

UDK 28-1  
1:28

Primljeno: 28. 05. 2020.

Izvorni naučni rad  
Original scientific paper

**Rusmir Šadić**

## **OBZORI ANDALUZIJSKE FILOZOFIJE**

Neovisno o tome da li u filozofiji vidjeli heideggerijansko-egzistencijalistički pokušaj uspostavljanja diferencijacije između bitka i bića, ili u duhu filozofije egzistencije jaspersovsko rasvjetljavanje čovjekova bitka u njegovoj vezanosti za transcendenciju, huserlijanski poduhvat jednog fenomenološkog povratka samoj biti stvari, ili nam se pak činilo kako je posrijedi deleuzeovski uvid o stvaranju pojmova, sve te elemente pronalazimo unutar onog što označavamo islamskom filozofijom. U dugoj i bogatoj povijesti muslimanske filozofske misli, andaluzijska filozofija će označiti vrhunac klasične islamske filozofije, čiji će najbolji intelektualni izdanci biti oličeni u djelima Ibn Bajje, Ibn Tufayla, Ibn Rušda, Ibn ‘Arabija, Mosesa Majmonidesa i brojnih drugih mislilaca. Rad koji slijedi, ima za cilj jasnije eksplicirati fenomen ‘andaluzijske filozofije’, uvažavajući rezultate recentnih istraživanja objavljenih u znanstvenim studijama na Zapadu

**Ključne riječi:** andaluzijska filozofija; Ibn Bajja; Ibn Tufayl; Ibn Rušd; Ibn ‘Arabi; Moses Maimonides; tradicija

Tradicija islamske filozofije u svom povijesnom razvoju iznjedrila je tri velike škole filozofskog mišljenja, koje su ponudile bogato intelektualno nasljeđe i uveliko doprinijele stvaranju islamske kulture i civilizacije. Prva takva je škola muslimanskih peripatetika (*mashshai*) koji će svoju filozofsku poziciju temeljiti na aristotelijanskoj tradiciji i konceptima izvedenim iz djela filozofa iz Atene. Slijedit će ih iluminacijska filozofska škola (*ishraqi*), koja će dominantno biti oslonjena na neoplatonističke ideje i principe drevnih perzijskih mudraca, što je najrazvidnije razaberivo iz djela Šihab

al-Dina Suhrawardija, koji se smatra osnivačem druge filozofske škole u islamu. I konačno, školi transcendentne filozofije (*hikma al-muta'aliyyah*), koja predstavlja istinsku sintezu filozofije (*falsafa*), teologije (*kalam*) i gnoze ('*irfan*), pripada treće mjesto i povijesna uloga održanja kontinuiteta unutar muslimanskog filozofskog mišljenja. Imajući u vidu takvu povijesnu sliku i strukturiranje filozofske scene unutar muslimanskog kulturnog konteksta, postavlja se pitanje povijesnog i filozofskog situiranja onog što označavamo andaluzijskom školom filozofije.

Andaluzijska filozofija ne tvori zasebnu ili jednu od tri navedene škole filozofije koje će razviti muslimanski intelektualni i duhovni genij. Glavnina filozofa koje ubrajamo među andaluzijske filozofe pripadat će muslimanskoj peripatetičkoj školi. Štaviše, ime Ibn Rušda će biti sinonim čuvara aristotelijanske tradicije i najznačajnijeg Aristotelovog komentatora u srednjovjekovnoj filozofskoj epizodi. Međutim, intencija ovog rada sadržana je u nastojanju da se ukupna filozofska gibanja, razvijana na području Andaluzije, sagledaju kao *cjelina unutar cjeline*, odnosno, s obzirom na mjesto nastanka, te uvažavajući činjenicu da je u značajnom broju slučajeva riječ o suvremenima, što znači da ih povezuje ne samo *prostor*, nego i *vrijeme*. Ali ponad svega, ono po čemu ih prepoznamo u njihovoj „povezanosti“ jeste *mišljenje* kao takvo.

Na tom tragu je i Peter Adamson koji u knjizi *Philosophy in the Islamic World* tvrdi kako „andaluzijsku filozofiju moramo misliti u njoj cjelovitosti, kao tradiciju unutar veće tradicije filozofije u islamskom svijetu“ (Adamson 2016: 157). Štaviše, on će uočiti nekoliko razloga za razlikovanje prirode andaluzijskog mišljenja u odnosu na druga: specifičnost konteksta kreiranog posredstvom almoravidske i almohadske kulture, geografsku udaljenost ovog regiona od središta islamskog svijeta, suživot (*convivencia*) kršćana, židova i muslimana (Vidjeti Adamson: 2016). Kao rezultat, Španija je postala glavni posrednik za transmisiju aristotelijanske filozofije i znanosti iz arapskog u latinski jezik. Za vrijeme i prostor muslimanske Španije vezuje se još jedan važan fenomen. Riječ je o organiziranom *prevođenju* filozofskih djela, što će doprinijeti da se filozofski problemi mogu misliti i unutar arapskog jezika ali i da se filozofsko pojmovlje kao i instrumenti filozofskog mišljenja mogu upotrijebiti pri hermeneutičkom pristupu tekstu Kur'ana.

Andalus će biti prepoznat kao *prostor komunikacije* i *kulturne razmjene*, što će omogućiti stvaranje *sinteze grčkog racionalizma* i *bliskoistočnog monoteizma*. Ta sinteza će u značajnoj mjeri utjecati na kasniji kulturni i intelektualni razvoj Evrope ali svakako i na konstituiranje same islamske kulture i civilizacije (Vidjeti Essa, Ali 2010). Paradigmatičan primjer sinteze grčkog razionalizma i semitskog monoteizma

– koju su prema riječima Majorova Arapi načinili prije samih Evropljana – ponuđen je u djelima Ibn Rušda (Averroes), najznačajnijeg predstavnika andaluzijske filozofije. Također, Andalus je bio zavičaj i Ibn Arebiju, najvećem muslimanskom teozofu, rođenom u Mursiji 1165. godine, čije je mišljenje nesumnjivo konstitutivni dio andaluzijske filozofske tradicije. Konačno, sufijska učenja muslimana – prije svih učenje Ibn Arabija – utjecat će na mističnu židovsku tradiciju poznatu kao Kabala, koja je kako primjećuje Adamson, prvo procvala u Španiji i južnoj Francuskoj. Ista situacija je i unutar filozofije, što se najbolje može vidjeti u djelima Majmonidesa, trećeg velikog predstavnika andaluzijske filozofije, koji je istinski primjer andaluzijskog multikulturalizma, budući je riječ o filozofu koji je „mislio na grčkom, pisao na arapskom i molio se na hebrejskom“. Spomenutima pridodajemo i ličnosti koje će otvoriti poglavlje andaluzijske filozofije, premda snagom svojih djela nisu na njihovoj razini. Riječ je o Ibn Bajji, autoru poznatog spisa *Tadbir al-mutawahhid* (*Vladanje osamljenika*) i Ibn Tufaylu, poznatom po filozofskom romanu *Hayy ibn Yaqzan* (*Živi sin budnoga*).

Iako ćemo se u ovom radu zadržati na kraćem prikazu intelektualnog ostvarenja pet spomenutih andaluzijskih filozofa, ne treba gubiti iz vida da tom nizu pripadaju i ličnosti poput Ibn Hazma, Ibn Sab'ina, Ibn Halduna i mnogi drugi, za što ipak nemamo prostora unutar već skicirane refleksije koja nastoji ispoštovati okvire i propozicije publikacije u kojoj ovaj rad stavljamo pred kritičku javnost.

## IBN BAJJA

Počeci filozofskog mišljenja u islamu povijesno odgovaraju trenutku osnivanja Abasidskog halifata u osmom stoljeću. Suparnički halifat uspostavio je u Španiji jedini preživjeli princ iz emevijske dinastije nakon njihovog svrgavanja 749. godine. Vremenom je emevijska Španija uspjela ispisati jedno od najbriljantnijih kulturnih poglavlja u čitavoj povijesti islama i poslužiti kao most preko kojeg je u dvanaestom stoljeću grčko-arapsko učenje prešlo u zapadnu Europu.

Prvi u nizu značajnih predstavnika andaluzijske filozofije je Ibn Bajja, na Zapadu poznat kao Avempace. Njegova filozofska misao postulirana je na dva pojma, koji predstavljaju inokosni element njegovih poslanica a čija je interpretacija i fenomenološko razviđanje istovremeno označilo početak ispisivanja jednog od najvažnijih poglavlja u povijesti islamske filozofije. Riječ je o pojmovima *tawahhud* (osamljenost) i *ittisal* (spregnutost), od kojih prvi ima centralnu ulogu u spisu *Tadbir*

*al-mutawahhid* (*Vladanje osamljenika*), a drugi u poslanici *Ittisal al-'aql bi al-insan* (*O spregnutosti uma sa čovjekom*). Slijedeći ta dva pojma, a na način kako ih autor artikulira u svojim djelima, pokušat ćemo dati sažet uvid u temeljnu problematiku Ibn Bajjina filozofskog nauka.

