

Hasanul-Fahruri

## IBN SINA - TESAVVUF, ETIKA I POLITIKA

Ako tesavvuf definiramo kao ezoterijsko iskustvo, čak i neku vrstu talenta, onda bi sufija bio onaj ko doseže ovakvu vrstu iskustva, odnosno posredstvom za takvo što odnjegovanog talenta doživljava otkrovenje. U tom slučaju, bilo bi veoma teško ubrojati Ibn Sinaa u sufije. Ipak, historičari filozofije govore i o različitim aspektima Ibn Sinaovog tesavvufa, baš kao što se bave i Ibn Farabijevim tesavvufskim stavovima.

Carra de Vaux, naprimjer, kaže: "Ibn Sina je naposljetku obratio pažnju i na tesavvufsko učenje i moguće je napraviti jasnu distinkciju između njegovih tesavvufski orijentiranih radova i ostatka njegove filozofije. On se bavi raspravama o statusu šejha u tesavvufu, premda metodologijom koja je jednaka onoj kojom raspravlja o čisto filozofskim pitanjima. Za razliku od njega, primjećujemo da je tesavvuf imao utjecaja na cjelokupno djelo Farabija, koji u radovima o različitim znanostima i aspektima filozofije ne krije svoju sufijsku crtu. Lahko je shvatiti da se Farabijev tesavvuf ne svodi na puku teoriju, nego se radi o nečemu što duboko prožima njegovo biće."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Carra de Vaux, Avicenne, Paris, 1900.

I doista, Farabijev život bijaše život askete i isposnika, dok je Ibn Sina neštedimice uživao u blagodatima ovosvjetskog života. Za Farabija je tesavvuf predstavljao temelj njegove filozofije, a za Ibn Sinaa to bijaše tek jedno teoretsko učenje, ni po čemu drukčije od ostalih filozofskih disciplina kojima se bavio. U Ibn Sinaovim djelima srećemo neke letimične osvrtne na tesavvufsko učenje, ali u djelu “Al-Išarat ve al-tanbihat” sufizmom se već pozabavio iscrpnije i detaljnije. Možda je ovo ustvari trebalo biti dio obimnog djela “Mantiq al-mašreqin”, za koje sam Ibn Sina kaže da ga je pripremao kao odgovor na stavove peripatetičara. “Šifa” je, međutim, djelo koje je uglavnom nastojalo da filozofsko učenje približi pučkom razumijevanju.

Tri posljednja poglavlja u “Al-Tanbihat” bave se tesavvufom. Prvo od njih tretira pitanje sreće (sa’det), drugo raspravlja o duhovnim položajima gnostika, a treće je posvećeno nadnaravnim sposobnostima (keramet) najzraslijih među gnosticima. Može se reći da je Ibn Sina dobro razumijevao tesavvuf, te je njegovu zbilju izložio dosta tačno. Bilo da posmatramo samo poimanje tesavvufa, bilo način njegovog predstavljanja, nećemo naći mnogo razlika između Ibn Sinaa i najvećih sufijskih autoriteta. Ipak, mora se zamijetiti da su velikani tesavvufa i praktično preplivali preko mora duhovnog, u koje je Ibn Sina bio tek zakoračio. Ibn Sinaovo poznavanje tesavvufa svodilo se uglavnom na studiranje djela glasovitih sufija koji su u njima bilježili svoja duhovna stanja i položaje. Dr. Abduhalim, za razliku od većine historičara filozofije, drži da je “Ibn Sinaov tesavvuf drukčiji od uvriježenih sufijskih tradicija u islamskom svijetu. Njegov tesavvuf ne zove ljude asketizmu i odricanju od ovosvjetskih dobara. Radi se o tesavvufu koji je jedno racionalno učenje, u kome se očišćenje duše postiže snaženjem svijesti i prosvjetljenjem razuma, tako da duša biva blaženom zahvaljujući utjecaju aktivnog uma (‘aql-e fe’al). I ovo nam ukazuje da je Ibn Sina prihvatio Farabijeve poglede na tesavvuf, jer je i Farabijevo tesavvufsko učenje bilo čvrsto zasnovano na ulozi razuma. Ono se nikako nije moglo smatrati čisto duhovnom sufijskom orijentacijom pri kojoj bi izgradnja duše bila ostvariva jedino samoodricanjem i žestokom borbom protiv strasti, već se prije radi o teoretskom tesavvufu, oslonjenom na raspravu i promišljanje. Prema ovom učenju, očišćenje duše nije u

vezi s tjelesnim aktivnostima i kontrolom djela, nego je ostvarivo i intelektualnom aktivnošću i odgojem uma.”<sup>2</sup>

U poglavlju naslovljenom “An-nemet al-samin” u svom “Išaratu”, Ibn Sina raspravlja o vrstama užitka, te, slažući se s Platonom i Aristotelom, zaključuje da se istinski užitak sastoji od “razumijevanja i dosezanja onoga što bi dosezatelj smatrao potpunim dobrom kao takvim”. Dalje zaključuje da takav užitak zasigurno nije čulan, jer je “unutarnji užitak veći od vanjskog užitka”, a unutarnji užitak svakako jeste intelektualni užitak. Ibn Sina dalje kaže: “Ukoliko sve ono što jeste užitak uzrokuje napredak ka savršenstvu kod onog ko užitak doživljava, onda bi se savršenstvo intelekta ogledalo u tome da se u njemu jasno očituje Istina, odnosno da se Istina pojmi onoliko koliko je to moguće. Nakon toga, ukazuje se Njegova egzistencija onakva kakva jeste, bez da više postoji potreba za ikakvim usporedbama. Nakon Svevišnjeg, treba se osvrnuti na uzvišene supstance intelekta, a onda i na duhovne supstance nebesa i nebeskih tijela. Sve to, svakako, ne smije biti odvojeno od njihove biti. I to je ona potpunost kojoj teži priroda intelekta. A ono o čemu smo prije govorili jeste životinjski užitak.”<sup>3</sup>

