

Širenje aleksandrijskog neoplatonizma III stoljeća po Bliskom istoku koristilo je na poseban način islamskoj kulturi u koju su neki njegovi osnovni koncepti bili integrirani i reinterpetirani još od Al-Kindija (oko 796-873), mada njegov najveći razvoj pada u vrijeme grupe bagdadskih učenjaka X-XI stoljeća čije je razgovore redigirao upravo Abū Hayyān al-Tawhīdī<sup>2</sup>. Dio temeljnog neoplatoničkog teksta, Plotinove (201-275) *Eneade*, bio je dosta vjerno pretočen na arapski u Al-Kindijevo vrijeme pod naslovom *Utūlūğiyā Aristūtālis* ili *Aristotelova teologija*<sup>3</sup>, a sam Al-Tawhīdī prenio je čitave pasuse iz *Eneada* u svoje djelo *Muqābasāt*, kao što se Al-Siğistānī bavio Plotinovim životom nazivajući ga “al-Šayh al-Yūnānī” (grčki učitelj) i prepisao opširne fragmente iz njegovog djela u svoj traktat *Siwān al-hikma*<sup>4</sup>. Važno je, u svakom slučaju, da se Al-Tawhīdijeva bagdadska grupa osjećala potpuno svjesnom svojih filozofskih razlika naspram drugih sektora *falsafe*, i to činila vidljivim kritizirajući one koji nisu priznavali duhovno jedinstvo ljudske duše sa Univerzalnom Dušom, vječnost svijeta i mnoge njihove mistične ideje. Nastranu prihvatanje Plotinovih *Eneada* kao aristoteliskog teksta, oko koga se vrti veliki dio njihove filozofije, bagdadska grupa se nije strogo zanimala za racionalističko, naturalističko ili poetsko djelo Estagirita, kako su činili drugi *falāsifa* također prožeti neoplatonizmom, kao Al-Fārābī, već do ekstrema dovode platonski idealizam te u njima *Rasā`il Ihwān al-safā`* odjekuju neopitagorizmom.

---

‘inda l-Tawhīdī» u *Al-Adīb wa-l-mufakkir Abū Hayyān al-Tawhīdī*, Libija/Tunis, 1976. str. 83-97.

<sup>2</sup> Među ovim učenicima bilo je kršćana, jevreja, mazdejaca i muslimana, među kojima se ističu Al-Tawhīdijevi učitelji: Abū Sulaymān al-Siğistānī, često njegov alter ego, i Strāfi, mu` tazili i slavni gramatičar komentator Sibawayhovog *Kitāba*. Iz saradnje Al-Tawhīdija i velikog mislioca Ibn Miskawayha (u. 1030) rodilo se zajedničko djelo *Al-Hawāmīl wa-l-šawāmīl*. Vidi Mohammed Arkoun, *L`humanisme arabe au IV/X siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Pariz, 1982.

<sup>3</sup> ‘Abd al-Rahmān Badawī, *Aflūtūn ‘inda l-‘Arab*, Kairo, 1966. Također su prevedeni i proučavani sa zanimanjem neoplatonički aleksandrijski tekstovi Porfirija, Prokla i djela pripisana Hermesu, Platonu itd. Vidi ‘Abd al-Rahmān Badawī, *al-Aflūtūniyya al-muhdata ‘inda l-‘Arab*, Kuvajt, 1977.

<sup>4</sup> Još neobjavljeno. Vidi Muhammad Tawfiq Husayn, uvod u *Al-Muqābasāt li-Abī Hayyān al-Tawhīdī*, Bejrut, 1989. str. 34-35.

Rezultat svega toga savršeno se sažima u djelu *Al-Muqābasāt*, koje je jedan istinski neoplatonički arapski terminološki i konceptualni inventar koji je sačinio Al-Tawhīdī polazeći od mišljenja svoga učitelja Al-Siġistānija. Djelu nedostaje red i sistem izlaganja jednog klasičnog traktata, ali je puno sočnih mjesta i briljantnih intuicija o najrazličitijim temama, među koje se ubrajaju, kao i u drugim Al-Tawhīdijevim knjigama, teme ljepote i umjetnosti. Da bismo se malo više približili mišljenju Al-Tawhīdijeve grupe i shvatili ono u čemu se ono razlikuje od *falsafe* al-fārābijevskih tendencija, s jedne strane, i averroističkih, s druge strane, a, prije svega, da bismo shvatili njihovo poimanje umjetnosti, podsjetit ćemo ukratko na neke esencijalne elemente njihove filozofije. Isto kao *Ihwān al-safā`*, iako sa više kompleksnosti u idejama i izlaganju, oni poimaju univerzum kao neprekinuti lanac duhovnih bića koja idu od Prvog Agensa, Prvog Uzroka ili Vrhovnog Stvoritelja, do prirodnog svijeta, prelazeći preko univerzalnog Intelektu i univerzalne Duše. Nebeski svijet je nastanjen živim i inteligentnim bićima, dok niži materijalni svijet, u granicama svoje prolaznosti i nesavršenosti, imitira nebeski svijet. Njihova vizija svijeta podrazumijeva jedinstvo i duboku ljubav između svih stvorenja, ali je Bog, i ovdje se pojavljuje islamska teologija, Jedan i nespoznatljiv, pa bilo koji pokušaj da Ga se predstavi vodi antropomorfizmu i asocijacionizmu. Bog je čisti Intelekt. Tranzicija od Jednog do mnoštva proizvodi se preko lanca intelekta, koji, polazeći od Boga preko emanacije, stižu do “racionalne duše” (*al-nafs al-nātiqa*), po kojoj se ljudsko biće razlikuje od životinja i koja ga određuje kao takvog<sup>5</sup>. Zahvaljujući svojoj duši, ljudsko biće je sposobno uzdići se do višeg duhovnog svijeta, preobratiti se u apsolutnu istinu i postići Džennet i vječnu sreću ako nadmaši materijalnu dimenziju sa kojom je stvoreno<sup>6</sup>. Kamen spoticanja cijelog neoplatonizma nalazi se u materiji koju

<sup>5</sup> Ovu definiciju čovjeka prihvata također Ibn Mikawayh (M. Arkoun, *L`humanisme arabe*, str. 246).

