

ISMET KASUMOVIĆ
(Sarajevo)

O TEORIJU STVARANJA I PROBLEMU NIHILITETA U ARAPSKO-ISLAMSKOJ FILOZOFIJI

Pitanje **Zašto uopće nešto, a ne naprotiv ništa** uočljivo je u filozofiji još kod drevnih Grka (Parmenid, Teetet, te Elejci, a formulirano je u ovom obliku od strane Lajbnica da bi iznova bilo aktualizirano u okviru Hajdegerove fundamentalne ontologije i nastojanja u cilju prevladavanja metafizike, ¹⁾ **Budući da stoji u osnovi ljudske zapitanosti o stvarnosti i istini, odnosno razložnosti bitka, ovo pitanje zadire u temelje filozofije i religije, a moglo bi se reći da se u njemu krije i naše suvremeno Zašto ovo, a ne ono?**

Odgovori i rješenja ovog upita, međutim, kroz historiju ljudskog mišljenja bili su različiti. Tako Elejci, govoreći o problemu bitka, tvrde da će se smatrati lažnim da nepostojeće postoji, te da postoji nešto o čemu se, prema Parmenidu, jedino može govoriti. Analitički stav $A=A$ koji čini osnov našeg intersubjektivnog govora i cjelokupne metafizike od Aristotela do Hajdegera i Ayera problematiziran je, međutim, još kod starih Jonjana, a postavlja se kao pitanje i od strane nekih mislilaca suvremene filozofije (Hegel, Vitgenštajn i neki drugi) ²⁾.

Postavljanje ovakvog pitanja u okviru arapsko-islamske filozofije, odnosno, problematiziranje nihiliteta u okviru arapsko-islamskog srednjovjekovlja, međutim, čini se na prvi pogled problematičnim budući da je riječ o mišlju utemeljenom na Objavi, odnosno vjerovanju koje isključuje, bar kad je riječ o temeljnim principima, filozofijska "presezanja" i pretpostavke (*az-zann*). Do toga je došlo nakon što je postignut određeni stupanj stabilnosti i razvoja društvenih odnosa, te sučeljavanja islama s ostacima zatečenih kultura (hele-nističke i indoiranske u prvom redu). Već u prvom periodu, naime, postavio se problem aplikativnog razumijevanja Knjige, pa se i vjerovanje postavlja, ne

1. Vidi M. Hajdeger, *Uvod u metafiziku*, preveo V. Đaković, Beograd 1976, str. 19-22.

2. Usp. B. Ščič, *Filozofske studije*, Beograd, 1971, str. 80.

kao neka pogodnost i sporazum sa samim sobom, nego kao stav utemeljen na logičkim postavkama kroz racionalističke rasprave, odnosno sveden na голу formu u pojedinim slučajevima. Zaslugu za to imaju prije svih **mu'taziliti**³⁾ koji predstavljaju prvi radikalni zaokret u ovoj sredini prema filozofiji, a postavljaju pitanje i hermeneutičkog pristupa Knjizi, zauzimajući se pri tom za apstraktni monoteizam i pravednost prema kojoj **počinitelju velikog grijeha** pripada sredina između vjerovanja i nevjerovanja. To je dovelo do vrenja unutar kulturnih krugova, a podstaklo je i dinamičniji razvoj filozofije u ovim krugovima,⁴⁾ te pojavu i razvoj škole **kalam**⁵⁾ koja preuzima metode grčke dijalektike i koristi ih u odbranu stavova vjere i škole **falsifa**, odnosno sufizma koji stoji na tragu helenističke i indoiranske tradicije čuvajući pri tom nepovredivost monoteističkog principa **at-tawhid**.

U širokom rasponu pitanja kojima se bavila ova filozofija, a smatraju se značajnim za utemeljenje islamskog ontološkog realizma posebno mjesto zauzima teorija stvaranja, od čijeg su razumijevanja i artikulacije često zavisili i stavovi o drugim pitanjima, a koja stoji na granici između arapsko-islamske filozofije⁶⁾ i **tasawwufa**⁷⁾ s jedne strane, i škole **kalama**, s druge strane.

Prema većini stavaka Kur'ana i tumačenjima istakutih tumača (**al-mufassirīn**), odnosno pripadnika **kalama**, svijet (**al-'âlam**) stvoren je iz Ničega. Postulat stvaranje iz Ničega (**al-halq min al-'adam — creatio ex nihilo nihil fit**). Prema tome, svijet i cjelokupnost bića imaju svoj početak i kraj, prolazni su, u skladu sa stavkom **Huwallağī halaqa s-samâwāti wa l-'arḍa wa mā baynahuma** (Stvorio je nebo i zemlju kao i sve između njih)⁸⁾, odnosno **Kullu**

3. Naziv za grupaciju koja se pojavila u prvom periodu islama. Prave razliku između vjerovanja i prakse i vjeruju da čin nije dio vjere, te da je vjera samo stvar srca. Po mišljenju nekih islamista naziv **mu' tazila** dolazi od glagola **i' tazala**, odvojiti se, a vezan je za **Wasil ibn 'Ata** — a, prvog **mu' tazilita** koji se izdvojio na jednom predavanju čuvenog **Hasan al-Basrija**, smatrajući da je "počinitelj velikog grijeha" vjernik i pored tog čina.

4. Opširnije: **A history of muslim philosophy**, ed. M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1966.

5. Izraz arapsko-islamska filozofija smatramo najprikladnijim zato što je riječ o fi-

lozofskom mišljenju nastalom u okviru islamske sredine, a pisanog arapskim jezikom.

6. Arapski izraz za islamski misticizam, odnosno sufizam.

7. Riječ **kalam** znači govor, logos, argumentacija. U islamu je to naziv za nauku škole **mutakallimūn** koja nastaje odvajanjem ortodoksnih teologa, u prvom redu **al-'Aš'arija** (početkom devetog stoljeća) od naprijed navedene škole "liberalizma" tj. **mu' tazilita**. Kao apologija ortodoksnog islama, ova škola se služi metodama dijalektičke filozofije, posebno helenske i predstavlja izraz racionalističkih stremjenja u islamskom srednjovjekovlju.

8. Qur'an XXXII, 4.

man'alayhâ fân wa yabqâ waġhu rabbika du l-ġalâli wa l-'ikrâm (Sve što je na njoj prolazno je. Ostaje samo lice tyog Gospodara, veličanstveno i plemenito)⁹⁾ Ništa, dakle, ne ostaje vječno. Ništa je ovdje nijekanje cjelokupnosti bića na početku i na kraju i od toga zavisi svako nijekanje. Na početku je, dakle, samo Allah. Samo je on vječan. On je prvi i posljednji (Huwa l-'awwal wa l-'âĥir).¹⁰⁾ On je tvorac koji iz ničega stvara i svemu daje oblik. On ima najljepša imena. . .¹¹⁾ U skladu s tim, stvaranje se u islamu realizira jednom najjednostavnijom rječju **Budi!**. To se vidi iz stavka **Ako nešto hoćemo, mi samo kaţemo Budi! i to biva.**¹²⁾ Ovom stvaralačkom zapoviješću biva svaka stvar po Bogu, uključujući tu i sva bića u vremenu i prostoru, odnosno vrijeme i prostor koji su relativni i predstavljaju dimenzije ontičkog svijeta. Tvorenje ili stvaranje je, prema tome, prvi boţji čin, njegov prvi djelatni atribut, jer samo je On stvaralac (**Hel min ħaliqin ġayrullâh**).¹³⁾

Ovdje, međutim, treba napomenuti da pripadnici škole **kalam** u potpunosti prihvataju ovo stanovište, s tim što je, po njihovom mišljenju, sve u svijetu izuzev Boga, ili supstanca (**al-ġawhar**) ili akcident (**al-'ard**), te je kao takvo stvoreno. Svoje učenje o bitku oni razvijaju kroz teoriju o konačnosti, odnosno prolaznosti svijeta (**ĥudûġu l-'âlam**) i afirmiranju Nuţnog bitka (**wâġibu l-wuġûd**) naspram "svijeta egzistencije", odnosno mogućstvenog bitka (**mumkinu l-wuġûd**) koji je konačan. Stoga je ovdje problem stvaranja usko vezan za pojam nebitka (**al-ma' dûm**), odnosno svojstva Nuţnog bića.