Ibn Bajjin pristup glede filozofskog pitanja postizanja sreće postulirat će drugačiji put argumentacije u odnosu na ono što smo imali priliku vidjeti u *Idealnoj državi* Al-Farabija, koji se na tragu Platonove teorije tim pitanjem najtemeljitiije bavio unutar muslimanskog filozofskog mišljenja (Vidjeti Al-Farabi 2011: 486). Naime, dok će Farabi biti stava kako je idealna država i pravedan vladar preduvjet svake sreće, pa tako i one iskušavane na razini pojedinca, Ibn Bajja će tu teoriju u potpunosti izokrenuti, ističući kako je sreću moguće postići čak i unutar nesavršene države. Za predočavanje takve mogućnosti Ibn Bajja će se pozvati na Al-Farabijev termin *nawabit* kojim označava onu grupu ljudi koji su poput 'korova' i koji niti pripadaju niti su produkt idealne države. Ibn Bajja će negativno značenje tog pojma prometnuti u pozitivno, pokazavši kako je moguće da subjekt koji je dominantno viđen kao 'strano tijelo' postigne sreću u okviru nesavršene države. Takav pristup pokazuje se mnogo realističnijim u odnosu na idealni poredak i uvjete koje zahtijeva platonsko-farabijanska perspektiva, pokazujući se više nego legitimnim pokušajem realizacije ideje blaženstva unutar konkretnih povijesnih datosti. Ime subjekta koji je uvjeren u izvjesnost ishoda takvog nastojanja i koji ne želi sanjati utopijski san nikad dosegnute idealne države, Ibn Bajja je naznačio već u samom naslovu svoje nedovršene poslanice *Tadbir al-mutawahhid*. Njegovo ime je 'osamljenik'. Ali, on nije 'osamljenik' koji napušta društvo jer je odlučio živjeti sam. Naprotiv, on je 'osamljenik' jer odlučio posvetiti se mišljenju i spoznaji vlastite duše. Budući da je već od Aristotela naučio kako čovjek može „razmišljati sam sa sobom“, neovisno o prilikama u društvu, nužno je bilo još da se 'osami' kako bi se posvetio umskoj spoznaji i dosegnuo stepen sreće. Sreća je sadržana u onome što 'osamljenik' postiže snagom vlastitog duhovnog i umskog angažmana a što se pokazuje kao realizacija vlastite svrhe, koja nije drugo do li spoznaja osobne ali i biti drugih egzistenata (*mawjūdāt*).

Premda je u središtu njegovog filozofskog interesa pojedinac i pojam sreće, čini se kako, pored etičke dimenzije, spis u značajnoj mjeri uključuje i perspektive političke filozofije. S tim u vezi možemo zaključiti da Ibn Bajja problemski ostaje vezan za isto polje koje dominira Al-Farabijevim djelom, ali bira vlastiti metod koji vodi ka sasvim drugačijim rezultatima filozofskog istraživanja. Konačno, možemo zaključiti zajedno sa Danielom Bučanom kako upravo „originalnost u raspravi

*Vladanje osamljenika* skiciranog nauka omogućuje da se raspozna njegova univerzalna dimenzija“ (Bučan 2014: 206), pri čemu je univerzalnost njegova nauka sadržana u ‘realističnosti’.<sup>1</sup> Specifičnu vrijednost Ibn Bajjinog nauka treba tražiti i u činjenici, zaključit će naš prevodilac, da u njegovu nauku posljednju riječ ima moral a ne politika ili imutak (ibidem 212).

Drugo važno djelo iz Ibn Bajjina pera je *Risala Ittisāl al-’aql bi al-insan* (*Poslanica o sjedinjenosti uma sa čovjekom*), koje je po svemu sudeći, a uprkos drugačijem naumu autora, ostalo nedovršeno.<sup>2</sup> Kako je već u samom naslovu naznačio, Ibn Bajja se u ovom spisu primarno odlučio pozabaviti pitanjem ‘spregnutosti’ uma s čovjekom, te problemom *spoznaje* samog uma. Propitujući ovaj fenomen, Ibn Bajja ističe kako je čovjek ‘jedan’ i uvijek ‘isti’, pri čemu ono što mu obezbjeđuje tu ‘istost’ ili ‘jednost’ jeste njegov ‘prvi pokretač’, što nije drugo do sama duša. Ona postaje prvim pokretačem čovjeka onda kada um (kao njezina moć) biva odjelovljen. Drugim riječima, čovjek biva pojedinačni čovjek upravo zahvaljujući *mišljenju*, a ono što označavamo razumnom moći čovjeka nije drugo do li odjelovljeni um ili um na djelu, kome i duša duguje svoju ulogu ‘prvog pokretača’.

Moć mišljenja je karakteristična za čovjeka tek onda kada je u stanju da spoznaje pojmove, pri čemu se, usljed zadobijene spoznaje, javlja težnja koja pokreće na mišljenje. Ibn Bajja govori o tri razine spoznaje. Prva razina je ona na kojoj su pojmovi povezani sa tvarnim oblicima, te masa u procesu spoznaje do pojmova dolazi tek posljedično, tragom osjetnina koje ih aficiraju. Nadalje, slijedi razina teorijske spoznaje na kojoj su spoznavaoi *a priori* usmjereni ka pojmovima, dok se tek sekundarno posvećuju tvarnim oblicima. I konačno, na trećoj razini nalazimo one koji neposredno motre predmet spoznaje i s njime se sjedinjunju. Posjednici takve spoznaje, koji su za Ibn Bajju istinski sretnici, budući da su dosegli ‘vrhunac života’, neodoljivo podsjećaju na one ‘odabranike’ koji će unutar koncepta transcendentne filozofije Sadr al-Dina Shirazija biti posjednici ‘usprisutnjenog znanja’ (*’ilm huduri*), koje također uvjetuje princip sjedinjenja između spoznavaoa i spoznatog (*ittihad*

<sup>1</sup> Predgovor prijevodu Ibn Bajjine poslanice *Vladanje osamljenika* potpisuje sam prevodilac – Daniel Bučan, naslovivši ga „Avempaceovo Vladanje osamljenika kao etička i politička rasprava“ (Bučan 2014: 205-212)

<sup>2</sup> Charles Genequand dovodi u pitanje i autentičnost naslova i njegovo razumijevanje, prevodeći pojam *ittisāl* ne kao ‘spregnutost’ nego kao ‘kontinuitet’ (što je jedno od značenja te arapske riječi). Međutim, Daniel Bučan napominje kako predmetni glagol *ittašala* – pored ostalih značenja – u kombinaciji s prilogom bi znači ‘saznati’, što bi u tom slučaju upućivalo da naslov *Ittisāl al-’aql bi-l-insān* treba razumjeti kao Čovjekova spoznaja uma, odnosno *Kako čovjek spoznaje um*. Sam sadržaj Ibn Bajjinog teksta pokazuje kako je upravo o tome riječ. Takav pristup se pokazuje iznimno važim u kontekstu mogućeg značenja izraza *al-ittisāl bi-l-’aql fa’ ’āl* kao izraza kojim se opisuje spoznaja ‘djelatnog uma’ (kao najviše funkcije čovjekova uma). Više o mogućim prijevodima i višestrukim načinima interpretacije vidjeti u: Genequand (2011), kao i predgovor hrvatskom izdanju ovoga teksta.

*aqil wa ma'qul*). Ali, vratimo se andaluzijskom filozofiju i njegovoj alegoriji. Naime, on će, uzimajući za primjer spoznaje Sunce, reći kako oni na prvoj razini spoznaju na način kao da gledaju *sliku* sunčevog odraza, dok posjednici teorijskog znanja motre izravni *odraz* Sunca (ne sliku izvan odraza). Ipak, i dalje je riječ o *odrazu* (primjerice u vodi), te je još uvijek posrijedi posredan oblik spoznaje pojmova. Konačno, oni sretni izravno motre sam predmet spoznaje i dokidaju svaki oblik posredovanja. Neposrednost spoznavanja je upravo ono što omogućava sjedinjenje, pri čemu ono što um spoznaje u konačnici nije drugo do on sam. Biti jedno (*tawahhada*) s predmetom spoznaje za Ibn Bajju je najviši oblik spoznaje, ono najuzvišenije čemu se teži. Čistina spoznaje je dosegnuta onda kada je raskirivena sama Ideja, koja nije drugo do li pojam lišen stvari, dosegnut razumom jednako kao što naša osjetila motre oblike osjetnina. Pojam tih oblika koje doseže um, jednostavniji je od samih oblika, te je i spoznaja viša. Um u svom koračanju 'spiralnim stepenicama' nastoji nadići osjetne pojmove i oblike, te doći u 'posjed' pojmova samih pojmova, odnosno Ideje. Na tom putu spoznaja se pokazuje kao samospoznaja, što nas vraća zaključku da Ibn Bajjinu poslanicu treba čitati kao tekst koji ipak govori o čovjekovoj spoznaji uma a ne nečemu drugom.<sup>3</sup> Štaviše, takvo čitanje uspostavlja organsku vezu između ovog traktata, te naprijed spominjanog *Vladanja osamljenika* i *Poslanice za oprostaj*.

