

# O IBN TEJMIJI I NJEGOVOM RACIONALNOM PRISTUPU TEOLOŠKO-FILOZOFSKIM PROBLEMIMA

Hasan DŽILO

Fakultetu islamskih nauka u Skoplju  
hasan\_cilo@yahoo.com

**SAŽETAK:** U radu se razmatraju Ibn Tejmijini logički i teološki koncepti koji imaju filozofsku težinu, jer se naslanjaju na racionalne argumente koji nisu ni pod čijim spoljašnjim utjecajem. Ibn Tejmije slijedi vlastitu filozofsku predispoziciju (*fitra*), za koju smatra da može mnogo više kazati o istini nego bilo koji filozof. Njegova kritika je usmjerena protiv teologa, filozofa i sufija koji su bili pod utjecajem grčke filozofije. Glavni problem oko kojeg kruži njegov teološko-filozofski diskurs je transcendencija Boga, kao i odnos između Boga i Njegovih svojstava. On smatra da je Božija suština jedna, a Njegova su svojstva mnoštvena. Mi ne možemo govoriti o Bogu već o Njegovim svojstvima ili imenima spomenutim u Kur'anu koja su izvedena iz iskustvenog svijeta kao zahtjevi čovjekovog uma. Stoga, govor o Božijim svojstvima uključuje i govor o Njegovoj suštini.

*Ključne riječi:* Božija suština, Božija svojstva, imanencija, transcendencija, filozofska intuicija, predispozicija (*fitra*), Ibn Tejmije

## Uvod

Ibn Tejmije je jedan od rijetkih mislilaca o čijem se mišljenju ne govori da posjeduje i racionalni pristup teološko-filozofskim problemima. Interpretacija njegove misli je uglavnom zaodjenuta aspektima tradicionalnog pristupa određenim šerijatskim (pravnim) problemima koji zasjenjuju njegove logičke, teološke i filozofske koncepte. Stoga, predmet ovog kratkog rada predstavljaju neki njegovi pogledi prožeti racionalnim argumentima koji uveliko odstupaju od tradicionalnog načina mišljenja koji je utrao Ibn Hanbel. Ibn Tejmije je tipičan primjer da je i tradicionalno nastrojani mislilac

kadar dosegnuti logičke i filozofske konsekvence koje se, inače, osporavaju "kampusu teologa" kojem pripada.<sup>1</sup> Ibn Tejmije je kritikovao neke od tih teologa i duboko je raspravljao o filozofskim i teološkim problemima. Prihvatanje nekih stavova Ibn Hanbela ne govori da je on bio njegov fanatični sljedbenik. On je slijedio svoju filozofsku sklonost za koju smatra da posjeduje urođene misli koje ga vode istini i tu sklonost, po prirodi (*fitra*), upućenoj istini, nijedno učenje izvana ne može zamijeniti. Ta unutarnja činjenica može nam više kazati o istini no bilo koji filozof, pa bio on i Aristotel. (Ibn Tejmije, 1977 v.5: 327)

naglasiti da se njegovi pogledi uveliko razlikuju od nekih pogleda sljedbenika hanbelijskog pravca. Kod Ibn Tejmije

## Ortodokсна dimenzija – garancija vlastitosti islamskog mišljenja

Ibn Tejmije značajno revidira ili, tačnije, redefinira prestroga i beskompromisna mišljenja učenika i sljedbenika Ibn Hanbela. Njegovi stavovi o mnogim pitanjima i konceptima pokazuju da je on uistinu originalni mislilac-teolog i pored utvrđene činjenice o njegovom negativnom stavu prema filozofiji, kelamu i sufizmu. Pojavom Ibn Tejmije stanje "hanbelijskog kampusa" je sasvim drugačije, jer on primjenjuje stroge racionalne argumente upravo protiv onih disciplina čiji se predstavnici naslanjaju na racionalne argumente

susrećemo se s logičkim, ontološkim i epistemološkim raspravama koje duboko ulaze u filozofsku problematiku.

<sup>1</sup> Obično se govori o tome da Ibn Tejmije pripada "kampusu teologa" koji su na liniji učenja Ahmeda ibn Hanbela. Treba

koje bespravno svojataju. Restauracija nekih tradicionalnih shvatanja je s visokim, dosjetljivim i dubokim racionalnim postavkama. Njegove fetve (decizije o određenim problemima) koje se dotiču rekonstrukcije političkog i vjerskog života sadržane su u više tomova, a značajnim se smatraju i dva njegova djela *Ar-radd 'ala al-Mantiqijjin (Pobijanje logičara)* i *Minhadž as-Suna (Staza sunizma)*. Tu je i njegov komentar Kur'ana *Bahr al-Muhit (Obuhvatno more)*. U prvom ovdje spomenutom djelu Ibn Tejmije strogo presuđuje Aristotelovoj logici koju fanatično slijede islamski filozofi kakvi su, naprimjer, Al-Farabi i Ibn Sina, a u drugom djelu interpretira i kritikuje mišljenja filozofskih i teoloških škola, otkrivajući u njima značajne nedostatke, po njegovom mišljenju, suprotne kur'anskim pogledima na dogmatička pitanja. Radi se o tanahnim analizama, neopterećenim spoljašnjim utjecajima koji ocrtavaju njegovu zaista, po mnogima, brilijantnu inteligenciju. Ove analize na poprištu mišljenja predstavljaju primjer kako se može biti protiv filozofije i teologije (*ilmul kelama*), a u isto vrijeme da se posjeduje filozofska intuicija za koju Ibn Tejmije možda nije bio svjestan da je filozofska. On je, ustvari, bio svjestan te intuicije, međutim, u okvirima njene vlastitosti, uslovljene čovjekovom predispozicijom (*fitra*) koja nije u suprotnosti namjerama religijskog nauka. (Ibn Tejmije 2019: 4-6) Problem je, dakle, kako steći pravo na vlastitost. Uostalom, i u drugim filozofskim tradicijama bilo je agnostika (Corbin 1980: 31) i niko ne osporava njihovo mišljenje, smatrajući ga nedostojnim filozofske pozornosti. Međutim, kod Ibn Tejmije ne radi se o agnosticizmu onog tipa na koji smo navikli. Vjerski čin u sebi uključuje i spoznajni čin i sav je njegov zahvat usredsređen na spajanje objavljenog nauka i čovjekove racionalne predispozicije.