PROBLEM BITKA I NEBITKA

Pojam nebitka u antičkoj metafizici uzima se u smislu nebića tj. "neoblikovane tvari koje se sama od sebe ne može uobličiti do obliĉja, što bi moglo pruţiti izgled (eidos). Biće je lik koji se oblikuje i prikazuje kao takav na slici (vidu). Izvor, pravo i granice takva shvaćanja bitka razmatraju se jednako tako malo kao i Ništa samo. Kršćanska dogmatika, naprotiv, nijeće istinu stavka: *ex nihilo nihil fit* i daje pri tom Nićemu izmijenjeno znaćenje u smislu potpune odsutnosti izvanboţijeg bića: *ex nihilo fit - ens creatum*. Ništa biva sada protupojmom istinskom biću, *ens*, bogu kao *ens increatum*. I ovdje izlaganje Nićega pokazuje temeljno shvaćanje bića",¹⁴⁾ odnosno ima smisao praznine koju Bog ispunjava svojom stvaralačkom zapoviješću (*verbum Dei*). Time rijeĉ kao **zbiġjska** prelazi u svoje ospoljenje, u stvar ĉiji je ona izraz, u postupku bezuzroĉnog stvaranja svijeta iz volje boţje. Na ovaj naĉin, u kršćanstvu se razriješava osnovni problem poĉela svijeta. On, naime, postoji jer je Bog htio; takav

9. Ibid. LV, 25, 26.

10. Ibid. LVII, 3.

11. Ibid. LIX, 24.

12. Ibid. XVI, 40, XXXVI, 82.

13. Ibid. XXXV, 3.

14. M. Hajdeger, **Šta je metafizika?** (Iz Zbornika **Uvod u Hajdegera**, BC, edicija "Pogled u savremenost", preveo B. Despot, Zagreb, 1972, str. 55, 56.

je kakav jeste jer je to on tako htio. Ta njegova stvaralačka sloboda ističe, međutim, još energičnije problem teodiceje u kojoj svijet ne može biti zao jer je od Boga stvoren i prožet njegovim duhom.¹⁵⁾ Prema tome, prelaženje Boga u svijet nije fizička nužda, nego etička sloboda, a "vječno nepromjenljivo biće boga zahtijeva, naprotiv, da on oduvijek do vijeka bude tvorac, da nikad ne može da bude bez stvaranja, da stvara izvan vremena. Ovo stvaranje vječne volje je, međutim, samo takvo da se odnosi na vječni bitak",¹⁶⁾ a povijest svijeta ostaje u znaku odnosa konačnog duha prema božanstvu kao povijest istočnog grijeha i otkupljenja. Metafizičko shvaćanje bića, međutim, ostaje u istoj ravni kao i pitanje o Ničemu. Prema Hajdegeru, pitanje o bitku i Ničemu ovdje podjednako izostaju. Zato ovdje "uopće ne pričinja brigu poteškoća da se bog, stvarajući iz Ničega, upravo prema Ničemu mora odnositi, a bog, ako je bog, ne može o Ničemu ništa znati ukoliko ono apsolutno isključuje iz sebe svaku ništenost".¹⁷⁾ Nešto se, međutim, razlikuje od Ničega po tome što ima svoj bitak. U skladu s tim stoji i definicija po kojoj Ništa (lat. nihil, postalo od ne-hilum nije nešto posebno pored bitka, već pomanjkanje bitka, pa je stoga taj pojam oblikovan negiranjem bitka. Zato moramo razlikovati apsolutno ili negativno ništa od relativnog ili pozitivnog ništa, od kojih je prvo "negacija ne samo određene stvarnosti već i same mogućnosti, a drugo je negacija samo stvarnosti, ali ne i mogućnosti tog bića."¹⁸⁾ Prema tome, bitak i ništa su u logičkom smislu protivrječni pojmovi, a samom bitku se suprostavlja nebitak, odnosno čisto Ništa koje je, u stvari, negacija bitka.

U islamskom srednjovjekovlju, međutim, učenje o bitku i nebitku izgrađeno je kroz analogiju bitka. Zadatak tog učenja je prvenstveno da se odredi način odnosa između Boga kao vječnog bića i svijeta prolaznosti (**hawâdîth**) koji je stvoren. Da bi se, međutim, olakšalo razumijevanje pojma nebića (**al-ma' dūm**), potrebno je prethodno pojasniti opći princip kojeg su se pridržavali i od kojeg su polazili prvi zagovarači diskurzivnog mišljenja u islamskom kulturnom svijetu, najradikalniji u prvom periodu islama - **m u ' t a z i l i t i**. Oni su, naime, prvi problematizirali poznati postulat **creatio ex nihilo** određujući jedno negativnim predikatima, a nebitak kao inteligibilnu bit koja stoji kao arhetip, paradigma stvarnosti. Princip koji su zajedno s njima prihvatili i drugi pripadnici **k a l a m a** glasi: Participacija u atributu vječnosti znači isto što i participacija u božanstvenosti.¹⁹⁾ Drugim riječima, atribut vječnosti je **differencia specifica** Nužnog bitka, što dalje treba da znači da svijet ili materijalna stvar-

15. Usp. W. Windelband, **Povijest filozofije** sa dodatkom **Filozofija u 20. stoljeću** od H. Heimsoetha, preveli: Nada Šašel, D. Grlić i D. Pejović, Kultura, Zagreb, 1957, str. 297.

16. Origen de princ. I, 2, 10, III, 4, 3, Prema Vindelbandu, Ibid. str. 297.

17. M. Hajdeger, **Šta je metafizika**, nave-

deni Zbornik, str. 56.

18. G. Petrović, **Filozofija**, Uvod u filozofsko mišljenje, Naprijed, Zagreb, 1973, str. 69.

19. Ovaj princip prvi put susrećemo kod mu'tazilita Gahm ibn Safwana (um. 745/1344 g.), a prisutan je i kod ostalih mu'tazilita.

nost, svejedno bila organska ili anorganska dobija karakter božanstvenosti i nužnosti ako joj se pridaje atribut vječnosti. Po njihovom mišljenju, logički je nekonzistentno postojanje više vječnih entiteta na početku, odnosno postojanja **vječnog po drugom** (aeternum ab alio). Prihvatanje Nužnog bitka koji stoji na početku svega ovdje znači ujedno i izbjegavanje da se zapadne u regresus ad infinitum i razrješavanja problema stvaranja u skladu sa zahtjevima logike koja kod mnogih postaje jedino "sudilište" i garant istinitosti stavova. Nužni bitak je, prema tome, jedini bitak gdje nema razlike između esencije i egzistencije, a sve drugo iz svijeta **prolaznosti** postoji na toj razlici, odnosno, potreban je uzrok izvan esencije koji će dovesti do egzistencije. U tom smislu moguće je razumjeti i pojam stvaranja kao pridavanje egzistencije (**al-igād**), a nebiće kao aristotelovsko **privatio** tj. nedostatnost. Ovakvo razumijevanje postavke **creatio ex nihilo**, međutim, zadire u osnove vjerovanja, pa je kao takvo bilo neprihvatljivo za većinu pripadnika **kalama** i islamske filozofije, a dovelo je do različitih shvatanja i osuda pripadnika **mu'tazilizma**. Tako je, npr., za al-Razija svijet nebitka dvoslojan: ili je to svijet mogućnosnog bitka (**al-ma' dūmātu l-mumkina**) što asocira na Aristotelovu odredbu materije kao *dinamēy on* tj. u mogućnosti bitak, ili je apsolutno nemoguć (**al-ma' dūm al-mutlaq**). Tako je, npr., sutrašnji izlazak sunca kao predmet mišljenja mogućnosni bitak, iako realno ne egzistira. Predmet realne želje isto tako je **al-ma' dūm al-mumkin**, iako nije egzistentan. Da čovjek kao konačno biće stvori svijet, to već spada u područje nemogućeg (**al-ma' dūm al-mutlaq**).²⁰ Slično al-Raziju i at-Tusi priznaje da je nebitak nešto što je zajedničko modalitetu mogućnosti i nemogućnosti,²¹ dok za Bakilaniya i al-Džuvejnija, između njih postoji nešto srednje, *modus* (**al-hāl**) kojemu se ne pridaje niti postojanje niti nepostojanje. Sve, međutim, na što upućuje um ili je moguće ili nemoguće, po mišljenju al-Razija. Prema tome, srednje kao *modus* postoji samo u alegorijskom smislu.²² Samo **Ništa** ovdje je nepostojanje bitka, mogućnosni bitak ili apsolutna negacija, a ne pozitivna stvar koja se pripisuje u grijeh **mu'tazilitima**. Ovakav stav zastupa i jedan od istaknutih pripadnika ovog pokreta, Hišam ibn 'Amr al-Fūti. Za druge, međutim, to je stvar (**šay'un**) više u idealnom smislu, a ima potvrdu u *ku'ranskom* stavku koji glasi: "Zaista će potres, kada smak svijeta nastupi, veliki događaj (stvar) biti".²³ Međutim, takvo tumačenje ovog stavka za Ibn Hazma je rezultat neznanja. Nebiće (**al-ma' dūm**) je, naime, po njegovu mišljenju **ime bez sadržaja** (**Laysa lahū musamma**), a to je, kako on tvrdi i stav koji je u skladu sa stavkom **creatio ex nihilo**, pa prema tome i opći stav koji treba prihvatiti i braniti. Stvar (**šay'un**) je stvorena (**mahlūq**), pa je kao takva i postojeća. Ako je Nešto biće, logično je da je Ništa nebiće bez obzira na sve pokušaje skolastič-

20. Vidi ar-Rāzī, Muhammad ibn Umar, *Muhassalu afkārī l-mutaqaddimīna min al-'ulamā'i wa l-mutakallimīna*, al-Qāhira, 1905, str. 38.