## IBN ṬUFAYL

Druga velika figura andaluzijske filozofije je Abu Bakr Muhammad ibn Ṭufayl (u. 1185.), rođen u selu Wadi Ash (Cadiz), sjeveroistočno od Granade. Pored brojnih rasprava i traktata iz područja medicine i astronomije, jedino njegovo sačuvano filozofsko djelo je *Hayy ibn Yaqzan* (*Živi sin budnoga*), u kojem autor razvija koncept *osamljenosti*, ranije postuliran u filozofiji njegovog prethodnika Ibn Bājja. Žanr i forma izraza koju Ibn Ṭufayl odabire za posredovanje svojih filozofskih nazora vrlo je neuobičajena za to doba. Ipak, pokazalo se da će upravo to biti jedan od glavnih razloga njegovog snažnog utjecaja i prisutnosti unutar kasnije filozofske tradicije.<sup>4</sup> S

<sup>3</sup> O mogućem drugačijem razumijevanju pojedinih problema Ibn Bajjine filozofije, pogledati radove spomenutog Charlesa Genequanda, profesora arapskog jezika i književnosti na Univerzitetu u Ženevi. Njegovo se istraživanje fokusira na filozofiju i klasičnu arapsku književnost. Između ostalih, autor je knjiga *Ibn Rushd's Metaphysics* (Leiden 1984), *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos* (Leiden 2001) i *Ibn Bajja (Avempace), La Conduite de l'isolé et deux autres épîtres, (Vladanje osamljenika i dvije druge poslanice)*, uvodna riječ, kritika i prijevod na francuski (Pariz 2009)

<sup>4</sup> O mogućem utjecaju na zapadnu filozofsku tradiciju, osobito na neke filozofe britanskog empirizma, vidjeti: Russel (1994).

druge strane, sam Ibn ʿUfayl je pod izrazito vidljivim utjecajem Ibn Sinaa, budući da od njega ne preuzima samo naslov za svoj filozofski roman i imena glavnih likova, nego i središnje ideje koncepta orijentalne filozofije (*hikma mašriqiyya*), kojoj će autor *Išārāta* biti posvećen u svojoj kasnoj fazi. Međutim, iako preuzima ideju i likove, uloga koju im daje je sasvim drugačija. Usporedbe radi, Ibn Sinaov Salaman simbolizira subjekta spoznaje a Absal dosegnutu razinu na njegovu mističnom putu, dok je u Ibn ʿUfaylovom slučaju Asal mistični putnik a Salaman njegov prijatelj, nepopustljivi sljedbenik vjerzakona i zaštitinik objavljene religijske prakse. Kod Ibn ʿUfayla glavna uloga zapravo pripada Hayy ibn Yaqzanu a ne Aktivnom Intelektu. Kao osamljenik na pustom ostrvu Hayy ibn Yaqzan započinje svoj spoznajni put, usmjeravajući se prvo prema fizičkom svijetu, a potom ka određenim nadosjetilnim kategorijama, te konačno ka Božanskom Principu i njegovim samoočitovanjima. Njemu se potom pridružuje Absal, pobožnjak koji je odan duhovnim vježbama i upućen u pitanja teologije. Tokom druženja postaje sasvim očito kako je Hayy ibn Yaqzan, sve što Absal prethodno spoznao, dosegnuo u najčišćoj spekulativnoj formi. Drugim riječima, Absal je imao priliku osvjedočiti se kako su ishodi filozofske spoznaje u potpunosti jednaki plodovima njegovog mističnog puta. Pokušaj da tom znanju poduče ljude sa obližnjeg ostrva završen je prilično razočaravajućim ishodom. Namjesnik Salaman, inače Absalov prijatelj, smatrao je kako je za ljude dovoljno da se pridržavaju izvanjskih principa objavljenog Teksta, te da put filozofije i misticizma nije nužan za sve. Štaviše, držao je kako princip *osame*, sa aspekta vjerzakona koji postulira ideju zajednice, ne može biti prihvatljiv (Vidjeti Ibn ʿUfayl 1985).

Čitanje Ibn ʿUfaylovog romana kao teksta koji promiče naturalizam na račun otkrivene religije i pripadajuće objavljene istine, kako ističe Seyyed Hossein Nasr, u suprotnosti je sa temeljnom intencijom samog autora. Prema njegovu mišljenju, *Hayy ibn Yaqzan* je djelo koje nastoji razotkriti značaj intelekta unutar čovjeka čije prosvjetljenje uma je poput unutarnjeg otkrovenja koje može samo potvrditi istine izvanjskog otkrovenja i objektivnog poslanstva. *Hayy ibn Yaqzan* naglašava jednu od temeljnih postavki islamske filozofije, a koja ističe da je istina dosegnuta posredstvom intelekta i snagom unutarnjeg prosvjetljenja u potpunom skladu za istinama objavljene religije.<sup>5</sup> Riječ je o težnji koja karakterizira gotovo cijelu tradiciju andaluzijskog mišljenja, koja filozofiju hoće pokazati kao unutarnju dimenziju religijskih istina naznačenih unutar objavljenog Teksta. Odnos ezoterijskog i egzoterijskog znanja, izražen u filozofiji i religiji, nikada ne smije biti doveden u

---

<sup>5</sup> Vidjeti: Nasr (2006/2018). O problemu naturalizma unutar Ibn ʿUfaylovog filozofskog mišljenja pogledati: Hawi (1974=).



pitanje, pri čemu je prvo izraženo u simbolima i čistim pojmovima, te kao takvo pridržano za samo mali broj onih „koji su upućeni u znanje“ (*al-rāsikhun fī al-'ilm*) – da upotrijebimo jedan kur'anski pojam za kojim često poseže sadrijanska filozofija – a to će značiti: u principe i karakter filozofskog mišljenja, dok je drugi vid znanja izrečen u slikama i jasno ekspliciranim primjerima, koji po svom karakteru mogu biti dostupni svim članovima religijske zajednice. „Hayy uviđa kako je religija organizirana tako da bude kompromis za sve ljude, i za prosvijećene i za puk“ (Kadić 2020: 219). Simbolični jezik kojem pribjegava autor *Hayy ibn Yaqzana* cilja na ezoterijski karakter zbiljske filozofije, čije istine i slojevitost semantičkog zaloga ne mogu biti iscrpljeni kroz površno nadnošenje nad tekst i njegovo zahvatanje pukim literarističkim pristupom.

Ibn Ṭufaylov *Hayy ibn Yaqzan* je vješta sinteza Ibn Bājjine metafizike osame, neoplatoniziranog aristotelizma Al-Farabija i Ibn Sinaa, te filozofskog misticizma Abu Hamida al-Ghazzalija. Iako je bio pod utjecajem ideja izrečenih u djelu *Tadbir al-mutawahhid* (*Vladanje osamljenika*) od svoga prethodnika Ibn Bājje, Ibn Ṭufayl nije se mogao pomiriti sa krajnjim dosegom njegovih intelektualnih ambicija. Ideju čiste umske spoznaje on će osnažiti elementima mistične teorije Al-Ghazalija, koja bi mogla pomoći da se nadiđe problem antinomija i zadobije spoznaja o onom što je nemislivo.

Lenn Goodman smatra da je cijeli koncept *Hayy ibn Yaqzana* zasnovan na Aviceninom ideji „lebdećeg čovjeka“ (*al-rajul al-ta'ir*) posredstvom koje Ibn Sina dokazuje supstancijalnost ljudske duše/uma i njenu neovisnost (2001: 573-599). Poziv čitaocima da zamisle kako lebde u zraku, odvojeni od izvanjskog svijeta a potom i od vlastitog tijela, bit će Ibn Sinaova naznaka o odvojenosti duše/uma od izvanjskih kategorija, odnosno otvorena mogućnost za potvrdu razine samosvijesti. Riječju, mogućnost apstrahiranja od pretpostavke izvanjskih stvari, kako će zaključiti Descartes a čini se upravo na tragu rečene ideje, ali ne i od pretpostavke vlastite svijesti, vodit će kasnijem uobličanju stava s krajnjim stepenom izvjesnosti: *Cogito ergo sum*.

## IBN RUŠD

Nesumnjivo, najznačajniji predstavnik andaluzijske filozofije je Ibn Rušd, rođen 1126. godine u Kordobi. Ibn Rušd ili Averroes – ime pod kojim je poznat na Zapadu – spada u red najznačajnijih mislilaca u povijesti filozofije općenito, a naročito unutar one tradicije mišljenja koju nazivamo klasična islamska filozofija. Svakako, riječ je



o osobi kojoj pripada naročita zasluga za otkrivanje autentičnog Aristotela i čije je mišljenje u značajnoj mjeri utjecalo na razvoj filozofije na Zapadu.

Prema mišljenju Majida Fakhrija, riječ je o najtemeljijem tumaču Aristotelove filozofije, koji je nadmašio sve svoje prethodnike, te koji je na jedinstven i precizan način definirao odnos između filozofije i religije (2001: 15). Pri analizi ovih, kao i drugih pitanja, primjetan je utjecaj dvojice Ibn Rušdovih prethodnika, što sam Ibn Rušd i priznaje. Riječ je o Avempaceu (Ibn Bajja), koji je bio zaslužan za uvođenje izučavanja Aristotela u tadašnjoj Andaluziji, te o Ibn Tufaylu sa kojim je Ibn Rušd bio blizak prijatelj, ali se ipak sudržavao od njegove posvećenosti mističnoj filozofiji Gazalija i Ibn Sine. Međutim, Ibn Tufaylova preporuka mlađeg kolege kod halife bit će sudbonosna za daljnji razvoj i ugled Ibn Rušda.