Ibn Tejmije odbacuje učenja Al-Farabija i Ibn Sinaa o nužnom i mogućem bitku, odbacuje i mističke poglede i učenja Ibn Arebija i Ibn Seb'ina "o jedinstvu bitka", to

jest načina na koji su oni promišljali jedinstvo Boga, čovjeka i svijeta. Suprotstavlja se i teolozima koji su se previše upustili u detalje predmeta njihova interesa. On zapravo nije protiv filozofije, kelama i sufizma koji se prvotno naslanjaju na Šerijat, već je njegova oštrica uperena protiv onih elemenata čiji je etos u suprotnosti s islamskim izvornim učenjem. Odnosno, ove tri discipline legitimne su samo u okvirima Šerijata koji ima opće i obuhvatno značenje, tako da se ortodokсни etos mora primijetiti u svakoj disciplini, jer samo na taj način može se steći pravo na vlastitost. Ovo se da ostvariti ako se svako od njihovih predstavnika poziva na izvorna učenja sadržana u Kur'anu i hadisu, ali to pozivanje ne može biti naivno bez korijenskog znanja o onome što se udaljilo od njih i razloga koji su doveli do toga. Ibn Tejmije nije samo pravnik, on je i teolog i izvorni mislilac, te i komentator Kur'ana. U svojim kritikama filozofije, teologije (kalam) i sufizma, Ibn Tejmije zna uputiti i neke pohvalne riječi nekim teolozima i sufijama. Međutim, ono što njemu najviše smeta jeste povodjenje za tuđim mišljenjima u kojima se ne može zabilježiti i najmanja, ne samo eksplicitna već i implicitna kritika. Zaista, nema razloga da se ne poduzme jedan kritički poduhvat i, bude li se poduzeo jedan ovakav poduhvat, onda nema nikakve prepreke u formiranju vlastitog učenja koje bi izbjeglo zamke eklekticizma kojim je, ustvari, pogođeno mišljenje, po Ibn Tejmiji, velikog broja teologa i filozofa u islamskoj tradiciji.

Na udaru njegove kritike su skoro sve teološke, filozofske i mističke škole. Nema ništa svetije od Božije transcendencije. Povreda Božije transcendencije je ono područje na kojem najviše griješe filozofi. Skoro sve potonje škole povrijedile su transcendenciju Božiju, svjesno ili nesvjesno, jer nije isti Bog objavljenih religija i apsolutni bitak na kojega se pozivaju filozofi. Kod prvih Bog je transcendentan, a kod drugih Bog je projekcija čovjekovog uma. Zbog toga, moramo se vraćati izvornom

islamskom učenju i izvornom sufizmu. Ibn Tejmije je veoma cijenio neke šejhove-sufije, kakvi su Rifaija i Abdul Kadir Džejlani, koji su naglašavali moralni razvoj i čišćenje duše od luciferskih elemenata, dosegnuvši stanje iskrenih (*siddikuun*) (Ibn Tejmije, 1969: 102-110), a nije osporavao i strogo pridržavanje Božijih propisa i Ibn Arebija koji je, po njemu, ostavio značajne kategorije koje osnažuju vjersko iskustvo ili pobožnost. (Ibn Tejmije, 1983: 183)

Ibn Tejmije je neprikosnoveni polemičar bilo s pravnicima, teolozima ili logičarima. Niko nije imun na njegove kritičke misli, ni mrtvi ni živi, kao što tvrdi Ibrahim Madkur. (Madkur, 2003: 34) Ibn Tejmije se razlikuje od ostalih po tome što ne dozvoljava da njegova misao padne pod helenistički utjecaj. On nalazi u svim dotadašnjim teološko-filozofskim i mističkim tradicijama postavke suprotne izvornom islamskom učenju. On se ne suprotstavlja da bi se nekome dopao ili da bi se dodvorio nekom moćniku. Koliko samo ima filozofa i pjesnika koji su posvećivali svoje knjige moćnicima, laskajući o njihovim položajima. Sve što se uradi, smatra on, treba biti radi Božijeg zadovoljstva. On sprovodi zaista asketski i pobožan život, a politički problemi s kojima se sučeljava islamski ummet kidaju ga iznutra. Tu su i spoljašnji napadi koji prijete s obje strane, istočne i zapadne: najezda Mongola i upadi krstaša. Njemu se ne dopada samo podsticaj da se ratuje protiv neprijatelja i u tome se ne iscrpljuje njegovo nastojanje, već i sam učestvuje u okršajima s Mongolima, ne mogavši odoljeti unutarnjem motivu o zaštiti vjerskog i političkog života. A moćnicima u njegovo vrijeme direktno se obraća osvješćujući ih istinom. Pitanja koja ga muče tiču se razloga malaksalosti islamskog ummeta i zbog čega je islamski svijet zapao u krizu. Razlozi su više unutarnji nego spoljašnji problemi. A u unutarnje spadaju: udaljšavanje od originalnog islamskog učenja, bezrezervno prihvaćanje novotarija, zanemarivanje

kritike političkog i vjerskog života, zatvaranje u derviške redove, povlačenje pred nadolazećim izazovima i bezrezervno prihvatanje mističke, filozofske i teološke tradicije. Ovo je jedan od razloga zbog kojih se Ibn Tejmije nije sistematski posvetio metafizičkoj tradiciji. Ali ovo ne znači da se on nije uopće posvetio metafizičkim, ontološkim i epistemološkim problemima. I ovaj aspekt njegovog stvaralaštva zavređuje pozornost više od onoga što je do sada učinjeno iako njegovi teološki pogledi nisu sistematski izloženi u jednoj knjizi, već se nalaze razbacani u mnogim njegovim raspravama.

Reformistička pobuda se može ostvariti, po Ibn Tejmiji, samo posvećenošću realnom životu pri čemu dolazi do izražaja, kao što tvrdi Henry Loust, njegova "politička sociologija". (Watt 1985: 144) On smatra da se najprije treba posvetiti rješavanju praktičnih problema, a metafizičke elaboracije i problemi filozofirajuće teologije trebaju biti u okvirima ortodoksnog islamskog etosa.

Budući da on govori o Bogu najviše kao volji uz znanje – u svojim metafizičkim promišljanjima – taj je aspekt prenio i u svoj diskurs o društvenim problemima. Vjerovanje i dobra djela trebaju biti ispred svega drugoga, a Božija volja je otjelotvorena u moralnim principima i zbog toga je sve njegovo nastojanje prožeto afirmacijom vjerskih vrijednosti, ostvarivanjem Šerijata koji ne prenebregava ništa što je hvale vrijedno. Zato on ne govori o Bogu samo kategorijom znanja, kao što su govorili prethodni filozofi, već jednako govori i o Božijoj volji. Međutim, svaka formacija čovjekovog duha treba poprimiti ortodoksnu dimenziju, bilo da se radi o konceptu istine ili stvarnosti (*hakika*) kod sufija, racionalnog promišljanja (*'akl*) kod filozofa i teologa i zakona pravnika. (Rahman: 1983) Pogled Ibn Tejmije o razumu (*'akl*) i tradiciji (*nakl*) je ujedinjujući. On ne odjeljuje ova dva koncepta, jer odijeljeni oni ne dovode do istine. Vjerovanje i znanje su kompatibilni i nisu hijerarhijski postavljeni. Nema kognitivnijeg

čina od vjerovanja ili, samo vjerovanje je kognitivni ili spoznajni čin.

