

Hasan Džilo¹

POIMANJE LIJEPOG U ISLAMSKOJ FILOZOFIJI

Sažetak

Cilj ovoga rada je da ispita neke aspekte poimanja lijepog u islamskoj filozofiji, a poglavito onaj aspekt koji se dovodi u vezu s problemom spoznaje i bitka. Pristup islamskih filozofa ljepoti je različit. To zavisi od kojeg aspekta prilaze filozofi problemu bitka i spoznaje, da li s peripatetičkog, iluminacionističkog ili sufijskog. Zbog toga, islamski filozofi govore o nekoliko vrsta ljepote, kao što su metafizička, intelektualna i senzitivna ljepota.

Ključne riječi: bitak, ljepota, dobrota, istina, stvarnost, spoznaja.

Uvod

U ovom radu usredsredit ćemo se na poimanje lijepog u islamskoj filozofiji i na način na koji se taj problem dovodi u vezu s problemom spoznaje i bitka.

Problemi kojima se bavi islamska filozofija tijesno su povezani s poimanjem spoznaje i poimanjem bitka uopće i tu se ne mogu izbjeći ona pitanja koja se tiču spoznaje lijepog i njegove pozicije u „matrici“ bitka ili bivstvovanja.

Tu se pomalja nekoliko fundamentalnih pitanja. U kakvom je odnosu lijepo u svijetu, radi li se o ontološki utemeljenoj činjenici, dakle datoj stvarnosti, koja je nezavisna od našeg odnosa? Je li lijepo nešto što je uključeno u sadržaje naše senzibilne percepcije? Je li lijepo u vezi s unutarnjim iskustvom čovjeka? Ili je lijepo nešto što je po sebi ili po drugom?

Ovo je općeniti problem o kome raspravljaju islamski filozofi, a interpretacije se rašljaju u različitim pravcima. Zbog toga, islamski filozofi raspravljaju o različitim vrstama ljepote, kao što su metafizička, intelektualna i senzitivna ljepota.

¹ Fakultet islamskih nauka u Skoplju, R. Makedonija, hasan_cilo@yahoo.com
Rad autora je dostavljen 18. 10. 2012. godine, a prihvaćen za objavljivanje 5. 12. 2012. godine.

Ljepota je jedno od Božijih svojstava

Prije nego što iznesemo kratki osvrt na neke stavove islamskih filozofa, a naročito onih iz klasičnog perioda, osvrnut ćemo se na činjenicu koja se pri pristupu islamskoj estetici često gubi iz vida, a to je kur'anska koncepcija lijepog, koja se dovodi u vezu s Božijim svojstvom ljepote. Naime, ljepota se smatra jednim od Božijih svojstava, tako da Božije svojstvo *Džemil* ima ulogu kao i svojstvo *Alim* (Znalac). Na osnovu činjenice da su Božija svojstva nedjeljiva, ne mogu se odvojiti spoznaja stvarnosti i spoznaja lijepog. Prema tome, svaki pristup ljepoti nužno uključuje i spoznaju i, obrnuto, svaki pristup spoznaji nužno uključuje i ljepotu. Govor o lijepom ustvari govori o stvarnosti (*hakika*), a i govori o stvarnosti govori o lijepom. To je isto tako povezano i s jednom drugom kategorijom s kojom se susrećemo u temeljnim izvorima islama, a to je kategorija *ihsan* koja u sebi uključuje ne samo ljepotu (*husn*), već ona podjednako znači i dobrotu, a u spoznajnoj se teoriji smatra i najvišim dometom spoznaje (Nasr, 2002: 283, 299). Ove dvije kategorije, ljepota i dobrota, u tijesnoj su vezi s Istinom koja se u Kur'anu naziva *hakk* (Stvarnost ili Zbilja). I u hadisima Poslanika se spominje lijepo koje se dovodi u vezu s Bogom i svijetom. „Allah je Lijep i voli ljepotu“ ili „Bog je utisnuo ljepotu u stvarima“, veli Poslanik, naglašavajući da je Božije svojstvo ljepote sveobuhvatna stvarnost kao što su to i druga svojstva, te povezujući istinu s ljepotom. Prema tome, ishodište rasprave o istini, ljepoti i dobroti nalazimo u Kuranu i Hadisu.

Ustvari, istina, ljepota i veličina, spomenuti u Kur'anu, interpretiraju se u okviru islamske filozofije na više načina, zavisno od afiniteta filozofa.

Međutim, kod svih je zajedničko to što oni lijepo dovode u vezu s istinom, smatrajući je jednom dimenzijom bitka. Pored istine ili zbilje, lijepo se spominje u kontekstu dobra, ljubavi i veličine Božije. Ustvari, radi se o Božijim svojstvima između kojih se ne može povući ontološka razdjelnica; oni su samo formalno različiti; ali je svako identično s Božijim bićem. Ako je Bog Istina, onda je On i lijep i Dobar; ili je On sama ljepota, sama istina i sama dobrota. Pogubno je za ispravno interpretiranje kura'nskog učenja o Bogu ukoliko Boga svedemo samo na jedno Njegovo svojstvo, a pri tome gubimo iz vida ona druga svojstva, što dovodi do reduciranja kur'anskog učenja i do povrede Božije apsolutnosti.

Dakle, ne radi se o ograničavanju Božije apsolutnosti. Sami broj Božijih svojstava u Kur'anu, a spominje ih se devedeset i devet, ukazuje na bezgraničnost ili ono što Ibn Arebi naziva „ekstenzijom bitka“ (*al-vudžud al-munbasit*), koja se ne može obuhvatiti mišljenjem. Ta ekstenzija izmiče mišljenju; ili to izmicanje je svagda ondje i označava vječno kretanje misli, koja, prema Sadru Širaziju, parcijalizira bitak, ali ga ne obujmljuje.

Poimanje lijepog u *falsafah* nije se diferenciralo kao posebno područje razmišljanja. Ono se svagda dovodilo u vezu s metafizičkim pogledima. Diskusija o Božijim svojstvima, o odnosu Boga i svijeta, uključivala je i razmišljanje o poziciji lijepog u svijetu.

Sve tri glavne filozofske struje u islamu, sufijska, peripatetička i iluminacionistička, prilaze ovom problemu na sebi svojstven način; međutim, kod svih njih je prisutna činjenica da se radi o stvarnosti (*hakika*) koja se smatra obrisom Božije Stvarnosti (*hakk*). Bilo da su govorili o esenciji ili egzistenciji, islamski filozofi pri tome nisu gubili iz vida koncepciju istine ili stvarnosti, koja se dovodila u vezu s Bogom. Zanemarivanje pojma „stvarnosti“ i svodenje zbiljnosti na esenciju ili egzistenciju ne baca dovoljno svjetla na promišljanje problema spoznaje i bitka, a time i na promišljanje o načinima viđenja stvari u šta je uključena i estetička dimenzija.

