

Pregledni rad  
Primljeno 21.10.2016, prihvaćeno za objavljivanje 19.11.2016.

**Prof. dr. sc. Hasan Džilo**  
Fakultet islamskih nauka u Skoplju  
hasan\_cilo@yahoo.com

## **BOG KAO BITAK U ISLAMSKOJ FILOZOFIJI**

### **Sažetak**

*Promišljanje bitka kod islamskih filozofa predstavlja centralno filozofsko pitanje. Oni su smatrali da je Bog Bitak, da je to drugo ime Boga. Bilo da su zastupali metafiziku bitka ili metafiziku biti, oni su pri tome imali u vidu poistovjećivanje bitka i stvarnosti ili biti i stvarnosti. Govorili su o istini nad istinama, biti nad bitima, o samom bitku, naglašavajući Njegovu apsolutnost i transcendentnost u svakom pogledu. Raspravu u islamskoj filozofiji započeo je Al-Kindi, a snažno produbljenje doživjet će raspravama Al-Farabija, Ibn Sinaa, Ibn Rušda, Mulla Sadra Širazija, čije će se metafizike granati u ovisnosti o načinu pristupa ovom tematskom pitanju. Međutim, u svemu tome ipak preovlađuje metafizika bitka, a naročito kod Ibn Sinaa, Ibn Rušda i Mulla Sadra Širazija.*

**Ključne riječi:** Bitak, bit, stvarnost, stvaranje, supstancija, jedno

### **Uvod**

Islamski filozofi, nasuprot grčkim filozofima, Boga su smatrali Bitkom, Čistim Bitkom, Vrhovnim Bitkom, Samim Bitkom, Nužnim Bitkom (Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Mulla Sadra Širazi), naglašavajući na taj način Njegovu apsolutnost u bilo kom smislu. Dakle, oni su afirmirali Boga kao Bitak pa čak i Nad-Bitak ili Ne-Bitak ili Ne-uslovljeni Bitak (Ibn Arabi). Bili su pod utjecajem negativne i pozitivne teologije. U prvom slučaju, smatrali su da po Božijim stvoriteljnim aktom bića jesu bića, jer nijedno biće, kako se predstavlja našem iskustvu, nije po sebi ili nije vlastiti bitak. U drugom slučaju, smjerali su naglasiti da Bog nije bitak u totalitetu, da je On i više od toga u smislu kur'anskog

ajeta u kojem se veli da On obuhvata sve, a da Njega ništa ne obuhvata, da bića nisu Bog, potencirajući na taj način Božiju jednost i transcendentnost u svakom pogledu. Prema tome, Božiji stvoriteljni akt podrazumijeva – budući da se afirmira metafizika bitka – da Bog daje bitak bićima, no ne u smislu da se bivstvovanje dodaje nečemu datom, već oni bivaju bićima tim stvoriteljnim aktom, i da na taj način bića ne mogu biti Bitak. Međutim, i pojmovi bitka i ne-bitka ukazuju na nezahvatljivost, na nešto što se ne može odrediti. Ustvari, iskustvo Ibn Sinaa i Mulla Sadra Širazija pokazat će da oni svoj filozofski sustav grade na apstrakciji pojma *wujud*, koji predstavlja centralno tematsko pitanje u gotovo svim njihovim raspravama. Međutim, nezahvatljivost tog pojma apstrakcijom neće biti razlogom da posustanu u njegovom produbljanju.

Jedno je posve izvjesno: o ničemu se ništa ne može kazati ako se ne počne od pojma bivstvovanja. Bilo da raspravljaju o Bogu kao o bitku ili ne-bitku, islamski filozofi iznalaze mogućnosti da se ne povrijedi transcencija Boga i u tome je sva njihova rasprava o bitku.

Pogledi islamskih filozofa i teologa, bilo da slijede esencijalizam ili egzistencijalizam, o Bogu kao bitku, suglasni su u tome da pojam bitka, koji se jedino dá primijeniti na Boga, ne podrazumijeva istost Boga i bića, da su oni dati u jedinstvu, već da je Bog sâm Bitak. S bilo kojeg aspekta da se priđe promatranju pojma bivstvovanja – analogno, ekvivočno ili univočno – ne dovodi se u pitanju transcencija Boga.

Islamski filozofi naslijedili su nekoliko teorija o Bogu. Suočivši se s učenjem helenizma o Bogu, oni su ponudili vlastite dokaze ili teorije o Bogu koje se umnogome razlikuju od dotadašnjih. Naime, Aristotel je govorio o Nepokretnom Pokretaču, a Plotin o Jednom. Aristotel je govorio o bitku Boga, ali svodeći bitak Boga na misao ili ideju, krajnju formu u lancu formi, kao sebemišljenu misao, a ne obrnuto, uvodeći dokaz o Bogu na osnovu kretanja stvari u svijetu, da je kretanje svijeta ono što dokazuje Nepokretnog Pokretača, a ne na osnovu bivstvovanja ovisnom o Bogu. Kod Plotina je prisutna metafizika Jednog, da je to Jedno neodređeno i da se ono ne može definirati. Iz njega emanira bitak i ono je nad-bitak ili povrh-bitak. Kod Plotina, Jedno je Počelo bivstvovanja. Razum nije kadar dohvatiti ga. To Jedno je ono što nadilazi bit i bitak i zbog toga ono se može opisati samo negativno (*via negativa*), tj. ne može se imati o njemu nikakvo pozitivno znanje (Plotin, 1982).

Plotin se, na ovaj način, udaljio od klasične grčke ontologije. Jedno, o kome on govori, transcendirira svaku aktivnost, bilo da je mišljenje, bilo da je kretanje. S njim se prvi put susrećemo s učenjem o nad-ontološkoj strukturi onog Jednog u kojem je Plotin prepoznavao Boga. Jedno, po Plotinu, ne misli čak ni sebe samog, kao što je prije njega zastupao Aristotel, već ono transcendirira i samu misao. Ta stvarnost je jednostavna. Njena jednostavnost i jednost onemogućuju bilo kakvu njenu mnogostrukost bitka. Jedno se ne svodi na misao, jer bude li se svelo na misao, onda se dolazi do monizma ili panteizma. Kod Plotina ne može biti riječi o ekstremnoj formi panteizma, kao što su skloni to tvrditi mnogi historičari filozofije, zato što ono Jedno je povrh bitka i povrh same misli, da bitak proizilazi od tog Jednog. To je nešto ponad razuma, duše, materije... Jedno je, stoga, osnova svih stvari. Odnosno, obuhvatajući sve stvari, ne bivajući nijednom od njih, i pored toga što oni proizilaze od tog Jednog, ono Jedno ih u isto vrijeme i nadilazi i transcendirira.

Ova teorija o nad-bitku ili o jednostavnosti Boga imat će svog odraza kod više filozofa, a jedan od njih je El-Kindi.

### **Bog kao Stvaralac bića u El-Kindijevoj filozofiji**

Pred ove dvije teorije o Bogu, Aristotelove i Plotinove, najneposrednije se našao prvi „arapski filozof“ Al-Kindi. On ih nije ujedinio u onoj produbljenoj formi kao što su to napravili kasnije Al-Farabi i Ibn Sina. Međutim, ipak je uznastojao dati im svoje obilježje: staviti ih u kontekst islamskog učenja pojednostavljenom kelamističkom interpretacijom. Nije se mogao zadovoljiti u cijelosti Aristotelovom metafizikom Nepokretnog Pokretača i Plotinovom emanacionističkom teorijom. Aristotelovu teoriju o svijetu on unekoliko reducira i uvodi kategoriju stvaranja. Svijet uzet u totalitetu dolazi od nekuda isto onako kao što izbijaju iz ničega, Božijom intervencijom, i pojave ili egzistenti u njemu. Postojanje svijeta, vremena i prostora ne mogu se razdijeliti jedno od drugog zato što oni predstavljaju jednu cjelinu i oni su nastali kao cjelina *ex nixilo*. Svijet, prema tome, nije sinonim postojanja budući da njemu prethodi, kao što su to tvrdili i mu'tazilije, nepostojanje ili ne-bitak. Budući da mu je prihvatljivo učenje Plotina o Jednom, Al-Kindi ga inkorporira u svoj sustav i to predstavlja glavni dio njegovih ontoloških pogleda. Nikakva ontološka struktura ne može prethoditi ili obuhvatiti ono Jedno. Zbog toga što Aristotelovoj

teoriji nedostaje činjenica stvaranja za koju se zalaže islamska teologija, Al-Kindi zastupa teoriju stvaranja *ex nixilo*, da je Bog, ustvari, „Stvaralac nebesa i Zemlje“ (*badiu' as-samawat wa al-ard*), nudeći veliki broj fizičkih dokaza izvedenih na osnovu promišljanja stvorenih stvari. Budući da su stvari u svijetu u stanju „nastajanja i nestajanja“ i da nema nijedne postojane stvari, onda logično proizilazi, prema Al-Kindiju, da je i svijet kao cjelina nastao, da nije vječan jer on, kao takav, nema u sebi nijedan vječni element po kojemu bi bio vječan. Ili, logično slijedi, sveukupnost stvari, koje nisu vječne, ne mogu biti ujedinjene u nešto od tih stvari koje bi bilo vječno i, eto razloga da on princip svog bivstvovanja ima u nečemu izvan sebe samog.