<sup>6</sup> Prema Al-Siġistāniju, “ljudsko biće je peta esencija svijeta, u njegovom je centru, budući da čini dio višeg po sličnosti i nižeg po srodnosti. U njemu su dva pola: sadrži plemenitost intelektualnih tijela, to jest znanje, razmišljanje, istraživanje i spoznaju a, istovremeno, posjeduje niskost neukih živih tijela, koja nemaju nikakvu vezu sa dobrom, niti mu se pokoravaju (...) Svako neinteligentnoj životinji nedostaje plemenitost forme i obratno. Postoje dvije vrste inteligentnih (*nātiq*) tijela: *nātiq* po porijeklu i *nātiq* kao centar. U prvom slučaju, radi se o vrhovnim svijetlim (*nayyira*) intelektualnim tijelima a, u drugom slučaju,

učenjaci Al-Tawhīdijeve grupe smatraju slijepom, mračnom, bez svjetla i duha, te je implicitno prožima zlo. Budući da Bog, kao čisto Dobro, ne može stvoriti nikakvo nesavršenstvo, materija je nužno vječna, predegzistentna Stvoritelju. Stvaranje se po ovoj filozofiji sastoji u davanju forme materiji i što je forma savršenija to je materija sve bliže višem duhovnom svijetu<sup>7</sup>. Zbog toga, ovaj platonski idealizam ostaje trajno uhvaćen u opoziciji materija-duh. Averroesovski racionalizam, naprimjer, izbjegava ovaj problem na taj način što ograničava ono transcendentno na polje Objave, a materijalni svijet poima unutar prirodnih zakona uzročnosti u kojima božanstvo ne intervenira nakon zaključenja stvaranja. U Al-Tawhīdijevoj i perspektivi njegovih istomišljenika, istinska spoznaja odgovara vrhovnim tijelima a samo neki odabrani, zahvaljujući svome asketskom naporu, svojoj prirodnoj intuiciji, ili vlastitoj poslaničkoj Objavi, mogu se uzdići do spomenutog znanja<sup>8</sup>. Dopuštaju se čak magija, numerologija ili astrologija kao pomoć za postizanje uzvišenog znanja i nadilaženje materijom nametnutih ograničenja. Mistično iskustvo zamjenjuje racionalizam, čak i u interpretaciji svetih tekstova. Ljudsko biće spoznaje (*'irfān*), ne putem proučavanja uzroka i posljedica koje cijeni u prirodi, već tražeći u njenoj nutrini njen božanski i transcendentni dio.

Na Al-Tawhīdijevim kružocima nisu se razvijale dijalektičke diskusije da bi se došlo do logičkog rezultata kao što su činili učesnici u Platonovim dijalozima, već su se nudile spekulacije slične onim aleksandrijskim o planiranim idejama, tražeći najbrilijantniju formulaciju sa kojom će zaogrnuti prosvijetljenu i harmonično lijepu viziju kozmosa i ljudskoga bića. Platonski koncept intuicije izvučen je iz svog dijalektičkog konteksta i smješten u sami vrh mišljenja, tamo gdje se, kao mistika, nalazi na najvišem nivou spoznaje, što za njih, kao za sufizam, nije ograničeno krutim zakonima razuma, već

---

radi se o ljudskom biću, koje je centar i koje objedinjava sve što znači inteligentno (*nutq*) biće" (Al-Tawhīdī, *Al-Muqābasāt*, Muqābasa br. 68).

<sup>7</sup> Ovu Platonovu ideju (Timeo) preuzima Al-Siğistānī u *Al-Muqābasāt*, Muqābasa br. 29, i uvod M. Tawfiqa Husayna, str. 39; Platonsku koncepciju stvaranja objašnjava i Al-Šahrastānī u *Al-Milal wa-l-nihal*, II, Kairo, 1948. str. 311.

<sup>8</sup> Ovu ideju, koja će ljutiti učenjake poput Ibn Hazma, izlaže Al-Siğistānī u *Al-Muqābasāt* (br. 50), gdje objašnjava da učenjaci, i čak neke odabrane proste osobe, imaju mogućnost da prime nadahnuće putem intuicije (*hads*), čime mogućnost saznavanja skrivenog, na liniji tasawwufa, ne ostaje zapečaćena kur'anskom Objavom.

otvoreno svjetlu *istinskog* i *direktnog* gnostičkog znanja<sup>9</sup>. Tekstovi Al-Tawhīdija i njegove grupe ostavljaju nam mogućnost pristupa jednoj seriji koncepcija u vezi sa odnosom ljudskoga bića prema prirodi putem umjetnosti, o samom umjetničkom stvaranju i estetskom ukusu, koji čine veoma karakterističnu estetsku misao u klasičnom islamskom svijetu koja neće biti strana ni nekim neoplatoničkim i mističnim tendencijama mislilaca Al-Andalusa.

### a) Misao, umjetnost i inspiracija

Za klasičnu islamsku misao uopće umjetničke aktivnosti (*sinā'āt*) su jedna od najbitnijih određujućih karakteristika ljudskoga bića, po kojoj se ono razlikuje od svih ostalih stvorenja ukoliko pretpostavljaju formalnu transformaciju materije inteligentnog oblika, to jest ujedinjenje intelektualnog znanja i manualnog rada. Ovako to objašnjava Al-Siğistānī u jednom tekstu koji je preuzeo Al-Tawhīdī u *Al-Hawāmil*:

“Neki istraživači kažu da ljudsko biće objedinjava u sebi sve ono što sve životinje nemaju, stoga ih nadmašuje trima odlikama: po intelektu (*'aql*) i razmišljanju (*nazar*) o onom što je korisno i štetno, po logici (*mantiq*) koja izlaže rezultate intelekta preko mišljenja i po rukama (*aydih*), koje ostvaruju umjetnosti (*sinā'āt*) preko formi (*suwar*) koje predstavljaju (*mumattalatan*) prirodu zahvaljujući sposobnosti duše (*quwwat al-nafs*)”<sup>10</sup>.

