

Yousef Alexander Casewit

**METAFIZIČKI CILJ U IBN SAB'ĪNOVIM
ODGOVORIMA NA SICILIJANSKA PITANJA***

**THE OBJECTIVE OF METAPHYSICS IN IBN SAB'ĪN'S
ANSWERS TO THE SICILIAN QUESTIONS**

Sažetak

Abd al-Ḥaqq Ibn Faṭḥ Ibn Sab'īnovi (1217.-1270.)¹ sljedbenici su ga nazvali Qutb al-Dīn, to jest "Stup vjere". K tomu još, većina izvještaja koju o njemu donose predmoderni muslimanski učenjaci, hagiografi i sufije su pogrdni. Zašto je ovaj andalužanski mistik i filozof, kojega je papa Grgur IX (umro 1241.) pozdravio kao „živućeg muslimana sa najvećim znanjem o Bogu“,² portretiran kao ogorčeni i podli filozof od brojnih svojih kritičara? Ako je, kao što neki tvrde, njegova misao bila trivijalna, bezvrijedna i „neoriginalna“,³ zašto bi se Frederic II von Hohenstaufen (vladao 1215.-1250.), kršćanski monarh Sicilije, obratio Ibn Sab'īnu za odgovore na bezvremena filozofska pitanja? Da li je on zaslužio naslov Qutb al-Dīn-a, ili je pak bio ozloglašeni heretik? Ukratko, ko je bio Ibn Sab'īn?

Summary

Abd al-Ḥaqq Ibn Faṭḥ Ibn Sab'īn's (1217-1270) followers called him Qutb al-Dīn, that is, "Pole of the Religion." Yet, most reports about him by

* **Naslov izvornika:** Yousef Alexander Casewit, „The Objective of Metaphysics in Ibn Sab'īn's Answers to the Sicilian Questions” u: *Iqbal Review* April, 1998, vol. 39.

¹ Puno njegovo ime je: 'Abd al-Ḥaqq Ibn Ibrāhīm Ibn Mohammad Ibn Nasr Ibn Faṭḥ Ibn Sab'īn al-'Akkī. Vidjeti Lisān al-Dīn Ibn al-Khatīb, *Al-Iḥāta fī Akhbār Gharnātah*, svezak 4, str. 31, Maktaba al-Khānījī. Kairo, 1977.

² *Ibid.*, str. 34-35.

³ M. A. F. Mehren, "Correspondance du Philosophe Soufi Ibn Sab'īn Abd Oul-Haqq avec L'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen", *Journal Asiatique*, str. 342. Paris, 1879.

pre-modern Muslim scholars, hagiographers and Sufis are derogatory. Why was this Andalusian mystic and philosopher, who was hailed by Pope Gregory IX (d. 1241) as “the living Muslim with the greatest knowledge of God,” portrayed as a bitter and despicable philosopher by so many of his critics? If, as some claim, his thought was trite, unworthy of attention and “unoriginal,” why would Frederic II von Hohenstaufen (r. 1215-1250), the Christian monarch of Sicily, turn to Ibn Sab‘īn for answers to timeless philosophical questions? Did he merit the grand title of Quṭb al-Dīn, or was he merely an ill-famed heretic? In short, who was Ibn Sab‘īn?

Ibn Sab‘īn je nedavno zadobio znanstvenu pozornost Vincenta Cornella⁴ i Anne Akasoy.⁵ Međutim, njegovi radovi uglavnom tek treba da budu detaljno propitani, i kao rezultat toga on ostaje biti uvelike pogrešno shvaćena i pogrešno interpretirana figura u islamskoj misli. Jedini način da se pristupi ovome filozofu-sufiji te da ga se istinski shvati jest kroz proučavanje njegovih djela.⁶ Kao korak ka procjenjivanju ovog poznatog stabla

⁴ Vidjeti Vincent J. Cornellova dva članka kojima uvelike dugujem: “The Way of the Axial Intellect, The Islamic Hermeticism of Ibn Sab‘īn”, *Journal of The Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society*, Vol. XXII, 1997, (odsada “*The Way of the Axial Intellect*”) i: *The All-Comprehensive Circle (al-Ihāta): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sab‘īn* kojega će objaviti Edinburgh University Press. (ubuduće *The All-Comprehensive Circle*).

⁵ Anna Ayse Akasoy, *Philosophie und Mystik in der Späten Almhadenzeit Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab‘īn*. Herder Verlag. Freiburg, 2005.

⁶ Ibn Sab‘īnova najpoznatija djela su:

- *Al-Kalām ‘alā al-Masā’il al-Siqilliya* („Odgovori na sicilijanska pitanja“). Ovo je djelo objavljeno u dva različita izdanja. Vidjeti ‘Abd al-Haqq ibn Sab‘īn, *Correspondance Philosophique avec L’Empereur Frederic II de Hohenstaufen*, Serefettin Yaltkaya, ed., *Études Orientales*. Paris, 1941, i idem, *Al-Kalām ‘alā al-Masā’il al-Siqilliya*, Istanbul, 1943. Također, vidjeti Louis Massignon, *Recueil des Textes inédites Relatifs à la Mystique en Pays d’Islam*, str. 123-34. Paris, 1929.

- *Budd al-‘Ārif wa ‘Aqīdat al-Muhaqqiq al-Muqarrab al-Kāshif wa Tarīq al-Sālik al-Mutabattil al-‘Ākif* („Preduvjet gnostika, učenje stručnog vidovnjaka i bogougodnika Božijeg, te put istinskog tražitelja i posvećenika“), George Kattourah, ed., *Dār al-Andalus & Dār al-Kindī*. Beirut, 1978.

- Ibn Sab‘īn je također napisao izvjestan broj rasprava od kojih su mnoge sabrane u: *Rasā’il Ibn Sab‘īn*, („Rasprave Ibn Sab‘īn-a) ‘Abd al-Rahmān al-Badawī, ed. Cairo, 1965.

- Također, postoji određen broj Ibn Sab‘īnovih rukopisa u različitim bibliotekama. Detaljnije, vidjeti Vincent Cornell’s *The Way of the Axial Intellect*, str. 51-53.

po njegovim plodovima, ovaj će rad propitati određene relevantne aspekte Ibn Sab‘inovog učenja kako se shvata kroz njegovo izlaganje preduvjeta i krajnje svrhe metafizike (*al-‘ilm al-ilāhī*) u djelu *al-Kalām ‘alā al-Masā’il al-Siqilliya*, ili “Odgovori na sicilijanska pitanja”.⁷ Dijalog između ovog sufije i kralja Sicilije⁸ je jedno od Ibn Sab‘inovih najranijih djela i ilustrira određene glavne intelektualne trendove u kasnom almohadskom arapskom Zapadu.⁹ Još važnije, ovaj tekst jednako tako otkriva važne dimenzije autorovog svjetonazora koji nije oblikovan samo sufijskim, već jednako tako i helenističkim i hermetičkim učenjima. Međutim, prije detaljnijeg bavljenja *Odgovorima na sicilijanska pitanja*, pogledajmo поближе Ibn Sab‘ina i njegove kritičare. Ibn Sab‘in je bio optužen – između brojnih stvari – zbog nepoštivanja poslanika Muhammeda i islamskog prava.¹⁰ U svojim brojnim *fatwama* o sufizmu, Ibn Khaldūn (umro 1406.)

⁷ Potpuno sam svjestan sažetka i nepotpune naravi nekih mojih opservacija te se nadam da će biti shvaćeni kao izazov daljnjim ozbiljnijim raspravama o ovoj nepravedno zanemarenoj figuri u islamskoj historiji.