I pored toga što je tvrdio da je primarni predmet metafizike, nadovezujući se na Aristotela, rasprava o Bogu i Njegovim svojstvima, Al-Kindi uvodi i novinu na tom planu kao što uvodi i određenu novinu i o Plotinovom učenju o Jednom. Već se kod njega naslućuje promišljanje ova dva temeljna pojma Aristotela i Plotina koje je on kanio usaglasiti s islamskim učenjem, a to su svojstva Boga: Prvi Uzrok i Jedno – učenja koje će docniji islamski filozofi produbljivati. Međutim, usaglašavanje nije i puko slijeđenje učenja ovih dvaju filozofa. Aristotel je tvrdio da je Bog Prvi Uzrok u lancu uzroka, a Plotin je govorio da je Jedno ponad bitka i da to učenje on nastoji usaglasiti s kur'anskim svojstvom *Jedan*, koji se isključivo odnosi na Boga, nadovezujući na Plotinov pojam „Jedno“ - pojam „Istinu“, a na Aristotelov pojam „uzroka“ – „istinski uzrok“. Al-Kindi govori da je Bog „Uzrok uzroka“ ili da je Istinski Uzrok, a ne samo Uzrok, ili da je „Stvaralac nebesa i Zemlje“. U svom filozofskom traktatu „O Prvoj filozofiji“ (*Fi falsafah al-ula*), gdje povezuje filozofiju s teologijom, Boga čak naziva „Prvom Istinom koji je Uzrok svake istine“. Ili: „Sve što nastaje mora imati uzrok postojanja. Nizovi uzroka su konačni, pa prema tome, postoji Prvi uzrok, ili Istinski uzrok – Bog. Uzroci koje nabroja Aristotel materijalni su, formalni i finalni. U Al-Kindijevoj filozofiji, kako se ponavlja u većini njegovih rasprava, Bog je djelatni uzrok. Postoje dvije vrste djelatnih uzroka: prvo je istinski djelatni uzrok – njegovo djelo je kreacija ni iz čega (*ibda'a*). Ostali su djelatni uzroci posredni, tj. uzrokovani su drugim uzrocima, a sami su uzroci drugih učinaka. Tako se oni nazivaju po analogiji; zapravo oni uopće nisu pravi uzroci. Samo je Bog pravi djelatni uzrok: On djeluje, na njega se ne djeluje“ (Al-Ahwani, 1988: 434–435).

Što se tiče Plotinove teorije o Jednom, iako i tu nedostaje ideja o stva-

ranju svijeta od ne-bitka, tj. ne slaže se s tim da svijet može biti vječan, ona mu je ipak bila bliža, na neki način, od Aristotelove teorije. To je iz dva razloga: prvo, zato što je u toj teoriji eksplicitno uključena ideja o transcendentnosti Boga za koju su se zalagali i mustazilije i, drugo, zato što ta ideja isključuje bilo kakvu mogućnost multipliciranja u Božijem bitku, tj. on je dokazivao da je Bog jednostavna zbilja, što u cijelosti odgovara učenju o Bogu kao o „samom bitku“ (*inniyya fakat*). To podrazumijeva da Bog nije čak ni misao, kao što je tvrdio Aristotel, već da je On Jedno i da je On, upravo, uzrok Intelektu ili misli, da je On povrh bilo kakve misli (Vidi: Adamson, 2002: 297–312). Pojam *anniyya* kod Al-Kindija sinonim je pojma *huwiyya*. Ustvari, *inniyya* je supstantivirani pojam riječi *inna* (zaista ili da je...). Do ovakve apofatičke argumentacije Al-Kindi je došao nakon što je donio mnogo fizičkih dokaza o egzistenciji Boga.

Aristotel je govorio da Bog održava svijet time što ga stavlja u kretanje, dočim je Plotin govorio da svijet proizilazi od Boga na način kao što zraci isijavaju iz sunca. Usaglašavajući Plotinovu metafiziku Jednog s islamskim učenjem, Al-Kindi dodaje i sljedeću novu činjenicu – da je Bog, dakle, „Istinski Jedan“ (*al-wahidu al-haqq*), a ne samo Jedan, tj. On je Stvaralac i Održavatelj svega što jeste, da stvaranje svega što jeste i održavanje toga predstavljaju ona dva faktora koji povezuju bitak Boga i bitak svijeta. „Bićima je Bog stalno nužan. To je zbog toga što Bog, Tvorac *ex nixilo*, održava sve što stvori, pa svaka stvar propada ako izgubi njegovu potporu i moć“ (*Ibid.*). Bog se razlikuje od bića po tome što je Bog beskonačan, a bića su nastala u vremenu i prostoru nakon što su bila ne-bića. Ili, ukratko: metafizika stvaranja kod Al-Kindija, koja je pod utjecajem religijskog učenja, ne odbacuje poglede prethodnih filozofa, poput Aristotela i Plotina, od kojih, kod prvog, nema stvaranja, a kod drugog, radi se o odraženom bitku, a po Al-Kindiju, pak, Bog je potreban svijetu ne da ga pokreće, već da ga održava, a to je da svijet ima biti svijetom samo po Božijoj potpori. Ili da bi stvorenje moglo biti stvorenje jednako je onome da bi ono moglo biti, opstojati, ovisiti o svom Stvoritelju. Svijet kao cjelina bez te potpore ne bi ni postojao. Al-Kindi za stvaranje upotrebljava pojam *al-ijad*, koji bi se doslovno mogao prevesti kao egzistencijacija ili stvaranje ni iz čega. Ponekad to imenuje i pojmom *te'yis*, čiji je korijen *ey*, koje je suprotno pojmu *lays* (ništa). Infinitivna forma je *ta'yis*, koja posjeduje jednako značenje pojmovima *iyad* i *al-halq*.

Za nas je ovdje bitna još jedna činjenica kod Al-Kindija koja zavređuje

pozornost: bitak (egzistencija) ne svodi se na atribute, to je nešto različito od atributa i zbog toga Bog nema nijedno svojstvo koje bi bilo različito od Njegovog Bitka. Ovo naučavanje, koje su zastupali mu'tezilije, dovelo je do naučavanja o jednostavnosti Božijeg Bitka. Kada govori o stvarima, Al-Kindi naglašava da stvorene stvari posjeduju prirodu različitu od njihovog bitka, tako da oni moraju primiti bitak od nečega drugog zato što stvari ne mogu biti uzrokom njihove vlastite biti. Sve što ima bitak posjeduje istinu. Izvor svih istina je Bog. Koncept „istine“, pod utjecajem kur'anskog učenja, prema tome, preovlađuje u njegovom učenju. Zbog toga, on govori da je predmet filozofije spoznaja istine stvari, a Prva filozofija (*philosophia prima / al-falsafa al-ula*) u tom kontekstu raspravlja o spoznaji Istinski Jednog. Zbog toga, to je i najplemenitiji dio filozofije.

Primjenjujući na Boga pojam *inniyya*, Al-Kindi je smatrao da Bog nije ništa drugo doli bitak, a to proizilazi od same Njegove jednostavnosti. Kada se spomene bitak, onda se treba imati pri svijesti činjenica da je on nešto različito od mnoštvenih osobina koji se pririču određenoj stvari. Poimanje jednostavnosti ili simplicитета Boga dokaz je o nesporredivosti Boga s bićima u svijetu koji nisu jednostavni, već složeni. Ali na koji se način može promišljati neka stvorena stvar, recimo, ako ova ne posjeduje određene osobine? Uzmimo, naprimjer, čovjeka. Čovjek može biti čovjek ako je on živ, racionalan i drugo. Ako se isključi bitak ovim svojstvima, bilo da su oni esencijalni ili akcidentalni, onda se uopće ne može govoriti o nekoj stvorenoj stvari. Zbog toga Al-Kindi naučava da bitak nije nešto što je suprotstavljeno ovim predikatima. Radije, to je nešto što prethodi predikatima (Adamson, 2002: 304). Otuda, on će zastupati da Božiji bitak nije suprotstavljen svojstvima, da Bog, ustvari, dublje posmatrano, ne posjeduje svojstva zbog toga što se i ovima pririče bitak, da oni nisu nešto izvan bitka, a u ovom slučaju izvan Bitka Boga.

Za pojam bitka Al-Kindi u svojim djelima upotrebljava tri termina: *inniyya*, *huwiyya* i *ajsiyya* (upotreba ovog potonjeg je minimalna), koji, svi redom, uključuju u sebi egzistencijalnu konotaciju. U njegovim traktatima česta je upotreba sintagme „sami bitak“ (pod čim se misli na Boga), prepoznavajući Aristotelovu najavu, da je Bog egzistent (*mawjud*), da je egzistencija Boga zbiljska ili da je bitak Boga „nešto što zbiljski egzistira u aktu (*huva al-shay al-kainu bi-lf'li haqqan bal huiwa al-fi'l al-mahd*) (Adamson, 2021: 301). Nadalje, Al-Kindi je smatrao da sve što ima bitak ima i zbilju ili istinu (*haqiqa*) i to pred-

stavlja predmet filozofije, tj. spoznaja istine ili suštine stvari jeste sami zadatak filozofije. Isto tako, poistovjećivanje biti s istinom naročito je prisutno u filozofiji Al-Farabija.