Najvažnija razlika između humanizma bagdadske grupe i aristoteliziranije *falsafe* ogleda se u njihovoj koncepciji ljudske duše, budući da aristotelovska psihologija dušu smatra agensom predstavljanja prirode preko umjetnosti, neoplatonizam Al-Tawhīdija i njegovih kolega shvata je u suodnosu sa višim kozmičkim harmonijskim jedinstvom slično metafizici *Ihwān al-Safā'*<sup>11</sup>. Al-Tawhīdī se pita: “Šta je uzrok da se životinje i ptice osjećaju privučenim tužnim melodijama ili zelenim lišćem, i po čemu ovo sličí inteligentnom

<sup>9</sup> Plotin je vidio sebe samoga izvan materije, lijepog, sjajnog i čistog, kao svjetlo koje sve obuhvata (*Eneade* IV 8, 1).

<sup>10</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Hawāmil wa-l-šawāmil*, III, izd. Ahmad Amīn i Ahmad Saqr, Kairo, 1951, str. 230-231, citirano prema 'Afif Bahnasī, *Falsafat al-fann 'inda l-Tawhīdī*.

<sup>11</sup> U stvarnosti, Al-Tawhīdijevu mišljenje o *Rasā' il Ihwān al-safā'* je kritičko: , *Rasā' il Ihwān al-safā'* , *Rasā' il Ihwān al-safā'* .

ljudskom biću i perceptoru dok ne stigne u njegovu dušu?”<sup>12</sup> Pitanje ostaje ovdje u zraku, ali će u drugim tekstovima biti odgovoreno na sličan način kako su to učinili *Ihwān al safā`* pripisujući ovaj fenomen kozmičkoj harmoniji koja objedinjuje sve duhove i koja je sposobna da ulije senzacije i u životinje. Za Al-Tawhīdīja, životinje posjeduju duh (*rūh*), ali ne i dušu (*nafs*), koja je svojstvena ljudskom biću i sa prirodom se odnosi na poseban način tako da je transformira u umjetnost, budući je druga velika razlika ljudi njihova sposobnost izbora (*ihtiyār*), njihova volja<sup>13</sup>. Iz Al-Tawhīdījeve perspektive gledano, umjetnost se sastoji u transformaciji prirode ljudskim mišljenjem, ali spomenuto mišljenje zavisi od unutarnje harmonije raspoloženja ili temperamenta, što izmiče racionalnom objašnjenju i smješta se, krajnji ekstrem, u ono skriveno:

Razum je izvor nauke (*‘ilm*), a priroda je izvor umjetnosti (*yanbū` al-sinā`āt*). Misao (*fikr*), među oboma, pije sa ova dva izvora i ostvaruje prijenos iz jednog u drugi zahvaljujući potencijalnoj emanaciji (*al-fayd al-imbkānī*) i ljudskom razlikovanju. Ispravno mišljenje zavisi od zdravog razuma i zdravog karaktera, koji zavisi od harmonije temperamenta, što dolazi od jedne slučajne podudarnosti i jedne skrivene podudarnosti (*al-ittifāq al-gaybī*). Hoću reći da jedan fenomen koji nam je nepoznat smatramo slučajnim, dok njegovo poznavanje s Božje strane smatramo skrivenim. Kada se otkrije ova skrivenost, nestane slučajnost i obratno<sup>14</sup>.

Al-Tawhīdī razjašnjava još više svoju ideju o odnosu između misli i umjetnosti uvodeći pojam ukusa više kome će na polju metafizike pridružiti inspiraciju:

Ukus (*rawq*) se, budući je prirodan, služi mišljenjem (*fikr*), što je, istovremeno, ključ ljudskih umjetnosti (*sanā`i`*), a kako inspiracija (*ilhām*) pomaže mišljenje ključ je božanskih pitanja<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Hawāmil*, III, str. 230-231 (citirano prema `Afif Bahnasī, *Falsafat al-fann`inda l-Tawhīdī*, str. 20).

<sup>13</sup> Ova je tema bila uobičajena u Al-Tawhīdījevima kružocima, ali se posebno detaljno obrađuje u njegovom čuvenom djelu *Al-Imtā` wa-l-mu`ānasa*, izd. Ahmad Amīn i Ahmad al-Zīn, Beirut, 1953, I, str. 144-145.

<sup>14</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā` wa-l-mu`ānasa*, I, str. 144-145.

<sup>15</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā`*, II, str. 134.

Umjetnički rad, koji se ovdje pojavljuje obdaren velikim dostojanstvom kao što je bio slučaj sa *Rasā`il Ihwān al-safā`*, definiran je kao obilna mješavina racionalnog rada, znanosti i prirodnog dara ili ukusa koji ulaže ljudsko biće, kao što se događa sa božanskom inspiracijom, u vezi sa onim skrivenim, sa Tajnom. U stvaranju umjetničkog djela, ruka slijedi zapovijedi mišljenja, koje se istovremeno pokorava inspiraciji duše. Ali, treba imati na umu da Al-Tawhīdijev pojam duše jasno prihvata jednu platonsku perspektivu: “svi su učenjaci saglasni u tome da je duh (*rūh*) fina materija koja striktno zauzima tijelo, dok je racionalna duša (*al-nafs al-nātiqa*) božanska esencija (*ḡawhar ilāhī*) i nije striktno u tijelu, ali njime upravlja. Ljudsko biće nije takvo po duhu, već po duši, i ako bi bilo ljudsko samo po duhu, ne bi bilo nikakve razlike između njega i magarca (...); sve što posjeduje duh ne mora posjedovati dušu, ali sve što ima dušu ima duh”<sup>16</sup>. Da podupre ovu ideju, Al-Tawhīdī citira čak i predislamske pjesnike poput Al-Nābige, da bi dokazao kako su Arapi pravili razliku između pojmova *rūh* i *nafs*. Tačnije, umjetnosti su proizvod *nafsa*, duše, a ne *rūha*, koji je ovdje shvaćen samo kao životni duh i instinkt. Ljudsko tijelo, kako su naučavali *Ihwān al-safā`* ili filozofija Ibn al-Sīda al-Batlayawsija (iz Badahosa) i mistika uopće, oponaša svijet, dok je konkretna duša svake individue dio Univerzalne Duše. Najveća razlika između tijela i duše nalazi se u tome što je tijelo sačinjeno od blata, od materije, a duša je vječna i božanskom snagom vođena.<sup>17</sup>

