaj dio podijelio u nekoliko odjeljaka u kojima raspravlja o značenju svjetlosti i o njenim različitim gradacijama, o ontologiji koja se zasniva na simbolizmu svjetlosti, o melekskoj hijerarhiji ili angeologiji, o fizici i psihologiji i najzad o pitanjima eshatologije i duhovnog sjedinjenja.

Svjetlost svjetlosti i ontologija

Po učenju Suhrawardija sve realnosti su samo manifestacije svjetlosti različitog intenziteta. Realnost nema potrebe da se definiše, jer se po pravilu uvijek nejasna, tamna, stvar definiše jasnijom, svjetlijom stvari, a od svjetlosti nema ništa jasnije i svjetlije pa se prema tome svjetlost ne može ničim drugim definisati. U stvari, sve se stvari rasvjetljavaju pomoću svjetla pa tako mogu biti i definisana posredstvom svjetlosti. Čisto svjetlo kojeg Suhrawardi naziva *Svjetlost svjetlosti (Nur el-envâr)* je Božanska esencija čija je svjetlost zbog svog intenziteta zasljepljujuća. Najviša svjetlost je izvor svih egzistencija, jer univerzum sa svim aspektima svoje realnosti nije ništa drugo nego različiti stepeni svjetlosti i tmine. Ili da citiramo pisanje samog Suhrawardija:

„Esencija Prve apsolutne svjetnosti, Bog, zrači konstantnom iluminacijom kroz što manifestuje i udjeljuje egzistenciju svim stvarima, darujući im život Svojim zrakama. Sve na ovom svijetu je

nastalo iz svjetlosti Njegove esencije i svaka ljepota i savršenstvo dar su Njegove milosti i potpuno se približiti ovoj Svjetlosti predstavlja spasenje."[28] Prema tome ontološki status bilo kog bića zavisi od stepena njegove blizine prema Najuzvišenijoj Svjetlosti i od stepena sopstvene prosvijetljenosti. Suhrawardi ukazuje na nekoliko načina i puteva kako se mogu razlikovati različita područja univerzuma. Na primjer, neko može sve stvari posmatrati sa stanovišta da li su svjetlost ili tmina. Ako su svjetlost ta svjetlost je ili u njima samim, opstoji od njih samih, u kom slučaju se zovu *čista svjetlost (nur-i mudžerred)* ili su zavisne od nečeg drugog izvan sebe, svjetlost dobijaju iz drugog izvora i tada se zovu *akcidentalna svjetlost (nur-i 'aredi)*. Na isti način i tmina ili postoji sama od sebe i tada se zove *tmina (gasaq)* ili njeno postojanje zavisi od nečeg drugog izvan nje same, u kom slučaju se zove *forma (hej'e)*.

Suhrawardi dijeli bića i prema stepenu njihovog shvatanja i obaviještenosti. Jedno biće je svjesno ili nesvjesno o sebi. Ako je svjesno o samom sebi, ova svjesnost ili izvire iz njega samog, kao što je slučaj kod Najuzvišenije Svjetlosti ili Boga, kod meleka, kod ljudske duše i kod arhitipova, ili pak njegova svjesnost o sebi zavisi od nečeg drugog izvan njega samoga, što je slučaj npr. kod zvijezda ili vatre. Na isti način ako jedno biće nema svijesti o sebi ono postoji ili samo po sebi i postaje tmina, kao što su tijela u prirodi, ili njegovo postojanje zavisi o nečem drugom izvan njega samog, kao što je npr. slučaj kod boja i mirisa. Na ovaj način različiti stepeni u univerzalnom lancu se počinju razlikovati jedan od drugog. Prema tome, kriterijum za razlikovanje stepena zbilje jeste stepen svjetlosti koju posjeduje svako biće, a ova svjetlost je upravo saznanje i svjesnost. Univerzum, dakle, proizilazi iz Najuzvišenije Svjetlosti bez postojanja jednog *supstancijalnog* i *materijalnog* kontinuiteta između to dvoje. Pored toga, Svjetlost svjetlosti ima svoga zamjenika i neposredni simbol u svim domenima realnosti, npr. sunce na nebu, vatru među elementima i uzvišenu svjetlost u ljudskoj duši *(en-nûr el-isfehbudî)*, tako da se svugdje manifestuju Njegovi znaci i sve potvrđuje Njegovu prisutnost.

Meleki

Učenje o melekima ili angeologija koja se bavi širokom hijerarhijom ili melekskim supstancijama koje se nalaze između ovog svijeta sjena i Najuzvišenije Svjetlosti čini centralni dio išraqi filozofije. Melek istovremeno čuva i održava ovaj svijet, melek je sredstvo saznanja i nešto što čovjek želi da postane i za čim teži u svom zemaljskom životu.[29] U opisivanju različitih vrsta meleka Suhrawardi se mnogo oslanja na mazdeističku angeologiju i služi se njenom terminologijom, koja se sve do danas[30] održala u iranskom kalendaru, da bi dao nazive raznovrsnim svjetlostima. Isto tako u vezi sa melekima on upotrebljava i tradicionalnu islamsku terminologiju koja proizilazi iz teksta Kur'ana.[31] Ljepota i prevlast meleka su ono što uvijek najviše blista u išraqi kosmosu i što zapljuskuje vid onoga koji nastoji da to vidi.

Suhrawardi, nasuprot El-Farabiju i Ibn Sināu, ne ograničava broj meleka prema vidljivim nebesima, tj. prema broju vidljivih nebesa, niti ograničava stepen njihove slobode na tri aspekta intelekcije što zagovaraju peripatetičari.[32] U stvari, on kritikuje svoje prethodnike koji su na taj način ograničili melekski niz. Po Suhrawardiju broj meleka nije ravan broju deset nebesa medijevalne astronomije nego je ravan broju nepomičnih zvijezda, što znači da je za nas praktično neodređen i izvan mogućnosti da ga odredimo. I načini na koje meleki dobivaju Božiju ozarenost i na koje bivaju iluminirani nisu ograničeni ni na jedan unaprijed stvoren logički uzorak.

Suhrawardi meleksku hijerarhiju ili niz razmatra po dužini *(tûlî)* ili po širini *('ardî)*. Na vrhu longitudinalnog niza nalaze se odabrani meleki među kojima je nejuzvišeniji *Behmen (mezdeistički Vohûmen)* koji se još zove i *najviše svjetlo (nur el-a'zam)* ili *najbliže svjetlo (nur el-aqreb)*.[33] Ovaj najviši arhanđel uvodi u egzistenciju od sebe nižeg po rangu odabranog meleka. Sada ovaj niži arhanđel dobiva ozarenje od najvišeg arhanđela isto kao od Svjetlosti svjetlostî. Ovo ozarenje ili obasjavanje prenosi se linijski i redom na sljedećeg sve dok vertikalni ili longitudinalni niz, čiji se svaki pojedini član naziva *pobjedonosno svjetlo (nur el-qâhir)*, ne postane savršen. Ovaj niz se zove i *svijet majki (ummehât)*[34] zato što sve stvari u univerzumu nastaju iz njega i njegovi članovi su u takvom odnosu da se svaki gornji odabrani melek nalazi u položaju dominacije *(qahr)* nad nižim odabranim melekom, a odnos nižeg odabranog meleka prema gornjem odabranom meleku bazira se na *ljubavi (mehabbe)* nižeg prema višem. A svako svjetlo je kao prevlaka ili *purgatorijum* između dva isijavanja, gornjeg i donjeg.[35] Ta se prevlaka ponaša kao kakav veo koji istovremeno i skriva i otkriva gornjostepenu svjetlost - skriva je dok ne bude prenesena u svom punom intenzitetu, a otkriva je da bi određena količina zračenja prodrla kroz taj veo i omogućila sljedećem, nižem članu niza da uđe u egzistenciju.

Od muške strane ovog visokog niza - koji je dominirajući i kontemplativni aspekt melekskog niza - proizilazi latitudinalni niz meleka koji odgovara *svijetu praslika* ili *platonskim idejama*. Članovi ovog niza ne nastaju jedan iz drugog kao što to biva kod longitudinalnog niza, nego postoje zajedno jedan pored drugog. Sve u ovom vidljivom svijetu je *teurgija (talisman)* ili *ikona (sanem)* jedne od ovih praslika i obdareno je posebnim melekskim uticajem praslike, i zbog toga Suhrawardi ove praslike naziva *gospodarima vrsta (erbâb el-enva')* ili *gospodarima teurgija (erbâb el-tilism)*, jer svaka pojedina od ovih praslika vlada jednom određenom vrstom za koju vrstu je ta praslika nebeski prauzor ili *platonska ideja*. Da bi dao imena praslikama različitih vrsta Suhrawardi se uveliko koristi imenima mazdeističkih *imšaspenda - ameša spenta - (besmrtna vrlina)*. Na primjer ideju, prasliku vode nazvao je Hurdâd, minerala Šehrîver, rastinja Murdâd i vatre Urdibihišt. Tako je svaka od ovih stvari pod vlašću i nadzorom jednog posebnog iz latitudinalnog niza za koga se javlja kao njegova teurgija. Na taj način Suhrawardi poistovjećuje platonske ideje sa posebnim snagama Ahuramazde u zoroastrizmu.

Melekski nizovi koji su dosada razmatrani još uvijek su iznad vidljivog kosmosa. Ali sada iz ženskog aspekta longitudinalnog niza odabranih meleka, koji je upravo njihov vid ljubavi i recepteviteta prema iluminaciji i sijanju, nastaju stajaće zvijezde, a posredstvom njih i druga astronomska nebesa. Prema tome vidljiva nebesa su „materijalizacija" melekskih supstancija. Ona se u stvari mogu smatrati kao kristalizacija onog aspekta odabranog meleka koji je *nepostojeći* ili kao *privacija* ili kao odvojenost od Svjetlosti svjetlostî koja se jedino može smatrati apsolutno realnom i prema tome bez ma kakve ličnosti.

Najzad iz latitudinalnog niza meleka nastaje jedan srednji melekski red čiji članovi kao zamjenici članova prvog niza neposredno vladaju vrstama. Članovi ovog srednjeg niza zovu se *svjetlosti koje upravljaju (el-envâr el-mudebbire)*, a ponekada *uzvišene svjetlosti (el-envâr el-isfehbudije)*. Ovo posljednje ime više se odnosi na one meleke koji upravljaju ljudskim dušama. Ovi meleki uz pomoć ljubavi pokreću nebesa i čuvaju sva stvorenja na zemlji, uzev od minerala i rastinja pa do životinja i ljudi.

Kod čovjeka, u centru svake duše postoji jedno *uzvišeno svjetlo*: koje upravlja svim ljudskim radnjama. Džebrail se smatra melekom za sve ljudske vrste, on je praslika, ideja ljudskog roda *(rabbu en-nevi' el-insani)* i Suhrawardi ga poistovjećuje sa Svetim Duhom, sa dušom poslanika Muhammeda, nek je mir sa njim, i zbog toga sa dostavljačem Objave. Suhrawardi smatra da je Džebrail najveći dostavljač *(revelator)* svake spoznaje.[36]

Osim ovog meleka, zaštitnika čitavog ljudskog roda, svaki čovjek ima i po jednog svog ličnog meleka, zaštitnika koji prebiva u svijetu meleka. Suhrawardi smatra da je svaka duša prije *padanja (descendencije)* u okvire tijela imala prethodnu egzistenciju u melekskom području. Prije ulaska u tijelo duša ili njena unutrašnja srž koja je njeno besmrtno meleksko jezgro dijeli se na dva dijela od kojih jedan ostaje na nebu, a drugi pada u zatvor ili „tvrđavu" tijela. Zbog toga je ljudska duša uvijek nesretna na ovom svijetu; ona u stvari traga za svojom drugom polovinom, za svojim božanskim *alter ego* i postići će konačnu sreću i zadovoljstvo tek onda kada se sjedini sa svojom melekskom polovinom i kada ponovo stigne u svoje nebesko prebivalište. Na taj način čovjekova entelehija je da se ponovo sjedini sa svojim duhovnim *Ja*, sa svojim melekskim prototipom koji je njegovo stvarno *Ja*, koje on mora poslati da bi mogao *biti*, tj. on mora postati ono što stvarno *jest* i ne može postići mir niti prestati da luta, kao izgubljeno dijete, po zamršenom kosmičkom lavirintu sve dok se ponovo ne sjedini sa melekom čuvarom koji je njegovo stvarno *Ja*.[37]

Fizika i psihologija

Pošto je završio razmatranje svijeta meleka Suhrawardi opisuje svijet tijela i duša, tj. fiziku i psihologiju. Suhrawardijeva fizika, kao što se i očekivalo, zasniva se na svjetlosti, a ne na Aristotelovoj teoriji forme i materije koju on odbacuje. Sva tijela su različiti stepeni svjetlosti i sjena i izučavanje fizike znači izučavanje svjetlosti čiji je intenzitet smanjen i ublažen posredstvom sjena materijalnog svijeta. Suhrawardi dijeli tijela u tri kategorije: tijela koja zatvaraju put svjetlosti i sprečavaju njeno prodiranje, tijela koja su prema svjetlosti prozirna i ne sprečavaju njeno prodiranje i tijela koja dozvoljavaju svjetlosti da dospijeva na različite stepene i na taj se način sama dijele u nekoliko vrsta.[38]

Na taj način nebesa u svijetlom stanju spadaju u drugu kategoriju, zemlja u prvu, voda u svom normalnom stanju u drugu, a zrak u treću kategoriju koja se sastoji iz više vrsta. Što se tiče vatre koja je četvrti elemenat među tradicionalnim elementima, Suhrawardi ne smatra da je zemaljski elemenat kao drugi elementi nego da je jedna forma svjetlosti u zemaljskoj sredini.

Na toj osnovi Suhrawardi raspravlja o različitim fizičkim pojavama, posebno o meteorološkim, pri čemu slijedi opštu šemu peripatetičara, ali sa drukčijim naglascima. Na primjer, premda akceptira teoriju o pari i isparavanju, on ističe važnost svjetlosti u svim meteorološkim pojavama i promjenama. U stvari, cijela Suhrawardijeva fizika u osnovi svojoj se zasniva na izučavanju tijela kao prevlaka, zemljouza, između različitih stupnjeva svjetlosti koja se reflektuje i prenosi u različitim stepenima. Tijela su pod komandom nebesa, nebesa pod komandom duša, duše pod komandom različitih kategorija meleka, a meleki pod komandom Svjetlosti koja vlada cijelim univerzumom.

Iz miješanja elemenata jednog s drugim nastaju tri carstva čiji svaki član je teurgija posebnog meleka. Na primjer u carstvu minerala zlato i drago kamenje posjeduju posebni sjaj i vrše uticaj na ljudsku dušu na taj način što joj obezbjeđuju radost i sreću, jer njihova svjetlost je srodna sa svjetlošću koja postoji u ljudskoj duši. Na isti način kod rastinja i životinja melekska svjetlost je dominantna i ona upravlja funkcijama svake pojedine vrste. Suhrawardi se, kada nabraja sposobnosti biljnih i životinjskih vrsta, pridržava šeme Ibn Sināa i drugih peripatetičara.[39] Biljna duša, po učitelju išraqi filozofije, ima tri osnovne sposobnosti: sposobnost uzimanja hrane, sposobnost rasta i sposobnost reprodukcije. Sama sposobnost uzimanja hrane sastoji se iz četiri sposobnosti: sposobnost privlačenja, sposobnost zadržavanja *(retencije)*, sposobnost varenja i sposobnost odbijanja. Animalna duša, pored ovih, ima još sposobnost kretanja koja se zasniva na strasti, ljutnji i želji, što su posebne osobine animalne duše. Sve ove sposobnosti kod biljnih kao i kod animalnih duša samo su vidovi melekske svjetlosti prisutne u svakoj vrsti i njihove funkcije moraju se razumijevati u vezi sa svjetlošću.

Čovjek koji je najsavršenija životinjska vrsta, pored pomenutih sposobnosti i pet vanjskih čula koja su mu slična čulima nekih viših životinja, ima i pet unutrašnjih čula koja primaju i prenose utiske iz vanjskog svijeta do uzvišene svjetlosti koja se nalazi u čovjeku. Ovih pet čula Suhrawardi nabraja kao: *sensus communis* (zajedničko osjetilo), čulo predočavanja (fantazije), čulo poimanja, čulo imaginacije[40] i čulo memorije. *Racionalna duša (en-nefs en-natiqa)* koja je u stvari isto što i *uzvišena svjetlost (en-nur el-isfehbudî)* stojii znad ovih čula kao kruna. Sama ta duša je iskra melekske svjetlosti koja je tako zatvorena u tamnicu tijela da često zaboravlja svoje prvobitno prebivalište. Suhrawardi i išraqi filozofi nisu toliko zainteresovani da nabrajaju psihološke sposobnosti duše koliko nastoje da ukažu na jadno stanje u koje je duša zapala i na tok uspomena i sjećanja koje duša mora izdržati da bi se još jedanput sjetila svog prvobitnog prebivališta koje je izgubila i na taj način ponovo ga postigla.

Eshatologija i duhovno jedinstvo

Posljednji dio djela *Hikmet el-išraq* odnosi se na raspravu o duhovnom jedinstvu i o stanju duše poslije smrti. Suhrawardi u glavnim crtama ukazuje na način kako se duša može osloboditi iz svojih materijalnih okova u kojima se nalazi dok je još u tijelu i kako se može koristiti iluminacijom melekske svjetlosti. To treba da bude cilj svakog čovjeka, jer svaka duša, bez obzira na kom stepenu savršenstva se nalazila, u svakom trenutku svoga življenja traga za Vrhovnom Svjetlošću iako ni sama nije svjesna pravog predmeta svoga traganja. Radost i sreća dolaze od iluminacije nebeskom svjetlošću i u stvari Suhrawardi u tome ide toliko daleko da tvrdi da čovjek koji nije osjetio radost iluminacije od pobjed-onosnih svjetlosti ne zna čak ni šta znači radost niti šta radost stvarno jeste.[41] Sve parcijalne i prolazne radosti u ovom životu samo su refleksije radosti koja proizilazi od iluminacije i spoznaje.

Položaj duše poslije smrti zavisi od stepena čistoće i znanja koje je postigla u životu na ovom svijetu. Prema ovom načelu diferencijacije postoje tri vrste ljudi: Oni koji su u životu na ovom svijetu donekle postigli čistoću *(su'adâ sretni)*, oni čije su duše potamnjele od zla i neznanja *(eškijâ-nesretni)* i najzad oni koji su još u životu na ovom svijetu postigli svetost i iluminaciju, a to su mudraci ili teozofi *(mute'ellihûn-teozofi)*. Duše ljudi koji spadaju u prvu grupu poslije smrti dospijevaju u svijet praslika (ideja) gdje uživaju u zvukovima, ukusima i mirisima čiji su zemaljski obrasci bili samo sjene njihove. Druga grupa odlazi u svijet *visećih* ili *obješenih* formi, u lavirint kosmičke imaginacije koji je tamni svijet zlih snaga i demona. Najzad duše gnostika i svetaca, poslije napuštanja tijela uzdižu se čak iznad svijeta meleka i uživaju u blaženstvu koje nastaje zahvaljujući blizini Vrhovne Svjetlosti.[42]

Stanje duše poslije smrti, to jest da li pati ili uživa u sreći, zavisi o njenoj čistoći i savršenstvu, odnosno koliko je ona uspjela da upotpuni svoje mogućnosti pomoću poimanja i znanja. Duša

koja je čista i savršena, u najmanju ruku, koja ima jedan od ovih kvaliteta, ne pati mnogo zbog toga što biva odvojena od ovog svijeta koji je predmet ljubavi najvišeg dijela ljudi u ovom životu. Samo nečista i nepotpuna ili neuka duša stalno pati zbog rastanka sa ovim svijetom. Učitelj išraqi filozofije, prema tome, savjetuje da čovjek treba da bude svjestan dragocjenih trenutaka života koji mu je zapao i da ih provede u pročišćavanju svoje duše tako da postane kao melek i stekne sličnost sa svojim božanskim prauzorom.

Važnost vizionarskih priča

Analiza osnovnih doktrina išraqi teozofije, na način kako su te doktrine iskazane u knjizi *Hikmet el-išraq*, rasvjetljava didaktički aspekt Suhrawardijevih djela u kojima je na nepristrasan način formulisana metafizička istina. Međutim, da bi se stekla kompletna vizija Suhrawardijeve poruke i imao potpuni uvid u njegova djela neophodno je proučiti i njegove vizionarske priče. To su kratki simbolički i mistički traktati u kojima je posebno spiritualno iskustvo iskazano bogatim simboličkim jezikom, gdje je sami simbol integralni aspekt vizije. U ovim kratkim pričama koje po mnogo čemu liče na srednjovjekovne simboličke priče, kao što je na primjer saga o Parsifalu, nema pokušaja da se prezentira istina u svim njenim aspektima. U svakoj pojedinoj priči pak rasvjetljava se određena faza spiritualnog života i određeno unutrašnje iskustvo, a isto tako se razotkriva i posebni skup simbola koji čitaocu daju kratki uvid u neke aspekte išraqi univerzuma kao i u dušu samog Suhrawardija.

Ovdje ne možemo razmatrati sve te priče, ali da bismo se upoznali sa njihovom opštom prirodom, biće dobro da se ukratko osvrnemo na jednu od ovih priča i to na priču *Avaz-i per-i Gabrâil (Pjesma krila Džebrailova)*[43] koja ima određene karakteristike zajedničke ostalim pričama. Priča je podijeljena u dva dijela. U prvom dijelu učenik ili heroj simboličke priče ima viziju mudraca koji je „njegov unutrašnji poslanik" i melek koji ga vodi putem kojim će stići do Istine. Učenik pita mudraca gdje je mudračevo pristanište i dobija odgovor da on dolazi iz *Nigdje grada (Nâ kudžâ âbâd)* što znači iz grada utopije, koji ne postoji na ovom svijetu, nema ga nigdje, koji transcendira trodimenzionalni svijet. Kada je učenik saznao odakle je učitelj došao, počeo je da ga pita za različite aspekte učenja.

U drugom dijelu ove priče mijenja se opšti ton knjige. Učenik traži od učitelja da ga poduči o uzvišenoj Riječi Bog. Mudrac pristaje na njegovu molbu i prvo ga upućuje u tajne džefra, a džefr je nauka o ezoteričnom značenju slova i riječi koje se zasniva na njihovom numeričkom simbolizmu. Zatim on kazuje učeniku da je Bog stvorio riječi (u značenju logosa) kao na primjer riječi meleki i vrhovnu Riječ koja daleko transcendira riječi meleki isto kao što sunce svojim sjajem nadmašuje zvijezde. I sam čovjek je Božija Riječ i pjesma krila Džebrailova. Krila Džebraila

su rasprostrta iznad nebesa i zemlje - ovaj svijet sjenâ ili *Zapad* nije ništa drugo nego sjena lijevog krila Džebraila, isto kao što je svijet melekske svjetlosti ili *Istok* refleksija njegovog desnog krila. Dakle sve stvari na ovom svijetu su nastale posredstvom pjesme krila Džebrailova. Posredstvom Riječi i posredstvom glasa iz krila ovog meleka nastao je čovjek, a uz pomoć Riječi - tj. Božanskog Imena - čovjek se usavršava i dospijeva u svoje prvo stanje i do svog božanskog porijekla.

IŠRAQI TRADICIJA

Suhrawardi je ponekad optuživan od strane nekih savremenih učenika za antiislamska osjećanja kao i za nastojanje da oživi zoroastrizam na štetu islama.[44] Međutim, nije tako niukom slučaju. Istina je, kao što je već opširno izloženo, da je Suhrawardi upotrebljavao zoroastrovske simbole da bi objasnio svoje učenje kao što su drugi, kao Džâbir ibn Hajjân, upotrebljavali hermetičke simbole. Ali to niukom slučaju ne znači da su njegova učenja bila antiislamska. Islamska univerzalnost je dozvoljavala da se u islam ubaštini dosta raznovrsnih elemenata i tako se stvarala mogućnost islamskom ezoterizmu da se koristi jezičkim formama tradicionalne mudrosti. A u Iranu gdje je Suhrawardijeva škola stekla najviše pristalica, islamska duhovnost, kao što kaže Masinjon *(Massignon)* služila je kao svjetlost pomoću koje je „Iran promatrao vidljivi svijet kroz sjajnu prizmu svojih starih mitova".[45]

Išraqi tradicija premda je imala nekoliko komentatora i sljedbenika među sunnijama više se i brže širila u ši'ijskim krugovima. Suhrawardijeva djela služe kao glavni izvori za školu išraqi filozofije i mnogi kasniji filozofi stalno su pisali komentare i objašnjenja njegovih djela. Među najpoznatije komentare išraqi filozofije *(hikmet el-išraq)* spada komentar kojeg je napisao Suhrawardijev učenik i saradnik Šehrazûri, a najviše priznat komentar napisao je Qutbuddin Širazi, koji je bio slavni student Hādže Nasiruddina Tusija i Sadruddina el-Qonjevija. Ovaj posljednji, tj. Sadruddin el-Qonjevi bio je najistaknutiji tumač učenja Ibn Arebija na Istoku.[46] Između ova dva komentara, oba napisana u 13. stoljeću, komentar Qutbuddina Širazija stoljećima je izučavan kao „zvanični" komentar teksta. Ovaj komentar je štampan na marginama u starom litografskom izdanju djela *Hikmet el-išraq*. Ovo staro izdanje sve od doba njegovog izdavanja, u doba dinastije Kadžar, studenti upotrebljavaju u školama u kojima se izučava išraqi teozofija. Tri stoljeća kasnije, ovome komentaru je Mulla Sadra dodao svoje primjedbe.

Od komentatora koji su komentarisali druga djela Suhravvardija treba spomenuti Ibn Kemmûnea, Šehrzurija, i Allame Hillija koji su u 13. i 14. stoljeću napisali komentare njegovog djela *Telwîhât (Bilješke)*, zatim Dželaluddina ed-Devvanija (15. stoljeće) i Abdurrezzaqa el-

Lahidžija (17. stoljeće) koji su komentarisali djelo *Hejakil en-nur (Hramovi svjetlosti)*. Isto tako treba spomenuti značajne filozofe i mudrace koji su potpadali pod uticaj učenja Suhrawardija. U ovu kategoriju prije svih treba ubrojiti ime Hodže Nasiruddina Tusija, velikog filozofa i naučnika iz 13. stoljeća. Premda je svojim majstorskim komentarom Ibn Sināovog djela *Išarat* oživio školu peripatetičke filozofije, oponentske škole išraqi školi, u nekim pitanjima kao na primjer u pitanju Božijeg poznavanja svijeta, on je pod uticajem iluminacionista. U tom pitanju on otvoreno odbacuje mišljenje Ibn Sināa i slijedi mišljenje Suhrawardija. Poslije toga nastavlja se širenje učenja Suhrawardija najviše među iranskim filozofima i mudracima, a zatim među filozofima u Anadoliji i Indiji, da bi u doba Safevida uticaj ovih učenja na islamski intelektualni život dostigao puni razmah.

U doba Safevida ši'izam postaje zvanična religija u Iranu, i ne samo da je obnovljena perzijska umjetnost i arhitektura, koje su postale poznate u čitavom svijetu, nego i intelektualne znanosti doživljavaju svoju renesansu, ali njihova renesansa nasuprot renesanse umjetnosti iz ovog doba, ostala je sve do naših dana skoro nepoznata izvan granica Irana.[47] Izučavanje filozofije i teozofije obnovio je Mîr Dâmâd,[48] veliki naučnik iz Isfahana u doba vladavine Šaha Abbasa. Mir Damad je bio naučnik koji je osnovao školu avicenizma interpretiranog na suhrawardijski način sa pozicija ši'ijskog opredjeljenja. Poslije Mir Damada, njegov najslavniji učenik i ličnost koja se smatra najvećim iranskim mudracem svih vremena Mulla Sadra konačno je upotpunio učenja Suhraw-ardija u svojim velikim sintetičkim djelima. Učenja Mulla Sadrāa obuhvataju i elemente peripatetičke filozofije kao i više osnovnih elemenata gnoze Ibn Arebijeve škole - sve u svjetlu učenja ši'izma, posebno u svjetlu metafizičkih elemenata sadržanih u knjizi *Nehdžu el-belaga*[49] *(Sposobnost rječitosti)* koju je napisao Ali ibn Ebi Tâlib.

Premda su u zvaničnim školama djela Suhrawardija postepeno padala u sjenu djela Mulla Sadrāa, upravo zahvaljujući djelima Mulla Sadrāa nastavljeno je izučavanje i išraqi doktrina. Tim putem je prodirao uticaj učenja Suhrawardija na kasnije filozofe kao što su Hadži Mulla Hâdî Sebzevâri[50] najistaknutiji komentator učenja Mulla Sadrāa u doba dinastije Qâdžâr, i Šejh Ahmed Ahsâî, osnivač *šejhi pokreta* i oponent prema nekim učenjima Mulla Sadrāa. I u Indiji se izučava Suhrawardi, bilo direktno ili posredstvom djela Mulla Sadrāa, koja se stalno predaju u islamskim školama na Indijskom podkontinentu sve do naših dana.[51] Tako je i u Iranu, gdje se tradicionalna filozofija i teozofija izučavaju sve do danas, ne samo u tradicionalnim školama (medresama), nego također i na Fakultetu vjerskih znanosti ili *Teologiji* na Univerzitetu u Teheranu. Postoji jedna posebna katedra za izučavanje išraqi filozofije, a druga za izučavanje doktrina Mulla Sadrāa i njegove škole.[52]

Uticaj Suhrawardija ne ograničava se samo na njegov uticaj u islamskom svijetu. Neka njegova djela prevedena su u Indiji na sanskrit za vrijeme vladavine mogulskih imperatora, a još prije

toga neka su prevedena na hebrejski jezik. Tako su njegova učenja dospjela u dva potpuno različita svijeta, jevrejski i indijski. Njegova djela izučavao je i misteriozni zoroastrovski sveštenik Azer Kejvân kao i sljedbenici ovog sveštenika koji je u doba Safevida napustio Iran i otišao u Indiju. Vječna mudrost koju je Suhrawardi namjeravao da učvrsti, postala je još za njegova kratkog ovozemaljskog života dominantna intelektualna perspektiva ne samo u ši'izmu, ili još šire u istočnim islamskim zemljama, nego je prešla granice islamskog svijeta i stigla i u druge tradicije. Ona je po mnogo čemu postala značajan elemenat jednog zajedničkog svijeta u kojem je islam imao zajedničkog sa susjednim tradicijama, svijeta u kojem se pokazivalo transcedentno jedinstvo koje je skriveno u različitim pojavnostima istine

III DIO

IBN AREBI I SUFIJE

SUFIJSKA TRADICIJA

Sufizam kao put duhovnog usavršavanja i postizanja svetosti i spoznaje je bitni, unutrašnji aspekt islamske objave *(revelacije)*. To je u stvari i unutrašnja ili ezoterična dimenzija revelacije.[1] Tačno je da je naziv tesawwuf nastao i prihvaćen kasnije i da su neke njegove formulacije preuzete iz neoplatonizma i hermeticizma, ali smisao tesawwufa, njegove osnovne doktrine i metode, porijeklom se dovode u vezu sa početkom objave i čvrsto se isprepliću sa smislom i mnogim formama i načelima islama, koji su na najkonkretniji način izloženi u Kur'anu.[2] Za onoga koji slijedi sufizam i koji živi životom „onoga koji ide putem usavršavanja",[3] prvi i najsavršeniji sufija bio je poslanik Muhammed, neka je mir sa njim, a poslije njega predstavnik par excellence islamskog ezotericizma bio je Ali ibn Ebi Tâlib.

U doba Poslanika kada su, može se reći, vrata neba još bila otvorena, vrlo intenzivni spiritualni život i blizina u odnosu na sami izvor Objave nisu dozvoljavali da se vjerska tradicija potpuno razdvoji u svoju ezoteričnu i egzoteričnu komponentu, odnosno na *Šeri'at* i *tarikat*, premda su, u suštini, obadvije komponente postojale još od početka. Čitava vjerska tradicija u početku je bila kao rastopljena lavina u stanju ključanja i nije se „stvrdnula" i razdvojila u svoje različite elemente dok je postepeno nisu „ohladili" i „stvrdnuli" razhlađujući uticaj vremena i izmijenjeni uslovi u svijetu. Zato mi vidimo, da u toku prva dva stoljeća, dok je još islamska tradicija bila neobično snažna, što se lijepo vidi iz njenog rapidnog širenja i iz snage njene asimilacije, nije bilo nijedne posebne škole prava (fikh) niti posebno organizovanog čisto sufijskog bratstva ili reda.[4] Također, znamo da se u 9. stoljeću osnivaju škole prava ili Šeri'ata, a istovremeno se i sufizam počinje manifestovati kao posebni elemenat islamske zajednice, pa sufijske doktrine i metode počinju da šire i propagiraju bratstva kojima rukovode učitelji po kojima ta bratstva kasnije dobivaju svoja imena.