Priroda svega što postoji jeste da teži ka svom savršenstvu. Ukoliko duša nije u skladu s onim što se smatra kategorijama njenog savršenstva, to je zato što je pala u kafez tijela i što se utopila u tjelesnim užicima. Ljudska duša tada ne obraća pozornost na patnju koja će je snaći, ali, nakon što se razdijeli od tijela, ona će shvatiti da nije ostvarila svoju zrelost, osjetit će patnju i bol duhovne prirode, što je kudikamo gore od materijalne vatre.

Duša ovu vrstu užitka može osjetiti i prije nego li se razdijeli s tijelom. Svakako, tim užitkom mogu se okoristiti samo gnostici koji se utapaju u promišljanju nadtjelesnog i koji su okrenuli leđa tjelesnim prohtjevima. Međutim, kakva je sudbina onih koji u svom životu nisu dosegli ovaj stupanj, onih koje Ibn Sina naziva “bulha” (slaboumnici)? Farabi kaže da duše pripadnika “zajednice neznalica” propadaju. Neki drugi uvjerenja

---

<sup>2</sup> Al-Tasavvuf ‘indi Ibn Sina, str. 16.

<sup>3</sup> “Al-Išarat ve Al-Tanbihat”, str. 91.

su da duše takvih bivaju naseljene u druga tijela kako bi se očistile. Ibn Sina i ovdje je pod Farabijevim utjecajem, pa kaže kako je moguće da ovim dušama neće biti dopušteno da se sasvim otcijepu od tjelesnog. U knjizi “Al-Mabda’ ve al-ma’ad” piše: “Neki ljudi od znanja, koji ne govore besmislice, (vjerovatno aludira na Farabija) kažu da pošto se ovakve duše i razdijele od tijela, s obzirom da su se stalno bavile prohtjevima tijela i ne znaju nizašto što nije vezano za tijelo, nikada se neće moći osloboditi vezanosti za tjelesno.”<sup>4</sup> Ipak, kao što vidimo, Ibn Sina vjeruje u daljnji opstanak svih duša, čak i onih koje pripadaju neznačajnicama, te ne smatra, poput Farabija, da će takve duše propasti. Također, njegovo mišljenje je u suprotnosti s mišljenjem pobornika reinkarnacije duša u drugom tijelu, te zaključuje: “Međutim, seljenje, odnosno povratak duše u isto tijelo u kome je prije nego se razdijelila od njega boravila, ili u neko slično njemu, nije moguće. Inače, bilo bi nužno da svako biće posjeduje dvije duše – jednu koja mu po Božijoj blagodati pripada i drugu koja je u njegovo tijelo stigla reinkarnacijom.”<sup>5</sup> Međutim, rješenje za ovaj problem Ibn Sina iznalazi tako što kaže da one duše koje se ne oslobađaju potrebe za tjelesnim ostaju vezane za tijela koja im u ovom slučaju služe kao alatke, ali ta tijela nisu ljudska niti životinjska: “Nije nemoguće da ta tijela budu baš nebeska tijela, ili nešto poput njih. Možda ovakve duše kroz taj stupanj naposljetku ostvare sposobnosti kojima će doseći onaj stupanj koga su gnostici dosegli.”<sup>6</sup>

Nakon što se pozabavio pitanjem želje i ljubavi, Ibn Sina u poglavlju “An-Nemet al-tasi” razmatra duhovne položaje koji drugima nisu ostvarivi. Također, primjećuje da u stvarima gnosticizma postoji ono što je javno i ono što je tajno. Oni koji ne poznaju gnostike niječu njihov položaj, a oni koji ih poznaju drže sva njihova djela veličanstvenim.

Ibn Sina pravi distinkciju između pojmova *zahid*, *‘abid* i *‘arif*, te kaže: “Zahid je onaj ko se okrenuo od stvari ovoga svijeta i njegovih zadovoljstava, dok je *‘abid* onaj ko se sasvim predao ibadetu poput namaza, posta i slično. *‘Arifom* se naziva onaj ko je svoju misao usmjerio ka sve-

<sup>4</sup> “Šarh-e Išarat-e Tusi, str. 97.

<sup>5</sup> “Al-Išarat ve Al-Tanbihat, str. 104.

