

## POREKLO MATERIJE U MULA SADRINOJ FILOZOFIJI

Tehran Halilović

*Grupa za religijsku filozofiju,  
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

U istoriji islamske misli zabeležene su velike i žustre debate između filozofa i teologa o tome da li je svet, kao prvo božje stvorenje, nastao u vremenu ili pak nije vremenski ograničeno biće. Uzimajući u obzir tvrdnju filozofa da prvo božje stvorenje, to jest svet intelekta, po svojoj prirodi nije ograničeno u vremenu, pitanje odnosa između večnog i vremenskog bića svakako možemo razmatrati u okviru studije o poreklu materije. Stoga ćemo se u ovom radu usredsrediti na nastanak sveta materije.

Kako bi rešio pitanje porekla materijalnog sveta i odnosa između vremenske materije i njenog ontološkog uzroka, nadvremenskog intelekta, Mula Sadra Širazi služi se filozofskim inovativnim idejama i principima da dokaže da je ceo materijalni svet jedno celovito biće koje nema vremenski početak. Supstancijalno kretanje, njegova inovativna teorija od ključnog značaja u rešavanju ovog pitanja, predstavlja preokret u filozofskom interpretiranju materijalnog sveta u islamskoj filozofiji.

Po svom običaju i u skladu sa svojim veoma posebnim stilom pisanja, Mula Sadra Širazi u sedmom tomu svoje impozantne knjige *Asfar* prevazilazi teoriju o supstancijalnom kretanju i nagoveštava ideju koja prema mišljenju autora ovog rada nije dovoljno zastupljena čak ni među savremenim predstavnicima transcendentne filozofije.

**Ključne reči:** *materija, vreme, kretanje, svetovi, kosmologija, islamska filozofija, Mula Sadra Širazi, večnost, bitak*

### *Uvod*

Početakom XVII veka, posle nešto manje od deset godina provedenih u tadašnjem centru islamske misaonosti Isfahanu, Mula Sadra Širazi napustio je sva predavanja i uputio se ka dotad nepoznatom ali inspirativnom selu

Kahak u blizini grada Kom. Tom selidbom počinje veoma važan period u Mula Sadrinom životu koji je, kako će se ispostaviti, u potpunosti preokrenuo tok islamske filozofije. Kao što sam napominje u delima koja je kasnije napisao, Mula Sadra Širazi se u prvim godinama boravka u Kahaku posvetio duhovnom usavršavanju. On ističe da u tom periodu nije držao predavanja, niti se bavio pisanjem (Mula Sadra Širazi 1989: I/7). Dakle, Mula Sadra je uzeo pero u ruke nakon perioda samopročišćenja, tek u poslednjim godinama boravka u Kahaku i kasnije, tokom aktivnog učešća u radu škole *Han* u Širazu (Halilović T. 2014: 204).

Društenopolitička stabilnost koju je u okrilju svoje dominantne vlasti uspostavio istaknuti safavidski šah Abas I (vladao 1588–1629) omogućila je predstavnicima različitih misaonih škola da bez opterećenja doprinose razvoju ondašnjih naučnih disciplina. Pre nego što se preselio u Kahak, Mula Sadra je kod svojih učitelja u Isfahanu i pre toga u Širazu marljivo izučavao najznačajnije izvore misaonih škola svog vremena, tako da je on na put ka Kahaku krenuo sa obuhvatnim saznanjem o rezultatima dotadašnjih filozofskih i teoloških napredaka, kao i sa saznanjem o nedostacima i nerešenim pitanjima u tim disciplinama.

U to vreme prednjačile su četiri misaone škole, koje su, ne uzimajući u obzir njihove različite metodološke pristupe u istraživanju naučnih problema, uglavnom bile usmerene ka rešavanju sličnih ontoloških pitanja o božjem biću i Njegovim atributima, odnosno delima. Osim Ibn Sinine peripatetičke i Šejh Išrakove iluminativne škole, koje su privlačile Mula Sadrinu posebnu pažnju jer su filozofske, druge dve misaone škole bile su gnostička i teološka škola.

Analize koje je Mula Sadra Širazi beležio izučavajući ove misaone škole značajne su po tome što su posle njega razlike između pomenutih škola svedene na minimum. Naime, Mula Sadra Širazi je utemeljio nove filozofske principe na osnovu kojih je uspeo da okonča brojne nerešive nesuglasice i sukobe između predstavnika filozofskih, gnostičkih i teoloških škola u islamu (Motahari 2012: 126). Upravo zbog toga on svoju filozofiju s punim pravom naziva transcendentnom (*al-hikma al-muta'aliya*), što je ujedno i prvi deo naslova njegovog najvećeg filozofskog dela *Asfar (al-Hikma al-muta'aliya fi al-asfar al-aklija al-arba'a – Transcendentna filozofija o četiri racionalna putovanja)*. Veliki islamski filozof i utemeljivač peripatetičke filozofije u islamu Ibn Sina skoro pet vekova ranije koristi istu sintagmu „transcendentna filozofija” u 10. poglavlju svoje knjige *al-Išarat* (Ibn Sina 1983: III/399) kao naziv za filozofiju koja nadilazi nivo popularne filozofije, iako njegova filozofska škola nikad nije postala poznata po tom nazivu.

Ono što dodatno podiže značaj Mula Sadrinog filozofskog pravca u odnosu na druge misaone škole u islamu jeste superiornost njegove metodologije u rešavanju filozofskih pitanja. Transcendentna filozofija predstavlja razvije-

nu i obuhvatnu verziju mnogih ranijih filozofskih, gnostičkih i teoloških škola. Inovativna rešenja koja je Mula Sadra Širazi ponudio u vezi sa veoma značajnim pitanjima u islamskoj filozofiji potvrđuju neupitan značaj njegove škole u odnosu na misaone pravce pre njega. To je razlog što transcendentnu filozofiju ne možemo smatrati pukim zbirom ranijih misaonih škola već je treba razumeti kao novu filozofiju koja dovodi do izražaja pozitivne karakteristike svih ranijih škola u islamu. Ni Šejh Išrakov iluminativni metod u izučavanju filozofije, po kojem on pored peripatetičkog apstraktnog razuma koristi i intuitivna saznanja, niti gnostičko saznanje koje nije obrazloženo racionalnim argumentima, prema Mula Sadrinom mišljenju nisu pojedinačno dovoljni da rešimo neka filozofska i ontološka pitanja. Tek onda kada se različiti izvori filozofskog saznanja upotrebe zajedno, možemo očekivati značajan pomak u rešavanju pomenutih pitanja.

