

ISLAMSKA KOSMOLOGIJA¹

Autor: William C. CHITTICK

S engleskog preveo: Haris DUBRAVAC

UDK 28-172.2

DOI: <http://dx.doi.org/10.26340/muallim.v20i79.1733>

SAŽETAK: U islamu su se razvila složena i prefinjena kosmološka učenja kako na osnovu islamskih izvora tako i različitih domaćih svjetonazora predislamskih društava. Ono što islamsku kosmologiju čini izrazito islamskom jeste činjenica da ishodišno kur'ansko gledište objedinjuje i usklađuje preuzete koncepte. Izraz "islamska kosmologija" se može općenito razumjeti u značenju svjetonazora zabilježenog u Kur'anu i Hadisu te prihvaćenog izričito ili neizričito od strane većine muslimanâ. Užê se odnosi na različite teorije univerzuma koje su postepeno razvili muslimanski mislioci. Autor u ovom pregledu navodi neke temeljne premise islamskih kosmoloških teorija pokušavajući opisati islamski kosmos onakav kakav su opažali muslimanski kosmolozi. On to čini govoreći o Bogu i kosmosu, dva lûka postojanja i ljudskim bićima u kosmosu u smislu njihova namjesništva imajući u vidu da je osnovni cilj kosmologije pokazati kako se božanska svojstva očituju u makrokosmosu i mikrokosmosu.

Ključne riječi: islamska kosmologija, Kur'an, Hadis, kosmos, dva lûka postojanja, namjesništvo, božanska svojstva, makrokosmos, mikrokosmos.

Islam se pojavio s objavljivanjem Kur'ana vjerovjesniku Muhammedu (a.s.) u ranom sedmom stoljeću. Za tristo godina, ova religija je razvila jednu uspješnu intelektualnu tradiciju koja je bila nasljednica većeg dijela drevnog svijeta, posebno Grčke, Perzije, Babilonije i Egipta. Kur'an je sa sobom donio poglede na kosmos koji su odražavali kulturalne elemente zajedničke drevnim Semitima, Jevrejima i ranim kršćanima. Budući da se islam proširio na obližnje zemlje i šire, razvila su se složena i prefinjena kosmološka učenja kako na osnovu islamskih izvora tako i različitih domaćih

svjetonazora predislamskih društava. Ono što islamsku kosmologiju čini izrazito islamskom jeste činjenica da ishodišno kur'ansko gledište objedinjuje i usklađuje preuzete koncepte. Arhitektura i umjetnost nude slične pojave na formalnom nivou.

Izraz "islamska kosmologija" se može općenito razumjeti u značenju svjetonazora zabilježenog u Kur'anu i Hadisu (Vjerovjesnikove izreke) te prihvaćenog izričito ili neizričito od strane većine muslimanâ. Užê se odnosi na različite teorije univerzuma koje su postepeno razvili muslimanski mislioci. Ono što je izvodljivo u ovom pregledu jeste navođenje nekih temeljnih premisa islamskih kosmoloških teorija, uz razumijevanje da se zacrtana shema neće nužno naći ni kod jednog pojedinog autora. Neće se posvetiti pažnja sporednim aspektima kosmoloških učenja kao što su

astronomija i kosmografija, o čemu je raspravljao, naprimjer, al-Suyūti (usp. Heinen 1982.). Niti će se uopće pokušati, za razliku od većine studija iz historije islamskog mišljenja, iznijeti sastavni elementi i izvori odnosno uspostaviti historijske veze s modernim Zapadom. Umjesto toga, slijedeći S. H. Nasra (1964., str. xix), pokušat ćemo opisati islamski kosmos onakav kakav su opažali oni koji su njegovali kosmologiju u islamskoj civilizaciji.

Većina autora koji su raspravljali o kosmološkim učenjima mogu se razvrstati u filozofe ili sufije. Ove dvije skupine se razlikuju od drugih muslimanskih mislilaca po tome što pružaju sveobuhvatne teorije koje sve u stvarnosti udružuju u jedno objedinjeno gledište. Oni se međusobno razlikuju po svom osnovnom pristupu sticanju znanja. Filozofi naglašavaju moć razuma, dočim sufije naglašavaju

¹ Ovaj tekst se nalazi u: Norriss S. Hetherington (ur.), *Encyclopedia of Cosmology: Historical, Philosophical, and Scientific Foundations of Modern Cosmology*, Garland Publishing, New York, 1993., str. 322–9.

“otkrovenje” (*kashf*), odnosno neposrednu, bogomdanu intuiciju prirode stvari. Filozofi su se dosta oslanjali na grčku mudrost, dok su sufije radije tražili nadahnuće iz Kur’ana i Hadisa.