Pojam ljepote u mešai filozofiji

Peripatetički filozofi (*mešai*) u islamu polazili su od činjenice da je bitak ili bivstvovanje nezavisno od našeg mišljenja, da mi stvaramo pojmove ili stičemo spoznaju na osnovu neposredne datosti stvari u predmetnom bitku. Stvari su pojedinačne, date, odijeljene apstrakcijom kojom se ocrtava granica između njih, te se definiraju, na taj način, na osnovu njihove neposredne datosti. Od toga proizilazi da su stvari definirane na osnovu javnih oblika i da one nisu utemeljene na suštini ili esenciji, koja bi bila izvan njih, već na aktu bivstvovanja (*vudžud*).

Tu treba spomenuti i to da su islamski filozofi, a naročito oni koji se nazivaju „peripateticima“, uveli mnoge novine u pogledu promišljanja problema bitka, produbljujući jaz između esencije i egzistencije (El-Kindi, El-Farabi, Ibn Sina...), ciljajući u tome da razbiju onaj ontološki blok (Gilson, 1948:90), koji su naslijedili od grčkih filozofa, te povlačeći razdjelnicu između Boga i svijeta,

udovoljavajući, na taj način, kur'anskoj koncepciji o apsolutnoj transcendentnosti Boga. Tu se ne radi o Bogu kao suštini po kojoj se Božiji Bitak razlikuje od svega drugog ili od kontingentnih bića. Islamski filozofi (Ibn Sina) smatrali su da Bog nema suštinu, već da je potonja, ustvari, u bivstvovanju Boga, a ne u suštini samoj, lišene bivstvovanja (Ibn Sina, *Tafsir as-samadi*). Čak su Boga smatrali Čistim Bitkom ili Ne-Bitkom.

Ukratko, Ibn Sina nije svodio Boga na čistu misao ili ideju već na bitak, da je On ustvari bitak od kojega zavisi svaki drugi bitak. Čak se sama misao svodi na bitak – pogled koji je različit od grčke filozofije.

Krajnji domet čovjekove spoznaje, prema Ibn Sini, naprimjer, jeste da dovede do tri Božija svojstva koje on spominje, a to su: vrhovna ljepota, dobrota i primordijalna ljubav, koje su u isto vrijeme s Božijim aktom mišljenja o Sebi Samom, a ovo mišljenje ne može se odijeliti od bivstvovanja. Ali ta Božija samospoznaja ili mišljenje o Sebi Samom, samo mišljena misao, nije odijeljena od svijeta (Ibn Sina, 1982:281-282). Tom mišlju je obuhvaćen i poredak svijeta u kojem su utisnuti spoznaja, lijepo i ljubav (filozofi su upotrebljavali riječ *'išk*, čežnja koja je nedjeljiva od ljubavi). Na taj se način određuje i status ili vrijednost svijeta, jer je on sadržan u Božijem mišljenju o Sebi Samom, a to znači da su svijet i objekti u njemu obuhvaćeni Božijim znanjem i ljepotom, jer su oni predmet Božijeg znanja i ljepote. U ovom pogledu, islamski filozofi ne slijede doslovno Plotina i Aristotela. Oni slijede Aristotela i produbljuju njegovo učenje o moćima percepcije lijepog: senzitivne, imaginativne i umske moći, tj. kada se predmeti posmatraju osjetilima, promišljaju umom koji stvara sliku o tim predmetima na osnovu samih tih predmeta i kada se ti pojmovi zadržavaju u mišljenju i na taj se način analiziraju i vide. Razvijali su ideje vezane za sud o lijepom, o tome na čemu se temelji sud o lijepom, uzimajući u obzir one aspekte duše koji pretpostavljaju sami taj estetički sud u kontekstu moći čovjekove spoznaje. Međutim, oni su bili više skloni promišljanju ljepote dovodeći je u vezu sa spoznajom. Stoga, oni uključuju i intuiciju koja direktno zahvata stvari bez bilo kakvog posredovanja, intuiciju koja se dovodi u vezu s aktivnim intelektom kao stvarnošću odijeljenom od čovjekovog uma, ali koji iluminizira čovjekov um u aktu mišljenja s obzirom na to da u njemu probijaju iskre emanacije iz nebeskog svijeta. Ovdje se ne radi o racionalnom zamjećivanju stvari lišenim intuicije (Ibn Sina, 1982:311-312), već je riječ o onome što su neki

filozofi karakterizirali kao intelektualnu intuiciju. S ovom postajom se čovjek, prema Ibn Sini, usavršava, tj. s intelektualnim dijelom, sama duša usavršava svoju supstancijalnost. Ibn Sina govori, dakle, o metafizičkoj ljepoti. Čovjek je u mogućnosti, prema njemu, da nađi sebe samog i da ostvari viši stupanj bivstvovanja. Time je naše biće, odijeljujući se od tijela, u mogućnosti da dosegne intelektualni svijet, tj. da bivstvuje u harmoniji s istinitim ljepotama svojstvenim istinitim bićima ili inteligencijama. Poznata je šema koju ocrta Ibn Sina o trojnoj podjeli inteligibilija, spajajući peripatetičke i neoplatonističke struje: kada univerzalije najprije egzistiraju kao inteligibilije prije stvari, potom egzistiraju u stvarima kao oznake i svojstva partikularija, a tek onda dolaze u um kao pojmovi dobijeni uporednim mišljenjem. Inteligencije, o kojima govori Ibn Sina, nisu Platonove ideje, koje bivstvuje nezavisno od Vrhovne Ideje ili Boga, već su one bića koja duguju svoje bivstvovanje Bogu posredstvom čina mišljenja, tako da čin mišljenja ima stvaralački karakter. Te ideje nisu ujedinjene u Bogu, već je Bog Princip njihovog postojanja. I pored toga što negira „Platonove ideje, on je više na strani realista u srednjovekovnom Zapadu negoli na strani nominalista“ (Nasr, 2006:9).