⁸ Anna Akasoy primjećuje da Ibn Sab‘inovi *Odgovori na sicilijanska pitanja* vjerojatno nisu potaknuti stvarnim traženjem od Fredericka II, te da su mogli biti literarna uobrazilja koju je napisao Ibn Sab‘in. Ova se sumnja čini unekoliko pretjeranom budući da su se takovrsne razmjene javljale relativno često tijekom trinaestog stoljeća. Štoviše, ugledni egipatski učenjak Maḥmūd ‘Alī Makkī je istaknuo da je Ibn Sab‘inov rodni grad, Murcia, bio veliki centar interreligijskog dijaloga kojeg je poticao kralj Alfonso X. (Vidjeti Makkī-jev članak *Maqāmāt al-Harīri wa I’jāz al-Qurān fī Ḥiwār Masīḥī Islāmī fī al-Andalus* str. 145. Ovo je saopćenje kazano na konferenciji u Maroku 1994. godine, a može se pronaći u: *Khizāna Al-Malik Fahd Ibn ‘Abd Al-‘Azīz*, Casablanca.) Također se kaže da je čitava rasprava o optici nastala kao odgovor na pitanja Fredericka II od strane Ibn Sab‘inovog egipatskog suvremenika, Shihābal-Dīn Abū al ‘Abbās al-Sanhājī Al-Qarāfī (umro 1285.), koji je bio malikijski pravnik i optičar. Al-Qarāfī-jeva rasprava, koja je naslovljena kao *Kitāb al-Istibṣār fīmā Tudrikuhu al-Abṣār*, to jest “otkrivanje onog što oči mogu opaziti”, uključuje opsežnu raspravu o uzrocima i bojama te kružnom obliku duge. Rukopis se može pronaći u: *Al-Khizāna al-‘Ammah* u Tetouanu, Maroko. Također, vidjeti Aydin M. Sayili, “Al-Qarāfī and His Explanation of the Rainbow”, *Isis*, vol. 32, br. 1, str. 16-26, 1940. (*Isis* povremeno izdaje The University of Chicago Press.)

⁹ Vidjeti *Philosophie und Mystik in der Späten Almhadenzeit Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab‘in*.

¹⁰ Shams al-Dīn Mohammad al-Dhahbī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, vol. 17 str. 89. Maktaba al-Tawfiqiya. Kairo, 2002. Također, vidjeti: Samīḥ ‘Ātif al-Zīn, *Ibn Sab‘in*, str. 16-21. Dār al-Kitāb al-Lubnānī. Lebanon, 1988.

naziva Ibn Sab‘īna radikalnim monistom (*sāhib al-wahda*) i optužuje ga za “otvorenu herezu, neopravdane inovacije i najekstravagantnije odvratne interpretacije ortodoksnog učenja”.¹¹ Drugi klevetnici, kao što je ‘Abd al-Haqq al-Bādisī (oko 1311.), napadaju Ibn Sab‘īna na personalnoj osnovi, nazivajući ga plagijatorom Abū Hāmid al-Ghazālījevih djela, devijantnom osobom koja je nastojala da stopi sufizam i filozofiju, arogantnom osobom koja je „vjerovala da niko prije nje nije ispravno shvatio sufizam”¹². Mnoge optužbe ove vrste su opovrgnute Ibn Sab‘īnovim vlastitim radovima, i sugeriraju da neki od kritičara našeg autora nisu čak ni bili upoznati s njegovim radovima. Na primjer, Ibn Sab‘īnovo navodno neuvažavanje *Sharī‘ata* i nepoštivanje Muhammeda stoji u opreci s njegovim molitvama punim poštovanja spram Poslanika.¹³ U jednom pismu, Ibn Sab‘īn usrdno moli svoje učenike da revnosno slijede *Sharī‘at* i *Sunnu* Poslanika.¹⁴ Štoviše, pomna analiza al-Bādisījevog neodobravanja Ibn Sab‘īnovog poznatog djela *Budd al-‘Ārif*, to jest “Preduvjet gnostika”,¹⁵ jasno raskriva da kritičar nikada nije niti pročitao svoj predmet kritike.¹⁶ “Ova isprazna polemika”, objašnjava Cornell, “tipična je za *ad hominem* argumentaciju protiv Ibn Sab‘īna koju pronalazimo u islamskim tekstovima. U mnogim

¹¹ Ibn Khaldūn, *La Voie et la Loi, ou Le Maitre et le Juriste: Shifā’ al-Sā’il li-Tahdhīb al-Masā’il* (Cure for the Questionner in Elucidating the Issues) str. 183-184, 189, 252, Reé Rérez, prev, Sindbad. Paris, 1991. Ironično, sam Ibn Khaldūn je bio optužen za herezu zbog toga što je bio tolerantan spram sufijski i zbog svojeg filozofskog učenja. Ubijen je u zatvoru dok je čekao formalnu presudu.

¹² ‘Abd al-Ĥaqq Ibn Ismā’īl al-Bādisī, *Al-Maqsad al-Sharīf wa-l-Manza’ al-Latīf fī al-Ta’rīf bi Sulahā’ al-Rīf*, str. 32-36, Sa’īd Aḥmad A’rāb, ed., drugo izdanje, al-Matba’a al-Malakiyya. Rabat, 1993.

¹³ ‘Abd al-Ĥaqq Ibn Ismā’īl al-Bādisī, *Al-Maqsad al-Sharīf wa-l-Manza’ al-Latīf fī al-Ta’rīf bi Sulahā’ al-Rīf*, str. 32-36, Sa’īd Aḥmad A’rāb, ed., drugo izdanje, al-Matba’a al-Malakiyya. Rabat, 1993.

¹⁴ Vidjeti, primjerice, *Wasiyyat Ibn Sab‘īn li Ashābih* in *Rasā’il Ibn Sab‘īn* str. 312-315, ‘Abd al-Rahmān Badawī, ed.

¹⁵ Cornell je preveo *Budd al-‘Ārif* kao “Preduvjet gnostika” i nedavno kao “Uzor gnostika”.

¹⁶ *The Way of the Axial Intellect*, str. 47. Međutim, moramo pridodati da su Ibn Sab‘īnovi radovi zakučasti. Ovo je potvrdio istaknuti sufijski učenjak iz četrnaestog stoljeća, Ibn ‘Abbād al-Rundī, koji je izvijestio različito da je bezuspješno proveo sedamdeset dana i noći kako bi shvatio *Budd al-‘Ārif*. Vidjeti Ibn ‘Abbād, *Lettres de Direction Spirituelle, Collection Majeur: Al-Rasā’il al-Kubrā*, Kenneth L. Honerkamp, ed., Dar el-Machreq Sarl. Beirut, 2005.

slučajevima „taktike zastrašivanja“ upotrebljavane su kako bi se zapriječilo čitatelje da uopće pristupe Ibn Sab‘inovim radovima iz prve ruke”.¹⁷

Uglavnom kao rezultat ovih klevetanja, moderni su zapadnjački učenjaci poput Henryja Corbina i Louisa Massignona nazvali Ibn Sab‘ina, svaki pojedinačno, “napadnim i dosadnim filozofom”¹⁸ i “ogorčenim i tjeskobnim duhom”.¹⁹ Drugi, kao što je istaknuti španski učenjak Miguel Asín Palacios, pogrešno ga predstavljaju kao proučavatelja i odraz velikog mistika koji je rođen jednu generaciju prije Ibn Sab‘ina, Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabija.²⁰ Na prvi pogled, ova tvrdnja izgleda održiva: obojica su putovali sjevernoafričkim putovima, posjećivali iste gradove u Andaluziji i Sjevernoj Africi, i vjerovali u najvažnije ontološko „jedinstvo egzistencije“, *waḥdat al-wujūd*.²¹ Međutim, nijedna fugura ne spominje drugu u svojim djelima, niti postoji dokaz da su se ova dva velika mistika ikada susrela ili pak čitala radove jedan drugog. Štoviše, usporedba njihovih učenja otkriva značajne razlike među njima dvojicom. Na primjer, dok izlaže o svojim ezoterijskim učenjima, Ibn ‘Arabi je stavio veći naglasak od Ibn Sab‘ina na islamske formulacije i češće se koristio kur’anskom terminologijom. K tomu još, Cornell piše: “Ibn Sab‘in se izlaže doktrinarno preuzimajući doslovce koncept *waḥdat al-wujūda*. Tekst *Kitāb al-Iḥāta* jasno pokazuje da je za njega Egzistencija zbilja jedna, a Jedno, iako nije ograničeno Egzistencijom, više od Podaritelja ili Tvorca Egzistencije”.²² Otuda je uputno usput ustvrditi da je Ibn Sab‘inova koncepcija *waḥdat al-wujūda* radikalnija od one Ibn ‘Arabijeve.’