Mula Sadra u svojim ontološkim razmatranjima podjednako insistira na značaju intuitivnog saznanja koliko na značaju upotrebe racionalnih argumenata. Za razliku od mnogih teologa, čak i onih najslavnijih, Mula Sadra, kad god citira muslimanske gnostike, pominje ih uz veliko poštovanje i uvažavanje. Ovaj odnos, ne samo prema gnosticima već i prema ostalim filozofima i nekim teolozima, pokazuje Mula Sadrino metodološko opredeljenje da filozofska pitanja rešava širim spektrom metoda koji obuhvataju intuitivno i racionalno saznanje o ontološkim stvarnostima.

Izvesno razotkrivanje ontoloških sudova jeste zajednička i ključna karakteristika svih metoda koje Mula Sadra upotrebljava u svojim filozofskim analizama. Dakle, svi izvori saznanja o ontološkim stvarnostima ne samo da mogu nego i treba da budu obuhvaćeni u metodologiji filozofskog istraživanja. Budući da su u gnostičkom intuitivnom saznanju i u teološkim prenesenim predanjima predstavljeni između ostalog i ontološki sudovi, Mula Sadra u svojim delima pridaje veliki značaj pomenutim izvorima saznanja iako oni sami po sebi ne poseduju racionalni aspekt. Značaj religijskog i gnostičkog ontološkog pogleda možemo proceniti na osnovu sledećih Mula Sadrinih veoma poznatih izjava:

Šteta za filozofiju čiji principi nisu u skladu sa božjom objavom i religijskim predanjima (Mula Sadra Širazi 1989: VIII/303).

Srž filozofije se razotkriva neposrednim [intuitivnim] znanjem. Ko ne postigne taj stepen saznanja, ne može biti filozof (Mula Sadra Širazi 1984: 41).

Istaknuti savremeni kritičar Mula Sadrine transcendentne filozofije Obudijat veruje da raznovrsnost izvora saznanja u Mula Sadrinoj filozofiji ne

narušava filozofsku normu njegove misli niti dovodi u pitanje originalnost njegovog filozofskog rada (2006: 64). Nasuprot tome, zauzimajući upravo taj specifičan stav u metodološkom smislu, Mula Sadra nadilazi tadašnje metode filozofskog razmatranja i pritom potvrđuje naziv transcendentne filozofije koji je izabrao za svoju filozofsku školu.

Brojni inovativni filozofski principi koje Mula Sadra prvi put predstavlja u islamskoj filozofiji i njihov dugotrajan i dubok uticaj na sledeće periode razvoja islamske filozofije dovoljni su da opravdaju naziv transcendentne filozofije. Ukoliko bismo govorili o užoj listi Mula Sadrinih inovativnih filozofskih teorija, ideja o supstancijalnom kretanju sigurno bi bila jedna od najznačajnijih. U ovom radu, u skladu sa ograničenjima zbog kojih ne možemo u potpunosti obrazložiti filozofsku dimenziju ove doktrine, razmotrićemo jedno objektivnije pitanje koje proizlazi iz teorije o supstancijalnom kretanju a to je pitanje porekla materije odnosno materijalnog sveta.

### ***Materija i drugi svetovi u islamskoj filozofiji***

Budući da je verovanje u jedno, apsolutno i beskonačno božje biće temeljni ontološki sud kod svih muslimanskih mislilaca, pitanje porekla i početne tačke sveta, odnosno svega drugog osim Boga, predstavlja prvo naučno pitanje u vezi s kojim svi muslimani ne zauzimaju isti stav. Iako je pitanje porekla sveta mnogo uopštenije od teme ovog rada, a to je poreklo materije, možemo povući paralelu između mnogih detalja koji se pominju u obema naučnim raspravama. Upravo zbog toga, iznećemo ukratko najosnovnije crte nesuglasice koja vlada između teologa i filozofa kad je reč o pitanju vremenske bespočetnosti sveta.

Velika i žustra je debata između filozofa i teologa o tome da li je svet nastao u vremenu ili izvan njega, i koliko je svaka od ove dve teorije usklađena sa prethodno pomenutim verovanjem u beskonačno i neograničeno božje biće. Teolozi tvrde da ništa osim božjeg bića nema nadvremensko postojanje zbog čega jedino večno biće jeste Njegovo. Verovanje da je bilo koje biće osim Njegovog večno, prema mišljenju većine muslimanskih teologa, predstavljalo bi ograničenje za božje beskonačno biće. Dakle, teolozi tvrde da, za razliku od božjeg bića koje postoji oduvek, druga bića „neko vreme” nisu postojala.

Ideja da „neko vreme” nije postojalo nijedno drugo biće osim božjeg nije prihvatljiva za islamske filozofe. Ono što se njima čini paradoksalno u teološkom shvatanju porekla sveta jeste to što pomenuta ideja podrazumeva stanje u kojem postoji svemoguć i dobronamerni Bog koji nije stvorio ništa. To nije u skladu sa Njegovom apsolutnom moći i beskonačnom milosti iz koje ne bi trebalo da izostane stvaranje sveta.

Na kritiku da bi vremenska bespočetnost drugih bića predstavljala nedopustivu sličnost između njih i božjeg bića, filozofi odgovaraju da bitak drugih bića nužno zavisi od božje volje i Njegovog konstantnog stvaranja, bez obzira na to da li je pre njihovog postojanja proteklo „neko vreme” ili su oni oduvek postojali i oduvek bili zavisni od božje volje (Tabatabai 2003: 81). Teolozi su u svojoj kritici otišli tako daleko da su zbog pitanja vremenske beskonačnosti sveta ekskomunicirali filozofe iz islamske vere. Najpoznatiji primer jeste imam Gazali koji je najistaknutijeg predstavnika peripatetičke filozofije Ibn Sinu zbog navodnog verovanja u vremensku bespočetnost sveta proglasio nevernikom (Gazali 1993: 376).