Mnoge važne ličnosti iz kosmološke tradicije u različitoj mjeri spajaju gledišta filozofije i sufizma. Jedan od najranijih glavnih izvora za kosmološka učenja, Ikhwān al-Ṣafā’ odnosno “Braća čistote” (djelovali u desetom vijeku), bili su skloni sufijском tumačenju islamskog svjetonazora uveliko preuzimajući iz pitagorijanskih i novoplatonskih strujanja u grčkom mišljenju. Različiti ismā’ilijski mislioci približno spadaju u istu kategoriju. Avicenna (Ibn Sīnā, umro 1037. god.), koji označava vrhunac islamske peripatetičke tradicije, bio je duboko pod uticajem novoplatonizma te izražava sufijska učenja u nekim svojim spisima. Suhrawardī (umro 1191. god.) je osnovao “prosvjetljujuću” školu filozofije spajajući Avicennino gledište sa sufizmom i zoroastrijskom mitologijom; njegove vizionarske rasprave, napisane u izvrsnoj perzijskoj prozi, predstavljaju kosmos kao tapiseriju protkanu simbolima (Thackston 1982.). Najplodnosniji kosmolog islamske tradicije bio je Ibn al-‘Arabī (umro 1240. god.), kojeg sufije nazivaju “Najvećim učiteljem.” Mnoga njegova djela pružaju veličanstvenu viziju univerzuma, zasnovanu na Kur’anu, Hadisu, njegovim vlastitim otkrovenjima i učenjima intelektualne tradicije. Ibn al-‘Arabī označava prekretnicu; nakon njega većina izraza islamske kosmologije prerađuje odnosno razvija različite ideje zabilježene u njegovim spisima.

Iako ne postoji uobičajeni arapski izraz koji se može ponuditi kao neposredan prijevod riječi “kosmologija,” filozofija se ponekada definira u smislu proučavanja egzistencije kao egzistencije, dočim se “fizika” (tj., proučavanje prirode) smatra jednom od podvrsta filozofije, a bavi se mnogim pitanjima koja bi se danas svrstala u kosmologiju. Kako god nazivali svoju disciplinu, religijski učenjaci, filozofi, sufije i teolozi, svi imaju puno toga za reći o “svijetu” odnosno “kosmosu” (*al-‘ālam*).

Riječ ‘*ālam*, odnosno kosmos u arapskom jeziku, izvodi se iz istog korijena kao i ‘*ilm* (znanje), ‘*alam* (obilježje, trag) i ‘*alāma* (oznaka, znak). Islamski mislioci razumiju prvobitni značaj ovog pojma kao “ono pomoću čega se poznaje” i, posredno, “ono pomoću čega se poznaje Bog.” Muslimani obično gledaju na kosmos kao na mjesto na kojem Bog pokazuje Svoja djelovanja, time pružajući nagovještaje Sopstvene Stvarnosti. Veliko mnoštvo kur’anskih stavaka ukazuju na pojave prirodnog svijeta kao na “znake” (*āyāt*) Božanskog. Kosmos se često definira u pogledu Boga prosto se razlikujući od Njega; otuda se on naziva “sve drugo mimo Boga” (*mā siwā Allāh*).

Većina muslimanskih intelektualaca je proučavala kosmologiju imajući u vidu odnose, a ne odvojene stvari ili entitete. Na pojave univerzuma se gledalo u mjeri u kojoj su povezane s Bogom i drugim pojavama. Entiteti i stvari nisu poznati sami po sebi, već po svojim svojstvima, a to su odnosi. Kada je nešto veliko ili malo, pokretno ili nepokretno, svijetlo ili tamno, odnosno vanjsko ili unutarnje, neophodno je imati u vidu poseban odnos prema drugim stvarima.

Općenito, muslimanski kosmolozi posmatraju kosmos s dva osnovna i isprepletena stajališta: njegov odnos s Bogom i njegov odnos s čovjekom. U drugom slučaju se često koriste pojmovi ‘*ālam al-kabīr* odnosno makrokosmos (=kosmos) i ‘*ālam al-ṣagħīr* odnosno mikrokosmos (=čovjek). Uglavnom, pitanja koja bismo u modernom smislu prepoznali kao “naučna” ostaju sporedna, pošto je proučavanje izravno povezano s ukupnom ljudskom situacijom; stoga ono obuhvaća fizičke, moralne, duhovne i božanske dimenzije. Ljudi uče o kosmosu kako bi se uskladili s onom stvarnošću koja nadilazi kosmos, ali prikazuje svoje “znake” unutar njega. Osnovni predmet jeste soteriologija.

Bog i kosmos

Sve u svemu, kosmolozi su prihvatili teološku dogmu da je Bog stvorio kosmos iz ničega, premda su

mnogi od njih protumačili ovu ideju na načine koji nisu bili prihvatljivi teolozima što su bili skloniji doslovnom razumijevanju. Njihova osnovna briga bila je pokazati šta podrazumijevaju “stvaranje” i “ništavnost.” Objašnjenja su bila različita, ali većina filozofa i sufija su razumjeli “stvaranje” u smislu koji podsjeća na novoplatonski emanacionizam: kosmos je samootkrivanje (*tajallī*) odnosno samoočitovanje (*ẓuhūr*) “Stvarnog” (*al-ḥaqq*). Oni su često uspoređivali stvaralački postupak sa svjetlošću koju isijava Sunce što se ni na koji način ne umanjuje njegovim zrakama. Po tom gledištu, “ništavnost” iz koje se stvaraju stvari jeste njihova situacija prije nego što su se razlučile unutar kosmosa. Iako su “ništa” – nijedna postojeća stvar – njih poznaje Bog Koji im daje postojanje na osnovu Svoga znanja kada dođe odgovarajuće vrijeme. Apstraktnije gledavši, one su pojedinačne mogućnosti obgrljene svemogućnošću krajnje stvarnosti.