Da se radi o teologu upoznatom s filozofijom, sufizmom i kelamom pokazuju njegovi sofisticirani zaključci glede nekoliko logičkih, filozofskih, mističkih i teoloških pitanja na koja ćemo se osvrnuti u kratkim crtama.

### Pobijanje Aristotelove logike

Ibn Tejmije definitivno odbacuje Aristotelovu logiku, njen formalni i sadržajni aspekt. Tome je posvetio čitavo svoje djelo *Pobijanje logičara (Ar-radd 'ala al-Mantiqijjin)*, koje se smatra najznačajnijom kritičkom raspravom upućenom dotadašnjim logičkim pogledima. Nema nikakva razloga za fanatično pridržavanje, veli Ibn Tejmije, logičkih postavki grčkih filozofa. Pretjerano je mišljenje nekih filozofa koji se smatraju sljedbenicima Aristotela i Platona i tu shemu treba definitivno razbiti, jer se time hoće podići svoj ugled. To što će se slijediti neki autoritet – u ovom slučaju Aristotel – uopće ne znači i veću vrijednost u odnosu na druge. Ibn Tejmije razbija uvriježeno mišljenje u filozofiji da se filozofi rađaju kao aristotelovci ili platoničari.

Ibn Tejmije u svom djelu o logici podastire nekoliko postavki logičara i jednu po jednu pobija, raspravljajući o definiciji, silogizmu, sudu, demonstraciji, dokazu i drugo. Mi ćemo ovdje spomenuti samo nekoliko kritika upućenih na razumijevanje definicije. Dakle, najprije kritikuje samu definiciju koja je glavna alatka u Aristotelovom logičkom mišljenju. Aristotel na samom početku tvrdi da nijedan pojam ne može biti ostvaren bez definicije. Ovo je proturiječno, tvrdi Ibn Tejmije, iz sljedećeg razloga: riječ je o negativnom stavu (nije-dan pojam ne može biti ostvaren). O tom negativnom stavu logičari uopće ne raspravljaju niti donose nekakav dokaz. Problem koji se pomalja je u sljedećem: kako je moguće da jedan negativan stav predstavlja temelj na kojem će se graditi pozitivno znanje. Na negativno može se oslanjati samo

ono što je negativno, a nikako i pozitivno znanje. A Aristotel je svagda potencirao pozitivno znanje. Nadalje, definicija nije jedinstvena alatka u razumijevanju nečega. Koliki je broj ljudi, konstatira Ibn Tejmije, koji poznaju svoju profesiju i koji su svjesni svog znanja i bez definicije. I definicija je ograničena i ima stvari koje se ne mogu definirati. Da definicija nije ograničena, onda bi mi imali jedinstvenu definiciju o čovjeku koja bi bila prihvatljiva za sve ljude i u svim vremenima. Svaka disciplina sadrži svoju definiciju o čovjeku. Uostalom, definicija je proizvod onoga koji definira, a onaj koji definira neku stvar, taj je definira pomoću prethodne definicije ili je razumijeva bez ikakve definicije. U prvom slučaju, njegove riječi mogu biti prihvatljive i dobre zbog toga što se definira ili razumijeva stvar na osnovu prve definicije, a ovakav postupak ne donosi ništa novo, samo se okreće ukруг. U drugom slučaju, kada se stvar razumijeva bez ikakve definicije, onda se, kako smatraju logičari, opet pada u kontradikciju: ako se objekt shvata bez ikakve definicije, tada je pogrešan sud koji iznose logičari da se "pojmovi mogu ostvariti jedinstveno uz pomoć definicije". U logici se svagda smatra da rod i razlika, kao konstitutivni dijelovi definicije, igraju odlučujuću ulogu pri definiranju. Međutim, ovo ne može biti uvijek tako, tvrdi Ibn Tejmije. Kombiniranje roda i razlike (naprimjer, čovjek je racionalna životinja / čovjek – racionalno) može biti slabije od drugih stvari koje su same po sebi perceptivne ili očigledne. Samim tim što ćemo ih pogledati ili nam nampadnu, mi ih već znamo. U ovom slučaju, radi čega nam je potrebna definicija? Mi znamo, naprimjer, da čovjek postoji bez bilo kakve definicije postojanja i ta definicija ne može svagda prethoditi znanju. Kakvu bi definiciju mogli dati za hljeb ako prije toga nemamo nikakvu predstavu o čemu se radi. Znanje o pojedinačnoj stvari može biti očigledno po sebi ili se može steći tek kasnije, to jest može biti stečeno znanje. Nekima je to znanje očigledno, a nekima nije.

Zbog toga, nije ispravno tvrđenje da znanje zavisi isključivo od definicije. (Ibn Taymiyya: 1993)

Ima i drugih kritika koje se odnose na logičare koji slijede Aristotela. Te kritike Ibn Tejmije izlaže na više od 300 strana njegove logičke rasprave. Ovdje smo naveli samo nekoliko teza koje ipak ukazuju na sofisticiranost Ibn Tejmijinih stavova na planu logike. Ne može se bez rezerve prihvatiti mišljenje francuskog filozofa i islamologa Henryja Corbina, da se Ibn Tejmije trudi opovrgnuti stavove logičara koji slijede Aristotela (Corbin: 1980: 31), a o tome ne donosi nikakav argument. To što se ne spominje nikakav argument, dovoljno nam govori da se ne radi o naivnim postavkama i kritikama. Ovdje dolazi do izražaja kako jedan teolog, koji je protiv grčke filozofije i logike, može donijeti dosjetljive i originalne zaključke neopterećene dotadašnjom peripatetičkom tradicijom na koju je već navikao veliki broj islamskih filozofa i logičara.

Zbog toga, Ibn Tejmije nije tradicionalist u uobičajenom smislu te riječi. On se doista služi i racionalnim argumentima. Razum je suveren na području iskustvena svijeta, bilo društvenog ili prirodnog, međutim, kada je riječ o religijskoj istini, naprimjer, o Bogu i njegovim svojstvima, onda tu objava ima inicijalnu ulogu. To je pokazao na terenu ontoloških, metafizičkih i epistemoloških rasprava.

