



William C. Chittick
S engleskog preveo Haris Dubravac
**Perzijski filozof
Bābā Afdal Kāshānī¹**

UDK 1 Kashani

Sažetak

Tekst govori o životu i djelu perzijskog filozofa Afdal al-Dīna Kāshānīja, poznatog i kao Bābā Afdal. Prema autorovom mišljenju iznesenom na drugim mjestima, Bābā Afdal je najvažniji islamski filozof i ličnost koja zapravo ovaploćuje islamsku filozofsku tradiciju. Prvo se govori o životu ovog savremenika Suhrawardija al-Maqtūla, Ibn Rushda i Ibn 'Arebiha, s tim da o njemu nema mnogo podataka. Zatim se izlažu Bābā Afdalova učenja. Njegov cilj bio je razjasniti prirodu potrage za mudrošću koja mora potaknuti svaku filozofiju dostoјnu tog imena. Filozofija je za njega način života koji uključuje uvježbavanje duše i stjecanje vrlina. Nastrojao je (u) svojim spisima potaknuti čežnju za izvorištem značenja, a to je inteligencija koja leži u srcu mudrosti. Naročito je zanimljiv način na koji tumači svoja stanovišta, s obzirom na to da prevladava izravan jezik koji ide u srce stvari. Nakon toga se govori o perzijskoj filozofiji te o izazovima prevođenja arapskih tehničkih termina. U nastavku autor daje kratke opise svih poznatih Kāshānījevih spisa, raspoređenih u šest kategorija, spominjući također patavorena djela. Možda paradoksalno, sama činjenica da je Bābā Afdal pisao prvenstveno na perzijskom jeziku objašnjava zašto je ostao donekle nepoznat unutar same perzijske filozofske tradicije. Otuda se važnost ovog rada ogleda u predstavljanju ove gotovo nepoznate ličnosti u povijesti islamske filozofije, posebno na bosanskom govornom području.

Ključne riječi: Afdal al-Dīn Kāshānī (Bābā Afdal), život, djelo, učenja, perzijska filozofija, prevođenje, arapski tehnički termini, povijest islamske filozofije, perzijski jezik, spisi.

¹ Izvor: William C. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Dīn Kāshānī* (*Srce islamske filozofije: potraga za samoznanjem u učenjima Afdal al-Dīna Kāshānija*), Oxford University Press, Oxford, 2001, str. 3-27, bilješke str. 309-312.



O životu Bābā Afḍala (Afḍal al-Dīn Muḥammad ibn Ḥasan Kāshānī) gotovo ništa se ne zna. Postoje neka sporenja oko datuma njegove smrti, iako se čini da je tačan 610. h. g. / 1213–1214. god. n. e.² To ga čini savremenikom nekoliko važnih muslimanskih mislilaca, uključujući Suhrawardija al-Maqṭūla (u. 587/1191. god.), osnivača škole prosvjetljenja/išrāqa; Ibn Rushda (u. 595/1198. god.), najvećeg muslimanskog aristotelijanca i najpoznatijeg na Zapadu, te Ibn 'Arebija (u. 638/1240. god.), najutjecajnijeg od svih spekulativnih mislilaca u kasnijoj tradiciji.

U Iranu je Afḍal al-Dīn općepoznat kao Bābā Afḍal. Seyyed Hossein Nasr misli da to ukazuje na njegov status prakticirajućeg sufije, jer se ta titula obično davala sufiskim učiteljima.³ Tačno je da su brojne poznate rane sufije bile nazvane tom titulom, uključujući Bābā Kūhīja iz Širaza (četvrtu/deseto stoljeće), Bābā Tāhira 'Uryāna iz Hamedana (peto/jedanaesto stoljeće) i Bābā Ruknuddina iz Širaza (osmo/četrnaesto stoljeće), ali to nije uvjerljiv dokaz, pošto su i drugi koji nisu bili sufije također nazivani tom titulom,⁴ a u Bābā Afḍalovim spisima nema mnogo dokaza koji ukazuju na pripadnost sufizmu u bilo kojem od njegovih dobro poznatih oblika. Uskoro ću se vratiti na pitanje njegovog odnosa prema sufizmu.

Bābā Afḍalovo turbe smješteno je u Meraku, planinskom selu s izvrsnom ljetnom klimom koje se nalazi četrdesetak kilometara sjeverozapadno od Kašana, u središnjem Iranu. Piramidalno kuge na vrhu građevine od čerpiča, za koju se navodi da je sagrađena u mongolsko doba, urešeno je geometrijski raspoređenim pločicama u boji. Kuge se uzdiže sedam ili osam metara iznad ravnog krova, a on sam stoji petnaestak metara iznad poda. Kad sam zigaretio ovo turbe u maju 1999. godine, dva ili tri zdanja od opeke koja su

ga okruživala, bila su jako razrušena. Na osnovu skela oko kubeta se moglo vidjeti da su vrštene popravke na središnjoj građevini. Mještani su kazali da su vladini radnici dolazili dvije godine, ali ove godine još nisu došli. Popravili su i presložili pločice na dvije od četiri strane kubeta, ali druge dvije su ostale gole. Unutar čvrstog zdanja turbeta, dva stara drvena rama, fino izrezbarena kur'anskim ajetima, postavljena su preko nadgrobnih spomenika ugrađenih u novo popločan pod. Mezar sa desne strane kible pripada Bābā Afḍalu, a onaj s lijeve se pripisuje "kralju Zanzibara" (*pādīshāh-i Zang*), za kojeg se veli da je bio posvećen učenik.

Bābā Afḍal je morao imati najmanje sedamdeset godina kad je umro, jer u jednom od svojih pisama govori da je šezdeset godina hodio putem u potrazi za mudrošću (*Muṣannafāt* 698; *The Heart of Islamic Philosophy* [daljnje u tekstu HIP] 140).⁵ Prije smrti živio je u Meraku. U bilješci na kraju jednog od njegovih pisama koje je poslano iz Meraka kazuje nam se da je njegov sadržaj predstavljao posljednje mu riječi (*Muṣannafāt* 728; HIP 168). Iako je umro u Meraku, dakako da se ne može pretpostaviti da je tu oduvijek živio. Moguće je da se preselio iz Kašana da bi izbjegao gradske smetenosti te se posvetio filozofskom promišljanju i poučavanju. To bi pomoglo objasniti atribuciju naznačenu njegovim imenom – Kašani. Uprkos tome, vjerovatno je u Kašan došao iz nekog drugog kraja Perzije.

Bābā Afḍal je imao djecu i druge članove porodice, na koje ukazuje u nekim svojim pismima i poeziji. U jednom hagiografskom prikazu koji se nalazi u ranoj povijesti Kašana veli se da su njegova dva sina pala i poginula penjući se na planinu u blizini Meraka.⁶ Jedini događaj u njegovom životu koji se spominje u biografijama

² Za najbolji sažetak na perzijskom jeziku onoga što se zna o Bābā Afḍalovom životu i djelu, vidjeti: 'Abbās Zaryāb, "Bābā Afḍal", *Dāneschnāma-ye jahān-e islām*, Bunyād-i Da'īrat al-Mā'rif-i Islāmi, Teheran, 1369/1980, dio B1, 31-39. O datumu njegove smrti, pogledati: Zaryāb, str. 31 i J. Rypka, "Bābā Afḍal", *Encyclopaedia of Islam*, novo izdanje, 1:838-839.

³ "Afḍal al-Dīn Kashani and the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Dīn Tusi", u: M. E. Marmura, ur., *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* State University of New York Press, Albany, 1983, 249-264 (navod sa 251. strane), preštampano u: Nasr, *The*

Islamic Intellectual Tradition in Persia, Curzon Press, Richmond, Surrey, 1996, 189-206 (navod sa 191. strane).

⁴ *Lughat-nāme* od Dehkhodā – enciklopedijski rječnik perzijskog jezika, u njemu se nabraja četrdesetak ličnosti koje su bile dobro poznate po tituli *bābā* da bi zaslужile biti navedene pod njom. Od njih su gotovo polovina nepoznate sufije, otprilike jedna trećina političke ličnosti, a ostatak učenjaci i pjesnici.

⁵ *Muṣannafāt* se odnosi na sabrana perzijska djela Bābā Afḍala (kasnije opisana), a HIP na ovu knjigu (odakle je i ovaj tekst; op. prev.).

⁶ Darrābī, *Tārikh-i Kashān*, uredio Ī. Afshār, Teheran, 1341/1962, 43.



jest taj da ga je zatvorio tamošnji upravitelj zbog izmišljenih optužbi da se bavio vradžbinom (*sīhirom*). Glavni dokaz za to je poema koju je napisao u zatvoru (*Muṣannafāt* 731-32; HIP 142).

U biografijama se spominje srodstvo s Naširuddinom Tūsijem (u. 672/1274. god.), velikim šijskim filozofom, teologom, astronomom i vezirom, čiji je komentar na Ibn Sīnino djelo *Al-Ishārāt wa et-tanbīhāt* imao ključnu ulogu u oživljavanju peripatetičke filozofije. Također se kaže da su Tūsī i Bābā Afḍal razmijenili rubaije, no, ako je datum Bābā Afḍalove smrti tačan, to je nemoguće. Jedino što se sa sigurnošću može reći jest da Tūsī u svom djelu *Sayr wa sulūk* spominje da je kao mladić proučavao razne nauke, posebno matematiku, kod Kamāluddina Muhammada Ḥāsiba, Bābā Afḍalovog učenika.⁷ Osim toga, Tūsī se poziva na Bābā Afḍalovo mišljenje o jednom logičkom pitanju u svom komentaru na *Al-Ishārāt*.⁸

Urednici Bābā Afḍalovih sabranih perzijskih djela, Mujtabā Mīnuwī i Yaḥyā Mahdawī, smatraju da je on možda bio ismailija, ali ne nude dokaze za ovu tvrdnju i ne postoji ništa u Bābā Afḍalovim djelima što bi to potvrdilo.⁹ U jednom odlomku opisuje sunizam kao najbolji put (*Muṣannafāt* 297; HIP 219). Nekoliko rubaija u kojima se hvali hazreti Ali, Vjerovjesnikov rođak i zet te prvi šijski imam, mogu a ne moraju biti vjerodostojne; sunnije dijele sa šijama ljubav prema hazreti Aliju. Jedna rubajja koja se odnosi na isključivu istinitost dvanaestomamskog šiizma (*Dīwān* 300) jest posigurno patvorena.

Bābā Afḍal ne daje naznake da je čitao djela nekih istaknutih islamskih filozofa. Izuvez Aristotela i Hermesa, on nikad ne spominje ni jednog filozofa poimenice. To ne znači da se on pojavljuje kao potpuno originalan mislilac, samo je nemoguće precizno kazati koga je od filozofa možda proučavao i kojem od njih se divio. Stavovi koje Bābā Afḍal zauzima o predmetnim pitanjima nisu nepoznati, ali ga je teško svrstati među pripadnike određene škole mišljenja. Istaknuti savremeni povjesničar ‘Abbās Zāryāb ide toliko

daleko te kaže da Bābā Afḍal “slijedi novi put u formulaciji pitanja, metodi argumentacije i izlaganju filozofskih gledišta, put koji ga razlikuje od ranijih i kasnijih filozofa.”¹⁰ Ali, iščekuje se istraživanje za tačan stepen do kojeg je ovaj put zapravo nov i jedinstven za Bābā Afḍala.

I Bābā Afḍalova pisma i uvodi u neka njegova djela ukazuju na to da je imao učenike. Ponekad ih naziva religijskom braćom (*barādarān-e dīnī*) i istinskim drugovima (*yārān-e haqīqī*). Religijski brat nije samo brat musliman nego i neko ko dostiže ciljeve religije kako ih razumije Bābā Afḍal. Stoga, to je neko ko je krenuo u potragu za mudrošću. Bābā Afḍal ovdje koristi izraz *brat* onoliko koliko se koristi i u ranijim filozofskim tekstovima, poput *Aristotelove teologije* ili poslanica Ikhwān al-Ṣafā' (Braća čistote). Potonji ne nazivaju samo sebe braćom nego se i svom čitocu obraćaju kao bratu.

Izraz *istinski drug* još jasnije ukazuje na to da su ova braća Bābā Afḍalovi izuzetni polaznici, ako ne i njegovi učenici. Perzijsku riječ *yār* smatram istovrijednicom za arapsku riječ *ṣāhib*, što je jedan od ustaljenih izraza za učenika u sufijskim tekstovima, naročito onda kad se autor poziva na vlastite sljedbenike. Naravno, to je ustaljen izraz za one koji su bili prisutni s Vjerovjesnikom tokom njegovog poslanja, a u sufiskoj upotrebi tog izraza oponaša se ovo izvorno korištenje. Za sufije, šejh, odnosno duhovni učitelj, predstavlja Vjerovjesnika i stoji na njegovom mjestu. Bābā Afḍal ponekad koristi izraz *yār* da ukaže na Vjerovjesnikove drugove (naprimjer *Muṣannafāt* 322.7), a koristi ga i zajedno s arapskom riječju *sālik* ili putnik (naprimjer *Muṣannafāt* 46.9, 682.15), što je ustaljeni sufiski izraz za one koji se trude na putu ka savršenstvu.

Ukratko, Bābā Afḍalova braća i drugovi su oni koji su krenuli u potragu za mudrošću pod njegovim vođstvom. Ali to nije samo stvar napućivanja u filozofskom rasuđivanju. Filozofija je za njega više način života koji uključuje uvježbavanje duše i stjecanje vrlina. To je posebno jasno iz njegovih pisama, njegove poezije i njegova

⁷ Zāryāb, “Bābā Afḍal”, 31-32.

⁸ Ibidem. Vidjeti, naprimjer, Ibn Sina, *Al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, s Tūsijevim komentarom, Maṭba'at al-Ḥaydarī, Teheran, 1377/1957-1958, 1:283 (dio 8, komentar na *qiyās al-khulfi*).

⁹ *Muṣannafāt*, 7. Zāryāb se slaže da u Bābā Afḍalovim djelima ne postoje dokazi o ismailijskoj pripadnosti i da su njegovi spisi “potpuno lišeni religijske i sektaške terminologije ismailija” (“Bābā Afḍal”, 32).