Muslimanski kosmolozi su posvetili relativno malu pažnju ishodištu kosmosa, jer ih je više zanimalo razlaganje prirode odnosa između Boga i kosmosa u ovom trenutku. Često su pristupali tom pitanju proučavajući prirodu *wujūd*-a, koji se obično prevodi kao egzistencija odnosno bitak. Peripatetici kao što su Avicenna, zajedno s većinom kasnijih muslimanskih autoriteta, nazivali su Boga, utoliko što je *wujūd*, “nužni *wujūd*,” pošto On ne može ne biti. Nasuprot tome, kosmos je “mogući *wujūd*,” što će reći da može ali ne mora postojati, ovisno o Božijoj volji. Bog kao *wujūd* jeste prvobitna i samostalna stvarnost, dočim je kosmos kao *wujūd* sporedan i izveden. Budući da *wujūd* na neki način dijele Bog i kosmos, razlaganje njegovih odlika obavještava nas o prirodi oboga. Razaznavanje tačnog odnosa između dva osnovna načina *wujūd*-a ostaje u središtu islamske filozofije sve do modernog vremena.

Wujūd kao takav se ne može znati, ali *wujūd* u mjeri u kojoj se određuje i definira svojstvima može se poznavati. Za kosmologe koji se usidruju u kur’ansko pojmovlje, temeljna svojstva

wujūd-a se ocrtavaju Božijim imenima, na koja Kur'an ukazuje u više navrata a za koja se tradicionalno kaže da njihov broj iznosi devedeset i devet. Među njima su Živi, Znajući, Želeći, Moćni, Govoreći, Samilosni, Pravedni, Praštajući, Osvetoljubivi, Milostivi i Srditi. Sva ova svojstva se potpuno i apsolutno nalaze u stvarnom i samostalnom *wujūd*-u, ali se samo njihovi tragovi i znaci nalaze u postojećim stvarima kosmosa koje su očitovanja odnosno samootkrivanja stvarnog *wujūd*-a.

Svi muslimanski kosmolozi vide kosmos kao hijerarhiju. Baš kao što razlikuju Bog i svijet, Nužnô i mogućê, Jedno i mnoštvo, Vječnô i vremen-skô, Apsolutnô i relativnô, Stvarnô i nestvarnô, tako isto i na kosmičkom nivou razlikuju ona svojstva koja odražavaju ove temeljne razlike. Otuda obično opisuju dva osnovna svijeta. Oni se uglavnom nazivaju nevidljivim i vidljivim područjem, odnosno nebom i Zemljom, mada se koristi i nekoliko drugih nizova pojmova. Prvo područje je "duhovno" i posjeduje takve odlike kao što su blistavost, život, svjesnost i moć. Drugo je "tjelesno" i samo po sebi nema osobine duha; stoga je tamno, beživotno, nesvjesno i nemoćno. Duhovi su visoki i prefinjeni, tijela niska i gusta. Međutim, kao što je S. Murata objasnila dovoljno detaljno, kosmolozi nisu uzimali ova svojstva kao kosmičke apsolute. Otuda se duh zove "blistavim" ili "svjesnim" samo kada je nasuprot tijela. Ako se usporedi s Bogom, njegova blistavost i svjesnost su izvedene i nestvarne pa je táman. Na isti način je tijelo tamno u odnosu na duh, ali blistavo u odnosu na apsolutnu ništavnost.

Ukratko, kosmos se razlučuje u dva svijeta kako bi pokazao da su neki njegovi dijelovi kvalitativno bliži Stvarnom a neki udaljeniji od Njega. No, to je tek početna faza objašnjenja, jer se stvari ne mogu jednostavno podijeliti u dvije skupine, "bliske" i "daleke"; ustvari, postoji širok spektar razlučivanja u rasponu od najbližeg do najdaljeg. I svako se svojstvo *wujūd*-a može vidjeti kao

da se otkriva unutar odgovarajućeg spektra intenzitetâ. Naprimjer, Bog je "Znajući." To znači da samo Bog ima apsolutno znanje odnosno svjesnost, dočim stvari u kosmosu posjeduju znanje u relativnoj mjeri. Stoga imamo hijerarhiju u rasponu od očite nesvjesnosti neživih stvari, preko biljaka, raznovrsnih životinja, do ogromne raznolikosti ljudskih nivoa, pa na kraju do nadljudskih bića kao što su bliski meleki. Apsolutno svojstvo božanskog znanja stoji potpuno izvan kosmičke hijerarhije ali određuje njenu prirodu.