### **Bog kao bit ili supstancija u filozofiji Al-Farabija**

Al-Farabijevo promišljanje o bićima u svijetu potaknulo ga je da se upusti u produbljivanje kosmološkog dokaza naslijeđenog od grčke filozofije. Međutim, neki su skloni tvrditi da on afirmira i ontološki dokaz, a naročito kada govori o esenciji i egzistenciji Božijoj koji su dati u jedinstvu, da se na osnovu razmišljanja o esenciji deducira i egzistencija Božija. Međutim, tu se ne radi o Bogu kao mišljevinu lišenoj bivstvovanja. Kod njega bi se više moglo govoriti o esencijalizaciji bitka, tj. o svođenju esencije na stvarnost. Ali, kod Al-Farabija nije riječ o umskoj projekciji, jer kod njega pojam biti nije lišen aspekta stvarnosti, ne radi se, kako ćemo vidjeti, o esenciji koja ne egzistira i pored toga što je u pitanju esencijalizacija bitka. Ne polazi od nekog općeg pojma, već na osnovu egzistenata u izvanjskom svijetu, dolazi do egzistencije Boga. Ibn Sina i Mulla Sadra Širazi zastupat će da Bog nema bit, već da je On bitak, i da se bitak, kao takav, ne može definirati, odnosno ne može se deducirati, tako da on nadilazi svako definiranje i deduciranje. Oni neće, kako ćemo pokazati u daljem tekstu, esencijalizirati Boga niti će smatrati da je Bog povrh bitka, da je Njegova bit u tome da nema biti, već da je Njegova bit u samome bitku, da je On Čisti Bitak.

Isprepletenost kosmološkog i ontološkog dokaza kod Al-Farabija, kao i u svakoj drugoj metafizici, smatra se ishodom metafizike stvaranja. Evo u čemu se ogleda ta isprepletenost.

Tvrdeći da je Bog Prvopostojeći ili da je Prvi Princip, Al-Farabi je mislio, prije svega, da je On Prvi egzistent (*mawjud*) u smislu bivstvovanja bića, tj. da je On u isto vrijeme i Prvi Princip bivstvovanja svih ostalih egzistenata. Tu se ne radi o Bogu kao biću ili principu među drugim bićima ili među drugim principima. On je jednostavno temelj bića. Bog je, po njemu, egzistent u apsolutnom smislu, ne samo sa svojim bićem već i sa svojom biti, tj. da je njegov bitak nedjeljiv od njegove biti. Kod njega, za razliku od Al-Kindija, govori se i o Božijoj biti. Kao takav, On je Jedan i Nužni Bitak: Jedan je u bilo kom pogledu, a Nužni Bitak je po tome što je Njegov Bitak po sebi, a ne po

drugom. Međutim, on nije razradio pojam bitka Boga na način na koji je to učinio Ibn Sina poslije njega, budući da je bio više pod utjecajem neoplatonističke filozofske tradicije negoli pod utjecajem peripatetičke filozofske tradicije.

Al-Farabi se zalaže za spekulaciju o samoj biti Boga i Njegovom bitku unekoliko afirmirajući i ontološki dokaz, o tome da su bit i bitak Boga ustvari dati u jedinstvu. Čim se spomene da su oni identični, onda to bez oklijevanja dovodi do esencijalizacije Boga, tvrdit će kasnije Mulla Sadra. Ovo se razlikuje od Al-Kindijeva razumijevanja Boga kao Stvoritelja i Ibn Sinaova učenja o Bogu kao o Bitku čija je bit, ustvari bitak, a ne nešto što je involvirano u bitku, već je potonji involviran u biti. Bog je, prema Al-Farabiju, transcendentan, ponad je materije i forme, akta i cilja (Al-Farabi, 57). Al-Farabi se poziva i na spekulaciju o uzrocima bivstvovanja bića, kao i o načinu i razlogu njihovog bivstvovanja, slijedeći kosmološki dokaz o postojanju Boga. Osim toga što je Bog Nužni Bitak, On je svojom supstancijom ili biti, misao i mišljevina (*aklun va ma'kul*), tako da akt spoznaje ili znanja ima stvaralačku ulogu, povezivanje bitka Boga s bićima u svijetu koji su tim aktom stvoreni. Time se uznastojalo pomiriti Aristotelovu i Platonovu filozofiju, za koje se smatralo da su u suštini nesuprotstavljene jedna drugoj, s obzirom na to da je njihova nakana prispjeti do istine koja je jedna. To mu je unekoliko pošlo za rukom uvođenjem emanacionističke teorije u objašnjenju odnosa Boga i svijeta, ali je ta teorija obmišljena na islamskim terminima. Emanacionistička teorija predstavlja čistu intelektualnu aktivnost Boga koja ima stvaralački karakter. Konačni principi bića ne mogu biti obuhvaćeni kategorijama. Oni se ne nalaze niti u entitetima niti su sami entiteti. On govori o Prvopostojećem koje imenuje još Prvim Principom. Između Prvog Principa i egzistenata u svijetu bivstvuju inteligencije, aktivni intelekt, duša, forma, materija, te primarni i sekundarni uzroci, koji su svi redom akti Božijeg stvaralačkog principa. Ali, ono što pada na um jeste sljedeća činjenica, koja se ne smije prenebregnuti: Al-Farabi, koji je s velikom preciznošću oštrio filozofske pojmove iz grčke filozofije, nije mogao zamisliti te entitete, budući da su bitî, bez postojanja čiji je izvor u Bogu.

Slijedeći islamsko učenje o odnosu Boga i svijeta, Al-Farabi je pripisivao Bogu svojstvo znanja ili spoznaje kome ništa ne može umaći, a to podrazumijeva da ono što nije obuhvaćeno Njegovim znanjem i ne postoji. To je iz razloga što se nije mogao zadovoljiti učenjem po kojem je Bog posve izoliran od svijeta i događanja u njemu.



Raspravu o *wujudu* u filozofskom smislu započinje, dakle, Al-Farabi, koji je pojmove nužni bitak (*vayibul wujūd*) i mogući bitak (*mumkinul wujūd*) dovodio u vezu s postojanjem Boga i postojanjem svijeta, te koji je lučio bitak od biti. Mogući bitak, prema Al-Farabiju, označava bitak koji zahtijeva uzrok koji će odrediti da prijeđe iz stanja mogućnosti (*bil-kuwwa*) u stanje aktualnosti (*bil fi'li*), tj. iz stanja ne-bitka u stanje bitka. Sve što posjeduje bitak nije po sebi, već po drugom. Što se odnosi do Nužnog Bitka, on je Prvi Princip bivstvovanja stvari – transcendirajući materiju i formu, akt i cilj. I Al-Farabi smatra da je Bog Jedan u smislu da Njegova stvarnost ne posjeduje ništa drugo osim nju samu. On je Čisto Dobro, Čista Misao, Čista Mišljelina i Čisti Mislitelj. Sve je ovo u Njega jedno. Njegovo znanje o stvarima predstavlja razlog bivstvovanja svih stvari. On je cjelina u svom jedinstvu. Njegov Bitak nije privržen za biti koja ne bi bila istina, lišena zbiljnosti. O svojstvima Nužnog Bitka Al-Farabi govori u svom djelu *As-Sijasa al-Madinah*. Bog je različit od drugih egzistenata po svojoj biti. Njegov bitak nije izvan Njegove biti. U Svojoj biti On je misao. Ali Njegova bit, kao što izvještava u svom djelu *Ujunu al-masail*, različita je od drugih egzistenata: ne radi se o esencijalnom kontinuitetu između biti Boga i biti svega onoga mimo Njega. Njegova bit je, ustvari, Njegova stvarnost, ona je jedna i bilo šta da se kaže o njoj (misao, mišljelina ili mislitelj), sve je to uključeno u ono Jedno. Ali, pitanje koje se ovdje pomalja jeste ono po čemu su egzistenti u stvarnosti pretpostavljeni? Odgovor Al-Farabija kreće se u pravcu potvrđivanja egzistencije kao ono što upoedinjuje egzistente, da su oni to što jesu stvarnosnom egzistencijom. Zbog toga, on kategorički zastupa da se akcidenti ne mogu smatrati principima individuacije stvari niti da se egzistencija izvodi od materije i forme, već naprotiv, egzistencija je princip individuacija, tj. svaki je egzistent egzistentom ili bivanjem egzistentom (*mawjudiyya*), po tome što on jest, odjelovljeni egzistent. U ovakvom gledanju neki su skloni tvrditi da je Al-Farabi već započeo raspravu, na neki način, o biti *wujūda*, da je na tragu metafizike bitka, koja će s velikom žestinom argumentiranja biti produbljena kod Ibn Sinaa i Mulla Sadra Širazija.