21. Vidi al-Tūsī, Nasiruddīn, *Talhīsu l-muhassal*, al-Qāhira, 1905, str. 38.

22. Ibid. str. 39.

23. Qur'an, XXII, 1.

kog dokazivanja. ²⁴ Prema tome, svijet kao suma supstancija i akcidenata postao je i prolazan. Stvoren je iz Ništa koje je čista praznina, apsolutna ništetnost u skladu sa stavkom "Stvorio sam te, a prije toga nije bilo ništa" (**Wa qad halqatuka wa min qablu lam taku šay an**), ²⁵ odnosno stavkom "Stvorio je sve i odredio mu mjeru" (**Halaqa kulla šay'in wa qaddarahū taqdīran**). ²⁶ Time se ujedno potvrđuje i opći stav pripadnika ortodoksnog islama (**ahli s-sunna wa l-gama' a**). Svako suprotno shvatanje značilo bi, međutim, izjednačavanje bitka i nebitka i inaugurisanje teze o vječnosti svijeta, što je u suprotnosti sa osnovnim principom monoteizma koji isključuje pojam vječnog svijeta kao **postojećeg po sebi** (esse a se) a Ništa potvrđuje kao prazninu i čistu ništetnost.

Većina pripadnika **kalama** slaže se sa ovim stanovištem, pa je prema tome Nešto za njih realno-postojeće tj. biće (**al-mawğūd**), a Ništa nebiće (**al-ma'dūm**) koje je praznina i čisto ništavilo. Bitak (**wuğūd**) je istina, a negiranje bitka predstavlja i negiranje istine. Stvarnost stvari je identična sa egzistencijom i izvjesnošću, a budući da nebiće nije stvar, nije ni izvjesno (**al-ġi**) ²⁷

MODUS KAO SREDINA IZMEĐU BIĆA I NEBIĆA

Za razliku od ostalih pripadnika **kalama** i grupe **falāsifa**, **aš'ariti** imam **al-Haramayn al-Ġuwaynī** i **Qadī al-Bāqilānī**, te **mu' tazilit** **Abū Hašim** između bića i nebića uspostavljaju nešto srednje (**al-wasīta**), a nazivaju ga **modus (hāl)**. Naime, bitak (**wuğūd**), po njihovu mišljenju, nije identičan biću (**al-mawğūd**) jer bi to značilo identitet biti i egzistencije, niti nebiću (**al-ma' dūm**), jer je to u suprotnosti s bitkom. Bit je ili postojeća ili nepostojeća, a nebiće je bit koja nije postojeća, iako ima svojstva kao, npr., svojstvo roda. Bitak (**wuğūd**) je specifičniji pojam od pojma izvjesnosti (**tubūt**), a biće je svaka postojeća bit. Modus (**al-hāl**), međutim, je stanje biti kojoj nije pridato ni postojanje niti nepostojanje (logično bivstvo). ²⁸ Prema tome, bića su jednaka po tome što posjeduju bit. Za razliku od ovih **mu' taziliti** smatraju da je bitak (**wuğūd**) svojstvo, a to ima za posljedicu, po mišljenju mnogih, identificiranje nebića sa Nečim tj. stvari.

Gornji stavovi, međutim, predmet su oštre kritike **al-Rāzi**-ja u "**Muhaš-šalu**" i **al-Ġi** ja u "**Mawaqifu**" koji negiraju uspostavljanje modusa. Biće je, po njima, nešto što je realno-postojeće, a nebiće je njegova suprotnost, dakle, nepostojeće. Prema tome, nebiće je nerealno i negativno. Isto tako, ni u logič-

24. Ibn Hazm, Abū Muhammad, 'Alī ibn Ahmad, *Kitābu l-fisal fi l-milal wa l-ahwāl wa n-nihal*, al-Qahira, 1905, str. 43.

25. Qur'an, IX, str. 19.

26. Ibid, II, 25.

27. al-ġi, Abdurrahman ibn Ahmad, *al-Mawaqif fi 'ilmi l-kalām*, al-Qahira, 1907, str. 104.

28. al-Razi, *Muhassal* ..., str. 38.

kom smislu ne postoji nešto srednje između afirmacije i negacije (**al-ithbat wa n-nafy**). Zato je, po njihovu mišljenju, uspostavljanje srednjeg čisti sofizam.²⁹⁾

Ako se, međutim, to srednje razumije kao nešto posebno, različito od bića i nebića, nešto što nije realno postojeće, onda je neslaganje formalne prirode i vezano je za upotrebu termina koji nemaju istu semantičku vrijednost. Iz toga dalje slijedi i nesporazum u razumijevanju bitka i nebitka koji zadire u suštinu stvari.

Ovakvo postavljanje pitanja, međutim, asocira na neke stavove iz grčke filozofije, a uočljivo je i u savremenom mišljenju. Platon, naime, na jednom mjestu u "Državi" daje, iako protiv svog tadašnjeg učenja, tzv. argument o trećem čovjeku (**tritos anthropos**) koji nije ni čisto biće ni nebiće, ni ideja ni pojava. Ovaj argument prvi je izveo Poliksen, a bio je uperen protiv teorije brojnih ideja, jer je pokazivao teškoće koje se kriju u mnoštvu ideja i učestvovanja u njima. Megarani su se koristili njime želeći da sačuvaju jedinstvenost elejskog bića. Prema tome, ako postoji ideja čovjeka, onda je svaki pojedini čovjek upravo to što je prema učestvovanju u idealnoj formi. To dalje znači da postoji i treći čovjek koji postoji, ne prema učestvovanju, već samo prema ideji kao paradigmi.³⁰⁾

Isto tako i Aristotel je odredio postojanje kao zbivanje između: genesis metaxi tu einai kai me einai- postojanje je između postojanja i nepostojanja,³¹⁾ odnosno samo po sebi postojanje.³²⁾ Stvaranje u tom smislu jeste oskudica (**steresis**), a tvar (**hyle**) prethodi stvaranju; predmet je stvaranja. Stvaranje, u stvari, jest rađanje (**genesis**), ono jedino božansko u svemu smrtnom koje ne može nikada da uistinu jest, niti naprosto ne jest, nego je između (**to metaxi**) onog koje uistinu jeste i ničega, ono je u sredini (**en mezo**) i "nikad odista ne buduće te zato bitno siromašno, a opet jedino za punim bitkom, za onim odista jest žudeće, te zato u potrebi svojoj bogato u istom danu, u istom trenu, što više cvjeta ono i živi jednom da bi odmah u tom umrlo, pa oživjelo opet. A, što si pribavi gubi to odmah opet".³³⁾ Tako se rađa i čovjek koji, prema Marksu, ne da odista jest nego, kao osjetilno, predmetno, tjelesno, nagonsko, prirodno, patno biće koje stalno iz sebe izlazi, sebe gubi i potvrđuje, odnoseći se prema biću i sebi, rađa uvijek iznova sebe. Njemu, dakle, pripada modus, ono srednje u kojem on odista postaje čovjekom.³⁴⁾ Za razumijevanje ovih stavova, međutim, potrebna je dublja analiza, a ovaj ekskurs predstavlja samo napomenu o mogućim razumijevanjima srednjeg kao modusa na bazi ontološkog komparativa, budući da su navedeni mislioci tematizirali pojam modusa u cilju ute-

29. Ibid. str. 38, al-îgî, al-Mawâqif ... str. 109.

30. S. Žunjić, Elejska teorija bića, **Filozofske studije**, Beograd, 1972, str. 200.

31. Aristotel, **Metafizika**, Beograd, 1971, 994a.

32. Ibid. Topika, 139b.

33. Usp. Symposium 203 e, Prema, D. Barbarić, **O lažnom životu**, Dijalog, 6, Sarajevo, 1978, str. 182.

34. Ibid. str. 182.

meljenja i odbrane postulata **al-halq min al-' adam** koji je bio doveden u pitanje uvođenjem aristotelovske logike u rasprave o osnovama monoteizma,

PROBLEM STVARANJA I UČENJA O NEBITKU U ŠKOLI FALĀSIFA

Uporedo s nastankom i razvojem kalama koji je, po mnogima, i istinska islamska filozofija,³⁵ u islamskom kulturnom svijetu djelovala je i škola **falā-sifa** koja je od početka bila pod snažnim uticajem drevne grčke i indo-iranske filozofske tradicije, prije svega neoplatonizma i Aristotela. Stoga se postulat **creatio ex nihilo** ovdje postavlja u skladu s pitanjima jedinstva i mnoštva, odnosno problema pramaterije (**hayūlā**) koji se pojavljuje u metafizici aristotelizma. U tom smislu oni su pribjegavali često alegorijskom tumačenju pojedinih stavaka Kur'ana tražeći kompromis između stavova grčke filozofije i Kur'ana, odnosno nastojeći da misle ovu filozofiju kroz stavke Jasne Knjige.