Pored intelektualne ljepote na najvišem mogućem stupnju, Ibn Sina govori o ljepoti svojstvenoj razinama čovjekove duše. U svojoj raspravi *Risala fi al-'išk* („Poslanica o čežnji“) Ibn Sina, dosljedan peripatetizmu, govori i o tjelesnoj ljepoti, tj. o animalnim moćima koje posjeduje čovjek, a tu su uključene senzacija, imaginacija, seksualni poriv, želja i agresija. Ukoliko se ove moći stave pod kontrolu razuma ili intelekta, one bi se mogle preobraziti u nešto što bi moglo biti specifično jedinstveno čovjekovom biću. Stoga, Ibn Sina smatra da je ljepota objekt ljubavi racionalnog i animalnog aspekta duše. U prvom slučaju, ljepota je zavisna od stupnja blizine koju će čovjek ostvariti u odnosu na objekt ljubavi ili Boga. U drugom slučaju, ljubav prema ljepoti je prirodna; ona, u ovom slučaju, proizilazi iz čovjekovog instinkta ili zadovoljstva, koji svoje ishodište nalaze u postignućima osjetilne percepcije. Ibn Sina govori i o estetičkim sudovima i na tom planu je na liniji Aristotela i njegovih nasljednika. Međutim, Ibn Sina se ne zadržava samo na produbljivanju peripatetičke tradicije, već se on usredsređuje i na produbljivanje neoplatonističke koncepcije lijepog, nastojeći da ujedini ova dva učenja.

Produbljujući Plotinovu koncepciju „o inteligibilnoj ljepoti“, Ibn Sina je govorio o ljepoti koja se ostvaruje kontempliranjem o

stvarima. Od ovoga proizilazi da je ljepota u stvarima ontološki utemeljena. Zbog toga, po njemu, intenzitet usavršavanja stvari pretpostavlja i intenzitet ljepote. Ljepota, bilo da je ona senzitivna ili intelektualna, time što postaje predmet kontemplacije, predmet usavršavanja čovjekovog uma aktom spoznaje, što dovodi do zadovoljstva, zavisna je od stupnja tog akta percepcije ili spoznaje. Ibn Sina smatra da je u svakom biću utisnut unutarnji osjećaj lijepog. Tu se radi, po Ibn Sini, o racionalnoj duši ili intelektu gdje je ljubav reflektivna i zavisi od intenziteta spoznaje Prvoljubljenog. Ibn Sina podjednako govori o voljenom (*mahbub*) i ljubljenom (*ma'suk*). Zbog toga, racionalna duša, ili intelektualni aspekt duše (*an-nafs an-natika*) ili intelekt, prema Al-Farabiju i Ibn Sini, u situaciji je da se spaja s aktivnim intelektom ili nebeskom umnošću. Preko ovog aspekta duše, čovjek, prema Ibn Sinau, traži sklonište od vegetativnih i animalnih aspekata duše u dušama nebeskih umnosti. Njezino spajanje pruža joj mogućnost da se hrani njoj odgovarajućom hranom, odnosno podacima koje dobija od umnosti što odgovaraju njenoj supstancijalnosti. Na ovom stupnju bivstvovanja, čovjek participira, a time i uživa, u bezgraničnoj svjetlosti i sjaju (Gonzales, 2001:15).

Kada bude postigla postaju aktivnog uma, duša (racionalna duša/*an-nafs an-natika* ili njen intelektualni dio) napušta materijalni svijet i sjedinjuje se sa svijetom čistih formi ili umnosti. Koliko je bliže tom svijetu, toliko posjeduje veću radost, zadovoljstvo i ljubav prema Prvom Principu bivstvovanja svih stvari. Uloga aktivnog intelekta je, prema tome, u funkciji posredovanja između Boga, umnosti i čovjeka.

Slijedeći ovaj tip filozofije, Ibn Sina, kao i neki filozofi helenističkog perioda, primjerice Plotin, smatraju da je osnovna pretpostavka da se dosegne svijet umnosti, purifikacija duše ili izbjegavanje vegetativnih i životinjskih moći duše i afirmacija njezinog intelektualnog ili racionalnog aspekta. Za veće participiranje u tom stanju duše, značajnu ulogu ima silni intelektualni prodor proslijeđen očišćenom dušom.

Znači, Ibn Sina se, kao i Al-Farabi prije njega, pridržava i Plotinovog učenja, tj. bio je pod utjecajem učenja o kosmologijskoj šemi pretpostavljenoj emanacionističkim učenjem. Ali, tu ima i određenih razlika između Plotina i Ibn Sine. Ibn Sina tvrdi da duša, pomoću spomenutih moći, prodi dublje u percipirajuće objekte i da se time približava inteligibilijama ili umnostima, koje su na većem stupnju bitka jer su odijeljena od materije kao čisti pojmovi

ili univerzalije. U vezi s posmatranjem Boga, islamski filozofi tvrde da postoji ontološki rascjep između Boga i svijeta, a otuda i između Božije ljepote i ljepote u svijetu koja je odraz te ljepote. Karakter Božije ljepote i ljepote svijeta i stvari u njemu se posmatra na način na koji se posmatra i karakter bivstvovanja Boga i bivstvovanja svijeta. Analogija bivstvovanja pretpostavlja i analogiju ljepote. Promišljanjem analogije se, na neki način, ocrtava i razdjelnica između apsolutne ljepote svojstvene Bogu i ljepote svojstvene svijetu i čovjeku.

Međutim, ono što bismo trebali naglasiti ovdje je to da su ova svojstva sinonimna svojstvima bivstvovanja i spoznavanja, a da je Bog ustvari Ne-Bitak (nešto što se ne svodi na bitak). Islamski filozofi se unekoliko pridržavaju i Platonove i Plotinove koncepcije o lijepom uvodeći i nove sadržaje koje nalaze u islamskoj duhovnosti. Kod islamskih filozofa (Ibn Sina), naprimjer, Bog se posmatra nejednako pogledima prethodnih filozofa. Po Plotinu Bog je Jedno (pasivni princip), dok po Al-Farabiju, a naročito po Ibn Sini, Bog je poimajući, aktivni princip. Kod Plotina sukcesija bića, a time i njihova ljepota, proizilazi direktno od tog Jednog, a po Ibn Sini prva umnost učinak je poimanja, mišljenja Boga o Sebi Samom. Po Plotinu, ljepota je ontološki utemeljena u onom Jednom iz kojega direktno proizilazi bitak ili je ono izvor svih bića. Budući da je biće direktno povezano s Jednim, to podrazumijeva da to Jedno „obasipa ljepotom sve stvari“. Način na koji se doseže ljepota, po Plotinu, jeste onaj koji se ostvaruje unutarnjim osjetom svojstvenim duši, koja je u samoj svojoj osnovi lijepa. Ljepota, po Plotinu, nije data u osjetilima ili konkretno, u oku, već se ona zamjećuje kada se fizičko oko zatvori, kada se duša očisti i tako postane lijepa duša. Prema islamskim filozofima, kao što je, naprimjer, Ibn Sina, pitanje lijepog nije odijeljeno od pitanja bivstvovanja i spoznaje, tako da čovjek participira u aktu spoznaje onoliko koliko se on stječe i spoznajom o ljepoti i dobroti koji su ontološki utemeljeni, budući da su odrazi Božije Stvarnosti koja je ponad tih svojstava. Ljepota nije odijeljena od čina spoznaje. I Al-Farabi i Ibn Sina smatrali su da je Bog Princip koji emanira, koji je u isto vrijeme krajnja ljepota, dobrota i primordijalna ljubav (Ibn Sina, 1982:281-282). Po sebi je ljubljeni i ljubitelj. Ljubljeni je jer je najveća ljepota i nema veće od Njegove ljepote. Prema islamskim filozofima, postoji rascjep između ljepote Božije i ljepote svijeta silinom same ljepote. Radi se o Bitku koji je ponad svake određenosti i koji je jedan u svakom pogledu. U kontekstu