Posle svega rečenog, istraživanje porekla materije kao jednog dela sveta u početku se čini veoma jednostavnim pitanjem na koje će svi muslimanski mislioci izneti isto mišljenje: da je materija nastala u vremenu. Međutim, teorija o supstancijalnom kretanju, koju smo pomenuli kao jednu od najistaknutijih Mula Sadrinih inovacija u islamskoj filozofiji, iz korena menja pretpostavke na kojima trenutno zasnivamo svoju procenu o značaju porekla materije u islamskoj filozofiji.

Pre nego što se upustimo u analizu pitanja porekla materije, važno je da napomenemo da muslimanski mislioci skoro bez izuzetka tvrde da materijalni svet nije jedini postojeći svet. Naravno, verovanje u nadmaterijalno božje biće jeste osnovni razlog zbog kog takvo uverenje postoji kod muslimana. Konstataciju veoma malog broja islamskih mislilaca da je božje biće telesno (Ibn Tejmija 1987: VI/547) ne treba ishitreno tretirati kao verovanje u materijalnost božjeg bića. Jer, pored toga što se zagovornici ove ideje uzdržavaju da objasne šta tačno znači verovanje u telesno božje biće i po čemu se Njegovu telesno biće razlikuje od drugih telesnih bića, potrebno je naglasiti da pojmovi „telesno” i „materijalno” u islamskoj filozofiji, inače, nisu identični i imaju različite definicije pa i nejednake implikacije.

Da ne bi došli do sličnih nesporazuma, odnosno nejasnoća, kao što je ova o telesnom božjem biću, gde je očigledno da ni pomenuti mislioci ne mogu da donesu zaključak o tome da li telo može biti nadmaterijalno i kako, islamski filozofi su predstavili jasnu hijerarhiju postojećih svetova i odredili osnovne karakteristike svakog od njih. Već u ranom periodu peripatetičke škole, muslimanski filozofi su govorili o razlikama između sveta intelekta i sveta materije, koji se razlikuju po tome što je, suprotno svetu intelekta, svet materije podložan promenama i usavršavanju. U stvari, poznata podela bića u starogrčkoj filozofiji, posebno u Platonovoj školi, na opazajna promenljiva i umna stabilna postoji i u islamskoj filozofiji. Na osnovu ove podele, iz verovanja da je božje biće telesno proizašlo bi verovanje da je ono i materijalno, promenljivo i opazajno. Neki islamski stručnjaci ovo mišljenje zapravo i iznose – da je moguće „videti” božje biće (Ibn Tejmija b. d.: I/215).

Prvu temeljnu promenu u studiji o podeli svetova na svet intelekta i svet materije u islamskoj filozofiji zabeležio je utemeljivač iluminativne filozofije Šejh Šihabudin Suhrevardi (1154–1191). On je zapravo ukazao na jedinstvene karakteristike određenih bića koja ne pripadaju nijednom od spomenuta dva sveta. Osim vremenske i prostorne ograničenosti, koje su u svim filozofskim školama u islamu predstavljene kao osnovna karakteristika sveta materije, predstavnici peripatetičke škole tvrde da ekstenzija bića i sve njene implikacije, poput telesnosti, takođe mogu biti neosporan znak materijalnosti jednog bića (Ibn Sina 1996: 167). Šejh Išrak se ne slaže sa konstatacijom predstavnika peripatetičke škole da jedna od osnovnih karakteristika materijalnog bića mora biti njegova ekstenzija, odnosno telesnost (Nabavijan 2007: 220). Kako bi napravio razliku između „telesnog” bića i „materijalnog”, Šejh Išrak tvrdi da nije izvesno da sve što ima ekstenziju, odnosno sve telesno, mora biti materijalno. U tom svetlu, on opisuje bića koja s jedne strane nemaju očigledne karakteristike materijalnih bića, a to su vremenska i prostorna ograničenost, dok s druge strane ista ta bića poseduju telo (Suhrevardi 2001: II/144).

Novu Šejh Išrakovu ideju da postoje tri sveta, umesto dva, zagovara većina islamskih filozofa posle njega (Mula Sadra Širazi 1989: II/46–82; Corbin 1992: 284). S obzirom na to da se novi svet nalazi između dva sveta, materije i intelekta, Šejh Išrak i kasniji filozofi nazivaju ga *barzah*, tj. međusvet. Iako nije u potpunosti saglasan sa svim objašnjenjima Šejha Išraka u vezi sa detaljnim ontološkim statusom „međusveta” (Ebrahimi Dinani 2004: 393), Mula Sadra prenosi argument koji Šejh Išrak iznosi u korist postojanja samostalnog međusveta: „Pošto ona [saznanja o telima] postoje, a nisu ni u senzibilnom svetu, niti u intelektualnom jer su telesna, nužno je da postoji jedan novi svet u kojem bi ta bića postojala, a to je samostalni imaginacijski svet” (Mula Sadra Širazi 1983: 60; K. Širazi b. d.: 470).

U skladu sa izloženim argumentom Šejha Išraka, u islamskoj filozofiji ovaj svet nazivaju imaginacijski svet zato što sadrži bića koja imaju određene telesne karakteristike, poput dimenzija, ali nemaju telesnu masu, niti vremensku i prostornu ograničenost. Dakle, da bismo napravili jasnu razliku u daljem tekstu između materijalnog i imaginacijskog sveta, važno je da napomenemo da je najosnovnija osobina imaginacijskih bića to što ona po svojoj prirodi postoje nezavisno od materije iako u svojim aktivnostima zavise od nje. Najočigledniji primer imaginacijskog bića u islamskoj filozofiji jeste ljudska duša, koja je u svojoj biti nadmaterijalna ali deluje posredstvom materijalnih bića, odnosno ljudskih telesnih organa. Ne treba smetnuti s uma činjenicu da imaginacijska bića mogu naknadno da dođu do određenog stepena savršenstva kada postaju intelektualna bića, što znači da neće zavisiti od materijalnih bića ni u svom delanju. U vezi sa usavršenjem ljudske duše, Mula Sadra objašnjava da se ljudska duša po rastanku od tela usavršava u intelek-

tualno biće, dok ljudsko telo (*al-badan*) postaje obično materijalno telo – *al-jism* (Mula Sadra Širazi 1989: IX/126).