### **Kritika upućena filozofima, teolozima i sufijama**

Ibn Tejmije od svih kategorija mislilaca najviše kritika upućuje teolozima, a manje filozofima i sufijama. I ovdje ćemo spomenuti samo nekoliko primjera kako bismo ukazali na činjenicu da je njegov pristup prožet i racionalnim argumentima koji imaju veliku težinu. Prvi prigovor filozofima je sljedeći: Zbog čega treba govoriti o Bogu kao nužnom bitku, čime se, ustvari, zatvara govor o Bogu? Ovaj prigovor odnosi se na Ibn Sinaa i Al-Farabija. Argument pokazuje da je Allah uslovljen Svojom

nužnošću i zbog toga Ibn Tejmije ne prihvata filozofsku terminologiju o Bogu. Ako je nužnost svugdje prisutna činjenica, onda ta nužnost ili apsolutnost koja je prati isključuje koncept stvaranja. Stvaranje kao činjenica “razbija” nužnost o kojoj govore filozofi, jer to stvaranje, ustvari, povlači razdjelnicu između stvarne stvari i Stvoritelja. Dovoljno je, u krajnjoj konsekvenci, nakon što se podastre rasprava o Božijim svojstvima, prihvatiti kur’anski nauk o Bogu i Njegovim svojstvima. Božiju transcendenciju ne može pokriti nijedan pojam. Bilo šta da se pripíše Bogu, koji nam se otkriva u Objavi, to nije esencijalno Njemu, a ako nije esencijalno, onda je ono izvanjsko ili umsko, a ono što je umsko, to je univerzalno, ne bivstvuje u spoljašnjoj stvarnosti u kojoj se susrećemo s pojedinačnim stvarima. Odnosno, opći pojmovi, kakav je, naprimjer, čovjek, potom kategorije egzistencija, mogućnost, nemogućnost, nužnost i drugi, ne podrazumijevaju da imaju i objektivno bivstvovanje. Opći pojmovi ne mogu dokazati – budu li se primijenili na neko biće – da postoji drugo postojeće individualno biće. Odnosno, postojanje pojedinačne stvari ne može se dokazati općim pojmom. Zbog toga u stvarnosti, izvan uma, ne postoji čovjek. Postoje samo Mehmed, Murat, Husejn kao pojedinačna bića, a ne i nekakav apsolutni čovjek. Nejasna je i koncepcija o “prosto materiji” od koje je stvoren ili izvučen svijet. Ako je Bog izvukao svijet iz “proste materije” ili “neoblikovane materije”, onda bi ona bila vječna uz vječnosti Boga, kako to smatraju naturalisti. Ovaj problem nije riješio čak ni Aristotel kojega neki islamski filozofi fanatično slijede iako po pitanju vječnosti svijeta zauzimaju drugačije stanovište. Ibn Tejmije ne prihvata ni učenje da je Bog prvi uzrok, uzrok po sebi, pri čemu su filozofi poistovjećivali Boga sa “znanjem” ili “spoznajom”, izbjegavajući pritom u Kur’anu na mnogo mjesta spominjana svojstva “volja” i “moć”. Ovdje se postavlja pitanje kakav značaj bi imao takav Bog za čovjeka i svijet ako se On objašnjava

isključivo svojstvom “znanja”. Takav Bog nema nikakvog značaja, decidan je Ibn Tejmije, jer On u tom slučaju ne bi imao ničeg izvanjskog, koje bi se odnosilo na čovjeka i njegovo vjersko iskustvo. Za religijsko iskustvo jednog vjernika kategorije *ulubijje* i *rububijje* igraju korijensku ulogu. Ne samo što ove kategorije ukazuju na neograničenost božanske suštine, već obuhvataju i značajan aspekt čovjekovog života. Čovjek mora biti u njihovom okrilju, popraćen dubokom vjerom o tome u svom životu i svjestan da su to svugdje prisutne činjenice o kojima ovisi stvaranje, određenje, upravljanje i sudbina čovjeka i svijeta. (Jahja, 1969: 232–233) Dočim je “Aristotelov” Bog, tvrdi Gilson, takav da mi čeznemo za njim ili Ga volimo, ali On ne voli nas. (Gilson, 1944: 34)

Zbog čega treba negirati Božija svojstva koja se spominju u Kur’anu, smatrajući neka primarnim, a neka sekundarnim? To je definitivno, tvrdi Ibn Tejmije, nepotrebno. Ibn Tejmije ne prihvata ni emanacionizam Plotinove filozofije koja svoj izvor ima u Platonovoj filozofiji. Nema nikakvih posrednih inteligencija ili entiteta između Boga i svijeta o kojima govore Al-Farabi i Ibn Sina. Tu nema nikakvog posrednog intelekta koji bi predstavljao lokus postojećih ideja. Otuda učenje o esencijama kao takvim, na šta ukazuje realizam ovih filozofa, kao i neka mišljenja mu’tezilija, koji smatraju da esencije bivstvuju i ne bivstvuju, da nisu ni opće ni pojedinačne – ne može se poduprijeti logičkim argumentom. Ibn Tejmije donosi sljedeći protuarargument: Budući da općost esencija podrazumijeva da se ne mogu primijeniti na pojedinačne stvari, to znači da one ne postoje u stvarnosti, jer se u spoljašnjoj stvarnosti susrećemo s pojedinačnim stvarima, s jedne strane, i one kao takve, ako imaju nezavisnu egzistenciju od uma – jer nisu ni opće ni pojedinačne, kao što smatraju neki filozofi – onda se, s druge strane, pomalja ozbiljan problem, a to je gdje one egzistiraju ako ne u umu ili u stvarnosti izvan uma. Nema, dakle, treće stvarnosti osim umske i izvanumске stvarnosti. (Hallaq, 1993: XXII)