S obzirom na ovaj spektar svojstava od najmanje snažnih do naj-snažnijih, ne čudi što muslimanski kosmolozi često govore o mnogo više od dva hijerarhijska svijeta, pogotovo kada žele naglasiti "razdaljinu" između apsolutno Stvarnog (Koji apsolutno posjeduje sva pozitivna svojstva) i neživog, tjelesnog svijeta (područje u kojem se jedva mogu naći tragovi tih svojstava). Međutim, najčešća shema, posebno negdje od trinaestog stoljeća naovamo, jeste vjerovatno ona koja cjelokupan kosmos prikazuje kao tri svijeta: na dvije krajnosti su smješteni svijet duhova i svijet tijelâ a između njih se nalazi ogroman svijet "imaginacije" (*khayâl*) odnosno "sličnosti" (*mithâl*). Temeljna odlika ovog područja jeste da, poput slike u ogledalu, posjeduje svojstva obje strane, pa stoga zauzima sebi svojstven dvosmi-slen položaj.

Na makrokosmičkom nivou, postojanje svijeta imaginacije može objasniti prirodu onih bića na koja Kur'an ukazuje kao na "jinn" (etimološki označava "skriveno"). Šejtan je jedan od njihovih poglavara. Stvoreni su od vatre, za razliku od meleka koji su stvoreni od svjetlosti i tjelesnih stvari koje su stvorene od ilovače. Vatra spaja svojstva svjetla i ilovače, baš kao što imaginacija objedinjuje odlike duha i tijela. Tako su "imaginalne" (a ne "imaginarne") stvari smještene u neodredivo posredno područje između čiste i blistave svjesnosti melekâ i gotovo potpune tame i neznanja tjelesnih stvari. Oдавde je samo jedan korak do ideje – koju

često izražavaju Ibn al-'Arabî i njegovi sljedbenici – da je sve u kosmosu imaginalno, pošto sve postojeće stvari stoje u dvosmislenom i neodredivom području između apsolutno Stvarnog i apsolutne ništavnosti.

Dva lûka postojanja

Većina kosmologa opisuje odnos između Boga i kosmosa u smislu "ishodišta" (*mabda'*) i "povratka" (*ma'âd*), odnosno dva "lûka" (*qaws*) stvaranja, silaznog i uzlaznog. Ovdje oni razlažu stalno prisutne stadije pri čemu opaženi univerzum nastaje a zatim se vraća svome ishodištu. Ova rasprava omogućava našim autorima da smjeste svaku datu stvarnost kosmosa unutar široke panorame kosmičkog rasprostiranja i reintegracije. Jedna verzija ovog učenja, nadahnuta uglavnom Ibn al-'Arabijevim djelima, može se pojednostaviti kao što slijedi (usp. dijagrame u: Chittick 1990., str. 72–79).

Bog prvo stvara Intelpekt, poznat i kao Vrhovno pero, koji očituje Božije znanje o kosmosu u nerazlučenom, duhovnom obliku. Zatim, pomoću Intelpekta, Bog stvara Univerzalnu dušu, nazvanu i Čuvana ploča. Kada Pero piše na ovoj ploči, odnosno Intelpekt vjenča Dušu, dvoje djece se rađa: Prva materija i Priroda. Ona zauzvrat rađaju Univerzalno tijelo koje ispunjava Prazninu. Ovo tijelo označava vanjske granice tjelesnog područja koje uključuje imaginalni svijet budući da slike imaju prefinjena i blistava tijela. Univerzalno tijelo ima "prostorne" odlike; otuda se zajedno s njim pojavljuje vrijeme – dopuna prostoru. Prvi zasebni entitet koji se pojavljuje unutar Tijela jeste Božije Prijestolje što obuhvaća tjelesni univerzum te nam se očituje kao deveta odnosno sfera bez zvijezda. Prijestolje je, kako nam veli Kur'an, mjesto na kojem sjedi "Svemilosni," pa je prvobitno svojstvo Prijestolja milost (koja je, u jednom pogledu, istovjetna blagodatni postojanja). Ispod, Bog Prijestolja stvara "Podnožje," čija nam se slika pojavljuje kao osma sfera, nebo nepomičnih zvijezda. Ovdje suprotnost milosti – srdžba, stupa na

scenu, jer Bog ima dva "stopala" koja je spustio na Podnožje. Jedno stopalo je čista milost, dočim je drugo milost pomiješana sa srdžbom. To objašnjava zašto se sve u vidljivom kosmosu podvrgava stvaranju i rastvaranju: milost ga stvara, ali srdžba ga uništava. Ipak, kao što je izvjestio Vjerovjesnik: "Božija milost prethodi Njegovoj srdžbi." Ibn al-'Arabi i drugi uzimaju to u značenju da je milost najosnovnija stvarnost postojanja, dok je srdžba sporedna i kratkotrajna. Sve stvari ulaze u kosmos posredstvom milosti te se vraćaju samo njoj.