Stoga je potrebno prethodno ukazati na neke stavove Plotina u vezi s učenjem o Jednom i teoriji emanacije koja im je odgovarala s obzirom na to da zastupa princip da iz jednog proizlazi samo jedno. Njegovim učenjem o emanaciji, rješava se, po njihovu mišljenju, problem pluralizacije i modaliziranja čime se čuva jednostavnost Nužnog bitka, njegova dubina i transcendentnost, a time i strogi princip monoteizma - **at-tawhīd**. Plotin, naime, svojom teorijom emanacije i pojmom kreacije ili utemeljenja **bića, svijeta** ne dopušta da svijet proiziđe pomoću Platonovog Demijurga iz materije, u vidu ideje, odnosno stvaranja iz Ničega, po modelu kršćanske kosmogonije, niti kroz "razvitak iz potencijalnog u vječnoj sadašnjosti" kako je to prikazao Aristotel. On prikazuje stvaranje u obliku slika prema kojima Drugo izlazi iz Jednog kao što svjetlo izlazi iz sunca, a da sunce ništa ne gubi. Što se više udaljava, međutim, to svjetlo je slabije tako da se konačno gubi u praznini, odnosno u Ništa koje predstavlja svijet materije. Za Plotina je, prema tome, materija apsolutna negativnost, čista oskudica (**steresis**), potpuna odsutnost bitka, apsolutni nebitak. Odnosi se prema Jednom kao tmina prema svjetlu, kao praznina prema punini. Posebno je važno, međutim, kako iz jednog nastaje mnoštvo. "Budući da je ono svuda, ne bi bilo mjesta gdje ne bi bilo. Tako ispunjava ono sve; to je dakle mnoštvo, zapravo Sve. Naime, ako bi Jedno bilo svuda, tada bi samo bilo Sve; ali budući da ono nije nigdje, nastaje sve kroz Jedno ukoliko je Jedno svuda, međutim od Jednog se razlikuje ukoliko ovo nije nigdje. No, zašto Jedno ne mora samo svuda biti, nego nadasve biti i nigdje (andaniod)? Jer prije i nad svim mora biti Jedno; tako mora njegov odnos prema Svemu biti (odnos ispunjenja i sačinjavanja (poiein) i ono ne treba samo biti i Sve što je sačinilo (on einai ta parta e poiei)".³⁶

35. Prilozi za orijentalnu filologiju XXIV, Orijentalni institut, Sarajevo, 1974, str. 114.

36. Usp. Plotins Schriften, Band Ia, Neubearbeitung mit griechischen- Lesetext und Ammerkungen MCMLVI, Felix Meiner Verlag, Hamburg, str. 284, 285.

Ovakav način izbjegavanja popredmećenja odgovarao je većini mislilaca iz škole "falāsifa", a neki od njih su akceptirali teoriju emanacije uz izvjesne modifikacije koje odgovaraju postulatu "creatio ex nihilo". To se posebno odnosi na al-Farābija, Ibn Sīna-a i pripadnike Čistog bratstva, koji prihvataju teoriju o stvaralačkom razvitku svijeta u uzastopnim stupnjevima i njegovu održavanju pomoću božije providnosti. Jedno, prema tome, nije bitak (**wuġūd**) nego je princip bitka, odnosno, Nužni bitak koji je apsolutno savršen. Prema al-Farābiju, Jedno je apsolutno i u sebi sadrži Sve; emanacijom proizvodi inteligenciju koja sa svoje strane, istim postupkom rađa Univerzalnu dušu (**an-nafs**), dok ova daje život svemiru i nadahnjuje ljudsku dušu. U svom djelu **Uyūnu l-masā il**, al-Farābi uspostavlja ontološku razliku između Nužnog bitka i egzistencije. Bit Nužnog bitka spojena je sa egzistencijom, za razliku od mogućstvenog bitka čija bit je odvojena od egzistencije.³⁷⁾ Ovaj rascjep između bitka (**ahadiyya**) i bića (**'ayniyya**) kod al-Farābi-ja imaće kasnije velikog uticaja u arapsko-islamskoj filozofiji koja će nastojati na razne načine da ga premosti. Dok su prema Platonovu "mitosu svjetlosti bivstva određena kao prasnjetlosti koje u svojoj biti nose svjetlost egzistencije i iz kojih pravi bitak zrači u niži svijet stvarajući zemaljske stvari kao oslabljeni izraz prasnjetlosti, dotle se u islamu ideja nepostojanja može usporediti s mitosom tame čije su "supstancije" tamne sheme u koje svjetlost opstanka pridolazi iz drugog nekog izvora."³⁸⁾ Tako se, dakle, ovdje uspostavlja pojam relativnog nebitka supstancijalnih shema (ili eidetskih fantoma u smislu Huserlove eidetike) koje nadomještaju platonske ideje, što navodi dr Veljačića da ovu teoriju nazove teorijom manifestacije koja je, po njegovu mišljenju, nastala pod indijskim uticajem, iako se razlikuje od klasičnog emanacionizma, indijskog (**saikhyah**) i helenskog (**neoplatonizam**), a posebno je značajna u islamskom misticizmu (**tesawwuf**).

Isto tako "arapski filozof" al-Kindī bio je pod jakim uticajem grčke filozofije, a budući da je osjećao dubok sklad između filozofije i religije, on je svoju filozofiju uskladio sa islamom. Usvojivši od početka postulat **creatio ex nihilo**, on je stvaranje svijeta smatrao božanskim činom, a ne pukom emanacijom kako to postavlja Plotin. Riječ je, prema tome, o stvaranju Nečega (**ays**) iz Ničega (**lays**) istinskim činom od strane Boga. To se naročito odnosi na rani period al-Kindī-ja. Kasnije će, međutim njegovu stavovi biti daleko bliži neoplatonizmu i njihovoj ideji o emanaciji hijerarhijskih inteligencija.³⁹⁾

Na tragu al-Farābija i al-Kindija bio je i čuveni Abū Ali ibn Sīnā (Avicenna), koji akceptira al-Farabi-jevu teoriju o deset inteligencija uz izvjesne prei-

37. al-Farābī, Abū Nasr Muhammad ibn Muhammad, *At-tamratu l-murdiyya fi b'adi r-risālati l-farābiyya*, Leiden, 1890, str. 56.

38. M. Horten, *Die Philosophie des Islam*, München, 1924, Prema Č. Valja-

čiću, *Filozofija istočnih naroda*, II, Zagreb, Matica hrvatska, 1958, str. 64, i *Razmeda azijskih filozofija*, II, Liber, Zagreb 1978, str. 337.

39. *Rasā'ilu l-Kindī l-falsafiyya*, šarh Abū Ridā, al-Qahira, 1950, str. 182.

nake i veće približavanje islamu. Teoriju emanacije on, naime, koristi da bi objasnio nastanak mnoštva iz Jednog. Budući da je kod njega jednost Nužnog bitka predstavljala prvi i neprikosnovani princip, on je tvrdio da proizlaženje, emanacija (*ḥayd*) iz Jednog čuva jednost Nužnog bitka. Stoga je direktni nastanak mnoštva iz Jednog u suprotnosti s ovim principom monoteizma. U svom djelu *an-Nağāt*⁴⁰ on piše sljedeće: "Nužni bitak je apsolutno jednostavan i jedan" tj. nije složen od dijelova niti od vrste i roda, odnosno materije i forme, jer bi time bio zavisao od sastavnih dijelova i kao takav nesamostalan. Jednost ovdje, po njegovu mišljenju, ima poseban, metafizički smisao, a ne samo teološki. Jednost (*wahdaniyyat*) u islamu, međutim, prije svega znači da je jedan i da nema druga (*ṣarīk*), dok jednost za Ibn Šinā-a u ovom stavu znači jednostavnost i nedjeljivost, a time i savršenost. Ovakav pristup daje mu mogućnost da ustvrdi da iz Jednog ne može emanirati ni mnoštvo, bilo materijalno ili duhovno kao što ne može emanirati ni tijelo koje je složeno tj. sastavljeno je iz supstancije i akcidenata.

Prema tome, prvi emanent iz Jednog je jedno koje je nematerijalno, a to je inteligencija (*al-'aql*). Ona emanira iz Jednog kao rezultat njegove samospoznaje. Time se znanje izjednačava sa stvaranjem koje znači proizvođenje egzistencije u umu. Prva inteligencija je jedno za sebe, a mnoštvo po svojim uzrocima što vodi u pluralizam (u prvoj, apstraktnoj formi). Isto tako, ovdje ni inteligencija nema onu jednostavnost koja se pripisuje Jednom. Budući da nije sama po sebi nužna, moguća je, a ta mogućnost se aktualizira posredstvom jednog. Otuda i mogućnost da iz inteligencije emanira mnoštvo tj. druga inteligencija (*al-'aqlu t-tānī*), duša (*an-nafs*) i tijelo (*al-ğism*). Inteligencija nastaje spoznajom Prvog principa, duša samospoznajom, a tijelo spoznajom svoje mogućnosti.