Ovdje je interesantno, s obzirom na problematiku koju raspravljamo, da spomenemo još jednu ključnu činjenicu koju Al-Farabi iznosi u svom djelu *Kitabu al-Huruf*, a naročito o bistrenju pojma *wujud* u arapskom jeziku. Objasnjava da je bitak predmet rasprave koji se ne može obuhvatiti kategorijama i da se ne svodi na kategorije. Pojam

*mawjud*, po njemu, u arapskom jeziku, odgovara grčkoj riječi „on“. Međutim, pojam *mawjud* označava još i izvedenicu od osnove *wjd* u smislu „naći se“, „biti prisutan“, „biti nađen“, pa navodi, naprimjer, na konstataciju da „biti“ znači biti tu, biti prisutan ili nađen, te ukazuje, osim toga, na stvarnost (Al-Farabi, 1970: 112–113).

Iako Al-Farabi govori da je Bog *bît* ili supstancija, on to ne govori o supstanciji u svakodnevnom smislu riječi, već, naprotiv, tvrdi da je supstancija princip svega bivstvujućeg, nešto što je izvan kategorija, i ona se razlikuje od ostalih supstancija upravo bivajući principom svih supstancija.

Apsolutno značenje pojma bivstvovanja (*wujūda*) jedino se *dâ* primijeniti na Boga „čija je esencija ustvari egzistencija“, dok što se tiče mogućih bića, egzistencija kod njih nije egzistencijalno svojstvo. Ili općenito: egzistencija nije primjerena mogućim bićima zato što ona mogu postojati i mogu ne postojati ili oni svoj bitak dobijaju od Nužnog Bitka. Što se tiče razlike između bitka i *bîti*, ona se kao takva luči u umu, dok u stvarnosti, izvan uma, oni su ujedinjeni u ono što podrazumijeva *mawjud* ili egzistent. Jednostavno, Al-Farabi je smatrao da *wujūd* nije svojstvo primjereno egzistentima već ono dolazi od Boga stvaralačkim činom, a to je ustvari bivstvodavni čin. Način bivstvovanja Boga i bivstvovanja svijeta jeste analogan, ali nije identičan, jedan je mogući, a drugi je nužni način egzistencije. Ali i inteligibilije ili inteligencije nemaju svoj vlastiti bitak neovisan o Bogu. One nisu sastavine, u svom krajnjem dometu, u Božijem umu ili nisu ideje nezavisne od Boga, već je Bog izvor njihovog bivstvovanja. Oni, kao i egzistenti, mogu biti i ne biti. Emanacionistička teorija u ovom slučaju ne isključuje akt stvaranja od Boga. Ili stvaralački je akt uključen u aktu Božijeg mišljenja ili Božije mišljenje ima stvaralačku ulogu. Zbog toga, prema učenju Al-Farabija, Bog nije jedan od principa stvari, već je On Princip svih stvari.

Da se radi o Principu svih stvari, ne u smislu kretanja stvari, već u smislu egzistencijalnog Principa stvari, bit će raspravljano kod Ibn Sinaa, kod kojega se najizravnije susrećemo s metafizičkim dokazom o postojanju Boga, gdje je centralno pitanje bivstvovanje stvari, a ne pojam o bivstvovanju stvari.

## Bog kao sâmi bitak u filozofiji Ibn Sinaa

Za razliku od Aristotela, islamski filozofi, a naročito Ibn Sina, smatrali su da je bivstvovanje bića u svijetu i bivstvovanje samoga svijeta ono što dokazuje Boga. Ibn Sina uvodi metafiziku nužnosti i metafiziku kontingencije drugačiju od tadašnje. Prethodni filozofi objašnjavali su svijet pojmom biti, a ne pojmom bitka. Ibn Sina je stvorio čitav pojmovni aparat u vezi s različitim aspektima bića, koji će priskrbiti izglednu budućnost ontologiji poslije njega.

Učenje Ibn Sinaa o modalitetima bića glavno je filozofsko pitanje u njegovim metafizičkim djelima. Bilo da se radi o logičkom ili metafizičkom planu, Ibn Sina se udubljuje u pojam bivstvovanja i zbog toga se kod njega može govoriti o metafizičkom dokazu postojanja Boga, kada se uzima bivstvovanje kao prvi i glavni problem rasprave. Odnosno, glavno pitanje njegove filozofske refleksije jeste narav bivstvovanja ili bitak kao takav, za razliku od Platona, koji je zaokupljen idejom, a Aristotel pak učenjem o mogućnosti i stvarnosti (Suhejl, 1958: 190).

U prvom slučaju Ibn Sina svoj argument temelji na podjelu bitka prema logičkom modalitetu, raspravljajući o nužnoj egzistenciji, mogućoj egzistenciji i nemogućoj egzistenciji i motreći ih aprironim premisama; u drugom slučaju zastupa da Nužni Egzistent izvan uma, posjeduje svoju stvarnost. Na logičkom planu govori o nužnosti bivstvovanja, a na ontološkom planu govori o Nužnom Egzistentu. Ali, kada govori o Nužnom Egzistentu (*mawjud*), to ne podrazumijeva da je egzistencija izvanjska odlika, već da je ona stvarnosna, a upotreba je čisto metaforička i označava ono što je nalažljivo ili nađeno, da egzistent nije ono u čemu prebiva egzistencija, već je ova ono što čini egzistent biti egzistentom. On apstrahira pojam bitka ili bivstvovanja od načina bivstvovanja stvari i na taj način uzima ga kao kamen temeljac svoje filozofije. Ustvari, nijedan filozof u srednjem vijeku, pa i prije, nije se zadržavao na *wujudu* i njegovim modalitetima kao što je to činio Ibn Sina. To će biti i razlog da osigura sjajni izgled metafizi u povijesti islamskog filozofskog mišljenja.

Dakle, bitak svijeta i bitak Boga glavni je problem Ibn Sinaove filozofije. Boga ne smatra izvan bitka, već drži da je On Nužni Bitak, ne bilo kakav bitak. Njegova intelektualna aktivnost, koju opisuje terminima emanacije, uključuje realnost svijeta, jer participacija na bitku (*taškik*) ne može neka bića uključivati, a neka isključivati. Svijet je nužan, međutim, njegova nužnost nije po sebi već je dobija od Nužnog

Bitka. Bog održava svijet ne zato što ga stalno pokreće, već što ga postojano održava dajući mu mogućnost bivstvovati ili biti nužnim. Ovdje, uglavnom, preovlađuje kosmološki dokaz kojim se dokazuje bitak Boga posredstvom bitka svijeta, putem samoga svijeta i kauzalne povezanosti bića u svijetu. Ipak, naglasit ćemo da je kosmološki dokaz izvučen na osnovu uzročno-posljedičnog odnosa stvari sekundaran u filozofiji Ibn Sinaa u usporedbi s njegovim dokazom izvedenim apstrakcijom i spekulacijom o bivstvovanju, zato što je smatrao da je bivstvovanje činjenica i to ona najočevidnija, ona koja nije proizvod samo razuma, već koja izvanjski egzistira, da ona jednostavno jeste i da se, kao takva, prva pojmi, kao primarni predmet razuma. I ne samo razuma već i intuicije (Ibn Sina, 1960: 29). Dakle, odatle se počinje i, produbljuvanjem te činjenice, traži se temelj bića. O ničemu se ne može raspravljati ako se zanemari bivstvovanje toga, ako se ne počne od samog bivstvovanja kao nešto što je primarno kada je riječ o bilo kojoj stvari. To, s druge strane, pokazuje da se ne isključuje i fizički svijet u dokazivanju Božije egzistencije. Poredak bića u svijetu pokazuje da nijedno biće nema vlastiti uzrok bivstvovanja. Ako se pretpostavi takvo što, onda logično proizilazi da to biće postoji prije sebe. Jer, saznanje neposrednog iskustva koje imamo pokazuje nam da su bića ili egzistenti u stanju „nastajanja i nestajanja“ (*kawn wa fasad*), a to znači da su ona moguća, da nemaju princip svog bivstvovanja u sebi već u nečemu izvan njih i da se to jednostavno ne može protegnuti do u beskonačnosti, već se mora završiti s Nužnim Bitkom. Prema tome, nužno proizilazi da Ibn Sina razmišlja o bivstvovanju stvari, a ne o nečemu drugom u vezi sa stvari što bi bilo prioritnije od tog bivstvovanja. Ibn Sina decidno govori, gotovo u svakoj svojoj manjoj ili većoj raspravi, da sve stvari proizilaze iz bitka, da je bitak stvarnost po kojoj sve stvari egzistiraju, budući da svi participiraju na bitku, a da je on sam takve prirode kojoj se ne može priskrbiti određenost. Međutim, to ne podrazumijeva i odustajanje od propitivanja o bitku. On u svojoj *Metafizici (Aš-Šifa)*, raspravljajući o predmetu i cilju metafizike, jasno govori da je bitak pitanje koje treba produbljevati ili, kao što on kaže, da je apstrakcija pojma bivstvovanja traganje za još nečim, a to je dokazivanje bivstvovanja Boga. I zbog toga ne mogu se poistovjetiti bitak i bića. Bitak je nužni, a bića su kontingentna. Bitak je po sebi, a bića participiraju na bitku. Jasno je da on dokazuje bivstvovanje Boga na osnovu spekulacije o biti bivstvovanja da bi se time došlo do bivstvovanja Boga, a ne obrnuto.