### ***Odnos između viših i nižih svetova***

Pošto govorimo o odnosu između svetova, važno je da napomenemo da je u islamskoj filozofiji mnogo važnije od toga pitanje odnosa između božjeg neograničenog bića i ograničenih stvorenja. S obzirom na to da je u islamskoj filozofiji nadmaterijalni svet intelekta prvi nivo božjeg stvaranja, muslimanski filozofi ne pridaju značaj vremenu u analizi odnosa između božjeg bića i ograničenog sveta. Prema njihovom mišljenju, vreme svakako ne može biti odlučujući faktor u tom odnosu jer svet intelekta, kao prvo božje stvorenje, nije vremensko biće. Za razliku od filozofa, islamski teolozi, tj. *mutakalimi*, tvrde da je prvo božje stvorenje nastalo u vremenu. Očigledno njima nije najjasnije niti im je značajno da li je prvo stvorenje bilo materijalno biće ili intelektualno. Ne ulazeći u religijske motive zbog kojih su teolozi došli do svog uverenja, pitanje porekla materije, kao što ćemo obrazložiti u sledećim delovima ovoga rada, direktno je povezano sa vremenom. Stoga nam odnos između svetova privlači posebnu pažnju jer sadrži u sebi prelaz iz nadvremenskog intelektualnog sveta u vremenski materijalni svet. Pitanje je sledeće: Kako vremenski svet nastaje iz nadvremenskog večnog bića, bilo ono intelektualno biće, kako filozofi tvrde, ili božje, kako veruju teolozi?

Odnos između nepromenljivog intelektualnog i promenljivog materijalnog sveta postaje složnije pitanje ukoliko tvrdimo da ograničena bića oba sveta sve vreme zavise od svog delatnog uzroka a ne samo pri svom nastanku. Ne bi bilo dileme o odnosu između nepromenljivog intelektualnog sveta i promenljivog materijalnog, ograničenog u vremenu, ako bismo ustanovili da, posle nastanka materijalnog sveta, delatni uzrok apsolutno ne utiče na njegovo postojanje. Kao sat koji nakon što je proizveden radi autonomno i postoji potpuno nezavisno od svog proizvođača. Tada bi pitanje o njihovom odnosu bilo potpuno besmisleno jer odnos svetova u tom slučaju ne bi zahtevao uplitanje nadvremenskog bića u vreme. Međutim, u islamskoj filozofiji tvrde da niži svetovi i u nastavku svog postojanja sve vreme zavise od viših. U tom slučaju, postavlja se pitanje vremenskog porekla materijalnog sveta i načina na koji nadvremensko biće utiče na vremenska dešavanja.

Pored svih razlika u interpretiranju svetova u islamskoj filozofiji, jedno pravilo je prihvaćeno u svim filozofskim školama u islamu, a proizlazi u stvari iz principa kauzaliteta: svi svetovi su međusobno podudarni (Tabatabai 2003: 380). Drugim rečima, sva bića iz nižih svetova povezana su s bićima iz viših svetova, koja zapravo jesu delatni uzrok njihovog bitka. Podudarnost u



ovom smislu nije odnos koji važi samo između tri sveta – intelekta, imaginacije i materije. Kao i u drugim duhovnim tradicijama, u islamskoj filozofiji tvrde da je čovek „svet u malom”, tj. mikrokosmos. Nalik na svetove, čovek u sebi poseduje različite sazajne moći intelekta, imaginacije i čulnih opažanja koje preslikavaju opisana tri sveta. Opis bića u brojnim svetovima identičan je opisu raznih predmeta čovekovog saznanja. Upravo zbog toga, jedna od osetljivijih filozofskih debata u islamu u vezi je sa ljudskim saznanjem o materijalnim bićima. Saznanje o materiji u suštini ne može biti materijalno ali istovremeno mora biti podudarno s materijalnim svetom. Naravno, zbog ograničenja ovog naučnog rada nećemo detaljnije ulaziti u ovo pitanje.

Osim identičnog ontološkog statusa svetova i čoveka, za razliku od drugih duhovnih tradicija, u islamu se ukazuje na još jednu podudarnost: podudarnost između svetova i časnog kur'anskog teksta. *Kur'an* je „napisana knjiga” (*kitab at-tadvin*), dok je univerzum „bivstvjuća knjiga” (*kitab at-takvin*), i ove dve knjige apsolutno su podjednake. „Na osnovu intuitivnih saznanja do kojih su neposredno došli, muslimanski gnosticci tvrde da su ezoterična značenja *Kur'ana* potpuno usklađena sa ontološkim dubinama univerzuma” (Halilović S. 2014: 7). U islamskim tekstovima i predanjima nije teško pronaći ni treću jednakost, između čoveka i časnog *Kur'ana*. Kur'anski ajeti koji govore o tome da božji verovesnik Muhamed ne govori po želji nego po objavi (*Kur'an*, LIII: 3, 4), očigledno nagoveštavaju ovaj odnos. U drugom predanju, o čoveku koji se približi Bogu čineći preporučena dela, navodi se da će Bog biti njegovo uho kojim čuje, oko njegovo kojim vidi i jezik njegov kojim govori (Kulejni 1987: II/352; Barki 1951: I/291). U nastavku ćemo se usredsrediti samo na kosmološke svetove intelekta, imaginacije i materije i na njihov međusobni odnos.

Princip primarnosti bitka, kao jedan od inovativnih principa u transcendentnoj filozofiji, poslužio je Mula Sadri Širaziju, između ostalog, da pojasni kako sve nivoe postojanja u ontološkom smislu ispunjava isključivo bitak (Tabatabai 2003: 15). S obzirom na to da prema Mula Sadrinom mišljenju jedino bitak ispunjava stvarnost, nemoguće je u samome bitku zamisliti ograničenje ili složenost (Mula Sadra Širazi 1989: I/343). Jer, sve što bi moglo da ograniči bitak ili da bude deo njegove suštine, mora biti nešto izvan njega, a tako nešto je nepostojeće (Tabatabai 2003: 19). U skladu sa pomenutim principom i u nastavku njegove primene u transcendentnoj filozofiji, ističe se da su svi svetovi međusobno podudarni jer svi oni jesu sami bitak. Ono što svetove čini međusobno različitim, prema Mula Sadrinom mišljenju, jeste intenzitet njihovog bitka (isto: 26). On u svojim knjigama na različitim mestima ističe teoriju podudarnosti svetova (Mula Sadra Širazi 1971: 289; 1984: 331; 2000: IV/166; 2003: 56–57). Na jednom mestu u vezi s tim Mula Sadra piše: „Sve što je Bog stvorio u svetu forme [tj. svetu materije], ima srodnika u



svetu značenja [tj. svetu imaginacije]... Svetovi su podudarni... Niži svet je slika i senka višeg sveta, a viši svet je srž i suština nižeg” (1971: 314).