Dvojnost koja se javlja u vidu dva stopala vraća se do suprotstavljajućih Božijih imena koja se dijele u dvije kategorije: imena milosti odnosno ljepote i imena srdžbe odnosno veličanstva. Stvarni ima dvije vrste imenâ zato što nema isti odnos sa svakom stvari u kosmosu; kada bi imao, ne bi bilo razlučivanja. Razlikovnost odnosâ u bilo kojem trenutku dovodi do raznolikosti kosmosa. I tokom vremena, odnos Stvarnog sa svakom određenom stvari se mijenja tako da svaka stvar prolazi kroz stalni preobražaj. Na kosmičkom nivou, ove promjenljive odnose simbolizira međudjelovanje Božija dva stopala odnosno, u drugoj shemi, Božije dvije šake.

Pomoću dvojnosti načela predstavljenih stopalima, Bog potom stvara Zemlju koja sadrži sve što je relativno nisko, tamno i udaljeno. Zatim, iz dijelova zemaljskog stvaranja koji po prirodi teže ka uzvišenosti, blistavosti i inteligenciji, On stvara sedam planetarnih sfera. Ovdje treba imati na umu da su mnogi, ako ne i većina naših autora smatrali da su sedam izvora svjetlosti, poznatih kao planete, tek fizički znaci stvarnih nebesa. Temeljnu islamsku kartu nebeske hijerarhije pruža Vjerovjesnikovo uzdignuće (*mī rāij*) kroz sfere u Božiju prisutnost, uzdignuće za koje se ne misli da se odvija u fizičkom univerzumu, iako se opisuje u pogledu planeta. Prema Ibn al-'Arabiju i njegovim sljedbenicima, svi takvi vizionarski događaji se pojavljuju u imaginalnom svijetu.

Između sedam planetarnih sfera i Zemlje nalaze se sfere četiri elementa:

vatre, zraka, vode i zemlje. Uz to, za većinu autoriteta oni ne predstavljaju neupadljive stvarnosti koje pod tim imenima dopijevaju u ovaj svijet, već nevidljive, "jednostavne" (tj., nesložene) i neočitovane stvarnosti čija se svojstva nalaze u svemu na ovome svijetu, budući da su sve stvari "složene" od četiri elementa koja opažamo, uključujući zemlju, zrak, vatru i vodu. Različite vrste tjelesnih stvari se razlikuju po posebnim mješavinama elementarnih svojstava unutar njih.

Četiri elementa se ponekada nazivaju majkama, budući da rađaju troje "djece": nežive stvari, biljke i životinje. Jednom kada se tjelesne stvarnosti djece očituju, univerzum dostiže svoj najviši stepen tjelesne složenosti. Sve što se nalazi u nerazlučenom obliku u prvom intelektu sada se vidljivo prikazuje u neograničenoj raznolikosti i različitosti u svijetu troje djece.

Lûk silaska obuhvaća sve stvari koje nastaju od Prvog intelekta sve do elementarnog nivoa; on predstavlja kretanje od jedinstva do različitosti. Lûk uzlaska počinje od nivoa neživog te predstavlja kretanje od različitosti i razlučenosti nazad do jedinstva. Svojstva koja uspostavljaju jedinstvo jesu ona koja pripadaju "prethodećim osobinama" božanskog područja (tj., milosti). Milost je povezana sa svojstvima kao što su bliskost, ravnoteža, sklad, ravnomjernost, istost i jedinstvo. Suprotnost milosti – srdžba, povezana je s udaljenošću, razlikom, neravnotežom, različitošću i mnoštvom. Otuda su božanska imena koja prevladavaju nad Lûkom silaska imena srdžbe, dočim imena milosti imaju svoje najveće djelovanje u Lûku uzlaska. To ne ukazuje da jedan ili drugi lûk ne sadrži suprotna svojstva, jer je to jednostavno pitanje prevladavajućih odlika. Suprotna svojstva su također prisutna u svakom lûku, ali ne na tako očigledan način.

Kretanje prema jedinstvu se nastavlja sve većom jačinom onih božanskih svojstava koja dovode do Božije blizine i jedinstva unutar troje djece. Prisutnost ovih svojstava, koja više pripadaju nevidljivoj negoli vidljivoj dimenziji stvarnosti,

razjašnjava uzlazna hijerarhija moći i sposobnosti koje posjeduju nežive stvari, biljke, životinje i ljudi. Posebna odlika ljudskog stanja koja ga razlikuje od odlike drugih životinja jeste središnjost odnosno ravnomjernost. Preostali dio uzlaznog lûka, do Božije prisutnosti, pripada poduhvatu ljudskog duhovnog savršenstva, pri čemu se sva Božija svojstva ostvaruju i pojačavaju u savršenoj ravnoteži.