Ibn Sina čak govori o Bogu pojmom bitka. Naime, Ibn Sina se nije zadovoljio teorijom o tome da su *bît* i bitak Boga identični. On ne spominje uopće da Bog ima *bît*, naprotiv, tvrdio je da je narav Božija bitak, da se bitak Boga ne svodi na *bît* ili na nešto izvan Njega Samog. U nekim svojim stavovima čak negira *bît* Boga. Dok Al-Farabi govori da je Bog Prvi Princip (*al-mabda al-awal*), govoreći više o Njemu kao Principu ili Prvom Uzroku, Ibn Sina prihvata taj dokaz, ali se više usredsređuje na spekulaciju o Nužnom Bitku. *Bît* Boga svodi se na Njegov Bitak ili *bît* Boga je u Njegovom Bitku. Ibn Sina smatra da je bivstvovanje Boga čak jedinstvena Božija karakteristika. Dakle, Bog ne može biti sačinjen od biti i bitka u kojem bi oni sačinjavali jednu cjelinu ili jednost. Ovo je posve različito od dotadašnje metafizike *bîti* po kojoj je *bît* Boga glavna Božija karakteristika. U ovom je naučavanju upravo uključen genijalni doprinos Ibn Sinaa metafizici bitka.

Zbog toga bivstvovanje ne može biti prenebregnuto. Od bivstvovanja proizilazi samo bivstvovanje i tu ne može biti riječi o bivstvovanju kao vanjskoj odlici stvari. Nadalje, Ibn Sina smatra da su sva bića, osim Boga, sačinjena od bitka i *bîti* (egzistencije i esencije) – dakle složena su bića, a ne jednostavna. Razmatrajući problem bitka i *bîti* kod stvorenih stvari, Ibn Sina izvodi zaključak da je Bog Čisti Bitak i da se On po tome razlikuje od ostalih bića. Nije nikakva složenost stoga što je ponad svega onoga što označavaju kategorije bića: forma i materija, akt i potencija, supstancija i akcencija. Ovo, s druge strane, jasno naglašava poziciju Ibn Sinaa da se ništa ne može objasniti prije nego se počne spekulacijom o bivstvovanju koje predstavlja primaran predmet umovanja. Pojam bitka drugačijeg je karaktera negoli što su to deset kategorija i nijedna ga od ovih ne obuhvata, a svi su njim obuhvaćeni. Da bi izbjegao simplificiranu raspravu teologa o stvaranju *ex nixilo*, Ibn Sina podiže ovaj problem na filozofsku ravan, a naročito produbljivanjem pojma *wujūd*. To se promišlja u domenu koji podrazumijeva određenu vezu između Boga i stvorenja, da je bivstvovanje stvari ovisno o bivstvovanju Boga, da se različita značenja mogu svesti na jedno stanovište, a to je *sâmi* pojam *wujūda*. Mora postojati jedan pojam koji će biti zajednički svim bićima, pojam poveznica, koji će sve uključivati u njemu, pa i esencije (ili inteligibilije).

Aristotel je zastupao da ima više značenja ili klasifikacija bića. Među islamskim filozofima Ibn Sina je, naprimjer, govorio da nema više značenja bitka, on je govorio o polovima bitka, te smatra da se bitak

predikuje njegovim modusima analogno i ti su modusi pretpostavljeni logičkim poretkom. Međutim, tu nije isključen ni metafizički poredak. Dakle, nužni bitak i mogući bitak nisu vrste bitka već su polovi bitka. Aristotel govori više o njihovoj logičkoj distinkciji, a Ibn Sina se osvrće i na njihovu ontološku distinkciju. Kategorijama, o kojima govori Aristotel, Ibn Sina, za razliku od Aristotela koji ih promišlja na način na koji im daje logičko značenje, pridodaje i metafizičko značenje, zastupajući da su one „kao drugo primarno sredstvo za konceptualnu analizu pojmova vezanih za bitak i egzistenciju“ (Morewedge, 1981: 310). Nema nijednog općenitijeg koncepta od koncepta bitka. Ili, bitak se može izraziti na više načina ili modusa, ali sve to povezuje jedan pojam, središnjak, a to je pojam bitka, koji se apstrahira od stvarnosti. Kada se ovo radi, riječ je o bitku u govoru (*wujud al-lafziy*), a ne o deduciranju bitka, jer, ono što je apsolutno, ono se ne može deducirati. Zato on kaže da bitak svagda prethodi definiranju, a time nužno i deduciranju. Ibn Sina je smatrao da bitak nije rod ni predikat koji bi se ekvivalentno mogao pripisati svim njegovim stanjima (*ahval*), već je bitak, po njemu, pojam po kojem su stanja bitka poredana prema onome prije i poslije. Dakle, analogno značenje pojma bitka podrazumijeva subordiniranu poziciju bitka Boga i bitka egzistenata. Tu je normalno da je bitak po sebi, u ontološkom smislu, prioritetniji u odnosu na bitak koji nije po sebi ili akcidentalni bitak. Ako se kaže, naprimjer, „Bog egzistira“, to predstavlja analogan odnos s bitkom čovjeka time što je jedan u odnosu na drugi *a priori* ili da je jedan bitak u odnosu na drugi nužan. Prema tome, pojam bitka pripisuje se nužnom bitku i mogućem bitku na dva načina: nužnom bitku pripisuje se u apsolutnom smislu, a mogućim bićima po analogiji, upravo, na osnovu modusa bivstvovanja. I pored toga, tu nije isključena činjenica bivstvovanja kao zajednički pojam i za Boga i za čovjeka. Razlika između bitka Boga i bitka bića, prema Ibn Sinau, jeste ontološka; ona je sadržana u načinu bivstvovanja, a ne u pukom bivstvovanju. Ta se razlika ne oertava u pojmovima koji se tiču vrsta (*anwa'*) pod jednim rodnom (*jins*), da je bitak Boga rod, a bitak stvari ili entiteta vrste, zato što postojanje, naučava Ibn Sina, nije rod ni razlika; ono se prepoznaje razumom i zbog toga o njemu nije moguća nikakva deskripcija ili definicija, tj. ono je najneposredniji predmet razuma. Bitak ne može biti rod ili vrsta zbog toga što nema ničeg što je općenitije od njega. Ne može se definirati ili opisati zbog toga što je on poznatiji od bilo čega. Osim toga, Ibn Sina je govorio, kao i

i Kant poslije njega, da bitak nije predikat i da kao takav, nejednak bićima, ne pripada konceptu koji pretpostavlja šta nešto jeste. Ovo podrazumijeva da se bitak ne dodaje nečemu da bi se razumjelo ono što čini biće onim što ustvari jeste. Ali u jednom takvom promišljanju bitka ne može se uopće kazati da je bitak prazan pojam. Refleksija o bivstvovanju pretpostavlja svaku drugu refleksiju. Tu su podjednako uključeni i intelekt i intuicija.

Zbog toga, veli Nader el-Bazri, Kantova teza da „bitak nije realan predikat“ i da „u samom konceptu stvari nema obilježja egzistencije koja bi se mogla naći u toj stvari“ mogla bi se uzeti kao posljedica Aviceninog učenja o razlici između esencije i egzistencije. Kategorije modaliteta bitka (mogućnost, egzistencija i nužnost), veli El-Bazri, ne dodaju se nečemu da bi odredili bitak u njegovoj realnosti, već da ukažu na naše moći spoznaje. Zbog toga bitak, prema Ibn Sinau, jeste različit od bića, tj. on se ne svodi niti na entitet, niti na esenciju. Nadalje, zaključuje Nader el-Bizri, mi ne možemo kazati da „bitak jeste“, već „neki bitak jeste“ (Vidi: Nader el-Bizri, 2001: 753–778).

Razmatrajući problem bića kao bića (*mawjud bi ma huva mawjud*), što je primarni predmet metafizike, Ibn Sina ne slijedi doslovno Aristotela, od kojeg je preuzeo učenje da je predmet prve filozofije biće kao biće. Razlika je u tome što Ibn Sina taj problem dovodi u vezu s Bogom, tj. analizom bivstvovanja neposredno nam datih egzistenata. Ovo je ono područje rasprave gdje se susreću ontološki i kosmološki dokaz, gdje se imaju u vidu i fizički i metafizički dokaz. Spekulacija Ibn Sinaa usredsređena je na bivstvovanje egzistenata koje dovodi do bivstvovanja Boga. Aristotel, koji je isto tako odredio predmet metafizike biće kao biće, nije usredsređen na Boga, već je njegova metafizika zaokupljena spekulacijom o četiri uzroka: materijalni, djelatni, eficientni i ciljani, i tu se radi o Bogu kao o Prvom Uzroku ili Prvom Pokretaču koji se nadovezuje na ostale forme. I Ibn Sina raspravlja o uzročno-posljedičnom odnosu stvari, ali to čini pojmovima bivstvovanja: moguće postojanje, nužno postojanje po drugom..., odnosno povezuje bivstvovanje i uzročno-posljedični odnos stvari. Uvijek kada govori o uzroku i posljedici, Ibn Sina govori o egzistencijalnom uzroku (*illa al-wujudijja*) (Ibn Sina, 1971: 30–34), a ne o esencijalnom uzroku, da stvari ne mogu biti uzrokovani esencijom koja nije bitak, već egzistencijalnim uzrokom. Znači, ne bilo kakvim uzrokom, već egzistencijalnim uzrokom. Bit uzroka je, dakle, da bude egzistencijalan. Ono čemu nedostaje bitak, ono ne može biti ništa, pa ni uzrokom. Kada Ibn

Sina govori o esencijama, on i njih dovodi u vezu s bitkom Božijim, u suprotnom, one gube svoju inteligibilnost.