¹⁰ Zāryāb, “Bābā Afḍal”, 32.



dva popisa filozofskih maksima, a sve to nudi izričite smjernice o moralnoj i duhovnoj praksi. Samo je jedan popis maksima naslovljen, ali je naslov znakovit: "Oporuka mudraca; ili, Dvadeset i osam riječi savjeta braći." U nenaslovljenom popisu se također pozivaju mudraci za svjedoka, jer započinje ovim riječima: "Mudraci rekoše da tragaoci i stjecatelji mudrosti moraju znati da..."

Bābā Afḍal zasigurno nije u krivu misleći da je savjetovanje ljudi da žive krepstan život ne odvojiv dio filozofske tradicije. Kao što nas Pierre Hadot podsjeća govoreći o filozofiji u vrijeme Plotina, ona je uvijek bila duboko uključena u duhovno uvježbavanje: "Kao propovijedanje, filozofija postaje poticaj na krepstan život; ovdje se opet ona vodi stoljetnim temama i okvirima. Filozof je bio profesor i duhovni vodič čiji cilj nije bio iznijeti svoju viziju univerzuma, već oblikovati svoje učenike pomoću duhovnih vježbi."¹¹

Prepostavljam da mnogi Bābā Afḍalovi drugovi nisu imali formalno obrazovanje u islamskim naukama i da se nisu snalažili s filozofskim arapskim. Ova prepostavka je potkrijepljena zaključkom djela *Prečke savršenstva*, u kojem Bābā Afḍal objašnjava kako je započeo pisati tu knjigu te je prevoditi s arapskog na perzijski jezik. On kaže da je njegov drug Muhammad Dizwākūsh zatražio da napiše knjigu koja objašnjava put do savršenstva, pa je napisao knjigu na arapskom. Tad ga je još jedan drug, As'ad Nasā'i, zamolio da je prevede na perzijski da bi njezino značenje bilo jasnije.

Bābā Afḍal spominje još nekoliko učenika i savremenika u svojim pismima a i u svojoj poeziji, ali nam nedostaju temeljita povjesna istraživanja nekoga poput rahmetli Mīnuwīja, čije je obećanje da će napisati studiju o Bābā Afḍalovom životu ostalo neispunjeno, tako da nema dostupnih podataka o tome ko su mogli biti ti ljudi.

Možda bi trebalo naglasiti da Bābā Afḍal svoje učenike nije podučavao povijesti filozofije, koja je nadasve moderna disciplina. Nije tumačio knjige slavnih učitelja filozofije kakav je Ibn Sīna niti je osposobljavao svoje učenike samo u logičkom mišljenju. Umjesto toga, on je

pokušavao naučiti svoje učenike kako poznavati sebe, a filozofsko promišljanje je smatrao najboljim alatom za postizanje tog cilja, sve dok tragač već dostiže odredenu razinu moralne i etičke odnjegovanosti.

Nasr piše da je Bābā Afḍalova filozofija prvenstveno autologija, što će reći da predstavlja izlaganje prirode ljudskog sebstva.¹² Ali to ne treba shvatiti u značenju da je ona hladna i distancirana filozofska analiza ljudske duše. Ona ustvari predstavlja jedno toplo i velikodušno ohrabrenje te podsticanje čitaocima da spoznaju sebe. Drugim riječima, Bābā Afḍal nije nudio sistematsku doktrinu o sebstvu, već objašnjenje toga kako je moguće postići samosvjesnost. On želi razjasniti kako se može dostići samoznanje pomoću racionalnog istraživanja. Cilj poznavanja sebstva jest poznavati trajnu zbilju koja je svijest. Za Bābā Afḍala, poznavati istinsku svijest znači biti istinski svjestan i bivati tako vječno.

Možda je poput većine filozofa i Bābā Afḍal smatrao da se njegova djela izdvajaju od djela njegovih prethodnika. U djelu *Prečke savršenstva* spominje "našu braću koja su živjela u prijašnjim vremenima", misleći na filozofe koji su mu pretvodili, te ističe da su podrobne demonstracije njegovih stavova navedene u njihovim knjigama. "Ali", veli on, "mi smjeramo i težimo značenju koje se ne može naći u njihovim knjigama" (HIP 252). To značenje je vjerovatno razjašnjenje toga kako primijeniti filozofiju u ostvarenju svog trajnog sebstva. Ovo je znanje za koje on kaže da ga stječe u uvodu knjige *Izrade i ukrasi dobro opskrblijenih kraljeva*:

"Pomoću Svoje blagosti i upute, Zbiljski – uistinu je On uzvišen i svet! – upoznao je moju dušu s inteligencijom, koja je sjaj Njegova bītka. Kroz upoznatost moje duše i spajanje s inteligencijom, bila je očišćena od prljavštine tjelesne prirode te je planula sjajem inteligencije. Postala je ogledalo unutar kojeg su bića kosmosa – korijen i grana, supstancija i nesupstancija, mirujuća i pokretna, živa i mrtva, govoreća i negovoreća – bila prikazana i viđena.

Na početku viđenja, znanja su bila trag i naljčnost bića svijeta, bića svijeta su bila korijen

¹¹ Pierre Hadot, *Plotinus or The Simplicity of Vision*, University of Chicago Press, Chicago, 1993, 18.

¹² Nasr, "Afḍal al-Din Kashani", u: Marmura, *Islamic Theology and Philosophy*, 260.



i zbilja. U drugom viđenju, bića svijeta su bila trag i naličnost, a znanja su bila korijen i zbilja” (*Muṣannafat* 83; HIP 178).

Bābā Afḍal se još intimnije poziva na vlastitu filozofsku potragu u svom pismu veziru Majd al-Dīnu:

“Znalac skrivenog i očitog je svjestan i zna da već šezdeset godina ovaj nemoćni sluga prelazi pustare i strmine te prebraja zaustavišta u tamama života sepstva, tražeći to vrlo života sepstva kroz čiju vlažnost su sve životinje žive. Na koncu sam stigao do toga da sam ga nazvao imenom “inteligencija”, pa sam vidio da život nije ništa drugo doli njegov trag i tračak. Kad su mi usta pronašla slast i okus inteligencije, zauzeo sam stanište kod tog izvorišta i postao tamošnji stanovnik. Nadati se napuštanju ovog odmorišta je nemoguće. Kad želitelj i ljubitelj života dostigne vrlo života, neće tražiti odvojenost niti će se od njega rastati” (*Muṣannafat* 698–699; HIP 140–141).

Bābā Afḍal vjerovatno ukazuje na posebnu odliku svojih spisa u ranijem odlomku u tom istom pismu Majd al-Dīnu koji ga je pitao kako to da se ljepota pojavljuje u jeziku. On odgovara da je to povezano s “tragom života koji se ne može naći kod svih pojedinaca”, te da taj život oživljava značenje koje govornik unosi u govor. “Govornik živog govora uzima opskrbu od inteligencije. On pobuđuje značenje, urešava govor značenjem i ukrašava ga istinitošću, tako da slušalac, kušajući njegovo značenje, može žudjeti za izvorištem značenja” (*Muṣannafat* 694; HIP 138).

Jednom riječu, čini se da je to Bābā Afḍalov cilj u njegovim spisima – potaknuti čežnju za izvorištem značenja, a to je inteligencija koja leži u srcu mudrosti. On svoja djela upućuje svojim učenicima i svim drugim sposobljenim tragaocima koji bi ih možda mogli pročitati. Na početku djela *Prečke savršenstva* objašnjava da je ta knjiga napisana za drugove koji su s njim, ali i za sve one koji se smatraju dostoјnim razumijevanja. Ovu knjigu nije sačinio ni za one koji su dosegnuli savršenstvo niti za one koji nisu imali namjera da ga dosegnu. Umjesto toga, on govorí onima koji stoje na sredini i koji bi željeli truditi se na putu. “Ako je neko na srednjem stupnju ko

ima ovo svojstvo prisutan, onda je naša rasprava s njim. A ako je odsutan, onda je za njega naša poruka” (*Muṣannafat* 8; HIP 246).

Rekao sam da je Bābā Afḍal pisao za ospobljene tragaoce. Nalik filozofima prije njega, nije smatrao mudrim nuditi filozofska učenja baš svakome. On upozorava ljudе da izbjegavaju njegove knjige ako nisu postigli kreposnu čud i poručuje im da ne prenose te knjige onima koji nisu pripremljeni. U zaklučku *Knjige prikaza* poručuje svojim čitaocima da ne govore o čudesnim raspravama i teškom povjerenju osim spoznавајућој biti – osobi koja postiže određenu svjesnost o inteligenciji koja je cilj: “Nemojte se suzdržavati od bilo kojeg zahtjevatelja onoliko koliko je prikladno i ne dajte svakom uzimateљu više od onoga što se želi i što mora biti” (HIP 243). U zaklučku *Knjige o trajnom* on piše: “Ova knjiga je dragocjena za tragače na putu. Oni moraju gledati na nju s oštromnošću. Dok ne nađu sepstvo ispräžnjeno od strasti, nerazumnoštiti, lakomosti i zavisti, ne bi se trebali bakćati oko ovih riječi. Svaka duša koja nije oslobođena ovih bolesti postat će bolesnija zbog ove knjige” (*Muṣannafat* 321; HIP 233).

S obzirom na Bābā Afḍalove iskaze o prirodi samosvjesnosti i njegove tvrdnje o posebnim odlikama njegova znanja, moramo pokrenuti pitanje o kojem se mnogo raspravlja u vezi s određenim filozofima, posebno s Ibn Sīnom: je li bio mistik? Riječ *mistik* toliko je nabijena konotacijama, od kojih je većina neprikladna u islamskom kontekstu, da je radije ne bih korišto bez temeljitog prilagođavanja. Možda bi bilo korisnije najprije postaviti ovakvo pitanje: je li bio sufija?

Kako je već spomenuto, Nasr veli da je Bābā Afḍal bio sufija, ali ako ćemo njegov sud prihvati kao ispravan, i dalje moramo osloviti problem definiranja naših termina. O tačnoj prirodi sufizma mnogo raspravljuju povjesničari, a svako ozbiljno istraživanje onoga što ta riječ podrazumijeva odvelo bi nas predaleko. Radije bih pustio čitaocima da sami izvuku zaključke na osnovu njihovih definicija termina.¹³ K tome, voljan sam ponuditi svoje mišljenje:

¹³ Razmatrao sam razne probleme povezane s upotrebom termina misticizam i sufizam u svojoj knjizi *Faith and Practice*

of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts, State University of New York Press, Albany, 1992, dio 4.



"Ako definiramo riječ *sufizam* u najširem smislu, mogli bismo kazati da ona označava uključenost u islamska učenja i prakse tako da se vidi kako unutarnja, duhovna dimenzija prednjači u odnosu na vanjsku, legalističku dimenziju. Ukoliko je to ono što podrazumijevamo pod sufizmom, utoliko možemo kazati da su Bābā Afḍal i većina ostalih filozofa zajedno s njim bili sufije. Međutim, čim htjednemo malo suziti tu definiciju i naznačiti da sufizam zahtijeva određenu formalnu povezanost s duhovnim vodičem (*mursid*) i lancem prenošenja (*silsila*), ili takovrsnim učenjima koja ističu središnju važnost otkrovenja (*kashf*) tajni i izravno opažanje božanskog, onda jednostavno moramo reći da je malo, odnosno nimalo dokaza da je Bābā Afḍal u tom smislu bio sufija. Možda je i bio, ali nemamo dokumentaciju koja bi potkrijepila tu tvrdnju.

Niko ne može poreći da se Bābā Afḍal ne služi dobrim dijelom terminologije vezane za sufizam, posebno u svojim praktičnim učenjima i u svojim bilješkama skrećem pažnju na mnoge od ovih slučajeva. Međutim, treba imati na umu da vrsta sufiske terminologije koju on koristi jeste izvedena iz Kur'ana i hadisa, a ti termini se obično razmatraju u standardnim muslimanskim izvorima moralnog podsticanja. Ako neko želi izvor za njegovu upotrebu, nije potrebno tražiti dalje od Ghazalija (u. 505/1111. god.), čiji je golemi *Iḥyā'* pun takve terminologije. Bez obzira na to, Bābā Afḍalovo objašnjenje značenja tih termina ukorijenjeno je u njegovim filozofskim učenjima. Nasuprot tome, Ghazalijeva tumačenja potpuno su potkrijepljena Kur'anom, hadisom i izrekama pobožnih predaka. Štaviše, nema ništa u Bābā Afḍalovom korpusu što bi se moglo usporediti s Ibn Sīninom raspravom o položajima gnostikā (*maqāmāt al-‘arifīn*) u djelu *Al-Ishārāt wa et-tanbihāt*. Tu se Ibn Sīna temeljito služi sufiskom terminologijom da bi objasnio prirodu izravnog opažanja Boga.¹⁴

Možda bi neki željeli ponuditi nekoliko Bābā Afḍalovih rubaija kao dokaz da je pripadao sufijama, ali bi bilo nekoliko problema u tome. Prvo,

tu je pjesnička sloboda, posebno u rubaiji, čije su sufiske teme već bile uspostavljene u Bābā Afḍalovo vrijeme. Drugo, među svim poetskim žanrovima, rubaju je najteže sa sigurnošću pripisati određenom autoru. I treće, postoji problem oko toga kako tumačiti predmetne poeme; zasigurno bismo ih trebali protumačiti u pogledu filozofskih učenja, a ne obrnuto. Uprkos tome, bio bih posljednji koji bi svojim sufiskim priateljima uskratio pravo da prisvajaju Bābā Afḍala kao jednog od njih na osnovu njihova razumijevanja onoga što govori.