Za razliku od muslimanskih filozofa koji uglavnom veruju da postoje mnogobrojna bića, predstavnici doktrinarne gnoze tvrde da samo jedan bitak prožima spoljašnju realnost. Doduše, u nastavku su obe grupe saglasne u tome da mnoštvo postoji, filozofi ga pripisuju bitku a gnostici manifestacijama jedinog bitka. Prema tome, mnoštvo koje naš razum izvesno pojmi, prema gnostičkom shvatanju, zaista postoji, ali ne u okviru samostalnih egzistencija već u okviru manifestacija koje odslikavaju Apsolutno biće (Halilović 2015: 89).

Kao što smo rekli, kosmološki svetovi sadrže bića koja međusobno imaju uzročno-posledični odnos. Niži svetovi su posledice viših svetova. Ni zbog kompatibilnosti uzroka i posledice kojoj muslimanski filozofi pridaju veliki značaj, svetovi ne moraju da imaju identičan ontološki status. Naprotiv, logično je da niži svetovi, s obzirom na ograničen intenzitet njihovog bitka, imaju nedostatak koji ne postoji u njihovom uzroku, poput recimo vremenske ograničenosti. Međutim, ono što budi filozofsku znatiželju u slučaju odnosa između nadvremenskog i vremenskog bića jeste to što je uzročno-posledični odnos stalan i beskonačan. Dok je materijalnog sveta, nadmaterijalno biće kao delatni uzrok održava njegovu aktuelnost. Upravo zbog toga postavlja se pitanje kako nadmaterijalno i nadvremensko biće utiče sve vreme na materijalno biće i na sve promene koje ono ostvaruje u toku vremena. Da li nadvremensko biće postaje vremensko ili pak vremensko biće poseduje nadvremensku suštinu? Da bismo ponudili odgovor, potrebno je da se bliže upoznamo sa definicijom i statusom materijalnog sveta u Mula Sadrinog transcendentnoj filozofiji.

### ***Supstancijalno kretanje, preokret u interpretiranju materijalnog sveta***

Pošto smo ukratko predstavili stavove islamskih filozofa o kosmološkim svetovima i govorili o karakteristikama koje oni iznose o svetovima intelekta, imaginacije i materije, u poslednjem delu ovog rada možemo se usredsrediti na materijalni svet i na Mula Sadrine filozofske analize u vezi s njim.

Promenljivost je osnovno svojstvo materijalnog sveta iz kojeg proizlaze sve druge osobine, kao što su ograničenost u vremenu i prostoru. U stvari, islamski filozofi su prihvatili i naknadno unapredili Aristotelovu definiciju vremena da je vreme „broj (mera) kretanja prema onome što je bilo ranije i što će biti kasnije” (Filipović i dr. 1984: 353). S obzirom na to da je kretanje prelazak i promena iz potencijalnog stanja u aktuelno stanje pri čemu ova dva stanja ne mogu nastati zajedno, otuda vreme predstavlja nerazdvojni

faktor suštine promjenljivih materijalnih bića. Na osnovu toga, kada postavljamo pitanje kada i kako je materija nastala, neposredno namećemo i pitanje vremena i njegovog porekla. Islamski filozofi tvrde da vreme ne može da bude vremensko, tj. vreme nema vremenski početak. „Nijedno vremensko biće nije bilo pre samog vremena kao što uzrok bitka i kretanja bivaju pre njih” (Tabatabai 2003: 270).

Vreme u islamskoj filozofiji ima relativno značenje koje se isključivo odnosi na promene materijalnih bića iz potencijalnog stanja u aktuelno stanje. Važno je da napomenemo da imaginacijska bića takođe podležu vremenskom ograničenju, ali ne zbog toga što su u svojoj biti promjenljiva, jer to nisu, nego zbog toga što u svojim delanjima zavise od materijalnih bića. Iako je u suštini nadmaterijalna, ljudska duša, kao najizvesniji primer imaginacijskog bića, deluje posredstvom telesnih materijalnih organa koji stvaraju neku vrstu vremenske ograničenosti. Razvoj ljudske duše u materijalnom svetu definitivno je proces koji se proteže kroz vreme.

Uzimajući u obzir to da vreme predstavlja meru kretanja, ovde moramo napomenuti i da su pre Mula Sadre Širazija islamski filozofi prihvatili aristotelovsko mišljenje o kretanju koje je moguće samo u nekim akcidentima. Za razliku od Aristotela koji je zagovarao kretanje u samo tri kategorije akcidenta, Ibn Sina je govorio i o kretanju u četvrtom akcidentu, u položaju (Obudijat 2006: 263). Ono što su tvrdili, kako islamski filozofi pre Mula Sadre tako i Aristotel, jeste to da u supstanciji ne postoji kretanje. Supstancija se menja u trenutku, ne u vremenu. Mula Sadra lično navodi pet argumenata zašto prema peripatetičkom shvatanju supstancija ne može da se menja u vremenu (isto: 285–291). Osnovni argument glasi: u slučaju da se supstancija menja u vremenu, ne bi bilo moguće govoriti o vremenskoj promeni u akcidentima. Jer kretanje se ostvaruje i meri u odnosu na stabilan i nepokretljiv predmet (Mula Sadra Širazi 1981: 596).

Mula Sadra je predstavio brojna inovativna rešenja u islamskoj filozofiji. Primarnost bitka je najvažnija filozofska teorija koju je Mula Sadra obznanio u svojoj transcendentnoj školi. Pojavom ove teorije, nestala su ograničenja s kojima se islamska filozofija suočavala pre Mula Sadre. Naime, umesto da bića budu zarobljena u okovima aristotelovske materije i forme, odnosno esencije, Mula Sadra je predstavio novi jedinstveni ontološki sistem po kojem ono što ispunjava stvarnost jeste bitak jedne stvari.