¹⁷ *The Way of the Axial Intellect*, str. 47. U: ‘*Udat al-Murīd al-Sādiq*, Ahmad Zarrūq kaže da bi “slaboumni” trebali izbjegavati Ibn Sab‘inova djela. Vidjeti Idrīs ‘Azzūzī, *Al-Shaykh Ahmad Zarrūq: Ārā’uhu al-Islāhiyah, Taḥqīq wa Dirāsa li-Kitābih ‘Udat al-Murīd Al-Sādiq*’ str. 516 Matba’ a Fidālah, 1998.

¹⁸ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Liadain Sherrard i Philip Sherrard, prev., str. 264. London, 1993.

¹⁹ Louis Massignon i Aldophe Faure, ‘Ibn Sab‘in’, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 2 (3), str. 921.

²⁰ Ángel González Palencia, *Historia de la Literatura Árabe-Espanola*, 2nd ed. Madrid 1945. Hussein Mu’nis prev., *Tārīkh Al-Fikr Al-Andalusī* str. 24 Maktabat al-Nahda al-Misriya. Kairo, 1955.

²¹ Sukladno Vincentu Cornellu, Ibn Sab‘in je vjerojatno bio prvi muslimanski mislilac koji će upotrijebiti pojam *waḥdat al-wujūd*. Vidjeti *The All-Comprehensive Circle*, str. 34.

²² *The All-Comprehensive Circle*, str. 44.

Ibn Sab‘īnov život

Biografski izvještaji o Ibn Sab‘īnu su jednako kontradiktorni i zbnjujući kao iznad spomenute tvrdnje. Rođen je u istaknutoj obitelji iz Murcije oko 1217. u Ricoteu, gradu koji graniči s rijekom Segura, sjeverozapadno od Murcije. Ibn Sab‘īn vodi svoje porijeklo od poslanika Muhammeda preko ‘Alī Ibn Abī Tālība.²³ Ibn Sab‘īn je stekao temeljito andalužansko obrazovanje u Murciji, zadobivši silno golemo znanje arapskog, islamskih znanosti, grčke filozofije, matematike, astronomije, prirodnih znanosti, književnosti, kršćanske i jevrejske teologije.²⁴ Kaže se da je bio izvanredan kaligraf i čovjek velike vrline i strpljivosti, koji je bio izdržljiv u teškoćama i koji je temeljito poznao poslaničke tradicije.²⁵ Jedan od njegovih biografa, Ibn Al-Khaṭīb, izvještava da je kao mlad čovjek bio “kraljevski odjenut, samosvjestan i čestit”.²⁶ Njegovo duboko poznavanje medicine i alkemije bilo je također krajnje poštovano, te je čak liječio povredu glave Abū Numaya Ibn Abī Sa’īda, uglednika iz Mekke (vladao 1254.-1301.). Iako je spočetka imao sreće, Ibn Sab‘īnovi dani oholosti u Murciji su okončani u njegovim ranim dvadesetim kada su njegova otvorena očitovanja Jedinstva Egzistencije i iskazi kao što su „Ja sam On i On je ja”²⁷ navukli na njega gnjev utjecajnih pravnika (*fuqahā*). Pobjegao je u Sabtu, gdje ga je, sukladno izvjesnim izvještajima, uveo u sufizam Ishāq Ibn al-Mar’a Ibn al-Dahhāq. U ovome gradu na vrhu Sjeverne Afrike imao je veliki broj pristaša, napose među siromašnima, i vodio je asketski život dok je uživao zaštitu guvernera Sapte, Ibn Khalāsa (vladao 1238.-1246.). Tijekom ovog perioda je ovaj mladi i briljantni mislitelj bio zamoljen da odgovori na filozofska pitanja Fredericka II von Hohenstaufena (vladao 1254.-1301.).

²³ Drugi kažu da je bio vizigotskog porijekla, međutim malo je vjerojatna ova tvrdnja.

²⁴ Ibid, str. 148.

²⁵ Zapravo, mali dio njegove poezije je sačuvan i njegove se pjesme pjevaju u marokanskim zawiyama (tekijama) kao što je *Zawīya Siddiqiya* u Tangieru. Intervjuirao sam članove andalužanske muzičke grupe *Ensemble Ibn ‘Arabi* koji su mi kazali da pjevaju Ibn Sab‘īnovu poeziju u 1997.

²⁶ *Al-Iḥāta fī Akhbār Gharnāta*, vol 4, str. 387.

²⁷ Samīḥ ‘Ātif al-Zīn, *Ibn Sab‘īn*, str. 12.

U Sabti, Ibn Sab‘īn je također napisao *Budd al-‘Ārif*, ili “Preduvjet gnostika”, koji se obraća pravniku prije negoli jednom od sufijskih sljedbenika. U ovoj knjizi, Ibn Sab‘īn izlaže duhovnu metodu i važnost razuma i pribavlja kritiku epistemologija islamskog svijeta u to vrijeme.²⁸ Međutim, nakon što je njegovog patrona zamijenio ‘Alī al-Sa‘īd (vladao 1242.-1248.), iznova je prisiljen da pobjegne od kleveta i opasnosti od pravnika i sufija koji su smatrali njegovo učenje odveć radikalnim. Ibn Sab‘īn je otišao sa svojim učenicima u primorski grad Bijāyu – u današnjem Alžiru – zaustavljajući se na svom putu u Bādisu. U katalogu učenjaka koji su živjeli u Bijāyi tijekom trinaestog stoljeća, Aḥmad al-Ghubrīnī hvali Ibn Sab‘īna i kaže da je bio privržen Svetom Hramu u Mekki i da je obavljao hodočašće (*Hajj*) svake godine gdje „nije bilo bića poput njega“.²⁹ U Bijāyi, Ibn Sab‘īn je također upoznao poznatog sufijskog pjesnika Abū al-Ḥasana al-Shushtarīja (1213.-1269.) koji je, prepoznajući mističku izvrsnost, postao njegov vjerni učenik. Al-Shushtarī, koji je bio otprilike četiri godine stariji od svojega učitelja, posvetio je tri poeme njemu u kojima ukazuje na sebe kao “Ibn Sab‘īnovu slugu” i opisuje ga kao „magnet duša“ (*maqnaṭīs al-nufūs*)³⁰.

Kako je Ibn Sab‘īnova masa učenika narastala, tako je narastala i njegova reputacija kao heretika i sofiste. Protjeran je u Tunis, potom u Egipat, te se konačno nastanio u Mekki. Ibn al-Kathīr pripovijeda pomalo ogorčeno da je Ibn Sab‘īn zarobio um mekkanskog guvernera Abū Numaya Ibn Abī Sa‘īda (vladao 1254.-1301.) te da je živio u miru kao njegov protégé (štićenik).

Postoje različiti izvještaji o Ibn Sab‘īnovoju smrti. Neki tvrde da je pobjegao u Indiju, gdje je umro.³¹ Međutim, Ibn Shākir pripovijeda u

²⁸ Samīḥ ‘Ātif al-Zīn, *Ibn Sab‘īn*, str. 12.

²⁹ Abū al-‘Abbās Aḥmad al-Ghubrīnī, *Unwān al-Dirāya fī man ‘Urifa min al-‘Ulamā’ fī al-Mi’a al-Sābi’a bi Bijāya*, str. 209, ed. Rābiḥ Būnār, al-Sharika al-Wataniyya li-l-Nashr wa-l-Tawzī’. Algiers, 1970.

