
Hasan Džilo

IBN SINAOV UTJECAJ NA ISTOČNU FILOZOFIJU

Rezime

U radu se razmatra utjecaj Ibn Sinaa na razvoj ontologije u okvirima metafizičke tradicije u Perziji. Za razliku od “latinskog avicenizma” i “aviceniziranog augustinizma” na Zapadu, u Perziji se može govoriti o “iranskim avicenisitima” koji su produbljivali filozofska naučavanja Ibn Sinaa. Oni su, za razliku od skolastičkih filozofa koji su se bavili peripatetičkim aspektom Ibn Sinaove filozofije, posvetili pažnju njegovoj filozofiji koja je zapregnuta mističkim konceptima predstavljenim u njegovim vizionarskim kazivanjima. Mnogoznačnost njegovih filozofskih naučavanja poglavito je došla do izražaja u učenjima o odnosu esencije i egzistencije, naučavanja kod kojih su Šihabuddin Jahja Suhrawardi, Mir Dama, Mulla Sadra Širazi i dr. našli začinjene pretpostavke njihovih promišljanja o biću, te o primatu esencije u odnosu na egzistenciju kao i primatu egzistencije u odnosu na esenciju.

KAD SE SPOMENE istočna filozofija u okvirima islamske kulture i civilizacije misli se na filozofiju u istočnoj islamskoj sferi, a naročito na onu koja se razvijala u Perziji. Ibn Sinaova filozofija u tom regionu bila je utjecajna i pored žestokih kritika koje je uputio protiv njega Muhammed Hamid Al-Gazali. U Perziji se, ustvari, razvija ono što se naziva istočnom filozofijom. To je ona filozofija koja je poduprta

duhovnom egzegezom Kur`ana, prema kojoj kur`anski ajeti posjeduju, pored spoljašnjeg, i iznutarnje, skriveno značenje ili smisao.

Bez obzira na to što se radi o “helenistički inspiriranom filozofu”, filozofija Ibn Sinaa imat će izglednu budućnost i na Istoku. Ali to ne znači da Ibn Sina ne će imati svoje sljedbenike i u zapadnoj islamskoj sferi, tadašnjoj Andalusiji i Sjevernoj Africi. Ondje će ponaosob biti citiran u djelima Ibn Badžea (Avempace) (umro 1138.), Ibn Tufejla (umro 1185.) i Ibn Rušda (umro 1198.).

Ibn Tufejl proslavio se svojim filozofskim romanom *Hayy Ibn Yaqzan* (Živi, sin Budnog), pozajmljujući sami naslov romana od Ibn Sinaovog mističnog kazivanja *Hayy Ibn Yaqzan*. Iako se radi o istom naslovu, tematika i sadržaj ovih dvaju filozofskih kazivanja različitog su sadržaja. Ono što Ibn Tufejl preuzima od Ibn Sinaa su njegovi metafizički pogledi i kategorije. Ibn Tulmus (umro 1153.) je u svojim djelima u velikoj mjeri bio inspiriran Ibn Sinaovom logikom. I kod autora *kelama*, docnije, kao što su Idži (umro 1355.), Džurdžani (umro 1413.) i Taftazani (umro 1389.) mišljenje o Ibn Sinau je visoko. Svugdje u njihovim djelima spominju Ibn Sinaa kao *Raisu* (Princa filozofa).¹ Na veliki je respekt naišao i kod Ibn Rušda koji brani njegove poglede od kritike koju je uputio Muhammed Hamid Al-Gazali u svom djelu *Tehafut al-falasifa*. On je čak napisao djelo *Tahafut at-Tahafut* (Nesuvistost nesuvistosti) u kojem analizira svaki Al-Gazalijev prigovor i daje svoju interpretaciju braneći, ponaosob, Ibn Sinaove stavove.

Situacija Ibn Sinaove filozofije u Perziji umnogome je drugačija od one u zapadnoj skolastici ili u latinskom svijetu. Naime, tamo se ne može govoriti u onom smislu koji podrazumijevaju “latinski avicenizam” ili “avicenizirani augustinizam”. Henry Corbin predlaže sintagmu “iranski avicenisti” koji će, u višeznačnosti Ibn Sinaove filozofije, pronaći mnoge stavove koji će odgovarati njihovim afnitetima, a ponaosob – imajući u obzir ondašnju filozofsku atmosferu – ono što se naziva “istočnom filozofijom” (*al-falsafa al-ishrak*).² U toj perspektivi ulaze teme koje

¹ O utjecaju Ibn Sinaove metafizike u islamskom svijetu, vidi: Anawati, C. Georges, “La Metaphysique d’Avicenne dans le monde musulman”, *Melange*, Kairo: Darul me`arif, 1977., 231-250