Iako je riječ o misliocu koji predstavlja sami vrhunac klasične arapsko-islamske filozofije, sudbina prema njemu nimalo nije bila blagonaklona. Pored prezira tradicionalnih teologa, doživio je sumnjičenje za herezu (*kufir*), spaljivanje svojih knjiga, objavljivanje *Manifesta* kojim se zabranjuje čitanje njegovih djela, te progon iz rodnog mjesta. O dvostrukoj sudbini „najvećeg spekulativnog filozofa Magreba”, pisat će i Seyyed Hossein Nasr. Naime, na Zapadu je postao poznat kao komentator Aristotela u toj mjeri da su zapadni mislioci dugo Aristotelova učenja motrili kroz njegovu interpretaciju. Nepravda koju je na istom Zapadu doživio vezuje se za teoriju o „dvostrukoj istini” koja mu je greškom pripisana, kao i za isticanje njegovog racionalizma, koji se želio prikazati kao njegova suprotstavljenost religiji i vjerovanju. Takve interpretacije Averroesovih djela na Zapadu, dominantno na hebrejskom i latinskom jeziku, vodit će onome što je kasnije označeno kao „latinski averoizam”. S druge strane, sudbina muslimanskog Ibn Rušda sasvim je drugačija. Zapravo, njegovo viđenje i interpretacija unutar muslimanskog svijeta više su u saglasnosti sa „stvarnim” Ibn Rušdom, budući da uz nastojanje da očuva čistotu Aristotelovog učenja, ističu Ibn Rušdovo temeljno nastojanje usmjereno ka otkrivanju sklada između filozofije i religije, što je u konačnici trebalo voditi, ne samo ka legitimiranju filozofije, nego i ka nužnosti bavljenja njome. Drugim riječima, Ibn Rušd nikada nije govorio o „dviije istine”, nego o jednoj istini, koja se javlja pod različitim vidovima – bilo religije ili filozofije – koji jedan drugom ne proturiječe. Ovdje je ključan princip *ta'wila* koji Ibn Rušd uvodi kao princip sklada između filozofije i religije.

Ibn Rušdova posvećenost Aristotelovim metafizičkim učenjima vidljiva je i u njegovom najznačajnijem djelu *Tahafut al-tahafut* (*Nesuvislost nesuvislosti*) (vidjeti Van den Berg 1954; Averroes 1988), koje piše kao odgovor na Gazalijevu kritiku spram muslimanskih peripatetika, iskazanu pod naslovom *Tahafut al-falasifah*

(Nesuvislost filozofa)<sup>6</sup>. Sav sadržaj polemike između ova dva muslimanska mislioca može se svesti na tri temeljna problema: vječnost svijeta, Božije poznavanje partikularija i tjelesno uskrsnuće (Vidjeti Griffel 2002; Bučan 1991). Naime, za razliku od Gazalija koji kritizira filozofe i zagovara princip stvaranja iz ništa, Ibn Rušd, prihvatajući Aristotelovu tezu o vječnom kretanju i vremenu, zastupa ideju o vječnosti svijeta i prigovara Gazaliju na nedosljednosti doslovnog tumačenja.<sup>7</sup> U drugom pitanju Ibn Rušd prigovara Gazalijevoj kritici neutemeljenost, budući da, prema njegovu mišljenju, nije ispravno razumio stavove Farabija i Ibn Sinaa.

Suština se sastoji u tome da, kako to vidi filozof iz Kordobe, rani muslimanski peripatetici nisu negirali Božije znanje partikularija, nego su istakli da ih Bog ne poznaje na isti način kao čovjek. Naime, čovjekovo znanje je uzrokovano partikularijama, dok je Božije znanje uzrok partikularija. Pitanju besmrtnosti duše i tjelesnog uskrsnuća Ibn Rušd poklanja svega nekoliko posljednjih stranica svog *Tahafuta*. I dok Gazali filozofe optužuje da su pod utjecajem grčke filozofije i simboličkim tumačenjem stavaka o proživljenju, pribjegli negiranju tjelesnog proživljenja, a time i tjelesnog iskušavanja užitaka u raj u paklu, Ibn Rušd zaključuje kako je duša besmrtna a da ono što se vraća u život nakon smrti jesu samo „slike“ ili „primjeri“ tijela što su postojala na ovom svijetu, a nikako ta ista tijela, jer „ono što je prestalo postojati ne vraća se u život u svojoj osobnosti, već se vraća (u život) biće samo nalik onome što je prestalo postojati“ (Averroes 1988: 469).

Averoesova filozofija, pored toga što je temeljno inspirirana najautentičnijim duhom aristotelizma, predstavlja i zaključak četverostoljetnog „filozofsko-teološkog sukoba“ u islamu. U globalnim kulturnim uvjetima, njegov doprinos aristotelijanskom učenju kritična je tačka u povijesti transmisije grčko-arapske filozofije u Zapadnu Evropu, u vrijeme kada su grčka filozofija općenito, a Aristotelova posebno, na Zapadu bile gotovo potpuno zaboravljene. Nakon što su početkom 13. stoljeća komentari Aristotelovih djela bili prevedeni na latinski, kako ističe Majid Fakhry, prouzrokovali su snažna intelektualna kretanja u filozofskim i teološkim krugovima, te postavili temelj za uspon latinskog skolasticizma, koji bi prije ponovnog otkrivanja Aristotela – uglavnom zahvaljujući Averoesovim komentarima – bio nezamisliv. Čak

<sup>6</sup> Prvi prijevod *Tahafuta* na engleski jezik načinio je Sahib Ahmad Kamali, *Al-Ghazali's Tahafut al-falasifah (Incoherence of the philosophers)*, Lahore 1953), a nakon toga je uslijedio i prijevod Michaela Marmure (*The incoherence of the philosophers: Tahafut al-falasifah: a parallel English-Arabic Text*, Provo: Brigham Young University Press 1997). Također, doktorska teza prof. Marmure je bila posvećena ovome djelu, kao i Ibn Rušdovom odgovoru, a branjena je pod naslovom *The conflict over the world's pre-eternity in the Tahafut of Al-Ghazali and Ibn Rushd* (University of Michigan 1959)

<sup>7</sup> O problemu vječnosti svijeta, kome su Gazali i Ibn Rušd posvetili najviše prostora u svojim radovima, vidjeti Bajraktarević (2001).

si i uspon renesansnog racionalizma i humanizma blisko povezani s Averoesovom opredijeljenošću za primat razuma u filozofskom i teološkom diskursu. „Racionalizam je rođen u Španiji u umu arapskog filozofa, kao svjesna reakcija protiv teologizma arapskih pobožnjaka” (1939: 37), piše Gilson, misleći pritom na aš’arijske *mutakallimune*. Gilson dodaje da kada je Averoes umro (1198), „svojim nasljednicima je ostavio ideal čiste racionalne filozofije, ideal čiji utjecaj je bio takav da je posredstvom njega čak i evolucija kršćanske filozofije bila snažno modificirana“ (1939: 38).

## IBN ‘ARABI

Iz ukupne intelektualne tradicije koja se bavi filozofsko-teološkim mišljenja Ibn Arabija, izdvojit ćemo pet naslova koji su, svojim sadržajem i pristupom, ostavili najznačajniji trag na Zapadu. Od toga četiri pripadaju autorima koji su boravili na filozofskoj školi Imperial Iranian Academy u Teheranu, koju je utemeljio Seyyed Hossein Nasr.

Prvo djelo iz tog niza, objavljeno 1969. godine, je *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabī* francuskog orijentaliste Henryja Corbina. Corbin je ponudio veoma ozbiljnu interpretaciju Ibn Arabijeva učenja koja osobito može biti korisna u kontekstu komparativne analize ali i doprinosu hermeneutičkim temama kontinentalne filozofije. Ipak, Chittick će primijetiti kako je, uprkos nesumnjivom značaju, Corbinov tekst zaokupljen vlastitom filozofskom nakanom, smještajući u prvi plan pojam ‘kreativne imaginacije’ (Corbin 1969). Također, problem se javlja i usljed činjenice što je teško razaberivo „gdje Ibn Arabi završava a gdje Corbin počinje“ (Chittick 1989: xix)

Slijedi Toshihiko Izutsu sa svojom komparativnom studijom *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (1971), a koji sa Corbinom dijeli primarnu oslonjenost na *Fusus al-hikam*, pri čemu će druga djela, osobito *Futuhat*, tek rubno biti uključena. To je vidljivo iz činjenice što Izutsu u središte svog filozofskog istraživanja stavlja ona metafizička pitanja koja su temeljno naznačena u tekstu *Fususa*. Također, jedna od karakteristika interpretacije koju slijedi japanski orijentalista, a kako primjećuje Chittick, jeste referiranje na komentare Kashanija, koji pripada trećoj generaciji tumača *Fususa*, fokusiranoj na duhovni lanac Sadr al-Dina Qunawija.<sup>8</sup> Ipak, on je dao nemjerljiv doprinos u razumijevanju ekberijanske

<sup>8</sup> Qunyawij je bio dobar poznavalac peripatetičke filozofije, te je uložio veliki napor da istu uskladi sa doktrinom

tradicije, raskrivajući bogatstvo filozofsko-lingvističkog naslijeđa teozofa iz Mursije, pozivajući kasnije generacije na kontinuirano promišljanje takvih sadržaja (Vidjeti Izutsu 1971; Mohaghegh and Izutsu 1977). Izutsu svoju interpretaciju Ibn Arebijeva mišljenja izvodi na način da ona funkcionira u kontekstu njegove mnogo šire filozofske intencije, sadržane u sintagmi „Ka metafizofiji orijentalnih filozofija“. Konačno, insistirajući na apstraktnim metafizičkim učenjima Ibn Arabija, Izutsu stavlja naglasak na Boga koji može biti shvaćen razumom, dok Corbin predočava Boga teofanije, koji je „pojmljiv“ snagom imaginacije. Ali ono što obojici promiče jeste praktična dimenzija Ibn Arebijeva učenja i njegovo neumorno insistiranje na principima vjerzakona, naznačenim u temeljnim vrelima islama.