Ljudska bića u kosmosu

Muslimanski kosmolozi ni na koji način ne vide ljudska bića perifernim naspram kosmosa. Naprotiv, ona su njegov sastavni i suštinski dio u tolikoj mjeri da se kosmos ne može zamisliti bez njih. To ne znači da ne može postojati vrijeme bez ljudskih bića; ovdje je gledište prilično teleološko odnosno "antropičko." Ljudska bića su plod i konačni cilj kosmosa; bez ljudi na pomolu (ili bića koja su djelotvorno slična), Bog nikada ne bi stvorio univerzum.

Iako su ljudska bića u jednom pogledu dijelovi kosmosa, u drugom su njemu jednaka ili čak bolja od njega. To proizlazi iz činjenice da su ona mikrokosmosi. Islamski koncept odnosa između mikrokosmosa i makrokosmosa se najbolje može oslikati u pogledu božanskih imena, odnosno svojstava koja se odražavaju u univerzumu samim njegovim postojanjem. Kosmos u cjelini prikazuje puni raspon ontoloških mogućnosti u vidu neograničene razlučenosti i razvijanja; ovdje se kosmos oslikava u svim svojim dimenzijama, uključujući prostornu (razvijanje u svakom smjeru), vremensku (od početka do kraja) i "okomitu" (hijerarhija stvorenih svjetova koja se širi "nagore" prema apsolutno Stvarnom [npr., tjelesni, imaginalni i duhovni svjetovi]). Nasuprot tome, ljudsko biće udružuje ta ista svojstva u jedinstvenu, zgusnutu cjelinu. I univerzum i ljudsko biće su stvoreni na sliku stvarnog *wujūd*-a, no, prvo je Božija razlučena (*mufaṣṣal*) slika, a drugo Njegova relativno nerazlučena (*mujmal*) slika.

Makrokosmos razmatran u svojoj cijelosti jeste savršeno mjesto očitovanja

za sva božanska imena, pošto se u njemu ostvaruje svaka mogućnost. No, svaki mikrokosmos se mora razmatrati pojedinačno. Mora se povući razlika između onih koji unutar sebe ostvaruju sva Božija imena i osobine i onih koji to ne čine. Jedino se prva skupina može uistinu nazvati ljudskom, jer samo oni u potpunosti ostvaruju vlastitu prirodu u vidu božanskih slika.

Općenito, mikrokosmos se opisuje kao posjednik istih svojstava koja ima makrokosmos, izuzimajući razliku između razlučenosti i nerazlučenosti. Naprimjer, tri svijeta makrokosmosa odgovaraju duhu (*rūh*), duši (*nafs*) i tijelu (*jism*) mikrokosmosa. Kao u slučaju makrokosmosa, ovi pojmovi ne ukazuju na odvojene i samostalne stvarnosti; naprotiv, oni označavaju svojstva koja se očituju unutar ljudskih bića. Pojam *duh* upućuje na blistavost, inteligenciju, prefinjenost i bliskost s Bogom. Suprotno tome, tijelu samom po sebi nedostaju ova svojstva, činjenica koja se najjasnije vidi kada se radi o lešu. Duša, koja se poistovjećuje s empirijskim egom odnosno mjestom svjesnosti i osobnosti, sudjeluje u odlikama dvije strane. Ona nije ni čista inteligencija poput duha niti potpuna nesvjesnost kao tijelo. Nije ni blistava niti tamna, ni moćna niti slaba, ni prefinjena niti gusta. Stoga duša biva u stalnom stanju promjenljivosti, ovisno o razmjerama u kojima dvije strane – duh i tijelo – vrše svoj uticaj na nju. A duh, duša i tijelo su zapravo jedinstvena stvarnost; nijedna dimenzija ljudskog bića se ne može proučavati odvojeno od neke druge. Čak i kada se odbaci fizičko tijelo prilikom smrti, ostaje “prefinjeno” tijelo koje ima odgovarajuću ulogu u predstojećem području postojanja.

Ljudski duh se često opisuje kao božansko svjetlo ili božanski dah koji pritajeno posjeduje sve Božije osobine. Posredstvom duše i tijela, duh pronalazi sredstva za prikazivanje vlastitih božanskih odlika. Bez tog dvoga, duh se ne bi razlikovao od drugih duhova. Među odlikama svojstvenim duhu jeste i njegova stroga neodredivost, pošto se, kao vanjski izraz ukupnosti svih ontoloških osobina, ne može poistovjetiti s

nekom naročitom osobinom. Neodredivost duha odjekuje unutar duše kao relativna sloboda izbora i širok raspon mogućih načina razvoja. Naravno, svaki izbor uklanja neke mogućnosti a ističe druge. I čovjekovo postajanje tokom života obično podrazumijeva izgradnju posebne lične samosvojnosti na osnovu ostvarivanja određenih ontoloških svojstava a izbjegavanja drugih. Mogućnosti ljudskog postajanja su zapravo beskonačne, baš kao što su moguće stvari koje se nalaze u makrokosmosu zaista bezbrojne. Međutim, u svakoj situaciji će biti prisutna određena ograničenja (okruženje, nasljeđivanje, itd.). Ostvarujući različita svojstva duha unutar vlastitih duša, ljudi spolja ostaju čovječni u ovom životu, ali iznutra oni mogu postati skoro sve. Oni umiju poprimiti svojstva primjerena mineralima ili biljkama ili svakovrsnim životinjama, odnosno mogu poprimiti svako izrazito ljudsko stanje (poput samilosti, junaštva, književne ili matematičke genijalnosti, diplomatskog umijeća, i tako dalje).