<sup>6</sup> Ibid, str. 108.

tom svijetu nadtjelesnog i koji stalno iščekuje da kroz njegovu tajnu zasja svjetlost Istine...". "Kod onih koji nisu 'arifi, bogoštovlje predstavlja neku vrstu trgovine. Kao da čovjek na ovom svijetu čini dobra djela zato da bi stekao onosvjetsku nagradu. Međutim, kod 'arifa ibadet je susprezanje želja i poziva duše, svjesno i hotimično, sve dok to ne preraste u naviku, čime se od oholosti ide k Istini." "Arif Boga želi radi Boga i nema ničeg drugog što bi mu bilo motiv za ibadet i spoznaju Njega. Jer, on sam je ozbiljeni ibadet, i njegovo bogoštovlje niti je iz nade niti je iz straha."<sup>7</sup>

Ali, kako 'arif doseže ovakav stupanj? Svakako, on nužno mora proći kroz nekoliko faza. Prva etapa jeste etapa volje, a potom slijedi samodisciplina. Pod samodisciplinom podrazumijevamo otiskivanje na sufijski put (tariq), a cilj samodiscipline jeste troje: odricanje od svega što nije Bog, susprezanje prohtjeva duše da bi se postigao stupanj sigurne duše (nefs-e motma'ine) i priprava uma za prihvatanje svjesnosti. Pošto njegova volja i samodisciplina dođu na određenu razinu, na nj pada ekstatična svjetlost Istine, ali je to poput munje koja bljesne i ugasne. 'Arifi ovo nazivaju avqat<sup>8</sup> (intervali). Nakon što 'arif istraje u samodisciplini, ovi intervali javljat će mu se sve češće."<sup>9</sup>

Ibn Sina dalje kaže da pošto 'arif sasvim uroni u ovo stanje, on će svjetlost uočavati i van pomenutih intervala, dok ne dođe na stupanj kada neće vidjeti ništa osim Boga: "Nakon toga, on stiže na razinu kad je svo njegovo vrijeme interval." Potom slijedi naredni stupanj: "Što god da pogleda, on ne gleda to." Fahr Razi, kao komentar ovome, iznosi: "Neki istaknuti sljedbenici tarikata kažu: 'Kad pogledam u nešto, ja potom vidim Allaha', a na naprednijem položaju kažu: 'Šta god pogledam, vidim Allaha uz to.' Na još naprednijem stupnju govore: 'Što god pogledam, vidim Allaha prije toga.' I na poslijetku, izjavljuju: 'Što god pogledam, ne vidim ništa osim Allaha.'" "Ovo jeste upotpunjenje prvog stupnja od njihovih stupnjeva"<sup>10</sup>

<sup>7</sup> "Šarh-e Išarat-e Tusi, str. 108.

<sup>8</sup> Avqat je ustvari množina od vaqt (vrijeme, doba, termin...).

<sup>9</sup> Šarh-e Išarat-e tusi, str. 117.

<sup>10</sup> Ibid, str. 118.

“Nakon što se samodisciplinom pređe ovo i stigne se do stupnja “nil”, tajna gnostika bit će kao jasno ogledalo naspram Istinitog. Tako će se on osvjedočiti u svaki trag Istinitog, pa će se osjećati kao da se na nj izljevaju ogromni užitek. Obuzet će ga milina stoga što u sebi osjeća tragove Istinitog. U tom slučaju bit će sav obraćen na Istinitog, ali i na svoju dušu, te će još uvijek biti kolebljiv.”<sup>11</sup>

“Nakon toga, jastvo nestaje, a on se sasvim obrati na Istinitog. Ako se i obrati na sebe, to je zato što se Istiniti osvrnuo na nj. I ovo jeste vusul, pripajanje Zbilji”.

Ibn Sina donosi i lijep opis ‘arifa: “‘Arif je uvijek prijazan, vedar i nasmijan. On je prijazan i s niskim i s velikašima. On je vedar spram nepoznatog običnog čovjeka kao i spram poznatog velikaša ... ‘Arif je hrabar, a kako i ne bi bio kad se ne plaši smrti. On je milostiv i oprašta, a kako i ne bi bio takav kad srce ne veže za neispravnost. On prelazi preko grijeha, a kako i ne bi kad je njegova misao zauzeta Istinitim.”<sup>12</sup>

U “An-Nemet al-‘ašir” Ibn Sina govori o tajnama nekih znakova gnostika, želeći da nekim izuzetnim postupcima koji su kod njih uobičajeni pruži znanstveno i prirodno pojašnjenje. Stoga on te izuzetnosti svodi na četvero: Prvo, sposobnost odricanja od hrane na duži period. Drugo, sposobnost da se učini ono što je inače teško učiniti. Treće, sposobnost primanja vijesti iz gajba (skrivenog). I četvrto, sposobnost da se miješa u prirodne procese.

Analizirajući prvo, on zaključuje da stanje duše ima utjecaja na tijelo: “Kako da ne bude tako, kad i ti znaš da onaj koji se nečeg plaši od straha se sav oduzme, odbaci hranu i ne može učiniti ono što je u prirodnom stanju sposoban uraditi... Pošto sigurna duša (nefs-e motma’ine) disciplinira tjelesne porive, ‘arif okreće dušu da slijedi potencijale koji su u njoj već postojali, a kada se osnaži to slijeđenje te se duša okani obraćanja na duge svoje prohtjeve, onda će doći do zastoja onih prirodnih aktivnosti koje se tiču vegetabilnih snaga. Na taj način će tijelo usvajati manje (hrane) nego čak i kada je bolesno”<sup>13</sup>

<sup>11</sup> “Al-Išarat ...”, str. 119.

<sup>12</sup> Ibid, str. 121-123.

<sup>13</sup> Šarh-e Išarat-e Tusi, str. 125-126.