U tom smislu, posebno mjesto pripada djelu Williama Chitticka *Sufi Path of Knowledge* (1989), na kome je radio dvadeset godina, a koje će svoj nastavak dobiti u još jednoj izvanrednoj studiji *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (1998). Njegovo ozbiljno bavljenje Ibn Arebijevim učenjem započinje 1983. godine, nedugo nakon objavljivanja knjige *Sufi Path of Love* (1983) – posvećene mističnoj poeziji Jalal al-Dina Rumija, a vođeno idejom da se misao Andaluzanina sagleda u cjelini i temeljno iz konteksta njegovog najopsežnijeg djela *Futuhat al-makiyyah*.

Konačno, petu studiju koju izdvajamo a posvećena je Ibn Arabijevom filozofsko-teozofskom mišljenju djelo je još jednog francuskog orijentaliste, Michela Chodkiewicza, naslovljeno *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi* (1993)<sup>9</sup>. Svoje istraživanje on temelji na analizi samog Ibn Arabijevog teksta, stavljajući u središte pojam *walayata*. Iznimno važna karakteristika

---

sufizma. Njemu pripada najveća zasluga glede sistematizacije Ibn Arabijeva učenja, kao i isticanja određenih pojmova – kao što je pojam *wujuda* – koji će se naći na vrhu metafizičke šeme. Štaviše, sav kasniji utjecaj koji će Ibn Arabijeva gnostička teorija imati u svijetu islama, uglavnom se ima zahvaliti Qunyawiju i njegovim učenicima koji su omogućili takav scenarij. Ne treba gubiti iz vida da se gotovo cijela tradicija tumačenja Fususa vezuje za Qunyawija. Prvi cjelovit komentar Fusūsa napisao je Jandī, koji je bio Qūnawījev duhovni učenik i koji je načinio ovo djelo po uputstvu svoga učitelja. Potom, Jandijev učenik 'Abd al-Razzāq Kāshānī (umro 730/1330) i Kāshānījev učenik Dāwūd Qaysarī (umro 751/1350) napisali su, možda, dva najutjecajnije komentara koja pripadaju ovoj tradiciji. Qūnawījev utjecaj je očit u svim ovim djelima.

<sup>9</sup> Michel Chodkiewicz je francuski autor slavenskog porijekla i izvrstan poznavalac sufijske tradicije. Rođen je u 1929. godine u Parizu. Chodkiewicz je još kao mladić konvertirao u islam, što je bio rezultat osobne duhovne potrage. Sva Chodkiewiczzeva su vezana za sufijsku tradiciju, osobito za učenje Ibn 'Arabija i 'Abd al-Qadir Gaylanija, utemeljitelja kadirijskog sufijskog reda. Pisao je na francuskom, ali su neka djela prevedena i na engleski, kao što je slučaj sa *The Seal of the Saints*, kao i djelom *An Ocean Without Shore: Ibn 'Arabi, The Book, and The Law* (SUNY Press 1993). Pored toga, Chodkiewicz je preveo na francuski dva sveska *Futuhat al-makiyyah*, koji predstavljaju izbor različitih tekstova iz Ibn Arebijeva najopsežnijeg djela. I nažalost, dok smo pisanje ovog članka privodili kraju, dobili smo vijest da je zaljubljenik u ekberijansku tradiciju napustio ovaj svijet (31. 03. 2020.).

Chodkiewiczzeva teksta je posvećenost ne samo teorijskoj nego i praktičnoj dimenziji Ibn Arabijeva učenja.

Popis Ibn Arabijevih djela uključuje naslove koji se broje u stotinama, te integralan uvid, barem i načelno, ostaje izvan nakana i okvira ovoga rada. Ipak, treba naznačiti kako je glavninu svojih filozofskih, teoloških i gnostičkih ideja iznio u dva najznačajnija, već spomenuta djela *Fusus* i *Futuhāt*. *Futuhāt* je mnogo voluminozniji spis. Sadrži pet stotina i sedamdeset poglavlja, te je strukturirano u četiri opsežna sveska. U njemu se autor detaljno bavi različitim metafizičkim, ontološkim, epistemološkim i eshatološkim temama, smjerajući na pojedinosti kojima se nije posvećivao u *Fususu*. Također, važno je istaći da je djelo nastajalo tokom četiri decenije, budući da ga Ibn Arabi počinje pisati 1201. tokom hodočašća u Mekku, a završava 1237. godine. Andaluzanin ističe kako je sadržaj samog djela ‘stvar’ izravnog božanskog diktata, na što ukazuje i naslov – ‘otkrovenje’ ili nesvakidašnje ‘raskrivanje/otvaranje’ (*futuhāt*) koje autor iskušava u svetom gradu. S druge strane, *Fusus al-hikam* kao sinteza njegovih metafizičkih učenja neiscrpan je izvor sufijskog nadahnuća. Za razliku od *Futuhata*, *Fusus al-hikam* je napisan ‘u jednom dahu’ (1229.), te je podijeljen na dvadeset sedam poglavlja. Svako poglavlje je posvećeno jednom od Božijih poslanika. Oni u Ibn Arabijevoj interpretaciji predstavljaju specifičnu Riječ (*kalima*), koja u svojoj unutarnjoj dimenziji krije tajnu neponovljivog očitovanja nekog od beskonačnih odraza Božanskog Lica. Duhovni profil poslanika kao ‘slika’ savršene Riječi predstavlja paradigmatički odraz sasvim konkretne ezoterijske dimenzije u njenom povijesnom ruhu. S obzirom na to, ali i uz uvažavanje karaktera otkrivene spoznaje, kao i izrazito simboličkog i apstraktno ustrojenog jezika, ne iznenađuje što su mnogi znanstvenici kao i pripadnici sufijske tradicije ovo djelo označili terminom *Summa mistica*, aludirajući na njegovo nikad izbistrivo semantičko polje i snažno označen utjecaj na kasniju filozofsku i ezoterijsku tradiciju islama.

Ibn Arabijeva ontologija je utemeljena na pojmu *wujud* koji može biti preveden kao ‘nalaženje’ i kao ‘postojanje/bitak’. Isti pojam će Andaluzanin koristiti u dvostrukom smislu; da bi ukazao na ono što ‘pronalazimo’ (*wajada*) u svijetu i za što jednostavno možemo ustvrditi da pri sebi ima atribut postojanja/bivanja, dok s druge strane, pojam koristi i kada govori o supstanci ili prirodi samog Boga. Tako za Ibn Arabija Bog jeste *wujud* ili Bitak, čime ukazuje na Boga kakav On jeste po Sebi.

Za Ibn al-’Arabija Bitak niti u jednom smislu nije dvosmislen ili upitan, ali naše razumijevanje Bitka ima takav karakter. Bitak je ono što istinski jeste, dok sve drugo prebiva u magli. Prema tome, kada kažemo da nešto – bilo šta drugo doli Bog – ‘postoji’, moramo to činiti sa izvjesnom zadržkom, jer sve drugo (*ma siwallah*) je u

isto vrijeme i bitak i ne-bitak. To se može reći i na drugi način. Jedino Bog jeste istinski Bitak i samo On zbiljski *jeste*. Apsolutni bitak se očituje na beskonačan broj modusa, a koji se u osnovi mogu svesti na pet osnovnih razina. Tu je riječ o onome što Ibn Arabi označava pojmom *hadarāt* (*prisutnosti*), ciljajući na vertikalnu očitovanja Božijeg bitka na različitim egzistencijalnim poljima. Tako će prva dimenzija biti označena poljem Čiste Esencije i ‘apsolutne neočitovanosti’ (*al-ghayb al-mutlaq*), koja ukazuje na Boga kao Tajnu tajni (*sirr al-asrar*) u njegovoj ‘osamljenosti’ i krajnjoj nespoznatljivosti. Slijedi razina Božanstva (*uluhiyyah*), što je polje božanskih atributa i Imena, potom razina djelovanja, na kojoj se Apsolut očituje kao Gospodar (*rububiyah*), da bi četvrta dimenzija bila pridržana za ‘polje’ Likova/arhetipova (*amtal*) i imaginacije (*hayal*), a peta za osjetila i osjetilna iskustva (*mušahadah*), što je područje osjetilnog/kontingentnog svijeta. Konačno, ono što je od suštinskog značaja za Ibn Arabijevo učenje jeste da svaka od rečenih dimenzija ili tzv. ‘prisutnosti’ nije drugo do jedna razina očitovanja (*tajalli*) Apsoluta (Vidjeti Izutsu 1971). Međutim, *mnoštvo* (*kathrah*) je samo karakteristika očitovanja Bitka, ali ne i njegove zbiljnosti kao takve. Drugim riječima, unatoč neprekidnom i beskonačnom broju očitovanja, Bitak ostaje Jedan i Jedinstven. Upravo će to biti fundamentalna ontološka pozicija sa koje će ekberijanska tradicija graditi koncept *transcendentnog jedinstva bitka* (*wahdah al-wujud*) ili onoga što će Corbin sažeti u pojam *teomonizma*.