Da se radi o bitku kao sveprožimajućem, pokazuje nam i Ibn Sinaov interes o razmišljanju o čovjekovom „ja“ koje je egzistencijalne, a ne supstancijalne prirode poput kartezijanskog „ja“. I tom pitanju Ibn Sina prilazi s metafizičkog aspekta. Ono „ja“ nije usredsređeno samo na sferu mišljenja, već je ono u potrazi za svojim egzistencijalnim uzrokom. Ono ne odražava supstanciju, već neposredno egzistencijalno iskustvo spoznaje, tako da je u njemu prisutan princip bivstvovanja i ono je svagda u potrazi za tim principom, a ne u potrazi za onim što je učinak toga „ja“. Vizionarska kazivanja Ibn Sine potvrđuju, ustvari, način na koji ono „ja“ transcendirira sebe i da je ono u postojanoj realizaciji na putu ka primordijalnim „ja“, k njegovim egzistencijalnim uzrokom.

Biti egzistentom, po Ibn Sinau, podrazumijeva biti po Bogu ili dobiti egzistenciju od Boga. Ne radi se o „rastegnutom lancu“ egzistenata koji nisu povezani. „Ukratko“, veli Morewedge, „Ibn Sinaovo područje bitka (koje sadrži entitete drugačije od egzistenata) i egzistencija (koja uspostavlja vezu među egzistentima individua i drugim egzistentima sa vizijom o Egzistenciji *per se*) predstavlja radikalnu modifikaciju Aristotelovoj ontološkoj teoriji o *ousia*“ (Ibid, 315). Proizilazi da Ibn Sina objašnjava odnos između Nužnog Egzistentata i egzistenata (uključujući tu i ljude) pojmom egzistencije. On ne govori o izdvojenosti ili izolovanosti Boga od svijeta i entiteta u njemu. Ili onaj „lanac egzistenata“ povezuje egzistencija. Taj se odnos u filozofiji Ibn Sinaa može sagledati njegovim učenjem o mističkom jedinstvu između Bezgraničnog Entiteta i ograničenih entiteta ili između ograničene i neograničene stvarnosti. Konačna Istina o kojoj govori Ibn Sina jeste bitak, a ne esencija ili supstancija i on se jednostavno ne može dohvatiti Aristotelovim kategorijama (Morewedge, 1981: 313) bez obzira o kolikom broju se radilo, koje se daju primijeniti na pojedinačne entitete ili egzistente. Otuda, Nužni Egzistent nije supstancija ili jedna među mnogim drugim supstancijama ili jedan egzistent među mnogim drugim egzistentima.

Dakle, Ibn Sina nije se zadovoljio učenjem da je Bog samo Prvi Pokretač i ako se On ne dovodi u vezu s bivstvovanjem. Kod Aristotela nema objašnjenja na koji je način Bog povezan sa svijetom osim činjenicom gibanja koje se događa svijetu, koje je svagda u aktu, preko uzroka



kretanja, a ne preko egzistencijalnog uzroka, koji čini biće biti bićem. Zbog toga, Ibn Sina uzima pojam bitka kao primarni način dokazivanja Božije egzistencije i to *a posteriori*, tj. kreće od bivstvovanja stvari. Prvo nešto čime se naš um susreće je bivstvovanje stvari. Nema ništa što prethodi bivstvovanju i zbog toga je biće kao takvo primarni predmet razuma. Logično slijedi: ako je biće kao biće pojmljivo (no nije i definibilno), zašto se ne bi krenulo od njega u dokazivanju Božije egzistencije, tj. zašto se ne bi krenulo od onoga što je najneposrednije razumu ili od onoga što se samo nudi razumu, između čega i razuma nema ništa što posreduje. Pojam bitka priskrbljen je putem apstrakcije o bivstvovanju stvari ili egzistenata i, budući nema ništa izvan bivstvovanja, ovo se potonje može dokazati samo njim samim, a ne nečim mimo njega. Prema tome, pojam bitka središnji je pojam koji obuhvata sve stvari, a on nije ničim obuhvaćen. Zbog toga, pri razmatranju bića kao primarnog predmeta rasprave metafizike, Ibn Sina jasno ocrtava razliku između predmeta i cilja metafizike. Predmet metafizike jeste biće kao biće, a njen je cilj dovesti do ideje Boga na osnovu spekulacije o pojmu bivstvovanja, promisliti bitak kao takav. Dakle, metafizika se ne zadržava jednostavno na bivstvovanju, koji je aksiomatski pojam, već je ona u potrazi, kao što smo rekli, za još nečim u vezi s bivstvovanjem. Razmišljanjem o modusima bitka (nužni, mogući i nemogući bitak), Ibn Sina izvodi jasne konsekvence o tome da je Nužni Egzisten po Sebi (*wajibu al-wujūd bi zatihī*) epistemološki posterioran u odnosu na bivstvujuće kao takvo (*mawjud bi ma huva mawjud*). Posmatranje bivstvovanja prethodi posmatranju o Nužnom Bitku po sebi. Time što metafizika počinje raspravom od bivstvovanja, a ne od nužnog bitka, omogućuje samu metafiziku kao znanost o bitku u apsolutnom smislu (*al-wujūd al-mutlaq*). Čak će i Toma Akvinski priznati da svekolika bića participiraju na bitku Boga smatrajući to Ibn Sinaovim učenjem na kojem je on gradio svoj treći dokaz o postojanju Boga. Nadovezujući se na Ibn Sinaovo produbljanje pojma *wujud*, Ibn Rušd će biti zaokupljen – da ne bi ponavljao ono što je naučavao Ibn Sina – fizičkim dokazom o postojanju Boga, budući da je sebe držao da je aristotelovac u najstrožem smislu riječi.

## Fizički dokaz u filozofiji Ibn Rušda

Ibn Rušd se ne pridržava postupka dokazivanja Božije egzistencije na osnovu spekulacije o bitku, što predstavlja glavno metafizičko pitanje, već on izvlači dokaz na osnovu promišljanja karakteristika fizičkog svijeta i njegovih principa i on je u tom pogledu mnogo bliže Aristotelu od prethodnih filozofa. On dokazuje egzistenciju Boga fizičkim, a ne metafizičkim dokazom. Njegov je pristup ovom problemu čisto razumski i ne posjeduje nikakve mističke elemente. Razum je, po njemu, mjerilo istine i njegovim dokazima promišlja bitak i spoznaju, a fizička struktura univerzuma predstavlja sredstvo dokazivanja egzistencije Boga. Razum se oslanja na univerzalne pojmove koje su čiste apstrakcije razuma i da oni nemaju zbiljski status izvan uma, a kao takvi apstrahiraju se na osnovu onoga što je izvan uma. Nema ništa u umu što ne bi bilo rezultat onoga što je izvan uma. Za pojam bitka ili biti on upotrebljava pojam *mawjud* u značenju nalazivosti i prisutnosti. U svakodnevnoj upotrebi ovog pojma ljudi misle, po Ibn Rušdu, na ono što je nađeno *yujad*. U ovom slučaju, veli Gilson, „biti“ označava „biti nađen“ kao što je u njemačkom jeziku *sein* i *dasein* (Gilson, 1952:53). Ono što je tu, *mawjud*, jesu, po Ibn Rušdu, egzistenti čija je zbiljnost sama njihova egzistencija kojoj se ništa ne pridodaje. Ovaj svijet je, po Ibn Rušdu, napuhan egzistentima. Svaki egzistent odražava ontološki blok, tj. jedinstvo materije i forme. Da sve nastaje iz stadija potencijalnosti u stadij stvarnosti, ali ne samo materija ili samo forma već jedinstvo materije i forme, ne prethodeći jedna drugoj, kao rezultat Božijeg akta, odražava metafiziku stvaranja u filozofiji Ibn Rušda. On se suočio, promišljajući svijet nastajanja i nestajanja, sa supstancijalističkom ontologijom. Stvari, po Ibn Rušdu, ne mogu postojati ako ne sačinjavaju složenost materije i forme. Onaj koji ih stvara, logično proizilazi, čini ih takvima kao cjelinu i one ne mogu biti bez postojanja. On im, dakle, daje postojanje. Da nije jednoća te složenosti koja čini egzistente egzistentima, oni ne bi ni bili. Tu nema nikakve podvojenosti između osjetnog i pojamnog bitka, da je egzistent jednotan i da je kao takav čin stvaranja, koji iz potencijalnosti, Božijim aktom, prelazi u stvarnosti ili iz nepostojanja u postojanje (Averoes, 1988: 152). Niti materija prethodi formi niti forma materiji, tako da se jedno na drugo ne pridodaje, već nastaju istodobno u formi egzidenta. Očigledno je da Ibn Rušd negira realnu odijeljenost esencije i egzistencije.