³⁰ Samīḥ ‘Ātif al-Zīn, *Ibn Sab‘īn*, str. 46.

³¹ Vidjeti Idrīs ‘Azzūzī’s *Al-Shaykh Aḥmad Zarrūq: Ārā’uhu al-Islāhiyah, Taḥqīq wa Dirāsa li-Kitābih ‘Udat al-Murīd al-Sādiq’*, str. 277. Za širu biografsku informaciju o Ibn Sab‘īnu, vidjeti Ibn Khathīr, *Al-Bidāya wa al-Nihāya* vol. 13, str. 261 Maktaba Al-Ma’ārif. Beirut, 1966. Ibn Al-Mulaqan, *Tabaqāt al-Awliyā’*, str. 442. Dār al-Ma’rifa li al-Tibā’a wa al-Nashr, 1986. Ibn ‘Imād Al-Ḥanbalī, *Shadharāt ad-Dahan li-Akhhbār min Dhahab*, Maktaba al-Muqaddisī. Kairo, 1940.

svojemu *Fawāt al-Wafāyātu*: “Čuo sam da je Ibn Sab‘īn počinio suicid u Mekki prerezavši svoje vene.”³² Što se tiče navodnog suicida, al-Bādisī i neki Ibn Sab‘īnovi učenici izvještavaju da Ibn Sab‘īn nije izvršio ovaj čin, već da je svoje posljednje dane proveo kao savjetnik Abū Numaya Ibn Abī Sa’īda te da su ga otrovali politički neprijatelji. Njegov navodni suicid čini se neodrživim, prvo zbog toga što je ovo vezano za jednog od Ibn Sab‘īnovih protivnika, i drugo, zbog toga što je suicid posve suprotan islamskom zakonu i Ibn Sab‘īnovim filozofskim uvjerenjima.

Aspekti Ibn Sab‘īnove metafizike kako su viđeni kroz *Odgovore na sicilijanska pitanja*

Kada proučavamo *Odgovore na sicilijanska pitanja*, možemo se zapitati o tome zašto bi Frederick II, njemački kršćanski vladar normanskog porijekla koji je protjerao muslimane sa Sicilije, tražio mudrost od muslimanskog filozofa? Kao prvo, Frederick II potječe od poznatih sicilijanskih tzv. kraljeva pod turbanom, i uvelike je bio privučen islamskom mišlju, kulturom i znanošću. Usprkos svojoj ogorčenosti zbog muslimanskog prisustva na Siciliji, monarh se odijevao u islamsku arapsku nošnju, unajmljivao muslimanske savjetnike, bio patron učenjacima iz Sirije i Bagdada i posjedovao izvanredno znanje arapskog te duboko znanje o islamskoj filozofiji. Od svih arabiziranih normanskih Sicilijanaca, Frederick II je napose bio privržen znanstvenim i filozofskim diskusijama, stekavši naslov *Stupor Mundi* ili “Svjetsko čudo” tijekom svojeg života. Zapravo, Toma Akvinski je obrazovan na njegovom dvoru i preko Fredericka II je Michael Scot napravio nekoliko prijevoda Ibn Rushda, ili Averroesa u latinski. Frederick II je poslao četiri pitanja učenjacima u brojnim dijelovima muslimanskog svijeta, uključujući Egipat, Siriju, Irak i Jemen. Ova pitanja su oslovljavala teme koje su raspravljali filozofi ovog razdoblja: vječnost svijeta; preduvjet i svrhu metafizike; kategorije postojanja; i narav duše, uz dodatak koji je ispitivao neslaganje između Aristotela i njegovog komentatora Alexandera Afrodizijaškog. Nezadovoljan odgovorima sa Istoka, vladar se okrenuo učenjacima iz Sjeverne Arike i Andaluzije, i bio je upućen na Ibn Sab‘īna.

³² Ibn Shākir Al-Kutubī, *Fawāt al-Wafāyāt*, vol XXI, str. 517. Muhyī al-Dīn ‘Abd al-Ĥamid, Kairo, 1951.

Frederick II je poslao pismo almohadskom vladaru Abū Muhammadu al-Rashīdu (vladao 1232.-1242.), koji je prenio poruku sabtanskom guverneru Ibn Kḥalāsu sa instrukcijama da ovo raspravi sa mladim sufijom. Čekajući na odgovore, vladar je poslao brod sa darovima Ibn Sab‘īnu, koji ih je odbio kazavši sljedeće: “Odgovorit ću na tvoja pitanja u ime Boga i za trijumf islama.“ Dodao je kur’anski ajet: “Reci: ‘Ne tražim za ovo nikakvu drugu nagradu od vas, osim pažnje rodbinske’.”³³

Jedna od istaknutih karakteristika Ibn Sab‘īnovih odgovora na pitanja Fredericka II o preduvjetima i svrsi metafizike – kao i njegovih radova općenito – jest inzistiranje na supremaciji „principa uma“ (*al-‘aql*).³⁴ Ovo je učenje ukorijenjeno u hermetičkim učenjima koja proklamiraju da je princip uma Prvi Uzrok postojanja, te da univerzalna Supstancija (*jawhar*) leži u osnovi ili prožima sve stvari. U nekim od Ibn Sab‘īnovih radova princip uma se opisuje kao “temeljni atribut univerzuma i osa oko koje se egzistencijalni poredak obrće“ (*uss Ṣifat al-‘ālam, wa-al-quṭb alladhī yadūru ‘alayhi al-tadbīr*).³⁵

Poput drugih hermetičara, Ibn Sab‘īn proglašava da se bit ljudskog intelekta izvodi iz principa uma. Međutim, ljudski intelekt se ne može reducirati na racionalnu sposobnost i diskurzivno mišljenje. Umjesto toga, on je „supra-racionalan“ ili intuitivni organ unutar čovjeka i, kao što kaže u svojem kazivanju, jedina sposobnost kojom se „može shvatiti zbiljnosti drugog svijeta“.³⁶ Ibn Sab‘īn smatra da je ljudski intelekt čovjekov *raison d’être* i “nužni preduvjet ljudskog savršenstva [koje] upotpunjuje značenje bivanja čovjekom”.³⁷ Autor potkrepljuje svoje učenje o intelektu citirajući hadis (*hadīth*) kojim se često ukazuje na sufije i muslimanske filozofe jednako tako: “prva stvar koju je Bog stvorio bila je um”.³⁸

³³ M. A. F. Mehren, *Correspondance du Philosophe Soufi Ibn Sab‘īn Abd Oul-Haqq avec l’Empereur Frédéric II De Hohenstaufen*, str. 345. Qur’an 42:23, Mamaduke Pickthall, prev.

³⁴ *The All-comprehensive Circle*, str. 36.

³⁵ Ibn Sab‘īn, *Budd al-‘Ārif* str. 182 (kako navodi Vincent Cornell u: *The Way of the Axial Intellect*, str. 64).

³⁶ *Al-Kalām ‘alā al-Masā’il al-Siqilliya*, str. 36.

³⁷ *Ibid*, str. 25.

³⁸ *Ibid*, str. 34. Usprkos svojoj popularnosti, ova se predaja ne pronalazi u glavnim hadiskim zbirkama.

Ibn Sab‘īn također ustvrđuje da intelekt “emanira iz Boga”, pojam koji ima jasne usporedbe u radovima koji su pripisivani Hermesu: Intelekt (*nous*) proizlazi iz Božije supstancije (*ousia*), u onoj mjeri u kojoj možemo govoriti o Bogu koji posjeduje supstanciju; a kakve je naravi ova supstancija, jedino Bog precizno zna. Intelekt nije dio Božije supstancije, već isijava iz potonjeg kao što svjetlost isijava iz sunca. U ljudskim bićima, ovaj Intelekt je Bog...³⁹

Ova ideja supremacije ljudskog intelekta – na temelju njegove veze s principom uma – nikako nije jedinstvena samo hermetizmu. Štoviše, nesumnjivo je da se naglašava i izlaže sa specifičnom jasnoćom u radovima koji se pripisani Hermesu Trismegistu,⁴⁰ kao i sljedbenicima takvih učenja poput Ibn Sab‘īna.