Duh koji se u početku Objave osjećao ,,u zraku" i postojao „svuda" među muslimanima, učvršćen je kroz razne redove i bratstva i tako je mogao da produži postojanje kao živa duhovna tradicija. Kasnije sufije nisu ništa praktikovali što prije njih nisu praktikovali Poslanik i njegovi drugovi kao što su Ali, Ebu Bekr, Ebu Zerr, Selman, Bilal, i drugi, koji su „ezoterične instrukcije" dobili od samog poslanika Muhammeda, a.s. Poslanik je obično praktikovao duhovna povlačenja *(halvet)* u mirnim i dalekim mjestima kao što je na primjer špilja na planini Hira. Posebno je ovo činio sredinom mjeseca ramazana, a kasnije u džamiji u Medini. Za vrijeme svih

ovih povlačenja on je obavljao osnovni obred prizivanja Boga *(zikr)*. I svojim drugovima je preporučivao, da se „sjećaju Boga" i prizivaju Njegovo Ime, sami pojedinačno i u skupovima.

Na osnovama ovih i drugih praktičnih radnji Poslanika i na osnovu njegovih izreka sufije su stvorili svoje metode i uspostavili svoje obrede kojih se drže sve do danas. Oni sebe uvijek smatraju najiskrenijim sljedbenicima učenja Poslanika i nastoje da u svakom trenutku svoga života slijede njegov lični primjer tako da su nastale riječi jednog velikog sufijskog učitelja iz 9. stoljeća koji kaže: „Svi su putevi (sufizma) potpuno zatvoreni, izuzev za onoga koji ide stopama Poslanika".[5] Sufizam je, prema tome, unutrašnji aspekt učenja Poslanika koji se u toku 8. i 9. stoljeća postepeno izdvojio i osamostalio, dobivši ime sufizam i od tada do danas pod *sufizmom* se podrazumijeva ezoterična dimenzija islama.[6]

Možda se ne može tačno govoriti o istoriji sufizma zato što u suštini svojoj sufizam nema istoriju. Ipak, postoje sufizam u svakoj epohi prezentirao svoje principe jezikom koji je bio u skladu sa opštim intelektualnim i psihološkim prilikama vremena i pošto su se tokom stoljeća razvile različite škole interpretacije sufizma koje su bile u skladu sa „potrebama" različitih društvenih skupina, može se govoriti o posebnim odlikama sufijske tradicije svakog pojedinog perioda.[7] Može se na primjer govoriti o prvim asketama, o prvim čitačima Kur'ana i prenosiocima hadisa (tradicije Muhammeda, a.s.) koji su sačuvali Poslanikovo učenje za generaciju koja je došla odmah poslije Muhammedovih, a.s. drugova od kojih mnogi spadaju u islamske svetitelje (evlije) ranog perioda. U takve spada i jedna vrlo važna ličnost iz prva dva stoljeća islama koju treba posebno spomenuti, a to je Hasan el-Basri. On je živio dosta dugo, od 643. do 728. godine, i povezao tri generacije muslimana sa vremenom samog poslanika Muhammeda, a.s.[8]

U prva dva stoljeća islama vrlo su važni ši'ijski imami, od kojih su prvih osam posebno, odigrali glavnu ulogu u ranoj fazi sufizma. U ši'izmu, koji je u suštini, „islam Alija" i koji se bazira na tvrdnji da je Ali duhovni i hronološki nasljednik poslanika Muhammeda, a.s. imami u koje spada i sam Ali i njegovi potomci, su nosioci poslaničke svjetlosti i ezoterični predstavnici Poslanika. Neki od njih, također, su imali glavnu ulogu u formiranju sufijskih redova koji su se razvijali i u sunnijskom svijetu i važili kao istaknute ličnosti u duhovnim nizovima *(silsile)* tih sufijskih redova. Skoro svi sufijski redovi dovode svoje porijeklo u vezu sa prvim ši'ijskim imamom Alijem, a mnoge kasnije sufije bili su učenici imâma, posebno Šestog imama Džafera es-Sadika (702-765) i osmog imama Ali Ridâa (prez. Ali Reza) (765-818). Osim toga, nekoliko imama je ostavilo iza sebe izvanredna djela o islamskoj gnozi, između kojih zaslužuju da se posebno spomenu *Nehdžu el-belâga (Put govorništva)* prvog imama Alija i *Sahifetues-sedždžadijje*[9] *(Stranica pobožnih)* od četvrtog imama Zejnulabidina.

U devetom stoljeću javlja se nekoliko istaknutih sufija čije su elokventne i uticajne riječi preživjele stoljeća i našle odjeka u dušama kasnijih generacija sufija. Među takve, dobro poznate, ličnosti ovog stoljeća spadaju Egipćanin Zunnun, pobožnjak iz Bagdada El-Muhāsibi,[10] princ Ibrahim ibn Edhem, koji je kao Buda Gautama napustio dvorski život u namjeri da se posveti postizanju Božanske spoznaje, i mudrac iz Horosana Bajezid el-Bistâmi.[11] Bistamijeve antinomijalne rasprave ili „teofaničke fraze", koje se zasnivaju na njegovom ličnom iskustvu o konačnom sjedinjenju, proslavile su ga kao predstavnika najintelektualnije forme sufizma.

Pred kraj devetog stoljeća osniva se u Bagdadu škola umjerenog tesawwufa pod rukovodstvom Džunejda oko koga se okupljaju ličnosti kao što su Nuri i Šibli, a sa njim se družio i učenik sufizma Hallâdž. Ovaj veliki sufija, Halladž, kojeg je Zapad bolje upoznao zahvaljujući studijama koje mu je posvetio Masinjon *(Massignon)* po mnogo čemu je spiritualni pandan Hrista u islamskoj tradiciji i njegovo „mučeništvo", kako ga naziva Masinjon, ima određene sličnosti sa mučeništvom Hrista. Halladž je običnom svijetu razotkrio ezoterične doktrine i on je bio svjedok savjesti islamskog društva naspram realnosti duhovnog života u tesavvufu. Halladž je ostavio iza sebe nekoliko divnih pjesama na arapskom jeziku. On je također izrekao nekoliko izreka koje nikada nisu prestale da dominiraju horizontima sufizma. Njegova rečenica „Ene el-haqq" (Ja sam Istina) je trajno svjedočanstvo o činjenici da je sufizam u osnovi gnoza i da je u krajnjoj instanci, kada se skine veo, Bog taj koji u nama uzvikuje „Ja".

U 11. stoljeću, upravo u doba kada su islamske znanosti i umjetnosti dostizale svoj zenit,[12] sufijska tradicija počinje da se saopštava u opširnim didaktičkim djelima, a isto tako i novim oblicima perzijske poezije koja od tada postaje glavna forma za iskazivanje sufijske tradicije. U ovom stoljeću pojavilo se više priručnika sufizma kao što su *Kitabu-el-lum'a (Knjiga bljesaka)* od Ebu Nasra es-Saradža,[13] *Kitab-et-te'arruf (Knjiga o doktrinama sufija)* od Kelâbâzija,[14] *Kešf-el-mahdžub (Otkriće tajne)* od Hudžvirija, prvo poznato djelo o sufizmu na perzijskom jeziku, *Qût-el-qulûb (Hrana srcâ)* od Ebu Taliba el-Mekija i poznato djelo *Risala-el-qušejrijje (Rasprava Qušejrija)*. Pristalice sufizma još uvijek izučavaju sva ova djela, a posebno posljednje didaktičko djelo koje se, zbog nekih praktičnih aspekata sufizma, najviše izučava. U ovim djelima sakupljene su lijepe izreke, ekstatični izrazi i mudri aforizmi prvih sufija i opisani uslovi i pravila asketskog načina življenja.

Isto tako u ovom stoljeću nastale su prve sufijske rubaije koje je spjevao savremenik Ibn Sināa Ebu Seid ibn Ebi el-Hajr.[15] I jedan od najistaknutijih sufijskih pisaca Hādže Abdullah Ensâri napisao je nekoliko značajnih rasprava na perzijskom jeziku. Njegovo djelo *Menazil-es-sâirin (Konačišta putujućih)* bilo je mnogo izučavano tokom stoljeća i o njemu su napisani brojni komentari. I djelo *Munadžât*[16] *(Molbe)* je njegovo vrlo poznato klasično djelo na perzijskom jeziku. Tako je pored arapskog i perzijski jezik postao jezik na kojem su iskazivane sufijske

doktrine. Time je pripremljen prostor za nastanak poezije pjesnikâ Sanaija, Attara, velikog Rumija, Šebasterija, Sa'adija i Hafiza. „Alhemijski" način upotrebe sufijske poezije koji sprovodi Hafiz značio je njen vrhunski domet. Posredstvom poezije ovih elokventnih pjesnika sufijske doktrine su rasprostranjene po istočnim provincijama islamskog svijeta - po Iranu, Centralnoj Aziji i Indiji, a isto tako stigle su na Javu i Sumatru - a zahvaljujući prevodu određenog broja ovih djela i neki Evropljani, kao Gete i Herder, prvi put su obratili pažnju na sufizam.

U istom stoljeću počinju dodiri i sukobi između sufizma i načela filozofije i pravne nauke. Prije smo vidjeli na koji je način Ibn Sina, učitelj peripatetičara, slično kao njegov savremenik Ebu Hajjan Tewhidi, bio naklonjen sufizmu. Na isti način u *Poslanicama* skupine Čista braća (Resaili Ihwan es-safa), čak i tamo gdje se raspravlja o znanostima, postoje određene sličnosti sa sufijskim doktrinama, kao i u zbirci djela koja se pripisuju Džabiru ibn Hajjanu koji je bio sufija i koji je po svoj prilici napisao neka djela ove velike zbirke koja nosi njegovo ime. Ali, postoji i suprotna tendencija kod nekih sufija koji su usvojili kozmološke doktrine sadržane u djelima Ibn Sināa, Čiste braće i drugih i koji su te doktrine unijeli u svoje metafizičke poglede. S tim u vezi posebno je interesantan andaluzijski filozof Ibn Meserre, čija kozmološka učenja nagovještavaju kozmološka učenja Ibn Arebija koji se u svojim učenjima koristio pogledima filozofa Ibn Meserreta.[17]

Međutim, postojala su razmimoilaženja između teologa i pravnika, koja su u 12. stoljeću, prevlašću Seldžuka, postala oštrija, a uspostavljanje novih univerziteta izmijenilo je slabije organizovani i više ograničeniji sistem školovanja koji je postojao u prethodnom stoljeću. Takve su prilike bile kada je Ebu Hamid el-Gazali stupio na scenu da u šeri'atsko-pravnim krugovima „ozakoni" sufizam i uspostavi sklad između ezoteričnih i egzoteričnih učenja islama, a sam je bio dobro upućen u ta obadva aspekta islamskih učenja. Kao što smo napomenuli u prethodnom dijelu, El-Gazali je, u suštini, razotkrio neka učenja sufizma u namjeri da im osigura slobodni nastavak unutrašnjeg života u okrilju islamskog društva. Na taj način, njegova odbrana sufizma omogućila je različitim sufijskim redovima da mogu širiti svoja učenja i sprovoditi svoje posebne običaje u čitavom islamskom društvu. Pored toga, El-Gazali u nekim svojim raspravama koje imaju više ezoterični karakter, kao npr. u djelu *Miškât el-envâr (Svjetiljka svjetlosti)*[18] i u djelu *Er-Risala el-ledunijja (Rasprava o Božanskom znanju)*, raspravlja o sufijskim doktrinama na način kakav susrećemo u djelima Ibn Arebija.

Između El-Gazalija i Ibn Arebija ima još mnogo istaknutih sufijskih ličnosti koje svakako treba spomenuti. U Iranu su bili Ahmed el-Gazali (brat više poznatog Ebu Hamida) koji je napisao poznatu raspravu o Božanskoj ljubavi pod naslovom *Sevanih el-uššâq (Znaci zaljubljenih)*[19] i druga sufijska ličnost Ajnulqudât čiji način raspravljanja o sufijskim doktrinama također podsjeća na Ibn Arebijev način raspravljanja. Na Magrebu ili na zapadu islamskog svijeta treba

se sjetiti ličnosti Ibn 'Arifa autora dobro poznatog djela *Mehâsin el-medžâlis (Vrline sufijskih skupova)*[20] i Ebu Medjena, učitelja Ibn Arebija, kojeg Ibn Arebi često spominje u svojim djelima. Treba spomenuti još i Ibn Qasjia, osnivača *Samostanske vlade murîdâ (ili upućenih)* u Algarbesu na jugu Portugalije sa kojim je Ibn Arebi imao bliske kontakte.

Ako se ponovo vratimo na istok islamskog svijeta, upravo pred pojavu Ibn Arebija, susrešćemo se ne samo sa osnivačem škole iluminacionizma Suhrawardijem, nego također i sa osnivačima nekih važnih sufijskih redova. U ovu kategoriju spadaju: Ahmed Rifai po čijem je imenu prozvan sufijski red rifaija, Abdulkadir Gîlânî dobro poznati sufijski šejh u islamskom svijetu, čiji red kaderija ima pristalica na čitavom prostoru od Maroka do pacifičkih ostrva, i Nedžmuddin Kubra, osnivač reda kubrevija.[21] Kada je Ibn Arebi stupio na pozornicu islamske istorije, tradicija sufizma već se bila dobro stabilizovala i kroz razne redove raspolagala efektivnim sredstvima za njegovanje i širenje svojih spiritualnih metoda i doktrina. Isto tako je posjedovala bogato nasljedstvo proznih i poetskih djela na perzijskom i na arapskom jeziku u kojima su zabilježene i sačuvane iluminacije i unutrašnja sagledavanja, zatim razmatranja i „opservacije" sufijskih evlija, idući unazad iz generacije u generaciju sve do vremena Muhammeda, a.s.

ZNAČAJ IBN AREBIJA

Pojavom Ibn Arebija mi se iznenada susrećemo sa kompletnim i opširnim filozofskim učenjem na polju metafizike i kozmologije kao i na polju psihologije i antropologije koje u prvi mah izgleda kao prelomna ili zaokretna tačka unutar sufijske tradicije. Istina je da su neki stariji mistici, kao npr. Hakim Tirmizi i Bajazid Bistâmi, obrađivali neke metafizičke probleme i da u djelima 'Attara i Ibn Meserreta ima kozmoloških učenja, ali ne u obimu i proporcijama kao kod Ibn Arebija. Starija sufijska djela, većim svojim dijelom, služe kao praktične upute i vodiči za one koji slijede Pravi Put, ali su u njima sakupljene i čuvaju se izreke koje su govorile pojedine sufije na različitim stepenima svoga duhovnog usavršavanja. U tim knjigama malo je teoretskog izlaganja metafizičkih problema na jedan kompletan i sveobuhvatan način. Postoje samo iskre svjetlosti koje osvjetljavaju pojedine aspekte realnosti sa kojima se sufija susreće u određenim trenucima.

Muhjuddin ibn Arebi je eksplicitno formulisao učenja sufizma koja su do njegovog vremena, implicite, postojala u izrekama raznih sufijskih učitelja. Na taj način on je postao prvorazredni tumač islamske gnoze.[22] Zahvaljujući njemu jasno je i otvoreno iskazana ezoterična strana islama i tako rasvijetljene konture islamskog spiritualnog svijeta da je, makar i u teoretskom pogledu, svakome ko ima dovoljno inteligencije, postalo pristupačno da kontemplira i da na taj način bude vođen prema Pravom Putu na kojem na „praktičan" način može ostvariti metafizičke

teorije. U djelima Ibn Arebija nalazimo takve izraze kao što su *transcedentno jedinstvo Bića (wahdet el-wudžud)* i *Univerzalni čovjek (el-insân el-kâmil)*, koji po prvi put dobijaju ovo značenje, iako su postojali od kada postoji i tesawwufska tradicija.

Važnost Ibn Arebija, dakle, je u tome što je on dao formulacije sufijskih doktrina i što ih je izložio jasno i otvoreno. Njegovom pojavom sufizam nije „napredovao" time što je postao raščlanjeniji i teoretskiji, niti se od ljubavi prema Bogu izopačio u neku formu panleizma, što je često prigovarano Ibn Arebiju. U stvari, eksplicitno formulisanje sufijskih doktrina posredstvom Muhjuddina Ibn Arebija javilo se kao potreba u sredini u kojoj je trebalo izložiti ove doktrine na što bolji i jasniji način. Potreba za objašnjenjem ne povećava se srazmjerno povećanju znanja kod nekoga, nego pak ukoliko je neko veća neznalica i ukoliko je izgubio sposobnost neposrednog poimanja stvari zbog pomračenja intuicije i pronicanja u stvari, to je potreba za objašnjenjem veća. Kako se islamska civilizacija postepeno udaljavala od svog izvora Objave u istoj srazmjeri se smanjivala i sposobnost i oštroumnost ljudi da proniknu u suštinu stvari, pa je prema tome rasla i potreba za objašnjavanjem i tumačenjem. Starim generacijama bio je dovoljan samo nagovještaj ili aluzija *(išare)* pa da shvate unutrašnji smisao stvari, ljudima kasnijih stoljeća bilo je potrebno opširno objašnjavanje. Preko Ibn Arebija islamski ezoterizam je dobio svoje doktrine koje su jedino mogle garantovati očuvanje sufijske tradicije među onima koji su uvijek bili u opasnosti da neispravnim rezonovanjem krenu pogrešnim putem. Kod većine tih ljudi moć intelektualne intuicije nije bila toliko snažna da bi mogla prevladati druge ljudske sklonosti i spriječiti njihovu svijest i mišljenje da zapadnu u grešku. Ono što je uvijek bila unutrašnja istina sufizma formulisao je Ibn Arebi na takav način da je to od tada pa do danas dominiralo duhovnim i intelektualnim životom u islamu.

ŽIVOT FILOZOFA IZ MURSIJE

Ibn Arebi, čije puno ime glasi Ebu Bekr Muhammed ibne-l-Arebi el-Hâtimī et-Tâī rođen je na jugu Španije u gradu Mursiji 1165. (560.) godine u čistoj arapskoj porodici iz plemena Tâ'ī. U islamskom svijetu više je bio poznat pod imenom Ibn Arebi, po tituli Eš-Šejh el-ekberu *(Doctor Maximus)* i po nadimku Muhjuddin (Oživljač vjere). Kao i kod drugih velikih filozofa i svetih ljudi njegovo najveće „remek djelo" bio je njegov vlastiti život, veoma neobičan život u kome su molitva, invokacija, kontemplacija i posjeta raznim sufijama-evlijama kombinovane sa teofaničkim viđenjem spiritualnog svijeta, pri čemu se suočavao sa nevidljivim nizom toga svijeta.[23] Prema tome, izučavanjem njegovog života dobijamo uvid u spiritualni karakter i položaj mistika čija se intelektualna aktivnost može vidjeti u njegovim mnogobrojnim metafizičkim djelima.

Poslije prvih godina koje je proveo u Mursiji, Ibn Arebi je otišao u Sevilju gdje je odrastao i stekao svoje prvo obrazovanje. Njegova imućna porodica obezbijedila mu je u Sevilji lak i ugodan život, što mu je omogućilo da se slobodno prepusti svojoj prirodnoj sklonosti prema spiritualriim pro-blemima.U tom periodu svoga života upoznao se sa dvije žene evlije: jedna je bila Jasmina od Maršena, a druga Fatima od Kordobe. One su mnogo uticale na životnu orijentaciju Ibn Arebija. Posebno treba istaći uticaj Fatime iz Kordobe koja je bila vrlo stara žena, ali koja je još uvijek posjedovala sjaj i ljepotu, po riječima Ibn Arebija, mlade djevojke od šesnaest godina. Ona mu je dvije godine bila duhovni vođa i smatrala je sebe njegovom duhovnom majkom.

Kao mladić od dvadeset godina, sa velikom inteligencijom i sa izvanrednim sposobnostima duhovnog pronicanja koje je već tada posjedovao Ibn Arebi je počeo putovanja po različitim gradovima Andaluzije i gdje god bi uspio da pronađe evlije odlazio bi na sastanke sa njima. Na jednom od ovih putovanja susreo se u Kordobi sa filozofom Ibn Rušdom *(Averroesom)*, velikim interpretatorom Aristotela. Ovaj sastanak bio je od velike važnosti, jer su se tom prilikom sastale dvije ličnosti koje su predstavljale određene puteve i pravce. Kasnije će jedan od tih pravaca slijediti hrišćani, a drugi pravac muslimani. To je bio susret dva čovjeka od kojih je jedan slijedio i zagovarao zakone razuma i postao najuticajniji islamski mislilac na latinskom Zapadu, a drugi je bio gnostik za koga je spoznaja u osnovi imala smisao „vizije", koji je postao dominantna ličnost u sufizmu čija će sjena kasnije neprestano lebdjeti nad intelektualnim životom u islamu. Pošto susret ove dvije ličnosti ima izuzetnu opštu važnost, citiraćemo izvještaj samog Ibn Arebija o tome nezaboravnom susretu, u kome se uveliko otkriva i pokazuje duhovna ličnost njegovog autora:[24]

„Jednog lijepog dana otišao sam kući Ebu el-Velida Ibn Rušda u Kordobi. On je bio izrazio želju da se lično sa mnom susretne, jer je čuo za otkriće koje mi je Bog ukazao prilikom mog duhovnog povlačenja i nije krio svoje čuđenje zbog toga što je čuo. Tako me je moj otac, koji je bio njegov bliski prijatelj, poslao njegovoj kući pod izgovorom da obavim neki posao, a u stvari je želio da omogući Ibn Rušdu da me vidi i da sa mnom razgovara. Tada sam ja još uvijek bio golobradi mladić.

Kada sam ušao u kuću, filozof je skočio s mjesta i pošao mi u susret, ukazujući mi tako počast, što je govorilo o njegovom prijateljstvu i uvažavanju mene. Najzad me je zagrlio. Zatim mi je rekao: 'Da.' Na to se njegovo raspoloženje i radost povećavaše, jer je zaključio da sam ga razumio. Onda i ja, svjestan toga šta je podstaklo njegovo raspoloženje i radost, dodadoh: 'Ne.' On odmah ustuknu i promijeni se u licu. Tako je izgledalo kao da sumnja u ono o čemu je razmišljao. Onda me upita: 'Do kakvog si rješenja došao posredstvom iluminacije i Božanskog nadahnuća?' Ja mu odgovorili: 'Da i ne. Između *da* i *ne* ne može da iz svog tijela poleti nijedna

duša niti da se odvoje vratovi od tijela.' Ibn Rušd problijedi. Primijetih da dršće. Šaputao je rečenicu iz Kur'ana: 'Nema snage ni moći osim u Allaha', jer je bio shvatio našto sam ja aludirao.

Kasnije, nakon našeg susreta, pitao je moga oca o meni da bi uporedio svoje mišljenje koje je stekao o meni sa mišljenjem moga oca o meni i vidio da li se slaže sa njegovim mišljenjem ili se naprotiv ne slaže. Sigurno je da je Ibn Rušd bio veliki učitelj duhovnog promatranja i filozofskog meditiranja. Meni su rekli da je zahvaljivao Bogu što je živio u doba kada je mogao vidjeti nekoga ko se kao neznalica povukao u osamu i otuda se vratio kao što sam se ja vratio. Rekao je: 'Ja sam prihvatao takvu mogućnost, ali dosada nisam susreo nekoga ko je to i stvarno postigao. Hvala Bogu kad sam se rodio u vrijeme u kome je živio učitelj takvog doživljaja i iskustva, jedan od onih koji su otvorili brave Njegovih vrata. Hvala Bogu što mi je ukazao milost da vidim jednog od njih svojim vlastitim očima.'

Želio sam da se i po drugi put vidim sa Ibn Rušdom. Hvala Bogu, kad mi se ukazao u takvom stanju ekstaze da je izgledalo kao da između njega i mene postoji tanki veo. Ja sam kroz taj veo mogao da vidim njega, a da on mene ne vidi i ne zna da sam tu. U stvari, on se toliko bio udubio u svoje meditiranje da me nije primijetio. Tada sam u sebi pomislio: 'Njegovo razmišljanje ga ne može dovesti tamo gdje sam ja.'

Od tada pa sve do njegove smrti nisam imao prilike da ga vidim. Umro je u Merakešu 1198 (595) godine. Tijelo su mu donijeli u Kordobu gdje je i sahranjen. Dok su ga prenosili, sanduk sa posmrtnim ostacima stavili su na jednu stranu tovarne životinje, a njegova djela, radi ravnoteže, na drugu stranu. Kad su ga donijeli, ja sam stajao nepomično. Sa mnom su bili još i Ebu el-Hasan Muhammed ibn Džubejr, vjerski pravnik i književnik, sekretar Sejjida Ebi Seida (jednog od princeva Muvehiddina) i moj prijatelj, prepisivač, Ebu el-Hakem Amr ibn Serradž. Tada mi se obrati Ebu el-Hakem i reče: 'Vidiš li šta su kao protuteret natovarili na konja učitelja Ibn Rušda? Na jednoj strani je učitelj, a na drugoj strani knjige koje je on napisao.' Tada odgovori Ibn Džubejr: 'Misliš da ja ne vidim svoje dijete? Pa naravno da vidim. Nek ti je jezik blagosloven!' Tada sam (tu rečenicu Ebu el-Hakema) zapamtio, jer je to za mene bila tema za razmišljanje i sjećanje. Od one grupe prijatelja - da ih Bog pomiluje - još jedino sam ja živ i kada se sjetim toga u sebi pomislim: 'Na jednoj strani je učitelj, na drugoj strani su njegova djela. Oh, koliko bih želio da znam da li su mu se nadanja ostvarila!?"

Ibn Arebi je do 1198. (595) godine provodio po raznim mjestima i gradovima Andaluzije i sjeverne Afrike gdje je susretao razne sufije i školovane ljude, a pokatkada bi diskutovao sa tako različitim grupama kao što su mu'tezilije, koji su na racionalistički način interpretirali islam. U tom periodu života putovao je čak i u Tunis gdje se upoznao sa knjigom Ibn Qasjia *Hal'u-n-na'lejni*[25] *(Skidanje sandala)* i napisao njen komentar. Također je posjetio i grad Almeriju koji je

bio centar škole Ibn Meserreta, a kasnije centar škole Ibn Arifa, i tu je, prema pisanju Asina Palaciosa, Ibn Arebi formalno stupio u sufizam.[26]

Tih godina Šejh je nastavio sa svojim teofaničkim vizijama. On je imao viziju jedne nevidljive hijerarhije subjekata koji vladaju univerzumom, a tu hijerarhiju sačinjavaju: Uzvišeni Pol *(qutb)*, dva imama, četiri „stuba" *(ewtad)* kojima pripada vlast nad četiri glavne strane svijeta, sedam „zamjena" *(ebdâl)* od kojih svaki upravlja jednim od sedam pojaseva nebeskih sfera.[27] On je također u svojoj viziji vidio sve spiritualne polove objava koje su prethodile islamu i uspio je da shvati transcedentno jedinstvo svega što je od Boga objavljeno ljudima. U svojoj viziji koju je doživio u Mursiji 1198. (595) godine vidio je Božanski tron koji je stajao na stubovima svjetlosti dok je oko njega lebdjela jedna ptica koja je naredila Ibn Arebiju da ode iz svog zavičaja i da se uputi na istok islamskog svijeta gdje će provesti ostatak svoga života.[28]

Ovim hodočašćem Istoka počeo je novi period u životu Ibn Arebija. On je 1201. (598) godine po prvi put posjetio Mekku, gdje mu je bilo „naređeno" da počne svoje glavno djelo *(magnum opus) El-Futuhatu el-mekijje (Mekkanske objave)*. Tu se u jednoj sufijskoj porodici iz iranskog grada Isfahana susreo sa mladom, veoma pobožnom i lijepom djevojkom koja će za njega predstavljati utjelovljenje vječne mudrosti i u njegovom životu imati ulogu sličnu ulozi Beatriče u životu Dantea.

Iz Mekke je Ibn Arebi putovao u razne gradove. Tada ga je u Božanske tajne uveo Hidr[29] ili El-Hidr, poslanik koji je ljude direktno uvodio u spiritualni život, a da nije bilo potrebno da pripadaju nekom sufijskom redu. Tako je on, pored toga što je bio učenik raznih sufijskih učitelja koji su pripadali regularnim sufijskim redovima, postao i *učenik Hidra*. Njegovo pristupanje u *Hidrov red* najbolje se vidi po tome što je 1204. (601) godine u Mosulu primio Hidrov ogrtač *(hirqa)* iz ruku Ali ibn Džâmija, koji ga je lično dobio, direktno od samog „Zeleno obučenog poslanika". Također, tih godina Ibn Arebi je imao oštre rasprave sa vjerskim pravnicima *(fukahā)*, kao npr. 1207. (604) godine u Kairu kada se našao u smrtnoj opasnosti i kada se morao skloniti u Mekku. Nakon što je neko vrijeme proveo u časnom gradu, uputio se u Malu Aziju gdje je u gradu Konji susreo svog najslavnijeg učenika Sadruddina Konjevija, koji je kasnije postao najpoznatiji komentator i pobornik njegovih djela na Istoku. Iz Konje se uputio na istok u Jermeniju, a zatim južno u dolinu Eufrata i u Bagdad gdje se 1211. (609) godine susreo sa poznatim sufijskim šejhom Šihabuddinom Umerom Suhrawardijem, imenjakom učitelja iluminacije, s kojim ga često pogrešno zamjenjuju.[30] Ibn Arebi je, također, posjetio Halep gdje ga je toplo primio Melik Zahir, koji je jednu generaciju ranije, bio zaštitnik i prijatelj Suhrawardija koga je pokušao da spasi od smrti, ali nije uspio.

Ibn Arebi je, najzad, 1223. (621) godine odlučio da se nastani u Damasku, nakon što je postao poznat u čitavom islamskom svijetu i bio pozivan i moljen od strane mnogih vladara i prinčeva,

ljubitelja mudrosti, iz bližih i daljih zemalja, da dođe do njih. Pošto je jedan dio života proveo u putovanju, sada je želio da ostatak svoga zemaljskog života provede u miru i tišini i da se posveti intenzivnom radu. U ovom periodu dovršio je djelo *Futuhât* koje sadrži tridesetogodišnji duhovni dnevnik najplodnijeg perioda njegovog života. Umro je u Damasku 1240. (638) godine ostavivši neizbrisiv trag na čitav duhovni život u islamskom svijetu. Ukopan je u Salihiji u podnožju planine Qâsijûn, sjeverno od Damaska, u mjestu koje je još i prije nego je on tamo ukopan, bilo poštovano kao mjesto koje su smatrali svetim svi poslanici. Nakon što je on sahranjen u tom mjestu, ono je još više postalo kao centar hodočašća. U šesnaestom stoljeću sultan Selim II je sagradio mauzolej na njegovom grobu koji i danas postoji. Grob Ibn Arebija u mauzoleju i dalje posjećuju mnogi hodočasnici, a posebno sufije. Pored najvećeg učitelja islamske gnoze ukopana su njegova dva sina i istaknuti alžirski patriota Abdulkadir koji je, nakon što je bio protjeran od strane Napoleona III, ostatak života proveo u nastojanju da objavi djela Muhjuddina Ibn Arebija. Abdulkadir je bio vatreni slušalac i učenik Ibn Arebija. Sada počiva u miru pored „Najvećeg šejha" kome je bio toliko odan i čija su djela štampana zahvaljujući, u određenom smislu, i njemu, Abdulkadiru.

DJELA

Veliki broj djela Ibn Arebija, sam po sebi, izgleda kao dovoljan dokaz o „natprirodnoj" inspiraciji njihovog autora. U raznoraznim predajama pripisuje mu se nekoliko stotina djela, od kojih je dosta veliki broj sačuvan. Mnoga su još uvijek rukopisi koji se čuvaju po raznim bibliotekama islamskog svijeta i Evrope.[31] U ova djela spadaju monumentalna djela kao što je *Futuhât* i kraće rasprave i pisma od nekoliko stranica, bilo da su apstraktne metafizičke rasprave bilo da su sufijske poeme u kojima se jezikom ljubavi objašnjava način spoznaje. I tematika ovih djela također je široka i različita i obuhvata metafiziku, kozmologiju, biologiju, komentarisanje Kur'ana i skoro sve druge oblasti spoznaje, pri čemu je prisutna namjera da se osvijetli unutrašnji i stvarni smisao ovih nauka.