² O perspektivama “istočne filozofije” kod Ibn Sinaa, vidi: Henry Corbin, *Avicenna*

su u fokusu ove vrste filozofskog promicaja kao što su: kosmologijska i profetologijska pitanja (umnosti i inspiracija), stupnjevi čovjekovog intelekta, mistička hijerarhijska spoznaja, simboličko predstavljanje kosmosa, pojmovi kao što su: istok, zapad, bdjelac, svjetlost, budnost, gnostik... I mnoge druge teme koje, inače, predstavljaju centralna pitanja iluminacionističkog aspekta Ibn Sinaove filozofije. O toj filozofiji Ibn Sina nije dao razučenu elaboraciju u onoj formi koju su docnije dali Šihabuddin Jahja Suhrevardi, Mir Damad, Mulla Sadr Širazi i dr., ali u kojoj će pronaći dovoljno momenata koji će motivirati njihovu obradu spomenutih pitanja. Manuskripti ove vrste filozofije velikog broja autora u perzijskoj tradiciji, prema Henry Corbinu, koji još uvijek nisu pročitani, nude mogućnost za objavljivanje mnogobrojnih tomova.³

Mi ćemo se osvrnuti uzgred samo na nekoliko pitanja koja su sačinjavala poprište živih diskusija kod najznačajnijih filozofa u perzijskoj tradiciji. Ibn Sinaovi pogledi o biću, o esenciji i egzistenciji bili su interpretirani na više načina. U njegovim pogledima podjednako su nalazili inspiraciju i esencijalisti i egzistencijalisti. Naročito su doživjele duboke interpretacije kategorije kao što su “nužni bitak”, “mogući bitak”, esencija (mahiyya), egzistencija (vudjud) i dr. o kojima je Ibn Sina raspravljao naširoko.

Ibn Sina se u istočnoj islamskoj sferi predstavio kao peripatetičar i kao vizionar. Peripatetički aspekt njegove filozofije bit će analiziran od strane velikog broja autora, a jedan od njih je i Nasruddin Tusi (umro 1273.) koji je, ustvari, izvorno poznao, kao i Ibn Sina, perzijski jezik. On je na arapskom jeziku napisao komentar na Ibn Sinaovo djelo *Isharat wa tanbihat*, a na perzijskom jeziku je objavio kompletan komentar na *Organon* kao i komentar na Porfirijevu *Isagogiju* u kojem se, u velikoj mjeri, oslanja na suštinu samog djela predstavljenog u Ibn Sinaovoj *al-Shifa*. Nasruddin Tusi, komentarišući *Isharat wa tanbihat*, štiti Ibn Sinaa, pobijajući argumente njegovih protivnika. Potom, drugi suvremenik Nasruddina Tusija, Kutbuddin Širazi (umro 1311.), priredio je komentar na Ibn Sinaovo djelo “O medicini” (*El-Kanun*). On će na perzijskom

and the visionary recitals. London: Routledge- Kegan Paul, 1960.

³ Henry Corbin, *Filozofija u Iranu (XVII i XVIII stoljeće)*, Sarajevo: Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, 2002., str. 32.

jeziku napisati veliki broj rasprava po uzusu sadržaja *as-Shife*. Kazvini, koji je surađivao sa Nasruddinom Tusijem, proslavit će se po jednom od najčuvenijih peripatetičkih djela *Hikmetul-ajn* u kojem se oslanja na Ibn Sinaove poglede.

Kao vizionar, Ibn Sina će se predstaviti svojim vizionarskim kazivanjima, poznatom trilogijom – *Hayy Ibn Yaqzan* (Živi, sin Budnog), *Risalat at-Tajr* (Kazivanje o Ptici) i *Salman i Absal* (Selman i Absal) – kojoj je cjelosno istraživanje posvetio Henry Corbin: “*Avicenna and the visionary recitals*”.

Naime, Ibn Sina će interpretirati čitavu shemu mističnih kategorija, aktuelnih u njegovo vrijeme, kao što će interpretirati i druge kategorije koje imaju veliko značenje za islamsku religioznu aktivnost i duhovno usavršavanje ili zrenje. Ova vrsta filozofije bavi se duhovnim sferama ili inteligibilijama (umnostima). Ibn Sina govori o tome da čovjekov intelekt (*'akl*) posjeduje mogućnost da uspostavi relaciju s aktivnim intelektom (*'aklul-fe'al*) koji je u njegovoj filozofiji drugo ime za meleka Džebraila/Gabrijela koji dostavlja Božiju objavu poslanicima ili glasnicima Božijim u historiji. Spomenute alegorije i simbole, upotrijebljene u njegovim vizionarskim kazivanjima, reflektirat će se u djelima velikog broja perzijskih filozofa do danas. Najopsežnije istraživanje o ovom aspektu Ibn Sinaove filozofije priredit će Henry Corbin upravo u spomenutom djelu.