Što se tiče mogućnosti da se učine izuzetno teške stvari,<sup>14</sup> on kaže: “Čovjek u svom uravnoteženom stanju posjeduje određenu snagu i jakost. Pošto čovjek oboli, ta snaga se umanju. Ali, kada se rasrdi, snaga mu se uveća. Zato nije ništa čudno ako ‘arif bude potaknut kao što je čovjek u stanju radosti, ili ako dođe u stanje kao za vrijeme svađe ili prepirke, te mu se sposobnost uveća. Ono što ‘arif čini više je od onog što se čini u stanju radosti ili srdžbe. A kako i da ne bude tako kad ‘arif Božijom snagom čini to što čini.”

Što se pak tiče priskrblijivanja informacija iz gajba, za Ibn Sinaa ni to nije nikakva vanprirodna djelatnost. I u ovom slučaju “valja se pozvati na iskustvo i analogiju. Jer, u stanju sna ljudska duša može steći vijesti iz gajba, pa onda je besmisleno tvrditi da se veza sa gajbom ne može uspostaviti i u budnom stanju... Ponekad se može osvjedočiti da neki bolesnici i oboljeli od kolere vide posebne likove kojih nema u “vanjskom” svijetu. Dakle, ono što je uzrok ukazivanja ovakvih likova jeste neki unutrašnji utjecaj. Pa, ljudska duša priskrblijuje vijesti iz Uzvišenog Vrela, ali pod dva uvjeta: da posjeduje sposobnost za to i, kao drugo, da između ne postoji pokrivka. U tom slučaju, dušom se rasprostiru utjecaji duhovnog, ali samo ukoliko duša u stanju dok prima slike bude dovoljno snažna i postojana. Prema tome, ta obličja se održavaju u dva vida, o kojima ćemo također govoriti, i to u snu i u budnom stanju: jedno je nadahnuće (ilham) ili izričita Objava (vahj), a drugo jesu snovi koji iziskuju tumačenje i pojašnjenje.”

U vezi s nadnaravnim sposobnostima i dešavanjima, poput izazivanja zemljotresa, liječenja teških bolesnika, iscjeljivanja kolere i slično od strane gnostika, Ibn Sina kaže da i to “spada u tajne prirode i lanac uzroka i posljedica.” Duša je vezana za tijelo, pa s obzirom na to vrši i utjecaj na nj. Tako je moguće da svijest ili misao katkad izazove bolest, ali da je i izliječi: “Pa ne drži nemogućim da su neke duše sposobne da skrenu svoj utjecaj s tijela i usmjere ga na druge stvari. Ta sposobnost ide do te mjere da se doima kao da je duša takve osobe duša svijeta. Ne smatraj neispravnim to da neke duše imaju sposobnost utjecaja na druge duše, posebno

---

<sup>14</sup> Pod “teškim stvarima” Ibn Sina ovdje misli na sposobnosti pojedinih gnostika da podignu ogromnu težinu, da se bore protiv više protivnika i sl.

ako je ta duša, usljed potiskivanja tjelesnih snaga, tako podstaknuta da može imati upliva na strasti, osjećaj straha ili srdžbe kod drugih.”

To su, dakle, najvažnije odlike tasavvufske misli Ibn Sinaa. Vidljivo je da je on obaviješten o tesavvufskim djelima svojih savremenika i prethodnika. Prilikom rasprave o viđenju gajba i primanju informacija iz gajba, on insistira na tome da je sam dovoljno upućen u ovu problematiku:

“Ako bih izlagao detaljno sve ono što sam osobno vidio u vezi s tim, ili ono što sam slušao od onih u čije riječi imam povjerenja, bilo bi to isuviše obimno.” No, uzevši sve ovo u obzir, može li se Ibn Sina ubrojati u red mutesavvifa?

Odgovor bi ipak bio odriječan. Jer, njegov život, shodno onome što nam je sam zapisao ili što saznajemo od njegovih učenika, nije bio baš asketski niti odricateljski. Kao što smo već kazali, nije poznato da je on sam prošao sve stupnjeve sufijskog putovanja i doživio sva stanja o kojima piše. Ibn Sinaov tesavvuf jeste teoretski tesavvuf. Ono o čemu on govori u “Išaratu” jeste studija tesavvufskog učenja, i to, nesumnjivo, jedna srcu prijemčiva analiza. Ovakvom tematikom on se ne bavi samo u “Išaratu”. Ibn Sina priredio je još tridesetak traktata o ovim pitanjima, i ti traktati se redovno sreću u njegovim bibliografijama. Tu svakako spadaju i “Traktat o Hajju ibn Jaqzanu”, pripovijest “Selaman i Absal” i kasida “Ajnija”. U svim ovim radovima, utjecaj Platona i neoplatonista izraženiji je nego li utjecaj tesavvufa.

U “Risaleti-tajr” Ibn Sina se očividno koristi simbolikom. U ovom traktatu, ljudske duše simbolizirane su skupinom ptica koje padaju u mrežu lovaca (dakle, strasti i prohtjeva tijela). Ptice nastoje da se izbave te uspijevaju odriješiti uzice kojima su im sputana krila, ali im noge i dalje ostaju vezane. Ipak, one uzlijeću, prelijeću preko mnogih zemalja, da bi na posljetku stigle u vladarevu zemlju. Ptice vladaru iznose svoje stanje, pa im se on smiluje i naređuje da im se odriješe vezice na nogama. Međutim, onaj ko to čini jeste lično melek smrti.