Na osnovu ove ontološke inovacije, koju su raniji islamski filozofi nagevštavali ali ne i objasnili detaljno kao Mula Sadra, sva bića u islamskoj filozofiji postaju identična u postojanju, odnosno u potpunoj svojoj stvarnosti. Prema novom Mula Sadrinom filozofskom principu, akcidente ne treba tumačiti kao dodatke supstancijalnoj esenciji. Oni su manifestacija i opazajni spoljašnji aspekt supstancijalnog bitka (Tabatabai 2003: 41). Upravo na osno-

vu ove izmene u definiciji akcidenata, Mula Sadra konstatuje da promene u akcidentima zapravo samo razotkrivaju promene u supstanciji. Ako se materijalnim bićima oko nas menja boja, ukus, oblik ili bilo koje drugo akcidentalno svojstvo, to u stvari znači da se te stvari menjanju u svom bitku, u svojoj supstanciji.

U poređenju sa mišljenjem peripatetičkih filozofa koji smatraju da samo tri akcidenta mogu da se menjaju, ili sa Ibn Sininim mišljenjem prema kojem je kretanje moguće i u četvrtom akcidentu, to jest u položaju, Mula Sadra iznosi sasvim različitu percepciju kretanja. On tvrdi da se bitak deli na onaj koji se menja u vremenu, odnosno koji se kreće, i drugi koji je nepromenljiv. Mula Sadra navodi devet argumenata (Obudijat 2006: 323–327) u korist supstancijalnog kretanja. Alama Hasanzade Amoli, savremeni islamski filozof i predstavnik transcendentne filozofije, napisao je poslanicu o supstancijalnom kretanju na persijskom jeziku u kojoj navodi 21 argument u korist ove ideje (Hasanzade Amoli 2005: 41–133). Teorijom o supstancijalnom kretanju Mula Sadra želi da objasni kako u stvari sve promene u akcidentima zapravo potiču iz njihovih supstancija. Stoga, Mula Sadra smatra da nije ispravno govoriti o ograničenom broju akcidenata koji se menjaju u vremenu. Svi oni se menjaju zbog njihove supstancije jer, „da nije priroda promenljiva, ne bismo mogli nikako da joj pripišemo kretanje zato što je nemoguće da kretanje nastane iz stabilnog bića” (Mula Sadra Širazi 2003: 108).

Ukoliko prihvatimo da je materijalni svet u potpunosti podložan kretanju, i dalje se nameće pitanje koji stabilan i nepokretan uzrok proizvodi to kretanje i kako je moguće da stabilno biće bude izvor kretanja. Na veoma značajno pitanje o tome kako svet intelekta, inače delatni uzrok sveta materije, trajno učestvuje u aktuelizaciji svih vremenskih materijalnih događaja, a da se pritom ne upliće u vreme i vremenska ograničenja, Mula Sadra daje ključan odgovor. U nastavku sledi prevod punog teksta i pitanja i odgovora:

Možda neko upita: „Ako svakom promenljivoj biću prethodi drugo promenljivo biće koje je uzrok njegove promenljivosti, isto stanje se može pripisati i tom drugom biću, uzroku. Ovaj nezaustavljiv odnos mogao bi da vodi do beskrajnosti ili bi doveo do toga da je božje biće kao prvi uzrok svega ostalog podložno promenama, što nikako ne dolikuje božjem biću.”

Odgovor je sledeći: „Uzrok promenljivosti ima samo ono promenljivo biće čija promenljivost nije njegova suštinska osobina. Ukoliko je promenljivost sastavni deo same suštine jednog bića, njegovu promenljivost ne mora delatni uzrok naknadno da prouzrokuje. Ono što čini delatni uzrok u tom slučaju jeste samo to da proizvede promenljivo biće, jednostavnim delanjem” (Mula Sadra Širazi 1989: III/68).

Alama Tabatabai, savremeni predstavnik transcendentne filozofije, objašnjava da nepromenljivi delatni uzrok, tj. svet intelekta, aktuelizuje materijalno biće koje je po svojoj biti promenljivo. Dakle, pogrešna je interpretacija da svet intelekta učestvuje u menjanju i pokretanju u suštini stabilnog materijalnog sveta (Tabatabai 2003: 389). Na osnovu ovog objašnjenja on ističe da neminovna posledica verovanja u supstancijalno kretanje na način na koji je Mula Sadra objasnio tu teoriju jeste to da ceo materijalni svet predstavlja jednu istinsku celinu i da materijalna bića nisu puki zbir nepovezanih bića (Širvani 2005: II/98; Tabatabai 2003: 264). Očigledan je razlog zbog kog ova teorija dovodi do verovanja u jedinstvo materijalnog sveta. Kao što smo napomenuli, delatni uzrok materijalnog sveta nije vremensko biće. Stoga, sva njegova delanja realizuju se izvan vremenskog ograničenja. A pošto je materijalni svet u potpunosti prouzrokovan od strane nadvremenskog sveta intelekta, otuda, iako u našem pogledu neki događaji materijalnog sveta treba da budu ostvareni tek u budućnosti, ipak ne treba zaboraviti da za delatni uzrok materijalnog sveta budućnost ne postoji. Sve što je delatni uzrok ostvario i proizveo u materijalnom svetu, učinio je onda kada je aktuelizovao materijalni svet.

Dakle, nije u skladu sa definicijom sveta intelekta to da „ubuduće” neki događaji ili predmeti materijalnog sveta naknadno budu ostvareni. Zaključak je jasan: materijalni svet je u potpunosti stvoren izvan vremenske ograničenosti. Vremenska ograničenost materije jeste nešto što se pokazuje u stupnju njenog bitka i nipošto nije dar intelektualnog sveta. Dakle, s obzirom na stabilnost koju svet intelekta poseduje, on stvara bez vremenskog ograničenja, ali zato što materija ne može da nastane sem u vremenu, iz njenog bitka se apstrahuje vreme.