Ustvari, sam Ibn Sina je napravio razliku između peripatetičkog aspekta filozofije u njenoj helenističkoj i arapskoj formi i ono što podrazumijeva “istočna filozofija” koja se ne temelji samo na intelektualnom naporu, već smatra značajnom i ostvarenu spoznaju koja se postiže direktnim uvidom u stvarnost ili biće. Naime, on u svom djelu *Ujunul-hikme* (Izvori mudrosti) veli: “Al-Hikma (koju on upotrebljava u istom značenju kao i filozofiju) usavršavanje je čovjekova duha posredstvom konceptualizacije (*tasavvur*) stvari i posredstvom prosuđivanja (*tasavvur*) o teoretskim i praktičnim realitetima onoliko koliko je to dato mogućnosti čovjekovoj”.⁴ U svojoj raspravi *Mantikul mashrikyin* (Logika istočnjaka) koje je zamišljeno, pak, kao prolegomena za jedno opširnije djelo koje vjerovatno nije uspio da završi ili je, pak, izgubljeno, on veli da su njegova

⁴ Abdurahman Bedewi, *Fontes Sapientiae (Ujunul-himah)*, Kairo, 1954., str. 16.

djela *an-Nayat* i *al-Shifa* samo površne rasprave, namijenjene širem krugu ljudi i pored velike njihove dubine, imajući na umu peripatetički aspekt filozofije. Kanio je, kao što spominje u prologomeni, prezentirati istočnu filozofiju koja pripada elitnom sloju društva. Ta filozofija, izložena u toj knjizi, namijenjena je ljudima poput njega, a što se tiče filozofije, namijenjene pučanstvu ili običnim ljudima, oni u *al-Shifa* mogu naći tu vrstu filozofije više nego što im treba, te je duže vrijeme kanio napisati knjigu koja bi sadržavala značajne aspekte realne spoznaje. Da li je on napisao tu knjigu ili nije ili je, pak, napisao, pa je izgubljena, pitanje je koje još uvijek nije rasvijetljeno.⁵

U svojim mističkim kazivanjima i u posljednjem djelu *Isharat wa tanbihat*, upravo, nalazimo sadržaje koji najavljuju tu istočnu filozofiju. On je u ovim raspravama, ustvari, poduzeo prvi korak ka onom što pretpostavljaju gnoza i iluminacija. U vizionarskim kazivanjima govori se o transformaciji Aristotelovog kosmosa u svjetlu temeljnih kategorija istočne filozofije. Upotrijebljena je peripatetička terminologija, ali uvijek u kontekstu tema koje su predmet istočne filozofije: “Razum postaje vjenčan sa Intelktom, izvanjski kosmos je interioriziran, činjenice su simboli, a filozofija predstavlja pravu *sophia*, neodjeljivu od gnoze koju Ibn Sina definira u devetom poglavlju njegovog *Isharata*... koje nosi naslov *Fi makamatu al-arifin* (O stupnjevima gnostika).⁶

Kosmos po ovoj vrsti filozofije, kao što izvještava Henry Corbin, nije izvanjski objekt posmatranja, ne radi se o nečemu što se nalazi na distanci, od koga treba izvući, racionalnim postupkom, teorijska razglabanja, već predstavlja područje koje je iskušano i predstavljeno zbirom simbola; on je zbir stupnjeva koje treba prelaziti i osloboditi sebe od tog kriptuma.⁷ Namjera tog putovanja je da mistik prisprije Istoku ili u svijet čistih formi.⁸ Tu se radi o specifičnim simbolima koji “imaju duhovnu

⁵ Seyyed Hossein Nasr, Ibn Sin's “Oriental philosophy” u: *History of Islamic Philosophy*, part I, edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Qom: Ansariyan Publications, 2001., str. 249

⁶ Vidi: El'Išarat ve Tanbihat li Ebi Ali Ibn Sina mea, šerh Nasruddin Tusi, tom 4, drugo izdanje., izdao Sulejman Dunja, Kajro: Darul Mearif bi misr, 1967.

⁷ Henry Corbin, *Avicenna and Visonary...*, str. 33.

⁸ *Ibid*, 54.

efikasnost samo pomoću posvećivanja, ili pomoću objavljene riječi, ili pomoću jednog veoma uzdižućeg stupnja spoznaje koja ih vraća njihovoj temeljnoj zbiljnosti...”⁹

Od velikog broja sljedbenika filozofije Ibn Sinaa u Perziji mi ćemo se ograničiti samo na neke koji još više produbljuju kategorije na koje se oslanja ono što se naziva “istočnom filozofijom”. Glavni filozof koji će se proslaviti s onim što se naziva “istočnom filozofijom” je Shihabuddin Jahja Suhrawardi. Kod Suhrawardija, jednako kao i kod Ibn Sinaa, pojam *istok* nema geografsku konotaciju, ne radi se o geografskom istoku, već o metafizičkom koji se nalazi ponad granica ovoga svijeta. O metafizičkom istoku Ibn Sina govori i u svom “Kazivanju o Živom sinu Budnog”. Ovu vrstu filozofije Suhrawardi je promovirao i produbljavao, i na tom planu, napisao je veliki broj rasprava, a po svom utjecaju bio je najistaknutiji filozof u Perziji. On je preveo na perzijski jezik neke Ibn Sinaove rasprave koje govore o svetoj geografiji orijenta svjetlosti i okcidenta tame. Istok je označavao desnu, a zapad lijevu stranu. Ipak, Suhrawardi je tvrdio da Ibn Sinau nije bila poznata stara perzijska mudrost koju je samo najavio: vjerojatno nije uspio doći do njenih izvora. Prema ovoj vrsti filozofije, dolazi do poistovjećivanja mudrosti i mističkog iskustva, gnoze i iluminacije koje nadilaze diskurzivno mišljenje koje je zapleteno u mrežu vlastitih logičkih konstrukcija.¹⁰