Ibn Rušd je odbacio kategoriju nužan po drugom, smatrajući da stvar

ne može biti u isto vrijeme i nužna i moguća, već ono što je nužno po drugome mora biti samo moguće, a moguće je, po samoj svojoj naravi, tek nešto suprotno nužnome bez obzira da li je ovo nužno po sebi ili nužno po drugome. Temeljnost kontingencije, ono što bi bilo moguće po sebi, ne promišlja na način na koji su to činili El-Farabi i Ibn Sina, usredsređujući se na uzročnost bivstvovanja, već nužnost te temeljite kontingencije on iznalazi u kretanju, mijenjanju stvari koje nastaju i nestaju, kretanju, koje nema ni početka i kraja, i da se u tom mijenjanju ili kretanju, koje odgovara stvarima, a ne odgovara im statičnost, kako nam neposredno iskustvo egzistenata govori, iznalazi sama postojanost mijenjanja, ustanovljava sami bitak, jer ono što je moguće postaje stvarno, te dovodi do odjelovljenosti uzroka. Prijelaz od potencijalnog u stvarno, označavajući određenu vrstu kretanja, što uključuje sama ta odjelovljenost, omogućuje da stvari ne budu ništa. Kao što kretanje ne može prestati, tako ne može prestati ni odjelovljenost mogućeg u stvarnog koje je akt Božijeg stvaralaštva. I osim toga što su bića moguća, njihova prisutnost odjelovljenošću koja se svagda događa, bez početka i kraja, govori nam o prisutninama bitka samog, onog što je tu, što je dato, kome se ništa ne priključuje, jer, ne bude li se egzistent promišljao kao cjelinu, onda bi se izveo zaključak, naprimjer, da se bitak pridodaje nečemu i u tom slučaju egzistent ne bi bio egzistentom, odnosno nužno proizilazi problem o tome gdje bi se smjestilo bivstvovanje ako je ovo sama zbiljnost egzistenta za koje se, ustvari, on zalaže (Vidi: Gilson, 69–70).

Međutim, pojam bitka najdublju apstrakciju u islamskom filozofskom mišljenju, gdje se sintetiziraju mistički i racionalistički pristupi, doživjet će kod Mulla Sadra Širazija, a naročito u njegovoj metafizici egzistenata ili akata egzistencije od kojih je sačinjen svijet.

### **Metafizički dokaz u filozofiji Mula Sadra Širazija**

Još dublju spekulaciju o Bogu kao o Čistom Bitku susrećemo kod Mulla Sadra Širazija, koji je ponudio najsvjetliju analizu pojma *wujūd* u povijesti islamske filozofije. Na to ga je navelo njegovo promišljanje *wujūda* kao neograničene zbilje, promišljanje *wujūda* kao stvarnosti. Dok su prethodni filozofi govorili da su u Bogu esencija i egzistencija identični, Mulla Sadra negira u cijelosti taj identitet, govoreći da je Bog Čisti Bitak (Sadra, ? : 77). Dakle, on ne govori uopće o spajanju esencije i egzistencije u Bogu ili da je njegova esencija

uključena u Njegovoj egzistenciji. Bude li se pretpostavilo takvo što, tj. da su esencija i egzistencija identični u Bogu, onda od toga nužno proizilazi da bi esencija prethodila egzistenciji, da bi je ona pretpostavljala ili upila u sebe i da se u tome ne govori uopće o egzistenciji Boga, da egzistencija nije glavni problem rasprave. On jednostavno govori o egzistenciji Boga i uopće ne spominje da se radi o nekakvom ujedinjavanju bilo čega ili poistovjećenju koje bi dovelo do dualizma u Njegovom biću. Pojam esencije ili biti, Mulla Sadra svodi na umski bitak (*al-wujūd az-zihyy*) kao poseban model bitka. U izvanjskom svijetu ne postoje svijet esencije i svijet egzistencije. Radi se o jednoj, a ne o dvjema stvarnostima. Egzistencija smješta esenciju u umu ili u samoj esenciji je uključen akt bivstvovanja, ono što čini esenciju biti esencijom.

Ponukan mističkom filozofijom i njenom raspravom o „transcendentnom jedinstvu bitka“ (*wahda al-wujūd*), u čijoj je osnovi ideja bitka i jednost, Mulla Sadra Širazi Boga smješta u spektar bivstvovanja, a ne izvan bivstvovanja kao što su postupali neki islamski filozofi koji su smatrali da je Bog posve transcendentan, držeći da je bitak ili ono Božansko *Kun* prvi egzistent, smatrajući Boga neuslovljenim bitkom. Ali to ne znači, s druge strane, da Mulla Sadra ne iznalazi načine dokazivanja Božije transcendentnosti unutar „matrice“ bitka. To postiže promišljanjem pojma *wujūda*. Transcendentnost Boga može se dokazati dubljim promišljanjem pojma *wujūd*. To ostvaruje postupkom gradacije čina bivanja ili gradacijom sudjelovanja u činu bivanja ili *tašqiqom*. Nema nijednog dokaza koji bi se donio o Bogu koji bi bio izvan Boga, a u ovom slučaju izvan zbilje, koja nije ograničena, već koja je postojano otvorena. On ne dokazuje Boga na osnovu polarizacije bitka, već na osnovu gradacije bitka u kojem je sve potonulo ili čime je sve obujmljeno. Identitet Boga s Bitkom kod Mulla Sadra Širazija nudi, bez sumnje, najautentičniji „dokaz“ o Božijoj egzistenciji iz prostog razloga što Bog nije neki Nužni Bitak koji bi se nalazilo na distanci. Na to ga je ponuklo njegovo filozofsko produblјivanje koncepta o „transcendentnom jedinstvu bitka“ u mističnoj filozofiji u kojoj će se bitak promišljati kao prisutnost, nalazivost ili aktuelnost (Sadra, 21–22). To je najjasnije obrazloženo njegovim naučavanjem o egzistentima (*mawjudat*) koji participiraju na bitku, da se bitak ne svodi na nijedan egzistent, već da su potonji to što jesu po aktu bivstvovanja (*mawjudiya*). Transcendentnost Boga on sagledava promišljanjem pojma *wujuda*, smatrajući da je Bog Bitak po sebi.

I pored toga što govori o egzistentima u stvarnosti, Mulla Sadra ne smatra da su oni odijeljeni jedni od drugih, niti da su oni identični jedni s drugima. Oni jednostavno participiraju na bitku već prema stupnju bivstvovanja. Akti bivstvovanja ili egzistenti ni u jednom trenu nisu isti zbog supstantivnog kretanja inherentnom bitku. Tu se razumijeva da bitak nije ono što se kreće u smislu širenja, jer on, zapravo, nema gdje da se širi zato što nema ništa izvan njega, već on, izmičući doseg razuma, oplođuje esencije od kojih je svaka intelektualni okvir nekog stupnja ili akta bivstvovanja, a nije, naprosto, apstrahiranje granice tog stupnja ili akta bivstvovanja. Razum ne osvjetljava stvari koje ne postoje, da se ne radi o davanju forme koja bi bila sama stvar gdje se podrazumijeva dati formu nečemu, ustvari, stvoriti to u isto vrijeme, već on osvjetljava ili uokviruje akte egzistencije koji već postoje, a koji izmiču racionalnom doseg, s obzirom na to da je bitak ljestvičarske prirode. Oni su jednostavno prisutnine bitka; bitak određuje da oni budu bićima, ne poistovjećujući se ni s jednim od njih. Polarizacija bitka na nužni i mogući bitak, prema tome, ne nudi izvjesniji dokaz od stvarnosti bitka izvan uma, čiji akti bivstvovanja određuju da ih um apstrahira stvarajući esencije. Esencije se ovdje motre kao razviđanje stupnjeve ili činova bivstvovanja. Umska operacija ne povlači razdjelnicu među aktima bivstvovanja, već ih ona sagledava u jedinstvu. U stvarnosti, stvari se ne dijele na esencije i egzistencije, već su one date u egzistentu, koji sačinjava jedan identitet. Zbog toga, stupnjevanje bitka podudara se sa stupnjevanjem umskog bitka. Realističko shvaćanje kod njega odnosi se na inteligibilni i fizički svijet. Zbog toga, Mulla Sadra pristupa stvarnosti diskurzivnim i mističkim pristupom. Mistički pristup nije ničim posredovan zato što nema ništa bliže od prisutnine (*hadarat*) bitka. *Wujud*, *šuhid* i *hudur* sagledavaju se u njihovom ontološkom jedinstvu ako se njima pristupa čitavim svojim bićem: dubokom refleksijom i neposrednom intuicijom.