Druga inteligencija nastavlja isto kao i Prva. Iz nje, također, emanira: inteligencija, duša i tijelo. Trijadički lanac kao i kod al-Farabija se nastavlja sve dok se ne navrši deset inteligencija, a deseta inteligencija kao aktivna (*al-'aqlu l-fa' aāl*) upravlja sublunarnim svijetom i daje forme materiji. Stoga je ona, u stvari, dator formarum kod srednjovjekovnih zapadnih skolastičara, te je kao takva kreator (oblikovatelj) svijeta.⁴¹

Bitak (*wuğūd*) se kod Ibn Šinā-a sastoji iz tri sfere: umne, duhovne i materijalne. Umna sfera je u hijerarhiji bića na prvom mjestu, zatim dolazi duhovna i, na kraju, materijalna sfera. Ove sfere, kako to nalazimo u jednoj od **Devet rasprava o mudrosti** koje je napisao Ibn Šinā, kreću se pomoću Želje (*aš-šawq*) za Prvom inteligencijom. Ta želja predstavlja jednu vrstu duhovne privlačnosti po kojoj potčinjenu sferu privlači uvijek ona viša. To je, slično kao kod Lajbinca, proces duhovnog dinamizma, usprkos njegove ovisnosti o ne-

40. Ibn Šinā, Abū 'Alī Husayn ibn 'Abdillah, *Kitābu n-nağāt*, al-Qāhira, 1938, str. 273.

41. Usp. Ibid, str. 273-279.

jednakim duhovnim snagama. 42) Nužni bitak je ovdje stvaralac svih bića (**ma-hlûqât**), tvorac svega, bit koja je jednostavno jedno i koja se ne određuje prostorom i vremenom tj. izvan je prostora i vremena. On je "čisti bitak (**al-wuğûd al-mahd**), čista istina (**al-haqu l-mahd**), čisto dobro (**al-hayru l-mahda**), čisti život (**al-hayâtu l-mahda**). Ovakvo određenje, međutim, asocira na stavove zapadne metafizike, u kojoj je, počevši od Plotina, bitak i biće isto što i dobro, odnosno istinito. Svaki od navedenih atributa ima bitni značaj i smisao za određenje Apsoluta i ne pripada materijalitetu niti potencijalitetu, tako da je Nužni bitak, potpuno savršen. 43)

Stvaranje prema ovom učenju ima tri, odnosno četiri forme. Tako je pojam stvaranja u smislu **al-ibdâ'** specifičan za umnu sferu, stvaranje u smislu **al-amr** za duhovnu, dok se pojam **al-halq** odnosi na viša, a **at-takwîn** na niža bića u sublunarnom svijetu.

Iz svega gore navedenog nameću se dva zaključka:

1. Sve što je emaniralo iz Jednog kao nesavršenije i niže u hijerarhijskoj ljestvici bića teži da se približi Jednom. U tome se, po mišljenju dra Fathullaha Hulaifa, krije aristotelovsko značenje stvaraoca koji je odvojen od svijeta i nepriступaćan, odnosno učenje o primarnosti *causa finnalis* nad *causa efficiens* i oličenje Aristotelovog *to ti en einai* (ono što bijaše biti).

2. Svijet se ovdje tumači na teološko-filozofski način. Ibn Sînâ, naime, želi ovim da protumači pojmove koje koriste pripadnici kalama u svojoj teoriji stvaranja koja ima korijene u Kur'anu. Umna sfera stoga dosta liči svijetu meleka, a termini koji se koriste za pojam stvaranja kao što su: **al-ibdâ'**, **al-amr**, **al-halq** i **at-takwîn** posuđeni su iz Kur'ana, odnosno kalama.

Pored toga, za nas je interesantna i semantička analiza glagola stvarati u ovom učenju. Pod glagolom **sana'** a ili **igâd** Ibn Sina, naime, kao i pripadnici kalama misli na nastajanje Nečeg iz Nečeg drugog aktom Subjekta koji je jedino djelatan (**al-âi il**) Zato se pojam **al-igâd** ne upotrebljava u slučaju spontanog nastanka nečega kao što je npr. pad kamena u prirodi koje predstavlja samo promjenu stanja. Glagol **halqa**, međutim ima smisao odrediti, oblikovati, formirati, a značenje stvoriti iz Ničega dobija tek kada se prida kao atribut Apsolutnom Subjektu. Za pripadnike *aš'* arizma, međutim, pojam stvaranja u smislu **al-halq** znači permanentno stvaranje i održavanje svijeta što asocira na okazionalizam u skolastici.

Isto tako, predmet stvaranja, odnosno akta (**al-maf'ûl**) u islamskom srednjovjekovlju različito je shvaćen. Za razliku od većine pripadnika kalama, pripadnici "falasife" predmet određuju kao mogući (**al-maf'ûlu l-mumkin**) koji je, prema tome i vremenski nasuprot stvorenom (**al-muhdatu l-ibdâ' iyy**) kome ništa ne prethodi. Modaliteti nužnosti i mogućnosti ovdje su, dakle, ekvivalentni pojmovima **qadâm** i **hudûs** kod pripadnika kalama što, između

42. I. Madkur, al-Farabi, A history of muslim philosophy, ed. M. M. Sharif, str. 459.

43. Ibn Sînâ, *Tis'a rasa'il fi l-hikma*, al-Qahira, 1908, str. 135, 137.

ostalog, omogućuje Ibn Sinâ-u da oštro kritikuje pripadnike kalama. Naime, ako je Bog jedino vječan (*qadîm*), a sve drugo postalo u vremenu, pa time i slučajno (*ḥadîd*), jer mu prethodi nebitak kao čista ništetnost, morao je postojati, po njegovu mišljenju, prije toga momenat u kome Nužni bitak, tj. Apsolutni Subjektat nije bio aktivan. Time se, po njemu, negira dobrota Nužnog bitka. Pored toga, ovakav način uspostavljanja svijeta protivi se stavu da su moć, volja i znanje vječni atributi, jer su u neposrednoj vezi sa činom stvaranja. On se zato pita: Kako je moguće da postoji vječna volja koja se odnosi na stvaranje svijeta, a zatim prestane da postoji. Ako je volja vječna, nužno bi bilo da i svijet bude vječan. Modalitetima nužnosti i mogućnosti, međutim, ove aporije se izbjegavaju.

Pored toga, navedeni stavovi afirmiraju Jedno kome se daje status vječnog bića, a negira se mogućnost bilo kakvog pluralizma. Po mišljenju Ibn Sinâ-a to znači da Jedno nije bilo djelatni subjekat pa je to postalo, nije stvaralo pa je počelo da stvara, što implicira promjene u biti, vječnog bića i negira njegov atribut savršenstva. Ako je, naime, Bog stvorio svijet u određenom vremenu, pitanje je zašto je to učinio baš tada, zašto je izabrao baš taj momenat. kakav je to diferencirajući princip za božji vječni izbor posebnog momenta za stvaranje svijeta? Kako je moguće birati između jednakih stvari?!⁴⁴⁾ Elejci bi rekli: Čak i kada bi nešto nastalo iz Ničega, zašto ono nastaje u nekom određenom trenutku, a ne u nekom drugom?

Gornjim tezama o emanacionizmu, međutim, čini nam se da se upravo inauguriše teza o vječnosti svijeta, a determinizam koji je impliciran u njima je u direktnoj suprotnosti prema teističkom voluntarizmu aš' arizma, kao i tezi o stvaranju iz ničega (*al-ḥalq min al-' adam*) koja stoji u osnovi svih monoteističkih religija. Iako odnos Nužnog bitka prema svijetu kontingentnosti nema smisao pridavanja egzistencije, kao što je to slučaj kod nekih mu' tazilita, taj je odnos u znaku znanja i dobrote, odnosno identiteta bitka i mišljenja, čime se priprema teren za poznati ontološki dokaz, a ujedno stvara mogućnost da se i o nebiću govori, odnosno iskazuje neko značenje, nešto smisleno nasuprot govoru kojim se ništa ne kazuje. Na ovaj način, stvar kao predmet znanja oduvijek postoji, iako ona nije identična realnoj biti kojoj se pridaje egzistencija što je pripisivano nekim mu' tazilitima. Tako i teorija emanacije dobija ovim, čini nam se, izvjesne primjese aristotelizma, a stvar (Nešto) prelazi iz potencijalitea u aktualitet činom koji je rezultat nužnosti, a ne volje Jednog. Time i nesvjesno Nužni bitak dobija oznake Prvog pokretača koji je odvojen od svijeta i stoji iznad njega.

Prema tome, Ibn Sinâ je, kao i njegovi prethodnici, reelaboracijom grčke filozofije uspio da izgradi jedan racionalan sistem u koji je nastojao da integriše tradiciju islama i time izbjegne moguće konflikte sa zvaničnim krugovima. U tom smislu i njegovo učenje o biti i egzistenciji predstavlja pokušaj da se

44. Parmenid, fr. VIII, vv 9-10 (Prema S. Žunjić, *Elejska teorija bića, Filozofske studije*, 1972, str. 200).

ispune i religiozne i materijalne potrebe i još jednom, kako to primjećuje Fazlurrahman da se nadomjesti Aristotel.⁴⁵⁾

Za razliku od Nužnog bitka koji je jednostavan i čija je bit identična sa egzistencijom sve stvari će stoga imati dvojni prirodu. Njihova egzistencija biće samo moguća i izvedena iz Nužne egzistencije. Budući da forma i materija nisu dovoljne da nastane konkretni egzistent, kako to smatra Aristotel, tu mora biti, po mišljenju ovog filozofa, nešto drugo. Zato on tradiocinalnu dijadičku šemu zamjenjuje trijadičkom, a opstojanju koje nije sastavni element stvari nego odnos prema Jednom daje karakter akcidenta. Prema tome, egzistencija je nešto što je pridano biti, a sve je, bilo da postoji ili ne, Nešto o čemu se može govoriti i izricati sudovi, afirmativni ili negativni. Time, dakle, i neegzistencija postaje Nešto, budući da se i o njoj može govoriti, odnosno predmet je govora. Pozitivni individualni egzistent, je međutim, i više nego to puko Nešto. Stoga, kada se egzistencija prida biti u predikativnom sudu, ona je jednaka tome "je nešto", ali ne daje ništa novo. Sudovi, međutim, o egzistentima su smisleni i plodonosni, jer dodaju biti nešto novo. Pored toga, Bog -davalac egzistencije, ovdje je princip individualne egzistencije.⁴⁶⁾

Slično Ibn Sinâ-u i pripadnici grupe "Čistog bratstva" (**Ihwâni s-safa**) bili su pod jakim uticajem al-Farâbija, odnosno, neoplatonizma kada je riječ o teoriji stvaranja. Njihova teorija emanacije i hijerarhijske ljestvica bića vrlo je bliska al-Farabijevoj i Ibn Sina-ovoj gdje stvaranje znači vječnu emanaciju i proizlaženje svijeta kao nepromjenljive racionalne nužnosti. On opstoji vječno na taj način što i materija i forma vječito teku iz Nužnog bitka. Nužni bitak je, prema tome, istok i utok cjelokupnog bića i bitkom odbaruje sve egzistente. Ovakvo učenje, međutim, i pored pokušaja da izbjegne suprotnosti sa Knjigom i nastojanja da se integrira u zvanična učenja islama imaće kasnije velikog uticaja na daljnje tokove filozofije u arapsko-islamskom svijetu, a dovešće ujedno i do "samodestrukcije" (**tahâfut**) i oštrih polemika unutar ove filozofije.