Glede pitanja da li je mistik, neka mi bude dozvoljeno da ponovno naznačim da to ovisi o definicijama. Uobičajene konotacije te riječi – kakve su pomućena svijest, iracionalnost ili emotivni devocionalizam, odnosno prisni kontakt s Bogom – zaciјelo ne važe. Jednostavno, ima isuviše logičke preciznosti u Bābā Afḍalovim spisima, a gotovo da se i ne spominje iskustvo Božije prisutnosti. Međutim, ne bi bilo neprimjereno promišljati o Bābā Afḍalu kao o racionalističkom mistiku u smislu u kojem Philip Merlan kaže da se taj izraz može primijeniti na Aristotela te na druge antičke i srednjovjekovne filozofe. Merlan piše sljedeće:

"Izraz racionalistički misticizam koristim da bih naznačio da bog s kojim se ujedinjujemo u ekstazi nije Bog-ponad-promišljanja-i-bitka, već onaj koji je mišljenje-promišljanje-sebe. Drugim riječima, naslućujući kasnije rasprave, kod Averroesa i Ibn Bāğge *unio mystica* se odvija s onim što bi Plotin nazvao drugim bogom... Namjesto oblaka neznanja, u racionalističkom misticizmu imamo poplavu čiste svjetlosti. U racionalističkom misticizmu imamo apsolutnu prozirnost, odnosno, kako bismo također mogli reći, samoznanje. U običnom činu znanja predmet znanja je nešto neprozirno što znanje osvjetjava i čini vidljivim. Ali, u ekstatičnom činu znanja ništa ne ostaje neprozirno, jer ono što je znano istovjetno je onome koji znade."¹⁵

Ovdje bi se Merlanov opis mogao ispisati na osnovu proučavanja Bābā Afḍalovih djela. Jедini neprimjereni izraz bio bi *drugi bog*, s obzirom na strogu islamsku zabranu širkata, odnosno

¹⁴ Ovaj odjeljak spomenute knjige preveo je Shams Inati u djelu *Ibn Sina and Mysticism*, Kegan Paul International, London, 1996. Ali, Inati ne obraća pažnju na sufisku pozadinu koja ispunjava tekst.

¹⁵ Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, Martinus Nijhoff, Hag, 1963, 20-21.



pridruživanja drugih bogova Bogu. Nijedan filozof ne bi naznačio da je Intelekt s kojim se postiže ujedinjenje na vrhu filozofske potrage Bog. Ipak, mogu se naći odjeci te ideje. U djelu *Āwāz-e par-e Jibrā'il*, Suhrawardi veli da je Vjerovjesnik ukazao na Božiju prvu svjetlost i najveću riječ – to jest Prvi intelekt – kad je rekao: "Da se očituje sunčeve lice, štovalo bi se umjesto Boga."¹⁶

Učenja

Bābā Afḍal je pisao u razdoblju kad su neke ličnosti premostile jazove između filozofije i sufizma. Ibn Sīna (u. 428/1037. god.) je pokazao neke pravce koje bi ovo kretanje moglo zauzeti u nekoliko svojih djela; Ghazali je upotrebljavao filozofsku terminologiju da bi izrazio koncepte izvedene iz otkrovenja (*keṣf*) koji se mogu doživjeti u naprednim fazama sufiskske obuke,¹⁷ a sufiski mučenik 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī (u. 525/1131. god.) pokazao je prefinjenu ovladanost filozofskom teologijom u svojim arapskim djelima i duboke uvide u sufiskska učenja u svojim perzijskim spisima. Među Bābā Afḍalovim savremenicima, Suhrawardi je slijedio mnoge Ibn Sīnine tragove, a Ibn 'Arebi je u potpunosti koristio filozofsku terminologiju da oslika univerzum preobražen Božijom prisutnošću.

Bābā Afḍal se pak koristio filozofskom i logičkom terminologijom novoplatonizirajuće tradicije, a nije pokazao očiglednu sklonost da se kreće u novim smjerovima koje su drugi zacrtali niti da slijedi bilo koju školu sufizma. Ipak, uprkos filozofskoj i logičkoj strogosti njegovih djela, većinu njih odaje miomiris posebne svjesnosti i intuicije – neuobičajene sposobnosti da se kušaju zbilje mudrosti. Možda su njegovi glavni prethodnici bili oni filozofi, poput Ihvān al-Safā', koji su se

zanimali za Hermesa i duhovniju stranu grčkog naslijeda. S obzirom na prirodu djela grčkih autora koje je Bābā Afḍal odlučio prevesti na perzijski, možda bi zaslužio oznaku hermetizirajući koju mu je dao Henry Corbin.¹⁸

Bābā Afḍal se nije zanimalo za mnoga pitanja kojima su se bavili drugi filozofi. Naprimjer, on ne smatra Boga Samog po Sebi odgovarajućim predmetom filozofskog istraživanja, stoga ne razmatra Prvog kao *wājib al-wujūda* – Nužnog u egzistenciji, niti govori o svojstvima koja pripadaju Prvom, premda je ovakovrsna rasprava postala uobičajena poslije Ibn Sīne. On se priklanja velikom dijelu novoplatonske tradicije smatranjući da je sami Bog izvan racionalnih kategorija. Stalno raspravlja o bitku odnosno egzistenciji – središnjoj temi filozofā, ali smatra da on pripada samo kosmosu, što će reći da je Bog izvan Bītka (iako ne upotrebljava ovaj izraz ili nešto slično njemu).¹⁹ On ne piše o pomoćnim naukama kakve su medicina, matematika i astronomija koje su zaokupile veliku pažnju mnogih njegovih kolega. Međutim, ima kratak esej o muzici, otuda mora da je proučavao barem neke od tih nauka.

Može se reći da je Bābā Afḍal filozof koji ne voli okolišati. On ide u srž pitanja, a za njega je to pitanje izrečeno u delfijskoj maksimi: "Spoznaj sebe."²⁰ Njegov cilj je razjasniti prirodu potrage za mudrošću koja mora potaknuti svaku filozofiju dostoјnu imena *philo-sophia* i on drži da istinska mudrost ostaje nedostupna onima koji ne spoznaju ko su. Po njegovom mišljenju, oni koji istražuju i uče stvari koje ne bacaju svjetlo na njihovo samorazumijevanje gube svoje vrijeme.

Za Bābā Afḍala je osnovno filozofsko pitanje: "Ko sam ja?" ili, drugim riječima: "Šta znači biti čovjek?" Njegov odgovor je da je istinska supstancija ljudskog sepstva, odnosno ljudske duše,

¹⁶ *Majmū'a-yi ḥāthār-i fārsī-yi Shaykh-i Iṣhrāq*, uredio S. H. Nasr, Carska iranska akademija za filozofiju, Teheran, 1977, 217–218.

¹⁷ Vidjeti, naprimjer: Ghazali, *The Niche of Lights*, preveo David Buchman, Brigham Young University Press, Provo, 1998.

¹⁸ Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, Routledge and Kegan Paul, London, 1960, 13.

¹⁹ On povremeno spominje Božiji bitak, ali samo da kaže kako o njemu ne možemo ništa znati.

²⁰ Za različite oblike koje ova maksima uzima u grčkoj filozofiji i tumačenja ponudena za nju te za ulogu koju je imala u islamskom mišljenju, posebno u obliku izrijeka: "Onaj koji spoznaje sebe, spoznaje svog Gospodara", vidjeti: Alexander

Altmann, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism", u njegovom djelu *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca, 1969, 1–40. Uprkos iscrpnim ukazivanjima na islamske izvore koje pribavlja Altmann, on se jedva dotiče različitih tumačenja koja su dali predmetnom izrijeku raznorazni mislioci. Sam Ibn 'Arebi nudi mnoštvo tumačenja. Za nekoliko primjera, pogledati moju knjigu *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989) i moje djelo *Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), popisi hadisā pod "He who knows himself (Onaj koji spoznaje sebe)."



inteligencija, a da je pravi predmet pažljivog promatranja inteligencije ona sama. On ovdje koristi perzijsku riječ *kherad* i arapsku *‘aql* kao istoznačnice. Prevodim ih naizmjenično kao *inteligencija* i *intelekt*. One određuju sposobnost poznavanja koje je jedinstveno za ljudska bića. Inteligencija se u potpunosti postiže samo kad su znalac, znani predmet i znanje jedno. Prema Bābā Afḍalu, ovo postignuće jest *tawhid* – što se obično prevodi kao potvrđivanje Božijeg jedinstva, ali što doslovno znači potvrditi jednoču ili učiniti jednim. Niko ne može shvatiti Božije jedinstvo ako sam nije jedan. Kad se postigne ova jednoča sepstva, intelekt koji zna istovjetan je svemu što zna, a taj intelekt nije ništa drugo do trajni Božiji sjaj (*fūrūgh*).²¹

Prema Bābā Afḍalovom gledištu, filozofija je najneposrednije sredstvo postizanja istinske čovječnosti koja bi trebalo da bude cilj svih onih koji sebe smatraju ljudima. Kad ljudi duboko promišljaju o filozofskim istinama, bit će privučeni da pogledaju u sebe i shvate da već posjeduju sve što traže. Kao što piše u zaključku *Knjige prikaz*: “Oni će tražiti sve što traže u sebi. Zatim će to pronaći prije negoli su tražili i vidjet će kao da je dato prije nego što su i zaželjeli. Nijedna potreba niti potrepština neće ostati za bilo koga osim za sebe” (*Muṣannafāt* 241; HIP 242).

Razvrstavajući i razjašnjavajući načine poznavanja te podjele egzistirajućih stvari, filozofija буди ljudi iz zaboravnosti pa ih potiče da dosegnu savršenstvo razumijevanja i egzistencije. Kao što je Platon ustrajavao, filozof se priprema za smrt, a to čini podvrgavajući se spoznajnom odvajanju od tijela prije fizičke smrti. Kako kaže Bābā Afḍal: “Zbilja je u tome da sve dok se ne spozna raskol duše, neće biti raskola – ni u stanju spajanja dijelova tijela i egzistencije života niti nakon razdvajanja sastavnica i dolaska smrti” (*Muṣannafāt* 701; HIP 154). Ništa ne uzrokuje patnju duše na budućem svijetu osim neznanja o sebi.

²¹ Istovjetnost znalca i znanog igra značajnu ulogu kod Aristotela, a njezina razrada je bila posebno važna za one filozofe koji su htjeli pokazati kako duša postiže besmrtnost. Za kratak pregled problema izazvanih tom istovjetnošću i Ibn Sinina rješenja, vidjeti: Lenn E. Goodman, *Avicenna*, Routledge, London, 1992, pos. 163–174.

²² Nijedan od perzijskih spisa velikih filozofa nije na Zapadu temeljito proučavan, premda je načinjeno nekoliko prijevoda. Najvažnije djelo koje je prevedeno na engleski jest odjeljak

To je u suštini Bābā Afḍalovo filozofsko gledište. Oni koji poznaju povijest islamske filozofije neće vidjeti ništa čudno u tome, s obzirom na to da je to vjerovatno isto gledište koje je već izraženo u prijevodima novoplatonskih djela, u različitim djelima hermetičkog porijekla te u raspravama o duši i intelektu među peripatetičkim filozofima kakav je Ibn Sīna. Naravno da postoje mnoge razlike u pojedinostima i mnogo rasprava o tačnom značenju termina, ali opće teme koje je izložio Bābā Afḍal odražavaju se u velikom dijelu islamske filozofije. Međutim, to nije sve što se može kazati o njemu. Da jest, bio bi dovoljan jedan kratak članak. Ono što je neobično i privlačno nije njegovo filozofsko stanovište po sebi, već način na koji ga tumači onima koji nisu izobraženi u tehničkom jeziku islamskih nauka. Nadam se da će pokazati kako on nudi posebno jasna i pronicljiva izlaganja različitih filozofskih gledišta. Samo to ga čini neprocjenjivim resursom za one koji bi htjeli naučiti osnovna načela i argumente filozofske tradicije, ali koji nemaju jaku pozadinu u grčkoj i srednjovjekovnoj filozofiji općenito ili u islamskoj filozofiji posebno.

Perzijska filozofija

Jednostavnost i neposrednost s kojom Bābā Afḍal izražava svoja filozofska učenja uveliko imaju veze s perzijskim jezikom na kojem je odlučio pisati. Činjenica da je pisao uglavnom na perzijskom, a ne na arapskom jeziku čini ga izuzetkom. Iako su mnogi poznati filozofi – kakvi su Ibn Sīna, Suhrawardi i Mulla Sadra (u. 1050/1640. god.) – također napisali perzijska djela, oni su svoja glavna djela sačinili na arapskom, posebno zato što je to bio jedini način da se postigne široka prepoznatost. Jedini drugi zapaženi filozof čiji je korpus na perzijskom jest ismailija Nāṣir Khosrow (u. oko 464/1072. god.).²²

o teološkim pitanjima iz Ibn Sininog djela *Dānešnāma* što je objavio Parviz Morewedge kao *The Metaphysics of Avicenna*, Routledge and Kegan Paul, London, 1973. Ostala djela uključuju od Nāṣira Khosrowa *Gushāyish wa rabāyish*, F. M. Hunzai preveo kao *Knowledge and Liberation*, I. B. Tauris, London, 1998; W. M. Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises of Subrawardi*, Octagon, London, 1982; Nasir al-Din Tusi, *Akhlaq-i Naṣiri*, preveo G. M. Wickens kao *The Nasirean Ethics*, George Allen and Unwin, London, 1964.



Možda paradoksalno, sama činjenica da je Bābā Afḍal pisao na perzijskom objašnjava zašto je ostao donekle nepoznat unutar same perzijske filozofske tradicije. Naprimjer, u modernom Iranu je veća vjerovatnoća da će biti prepoznat kao pjesnik nego kao filozof. Samo oni upućeni u povijest filozofije odnosno perzijske prozne klasike znaju da je bio i važan predstavnik grčke mudrosne tradicije. To znači da govornici perzijskog jezika koji svoju filozofiju uče na tradicionalan način – u kojem povijest filozofije ima malu ili nikakvu ulogu – često nikad nisu čuli Bābā Afḍalovo ime, a kamoli čitali neko njegovo djelo.