emanacionističke šeme, onako kako je postavljaju Al-Farabi i Ibn Sina, moglo bi se reći da su misao, dobrota i ljubav prvi „egzistenti“ koji su neodjeljivi od Božijeg Bitka, ali koji, na neki način, nalaze svog odraza u svijetu i čovjeku. Na čovjeku je u ovom pogledu da iznalazi ljepotu ne samo u onome što je njemu dato (u mišljenju, percepciji, imaginaciji...), već i u prirodi ili svijetu. On treba da odražava ljepotu na razini mišljenja, duhovnosti i fizičke stvarnosti. Zbog toga, Ibn Sina govori o zamjećivanju ljepote ne samo intelektom već, kako smo spomenuli, i osjetilima, imaginacijom, razumijevanjem i mišljenjem.

Ovdje nas više interesuje intelektualna ljepota koja se zamjećuje unutarnjom percepcijom. Po ovoj koncepciji, koliko je čovjek bliži tom nebeskom svijetu, toliko se i stiče spoznajom i ljepotom toga svijeta. Zbog toga, ljepota nije po sebi već po Bogu, kao što su i druga svojstva. Ako su Božija svojstva ljubavi i spoznaje po sebi, tako je i Božija ljepota po sebi. Božija samoljepota je imanentna Božijoj samospoznaji i samoljublju o kojoj se govori u racionalnoj i mističnoj filozofiji. Čak su spoznaja i ljubav poduprti percepcijom ljepote u učincima što su obuhvaćeni aktom ili događajem bivstvovanja i obrnuto, tako da uopće ne može biti riječi o „matrici“ bivstvovanja u kojoj nema akta ili događaja bivstvovanja, već gdje dolazi do izražaja stupnjevanje lijepog kao što je stupnjevanje spoznaje i bivstvovanja, uče islamski filozofi. Ovdje ću spomenuti Suhraverdija i Mula Sadra Širazija. Duša, po mišljenju Suhraverdija i Mula Sadre, biva esencijom upravo aktom mišljenja (Massignon, Abdurrazik, 1984:40). Mišljenje je, po njima, jedan model bića.

Prema tome, kod *falasifa* samim tim što se spoznaja dovodi u vezu s bivstvovanjem Božijim podrazumijeva se da se ne radi o bivstvovanju i ljepoti kao statičnim konceptima. To što su Božije bivstvovanje i ljepota po sebi ne podrazumijeva da bivstvovanje i ljepota pojava u svijetu ne uključuju dimenziju „po sebi“. Ustvari, u onom Božijem „po sebi“ uključeni su svijet i čovjek. Postavlja se pitanje kako je moguće „po sebi“ bez onoga „po drugom?“ Zbog toga se njihova veza ne dovodi u pitanje.

Kod islamskih filozofa susrećemo se i s drugačijom perspektivom promišljanja problema ljepote, tj. u čisto aristotelijanskom smislu čiji je najeklatantan primjer Ibn Rušd. Ljepota, po njemu, nije vrijednost po sebi. Bog je stvorio prirodu i sve ono što je u njoj, a što odražava ljepotu. Svijetu je, po njemu, imanentna neosporna istina, a to je uspostavljeni red ili harmonija u

njemu, koji producira spoznaju u čovjeku koja djeluje na osnovu spekulacije, a ne na osnovu kontemplacije kao što je bio slučaj kod Ibn Sine. Lijepo, po Ibn Rušdu, nije odraz nekog višeg reda ili višeg stupnja bivstvovanja, već je ono zamjetljivo pojmovima reda, strukturalne povezanosti i fizičke harmonije (Gonzales, 2001:16). Pridržavajući se Aristotelove koncepcije o tome da pojmovi ili inteligibilije nemaju zbiljnost nezavisnu od stvari, da su oni identični sa stvarima, Ibn Rušd smatra da je moguće ostvariti kognitivnu vezu čovjeka sa svijetom koja posmatra stvari takvima kakve one jesu i to po njihovim fizičkim osobinama, tako da esencije nisu odijeljene od stvari (*Ibid*).

Sufijski koncept ljepote

A sada ćemo se ukratko osvrnuti na sufijski koncept ljepote po kome se bivstvovanje, spoznaja i ljepota dovode u vezu s mističkom filozofijom. Mistička filozofija se temelji na „iskustvenoj filozofiji“ (*al-falsafa az'zavkijja*) i predstavlja transkripciju mističkog iskustva.

Po mističnoj (sufijskoj) filozofiji, u čijoj je osnovi ideja o „transcendentnom jedinstvu bitka“ (*vahdah al-vudžud*), kao najdublji filozofski koncept u sufizmu, ljepota se motri kao Božije svojstvo koje se doživljava ne samo u unutaršnjem bitku čovjeka, već i u predmetnom bitku. Po ovoj se koncepciji stvari posmatraju ne onakvima kakve one jesu, u njihovoj datosti, već u njihovom odnosu s njihovom osnovom, ali koji nije odijeljen od akta bivstvovanja jer se percipiraju kao simboli čiji se sadržaj ne može iscrpiti s obzirom na to da su bezgranični u svojoj ljepoti, te da je ta bezgraničnost ono područje u kojem se kreće ta percepcija ili mišljenje, jer se ta ljepota ne gubi u njima. Božija riznica spoznaje nije iscrpljujuća, kao što nije iscrpljujuća ni Njegova riznica ljepote ili veličine. Ideja o „transcendentnom jedinstvu bitka“ uključuje i drugi veoma značajan aspekt: stvarnosnu dimenziju aktualiteta ili prisutnosti Božijeg Bitka, uključujući tu čovjeka i svijet.