Najveće djelo Ibn Arebija koje ima enciklopedijski karakter je djelo *Futuhât*. Ovo djelo ima 560 dijelova u kojima se raspravlja o principima metafizike, o različitim vjerskim znanostima, kao i o spiritualnim iskustvima samog Muhjuddina Ibn Arebija. To je pravi kompendijum ezoteričnih učenja u islamu koji po širini i po dubini nadmašuje svako drugo djelo te vrste koje je prije i poslije njega napisano. U djelu Ibn Arebi više puta ponavlja da gaje napisao zahvaljujući Božanskoj inspiraciji, kao npr. kada na jednom mjestu piše:

„Znaj da pisanje dijelova *Futuhata* nije proizašlo kao rezultat moga slobodnog izbora i moga voljnog razmišljanja. U stvari, to što sam napisao diktirao mi je Bog posredstvom meleka inspiracije."[32]

U *Futuhatu*, pored rasprava o doktrinama sufizma, dosta se govori o životu i izrekama prethodnih sufija, o kozmološkim učenjima hermetičkog i neoplatonskog porijekla koja su ušla u sufijsku metafiziku, o ezoteričnim znanjima kao što je džefr, o alhemijskom i astrološkom simbolizmu,[33] i gotovo o svemu drugom ezoterične prirode što je na ovaj ili onaj način našlo mjesta u islamskoj šemi stvari. Na taj način je djelo *Futuhat* stalno bilo glavni izvor učenja u islamu i svaki dio ovog djela izučavale su i tumačile mnoge generacije sufija i o njima napisali mnoge rasprave koje su, u stvari, komentari osnove i potke iz kojih je satkan tepih djela *Futuhat*.

Bez sumnje Ibn Arebijevo djelo koje se najviše čitalo i koje je njegov duhovni testament jeste *Fususu-l-hikem (Dragulji mudrosti)*.[34] Ovo djelo ima dvadeset i sedam dijelova i svaki pojedini dio posvećen je određenom učenju islamskog ezoterizma. Djelo je napisano 1229. (627) godine i prema riječima samog Ibn Arebija, u predgovoru djela, inspiraciju za djelo je dobio od vizije Poslanika koji je u toj viziji držao u svojoj ruci knjigu i naredio Šejhu da je „uzme" i prenese na svijet da bi se njome mogli koristiti svi ljudi.[35] Sami naslov knjige, Dragulji mudrosti, govori o sadržaju djela u kome svaki „dragulj" predstavlja skupocjeni dijamant koji simbolizuje po jedan aspekt Božanske mudrosti objavljene nekom od poslanika. U stvari, govoreći metafizičkim jezikom, svaki dragulj je metafora ljudske i duhovne prirode nekog poslanika koja služi kao prenosni točak određenog aspekta Božanske mudrosti objavljene tome poslaniku.

Ljudska i individualna priroda svakog poslanika pak, sadržana je u logosu ili riječi *(kelime)*, koja je njegova stvarna realnost i koja je determinacija Uzvišene Riječi ili „osnovna enuncijacija Boga".[36] Zato se dijelovi knjige nazivaju npr. *Dragulj Božanske mudrosti i Riječi Adam, Dragulj mudrosti udahnute u Riječ Set* i tako dalje, da bi se završila draguljem posebne mudrosti i Riječi Muhammed. Govoreći sa ljudskog stanovišta, premda izgleda da ljudski individualni aspekti poslanika „sadrže" njihove bitne i univerzalne aspekte, kao što dragulj podrazumijeva, sadrži skupocjeni dragi kamen, odnos je stvarno obrnut. Ono što sadrži i determiniše dragulj jeste unutrašnja stvarnost i nadindividualni aspekt poslanika. Božanska Objava dobija svoju „boju" od onog koji prima tu boju, mada je taj primalac, sa univerzalne tačke gledišta, Božanska mogućnost koja je određena odozgo i koja je sadržana u Svom nebeskom prototipu.

U veliki broj Ibn Arebijevih djela, pored ova dva glavna djela spadaju mnogobrjne rasprave iz kozmologije, kao što su npr. *Inšau-d-devair (Stvaranje planetnih sfera), Uqletul-mustevfiz (Čarolija odanog sluge)* i *Et-Tedbirat el-ilahijjetu (Božanska upravljanja)*[37], rasprave o praktičnim metodama koje primjenjuju upućeni koji putuju Pravim Putem, kao npr. *Risalatu-l-halve*

(Rasprava o povučenosti) i *El- Vesaja, (Duhovne oporuke)*; rasprave o različitim aspektima Kur'ana[38] između ostalog o simbolizmu nekih slova i Božanskim imenima i svojstvima, rasprave iz vjerskog prava (fikh) i hadisa i rasprave, praktično, o svakom drugom pitanju koje ima makakve veze sa vjerskom i duhovnom problematikom.[39] U njegova djela spadaju i neki izvrsni sufijski spjevovi, kao npr. *Terdžuman el-ešvaq[40] (Tumač želja)* i njegov *Dîvân*. Mnogi pisci ga poslije Ibn el-Farida smatraju najboljim sufijskim pjesnikom na arapskom jeziku.[41]

Prema tome, područje koje obrađuju Ibn Arebijeva djela toliko je široko da je teško opisati njihov sadržaj. Knjige i rasprave koje sipaju iz njegovog pera kao iz okeana obuhvataju skoro sve što oči vide. U ovoj velikoj zbirci djela Ibn Arebija napisanih na arapskom jeziku stil pisca je nekada poetičan, a nekada težak. Neka njegova djela, kao ona o praktičnim metodama koje primjenjuju upućeni, su laka i jednostavna, a druga koja se odnose na metafiziku su zgusnuta i metaforična. U stvari, on je imao svoj lični jezik pisanja i stvorio je posebni tehnički rječnik koji se dijelom zasniva na rječniku starijih sufija. Poznavanje ovog rječnika je neophodno da bi se shvatila djela Ibn Arebija.[42] Čitalac treba da shvati ne samo tačno značenje njegovih riječi, nego i sve nijanse i slike u vezi sa tim riječima. Drugim riječima, i kod njega kao i kod drugih muslimanskih autora, čitalac treba da čita „između redova" da bi mogao da otkrije riznice skrivene ispod njegovih metaforičnih i protivrječnih formulacija i ispod njegovog sjajnog, a ponekad zamršenog i simboličkog jezika.

„IZVORI“ IBN AREBIJA

Niko ne može da govori u istorijskom smislu o porijeklu i izvorima djela nekog sufijskog pisca, zato što sufija koji je na svom Putu usavršavanja stigao do cilja, dobija inspiraciju direktno „odozgo", i ne potpada pod „horizontalne" (ljudske i istorijske) uticaje. On svoje saznanje dobija zahvaljujući iluminaciji svoga srca od strane Božanskog bljeska. Jedino kad je u pitanju iskazivanje i formulisanje njegovih unutrašnjih doživljaja sufija može da bude pod uticajem djela drugih. U slučaju Ibn Arebija, njegov osnovni izvor je gnostičko znanje do kog je došao u trenucima kontemplacije. Ovo znanje je postalo moguće zahvaljujući milosti *(bereke)* Poslanika koju je Ibn Arebi stekao svojim stupanjem na sufljski Put duhovnog usavršavanja.

Međutim, u pogledu interpretacije ideja i u pogledu njihovih formulacija, može se govoriti o „istorijskim izvorima" Ibn Arebija, u tom smislu da su doktrine mnogih škola na najdublji način interpretirane u djelima Šejha. Ibn Arebi je više od svih u islamskoj tradiciji slijedio prethodne sufije, posebno Halladža, čije mnoge riječi navodi u svojim djelima, Hakima Tirmizija, čija je knjiga *Hatem el-vilajet (Prsten-pečat svetosti)* bila predmetom posebnog Šejhovog izučavanja, Bajazida Bistamija, čije gnostičke izreke često citira i El-Gazalija, čija je posljednja djela imao u

vidu i dosta nastojao da proširi mnoge njegove ideje. Ibn Arebi je također usvojio neke kozmološke ideje koje je susretao kod filozofa, posebno kod Ibn Sināa, ne govoreći o neoempedoklovskim šemama Ibn Meserreata - i često u svojim djelima upotrebljava polemički stil teologa. Pored toga, uticaj ranijih islamskih hermetičkih spisa, kao što su djela Džabira ibn Hajjana, *Poslanice (Resail)* Braće čistoće sa njihovim neopitagorejskim tendencijama i drugi spisi vezani za ismailizam, uočljiv je u djelima Ibn Arebija.[43]

Što se tiče učenja predislamskog porijekla, u djelima Ibn Arebija uočavamo interpretacije aleksandrijskog hermeticizma u njegovom najuzvišenijem smislu koji nadmašuje tok formalnog kosmičkog manifestovanja.[44] Isto tako kod njega nalazimo učenja koja pripadaju stoicima, Filonu, neoplatonistima i drugim antičkim školama. Sva su ta učenja kod Ibn Arebija interpretirana na metafizički način i integrisana u široku panoramu njegove teologije. Kroz prizmu njegovog gledanja, ne samo da su gnostička učenja dobila metafizičku i transparentnu dimenziju, nego su tu dimenziju dobile i kozmološke, fizičke i logičke ideje, a to ukazuje na bliskost i vezu svih formi znanja sa znanjem evlija i mudraca, isto onako kao što korijen svega, svih stepena stvarnosti, uranja u Božanstvo.

DOKTRINE

Bilo bi isuviše pretenciozno tražiti da se, makar i veoma šturo i sažeto, prikažu učenja Ibn Arebija, koja su izučavale generacije i generacije mistika i filozofa i u nastojanju da ih shvate provele veći dio svoga zemaljskog života.[45] Naša namjera je samo da ukažemo na opšte karakteristike i jezik tih učenja i da spomenemo nekoliko principa koji dominiraju njegovom vizijom Univerzuma, vizijom koja je tako široka da je teško odrediti i prikazati makar i jedan njen elemenat sa svim njegovim dimenzijama i amplifikacijama. U stvari, u slučaju Ibn Arebija, mi nemamo posla sa filozofom u modernom niti u aristotelovskom smislu i njegove doktrine ne mogu se tretirati i razmatrati kao filozofske doktrine.

Sličnost između metafizičkih i gnostičkih doktrina ove vrste i doktrina filozofije više je prividna nego stvarna. Ibn Arebi ne pokušava da kao jedan filozof postavi svu *stvarnost* u jedan sistem i da dadne sistematično izlaganje njenih različitih oblasti. On piše pod direktnim i neposrednim uticajem inspiracije, tako da njegova djela ne posjeduju koherenciju koja se očekuje od običnih djela nastalih iz čisto ljudske inspiracije.[46] Ono što mu je zajedničko sa filozofima jeste upotreba ljudskog jezika i tretman konačnih pitanja, ali se razlikuje od filozofa po namjeri i po načinu upotrebe jezika.[47] Njegov cilj nije da daje objašnjenje koje bi bilo misaono dopadljivo i racionalno prihvatljivo, nego da prezentira realnu teoriju ili viziju realnosti čije postizanje zavisi o primjeni sopstvenih metoda mišljenja. Po Ibn Arebiju, kao i po drugim učiteljima tradicionalne

mudrosti, nauka i metod su kao dvije noge koje moraju stajati u skladu jedna sa drugom, da bi se moglo popeti na vrh spiritualne planine.[48] Metod bez nauke može da postane slijepo nastojanje, a nauka bez ispravnog postupka prerasta u intelektualnu igrariju sa koncepcijama i daje sposobnost koja se razlikuje od tradicionalne mudrosti kao što se akrobatski skokovi jednog majmuna razlikuju od visokih letova jednog orla.[49]

Simbolički jezik

Jezik Ibn Arebija, iako je ponekad apstraktan, u suštini je simbolički jezik, koji upotrebljava sve forme simbolizma, počev od poetskih do geometrijskih i matematičkih. Ono što je osnovno jeste princip koji je primijenjen u upotrebi simbola. Ibn Arebi ga kao i druge pristalice ši'izma za koje je to fundamentalno, naziva *te'vil*, što doslovno znači vratiti nešto njegovom izvoru i početku. U svijetu nije ništa upravo onako kao što izgleda da jeste - to jest, njegova stvarnost se ni na kakav način ne može objasniti njegovom vanjštinom. Svaki fenomen implicira noumen, ili po islamskoj terminologiji, svaka *spoljašnjost (zahir)* mora imati *unutrašnjost (batin)*. Proces *tewila* ili spiritualne hermeneutike ima smisao idenja od *spoljašnjosti (zahir)* prema *unutrašnjosti (bâtin)*, tj. od spoljašnje realnosti prema unutrašnjoj stvarnosti.

Za Ibn Arebija, kao i za druge sufije, simbolizam ima životno značenje, dotle da Univerzum razgovara sa njima jezikom simbola i da sve, pored svoje vanjske vrijednosti, ima isto tako i jednu simboličku vrijednost.[50] Sufije su živo čuvali „simbolički duh", duh kojeg je nekada posjedovalo čitavo čovječanstvo, ali koji je nestao u modernom svijetu i može još jedino da se nađe među onim etničkim i rasnim skupinama koje nisu bile duboko podložne promjenama nekoliko prošlih stoljeća.[51] Po Ibn Arebiju, proces *te'wila* može se primijeniti na sve fenomene prirode i na sve ono što okružuje čovjeka u njegovom zemaljskom životu. Pored toga, vjerske dogme i događaji koji se zbivaju u ljudskoj duši su, također, podložni ovom osnovnom procesu prodiranja u unutrašnjost i simboličkoj interpretaciji.

U arapskom jeziku prirodni fenomeni, ajeti iz Kur'ana koji sadrže Božiju objavu, i unutrašnja stanja duše, sve se zove âjât, to jest znaci ili nagovještaji, zato što su njihova unutrašnja značenja, do kojih se dolazi *te'wilom* međusobno povezana. Sufija prodire u unutrašnji smisao prirodnih manifestacija, a zatim u religiozne obrede i vjerovanja i najzad u svoju dušu i u svemu tome pronalazi slične spiritualne esencije za koje su ove različite realnosti simboli. Iz djela Ibn Arebija vidi se da on primjenjuje metod simboličke hermeneutike na objavljene tekstove Kur'ana - kao i na Univerzum čije se stvaranje zasniva na „prvoj kopiji" „makrokosmičkog Kur'ana", a isto tako i na svoju dušu koja kao mikrokosmos sadrži u sebi sve realnosti Univerzuma. Na taj način Objava dobija makrokosmički aspekt, kao što makrokosmos i

mikrokosmos, Univerzum i čovjek, imaju „objavljeni aspekt". U svim ovim slučajevima Ibn Arebi primjenjuje metod simboličke egzegeze, tj. proces *te'wila*. Osim toga, njegova djela iskazuju realnosti koje je on na taj način otkrio u jednom simboličkom jeziku i da bi se otkrio *unutrašnji smisao (remz)* skriven ispod vela vanjskih formi riječi i slova, treba prodrijeti „u dubinu".

Jedinstvo Bića (wahdet el-wudžūd)

Osnovno učenje sufizma, posebno sufizma kako ga interpretira Muhjuddin ibn Arebi i njegova škola, jeste učenje o transcedentnom *jedinstvu Bića (wahdet el-wudžûd)* zbog čega je od strane mnogih modernih naučnika optuživan da je panteista, panenteista i egzistencijalni monista, a odnedavno smatraju ga sljedbenikom[51] onog što se zove prirodni misticizam. Ali sve ove optužbe su neosnovane, zato što oni metafizičke doktrine Ibn Arebija pogrešno smatraju filozofijom gubeći iz vida činjenicu da put spoznaje nije odvojen od Božije milosti i svetosti. Optužbe protiv sufija za panteistička učenja bez sumnje su pogrešne, zato što je panteizam, prvo, jedan filozofski sistem, dok Muhjuddin Ibn Arebi i drugi njemu slični, nikada nisu tvrdili da slijede ili uspostavljaju bilo kakav „sistem", i drugo, zato što panteizam implicira jedan supstancijalni kontinuitet između Boga i Univerzuma, dok je Šejh onaj koji prvi treba da iskaže apsolutnu Božiju transcedenciju iznad svih kategorija, između ostalog i iznad kategorije supstancije.[52] Ono što nemaju u vidu kritičari koji prigovaraju sufijama i kritikuju ih za panteizam jeste osnovna razlika između esencijalne identifikacije vidljivog svijeta i njegovog ontološkog praizvora i između njihovog supstancijalnog identiteta i kontinuiteta. Posljednji koncept je metafizički apsurd i u suprotnosti je sa svim što su rekli ibn Arebi i druge sufije o Božanskoj Esenciji.

Termin *panenteizam*, kojeg upotrebljava Nikolson (Nicholson) i još nekoliko drugih naučnika koji su itekako dobro znali da se panteizam ne može pripisati sufijama, izgleda nešto manje neprikladan. Istina je da se Bog nalazi u svim stvarima, ali svijet „ne obuhvata“ Boga i ovakav termin koji sadrži jedno takvo značenje nije pogodan kao opis vjerovanja u *wahdet el-wudžud*. Isto tako nije pogodan ni termin *egzistencijalni monizam*, jer ovdje monizam implicira jedan filozofski i racionalistički sistem, koji npr. stoji u suprotnosti sa dualizmom, i po drugi put kod pridjeva „egzistencijalan" pogrešno se zamjenjuje esencijalni kontinuitet svih stvari i njihovo prapočelo za supstancijalni kontinuitet, ili *vertikalno* zamjenjuje za *horizontalno*. Jedinstvo sufija je integracija paradôksâ i ontoloških kontrasta; to je jedinstvo svih različitih kvaliteta koji karakterišu lanac mnogostrukosti i nema nikakve veze sa filozofskim monizmom za koji se optužuje Ibn Arebi i drugi.

Isto tako nema nikakva opravdanja da se Ibn Arebiju pripisuje prirodni misticizam. Ovaj termin stvorili su neki katolički autori da bi pomoću njega dali suštinsku klasifikaciju gnostičkih formi spiritualizma kojeg oni postavljaju nasuprot *natprirodnom misticizmu* koji se više susreće u hrišćanstvu.[53] Ne postoji potpuno razdvajajuća linija između prirodnog i natprirodnog. Natprirodno ima jedan „prirodni aspekt" zato što se u samoj egzistenciji stvari može naći njegov „trag", prirodno također posjeduje jedan natprirodni aspekt zato što se „otisci" natprirodnog mogu naći u lancu stvorenja i zato što milost ili bereket teče kroz „arterije" Univerzuma.[54] Pored toga, smatrati *tesawwuf*[55] jednom natprirodnom vjerom i drugim vjerama koje bi bile prirodne ili ga smatrati natprirodnim samo u nekim slučajevima i to samo „uzgredno" znači ograničavati Božiju milost. Ovakav način mišljenja vodi u opasnu uskogrudnost u koju se može zapasti u trenutku kada je postalo „urgentno" i neposredna briga da se poimaju druge forme spiritualnosti.

Učenje o transcedentnom jedinstvu Bića ili o „jedinstvu realnosti" onako kako ga izlaže Ibn Arebi i drugi sufije nije onda ni *panteizam* ni *panenteizam* niti *egzistencijalni monizam*. A nije ni plod jednog prirodnog misticizma koji je nemoćan da transcendira lanac stvorenja i koji je lišen ispravnog vođenja posredstvom objavljene mudrosti i milosti. Nego to znači da, dok Bog apsolutno transcendira nad Univerzumom, Univerzum nije sasvim odvojen od Njega; to će reći „Univerzum je na misteriozan način zaronjen u Boga". To znači, da vjerovati u bilo kakvu vrstu realnosti odvojenu od Apsolutne Realnosti, predstavlja zapadanje u veliki grijeh po islamu, tj. zapadanje u politeizam (širk) i nijekanje šehadeta (la ilahe illa Allah) - nema boga osim Allaha - koji u krajnjoj analizi znači da nema druge realnosti osim Apsolutne Realnosti. Ova formula počinje negacijom da se ni u kakvom vidu afirmacije ne bi osjetio prapočetak. Svijet i stvari u njemu nisu Bog, ali njihova stvarnost nije ništa drugo nego njegova stvarnost; inače i one bi mogle biti sasvim nezavisne realnosti, pa bi izgledalo tako kao da se i one smatraju bogovima pored Allaha.

Ibn Arebi koga tako često optužuju za panteizam, koliko ljudski jezik dozvoljava otišao je naprijed u afirmisanju transcedencije i jedinstva Boga. Između ostalog u djelu *Risala el-ehadijja (Rasprava o Jedinstvu)*[56] on ovako piše:

„On jest, i sa Njim ne postoji ni poslije ni prije, niti gore niti dolje, niti daleko niti blizu, niti jedinstvo niti podjela, niti kako, gdje, ko, niti vremena, trenutka, niti ljudskog vijeka, niti bivanja ni mjesta. I sada je isto što je bio. On je Jedan bez jedinosti i sam bez samosti. Nije sastavljen od imena i imenovanog, jer Njegovo ime je On i Njegov imenovani je On....

Prema tome shvati.... On nije ni u čemu niti je šta u Njemu, bilo da se radi o ulaženju unutra ili o idenju naprijed. Neophodno je da Ga znaš na ovaj način, a ne znanjem, niti razumom, niti shvatanjem, niti imaginacijom, niti čuvstvom *(sense)*, niti percepcijom. Niko Ga ne vidi osim On

Sam; niko Ga ne opaža osim On Sam. On Sam Sobom vidi Sebe i On Sam Sobom zna Sebe. Niko drugi ne vidi osim On i niko Ga drugi ne opaža osim On. Njegov veo je (samo *konsekvenca* i posljedica Njegove jedinosti) Njegova jedinost; ništa se drugo ne skriva ispod vela osim On. Njegov veo je (samo) skrivanje Njegove egzistencije u Njegovoj jedinosti, koja nema nikakve kakvoće. Niko Ga drugi ne vidi osim On - ni poslani poslanik, ni savršeni bogougodnik, ni melek *kerrubin (muqarreb)*. Njegov poslanik je samo On i Njegov poslanik je Sam On i Njegov govor je Sam On. On je po Sebi poslao Sebi Sebe."[57]

Izgleda veoma teško optuživati za panteizam onoga koji tako ekstremno ustaje u odbranu transcedencije Boga. Ono što Ibn Arebi želi da kaže i brani jeste to da se Božija Realnost razlikuje od svojih manifestacija i da je transcedentna u odnosu prema njima, ali te manifestacije nisu u svakom pogledu odvojene od Božije Realnosti koja ih na neki način obuhvata. Isto onako kao što je naprijed istaknuto o simbolu okvira prstena i plemenitih kamenova, primalac Božanske Objave izgleda kao da „daje boju" Objavi koju prima, ili drugim riječima, Objava se podešava prema prirodi svoga primaoca. Ali, dublje gledano, sami primalac je „odozgo" tako „određen" od strane Duha ili Božanske Objave da su obadvoje, i „posuda" i „sadržaj posude", obuhvaćeni Božijom Realnošću koja im transcendira.[58]

Ovaj princip se primjenjuje na spoznaju kao i na biće, na kontemplaciju Božanskih esencija u srcu spoznavajućeg isto kao i na razmišljanje o Univerzumu kao bogojavljenju *(teofaniji)*. U oba slučaja primalac (posuda) bogojavljenja „određuje" i „daje boju" načinu bogojavljenja; ali ovaj primalac, u stvari, je i sam određen od strane Božanske Esencije iz koje izvire bogojavljenje i koja je jedinstvo koje u sebe uključuje komplementarne i suprotne pojmove. Božanska Esencija je centar u kojem se sjedinjuju suprotnosti, a ona je transcedentna u odnosu na sve polarnosti i kontradiktornosti u svijetu mnoštva. To je centar kruga u kojem sve postaje jedno (sjedinjeno) pri čemu ljudski razum ostaje u zabuni, zato što to involvira *koincidenciju oppositorum (istodobnost suprotnosti)* koja se ne može uklopiti u kategorije ljudskog razuma i ne može se protumačiti kao monizam koji negira ontološke distinkcije i koji previđa transcedentni položaj centra naspram svih suprotnosti koje u njemu nestaju.[59] *Spoljašnjost (zahir)* i *unutrašnjost (batin)*, *Prvo (evvel)* i *Zadnje (âhir)*[60], *Istina (haqq)* i *Stvorenje (halq)*, *Zaljubljeni (âšiq)* i *Voljeni (ma'šuq)*, *Intelekt ('agl)* i *Intelegibilno (ma'qûl)* su sve spoljašnje, prividne suprotnosti koje nastaju u Božanskoj Esenciji koja obuhvata i sadrži u sebi ove polaritete, a da ne prima njihove forme.

Božija imena i svojstva

Premda je *Božanska Esencija (Ez-zat)* apsolutno transedentna i iznad svih razlikovanja i određenja, ona na prvom stepenu određenja Svoga Bića ima nekoliko modaliteta imena i svojstava. U svom stanju apsolutnog jedinstva Bog je iznad svih svojstava, pa se zato ovaj stepen naziva stepenom nedjeljivog i Bezuslovnog *Jedinstva (ehadije)*. Međutim, na stepenu unificiteta ili *jedinstva (vahidijje)* postoje neke osobine ili svojstva, iz kojih proizilaze sva svojstva bića i sve osobine spoznaje.[61] Na taj način Bog je iznad svih svojstava, dok istovremeno još nije lišen tih svojstava, kao što se vidi iz sadržaja poznate sufijske izreke da Božanska svojstva „nisu ni On niti ko drugi osim On".[62]

Šehadet *(la ilahe Ma Allah)* također sadržava u sebi iste te naizgled kontradiktorne odnose. S jedne strane, svako svojstvo, svaka forma „božanstva" odbija se od Boga tako da je apsolutno transcedentan, a to je ono što se zove *tenzîh (čistoća od svega)*, a s druge strane, ista ta formula šehadeta podrazumijeva da ne može biti nikakvog svojstva potpuno odvojenog od Božanskog svojstva, nego ono mora biti jedna refleksija Božanske Realnosti s kojom se ono *poredi (tesbîh)*.[63] Ibn Arebijevo gledanje na vezu između Božanskih svojstava i Božanske Esencije stoji, nalazi se, na sredini između *tenziha* i *tešbiha*, istovremeno potvrđujući da je Bog transcedentan i da posjeduje svojstva čije refleksije i odbljesci čine sva kosmička svojstva.

Premda su Božanska svojstva izvan broja, ipak su u islamskoj Objavi sumirana u jednom određenom broju imena kojim se Bog opisuje u Kur'anu.[64] Ova imena su Božanske mogućnosti imanentne u Univerzumu; to su elementi kojim se Bog manifestuje u svijetu upravo onako kako se pomoću njih opisuje u Kur'anu. Na ovaj način imena su putevi koji vode prema Bogu i sredstva pomoću kojih se neko može uzdići do jedinstvene spoznaje Božanske Realnosti. Pošto su imena osnovni aspekti spoznaje isto kao i bića, ona se manifestuju u Univerzumu i u spiritualnom životu u kome postaju objektom kontemplacije. Ibn Arebi, kao i druge sufije, posmatra proces stvaranja kao i proces spiritualnog usavršavanja tako da imena i svojstva igraju glavnu ulog u svim aspektima njegovog pogleda na svijet, i stvaraju *jezik* zasnovan na terminologiji Kur'ana kojim izlaže i objašnjava doktrine sufizma.

Univerzalni čovjek ili logos

Jedna od osnovnih ezoteričnih doktrina u islamu koju je također po prvi put njenom sadašnjom terminologijom formulisao Ibn Arebi, jeste doktrina o *Univerzalnom čovjeku (el-insan el-kamil)*, koja je tako dominantna u sufijskoj perspektivi da je nazvana *odabranim principom sufizma*.[65] *Univerzalni čovjek*, koji je također i Logos, jeste sveobuhvatna teofanija Božjih imena; on je cio

Univerzum u svom unificitetu onako kako se „vidi" kroz Božansku Esenciju. On je prototip Univerzuma isto tako kao i čovjeka, čovjeka koji je mikrokosmos i koji u sebi sadržava sve mogućnosti koje postoje u Univerzumu. Mikrokosmos i makrokosmos stoje jedan prema drugome isto kao dva ogledala, i u svakom se reflektuje onaj drugi, a istovremeno obadva reflektuju kroz sebe svoj zajednički prototip koji je *Univerzalni čovjek*. *Univerzalni čovjek* u suštini je također i Duh ili Prvi Intelekt, koji „sadrži" u sebi sve *platonske ideje*, kao Logos u učenjima Filona, koji je „prvoproistekli od Boga" i u kome su okupljene sve „ideje".

Po učenju Ibn Arebija, *Univerzalni čovjek* ima tri suštinska aspekta, tj.: kozmološki, poslanički i aspekt inicijacije.[66] Sa kozmološkog i kozmogonijskog aspekta *Univerzalni čovjek* je prototip stvaranja koji u sebi sadrži sve arhitipove Univerzalne Egzistencije, tako da svi stepeni kosmičke egzistencije nisu ništa drugo nego mnogobrojne grane *Drveta bića* čiji su korjenovi na nebu, na Božanskoj Esenciji, a grane i grančice rasprostrte po kosmosu. Sa aspekta Objave poslanstva, *Univerzalni čovjek* je *Riječ*, vječno djelo Božije, čija se svaka posebna *dimenzija* identifikuje sa jednim od poslanika. Tako je svaki pojedini dio djela *Fusûs* posvećen jednom od aspekata *Univerzalnog čovjeka* tj. jednom poslaniku koji svijetu otkriva jedan aspekt Božije mudrosti čije je oličenje on u svojoj unutrašnjoj realnosti. U tom svjetlu *Univerzalni Čovjek* je Muhammedova, a.s. Realnost *(el-haqiqa-el-muhammedijja)* koja je svoju zemaljsku realizaciju ostvarila u poslaniku islama. Kao što sjeme kada se posije u zemlju prvo istjera mladice, zatim grane, zatim lišće, pa cvijet i najzad donese plod koji opet ima isto ono sjeme, tako se *Univerzalni Čovjek* ili Muhammedova, a.s. Realnost, koja je „prvo stvorenje Boga" manifestira na zemlji u vidu Muhammeda, a.s. posljednjeg poslanika postojećeg ciklusa čovječanstva.

U pogledu duhovnog usavršavanja, *Univerzalni čovjek* je model duhovnog života, postoje on ličnost koja je realizovala sve mogućnosti, sva stanja bića inherentna ljudskom stanju, i stigla dotle da potpuno zna šta znači biti čovjek. Na taj način, *Univerzalni čovjek*, prije svega su poslanici, posebno Poslanik islama, a zatim, velike evlije, a posebno *Polovi (qutb)* svakog stoljeća čija je vanjska realnost kao i realnost drugih ljudi, ali čija unutrašnja realnost obuhvata sve mogućnosti koje pripadaju Univerzumu, zato što su oni realizovali u sebi sve mogućnosti svojstvene čovjeku, kao mikrokosmosu, i centru koji reflektuje univerzalne kvalitete. Potencijalno je svaki čovjek *Univerzalni čovjek*, ali u stvarnosti se samo poslanici i evlije mogu nazvati takvom titulom i mogu se slijediti kao prototipovi duhovnog života i kao vodiči na stazama dospijeća do savršenstva.

Stvaranje kosmosa

U školi Ibn Arebija stvaranje je zamišljeno kao izlivanje Bića na nebeske arhitipove, koje na taj način iz nebića ili iz „skrivene riznice" uvodi u spoljašnju egzistenciju.[67] Biće se može predstaviti kao svjetlost, a arhitipovi ili univerzalna imena i svojstva kao mnogobrojni obojeni komadi stakla kroz koje prolazi svjetlost i reflektuje različite boje na „ogledalo nebića". Kosmos je u suštini jedan skup ogledala u kojima se reflektuju Božanske realnosti, on je pojavljivanje Božijih imena i svojstava sadržanih u Univerzalnom čovjeku.[68] A sa drugog aspekta, to je stalno tekuća rijeka čija se voda obnavlja svakog trenutka, ali koja čuva svoj osnovni oblik određen formom i izgledom njenog korita. Voda je simbol svjetla Bića koje se u svakom trenutku isijava po čitavom Univerzumu, a korito rijeke predstavlja arhitipove koji određuju glavni smjer toka vode.