U “Traktatu o Hajju ibn Jaqzanu” Ibn Sina pripovijeda izmišljeni događaj koji se zbija na izletu van grada, kamo je otišao zajedno s jednim od svojih prijatelja. U okolini grada sreću nekog čudnog starca. I pored svojih podmaklih godina, taj čovjek djeluje snažno i čilo. Priča im kako je rođen u Jerusalemu, gdje mu je otac otvorio dveri mudrosti, pa se



potom kao mladić zaputio u svijet s namjerom da druge poučava. Ovaj učeni starac upućuje potom našeg filozofa u tajne znanosti. Pred Ibn Sinaom otvaraju se dva puta: jedan vodi ka zapadu i to je put materijalnog, a drugi vodi na istok i to je put intelekta očišćenog od svega tvarnog. Ibn Sina odlučuje se za ovaj drugi put, premda oba vode Vrelu života, mjestu iz kojeg isijava svjetlo Istinitog. Međutim, dolazak do cilja moguć je jedino ako se čovjek uspije osloboditi svih svojih saputnika, a oni su u ovom slučaju srdžba, strasti i materijalno. Smatra se da "Hajj ibn Jaqzan" predstavlja uputu za ljudsku nefsi nateq (govoreću dušu), odnosno ono što je krajnja intelektualna kategorija, aktivni um koji ostvaruje sveobuhvatni utjecaj na ljudsku misaonost.

Istu tu alegoričnost Ibn Sina koristi i u pripovijesti "Selaman i Absal". Nažalost, ovo njegovo djelo nije sačuvano u originalu, ali na osnovu nekih komentara djela može se rekonstruirati njegov sadržaj. Selaman i Absal dvojica su braće, a s obzirom da je Absal mlađi, Selaman se stara o njemu. Absal je naočit, pametan i odvažan mladić, te se Selamanova žena zaljubljuje u nj, čak mu otvoreno izjavljuje svoju ljubav. Absal je odbija, pa ona potom traži od Selamana da dovede njenu sestru i vjenča je s Absalom. Selaman se slaže s tim i brak između njene sestre i Absala biva sklopljen. No, prve bračne noći Selamanova žena uvlači se kriomice umjesto svoje sestre u krevet i čeka Absala. Absal, ne sluteći ništa, leže u bračnu postelju, ali bljesak munje osvjetli sobu i smicalica biva otkrivena. Ujutro, Absal traži da mu brat stavi na raspolaganje svoju vojsku jer kani osvojiti susjednu zemlju. Odlazi u rat i vraća se kao pobjednik, što samo doprinosi da se bratova žena još žestice zaljubi u njega, pa je njen muž sasvim zanemaruje. Malo zatim, neprijatelj napada na njihovu zemlju i Selaman u boj šalje vojsku predvođenu Absalom. Selamanova žena potplaćuje neke vojne starješine i tako se uspijeva krišom ubaciti u vojsku. Neprijatelj pobjeđuje, a Absal u boju biva ranjen. Njegovi vojnici, misleći da je poginuo, ostavljaju ga na bojnopolju. Ali, jedna životinja svojim mlijekom hrani Absala, koji naposljetku ozdravi. On se vraća domu svog brata, ali Selaman je u međuvremenu prilikom neprijateljske navale zarobljen i odveden u zatočeništvo. Absal okuplja vojsku, pobjeđuje neprijatelje i zarobljava njihovog vladara, čime ponovo dovodi brata na tron. Ali, Selamanova žena, uz pomoć kuhara i sluga koji je postavljao trpezu, truje Absala i on

umire. Selaman jadi zbog bratove smrti i obraća se Bogu tražeći od Njeg nadahnuće šta mu je dalje činiti. Na kraju, Selaman truje svoju nevjernu ženu, kuhara i onog slugu.

Hadže Tusi ovako komentira ovu priču: “Selaman predstavlja nefsi nateqe, a Absal ‘aqli nazari (teoretski intelekt), koji je na višem nivou nego li je to ‘aqli mustefad (inferiorni intelekt). Selamanova žena ovalopljenje je tjelesnih snaga koje rukovode strastima i gnjevom, a koje su u sprezi s dušom. Njena ljubav jeste naklonost koja sebi potčinjava razum, kao što potčinjava i ostale ljudske snage, e da bi na taj način ostvarila svoje destruktivne potrebe. Njena sestra simbol je praktičnog intelekta (‘aqli ‘amali) koji je poklon teoretskom intelektu (‘aqli nazari), odnosno stupnju “sigurne duše” (nefsi motme’ine). To što Selamanova žena preuzima mjesto svoje sestre ukaz je na sklonost duše sklone strastima da svoja htijenja prikazuje kao dobra i ispravna djela. Bljesak munje ovdje jeste aluzija na Boga, Koji se katkad ukazuje u srcima dok se čini ono što vodi u propast.

Selamanovo odvratanje od svoje žene jeste odvratanje intelekta od strasti. Absalovo vođenje rata u službi svog brata znači obzirnost duše spram viših svjetova džabaruta i melekuta, odnosno spram svijeta božanskog. To što Absala ostavlja njegova vojska ukazuje na to da od duše koja stremlji k Uzvišenom otpadaju snage uobrazilje, tlapnje i umišljanja...”

Ibn Sina je kao ukaz na stanja ljudske duše spjevao i svoju poznatu kasidu “‘Ajnije”.