Većina ljudi neće uspjeti ostvariti pun raspon božanskih svojstava pritajenih unutar njihovih duhova. Stoga će postati posebne i određene stvarnosti koje moraju nastaniti relativno ograničena mjesta u narednim fazama postojanja, kao što su jedan od osam stepeni Dženneta ili sedam nivoa Džehennema. Samo će malobrojni pojedinci ostvariti neodredivost duha unutar duše, tako da će zapravo posjedovati sva savršenstva ne bivajući određeni nekim posebnim savršenstvom. Na budućem svijetu, oni ne ulaze u one džennete koji su određeni i oblikovani božanskim djelovanjima odnosno božanskim imenima, već u Džennet koji je neodrediv i neopisiv u skladu s božanskom Biti (*al-dhāt*).

Većina sufija upotrebljava kur'anski pojam namjesnik (*khalīfā*) kako bi ukazali na one osobe koje ostvariše svoju potpunu ljudsku prirodu. Filozofi su skloni govoriti o mudracu (*hakīm*) a ponekada i o vjerovjesniku (*nabī*). Ibn al-'Arabī i njegovi sljedbenici često koriste izraz “savršeni čovjek” (*al-insān al-kāmil*). Svi ovi pojmovi ukazuju na potpuno razvijeno ljudsko biće koje

ostvari svojstva pritajena u duhu pa time postaje živa slika Božije punoće.

Jedna od najpoznatijih shema za predstavljanje ljudskog savršenstva, razvijena na tragu Ibn al-'Arabijevih učenja, jeste poznata kao “Pet božanskih prisutnosti,” odnosno pet ontoloških nivoa na kojima Se Bog očituje u Svojoj punini. Jedna uobičajena shema predstavlja ovih pet prisutnosti u vidu Božijeg znanja (o Sebi i kosmosu), duhovnog svijeta, imaginalnog svijeta, tjelesnog svijeta i savršenog čovjeka koji udružuje Božije znanje i ova tri svijeta u sveobuhvatnom jedinstvu.

Na nešto svakodnevnijem nivou, rasprava o čovjekovoj ulozi u kosmosu je neodvojiva od nauke o etici (*akhlāq*). Moderni naučnici i kosmolozi teško pronalaze bilo kakvu izravnu vezu između predmeta njihova proučavanja i normi koje uređuju društveni i duhovni život. Nasuprot tome, muslimanski kosmolozi uvijek primjećivahu da je njihovo proučavanje neposredno i izričito povezano s ovim pitanjima. Osnovni cilj kosmologije jeste pokazati kako se božanska svojstva očituju i u makrokosmosu i u mikrokosmosu. Ova svojstva jesu svojstva *wujūd*-a odnosno samog postojanja – premda se nužno ne očituju u svakoj pojedinoj postojećoj stvari. Među njima su milost, samilost, ljubav, velikodušnost, praštanje, pravda, istina, zahvalnost, strpljenje i suzdržljivost. Da bi se *wujūd* potpuno očitovao, ova svojstva moraju naći odgovarajuće primaocce unutar kojih će se prikazati. Iako se takva svojstva mogu pojaviti u manje ili više metaforičkom smislu kod biljaka i životinja, ona mogu postići potpuni procvat samo kod ljudskih bića i u kontekstu ljudskog društva – što je drugi način da kažemo kako se ljudska (ili slična) bića zahtijevaju samom prirodom postojanja. Stoga čovjek ne može biti odvojeni posmatrač, motreći kosmos izvana kao da njegova opažanja nemaju veze s njegovim ličnim životom. Društveni odnosi, moralnost i krijepost se ne mogu razlikovati od “objektivnog” svijeta.

Ove napomene o nerazdvojenosti “naučnog” i “moralnog” pomažu

objasniti zašto nam mnogi muslimanski kosmolozi govore da naš svijet neće okončati sve dok unutar njega postoje savršena ljudska bića. No, ako se više ne postiže ljudsko duhovno savršenstvo, božanska svojstva više nemaju mjesto na kojemu se mogu pojaviti. Postepeni nestanak ovih

svojstava bit će obilježeno polaganim rastvaranjem društvenog poretka i prirodnog svijeta. Jednom kada se dosegne određena krajnost, naš svijet će se morati preobraziti u oblik primjeren očitovanju nedostajućih božanskih svojstava. To je "Sudnji dan" obećan Kur'anom, kada se plodovi

življenja na ovome svijetu očituju tom čovječanstvu u novim oblicima na budućem svijetu. Premda rasprava o životu poslije smrti i eshatologiji pripada, strogo govoreći, kosmologiji (pošto su različita područja budućeg svijeta isto tako dijelovi kosmosa), ta pitanja ovdje nećemo dalje razmatrati.