Ibn Arebi upoređuje stvaranje i sa izgovaranjem glasova iz usta čovjeka. Upravo kao što se ljudskim duhom određuju i izgovaraju riječi koje su u neodređenom stanju, tako *Dah Milostivog (Nefes er-Rahman)*, *Dah Božiji*, s obzirom na Svoju dobrotu i samilost, uvodi u egzistenciju glavne mogućnosti, predstavljene slovima alfabeta.[69] Pored toga, na isti način na koji ljudski dah prolazi kroz ciklus kontrakcije i ekspanzije i Univerzum prolazi kroz dvije komplementarne faze istog ciklusa. On u svakom trenutku biva uništen, ali u sljedećem ponovo stvoren, a da između dvije faze ne dolazi do vremenskog prekida. U svakom trenutku dok je u fazi kontrakcije vraća se Božanskoj Esenciji, a ponovo se mani-festuje i dobija spoljašnju formu *(eksternalizira)* u fazi ekspanzije. Na taj način Univerzum je teofanija Božije Esencije koja se obnavlja svakog trenutka, ali se ne ponavlja „identično", jer kao što vele sufije: „Nema ponavljanja u teofaniji".[70] Stvaranje se obnavlja u svakom trenutku i njegov prividni *horizontalni* kontinuitet se prekida *vertikalnim uzrokom* koji svaki momenat egzistencije spaja sa njenim transcedentnim Izvorom.

Polazeći od ovakvog koncepta stvaranja, Ibn Arebi razmatra i opisuje nekoliko različitih kozmologijskih šema, od kojih se u svakoj opisuju različiti aspekti kozmičkih realnosti. Ponekada on kosmički poredak zamišlja kao drvo čije grane predstavljaju različite stepene kozmičke egzistencije, a ponekada Univerzum tumači kur'anskim konceptima *Pera (qalem)* i *Čuvane ploče (Levhi mahfûz)*, tradicionalnom kur'anskom angeologijom i terminima četiri prirode i svojstvima hermetičke kozmologije.[71] Ovdje se ne radi o tome da se nužno kozmologijske šeme moraju ograničiti samo na jednu, jer se domen kosmosa može posmatrati na razne načine od kojih svaki otkriva po jedan od aspekata kosmičkih realnosti. Međutim, skoro u svim ovim formama kozmologije Ibn Arebi, premda često upotrebljava elemente iz predislamskih škola i učenja kao što je hermeticizam, u suštini, svoje poglede zasniva na Kur'anu, posebno na islamskim konceptima neposredno bliskim samim formama islamske Objave i slovima i glasovima arapskog jezika.[72]

Kozmologijska šema, u osnovi, nastoji da uspostavi vezu između različitih kosmičkih nizova sa njihovim praizvorom i da pokaže kako su različiti svjetovi na taj način mnogobrojne determinacije *(teajjunât)* Praizvora. Ove determinacije mogu se posmatrati na nekoliko načina: može se o njima misliti kao o sedamdeset i dvije hiljade tradicionalnih velova svjetla i tmine koji prekrivaju „lice Voljenog", ili se mogu svesti na nekoliko glavnih stanja koja u sebi sadrže najvažnije stupnjeve kosmičke egzistencije. U usponskim *(ascedentnim)* nizovima one se mogu ukratko prikazati kao svijet ljudskih i *tjelesnih formi (en-nâsût)*, kao svijet finih svjetlosti ili *psihičke supstancije (el-melekût)*, koji se također smatra svijetom imaginacije ili sličnosti, odnosno svijetom visećih formi *(âlem el-misâl)*; kao svijet duhovne egzistencije izvan svijeta formi (el-džeberût); kao svijet Božanske Prirode koji se pokazuje sa svim svojim savršenim svojstvima *(el-hâhût)* koja je iznad svih određenja.[73] Ovi svjetovi, koji su „prisutni" ako se posmatraju sa aspekta realizacije spoznaje, sadržavaju glavne stupnjeve kosmičke egzistencije koja se sastoji od tjelesnog, psihičkog i spiritualnog manifestovanja kao takvog. Na taj način sufije predstavljaju ove svjetove i u glavnim crtama prikazuju nauku o Univerzumu koji se zasniva na tim svjetovima, da bi mogli ostvariti sva ta stanja i na koncu, prošavši kroz te determinacije, sjediniti se s Bogom što je cilj njihovog putovanja kroz sve prostore kosmičkog manifestovanja.

Sjedinjenje

Cilj svakog sufije jeste sjedinjenje sa Božanstvom, a taj cilj proizilazi iz ljubavi u čovjeku prema Božanskoj ljepoti. Ovo sjedinjenje, uglavnom se postiže postepenim pročišćenjem srca i postizanjem različitih spiritualnih vrlina što na kraju vodi u stanje uništenja, *nestanka (fenâ)* i u stanje *besmrtnosti (beqâ)* u Božanstvu. Ibn Arebi zamišlja ovo sjedinjenje kao jedno uzvišeno iskustvo koje je nemoguće adekvatno opisati. On ga opisuje na jedan način koji se donekle razlikuje od opisa drugih sufijskih učitelja. Po Ibn Arebiju, spoznaja Boga i sjedinjenje s Njim u najvišem stanju kontemplacije ne znači prestanak individualne egzistencije *(fenâ)*, odnosno prestanak toga prestanka *(beqâ)* kao što misli većina gnostika, nego to znači da mi shvatamo da naša egzistencija otpočetka pripada Bogu i da mi ne posjedujemo egzistenciju s kojom bi se krenulo ka njenom prestanku. To znači saznanje da su na taj način sve egzistencije zračak Božanskog Bića i da ništa drugo ni na kakav način ne posjeduje nikakvu egzistenciju. Ili kao što stoji u djelu *Risal el-ehadijje (Rasprava o Jedinstvu)*:

„Većina onih koji upoznaju Boga, kao uslov za postizanje spoznaje Boga smatraju uništenje egzistencije i uništenje toga uništenja, a to je zabluda i čista pogreška. Jer, za spoznavanje Boga nije potrebno uništenje, prestanak egzistencije niti uništenje toga uništenja, zato što stvari nemaju egzistencije, a što egzistira ne može prestati da egzistira. Jer, uništenje podrazumijeva

potvrđivanje egzistencije, a to je politeizam. Onda, ako ti sebe smatraš bez egzistencije ili lišenim postojanja, tada si spoznao Boga, a ako ne, onda ne."[74]

U pogledu „operativnog" aspekta, spiritualno sjedinjenje do koga se dolazi snagom ljubavi prema Božanskoj Ljepoti, podrazumijeva da Božanska priroda ispunjava sadržajem ljudsku prirodu, a da je ljudska priroda okružena Božanstvom i utopljena u Božanstvu. Pošto se ovo stanje razmotri, više sa aspekta duhovnog nego teoretskog iskustva, treba reći da svaka relacija predstavlja jedan aspekt sveukupnog iskustva čija je suština neiskaziva. To će reći, Bog je prisutan u čovjeku, a čovjek je utopljen u Bogu. Posmatrano na prvi način, sjedinjenje podrazumijeva da Bog postaje Subjekat koji „gleda" na oči čovjeka i „sluša" na uši čovjeka, a na drugi način čovjek je tako utonuo u Bogu da „gleda" i „sluša" posredstvom Boga, a u skladu sa dobro poznatim odabranim hadisom u kome se kaže: „Onaj koji Mi se moli, uvijek nastoji da Mi se približi, da bih ga volio, a kada ga Ja volim, postajem čulo sluha kojim on sluša, vida kojim on gleda, ruka kojom on uzima i noga kojom on šeta."[75]

Ljudska individualnost u stanju sjedinjenja biva iluminirana i na taj način postaje utopljena u Božanskom svjetlu. Svijet i čovjek su kao sjena Boga. Upravo ta sjena je ono što u duhovnom čovjeku, zahvaljujući prisustvu Božanstva u njemu, postaje svijetlo i prozirno. Ili kao što veli Ibn Arebi u djelu *Fusus el-hikem* kada opisuje vezu individue sa Bogom:

„To je kao svjetlo koje zrači kroz sjenu, sjenu koja nije ništa drugo nego zastor za svjetlo i koja se osvjetljava svojom prozirnošću. Takav je i onaj čovjek koji se sjedinio sa Istinom; kod njega se forma Istine *sure el-Haqq (Božanska svojstva)* neposrednije manifestuje nego kod drugih ljudi. Jer, prema znacima koje u svojoj misiji od Boga prenosi Poslanik, među nama ima takvih ljudi kojima je Bog njihovo uho, oko, njihove sposobnosti i njihovi organi".[76]

Ovo uzvišeno stanje sjedinjenja, koje je savršenstvo ljudskog života i krajnji cilj jednog gnostika, plod je primjene duhovnih metoda koji počinju obaveznim molitvama i završavaju se molitvom srca ili kreativnom molitvom[77] u kojoj najdublji centar jednog sufije odjekuje ritmom prizivanja Božijeg imena koje je epitom svih molitvi. Ibn Arebi stalno potvrđuje životnu važnost molitve srca i unutrašnjeg prečišćenja koje posredstvom „simpatije", koja sve pojavnosti vuče ka njihovom praizvoru i prapočelu, postepeno privlači Božanstvo samo u Sebe.[78]

U molitvi svetog i odabranog čovjeka, čovjek se moli Bogu, a Bog se „moli čovjeku" i molitva daje oblik ljudskoj duši. U stanju čiste kontemplacije, koja je plod, a istovremeno i najsavršeniji način unutrašnje molitve, pri kojoj je srce čisto od svih svojih prljavština i nedostataka, čovjek dolazi do spoznaje da je „Bog ogledalo u kome vi vidite sebe, kao što ste vi Njegovo ogledalo u kome On promatra Svoja imena i njihove osnove. Sada Njegova imena nisu ništa drugo nego On Sam, tako da je realnost (ili analogija relacija) inverzija".[79] Prema tome, na kraju *Gospodar*

(Rabb) ostaje Gospodar, a *sluga (merbub)* ostaje sluga, ali istovremeno Bog postaje ogledalo u kojem se duhovni čovjek suočava sa svojom realnošću, a čovjek sa svoje strane postaje ogledalo u kojem Bog vidi Svoja imena i svojstva, tako da je u srcu svetog čovjeka postignut cilj stvaranja kroz koje Bog „upoznaje" esencije koje su bile skrivene u „tajnoj riznici", a to upoznavanje je ono zbog koga je Univerzum stvoren.

Jedinstvo religija

Među učenjima Ibn Arebija posebnu pažnju zaslužuje njegovo uvjerenje u jedinstvo unutrašnjih sadržaja svih religija, princip koji je u osnovi prihvaćen od strane sufija, ali rijetko su ga opisivali onako detaljno kako je to činio filozof iz Andaluzije.[80] Kao što je već istaknuto, on je u početku života imao bogojavljensku viziju o Uzvišenom centru iz koga potiču sve objave, a u svojim kasnijim godinama često je pisao o „duhovnim polovima" predislamskih tradicija. Njegovo učenje o Logosu, u stvari, implicite objašnjava princip sveopštosti Objave *(univerzalnost revelacije)* tvrdnjom da je svaki poslanik jedan aspekt Uzvišenog *Logosa* i da je on sam Logos ili Riječ Božija. Pored toga, Ibn Arebi je nastojao da izučava specifične pojedinosti drugih religija i da koliko to bude moguće i izvodljivo izdvoji univerzalni smisao religija skriven u njihovim vanjskim strukturama.[81] Svi pokušaji koje danas čine muslimani na temeljnom zbližavanju sa drugim religijama mogu i treba da budu zasnovani na čvrstim temeljima koje su postavili Ibn Arebi i Dželaluddin Rûmi.

Ibn Arebijev pokušaj da prevaziđe spoljne forme Objave da bi dospio do njihovog unutrašnjeg smisla niukom slučaju ne znači da on „odozdo" odbacuje te forme, tj. da odbacuje da akceptira spoljnji ritual i dogmatičke forme religija. Nego on je nastojao da se egzoterični nivo religije uzdigne na viši stepen prodiranjem u srce spoljnjih obreda i ceremonija koji su sami po sebi integralni aspekt religija, koji su objavljeni s „neba" i prema kojima se čovjek mora ravnati ako želi da njegov duhovni život stvarno bude plodonosan. Preko tih formalnih ili egzoteričnih aspekata religije, a ne njihovim odbijanjem i negiranjem, Ibn Arebi je, kao i druge sufije, nastojao da dokuči unutrašnji i univerzalni smisao Objave.

U suštini „spaljivanje kipova" ili odbacivanje spoljnjih i formalnih aspekata religije, znači da neko prvo mora da posjeduje ove kipove i formalne aspekte. Niko ne može odbacivati ono što sam ne posjeduje. Treba se podsjetiti da, kada Ibn Arebi i druge sufije izjavljuju i govore o svom oslobođenju od religioznih formi i obreda, oni se obraćaju društvu u kojem su sigurno obavljani različiti religiozni obredi, a ne u svijetu kao što je danas u kome se na horizontu čitaočevog saznanja vrlo široko javlja mogućnost odbacivanja formalnih aspekata religije, a da ih uopšte nije praktikovao u životu. Ibn Arebi je veliki dio svoga života proveo u čitanju tradicionalne

islamske molitve, u kajanju pred Bogom za svoje grijehe, u čitanju Kur'ana, u prizivanju Božijih imena i pomoću tih postupaka, a ne njihovim odbacivanjem, on je došao do saznanja da Božiji i Objavom pokazani putevi vode do istog vrhunca i da ispravno živjeti po jednoj vjeri znači provoditi sve obrede te vjere. Zahvaljujući upravo tim objavljenim vjerskim obredima, on je dokučio vanformno i univerzalno, tako da je mogao da kaže u svojoj poznatoj i često citiranoj pjesmi:

„Srce mi postade primalac svih formi,

i pašnjak za gazele i manastir za kaluđere,

kuća za idole i Kaba za hodočasnike,

pločice Tevrata (Tore) i knjiga Kur'ana.

Ja ispovjedam vjeru ljubavi i gdje god se upute kamile ljubavi,

tamo je moja vjera i vjerovanje."[82]

SUFIZAM POSLIJE IBN AREBIJA

Nemoguće je opisati širinu uticaja Ibn Arebija na život sufizma. Jedino je moguće reći toliko da poslije njega, u stvari, nije bila izložena nijedna sufijska doktrina, a da na ovaj ili onaj način to izlaganje nije bilo pod uticajem djela velikog andaluzijskog filozofa, pa čak i u slučajevima kada se neke kasnije sufijske škole nisu slagale sa nekim njegovim formulacijama.[83] Njegova djela su se brzo proširila po čitavom islamskom svijetu; njegova prozna djela počeli su izučavati poklonici sufizma, a njegove pjesme recitovane su po sjedištima raznih sufijskih redova *(zavije)*, pa i danas, kao i prije sedam stoljeća, izučavaju se njegova djela i recituju njegove pjesme.

Za širenje učenja Ibn Arebija na Istoku najviše se ima zahvaliti Sadruddinu Konjeviju, koji i sam spada u najveće učitelje sufizma, koji je pisao komentare Ibn Arebijevih djela, a i sam napisao nekoliko djela u kojima se objašnjavaju učenja njegovog učitelja.[84] U suštini, njegovim posredstvom je moglo biti trasirano nekoliko važnih „linija uticaja" Ibn Arebijevih doktrina na Istoku. Sadruddin Konjevi je bio bliski prijatelj Dželaluddina Rumija, čiju su Mesneviju mnoge kasnije sufije nazivali *Futuhatom* perzijske poezije, i bio u stvari Rumijev predvodnik u dnevnim molitvama *(imam)*. Zahvaljujući Sadruddinu Konjeviju uspostavljena je veza između Ibn Arebija i Rumija koji je, kao druga velika planina islamskog spiritualiteta, dominirajuća u svakom zavičaju sufizma gdje se pozna i govori perzijski jezik. Isto tako, Sadruddin Konjevi je bio učitelj Qutbuddina Širazija, koji je, kao što je rečeno u II dijelu, napisao najpoznatiji komentar Suhrawardijevog djela *Hikmat el-išraqa*. Isto tako, Sadruddin je vodio prepisku sa Qutbuddinovim učiteljem Nasiruddinom Tusijem o osnovnim pitanjima iz metafizike.[85] Jedan od

najvećih sufijskih pjesnika ljubavne poezije u Perziji *Fahruddin Irâqi* (ili *fedeli d'amore*), zahvaljujući inspiraciji koju je dobio na jednom od predavanja Sadruddina Konjevija o učenjima Ibn Arebija, napisao je svoje djelo *Lâmeât (Božanski odbljesci)*. Ovo djelo više od svake druge knjige pomoglo je da se Ibn Arebi predstavi čitaocima u svijetu u kome se govori perzijskim jezikom.

Svi poznati komentatori Ibn Arebija su učenici njegove škole, u koje spadaju: Nablûsi, Kâšâni, Qajseri, Bali Efendi i veliki perzijski pjesnik Džâmi, koji je napisao nekoliko komentara Ibn Arebijevih djela kao i komentar Iraqijeva djela *Lâmeât*. Ovaj komentar kasnije je nazvan *Ešiat el-Lâmeât (Zrake Božanskih odbljesaka)*. Ova se knjiga i danas izučava u Iranu kao „priručnik" sufijskog učenja. Može se također spomenuti Abdulkerim Džili koji je u svom djelu *Univerzalni čovjek (El-insan el-kâmilu)* sistematski izložio sadržaj djela *Fusus el-hikem* i Mahmud Šebisteri koji je u svom djelu *Golšenzâr (Ružičnjak)*, u verziji na perzijskom jeziku, izvanredno lucidno i lijepo, sumirao sufijske doktrine onako kako ih je izložio Ibn Arebi. Također posebnu pažnju zaslužuje grupa ši'ijskih gnostika, među koje spadaju Ibn Turke, Sejjid Hajdar Amuli i Ebi Džumhur,[86] koji su učenja andaluzijskog filozofa postepeno uveli u ši'izam tako da su ta učenja ubrzo postala jedan od glavnih stubova ši'ijskog spiritualiteta i igrala dominantnu ulogu u doktrinskim formulacijama kasnijih iranskih filozofa, kao npr. Mulla Sadrāa koji se potpuno oslanjao na učenja učitelja iz Mursije.[87] I u drugim islamskim zemljama u toku stoljeća stalno se povećavao broj studenata i slušalaca Ibn Arebijevih učenja, što se vidi po velikom broju komentara njegovih djela nastalih u Indiji, Anadoliji, Siriji i Egiptu. U Egiptu su mnogi pisci, kao što je Ša'rani, mnogo svezaka knjiga posvetili izlaganju i objašnjavanju Ibn Arebijevih djela.

I na Zapadu Ibn Arebi nije bio nepoznat, premda njegova djela nisu bila toliko poznata u zvaničnim krugovima. Međutim, on je na tajni i dublji način vršio uticaj na poklonike ljubavi *(fedeli d'amore)* sa Zapada, a posebno na Dantea, velikog floretinskog pjesnika, kod koga se vide veoma duboke sličnosti sa sufijama, ne samo zbog neospornih istorijskih kontakata sa njima preko reda templara, nego u prvom redu i zbog toga što on, u osnovi, opisuje isto duhovno iskustvo i sličnu verziju Univerzuma, samo u kontekstu hrišćanske tradicije.[88] Direktni uticaj Ibn Arebija također se može pratiti kod Rejmonda Lila i kod nekih drugih hrišćanskih ezoterika iz toga perioda istorije kada su hrišćanski Zapad i islamski Istok živjeli u dva slična tipa civilizacije imajući u krajnjoj analizi, slične poglede na čovjeka i Univerzum, premda su postojale razne formalne razlike na teološkom, socijalnom i političkom planu.

U novije vrijeme gdje god ima sufizma može se primijetiti uticaj Ibn Arebija. Na Istoku, njegova djela se još uvijek čitaju i studiraju u Indiji, Pakistanu, Afganistanu i Iranu i pišu komentari o njima.[89] Njegova grobnica u Damasku je mjesto susreta sufija, a u Egiptu i u drugim dijelovima Sjeverne Afrike njegove ode *(qaside)* se recituju i pjevaju na sedmičnim skupovima sufijskih

bratstava. I dobro poznati sufijski učitelji ovog stoljeća, kao što su Marokanac Šejh Muhammed Tâdili[90] i Alžirac Šejh Ahmed el-Alevi[91], jedan od najvećih i najuticajnijih islamskih svetitelja ovog stoljeća, u suštini, slijede učenja Ibn Arebija. Tačno je da je suština sufizma duhovno iskustvo koje se može postići pomoću blagodati i milostî sadržanih u različitim metodama savršenstva, u poređenju s kojim su sve metafizičke formulacije relativne. Ali, dok je unutrašnja vatra sufizma blještala i iskazivala neizrecive skrivene riznice doktrina koje su druge ljude vodile prema Istini, duh Ibn Arebija je lebdio iznad te vatre. On je u toku stoljeća stvorio dragocjeni doktrinski jezik kojim su sufijski učitelji objašnjavali tajne gnoze, tajne unutrašnjeg prosvjetljenja koje proizilazi iz nemjerljivih dimenzija Božanskog Imena. Njihova srca trepere u svjetlu i milosti toga Imena koje ih je prosvijetlilo kao njihovog prethodnika i koje im je pomoglo da stignu do izvorišta Objave, do prapočela koje je sufijskom metodu dalo svoju duhovnu moć i unutrašnji život, što mu je omogućilo da se kao duhovna tradicija održi sve do danas.

BILJEŠKE

I DIO

IBN SINA I FILOZOFI NAUČNICI

1. Poznati naučnik, istraživač i pisac 11. vijeka El-Biruni, nekoliko puta u svojim djelima spominje ime Ebu'l Abbasa el-Iranšehrija i iskazuje mu veliko poštovanje. Vidi npr. u njegovom djelu *Indija*, (*Fî tahqîqi mâli'l-Hind)* prevod E. Sachau, London, 1887., I, 6, i na drugim mjestima, a isto tako i u njegovim djelima Hronologija starih naroda *(El-Asâru'l-bâqije 'ani'l-qurûni'l-hâlije)* i *Slika svijeta (Tahdidu'n nihajati'l-emakin)*. Ipak, ništa nije ostalo iza ove misteriozne ličnosti, koja se smatra prvim filozofom u islamu, izuzev imena i nekoliko nesređenih pogleda.

2. O životu, djelima i filozofiji El-Kindija šire informacije vidi u: Muhamed Ebu Rida, *El-Kindi ve felsefetuhu* (Kairo, 1950); M. Ebu Rida, *Re-sailu'l-Kindi el-felsefije*, dva toma (Kairo, 1950-1953); Mustafa Abduraziq, *Fejlesufu'l-arebi ve'l-muallimu's-sânî* (Kairo, 1945); M. Guido i R. Walzer, *Studi su al-Kindi* 1. *Uno scrito introductivo ali studio di Aristotle*, u Memorie R. Accademia dei Lincei, ser. 6, pt. 5, vol. VI (1940), pp. 375-419; H. Ritter and R. Valzer, *Studi su al-Kindi*, 2. *Uno scritto morale inedito di al-Kindi*, u Memorie R. Accademia dei Lincei, ser. 6, pt. 1, vol. VIII (1938), pp. 63.; R. Walzer, *New Studies on Al Kindi*, Oriens, 10:203-232/2,1957; A. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des al-Kindi* u Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Mūnster, 1897), 11,-5; i Tj. de Boer, *Zur Kindi und seiner Schule* u Arch. fūr Gesch. der Philos. 13:153 f(1900).

Opšte istorije islamske filozofije, koje su većinom ograničene na istoriju peripatetičke filozofije, imaju dijelove koji su posvećeni El-Kindiju, kao i Farabiuju i Ibn Sinau. Vidjeti npr. Tj. de Boer, *History of Philosophy in Islam*, prevod E. R. Jones (London, 1961); G. Quardi, *La Philosophie arabe dans l'Europe medievale* (Paris, 1947); S. Mumk, *Melanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859); I. Goldziher, *Die islamische und jūdische Philosophie des Mittelalters in Die Kultur der Gegenwert*, I, 5 (Leipzig, 1909. i 1913); Carre de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam* (Paris, 1923), vol. IV; L. Gauthier, *Introduction à l'etude de la philosophie musulmane* (Paris, 1923); R. Welzer, *Islamic Philosophy* u *History of Philosophy East and West (*London, 1953), II, 120-148; i L. Gardet, *Le Probleme de la philosophie muslimane u Melanges offers àEtienne Gilson* (Paris, 1959), pp. 261-284.

Također, vidjeti G.Sarton, *Introduction to the History of Science* (Baltimare, 1927-1931); vols I i II, i A. Meili, *La Science arabe* (Leiden, 1939).

O bibliografskim studijama islamske filozofije pogledati P.J. De Menasce, *Arabische Philosophie in Bibliographische Einfūhrungen in das Studium der Philosophie* (Bern, 1948) i R. Walzer, *A Survey of Works on Medieval Philosophy,* 1945-1952. Dio I; *Medieval Islamic Philosophy*, u *Philosophical Quartcrly,* 3:175-181 (april, 1953).

3. Najviše dobro poznatih kritičnih prevoda grčkih djela napisao je Hunejn ibn Ishaq, savremenik El-Kindija i njegove škole, pa se zato ne može reći da ih je upotrebljavao i sam El-Kindi. Poznato je, međutim, da je u El-Kindijevo vrijeme postojao arapski prevod Aristotelove *Metafizike* i da je „Filozof Arapa" imao na raspolaganju prevod Aristotelove *Teologije* koji je napisan po njegovoj narudžbi. Pogledati R. Walzer, *Islamic Philosophy*, p. 125. i njegov drugi rad *New lights on the Arabic translations ofAristotle u Oriens* 6:91 ff (1953).

4. Ne zna se sigurno za tačni datum smrti, a još manje za tačni datum smrti El-Kindija. L. Massignon, u svojoj knjizi *Recueil de textes inedits concernant l'historie de la mystique en pays d'islam* (Paris, 1929) p. 175, navodi kao datum njegove smrti 860. godinu, dok C. A. Nallino u svom djelu *Kitabu târihi 'ilmi'l-'felek 'inde 'l-areb* (Rim, 1911) na 117. stranici piše daje El-Kindi umro 873. godine. Ali, istraživanja Ebu Ride i Šejha Mustafe Abdurezaqa u naprijed citiranim djelima ukazuju daje 866. godina najtačniji datum njegove smrti.

5. U djelu Risaletu l-'aql, čiji je latinski prevod izdao A. Nagy u *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishaq al-Kindi* u ediciji *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, El-Kindi dijeli intelekt u četiri kategorije većim dijelom slijedeći komentar Aleksandra Afrodizijskog na Aristotelovo djelo *De Anima*. Ova podjela na četiri kategorije usvojena je od strane Farabija i Ibn Sinaa i postala je čvrsti elemenat u psihološkim teorijama muslimanskih filozofa sve do vremena Mulla Sadre i Sebzevarija.

6. Naučni radovi El-Kindija, koji ga predstavljaju kako kao filozofsku, tako i kao važnu naučnu figuru, obuhvataju njegov popularni rad iz optike, koji se zasniva na Theonovom prikazu Euklidove Optike; više rasprava o posebnim optičkim problemima, kao što je poznati problem zašto je nebo plavo; djela iz matematike, posebno iz aritmetike, u kojoj on inklinira prema neopitagorejskoj interpretavciji brojeva, radovi iz astronomije, geografije, pa čak i iz istorije. Njegovo interesovanje za geografiju bilo je toliko veliko da je specijalno za njega prevedena Ptolomejeva *Geografija*, a neki njegovi studenti postali su poznati geografi. Pored toga, El-Kindi je napisao više djela iz okultnih znanosti - posebno iz astrologije - ali je dosta čudno da je bio protivnik alhemije. Jedno od najpoznatijih njegovih djela iz astrologije jeste njegovo predskazanje o trajanju abasidskog hilafeta, koje je bilo zasnovano na astrološkim proračunima, koje je on pokušao da dovede u vezu sa rezultatima dobivenim interpretacijom ezoteričnog smisla početnih slova kur'anskih sura.

7. Ova ocjena nalazi se u XVI knjizi njegovog djela *De Subtilate* u kojoj se raspravlja o znanostima *(De Scientiis)*. Tu Kardano *(Cardanus)* navodi ime El-Kindija uz imena Arhimeda, Aristotela, Euklida i drugih smatrajući ga velikom intelektualnom figurom ljudske istorije i o njemu piše slijedeće: „DecimusAlchindus, et ipse Arabs, editorum libroru quorum Averroes meminit, exemplum est, qui super est lobellus de ratione sex quantitarum, que in nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil fit ingeniosius".

8. Ebu Rida, *Resãilu 'l-Kindi el-felsefije*, str. 102-103. Postojeći prevod je prevod od R. Walzera *Islamic Philosophy*, p. 131; vidjeti također A. J. Arbery, *Reason and Revelation in Islam* (London, 1957) pp. 34-35.

9. Iako je Sarahsi poznat u analima islamske istorije, njegova ličnost i život mogu se rekonstruisati samo pomoću fragmenata koji se mogu naći kod kasnijih istoričara kao što su Mes'ûdî i Jâqût. Na osnovu informacija u opširnoj studiji F. Rosenthala pod naslovom *Ahmed b. Tajjib Es-Sarahsi* (New Hawen, 1943), koja je najvažnije djelo o ovoj zapostavljenoj ličnosti, može se zaključiti da je Sarahsi živio otprilike od 833. do 899. godine. Međutim, obadvije ove godine nisu sigurne. Rosenthal je isto tako sakupio imena njegovih sigurnih djela i djela za koja se sigurno ne može reći da su njegova, koja kao i djela El-Kindija, obuhvataju sve grane filozofije, a isto tako fiziku, meteorologiju, geologiju, muziku i medicinu, kao i književnost i kulturnu istoriju. Sarahsi je posebno bio vješt kao geograf i prvi je napisao djelo koje je imalo ime kao još nekoliko djela iz islamske geografije, a to je *Kitabu 'l-mesalik ve 'l-memalik*. Međutim, među kasnijim generacijama, on je postao poznat prvenstveno kao astrolog.

10. Ništa manji autoritet nego Biruni piše: ,,A lukavi ljudi, kada nisu u situaciji da mogu otvoreno ispoljavati svoju herezu i pokazivati svoje protivljenje, naizgled pokazuju da priznaju profete, ali potajno oni zadržavaju svoja vjerovanja. Oni su neprijatelji kada se žele prikazati kao prijatelji i spasioci. Jedan od takvih bio je A. B. Tajjib Sarahsi. El-Biruni, *El-Asaru l-baqije...*, M.S. 'Umumi, str. 212-214, citirano i prevedeno prema spomenutom djelu F. Rozenthala *Ahmed b. Tajjib Sarahsip*. 122.

11. Ebu Ma'šer (umro 886), koji se pri kraju života posvetio izučavanju astrologije, bio je jedan od najuticajnijih islamskih astrologa na Istoku, a isto tako i na Zapadu gdje je njegov uticaj trajao sve do renesanse. (Vidjeti, W. Hartner, *Tycho Brahe et Albumasar, u La Science au seizieme siecle* (Paris, 1960) pp. 137-148. On je napisao nekoliko velikih knjiga iz astrologije u kojima se vide snažni iranski, indijski i helenistički uticaji. Jedno od najpoznatijih njegovih djela *El-Medhalu 'l-kebir*, dva puta je prevođeno na latinski jezik i na Zapadu je poznato pod naslovom: *Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachii octo continens libros partiales*. O Ebu Ma'šeru i njegovom uticaju vidjeti: *Sarton Introduction*, I, 568-569; P. Duhem, *Le Systeme du monde* (Paris, 1914), II, 369-386, 503-504; L. Thorndike, *A History of magic and Experimental*

Science (New York, 1923), I, 649-652; J.M. Faddegon, *Notice sur un petit traite d'astrologieattribue a Albumasar* u Journal Asiatique, 213:150-158 (1928); i članak o njemu od J. M. Millas-Vallicrosa u novoj Enciklopediji islama (Leiden, 1954).