Na koji su način Rabija al-Adevija, Zun-Nun al-Misri, Džunejd al-Bagdadi, Ibn Arebi i drugi mistici pjevali o Božijoj ljepoti ne treba posebno govoriti. Mistično iskustvo, koje se temeljilo na spoznaji srca, smatrali su sredstvom bivstvovanja u Božijoj ljubavi i ljepoti, ali ne i u samom Bogu, čime se ne prenebregava ona ontološka razdjelnica između Boga i svijeta o kojoj govore islamski filozofi. Sufije su govorili, a jedan od njih je

i Muhammed al-Gazali, da se između Božije ljepote i stvari ovoga svijeta nalazi sedamdeset hiljada velova svjetlosti i tame (El-Gazali, 1997:107-108). Ibn Arebi, Džunejd, Bistami, Halladž i drugi mistici iz klasičnog perioda, kao što pokazuju njihova mistična iskustva, govore da su svojim mističkim iskustvom bivstvovali na samoj liniji „jedinstva bitka“ kao krajnji domet do kojeg se može doći, te da u njihovim iskustvima, onome što doživljavaju, nije samo veličina Božija, već i Njegova ljepota. Ustvari, sve što se poduzima, to se čini zbog Božije ljubavi i ljepote.

Dok se kod *falsafah* najviše govorilo o spoznaji i ljepoti, kod sufija se govori o spoznaji, ljubavi, veličini i ljepoti Božijoj. Znači, filozofi govore o Bogu kao Čistom i Apsolutnom Bitku, a sufije govore o Bogu kao Apsolutnoj Ljepoti i Apsolutnoj Ljubavi. Prvi su govorili o spoznaji kao pragu dolaženja do prisutnosti Božije, a drugi su govorili o ljubavi kao pragu dolaženja do prisutnosti Božije. Sufije posvuda vide „Božije Lice“ koje su poistovjećivali s Božijom Ljepotom. Ali to ne podrazumijeva da se ova može obuhvatiti ograničenošću čovjekovih moći. Odrazi te Vrhovne Ljepote percipiraju se u svim aspektima bića, bilo u formama, bilo u mišljenju ili djelima. Čitav je univerzum, po njima, odraz ili ogledalo Božije ljepote. Sufije su zastupali stav da je ovaj svijet stvoren „po liku Božijem i da je ovo najbolji mogući svijet, ogledalo u kojem Bog misli Sebe Samog i voli Sebe Samog“. Rabija al-Adevija je, naprimjer, Božiju ljepotu pretpostavljala svemu drugom. Ta se ljepota ne može opisati zato što je ponad bilo kakvih kvalifikacija, već se ona može doživjeti svojim unutarnjim iskustvom u kojem se spuštaju zraci Božije spoznaje i ljepote, a čovjek, budući da posjeduje u sebi kosmički i božanski potencijal kao izrazi Božiji, samo participira u toj spoznaji i ljepoti, koje su ontološki utemeljene i koje pokreću ljubav i ljepotu u čovjeku, a kako će se potonje ostvarivati u životu zavisi od čovjekove volje. Ljubav ovdje nije statični princip, već je ona aktivna, djeluje, proizvodi sadržaj. Voljeti Boga je put koji dovodi do ostvarivanja ljepote duha, veli Schoun, jer Allah je Lijep i voli ljepotu (Schoun, 1976:6). Ljubav ne može biti pasivno svojstvo, već je ona, bilo da se javlja u formi dara ili u formi pregnuća (čeznutljivosti), dinamičan princip, smatra Schoun (*Ibid*).

Rabija al-Adevija je jedinstvo s Bogom (*ittihad* ili ono što će se kasnije razviti u *vahdah al-vudžud* / transcendentna jedinstvo bitka) doživljavala u ljubavi koja je nedjeljiva od ljepote Božije;

ljepota je kod nje čak i cilj njezinog mističkog iskustva. Govor o ljubavi je, po njoj, i govor o ljepoti. Ona se moli Bogu samo zbog Njegove ljepote. Ovu će koncepciju slijediti sve sufije docnije i zato se ona smatra prvim sufijom koji govori o ljubavi i ljepoti. Sufije, u svom mističkom iskustvu, na svojim postajama, prema Al-Gazaliju, ne vide ništa drugo do li ljepotu Božiju. Oni vide Boga „zamjetljiva po svome Sopstvu u Njegovoj ljepoti do koje se stiže dolaskom do Božanskog Prisustva“ (El-Gazali, 1997:119). Al-Gazali je percepciju lijepog svjedočio, osim mističkim iskustvom, i posmatranjem ili viđenjem akte bivstvovanja stvari i pojava u svijetu prirode odjelovljenim Božijim aktom (*bil fi'li*). Bog ne stvara, po njemu, ništa što nije sukladno Njegovim savršenim svojstvima istine, dobrote i ljepote. Fenomeni u prirodi, po Al-Gazaliju, odražavaju Božiju veličinu. Sufije, između kojih je i Al-Gazali, govore o svojstvu ljepote i svojstvu veličine koji su unutarnje povezani, da svojstvo veličine opisuju druga svojstva kao što su moć, gospodstvo, bogatstvo, sila i dr. (El-Gazali, 1971:126-127). Onaj koji ujedinjuje sva ova svojstva je Apsolutna Veličina (*Al-Dželil*). Gnostičari, veli Al-Gazali, percipiraju Božiju ljepotu na način na koji ostali percipiraju izvanjske forme. Sva svojstva koja odražavaju Božiju Veličinu, prema Al-Gazaliju, dohvatna su intelektualnoj percepciji i zbog toga se nazivaju ljepotom, a onaj koji je okarakteriziran tim svojstvima naziva se Lijepim (*Al-Džemil*). Da su ova dva svojstva isprepletena govori i Šejbani, u smislu u kojem se Božija ljepota otkriva u svojoj zbiljnosti, ali ono što prikriva tu ljepotu jeste Veličina Božija. Kašani je smatrao da je Božija ljepota, ustvari, prikriivena u stvorenim stvarima ne zato da bi ona bila prikriivena u njima, već da bi korespondirala veličini iza koje se nalazi ljepota (Benedito, 1995:3-5).