No, vratimo se sada pitanju ne svjedoče li sva ova djela Ibn Sinaov tesavvuf? Ne bismo se baš složili s tom konstatacijom, jer ideja o zarobljenosti duše u tijelu duboko je ukorijenjena u historiji ljudske misli. Njome su se bavili još Plotin, pitagorejci i Platon. Također, poređenje duše s pticom zatvorenom u krletku nije nešto što se sreće ekskluzivno kod Ibn Sinaa. Ne samo sufije nego i ostali koji su se bavili duhovnim naučavanjima često koriste ovu parabolu o ptici koja nastoji da se izbavi iz kafeza i odleti u nebeska prostranstva. Potom je priroda duše takva da ona teži oslobođenju iz zamke materijalnog svijeta i nastoji poletjeti u više svjetove duhovnog.

Također, alegoričnost kojom se Ibn Sina često služi sredstvo je kojim su svoje ideje izlagali još helenski filozofi. Napose, alegorije su uveliko

upotrebljavali iranski mislioci i pjesnici koji su bili Ibn Sinaovi savremenici, a slične parabole srećemo i u poeziji na arapskom jeziku koju su mahom pisali pjesnici iranskog porijekla.

Ibn Sina izričito negira sufijsku ideju sjedinjenja (itihad) s Bogom kao jedinog puta ostvarenja blagostanja. On drži da se blagostanje postiže prosvjetljenjem aktivnog intelekta, što opet vodi pripajanju (etesal) Bogu, nikako sjedinjenju. On, također, ne prihvata mogućnost da aktivni i inferiorni intelekt budu jedno te isto. Tačno je da ideja itihada nije nešto što bi spadalo u osnove sufijskog naučavanja, štaviše neke sufije poriču ovakvu formulaciju. Ipak, definicija itisala kod takvih razlikuje se od onog što zagovara Ibn Sina. Pripadanje bogu kod sufija utemeljeno je na srcu i čežnji, dok se kod Ibn Sinaa radi o skoro čistom racionalizmu. Ovdje treba upozoriti i na nešto vezano za njegovu kasidu "Ajnije". Naime, ono što se u kasidi sreće dobrano je različito od Ibn Sinaovih filozofskih naučavanja o duši. On se u biti ne slaže s idejom da duša postoji prije tijela. Ibn Sina tvrdi da se duša stvara istodobno kad i tijelo u koje će biti nastanjena. To je svakako različito od njegovih stihova u kasidi gdje kaže da je duša "spuštena s visokog mjesta".

Izvjeseo je da sva znanja koja je stekao nisu bila dostatna da ugase neutaživu Ibn Sinaovu žeđ za znanjem. Nesumnjivo je, također, da je na njega kudikamo više utjecala Platonova nego li Aristotelova filozofija. Njegov intelekt, doduše, odbijao je da prihvati neke apstraktne ideje Platonove metafizike, ali je njegova duša osjećala potrebu da se izdigne iznad robovanja čistom racionalizmu. Stoga i kod njega srećemo stanovite izlete u apstraktno, realizirane uglavnom putem poezije. Moglo bi se kazati da je u svojoj poeziji Ibn Sina platonist, a u svojoj filozofiji, poput većine islamskih filozofa uostalom, aristotelijanac. I to, aristotelijanac pod jakim utjecajem aleksandrijske škole. No, kao što i sam navodi u "Mantaqi mašriqin", njegova naučavanja ne počivaju potpuno na helenističkom nasljeđu, već je u njima prisutna i znatna doza izvornih stavova sredine u kojoj se formirao i obitavao. Moglo bi se reći da se kod njega radi o prvim naznakama onoga što će kasnije biti poznato kao felsefej-e išraqi ili filozofija iluminacije, premda on svakako nije njen zvanični utemeljitelj. Ibn Sina izložio je neke stavove koji se nikad prije njega nisu javljali, te je tako

utro put nesumnjivo najvećem imenu išraqi filozofije – Šihabuddinu Suhraverdiju.

Što se, pak, politoloških razmatranja tiče, prvi filozof u islamskom svijetu koji se ozbiljnije pozabavio politikom i koji je političke teorije uveo u domen svoje filozofije bio je Farabi. U tom smislu, on bijaše oslonac svih islamskih filozofa koji su se nakon njega javljali. Ibn Sina također je jedan od onih koji su potporu za vlastite stavove tražili u idejama svog velikoga učitelja. Problem sreće i zadovoljstva spadao je također u opseg Ibn Sinaovih interesa, odnosno i on je razmišljao o onom skupu čudorednih svojstava koja bi pojedini član zajednice morao u sebi ostvariti a kako bi osigurao dobar život i sebi i zajednici. Svoje nazore o moralu Ibn Sina je sporadično izlagao u različitim svojim djelima, dok je politici posvetio jedan zaseban traktat.

Glavna tema koju pritom razmatra jesu različitosti ljudi po njihovim svojstvima i duhovnim položajima, obilježja čovječnosti, razvoj zajednice i odgoj potomstva. Svakako, ovaj Ibn Sinaov traktat ne pretresa onako temeljito različite aspekte politike kao što to čini Farabi. Farabi govori izričito o političkoj znanosti i načinima ovlađivanja njome i drži da je najbolji način promišljanje stanja ljudi i proučavanje onoga što oni čine. Na taj način um će se izvježbati u razlučivanju između dobra i zla, štetnog i korisnog. Ibn Sina svoje bavljenje politikom započinje pitanjem spoznaje ljudske duše, dok Farabi odabire sasvim drukčiji metod. Naime, on se spušta odozgor prema dolje i od elite ka puku. Stoga, prvo razmatra poglavare i velikodostojnike, da bi došao do žena i onih koji su u podređenom položaju, te se naposljetku pozabavio onim što naziva “politikom ljudske duše”.