Naime, referirajući se na ontološki status stvari u fenomenalnom svijetu, muslimanski mislioci škole *wahdat al-wujuda* često koriste izraze poput *wujud* i *ṭibari* tj. „fiktivna ili umska egzistencija“ i *wujud majazi* tj. „metaforička egzistencija“. Ovi ali i drugi slični izrazi jednostavno znače da stvari empirijskog svijeta jesu čisto ništa ukoliko se motre izolovano od fundamentalnog jedinstva egzistencije koje je u samom temelju stvari, ali one jesu zbiljski egzistenti ukoliko se na njih gleda iz aspekta spomenutog jedinstva. U tom kontekstu, najznačajniji predstavnik kasne islamske filozofije Mulla Sadra Širazi, koji je u značajnoj mjeri anticipirao neke od osnovnih ontoloških i epistemoloških ideja Ibn Arabija, za stvari empirijskog svijeta koristi pojam „puki ili čisti odnosi“.<sup>10</sup> Mulla Sadra hoće reći da su stvari empirijskog svijeta uspostavljene kao odvojeni entiteti samo kroz iluminativni ili samoočitujući akt apsolutne Zbilje. Konačno, mogli bismo kazati da ono što nije nužno po sebi, a to je sve osim Apsoluta koji jeste Nužni Bitak, ima bitak koji mu je tek pridodat (*wujud idafi*), a što istovremeno označava ontološki status date ‘stvari’, koji se mjestimice

---

<sup>10</sup> O utjecaju Ibn Arabijeva mišljenja na transcendentnu filozofiju Sadr al-Dina Shirazija, kao i općenito o konceptu znanja u kasnijoj islamskoj filozofiji, vidjeti: Kalin (2013), Sadra (2014).



izriče i posredstvom sintagme egzistencijalnog ili 'kontingentnog siromaštva' (*imkan fakhr*).

Učenje o transcendentnom jedinstvu bitka svjedoči da iako Bog transcendirira stvoreni svijet, on nije apsolutno odvojen od Boga. Zapravo, prihvatiti ideju da pored Apsolutne Zbilje postoji neka druga zbilja koja bi bila samostalna i neovisna, značilo bi stupanje u klasičnu zamku politeizma. Učenje o *wahdat al-wujudu* gradi svjeto-nazor koji na fenomenalni svijet i stvari u njemu gleda kao na ono različito od Boga, ali istovremeno drži da njihova zbiljnost nije ništa drugo do Božija Zbiljnost. U protivnom, svijet i stvari u njemu bi imale status samostalnih i neovisnih reliteta, koji u konačnici ne bi ovisili o egzistencijalnoj potpori ili održanju u postojanju od strane Apsolutne Zbilje koja jeste Bog. U svom traktatu *Risalah al-wujudiyah* andalužanski teozof piše:

„Kada bi imao neovisnu egzistenciju, tada ne bi bilo potrebe za tvojim utrućem (*fana*) i samospoznajom (*ma'rifah al-nafs*). Ti bi zapravo u tom slučaju bio poput nekog izdvojenog gospodara, a Allah je iznad toga da postoji neki gospodar osim Njega. Korist koju sebi možeš priskrbiti od samospoznaje sastoji se u tome da znaš i da shvatiš da tvoj *wujud* nije ni nešto postojeće niti nešto nepostojeće, te da niti si bio, niti jesi a niti ćeš biti na način egzistencijalne neovisnosti i samoopstojnosti.“ (1905: 7)

Svoje gledište o *wujudu* Ibn Arebi će izraziti i posredstvom teološkog koncepta *tanziha* i *tashbiha*. Prvi termin se obično prevodi kao „transcendencija“ a drugi kao „imanencija“. Ibn Arebi ističe kako je Bog po sebi neusporediv (transcendentan) sa bilo kojom stvari. Drugim riječima, *wujud* je iznad svega u kosmosu, on je apsolutno neočitovan (*batin*). Međutim, Kur'an govori da Bog nije samo neočitovan, nego i očitovan (*zahir*). Bog je sličan svim stvarima, posredstvom značenja Njegovih Imena, On pokazuje svojstva svojih atributa u kosmosu. Univerzum nije ništa drugo do izvanjska manifestacija unutarnjih karakteristika *wujuda*. Bog je istovremeno neusporediv ili transcendentan, jer je apsolutno nemanifestovan u Svojoj metafizičkoj osamljenosti, te sličan ili imanentan jer pokazuje Svoja Imena i Attribute posredstvom postojećih stvari. Stoga, možemo kazati da je *wujud* jedan *po sebi* na razini svoje neočitovanosti ili neusporedivosti; Bog je jedan u svojoj Biti (*dhat*) a mnoštvo kroz Svoja Imena. Zato se Ibn Arebi nekada referira na Boga kao na Jedno/Mnoštvo (*al-wāhid al-kathīr*). Savršeni čovjek je onaj ko zbilju posmatra sa dva oka, jednim okom vidi Boga kao neovisnog o svijetu u stanju neusporedivosti a drugim na kosmos kao mjesto očitovanja Božijih imena (Chittick 1994: 76-77).

Filozofija *wahdat al-wujuda* nije ništa drugo do teorijska ili racionalna rekonstrukcije izvorne metafizičke vizije, koja je zamišljena kao intuitivno zahvatanje zbilje



egzistencije (*wujud*). Ipak, učenje o „transcendentnom jedinstvu bitka“ ili *wahdah al-wujudu* nije rezultat logičkog zaključivanja nego intelekcije i unutarnjeg iskustva. Drugim riječima, pojam *bitka* koji se pojavljuje u terminu *wahdat al-wujud* podrazumijeva samu zbilju bitka koja nam se otkriva onda kada smo u stanju kontemplacije, posredstvom aktiviranja transcendentálnih funkcija našeg uma. S tim u vezi, Chittick upozorava da uprkos stotinama svezaka o ontologiji, koji su nadahnuti Ibn al-'Arabijevim djelima, njegova glavna briga nije *umski* pojam bitka, već kušanje (*dhawq*) Bitka, odnosno ono 'otkrivanje' koje u isti mah jeste opažanje i bivanje onim što istinski jeste. Premda je Ibn Arabi nesumljivo jedan od najbriljantnijih filozofskih umova, filozofija nije bila njegova primarna zaokupljenost. Ono što ga je neprestano zaokupljalo jeste otkrivanje nebrojenih vidova Božijeg Bitka i njegova spoznaja.<sup>11</sup>

Detaljnija analiza Ibn Arabijeva mišljenja zahtijevala bi uvid u probleme epistemologije, eshatologije, hermeneutike, teologije, kao i nekih drugih znanstvenih disciplina.<sup>12</sup> Drugim riječima, takav poduhvat zahtijeva mnogo više prostora nego što ga ovdje možemo priuštiti. Ipak, epistemološka staza koju je utabao, može biti podvedena pod jedno pravilo – kojim je obojen njegov ukupan filozofsko-teozofski angažman – a koje bismo sa Chittickom mogli sažeti na sljedeći način: ljudi se Bogu trebaju približavati posredstvom *taḥqiqa* (duhovno ozbiljenje) a ne *taqlida* (nekritičko slijeđenje).

## MOSES MAIMONIDES

Moses Maimonides je rođen u Cordobi 1138. godine i nesumnjivo pripada krugu onih koji neformalno konstituiraju andaluzijsku školu filozofije. Iako će Maimonides glavninu svoga života provesti izvan Cordobe, njegova intelektualna ostavština svjedoči kako je ostao vezan za filozofiju, jezik i kulturu koji su njegovani u Andaluziji. Naime, Ibn Tumartovim osvajanjem Cordobe i uspostavljanjem vladavine almohadske dinastije, Maimonidesova porodica je odlučila napustiti Cordobu i potražiti mirnije mjesto za život. Kako je Maimonides pripadao židovskoj zajednici pokušavao je drugdje pronaći ono što je do tada u Cordobi živio. Nakon dvanaestogodišnjeg lutanja po Andaluziji, porodica odlazi u Fez (Maroko), gdje ostaju pet

---

<sup>11</sup> Konsekventno tome, spoznaja će za Ibn Arabija značiti i ulazak u stanje metafizičke smetenosti (*hayrah*), koja ne ukazuje na izgubljenost usljed nenalaženja puta, nego smetenost usljed otkrivanja i dosegnute spoznaje.