Ibn Tejmije je strog prema nekim sufijama, ali ne prema svima. Kritikuje one sufije koji zagovaraju "jedinstvo bitka" koji dovode u relaciju bivstvovanje Boga i bivstvovanje čovjeka i svijeta poput: Ibn Arebija, Ibn Seb'ina i Ibn Farida. Ne može se čak krenuti ni od jednoznačnosti pojma bivstvovanja. Krene li se od toga, zapada se u panteizam ili monizam, a dokaz toga je svugdje prisutna kategorija *ittihad* u mističkoj tradiciji, koja svoju osnovu ima u judaizmu i kršćanstvu. Kako se mogu pomiriti koncepti o egzistenciji da je ova jedna i da se ona nalazi na razini dva stupnja, nužna (vječna) i moguća (slučajna), kako je naučavao Ibn Sina čije je učenje o polarizaciji bića utjecalo na Ibn Arebija. Egzistencija je egzistencija, a pojmovi nužni i mogući su samo kategorije čovjekovog uma. I pored toga što kritikuje Ibn Arebija, Ibn Tejmije uvažava neke njegove stavove. On čak jednom rečenicom objašnjava suštinu Ibn Arebijevog, kako ga neki nazivaju, "monizma", kada tvrdi da se ono *Jedno* razlikuje od manifestacija tog Jednog, razbijaajući taj kruti "monizam". (Afifi 1988: 416) Treba odbaciti tezu nekih sufija, kakav je Sadruddin Al-Kunawi (umro 673/1274), da je Bog kao nužno Jedno identičan bivstvujućim stvarima na opći način. Nema jedinstva egzistencije, po mišljenju Ibn Tejmija, bude li se promišljao pojam egzistencije na način da on ima jedno značenje o Bogu i svijetu i za pojave u njemu, što dovodi do nemogućnosti diferencijacije Njegove suštine od Njegovog bivstvovanja i na taj se način zapada u panteizam. (Haque 1988: 206) Kako je apsolutna egzistencija čisti umski koncept, onda se ne može na osnovu toga sačiniti i koncept Nužni Egzistent koji bi imao svoju egzistenciju u spoljašnjoj stvarnosti. Ako se umski koncept prenese i na stvarnost, kakav je pojam egzistencija – kao što je naučavao i Suhreverdi – onda se jedno bivstvovanje, ono u umu, dodaje drugom bivstvovanju i tako ne mogu biti u svijetu dva bivstvovanja: egzistencija i nužni egzistent. Nema ničeg u apsolutnom smislu općeg jer

bi to, ustvari, bilo i svoj vlastiti uzrok, a to je nemoguće. U svijetu se susrećemo samo s pojedinačnim egzistentima, sličnim, ali ne i jednakim, i zbog toga ne možemo povući inačicu između egzistencije stvorenih stvari i egzistencije Boga. Jednoznačnost pojma egzistencije definitivno dovodi do panteizma. (Haque 1988: 207)

Nema nijedne teološke škole koja nije imuna na Ibn Tejmijin polemički i kritički duh. Ta se kritika odnosi na mu'tezilije, eš'arije, batinije, džehemite itd. On kritikuje atomizam, učenje o Božijem biću i njegovim svojstvima kod nekih kelamista. Evo nekih od tih postavki. Učenje o atomima, na primjer, nije izvorna islamska teorija. Neki su tvrdili da atomi nisu stvoreni *ex nixilo*, to jest oni predstavljaju bazu iz koje su izvučena tijela i kao takvi bivstvuju po sebi i da nisu propadljivi. Učenje o *ex nixilo* ili o "mogućim neegzistentima" (*mumkinu al-ma'dumat*) samo je jedna iluzija koja definitivno ništa ne objašnjava. Ovo učenje, u krajnjoj konsekvenci, relativizira Božiju moć stvaranja. Kako je riječ o intelektualnim supstancijama ili atomima (*al-dževher al-aklij*) kao sadržajima Božijeg uma koji nisu stvoreni *ex nixilo*, onda su oni, u svojoj biti, nepropadljivi. Međutim, kada zamjećujemo u stvarnosti da oni propadaju, ne propada njihova bit, supstancija, već propadaju njihove akcidencije. Bog ruši njihovo izdvajanje, mirovanje, jedinstvo... a ne, dakle, i njihovu supstanciju, kao biti one su nepropadljive. (Haque 1988: 202-205) Ovakvi stavovi nekih mu'tezilija reduciraju Božiju bit na znanje. Ustvari, ograničava se neograničena Božija volja samim tvrdjenjem da esencije imaju nekakvu egzistenciju u nepostojanju i pomoću kojih Bog stvara stvari. Govoriti da je Božija egzistencija u isto vrijeme i njihova egzistencija proturječno je prirodi Božije svemoći i volje. Bogu ne trebaju nikakva dodatna sredstva za stvaranje svijeta i pojava u njemu. Mora se ocartati rascjep između Stvoritelja i stvorenog. I jedno i drugo ne mogu se svesti na opće ili pojedinačno, tako da kvalitet stvorenja

i kvalitet vječnosti nije jedno te isto, kao što nije isto ono što je opće i ono što je pojedinačno.

Za Eš'ariju tvrdi da je zapao u eklekticizam, da je samo ujediniio učenja nekih teoloških škola, mu'tezilija i hanbelija, smatrajući neka Božija svojstva vječnim, a druga relativnim ili da jedna imaju primarnu ontološku poziciju, a druga sekundarnu. Kazati da su Božija svojstva subzistentna Božijoj suštini i da nisu subzistentna, odnosno da su ona slična Bogu i da nisu slična Bogu, kako zastupa Eš'ari, ne dokazuje valjano jedinstvo Božije suštine i njenih svojstava. Na taj se način ne može objasniti princip jedinstva. Odnosno, problem je kako objasniti koncept "jedinstva" (*ittihad*) oko kojeg kruži čitav teološki diskurs u islamu. I džehemiti i mu'teziliti – koji su negirali Božija svojstva svodeći ih na Njegovu suštinu – zanemaruju jednu fundamentalnu činjenicu, a to je Božija volja koja je uz Božije znanje. Ova, kao i sva druga Božija svojstva, po Ibn Tejmiji, odražavaju akt Božijeg stvaranja u Božijoj esenciji i ta svojstva se karakteriziraju kao događaji (*hudus*). Stoga, Božija svojstva su događaji koji se najprije javljaju kao partikularizacije, upojedinjene činjenice, koje određuju forme koje su u relacijama sa senzibilnim stvarima u objektivnoj stvarnosti, koji dolaze, dakle, tek poslije tih formi. Između Boga i svijeta ne posreduju nikakve inteligencije već čini stvaranja koji su rezultat Božijeg znanja i volje. Čak i samo znanje i volja su akti vječnog Božijeg događanja ili, kao što Ibn Tejmije tvrdi, sebedogađanja Božije esencije i zato ta svojstva ne mogu biti relativna. On prihvata koncept nekih teologa o stvaranju kao vječnom događanju, raspravljajući o konceptu sebedogađanja u Božijoj suštini, umjesto koncepta mišljenja Boga o Sebi samom, kao što su zastupali Aristotel i njegovi sljedbenici u islamskoj filozofiji. Njegova koncepcija o stvaranju kao događanju ili sebedogađanju u Božijoj suštini unekoliko nalikuje učenju Ibn Rušda o vječnom stvaranju. Na osnovu tog događanja sami čovjekov um dolazi do zaključka da