Bivajući pod silnim utjecajem mistične filozofije, Mulla Sadra smatra da je pojam *wujūd* – ne kao pojam ili ideja smještena u umu koji ograničava *wujūd* ili stvarnost – nedokazivi nečim mimo njega jer bi u tom slučaju on bio obujmljen idejom. Ako se Bog smatra izvorom sveg bitka, koji daje bitak svemu, kako je onda moguće da je ono što je ovisno o svom izvoru obujmilo svoj izvor? On, dakle, sve obuhvata, a Njega ništa ne obuhvata. Ili ništa ne može posvjedočiti Boga, već je Bog svjedok svega što jeste. Kur'ansko predstavljanje Boga kao svjedoka svega što jeste izvor je Mulla Sadrova stajališta da nema ni-

šta što bi dokazalo Božiju egzistenciju, odnosno, dublje posmatrano, Božanskoj stvarnosti ne može se ništa dodati izvana; nema ništa što bi moglo iscrpiti sadržaj nekog od Njegovih svojstava. Očigledno se radi o pogledu koji je pod utjecajem mistične filozofije po kojoj je Bog je izvor svega. Mulla Sadra smatra da bitak u sebi ne sadrži ništa osim bitka, bivajući uvelike inspiriran Aristotelovim „bitkom kao takvim“; međutim, s tom razlikom što je Bog Bitak od kojeg zavisi svako drugo biće na ljestvici bitka.

Za razliku od Ibn Sinaa, Mulla Sadra negira stvarnost esencije izvan uma, ona je smještena u umu i tu posjeduje svoju stvarnost, motreći umski bitak kao određeni način egzistencije. Čak i sami pojam bitka u umu podrazumijeva ograničavanje bitka kao stvarnosti, bitka izvan uma. Proizilazi, dakle, da se čitava stvarnost ili bitak izvan uma ne može pretvoriti u pojam, pa sada iskrsava problem na koji način uspostaviti određeno jedinstvo između poretka bivanja i poretka mišljenja. Mulla Sadra Širazi poduzima titanski poduhvat da bi postigao ujedinijući princip glede suprotstavljenih dotadašnjih ontoloških i gnozeoloških učenja upravo pozivajući se na mističnu filozofiju. Posebno je bio inspiriran metafizikom svjetlosti Šihabuddina Jahja Suhrawardija, kod kojega spoznaja ili svjetlost predstavljaju zamjenu koncepta bivstvovanja. Način razumijevanja bitka kod filozofa identičan je razumijevanju svjetlosti kod Suhrawardija. Kao što postoji hijerarhija inteligibilija ili hijerarhija svjetlosti tako postoji i hijerarhija akata egzistencije ili egzistenata. Svjetlost se, dakle, pomalja kao nadopuna bitka. Osobno će produbljivati Suhrawardijevu teoriju o prezencijalnoj spoznaji, gdje se susreću filozofija i gnoza, spekulacija i kontemplacija, moći dosezanja razuma i moći dosezanja srca ili intuicije, gdje je čitavo ljudsko biće uključeno u akciju.

Zaokružujući liniju dokazivanja sinonimnog odnosa Boga i *wujuda*, a to je obrađeno najsustavnije kod Mulla Sadra, možemo rezimirati sljedeće. Naime, promišljajući stvarnost bitka, on ne poduzima čak ni postupak identifikacije, kao što smo spomenuli, esencije i egzistencije u Bogu, smatrajući da je Bog Čisti Bitak ili Čista Zbilja. Ovaj dokaz on nije izveo na osnovu polarizacije bitka na nužan i mogući bitak, već na osnovu spekulacije o bitku kao stvarnosti, na osnovu *muštarak ma'nanavy*, sudjelovanjem svih egzistenata u aktu bivstvovanja (*wujūd*) od najvišeg do najnižeg bića kao i na osnovu primata egzistencije nad esencijom (*asalatu al-wujūd*). Ono što priskrbljuje jedinstvo

svega što jeste, jeste pojam bivstvovanja. Esencija ne može priskrbiti to jedinstvo zato što ona, u peripatetičkom smislu, uokviruje određeno biće, tj. povlači razdjelnicu među bićima i tu nema prijelaza od jednog do drugog. Ako sve sudjeluje u pojmu bivstvovanja, onda nema ničeg što može priskrbiti povezanost osim bivstvovanja, ono po čemu stvari jesu. Zbog toga, esencija i egzistencija, po njemu, nisu odijeljeni u stvarnosti, već su dati u jednom egzistencijalnom jedinstvu u formi nekog akta (mawjudiyya) ili egzistenta. Njihovo je razlikovanje konceptualne naravi, samo u umu, zato što je stvarnost samo jedna i ne može biti riječi o dvjema stvarnostima, a to je u skladu s naučavanjem da se bitak ne može dijeliti zato što je on univokan pojam koji pada na sve egzistente ili akte bivstvovanja – dakle, radi se o jednoznačnom pojmu unutar kojeg se egzistenti razlikuju upravo aktom bivstvovanja, a ne po pukom bivstvovanju. S obzirom na to da je bitak sveobuhvatna stvarnost, onda nema potrebe za podjelu stvarnosti na mišljenje i bivstvovanje.

### **Zaključak**

Ovdje smo se zadržali samo na Bitku kod islamskih filozofa, kao drugom imenu Boga, o kojem su filozofi ponudili takve interpretacije koje, za razliku od grčkih filozofa, ukazuju da je samo Bog Bitak, a da svijet nije Bitak, stavljajući to u službu religijskih namjera, a naročito metafizici stvaranja koju uvode vjerski spisi. Ovo je pitanje u tolikoj mjeri raspravljano da predstavlja posebno tematsko područje istraživanja. Tom se problemu pristupa na različite načine i uvode se sadržaji koji nisu imitacije Platonovih i Aristotelovih pogleda. Mogli smo se uvjeriti u te stanovite razlike, koje se često prenebregavaju.

## Literatura

- Afnan, S. (1958). *Avicenna, His Life and Works*, London.
- Al-Ahwani (1988). „Al-Kindi“, u: *Historija islamske filozofije I*, Zagreb.
- Al-Farabi (1974). *As-Sijasa al-Madina*, Bejrut.
- Adamson, Peter (2002). „Before Essence and existence: al-Kindi’s Conception of Being“, *Journal of the History of Philosophy* 40, 3.
- Al-Farabi (1970). *Kitab al-Huruf*, Bejrut.
- Averoes (1988). *Nesuvislost nesuvislosti*, Zagreb.
- Avicena (?). *Metafizika*, Zagreb: Demetra.
- El-Bizri, Nader (2001). „Avicenna and Essentialism“, *Review of Metaphysics*, vol. 54. No 4.
- Gilson (?). E. *Bitak i bit*, Zagreb: Demetra.
- Ibn Sina (1960). *Kitab al-shifa: al’ilahiyyat*, Kairo.
- Ibn Sina (1971). *Al-Išarat va tanbihat*, Kairo.
- Morewedge, P. (1982). *Philosophies of existence (Ancient and Medieval)*. Edited by Parviz Morewedge, New York: Foedham University Press.
- Plotin (1982). *Eneade (izbor)*, Beograd: Grafos.
- Sadra, M. (1964). *Kitabu al-Meša’ir*, Teheran.
- Sadra, M. (?). *Kitab al-Asfar*, I/7, Teheran.



## Hasan Džilo

### GOD AS THE ACT OF BEING IN ISLAMIC PHILOSOPHY

#### Abstract

*Rethinking the Act of Being has been a central issue for Islamic philosophers. They have considered that the Act of Being is God, that it is another name for God. Supporting the metaphysics of the Act of Being, or the metaphysics of Essence, the Islamic philosophers have identified the Act of Being with reality or on the other hand Essence with reality. They have been talking about the truth above all truths, about Essence above all essence, about the Act of Being, emphasizing God's absoluteness and transcendence in all respects. Al-Kindi started this discussion in Islamic philosophy, and it was later deepened in the studies by Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd, Mulla Sandra Shirazi, whose metaphysics branched out depending on the approach to this thematic issue. However, the metaphysics of the Act of Being prevails, especially in the views presented by Ibn Sina, Ibn Rushd and Mulla Sandra Shirazi.*

Keywords: the Act of Being, Essence, reality, creation, substance, one

حسن جيلو

### وجود الله في الفلسفة الإسلامية

ملخص

تمثل مسألة وجود الله من أهم المسائل التي بحث فيها فلاسفة الإسلام . فهم كانوا يعتقدون ان الوجود هو مصطلح مرادف للفظ الجلالة الله . ومن أشهر المشكلات التي توارثها الفلاسفة مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية ، وسواء دافعوا عن ميتافيزيقا الوجود أو عن ميتافيزيقا الماهية فإنهم الى جانب ذلك اخذوا بعين الاعتبار التوافق بين الوجود والحقيقة أو بين الماهية والحقيقة . تكلموا عن حقيقة الحقائق ، وماهية الماهيات ، وعن الوجود نفسه مؤكداً على الحقيقة المطلقة له وتفوقه من جميع النواحي . أول من بدا النقاش في الفلسفة الاسلامية هو الكندي ، والتعمق فيه بشدة شهدتها مناقشات الفارابي وابن سينا وابن رشد والملا صدرا الشيرازي الذين ستكون الميتافيزيقا هي نقطة الانطلاق لديهم للاعتماد على طريقة الوصول الى هذه المسألة الشائكة . وعلى الرغم من ذلك الا أن ميتافيزيقا الوجود هي التي تسود خصوصاً عند ابن سينا وابن رشد والملا صدرا الشيرازي .

الكلمات المفتاحية : الوجود ، الماهية ، الحقيقة ، الخلق ، الجوهر ، واحد .