Kada prosuđujemo Ibn Sab‘īnove intelektualne veze, predmoderni i suvremeni učenjaci često zanemaruju njegove vlastite tvrdnje. U svom uvodniku u djelo *Budd al-‘Ārif*, Ibn Sab‘īn tvrdi za sebe da je sljedbenik “bezgrešnog učitelja” Hermesa Trismegistusa: “Molio sam Boga da širi [kroz mene] mudrost (*al-ḥikma*) koju je Hermes Trismegistus (*al-harāmisa*) otkrio u najranijem dobu.”⁴¹ Štoviše, u poemi njegovog učenika al-Shushtarīja, Hermes se smatra patronom sufija i grčkih mudraca. Prema tome, nikakvo razumijevanje Ibn Sab‘īna ne bi bilo potpuno bez propitivanja utjecaja hermetizma na njegovu misao. Zapravo, ovo pitanje je potvrdio Ibn Khaldūn koji opisuje Ricote, Ibn Sab‘īnovo rodno mjesto, kao centar hermeticizma u Andaluziji.⁴²

³⁹ *Corpus Hermeticum*, preveo A.-J. Festugière, Paris, ‘Les Belles Lettres’, 1945. Poglavlje naslovljeno kao: *D’Hermès Trismégiste: Sur l’intellect commun, à Tat.* Trans. Titus Burckhardt.

⁴⁰ *Corpus Hermeticum* (poglavlje o Poimandresu) opisuje kako se Univerzalni Intelekt otkrio Hermesu: ‘...s ovim riječima, On me je dugo gledao u lice, tako da sam drhtao od njegovog pogleda. Potom, kako je ponovo podigao Svoju glavu, vidio sam kako je u mojemu vlastitom duhu (*nous*) svjetlost koja se sastoji od neizbrojivog broja mogućnosti, postala beskonačno Sve, dok vatra, okružena i tako sputana svemogućom moći, nije zadobila svoju nepomičnu poziciju: takvo je ono što sam mogao racionalno pojmiti o ovoj viziji... dok sam bio posve izvan sebe, On je iznova kazao: „sada si, u intelektu (*nous*), vidio prototip, porijeklo i nikadaprestajući početak...” Kako je navedeno u Titus Burckhardtovoj *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, Fons Vitae, Kentucky, 1997.

⁴¹ *Budd al-‘Ārif*, str. 29-30, Vincent Cornell, prev.

⁴² *La Voie et la Loi*, str. 279-80.

Na ovom bi mjestu bilo korisno da napravimo kratku digresiju kako bi čitatelj mogao polučiti, ako ne potpuno, a ono barem neke letimične poglede na hermetičku tradiciju u Andaluziji. Hermetizam u srednjovjekovnoj Španiji – i Europi – slijedili su istaknuti muslimanski, kršćanski i jevrejski mistici.⁴³ U stara vremena, Hermes se shvaćao kao egipatski mudrac i svećenik te je poistovjećivan s božanstvom Thoth. Hermes je također povezivan sa islamskim poslanikom Idrīsom i jevrejskim prorokom Enochom.⁴⁴ Zanimljivo, mnogi su muslimani poistovjećivali hermetičku tradiciju s onom sabenskom koja je spomenuta u Kur'anu, te su hermetička učenja shvaćana kao kompatibilna s onim kur'anskim.⁴⁵ Bez obzira na neizbježne historijske diskrepancije, važno je da shvatimo da je hermetička tradicija, koja je postojala kroz sva razdoblja i proširila se na kršćanske i islamske svjetove, bila shvaćena od figura kao što je Ibn Sab'īn kao "primordijalna objava" (*al-ḥikma al-qadīma*) koja leži u osnovi triju abrahamskih religija. Štoviše, opravdano je ustvrditi, kao što je neki učenjak to uradio, da je ovo razumijevanje hermetičke tradicije otvorilo vrata izvornom interreligijskom dijalogu. Međutim, usprkos ovom značaju razumijevanja interakcija između abrahamskih tradicija u srednjovjekovnoj Španiji, informacija o ovom predmetu ostaje iznenađujuće oskudna.⁴⁶

⁴³ Muslimanski hermetičari: među sufijama hermetičarima nalazimo: Abū 'Abdallāh al-Shūdhīja iz Seville, Ibn Mutarrifa Slijepca iz Murcie, Muhammada Ibn Ahlā iz Lorce i al-Ḥājj Yāsīna al-Maghribīja. U djelu *La Voie et la Loi*, (str. 279-80) Ibn Khaldūn primjećuje da "velika grupa ljudi iz istočne Španije i doline Ricote" bijaše sljedbenicima hermetizma.

- Kršćanski hermetičari: određen broj kršćana srednjeg vijeka, uključujući sv. Alberta Velikog, smatrao je spise *Corpus Hermeticum* kao predkršćansko „sjeme“ Logosa.

- Jevrejski hermetičari: Cornell ističe da „neki učenjaci vjeruju da se hermetička učenja mogu jednako tako pronaći u *Kitāb al-Hidāya ilā Farā'id al-Qulūb* („Vodič ka dužnostima srca“), kojeg je napisao jevrejski mističar Baḥya Ibn Paqūda... Prisustvo hermetičkih učenja među Jevrejima Španije je dodatno potvrdio Moese Maimonides, koji ga, u pismu svojemu prevoditelju Samuel Ibn Tibbonu, naziva 'drevnom filozofijom' koja se miješa sa Aristotelovim rigoroznijim i intelektualno zadovoljavajućim sustavom mišljenja" (*The Way of the axial Intellect* str. 58).

⁴⁴ Vidjeti Seyyed Hossein Nasrovi *Islamic Life and Thought*, str. 103, ABC International Group, Inc. Chicago 2001.

⁴⁵ *The Way of the Axial Intellect* str. 54.

⁴⁶ Sukladno Stevenu M. Wasserstromu "figura Hermesa simbolizirala je transkonfesionalnu mudrost, univerzalnu objavu, čije je učenje potvrdilo muslimansko

Pored ovih filozofskih i intelektualnih aspekata, hermetizam u Andaluziji je više primijećen zbog svojeg razvitka i prakticiranja različitih „okultnih znanosti“ kao što je alkemija, astrologija i magija. Kada pokušavamo da shvatimo figure kao što je Ibn Sab‘īn, ova “okultna” strana hermetizma ne može biti zanemarena budući da je zabilježeno da se sam Ibn Sab‘īn bavio teurgijom i alkemijom. Također, bio je uvelike privučen ‘*ilm al-Hurūfom*, ili znanošću o slovima, koja posjeduje svoj pandan u kabalističkoj tradiciji. ‘*Ilm al-Hurūf*’ ima za primaran cilj da dekodira simbolička značenja različitih nepovezanih slova na početku brojnih poglavlja Kur‘ana.

Nakon ovih uzgrednih primjedbi o kompleksnoj hermetičkoj tradiciji, sada bismo se mogli osvrnuti na drugi dio *Odgovora na sicilijanska pitanja*. Na početku svoje rasprave, Ibn Sab‘īn pravi razliku između grčkih i sirijskih definicija metafizičke znanosti. “Znaj da je metafizički nauk (*al-‘ilm al-ilāhī*) za [grčke] antičke narode označavao kontempliranje o [oboje] zbiljnosti koja transcendirava vidljivi poredak i krajnjim uzrocima ljudskog postojanja...”⁴⁷ Međutim, za sufije “ova vrhovna znanost, koja se zove metafizika, dijeli se na dvije kategorije: prva je spoznaja Jedinstva Uzvišenog Boga, a druga je spoznaja Božijih atributa, kao što je Njegova Svemoć, Mudrost [i] Moć”.⁴⁸ Drugim riječima, sufijska se metafizika sastoji od dubokog razumijevanja islamskog učenja o Božijem Jedinstvu, *tawhīd*, i uvida u to kako se Božiji atributi reflektiraju u kozmosu. Ibn Sab‘īn potom objašnjava kako sufije posmatraju metafizički cilj u svjetlu drugih znanosti.