Kada se ljudska duša nametne nad prirodom, nanovo izbija sukob između duše i materije, pri čemu umjetnost oscilira između oba pola težeći prema onom višem. Inspiracija i razmišljanje instrumenti su kojima se koristi ljudsko biće za postizanje ovoga uspjeha. U djelu *Al-Muqābasāt* Al-Siḡistānī kaže:

Zašto u nama postoje stvari koje se pokazuju zahvaljujući razmišljanju (*rawiyya*), mišljenje (*fkr*), ispitivanje (*tasaffuh*) i logika (*qiyās*), dok to druge čine putem slučaja (*hātir*), intuicija (*badīha*), inspiracija (*ilhām*), objava (*wahy*) ili arretrato/greška (*falta*), kao da su one same bile tamo vidljive i prisutne? Intuicija (*badīha*) odražava božanski dio [ljudskoga bića] putem iluminacije (*inbiḡās*). Dolazi poslije logičkog napora a prije sumnje izučava-

<sup>16</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā`*, II, str. 113.

<sup>17</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā`*, II, str. 114-115.

nja. Razmišljanje predstavlja ljudski dio, u njemu je mišljenje, opservacija, istrajnost i sumnja<sup>18</sup>.

Ove dvije komponente Čovjeka (*Insān*), božanska i ljudska, nadahnuta i reflektivna, trebaju se ujediniti u času ostvarenja umjetničkog djela da bi postigle maksimalno savršenstvo, kako kaže Al-Siġistānī, ovoga puta u djelu *Al-Imtā`*:

Diskurs (*kalām*) može emanirati iz inspiracije (*min 'afū l-badīha*), iz reflektivnog napora (*min kadd al-rawiyya*) ili iz kombinacije oboga u različitoj proporciji. Snaga inspiracije sastoji se u tome da je čišća, dok je snaga refleksije u tome što je efikasnija, a kombinacija obiju ono savršeno. Nedostatak inspiracije sastoji se u tome što posjeduje minimum razuma (*sūrat al-'aql*), a nedostatak refleksije je tome što ima minimum senzibilne percepcije (*hiss*). Nepotpunost u njihovoj kombinaciji zavisit će od proporcije sa kojom se miješaju. Ali ako se spomenuta kombinacija oslobodi od arbitrariedad/arbitrarnosti (*ta'assuf*) jedne i afektacije (*takalluf*) druge, postići će se elokventan (*balīgan*), prijatan (*maqbulan*), čudesan (*(rā'ian)*) i sladak (*hulwan*) diskurs...<sup>19</sup>

Umjetničko djelo treba biti ekvilibrirana saradnja između razuma i inspiracije, to jest proizvod rada dvaju konstitutivnih dijelova ljudskoga bića, zemaljskog i božanskog. Al-Tawhīdī izražava ovu istu ideju u vezi sa kaligrafijom: "Osnovno je imati pokornu prirodu (*al-taba' al-munqād*), jaku volju, i prethodnu božansku inspiraciju (*al-ta'yīd al-sābiq*)"<sup>20</sup>. Orator, pjesnik, kaligraf i umjetnik, uopće, trebaju podržavati iskru inspiracije, spontanost i transcenciju svoga djela i ponuditi ga prikladno tretirana intelektualnim naporom: "tu se proizvodi strah (*ta'aġġub*) slušaoca, jer iz nepredviđenog razumije ono što nije pretpostavljao da će moći savladati (*yazfaru bihi*), kao neko ko neočekivano otkrije nešto dugo žučeno; inspiracija je duhovna potencija unutar ljudske prirode, na isti način kao što je refleksija (*rawiyya*) ljudska forma unutar duhovne prirode"<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Muqābasāt*, (br. 55), str. 188.

<sup>19</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā`*, II, str. 132.

<sup>20</sup> Prijevod riječi *ta'yīd* sa *božanska inspiracija* dao je F. Rosental u svome članku "Abū Hayyān al-Tawhīdī on Penmanship", *Ars Islamica*, vol. XIII-XIV, str. 10.

<sup>21</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā`*, II, str. 142. Koncept trijumfa ili vlasti (*zafar*) koji ovdje preuzima Al-Tawhīdī kao porijeklo/izvor straha i estetskog užitka pristupivši nepoznatim ideja-

