



Seyyed Hossein Nasr  
S engleskog preveo Haris Dubravac

## Ibn Sinaova vjerovjesnička filozofija

Prevod poglavlja "Ibn Sīnā's Prophetic Philosophy" preuzetog iz Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, uredio Mehdi Amin Razavi, Routledge, London i New York, 2013, str. 76-92.

UDK 101.9

### Sažetak

U ovom prilježnom radu autor predstavlja učenja Ibn Sinaa (Avicenne) – jedne od ključnih ličnosti u islamskoj filozofiji. Na početku navodi okolnosti u kojima se rodio Ibn Sina te ogroman opus njegovih radova, a zatim razmatra bitak i egzistenciju. Potom govori o *luku uzlaska* i *luku silaska* da bi nakon toga tretirao nadilaženje diskurzivnog znanja kako bi se došlo do prosvjetljenja. Na to se prirodno nadovezuje diskurs o vizionarskim kazivanjima. Treba istaći da je prema autoru ibnsinaovska, kao i sva islamska filozofija, suštinski vjerovjesnička filozofija i da su svi njezini vidovi prožeti na ovaj ili onaj način religijskom znakovitošću. Također, u ovom tekstu se brzopotezno osvrće na istočnu filozofiju koja i danas privlači pažnju mnogih istraživača da bi je vjerno rekonstruirali na osnovu preživjelih djela. Na kraju se sažeto prikazuje ponovno otkrivanje Ibn Sinaa.

*Ključne riječi:* Ibn Sina (Avicenna), islamska filozofija, bitak, egzistencija, *luk uzlaska*, *luk silaska*, diskurzivno znanje, prosvjetljenje, vizionarska kazivanja, istočna filozofija, vjerovjesnička filozofija.

Ibn Sina rođen je 370. godine po Hidžri (980. godine po kršćanskoj eri) u Horasanu, koji je uz Bagdad bio najvažnije središte intelektualnog djelovanja u islamskom svijetu tokom četvrtog (desetog) stoljeća. Kad je ugledao ovaj svijet, filozofi kakvi su Al-Kindi, Al-Farabi, Abu'l-Hasan al-Āmiri i Abu Sulaymān al-Sijistāni već su uspostavili temelje peripatetičke (*mashshā'i*) filozofije u islamu. Mu'teziljska škola je već iznjedrila svoje najslavnije predstavnike kakvi su Al-Nazzām i Abu'l-Hudhayl al-'Allāf. Eš'arije, posredstvom Abu'l-Hasana al-Ash'arija i Abu Bakra al-Baqillānija zauzeli su središte intelektualnog mejdana u Bagdadu kad je riječ o *kalāmu*, te su pojačali svoje napade na *falsafah*. Druge škole islamske filozofije poput hermetičko-pitagorejske i ismailijske dale važne ličnosti poput Džabira ibn Ḥayyāna i Abū Ya'qūba al-Sijistānija. Sufizam, i bagdadske i horasanske škole, svjedočio je živote i naučavanja izvanrednih učitelja kakvi su Džunejd, Halladž i Bajazid. Isto tako, islamska znanost je već iznjedrila neke od svojih izvrsnih svjetlonoša poput Muhammada ibn Musaa al-Havarzimija u matematici i Muhammada ibn Zekerijaa Razija (Rhazes) u medicini.

Ibn Sina je bio baštinik svih ovih škola i njihovih učenja. Izučio je njihove doktrine i stopio njihove dijelove u vlastiti svjetopogled. Štaviše, na njega nisu utjecale samo one škole koje je slijedio nego čak i one koje je odbacio i kritizirao. Ustvari, njegovi spisi odražavaju ne samo peripatetičke postavke koje je on razvio ili sufijске doktrine koje je branio nego i *kalām* koji je nastojao temeljito opovrgnuti, posebno u njegovom eš'arijskom obliku. Prvo poglavlje njegova posljednjeg remek-djela – *Kitāb al-ishārāt wa'l-tanbīhāt* (Knjiga naputaka i opasaka), pod naslovom "O supstancijalnosti tijela" (*fī tajawhar al-ajsām*) odražava njegovo bavljenje *kalāmskom* postavkom da su sva tijela sačinjena od atoma.