Prema ovoj vrsti filozofije u Perziji, centralno mjesto rasprave zauzima intelektualna intuicija, a ne problemi kojima se bavi racionalističko peripatetički aspekt filozofije. Naime, Suhrawardi ne interpretira povijest filozofije kao racionalnu sistematizaciju, već poistovjećuje filozofiju s mudrošću. Ovaj tip filozofije ujedinjuje mudrost sufizma sa hermetizmom, a potom pitagorejskom, platonskom, aristotelovskom i zoroastrovskom filozofijom. Kao što se vidi, korijeni mudrosti traže se duboko u historiji i oni su, prema ovoj vrsti filozofije, svagda aktealni, prisutni u sadašnjosti; budući da se filozofija poistovjećuje s mudrošću, ne može doći do diskontinuiteta u filozofiji.

⁹ F. Shoun, *Stations of Wisdom*, 96-97.

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, “Šihabuddin Suhrawardi Maqtul”, u: M.M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, Zagreb: August Cesarec, 1988., str. 387.

Slijedeći ovaj tip filozofije u Perziji susrećemo se sa čitavom filozofskom školom koju je formirao Šihabuddin Jahja Suhrawardi. Naime, i ovdje se pokazuje veliki interes za historiju filozofije, ali nastoji se probiti ponad diskurzivnog mišljenja. Zbog toga Suhrawardi smatra da je istinita mudrost bila prisutna prije peripatetičkog aspekta filozofije. Filozofija, kao i objava, spuštena je s neba, a ona započinje s Hermesom ili poslanikom Idrisom. U svim fazama filozofskog mišljenja mogu se naći pojedini filozofi koji slijede tu *išraki* ili svjetlosnu filozofiju. Ta filozofija je integrirana i u filozofiji unutar islama i kao takva susreće se kod velikog broja mističnih filozofa.¹¹

Šihabuddin Jahja Suhraverdi je uputio oštre kritike na racionalistički aspekt filozofije, a poglavito je kritikovao peripatetičku filozofiju glede problema esencije i egzistencije. On će produbljivati značenje ovih dviju kategorija u drugačijem svjetlu. Tu je centralno pitanje odnos bića prema esenciji. Za razliku od drugih filozofa, Suhraverdi smatra da je egzistencija (*wuyud*) umski realitet; on se dobija na osnovu apstrahiranja objekata pri čemu se oni stječu egzistencijom u umskoj promisli. Analizirajući ovaj problem, Sejid Husein Nasr spominje primjer kojeg navodi Suhraverdi o gvožđu, smatrajući da je esencija gvožđa ustvari sama njegova egzistencija, a ne odijeljena stvarnost. Peripatetičari su govorili – nastavlja Sejid Husein Nasr – da je egzistencija tek izvanjska stvarnost i vjerovali su da um apstrahira granicu bića koja na taj način postaje njegovom esencijom. Argument Suhraverdija protiv ovoga jest da egzistencija ne može biti ni supstancija niti akcident i da stoga nema izvanjsku stvarnost. Jer, ako bi ona bila akcident, bilo bi joj potrebno nešto čega bi akcidentom bila. Ako je ona nešto drugo, a ne egzistencija, to dokazuje ono što mi tražimo, tj. da je to nešto bez egzistencije. Ako je egzistencija supstanca, onda ona ne može biti akcidentom, iako kažemo “akcidenti jesu”. Kako dakle egzistencija nije niti supstancija niti akcident, i ona može opstojati samo u umu”.¹²

Kritiku upućuje također i na definiciju esencije koju su ponudili peripatetički filozofi s logičkog aspekta. Peripatetičari se osvrću na

¹¹ *Ibid.*

¹² Seyyed Hossein Nasr, Šihabuddin Suhrawardi Maqtul”, *op. cit.*, str. 393.

ontološko razgraničenje stvari kada se apstrahira stvar i na taj način se raščlanjuju njene sastavine ili konstituente. Kod ove vrste filozofije preovlađuje Platonski pristup o ovome problemu kad se zahtijeva jedinstvo definirane stvari u njenoj formi koja biva cjelosno definirana, kada se ostvari *definiendum* (ono što se definira) u samosvijesti onoga koji definira tu stvar.¹³ Peripatetičari smatrali su da je esencija poznatija od same stvari koja je predmet definicije, dok Suhreverdi smatra da i esencija je nepoznata kao i sama stvar. Sastavine nisu odijeljene od stvari niti realno niti umski i zbog toga definicija ne može biti konstruirana na osnovu pojedinačnih stvari, tako da se one odijeljene nikada ne mogu sagledati. Suhrawardi doslovno kaže: “Neko može postići definiciju samo posredstvom obraćanja na vidljive ili očigledne stvari i samo onda kada se stvar odnosi na čitavu sumu vidljivih i očiglednih stvari kao organsku cjelinu”.¹⁴ Zbog toga Suhreverdi upotrebljava termine kao što su “cjelina” (*kull*), “kombinacija” (*džem*) i “sinteza” (*takrib*). Po ovom pogledu dati definiciju o nečemu znači “vidjeti” ga onakvim kakvim ono jest, a ne apstrahirati ga ili izdvojiti ga iz te cjeline. On smatra da je egzistencija zajednička karakteristika bića ili entiteta. Njezina općost ne može se primjeniti ili svesti ni na šta stvarno ili ne može se primjeniti na nijedan objekt u izvanjskoj stvarnosti. Suhreverdi, dakle, prihvata fenomenološki pogled prema stvarnosti, a ne peripatetički. Zbog toga on, po pitanju koja zbiljnost je primarna, esencija ili egzistencija, opredjeljuje se za esenciju. Egzistencija je konceptualni model bića; ona je umski realitet izveden postupkom apstrakcije. Ona nema egzistencijalni status neovisno o umu. Koncept esencije je odijeljen od koncepta egzistencije.