je to u vezi s Onim koji pretpostavlja to događanje (*muhdis*). Razlika između njegove i Ibn Rušdove koncepcije je u tome što to događanje, po potonjem filozofu, jeste “vječni početak”, a po Ibn Tejmiji, treba odmah ocrtati razliku između akta stvaranja i stvorene stvari: akt stvaranja je vječno Božije svojstvo i, konsekventno ovome, stvaranje je vječno događanje, a stvorena stvar nije vječna. Zbog toga, rodovi i vrste, smatra Ibn Tejmije, ovisne su o Bogu, a njihova je razlika ili pojedinačnost ontološki utemeljena samim vječnim Božijim činom stvaranja. Ibn Tejmije tumači i hadis koji govori o stvaranju, o vodi i prijestolju na vodi. Pozivajući se na ovaj hadis kojeg naširoko komentira, on tvrdi da je Poslanik napravio razliku između stvaranja nebesa i Zemlje koje se dogodilo određenog momenta i stvaranja u apsolutnom smislu koje nema početka, gdje ima niz stvaranja prije stvaranja nebesa i Zemlje, tako da svijet nije nastao ni iz čega.<sup>2</sup> Ovdje pasivni princip na čemu ukazuje Božije svojstvo znanja nadopunjuje se i aktivnim principom Božije volje stvaranja. Univerzalije o kojima govore filozofi nemaju realni status izvan uma, već su one formacije čovjekovog uma izvedene na osnovu pojedinačnih egzistenata u izvanumskoj stvarnosti. Egzistenti s kojima se susrećemo u stvarnosti su pojedinačni, a njihova pojedinačnost ontološke je naravi, ona dolazi kao takva samim aktom stvaranja koji je također pojedinačan ili partikularan.

Problem je kako promisliti transcendenciju i imanenciju, kako promisliti jedinstvo Božijeg bitka i Njegovih svojstava. Za razliku od prethodnih teologa koji su smatrali da to jedinstvo treba biti na razini matematičkog jedinstva, Ibn Tejmije pomjera granicu ovog diskursa, smatrajući da se radi o organskom jedinstvu. (Faruki 2018: 22) Moto njegovog učenja je sljedeći iskaz: “Božija suština je jedna,

a Njegova su svojstva mnoštvena”. Šta podrazumijeva to organsko jedinstvo? Evo njegovog argumenta: Nepotrebna je polarizacija Njegovih svojstava na aktivna i pasivna svojstva koja se odnose na Njegovu akciju (*fi'l-ijja*) i svojstva koja se odnose na Njegovu suštinu (*zatijja*). Budući da su Božija svojstva bezgranična i brojčano neograničena, nema razloga da ne vjerujemo da svojstva nemaju svoju relaciju u vječnosti ili je sama ta relacija vječnost. Ustvari, sami broj 99 Božijih imena ili svojstava spomenutih u Kur'anu ukazuje na beskonačan broj svojstava. Njihova mnoštvenost ne može narušiti Božiju jednost, jer se radi o Božijoj esenciji koja je vječno sebedogađajuća, a to sebedogađanje u Njegovoj esenciji jeste način nadilaženja rascjepa između Božije suštine i njenih svojstava. Poslije tog sebedogađanja nastupa akt stvaranja objektivnih stvari, pojedinačnih u stvarnosti, koje se poistovjećuju s jedinačnim formama ili Božijim svojstvima koja pretpostavljaju rodove i vrste (*edžnas vel enva*), koji unutar sebe imaju još rodova i vrsta, i tu se radi o jednom vječnom događanju ili stvaranju. (Hakim: 2014: 146)

Ako je apsolutni bitak projekcija čovjekovog uma, šta je onda s Bogom o kojem govore religijski izvori? Evo u kom pravcu se kreće Ibn Tejmijina elaboracija koja produbljuje učenje o Božijim svojstvima čime se dokazuje transcendencija Boga. Odnosno, šta predstavljaju Božija svojstva o kojima se govori u Kur'anu. Mi trebamo prihvatiti ta svojstva koja Bog pripisuje Sebi samom, jer On najbolje zna o Sebi. Ovdje treba podvući razliku između predikacije i onoga na šta se odnosi predikacija. Oni na bilo koji način ne mogu biti isti, tvrdi Ibn Tejmije, a ono što mi možemo pripisati Bogu je proizvod našeg uma, jer je Božije Biće nepoznatljivo ili svođenje transcendentnog na pojavno iskustvo je nemoguće, budući da u objektivnom

ili empirijskom svijetu nema ničega što ukazuje na Njega. Ili kako je uopće moguće da govorimo o mnogim svojstvima bez Bića na koga se odnose ta svojstva? Ili kako mi možemo govoriti o jednom bez da mu pripisujemo ili atribuiramo nešto? (Faruki 2018: 22 – 24) Jasno je da dolazimo do nemogućnosti jednog takvog postupka, jer bi ga, suprotno tome, sveli na ništa, a ne na nešto (entitet).

Ove dileme mogu se razriješiti sljedećim argumentom: Ono što tvrdimo o Njemu nalazimo u Božijoj knjizi otjelotvorenoj u čovjekovim kategorijama ili terminima izvedenim iz iskustvenoga svijeta. Opisi dati o Bogu u Kur'anu, tvrdi Faruki, nisu, u ontološkom smislu, alternative Njegovoj suštini, već su različite od nje. Zbog toga, nisu isto atribucija i ono na šta se odnosi ta atribucija. Bog po sebi ili u sebi (*in esse*) nije spoznatljiv, a po svojstvima On je spoznatljiv ili je moguća spoznaja o Njemu. Diskurs o Njegovim svojstvima podrazumijeva u isto vrijeme i diskurs o Njegovoj suštini, jer sama transcendencija Boga pretpostavlja nemogućim diskurs o Njegovoj suštini. Sve što možemo kazati o Njemu jesu Njegova svojstva. Otuda, možemo govoriti o “Bogu *in percipi* koji, s druge strane, može biti objekt čovjekove spoznaje, a spoznaje nisu ništa drugo osim atributi koji su nam djelimično dati, kao zahtjevi uma ili kao implikacije naše empirijske spoznaje svijeta i čovjeka.” (Faruki, 2018: 25) Ovdje po prvi put, konstatira Ismail Faruki, dolaze do izražaja poredak bivstvovanja i poredak mišljenja. Krajnja konsekvenca ovog diskursa jeste: Bog je nedohvatan našoj racionalnoj percepciji, međutim, svojstva su dohvatna i ona su predmet naše spoznaje. Budući da nema relevantnih i manje relevantnih Božijih svojstava – budući da svi pripadaju Bogu – tada rasprava o tim svojstvima uključuje i raspravu o Njegovom Biću.

Logički bi mogli da izvedemo i sljedeći zaključak: Svojstva o kojima govore filozofi, kao što su, naprimjer, egzistencija, jedno, ideja i druga predstavljaju umske projekcije. Tradicionalni

<sup>2</sup> Jon Hoover je preveo Ibn Tejmijin komentar hadisa pod naslovom *Introduction to the hadith of Imran b. Al-Husein* i popratio ga bilješkama i uvodnim komentarom pod naslovom “Perpetual creativity in the

perfection of God: Ibn Taymiyya's hadith commentary on God's creation of this word.” Downloaded from <https://academic.oup.com/jis/article/15/3/287/883651> by guest on 18 January 2021.

teološki nauk govori o imenima Božijim spomenutim u Kur'anu.