Cilj metafizike je čovjekovo savršenstvo, postignuće istinske sreće te potpuni razvitak Intelekt...[Nasuprot tome] druge grane ljudske znanosti

proučavanje jevrejskih djela”. Nadalje, ono je obezbijedilo „elitni interkonfesionalizam u čijoj terminologiji i mističkim konstrukcijama su udioništvovali preko religijskih”. Vidjeti Wasserstromov “Jewish-Muslim Relations in the Context of Andalusian Emigration”, neobjavljeni rad za konferenciju “Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change”, Notre Dame University, South Bend, Indiana, February 1994. Ovo stoji u oštrm kontrastu sa Chris Lowneyvom tvrdnjom da je “Neugodna nužnost, radije negoli neki uzvišeni ideal tolerancije, prvo potaknuo prilagođenje da učenjaci kliču španskoj eri *convivencia* ‘zajedničkog života’” (Vidjeti Chris Lowneyevu *A Vanished World Medieval Spain’s Golden Age of Enlightenment*, str. 189, Free Press. New York, 2005).

⁴⁷ *Al-Kalām ‘alā al-Masā’il al-Siqilliya*, p. 25.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 36.

nastoje da oplemene ljudsku inteligenciju [...] te da ukažu na Stazu koja vodi ekskluzivnoj predodžbi Boga, koji je Prvi Princip postojanja.⁴⁹

Metafizika je, prema Ibn Sab'īnovom stajalištu, vrhovna znanost, dok druge znanosti služe kao njezina osnova.⁵⁰

Definirajući metafiziku i njezinu svrhu u općenitim pojmovima, Ibn Sab'īn objašnjava kako su Grci shvaćali njezin cilj. On pojašnjava da „sufije gledaju na jedinstvo sa Bogom kao metafizički cilj“.⁵¹ Drugim riječima, oni smatraju cjelokupnu spoznaju Božijeg Apsolutnog Jedinstva, koje apsorbira sve predmete spoznaje u Njemu kao vrhovnom predmetu ove božanske znanosti. Autor smatra da je ovo sufijsko shvaćanje metafizike superiornije od onog kod Grka, jer istinski spoznati Boga znači umrijeti u njemu kako bi on mogao biti rođen u nama. Ovo poistovjećivanje sa božanskim mora biti posvemašnje, jer „ako je cilj gnostika i onog koji ljubi Boga da zadobije Njegov predmet spoznaje i ljubav, onda ga on nije ostvario ukoliko išta leži između njega i njegovog voljenog“.⁵²

Dok se, s druge strane, ove „zbiljnosti onostranosti“ shvaćaju fokusiranjem inteligencije na zbiljnosti koje „transcendiraju svijet“, Ibn Sab'īn vjeruje da „znanost metafizike počiva u duši“.⁵³ Prema tome, proces duhovne spoznaje nije ništa drugo doli probuđenje ili aktualiziranje latentne spoznaje koju nosimo „unutar“ nas samih. Na ovom mjestu jasno vidimo utjecaj platonskog učenja o *Anamnesisu* – ili doslovce: uzlijetanje uma – po Ibn Sab'īnovom mišljenju⁵⁴

Ipak, tražitelj istine mora ovladati određenim znanostima prije polučivanja izravne spoznaje i shvaćanja Boga. Ibn Sab'īn posvećuje iznenađujući dio svoje rasprave koja objašnjava različite nužne ogranke znanja, te pobraja devet kategorija logike kojima se mora ovladati prije traženja božanskog nadahnuća. Zašto proučavati logiku? Zbog toga što,

⁴⁹ Ibid., str. 25.

⁵⁰ Istodobno, ovaj je poredak obrnut zato što se za Ibn Sab'īna metafizički principi sami manifestiraju i, takorekuć, šire s vrha do najniže stupnjeve zbiljnosti.

⁵¹ Ibid., str. 26.

⁵² Ibid., str. 26.

⁵³ Ibid., str. 45.

⁵⁴ Potpuna, ili čak adekvatna ilustracija ovog predmeta je izvan okvira ovog rada. Međutim, vrijedi istaknuti Vincent Cornellovu opasku da su platonički i neoplatonički tekstovi oni koji su najjasnije usporedivi sa Ibn Sab'īnovim mišljenjem libellus II, Krater (libellus IV), i libelli V-VII, VII (Peri Psychis), IX, X (Kleis, 'The Key'), te XI iz *Corpus Hermeticum*.

sukladno Ibn Sabʿīnu, na temelju identificiranja različitih premisa, oblika analogije i demonstracije, dolazimo do potpunog razumijevanja duše. Ovdje iznova Ibn Sabʿīn navodi predaju (*hadīth*) koju često citiraju sufije: “Onaj ko spozna sebe spoznao je svoga Gospodara” (*man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*).

Poput Shihāba al-Dīna Suhrawardīja (umro 1191.), Ibn Sabʿīn se koristio logikom kao sredstvom ka duhovnoj spoznaji. Iako Ibn Sabʿīn jamačno naglašava logiku više od bilo kojeg sufije, on je daleko od toga da je racionalist u modernom smislu ovog pojma.⁵⁵ Potpuno izlaganje Ibn Sabʿīnovog razumijevanja logike je izvan okvira ovoga rada, međutim dostatno je da kažemo da za Ibn Sabʿīna logika ima intuitivni element koji ukazuje na transcendenciju. Štoviše, on pretače Aristotelove teorije u ono što je Philip Merlan skovao kao termin “neoaristotelijanstva”.⁵⁶ Ibn Sabʿīn je zapravo bio vrlo kritičan spram filozofa i strogih aristotelijanaca kao što je Ibn Rushd.⁵⁷ On čak opisuje takovrsne filozofe kao proturječno otkriće, te stavlja vrijednost njihovog znanja ispod islamske jurisprudencije, *fiqha*.⁵⁸ Ukratko, on tvrdi da aristotelijanski filozofi općenito nisu uspjeli da shvate značaj Intelekt, koji je zakučasto povezan sa univerzalnim principom uma i otuda sama osnova stvaranja.⁵⁹

Naglašavajući značaj ovladavanja logikom, Ibn Sabʿīn izjavljuje da sukladno islamskoj objavi:

„Metafizički uvodi [mogu biti podijeljeni i na] teoretske i praktične komponente. Osnova metafizike je Vrla Knjiga [to jest] Kurʿan i *Sunna* [ili praksis] Vjerovjesnika. Usto, vjera i čvrsto uvjerenje su neodvojivi preduvjeti.“⁶⁰

Ova tvrdnja iznova jasno dovodi u pitanje tvrdnje klevetnike koji optužuju Ibn Sabʿīna zbog odbacivanja islamskog Vjerozakona (*Sharīʿa*)

⁵⁵ Vidjeti *The Way of the Axial Intellect*, str. 62.

⁵⁶ Kako je naveo Cornell. Vidjeti Merlan, *Monopsychism, Mysticism, and Meta-consciousness*, str. 2-20.