Ibn Sina, međutim, daje prednost raspravi o individui, vođen idejom kako je popravak pojedinca preduvjet za popravak zajednice. Tako, svako prvo mora ispraviti sebe da bi potom mogao ispravljati druge. Kako je čovjek sastavljen od duše i tijela, a duša je superiorna nad tijelom, to svaku reformu čovjeka valja početi od duše. Nakon što se uspostavi dominacija uma, sve ostalo bit će lahko uraditi.

Duša je, što svako može uočiti, utopljena u tijelo i baš zato i jeste sputana nedostacima koji je priječe da ostvari sreću. Stoga se razuman čovjek mora usredsrediti na nedostatke svoje duše, spoznati ih i onda sve

snage upregnuti u otklanjanje tih nedostataka. Ono što je primjetno u ovom Ibn Sinaovom traktatu jeste da se on pri izlaganju svojih stavova mnogo poziva na djela Ibn Muqafe'a, posebno na "Al-Adab al-kebir va al-adab al-sagir", jer Ibn Muqafe' također insistira na otklanjanju nedostataka duše. Nesumnjivo je da je Ibn Sina inače bio pod iznimnim utjecajem prevodioca "Kelile i Dimne".

Ibn Sina opširno piše o svodenju računa s dušom i traži da svako proanalizira dobro i zlo vlastite duše. Pritom će se uočiti da činjenje dobra pruža čovjeku osjećaj sreće, dok loše djelo stvara nelagodu. Ibn Muqafe o tome kaže: "Na pametnom je da bude u neprijateljstvu s vlastitom dušom i svodi s njom račune, da zapovijeda njome, navodi je na dobro i suspreže od zla. Isto tako, na njemu je da prebroji loše strane svoje duše u stvarima vjere, ćudoređa i lijepog ponašanja, pa da to potom pohrani u svoje grudi ili zapiše u bilježnicu. Onda će se dati na popravljavanje jednog po jednog, obavezavši sebe da će u toku jedne noći, sedmice ili mjeseca ispraviti svaki nedostatak, i to tako da ispravljanje nekog nedostatka znači njegovo potpuno iskorjenjivanje. Pošto se čovjek osvrne na ispravljeni nedostatak, osjetit će radost, a kad se osvrne na još neispravljeni, žalost".<sup>15</sup>

Ibn Sina, pak, piše: "Ko god hoće da popravi sebe mora se usredrediti na svoje ćudoređe, pa odabrati ono što je dobro i istrajati na tome, a ukloniti ono što je loše." Ibn Muqafe' dalje kaže: "Pametnom je nužno da odabere ono što je dobro i učvrsti to u svojoj duši. I, kao što smo kazali o popravljaju lošeg, čovjek mora obavezati sebe činjenjem dobra". Zatim kaže: "Pametnom je nužno da ima dva ogledala. U jednom će posmatrati nedostatke svoje duše i ispravljat će ih koliko to može. U drugom će gledati dobrotu drugih i nastojat će da i sebe učini takvim koliko to može." Kako se ne bi palo u zamku oholosti, Ibn Sina traži od onog ko je odlučio popraviti svoju dušu da se druži s pametnim i milosrdnim ljudima, kako bi ovi postali njegovo ogledalo, odnosno otvoreno mu ukazivali na njegove vrline i nedostatke. A Ibn Muqafe' u vezi s tim piše: "Pametnom je nužno da se ne druži i ne razgovara ni s kim osim s onima koji su iznad njega po znanju, vjeri i vrlini, e da bi i on preuzeo ta njihova dobra svojstva".

<sup>15</sup> Al-Tbab al-sagir, str. 8-21.

Ibn Sina smatra da su vladari ti koji imaju najveću potrebu za popravljanjem, a s obzirom na njihov samozaborav, uznošenje nad ljudima i nedopuštanje da se ukazuje na njihova zla i nedostatke, čime su oni daleko od vrljih ljudi. Slično mišljenje iznosi i Ibn Muqafe' u djelu "Al-adabu al-kebir".

Potom se Ibn Sina prebacuje na temu odgoja potomstva. On svoje odgojne principe razvija kroz period od rođenja djeteta do vremena kad ono počne samostalno privređivati. Šejhul-reis kaže da su roditelji dužni naditi djetetu lijepo ime i naći mu dobru dadilju. On kaže da lijepo ime često biva razlogom da se čovjek trudi u životu ostvariti njegovo značenje. Majčino mlijeko ima za Ibn Sinaa također veoma značajnu ulogu u daljnjoj fizičkoj i mentalnoj stabilnosti djeteta. Čim se završi period dojenja, treba početi s odgojem djeteta u mjeri koliko je to moguće. Pritom treba pomiješati blagost i strogost, kritiku i potporu. Ibn Sina smatra da u krajnjem slučaju ne treba zanemariti niti ulogu batina. Kad dijete dovoljno podraje, treba početi s njegovim obrazovanjem i naći mu dobrog učitelja, čovjeka umnog, učenog i moralnog. Otac i majka moraju se pobrinuti da njihovo dijete u školu ide s djecom koja su također odgojena i poučna pravilima lijepog ponašanja, jer dijete se ugleda na drugo dijete. Nakon što stekne osnovno obrazovanje, dijete treba učiti njegovom budućem zanimanju. Zanimanje treba odabrati na osnovu sklonosti i urođenih darovitosti djeteta. Uočena darovitost mora se dalje razvijati.