Ortodoksni etos, po Ibn Tejmiji, jednako može potaknuti produbljeni diskurs koji se razlikuje od onog filozofa čijem se mišljenju povinuju mnogi teolozi.

### Zaključak

Ibn Tejmijine logičke, teološke i filozofske postavke veoma je teško ujediniti i interpretirati na jednom mjestu jer ih susrećemo u njegovim različitim raspravama. Međutim, jednako se može govoriti o njegovoj ontologiji, epistemologiji, etici i politici. On je smatrao da je najdostojniji onaj aspekt filozofije i teologije koji raspravlja o Božijoj transcendenciji i o odnosu Božijeg Bića i Njegovih svojstava. Originalnost Ibn Tejmijine misli sastoji se upravo u tome što se on ne povinuje nijednom teologu i filozofu, iako neke od njihovih postavki prihvata, ali ih promišlja u obzoru svog misaonog vidika koji je dubokog sadržaja, prožet unutarnjom naklonjenosti istini, njemu svojstvenoj, koju on poistovjećuje s Bogom sazdanom *fitri* koja nije u oprečnosti spoljašnjem religijskom nauku koji se poziva na tu *fitru*.

Međutim, što se tiče njegove kritike islamskih filozofa i sufija, može se ustvrditi da on ne skreće posebnu pažnju na onaj aspekt njihova učenja koji je usredsređen na dokazivanje Božije transcendencije u svakom pogledu. Naprimjer, koncept bivstvovanja oni produbljuju nejednako grčkim filozofima i na osnovu tog pojma dokazuju Božiju transcendenciju i Njegovu relaciju sa svijetom i čovjekom. Jednoznačnost pojma bivstvovanja od kojega islamski filozofi kreću nije cilj kojemu oni teže, već – kad je riječ o Bogu – oni prelaze na ekvivokno značenje, ocrtavaju razliku između bivstvovanja Boga i bivstvovanja svijeta. Islamski filozofi čak i koncept stvaranja svijeta zaodjenjuju filozofskom formom na koju se Ibn Tejmije ne osvrće. I sufije u svojim raspravama – kao što i sam Ibn Tejmije primjećuje da se kod Ibn Arebija ne radi o strogoj formi panteizma – ne govore samo

o jednoznačnosti bivstvovanja, već o različitim načinima bivstvovanja, pri čemu se često pozivaju na Božija svojstva. Cilj svih tih rasprava je apstrahiranje pojma jednosti Boga (*tavhid*) oko kojeg kruži teološki, filozofski i sufijski diskurs u islamskoj filozofiji. Tu se radi o stupnjevitom bitku, manifestnom bitku, diskontinuiranom bitku, nužnom bitku... Diskurs o svim ovim aspektima bitka stvara posebnu vrstu filozofije i teologije specifične islamskim filozofima i teozozima.

Ibn Tejmije se osvrće u svojim raspravama na Al-Farabija, Ibn Sinaa, Ibn Rušda, Ibn Arebija, kao i na neke teološke škole u cjelini. Svaka od tih rasprava obiluje argumentima i zavrđuje posebnu pažnju. Vrijednost tih rasprava ne ogleda se u tome ko je u pravu, a ko nije, već o načinu i metodi koji zadiru u čuvstvitelna pitanja koja zahtijevaju posebna istraživanja. Uostalom, fenomenološki pristup zahtijeva tretiranje problema onakvog kakvog ga promišlja onaj koji se bavi tim problemom i zbog toga se nismo zadržali na vrijednosnim sudovima. I ešarijski teolozi odbacuju nauk o kauzalitetu ili, pak, neki iluminacionistički filozofi, kakav je Suhraverdi, ne prihvataju definiciju koja se oslanja na rod i razliku, i niko ne osporava njihov filozofski diskurs, kako se to čini s Ibn Tejmijinim pristupom nekim filozofskim pitanjima. Razlog tomu je što se Ibn Tejmije svugda dovodi u vezu s nekim pokretima u islamskom svijetu, kakav je, naprimjer, vehabizam i njemu slični. U svim njegovim raspravama s filozofima, teozozima i sufijama susrećemo se s vrijednim dokazima podupiranim logičkim sadržajima koji zadiru i u filozofsku problematiku i ukazuju na njegovu upućenost u filozofiju. On je ipak na terenu filozofije jer barata argumentima, a vrijednosni sudovi koje iznosi, nisu samo njegova specifičnost. S kolikim podozrenjem su neki islamski filozofi spominjali teologe iako su ovi izveli brilijantne teorije o stvaranju (mutezilije i ešarije). Slučaj Ibn Tejmije, a i Al-Gazalija prije njega, pokazuje da istina nije vlastitost samo onih koji sebe nazivaju *falasifab*. Ovu situaciju

je predstavio na jedan otvoren i prihvatljiv način Al-Kindi koji se smatra među prvim islamskim filozofima u njegovim diskusijama s teozozima koji su osporavali samu filozofiju. On od njih traži da podastru dokaze za svoje mišljenje i samim tim što se bave dokazima, tvrdi on, oni se nalaze na terenu filozofije.

Ali ipak treba napomenuti da Ibn Tejmije obogaćuje taj diskurs ne zadržavajući se samo na apstrakciji Božijeg svojstva znanja, već i na Njegovom svojstvu volje koje preuzima od islamskih teologa i smješta ga u svoj okvir mišljenja. Njegova je krajnja namjera ukazati da je čovjekov razum suveren po pitanjima svijeta i društva. Ali, kada je riječ o Bogu, onda tu inicijalnu ulogu ima objava koja ima neprikosnoveno značenje. Također, pretjerano je mišljenje da je racionalni pristup problemima u islamu započeo susretom islamske kulture s helenizmom. Susrećemo se s racionalnim pristupom teorijskim i praktičnim problemima i prije tog susreta, pristup koji nije opterećen grčkim racionalizmom. Islamski pravnici i teolozi na koje se poziva Ibn Tejmije smatrali su *kijas* (analogiju) značajnom metodom u rješavanju teoloških pitanja. Radi se, ustvari, o jednoj racionalnoj metodi (ili racionalitetu) koja svoj izvor ima u neposrednoj inspiraciji kur'anskim ajetima, a ne u spoljašnjim utjecajima. Analogija u pristupu nekim problemima ne uključuje svagda i utjecaj ili slijeđenje nekog učenja.