Da bi potkrijepio ovaj stav, Suhreverdi donosi nekoliko dokaza. Najprije, on smatra da je egzistencija najopćenitiji pojam. Njenom općom prirodom obuhvaćena su sva bića i zbog toga ona je zajednička karakteristika svih realiteta. Ili bića, koja su pojedinačna, ne odgovaraju njenoj općosti. Budući da ona postoji u umu kao opći i univerzalni pojam, a ne spolja, onda je ona sekundarna, a ne primarna umnost ili inteligibilija. Ono

¹³ Hossein Ziai, Šihabuddin Jahja Suhrawardi: founder of the Illuminationist school, u: Seyyed Husen Nasr and Oliver Leaman, *op. cit.*, str. 447.

¹⁴ *Ibid*

što postoji u stvarnosti to su esencije. Potonje su stvarne, a egzistencija je nestvarna, već umska stvarnost.

Bivstvovanje ili biće, prema Suhreverdiju, nema ontološki status. Konceptualnim modelom bića ili bivstvovanja zamjenjuje se ontološki status bića. Zbog toga mišljenje i bivanje nisu sinonimi. Evo šta doslovce veli: “Egzistencija se javlja jednim značenjem i jednim konceptom o crnoći i bjelini, o čovjeku i konju; to značenje je više zajedničko inteligibilno negoli što je jedno u odnosu na drugo; jednostavno, pojmovi apsolutni kviditet, mišljenje i stvarnost, apsolutna esencija..., prema našem mišljenju, čisto su umski predikati”.¹⁵

Suhraverdi također upućuje kritiku i definiciji esencije koju su donijeli peripatetičari s logičkog aspekta. Peripatetičari se obaziru na ontološko razgraničenje stvari kad se stvar apstrahira i na taj način odjeljuju se njene sastavine. Kod ove vrste filozofije preovlađuje Platonski princip o ovom problemu jer se traži jedinstvo definirane stvari u njezinoj formi, tj. stvar biva definiranom u potpunosti kada se ostvari *definiendum* (ono što se definira) u samosvijesti onoga koji definira tu stvar.¹⁶

Drugi karakteristični momenat učenja ove tradicije je svjetlost koja se poistovjećuje s bićem. Biće se hijerarhizira; tj. dovodi se u vezu sa svjetlom. Svjetlost, prema Suhreverdiju, ne traži da bude definirana, jer nema nijedne stvari ili određenja (definicije) koja bi bila jasnija od svjetlosti. *Nur al-anvar* (Svjetlost nad svjetlošću) jest Bog, apsolutna svjetlost koja je na vrhu hijerarhije bića ali koja je esencijalno diskontinuirana od te hijerarhije bića upravo samom silinom svjetlosti.

Drugi filozof koji će nastaviti s ovom vrstom filozofije je Mir Damad koji je čitav život proveo u Isfahanu gdje su mu bili na dohvat izvori istočne mudrosti. Pisao je veliki broj poema na arapskom i perzijskom jeziku čak ponekad i pod nadimkom *Išrak*. Naročito se istakao svojim nejasnim i veoma složenim stilom. Prema naslovima nekih njegovih djela većeg formata, može se zaključiti da je bio na liniji Ibn Sinaa i Shihabudina Jahja Suhreverdija: zastupao je iluminativnu mudrost.

¹⁵ Opera metaphysica et mystica, tom 2, ed. H. Corbin (Teheran: L’Institut Franco-Iranien, 1951., str. 64

¹⁶ Hossein Ziai, Šihabuddin “Yahja Suhrawardi: founder of the Illuminationist school”, u: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *op. cit.*, str. 447

Ovdje ćemo spomenuti samo nekoliko naslova: *al-Ufuk* (Jasno obzorje) u kome govori o biću, vremenu i vječnosti; *Takvim al-Iman* (Pojačano ubjeđenje) u kome raspravlja o problemu bića, o stvaranju i spoznaji Boga; *Qabasat* (Žeravica) koje je najznačajnije njegovo djelo u kome raspravlja o biću. On se pridržava uveliko tradicije neoplatonizma o “stvaranju” svijeta u formi njegova proizilaženja od Boga. Jedno od poglavlja ovog djela (*dhat*) govori o primarnoj poziciji esencije u odnosu na egzistenciju.