### ***Dodatno rešenje o poreklu materije***

Mula Sadrin stil pisanja i uglavnom filozofskog istraživanja jeste poseban. On je praktikovao metod da pri ispisivanju svakog dela najpre obrazloži mišljenja ranijih filozofa tako kao da iznosi svoj stav: „Sledili smo opšteprihvaćeno filozofsko mišljenje na početku i u toku svojih razmatranja da bismo tek na kraju izneli i opisali svoj različit stav. Da smo činili drugačije, čitaoci bi stekli dojam da zagovaramo neprihvatljive doktrine i ne bi se približili našim idejama” (Mula Sadra Širazi 1989: I/85). Analizirajući Mula Sadrin stil, ni danas nije jednostavno odrediti koliko je značajna svaka njegova misao u transcendentnoj filozofiji. Predstavnici peripatetičke filozofije koju Mula Sadra u najvećem delu svojih knjiga komentariše, stekli bi utisak da je Mula Sadra definitivno peripatetički filozof koji „na kraju” svog filozofskog izlaganja

iznosi po nekoliko neznatnih ispravki celokupne dotične filozofske teorije. Međutim, za posvećene poznavaoce njegove filozofije, kao što je on sam eksplicitno naveo, njegovo pravo mišljenje jeste ono koje iznosi upravo u tim poslednjim poglavljima (Halilović T. 2014: 32).

U sedmom tomu svoje najpoznatije knjige *Asfar*, Mula Sadra opisuje ideju za koju autor ovih redova tvrdi da je nedovoljno razrađena čak i u stručnim krugovima istraživača islamske filozofije. Upravo zbog pomenutog Mula Sadrinog stila pisanja, o mnogim njegovim idejama u *Asfaru* možemo pročitati svega nekoliko stranica. Jedna od ozbiljnih kritika njegovih dela, doduše opravdana s obzirom na njegov stil, jeste to da su mnogi tekstovi u Mula Sadrinim delima umnogome zasnovani na principima koje je Mula Sadra u istim tim knjigama odbacio. Autor smatra da je ideja koju ćemo u nastavku preneti jedna od onih koje su ostale nezapažene pri iščitavanju transcendentne filozofije.

Naime, Mula Sadra tvrdi da su različiti svetovi intelekta, imaginacije i materije u stvari jedan jedini svet koji, zavisno od ugla iz kog se posmatra, manifestuje različita svojstva. On konstatuje da je svet kao celina jedno biće, istinskim jedinstvom. Jedinstvo sveta nije isto što i jedinstvo kuće koja je sačinjena od mnogobrojnih jedinki, naknadno „postajući” jedna (Mula Sadra Širazi VII/113). Predstavnici doktrinarne gnoze u islamu, kao što smo rekli, svet nazivaju „velikim čovekom” (isto: 114). Uzročno-posledični odnosi između bića u svetu čine njegovo jedinstvo istinskim zato što svaki uzrok sadrži bitak i suštinu svoje posledice. Prvi intelekt kao prvo božje stvorenje ujedno obuhvata sve niže imaginacijske i materijalne egzistencije koje nastaju posle njega. Prvi intelekt je zbog toga najplemenitije kontingentno biće jer mu je božje biće istovremeno i delatni i konačni uzrok.

U nastavku se, kako piše Mula Sadra, postavlja pitanje u čemu je razlika između celovitog jednog sveta, odnosno „velikog čoveka”, i prvog intelekta kada su oba prvo božje stvorenje i obama je božje biće i delatni i konačni uzrok (isto: 116). Odgovor koji on daje predstavlja zapravo veoma važnu ideju za koju smo rekli da bi joj trebalo posvetiti mnogo veću pažnju. Dakle, Mula Sadra tvrdi da je „prvo stvorenje božjeg bića jedno biće i to je ’veliki čovek’. Međutim, ’velikog čoveka’ možemo sagledati na dva različita načina: jednostavno i detaljno. Već smo rekli da razliku između jednostavnog i detaljnog pogleda možemo tumačiti samo kao različite tačke gledišta, ne i kao razlike u samom predmetu saznanja” (isto).

Rešenje koje iznosi Mula Sadra, prema mišljenju autora ovih redova, može uzrokovati velike promene u interpretiranju svetova intelekta, imaginacije i materije. U skladu s odgovorom koji smo maločas preneli, Mula Sadra tvrdi da razlika između intelektualnog i materijalnog sveta može postojati samo u tački našeg gledišta. Drugim rečima, pitanje porekla materije prema

ovom filozofskom otkriću postalo bi potpuno bespredmetno pitanje. Vremensko poreklo materije zavisilo bi od porekla materijalnog pogleda na svet a ne od suštine bića koje razmatramo.

Intelektualni, imaginacijski i materijalni svet jesu manifestacije jednog te istog ontološkog bitka, u zavisnosti od toga iz kog ugla ih posmatramo. Dakle, postoje tri perspektive sagledanja ovog bitka, a ne tri posve nepovezana sveta. Ovim inspirativnim rešenjem Mula Sadra još jednom dokazuje da je njegova filozofska misao u potpunosti usmerena ka demonstrativnom obrazlaganju ontološkog jedinstva koje on u *Asfaru* naziva upotpunjenjem filozofije.

### ***Zaključak***

Na osnovu inovativnih teorija o primarnosti bitka i o supstancijalnom kretanju koje je pre ostalih filozofa predstavio u svojoj transcendentnoj filozofiji, Mula Sadra Širazi iznosi sasvim novu interpretaciju kosmološkog i ontološkog statusa materijalnog sveta. Mula Sadra i kasniji predstavnici transcendentne filozofije u islamu tvrde da je materijalni svet u celini u stvari jedno biće koje se usavršava sve dok ne postane nadmaterijalno (Tabatabai 2003: 389). Samo to što se materijalni svet u transcendentnoj filozofiji tretira kao jedno biće, dovoljan je razlog da početak materijalnog sveta ne bude u vremenu. Dakle, poreklo materije prema Mula Sadrinom mišljenju jeste nadvremenska pojava.

Osim što je vreme apstraktan pojam i predstavlja meru kretanja jednog bića, ono ne postoji izvan svog ograničenog položaja. Vreme u materijalnom svetu, odnosno ograničenje zbog kojeg materijalna bića ne mogu da nastanu odjednom, postoje samo u materijalnoj manifestaciji sveta. Inače, u intelektualnoj manifestaciji sveta niti postoji vreme, niti intelekt može da pojmi vreme čak ni kada razmatra materijalno biće.