Nakon što se dijete obuči za buduće zanimanje, otac i majka moraju se postarati da ga ožene. Tek potom prepustit će ga samom sebi i izgradnji njegove vlastite obitelji.

Zatim se Ibn Sina bavi odnosom spram slugu, preporučujući što ljepše ophođenje s njima, "jer oni na sebi nose teret naših života". Također, zaključuje da se pri odabiru sluga mora biti krajnje pažljiv i obziran. Slugu ne treba uzeti prije nego se čovjek sasvim uvjeri u njegovu svekoliku valjanost. Ukoliko se radi o bolesnoj, podloj ili lukavoj osobi, Ibn Sina preporučuje da je ne uzima u službu. Uz to, napominje da se osobu koja je unajmljena u svojstvu učitelja nipošto ne opterećuje bilo kakvim drugim zadaćama. Ibn Sina na posljetku insistira na ljubaznosti i milosrđu spram svih sluga.

To bi, dakle, ukratko bili politološki stavovi Ibn Sinaa, utemeljeni skoro sasvim na učenju Ibn Muqafe'a i Farabija, bez posebno originalnih ideja. Uglavnom, za Ibn Sinaa je doseganje sreće cilj svakog političkog djelovanja, s obzirom da sreća ustvari znači ostvarenje ljudskog savršenstva. Poput svog učitelja Farabija, i Ibn Sina drži da je stvarna sreća neostvariva izuzev u okviru zajednice. Čovjek je za nj po svojoj prirodi društveno biće. Ibn Sina piše: "Čovjek ne može imati boljitka ukoliko hoće da živi sam i bez doticaja s drugim ljudima. Jedan dio njegovih potreba moraju zadovoljavati drugi ljudi, kao što i on mora zadovoljavati dio potreba drugih ljudi... Na taj način nastaju zajednice i gradovi."

Sreća, prema Ibn Sinau, leži u intelektualnom zadovoljstvu. Općenito, on zadovoljstva dijeli na četiri vrste: intelektualna, osjetilna, uzvišena i cicijaška. Intelektualno zadovoljstvo ostvaruje se kroz potpunost razuma koji je usvojio racionalne spoznaje. Osjetilno zadovoljstvo bilo bi, svakako, ono koje se ostvaruje putem osjetila. Uzvišeno zadovoljstvo jeste ono koje proistječe iz duhovnih spoznaja, dok je cicijaškim zadovoljstvom Ibn Sina označio zadovoljstvo koje je posljedica zadovoljavanja niskih tjelesnih nagona. Primjetno je da je zadovoljstvo u izravnoj vezi sa sklonošću ka savršenstvu, pa ne bude li te sklonosti, neće biti ni zadovoljstva.

Ibn Sina i sreću dijeli na stalnu i prolaznu. Prolazna sreća uglavnom je istoznačna s onim što je nazvao osjetilnim i cicijaškim zadovoljstvom, dok je stalna sreća ustvari baš ono uzvišeno zadovoljstvo. Potom i ljude na temelju njihovog odnosa spram sreće, dijeli u dvije grupe. Prvu čine oni koje naziva bezumnicima i koji teže cicijaškim zadovoljstvima, dok u drugu spadaju oni koji tragaju za intelektualnim zadovoljstvom. Stalna sreća ima nad prolaznom onu prednost kakvu ima duša nad tijelom. Takva sreća, pak, nije ostvariva dok se čovjek značajno ne izобрази u vjerskim i svjetovnim znanostima i ukrasi se lijepim ćudoređem i vrlinama. Ovo je, očito, stav preuzet od Farabija.

Istinska uzvišena sreća jeste ona koju osjećaju duše nakon smrti. Naravno, u ovom slučaju radi se o onim dušama koje su uspjele ostvariti svoje savršenstvo. Radi se dakle o dušama na stupnju 'irfana, odnosno žiteljima medinetul-fazele kod Farabija. No, sve duše će, makar u znatno manjoj mjeri, ipak osjetiti takvu vrstu sreće, ovisno o mjeri u kojoj su na ovom svijetu bile privržene tjelesnim užicima. Duše koje nisu na ovom

svijetu ostvarile vlastito apsolutno dobro, bilo da se radi o dušama nezalica ili učenjaka, osjetit će na ovom svijetu patnju. Patnja i užitak na budućem svijetu ovise o spoznaji ostvarenoj na ovom. Ovdje se Ibn Sina razilazi u mišljenju s Farabijem, koji smatra da duše koje su na ovom svijetu bile odane opaćini nakon smrti propadaju i nestaju. No, za Ibn Sinaa, njih čeka vječna patnja, čija kakvoća ovisi o tome koliko su na ovom svijetu bile utopljene u tjelesne užitke, odnosno ta patnja i proizilazi iz uskraćenosti takvih duša za tjelesne užitke na budućem svijetu.

(Preuzeto iz knjige *Tarih-e felsefey-e islami*, Hasanul-Fahruri, Tehran, 1365., Entešarat-e Amir Kabir)

**S perzijskog preveo: Muamer Kodrić**