12. Ebu Zejd Belhi, koji je rođen oko 850. godine, bio je poznat i kao filozof i kao geograf. Imao je mnogo istaknutih učenika među koje spada i filozof Ebu 'l-Hasan el-'Amiri. Međutim, njegov uticaj i značaj najviši su u geografskim studijama. Bez sumnje, bio je ši'it i veći dio svoga života je proveo u Bagdadu gdje je bio učenik kod El-Kindija. Tu je i umro oko 934. godine. Vidjeti, M. J. de Goeje, *Die Istahri-Belkhi Frage, u Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 25:42-58 (1871); *Hududu 'l-'âlem* (London, 1937) uz predgovor Minorskog, pp. 15-23; i članak D. M. Dunlopa o Belhiju u novoj Enciklopediji islama.

13. Riječ *učitelj* ili *mu'allim*, u kontekstu u kom je ovdje upotrijebljena, ne označava onoga koji je ovladao znanostima, nego onoga koji po prvi put definiše granice svakog saznanja i sistematski formuliše svaku nauku. Zato je Aristotel, koji je prvi u Grčkoj klasificirao, definisao i formulisao različite nauke, prozvan „Prvim učiteljem", a Mîr Dâmâd, koji je u manjim razmjerama obavio isti posao u konsolidovanom svijetu dvanaesto-imamskog ši'izma safevidske epohe, u Iranu je kod većine poznat sa nadimkom „Treći učitelj".

Farabiju je ovaj nadimak dat zbog toga što je njegova knjiga *Ihsau 'l-'ulûm*, latinski *De Scientiis* (vidjeti izdanje Osmana-Emina, Kairo, 1950), predstavljala prvu klasifikaciju znanosti široko poznatih među muslimanima. Pokušaj el-Kindija u tom pogledu ostao je nepoznat kasnijim njegovim nasljednicima i zbog toga što je on stvarno u islamskoj civilizaciji uobličio i formulisao različite grane znanosti i to na kompleksan i permanentan način, pa je zato stekao nadimak „Drugi učitelj".

14. U vezi sa životom, djelima i filozofijom Farabija, o kome su napisane mnogobrojne studije na evropskim i na istočnjačkim jezicima, treba pogledati još uvijek vrijedno djelo M. Steinscneidera, *Al-Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften* (Saint Petersbug, 1869), zatim, I. Medkur, *La Place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane* (Paris, 1934); F. Dieterici, *Al-Farabi's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt* (Leiden, 1892); F. Rosenthal and R. Walzer, *Al-Farabius De Platonis Philosophia, Plato Arabus,* vol. II (London, 1942); F. Gabrieli, *Al-Farabius De Platonis Legibus, Plato Arabus* vol. III (London, 1952); R. Walzer, ,,Al-Farabi's theory of prophecy and divination", studija u *Journal of Hellenic Studies*, 57: 147 ff (1957); E. I. J. Rosenthal, „The Place of Politics in the Philosophz of al-Farabi", studija u *Islamic Culture*, 29:178 ff (1955); također njegovo djelo Political Thought in Mediecal Islam (Cambridge, England, 1958), pp. 122-142; i al-Farabi*, Fususu l-medeni*, prevod D. M. Dunlopa (Cambridge, England, 1961).

Dobra bibliografija radova Evropljana o el-Farabiju, kao i o drugim islamskim peripatetičkim filozofima i teolozima može se naći u djelu E. Gilsona *Historyz of Christian Philosophyz in the Middle Ages* (New York, 1955), pp. 638-639.

15. O logici Farabija pogledati djela: I. Medkur, *La Place d 'al-Farabi...* i djelo istog autora *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* (Paris, 1934); i studiju D. M. Dunlopa ‚Al-Farabi's introductory sections on logic" u *Islamic Quarterly,* 2:264-282, (1955).

16. Ipak, treba imati na umu da je za Farabija kao i za druge helenistički inspirisane islamske filozofe - mislioce, izuzev el-Kindija, Aristotelova *Teologija*, koja je modificirana verzija kasnije dolazećih Platonovih *Eneada* izvršila veliki uticaj na pripadnike ove škole. Aristotelovo se djelo, koje podržava relaciju između Platona i Aristotela, za ove srednjevjekovne filozofe, ogleda u obliku potpuno drukčijem od onoga kako ga zamišljaju i vide istoričari filozofije. Također, princip primata Ideje nad individualnim (posebnim) koje je njen ekspozitor, treba imati na umu kada se raspravlja o tom problemu, kao i u mnogim drugim slučajevima.

17. U vezi sa ovim pitanjem, pogledati radove E. I. J. Rosenthala citirane u bilješci br. 14, a također i studiju H. K. Sherwanija ,,El-Farabi's political philosophy" *u Proc. 9th All-India Oriental Conference,* 1937. pp. 337-360.

18. Pogledati, R. Walzer „Islamic Philosophy" u *History of Philosophy East and West,* pp. 136-140.

19. Ovo djelo je preveo F. Dieterici pod naslovom *Al-Farabi's Abhandlung der Musterstaat* (Leiden, 1895) i to je najvažnije političko djelo Farabija.

20. Pogledati, Baron R. d'Erlanger *La Musique arabe* (Paris, 1930-1935), vol. I i II

Pored Ibn Sinaa, jedini drugi teoretičar muzike, koji se po značaju može porediti sa Farabijem, a koji nije dobro poznat na Zapadu, jest perzijski muzičar i naučnik iz 13. vijeka Safjudin Urmevi, autor djelâ *Kitabu'l-edvar* i *Risaletu š-šerefije* u kojima su izložene njegove muzičke teorije. Pogledati *La Musique arabe* (Paris 1938), vol. III, gdje su ova djela prevedena na francuski jezik.

21. Da bi se izbjegla opasnost da se sufizam uzima kao filozofski sistem i da se kao takav ne bi miješao sa drugim „izmima" bolje je upotrebljavati arapski termin tesawwuf. Ali, pošto je termin sufizam više u upotrebi u evropskim jezicima, u djelu kao što je ovo, a koje se zasniva na seriji javnih predavanja, radije smo upotrebljavali poznatiji evropski termin, nego originalni arapski.

22. Ovo gledište, premda je pobijano od nekih kasnijih naučnika, dobilo je puno priznanje od Carra de Vaux-a u njegovom članku o Farabiju u Encyclopaedia of Islam.

23. Jedan broj poznatih sufija, kao npr. Ebu l-Hasan Šazili, osnivač poznatog reda šazilija, nekada su oblačili jednostavna, a nekada veoma raskošna odijela i to možda zato da bi pokazali svoju nezainteresovanost prema ovom svijetu i ne samo prema ovom svijetu nego, također, i prema odricanju od ovog svijeta, ili kako veli Rumi: „Odricanje odricanja" (tärki tärk).

24. Ne treba ovo djelo miješati sa poznatijim djelom Ibn Arebija sa istim naslovom.

25. Pogledati S. Pines*, Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-fusûs fi 'l-hikma*, u Rev. des etudes islamiques (1951), pp. 122-124, u kojem se dokazuje da je ovo djelo Ibn Sinaovo najviše zbog toga što se u nekim rukopisima to djelo prikazuje kao Ibn Sinaovo. Međutim, ima još mnogo drugih djela, posebno ove vrste, koja su napisali različiti autori, a koja su u kasnijim periodima pripisivana učitelju peripatetika. Argumenti koji se iznose u ovoj raspravi, makar i od tako uvaženog naučnika, nisu sasvim dovoljni da dokažu da je Fusûs više Ibn Sinino djelo nego Farabijevo, mada mu poricali da je Farabijevo. Može se spomenuti i studija Khalila Georra „Farabi ast-il l'auteur des'Fucuc al-hikam"', *Rev. des etudes islamiques* (1941-1946), pp. 31-39, u kojoj autor poriče autentičnost ove rasprave ukazujući na to da neki termini i koncepti upotrijebljeni u njoj, posebno oni koji se odnose na sposobnosti duše, nisu isti kao u nekim drugim njegovim djelima. Može se, međutim, ovdje opet istaći da Farabi nije imao uvijek isti sistem u svim svojim doktrinama, i svako, često, može da nađe njegove ideje izložene u jednom djelu na jedan način, a u drugom na drugi način.

Makakav bio konačni razultat istraživanja o autorstvu djela Fusûs, bilo da je to stvarno Farabi ili kako sugeriše Georr neki od njegovih učenika, nema nikakve sumnje da ovo djelo pokazuje jedan od osnovnih aspekata Farabijevih spisa kao i ličnost i položaj samog Farabija upravo onako kako je stoljećima izučavan i poiman na Istoku. Učenja koja su opisana u ovom djelu i način njihovog izlaganja ni na koji način, ipak, nisu istovjetni u Farabijevim djelima, nego se u jednoj ili drugoj formi nalaze i u drugim njegovim djelima, koja tako govore o mogućnosti kako filozofskog tako i gnostičkog interpretiranja Farabija, kako je i rađeno posljednjih stoljeća.

26. Važan komentar ove knjige napisao je jedan od istaknutih savremenih hakima i gnostika iz Irana po imenu Ilāhi Qomšahi, u formi jednog kompletnog školskog ciklusa o 'Irfanu, u drugom dijelu knjige *Hikmet-i ilâhi-ji hâss ve'âmm* (Teheran 1956), i to na način kako se jasno vidi u spisima Ibn Arebija, Sadruddina Konjevija, Abdulkerima el-Džilija i Mahmuda Šebasterija.

27. Fusûs i ovaj komentar preveo je na njemački jezik M. Horten, pod naslovom *Das Buch der Ringsteine Farabis, mit dem Komentare des Emir Isma'il el-Hoseini el-Farani* (Mūnster, 1906).

28. O Rāziju pogledati S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin, 1938), dio II, pp. 34-93; M. Meyerhof, „The philosophy of the Phisician al-Razi" u *Islamic Culture*, 15:45-58 (January 1941); P. Kraus, *Radiana* u prevodu A. J. Arberry-a, u *Asiatic Revisw* (1949), pp. 703-713; i R. Walzer, *Islamic Philosophy*, pp. 133-136.

29. Biruni se dosta interesovao za spise Razija koje je istraživao nekoliko godina, pa je neke podvrgao oštroj kritici. On je napisao čak i bibliografiju Razijevih djela. Pogledati *Epitre de Biruni contenant le repertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakarija al-Razi, izdanje P. Kraus* (Paris, 1936).

30. Ovo važno djelo, zajedno sa prevodom na njemački jezik izdao je J. Ruska pod naslovom *Al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse* (Berlin, 1937).

31. I skupina vjernih i iskrenih drugova Ihvan es-Safa ima posebnih zasluga za širenje pitagorejskih i hermetičkih ideja kojima su se kasnije koristili ismailiti. Pogledati, Sejjid Hossein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, štampano u Teheranu na perzijskom pod naslovom *Nazar-i mutefekkirân-i islâmi der bâre-i tabîat* (1963), dio I.

32. O važnosti ovog perioda u podizanju islamskih umjetnosti i nauka vidi predgovor knjige S. H. Nasra, spomenute naprijed u bilješci br. 31.

33. Važnost Ebu 'l-Berekata, posebno njegovog kritičkog odnosa prema aristotelovskoj teoriji projekcionog kretanja i njenoj vezi sa teorijom Ibn Sinaa, dobro se vidi u studijama S. Pinesa, posebno u njegovoj knjizi *Nouvelles etudes sur Awhad al-Zaman Abu'l-Barakât al-Baghdâdi* (Paris, 1955).

34. U vezi sa ovom knjigom i njenim autorom, pogledati, Mirza Muhamed Khan Qazvini, *Abu Sulaiman Mantiqi Sidjistani* (Paris, 1933).

35. Ovu istoriju, koja ima posebnu važnost u vezi sa poznatim ličnostima iz 11. i 12. vijeka, pripremio je i izdao Muhamed Šefi' (Lahore, 1935).

36. O njegovom životu i djelima pogledati članak Mudžtebija Minevija „Les biblioteques de la Turquie" u *Revue de la Faculte des Lettres* Univerziteta u Teheranu, 4:59-84 (mart 1957); Ebu Hajjân et-Tevhidi, *El-Imtâ'u ve'l'-muânesetu* (Kairo 1373), I, 35-36, 222-223; II, 84, 86, 88; III, 94; i njegovo djelo *Muqābesāt* (Kairo, 1929), pp. 165, 202 i na drugim mjestima.

37. Pogledati, F. Rosenthal, ™ State and Religion according to Abu el-Hasan al-Amiri" u Islamic *QuarterlyIII* 42-52 (April 1956).

38. Najznačajniji životopis Ibn Sinaa je onaj kojeg je napisao njegov doživotni učenik Ebu Ubejd el-Džûzdžâni. Kasniji stari autori Ibn Ebi Usejbia, Ibnu l'-Qufti i drugi, zasnivaju svoja obavještenja o Ibn Sinau iz ovog životopisa. O novim izvorima o životu Ibn Sinaa pogledati: *Hodždž etu'l'-haqq Ebu Ali Sina od Sejjida Sadeqa Govherina* (Teheran, 1952); Avicena Commemoration Volume (Calcutta, 1956), predgovor; G. M. Wickens, *Avicenna: Philosopher andScientist* (London 1952), dio I; S. M. Afnân, *Avicenna, His Life and Works* (London, 1958), dio II; i S. H. Nasr, citirano djelo u bilješki 31., dio 11.

Bibliografiju radova o Ibn Sinau na evropskim jezicima napisali su: Seid Nefisi pod naslovom *Bibliographie des principaux travaux europeens sur Avicenne* (Teheran, 1333); Jahja Mehdevi, *Bibliographie d'Ibn Sinna* (Teheran, 1332); i G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne* (Cairo, 1950). U vezi sa radovima o Ibn Sini na njemačkom jeziku, pogledati O. Spies, „Der Deutsche Beitrag zur Erforschung Avicennas", u *Avicenna Commemoration Volume* str. 92-103.

Radovi o Ibn Sinau na evropskim jezicima su mnogobrojni i u svakom radu on je posmatran sa posebne tačke gledišta. Između tih radova, pored gore spomenutih, može se navesti još uvijek upotrebljivo djelo B. Carra de *Vauxa Avicenne* (Paris, 1900); nekoliko dobro poznatih studija od A. M. Goichona, posebno *La Distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina (Avicenna)* (Paris, 1937); *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale* (Paris, 1944); *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenna)* (Paris, 1938); i *Vocabulaires compares d' Aristote et d'Ibn Sina* (Paris, 1939); dalje, mogu se navesti veoma uticajni članci i knjige L. Gardeta, posebno *La Pensee religieuse d'Avicenne* (Ibn Sina), (Paris, 1951). i djelo H. Corbina, *Avicenna and the Visionary Recital,* (New York, 1960) u kome je na najjasniji način izložena ezoterična filozofija Ibn Sinaa i njen uticaj na Istoku. Također, posebno treba ukazati na istraživanja H. A. Wolfsona i E. Gilsona u kojima se iz raznih uglova raspravlja o filozofiji Ibn Sinaa i o njenoj vezi sa srednjevjekovnom filozofijom. Naročito pogledati Wolfsonov rad *Crescas Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass., 1929), i Gilsonov rad *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.*

39. Najpotpunije bibliografije o Ibn Sinau su one koje su napravili Jahja Mehdavi i G. C. Anawati, spomenute naprijed u bilješci br. 38.

40. Ovo djelo su preveli na francuski jezik M. Achena i H. Masse pod naslovom *Le Livre de science* u dva toma (Paris, 1955-1958).

41. Potrebno je izdati kompletan tekst djela *Eš-Šifa'* na arapskom jeziku. Litografsko izdanje *Metafizike* i *Fizike* - dijelova djela *Eš-Šifa'* - izašlo je u Teheranu 1303. g. po hidžri, a kompletno izdanje se upravo štampa u Kairu pod nadzorom Ibrahima Medkura i do sada su

izašli dijelovi o logici i neki svesci koji se odnose na matematiku i metafiziku. Neki dijelovi *Eš-Šifa'*a su također, prevedeni na evropske jezike, kao npr. dio o psihologiji, preveo J. Bakoš (Prag, 1956) i dio o muzici, preveo Baron d'Erlanger pod naslovom *La Musique arabe* II, od 105. strana pa dalje. Već više godina M. D'Alverny priprema kritičko izdanje prevoda djela Ibn Sinaa na latinski jezik koji će uskoro početi izlaziti u jednoj seriji posvećenoj latinskom avicenizmu.

42. Mnoge od ovih rasprava govore o individualnim problemima o kojima se već raspravljalo u opširnijim pregledima, ali u nekim drugim kao u *Risaletu 'l-adhawije* (Rasprava o danu proživljenja) u kojoj se govori o eshatološkim pitanjima i u glosama o Aristotelovoj *Teologiji* raspravlja se o bitnim problemima, konačno na način na koji se ne raspravlja o tim problemima u drugim djelima.

43. Pogledati, S. H. Nasr, citirano djelo u bilješci br. 31., dio 11. str. 1 i dalje.

44. Prva knjiga djela *Qanon* prevedena je na engleski jezik uz interesantna poređenja sa kasnijim medicinskim idejama. Ovaj prevod i poređenja napisao je savremeni kanadski ljekar O. Gruner pod naslovom *A. Treatise on the Canon of Medicine, incorporating a translation of the First Book* (London, 1930).

45. Ovu poemu komentarisalo je nekoliko pisaca poslije Ibn Sinaa, između ostalih Davud Antaki i Sejjid Šerif Džurdžâni, a i nekoliko puta je prevođena na evropske jezike. Pogledati prevod A. J. Arebiya u knjizi Wickensa *Avicenna...* str. 28.

46. Ibn Sina, koji se obično naziva prvim skolastičarem, u stvari je osnivač medijevalne filozofije koja je i na Istoku i na Zapadu raspravljala o problemima bića. Zato njega ponekad nazivaju „Filozofom bića" (wudžûd). Pogledati, A. M. Goichon, L'Unite de la pensee avicennienne" u *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* br. 20-21 (1952), pp. 290-308.

47. Pogledati rad S. H. Nasra, „Polarization of Being", u časopisu *Pakistan Philosophical Journal*, 3:8-13 (October 1959).

48. O metafizičkim aspektima ibn Sinaove filozofije, posebno o ovom pitanju, pogledati E. Gilson, *Avicenne et le point de depart de Duns Scotus* (Paris, 1927); A. M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'apre Ibn Sina (Avicenna)*, Džemil Saliba, *Etude sur la metaphysique d'Avicenne* (Paris, 1926); i studiju L. Gardeta, *La Pensee religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)* (pogledati napomenu 38), u kojoj se također raspravlja o Ibn Sinavooj koncepciji stvaranja, poslanstvu i o njegovom gledanju na različita druga vjerska pitanja. Također pogledati, S. H. Nasr, „The Anatomy of Being" u *Introduction...* (djelo citirano u bilješci br. 31), dio 12.

Što se tiče samih Ibn Sinaovih radova, u dijelovima o metafizici u Šifa'u i Nedžatu, kao i u Dânišnâmi, opširno se raspravlja o podjelama i distinkcijama bića.

49. Ovdje sufijska metafizika dodaje, da Božanska Esencija *(zât)*, čak transcendira Biću koje je njegovo prvo samoodređenje i potvrđivanje, a istovremeno je Princip Univerzuma. Pogledati, F. Schuon, *The Transcedent Unity of Religions* (New York, 1953), pp. 53. i dalje.

50. Argumenat Sv. Tome, zasnovan na kontingenciji Univerzuma, potiče od ove osnovne distinkcije koju Ibn Sina postavlja između Nužnog Bića i mogućih bića.

51. Raspravljajući o ovim problemima, nismo se obraćali na stranice Ibn Sinaovih djela. Jedino sam ukazao na dio o metafizici (Ilâhijjât) u njegovim različitim filozofskim radovima, u kojima on raspravlja o ovim pitanjima. Detaljniji uvid u njegove radove, kao i u sekundarne izvore o svakom pojedinom problemu, vidi kod S. H. Nasra u djelu *Introduction...*, dio 12. (djelo citirano u bilješci br. 31).

52. Pogledati H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, i to dio pod naslovom „Avivennism and An geology", gdje se opširno raspravlja o Ibn Sinaovoj angeologiji i njenoj vezi sa kosmologijom. U kasnijim Ibn Sinaovim „ezoteričnim" radovima određenje anđela kao unutrašnjeg vodiča čovjeka i kao izvora iluminacije postaje centralni problem rasprave.

53. Ibn Sinaovi pogledi na kosmogoniju i kosmologiju ukratko su izloženi u raspravi na perzijskom jeziku pod naslovom *Haqiqat ve kejfijeti mevdžûdât ve teselsol-i mosebbebât* (O suštini Bića i lancu uzroka), koja je štampana u Teheranu 1952. g. u redakciji Muse' Amida. Mada pripisivanje ove rasprave Ibn Sinau ponekad izgleda sumnjivo, ipak se u njoj daje lijep sinopsis koncepata koji su detaljnije opisani u djelima *Eš-Šifa'* i *Nedžât*. Također, pogledati, L. Gardet, *Le Pensee religieuse d'Avicenne*, str. 48.

Hijerarhije inteligencija i duša i glavna pitanja kosmologije, najdetaljnije su izloženi u odjeljku *Metafizika* djela *Eš-Šifa'* (Teheran, 1303) od str. 618. pa dalje.

54. Pogledati A. M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale*, str. 41.

55. Prema tradicionalnoj islamskoj astronomiji, nebesa iznad Mjeseca sastoje se po redu od nebesa Merkura, Venere, Sunca, Marsa, Jupitera, Saturna, neba zodijačkih znakova i prvog pokretača (Primum mobile). Mnogi naučnici, između ostalih L. Gardet (vidi napomenu 54) smatraju da je ograničavanje broja intelekata na deset isključivo a posteriorno. Ipak, numerički simbolizam devet nebesa prema deset intelekata ne treba ignorisati, zbog toga što broj deset, zatvarajući krug brojeva, također predstavlja upotpunjavanje cjeline i inteligibilnog niza.

56. To ima posebne važnosti, jer u toj raspravi Ibn Sina raspravlja o početnim slovima kur'anskih odlomaka (sura), a puni naslov te rasprave glasi *Er-Risâletu fî me'âni 'l-hurûfi 'l-hedžâijje 'l-letî fī fevâtihi ba'zi ssuveri 'l-furqânijje (Rasprava o značenju slova alfabeta kojim počinju neke kur'anske sure).*

57. U svojoj studiji o ovoj raspravi Ibn Sinaa ,,La Philosophie orientale d Ibn Sina et son alphabet philosophique", štampan u *Memorial Avicenne*, Cairo, 1954. IV, 1-18 L. Massignon, koji je više nego ijedan drugi orijentalista objasnio razliku između semitskog i grčkog prilaza jeziku i bolje nego iko shvatio psihološki efekat izgovorenih riječi na dušu muslimana, govori o trostrukoj vrijednosti koju su Semiti pridavali primitivnom alfabetu, i to. o fonetskoj, semantičkoj (koja je tako u bliskoj vezi sa osnovnim „idejama" njihovog gledanja na svijet) i najzad o aritmetičkoj koja ima određenu numeričku vrijednost.

Grčki alfabet, koji je prije pojave islama bio u upotrebi kod nekih ezoteričnih krugova u zemljama Bliskog istoka i kojeg spominje P. Kraus u svom djelu *Džâbir ibn Hajjân* (Cairo, 1942), II, str. 236. i dalje, i sam je semitskog porijekla, pa numeričke vrijednosti svakog slova također su bile semitske.

58. Ima nekoliko redova slova u džefr sistemu koji se obično upotrebljavaju. Od svih je najraširenij *ebdžed* sistem kod koga alfabet počinje elifom, zatim slijede ba, džim, dal. Međutim, poredak slova kod Ibn Sinaa ne podudara se u potpunosti sa tradicionalnom islamskom šemom.

59. Euclide geometra et Tolomeo

Ipocrate Avicenna e Galieno

Averrois, che'l gran comento feo.

(I Euklida, poznavaoca geometrije i Ptolomeja,

Bukrata, Ibn Sinaa i Galena,

I Ibn Rušda, autora velikog komentara).

Božanstvena komedija, Pakao, IV, stihovi 142-144.

60. Ibn Sina ovu nauku naziva „fennu 's-simâ'i 't-tabî'ijje", to jest prva stvar koju neko „čuje" kada studira prirodnu filozofiju ili principe prirodne filozofije.

61. Ovo pitanje opširno je obrađeno u djelu S. H. Nasra *Introduction...* u dijelovima 12-14. Vidi bilješku br. 31.

62. Pogledati članak A. M. Goichona ,,La Nouveaute de la logique d'Ibn Sina" u knjizi Millenaire *d'Avicenne, Congres de Bagdad* (Kairo, 1952), str. 41-58.

Premda gospođa Goichon daje vrijednu analizu ovakve vrste silogizma kojima se služi Ibn Sina, ipak, njeni argumenti da je to vezano za eksperimentalnu nauku koja po Ibn Sinau konstituiše njegovu *orijentalnu filozofiju* su, u najmanju ruku, nezadovoljavajući. Ne može neko tako jednostavno zaboravljati nešto što je mnogim generacijama perzijskih filozofa tako mnogo znači i za koje je „orijentalna filozofija" imala duboko metafizičku važnost.

63. Pogledati studiju A. Sajilija „Reveši 'ilmi Ebu Ali Sina" (Naučni postupak Ebu Ali Sine), štampan u knjizi *Kitab-i hezare-i Ibn Sina,* (Teheran, 1953), II, str. 403-412.

64. Pogledati studiju M. Hortena i E. Wiedemanna, „Avicene's Lehre von Regenbogen nach seinem werk al-Shifa'", u časopisu *Meterologische Zeitschrift*, 11:533-544 (1913).

65. Pogledati studiju E. Wiedemanna, „Über ein von Ibn Sina (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument", u časopisu *Zeitschrift für lnstrumentkunde*, 6:269-375 (1925).

66. O istoriji islamske medicine do Ibn Sinaa, pogledati članak M. Meyerhofa, „Science and Medicine", u knjizi *Legacy of Islam* (Oxford, 1931), str. 311-355; E. G. Browne, *Arabiau Medicine* (Cambridge, 1921); C. Elgood, A. *Medical History of Persia and the Eastern Caliphate* (London, 1951).

67. Pogledati, E. Kremers i G. Udang, *History of Pharmacy* (1940), str. 19. i dalje.

68. Prva knjiga (dijelovi 3, 4 i 5) i IV knjiga *Qanona* predstavljaju Ibn Sinaa kao kompetentnog hirurga sa tačnim opservacijama o mnogim načinima operisanja, između ostalog i o operisanju raka. Pogledati članak K. I. Gurkana, „Les Conceptions chirurgicales d'Avicenne" u knjizi *Millenaired'Avicenne,* str. 17-22.

69. Pogledati članak E. Wiedemanna, „Zur Geschichte der Lehre von Sehen", u časopisu *Annalen der Physic und Chemie* (Leipzig), 39:470, strana i dalje.

70. O uticaju Ibn Sinaa na naučnu tradiciju Zapada, pogledati, A. C. Crombie, „Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition", u zbirci studija *Avicenna*... koju je sakupio i uredio G. M. Wickens, str. 84-107.

71. Pogledati E. J. Holmyard, *Avivennae de congelatione et conglutinalione lepidum* (Paris, 1927).

72. Pogledati, S. Pines, „Les Precurseurs musulmans de la theorie de l'impetus", u časopisu *Archeon,* 21:298-306 (1938); i njegov rad *Nouvelles etudes sur Awhad al-Zamân Abu 'l-Barakat al-Baghdâdî.*

73. P. Duhem je prvi uočio srednjevjekovno porijeklo mnogih ideja u fizici sedamnaestog vijeka i raspravljao o njima u knjigama kao što su *Etudes sur Leonard de Vinci*, 3 toma (Paris, 1906-1913); *La Systeme du monde,* 10 tomova, Paris 1913-1959; *Les Origines de la statique* (Paris, 1905-1906). Njegova istraživanja nastavili su drugi serijom studija, između ostalih A. Koyre, *Etudes galileennes* (Paris, 1939); A. Maier, *An der Grenze von Scolastik und Naturwisenchaft* I dio (Essen, 1943), II dio (Rim, 1952); M. Claggett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages* (Madison, 1959); Također, E A. Moody, „Galileo and Avempace", u *Journal of the History of Ideas,* 12:163-193 (April 1951) i 12:375-422 (June 1951) koji raspravljaju i u većini slučajeva potvrđuju Duhemove poglede i teorije.

74. O Ibn Sinaovim pogledima i teorijama o muzici i o njegovim uticajima na polju muzike pogledati mnoge studije H. G. Farmera, a posebno slijedeće: *History of Arabian Music* (London, 1929); „Clues for the Arabic influence on European musical theory", u časopisu *Journal of the Boyal Asiatic Society of London*, (januar 1925), str. 61-80.: *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (London, 1926), a također i Baron R. d'Erlanger *La Musique arabe* II; M. Hafny, *Ibn Sina's Musiklehre* (Berlin, 1931); i Mehdi Berkišli, ,,Musiki-ji Ibn Sina" u *Kitab-i hazare-i Ibn Sina*, II dio, str. 466-477.

75. Pogledati *Musica Mensurata* u *Dictionary of Music and Musicians* od Crovea.

76. O ovom se problemu raspravlja u predgovoru Alaina Danielou-a, najistaknutijeg savremenog poznavaoca orijentalne muzike, koji je napisao o pločama iranske muzike snimljenim u organizaciji UNESC-a pod njegovim rukovodstvom.

Još je netačnije nazivati iransku muziku arapskom muzikom, nego nazivati islamsku filozofiju arapskom, jer iranska i arapska muzika, ne samo da se razlikuju od grčke muzike nego se po mnogo čemu i međusobno razlikuju, a sigurno je da su tokom stoljeća uticale jedna na drugu.

77. O Ibn Sinaovoj nauci o duši (psihologiji) pogledati, J. Bakoš, *La psichologie d'Ibn Sina (Avicenna) d'apres son oeuvre aš-Šifa'* (Prag, 1956); *Avicenna's Psychology* - prevod na engleski jezik Ibn Sinaove nauke o duši *('Ilmu 'n-näfs)* od F. Rahmana, (Oxford, 1959); Ali Ekber Siâssi, *La Psichologie d'Avicenne et ses analogies dans la psychologie moderne* (Teheran, 1954), i Musa' Amid, *Essai sur la psichologies d'Avicenne* (Ženeva, 1940).

78. O različitim sposobnostima duše raspravlja se u E. Gilsonovoj studiji „Les Sources greco-arabes de l'augustinisme avicennant", štampanoj u časopisu *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age,* 4:5-149 (1929).

79. Mi smo upotrijebili prevod E. G. Browne-a iz njegovog djela *Literary History ef Persia* (Cambridge, 1915) dio II, str. 111. Isto tako postoji lijep prevod poeme od A. J. Arberry-a u knjizi Wickensa Avicenna..., str. 28.

80. O religioznim idejama Ibn Sinaa pogledati izvrsnu studiju L. Gardeta *La Pensee religieuse d'Avicenne (Ibn Sina).*

U islamskom svijetu postoje mnoge priče o religioznosti Ibn Sinaa. Npr. priča se da ga je jednog dana jedan njegov učenik, koji ga je smatrao najpametnijim čovjekom svoga vremena, upitao zašto se ne proglasi poslanikom i ne osnuje novu religiju. Ibn Sina se nasmijao i ništa nije odgovorio. Slijedećeg jutra, kada se oglasio poziv za jutarnju molitvu, učenik je ustao i krenuo prema bazenu vode da uzme abdest za molitvu. Vrijeme je bilo tako hladno da mu je Ibn Sina rekao da je bolje da ne ide vani i ne umiva se da se ne bi prehladio. Učenik se nije obazirao na njegov savjet nego je izašao vani, umio se i otišao na molitvu. Kada je završio molitvu, Ibn Sina ga je pozvao i rekao mu: „Eto, zašto ne mogu da pretendujem da budem poslanik. Ja sam tvoj učitelj i profesor i još sam uvijek živ i najveći ljekar ovoga vremena, a kada sam ti rekao da ne ideš i ne kvasiš ruke i lice hladnom vodom, ti me nisi poslušao, nego si slijedio uputstva čovjeka koji je prije četiri vijeka živio u Arabiji, koji je bio nepismen i s kojim se nikada nisi susreo. Eto u tome je razlika između jednog poslanika i filozofa."

Također, pogledati studiju S. H. Nasra „Ibn Sina and the Islamic Religion", u djelu citiranom u bilješci 31. *Introduction...*, dio 11.