Sve donedavno važilo je pravilo na svim poljima naučavanja da perzijski učenjaci trebaju pisati svoja najvažnija djela na arapskom jeziku, a neki se toga pravila drže do danas. U konačnici, publika nisu bili samo govornici perzijskog nego i muslimanski učenjaci općenito, čiji je maternji jezik mogao biti bilo koji, od berberskog do kineskog. Položaj arapskog je bio usporediv sa stanjem latinskog u srednjovjekovnom kršćanskom svijetu. Međutim, za razliku od tamošnjih evropskih jezika tokom srednjeg vijeka, perzijski je, otprilike u četvrtom/desetom stoljeću, imao bogatu literaturu, a mnogi autori – posebno pjesnici – pisali su samo na perzijskom. Bez obzira na to, u različitim poljima naučavanja – tumačenju Kur'ana, jurisprudenciji, kelamu (dogmatskoj teologiji), filozofiji, matematičari – učenjaci su davali prednost arapskom, baš zato što je to bio sveopći jezik islama. Bili su skloni pisanju na perzijskom jedino onda kad su htjeli objasniti vlastite oblasti naučavanja onima koji nisu imali uobičajenu naobrazbu jednog muslimanskog intelektualca.

Ne mislim zanemariti izvanrednu kakvoću velikog broja djela na perzijskom, uključujući mnoga u specijaliziranim poljima znanja. Prosto želim ukazati na to da se u velikoj mjeri smatralo da je ozbiljno naučno proučavanje prikladnije na arapskom. Štaviše, zacijelo je istina da preciznost arapske gramatike, nasuprot labavosti perzijskog, čini arapski poželjnijim za pažljivo definiranje termina i složenih argumenata, baš kao što je perzijski prikladniji za poeziju (naravno, ovdje iskazujem preduvjerjenje svih govornika perzijskog koji jednostavno misle da *parsī shekar ast* – perzijski jezik je šećer).

Otuda, ono što među filozofima ponajprije izdvaja Bābā Afḍala jest to što je svoja djela pisao uglavnom na perzijskom. Među onima koji su pisali na perzijskom, njega odlikuje izuzetna ljepota i jasnoća njegove proze. Naprimjer, perzijski jezik Ibn Sīne je često nezgrapan i nejasan, dijelom i zato što je bio jedan od prvih koji je pisao filozofsku prozu na tom jeziku. Nasir Hossrov je pisao jasnije, ali njegova djela nemaju istu slast i tok kao Bābā Afḍalovi spisi. Jedini filozof čiji bi se perzijski mogao pretpostaviti Bābā Afḍalovom jeste Suhrawardī, ali to je djelimično zbog toga što je napisao *vizionarska kazivanja* – takoreći filozofsku fantaziju – upotrebljavajući mnoge predodžbe i tajanstvene aluzije, koje imaju posebnu draž. No, Suhrawardijeva proza se malokad podudara s Bābā Afḍalovom u postizanju skladnog braka između privlačnog jezika i filozofske strogoće.

Cini se da je Bābā Afḍal više pažnje posvetio izradi svojih izraza negoli korištenju terminologije važeće u intelektualnim krugovima. To je očito u suprotnosti između stila njegovih formalnih rasprava, napisanih da na sistematski način utvrdi svoja učenja, i njegovih pisama, koja su mnogo više u skladu s tadašnjim pravnim stilom, jer se u njima koristi viši procent riječi preuzetih iz arapskog. U svojim formalnim raspravama Bābā Afḍal često koristi sva-kodnevne perzijske riječi, gdje bi bilo normalno da daje prednost arapskim tehničkim terminima. Upravo zbog toga što nije koristio uobičajenu terminologiju, učenicima koji su željeli ovladati filozofskim naučavanjem njegova su djela morala biti pomalo nejasna i sigurno su ga smatrali perifernom ličnošću, s obzirom na to da nije slijedio obrazac velikih autoriteta.

Filozofija je bila smatrana najopsežnijim poljem znanja i najtežim za stjecanje. Oni koji su je htjeli naučiti već bi proučavali pripremne nauke prije nego što bi se usudili razmatrati neku filozofsku raspravu. Većina izučavalaca filozofije, koji su ionako bili donekle uspješni učenjaci, vjerovatno su smatrali da je ispod njihovog do-stojanstva citati filozofska djela na perzijskom – iako bi rado čitali Sa'dijevo *Gulistān* odnosno recitirali poeziju Nizamija ili Hafiza. To može objasniti zašto je Mulla Sadra uložio trud u



prevođenje Bābā Afḍalovog djela *Jāwdān-nāme* (*Knjiga o trajnom*) na arapski, preimenujući ga u *Iksir al-Ārifīn* (*Eliksiр gnostikā*). Nakon što je bio preveden na arapski, taj tekst je bio pristupačniji učenicima i učenjacima koji nisu bili navikli čitati filozofiju na maternjem jeziku.²³

S obzirom na to da je velika većina islamskih filozofskih tekstova bila napisana za napredne učenike odnosno znalce, ideja da neko ko nema naobrazbu u osnovnim naukama – poput gramatike, logike, matematike i teologije – želi proучavati filozofiju bila bi nezamisliva većini filozofa. Oni bi rekli ambicioznim učenicima (na nivou, naprimjer, nekog izvanrednog američkog dodiplomca) da se vrate i porade na osnovama – možda bi za pet ili deset godina bili spremni latiti se proučavanja filozofije.

Ne samo da su filozofski tekstovi bili napisani za izobražene umove, nego se, također, uglavnom nisu smjeli čitati bez učiteljā. Podrazumijevalo se da se tekst čita polahko i pažljivo uz vođstvo vičnog podučavaoca, ili barem zajedno s podrobno napisanim komentarom. Definicija svakog tehničkog termina morala se znati napamet, a svaki argument se morao razumjeti i apsorbirati. Cilj čitanja teksta nije bio toliko da se vidi šta autor govori koliko da se stekne navika uma te nauči kako razmišljati – mukotrpna vještina izgrađena, između ostalog, na preciznim definicijama te ovladavanju raznoraznim dokazima i silogizma. Nije bilo neuobičajeno provesti godinu ili dvije čitajući neki kratki filozofski tekst riječ po riječ, a, na kraju tih predavanja, dobar učenik bi savladao tekst i dobio dozvolu (*ijāza*, francuski *license*) da njemu druge podučava.

Uz sve pripremne znanosti koje su se smatrale neophodnima za pripremu da bi se proučavala filozofija, jasno je da bi učeni jezik tih pripremnih znanosti bio odgovarajuće sredstvo za samu filozofiju. Činjenica da je Bābā Afḍal svoj glavni korpus napisao na perzijskom jeziku nije mogla biti slučajna, već se zasnivala na promišljenom odabiru. Ne samo da možemo prepostaviti da je znao arapski, jer je to morao svaki učenjak, nego imamo i primjere njegove arapske proze koji pokazuju potpuno ovladavanje tim jezikom. U najmanje dva slučaja, napisao je arapsku verziju djela prije nego

je napisao perzijsku. Otuda se moramo zapitati zašto je iskoračio iz uobičajene prakse.

Prvi razlog zašto je Bābā Afḍal pisao na perzijskom bio bi vrsta njegove publike. Njegovi učenici su morali biti izvorni govorunci perzijskog jezika bez čvrste utemeljenosti u naukama. Ali, on je imao i važniji razlog koji proizlazi iz njegove obzirnosti prema jeziku i načina na koji piše. Sam njegov stil pokazuje da upotrebljava riječi kao sredstva za razbuđivanje određene svijesti kod svojih čitalaca te da perzijski smatra prikladnjim pomagalom za njegove izvorne govornike. On povremeno ukazuje na prednosti perzijskog jezika, naprimjer kad u *Prečkama savršenstva* objašnjava zašto je tu knjigu preveo s arapskog na perzijski. Tu kaže da, pošto je završio prijevod svakog poglavљa, "njezina značenja su postala očiglednija i nedvosmislenija u ruhu perzijskoga govora" (HIP 271).

Bābā Afḍalova pisma i brojne opaske razasute po njegovim djelima ukazuju na to da je pisao za skupinu veoma podstaknutih ljudi, od kojih su neki obnašali važne službene dužnosti. Uz neke izuzetke, njegovi učenici nisu dobro poznavali arapski. Nisu prošli svu formalnu naobrazbu koja je obično potrebna za proučavanje filozofije, ali su posjedovali inteligenciju, želju, te su dovoljno naučili da shvaćaju čak i relativno tehničke argumente kad se oni izlože na jasnom perzijskom jeziku. Stoga Bābā Afḍal nije pisao za stručnjake ili napredne učenike, nego više za početnike. Pisao je uz primjetan napor da njegovi spisi budu što je moguće jasniji.

Na osnovu komentara koji Bābā Afḍal daje na kraju svoje knjige o logici, može se pretpostaviti da je smatrao da većina onih koji su već imali naobrazbu u naukama nisu vrijedni razmatranja, a zbog loših navika uma koje bi usvojili. Njegova opaska ukazuje na činjenicu da je za njega, ali i za mnoge druge filozofe, potraga za mudrošću bila prvenstveno duhovna disciplina: "Patnja da se zbrisu loše forme iz takvih duša mnogo je

²³ Vidjeti moje izdanje u pripremi i prijevod spomenutog teksta, Brigham Young University Press, Provo [kako smo već napomenuli, ovaj tekst je poglavje iz Chittickove knjige *The Heart of Islamic Philosophy* koja je objavljena 2001. god.; op. prev.]. U svom uvod raspravljam o tome zašto je Mulla Sadra preradio taj tekst na arapskom i kako ga je izmijenio da bi pristajao njegovom gledištu.



teža od napućivanja onih koji nisu stekli ništa” (*Muṣannafat* 578-579; HIP 307).

Tokom mnogo godina koje sam proveo na nedavno završenom projektu – *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology* (*Božje samootkrivanje: načela Ibn ‘Arebijeve kosmologije*), posebno sam postao osjetljiv na pitanja koja se pojavljuju kad se filozofski termini prevode s jednog jezika na drugi. Kao što objašnjavam u uvodu te knjige, borio sam se da savladam prepreke za razumijevanje Ibn ‘Arebijevih učenja koje su bile podignute zbog pretjerane upotrebe apstrakcije u učenim raspravama na engleskom. Jedna od glavnih Ibn ‘Arebijevih filozofskih metoda jest vraćanje etimološkog smisla kur’anske terminologije. Njegove nakane su uglavnom bile zamagljene pokušajima zapadnih proučavalaca da njegove ideje pretoče u engleski jezik. Tamo gdje Ibn ‘Arebi pokušava čitaoca vratiti izvornom, konkretnom smislu arapskog jezika, prevodioci i tumači (uključujući i mene) najčešće pokušavaju iznaći odgovarajuće apstraktne termine iz zapadne filozofske i teološke tradicije. S obzirom na izbor između konkretnih engleskih riječi anglosaksonskog porijekla i apstraktnih termina iz grčkog i latinskog, proučavaoci se obično odlučuju za potonje. Uprkos tome, Ibn ‘Arebi stalno poziva svoje čitaoce natrag izvornom smislu riječi, a izvorni smisao je uvijek konkretan i imagističan, a ne apstraktan i racionalizirajući. Drugim riječima, jednostavan, jasan engleski bolje uspijeva uhvatiti smisao negoli žargon akademskih istraživanja. Moglo bi se reći da Ibn ‘Arebi želi vratiti *mythos* u središte i prevladati prekomjeran naglasak filozofa i teologa na *logosu*. Njegovo ustrajavanje na tome da je imaginacija (*khayāl*) žarište i srž cjelokupnog ljudskog razumijevanja ima isto značenje.

Proučavaoci islamske filozofije idu sličnim putem, što će reći da obično biraju apstraktno umjesto konkretnog, latinski i grčki a ne svakodnevni engleski. Postoji mnogo dobrih razloga za to, naročito činjenica da je grčka filozofija zajednički nazivnik zapadne i islamske filozofije. Drugi izvrstan razlog jeste briga da se uvaže nastojanja srednjovjekovnih prevodilaca koji su prvi obznanili islamsku filozofiju na Zapadu i koji su odabrali određene riječi (latinske, naravno) da prevedu arapske tehničke termine.

Koliko god bili hvalevrijedni proučavalacki naporci da se islamska filozofija prevede i objasni na evropskim jezicima, ponekad oni djeluju do nekle pogrešno. Oni koji su proučavali islamsku filozofiju na izvornim jezicima često otkrivaju da upotreba zamršenog latinskog i grčkog najčešće zamagljuje stvari koje izgledaju posve jasno u izvorniku. Stalno primjećujem da je osvrtanje na arapski jedini način da se razumiju čak i dobro prevedeni tekstovi, pri čemu predmetna rasprava obično ima smisla, zato što ponekad arapski nije napisan u vidu visokozvučnih apstrakcija, već jednostavnih, konkretnih tvrdnji.

Iako možda iz različitih razloga, Bābā Afḍal se posebno bavio iznošenjem konkretnog značenja riječi. Ibn ‘Arebi nije imao drugog izbora doli pisati sve što je napisao na arapskom, ali je Bābā Afḍal imao prednost što je istovremeno radio s dva vrlo različita jezika, jednim semitskim a drugim indoevropskim. Također je bio potpuno svjestan onoga što se zbiva kad se tehnički termini iz jednog jezika koriste u drugom.

Kako svi znamo, jedna od prvih poteškoća s kojom se na početku susreću izučavaoci filozofije jeste terminologija koja se mora naučiti i razumjeti, posebno kad te riječi imaju slab odjek u svakodnevnom jeziku. Filozofski vokabular koji govornici perzijskog moraju usvojiti uglavnom se izvodi iz arapskog. Premda se mnoge te riječi koriste u govornom jeziku i u drugim oblastima naučavanja mimo filozofije, one im najčešće zvuče “pedantno”, nešto poput riječi latinskog i grčkog porijekla u engleskom, te su apstraktnije od riječi izvedenih iz perzijskih korijena. Iako mogu biti preciznije za potrebe naučnog istraživanja, njihova apstrakcija i preciznost uklanja ih iz zbiljskog svijeta konkretnog iskustva, gdje su granice uvijek pomućene. Ako filozof nastoji izraziti samu zbilju, apstraktna preciznost možda nije najbolji put.