Ibn Tejmijina kritika upućena teozozima, filozofima i sufijama ne podrazumijeva i odbacivanje filozofije. On je u svojoj kritici iznio brilijantne postavke koje mogu potaknuti filozofsko mišljenje. To smo pokazali na primjeru stvaranja svijeta i pojava u njemu. Njegov pristup ovom problemu nije ništa manje originalan od onog Aristotelovog koji govori o Bogu i Njegovom mišljenju o Sebi samom, iz čega su neki filozofi izveli koncepciju o stvaranju svijeta. Ibn Tejmije govori o sebedogađanju u Božijoj suštini koje je vječno, tako da stvari u ovom svijetu nisu samo

sadržaji Božijeg uma, već događaji Božije slobodne volje. Izbacivanje pojma nužnosti ima religijske namjere. Ne može se, po Ibn Tejmiji i Al-Gazaliji, naprimjer, zbog nužnosti svijeta žrtvovati slobodna Božija volja. Promišljanje o sebedogađanju u Božijoj suštini Ibn Tejmiji je izgledalo bliže kur'anskim ajetima o stvaranju svijeta i pojava u njemu. I u evropskoj tradiciji bilo je filozofa koji su

posmatrali svijet kao volju i niko ne govori da su oni zaustavili filozofsko mišljenje. Čak su i agnosticari, poput Dejvida Hjuma (David Hume), koji su negirali nužnost u svijetu, potaknuli nove forme mišljenja iako su srušili cjelokupno organizovano mišljenje ili zdanje koje se do tada naslanjalo na kauzalitet, odnosno na nužnu relaciju između uzroka i posljedice kao glavno metafizičko pitanje bez kojeg

se ne može zamisliti, kako tvrde filozofi, i samo znanje. Bez obzira na Ibn Tejmijin stav o filozofiji i teologiji, u njegovom je duhu prisutna i filozofska intuicija o kojoj se uopće ne raspravlja. Ta njegova intuicija našla je svoj izraz u njegovim ontološkim, etičkim i logičkim promišljanjima koja zavređuju pozornost u svakoj ozbiljnoj analizi različitosti filozofskog mišljenja u islamu.

## Literatura

- Affi, Abu Ala (1988). "Ibn Arebi" u: *Historija islamske filozofije*. II. Zagreb: August Cesarec.
- Gilson, Etienne (1944). *God and Philosophy*. London: Yale University Press.
- Faruki, Ismail (2018). *Selected essays*. London – Washington: International Institut of Islamic thought.
- Jahja, Osman (1969). "Nususun Tarihij-jetun hassaten bi nazarijjetu at-tevhid fi at-tefikir al-islami" u: *Al-Kitab at-Tazkarij Muhjuddin Ibn Arebij (fi ez-zikra al-mu'vijet es-samini li miladihi)*. Kairo: Al-Hejetu al-misrij al-amm li at-telif ve an-našir.
- Ibn Taymiyya (1979). *Daru at-taarud al-akl ve an-nakl*. Ed. A. Abd al-Rahman. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya.
- Ibn Taymiyya (1993). *Against the Greek Logicians* (Translated with an Introduction and notes by Wael B. Hallaq). Oxford: Glaredon Press.
- Ibn Tejmija (1983). *Medžmu'a ar-Rasail ve al-mesail*. vol I, Bejrut.
- Ibn Tejmija (1969). *Medžmu'a ar-Rasail ve al-mesail*. Kairo: Matba'al-madani.
- Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din Ahmad (1919). *Ibn Tejmijina epistemologija: prilog komparativnim religijama i komparativnim filozofijama u ranoj muslimanskoj literaturi*. priredio i bilješkama popratio Safer Grbić; [prijevod sa engleskog Amira Delić, Adis Durmić]. Sarajevo: Mentor.
- Haki, A Ajhar (2014). "The Forgotten Rational Thinking in the Hanbalite Thought With Special Reference to Ibn Taymiyya" u: *Journal of Arabic and Islamic Studies*. 14, 137-154.
- Haq, Serajul (1988). "Ibn Taymiyya" u: *Historija islamske filozofije*. I. Zagreb: August Cesarec.
- Madkur, Ibrahim (2003). *Fi al-felsefe al-islamiyye*. dio II. Kairo: Daru al-me'arif.
- Rahman, Fazlu (1983). *Dub islaama*. Beograd: Zenit.
- Watt, W. Montgomery (1985). *Islamic philosophy and theology*. Edinburg.

## الموجز

ابن تيمية ومنهجه العقلي في معالجة المسائل  
العقدية والفلسفية

حسن جيلو

يناقش المقال المفاهيم المنطقية والعقدية ذات الأهمية الفلسفية عند ابن تيمية، لأنها تستند إلى الحجج العقلية التي لا تخضع لأي تأثير خارجي. يتبع ابن تيمية توجهه الفلسفي الذاتي (الفطرة)، والتي يعتقد أنه بمقدورها التحدث عن الحقيقة أكثر من الفلاسفة. كان نقده موجهاً ضد المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية. والمشكلة الرئيسية التي يدور حولها خطابه العقدي الفلسفي هي سمو الله سبحانه وتعالى، والعلاقة بين الله عز وجل وصفاته. فهو يرى أن جوهر الله عز وجل واحد، وأن صفاته متعددة، وأنها لا يمكننا الحديث عن الله، بل عن صفاته أو أسمائه المذكورة في القرآن الكريم والمستمدة من عالم التجربة، بناء على متطلبات العقل البشري. لذا، فإن الحديث عن صفات الله يتضمن الحديث عن جوهره.

الكلمات الرئيسية: الجوهر الإلهي، الصفات الإلهية، الحلول، السموات، الحدس الفلسفي، الفطرة، ابن تيمية.

## Summary

### IBN TAYMIYYAH AND HIS RATIONAL APPROACH TO THEOLOGICAL-PHILOSOPHICAL ISSUES

Hasan Džilo

The article analyses Ibn Taymiyyah's logical and theological concepts which have philosophical aspects because they rely upon rational arguments which are free from any other external influence. Ibn Taymiyyah follows his own philosophical predisposition (*fitrah*), which he personally considered to be much more capable to relate about the truth than any other philosopher. His criticism is directed against theologians, philosophers and Sufis who were under the influence of Greek philosophers. The pivotal issue in all his theological-philosophical discourse is the transcendence of God and the relation between God and his attributes. He believes that God's essence is one, and His attributes are plural. We cannot speak of God but only about His attributes and about His names that are mentioned in the Qur'an which are derived from the empirical world as a requirement of human mind. Thus, the discourse about God's attributes includes the discourse about His essence.

*Key words:* God's essence, God's attributes, immanence, transcendence, philosophical intuition, predisposition (*fitrah*), Ibn Taymiyyah