TAHAFUT EMANACIONIZMA

Rezultat emanacionizma al-Farâbija i Ibn Sinâ-a bila je pojava al-Gazalijeve djela **Tahâfutu l-falâsifa** (Samodestrukcija filozofa)⁴⁷⁾ u kojem on napada helenistički inspirirane filozofe zajedno sa njihovim učiteljima Platonom i Aristotelom kako sam kaže u Uvodu djela. Penosni entuzijazmom da ostvare kompromis između grčke filozofije i religije, oni su, po njegovu mišljenju, "zagazili u opasne vode" postavljajući principe islama unutar kalupa Platona i Ari-

45. Fazlur Rahman, Ibn Sinâ, *A history of muslim philosophy*, ed. M. M. Sharif, str. 486.

46. Ibid. str. 486.

47. al-Gazâlî, Abû Hâmid, **Tahâfutu l-falâsifa**, al-Matba 'atu l-a'lamiyya, al-Qâhira, 1884, str. 3.

stotela što je neminovano dovelo do nekonzistentnosti i hereze kada je riječ o fundamentalnim pitanjima religije.

Problem kojeg al-Gazālī smatra najvažnijim, pa mu stoga i posvećuje gotovo četvrtinu svoje rasprave je, u stvari, problem vječnosti Univerzuma (*qidamu l-' ʿalam*). To je bio, uostalom, i jedan od najosjetljivijih problema u odnosu između religije i filozofije.

Nasuprot spomenutim filozofima koji, po njegovu mišljenju, nisu poricali tezu da je Bog vječiti stvoritelj Univerzuma, ali su kao aristotelovci mislili da se njegova aktivnost sastoji samo u pretvaranju u stanje zbilje stvarnih mogućnosti inherentnih primarnoj materiji (*hayūlā*), odnosno materiji koja je proizvod emanacije iz Prvog principa, on ponovo afirmira stav *creatio ex nihilo* (*al-ḥalq min al-' adam*) u nekom određenom trenutku u prošlosti koji je konačni vremenski interval sadašnjosti. ⁴⁸⁾

Koristeći se sredstvima spekulativne dijalektike, uz veliku oštroumnost i poznavanje grčke filozofije, što se manifestira u njegovom djelu *Maqāṣidu l-falāsifa* (Namjere filozofa), ⁴⁹⁾ on prosuđuje istine filozofskih pretpostavki iznoseći nesuvislosti filozofa u vezi s pretpostavkama o prostoru i vremenu, učenju o pramateriji (*hayūlā*), kao što kritikuje i teoriju emanacije, čiji se determinizam suprotstavlja teističkom voluntarizmu po kojem je Prvi princip "sve-mogući i htijuci agens. On čini što hoće i zapovijeda kako želi i stvara iste i različite stvari jednako kad želi i na koji način hoće." Stoga je On iznad ljudske spoznaje, a "modus operandi njegove stvaralačke moći je potpuno neobjašnjiv jer prevazilazi ljudsko djelanje i time isključuje svaku analogiju. Kada bi kojim slučajem bio objašnjiv onda", kako to navodi i Saeed Shaikh, "ne bi bio stvaralački (creative)". ⁵⁰⁾ Isto tako Aristotelov pojam Boga je, po mišljenju al-Gazālīja, neprihvatljiv jer *noesis noeseos* se ipak ne može identificirati sa pojmom Allāh. To su njegove osnovne primjedbe na teoriju emanacije i arapski aristotelizam koji ne dozvoljava da se Nužni bitak nazove subjektom svejedno bio Prvi princip ili Prvi pokretač, pošto ne pretpostavlja volju i znanje, attribute koje implicira pojam Subjekta (*al-fī' l*). S druge strane, problem je i razumijevanja pojma čin (*al-fī' l*) koji za njega, kada je u pitanju Apsolutni Subjekt ima značenje proizvođenja Nečega iz Ničega. Ako je, međutim, Univerzum vječan čin u navedenom smislu ne postoji, a bitak kome ne prethodi nebitak ne može biti čin Subjekta. ⁵¹⁾ Uslovi subjektiviteta su, dakle, volja i znanje, a pogrešno je da se božja volja prosuđuje mjerilima ljudske volje, kao što su pogrešne i bilo kakve analogije u tom smislu.

Prema tome, svijet je "stvoren i svijet" (*al-mahlūq*) kome je prethodilo apsolutno ništavilo, čisto Ništa iz kojeg učini da nastane Nešto u skladu sa njego-

48. Ibid. str. 24.

49. al-Gazālī, *Maqāṣidu l-falāsifa*, al-Qāhira, 1936, II izd.

50. Saeed Shaikh, al-Gazālī, *Metaphysics, A history of muslim philosophy*, str. 607.

51. al-Gazālī, *Tahāfut*... str. 27.

vom vječnom vječnom voljom (*irāda qadīma*) i svemoći (*qudra*). Samo je On samopostojeći, dok sve drugo postoji po njemu, a ne po svojoj vlastitoj biti. Diferencirajući princip za izbor momenta u kome se iz Ništa stvara Nešto stvar je Volje, a vrijeme kao odrednica bitka isto tako je stvoreno.⁵²⁾ Područje nebitka je, dakle, transtemporalno za razliku od bitka stvorenog svijeta koji je temporalan, odnosno, prije bi se moglo reći da je to područje relativnog bitka.

Gornje stavove, međutim, al-Gazālī je zastupao u jednoj fazi svoga života da bi se na kraju povukao u asketizam našavši utočište u intuitivnom iskustvu transcendencije i vjerujući da je Bog istovremeno i transcendentan i immanentan. Univerzum je, međutim, stvoren iz Ništa činom vječne Volje, a sve aktualno prožeto je bitkom Neizrecivog.

NEBITAK U ZNAKU POTENCIJALITETA

Za bolje razumijevanje islamske kosmologije i naprijed navedenih ontoloških problema, te sudbine aristotelizma u islamskom srednjovjekovlju, potrebno je ukratko izložiti i teoriju stvaranja u filozofiji Ibn Rušda (Averoesa) jednog od najistaknutijih filozofa na arapskom Magribu, čovjeka koji se suprotstavio al-Gazālīju i stao u odbranu filozofije. Kao istaknuti filozof i komentator Aristotela, a ujedno i kao pripadnik islama, on se nije slagao sa tezama al-Gazālīja, te je u tu svrhu napisao i svoju čvrvenu repliku *Tahāfut t-tahāfut* (Samodestrukcija samodestrukcije),⁵³⁾ a u središte rasprave postavio je upravo problem stvaranja. Dokaz stvaranja kao jedan od dva istinita puta do Boga je po njegovu mišljenju, kosmološki dokaz koji se bazira na dva principa: - da su sva bića stvorena i - da sve stvoreno ima stvoritelja. Bivstva stvari i bića kao što su: život, anorganska materija, osjetilna bića i um spadaju u dokaze stvaranja.⁵⁴⁾ To je, po njegovu mišljenju, čin Subjekta koji je stvorio Univerzum svojom voljom, a u njemu postavio zakone uzročnosti koji se svode na četiri sljedeća: efikacijentni, materijalni, formalni i finalni uzrok. Djelatni Subjekt je sve proizveo iz potencijaliteta u aktualitet, iz nebitka u bitak, a sam je transcendentan i ne može se porediti sa našim razumijevanjem subjekta u svijetu. *Ḥamāna (al-ḥamāna)*. On je stvaralac svih uzroka i kao takav vrhovni uzrok.⁵⁵⁾ Glagoli *al-ḥadut* i *al-ḥalq* su u Kur'anu različito upotrijebljeni i nemaju isti smisao koji im mi dajemo na ontičkom planu. Tu se, po njegovu mišljenju, radi često o alegorijskoj upotrebi ovih glagola, pa zato u analizi aš'aritskog pojma stvaranje putem vječne volje i nalazi nedosljednosti. U Knjizi, međutim, takvo nešto ne nalazimo, pa su mišljenja tih tumača iste prekrivena velom tradicionalizma i nisu rezultat imanentne analize Knjige.