Uzimajući u obzir ideju koju Mula Sadra Širazi iznosi u sedmom tomu *Asfara*, možemo kazati da materijalni svet dobija potpuno novu suštinu u odnosu na onu koju je imao u analizama peripatetičkih filozofa. U islamskoj filozofiji već je dokazano da prošlost i budućnost ne postoje kada se gleda iz perspektive sveta intelekta. Na osnovu Mula Sadrine ideje koju smo opisali pre zaključka, ni ovo naše trenutno empirijsko saznanje o materiji, premda je dobijeno iz perspektive ograničenog materijalnog sveta, možda nije istinito u svim drugim manifestacijama. Istinsko saznanje o materiji i o njenom poreklu možemo steći onda kada stvari sagledamo iz pravog ugla.

Primljeno: 27. avgusta 2015.

Prihvaćeno: 30. oktobra 2015.

## Literatura

- Barki, Ahmed ibn Muhamed (1951), *al-Mahasin*, Kom, Dar al-kutub al-islamijja.
- Corbin, Henry (1992), *Tarih-e falsafe-je eslami*, Tehran, Amir Kabir.
- Ebrahimi Dinani, Golamhosein (2004), *Šo'a'-e andiše va šohud dar falsafe-je Sohravardi*, Tehran, Hekmat.
- Filipović, Vladimir i dr. (1984), *Filozofijski rječnik*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Gazali, Muhamed (1993), *Tahafut al-falasifa*, Bejrut, Dar al-fikr.
- Halilović, Seid (2014), „Gnostička hermeneutika u islamu s posebnim osvrtom na transcendentnu filozofiju Mula Sadre Širazija”, *Kom: časopis za religijske nauke*, III (2): 1–20.
- Halilović, Tehran (2014), „Doktrinarna gnoza u islamu; položaj i značaj”, *Kom: časopis za religijske nauke*, III (2): 21–34.
- Halilović, T., Halilović, S. i Halilović, M. (2014), *Kratka istorija islamske filozofije*, Beograd, Centar za religijske nauke Kom.
- Halilović, Muamer (2015), „Božje otkrovenje ili religijsko iskustvo – analiza različitih modela razumevanja otkrovenja”, *Kom: časopis za religijske nauke*, IV (1): 79–98.
- Hasanzade Amoli, Hasan (2005), *Gašti dar harakat*, Tehran, Radža.
- Ibn Sina, Abu Ali Hosein (1983), *Al-Išarat va at-tanbihat*, Tehran, litografsko izdanje.
- Ibn Sina, Abu Ali Hosein (1996), *Al-Išarat va at-tanbihat*, Kom, Našr al-balaga.
- Ibn Tejmija, Takijudin Ahmed (1987), *Al-Fatava al-kubra*, Bejrut, Dar al-kutub al-'ilmijja.
- Ibn Tejmija, Takijudin Ahmed (b. d.), *Minhadž as-sunne an-nabavijje*, Kairo, Dar al-fikr.
- Kulejni, Muhamed (1987), *al-Kafi*, Tehran, Dar al-kutub al-islamijja.
- Mula Sadra Širazi, Muhamed Sadrudin (1971), *Šarh-u Usul al-Kafi*, Tehran, Al-Mahmudi.
- Mula Sadra Širazi, Muhamed Sadrudin (1981), *aš-Šavahid ar-rububijje*, Mašhad, Markaz-e našr-e danešgahi.
- Mula Sadra Širazi, Muhamed Sadrudin (1983), *Resale-je se asl*, Kom, Daftar-e tarbijat-e eslami.
- Mula Sadra Širazi, Muhamed Sadrudin (1984), *Mafatih al-gajb*, Tehran, Mo-assese-je motale'at va tahkikat-e farhangi.
- Mula Sadra Širazi, Muhamed Sadrudin (1989), *al-Asfar al-arba' al-'aklijja*, Kom, al-Mustafavi.
- Mula Sadra Širazi, Muhamed Sadrudin (2000), *Tefsir al-Kur'an al-kerim*, Kom, Bidar.



Mula Sadra Širazi, Muhamed Sadrudin (2003), *aš-Šavahid ar-rububijje*, Tehran, Bonjad-e hekmat-e eslami-je Sadra.

Motahari, Morteza (2012), *Logika i filozofija*, Sarajevo, Mula Sadra.

Nabavijan, Sejed Mahmud (2007), „Modžarrad va maddi”, *Ma’refat-e falsafi* 4 (3): 207–224.

Obudijat, Abduresul (2006), *Daramadi be nezam-e hekmat-e sadraji*, Tehran, Samt.

Suhrevardi, Šihabudin (2001), *Mađmu’-je mosannafat-e Šejh-e Ešrak*, Tehran, Pažuhešgah-e olum-e ensani va motale’at-e farhangi.

Širazi, Kutbudin (b. d.), *Šarh-u Hikmet al-išrak*, Kom, Bidar.

Širvani, Ali (2005), *Tahrir al-Asfar*, Kom, Markaz-e đahani-je olum-e eslami.

Tabatabai, Alama Muhamed Husein (2003), *Nihaja al-hikma*, Kom, An-Našr al-islami.

---

## The Origin of Matter in Mulla Sadra's Philosophy

Tehran Halilović

*Department of Religious Philosophy,  
Center for Religious Sciences "Kom", Belgrade, Serbia*

The history of Islamic thought has recorded extensive and heated debates between philosophers and theologians over whether the world, the first creature of God, was created in time, or whether it is not a time-limited being. Given the fact that philosophers argue that first God's creature, the world of intellect, is not limited in time by its essence, the question of the relationship between the eternal and temporal being can certainly be considered within the study of the origin of matter. Therefore, this paper will focus on the creation of the material world.

To resolve the question of the origin of the material world and the relationship between the temporal matter and its ontological cause, meta-temporal intellect, Mulla Sadra Shirazi uses philosophical innovative ideas and principles to prove that the entire material world is one whole being that has no beginning in time. Substantial movement, his innovative theory of crucial importance in resolving this issue, represents a turning point in the philosophical interpretation of the material world in Islamic philosophy.

Typically and in accordance with his idiosyncratic style of writing, in the seventh volume of his impressive book *Asfar*, Mulla Sadra Shirazi surpasses the theory of substantial movement and suggests the idea that, according to the author of this paper, is not sufficiently represented among contemporary representatives of Transcendental philosophy.

**Keywords:** *matter, time, movement, worlds, cosmology, Islamic philosophy, Mulla Sadra Shirazi, eternity, being*