Jedan od načina na koji Bābā Afḍal savladao problem tehničkih termina jest pružanje istoznačnica ili parafraza na perzijskom jeziku. Prednost perzijskog u odnosu na arapski je u tome što će čitaoci imati bolji osjećaj za konkretnost ideje i neće biti uvučeni u apstrakcije. Oni će, takoreći, osjetiti značenje riječi u srži, umjesto da moraju zastati te promisliti o tome



šta riječi znače i time biti udaljeni od konkretnog, trenutnog značenja koje se nalazi u dubini njihovih utjelovljenih duša.²⁴

Apstraktnost arapskih riječi korištenih u perzijskom često je umnogome povezana sa činjenicom da je izvođenje termina nejasno. Da naveđemo primjer iz engleskog: potrebno nam je reći da termin *procrastination* (prokrastinacija) znači odgoditi nešto, osim ako ne poznajemo latinski pa u tom slučaju odmah vidimo da to doslovno znači *pro-crass-tinare* – čuvati za sutra. Riječ *procrastinacija* predstavlja apstrakciju, a izraz čuvanje nečega za sutra jest konkretan način da se kaže ista stvar. Isto tako treba govornicima perzijskog jezika reći da arapska riječ *taswif* znači prokrastinacija. Ali, oni koji su upućeni u klasični arapski jezik prepoznat će da ono što ona zaista znači jest “kazati: hoću, hoću”. Izvorni smisao te riječi je konkretna slika, odnosno osobit primjerak ideje, ali se slika postepeno gubi, a ideja generalizira tako da često ima malo ili nimalo veze s izvornom slikom.

Upravo nam riječ *abstract* (*apstraktan*) može dati određeni uvid u probleme koji nastaju kad perzijski pisci žele koristiti arapske termine na perzijskom ili kad prevodioći hoće pretociti arapsku filozofsku terminologiju u moderni engleski. Doslovni smisao tog izraza jeste odvučen, a koristi se za ukazivanje na koncept koji se izvlači i razmatra odvojeno od partikularnih, utjelovljenih primjeraka. Ali već kao dio njegovog prvog trenutnog značenja, Websterov rječnik navodi *težak za razumijevanje i idealan*. Primijetite da je u općoj upotrebi apstraktno suprotno od konkretnog, a idealno nasuprot stvarnog. Kad nešto

nazivamo apstraktnim, ukazujemo da ono zapravo nije od značaja i važnosti, s obzirom na to da je subjektivno i daleko od stvarnog iskustva.

Riječ *apstraktan* obično koriste proučavaoci islamske filozofije za prevodenje arapske riječi *mujarrad* – termin čije pravo značenje treba razumjeti ako želimo dokučiti cilj filozofske potrage. Doslovno, riječ *mujarrad* znači oguljen, oljušten, obnažen. U različitim kontekstima može značiti i ogoljen, uklonjen, skinut, izvlašten, lišen, zabačen, otarašen. Prevodim je u njezinom tehničkom, filozofskom smislu kao *disengaged* (odvojen). Kao što nam Ibn Sina kaže, ona je svojstvo Nužnog Bitka, a to je sami Bog.²⁵ Drugim riječima, Nužni Bitak je oguljen, oljušten, ogoljen, skinut i obnažen od svega osim od Sebe, jer je Njegova zbilja potpuno neovisna o stvaranju. Bez obzira na to, cjelokupno stvaranje u krajnjem ovisi o Nužnom Bitku, pošto je egzistencija svega u univerzumu samo kontingentna/moguća (*mumkin*). Ono što je jedino moguće ne može egzistirati izuzev ako mu Nužni ne podari zbilju, ali Nužni Sam po Sebi, odnosno u samoj Svojoj Biti, ostaje netaknut i odvojen od stvaralačkog procesa.²⁶

Kad bismo na modernom engleskom rekli da je Božija Bit apstraktna – ili još gore, apstrakcija – naznačavali bi da je ona potpuno nestvarna i nedokučiva tvorevina uma. U najboljem slučaju, razumjeli bismo da je neko sjeo, duboko promišljao o Bogu pa apstrahirao Njegovu Bit od svih imena, svojstava i opisa koji se daju Bogu. Ali to nije ono što se govori u tekstovima. U njima se tvrdi da je Bit jedina zbilja koja je doista vrijedna tog naziva, a sve ostalo je apstrakcija u modernom smislu, to jest nešto nestvarno, teško shvatljivo,

²⁴ Moglo bi se prigovoriti da je cilj teorijskog razumijevanja upravo nadilaženje konkretnog te da filozofija zahtjeva apstrakciju i generalizaciju. Međutim, smatrati to sveopćim pravilom značilo bi propuštanje duhovne dimenzije filozofske potrage u prijemonernom dobu, posebno u platon skoj tradiciji. Arthur H. Armstrong nas upućuje u pravom smjeru: “Plotin razumijeva platoski svijet formi u pogledu neposredne samosvjesnosti: on ga ne svodi na konceptualni kostur na koji se čak i tjesni svijet našeg izravnog iskustva ovdje dolje mora svesti da bi se njime baratalo u naučnim diskursima.” “Platonic Mirrors”, u: *Hellenic and Christian Studies*, Variorum, Hampshire, 1990, 6:171.

²⁵ Vidjeti, naprimjer, *Ilâhiyyât* iz djela *Shîfa*, odjeljak 8.6; ili *Ilâhiyyât-e dâneshnâma-ye ‘ala’î*, Dehkhoda, Teheran, 1353/1974, 84.

²⁶ Nude se i drugčiji prijevodi za riječ *mujarrad*, kakvi su nematerijalan, bestjelesan i rastjelovljen, ali nas svi oni

vode u istom smjeru kao i apstraktan. Štaviše, nije sve što je nematerijalno ili bestjelesno odvojeno. Duša je nematerijalna i bestjelesna, ali nije odvojena od materijalnosti i tjelesnosti. Upravo je potrebno prevladati dušinu urojenost, vezanost i zaokupljenost tijelom. Potpuno aktuelizirani intelekt filozofa nije rastjelovljen, zato što je taj intelekt duša pod novim imenom, a duša prebiva u tijelu. Duša je utjelovljena sve dok je tijelo živo (a prema Ibn ‘Arebiju te velikom dijelu kasnijih filozofa, i nakon što je tijelo mrtvo). Međutim, duša se nužno ne zaokuplja niti je vezana za tijelo. Odvojena duša upravlja tijelom te je istovremeno potpuno oslobođena njega, baš kao što Bog upravlja svijetom a u isto vrijeme ga absolutno nadmašuje. Glagolska imenica iz koje se izvodi riječ *mujarrad* – *tajrid*, ponekad se prevodi kao *catharsis* (katarza), ali *tajrid* ne znači pročišćavanje i čišćenje. Nema smisla govoriti da božanska Bit ima svojstvo katarze.



metaforično, pa čak imaginarno. Kao što kaže Ibn ‘Arebi, sve mimo Boga jeste Božija slika i ukazivač na Boga, jer samo Bog – to jest Bog u Svojoj odvojenoj Biti – jest zbilja Sam po Sebi.

Kao što ćemo pročitati u jednom od Bābā Afḍalovih eseja, cilj cjelokupnog filozofskog poduhvata je *odvajanje* duše. Duša se mora obnážiti i ogoliti od svake vezanosti te uronjenosti u svjetovne stvari, pa se mora uzdizati stepen po stepen sve dok se ne spoji s božanskim duhom koji je izradio univerzum – agensni intelekt (*‘aql fa’āl*) filozofa. Tad se duša više ne naziva dušom, već poprima najistinitiju samobitnost i postaje intelekt. Ona stupa u redove drugih odvojenih zbilja, koje filozofi često nazivaju odvojenim duhovima i intelektima a koje poistovjećuju s onim što religijska tradicija naziva melekima. Meleki i duhovi su odvojeni, ali nisu apstraktni. Oni imaju konkretnu zbilju pored koje sve što opažaju osjetila – sav svijet nastajanja i nestajanja – izgleda prolazno i prazno. *I vidiš planine i misliš da su ukočene, a one promiču kao što oblaci promiču* (Kur’ān 27:88).²⁷

Sve dok vjerujemo da riječ kakva je *mujarrad* znači apstraktan, i dalje ćemo misliti da je jedini cilj muslimanskih filozofa bio teoretizirati u velikoj mjeri na moderan način. Nećemo biti kadri vidjeti da im je cilj bio postići jednu drugu vrstu vizije – udubljujući pogled koji bi aktualizirao svaku potencijalnost njihovih duša pa ih preobrazio u savršeno etična i moralna bića, koja žive u skladu s prirodnom stvaru te vode svoje praktične poslove u pogledu osnovnih vrlina – mudrosti, umjerenosti, hrabrosti i pravde.

Jedna od mnogih prevodilačkih grešaka jest zanemarivanje nakana autora te ispravljanje njihovih naoko pogrešnih upotreba koristeći standardnu englesku riječ za termin za koji prevodilac misli da je autor morao imati na umu, umjesto doslovног prijevoda onoga što je zaista rekao. Dobar primjer takve prakse, koja je vrlo česta u filozofskim tekstovima, pruža nedavni prijevod jednog od djela Nāšira Khosrowa. To je bila dobra prilika da se na engleskom predstave jedinstvenosti perzijske filozofske proze jednog od njezinih prvih majstora. Međutim, prevodilac

ne pokušava razlikovati riječi perzijskog i arapskog porijekla. Umjesto toga, on predstavlja tekst tako kao da Nāšira Khosrowa upotrebljava istu terminologiju koju svi znamo iz arapskih djela. Ali, ustvari, Nāšir Khosrow vrši mnoge zanimljive izmjene u terminologiji koristeći perzijski umjesto arapskog. Prisjetite se ovdje da je, u većini slučajeva, mogao koristiti arapske izraze da je to želio, jer su oni već bili dio perzijskog jezika. Ali, odlučio je da to ne uradi, barem djelimično s namjerom da iz perzijskog izvuče nešto što nije bilo sasvim dostupno na arapskom. Međutim, prevodilac nam nije od pomoći, pošto prevodeći perzijske riječi koristi standardne engleske istovrijednice za arapske tehničke termine, iako Nāšir Khosrow često ne koristi standardne perzijske istovrijednice.

Jedan primjer će morati biti dovoljan. Poput filozofa općenito, Nāšir Khosrow govori o tri osnovne vrste duše, obično poznate kao biljna, životinjska i racionalna duša. Kad to čujemo na engleskom, povezujemo to s Aristotelom i srednjovjekovnom filozofijom, pa idemo dalje ne trudeći se razmišljati o tome šta predmetna rasprava podrazumijeva. Upotreba arapskih izraza na perzijskom imala bi istovrstan učinak na perzijske čitaocе: mislili bi da je to standardna grčka podjela te bi nastavili dalje. Ali Nasir Hosrov koristi perzijske riječi koje ne nose iste konotacije u perzijskom kao što bi arapske nosile. On te tri duše naziva rastućom (*rūyanda*), jedućom (*khworranda*) i govorećom (*gūyanda*) dušom. Slušajući ovo na perzijskom odnosno engleskom, ne možemo to tako brzo pohraniti kao staru trodijelu shemu, zato što su riječi isuviše izravne. Između ostalog, posve je očito da svi mi rastemo, jedemo i govorimo, pa ne možemo na trenutak zaboraviti da se ova rasprava ne odnosi samo na vanjski svijet nego i na nas same.

Mogli bi se ponuditi i mnogi drugi primjeri, ali sam iznio glavnu misao. A neka mi bude dozvoljeno naglasiti da ne kanim biti kritičan, jednostavno želim reći da prevodiočev odabir engleskih istoznačnica umnogome doprinosi otkrivanju ili zamraćivanju nakana prvobitnog autora. Ukoliko ustrajavamo na mišljenju da su filozofi bili neostvareni Grci, utoliko možemo

²⁷ Prijevod ovog kur’anskog ajeta preuzimamo od Nurke Karanama (op. prev.).



sa zadovoljstvom prenebregnuti njihove čudne previde i vratiti se grčkim izvornicima, koji su očigledno ono što su imali na umu. Ali, to je očigledno samo nama proučavaocima, ali ne i autorima. Oni nisu poznavali grčki i željeli su izraziti stvarne ideje u terminima s kojima bi se njihovi savremenici mogli nositi. Ono što je Aristotel možda mislio pod znakom *x* – koji je odmah postao *y* u arapskom, a *z* u perzijskom – njima je uglavnom beznačajno, premda su prema Aristotelu uvijek izražavali najveće poštovanje kao Prvom učitelju. Ono što su željeli učiniti jest objasniti prirodu stvari skupinama koje su se zanimale za to, a ne oživiti ideje davno minulih Grka. Oni su rado koristili aristotelijanske alate, ali nisu marili ako se ono što su pokušavali reći nije podudaralo s onim što je Aristotel nastojao kazati. Čak je i Ibn Rušd (Averroes), koji se više od drugih trudio povratiti Aristotelove stvarne naume, jednostavno koristio Aristotela kao svoj alter ego. Uostalom, oni koji prisvajaju tradicije prošlosti to rade s njima. Oni zaista mogu mnogo naučiti iz tradicija, ali, u krajnjem, kad se radi o objašnjavanju onoga što su naučili, objašnjava se upravo *ono što su naučili*.

Kroz svoje prijevode tekstova uporno sam pokušavao sačuvati stilski ukus izvornika. Bābā Afḍalova filozofija se ne može odvojiti od njebove upotrebe jezika. Same riječi koje bira imaju okuse koji se moraju kušati da bi se cijenili. U jednom svom kratkom eseju on razlikuje dva načina spoznavanja, jedan putem intelekta (*'aql*) i drugi putem kušanja (*dħawq*). Intelekt je sposobnost koja shvaća pomoću logike i demonstracije. Što se tiče kušanja (rijec koja se obično koristi u sufizmu), ono označava neposredno shvaćanje zbilja stvari. Općenitije, *dħawq* se uobičajeno pripisuje ljudima od kušanja, poput onih koji su uviđavni u svom pojmanju poezije i muzike. Za Bābā Afḍala, *dħawq* je način razumijevanja koji je dublji i uključiviji od racionalnog znanja; možda ima na umu dobro poznatu poslovicu: *Man lam yadħuq lam yadri* (onaj ko ne kuša, ne spoznaje). Sav tekst tog eseja – odnosno, možda bismo ga trebali nazvati maksimom – jest sljedeće: "inteligibilije [*ma'qūlāt*] su zamrznute, a ono što se kuša [*madħūqāt*] je toplo. Svako ko posjeduje kušanje

je posjednik intelekta, ali nije svaki posjednik intelekta posjednik kušanja" (*Muṣannafat* 625).