## b) Umjetnička forma i božanska Jedinost

Sudeći po širini i interesu za filozofske ideje izložene na večernjem sijelu, koje Al-Tawhīdī obilježava brojem 37 u trećem svesku svoga djela *Al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*<sup>22</sup>, te noći razgovor je bio veoma intenzivan i dobro iskorišten od učesnika. Tu, pored ostalog, Al-Siġistānī izlaže svoje razmišljanje o pojmu forme (*sūra*), odgovarajući na pitanje samog Al-Tawhīdija, i uspostavlja klasifikaciju raznih tipova po njegovom sudu postojećih formi: božanska ili intelektualna, nebeska ili prirodna, elementarna ili vještačka (*ustuqussiyya wa sinā'iyya*), duhovna ili verbalna, prosta ili složena, miješana ili čista, svjesna ili nesvjesna i skrivena ili vidljiva<sup>23</sup>. Definicija božanske forme (*al-sūra al-ilāhiyya*) sadrži prvo naznačavanje pojma umjetnosti, kao generičkog, iako ne i detaljnog, uvoda u temeljne pojmove islamske teologije u vezi sa umjetničkim radom. Božanska forma je esencijalno neodrediva i neuhvatljiva, a samo kur'anski pojam tawhīda ili božanske Jednoće sažima je u svojoj jezgrovitosti i integrativnoj sposobnosti apsolutne forme onog skrivenog. Zbog toga, za Al-Tawhīdijevu grupu, božansku formu je nemoguće uhvatiti osim uz Božiju pomoć: "Božanska forma je neopisiva i neodrediva osim približnošću; eminentno je jednostavna iako se, usprkos tome, može opisati rekavši da se manifestira Jednošću (*al-wahda*), da vječno traje (*al-dawām*) i da traje u svome bitku (*al-wuġūd*)"<sup>24</sup>. Božanska Jedinost (*tawhīd*) je ta koja obuhvata sve ove pojmove, koja "pečati filozofiju sa svim njenim dijelovima, njene razne odjeljke i njene veoma različite metode"<sup>25</sup>, koja ostavlja sve atribute preobraćene u jednostavne metafore (*isti'ārāt*), kao i sami pojam kreacije, što, primijenjeno na Boga, pokazuje apsolutno Stvaranje iz ništa, trenutno i bez napora, što je Al-Kindī nazvao *harakat al-ibdā'* ili kreativno kretanje, kako objašnjava Al-Siġistānī, dok primijenjeno na Njegova stvorenja jednostavno znači opće kretanje (*harakat al-kawn*) ograničeno na reprodukciju i očuvanje vrste<sup>26</sup>. Zbog svega toga, Al-Tawhīdī nam nudi ovu

---

ma, uobičajen je u klasičnoj islamskoj misli i javlja se, naprimjer, u Ibn Rušdovoj i Ibn Haldūnovoj poetici.

<sup>22</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā'*, III, str. 127-147.

<sup>23</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā'*, III, str. 137.

<sup>24</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā'*, III, str. 137.

<sup>25</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā'*, III, str. 133-135.



opširnu proklamaciju principa *tawhīd*, koji ograničava cjelokupno ljudsko umjetničko stvaranje:

Utječem se Bogu od umjetnosti (*sinā 'a*) koja ne potvrđuje božansku Jedinost (*lā tuhaqqiq al-tawhīd*), i ne vodi Jednom, i ne zove pokoravanju Njemu, i spoznaji Jedinstvenosti Njegove, poštivanju zakona Njegovih, postizanju okrilja Njegova, strpljivosti pod odredbama Njegovim, i pokoravanju naredbama Njegovim. Vidio sam kako se umjetnici (*arbāb hādīhi l-sinā 'āt*) upućeni u geometriju, medicinu, aritmetiku, muziku, logiku i astronomiju odriču ovih ponuda i ne zanimaju se da upoznaju ove stvari, što je nesreća od koje molimo Allaha da nas oslobodi i spasi od njenih posljedica<sup>27</sup>.

Ljudsko biće je nesposobno da definira božanstvo budući je sputano okovima vremena, prostora, ograničenjima svoje vlastite imaginacije (*hiyāl*) i ignorancijom. Stoga, za Al-Tawhīdija postoji onostrana mogućnost djelomičnog shvatanja božanstvenosti "kada se uredi naša priroda, nestane naša podjela, napustimo našu fantaziju (*wahm*), odvratimo naša osjetila, uzdignemo se do vremena koje nam odgovara, kada Njegovo ozračje dotakne naš um i položi u našu nutrinu Svoju esenciju i Svoj duh"<sup>28</sup>. Osjetila (*hiss*) primaju samo forme (*aškāl*) materijalnog svijeta, intelekt (*'aql*) apstrahira spomenute forme iz svojih materijalnih spoznaja dok ih primi potpuno izdvojene. Kada se pogled podigne iznad formi materijalnih objekata, u tom trenutku, razum i razumno pretvore se u istu stvar i forma ostaje anulirana dominacijom Jednosti (*wahda*), a svako objašnjenje čini se realno teškim zbog zbunjenosti (*hayra*) kojoj je neko podložan. Zbog toga, okruženje osjetila je tamno i neodređeno naspram intelektualnog, koje je svijetlo i prozračno i ono se treba pretpostaviti osjetilima da bi se shvatila pitanja koja se odnose na božanstvo<sup>29</sup>. U svakom slučaju, Bog, kao esencija, apsolutno je neprispodobiv, unatoč tome što nam ga, na neki način, Njegovi atributi čine shvatljivim. Umjetnosti Ga, sa svoje strane, ne mogu predstaviti ni na kakav

<sup>26</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā'*, III, str. 137.

<sup>27</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā'*, III, str. 135.

<sup>28</sup> Al-Tawhīdī, *Risālat al-hayāt*, u *Rasā' il Abī Hayyān al-Tawhīdī*, izd. I. Al-Kaylānī, Damask, 1985., str. 291. Al-Tawhīdī se vraća na ideju nepodraživosti i jedinstvenosti u *Al-Imtā'*, III, str. 196.

<sup>29</sup> Ovo je objašnjenje njegovog učitelja Al-Siğistānija, a Al-Tawhīdī ga je sačuvao u djelu *Al-Muqābasāt* (br. 70), str. 237-238.

način, što ne znači da sve one idu protiv tawhīda, već da se treba kloniti onih koje vode asocijacionizmu i razvijati one koje dozvoljavaju intelektualno približavanje prema Jedinosti.