<sup>12</sup> Za detaljniji uvid u filozofsko-teološku misao Ibn Arabija vidjeti: Hafizović (1995); Hafizović (2013); Chodkiewicz (1993).a

godina, da bi se potom zaputili u Akru, Jerusalem, te nakon posjete Aleksandriji, konačno se skrasili u Egiptu, gdje će Maimonides ostati do kraja života 1204. godine. Maimonides će vrlo brzo postati vrlo autoritativan član židovske zajednice a potom i „predvodnik Židova“ (*rais al-yahud*) u Egiptu. I premda će u zemlji faraona imati i teških životnih iskustava<sup>13</sup>, upravo je tu napisao sve ono po čemu ga filozofska i duhovna tradicija zapamtiti. Maimonides će tokom boravka u Egiptu neuobičajeno brzo napredovati unutar šire društvene i intelektualne zajednice, te osobito glede „odnosa“ sa dvorom, koji će pokazati blagonaklonost i podršku njegovom znanstvenom angažmanu.<sup>14</sup>

Ako bismo htjeli predstaviti Maimonidesovu filozofsku odiseju – ostavljajući po strani ono što temeljno pripada polju teologije i drugim disciplinama – to bi značilo da pred sobom imamo fragmente iz nefilozofskih djela koja će poslužiti kao predložak Maimonidesu da ih misaono razvije kroz vlastiti filozofski pristup, potom slijede manji filozofski radovi koji mu se pripisuju i konačno njegovo najznačajnije djelo *Vodič za one što dvoje*. Kada je riječ o autentičnosti manjih filozofskih spisa, čini se kako istraživanja sve više ukazuju na mali stepen vjerovatnoće da ti tekstovi zaista i pripadaju filozofu iz Kordobe. Slijedi da je njegova filozofska stajališta moguće rekonstruirati iz njegovih nefilozofskih spisa i njegovog najznačajnijeg djela. Filozofski materijali u Maimonidesovim nefilozofskim tekstovima sastoje se od niti koje je Maimonides ispleo u svom *Komentararu na Mishnu*, a osobito njegov uvod poznat kao *Osam poglavlja*, u traktatu *Abot*, zatim traktat koji se obično naziva *Etika očeva*, odjeljci filozofskog karaktera u njegovoj *Mishna Tori*, filozofski materijal pronađen u pismu Samuel ibn Tibbonu i, konačno, odjeljak na kraju njegovih *Medicinskih aforizama*. Kada je riječ o manjim spisima filozofskog karaktera koji se

---

<sup>13</sup> Dva slučaja su bila posebno izazovna za Maimonidesa tokom ranog perioda provedenog u Egiptu. Prvi je smrt njegovog brata Davida za koga je bio osobito vezan ali i zbog činjenice da su njegove trgovinske djelatnosti Maimonidesu omogućavale neometano bavljenje filozofijom i teologijom. Povijesničari bilježe kako je nakon toga godinu dana bio u snažnoj depresiji. Drugo neugodno iskustvo iz ranih kairskih dana vezano je za jednu optužbu protiv Maimonidesa za otpadništvo. Naime, prema nekim izvještajima on je tokom boravka u Andaluziji formalno bio prihvatio islam, budući da je vlast nakon dolaska almohadske dinastije pozivala na takav čin ukazujući na posljedice u slučaju odbijanja. To se svakako ima pripisati Ibn Tumartovu militantnom duhu i puritanskom tumačenju islama. Ukoliko bi se ovaj navod uvažio, a imajući u vidu Maimonidesovo vođstvo i sudjelovanje u obredima židovske zajednice, slijedilo bi da je on napustio islam, što je prema vjerozaku bilo oštro kažnjivo a dotični bi bivao označen kao otpadnik (murtad). Ipak, Salahudinov vezir Al-Fadil je stao u njegovu odbranu rekavši da se pristupanje određenoj religiji pod prisilom ne može uzeti kao „ozbiljan“ čin budući da je temeljno označen neslobodom, pa se po istoj osnovi ni posljedice ne mogu izvoditi u slučaju napuštanja onog što je prethodno „prihvaćeno“. Više vidjeti u: Harbetal (2014).

<sup>14</sup> Za više biografskih pojedinosti vidjeti: Kraemer (2005).

pripisuju Maimonidesu, treba reći da su znanstvenici saglasni u odbacivanju Maimonidovog autorstva nad svim osim na *Traktatu o logici*.<sup>15</sup>

Ipak, svi Maimonidesovi filozofski spisi ili takovrsni nacrti pojedinih tema dati u nefilozofskim tekstovima, samo su nabačaji onoga što je detaljno analizirao u svom najznačajnijem filozofskom djelu *Vodič za one što dvoje*.<sup>16</sup> Na primjer, u *Traktatu o proživljenju*, iz 1191. godine, na nekoliko mjesta čitatelja upućuje na ono što je „jasno iznio“ u *Vodiču za one što dvoje*, i pri tome se poziva na sva tri dijela *Vodiča*.

Upućujući na svrhu i cilj *Vodiča* Maimonides na samom početku piše:

“Prva svrha ove rasprave jest objašnjenje značenja naziva u proročkim knjigama. Među tim nazivima neki su višeznačni, a neznalice im pridaju [samo] neko od značenja koja se priruču tom višeznačnom nazivu. Ima među tim nazivima onih koji su preneseni... Ova rasprava ima i drugu svrhu, a to je objašnjavanje vrlo nejasnih prispodoba što ih ima u knjigama proroka gdje nije jasno rečeno da su to prispodobe. Naprotiv, nezalici i onome koji dvoji čini se da su one doslovne i da nemaju skrivena značenja... No ako mu razjasnimo tu prispodobu ili ga upozorimo na to daje to prispodoba, on će izaći na pravi put i riješit će se te dvojbe“. (2009: 5)

Naime, dvojba koja se pojavljuje i u samom naslovu zapravo je posljedica susreta *homoreligiosusa* sa filozofskim nasljeđem aristotelijanske tradicije mišljenja. Drugim riječima, objasniti „neugodnosti“ susreta religije i filozofije, odnosno revelacije i uma, ono je što leži u suštini Maimonidoesvog nauma u *Vodiču*. Intencija je ista ona koju susrećemo u Averroesovu *Fasl al-maqal* – osvjetliti harmoniju između filozofskog i religijskog nauka, te pokazati kako filozofija ima legitimitet religijske perspektive.

*Vodič* je napisan za religioznog čovjeka koji vjeruje u istinitost Svetoga Teksta ali i koji je izučavao filozofiju te se našao u dvojbi koja ga egzistencijalno razdire. Riječ je o trenutku kada pokušava odlučiti između Riječi i riječi (uma) – da li prihvatiti doslovnost Teksta i potisnuti glas uma ili pak ostaviti po strani Tekst objave a priglititi snagu vlastita mišljenja. Takvog koji neprestano zapada u dvojbe, Maimonides izvodi iz stanja zbunjenosti na „pravi put“, ukazujući mu kako riječi posjeduju višestruko značenje, te kada se ispravno razumiju nestaje sraz između njih i intelekta. Zapravo, zaključak je ponovo isti kao i kod Averroesa: sukob ili nesuglasnost je „prividnog karaktera“, što je znak da treba pronaći novu hermeneutičku stazu, kako bi se postiglo

---

<sup>15</sup> Usp. Davidson (2005: 305-351; 2015; 1992).

<sup>16</sup> Maimonides je svoje remek-djelo započeo 1185. godine, a dovršio ga je oko 1190. Riječ je o trećem i posljednjem svesku njegove trilogije, nakon komentara *Mishne* i *Mishna Tore*. *Vodič* je izvorno napisan na arapskom jeziku, da bi potom bio preveden na hebrejski i latinski.

„stapanje horizonata“ i poništila „ospjena“ kao rezultat doslovnog čitanja. Ipak, za realizaciju takvog angžmana osposobljeni su isključivo filozofi.

Maimonidesovu filozofiju, temeljno izraženu u tekstu *Vodiča*, a čini se jednako kao i u slučaju ostalih andaluzijskih filozofa, ne karakterizira samo intelektualna nego i transformacijska dimenzija. To upućuje na zaključak da andaluzijska filozofska misao nema za predmet samo emancipaciju uma, nego je snažno prožeta brigom o duši i unutarnjem prosvjetljenju čovjeka.

Kada je riječ o utjecaju muslimanskih filozofa na Maimonidesovu misao, istraživači navode kako je on zdušno preporučivao svojim učenicima Averoesov komentar Aristotela. Ipak, Alfred Ivry smatra kako je teško dati odgovor na pitanje da li i u kojoj mjeri je Averroes doista utjecao na Maimonidesa, budući da nije izvjesno je li Majmonid uistinu čitao Averroesa dok je pisao svoje remek djelo. Također, sumnju u takav utjecaj budi i činjenica da Averroes niti jednom nije spomenut u tekstu *Vodiča*.

Stvari su mnogo jasnije kada je riječ o Al-Farabiju, na kojeg se Maimonides izravno poziva, naglašavajući značaj njegovih logičkih spisa, koje će i sam koristiti pri izradi vlastitog priručnika. Štaviše, Maimonides će slijediti Al-Farabija i u klasifikaciji znanosti koje će prema toj šemi u konačnici sve biti uključene u filozofiju, skončavajući sa političkom filozofijom. Mišljenje da je „istinska sreća“ jedino ostvariva unutar javne sfere, odnosno u upravljanju gradom, edukaciji stanovništva i kreiranju zakona koji će imati u vidu njihovo blagostanje i sigurnost, pokazuje da je Maimonides usvojio ne samo lekcije i metodu Al-Farabijeve logike, nego i zaključke njegove političke filozofije (Ivry 2005). Stoga ne treba iznenaditi mjesto koje Al-Farabi zadobija unutar Maimonidesova *Vodiča*, na temelju čega su se pojedini istraživači ohrabрили ustvrditi kako je djelo potonjeg tek izlaganje Al-Farabijeva učenja, kao i da je autor *Savršene države* najznačajniji autoriteta za Maimonidesa nakon Aristotela, pa shodno tome i ključni autoriteta za razumijevanje Maimonidesove filozofije u cjelini. U tom kontekstu, posebno je ilustrativan pristup Leo Straussa koji će u svojoj analizi Maimonidesove filozofije vrlo ozbiljno naglasiti ovu vezu i Al-Farabijevu ulogu u nastanku Majmonidesova djela (Vidjeti Green 2013). Naime, Leo Straus će pokazati naročiti interes spram filozofske i ezoterijske dimenzije Maimonidesova mišljenja, čime će u značajnoj mjeri doprinijeti njegovoj modernoj reaktualizaciji. Štaviše, Berman Lawrence će otići korak dalje, nazivajući Maimonidesa Farabijevim učenikom, budući je od Al-Farabija preuzeo opću teoriju odnosa filozofije i religije i primijenio je na judaizam (Lawrence 1974: 154).