⁵⁷ U djelu *Budd al-ʿArif* (str. 143) Ibn Sabʿīn je vrlo kritičan spram Ibn Rushda i drugih muslimanskih filozofa. On pobija Ibn Rushda zbog toga što je odveć „opsjednut Aristotelom“ (*mafiūn bi-Aristū*): “Ukoliko bi on čuo da je [Aristotel] kazao da je ta osoba mogla stajati i sjediti istodobno, on bi u to povjerovao i prenio.” Istodobno, Ibn Sabʿīn je jako volio Al-Farābīja, koga naziva ‘vodećim islamskim filozofom, njihovim predvodnikom i glasnogovornikom” (Vidjeti *The Way of the Axial Intellect* str. 58).

⁵⁸ *Ibid.*, str. 98.

⁵⁹ *The Way of the Axial Intellect*, str. 71.

⁶⁰ *Al-Kalām ‘alā al-Masā’il al-Siqilliya*, str. 37.

i praksisa (*Sunna*) Vjerovjesnika. Naglasivši značaj ne samo izučavanja logike nego jednako tako i usklađivanja s religijskim normama, Ibn Sab‘īn spominje da se duhovna staza sastoji od sljedećeg: meditiranja, invokacija (zazivanje Imena Božijeg), koje je korito nebeskih milosti, sputavanje senzualnih želja, usklađivanje ljudskog djelovanja prema istini koja se otkriva u srcu, pročišćenje duše kroz zazivanje Boga, upravljanje svakog ljudskog djelovanja prema njegovom vrhovnom cilju... i duhovnom žaru.⁶¹

Ibn Sab‘īnove duhovne prakse u ovoj raspravi čini se da su u skladu sa glavnom sufijskom strujom. Ipak, on govori kao platonički filozof i stoga naglašava, vjerojatno više nego ijedan sufija, da su duhovne prakse prvenstveno sredstva probuđenja spoznaje koja je latentno prisutna u srcu.

Autor potom raspravlja različite postaje kroz koje tražitelj prolazi kako se približava Bogu.⁶² “Na početku [duhovne staze] štovatelj [Božiji] čezne za Upućivačem kojemu ništa nije slično (*mushār laysa kamithlihi shay*’). Potom on nastoji da dosegne ovog Upućivača...”⁶³ Ibn Sab‘īn objašnjava da kako onaj koji teži duhovno napreduje, on počinje da shvaća da su sve stvari izvedene iz uzvišenog Predmeta njegove potrage, te da je „svijet zbiljski jedino kroz milost njegovog Upućivača“.⁶⁴ Uviđajući da je cjelokupno prethodno znanje koje je polučio ravno ništici, Zbilja kao takva [mu] kazuje: ‘Sve je osuđeno da propadne, osim Njegovog [vječitog] Sopstva.’⁶⁵ Duhovnog putnika preporuča i inspirira Bog. Prva stvar koju on izriče jeste ‘On je Prvi i Posljednji, Vidljivi i Nevidljivi i On je Sveznajući.’⁶⁶

Ibn Sab‘īn pridodaje da “čovjek koji gleda [očima] Božijim kaže: ‘Ne vidim ništa drugo izuzev Boga!’”⁶⁷ On pojašnjava da takav iskaz može kazati samo onaj koji se odrekao ovog svijeta, svoje duše i samog razmišljanja. U takovrsnom stanju, čovjek shvaća na kraju da „ne postoji mnoštvo“⁶⁸ te „da ne postoji istinski život izuzev Apsolutnog [život]”

⁶¹ Ibid., str. 27.

⁶² Vidjeti M. A. F. Mehren, *Correspondance du Philosophe Soufi Ibn Sab‘īn Abd Oul-Haqq avec L’Empereur Frédéric II De Hohenstaufen*, str. 386-390.

⁶³ *Al-Kalām ‘alā al-Masā’il al-Siqilliya*, str. 42.

⁶⁴ Ibid., str. 42-43.

⁶⁵ Kur’anski ajet 28:88, Mamaduke Pickthall, prev.

⁶⁶ *Al-Kalām ‘alā al-Masā’il al-Siqilliya*, str. 43. Qur’an 58:3, Mamaduke Pickthall, prev.

⁶⁷ Ibid., str. 43-44.

⁶⁸ Ibid., str. 42-43.

(*lā ḥayāt ḥaqīqatan illā al-muṭlaqah*).⁶⁹ Za Ibn Sabʿīna, duhovna se staza sastoji od razrješenja svih stvari koje se postavljaju kao zbiljske – od kojih je najistaknutija osjećaj individualnosti – budući da je Bog jedina Apsolutna Zbilja. Ova egocentrična fatamorgana individualnosti, koja sebe instinktivno promatra kao autonomnu zbiljnost, razrješuje se kako tražitelj pristupa Zbilji. Štoviše, jasno je iz ove rasprave da ego i svjetovna pitanja nisu prolazni jednostavno zbog toga što su osuđeni da propadnu. Umjesto toga, fenomen ovog svijeta je propadljiv ovdje i sada zbog toga što ovaj svijet nikada nije bio zbiljski. Otuda za naprednog sufiju svijet postaje transparentan: u tim njegovim pojavnostima on vidi Božiji odraz. Ovo se potvrđuje drugim sufijskim učenjima, sugerirajući da mnoga učenja našeg autora ostaju biti unutar glavne struje sufizma.

Za Ibn Sabʿīna, kraj duhovnog putovanja je čista lijepa vizija Boga koji „ne može biti sadržan u knjigama“.⁷⁰ Moramo poznavati ovo stanje iskustveno kako bismo ga shvatili budući da je to nešto što “nijedno [fizičko] oko nije vidjelo, niti [fizičko] uho čulo, niti srce poželjelo“.⁷¹ Ibn Sabʿīn dodaje uobičajenu analogiju koju sufije često navode, a to je da ako bismo htjeli da opišemo zadovoljstvo seksualnog odnosa djetetu to bi bilo nemoguće. On dodaje da „Ako je nemoguće da opišemo prirodni fenomen, onda kako bi on mogao da opiše različite stupnjeve zbiljnosti? ... Znaj da nijedan filozof, sufija, ashʿaritski teolog, niti dijalektičar nisu u stanju da opišu ovo stanje, niti da ukažu na Njegov karakter, niti Njegovu bit. Jedino na temelju prekapanja mističke znanosti (*ʿilm as-safar*) i mjerenjem njezinih dubina možemo je pojmiti.“⁷²

Drugim riječima, oblici impliciraju granice i otuda ograničenja. Prema tome, nijedan oblik, uključujući riječi, ne možemo adekvatno opisati Boga,⁷³ niti uspješno oslikati vrhovno stanje duhovnog Jedinstva s Njim.

Jedna od Ibn Sabʿīnovih zaključnih misli jeste ta da ako, s jedne strane, duša samo polučuje božansku spoznaju kroz razmišljanje i pomoću upotrebe volje, s druge strane postoje izabrani ljudi koji dosežu Istinu bez početnog uvođenja ili meditacije: ovo su poslanici i izabranici Božiji. Štoviše, dok čovjek napreduje duhovnom stazom svojevolumno, Bog je

⁶⁹ Ibid., str. 44.

⁷⁰ Ibid., str. 41.

⁷¹ Ibid., str. 41. Ovo je iz izreke Poslanika (*ḥadīth*) koja opisuje raj.

⁷² Ibid., str. 41-42.

⁷³ Jedno od “devedeset devet Božijih Imena” jeste *al-Wāsiʿ*, to jest “Sveobujmljući”.

na kraju taj koji odlučuje, jer je On izvor svakog blagoslova i vodstva. “Nema postignuća [milosti] Božije. On je Podaritelj, Zadržavatelj, Nadahnitelj, Darivatelj, Vodič, Dobročinitelj, ‘On je Allah, [drugog] boga osim Kojeg nema.”⁷⁴ Ili, iznova, volja igra suštinsku ulogu u razvijanju naše sudbine na ljudskom planu. Međutim, na višem metafizičkom planu, Bog je taj koji odlučuje. Ibn Sab‘in se zaustavlja na pragu ove bezvremene rasprave između predestinacije i slobodne volje, te sugerira da ako vladar nastoji istinski da se vine duhovnom stazom da će on početi da studira do njegovih nogu. On dodaje poprilično sarkastično, kao i za skromnog vladara, da zajedničko mjesto metafizičkih tema spomenuto u njegovoj raspravi nije vrijedno pažnje mudraca autorovog kalibra. Štoviše, Ibn Sab‘in kaže da u njegovoj pokrajini postoje duše koje su oštre poput sablji koje bi mu mogle predbacivati i koriti ga za dodijavanje da oslovi tako trivijalna pitanja! Iako nema dokaza koji sugeriraju da je Frederick II ikada susreo Ibn Sab‘ina ili poslao druga pitanja, kaže se da je monarh iskazao svoju zahvalnost na filozofovim uvidima šaljući obilan tovar darova, koje je Ibn Sab‘in još jednom iznova vratio nazad.