81. S. H. Barani, ‚Ibn Sina and Alberuni" u *Avicenna Commemoration Volume*, str. 8.

82. Pogledati npr. A. F. von Mehren, *Traites mystiques d'Avicenne* (Leiden, 1889-1899), dio III

83. Risaletun fi 'l-'išq, prevod od E. L. Fackenheima, u časopisu „Medieval Studies" (Toronto) 7:214 (1945).

84. U vezi sa poslanstvom u islamu, posebno u djelima Farabija i Ibn Sinaa, pogledati studiju F. Rahmana, *Prophecy in Islam-Philosophy and Ortodoxy* (London, 1958), naročito od 30. stranice pa dalje u kojoj je ovo važno pitanje analizirano na kompetentan način, premda je možda autorova interpretacija suviše racionalistička gdje se previše daje važnost grčkim

prethodnicima toga posebnog „abrahamiskog" koncepta. Također, pogledati, L. Gardet, *ha Pensee religieuse*... dio IV.

85. Moguća značenja ovog rada i pridjeva „orijentalni" koji se u arapskom jeziku može čitati također kao ,,išrâqî (iluminativan) bila su uzrokom otvaranja duge serije diskusija i kontraverzija o tačnom određenju značenja. Čuveni orijentalisti kao što su Nallino, Gauthier, Gardet, Goichon, Pines, Corbin i mnogi drugi davali su o tome različita mišljenja. Za sumarni uvid u ova mišljenja pogledati H. Corbin, *Aviccenna and the Visionary Recital*, od 36. strane; članak Ebu 'l-Alija el-'Afîfîja „L'Aspect mystique de la philosophie avicennienne" u *Millenaire d'Avicenne,* str. 399-449; i S. H. Nasr, *Introduction...*, dio 11.

86. Opširnu studiju o ovim djelima i o cijeloj „orijentalnoj filozofiji" Ibn Sinaa dao je H. Corbin u svojoj knjizi *Avicenna and the Visionary Recital.*

87. Premda postoje dobri rukopisi ove knjige, još knjiga nije štampana. Ako bude štampano kritičko izdanje ove knjige i ako bude više prostudirana, postoji mogućnost da se baci više svjetla na, dosada još uvijek skrivene, veze između pristalica iluminacionizma i pristalica Ibn Sinaove škole.

S. Proper je preveo na njemački jezik dvije rasprave Behmenjara o metafizici pod naslovom: *Behmenjar ben el-Marzuban, der persische Aristoteliker aus Avicenna'a Schule. Zwei metaphysische Abhandlungen ven ihm Arabisch und Deutsch mit Anmmerkungen* (Leipzig, 1851).

88. Hajam (umro 1132) je jedan od nekoliko figura u istoriji, možda i jedina ličnost, koja je istovremeno bila veliki pjesnik i veliki matematičar. Međutim, njegove rubaije obično su pogrešno poimane i zato filozofa, koji je shvatio „Uzvišeno jedinstvo" i na osnovu toga smijao se cijelom manifestacionom poretku ovog svijeta, tumačili su kao skeptika i predstavljali ga kao epikurejskog pristalicu senzualnih naslada. Ali, Hajjam tako nije predstavljen od strane svojih savremenika. Npr. Nizâmi Arûzi, u svom djelu *Čehâr Meqâle* (Četiri besjede) naziva ga „Dokazom Istine" (Hodždžetu 'l-haqq) i „Dokazom Boga". Hajjam nije mnogo pisao, ali ostalo je deset-dvanaest njegovih rasprava o metafizici i znanostima, među koje spada *Musâderât* (Predgovor o istraživanjima Euklidovih aksioma) u kojoj pokazuje da se Eukladova geometrija oslanja na pretpostavku da se dvije paralelne linije nikada ne sijeku, a da se ni ta sama pretpostavka ne može potvrditi ovakvom vrstom geometrije.

O djelima Hajjama pogledati, Sejid Sulejman Nedvî *Hajjam, ur uskî sevânih ve tasanîf pur nâqidâna nazar* (na urdu jeziku) (Azamgarh, 1933) i članak V. Minorskog o Hajjamu u *Encyclopaedia of Isalam.*

89. Nasiri Hosrov (1003-1060), najveći filozof koji je došao neposredno poslije Ibn Sinaa, postao je ismailit dok je bio u Egiptu, a kasnije je postao misionar (dâ'i) ovog ogranka ši'izma u Horosanu. U njegova djela spadaju: *Divan* poezije na perzijskom jeziku, zatim *Džami'u 'l-hikmetejn*, *Gušaješ ve reheješ, Zadu 'l-musafirin, Roušenainâme i putopis Sefernâme*. Pogledati predgovor Corbina djelu *Džami'u 'l-hikmetejn*, koje je izašlo pod redakcijom H. Corbina i Muhameda Mu'ina (Teheran, Paris, 1953).

90. Tusi je direktno povezan sa Ibn Sinaom preko pet generacija naučnika i studenata. Bio je učenik Feriduddina el-Dâmâda, a ovaj je bio đak Sadruddina Sarahsija, a Sarahsi đak Afdaluddina Gîlanija, a Gilani đak Ebu 'l-Abbasa el-Lukerija, a Lukeri đak naprijed spomenutog Behmenjara. Lanac naučnika i učenika u tradicionalnoj filozofiji ili hikmetu ima skoro istu važnost kao i lanac u sufizmu ili silsili (silsila), jer uvijek postoji usmena tradicija koja prati pisani tekst. Na taj način, upravo kao što u sufizmu lanac (silsila) podrazumijeva prenos blagodati ili bereketa, koja egzistira u sufijskom redu ili bratstvu, s jedne na drugu generaciju, isto tako u hikmetu (tradicionalnoj filozofiji) lanac profesora i učenika podrazumijeva kontinuitet usmenog prenošenja i svega onoga što omogućava studentu da „čita između redova".

91. Pogledati djelo Kašanija *Musannefāt* koje su izdali Mudžtebi Minevi i Jahja Mehdavi (Teheran, 1331-1337).

92. Jedan od prijatelja koji je putovao u Afganistan i Pakistan da bi dao studiju o tradicionalnim školama (medresama) u ovim krajevima, ustanovio je da je jedino filozofsko djelo koje se još uvijek izučava u skoro svim samostalnim školama ovih zemalja *Hikmetu 'l- 'ajn*.

93. Štampano u tri dijela (Teheran 1335-1337).

94. O uticaju Ibn Sinaa na Istoku i Zapadu raspravlja Suhejl Afnân u svom djelu *Avicenna*..., poglavlja VIII i IX, mada su neki njegovi pogledi o Ibn Sinaovoj tradiciji na Istoku veoma udaljeni od pogleda onih koji pripadaju ovoj tradiciji i koji intelektualni život te tradicije smatraju svojim. Vrlo informativni pregled o tradiciji Ibn Sinaa na Istoku i o oprečnosti sa istinskim avicenizmom dao je H. Corbin u svom djelu *Avicenna and the Visionary Recital*, str. 101 i dalje.

95. O prevodima Ibn Sinaa na latinski jezik, pogledati M. A. Alonse, „Ibn Sina y sus primera infliencias on el Mundo Latino", u časopisu *Revista del Instituto Egypcio de Estudios Islamicos*, 1:36-57 (1953), i M. T. D'Alverny, „Notes sur les traductions medievales d'Avicenne", u časopisu *Archives d'istoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, 27:337-358 (1952). U napomeni na 340. strani ove rasprave gospođa M. T. D. Alverny, koja je u ovoj problematici najviši autoritet i koja je dio svoga života posvetila kompletnom izdavanju djela Ibn Sinaa na

latinskom jeziku, daje imena nekih drugih svojih djela o ovoj problematici, kao i spisak članaka H. Bedoreta, S. Pinesa i M. Alonsoa.

Najautoritativnije djelo za generalnu studiju o prevodima tekstova sa arapskog na latinski jezik jeste još uvijek djelo M. Steinschneidera pod naslovom *Die europäischen übersetzungen aus der Arabischen bis Mitte der 17. Jahrhunderts* (Graz, 1956); također, pogledati R. Walzer „Arabic Transmission of Grek Thought to Medieval Europe" u *Bulletin of the John Rylands Library,* 29:160-183 (1945-1946).

Ipak, treba napomenuti, da veći dio djela Ibn Sinaa u kojima je izložiena njegova „ezoterična filozofija", kao npr. *Išârât* i *Mantiqu'l-mašriqijjin* nije preveden na latinski jezik i upravo tako je stvoren teren za nastanak razlika u načinu interpretacije Ibn Sinaove filozofije na Istoku i Zapadu.

96. Ovu raspravu je pronašla gospođa M. T. D. Alverny i izdala pod naslovom „Les peregrinations de l 'ame dans l'autre monde d'apres un anonyme de la fin du XII siecle" u *Archives d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age,* 15-17: 239-299 (1940-1942).

97. Pogledati R. de Vaux*, Notes et textes sur l'avicennisme latin* (Paris, 1934). Termin „latinski avicenizam" nije se proširio koliko termin „latinski averoizam". Termin „latinski averoizam" uveo je u nauku P. Mandonet u svojoj studiji o Sigeru de Brabantu, mada ga je osporavao i takav naučni autoritet kao što je F. van Steenberghen u svojoj raspravi „Siger of Brabant", objavljenoj u *Modern Schoolman*, 29:11-27 (1951). U vezi sa Ibn Sinaom, mnogi autoriteti, kao što je npr. E. Gilson, smatraju da kod Ibn Sinaa nije postojala jedna potpuno definisana i sa njegovim učenjem usko povezana škola da bi se nazvala njegovim imenom poslije njega.

O uticaju Ibn Sinaa u latinskom svijetu i o školama toga svijeta pogledati E. Gilson, „Graeco-Arab Influence" u knjizi *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, dio 6, poglavlje 1, zatim, „Les Sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant" u *Archives d'Hist, Doct, et Littt du Moyen Age*, 4:5-149 (1929); ‚Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin" u istom časopisu, 1:1-127 (1926); *Avicenne et le point de depart de Duns Scotus*. Također, pogledati, K. Foster, O. P. .Avicenna and Western Thought in the 13th Century" u *Wickensovoj zbirci Avicenna*...; i H. Corbin, *Avicenna*... od 102. strane.

98. Hrišćanski ljekari više su osjećali simpatije prema Ibn Sinau nego prema Ibn Rušdu (Averoesu), što se može vidjeti iz knjige *De Erroribus Philosophorum* od nepoznatog autora u kojoj se prema Ibn Sinau primjenjuje mnogo umjereniji tretman.

99. Jer, kao što je vješto objasnio Gilson, „problem poimanja i spoznaje je samo posebno stanje kosmologije" (u članku *Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin*, str. 52).

100. P. Duhem, u svom monumentalnom djelu *Le Systeme du monde* (IV, od 317. str.), raspravlja o tome kakve je međusobne veze imala astronomska revolucija sa izmjenom spiritualnog i teološkog načina poimanja kosmosa i na koji je način uvijek ova revolucija stalno podrazumijevala „desakralizaciju" kosmosa.

101. U vezi sa Ibn Sinaovom kosmologijom i angeologijom, H. Corbin piše: „Ali cijela kosmologija je vezana za angeologiju. Odbijanje ovog posljednjeg povlači za sobom potresanje temelja onog prvog. A upravo to je bilo ono što je sasvim dobro poslužilo ciljevima Kopernikove revolucije: između hrišćanske teologije i pozitivne nauke uspostavljeno je takvo jedinstvo koje je na kraju dokinulo prerogative anđela i svijet anđela u demijurgiji kosmosa. Poslije toga svijet anđela više nije bio nužan u smislu metafizičke nužnosti; on je bio neka vrsta ukrasa Kreacije; egzistencija anđela, manje-više, postaje moguća." *Avicenna*... str. 101-102.

102. O ovom pitanju opširno govorimo raspravljajući o Ibn Sinaovoj kosmologiji u knjizi *Introduction*... Također, pogledati predgovor M. A. R. Gibba pomenutoj knjizi.

103. U Iranu, Centralnoj Aziji i u arapskim zemljama u narodu se pričaju mnoge priče o Ibn Sinau i po narodnoj predaji Ibn Sina je junak čije znanje i mudrost dominiraju nad silama prirode.

II DIO

SUHRAWARDI I ILUMINACIONISTI

1. O učenjima i uticajima ove škole pogledati osnovno djelo Introduction à la theologie musulmane, koje su napisali L. Gardet i M. M. Anawati (Paris, 1948) i monumentalnu studiju H. A. Wolfsona pod naslovom *The Philosophy of the kelâm*, koja treba da se publikuje u izdanju Harvatskog univerziteta.

2. U vezi sa tradicionalnom podjelom znanosti na intelektualne i objavljene (transmitirane) pogledati *Muqaddimah* od Ibn Halduna (Ibn Khaldûn), u prevodu F. Rosenthala, II-III dio, poglavlje VI (New York, 1958).

3. Za istoriju ovog perioda pogledati knjige, T. W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford, 1924), W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion* (London, 1928), M. T. Houtsma, *Recueil de textes retolifs à l'histoire des Seljoucides* (Leiden, 1886-92), dio I-IV; 6. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge, 1930); i J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman* (Paris, 1943). O posebnoj važnosti političke dominacije ši'izma-sunizma u njegovanju nauka i umjetnosti, pogledati predgovor knjizi S. H. Nasra, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*.

4. Na evropskim jezicima El-Gazaliju su posvećene mnoge studije, tako da je mnogo poznatiji nego bilo koji drugi islamski filozof, pa mu u ovoj knjizi nije osvećeno posebno poglavlje. Iako se u nekim krugovima na Gazalija gledalo kao na kriterij za određivanje ispravnosti drugih sufija, nema sumnje da je on jedna od najistaknutijih figura u islamu koga je ruka sudbine dala u pogodnom trenutku istorije islama kada je trebalo da opadne uticaj racionalizma i da se pripremi teren za išrâqi (prosvjetljenje - iluminacija) učenja Suhrawardija i gnostička (ma'rifa) učenja Ibn Arebija.

O životu, učenjima i uticaju Gazalija pogledati, M. Asin Palacios, *La Espiritualidad de ALGAZEL y su sentido cristiano* (Madrid-Granada, 1934-1941); Carra de Vaux, *Gazali* (Paris, 1902); A. J. Wensinck*, La Pensêe de Ghazzali* (Paris, 1940); i F. Jabre, *La Notion de certitude selon Ghazâli dans ses origines psychologiques et historiques* (Paris, 1959).

5. Zbog prevoda ove knjige na latinski jezik desilo se da je Gazali - latinski Algazel od strane Sv. Tome Akvinskog i drugih skolastičara smatran peripatetičkim filozofom. Maqâsid je praktično doslovni prevod Ibn Sinaove *Danišname-i àlâi* sa perzijskog jezika na arapski jezik. Međutim, dok je teško razumjeti original zbog toga što je to prvi pokušaj da se na perzijskom

jeziku izloži aristotelovska filozofija, arapska verzija Gazalijeva je veoma jasna, stoje možda glavni razlog njene velike popularnosti.

6. Gazali kritikuje filozofe iz mnogo razloga, od kojih je tri smatrao glavnim: njihovo nijekanje kreacije ex nihilo, njihovo nijekanje Božije obaviještenosti i znanja o pojedinostima i njihovo nepriznavanje tjelesnog proživljenja, što je sve jasno objašnjeno u Kur'anu. Pogledati W. Montgomery-Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazzali* (London, 1953), str. 37. i dalje.

7. Ipak su eš-š'ariti izvukli korist iz El-Gazalijevih napada na filozofe, tako da su se njegove kritike donekle mogle smatrati pobjedom teologa, pošto su, u svakom slučaju, društveno-političke prilike toga vremena išle na ruku širenja njihovih učenja.

8. Ovog velikog teologa, jednog od najčuvenijih ljudi svoga vremena, treba smatrati, poslije Gazalija, najžešćim kritičarem filozofa. On je napisao veliki komentar Kur'ana pod naslovom *Tafsir el-kebîr,* kao i djelo *Džâmi'u-l-'úlûm* u kome raspravlja o svim znanostima svoga vremena u koje je imao širokog uvida. Njegov značaj u filozofiji je u njegovoj detaljnoj analizi i kritici Ibn Sinaovog djela Išarat. Njegove kritike, generaciju kasnije, odbija Hādže Nasiruddin Tusi u svom djelu *Šerhu-l-išārât*.

O imamu Fahrudinu Raziju, kako se zove u Iranu, pogledati M. Horten, *Die spekulative und positive Theologie in Islam nach Razi und Tusi* (Leipzig, 1912); P. Kraus, „The Controversies of Fakhr al-Din Râzî", u *Islamic Culture*, 12:131-153(1938); i S. H. Nasr, „Fakhr al-Din al-Razi", u *History of Muslim Philosophy,* sabrao i izdao M. M. Šerif (M. M. Sharif) Wiesbaden, 1963.

9. Šejh-al-išrâqa - prvaka filozofije iluminacije ili prosvjetljenja ne treba miješati sa nizom sufijskih učitelja koji su se zvali Suhrawardi, posebno ne sa Šihabudinom Suhrawardijem, poznatim sufijskim učiteljem koga su čak i neki islamski istoričari smatrali upravo osnivačem škole iluminacionizma ili išrâqa.

O četvorici poznatih Suhrawardija pogledati H. Ritter, „Philologika, IX: Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften", u *Der Islam*, 24:270-286 (1937) i 25:35-86 (1938).

10. Među radovima H. Korbena (Henry Corbin) o Suhrawardiju, posebno treba istaći njegov prevod nekih kraćih Suhrawardijevih radova sa perzijskog na francuski jezik. Isto tako sljedeća djela: *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî* (Paris, 1939); *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi* (Teheran, 1946); i dva Korbenova predgovora Suhrawardijevom djelu *Opera Metaphysica et Myslica*, vol. I (Istanbul, 1945); vol. II (Teheran, 1952). Prvi od ova dva volumena sadrži Metafiziku iz tri veće Suhrawardijeve rasprave, *Talwîhât, Muqâwamât* i *Mutârahât*, a drugi volumen sadrži kompletni tekst njegovog

glavnog djela *Hikmet al-išraq* i dvije manje rasprave, *Fî 'itiqâd al-Hukamâ'* i Q*issat al-ghurbat al-gharbiyah*. Treći volumen koji će zajedno publikovati Korben i pisac ovih redaka, obuhvataće sve Suhrawardijeve radove na perzijskom jeziku, a predviđeno je da prvi dio toga volumena bude štampan u toku 1963. godine.

11. Odnedavno je, najviše zahvaljujući publikovanju rezultata Korbenovih istraživanja, u arapskim zemljama posvećena određena pažnja Suhrawardiju. Na primjer djela: *Al-Suhrawardi* od autora Samija El-Kijalija (Kairo, 1955), *Hayy ibn Yaqzân li ibn Sînâ wa ibn Tufeyl we-l-Suhrawardi* od Ahmeda Emina (Kairo, 1952) i dijelovi o Suhrawardiju u djelu Ibrahima Madkûra, *Fi al-falsafat al-islamiyah* (Kairo, 1947) i u djelu Abdurahmana Bedevija, *Šahsiyât qilqah fi al-islam* (Kairo, 1946), koje sadrži i arapski prevod naprijed spomenutog Korbenovog rada, *Suhrawardi d'Alep.*

U Iranu njegovo djelo Hikmet ališrâq, sa različitim komentarima i glosama publikovano je prošlog stoljeća u tipografskoj tehnici i uvijek je bilo osnovni tekst u medresama. Isto tako, nekoliko njegovih rasprava na perzijskom jeziku izdali su Mehdi Bâjânî i Muhsin Sabâ. Također, u djelu Ali Ekbera Dânâsirišta pod naslovom *Efkari Suhrawardi we Mulla Sadrâ* (Teheran, 1316) raspravlja se o nekim osnovnim Suhrawardijevim idejama. Treba pogledati i rad dr S. H. Nasra ,,Suhrawardi" u knjizi *History of Muslim Philosophy* u kome se raspravlja o većini materije iz ovog dijela.

Najznačajniji radovi na evropskim jezicima o ovoj tematici prije Korbena, od kojih neki sadrže pogrešne interpretacije, iz drugog aspekta, kompetentnih naučnika, sastoje se iz: Cara de Vaux, „La Philosophie illuminative d'apres Suhrawardi maqtoul", u *Journal Asiatique*, 19:63-94 (1902); M. Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi* (Halle, 1912), te izdanje i prevod na engleski jezik nekoliko Suhrawardijevih rasprava posredstvom O. Spiesa.

12. Pod pojmom teozofija mi podrazumijevamo takvu formu mudrosti koja niti je filozofija niti je teologija, nego spoznaja božanskih misterija koje implicira izvorno značenje te riječi prije nego je izgubila to značenje kod modernih pseudo-spiritualnih pokreta.

13. Najpouzdaniji izvor za biografiju Suhrawardija je djelo *Nuzhat al-arwâh wa rawdat al-afrâh* koje je u stvari istorija filozofije, a napisao ga je jedan od najznačajnijih komentatora njegovih djela Šemsudin Šehrazūri. Originalni arapski tekst ovog djela još nije štampan, ali perzijski prevod djela kojeg je napravio Zijaudin Durrî publikovan je u Teheranu 1938. (1317) godine. Podaci o životu Suhrawardija mogu se naći i u naprijed spomenutim djelima Korbena.

14. Kao i mi i Korben daje sličnu klasifikaciju Suhrawardijevih radova zasnovanu na četiri vrste, ali sa neznatnim razlikama. Pogledati njegov predgovor djelu *Opera Metaphysica et Mystica* I, xvi str. i dalje. L. Masinjon (L. Massignon) prilikom publikovanja kompletnih djela

islamskog misticizma u svojoj knjizi *Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929), 113.

15. 'Ayn al-Qudât, čija životna sudbina ima mnogo sličnosti sa sudbinama Halladža i Suhrawardija, jer je i on u mladosti doživio tragičnu smrt, jedan je od najistaknutijih sufija kasnijeg perioda čija učenja imaju mnogo zajedničkog sa učenjima Suhrawardija. On nije bio mudrac (hakîm) niti teozof, nego čisti sufija sa poznavanjem filozofije. Njegova djela *Zubdet al-haqaiq* i *Tamhîdât*, koja je nedavno objavio 'Afif 'Useyrân (Teheran, 1340/1961) spadaju među najznačajnije tekstove o sufijskom učenju prije Ibn Arebija.

16. Suhrawardiju se pripisuje i komentar Farabijeva djela Fusûs..., ali do danas rukopis toga rada nije pronađen.

17. Na početku svoga djela *Gurbet al-garbiyah (Priča o zapadnom egzilu)* Suhrawardi piše da je Ibn Sina stigao do izvora išrāqi mudrosti, ali nije uspio da je potpuno otkrije. Vidi u Korbenovom djelu *Opera*..., II, 275.

18. Pogledati rad L. Masinjona pod naslovom „Inventaire de l'Hermetisme arabe", u zbirci A. J. Festugiere-a i A. D. Nock, *La Revelation d'Hermès Trismegiste* (Paris, 1948) vol. I, i još uvijek autoritativnu studiju od D. Chwolsohna, *Die Ssabier und der Ssabismus* (St. Petersburg, 1856).

19. *Kälimät al-tasawwuf*, rukopis u Ragib biblioteci u Istanbulu, br. 1480, list 407 b. Također, pogledati H. Korben, *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi* (Teheran, 1948), str. 24.

Djelo „*Kälimät* al-tasawwuf" sadrži mnoge osnove Suhrawardijeva učenja, i ako bi se publikovalo njegovo kritičko izdanje, zaslužuje da se detaljno prouči. Postojao je veoma interesantan komentar toga djela kojeg je napisao Muhamed Ali Isfahani, poznat kao Ali Hazîn, koji spada u iranske mudrace 18. stoljeća. On je otputovao u Benares da bi tamo proveo posljednje dane svoga života i bio sahranjen u tom gradu. Većina današnjih sufija u Benaresu dovodi svoje porijeklo u vezu sa njim. Međutim, njegov komentar koji pokazuje vezu njegove škole sa školom Suhrawardija, izgleda da je izgubljen.

20. Suhrawardi je svoje vjerovanje u univerzalnost tradicionalne mudrosti sasvim eksplicite izložio u šestoj knjizi Fizike svoga djela *Mutârehât*. Pogledati H. Korben, *Opera*..., I, xii.

21. Opis ovog sna dat je u 55. dijelu *Metafizike* djela Telwîhât, a također u djelu H. Korbena *Les Motifs zoroastriens*, str. 28-29.

22. Pogledati, *Ibn Wahšiyyah, Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters* (London, 1806), str. 100, i *Opera*..., vol. I, gdje Korben prezentira informacije koje smo mi ovdje sumirali.

23. H. Corbin, *Opera*..., vol. II, str. 10-11.

24.Ibid.

25. Otuda je u Iranu riječ *muteellih* postala titula grupe mudraca, među kojima je najistaknutiji veliki safevidski hakim Mulla Sadrâ, koji je prozvan „Sadr al-muteellihin" tj. prvi među teozofima.

26. Jemen u arapskom jeziku znači i desna strana, a znači i „Istok Svjetlosti", pa kada neko stane prema sjeveru, desna strana mu je okrenuta prema istoku. Islamski naučnici ga poistovjećuju sa desnom stranom doline iz koje je Mojsije (Musa) čuo glas Božiji na Sinaju, a isto tako sa mudrošću Solomona (Sulejmana) pa prema tome sa mudrošću koja se zasniva na Objavi i iluminaciji. Neki pisci, kao što je Mîr Dâmâd, uticajni mudrac iz safevidskog vremena, grčku mudrost ili grčku racionalističku filozofiju stavljaju kao suprotnost prema jemenskoj mudrosti, tj. prema mudrosti zasnovanoj na iluminaciji. Mi se možemo podsjetiti da je u tom pogledu Jemen odigrao važnu ulogu i među rozenkrojcerima (rosenkreuzer) u 16. stoljeću i da su njihovi učitelji upućivani da idu ,,u Jemen" u potrazi za spoznajom. Pored toga, po jednom predanju, Christian Rosenkreutz (Kristijan Rozenkrojc), osnivač reda, kada je vidio da uslovi u Evropi više nisu pogodni da bi nastavio svoju aktivnost, uputio se u Jemen. Pogledati: R. Kienast, *Johan Valentin Andreae und die vier ecghten Rosenkreutzer-Schriften* (Leipzig, 1926), str. 11. i dalje; H. Corbin, ,,Le Recit d'initiation et l'Hermetisme en Iran" u *Eranos-Jahrbuch*, 17:136-37/1949.

27. Mi smo raspravljali o ovom teškom pitanju koje je postalo centralna tačka polemika kasnijih škola u Iranu, u poglavlju o Suhrawardiju u knjizi *History of Muslim Philosophy*.

O Mulla Sadrinom gledanju na ovo pitanje kao i o njegovim ličnim pogledima na izvor, porijeklo bića, pogledati: S. H. Nasr, „Sadr al-Shirâzi, His Life, Doctrines and Significance", u *Indo-Iranica*, 14:6-16 (decembar 1961), i u njegovom predgovoru Mulla Sadrinom djelu *Se asl* (Teheran, 1340/1961-2). Također, pogledati rad Seyyida Abulhasana Qazwinija „The Life of Sadr al-mutiellihin Shirazi and Discussion of Motion in the Category of Substance"; i rad Seyyida Muhameda Huseina Tabatabaija, „Sadr al-din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi, the Renewer of Islamic Philozophy in the llh/17th century", u knjizi *Yâdbudnâmei Mulla Sadra* (Teheran 1340/1961-2), str. 7-21 i 22-34.

Postoje neki kasniji učitelji išrāqi škole kao savremeni iranski hakîm Sayyid Muhammad Kâzim 'Assar koji svjetlost u učenjima Suhrawardija interpretiraju kao što i biće u jeziku Mulla

Sadra, i smatraju da u osnovi ne postoji razlika između dvije škole. M. Horten, proučavajući djela Suhrawardija i Mulla Sadra, poteže ovo pitanje i o njemu diskutuje.

28. Ovaj odlomak iz *Hikmet al-išraq* uzet je iz prevoda na engleski jezik ovog djela od M. Smitha pod naslovom *Readings from the Mystics of Islam* (London, 1950), str. 79.

29. Ova ideja je postojala i u srednjevjekovnom hrišćanstvu kada su sveštenici bili razvrstavani prema razvrstavanju anđela. U stvari, postoje mnoge sličnosti koje se mogu uočiti između angeologije kako je izlaže Suhrawardi i angeologije kako je izložena u djelu Dionysiusa Areopagite *Celestial Hierarchies* koje je služilo kao glavni izvor za izučavanje svijeta anđela u latinskom srednjem vijeku.

30. U postojećem Dželali kalendaru solarnog računanja vremena, ime svakog mjeseca je ime određenog anđela koji po vjerovanju zoroastrovaca, upravlja tim mjesecom, a manja božanstva zvana yezdan imala su vlast nad pojedinim danima u mjesecu. Pogledati, A. V. W. Jackson, Zoroastrian Studies (New York, 1928), V dio.

I Suhrawardi upotrebljava ime mazdeističkog anđela ili božanske sreće i snage hurra (avestinski hvarna, perzijski farra) da bi označio posebni sjaj i svjetlost koju prihvata učitelj išraqa. Pogledati, H. Corbin, *Opera*..., II, predgovor, str. 37-38, i *Les Motifs zoroastriens*..., str. 36-45.

31. U svakom slučaju postoji duboka sličnost između zoroastrovske angeologije i angeologije semitskih religija, tako da su neki smatrali da je jevrejska angeologija preuzeta iz zoroastrizma. Što se pak tiče tradicionalne islamske angeologije, koja se zasniva na Kur'anu i koja ima sličnosti sa jevrejskom šemom angeologije, pogledati, F. Schuon, *L'OEil du coeur* (Paris 1950), odjeljak pod naslovom ,,al-nûr".

32. Tri aspekta koja spominju Ibn Sinaa sastoje se iz djelovanja intelekta Nužnog Bića kao nužnog, iz samog sebe kao mogućeg i iz samog sebe kao nužnog posredstvom nečega izvan sebe samog. Pogledati prethodni dio ove knjige o Ibn Sinau.

33. Vidimo da se Suhrawardi koristi zoroastrovskim jezikom, ali ga povezuje sa tradicionalnim kur'anskim jezikom.

34. Ovaj pojam ne treba miješati sa terminom *ummahât* kojeg upotrebljavaju peripatetički filozofi (mešâijûn) da bi označili četiri elementa - vatru, zrak, vodu i zemlju - od kojih su „rođena" tri kraljevstva.

35. O ovoj šemi angeologije pogledati, H. Corbin, *Opera*..., II, str. 125 i dalje.

36. Ovo identifikovanje dobija posebnu važnost u spekulacijama nekih kasnijih ši'itskih teozofa koji išrâqi teozofiju integrišu u ši'izam.

37. Ovaj lijepi koncept kojeg prihvata Suhrawardi i mnogi drugi iluminacionisti i sufije, mnogo podsjeća na mazdeistički koncept o grupi anđela po imenu ferahveši koji na ovom svijetu vode svaku dušu i s kojima se na koncu sjedinjuje svaka duša. Pogledati: Jackson, Zoroastrian Studies, str. 59-60, i R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London, 1961), str. 146-148; također, H. Corbin, *Les Motifs zoroastriens*..., III dio. Ipak, ne treba pomisliti da Suhrawardi posljednje sjedinjenje ograničava na anđele; on više misli na sjedinjenje sa samim Božanstvom. U svom djelu Safîr-i sîmurg (Nacionalna biblioteka u Teheranu, manuskript br. 1758, str. 11-12) one koji su postigli intuitivnu spoznaju on dijeli na pet kategorija: prva kategorija su oni koji izgovaraju *La ilahe illa Allah* (Nema boga osim Allaha); druga kategorija su oni koji su na višem nivou i koji izgovaraju *La huwe illa huwe* (Nema njega osim Njega); treća kategorija su oni koji izgovaraju *La ente illa ente* (Nema tebe osim Tebe); četvrta kategorija su oni koji izgovaraju *La ena illa ena* (Nema mene osim Mene) i najzad peta kategorija su oni koji su postigli uzvišeno sjedinjenje i koji izgovaraju *We kullu šej'in halikun illa wedžhuhu* (Sve je prolazno osim lica Njegovog).