Jedan od njegovih učenika zatražio je od njega da napiše djelo – a na osnovu toga je nastao *Qabasat* – u kome bi dokazao da su Stvaralac kreacije i biće jedinstveni u Njegovoj predvječnosti, u Njegovom kontinuitetu. Odgovarajući na ovaj zahtjev on je u ovom tekstu zastupao stanovište da svebivstvujuća bića, od arhetipovih modela do materijalne manifestacije, “kontingentna su u odnosu na nebiće (ništost) (*masbuqun bi'l- 'adam*), nagnuta ka kreaciji (*tarifan bi'l-huduth*), nedovršena u vezi sa nastajanjem (*marhunun bi'l-halak*) i podređena ukidanju”.¹⁷ Otuda on zastupa da je materijalni svijet proizašao iz Božanske Prisutnosti. Iz *Nur al-anwar* (Svjetlo nad svjetlosti) emanirala su svjetla arhetipova (*anwar-i qahirah*) od kojih je univerzalni intelekt (*'aql-i kull*) prvi komponent, a potom dolaze nebeske duše (*nufus-i falakiyyah*). Arhetipovi nebesa, biljaka, elemenata su, prema tome, stvoreni. I porijeklo materije se nalazi u ovim arhetipskim izvorima.¹⁸ Normalno je da će u ovakvom kontekstu rasprave Mir Damad davati prednost esenciji nad egzistencijom. Ova potonja smatra se dodatkom esenciji. Sva bivstvujuća bića, on naučava, čine ovu akcidentalnu nužnost egzistencije, ali ono po čemu se oni, ustvari, razlikuju i što pretpostavlja njihov jedinstveni ontološki status jest njihov kviditet ili esencija, njihovo jest kao takvo, tako da se suština jabuke razlikuje od suštine narandže. Evo jednog teksta Mir Damada iz njegova *Qabasata*: “Esencija stvari (*al-shay'*), u bilo kojoj formi ili obliku ona bila, jest događaj (*wudu'*) esencije (*nafs*) same te stvari u toj formi (*zarf*: doslovno “sad” i “zdjela”), a nije nešto pridodato ili privjesak nečeg toj

¹⁷ Vidi: Hamid Dabashi, “Mir Damad and the founding of the “School of Isfahan”, u: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *op. cit.*, str. 610.

¹⁸ *Ibid*

stvari. Inače, jednostavna materija (*al-hal al-basit*) bila bi usmjerena složenoj materiji (*al-hal al-murakkab*). I još. Biti biće neke stvari po sebi jest, ustvari, biti biće te stvari u toj stvari. Dakle, onaj koji uzme u obzir postojanje esencije (*al-mahiyya*) kao atribut (*wasf*) među aktualnim atributima ili kao jedan aspekt (*amr*) među umskim aspektima, ponad koncepta Izviruće Egzistencije, onda taj ne bi bio među onima koji govore o tome, ne bi bio među onima koji govore valjano, ne bi bio među onima koji su u potrazi za istinom, poput ona naša druga, gore spomenuta, po bavljenju filozofijom (tj. Ibn Sina i Al-Farabi).¹⁹

Nejednako tradicionalnoj podjeli filozofije na logiku, fiziku, matematiku i metafiziku, Mir Damad u svom djelu *Qabasat* ostvaruje sljedeću shemu: različita značenja kreacije, polarizacija bića, varijacije iz prošlosti i multiplicitet, odgovori iz Kur'ana i kazivanja Muhammeda a.s., vrijeme i kretanje, priroda, kritika logike, Božanska moć, lanac bića i, konačno, predestinacija. Glavno pitanje o kome raspravlja je svijet koji se dovodi u vezu sa vremenom i vječnoj kreaciji. Naime, Mir Damad predlaže jednu ontološku podjelu stvarnosti na *zaman* (vrijeme) i *dahr i samed* (vječnost u apsolutnom smislu). Mir Damad zauzima središnju poziciju između nastajanja u vječnosti i nastajanja koje se ostvaruje u vremenu: “on traži rješenje u ideji vječnosti koja nastaje (*hudus zahri*), vječno novom nastajanju”.²⁰

Iako su ovi pogledi u mnogome različiti Ibn Sinaovim naučavanjima, Mir Damad se, ipak, koristi određenim Ibn Sinaovim kategorijama koje interpretira u svjetlu platonске tradicije.

Djela Mir Damada past će u sjenu pojavom djela Mula Sadra Shirazija, čiji je stil veoma jasan i upadljiv. On neće slijediti čistu Ibn Sinaovu i Suhraverdijevu istočnu filozofiju (*išrak*), već, na osnovu njihove dvije teorije, kao i na mnoge druge, kao što je Ibn Arabijeva teorija i učenja nekih drugih islamskih ezoterista, poput Ibn Seb'ina, osnovao svoju vlastitu filozofsku tradiciju u Perziji. On podjednako spominje *al-Shifu* Ibn Sinaa i *Hikmah al-Išrak* Suhraverdija. U njegovim djelima mogu se

¹⁹ Muhammad Bakir Mir Damad, *Kitab al-Kabasat*, ed. with an introduction by Mehdy Mohagherrg, Toshiliko Izutso, Teheran, 1977., str. 37.