„Transcendentnu jednost bitka“ sufije su doživljavali kao prisutnost Božiju u smislu kuranskog ajeta „gdje god se okrenete, ondje je Lice Božije“ – lice koje se uvijek tretiralo, kao što smo spomenuli, kao simbol Božije ljepote. Božije viđenje Sebe Samog, prema Ibn Arebiju, predstavlja viđenje svoje ljepote upravo ondje gdje je utisnuta ta ljepota, a ona je takva u čovjeku i svijetu kao sveprožimajuća stvarnost, te na taj način, analogno tome, dolazi do viđenja Božije ljepote od strane samoga Boga, poput spoznaje i ljubavi, koji jesu ustvari Božija samospoznaja i Božije samoljublje. Kosmos se, u ovoj perspektivi, nadaje značajnim i nužnim. Ustvari, gdje se manifestira ta Božija ljepota? Ona se manifestira u svijetu, jer se Božanska Stvarnost pokazuje transcendentnom i

manifestnom ne izvan kosmosa, već u odnosu na sami kosmos. Čitava je sufijska pjesnička produkcija prožeta ljubavlju i ljepotom Božijom. Zbog toga sufije pjevaju o kosmosu. Al-Halladž veli da je sve obuhvaćeno značenjem i smislom (Attar, 2004:263). Zun-Nun al-Misri sve je pojave u svijetu smatrao odrazima Božije ljepote. Čak su se i najteži filozofski koncepti, kao što je „transcendentna jednost bitka“ (*vahdah al-vudžud*), interpretirali pjesničkim mišljenjem (Ibn Arebi, Farid, Attar i dr.) gdje se provalija između transcencije i imanencije nadilazi svojstvima spoznaje i ljepote. Naime, govori se da Bog posmatra sebe, između ostalog, i u pogledu sufije koji je upućen Njemu gdje je čin kontemplacije kontemplirani predmet, čin ljubavi ljubeći predmet, čin ljepote predmet ljepote, pri čemu dolazi do preobražaja subjektivnosti (Ruzbihan, Attar, Ibn Farid). Produbljujući ovaj tip sufijskog učenja, Ibn Arebi govori da nema druge ljepote osim Božije i da u stvarnosti On može voljeti samo Sebe. Ali je On poželio da vidi Sebe u nečemu drugom od Sebe i zbog toga je stvorio univerzum po liku Svoje ljepote i On posmatra tu ljepotu, voleći je i misleći je s ljubavlju onoga koji je fasciniran onim što vidi. Božija Ljepota je ono što može biti kontemplirano u univerzumu i zbog toga onaj koji voli svijet zbog njegove ljepote, taj voli samog Boga. Božija Ljepota i veličina, prema Ibn Arebiju, proizilaze iz prisutnosti Lijepog i akta bivstvovanja prisutnosti (*hadra al-džemal* i *hadra al-vudžud*). Ibn Arebi isto tako govori o ničim neuslovljenoj Božijoj Ljepoti i uslovljenoj ljepoti na način na koji govori o ničim neuslovljenom bitku i uslovljenom bitku. Na ovaj način dolazi do povezanosti apsolutne i relativne ljepote ili se radi o dovođenju u vezu bitka i ljepote.

Velika pjesnička produkcija u islamu, naprimjer, potaknuta je ljubavlju i ljepotom Božijom – Božija svojstva koja nalaze svoj izraz u čovjeku i svijetu postaju izvorom velike pjesničke tradicije koja se može rijetko gdje naći.

Ljepota je, kao što veli Corbin, supremna teofanija, a čovjekova ljubav – ovo je naročito prisutno u mističkoj filozofiji – prema biću ljepote predstavlja prag ka Božijoj želji. Radi se o viziji u kojoj dominiraju simboli. Ali, ta vizija nije u suprotnosti s onim što se spoznaje, i tu se radi, dakle, ne o statičnoj deskripciji, već je riječ o kreativnosti kojom je prožeta sama duhovnost. Eklatantan primjer toga predstavljaju vizionarska kazivanja mistika-filozofa. Oni, mistici koji su pjevali o prirodi ili koji su pisali kazivanja, prirodu uzimaju sa sobom na putovanju prema Bogu. Oni to

putovanje dovode u vezu s prirodom zato što je smatraju odrazom Božijeg stvaranja, tj. Boga smatraju izvorom sveg bivstvovanja (Corbin, 1960).

Ljepota u svjetlosnoj filozofiji

Iluminacionistička ili svjetlosna filozofija pri interpretaciji spoznaje bitka i lijepog uzima u obzir ne samo racionalnu orijentaciju ili filozofiju koja se oslanja na apstrakciju, već se temelji na intelektualnoj intuiciji nastojeći da uspostavi kontinuitet između spoznaje uma i spoznaje srca. Po ovoj filozofiji, stvari se posmatraju cjelovite i ne razbijaju se, a to se zamjećuje ako se one promišljaju takvima u umu. Sve se promišlja kao akt bivstvovanja, ali u umu, koji biva osvjetljen višim stupnjevima bitka (ili svjetlosti), jer ono što filozofi govore o bivstvovanju, Suhraverdi govori o svjetlosti, temeljeći svoju svjetlosnu filozofiju na kur'anskom ajetu u kome se govori da je „Bog svjetlost nad svjetlima“ i da se Bog razlikuje od drugih svjetlosti silinom svoje svjetlosti, kao što se razlikuje, po filozofima, silinom ili načinom bivstvovanja. Suhraverdi, koji govori o svjetlosti kao primarnom principu, koju poistovjećuje s realnošću sveg bitka, smatra da je realnost svijeta uključena u Božijem znanju o svijetu, da je bitak svijeta sama Božija spoznaja. Ono što je u filozofa bitak, to je u Suhraverdija svjetlost i zbog toga je kod njega riječ o estetici svjetlosti. Neki islamski filozofi, a naročito oni iz *išraki* škole ili filozofije, čiji je utemeljivač Suhraverdi, pribjegavaju kategorijama poput iluminacija, prosvjetljenje ili prezencijalna spoznaja te spoznaja na osnovu prisutnosti subjekta i objekta spoznaje. Oni nerijetko govore (Suhraverdi, naprimjer) o prezencijalnoj spoznaji, direktnoj spoznaji, spoznaji na osnovu bliskosti, neposrednosti čovjekovog ja i „predmeta“ spoznaje. U aktu samospoznaje mistik spoznaje ili vidi stvari. Samospoznaja nije uslovljena fenomenalnom svijješću. Spoznaja sebe ili samospoznaja uslovljena je spoznajom „ne-sebe“. Bez toga „ne-sebe“ ili bez izlaženja „izvan sebe“ nema ni samospoznaje ili spoznaje svojega „sebe“ ili „ja“. Ovo će naročito biti prisutno u posmatranju problema spoznaje u metafizičara-filozofa. Zadržati se na samospoznaji dovodi do ograničenja, reduciranja sebe samog u sebi samom, zatvaranja prema Bogu. Ovo učenje umnogome se razlikuje od učenja nekih grčkih filozofa po kojima je samospoznaja zasvođena činjenica u sebi. Svoje „ja“ smatra se važnim zbog toga što je ono najbliže