52. Ibid. str. 8.

53. Ibn Rušd, Abū l-Walīd Muhammad ibn Muhammad, *Tahāfut t-tahāfut*, Beyrut, 1938, al-Qāhira, 1964.

54. Ibn Rušd, al-Kašf 'an manāhigī l-'ādīlīn fī 'aḳā'idī l-mīlīa, al-Qāhira, 1902, str. 36.

55. Ibn Rušd, *Tahāfut*... str. 255.

Pojam biti kod njega ima dva značenja: logičko i realno, a aristotelovski modalitet mogućnosti za njega je mogućstveni bitak (**al-ma' dūmu l-mumkin**) koji nije moguć po tome što je aktualan, nego se njegova mogućnost zasniva na potencijalitetu. Prema tome, nebiće (**al-ma' dūm**) je i za njega neka bit, ali ne realna nego potencijalna bit u logičkom smislu. Predmet (stvar) ima dispoziciju za mogućnost i promjene, pa je time postao, odnosno, prešao je iz Ničega u Nešto (**min al-' adam ila l-wuġūd**). To je **hayūla** (primarna materija) koja je čista potencija kao mogućnost u svijetu transcencijencije (**al-ġayb**) bitno različitom od svijeta fenomena (**aš-šāhid**) koji je predmet racionalne spoznaje, a određen je kategorijama kretanja i vremena. Prva supstancija je, dakle, ili potencijalna ili aktualna (**bi l-fi' l aw bi l-quwwa**), a kao potencijalitet predmet je Čistog akta tj. stvaranja. Isto tako, ona kao potencija spada u svijet nebitka tj. mogućstvenog bitka (**al-ma' dūm al-mumkina**), a prelaz iz potencijaliteta u aktualitet znači postajanje (**huđūt**) koje uzrokuje Prvi pokretač (**al-muħarriku l- awwal**).⁵⁶ Čisti akt tako postaje akt pokretanja Univerzuma koji dovodi do prelaza potencijaliteta u aktualitet kako je to postavljeno i kod Aristotela. Na to, uostalom, ukazuje i Ibn Rušd upućujući na njegov stav u komentaru Metafizike, poglavlje o stvaranju svijeta, III dio, str. 1498.⁵⁷ I ovdje se, dakle nastajanje bitka i njegovo održavanje realizira aktom stvaranja iz Ništa (**Inna fi' la l-fa' il la yata' allaqu bi l-wuġūd illā fi hāli l- 'adam**).⁵⁸ koje predstavlja potencijalni bitak (**wa huwa l-wuġūd alladī bi l-quwwa**).⁵⁹ Čin djelatnog subjekta se, prema tome, ne odnosi na apsolutni nebitak, jer takav ne postoji, niti na bitak, jer je to izlišno, nego se odnosi na nebitak koji je nepotpuni bitak (**al-wuġūd an-naqis**). On predsravlja izvorište, prapočelo svijeta koji time i dobija puni smisao.

Prema tome, pogrešan bi bio zaključak da Ibn Rušd kao kritičar aš'arizma i al-Gazalija zastupa stav o vječnosti Univerzuma kao *esse a se* i time negira postojanje po drugom (**aeternum ab alio**). Naprotiv, prije bi se moglo reći da on zastupa srednji stav, uvodeći razlike između bitnog i nebitnog vremena, te djelatnog i pokretnog uzroka koje unosi u svoju interpretaciju Aristotela tamo gdje se radi o razlikovanju konačnog kauzalnog niza od beskonačnog vremenskog.⁶⁰ U tom smislu on navodi i određene stavke iz Kur'ana koji dozvoljavaju tumačenje o postojanju pramaterije i vremena kao vječnih entiteta bitno različitih od svijeta fenomena (**aš-šāhid**). To je, po njegovu mišljenju, **hayūla** oslobođena od forme tj. potencija. To su sljedeći stavci: "Zatim se nebeskim visinama uputio dok je nebo još maglina bilo (**Tumma-stawā ilās-samā i wa hiya duħan**);⁶¹ "On je u šest vremenskih razdoblja nebesa i zemlju stvorio, a njegov prijesto je iznad vode bio" (**Wa huwa l-ladī halaqa s-samāwāti fi sittati**

56. Ibid. str. 85.

57. Ibn Rušd, *Tafsīru mā b'ada t-tabī'a*, Bayrūt, 1938, III, str. 1498.58. Ibn Rušd, *Tahāfut*... str. 279.

59. Ibid. str. 274.

60. Č. Veljačić, *Filozofija istočnih naroda*, II, str. 99, Isti autor, *Razmeda azijskih filozofija*, II, str. 370.

61. Qur'an, XLI, 11.

ayyâmin wa kâna 'aršuhû 'alâ l-mâli).⁶²⁾ Po njegovu mišljenju, ovdje riječi "maglina" i "voda" znače Nešto, a samo alegorijsko tumačenje ovih stavaka moglo bi da znači stvaranje iz Ništa. Ovim se, međutim, ne tvrdi da je svijet vječan i nestvoren. On je, po njegovu mišljenju, ipak stvoren, ali izvan **nebitnog vremena** koje je projicirano u prostor kao mjera kretanja i time kao mogući horizont razumijevanja bitka. Stoga on, upravo, i zamjera aš' aritima što takva i slična pitanja i iznose pred mase, jer to vodi jedino podjeli unutar zajednice (**umma**).

Prema tome, nebitak ('**adam**) je protupojam bitku (**wuġûd**), a iz nebitka nastaje bitak po nečem trećem, a to je Nužni bitak koji daje da potencijalitet prelazi u aktualitet i vice versa. Sam pojam postojanja i nestajanja implicira postojanje Djelatnog subjekta koji to sve omogućava i to se ne dešava samo po sebi (**bi t-tabî' a**) kako to Ibn Rušdu pripisuje dr. Tayyib Tizîni, nego po drugom koje je Djelatni subjekt.⁶³⁾ Mi bismo tome još dodali da je za Ibn Rušda nebitak ipak čisto ništavilo, a njegov pojam "mogućstvenog bitka" (**al-ma' dūmu l-mumkin**) fungira samo kao logička kategorija kojom se želi potvrditi suglasje filozofije sa temeljnim principima religije unatoč tome da se logika ne može prihvatiti kao osnovno **sudilište** religije, budući da sam pojam **vjerovanja** takvo nešto stavlja u pitanje. Riječ je, ipak, dakle, o dva različita pristupa svijetu, a pitanje o razloženosti bitka, odnosno pitanje o Ništa u službi je pitanja o onom što omogućuje da biće jest ili nije, pa kao takvo otkriva svoju teološkičnost.

UČENJE O SVIJETU U SUFIZMU

Za razliku od škole **falâsifa** u kojoj je dominantan ontološki realizam i pokušaj racionaliziranja temeljnih postavki islama, u sufizmu pojam **at-tawhîd** dobija značenje sveobuhvatnosti, odnosno jedinstva Subjekta i Objekta, a nebitak (**al-ma' dūm**) pod kojim se podrazumijeva negacija svega fenomenalno-ontičkog dobija značenje temeljnog uvida u bitak. Univerzum (**al-kawn**) ovdje je, naime, izraz očitovanja božanske biti (**taġallî d-dâti l-ilâhiyya**) i kao takav niži oblik bitka, a opstanak je kao i kod Hajdegera "unesenost u Ništa". Da bi nam to bilo jasnije, potrebno je ukazati, makar i u najkraćim crtama, na razlike između dvije sufijske teorije o svijetu: teorije očitovanja (**nazariyyatu t-taġallî**) i ranije spominjane teorije emanacije (**nadariyyatu l-fayd**).⁶⁴⁾ Poznato je naime, da ova posljednja pretpostavlja jedan međusvijet, svijet uma (**nus**) kao posrednički duh između božanskog duha koji

62. Ibid, XI, 7.

63. Dr Tayyib Tizîni, **Mašrû'u ru'yatin ġadîda fî l-fikri l-'arabiyyi fî l-'asri l-wasît**, Dâru Dimašq, Dimašq, 1971, str. 368, 369.

64. Vidi opširnije Dr Yahyâ Huwaydî, **Mu-hâdarâton fî l-falsafati l-'islâmiyya**, al-Qâhira, 1965, str. 170-181.

je Jedno i pluralizma stvorenog svijeta. Polazeći od principa *Ex uno non fit nisi unum* na kome se zasniva čuvena Ibn Sina-ova neoplatoničarska shema, filozofi su uspostavili jedan međusvijet, *Animae caelestis*, našavši za to analogon u Kur'anu pod imenom *alamu l-malakūt* kako bi time riješili odnos između Jednog i mnoštva i izbjegli konfrontaciju sa zvaničnim učenjem o "tawhidu". Na ovoj teoriji utemeljena je sufijska teorija stapanja (*nazariyyatu l-ittisāl*) čiji je cilj stapanje čovjeka sa duhovnim svijetom kroz "jedinstvenost vizije" (*wahdatu l-šuhūd*) i "vatru tedžrida" koja dovodi do osamljenja (*al-lifirād*) kao najvišeg stupnja iskustva. To sjedinjenje i osamljenje predstavlja, u stvari, negaciju svega osjetilnog, nebitka koji ne posjeduje ontološku gustoću bitka duhovnog svijeta, te kao takav predstavlja balast sufija. Nebitak je ovdje, dakle, kao što je to slučaj i u teoriji emanacije, materija koju gnostik kroz specifično sufi iskustvo želi da prevlada.