38. O Suhrawardijevoj fizici pogledati H. Corbin, *Opera*..., II, od 187. str. i dalje.

39. O Suhrawardijevoj psihologiji pogledati istu knjigu kao pod 39, od 203. strane pa dalje.

40. I Suhrawardi vjeruje u postojanje odvojenog svijeta imaginacije prema kome putuje duša da bi stekla oblik koji se kasnije javlja u ljudskoj mašti. Ovaj svijet između, koji se još zove svijet „obješenih" ili „visećih" formi (suwar al-mu'allaqa) odnosno svijet finih tijela ili sličnosti ('alem al-misal), nalazi se između osjetnog svijeta i svijeta arhitipova i igra osnovnu ulogu u pitanjima kao što su stvaranje i eshatologija, kako kod Suhrawardija tako i kod Ibn Arebija i Mulla Sadra. Pogledati, H. Corbin, *L'Imagonation creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*(Paris, 1958), dio II.

41. H. Corbin, *Opera*..., II, 225.

42. O eshatologiji Suhrawardija, kako je izlaže i objašnjava Mulla Sadra u svojim glosama o posljednjem dijelu djela Hikmet al-išrāq, raspravlja Korben u opširnoj studiji koja će uskoro biti štampana u komemorativnom zborniku radova o Mulla Sadru (Yadbuname-i Mulla Sadra), u izdanju iransko-kalkutskog društva iz Kalkute.

43. Ovu posebnu raspravu sam izabrao zbog toga što postoji njen dobar prevod i komentar na jednom evropskom jeziku. Pogledati, H. Corbin i P. Kraus, ,,Le Bruissement de l'aile de Gabriel", *Journal Asiatique*, (juli-septembar 1935), str. 1-82.

44. Pogledati, npr. A. von Kremer, *Geschichte der herschenden Ideen des Islam* (Leipzig, 1868), str. 89-100, gdje u dijelu pod naslovom „Antiislamische Bestrebungen" raspravlja o nekim doktrinama Suhrawardija.

45. L. Massignon, *Salmân et les premices spirituelles de l'Islam iranien* (Paris, 1914), str. 11.

46. Približavanje između Ibn Arabijeve i Suhrawardijeve škole postepeno je počelo posredstvom Qutbudina, da bi dostiglo kulminaciju posredstvom Mulla Sadre.

Ovdje treba istaći da je učenje o svjetlosti i o pojavnosti (phenomen) svjetlosti imalo važnu poziciju među pristalicama škole iluminacionista i prema tome, možda, nije slučajno što prvo ispravno objašnjenje duginog spektra u srednjem vijeku nalazimo u komentaru Kemaludina al-Farsija na Ibn Hajsamovo djelo *Kitab al-menâzir*, jer je Kemaludin bio učenik Qutbudina Širazija, i kako sam veli, slušao je o toj teoriji od svog učitelja.

47. Prije Korbenovih istraživanja jedina istraživanja o školi safevidskog perioda na evropskim jezicima bila su ona što ih je izvršio M. Horten, koji je, pored naprijed spomenute studije o Suhrawardiju, napisao i dvije knjige o Mulla Sadru: *Die Gottesbeweise bei Schirazi* (Bonn, 1912), i *Das philosophische System von Schirazi* (1640), (Strassburg, 1913). Također, pogledati: Comte de Gobineau: *La Philosophie et les religions dans l'Asie centrale* (Paris, 1923). Isto tako u četvrtom dijelu djela *A Literary of Persia od Edwarda Browna*, spominju se imena raznih pisaca, ali kao što se od takvog djela i očekuje, većinom sa književnog aspekta. Djelo Muhameda Ikbala iz Lahorea *Development of Metaphisics in Persia* (London, 1908), uprkos nekih grešaka, kao npr. pripisivanje nastanka babaizma školi Mulla Sadra, spada u vrijedna djela. U stvari treba reći da je Bab bio učenik škole Ahmeda Ahsaija, koji je napisao komentar protiv jednog Mulla Sadrovog djela. Pogledati naš članak na perzijskom jeziku „Ašināï bä Sadra der Magreb zemin" (Acquaintance with Mulla Sadra in the Occident - Poznanstvo sa Mulla Sadrom na Zapadu), u zbirci *Jädnämeï Mulla Sadra*, *(Spomenica Mulla Sadra)*. str. 51-62

48. O Mïr Dämädu i njegovim učenicima, pogledati članak H. Korbena „Confessions extatiques de Mir Dâmâd" u *Me 'langes Louis Maddignon* (Damscus, 1956), str. 331-378, i članak S. H. Nasra „The scool of Ispahan" u *History of Muslim Philosophy*.

49. O važnosti djela *Nahdž el-belãgah* u kasnijim školama hikmeta i u opštim relacijama između filozofije, teozofije i sufizma sa školom ši'izma, pogledati, Muhammad Husain

Tabatabâi, „Musâhibât i ustâd Tabâtabâi ba profesor Henry Corbin dar bârei ši'a", u godišnjaku *Mekteb-i tešejju'* br. 2, str. 119 pa dalje (Qom, 1339).

50. U vezi sa Sebzevarijem, pogledati, Muhamed Iqbal, The development of Metaphysics in Persia, str. 175-186, i poglavlje o Sebzevariju od S. H. Nasra u djelu *History of Muslim Philosophy*.

51. Premda još uvijek nisu tačno određeni pravi putevi kojima je islamska filozofija, a posebno ove posljednje metafizičke škole, dospjela u Indiju, širina uticaja učenja Suhrawardija i Mulla Sadre može se odrediti po broju komentara i glosa koje su napisali indijski muslimani o njihovim djelima, zatim, po broju rukopisa njihovih djela koji se nalaze u bibliotekama kao što su Reza Library u Rampuru i Khuda-Bakhš Library u Patni, a isto tako i po njihovom uticaju na kasnija filozofska djela u Indiji kao što je *El-Šams al-bâzighah* koje je uvijek bilo omiljeni tekst iz filozofije u tradicionalnim školama indijskog potkontinenta. Pogledati poglavlje Taračenda „Growth of Islamic Thought in India" u *History of Philosophy East and West*, I, str. 488-514, a posebno str. 507.

Učenja Suhrawardija i Mulla Sadra, posebno ovog posljednjeg, i dalje se prate i izučavaju u islamskim školama u Indiji, a naročito u ši'itskim školama, kao što su škole u Lucknow i Rampuru, premda su ih, počev od 1947. godine, mnogi iste napustili zbog smanjenja budžeta i zbog nepostojanja knjiga na perzijskom i arapskom jeziku. Pogledati, rad Abu Mahfuza Ma'sumija „Sadruddin al-Širazi" u *Indo-Iranica*, 14:27 (decembar, 1961).

52. Danas prvu katedru drži gospodin Mahmud Šehâbi, poznat u zapadnom svijetu po svom radu o duodecimalnom ši'izmu, štampanom u Kenet Morganovoj zbirci *Islam, the Straight Path*; drugu katedru vodi gospodin Mehdi Ilâhi, čija su djela, kao što su komentar Kur'ana, Divan sufijske poezije, komentar na al-Farabijevo djelo *Fusus* i *Ilâhiyâti hâss wa 'âmm*, dobro poznata u svijetu gdje se govori perzijski jezik.

Što se tiče drugih učitelja koji predaju ovu tematiku u medresama, treba spomenuti slijedeće: Seyyid Muhamed Kâzim 'Assār, koji je doskora predavao i na Teheranskom univerzitetu i u Sipehsalar medresi; Seyyid Abu al-Hasan Qazwini, možda najveći živi učitelj tradicionalne filozofije, sada živi u gradu Qazvinu gdje je okupio i gdje podučava jedan manji broj slušalaca; i Seyyid Muhamed Husein Tabatabāi, najznačajniji učitelj intelektualnih znanosti u Qomu, sadašnjem centru ši'itskih studija, i najplodniji savremeni hakim (mudrac-teozof) u Iranu. U njegova djela spadaju: tri toma djela *Usul-i felsefe* (Principi filozofije) koje je štampano sa komentarom Murteze Mutaherija; dvadeset dvotomni komentar Kur'ana pod naslovom *al-Mîzân* od čega je do sada objavljeno jedanaest tomova i odgovori na pitanja koja mu je postavljao H. Korben, što je objavljeno u godišnjaku *Mekteb-i tešeyyu'*, br. 2. Sada on radi na

novom izdanju Mulla Sadrovog djela *Asfâr* i to sa svojim komentarom, koje će biti objavljeno u Teheranu.

III DIO

IBN AREBI I SUFIJE

1. Zbog toga što se većina orijentalista suzdržala da prihvati ovaj fundamentalni aspekt islama kao dio islamske tradicije i kao unutarnji, ezoterični elemenat islamske ortodoksije, došlo je do toga da je kod ljudi na Zapadu o islamu stvorena slika kao učenju koje je suhoparno i sterilno. Među nekoliko poznatih zapadnih naučnika, koji su priznavali da sufizam ima izvor u Kur'anu, može se spomenuti Margolijus (Margoliouth), a posebno Masinjon i Korben, dok većina drugih glasovitih naučnika, kao što su Horten, Nikolson (Nicholson), Asin Palasios (Asin Palacios) i nešto kasnije Cehner (Zaehner) i Arberi (Arberry) smatraju da sufizam ima korjene u hinduizmu, neoplatonizmu, hrišćanstvu pa čak i u zoroastrizmu, često miješajući vanjske, pozajmljene formulacije sufizma sa njegovim unutarnjim iskustvom i realizacijom, što se isključivo zasniva na milosti ili bereketu, koja dolazi od poslanika Muhammeda.

O sufizmu kao unutarnjoj dimenziji islama, pogledati sjajno djelo F. Schuona: *The Transcedent Unity of Religion*, prevod P. Townsenda, posebno III dio, i drugo njegovo djelo: *Comprendre l'Islam* (Paris, 1961), IV dio, također studiju R. Guenona, „L'Esoterisme islamique", u knjizi *L'Islam et l'Occident, Cahiers du Sud* (Paris, 1947), str. 153-159.

2. Pogledati, Abu Bekr Siradžudin, „The Origins of Sufism", studija u *The Islamic Quarterly*, 3:53-64 (april 1956); također, Mir Veliyudin, *The Qur'anic Sufism* (Delhi, 1959).

3. U islamskim jezicima pripadnici sufizma nikad se ne nazivaju sufijama i takav naziv se smatra neučtivim, jer sufija je neko ko je stigao do cilja, ko je ostvario cilj i postigao stanje „Uzvišenog Identiteta". Putnik na putu tesawwufa obično se naziva „fakir" (siromah duhom), od čega vodi porijeklo engleska riječ „fakir", ili mutesawwif, tj. neko ko je krenuo putem sufizma. U perzijskom jeziku kažu derviš ili neki drugi naziv koji stoji U vezi s pojmovima „Put" i „Putovanje".

4. Pošto se spiritualni život po suštini svojoj predstavlja kao „put", kao što se može vidjeti i u taoizmu, sufijski red i put se naziva *tarikat,* tj. put (množina, turuk), a pristalice i putnici na tom putu se nazivaju ,,ehl et-tariqah" tj. pristalice puta. O sufijskim redovima pogledati studiju tarikatu od Masinjona u *Encyclopaedia of Islam*, i istaknuta djela *Les Confreries religieuses musulmanes* (Alžir, 1879), čiji su autori O. Dupont o X. Cappolani, i Marabouts et Khouanes (Alžir, 1884), čiji je autor L. Rinn.

5. Ova izreka se nalazi u poznatoj knjizi *Risâlat al-qušayriyah* (Kairo, 1940), str. 20. Također pogledati studiju „The Origins of Sufism" u *Islamic Quarterly* (april, 1956), str. 58.

6. Među tradicionalnim islamskim naučnicima kao i među istraživačima sufizma na Zapadu bilo je dosta rasprava i neslaganja o porijeklu riječi *sufija*. Iznošena su različita mišljenja o porijeklu ovog pojma. Tako ima mišljenja da je riječ sufija nastala od arapske riječi ,,sûf", što znači vuna, od koje su prve sufije pravili svoju grubu odjeću; da vodi porijeklo od arapske riječi „safâ", što znači čistoća, puritanstvo; da potječe od arapske riječi „saff', što znači red, saf, a misli se na prvi red u zajedničkim molitvama u kojem su stajali prvi sufije; da vodi porijeklo od grčke riječi *sophia*, što znači mudrost. Ali, ovu pretpostavku je teško prihvatiti, jer se riječ sophia u arapskom jeziku piše sa „sinom" a ne sa „sadom" sa kojom se piše riječ sufija. Isto tako, neki naučnici su mišljenja da je pojam sufija dosta uzvišen da bi bio izveden iz nečega i da se njegovo osnovno značenje vidi iz činjenice da riječ ,,tesawwuf' po brojčanoj vrijednosti slova ima istu vrijednost kao i brojčana vrijednost sintagme ,,el-hikmet el-ilahiyat", što znači „Božanska mudrost". Pogledati, članak R. Guenona, „L'Esoterisme islamique" spomenut naprijed u bilješci br.1 ovog dijela.

U vezi sa različitim značenjima koja se pripisuju pojmu sufija, vidjeti članak R. A. Nikolsona pod naslovom ,,An historical inquiry concerning the origin and development of Sufism, with a list of definitions of the terms sufi and tesawwuf arranged chronologically", u časopisu *Journal of the Royal Asiatic Society of London* (1906), str. 303-348.

7. Iako ne postoji kompletna „istorija sufizma", tokom stoljeća učinjeno je nekoliko ozbiljnih pokušaja da se izuče različite sufijske škole i objasne veze njihovih doktrina i prakse. Između tih pokušaja kao najznačajnije na evropskim jezicima treba spomenuti nekoliko djela Masinjona, posebno djelo *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1954) posebno poglavlja III-V; također, i djelo *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922) koje sadrži mnoštvo podataka o spiritualnom životu u islamu u toku prva tri stoljeća postojanja islama i njegov članak o tesawwufu u *Encyclopedia of Islam*. Isto tako treba spomenuti prvi dio novije studije *La Mystique musulmane* (Paris, 1961), koju su napisali G. C. Anawati i L. Gardet, a koja je posvećena tesawwufu. U vezi sa ovim treba spomenuti i djela istaknutih naučnika kao što je R. A. Nikolson, a posebno njegovo djelo citirano naprijed u bilješci br. 6 ovog dijela. On je napisao i slijedeća djela: *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921); *The Mystics of Islam* (London, 1914); *The idea of Personality in Sufism* (Cambridge, 1923) i njegov bilješkama opremljen prevod Hudžvirijevog djela *Kešf el-mahdžûb* (Leyden, 1911). Isto tako pogledati, M. Asin Palacios, *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid, 1931) E. Dermenghem, *Les Saints musulmans* (Alžir, 1944) i M. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (London, 1931).

Postoji nekoliko važnih istorija o sufijama, ili u stvari opisa njihovih sudbina i govora koje su napisali same sufije, a najpoznatije su *Tabaqat el-sufiyah* od al-Sulâmija, *Hilyet el-ewliya'* od Ebu Nuayma Isfahanija; *Tezkirat el-ewliyâ'* od Feridudina Attara i *Nefehât el-uns* od Abdurahmana Džiamija.

Na arapskom i perzijskom jeziku ima više studija posvećenih istoriji sufizma. Između ostalih na arapskom jeziku su: A. El-Tîbâvi, *El-Tesawwuf el-islami el-arebi* (Kairo, 1928); J. Abd al-Nûr, *El-Tesawwuf ind el-areb* (Bejrut, 1938); Zaki Mubarak, *El-Tesawwuf el-islami*, dva toma (Kairo, 1954) i A. N. Nâdir, *El-Tesawwuf el-islami* (Bejrut, 1960). Među studijama na perzijskom jeziku su: *Tarih-i tasawwuf-i islami* (Teheran, 1952), od doktora Kasima Ganija i mnoge studije koje su napisali Bediuzamān Furûzanfer i Dželal Homâi o Rumiju, Ataru i drugim poznatim sufijama.

8. Masinjon je ovaj period opširno obradio u svom djelu *Essai sur les origines*..., IV dio.

9. Ovo djelo koje je na Zapadu skoro nepoznato, u svijetu ši'izma prihvatano je kao jedan od temeljnih riznica za ezoterična učenja u islamu. Mnoge sufije, koji su slijedili učenja Ibn Arebija, proučavali su ovo djelo i pisali o njemu komentare.

10. Muhāsibi je autor nekih najranijih radova o sufizmu, kao što su *Kitab al-tawahhum*, izdanje A. J. Arbija (Kairo, 1937) i *Kitab er-ri'āyah*, izdanje M. Smitha (London, 1940). On je također dobro poznat po načinu ispitivanja savjesti. Vidi, M. Smith, *An Early Mystic of Bagdâd, a Study of the Life and Teaching of Hârith b. Asad al-Muhâsibi* (London, 1935).

11. Sličnost između nekih izreka (Šathiyāt) Bistamija, (obično mu se ime izgovara Bistami, iako on potječe iz mjesta koje se u perzijskom jeziku izgovara Bestam) i nekih formulacija iz veda rukovodila je R. C. Zaehnera da zaključi kako je škola sufizma koju je zastupao Bistami indijskog porijekla. Pogledati, njegovo djelo *Mysticism Sacred and Profane* (Oxford, 1957), str. 166 i dalje, a posebno njegovo djelo *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960) str. 93 i dalje. Ali treba znati da formulacije koje je upotrebljavao Bistami kao što je „tekûnu ente zâke" ili odgovarajuća na sanskritu koja glasi „tat tvam asi" toliko su univerzalne i toliko ukorijenjene u realnosti da nema nikakve potrebe ukazivati na međusobna pozajmljivanja.

Naravno postoje i mnoge druge poznate sufije iz ovog doba, kao što su Rabîa, Ibn Karrâm, Hakîm al-Tirmizî i Ebu Sehl Tusteri, koje također treba spomenuti. O njima su pisali i Masinjon u Essai..., dio V i Anawati i Gardet u svom djelu *La Mystique musulmane*, str. 26 i dalje.

12. O islamskim umjetnostima i znanostima, pogledati I dio iste knjige.

13. Ovu važnu izvornu knjigu o ranom sufizmu izdao je R. A. Nikolson (London, 1941).

14. Pod istim naslovom preveo i izdao A. J. Arberry (Cambridge, Engleska, 1935).

15. Ove rubaije preveo je na engleski jezik R. A. Nikolson i objavio u knjizi *Studies in Islamic Mysticism.*

16. Pogledati, Sardar Sir Jogendra Sing, *The Persian Mystics*. *The Invocations of Shaikh 'Abdullah Ansâri of Herat* (London, 1939).

17. Studija Asina Palasiosa *Abenmasarra y su escuela* (Madrid, 1914) otkriva kosmologijske ideje Ibn Meserreta koje su vidljive u nekim djelima Ibn Arebija.

18. Pogledati prevod ovog djela kojeg je napravio W. H. Gairdner (London, 1924).

19. Ova divna rasprava *Fidele d'amore* u islamu izdao je H. Ritter (Istanbul, 1942).

20. Ovo je jedna od najboljih rasprava u kojoj se govori o duhovnim vrlinama sa aspekta sufizma. Prevod sa komentarom napisao je Asin Palasios (Paris, 1933).

21. Nadžmudin, nazvan „Tvorac svetaca" imao je dvanaest učenika od kojih su svi postali poznati sufije. On je bio osnivač sufijske škole u Centralnoj Aziji sa kojom su povezana imena Simnanija, Sa'dudina al-Hammūyah i Nedžmudina Dāyeh-a. U ovoj školi simbolika svjetla ima posebnu važnost i ona se koristi da se pomoću nje objasne različita unutrašnja stanja duše. Pogledati, H. Corbin, „L'lnteriorisation du sens en hermeneutique soufie iranienne", *Eranos Jahrbuch*, 26:57-187 (1957).

Jedan od najraširenijih i najsačuvanijih sufijskih redova danas u Iranu red *zehebiyeh* čiji je centar u gradu Širazu, ogranak je reda kubrewiyeh.

22. Njegova uloga može se po mnogo čemu porediti sa ulogom Šankara u hinduizmu.

23. Život Ibn Arebija dat je u skoro svim istorijama i biografijama posljednjih vijekova, kao što su: *Nafh el-tibb* od El-Maqqarija; *Bustan el-arifin,* od al-Newewiya; *Tarih el-islam* od Zahabiya; *El- Wâfî bi el-wafiyat* od Safedija *Mir'at el-džinân* od Vafi'ija; *El-Bidayeh we el-nihayeh* od Ibn Kesira; *El-Tabeqat el-kubra* od Ša'ranija; *Šezerât ez-zeheb* od Ibn al-Ammada i *Taraiq el-haqaiq* od Ma'suma Ališaha. Nekoliko biografija Ibn Arebija napisali su njegovi učenici u kojima su pokušali da odbrane svoga učitelja od napada i optužbi što su dolazile od strane šerijatskih pravnika (faqih). Jedna od najstarijih među ovim je *Menāqib Ibn Arebi* koju je napisao Ibrahim El-Bagdadi, a štampana je u ediciji Salahudina Munedždžida u Bejrutu 1955. godine sa listom izvora o Ibn Arebiju koju je izdavač objavio u predgovoru.

Što se tiče radova na evropskim jezicima o njegovom životu, postoji vrijedna knjiga Asina Palasiosa *El Islam cristianizado* koja se ograničava na raspravu o Muhjuddinovom životu i duhovnom postupku i pisac je u knjizi sakupio interesantne detalje iz raznih tradicionalnih izvora. Također pogledati H. Corbin, *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, str. 32 i dalje i R. A. Nicholson, „The lives" of Umar Ibnul-Farid and Ibnul Arabi" *Journal of the Royal Asiatic Society* (1906), str. 797-824, gdje je dat originalan tekst na arapskom jeziku iz knjige *Šezerât ez-zeheb*, a koji se odnosi na ovu dvojicu sufijskih učitelja. Asin Palasios je također preveo Ibn Arebijevu raspravu *Risâlat al-quds* pod naslovom *Vidas de Santones Andaluces* (Madrid, 1933), u kojoj je opisan duhovni život Ibn Arebija njegovim ličnim riječima, a to je jedan aspekt koji se često zaboravlja kada se istražuje samo njegov metafizički aspekt djēla.

U novije vrijeme izašla su o Ibn Arebiju i djela na arapskom jeziku, kao npr. T. Abdulbaqi Surur, *Ibn Arebi* (Kairo, 1955), i 'Umar Farrukh, *Et-Tesawwuf fi al-islam* (Bejrut, 1947) u kome je važno poglavlje posvećeno Muhjuddinu.

24. 1-Futûhât el-mekkiyah (Kairo, 1329. po hidžri), I, str. 153-154. Ovaj pasus je na španski jezik preveo Asin Palasios u *El Islam cristianizado*, str. 39-40, a H. Korben na francuski u *L'Imagination creatrice*..., str. 34-36.

25. Ovo je aluzija na kur'anski ajet (20:12) u kojem se naređuje Musa a.s. da skine sandale s nogu. Interes Ibn Arebija za ovu knjigu, koja je zasigurno ši'itskog porijekla, ima posebnu važnost i zato je razumljivo zašto mu je onoliko posvećivana pažnja u ši'itskim krugovima i zašto su njegova učenja tako brzo asimilirana u ši'itsko učenje.

26. Trebalo je da postoji osnovna veza između Ibn Arebija i Ibn Arîfa a preko njega, sasvim kasnije, i sa Ibn Meserretom, iako se sva gledišta Ibn Arebija ne mogu ograničiti na ove njegove prethodnike. U svakom slučaju, poznato je da se Ibn Arebi družio sa Ibn Gazalom, učenikom Ibn el-Arîfa i bio posebno naklonjen sufijskim pravcima vezanim za Elmeriyah.

27. Pogledati, Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, str. 41, bilješka 2 i H. Corbin, *L'Imagination creatrice*, str. 37, bilješka 15.

28. Bilo je to upravo tu u gradu njegovog drugog rođenja, da je Ibn Arebi prije odlaska, napisao knjigu *Mewâqi'u-n-nudžûm*, u kojoj je izložio i objasnio različite stepene značenja koja sadrže religiozni obredi.

29. U duhovnoj hijerarhiji u islamu vrlo je važan lik Hidra a.s. (Khidr). Taj lik je usko vezan za lik profeta Elijasa, koji je dignut na nebo, a cijeli kompleks priča i legendi o ova dva lika međusobno su isprepleteni. Pogledati članak Masinjona „Elie et son rôle transhistorique, Khadiriya, en islam", u *Etudes carmelitaines: Elie le prophete* (Paris, 1956), II, 269-290, i brojne

njegove studije koje su izašle u reviji *Revue des ètudes islamiques*. Također, pogledati članak od A. J. Wensincka u *Encyclopedia of Islam*, pod naslovom ,,al-Khadir" and „Ilyas".

Za izučavanje ikonografije o Hidru, pogledati članak ,,Khawâja Khadir and the fountain of life, in *tradition of Persian and Mughal art*, kojeg je napisao A. K. Coomaraswamy u *Ars Islamica* 1:173-182 (1934).

30. Ibn Arebi je kontaktirao sa mnogim istaknutim ličnostima svoga vremena. Sa nekim je kao npr. sa Suhrawardijem i pjesnikom Uhedudinom Kermanijem, lično kontaktirao i susretao se, a sa drugim, kao npr. sa Ibn el-Faridom, Sa'dudinom Hammuyem i Fahrudinom Razijem, kontaktirao je dopisivanjem. (Ibn Arebijevo pismo Fahrudinu Raziju u kome mu savjetuje da napusti formalno učenje i da se posveti spoznaji (gnozi), na francuski jezik je preveo M. Valsan u „Epitre adressee à l'Imam Ar-razi", u zbirci *Etudes Traditionnelles*, 62:242-253 (juli-avgust i septembar-oktobar 1961).

31. Sirijski naučnik Osman Yahya obavio je intenzivna istraživanja u vezi sa djelima Ibn Arebija pri čemu je uspio da dođe do vrlo interesantnih otkrića u bibliotekama u Turskoj. Njegova knjiga pod naslovom *L'Histoire et la classification des oeuvres d'Ibn Arabî* biće ubrzo štampana i ona će baciti više svjetla na jedan problem koji je dosada ostao nerasvijetljen i zbog toga će imati posebnu važnost.

32. Eš Ša'rânî, *Kitab el-yawâqit* (Kairo, 1305) koja je bazirana na dijelovima 89. i 348. djela *Futûhat*. Pogledati, Korbenovo djelo *L'Imagination creatrice*..., str. 59, gdje su ovaj i drugi pasusi koji govore da je *Futuhat* rezultat Božijeg nadahnuća, prevedeni sa Ibn Arebijevih riječi.

33. U vezi sa ovim pogledati, T. Burckhardt, Die Alchemie (Olten, Švajcarska, 1960) i drugu njegovu knjigu Clè spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi (Paris, 1950) u kojoj se pokazuje kako su aleksandrijska kozmologijska učenja usavršena i upotpunjena kroz perspektivu islamske spoznaje i kako je svijet u kojem su živjeli muslimani participirao u revelaciji i postao „islamiziran".

34. *Fusûs* je štampan nekoliko puta na izvornom arapskom i najkritičnije izdanje je pripremio Ebu -l-Ala Afîfî (Kairo, 1946) (i poslije ovoga svugdje će biti citirano ovo izdanje) u kome je priređivač sakupio dijelove vrijednih komentara koji su napisani u ovom djelu i dao ih u formi bilješki uz ovo izdanje. Ovo djelo je preveo T. Burckhardt pod naslovom *La Sagesse des propheles* (Paris, 1955) vrlo jasno i sa izuzetno korisnim objašnjenjima. Također postoji dosta slobodan prevod ovog djela na engleski jezik pod naslovom *The Wisdom of the Prophets* (Madras, 1929), a napravio gaje Hadže Han (Khaja Khan).

Postoje brojni komentari Fususa od kojih su najznačajniji komentari koje su napisali Sadruddin Konjevi, Abdurezak Kašani, Davud Kajseri, Abdulgani Nabulsi, Bali Efendi i Abdurahman Džami, koji spadaju u poznate kasnije sufije. U svim islamskim zemljama, gdje cvjeta sufizam, izučava se ova knjiga i treba je smatrati najautoritativnijim tekstom spoznaje (irfan).

Lewâyih od Džamija, prevod E. H. Whinfield i M. M. Qazvini (London, 1914) je također vrsta prevoda Fususa i rezime osnovnih tema ove knjige.

35. Pogledaj, Fusus, str. 47.

36. Duboko simboličko značenje koje se krije u naslovu ove knjige potpuno je razradio i raspravio Burckhardt u svom predgovoru knjizi *La Sagesse des prophetes*, 6. strana i dalje.

37. Ova tri djela izdao je sa uvodom i kraćim prevodom na njemački jezik H. S. Nyberg u knjizi *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi* (Leiden, 1919).

38. Kur'anski komentar koji je izašao u Kairu u njegovo ime napisao je njegov učenik Abdurezak Kâšâni.

39. Ibn Arebi ima toliko radova o svim temama da je nemoguće dati kraći uvid u korpus njegovih djela, a da se ne posveti istim djelima posebni rad i poglavlje.

40. Ovaj rad je preveo na engleski jezik R. A. Nicholson (London, 1911).

41. Ibn al-Farid, autor poznatog djela *Hamriyah* (pogledati, E. Dermenghem, *L'Eloge du vin* (Paris, 1931) i najveći sufijski pjesnik na arapskom jeziku, bio je i savremenik i prijatelj Ibn Arebija. Priča se da je Ibn Arebi napisao pismo Ibnu-l-Faridu u kome je tražio dozvolu da napiše komentar njegove kaside „Tai'yah". Ibnu-l-Farid mu je odgovorio da je samo djelo *Futûhât* taj komentar i da njegov autor ne treba pisati drugi komentar.

42. Ovo je tačno utoliko da je nekoliko sljedbenika Ibn Arebijeve škole napisalo rječnike njegove terminologije, koja je postala i terminologija kasnijih sufija. Između ovih rječnika posebno su čuveni *Istilahat-i es-sufiyah* od El-Kašanija, poznatog komentatora Ibn Arebija, i *Ta'rîfât* od Džurdžanija. Pogledati, al-Jurjânî, Definitiones: *Accendunt Definitiones theosophi Mohji ed-din Mohammed Ben Ali vulgo Ibn Arebi dicti,* izdanje G. Flügel (Leipzig, 1845). Također pogledati, Burckhardt, *La Sagesse des prophetes*, str. 207-223, gdje se nalazi glosarij tehničkih sufijskih termina sa objašnjenjima njihova značenja, kao i njihov prevod na francuski jezik.

43. *Izvori* Ibn Arebija opisani su u drugom dijelu knjige *Asina Paiaciosa El Islam cristianizado* (pod naslovom poglavlja „Doctrina Espiritual Abenarabi"); i u Nybergovom

predgovoru svojoj knjizi *Kleinere Schriften...*; zatim u bilješkama i prilozima uz knjigu H. Korbena: *L'Imagination creatrice...*, i u prilogu u knjizi *The Mystical Philosophy of Muhyd Din-Ibnl Arabi*, koju je napisao Ebu al-Alâî'Afîfî (Cambridge, 1939).

44. Pogledati T. Burckhardt, „Nature sait surmonter natur", u *Etudes Traditionnelles*, 51:10-24 (januar-februar 1950).

45. S obzirom na veliku važnost i uticaj Ibn Arebija ima malo studija na evropskim jezicima o učenjima Ibn Arebija. Može se spomenuti dobro poznata studija Afifija *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi* koja ima nekoliko dobrih prevoda, ali sa poimanjem modeme evropske filozofije, što je u ovom slučaju stvarno neprimjenljivo. Dalje treba spomenuti, R. Landau, *The Philosophy of Ibn Arabi* (London, 1959), u kojoj su ukratko obrađena neka učenja Ibn Arebija, ali izbor iz djela Ibn Arebija u ovoj knjizi je neznatan; H. Corbin, *L'Imagination creatrice...*, koja je vrlo važna studija posvećena Šejhovom učenju o stvaralačkoj imaginaciji „simpatiji" koja postoji između čovjeka, univerzuma i Boga, i drugim srodnim pitanjima. Osim ovih, postoji još jedan broj djela koja smo naprijed citirali, i drugih studija koje će biti spomenute u bibliografiji na kraju knjige.