Sam Bābā Afḍal bio je posjednik kušanja, a dio onoga što je pokušavao učiniti bilo je prenošenje kušanja i žive topline mudrosti svojim slušaocima. Nema sumnje da se to kušanje u prijevodu izgubilo, ali treba uložiti napor da se ono povrati. Jedan od načina na koji to radim jest oponašanjem međudjelovanja perzijske i arapske terminologije upotrebljavajući obične engleske riječi za perzijske riječi i apstraktni, tehnički jezik za arapske termine. Naravno, to nije uvijek moguće učiniti. Ponad svega, dosljednost je također važna. Ne mogu kritizirati druge proučavaoce što su izgubili niti značenja koja je sašivena terminološkom dosljednošću ako je ja sam izgubim. Istovremeno, ponekad u standardnom perzijskom/arapskom vokabularu ima previše riječi, a nedovoljno engleskih riječi iste vrste semantičkog domašaja. Naprimjer, imao sam posebne probleme s perzijskom riječju *jān* koja znači *life* (život), *spirit* (duh), *soul* (duša). Ali već postoje arapski tehnički termini za ove tri engleske riječi i, za prvu, perzijska istoznačnica. Otuda sam poseguo za riječju *anima* izvedenoj iz latinskog, koja nam barem dopušta da razlikujemo *jān* od dva važna tehnička termina – *nafs* (duša) i *rūh* (duh), omogućavajući nam da vidimo vezu koja se uspostavlja u perzijskom između riječi *jān* i njezine izvedenice *jānwar* – životinja (za koju imamo i arapsku riječ *hayawān*).

Stoga, uglavnom prevodim perzijske termine običnim engleskim, a arapske termine više tehničkim jezikom, mada postoji nekoliko izuzetaka od ovog pravila. Također sam oponašao perzijske konstrukcije, iako to povremeno proizvodi nezgrapan engleski. Naprimjer, Bābā Afḍal ponekad koristi riječ *dānesh-jū*, koja se danas upotrebljava u značenju studenta. To je perzijski prijevod arapskog izraza *ṭālib al-‘ilm* odnosno tragalac za znanjem. Oponašam perzijsku konstrukciju prevodeći je kao knowledge-seeking (znanotraženje). Možda je istina da sam mogao izbjegići nezgrapne izraze ove vrste, ali katkad lakoća čitanja mora ustupiti mjesto poštivanju autorovih nakana, a ponekad je neko neuobičajena riječ upravo ono što je potrebno da se istakne glavna misao.



Spisi

U poređenju s većinom muslimanskih filozofa, Bābā Afḍal je malo pisao. Sva njegova proza bi mogla stati u svezak od petsto stranica, a otprije lije je ovdje prevedena polovina. Njegov korpus se može raščlaniti kao što slijedi: 1) šest dugih radova, jedan o logici a pet koji izlažu glavne crte njegovih učenja, 2) pet prijevoda tekstova s arapskog koji se pripisuju grčkim filozofima, 3) sažetak prvog dijela Ghazalijevog perzijskog djela *Kimiyā-ye sa'ādat* – Alhemija sreće, 4) sedam pisama učenicima i prijateljima, 5) tridesetak aforizama, eseja i odvojenih poglavljja u rasponu od dvije rečenice do nekoliko stranica te 6) nekoliko stotina stihova perzijske poezije, uglavnom rubaija. U nastavku dajem kratke opise svih poznatih djela, raspoređenih u šest upravo spomenutih kategorija. Na kraju spominjem također sumnjiva i podmetnuta djela. Osim ako nije drugačije naznačeno, sva djela su na perzijskom te su objavljena u dvotomnoj zbirci *Muṣannafāt-i Afḍal al-Dīn Maraqī Kāshānī* (ovdje se spominje kao *Muṣannafāt*). Ona koja su prevedena u ovom svesku označena su pribilješkom HIP iza koje slijede brojevi stranica.

Glavna izvorna djela

1. *Risāla-ye 'ilm wa nutq* (*Rasprava o znanju i racionalnom govoru*) ili *Minhāj-e mubīn* (*Razjašnavajuća metoda*) (*Muṣannafāt* 477-579; izvaci HIP 291-308). Napisana je na arapskom, a zatim prevedena na perzijski. Ovo je drugo najduže Bābā Afḍalovo djelo, a pokazuje iznimnu važnost koju je pridavao logičkom promišljanju u strogom aristotelijanskom smislu. On objašnjava da je napisao to djelo da bi razjasnio dvije izvrsnosti i umijeća (*honar*) koji su svojstveni ljudskim bićima – spoznavanje i govorenje. U odjeljku o spoznavanju, koji zauzima četvrtinu teksta i koji je ovdje preveden, on navodi definicije osnovne terminologije potrebne za filozofske rasprave. Drugi i mnogo duži dio predstavlja izlaganje nauke logike. Prvih dvadeset i pet poglavљa drugog dijela obuhvaćaju riječi, denotacije, definicije i propozicije. Posljednje poglavlje o silogizmima zauzima više od

trećine knjige. Neki učenjaci su tvrdili da se izvorno arapsko djelo pripisivalo Aristotelu ili da je zapravo bilo Ibn Sīnino, ali nisu ponuđeni dokazi koji bi potkrijepili ovu tvrdnju. Urednici predmetnog teksta sumnjuju u ova pripisivanja pa kao suprotan dokaz spominju činjenicu da se Bābā Afḍal razlikuje od Ibn Sīne po definiciji *qiyās khulfa*, kako je već istaknuo Nasiruddīn Tūsi (*Muṣannafāt* 573-574). Urednici navode dovoljno odlomaka iz izvornika kako bi pokazali da je perzijski tekst znatno proširen (*Muṣannafāt* 680-682).

2. *Madārij al-kamāl* (*Prečke savršenstva*) (*Muṣannafāt* 3-52; HIP 243-271). Ovo je Bābā Afḍalova najpotpunija rasprava o razvijanju i preobražaju duše. Kako je već napomenuto, napisao ga je prvo na arapskom a zatim na perzijskom; arapski tekst je sačuvan, ali nije objavljen. Osam poglavљa knjige, od kojih neka imaju odjeljke, jesu sljedeća: 1) O ljudskoj supstanciji, koje pokazuje nekoliko nivoa ljudske egzistencije, od prirode do intelekta; 2) O onome što razlikuje ljudska bića od drugih stvorenja, osobito u tome što mogu nastojati aktualizirati sve nivoe egzistencije, uključujući i najviši, a to je samoznanje; 3) O stepenima ljudskog nesavršenstva i savršenstva; 4) O uzrocima koji pomažu ljudskim bićima u postizanju savršenstva; 5) O smetnjama i preprekama koje sprečavaju postizanje savršenstva; 6) O obilježjima ljudskog savršenstva; 7) O putu dostizanja uzroka koji pomažu u postizanju savršenstva; 8) O koristi znanja.
3. *Sāz wa pīrāya-ye shāhān-e purmāya* (*Izrade i ukrasi dobro opskrblijenih kraljeva*) (*Muṣannafāt* 83-110; HIP 178-194). Gotovo uobičajeno ogledalo za prinčeve. Ova rasprava ne opisuje samo savršenog kralja već i savršenu dušu. Podijeljena je na uvod, tri govor i zaključak. *Prvi govor*: O vrstama kraljeva u stvorenom svijetu, bivajući najviši intelekt; *Drugi govor*: O ulozi ljudskih bića kao kraljeva nad stvaranjem; *Treći govor*: O ulozi kraljeva u vlasti; *Zaključak*: O iskvarenosti savremenih kraljeva.



4. *Rahanjām-nāma* (*Knjiga o kraju puta*) (*Muṣannafāt* 55-80; HIP 272-288). U tri govora podijeljena u ukupno četrnaest poglavlja, ovo djelo objašnjava da je samoznanje put do ljudskog savršenstva. *Prvi govor*: O spoznavanju sebe, podjelama egzistencije, partikularnim i univerzalnim egzistentima i egzistenciji sepstva; *Drugi govor*: O znanju i svjesnosti. *Treći govor*: O koristi znanja, o djelatnosti te o formalnom i konačnom uzroku duše.
5. *Jāwdān-nāma* (*Knjiga o trajnom*) (*Muṣannafāt* 259-322; HIP 194-233). Ovo prilično dugo djelo predstavlja Bābā Afḍalovo najosebujnije islamsko bavljenje njegovim omiljenim temama i od njegovih dugih rasprava najmanje strogo u filozofskom smislu. On u zaključku ističe da njegov cilj u ovoj knjizi nije dokazati i demonstrirati, nego opomenuti i podsjetiti. U predmetnom tekstu se nudi filozofska slika duše i univerzuma te se navode kur'anski stavci u prilog tome. Opća tema jest neophodnost čitanja znakovlja u obzorjima i u dušama – kur'anski izraz koji se uobičajeno odnosi na makrokosmos i mikrokosmos, to jest na univerzum i ljudsko biće. U svojim tumačenjima Kur'ana, Bābā Afḍal nudi dobre primjere *ta'wīla*, odnosno ezoterijske hermeneutike, u kojoj se opisi kosmosa i povjesno-mitskih događaja uzimaju kao opisi duše i njezinog napretka ka savršenstvu. Mīnuwī naglašava u uvodu *Muṣannafāta* (6) da su ovu vrstu hermeneutike provodile ismailije, ali to nije dokaz da je i sam Bābā Afḍal bio ismailija, s obzirom na to da su je provodile i sunnije Ghazalijevog ugleda.²⁸

U četiri odjeljka, za ukupno trideset i pet poglavlja, *Knjiga o trajnom* objašnjava različite vrste nauka, razotkriva važnost samoznanja te rasvjetljava prirodu silaska od Boga i povratka Njemu. *Prvi odjeljak*: O podjeli nauka; *Drugi odjeljak*: O samoznanju i nužnosti spoznavanja Boga, budućeg svijeta i duše; *Treći odjeljak*: O Ishodištu, prostoru, vremenu, kretanju, vrstama ishodišta i povratak te odnosu

između dušnih sposobnosti i meleka, te o tjelesnom i duhovnom jastvu; *Četvrti odjeljak*: O Povratku, o susretu s Bogom kako u duši tako i u svijetu obazirući se na znače, te o suštini onosvjetske sreće.

6. *Ārd-nāma* (*Knjiga prikaza*) (*Muṣannafāt* 147-253; izvaci HIP 78, 86, 233-243). Ovo je Bābā Afḍalovo najduže i najpotpunije izlaganje njegove filozofije, zbir koji spaša glavne teme povezane sa savršenstvom duše. Podijeljeno je na četiri prikaza raspoređena uzlaznim redoslijedom, a prema četiri vrste stvari u univerzumu: djela ili tijela, počinoci odnosno duše, znane stvari ili koncepti i znaci odnosno intelekti. *Prvi prikaz*: petnaest poglavlja koja se bave tjelesnim stvarima i njihovim podjelama, četirima elementima, spajanjem tijela, mjestom, kretanjem, vremenom, uzrocima kretanja, raznolikošću tjelesnih priroda, miješanjem priroda i kakvoća te pojavom minerala, biljaka, životinja i ljudskih tijela; *Drugi prikaz*: pet poglavlja o djelatnosti, izvoru kretanja, ishodišta djelatnosti i egzistenciji duše; *Treći prikaz*: sedamnaest poglavlja o znanju, intelektu, stvorenim stvarima kao sličnostima znanih stvari, nivoima svjesnosti, jedinstvu znacila i znalog, univerzalnim predmetima znanja, supstancijama i akcidencijama te aristotelijanskim kategorijama; *Četvrti prikaz*: sedam poglavlja o vrstama znacila, zbilji spoznavanja, početku i kraju znacila te znaciljevom obuhvaćanju svih stvari.

Prijevodi s arapskog

Bābā Afḍalovi prijevodi su remek-djela. On je i vjeran izvorniku i izuzetno pronicljiv u odbiru odgovarajuće perzijske terminologije. Nema sumnje da je izabrao ove posebne tekstove zbog sličnosti njihova sadržaja s njegovim filozofskim stanovištim i doista perzijski izgleda nešto bliže njegovim stavovima od izvornog arapskog. Proučavanje ovih djela sa terminološkog gledišta moglo bi uvelikoj osvijetliti to kako su

²⁸ Za primjer iz njegovog čuvenog *Ihya‘ ulūm al-dīna*, pogledati: Chittick, “Eschatology,” u: S. H. Nasr, ur., *Islamic Spiritualities: Foundations*, Crossroad, New York, 1987, 398.



se filozofski termini tog razdoblja razumijevali kako na arapskom tako i na perzijskom.

7. *Yanbū' al-hayāt (Vrelo života)* (*Muṣannafāt* 331-385; izvaci HIP 108-111). Iako se u nekim arapskim rukopisima ovo djelo pripisuje Platonu ili Aristotelu, u Bābā Afḍalovoј verziji se taj tekst pripisuje Hermesu, koji se izričito poistovjećivaо s vjerovjesnikom Idrisom (Enoh). Predmetni tekst je poznat pod nekoliko drugih naziva, uključujući i *Zajr al-nafs* (*Bodrenje duše*), kojim Bābā Afḍal ukazuje na njega u svojim dvama pismima. Latinski i njemački prijevodi sa arapskog sačinjeni su u devetnaestom stoljeću, a engleski prijevod je načinjen s latinskog.²⁹ Ovo djelo je uobličeno u trinaest poglavljja, od kojih svako sadrži niz opomena upućenih duši. Ne treba kriviti osovjetske stvari, već samo ljubav duše prema njima. Životni cilj duše je da dovede intelekt u potpunu aktualnost. Duša mora voljeti smrt, a to je ponovno rađanje u inteligibilnom svijetu. Intelekt je otac duše koji je uči etičkim normama i ispravnoj djelatnosti. Sve što se mora znati već je prisutno u duši.
8. *Risāla-yi nafs-i Aristūṭalis (Aristotelova Rasprava o duši)* (*Muṣannafāt* 389-458; izvaci HIP 106-107). Ovo je prijevod jednog od nekoliko arapskih ovaploćenja Aristotelovog djela *De anima*. Arapski tekst se pripisuje dobro poznatom prevodiocu Ishaku ibn Hunajnu.³⁰

²⁹ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums* (Lajden: Brill, 1957-), 4:43-44. Njegovo posljednje izdanje je 'A. Badawijevo, *Al-Aflātūniyyat al-muhdathā 'ind al-Ārab*, Wikālat al-Matbū'āt, Kairo, 1977, 51-116. Engleski prijevod, s Bardehewerovog latinskog prijevoda (*Hermetis Trismegisti de castigatione animae libettus*, Bonn, 1873), nalazi se u: Walter Scott, *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, Clarendon Press, Oxford (1924-36), 4:277-352.