Za daljnja čitanja

Chittick, W. C. (1982) *The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qayṣarī*. Muslim World 72:107–28.
Chittick, W. C. (1989) *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press.
Chittick, W. C. (1990) *Ibn 'Arabī and his school*. U: S. H. Nasr (ur.): *Islamic Spirituality II: Manifestations*. New York: Crossroad, str. 49–79.
Corbin, H. (1977) *Spiritual Body and Celestial Earth*. Princeton: Princeton University Press.

Corbin, H. (1978) *The Man of Light in Iranian Sufism*. Boulder, Colo.: Shambhala.
Filippini-Ronconi, P. (1977) *The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Ismā'īlism*. U: S. H. Nasr (ur.): *Ismā'īli Contributions to Islamic Culture*. Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, str. 101–120.
Heinen, A. M. (1982) *Islamic Cosmology: A Study of al-Suyūṭī's al-Hay'a as-saniya fi l-hay'a as-sunniya*. Beirut: Franz Steiner Verlag.
Murata, S. (uskoro izlazi iz štampe [enciklopedija u kojoj se nalazi ovaj tekst je

objavljena 1993. godine – nap. prev.]) *The Tao of Islam*. Albany: SUNY Press.
Nasr, S. H. (1964) *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Ṣafa', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Cambridge: Harvard University Press.
Nasr, S. H. (1968) *Science and Civilization in Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Thackston, W. (prev.) (1982) *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardī*. London: Octagon.

الموجز

علم الكونيات الإسلامي*

الكاتب: وليم تشتيك

ترجمه من الإنكليزية: حارث دوبرافاتس

نشأت العلوم الكونية المركبة والدقيقة عند المسلمين وتطورت على أساس المصادر الإسلامية والرؤى الكونية المحلية المختلفة في مجتمعات ما قبل الإسلام. ومما يميز علم الكونيات الإسلامي أنه ينطلق في الأساس من نظرة القرآن الكريم التي توحد المفاهيم المأخوذة وتوائمتها. وفي العموم يمكن فهم عبارة «علم الكونيات الإسلامي» بمعنى الرؤية الكونية المحددة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والتي تم اعتمادها صراحة أو ضمنا من قبل جمهور العلماء. وبالمعنى الضيق يتعلق بالنظريات المختلفة عن الكون التي عمل المفكرون المسلمون على تطويرها بالتدرج. يقدم الكاتب في هذا العرض بعض الافتراضات الأساسية لنظريات علم الكونيات الإسلامي محاولا وصف الكون الإسلامي على النحو الذي كان يراه علماء الكون المسلمون. وهو يفعل ذلك من خلال الحديث عن الله والكون، وقوسى الوجود، والكائنات البشرية في الكون بمفهوم الخلافة، مع الأخذ في الحسبان بأن الهدف الأساسي لعلم الكونيات هو بيان أن الصفات الإلهية تتجلى في العالمين الكبير والصغير.

الكلمات الرئيسية: علم الكونيات الإسلامي، القرآن الكريم، الحديث النبوي، الكون، قوسا الوجود، الخلافة، الصفات الإلهية، الكون الكبير، الكون الصغير.

Summary

ISLAMIC COSMOLOGY**

By William C. Chittick

Translated to Bosnian by Haris Dubravac

Complex and profound cosmological teachings have emerged in Islam on the bases of the Islamic sources but also on the bases of some indigenous worldviews of pre-Islamic societies. What makes the Islamic cosmology distinctly Islamic is the fact underlying the Qur'anic perspective that integrates and harmonises the borrowed concepts. The expression "Islamic cosmology" can generally be understood as worldview given in the Qur'an and the Hadith and is accepted explicitly or implicitly by majority of Muslims. More narrowly, it refers to the various theories of the universe that were developed by Muslim thinkers over the years. The author here presents some underlining premises of Islamic cosmological theories in attempt to illustrate the Islamic cosmos as viewed by the Muslim cosmologists. He relates about God and the universe, the two Arcs of existence. He talks about human beings within the cosmos as God's vicegerents on earth keeping in mind that the fundamental aim of cosmology is to demonstrate how the divine attributes are manifested in macrocosm and in microcosm.

Key words: Islamic cosmology, Qur'an, Hadith, cosmos, the two arcs of the existence, vicegerency, divine attributes, macrocosm, microcosm

* يوجد هذا النص في:

Norriss S. Hetherington (ur.), *Encyclopedia of Cosmology: Historical, Philosophical, and Scientific Foundations of Modern Cosmology*, Garland Publishing, New York, 1993., P.9-322.

** Norriss S. Hetherington (ur.), *Encyclopedia of Cosmology: Historical, Philosophical, and Scientific Foundations of Modern Cosmology*, Garland Publishing, New York, 1993., str. 322–9.