Najvažnije djelo za izučavanje Ibn Arebijevog učenja jeste *Introduction to Sufi Doctrine*, kojeg je napisao T. Burckhardt, a na engleski preveo D. M. Matheson (Lahore, 1959). To je, u stvari, uvod u *Fusûs*, kao i u sufizam uopšte. Isto tako Uvod kojeg je napisao T. Burckhardt prevodu djela *El-Insan el-kâmil*, a koji je prevod napisao Abdulkerim el-Džîlî (Lyon, 1953). Ovaj prevod je više sistematska obrada Ibn Arebijevih doktrina od strane jednog od najviših sufija u vijekovima poslije Ibn Arebija. Postoji također i nekoliko studija o Ibn Arebiju sa prevodom iz njegovih djela, što je napisao M. Valsan, a koje su se pojavile u *Etudes Traditionnelles* od 1948. naovamo.

46. Ibn Arebi u svom *Futûhâtu* piše ovako: „Ovaj rad, kao i svi drugi moji radovi, nije napisan po važećem metodu u djelima drugih... U stvari svaki pisac piše pod uticajem svoje vlastite slobodne volje, a može se reći da je njegova sloboda potčinjena Božanskoj sudbini (kadaun ilahijjun) ili da je pri pisanju svojih djela nadahnut znanjima kojima raspolaže kao svojom specijalnošću... S druge strane, autor koji piše po diktatu Božanske inspiracije, obično piše nešto što nema nikakve (vidljive) veze sa tematikom koju u tom poglavlju tretira. Takvo pisanje običnom čitaocu izgleda da nema nikakve veze sa tematikom o kojoj se piše u dotičnom poglavlju, dok je, po mom mišljenju, ovakva vrsta naizgled nepovezanog umetanja, u tijesnoj vezi sa suštinom teme toga poglavlja, a to znači da drugi o toj tematici ništa ne znaju". Pogledati, *Futûhât*, I, str. 24; Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, str. 102, i H. Corbin, *L'Imagination crèatrice...* p.59.

47. „Takva distinkcija (između metafizike i filozofije) može izgledati neargumentovana kod onih koji su navikli da metafiziku smatraju granom filozofije... Da bi se jasno odredila razlika između ova dva načina o kojima se raspravlja moglo bi se reći da filozofija proizilazi iz rezonovanja (istidlâl), što je čisto individualna sposobnost, dok metafizika isključivo polazi od Intelekta". Vidi, F. Schuon, *The Transcedent Unity of Religions,* str. 9.

„Jedna metafizička doktrina je inkarnacija jedne univerzalne istine u mislima... Jedan filozofski sistem je racionalni pokušaj da se razriješe neka pitanja koja nam se nameću. Jedan koncept je „problem" samo u odnosu prema posebnom neznanju". Vidi, F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Prevod D. M. Matheson (London, 1954), str. 11.

48. Za razmatranje problema, kao što je ovaj, u sredini sa sasvim različitim tradicionalnim nasljeđem, to jest u tibetanskom budizmu, pogledati M. Pallis „The Marriage of Wisdom and Method", u *France-Asie*, 17:1601-1620 (januar-februar 1961).

49. „Živjeti u mislima sastoji se u neprestanoj zamjeni jedne skupine koncepata drugom skupinom. U racionalnom rezonovanju koncepti se toliko rabe, slično odijelu koje oblače dok se ne počne derati, a bez ikakve mogućnosti i izgleda da kao takvo bude zamijenjeno nečim ljepšim. Ništa nema štetnije od ovog otrcanog iznošenja istine posredstvom razuma; to je kao da se pravilne ideje svete svakome onome koji sebe ograničava razmišljanjem o tim idejama..."

„Mentalni virtuozitet, koji se beskrajno igra sa konceptima, bez sposobnosti ili želje da stigne do određenog rezultata, nema ništa zajedničko sa spekulativnom nadarenošću; Osim toga, oblici spekulativne nadarenosti (kakvu je posjedovao Ibn Arebi) mogu da izgledaju „naivni" pred takvim mentalnim virtuozitetom koji je u opoziciji prema intelektualnoj intuiciji kao što su u opoziciji Bog i sotona. Vidi F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, str. 11-12.

„Božanska realnost istovremeno je i Znanje i Postojanje (ma'rifet i vudžûd). Onaj koji se nada da se približi toj Realnosti mora prihvatiti, ne samo svoje neznanje i nedostatke, nego treba odmah da se spasi iz kandži čisto teoretskih znanja i drugih, nerealnih, stvari ove vrste koje na njega imaju uticaja. Upravo zbog toga mnoge su sufije, među kojima i najpoznatiji predstavnici spoznaje, kao što su Muhjudin Ibn Arebi i Omer Hajam, davali prednost čestitosti i koncentraciji prema teoretskom učenju. Stvarni intelektualac je onaj koji prvo prepozna relativnu prirodu svih teoretskih ekspresija. Intelektualni aspekti Puta (tarîqat) obuhvataju izučavanje doktrina i prevazilaženje toga izučavanja intuicijom. Ako bi grešku uvijek tačno isključili, i razum koji nosi istinu, a istovremeno je donekle i ograničava, treba i sam također, pri razmišljanju o jedinstvu, da bude eliminisan". Vidi T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrines*, str. 103.

50. Jedino, s obzirom na važnost nauke o simbolima moguće je nanovo oživjeti sve ove stare znanosti i umjetnosti koje su pred novim načinima mišljenja postale staromodne i manje upotrebljive, i na taj način razumjeti značenja sadržana u tradicionalnim formama.

51. Temeljito istraživanje različitih simbola srednjevjekovnih tradicija Zapada i Istoka, kao i tradicije predistorijskih ljudi, od strane naučnika kao što su A. K. Coomaraswamy i nešto kasnije M. Eliade, potvrđuje nepobitnu tačnost ove tvrdnje.

52. Kao što je H. A. Wolfson u svojim djelima tako jasno potvrdio, posebno u djelu *Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (Cambridge, Mass., 1948), svezak 1, dijelovi 3 i 4, srednjevjekovni filozofi su bili složni u tome da Bog ili Čista Egzistencija stoji na višem stupnju od supstancije. Kako je onda moguće da sufije koji Božiju Esenciju smatraju uzvišenijom i od same Egzistencije (vudžud) vjeruju u Boga, posjednika supstancije (džouher) koju dijeli sa Univerzumom. Vidi T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, dio 3. Također pogledati, A. K. Coomaraswamy, „Pantheism Indian and Neo-Platonio", *Journal of Indian History*, 16:249-252/1937), gdje su izloženi argumenti koji se mogu primijeniti na sufije.

53. Ideja o prirodnom misticizmu razmatrana je od strane J. Maritaina u studiji „L'Experience mystique naturalle et le vide", koja se nalazi u djelu *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (Paris, 1958), dio 3, kao i od strane O. Lacombe-a u nekoliko studija posvećenih hinduizmu, npr. u studiji „La Mystique naturelle dans l'Inde" u *Revue Thomiste*, 51:134-153 (1951). To su na sufizam primijenili. R. C. Zaehner i L. Gardet, posebno u svom djelu *La Mystique musulmane*, str. 90. i dalje.

54. Za ozbiljniju raspravu o ovom problemu, pogledati F. Schuon „Is There a Natural Mysticism?" u djelu *Gnosis*, Divine Wisdom, prevod G. E. H. Palmer (London, 1957), dio 3.

55. U principu mi izbjegavamo upotrebu riječi misticizam zbog neodređenog značenja ovog pojma u engleskom jeziku. Ako se upotrijebi u svom originalnom značenju, tj. u značenju „poimanje tajni", i ako se bude razlikovalo od drugih svojih konotacija (kao u njemačkom jeziku gdje prave razliku između Mystik i Mysticismus), tada bi bilo dobro sufizam nazivati engleskim terminom islamski misticizam (Islamic mysticism).

56. Ovu veoma važnu raspravu o sufizmu koja se također naziva *Kitab al-adžvibe i Kitab al-elif,* pripisivali su ponekada i drugim sufijama kao što su Belbani i Sujuti; no u svakom slučaju, to je sažetak Ibn Arebijevih pogleda i bez sumnje pripada njegovoj školi. Iako originalni arapski tekst ovog djela još nije štampan, postoji izuzetan prevod ovog djela na francuski jezik kojeg je napisao Abdulhadi i objavio u ,,Le Voile d'Isis", 34:15-17 (januar 1933) i 34:55-72 (februar 1933) kao i prevod na engleski jezik od T. H. Weir-a pod naslovom „Translation of an Arabic

Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 809-825 (1901).

57. T. H. Weir, *Translation of an Arabic Manuscript...* str. 809-810. U vezi sa nezavisnom egzistencijom stvorenja Ibn Arebi piše: „I egzistencija stvorenja i njihova neegzistencija su ista stvar. A da nije tako, bilo bi nužno nastajanje nečeg novog u Njegovom Jedinstvu, a to znači nedostatak, a Njegovo Jedinstvo je iznad bilo kakvog nedostatka" (Ibid. str. 817-819).

58. Ovo je glavna tema djela *Fusus* što se lijepo može vidjeti iz prva dva dijela knjige, koji su posvećeni sumiranju Ibn Arebijeh doktrina.

59. Burckhardt je potpuno objasnio ovaj koncept u svom predgovoru djelu *La Sagesse des prophetes,* str. 9-11. Upotrebe protivrječnih formulacija i nepovezanih izlaganja, što ima bliskih veza sa nomadskim duhom Arapa i što pokazuje njihovu naglašenu pažnju prema nepovezanim aspektima stvari, više puta se ponavlja u Ibn Arebijevim djelima.

60. U Kur'anu Časnom (57:3) Allah, azze ve dželle, se naziva imenima Zahir (Exterior), Batin (Interior), Prvi (Evvel) i Posljednji (Ahir).

61. Termine ehadijjet, vahidijjet i slične koje upotrebljava Ibn Arebi sistematizirali su i proširili kasnije pristaše ove škole kao što su Džili i Džami, i oni služe da bi se pomoću njih opisali i objasnili svi stepeni „padova" ili „određenja" Praizvora iz Transcendentalne Esencije u svijet tjelesnih formi.

62. Pogledati, T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, str. 62.

63. Šehadet u ovom drugom značenju ima zadatak da sva pozitivna svojstva transformira u božanska, kao npr. „Nema ljepote osim ljepote"; „Nema dobrote osim Dobrote" itd. Vidi F. Schuon, „Shahâdah et Fatihah" u *Le Voile d'Isis*, 34-486-498 (decembar 1933).

64. A što se tiče broja božanskih imena, ona su svakako ograničena i sastoje se iz svojstava koja su sažeta u nekoliko fundamentalnih tipova i posredstvom Svetih knjiga „proglašena" su kao „sredstva molitve i zahvale" kojima se obraća. Citat iz T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, str. 63.

65. Anawati i Gardet, *La Mystique musulmane*, str. 54.

66. Različiti aspekti Univerzalnog čovjeka *(el-insân el-kâmil)* razmatrani su u skoro svim djelima Ibn Arebija i *Fusus* se u osnovi zasniva upravo na tom konceptu. Također, njegovo djelo: *Šedžeret el-kewn* ili *Drvo Postojanja*, preveo i sa bilješkama opremio A. Jeffry u *Studia Islamica*

(Leiden) 10:43-77 i 11:113-160 (1959), na poseban način ima veze sa idejom o Univerzalnom čovjeku i smatra se glavnim izvorom za izučavanje Ibn Arabijeve „doktrine o logosu".

67. Hadis kudsi „Bio sam skrivena riznica, pa sam poželio da budem upoznat, te sam stvorio svijet da bih bio upoznat" (Kuntu kenzen mahfijjen fe ahbebtu en 'urife fe haleqtu al-halq likej 'urife" ukratko pokazuje sufijsku koncepciju o stvaranju i namjeri od toga stvaranja. Pojam „hadis kudsi" (al-hadis al-qudsiju) u islamu znači govor poslanika Muhammeda a.s. pod neposrednom božanskom inspiracijom u kojem Allah govori u prvom licu na usta svoga Poslanika. Ova vrsta hadisa, iako se ne smatra dijelom Časne Knjige, ipak donekle liči na tekst Kur'ana.

68. Simbol ogledala sintetizirao je sa simbolom Univerzalnog čovjeka Mahmud Šebasteri u svom djelu *Golšenzâr*. To je poema napisana uz inspiraciju i slijedeći stihovi na najbolji način objašnjavaju sufijsku formulaciju:

Nebiće je ogledalo, svijet je slika (Univerzalnog čovjeka)

a čovjek je kao oko slike u kome je Osoba skrivena.

Ti si oko slike, a On je svjetlo oka,

okom je oko vidjelo oko.

Svijet je postao čovjek, a čovjek svijet,

od ovog nema boljeg objašnjenja.

Malo drugačiji prevod dao je E. H. Whinfild u svom prevodu koga je naslovio sa *Gulshan-i Râz, the Mystic Rose Garden* (London, 1880), stihovi 140-142). Mi smo ove stihove preveli sa perzijskog originala. Napomena prevodioca).

69. Za Ibn Arebija i druge sufije slova arapskog alfabeta, to jest slova svetog kur'anskog jezika, simbolizuju nebeske esencije ili mogućnosti koje se manifestiraju u Univerzumu, a također i u Kur'anu Časnom. Vidi raspravu M. A. Aini ,,Du mystere des lettres", u knjizi *La Quintessence de la philosophie de Ibn-i Arabi* (Paris, 1926), dio II.

70. La tekrare fi al-tedžellî.

U vezi sa ponavljanjem stvaranja u svakom trenutku kada postoji bliska veza sa procesom realizacije i „temama meditacije" praćenim pobožnim i ritualnim pjesmama sufija, pogledati Burckhardt „The 'reneving of creation at each instant" u *Introduction to Sufi Doctrine*, dio IV; i Corbin, *La Imagination creatrice...* od 149. strane i dalje.

71. Kartu koja pokazuje kozmogonijsku šemu opisanu u *Futuhatu* donosi Burckhardt na 108. strani svoga djela *La Sagesse des prophetes*. Kur'anska kozmogonijska šema Ibn Arebija i drugih sufija u osnovi se bazira na tekstu ajetu-l-kursije (2:254).

72. Mnogi sufije objašnjavaju kozmogoniju terminima simboličkog značenja slova arapskog alfabeta kao i terminima nastalim od Božijih imena čije unutarnje značenje ima vrlo bliske veze sa oblikom njegovog pisanja arapskim pismom. Npr. u *Futuhatu* Ibn Arebi kombinuje astrološki simbolizam sa učenjem o imenima i slovima i smatra da 28 Mjesečevih stanica odgovara broju od 28 slova arapskog alfabeta, da svaka pojedina planeta korespondira sa jednim od poslanika, da svaki pojedini znak Zodijaka odgovara jednom Božijem svojstvu; tako da se na ovaj način Univerzum „muslimanizira" i okretanje nebesa izgleda kao proces kojim se Svjetlost Bića putem različitih svojstava, koja tu Svjetlost polariziraju, rasprostire po cijelom Univerzumu. Ovo miješanje islamske i hermetičke kozmologije kod Ibn Arebija istraživao je i sjajno prikazao Burckhardt u djelu *Clè spiritualle de l'astrologie musulmane d'apres Mohiddin Ibn Arabi.*

73. Pogledati, Anawati i Gardet, *La Mystique musulmane*, str. 232-233, gdje se ove determinacije dovode u vezu sa stanjima kontemplacije nastale kroz invokacije, što je obradio Ibn Ataullah al-Iskenderi. Također pogledati Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, str. 96.

74. T. H. Weir, *Translation of an Arabic Manuscript...* str. 811.

75. Ova poznata izreka je jedan od četrdeset svetih hadisa na kome se zasniva većina teorije i prakse sufizma i koji sadrži sažetak ezoteričnih učenja Poslanika.

U vezi sa učenjem Ibn Arebija o Sjedinjenju, pogledati, Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, dio VII, posebno 94. stranu gdje se spominje i komentariše ovaj hadis.

76. *Fusus*, str. 104, i *La Sagesse des prophetes*, str. 103-104.

77. Postepena interiorizacija molitve dotle dok ona postane molitva srca i u svom realizovanom stanju postane faktor koji posjeduje kreativnu moć, jeste esencijalni elemenat sufizma. *Teofanična molitva* (prizivanje Božijih imena) sufija i kreativna snaga srca kao i snaga imaginacije detaljno su obrađene u knjizi Korbena *L'Imagination creatrice...,* dio II i lll. U ovoj kratkoj studiji mi smo bili prisiljeni da izostavimo raspravu o značenju imaginacije i drugih elemenata Ibn Arebijevih učenja koja se odnose na psihologiju. Ovaj aspekt njegovog učenja, pored toga što je obrađen u djelima Burckhardta i Korbena, prostudiran je u radu Asina Palaciosa pod naslovom „La Psicologia segun Mohidin Abenarabi", koji je štampan u zbirci radova *Actes du XIV Congres Inter. des Orient* (Alžir, 1905), lll dio (Paris, 1907) i u nekoliko drugih njegovih studija posvećenih Ibn Arebiju.

78. Važnost molitve u svim njenim formama i u njenoj teofaničnoj funkciji ukazuje na činjenicu da kakvo god značenje imao pojam Ibn Arebijevog „Transcendentalnog jedinstva Bića" (vahdet al-vudžûd), da taj pojam nema nikakve veze sa filozofskim monizmom s kojim se često identifikuje.

79. *Fusus*, str. 62, i *La Sagesse des prophetes*, str. 45-46. Ibn Arebi u ovom dijelu, u vezi sa „riječju Šit" piše:.....Kada neko gleda fizičko ogledalo, moguće je da taj neko gleda samo površinu ogledala i da više ne vidi svoju sliku, ili pak da gleda svoju sliku kada neće vidjeti površinu ogledala. Tako je i kod kontemplacije o Bogu: ili gnostik razmišlja o Bogu, kada zaboravi i ne vidi svoju ličnu suštinu, ili pak razmišlja o svojoj suštini u Božanstvu, ali više odvojeno „ne vidi Boga". Zatim govori da je ogledalo najsavršeniji simbol veze između svijeta i Boga kao i za čovjekovu kontemplaciju o Bogu, i Bog je posebno stvorio ogledalo da bi čovjek mogao da uoči ovu vezu koja se ninakakav drugi način ne može objasniti.

80. Dželaluddin Rumi također često ukazuje na jedinstvo vjera. On ima nekoliko priča u *Fîhi mâ fîhi* (Zbirka diskusija), kao i u *Mesneviji*, koje pokazuju da unutarnje jedinstvo svih vjera stoji iznad njihovih vanjskih formi.

81. Pošto je u to vrijeme islam, kao i druge religije, živio u jednom odvojenom svijetu, koji je za islam bio cio svijet, nije bilo potrebe, da se slično kao danas, uporeduju principi univerzalnosti revelacije i da se onda izučavaju detalji. Vidi, F. Schuon, *The Transcedent Unity of Religion*, gdje je ovo pitanje razmotreno sa svih strana.

82. Terdžuman l-švaq, prevod R. A. Nikolson, str. 67.

Upotreba pojma ljubav u ovom i sličnim kontekstima mora se shvatiti kao realizovani aspekt gnoze. Islamska spiritualnost je u suštini gnostička, ali to je gnoza koja je uvijek kombinovana sa ljubavlju i ispunjena njenom aromom. Kada sufije suprotstavljaju ljubav znanju, oni pod pojmom ljubav podrazumijevaju realizovanu mudrost, a pod pojmom znanje samo teoretsko znanje koje još uvijek nije postalo stvarno.

83. Npr. škola vahdet eš-šuhûda (Jedinstva očevidaca) oponira Ibn Arebijevoj školi vahdet el-vudžûda, ali čak i pristalice ove škole bili su pod uticajem andaluzijskog mudraca. Pogledati članak Mir Velijudina „Reconciliation between Ibn Arabi's Wahdat al-wujud and Mujaddid's Wahdat al-Shuhud" u *Islamic Culture*, 25:43-51 (1951).

84. Uticaj Ibn Arebija na Istoku i važnost takvih autoriteta kao što je Sadruddin, obradio je Korben u svom radu „Notes et Appendices" (Napomene i komentari) na djelo *L'Imagonation creatrice...* Također pogledati S. H. Nasr, *Introduction to the „Se asl"* od Mulla Sadre.

85. Ovu prepisku uskoro će po prvi put publikovati Sulejman Buhšem u seriji izdanja Francusko-iranskog instituta u Teheranu.

86. Ova manje poznata imena, koja su u kasnijem intelektualnom i spiritualnom životu Irana imala određenih uticaja, na Zapadu su po prvi put obrađena u radovima Korbena, kao što je rad „L'Interiorization du sens en hermeneutique soufie iranienne", i u nekoliko drugih njegovih studija o ši'izmu koje su objavljene u toku nekoliko godina u *Eranos Jahr-buch* kao i u drugim djelima spomenutim u drugom dijelu ove knjige, te u jednoj kasnijoj njegovoj studiji o Hajdaru Amuliju, koja će ubrzo biti objavljena kao posveta profesoru Henri Masseu.

87. Brza integracija Ibn Arebijevih doktrina sa duodecimalnim ši'izmom poteže pitanje njegovih mogućih veza sa ši'izmom o čemu su tokom vijekova raspravljali mnogi ši'itski naučnici. Muhjuddin je sa šerijatskog aspekta bio poznat kao sunit, iako je napisao knjigu o dvanaest imama, koju su visoko cijenili ši'itski gnostici, a u *Futuhatu* (dio 366) govori o Mehdiju i o uslovima za njegov povratak terminologijom koja se podudara sa terminologijom u ši'itskim izvorima. Tesawwuf, u principu, stoji iznad ši'itsko-sunnitskih podjela u islamu, ali kod Ibn Arebija, pored ovih univerzalnih principa koje prihvataju i ši'itski i sunitski ezoterici, postoje doktrine specifične za pristalice ši'izma, kao npr. imamet i problemi u vezi sa imametom, što pitanje njegovih mogućih veza sa ši'izmom čini teže rješivim.

88. Uticaj islama, posebno Ibn Arebija, na Dantea, obradio je Asin Palacios u svom djelu *Islam and the Divine Comedy*, prevod H. Sunderland (London, 1926); zatim E. Cerrulli u *Il Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Vatican City, 1949) koji prihvata većinu teza Asina Palaciosa.

89. Napr. komentar *Fususa* publikovao je prije nekoliko godina danas dobro poznati iranski hakîm (mudrac) merhum Fadil Tûnî, pod naslovom *Ta'liqa bär šarh-i fusûs* (Teheran 1316/1937).

90. U vezi sa Šejhom el-Tādilijem, pogledati, Muhammed et-Tâdili, ,,La ilahe illa Allah", prevod Abdurahim al-Tâdili i R. Maridort, u *Etudes Traditionnelles*, 53:344-350 (decembar 1952), a također i „La Vie traditionnelle c'est la sincerite", prevod sa bilješkama A. Broudier, u *Etudes Traditionnelles,* 59:212-227 (avgust-oktobar 1958); 59:263-271 (novembar-decembar 1958); 60:84-89 (mart-april 1959).

91. Šejh Ahmed el-Alevi, poznat kod svojih učenika pod imenom Šejh ben Aliva, spada među velike odabranike (evlije) ovog stoljeća. Njegov uticaj, čak i za vrijeme njegovog života, prešao je granice njegovog zavičaja Alžira i danas se proširio po čitavom islamskom svijetu, a dopro je i na Zapad, gdje je napisano nekoliko studija o njegovom životu i učenju.

Pogledati, A. Berque, ,,Un mystique moderniste" u *Revue Africaine*, 79:691-776 (1936); zatim izvanrednu studiju M. Lingsa pod naslovom *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (London, 1961). Ono što posebno treba spomenuti jeste zanimanje Šejha el-Alevija za izučavanje drugih vjera i njegova želja da dođe do zbližavanja između islama i drugih vjera u cilju suprotstavljanja materijalizmu i modernizmu koje je on smatrao zajedničkim neprijateljem i islama i drugih vjera.

ODABRANA BIBLIOGRAFIJA

OPŠTA

de Boer, Tj., *The History of Philosophy in Islam, trans.* E. R. Jones, London, 1961.

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols., Weimar, 1898-1902; Supplement, 3 vols., Leiden, 1937-1942.

Browne, E. G., *Literary History of Persia*, 4 vols., London, 1902-1930.

Carra de Vaux, B., *Les Penseurs de l'Islam*, 5 vols., Paris, 1921-1926.

Delacy-0'Leary, D. D., *Arabic Thought and Its Place in History*, London, 1922.

Dermenghem, E., *Muhammad and the Islamic Tradition*, New York, 1958.

Duhem, P., *Le Système du monde*, 10 vols., Paris, 1913-1959.

Encyclopaedia of Islam (both old and new editions: Leiden, 1913-1934; Leiden, 1954-).

Gardet, L., *,,Le Problème de la 'philosophie musulmane,"* in *Mélanges offerts à Etienne Gilson,* Paris, 1959, pp. 261-284.

Gauthier, L., *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane,* Paris, 1900.

Gibb, H. A. R., *Mohammadanism*, New York, 1958.

Gilson, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955.

Gobineau, Comte de, *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, 1923.

von Horten, M., *Die Philosophie des Islam*, Munich, 1923.

Ibn Khaldün, *The Muqaddimah,* trans. F. Rosenthal, 3 vols., New York, 1958.

Iqbal, M., *The Development of Metaphysics in Persia*, London, 1908.

Kraus, P., Jäbir ibn Hayyän, 2 vols., Cairo, 1942-1943.

Massignon, L., *La Passion d'al-Halläj*, Paris, 1914-1921.

Mieli, A., *La Science arabe et son rôle dans l'evolution scientifique mondiale*, Leiden, 1938.

Munk, S., *Melanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859.

Nallino, C. A., *Raccolta di scritti editi e inediti*, Rome, 1944-1948.

Quadri, G., *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1947.

Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, vols. I. And II, Baltimore, 1927-1931.

POSEBNA

Ibn Sina i filozofi - naučnici

Afnan, S., *Avicenna, His Life and Works*, London, 1958.

Anawati, G. C., *Essai de bibliographie avicennienne*, Cairo, 1950.

Avicenna Commemoration Volume, Calcutta, 1956.

Avicenna, *Avicenna on Theology*, trans. A. J. Arberry, London, 1951.

Le Livre de science, trans. M. Achena and H. Massé, 2 vols., Paris, 1955-58.

Le Livre des directives et remarques, trans. with introduction and notes by A. M. Goichon, Beirut, 1951.

Psychologie Jehe dile aš-Šhif, 2 vols., ed. and trans. J. Bakoš, Prague, 1956.

Risālah fi'l-'ishq, trans. E. L. Fackenheim, Medieval Studies (Toronto), 7:208-228,1945.

A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book, by O. C. Gruner, London, 1930.

Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900.

Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, NewYork,1960.

Gruz Hernandez, M., *La metafisica de Avicenna*, Granada, 1940.

Gardet, L., *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sinā),* Paris, 1951.

Goichon, A. M., *La Distinction de l'essence et de I'existence d'aprés Ibn Sina (Avicenna)* Paris, 1933.

La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe m'édiévele, Paris, 1944.

Holmyard, E. J., *Avicennae de congelatione et conglutinatione Lepidum,* Paris, 1927.

von Horten, M., *Die Metaphysik Avicennas*, Halle, 1909.

von Mehren, A. F., *Les Traités mystiqes d'Avicenne*, Leiden, 1889-91.

Sharif, M. M. (ed.), *History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden, 1963.

Wickens, G. M. (ed.), *Avicenna, Scientist and Philosopher: A Millenary Symposium,* London, 1952.

Suhravardi i iluminacionisti

Carra de Vaux, „La Philosophie illuminative d'aprés Suhrawardi maqtoul," *Journal Asiatique* (Paris) 19:63-94 (1902).

Corbin, H., Les *Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Teheran, 1946.

- *Suhrawardi d'Alep fondateur de la doctrine illuminative (ishrāqi),* Paris, 1939.

Horten, M., *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi, Halle,* 1912.

Mullā Sadrā Commemoration Volume, Tehran, 1961.

Nasr, S. H., „Sadr al-Din Shirāzi, His Life, Doctrines and Significance," *Indo-Iranica* (Calcutta), 14:6-16 (December 1961).

Ritter, H., „Philologika, IX, Die vier Suhrawardi; I. Shihāb al-Din... al-Suhrawardi al-Maqtül," *Der Islam* (Berlin), 24:270-286 (pts. 3-4), 1937.

Suhrawardi, ,,Le Bruissement de l'aile de Gabriel," trans. with introduction by H. Corbin and P. Kraus, *Journal Asiatique* (Paris), 52:1-82 (July-September, 1935).

-„Epître de la modulation de Sîmôrgh," trans. H. Corbin, in *Hermes* (Brussels-Paris), November 1939, pp. 7-50.

- *The Lover's Friend*, ed. O. Spies, Delhi, 1934.

- *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. H. Corbin, vol. I (Istanbul, 1945); vol. II (Tehran, 1952).

- *Three Treatises on Mysticism*, ed. and trans. O. Spies and S. K. Khattak, Stuttgart, 1935.

Ibn Arebi i sufije

'Abd al-Karim al-Jili, *De l'homme universel*, trans. T. Burckhardt, Lyon, 1953.

'Abd al-Rahmān Jāmi, *Lawā'ih, a Treatise on Sufism*, trans. E. H. Whinfield and M. M. Kazvini, London, 1914.

Abu Bakr Siraj al-Din, „The Origins of Sufism," *Islamic Quarterly* (London), 3:53-64 (April 1956).

Affifi, A., *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al-'Arabi*, Cambridge, England, 1939.

Anawati, G. C, and L. Gardet, *La Mystique musulmane*, Paris, 1961.

Asin Palacios, M., El Islam cristianizado, Madrid, 1931.

- ,,El místico murciano Abenarabi," *Boletin de la Real Academia de la Historia* (Madrid), I, 87:96173 (1925); II, 87:512-611; III, 87:582-637 (1926); IV, 92-654-751(1928).

- *Islam and the Divine Comedy*, trans. H. Sunderland, London, 1926.

- *Vidas de Santones Andaluces*, Madrid, 1933.

- ,,La Psicología según Mohidin Abenarabi," Actes du XIV *Congrès Inter. des Orient.* Alger, 1905, vol. III, Paris, 1907.

- „Mohidin," in *Homenaje a Menendez y Pelayo*, Madrid, 1899,ll,217-256.

-,,La Psicología, del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes: Algazel y Mohidin Abenarabi," in *Cultura Espanola*, Madrid, 1906, pp. 209-235.

Burckhardt, T., *Cle spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Moyhiddin Ibn*

Arabi, Paris, 1950.

- *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D. M. Matheson, Lahore, 1959.

Corbin, H., *L'Imagination creatrice dans de soufisme d'Ibn 'Arabi,* Paris, 1958.

Horton, M., „Mystische texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi 1240. Aus

dern arabischen übersetzt und erläutert" in *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, Bonn, 1912 (trans. and commentary on three poems).

Ibn 'Arabi, ,Les étapes divines dans la voie du perfectionnement du règne

humain," trans. Osthman Laïba and R. Maridort, *Etudes Traditionnelles* (Paris), 50:76-90 (March 1949).

- „Oraisons métaphysiques," trans. M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles* (Paris),

50-251-266 (September 1949).

-,,La Parure des Abdal," trans. with notes by M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles* (Paris), 51:248-258 (September 1950); 51:297-307 (October-November 1950).

- *La Sagesse des prophètes*, trans. T. Burckhardt, Paris, 1955.

- *Tarjuman al-ashwãq,* trans. R. A. Nicholson, London, 1911.

- ,,Textes sur la Connaissance suprême," trans, and annotated by M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles* (Paris), 53:125-133 (April-May 1952); 53:125-133 (April-May 1952); 53:182-188 (June 1952).

- *The Treatise on Unity (Risãlat al-ahadiyah)*, trans. T. H. Weir as „Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University," Journal of the *Royal Asiatic Society* (Malayan Branch), October 1901, pp. 809-825.

Jeffery, A., „Ibn al-Arabñ's Shajarat al-Kawn," *Studia lslamica*, (Leiden), 10:43-77

(1959); 11:113-160 (1959).

Lings, M., *A. Moslem Saint of the Twentieth Century*, London, 1961.

Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de lamystique*

musulmane, Paris, 1954.

- *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929.

Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, Delhi, 1959.

Nicholson, R. A., „An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of

süfism," *Journal of the Royal Asiatic Society,* (London, 1906), pp. 303-348.

- *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, England, 1921.

Nyberg, H. S., *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, Leiden, 1919.

Schuon, F., *Comprendre l'Islam*, Paris, 1961.

-*Spiritual Perspectives and Human Facts,* trans. D. M. Matheson, London, 1953.

Zaehner, R. C., *Mysticism Sacred and Profane,* Oxford, 1957.