Nakon božanske forme, slijedeći gore spomenutu skalu bića, dolazi intelektualna forma (*al-sūra al-'aqliyya*) ili forma Intelekta, a radi se o formi sličnoj božanstvenosti, samo na verbalnoj skali. Dok je božanska forma neizreciva i neopisiva, a predstavlja se kao zraka koja udara svojom snagom, forma Intelekta dolazi na nježan i prijatan način kao sunce koje obasjava. Božanska forma se skriva i događa se bez znanja kako i zašto, dok se forma Intelekta može tražiti i biti nađena<sup>30</sup>. Ljudska komunikacija sa višim svijetom je, prema tome, moguća, bilo putem od Boga darovane iluminacije ili putem ljudskog rada. Ove više forme slijedi nebeska forma (*al-sūra al-falakiyya*), to jest nebeska tijela, koja uživaju vječno kretanje i jednostavnu esenciju a utjecajnu na zemaljsku sferu. Ova klasifikacija formi podudara se sa poretkom univerzuma što ga dobrim dijelom ocrtava klasična islamska misao. Nakon božanske, intelektualne i nebeske forme, nalazi se prirodna forma (*al-sūra al-tabī'yya*), koju Al-Siğistānī definira kao formu koju prima za to pripremljena materija (*mādda*); pošto je to forma vezana za materiju, ona se udaljava od onog višeg i uvjetovana je više materijom nego svojim Kreatorom. Na ovaj način, prirodna forma potiče nauku i ignoranciju, u njoj se nalaze dobro i zlo. U isto vrijeme je korisna i štetna, pošto dozvoljava kako uzdizanje tako disperziju i pad. Al-Tawhīdī čak prepisuje jedan opširni exhortacion u lirskom Abū l-Nafisovom tonu posvećen prirodi u kojoj hvali njena čudesa, a istovremeno kudi njene podvale, ograničenja i dvosmislenosti<sup>31</sup>. Sama priroda sebe definira slijedećim riječima: “Jedna sam od moći (*quwwa*) Stvoritelja (*al-Bāri'*) i raspolazem vječno ovim podložnim tijelima (*ağrām*): ocrtavajući ih (naqš), uobličavajući ih (*taswīr*), popravljajući ih (*islāh*) i eliminirajući ih (*ifsād*)”.<sup>32</sup> Ovom sposobnošću priroda ostavlja svoj trag i usklađuje sve stvari. Bog je zadužuje da pokorava i korigira grubu materiju koja izvorno nosi pečat ružnoće, nereda, smrti i zla.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā'*, III, str. 138.

<sup>31</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā'*, III, str. 138-139.

<sup>32</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā'*, III, str. 140.

<sup>33</sup> Al-Tawhīdī jednim jasno mističnim tonom upotpunjava platonsku teoriju o raskoraku ljudskog bića između onog prirodnog i onog božanskog, između tijela i duše, sa opširnim

Nakon prirodne forme, Al-Siġistānī spominje osnovnu formu (*al-sūra al-istaqisiyya*), koja je forma svakog od četiri konstitutivna elementa materije: vode, zraka, zemlje i vatre.

Što se tiče umjetničke forme (*al-sūra al-sinā'iyā*), definirana je "kao forma najvidljivija na ovaj način, pošto je forma duboko uronjena u materiju (*mādda*), ali manifestna pred pogledom, sluhom i svim osjetilima, kao što se događa sa formom nekog kreveta, stolice, vrata, prstena ili drugih sličnih stvari"<sup>34</sup>. Ova definicija proizvodi bazičnu ideju *sinā'ata* koju smo vidjeli u klasičnoj islamskoj misli, a kroz druge tekstove Al-Tawhīdīja i njegovih kolega možemo još bolje upotpuniti njihov koncept umjetničke kreacije.

Nakon umjetničke forme, govori se o duhovnoj formi (*al-sūra al-nafsiyya*) ili o znanju i spoznaji, koji idu uporedo sa ranije spomenutom intelektualnom formom, čime odnos između višeg i ljudskog svijeta ne prestaje biti fluidan i permanentan. Drugi tipovi formi su prosta ili čista forma i složena (*murakkaba*) ili miješana (*mamzūġa*). Složena forma je okolina u kojoj osjetila primaju tragove prirode u materiji i u kojem duša prima tragove Intelektu. Prema tekstovima bagdadske grupe, umjetničku formu treba shvatiti kao jedan tip složene forme, jer zahtijeva pomoć osjetila i duše, kao u poeziji, muzici i kaligrafiji.

Postoji jedna druga klasa forme, koja, osim što vrši svoju praktičnu funkciju, transcendiraju je usmjeravajući se prema svijetu ljepote. Radi se o verbalnoj formi (*al-sūra al-lafziyya*), čiji je organ receptor uho i koja, osim što prenosi informacije, kada joj se doda melodija (*lahn*) i ritam (*īqā'*) putem muzičke umjetnosti, "proizvodi prijatne rezultate, to jest zadovoljava osjetila (*talidd al-ihsās*), pobuđuje duše, opominje razum i ljepotu (*al-kās wa-l-tās*), animira karakter, veseli razum, podsjeća sjetni i nespokojni svijet"<sup>35</sup>, to jest viši duhovni svijet koji predstavlja savršeno mjesto i mjesto povratka.

---

navođenjima na Platona, Pitagoru i druge učenjake, u *Risālat al-hayāt*, (*Rasā'il Abī Hayyān al-Tawhīdī*, str. 292-318).

<sup>34</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā'*, III, str. 142.

<sup>35</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Imtā'*, III, str. 144. Al-Siġistānī nam govori još o formama sna budnosti dodajući im vidljivo i nevidljivo, uspostavljajući odnos između sna i duše, i između intelekta i skrivenog. U slučaju sna, radi se o prirodnim raspoloženjima ljudskoga bića i duša pristupa onom drugom svijetu preko imaginacije, dok intelekt to čini pomoću intelektualnog razmišljanja i izvođenjem zaključaka (*Ibid.*, III, str. 142-143).