čovjeku i ako čovjek nema svijesti o njemu, onda se prenebregava najbliže područje spoznaje. Ili kako bismo mogli spoznati nešto drugo ako nemamo svijest o sebi samima? Spoznaja je rezultat iluminacije, inspiracije i objave. Riječ je, uopće, o duhovnoj spoznaji, koja ima svoj utjecaj i na intelektualnu spoznaju. Budući da je spoznaja imanentna Bogu, to podrazumijeva da ta spoznaja, ustvari, obuhvaća i istinu stvari. To da su stvari u Božijem znanju vodi do zaključka da su one realne i značajne, da je istina, a time i ljepota, na neki način, imanentna stvarima. Ono što je ovdje važno u pogledu viđenja stvari jeste to da se svijet pretvara u svijet simbola u kojem se zrcali prisutnost i ljepota Božija, da se predmeti osvjetljavaju u momentu kada se odvija proces mišljenja o sebi samom. Spoznati nešto znači baciti svjetlo, dati izgled ili lik nečemu, osuštiniti ga ili ga napraviti bićem. Ovaj tip mišljenja imat će velike utjecaje na umjetnička djela u istočnoj islamskoj zoni.

Ljepota je u samoj osnovi svijeta

Ono što bismo htjeli ovdje kazati, u pogledu svojstva spoznaje, ljepote i veličine, kao i drugih Božijih svojstava, jeste to da su ona po svojoj naravi neiscrpna, dakle da su u postojanom aktu bivstvovanja ili su, pak, ona sami akt Božijeg bivstvovanja, odnosno da su u tom aktu uključene spoznaja, ljepota i veličina. Radi se o svojstvima koja nisu statična, zatvorena u sebi, već su dinamična, jer uvijek ima tajne koja izmiče našem doseg samih tih svojstava. Ta je tajna ili bezgraničnost ono područje koje nije predmet samo neposrednog mišljenja, već i neposredne intuicije.

A sada dolazimo do onog problema o odnosu Božijih svojstava. Jesu li Božija svojstva transcendentna u odnosu na svijet ili su, pak, imanentna, svojstvena ili karakteristična svijetu? U islamskoj filozofiji i teologiji vodila se široka rasprava o ovom problemu na koju se ovdje ne možemo osvrutati. Pitanje koje je važno za nas ovdje jeste da li su svojstva istine, ljubavi i ljepote u samim stvarima ili izvan njih? Ipak, ovdje se uzimaju u obzir, u svim islamskim disciplinama koji dotiču ova pitanja, obje koncepcije – da su Božija svojstva u isto vrijeme imanentna i transcendentna, tako da su ona obuhvaćena stvarnošću ili onim što podrazumijeva koncept „istine“, ili da je ljepota u ovom slučaju imanentna stvarima i da ih ona nadilazi. Spomenut ću samo Al-Gazalija koji u svom *Ihajau* govori da su Božiji učinci (*ef'al*) u svijetu Božija prisutnost (*hadra*), da je ta prisutnost istina stvari, a

ne nešto što je odijeljeno od njih. Svojstvo ljepote, kao i svojstva ljubavi i spoznaje ili znanja, jeste primordijalno svojstvo, ništa manje značajno od ostalih svojstava. Nema ništa što se može mjeriti s Božijom Ljepotom.

Nijedan islamski filozof i umjetnik nije smatrao da pojave u svijetu odražavaju svu Božiju Ljepotu, već da je Bog u njih, kao što se veli u hadisu, „utisnuo ljepotu“ ili da je ljepota sama struktura stvari i da se ona u isto vrijeme skriva i razotkriva, pokazujući se bezgraničnom. Spomenuli smo da Božija svojstva nisu statična. Ibn Sina svoju raspravu *Risala fil 'isq* završava konstatacijom da je sva egzistencija zavisna od Boga. Ukoliko „Apsolutno Dobro“, veli Ibn Sina „ne manifestira Sebe, i ukoliko ništa ne bi primilo Njegov udio, onda ništa ne bi ni egzistiralo“. (Ibn Sina, 1917) Ibn Sina ovdje podrazumijeva manifestaciju Božijih svojstava ljepote i dobrote. Bez Božijih svojstava je čak nemoguć i aktualitet stvari. Budući da je Božiji Bitak uzrok ili princip sveg bivstvovanja, „ništa nije moguće“, veli Ibn Sina, „ako Njegova manifestacija nije prisutna. Budući da On, samom Svojom prirodom, voli Njim uzrokovano biće, On je poželio da manifestira Sebe. Otuda, ljubav Najsavršenijeg prema Njegovom savršenstvu jeste najsavršenija ljubav...“ (*ibid*). Kada govori o „transcendentnom jedinstvu bitka“, Ibn Arebi uzima u obzir i Božiju Ljepotu. Bog je, po njemu, Istina i Ljepota, kao što govori da je Bog Bitak. Karakteristika Božijeg svojstva ljepote je da proizvodi određeni sadržaj, a to je da ona postojano sveti. Božanske teofanije, čije je ishodište „Skrivena riznica“, manifestiraju Njegovu Ljepotu, ljubav, savršenstvo, moć i dr. koji ne samo što su duboko utisnuti u stvarima, već su i sama osnova stvari.

Ovdje se postavlja pitanje: Koje je to područje gdje dolaze do izražaja istina, veličina i ljepota? Dolazimo do onog sržnog pitanja koje smo spomenuli na početku, a to je da se ta svojstva podjednako manifestiraju u svijetu i čovjeku, da su istina, ljubav i ljepota u samoj osnovi pojava u svijetu. Ne radi se o čisto subjektivnim stanjima koje bi čovjek posjedovao, da je ljepota, kao što uče neki filozofski pravci poput senzualizma, u osjetilima, da su to sadržaji samih osjetila, negirajući njenu ontološku utemeljenost ili njenu utemeljenost u samim Božijim svojstvima istine, ljepote i veličine. Jednostavno, ljepota je jedan aspekt Božijeg Bića ili, drugim riječima kazano, ljepota je jedna dimenzija Božije Stvarnosti (*hakika*). Mula Sadra Širazi je govorio da je čak i bitak (*wuyud*) „vidljiva strana Lica Božijeg“. Ljubav je, kao što su učili

sufije, poradi ljepote Božije, tako da nema diskontinuiteta između ljubavi i ljepote. Ili ljubav, spoznaja, ljepota i druga Božija svojstva načini su preko kojih se nadilazi provalija između transcencije i imanencije, između Boga i svijeta.