³⁰ Francis E. Peters, *Aristoteles Arabus*, Brill, Lajden, 1968, 43. Arapski tekst je objavio A. Ahwāni u: Ibn Rushd, *Talkhiṣ kitāb al-nafs*, Kairo, 1950, 128-175. M. Saghir Hasan smatra da je Bābā Afḍalov prijevod zasnovan na boljem arapskom tekstu od štampane verzije; "Notes on the Edition of the Kitāb al-nafs Ascribed to Ishāq ibn Ḥunayn", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1956-57, 72.

³¹ Peters, *Aristoteles Arabus*, 65-66; o izvorima arapskog teksta vidjeti: J. Kraemer, "Das arabische Original des Liber

9. *Risāla-ye tuffāḥa (Rasprava o jabuci)* (*Muṣannafāt* 113-144; izvaci HIP 102-106). Ovo je pseudoaristotelijansko djelo *Liber de pomo*, dobro poznato na latinskom i hebrejskom. Za razliku od te dvije verzije, Bābā Afḍalov prijevod pomno prati arapski tekst.³¹ Predmetno djelo sadrži Aristotelova podučavanja svojih učenika sa samrtne postelje (za njega se kaže da je držao jabuku dok je govorio). Ono se bavi prirodom duše, njezinim pročišćavanjem, nužnošću posjedovanja vrlina i neophodnošću znanja da bi praksa imala bilo kakvu vrijednost.
10. *Mukhtaṣarī dar aḥwāl-e nafs (Kratak izvod o stanjima duše)* (*Muṣannafāt* 461-466). Ova rasprava se pripisuje Aristotelu. Sastojeći se od sedam kratkih poglavljja, ona opisuje svojstva duše, kao što su čistota, jednostavnost, neprolaznost i sposobnost mišljenja.
11. "Od sto i petnaest pitanja koja je Aleksandar postavio svom učitelju Aristotelu" (HIP 102). Ovaj jednostranični tekst od osam pitanja i kratkih odgovora je po svoj prilici preveden sa arapskog izvornika.

Sažetak Ghazalijeve Alhemije sreće

12. *Chahār 'unwān-e kīmiyā'-ye sa'ādat (Četiri naslova Alhemije sreće)* (HIP 111-125). Ovo djelo, koje nije objavljeno u Bābā Afḍalovim sabranim radovima,³² jest jedan umješan sažetak prvog dijela Ghazalijeve perzijske klasike *Kīmiyā'-ye*

de pomo", u: *Studi Orientalistici in onore de Giorgio Levi della Vida*, Institute per L'Oriente, Rim, 1956, 1:484-506. D. S. Margoliouth je Bābā Afḍalov tekst uredio i načinio u slobodnom prijevodu na engleski isuviše naglašavajući važnost klasičnog naslijeda, a nedovoljno islamske pozadine; "The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1892, 187-252.

³² Ono ima nekritičko izdanje koje je H. Rabbāni odštampao kao dodatak Jāmijevom djelu, *Asbi'at al-lama'at*, Kītabkhāna-ye Ilmiyya-ye Ḥamidi, Teheran, 1352/1973, 338-358. Rabbāni tvrdi da predmetni tekst ne može biti Bābā Afḍalov jer nije dovoljno filozofski. Ali takav sud mogao je biti donezen samo na osnovu površnog pogleda na Bābā Afḍalove spise; ustvari, Ghazalijeva filozofska zanimanja, kako su izražena u *Alhemiji*, jesu izuzetno bliska Bābā Afḍalovim. Staviše, posljednji odlomak tog djela, koji se ne nalazi u Ghazalijevom izvorniku, predstavlja savršeno izlaganje nekih osnovnih učenja Bābā Afḍala.



saādat. “Četiri naslova” su znanje o sebi, o Bogu, o ovom i o budućem svijetu. Samo posljednji odlomak ovog djela predstavlja Bābā Afḍalov samostalni doprinos; on se usredsređuje na središnju temu svojih djela – aktualizaciju inteligencije. Međutim, cjelokupan tekst je savršeno u skladu s Bābā Afḍalovim učenjima, premda se u njegovim spisima upotrebljava strožiji filozofski stil te se ne oslanjaju toliko na predodžbe i usporedbe.

Pisma

13. Odgovor na pismo od Majd al-Dīna Muhammada ibn ‘Ubayd Allāha (*Muṣannafāt* 692-699; HIP 137-141). Majd al-Dīn je očito bio vezir koji je tražio da Bābā Afḍal napiše nešto o vještini slaganja riječi. Ovo pismo je posebno zanimljivo jer oslikava Bābā Afḍalova gledišta o prirodi jezika. To ga dovodi do rasprave o iskvarenosti tog vremena i zloupotrebama onih koji imaju političku moć. Njegove opaske o tadašnjim vladarima se slažu s njegovim zaključcima u djelu *Izrade i ukrasi dobro opskrblijenih kraljeva*.
14. Pismo saučešća Tāj al-Dīnu Muhammdu Nūshābādiju (*Muṣannafāt* 706-709; HIP 143-145). Bābā Afḍal objašnjava da žalost ne nastaje zbog gubitka voljene osobe, nego zbog vezivanja za lažne nade. On raspravlja o životu duše te navodi Idrisa, kako se prenosi u djelu *Zajr al-nafs*; njegov prijevod jednog kratkog ulomka iz ovog rada uveliko se razlikuje od uglađenijeg prijevoda istog odlomka u *Vrelo života* (broj 7), pa ipak nije preveo to djelo na perzijski.
15. Odgovor na pismo od Shams al-Dīna Muhammada Dizwākūša (*Muṣannafāt* 681-691; HIP 147-153). Kako je već napomenuto, Dizwākūš se spominje na kraju *Prečki savršenstva* kao nadahnuće za pisanje ove rasprave. Ovo pismo pruža važna razjašnjenja o ponavljajućoj temi da je intelekt čista aktualnost spoznавanja, odnosno jedinstvo znalca, znanja i znanog. Ono putnike na stazi ka Bogu dijeli u dvije široke kategorije. U njemu se ustrajava na nužnosti slijedenja duhovnog vodiča i na posebnoj prirodi uvježbavanja koje je potrebno ljudskoj duši za razliku od biljne i životinjske duše.
16. Odgovor na pismo od Shams al-Dīna Muhammada Dizwākūša (*Muṣannafāt* 700-706; HIP 153-157). U ovom pismu Bābā Afḍal ukazuje na duhovnu korist koja se nalazi u *Prečkama savršenstva*, a zatim se okreće posebnom pitanju srećе odnosno nesreće duše na budućem svijetu. On razrađuje svoje razumijevanje intelekta odbacujući važeća gledišta o prirodi duše. Ovo je jedno od rijetkih mjesto u njegovim djelima gdje je izričito kritičan prema drugim teorijama.
17. Pismo Shams al-Dinu Ḥiyā’ al-Islāmu (*Muṣannafāt* 710-712; HIP 157-159). Ovaj Shams al-Dīn može ali i ne mora biti isti kao i primalac prethodna dva pisma. Pismo je poslano zajedno s prijepisom djela *Zajr al-nafs* (broj 7), vjerovatno izvornim arapskim tekstrom a ne perzijskim prijevodom. Veći dio pisma su učtive formalnosti i donekle nejasno ukazuje na ono što je, čini se, knjiga koju je treća osoba, možda Shams al-Dīnov nadređeni po službenoj dužnosti, obećala poslati. U srednjem odjeljku se ohrabruje Shams al-Dīn da se nastavi pregnuća u potrazi za mudrošću.
18. Pismo Shams al-Dinu Majd al-Islāmu (*Muṣannafāt* 713-717; HIP 159-161). U odgovoru na zahtjev da pošalje sve novo što je napisao, Bābā Afḍal primjećuje da su ga njegovi drugovi i porodica isuviše zaokupili da bi išta pisao, ali da je ono što je već napisao u svakom slučaju dovoljno. Bābā Afḍal zatim upozorava primaoca da održava svoju disciplinu, s obzirom na to da je lijenost najgora propast za nadarenu osobu.

Čini se vjerovatnim da se isti Shams al-Dīn oslovjava u ova sva četiri pisma, pošto izrazi “Ḥiyā’ al-Islām,” poput “Majd al-Islām,” mogu jednostavno biti učtive



riječi poštovanja, a ne dio primačevog imena. Ako je primalac isti, ta četiri pisma nude uvid u učiteljeve lične brige za jednog od svojih učenika. Čini se da u prva dva Bābā Afḍal misli kako Shams al-Dīn mnogo obećava, u trećem postoji izvjesna hladnoća, a u četvrtom je velika zabrinutost da bi Shams al-Dīn mogao zastraniti s puta.

19. Odgovori na pitanja koja je postavio Muntakhab al-Dīn Harāskāni (*Muṣannafat* 717-728; HIP 162-168). Ovo je posljednji Bābā Afḍalov spis. Dotiče se tačaka kojima se ne bavi drugdje, uključujući utjecaj zvijezda i planeta na ljudske poslove te uzaludnost raspravljanja o filozofiji i teologiji s dunjalučarima. Muntakhab al-Dīn spominje susret na kojem je Bābā Afḍal izlagao određene stvari, pa je možda bio jedan od njegovih drugova. On također spominje čitanje Ghazalijeve *Alhemije sreće* s jednim od svojih poznanika, što ukazuje da je ta knjiga bila među onima na čije čitanje je Bābā Afḍal podsticao svoje učenike.

Eseji

Obim ovih djela je u rasponu od dva reda do dvanaest stranica. Velik dio je bez naslova i bavi se temama obrađenim u Bābā Afḍalovim dužim djelima, ali rijetko potpuno istim riječima. Čini se da je većina eseja napisana kao odgovor na određena pitanja, dok su neki, poput dvije zbirke filozofskih maksima, vjerovatno bili među prvim djelima koja su učenici trebali prepisivati. Gotovo jedina tema koja se obrađuje u esejima a koja se ne dotiče drugdje jest muzika. Radove sam rasporedio otplikite po dužini.

20. *Mabādī-ye mawjūdāt-e nafsāni* (*Ishodišta duševnih egzistenata*) (*Muṣannafat* 585-597). Ova rasprava o konceptima, sačinjena od pet poglavlja, bavi se: u prvom poglavlju, osnovnim vrstama egzistirajućih stvari – prirodnom (*tabī’i*) i duševnom³³

³³ Nisam uočio da se izraz *soulish* (duševni) upotrebljava za prijevod riječi *nafsāni*, ali barem nije neologizam ili arhaizam. U Websterovom rječniku se definira kao "ono što se odnosi, uključuje ili ukazuje na dušu", a upravo to

(*nafsāni*), u drugom, trećem i četvrtom poglavlju bavi se dijelom terminologije koja je vezana za potonju vrstu, uključujući Aristotelovih deset kategorija te, u petom, značenjem najopćenitijih termina, a to su *haqiqat* (zbilja), *chiz* (stvar) i *mawjūd* (egzistent).

21. *Īmānī az buṭlān-e nafs dar panāh-e kherad* (Sigurnost od poništenje duše u pribježištu inteligencije) (*Muṣannafat* 601-609; HIP 171-174). U ovoj raspravi se daje srž Bābā Afḍalovog filozofskog stajališta; hrana duše je znanje, ali, za razliku od tijela, duša nikad ne može pojesti dovoljno. Svako znanje je beskorisno ako se ne stavi u službu samoznanja, što opet ovisi o razaznavanju tri sastavna elementa ljudskog bića – tijelo, duša i inteligencija. Sve stvari se nalaze u inteligenciji, pa joj se ništa ne može suprotstaviti niti je uništiti.
22. Rasprava o razlikama i sličnostima između značenja riječi *chiz* (stvar), *hast* (bitak) i *mawjūd* (egzistent) (*Muṣannafat* 647-652). Ova rasprava je slična petom poglavlju djela pod brojem dvadeset – *Ishodišta duševnih egzistenata*, ali je duža.
23. Prilično duga rasprava o značenju izraza *čovjek*, zajedno s definicijom nekoliko termina koji se upotrebljavaju u logici (*Muṣannafat* 632-637; HIP 288-291). Ovaj esej pruža jedan od najjezgrovitijih Bābā Afḍalovih iskaza o njegovom filozofskom gledištu. On je posebno zanimljiv zbog svog jedinstvenog stila te kao oslikavanje toga kako su Bābā Afḍalova metafizika i psihologija blisko povezane s konceptima o kojima se raspravlja u logici.
24. *Hāl-e nufūs-e jozī ba’d az fasād-e tanhā* (Stanje partikularnih duša nakon rastvaranja tijelā) (*Muṣannafat* 641-643; HIP 174-176). Objasnjenje kako duše nikad ne prestaju da se udubljaju u sebe.

znači *nafsāni*. Uobičajeni izrazi psihički ili psihološki imaju previše nepodesnih konotacija i ne znače "ono što pripada duši", čak i ako se može reći da je to značenje grčke riječi *psychikos*.