Za razliku od gornjeg puta teorija očitovanja (*nazariyyatu t-tağallī*), međutim, svoj izraz dobila je u "putu identifikacije" (*al-ittihād*) Ibn Arabija i njegovih sljedbenika. Kontingentni svijet je ovdje samo odraz božanske biti, a ljudski duh neposredna emanacija te "nestvorene biti". Ovdje se, kako to primjećuju Anawati i Gardet, ujedinjuje prividno plotinski monizam Aristotelo-ve Pseudoteologije i aš'aritska tvrdnja o Bogu, jednom bitku i Pokretaču.⁶⁵ Empirijska egzistencija je, prema tome, specifičan vid očitovanja božanske biti, ali je bez čovjeka nepotpuna i izgleda kao "neuglađeno ogledalo" (*al-mir'ā-tu šayra l-mağharwwa*), te nema ontologijske gustoće niti dubine. Stoga i podliježe procesu apsorpcije i ništenja (*al-fanā*) u Bitku koji je jedino vječno opstojeci. Prema ovoj teoriji, stvaranje svijeta je jedan dinamički proces manifestiranja božanske biti u formama bića koja su potencijalna i sposobna da prime *al-faydu l-muqaddas*, svetu emanaciju apsolutne biti koja se manifestira u svijetu fenomena (*al-kānūt*). Egzistencijalna, odnosno bitna Stvarnost je, dakle, jedna kao "jedinstvo bitka" (*wahdatu l-wağūd*), a razlika između kontingentnih bića i biti samo je u mnijenju, odnosno proizvod je osjetila. U tom smislu i Džami na jednom mjestu piše: "Oko voljenog, videći ono što beše, posmatralo je nepostojeće kao postojeće. Premda je on posmatrao svoje atribute i vrline kao savršeno jedinstvo u Svojoj sopstvenoj suštini, ipak je On želeo da ih vidi pokazane u drugom ogledalu i zato je svaki od njegovih različitih, večnih atributa, pokazao u različitom obliku. Zato je On stovrio zelena polja Vremena i Prostora, i živi vrt Sveta, kakao bi svaka grana i svaki list i svaki plod mogli razmetati njegova raznovrsna savršenstva."⁶⁶ Pojam *at-tawhīd* time dobija značenje sveobuhvatnosti, odnosno jedinstva Subjekta i Objekta, a nebitak predstavlja

65. Anawati, G. C. Gardet, L. *Mystique musulmane* (Prema zborniku *Klasična kultura islama*), I, pripremio i uvodnu studiju napisao dr N. Smilagić. Zagreb, 1973, str. 224.

66. Delo, XXIV, 7, Beograd, 1978, str. 68 (Prema prijevodu Niklsona iz djela "Targumānu l-'ašwaq").

Ništa koje je "Realnost u prividu" (**al-haqq fi z-zuhûr**). Pitanje o Ničemu i ovdje ostaje u službi pitanja o Bitku koji je osnov islamske metafizike, istok i utok života.

O TEORIJI STVARANJA U ARAPSKO-ISLAMSKOJ FILOZOFIJI

R e z i m e

U širokom rasponu pitanja kojima se bavila arapsko-islamska filozofija, odnosno tesawwuf, teorija stvaranja zauzima značajno mjesto. Budući da je sam pojam stvaranja u osnovi svih religija, a tijesno je vezan i za učenje o bitku i nebitku, u arapsko-islamskoj sredini došlo je vrlo rano do njegova problematiziranja, bilo iz razloga hermeneutičkog pristupa Knjizi čije se aplikativno razumijevanje nametalo kao nužda određenih društveno-historijskih uvjeta i prakse, bilo predmet polemika sa predstavnicima drugih kultura, odnosno ideologija. Način elaboriranja ovog problema, te njegova artikulacija u arapsko-islamskoj filozofiji, međutim, bio je specifičan, s obzirom na to da su mislioci iz ovog kruga izrasli na tradiciji heterogenog predislamskog nasljeđa, s jedne strane i prakse utemeljene na monoteističkoj principu "at-tawhid", s druge strane. Stoga se i teorija stvaranja ovdje temelji na poznatom stavu *creatio ex nihilo* (**al-halq mina l-adam**) nasuprot stavku metafizike *ex nihilo nihilit*. Da bi razriješili tu osnovnu aporiju i doveli do skladu između religije koju su slijedili i filozofije čiji su gorljivi pobornici bili, mislioci iz ove sredine prihvatili su, pod uticajem drevne grčke misli, pored stava Objave i logiku kao "sudilište" i potvrdu vlastitih ideja.

U ovom radu prati se geneza ideje stvaranja počevši od najranijih pokušaja u tumačenju stavaka Knjige, preko rasvjetljavanja iste kroz učenje o bitku i nebitku kod mu' tazilata, učenje o modusu kao sredini u djelu al-Guwajnija i al-Baqilanija, izbjegavanje popredmećenja u skladu sa Plotinovom teorijom emanacije kod al-Kindija, al-Farabija i Ibn Sinâ a, do elaboriranja ovog problema kroz učenje o potencijalitetu i aktualitetu Ibn Rušda, te teoriju emanacije i očitovanja u tesawwufu.

Budući da je većina gornjih nastojanja bila utemeljena na principu at-tawhid, a problematizirana u cilju iznalazjenja logičkog utemeljenja i racionalnog opravdanja navedenog principa, može se reći da u osnovi svih stoji pokušaj koji je rezultirao inauguracijom Nužnog bitka koji je vječan, nasuprot mogućstvenog bitka iz svijeta prolaznosti (*al-hawâdit*) koji je stvoren iz Ništa i predstavlja odraz, odnosno djelo božanske biti. Time se i pitanje o bitku i nebitku, odnosno razložnosti bitka kao i teorija stvaranja stavlja u službu navedenog principa.

ON THE CREATION THEORY IN ARABIC-ISLAMIC PHILOSOPHY

S u m m a r y

In the broad scope of questions considered in Arabic-Islamic philosophy, or *tasawwuf*, questions thought to be significant for the founding of "Islamic ontological realism", the creation theory occupies an important place. Occupying the middle ground between Arabic-Islamic philosophy on the one hand, and the members of the Kalam school on the other, the creation problem was in this environment the subject of polemic and differentiation among philosophers (the work of al-Ġazālī for instance), which resulted in frequently radical approaches to the Book the applicative understanding of which came as a necessity in certain social and historical conditions and practice.

The way of developing this problem and its articulation in Arabic-Islamic philosophy was, however, highly distinctive and varied from thinker to thinker although most of them started from the some monotheistic principle, *at-tawhīd*, which stood at the base of their scholarly and philosophical strivings. The reason for this can often be found in the opposing influences worked upon them by ancient Greek philosophy and also by Indo-Iranian philosophy.

Because the creation theory in Islam is based on the well-known position of *creatio ex nihilo* (al-ḥalq mina-l- 'adam), as opposed to the metaphysical position of *ex nihilo nihil fit*, these thinkers attempted to solve that logical dilemma in a painless way by trying to bridge the gap between religion and philosophy and by giving a logical justification to religious attitudes. These attempts of theirs are in fact the subject of investigation of this paper, which examines the genesis of the creation theory from the earliest endeavours to interpret the Book on the part of the pioneers of the hermeneutic approach to the Koran. In further analysis we have tried to throw light on the *mu'tazilīts*, question about the rationality of being and the teaching of being and non-being which was, among other things, the reason for their disqualification and for the breach within the Kalām school.

This is followed by a presentation of the teaching of al-Ġuwayni and al-Baqillani regarding the mode as the middle between being and non-being, or the state of emergence and linguistic analysis of the notion of creation. In the *falāsifa* school, however, this problem received its articulation through the avoidance of objectification in accordance with Plotinus' theory of emanation which was, in somewhat modified form, accepted by al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina and some other philosophers, who also established a middle-ground theory corresponding to the Koranic notion of *'ālamu l-malakūt*, as opposed to al-Ġazālī who represented the attitude of *creatio ex nihilo* in accordance with the eternal will in which the area of non-being appears as transtemporal,

unlike the world of being which is temporal. The same attitude stands, however, in the foundation of Ibn Rušd's attempts although with him this problem was founded on the Aristotelian teaching about potentiality and actuality, so non-being was understood as a possibility eternally inherent to primary matter (*hayūlā*), or the Aristotelian *privatio*.

Unlike him, the members of *taṣawwuf* solve this problem by means of the theory of emanation and the theory of demonstration in which creation was seen as a continuous process and flow in a hierarchic ladder of being from the One towards the world which is only reality in appearance (*al-ḥaqq fī z-zuḥūr*).

As the majority of the above-mentioned attempts was based on the principle of *at-tawḥīd*, and also seen as a problem in order to seek a rational justification of the above principle, we can say that, fundamental to all of these attempts there is an endeavour which resulted in the inauguration of Necessity Being, which is eternal, as opposed to the Possibility Being of the world of transience (*ḥawādit*) which was created out of Nothing and represents only a reflection of the divine being. By this a question of the rationality of being is asked and the creation theory is put in the service of the above-mentioned principle.