Otuda, ko je bio Ibn Sab‘in? Vjerojatno najbliži njegov opis bi bio taj da je on bio hermetički filozof koji je bio privržen islamu i sufizmu. Usto, on nije jednostavno klasificiran pod određenu specifičnu intelektualnu školu zbog toga što je, za razliku od *Shaykha al-akbara* (Ibn ‘Arabija), koji se gotovo ekskluzivno oslanjao na primarne islamske izvore kao što su al-Ghazali, Ibn Sab‘in uglavnom crpio ponajvećma iz grčkog mišljenja, učenja hermetizma, logike i mističkog dijaloga kako bi razvio emanacionistički i monistički svjetonazor koji se usredotočuje na princip uma. U duhu Suhrawardija, Baba Afdala i Mulla Sadre, Ibn Sab‘in je shvaćao određene filozofske škole – i hermetički korpus – kao onaj koji potječe iz „niše poslanstva“ i otuda je u skladu s Kur’anom i praksom Poslanika (*Sunna*), ali je istodobno naposljetku tragao za tim da transcendirat teologiju, filozofiju, religiju, pa čak i sufizam. Zbog toga što je bio zasjenjen Ibn ‘Arabijem, te zahvaljujući svojoj zloglasnosti i svojoj upadljivosti nekonfesionalnih djela, on ostaje među najmanje shvaćenim i najviše omalovažavanim figurama u islamskoj historiji.

S engleskog preveo: Nevad KAHTERAN

⁷⁴ Ibid., str. 45. Qur’an 59:22, Mamaduke Pickthall, prev.

Bibliografija

1. 'Azūzī, Idrīs, *Al-Shaykh Ahmad Zarrūq: Ārā'uhu al-Islāḥiyah*, Matba'a Fidālah. Mohāmmadia, Morocco, 1998.
2. Akasoy, Anna Ayse, *Philosophie und Mystik in der Späten Almhadenzeit Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'īn*, Herder Verlag. Freiburg, 2005.
3. Al-Bādīsī, 'Abd al-Haqq, *Al-Maqṣad al-Sharīf wa-l-Manẓar al-Latīf fī al-Ta'rīf bi Sulāḥā' al-Rīf*, Sa'īd Aḥmad A'rāb, ed., drugo izdanje, Malakiyya. Rabat, 1993.
4. Al-Dhabbī, Shams al-Dīn Mohammad, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Khairī Sa'īd, ed., Al-Maktaba al-Tawfīqiya. Cairo, 2002.
5. Al-Ghubrīnī, Abū 'Abbās Aḥmad, *'Unwān al-Dirāya fiman 'Urifa min al-'Ulamā' fī al-Mi'a al-Sābi'a bi Bijāya*, Rābiḥ Būnār, ed., al-Sharika al-Wataniyya li-l-Nashr wa-l-Tawzī'. Algiers, 1970.
6. Al-Kutubī, Ibn Shākir, *Fawāt al-Wafāyāt*, Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamid, ed. Cairo, 1951.
7. Al-Rundī, Ibn 'Abbād, *Lettres de Direction Spirituelle Collection Majeur Ar-Rasā'il al-Kubr'ā*, Kenneth L. Honerkamp, ed., Dar el-Machreq. Beirut, 2005.
8. Al-Taftazānī, Abū al-Wafā al-Ghanīmī, *Ibn Sab'īn wa Falsafatuhu al-Sūfiyya*, Dār al-Kitāb al-Lubnānī. Beirut, 1973.
9. Al-Zīn, Samīḥ 'Ātif, *Ibn Sab'īn*, Dār al-Kitāb al-Lubnānī. Lebanon, 1988.
10. Burckhardt, Titus, *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, Fons Vitae. Kentucky, 1997.
11. Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Liadain Sherrard and Philip Sherrard, trans., Kegan Paul International. London, 1993.
12. Cornell, Vincent J, *The All-Comprehensive Circle (al-Iḥāta): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sab'īn* u pripremi Edinburgh University Press
13. Cornell, Vincent J, "The Way of the Axial Intellect, the Islamic Hermeticism of Ibn Sab'īn," *Journal of The Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, Vol. XXII, 1997
14. *Corpus Hermeticum*, A.-J. Festugière, trans., Les Belles Lettres. Paris, 1945.
15. Ibn al-Khatīb, Lisān al-Dīn, *Al-Iḥāta fī Akhbār Gharnāta*, Maktabat al-Khānījī. Cairo, 1977.

16. Ibn Khaldūn, Abū Zayd, *La Voie et la Loi, ou Le Maître et le Juriste: Shifā' al-Sā'il li-Tahdhīb al-Masā'il*, Reé Rérez, prev., Sinbad. Paris, 1991.
17. Ibn Sab'īn, 'Abd al-Haqq, *Budd al-'Ārif*, George Kattourah, ed., Dār al-Andalus & Dār al-Kindī. Beirut, 1978.
18. Ibn Sab'īn, 'Abd al-Haqq, *Correspondance Philosophique avec L'Empereur Frederic II de Hohenstaufen*, Serefettin Yaltekaya, ed., Études Orientales. Paris, 1941.
19. Ibn Sab'īn, 'Abd al-Haqq, *Rasā'il Ibn Sab'īn*, 'Abd al-Rahmān Badawī, ed., al-Dār al-Misriya li-l-Ta'līf wa-l-Tarjama. Cairo, 1965.
20. Lowney, Chris, *A Vanished World Medieval Spain's Golden Age of Enlightenment*, Free Press. New York, 2005
21. Makkī, Maḥmūd 'Alī, *Maqāmāt al-Ĥarīri wa I'jāz al-Qurān fī Ḥiwār Masīhī Islāmī fī al-Andalus*. Ovaj je rad pročitan na konferenciji u Maroku 1994., godine, i može se pronaći u: *Khizāna al-Malik Fahd Ibn 'Abd Al-'Azīz*, Casablanca.
22. Massignon, Louis and Faure, A, *Encyclopaedia of Islam*: "Ibn Sab'īn, 'Abd al-Ḥakk b. Ibrāhīm b. Muhammad b. Nasr, al-'Akkī al-Mursī Abū Muhammad Kutb al-Dīn." Brill Online, 2007.
23. Massignon, Louis, *Recueil des Textes Inédites Relatifs à la Mystique en Pays d'Islam*. Paris, 1929.
24. Mehren, M. A. F, "Correspondance du Philosophe Soufi Ibn Sab'īn Abd Oul-Haqq avec L'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen," *Journal Asiatique*. Paris, 1879.
25. Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Life and Thought*, ABC International Group, Inc. Chicago, 2001.
26. Palencia, Ángel González, *Historia de la Literatura Árabeto-Espanola*, 2nd ed. Madrid 1945. Hussein Mu'nis, trans., *Tārīkh al-Fikr al-Andalūsī*, Maktabat al-Nahda al-Misriya. Cairo, 1955.
27. Sayili, Aydin M, "Al-Qarāfī and His Explanation of the Rainbow," *Isis*, Vol. 32, No. 1. Jul. 1940. (*Isis* trenutno tiska The University of Chicago Press.)