Zbog toga, islamski umjetnik sve stvari u svijetu posmatra ne samo potonulim u aktu bivstvovanja, već i prožetim aktom smisla i značenja, kao načinima bivstvovanja, a ne samo kao puko postojanje ili egzistent. Za razliku od nekih drugih religija, prema islamskom učenju, stvari se u svijetu ne posmatraju kao puki predmeti, već kao ajeti ili znamenja, koja odražavaju Božiju Ljepotu koja nije izvan stvari, već im je imanentna, ali koja se ne gubi ili ne iscrpljuje u tim stvarima. I ta neiscrpnost, ta neiscrpnost riznica, ustvari, pretpostavlja onaj prostor u kojem se kreće misao. Sama riječ *hakk/hakika* znači Stvarnost. Zato su stvari realne samo onda ako se Bog u njima zamišlja kao Realnost (Vidi: Nasr, 2002). U suprotnom, one su istrgnute od Stvarnosti i podložne su ne-bitku ili ništavilu.

Budući da su spoznaja i ljepota utemeljeni u Božjoj Zbilji ili Stvarnosti, onda oni jednako privlače i samu dušu Izvoru ljepote, istine (spoznaje), ljubavi, dobrote, dakle koje pokreće sama ta Božija spoznaja, dobrota, veličina i ljepota. Čovjek i svijet su u ovoj perspektivi objekti Božije spoznaje ili svjedoci nadilaženja problema subjekt-objekt spoznaje gdje se manifestira, ustvari, istina da je samo Bog Lijep, kao što je samo Bog Veliki. Islamski filozofi svagda su povezivali ljepotu s istinom, dobro sa zlim, a istinu s neistinom. Oni su smatrali da je odsustvo dobra zlo, odsustvo ljepote nepostojanje, a odsustvo istine neistina.

Zaključak

Na osnovu rečenog možemo zaključiti da su spoznaja, ljubav i ljepota u vezi s prirodom Bitka. Onako kao što su spoznaja i ljubav doživjele duboke interpretacije, tako je i ljepota, kao jedno od Božijih svojstava, zauzela značajno mjesto u promišljanjima islamskih filozofa i mistika. Zbog toga su neki smatrali da je spoznaja suština Božijeg Bitka, a neki su, pak, zastupali stav da su ljubav i ljepota suština Božijeg Bitka. Bez obzira kojem su svojstvu bili naklonjeni, islamski filozofi nisu ga promišljali odijeljenim od akta Božijeg bivstvovanja.

Pokazali smo da se u islamskoj filozofiji susrećemo s višestrukim pristupom poimanja lijepog: lijepo je ideja koja je

utisnuta u duši, osjetilima i u stvarnosti. To su pokazali različiti pravci u islamskoj misli.

Literatura

1. Attar, F. (2004) Spomenica dobrih (Tadhiratul Awliyai). Sarajevo: Kulturni centar IR Iran.
2. Benedito, P. (1995) On the Divine Love of Beauty. Journal of the Muhyiddin Ibn 'Areby Society. Vol. XVIII.
3. Corbin, H. (1960) Avicenna and the visionary recitals. London: Routledge-Kegan Paul.
4. Deborah L. B. (1998) Aesthetic in islamic philosophy. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy.
5. Gonzales, V. (2001) London: The Institute of Ismaili studies.
6. Ibn Sina, H. A. (1982) Kitab an-Nedžat (fil-hikma al-mantikijja, ve at-tabiiijja va al-ilahijja). Bejrut: Manšurat Daru al-Afak al-džadide.
7. El-Gazali (1997) Niša svjetlosti. Zenica: Bemust.
8. El-Gazali, H. (1971) El-Maksad al-asna. Bejrut.
9. Gilson, E. (1948) L'Etre et L'essence. Paris: Vrin.
10. Ibn Sina (1917) Risalatu fil 'išk. Kajro.
11. Massignon, Abdurrazik M. (1984) Et-tesavvufu: Darul Kitab El-Lubnani.
12. Nasr, S. H. (2002) Srce Islama. Sarajevo: El-Kalem.
13. Nasr, S. H. (2006) Islamic philosophy from its origin to the present. State University of New York Press.
14. Nasr, S. H. (2002) Bog je realnost. U: Znakovi vremena. Sarajevo: NII „Ibn Sina“.
15. Schoun, F. (1976) The Three Dimensions of Sufism. Studies in Comparative Religion. Vol. 10, No. 1.
16. Širazi, S. M. (1964) Kitab al-Maša'ir. Teheran (paralelni prijevod arapski-persijski-francuski).

PERCEPTION OF BEAUTY IN ISLAMIC PHILOSOPHY

Hasan Džilo

Abstract

The aim of this paper is to examine some aspects of perception of beauty in Islamic philosophy, especially the aspect related to the problem of cognition and being. There are different approaches of Islamic philosophers towards beauty. It depends on their aspect towards the issue of cognition and being which can be peripatetical, illuminationist or sufi. That is why Islamic philosophers mention several kinds of beauty, like metaphysical, intellectual and sensitive beauty.

Keywords: being, beauty, kindness, truth, reality, cognition

حسن جيلو

كلية العلوم الإسلامية - جامعة سكويا, جمهورية مقدونيا

الوعي الجمالي في الفلسفة الإسلامية

الخلاصة:

يهدف هذا البحث إلى دراسة جوانب الوعي الجمالي في الفلسفة الإسلامية, وخصوصا الجانب الذي يربطه بقضية المعرفة والوجود. وتناول المواقف المختلفة للفلاسفة المسلمين من قضية الجمال. هذا يتعلق بالجانب الذي يتناوله الفلاسفة في مسألة الوجود والمعرفة وتناولهما من المبدأ الأرسطي, والإشراقي, والصوفي. لأجل ذلك, يتحدث الفلاسفة المسلمون عن عدة أنواع من الجمال: الجمال الغيبي - الميتافيزيقي - العقلي, الذهني - العقلي الفكري, الجمال الحسي.

الكلمات الأساسية: وجود, جمال, إحسان, حقيقة, واقع, معرفة