²⁰ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije, II* Sarajevo: Logos, 1980., 102.

primijetiti glavne filozofske kategorije koje je upotrebljavao Ibn Sina u svojim filozofskim djelima. Kao i Ibn Sina, tako i Mula Sadr Širazi, prepoznaje tri kategorije bića: “Ako biće ne treba vanjskih uzroka za svoj nastanak, i ako je samo sebi dovoljno, ono se naziva *Nužnim Bićem*. Ako mu je potreban vanjski uzrok, ono se naziva *moгуćim bićem*. Mogućnost njegove biti (quiditatis) odnosi se na njegov odnos prema pojedinačnom biću, a mogućnost njegova postojanja (egzistencije) odnosi se na njegovu vezu s *Nužnim Bićem*. Egzistencija svakog objekta zavisi, stoga, od bića Boga, a *spoznaja bilo* čega od spoznaje korijena ili principa vlastitog bića.”²¹ Imamo, pored ova dva bića, i nemoguće biće kada se pada u kontradikciju.

Budući je razum taj koji poduzima operaciju apstrakcije, on odmah, pri samom tom postupku, dakle posmatrajući stvari, uočava razliku između esencije i egzistencije stvari. S obzirom na činjenicu da su esencije duhovni realiteti ili umske tvorevine koje nemaju odjelovljeno biće u stvarnosti, onda rezultati stvari proizilaze iz njihove egzistencije, a ne esencije.²² Mulla Sadra prihvata između ostalih i poglede peripatetičara o hilomorfizmu, o odnosu materije i forme. Međutim po nekim stavovima umnogome se razlikuje: on prihvata svijet umnosti ili inteligencija ili platonske ideje koje, jednako kao i kod Suhraverdija, posjeduju samostalnu univerzalnu egzistenciju, neovisnu od svijeta partikularija. Međutim, po čemu se, ipak, razlikuje Širazijska ontologija od Ibn Sinaove i Suhraverdijeve?

U islamskoj filozofiji Mulla Sadra je otvorio novo poglavlje promicanjem problema bića. Radi se, ustvari, o gnostičkom iskustvu bića ne kao takvog, ne poput Aristotelovog shvatanja koje se temelji na bivstvujućem kao takvom, već se radi o kušanju bića kao Realnost ili Zbiljnost, od koje je konstruirano samo biće, kao akt egzistencije. Prema Henry Corbinu, inače prevodiocu nekih dijelova Hajdegerovog “Bitka i vremena” na francuski jezik, Hajdeger se žalio zbog toga što je “zapadna metafizika, počev od Aristotela, promijenila pravac, raspravljajući o

²¹ Seyyed Hossein Nasr, u: Šihabuddin Suhrawardi Maqtul”, u: M.M. Sharif, op. cit. str., 317.

²² *Ibid*

bivstvjućem (*das Seiennde*), i da je svojstven predmet metafizike samo biće ili *das Sein*, i raspravom o njemu je započelo novo poglavlje u zapadnoj filozofskoj misli”.²³ Mulla Sadra Širazi je tri stoljeća prije njega, prema Husejnu Nasru, otvorio novo poglavlje o metafizici bitka u islamskoj filozofiji. On preko vizije, poduprte mističkim iskustvom, razotkriva “zbiljnost u kojoj se sve posmatra kao akt egzistencije i da nema objekta koji egzistira (*mewjud*).²⁴ Biće je po njemu jedno i hijerarhijski postavljeno, principijelno i temeljno. Mulla Sadra Širazi razlikuje koncept bića i realitet bića (*hakikatu al-wujud*). Kao i Ibn Sina, smatra da prvi aspekt bića, biće kao koncept, predstavlja ono što najprije razumijemo sagledavajući stvari ili bića, tako da ne postoji nijedan drugi koncept koji bi bio jasniji od njega, zato što se on sam po sebi nadaže i nije potrebna nikakva umska operacija ili apstrakcija za razumijevanje postojanja ili bića. Drugi aspekt bića, ili zbiljski aspekt, najteži je za dohvatjanje. Da bi se on dosegao, potrebne su dvije stvari: prvo, silna intelektualna operacija, s jedne strane, i pročišćenje bića onog koji poduzima taj snažni intelektualni zahvat, s druge strane, za da se omogući intelektu, na taj način, da profunkcionira iznutra s tim što bi se odstranila vela strasti i na taj način prodrlo bi se do mogućnosti raspoznavanja Zbiljnosti ili egzistencije (*wuyud*).²⁵ Na osnovu takvog promicanja egzistencije, on će doći do zaključka da stvarnost nije ništa drugo do sama egzistencija, dočim tradicionalni pojam za esenciju, *mahiyya*, kao što smo spomenuli, nešto je što nema izvanjsku egzistenciju, već se izvodi apstrakcijom iz samih granica pojedinačnog akta egzistencije i na taj način esencija jest akt egzistencije. Evo jednog primjera, sličnog Ibn Sinaovom, o konju, ali ipak različitog od Ibn Sinaovog: o esenciji i egzistenciji konja. “Kada mi kažemo da konj postoji, slijedeći zajednički smisao, mi mislimo da je konj realitet kome je dodata egzistencija. U stvarnosti, međutim, ono

²³ Seyyed Hossein Nasr, Mulla Sadra: his teachings, u: Seyyed Hossein Nasr *and Oliver leaman*, *op. cit.* str. 646.; Opširnije vidi: Henry Corbin, Introduction (Apercu philosophique) u: Molla Sadra Širazi, *Le Livre des Penetration metaphisiques (Kitab al-Masha`ir)*, Teheran: Institut Francais d'Iranologie de Teheran, 1964., str. 63-86.