Posebno mjesto u Maimonidesovu *Vodiču* pripada Ibn Bajji, kojem je Majmonides bio zahvalan za oblikovanje svog stava o intelektu kao i u vezi sa prevladavanjem izazova prihvatanja aristotelijanske metafizike. Ibn Bajja će također biti spomenut i u tekstu pisma upućenom Samuelu (Vidjeti Stitskin 1982). Ipak, pored velikog broja antičkih i muslimanskih filozofa na koje se autor *Vodiča* referira, nakon neusporedive prve pozicije koja pripada Aristotelu, drugo mjesto odnose *mutakallimuni*, odnosno aš'aritski i mu'tazilitski teolozi. Te činjenice snažno odslikavaju duhovni i intelektualni kontekst u kojem je Maimonides narastao i stvarao djela koja će ostaviti snažan trag u povijesti ljudskog mišljenja.

## UMJESTO ZAKLJUČKA

Andaluzijska filozofija u svojim brojnim i raznolikim izrazima, odslikanim u djelima filozofa od Ibn Bajja do Mosesa Maimonidesa, predstavlja neiscrpan izvor inspiracije za promišljanje najzagonetnijih metafizičkih, epistemoloških i teoloških pitanja. Također, andaluzijska filozofija kreirana u mišljenju cijele plejade mislilaca obistinjuje jedno od najslavnijih poglavlja islamske i općenito srednjovjekovne filozofije, te je umnogome doprinijela ukupnosti islamske kulture i civilizacije. Pored toga, imajući u vidu činjenicu da je Andaluz označen kao mjesto kulturne razmjene gdje se dogodila povijesna sinteza grčkog racionalizma i bliskoistočnog monoteizma, te u svojoj punini ispoljila ideja tolerancije i mediteranskog multikulturalizma, postaje sasvim razvidan povijesni značaj ove „epizode“ u kulturnom i intelektualnom konstituiranju Evrope. Ipak, ekstenzivnija eksplikacija rečenog fenomena bi zahtijevala drugu formu rada ili nastavak u nekom od narednih brojeva.

## LITERATURA:

1. Adamson, Peter (2016), *Philosophy in the Islamic World*, Oxford
2. Addas, Claude (1993), *Quest for the Red Sulphur*, Islamic Texts Society, Cambridge
3. Al-Farabi (2011), *Uzorita država*, Demetra, Zagreb
4. Averroes (1988), *Nesuvislost nesuvislosti*, (prev. Daniel Bučan), Naprijed, Zagreb
5. Bajraktarević, Orhan (2001), "Ibn Rušd i pitanje vremenitosti svijeta kod al-Gazalija", *Zbornik radova*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo
6. Bučan, Daniel (1991), *Al-Gazali i Ibn Rušd: mišljenje u svjetlosti vjere i razuma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb
7. Bučan, Daniel (2014), "Avempaceovo *Vladanje osamljenika* kao etička i politička rasprava", *Logos – časopis za filozofiju i religiju*, Vol. 2, br. 2., 205-212.
8. Chittick, William (1989), *Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*, SUNY Press, New York
9. Chittick, William (1994), "Rumi and wahdat al-wujud", u: *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, Harvard University, 70-111.
10. Chittick, William (1998), *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, SUNY Press, New York
11. Chodkiewicz, Michel (1993), *The Seal of the Saints*, Islamic Texts Society, Cambridge
12. Corbin, Henry (1969), *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*, Princeton University Press
13. Davidson, Herbert A. (1992), *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories on Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press
14. Davidson, Herbert A. (2005), *Moses Maimonides – The Man and His Works*, Oxford University Press
15. Davidson, Herbert A. (2015), *Maimonides the Rationalist*, Littman Library of Jewish Civilization
16. Essa, Ahmed, Othman Ali (eds.) (2010), *Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to the Renaissance*, The International Institute of Islamic Thought, USA
17. Fakhry, Majid (2001), *Averroes*, Oneworld, Oxford
18. Genequand, Charles (2011), "Avempace", u: Henrik Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, 483-486.

19. Gilson, Etienne (1939), *Reason and Revelation in Middle Age*, C. Scribner's Sons., London
20. Goodman, Lenn E. (2001), "Ibn Tufayl", u: Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London & New York, 573-599.
21. Green, Kenneth Hart (ed.) (2013), *Leo Straus on Maimonides: The Complete Writings*, University of Chicago Press
22. Griffel, Frank (2002), "The Relationship between Averroes and al-Ghazali", u: John Inglis (ed.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, Richmond, 51–63.
23. Hafizović, Rešid (1995), *Ibn Arabijevo filozofsko-teološko učenje o logosu*, Bemust, Zenica
24. Hafizović, Rešid (2013), *Suštinsko čitanje Ibn Arabijeva Fususa kroz komentar Abdullaha Bošnjaka*, Academic Research Institute & „Ibn Sina“, Sarajevo
25. Harbetal, Moshe (2014), *Maimonides – Life and Thought*, Princeton University Press, New Jersey
26. Hawi, Sami S. (1974), *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzan*, E. J. Brill, Leiden
27. Ibn 'Arabi (1905), *Risala ahadiyya ili Risala fi ma'na man arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*, u: Asin Palacios, *Acts of the 14th Oriental Congress*, Alžir
28. Ibn Bajja (2015), *Vladanje osamljenika; Poslanica za oproštaj; Poslanica o spregnutosti uma sa čovjekom*, (prijevod Daniel Bučan), Demetra, Zagreb
29. Ibn Tufayl (1985), *Živi sin Budnoga*, Veselin Maleša, Sarajevo, 1985.
30. Ivry, Alfred L. (2005), "The Guide and Maimonides' Philosophical Sources", u; Kenneth Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, str. 58-81.
31. Izutsu, Toshihiko (1971), *The Concept and Reality of Existence*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo
32. Kadić, Samedin (2020), "Koncepti osamljivanja u klasičnom islamskom mišljenju", *Društvene i humanističke studije – DHS*, 2 (11), 211-226.
33. Kalin, Ibrahim (2013), *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition*, Oxford University Press
34. Kraemer, Joel L. (2005), "Moses Maimonides – An Intellectual Portrait", u: Kenneth Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, 11-57.



35. Lawrence, Berman (1974), "Maimonides, The Disciple of Alfarabi", *Israel Oriental Studies*, 4, 154-178.
36. Majmonid [Moses Maimonides] (2009), *Vodič za one što dvoje*, Demetra, Zagreb
37. Mohaghegh, Mahdi, Toshihiko Izutsu (1977), *The Metaphysics of Sabzavārī*, Delmar, Caravan Books, N. Y.
38. Nasr, Seyyed Hossein (2018), *Islamska filozofija od postanka do danas*, Centar za kulturu i edukaciju „Logos“, Tuzla
39. Russell, Gül A. (1994), "The Impact of the *Philosophus Autodidactus*: Pockockes, John Locke, and the Society of Friends", u: Russell, G. A. (ed.), *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, Brill's Studies in Intellectual History, v. 47., Leiden, 224-265.
40. Sadra, Mulla (2014), *Kitab al-masha'ir (Metaphysical Penetrations)*, Brigham Young University
41. Seeskin, Kenneth (ed.) (2005), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press
42. Stitskin, Leon D. (1982), *Letters of Maimonides*, Yeshiva University Press
43. Sušić, Kerim (2017), "Prilog razumijevanju odnosa između al-Farabija i Majmonida", *Logos – časopis za filozofiju i religiju*, Vol. 5, br. 1-2., 49-80.
44. Van den Bergh, Simon (1954), *Averroes' Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Oxford University Press

## THE HORIZONS OF ANDALUSIAN PHILOSOPHY

### Summary:

Whether we see in philosophy the Heideggerian-existentialist attempt to establish a difference between Being and being, or in the spirit of the philosophy of existence of the Jasper's illumination of man's existence in its bond to transcendence, the Husserlian endeavor of a phenomenological return to the very essence of things, or in the Deleuzean insight into the construction of concepts, we find all these elements within what we denote by Islamic philosophy. Within the long and rich history of Muslim philosophical thought, Andalusian philosophy represents the pinnacle of classical Islamic philosophy, whose best intellectual offshoots will be embodied in the works of Ibn Bajja, Ibn Tufayl, Ibn Rushd, Ibn 'Arabi, Moses Maimonides, and numerous other thinkers. The paper that follows aims to explain the phenomenon of 'Andalusian philosophy', taking into account the results of recent research published in scientific studies in the West.

**Keywords:** andalusian philosophy; Ibn Bajja; Ibn Tufayl; Ibn Rushd; Ibn 'Arabi; Moses Maimonides; tradition

Adresa autora

Authors' address

Rusmir Šadić

Univerzitet u Tuzli

Filozofski fakultet

rusmir.sadic@untz.ba