25. *Dar bayān-e tanābi-ye ajṣād* (O objašnjenju konačnosti tijelā) (*Muṣannāfat* 627-631).
26. "Poglavlje" (*fasl*) o "pokazivanju nivoa na kojem ljudska bića stiču sigurnost da su postala zaštićena od uništenja" (*Muṣannāfat* 615-617; HIP 176-177).
27. *Waṣīyyat-e ḥukamā, yā bīt wa hasht kalima fī naṣīḥat al-ikhwān* (Oporuka mudracā; ili, Dvadeset i osam riječi savjeta braća) (*Muṣannāfat* 656-658; HIP 131-132). Zbirka kratkih rečenica koje objašnjavaju kako živjeti životom mudrosti.
28. Više savjeta tragaocima u istom stilu kao i prethodni esej (*Muṣannāfat* 659-661; HIP 133-134).
29. Dva poglavlja u kojima se objašnjava da duša ne podliježe uništenju te da je put do oslobođenja razmatranje i promišljanje (*Muṣannāfat* 611-613; HIP 135-136).
30. Poglavlje koje objašnjava značenje riječi *tawḥīd* na praktičnom i teorijskom nivou (*Muṣannāfat* 619-621; HIP 129-130).
31. *Fī taḥqīq al-dahr wa el-zamān* (O utvrđivanju izraza eon i vrijeme) (*Muṣannāfat* 663-664). Objašnjenje značenja ovih dva termina.
32. *Sukhanān-e madad-dehanda bīnesh-e muhaṣṣelān rā* (Riječi koje pomažu u sa-gledavanju sticateljā) (*Muṣannāfat* 640-641; HIP 271-272). Kratka rasprava o znalcu, znanom i njihovom odnosu s egzistencijom.
33. Poglavlje vezano za nauku o muzici koje razmatra ritam muzičkih zvukova (*Muṣannāfat* 653-654).
34. Poglavlje koje objašnjava tri osnovna nivoa duše – biljni, životinjski i ljudski (*Muṣannāfat* 622-623; HIP 177-178).
35. Odgovor na pitanje o uzroku bića (*Muṣannāfat* 625-626).
36. Objašnjenje odnosa između univerzalija i partikularija (*Muṣannāfat* 639-640).
37. *Dar bayān-e ḥāl-e nafs-e darrāk ba'd az marg-e tan* (O objašnjenju stanja opažajuće duše nakon smrti tijela) (*Muṣannāfat* 646). Ovaj kratki esej se vrlo blisko podudara s odjeljkom iz *Knjige o trajnom* (*Muṣannāfat* 320; HIP 232).
38. Poglavlje koje objašnjava da ishod dje-latnosti, a ne njihova vanjština, određuje jesu li dobre ili zle (*Muṣannāfat* 614; HIP 128).
39. Poglavlje o samosvjesnosti (*Muṣannāfat* 618; HIP 169-170).
40. Kratko objašnjenje o univerzalnoj egzi-stenciji (*Muṣannāfat* 624; HIP 174).
41. Odlomak koji objašnjava da intelekt nije supstancija (*Muṣannāfat* 638; HIP 170).
42. Kratko izlaganje stepeni egzistirajućih stvari, od tijela do intelekta (*Muṣannāfat* 638; HIP 50-51).
43. Uломak koji objašnjava najpotrebnije stva-ri za slijedenje puta ka Bogu (*Muṣannāfat* 644; HIP 56).
44. Podjela ljudi prema teorijskom i prak-tičnom intelektu (*Muṣannāfat* 644; HIP 63-64).
45. Da značenja (*ma'nā*) nisu apstrakcije, pa njihovo dosezanje jeste dosezanje zbilja koje opravljaju same po sebi (*Muṣannāfat* 645; HIP 174).
46. Dova upućena Bogu kao neusporedivom i nedokućivom Jastvu (*Muṣannāfat* 652; HIP 146).
47. Dokaz da govoreća duša nije tijelo (*Muṣannāfat* 665; HIP 83-84).
48. "Riječ od koristi" koja objašnjava neop-hodnost borbe i odvajanja (*Muṣannāfat* 655; HIP 128-129).
49. Kratki odlomak o vezi između duše i ti-jela (*Muṣannāfat* 662; HIP 84).
50. Tri rečenice koje ovaploćuju Bābā Afḍa-lovo stanovište o neprolaznosti duše (*Muṣannāfat* 631; HIP 174).
51. Dvije rečenice koje objašnjavaju razliku između intelekta i kušanja (*Muṣannāfat* 625; HIP 18).

Poezija

Rubaija se sastoji od dva stiha, od kojih sva-ki ima dva polustiha ili hemistiha – riječ rubaija (*rubā'i*) ukazuje na četiri hemistiha. Uvijek je bila iznimno popularna među govornicima perzijskog jezika. U kulturi u kojoj se sposobnost recitira-nja poezije u bilo kojoj prilici uzima zdravo za gotovo čak i među mnogim nepismenima i u



kojoj će poetski *bon mōt* učiniti svog recitatora pobjednikom svake rasprave – osim ako njegov protivnik ne smisli bolji stih – rubaija je savršeni oblik. Lahko se pamti i izlaže jedan jasan stav u svojim dvama kratkim stihovima. Rubaije su se stalno navodile, a pjesnici se nisu ustručavali navoditi tuđu rubaiju da bi iznijeli vlastita stajališta. Proučavaoci perzijske književnosti govore o plutajućim rubajjama, misleći na poeme koje plutaju od divana do divana. Stoga će se neka poema koja se nalazi u zbirci rubaija Omara Khayyāma isto tako naći u jednoj ili više drugih zbirkama koje pripadaju, naprimjer, Attaru, Rumiju, Awhaduddīnu Kermaniju i Bābā Afḍalu – da spomenem samo neke od dobro poznatih autora u tom žanru.

52. Prije pedeset godina, Sa‘id Nafisi je objavio četiristo osamdeset i tri rubaije koje se pripisuju Bābā Afḍalu u prvom modernom izdanju njegova divana. Minuwī i Mahdawī su objavili dvjestotinjak rubaija u *Muṣannafātu* (674-676, 737-772), a u novije vrijeme M. Faydī i drugi objavili su obnovljeno izdanje divana u kojem se bilježi šeststo osamdeset i sedam rubaija, a odbacuje drugih trideset i sedam kao definitivno podmetnutih.³⁴ Svi ovi proučavaoci ukazuju na slučajevu u kojima se neke rubaije pripisuju drugim autorima, ali nijedan se ne odvažuje na ozbiljnu kritičku studiju. Osim rubaija, spominju se dvanaest gazela i tri kaside (*Dīwān* 242-259; usp. *Muṣannafāt* 731-736, 673).

Poeme koje sam preveo preuzete su iz najkraćeg i najboljeg modernog izdanja, to jest *Muṣannafāta*. Mnoge rubaije koje se tu nalaze bile bi neupadljive u bilo kojoj antologiji tog žanra, pa sam pokušao odabrat primjere koji odražavaju osobita filozofska zanimanja i jezik Bābā Afḍalovih proznih djela. Međutim,

³⁴ Sa‘id Nafisi, *Rubā‘iyyāt-i Afḍal al-Dīn Kāshānī bidamīma-yi mukhtaṣarī dar ahwāl wa āthār-e way* Teheran, 1331/1952; preštampano 1363/1984; novo izdanje, *Dīwān-i Hakim Afḍal al-Dīn Muḥammad Maraqi Kāshānī*, uredili su M. Faydī, H. ‘Āṭifi, ‘A. Bihniyā i ‘A. Sharif, Idāra-yi Farhang wa Hunar, Kāshān, 1351/1972.

ostaje otvoreno pitanje da li je ili ne stvarno on napisao određenu poemu, zbog osebujnih problema povezanih s ovim žanrom.

Djela nepouzdane odnosno netačne atribucije

1. *Jāmi‘ al-ḥikma*. Ovu raspravu od pedeset i pet stranica objavio je s Bābā Afḍalovim imenom M. T. Dāniṣpazhūh, koji ne sumnja u atribuciju što se nalazi na početku jedinog rukopisa, a koji potječe otprilike iz 754/1353. god.³⁵ U uvodu, Dāniṣpazhūh pruža izvatke iz jedne drukčije recenzije iste rasprave, za koju također pretpostavlja da je Bābā Afḍalova, koju je prepisao Abu Bakr ibn ‘Alī ibn Aḥmad Andarābī 576/1181. godine, kad je Bābā Afḍal vjerojatno bio u četrdesetim. U ovom djelu se upotrebljava devetnaest slova *Bismille* (skup riječi: U ime Boga, Svemilosnog, Samilosnog) da bi se ocrtalo ustrojstvo univerzuma i stepeni ljudskog savršenstva. U njemu se koriste brojni ismailijski tehnički termini, a podsjeća i na spise Ikhwān al-Ṣafā, posebno na perzijski sažetak njihovih rasprava poznatih kao *Mujmal al-ḥikma*.³⁶ Ni stil niti terminologija ne pokazuju bilo koju svojstvenost Bābā Afḍalovih spisa, a u tekstu ne vidim ništa što bi ukazivalo da je zapravo on autor.
2. *Āyāt al-ṣan‘a fi el-kashf an maṭālib ilāhiyya sab‘a*. Ovo je arapska rasprava na četiri stranice u kojoj se pružaju kratke definicije sedam tema: jastvo, intelekt, duša, supstancija i akcidencija, materija i forma, tijelo i jednostavna bīt.³⁷ Jedna četvrtina teksta predstavlja uvod u kojem postaje jasno da neimenovani autor navodi Bābā Afḍalove riječi. U odjeljku o intelektu se sažima Bābā Afḍalov argument da intelekt nije ni supstancija niti akcidencija (usp. djelo broj 41). Odjeljci i o duši i o tijelu ukazuju

³⁵ Muḥammad T. Dāniṣpazhūh, ur., *Jāmi‘ al-ḥikma*, Bunyād-i Qur‘ān, Teheran, 1361/1982.

³⁶ *Mujmal al-ḥikma*, uredili M. T. Dāniṣpazhūh i Ḥraj Afshār, Pažūheshgāh-e ‘Ulūm-i Insāni wa Muṭāla‘at-e Farhangī, Teheran, 1375/1996.

³⁷ Stampao Muhyi al-Din al-Kurdi u: *Jāmi‘ al-badāy‘i*, Kairo, 1917, str. 201-204; usp. Zaryāb, “Bābā Afḍal”, 39.



- na utjecaj Ibn 'Arrebijeve škole mišljenja, poput spominjanja izraza *insān al-kāmil*.
- 3-5. U Bābā Afđalova sabrana djela (*Muṣan-nafāt* 666-672) uključena su tri kratka eseja, od kojih se za dva izričito veli da predstavljaju pitanja koja je postavio jedan Ṣafi ibn 'Ali Bīdgulī a na koja je odgovorio izvjesni Khwāja Zayn al-Dīn, dok je treći od njih, čini se, nastavak iste prepiske. Jedna ili obje ove ličnosti vjerovatno su bile članovi Bābā Afđalovog kružoka.
6. *Al-Mufid li al-mustafid*. Ovo je štampano prema jedinom cjelevitom rukopisu. U dijelovima ovog rada pronađenim u drugom rukopisu ono se pripisuje Ghazaliju. Pro-učavaoci su primijetili da njegov stil nije u skladu s Bābā Afđalovim djelima.³⁸
7. *Sharḥ Hayy ibn Yaqẓān*. Komentar na Ibn Sīnovo djelo *Živi, sin Budnoga*. Premda se u rukopisu ovo pripisuje Bābā Afđalu, nisu ponuđeni dokazi koji bi potkrijepili

tu atribuciju. S obzirom na Bābā Afđalu neovisnost uma, spomenuta atribucija se čini prilično nevjerovatnom.

8. *Ilm-i wājib*. Kratka neobjavljena rasprava koja odbacuje peripatetičku ideju da Bog ne poznaje partikularne stvari. Nema razloga pripisivati ovo djelo Bābā Afđalu osim zato što se jedan rukopis nalazi s brojnim njegovim kratkim djelima. Za razliku od njegovih djela, stil je potpuno arabiziran, a sadržaj je izrazito teološki.
9. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Komentar na čuvenu Ibn 'Arrebijevu knjigu. Bābā Afđalovi datumi rođenja i smrti te zanimanja isključuju mogućnost da je on mogao napisati ovo djelo koje mu se pripisuje u Sa'īd Nafisijevoj ranoj studiji na osnovu čuvenja, a vjerovatno je komentar Bābā Afđalovog zemljaka 'Abdurazzāqa Kāšānija (u. 736/1335).

³⁸ Zaryāb, "Bābā Afđal", 39.

Abstract

A Persian Philosopher Bābā Afđal Kāshānī

William C. Chittick

This text discusses the life and work of the Persian philosopher Afđal al-Dīn Kāshānī, also known as Bābā Afđal. According to the author's opinion expressed elsewhere, he is the most important Islamic philosopher and the person who actually embodies the Islamic philosophical tradition. The life of this contemporary of Suhrawardī al-Maqtūl, Ibn Rushd and Ibn al-'Arabī is first discussed, but the information about him is scarce. Next, the teachings of Bābā Afđal are presented. His aim was to clarify the nature of the search for wisdom that must inspire any philosophy worthy of that name. For him, philosophy is a way of life that includes training the soul and acquiring virtues. In (with) his writings, he sought to inspire a longing for the source of meaning, and that is the intelligence that lies at the heart of wisdom. The way in which he interprets his views is especially interesting, since direct language that goes to the heart of things prevails. After that, Persian philosophy and the challenges of translating Arabic technical terms are discussed. In the following part, the author gives brief descriptions of all the known writings by Kāshānī, arranged in six categories, mentioning also forged works. Perhaps paradoxically, the very fact that Bābā Afđal wrote primarily in Persian explains why he remained somewhat unknown within the Persian philosophical tradition itself. Hence, the importance of this work is reflected in the presentation of this almost unknown figure in the history of Islamic philosophy, especially in the Bosnian-speaking area.

Keywords: Afđal al-Dīn Kāshānī (Bābā Afđal), life, work, teachings, Persian philosophy, translation, Arabic technical terms, history of Islamic philosophy, Persian language, scriptures.