²⁴ Seyyed Hossein Nasr, Mulla Sadra: his teachings, u: Seyyed Hossein Nasr *and Oliver leaman*, *op. cit.* str. 646.

²⁵ *Ibid*

što opažamo pojedinačni je akt egzistencije koji, kroz samu činjenicu da se on manifestira, ograničen je na partikularnu (posebnu) formu koju mi zapažamo kao formu konja. Za one koji su ostvarili istinu, činjenica da konj postoji postaje transformirana u stvarnost, tako da se akt bića manifestira po sebi u posebnoj formi koju mi zovemo konj. Forma ili *mahiyya* konja nema vlastitu realnost, već svu svoju realnost izvodi od akta egzistencije (*wuyud*).²⁶

Iz ovoga proizilazi stav da Mulla Sadra ne prihvaća poziciju da je egzistencija umski koncept. Prema njemu egzistencija je stvarna. Ukoliko se ona otkloni iz stvarnosti, onda ostaju samo esencije koje su umske stvorenine i, kao takve, ne mogu imati intenzitet da budu slabije ili jače s obzirom na činjenicu da su one opće, statične, tamne. Po Sadru, može se biti više čovjekom ili manje čovjekom.²⁷

Egzistencija je konkretna, stvarna, pojedinačna i kao takva djeluje na esencije u umu. Ona postojano izmiče umu, tako da on nije u mogućnosti obuhvatiti je. Ili ona je uvijek prisutna, ondje je. Budući da je egzistencija jedinstvena stvarnost, ona se ne može dohvatiti umom koji je zaokupljen samo esencijama koje su opći pojmovi. Svijet je sačinjen od pojedinačnih stvari. Esencije se javljaju u umu od pojedinih stvari i načina bivstvovanja ili egzistiranja tih stvari. Obrnuto stajalište, nalik esencijalističkom, iznevjerava egzistenciju. Samo prenošenje stvari u um jeste određeno iznevjeravanje samih stvari, a ne njihovo dohvaćanje u njihovom temelju ili osnovi. To ne odražava njihov egzistencijalni status. Zbog toga je esencija, prema Mulla Sadrau Širaziju, atribut egzistencije. Egzistencija je “egzistencija suštine, a nije nešto što je posvjedočeno silinom esencije. Egzistencija je jednostavno status stvarnog bića, a nije atribut nečega što je u svom vlastitom pravu nešto stvarno.”²⁸

Na osnovu iznesenog možemo zaključiti da je utjecaj Ibn Sinaa na Istoku bio silno izražen u djelima velikog broja filozofa. Osnovne metafizičke ili, u ovom slučaju, vizionarske kategorije, kao što su Istok

²⁶ *Ibid*

²⁷ O odnosu esencije i egzistencije iscrpnu analizu nalazimo u: Henry Corbin, *Filozofija u Iranu...*, str. 82-85.

²⁸ F. Rahman, *Filozofija Mulla Sadra Širazija*, Sarajevo: Naučnoistraživački institut “IBN SINA”, 2001., str. 35.

i Zapad, lijeva i desna strana, svijet inteligibilija (*alemu-al-malakut*) kao i njegova učenja o biću, esenciji i egzistenciji, imat će svoje odraze u djelima svakog filozofa u Perziji, tako da će oni obilježiti metafizički aspekt čitave filozofske tradicije u Perziji. Ova filozofska činjenica će biti mnogoznačna u ovisnosti od afiniteta metafizičara i ona će se razvijati u pravcu različitih interpretacija i produblјivanja. ■

Hasan Džilo

IBN-SINAA'S INFLUENCE ON EASTERN PHILOSOPHY

Summary

This paper considers the influence of Ibn Sinaa on the development of ontology within the framework of metaphysical tradition in Persia. Unlike the 'Latin Avicennism' and 'Avicenna-ised augustinism' in the West, in Persia one can speak about 'Iranian Avicennists'; who deepened the philosophical teaching of Ibn Sinaa. Unlike the scholastic philosophers who dealt with the peripatetic aspect of Ibn Sinaa's philosophy, they focused on his philosophy immersed in the mystic concepts presented in his visionary narratives. The multilayered message of his philosophical teaching was particularly prominent in the study of essence and existence and the work that allowed Shihabuddin Yahya Suhrawardi, Mir Dama, Mulla Sadr Shirazi and others to find the basis for their own studies of the being, and the primacy of essence over existence, and the primacy of existence over essence.