### c) Umjetnička kreacija kao emanacija duše i savršenstvo prirode

U tekstovima Al-Tawhīdija i njegovih drugova uspostavlja se kompleksan odnos između umjetnosti i prirode, što će na kraju biti različit iz onoga koji je aristotelizam vrtio oko pojma *mimesis*, koji će arapska falsafa prenijeti i proširiti sa svojim pojmovima *muhākāt* i *tağyīl*. Al-Tawhīdī u jednom prelijepom tekstu u kojem priča o jednoj šetnji poljem sa svojim učiteljem Al-Siğistānijem nudi nam jedno interesantno razmišljanje o jednom ružnom dječaku koji je imao izrazitoga dara za muzičku umjetnost (*fann*), što je oduševljavalo njegove pratioce.<sup>36</sup>

Na izletu se raspravlja pitanje do koje tačke se muzička virtuoznost duguje prirodi ili umjetničkom pročišćenju. Al-Siğistānī uzima riječ da bi podsjetio da umjetnost ili tehnika imitira prirodu (*al-sinā 'a tahkī l-tabī 'a*) i da zavisi od nje, jer je njen nivo niži. U slučaju muzičke vještine, daje za pravo Al-Tawhīdiju koji je govorio da priroda zahtijeva umjetnost (*al-tabī 'a yahtāgu ilā l-sinā 'a*), i to objašnjava slijedećom argumentacijom:

Priroda treba umjetnost u ovom slučaju, budući da umjetnost (*sinā 'a*) slijedi dikrat duše (*nafs*) i intelekta (*'aql*) i upravlja prirodom. Evidentno je da priroda ima niži rang od duše, da voli (*ta 'šaq*) dušu, prima njen utjecaj, poštuje njene naredbe i dostiže njeno savršenstvo (*takmul*) zahvaljujući duši, isto kao što se dopušta obrađivati, projektirati i opisivati po diktatu duše. Muzika je produkt duše i u njoj boravi nježno i plemenito. Muzičar, ako se nađe prijemčiva priroda i predusretljiva materija, još odgovarajući talent i poslušan instrument, dovešće do cilja, uz pomoć intelekta i duše, lijepo tkanje i zadivljujuću kompoziciju, dajući joj uljepšavajuću formu i zavidan ukras. Snaga za to spremna zavisi od racionalne duše. Otuda priroda treba umjetnost, jer dostiže svoju puninu zahvaljujući racionalnoj duši preko jedne tehničke vještine sa kojom postiže ono što nije imala, puni se sadržajem, puni se onim što uzima i puni onim što daje.<sup>37</sup>

Razlika između koncepcije umjetnosti kao mimesističkog predstavljanja i kao imaginarne sugestije realnosti koju će razviti arapski komentatori

<sup>36</sup> U različitim Al-Tawhīdijevim tekstovima javlja se termin *fann* u sličnim smislu kao *sinā 'a*, to jest kao sposobnost ili umjetnički kapacitet. Npr. *Al-Muqābasāt*, br. 19, str. 101.

<sup>37</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Muqābasāt*, br. 19, str. 101-102.

Aristotelove *Poetike*, arapski neoplatonizam shvata umjetnosti kao nadilaženje materije i njenih ružnoća da bi se uzdiglo do viših kota duhovnosti ili kao manifestaciju čistoće duše. Inspiracija i tehnika, to jest prirodni instinkt i intelektualna refleksija baze su koje treba mijenjati duša da bi postigla savršeno djelo, što se, kako je tradicija u islamskoj kulturi, definira kao savršeno i lijepo tkanje. Duša je ta koja transformira i usavršava grubu prirodu i posjeduje transcendentnu dimenziju koja je čini višom od prirode: duša "se nalazi nad prirodom (*fawqa l-tabī'a*), njeni čini su iznad kretanja, hoću reći izvan vremena, zbog toga njeno promatranje stvari ne zavisi od prošlosti, od sadašnjosti ni od budućnosti, već je nepromjenljiva, a kada je ne sprečavaju materijalna sredstva, ni osjetilne prepreke i senzibilna percepcija (*al-hiss wa-l-mahsūsāt*), postiže (*adrakat*) stvari objavljujući im se u bilo kojem vremenu".<sup>38</sup> Tačno u ovom smislu, drugi sagovornik povezuje temu mladića, čija je ružnoća prirodna, ali čija je muzička vrijednost uljepšava, sa slikom ljudskog bića kao mikrokozmosa umetnutog unutar makrokozmosa: cilj ljudskoga bića je postići Sreću (*sa'āda*) usavršavajući se i oslobađajući se materije, ne dati se prevariti vizualnim ljepotama, koje su samo pojavne. Izgled mladića je nadmašen i transcendiran ljepotom njegovih melodija, koje su izraz duše i njenog natprirodnog savršenstva. I što, unatoč poteškoćama, duša može pokoriti i transformirati materiju u formu prikladnu njoj samoj i, prema tome, višu i prijatnu:

Priroda proizvodi akcije duše i njenih efekata dajući materiji (*hayūlā*) i materijalnim stvarima forme (*suwar*) prema njenoj sposobnosti prihvata i njenoj predispoziciji. Reflektira tako akciju duše u prirodi, ali, kako je elementarna, prima od duše plemenite i savršene forme, stoga, ako želiš uobličiti materiju ovim formama, vidjet ćeš da ih materija ne može primiti potpuno i savršeno zbog svoje oskudne dispozicije i zbog nedostatka postojeće sposobnosti za uređivanje savršenih formi koje joj se odobravaju. Ova prepreka koju posjeduje materija može biti veća ili manja, zavisno od njene spremnosti da prihvati forme koje proizvode dobro koje postoji u duši. Materija koja je u skladu sa formom prima savršenu figuru, egzaktnu i

---

<sup>38</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Hawāmil*, str. 93.

blisku, kakvu je priroda primi od duše. Materija koja nije u skladu sa formom ponaša se na suprotan način.<sup>39</sup>

Miskawayh<sup>40</sup>, koji je autor ovog teksta, uspoređuje svoju teoriju sa ljudskim crtama fetusa, koje uvijek teže savršenstvu, ali materija ne prima sve forme potpuno, zbog svoje veće ili manje vlažnosti, suhoće, itd., zbog čega nesavršenstvo biva često. Također se ne može prsten modelirati voskom, pošto je materija koja nije pripremljena da primi potrebnu tvrdoću, kao što se ne može izraditi spomenuti prsten bez dovoljno materije, to jest savršena forma također zavisi od količine materijala.<sup>41</sup> U suprotnom slučaju, to jest, kada materija prima adekvatnu formu, "prima savršenstvo koje joj daje priroda i ostaje oblikovana egzaktnom figurom, adekvatna i srodna duši, koja, kada je vidi obraduje se jer se podudara sa onim što ima u duši i sa onim što joj priroda nudi".<sup>42</sup> Opširno Miskawayhovo razmišljanje preneseno zahvaljujući Al-Tawhīdiju direktno dovodi u vezu umjetnost sa prirodom i dušom, definirajući umjetnost, kako smo vidjeli na primjeru mladog muzičara, sa mogućnošću dovođenja prirode njenom savršenstvu zahvaljujući djelovanju duše:

Budući da umjetnost imitira prirodu (*al-sinā 'a taqtafi al-tabī 'a*), kada jedan umjetnik (*sāni* ) pravi statuu (*timtāl-an*) sa odgovarajućom materijom, prirodna forma (*al-sūra al-tabī 'iyya*) prima od njega svoje savršenstvo i korekciju. Umjetnik se raduje, veseli se i osjeća divljenje (*a ḡaba*) i ponos zbog vještine svoga djelovanja i što je ono što je nosio kao sposobnost prešlo u akt u skladu (*muwāfaq-an*) sa njegovom dušom i prirodom. Ista je situacija odnosa prirode prema duši, jer odnos umjetnosti (*sinā 'a*) sa prirodom, imitirajući je (*iqtifā'*), isti je kao odnos prirode prema duši koju također imitira.<sup>43</sup>

Specifičnost ovoga teksta, i općeg estetskog mišljenja Al-Tawhīdijeve grupe, nalazi se u tome da, za razliku od concepta *muhākāt (mimesis) falsafē*, prema kojem se duša zadužuje da organizira senzibilne podatke primljene iz

<sup>39</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Hawāmil*, str. 140-142.

<sup>40</sup> Ahmad b. Muhammad b. Ya'qūb b. Maskūyah (u. 421(5)/1030) rođen u Reju nepoznate godine, umro u Isfahanu 421/1030. godine.

<sup>41</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Hawāmil*, str. 140-142.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Hawāmil*, str. 141.

realnosti, a suprotno platonskoj kritici koja optužuje umjetnost za dvostruko udaljavanje od realnosti ideja, bagdadski neoplatonizam uzima plotinovsku perspektivu koja uzdiže umjetnost na jedan dostojan položaj, budući da imitirajući prirodu se ne zaustavlja na vanjskim aspektima nje same, već je uspijeva dovesti do njenog savršenstva i harmonizirati je sa dušom, koja je, u posljednjoj instanciji, ta koja prenosi savršenstvo i ljepotu materiji preko rada umjetnika. Duša se, shvaćena ovdje kao primordijalna božanstvenost ljudskoga bića a ne kao funkcija meramentno psihološka koju joj određuje više aristotelizirajuća *falsafa*, u filozofiji Al-Tawhīdijeve grupe pretvara u nukleus umjetničkog fenomena i u njenu estetsku dimenziju.

To ne znači da Al-Tawhīdijeva grupa također ne određuje pripadajuću važnost osjetilima i senzibilnim percepcijama u temi umjetničkog predstavljanja. Miskawayh objašnjava fenomen ljudske naklonosti prema predstavljanju rekavši da se ovaj fenomen proizvodi na tri načina: 1) senzitivnom percepcijom (*idrāk al-hawāss*) koristeći se prethodnim senzibilnim percepcijama koje receptoru objašnjavaju ono što ne poznaje jednostavnim i shvatljivim primjerima, koji djeluju prijatno i umirujuće; osjetilo vida biće vrlo korisno za uho u ovom tipu senzibilne reprezentacije; 2) imaginarnom percepcijom (*idrāk al-mawhūmāt*), to jest vraćajući se stvarima i bićima urezanim u pamćenje (*dihn*) sa oblikom (*šakl*) sastavljenim od raznih formi; 3) intelektualnom percepcijom (*idrāk al-ma'qūlāt*) sadržanom u davanju forme (*taswīr*) razumnima prema živom primjeru, pretvaraju se u familijarne inteligibilije što u dušu ulijevaju privlačnost i spokojstvo.<sup>44</sup> Prema tome, objašnjenje da ljudska duša želi obrađivati materiju formama ili predstaviti ono intelektualno modelima (*amtāl*) prirode, temelji se, po Miskawayhovom mišljenju, na velikoj privrženosti koju osjeća ljudska duša prema senzibilnom. Slikaju se nojevi, slonovi, žirafe itd. da ih vid primi i prepozna. Isto se događa sa imaginarnim (*mawhūmāt*): ako se traži od nekoga da zamisli jednu životinju od koje nije vidio ni jedan primjer i da je, čak, naslika iako možda i ne postoji, kao ptica fenix, naprimjer, ne ostaje drugi način ovoj osobi do zamisliti je u formi sastavljenoj od formi drugih životinja posmatranih ranije u stvarnosti. Što se tiče inteligibilija, njihove forme (*suwar*) su mnogo finije (*altaf*) od senzibilnih percepcija i osjetila ih

---

<sup>44</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Hawāmil*, str. 240.

ne mogu uhvatiti, zbog čega bivaju čudniji i manje privlačni za dušu, koja se, da bi joj se te inteligibilije ili apstraktne ideje učinile bližim i da ih može uhvatiti, mora pozabaviti i da ustraje u svojoj kontemplaciji.<sup>45</sup>

Zbog svega toga umjetnost nužno posjeduje jednu senzibilnu dimenziju, prije svega vizualnu, koja je veoma privlačna i prijatna za ljudsku dušu, pomoću koje možemo upoznati ono skriveno i opaziti sklad i ljepotu predmeta i tako pristupiti višim nivoima estetske kontemplacije. ♦

### Abstract

‘Irfān and aesthetics in the Neoplatonism of the Baghdad group of Abū Hayyān al-Tawhīdī

This paper provides an overview of the thinking and texts of the aesthetic group of Baghdad scholars of the tenth to eleventh century, headed by Abū Hayyān al-Tawhīdī. Their definitions of thought, art and inspiration are set out, and the relationship between artistic form and Divine Unicity is clarified, given that the members of this group experienced artistic creation as the emanation of the soul and the perfection of nature.

---

<sup>45</sup> Al-Tawhīdī, *Al-Hawāmil*, str. 240.