Ibn Sina je napisao svoja brojna djela s punom svjesnošću u veoma bogatom islamskom intelektualnom životu koji mu je prethodio. Njemu je bilo suđeno da toliko doprinese tom životu da je stavio svoj muhur na islamsku *mashshā'i* filozofiju za sva kasnija razdoblja i ostavio neizbrisiv trag na cjelokupnu islamsku kulturu i mišljenje. Do dana današnjeg ostao je prauzor islamskog filozofa-znanstvenika, onakve ličnosti koja istovremeno bijaše logičar, metafizičar i znanstvenik, *hakīm* odnosno mudrac koji je igrao takvu središnju ulogu u sveukupnom tradicionalnom islamskom obrazovanju.<sup>1</sup> Do trenutka kada je umro 428/1037. godine, Ibn Sina je već trajno obilježio kako filozofiju tako i medicinu te je razvio obje ove discipline u obličje koje će imati snažan utjecaj i unutar i izvan islamskoga svijeta u narednom mileniju, a koje zapravo preživljava do danas. Prilično kratka putanja njegova života na vremenskoj ravni imat će učinak daleko veći od tog kratkog raspona jer će otvoriti intelektualni vidokrug od trajnog značaja za cjelokupnu islamsku intelektualnu tradiciju.<sup>2</sup>

### Obiman korpus radova

Prije nego što se pozabavimo Ibn Sinaovim filozofskim idejama, važno je reći nešto o njegovim djelima. Njegovo plodonosno pero ostavilo je oko stotinu osamdeset rasprava nakon čega su se mnoge izgubile; još četrdeset djela ili se pripisuju njemu ili njegovom neposrednom krugu učenika a zapravo to su možda bile njegove ideje koje su njegovi učenici sakupljali, prepisivali ili prerađivali. Od ovih djela mnoga su posvećena znanostima, neka čisto religijskim temama (kakva su tumačenja Kur'ana), neka jeziku, gramatici, prozodiji i slično, a najveći dio filozofiji.<sup>3</sup> Suvišno je reći da bi detaljno proučavanje ovog korpusa i njegovog sadržaja zahtijevalo zaseban

<sup>1</sup> Vidjeti S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Albany, N. Y., 1975, poglavlje I, "Ibn Sinā and the Philosopher-Scientists" gdje prvi put u ovom kontekstu upotrebljavamo termin philosopher-scientist (filozof-naučnik). O ličnosti *hakima* i njegovom značaju za islamsko obrazovanje, vidjeti S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Mass., 1968, poglavlje I.

<sup>2</sup> Ovdje se nećemo baviti Ibn Sinaovim životopisom. Njegova autobiografija koju je zabilježio Abū 'Ubayd al-Juzjāni nalazi se u W. E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition*

*and Annotated Translation*, Albany, N. Y., 1974. Vidjeti i S. H. Nasr, "Avicenna" u: *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1980, 15. izd. i Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, poglavlje XI.

<sup>3</sup> O bibliografiji Ibn Sinaa vidjeti Y. Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sinā*, Teheran, 1954; G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, Kairo, 1950; O. Ergin, *Ibni Sina Bibliografyası*, Istanbul, 1956. i F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, sv. 3-5, Lajden, 1970/1974.



rad. Ipak, ono što bismo ovdje naglasili jeste to da se Ibn Sinaova filozofska misao ne može naći samo u onome što su, strogo govoreći, njegovi filozofski radovi nego i u znanstvenim i religijskim djelima. Njegova tumačenja Kur'ana, koja se u moderno doba jedva proučavaju ozbiljno, jesu važan izvor njegove religijske filozofije, kako se danas razumijeva ova kategorija,<sup>4</sup> dok su njegovi znanstveni spisi, posebno prva knjiga *Qānūna* (Kanon), bogat izvor njegove prirodne filozofije.<sup>5</sup>

Kad je riječ o filozofskim djelima, ona spadaju u dvije kategorije: ona koja se bave *mashshā'i* ili peripatetičkom filozofijom i ona koja se bave *al-hikmat al-mashriqiyyatom* odnosno istočnom filozofijom. U prvoj kategoriji su dakako dobro poznata *Al-Shifā'* (Izlječenje) – njegova golemo filozofska enciklopedija i sažetak islamskog *mashshā'i* mišljenja, te njegove kraće rasprave u rasponu od onih od nekoliko stranica do tekstova od stotinu ili dvije stotine stranica koji se bave određenijim temama kakve su logika, epistemologija, inteligibilna hijerarhija, proživljenje itd. Ovi kraći radovi su savršeno povezani i u skladu sa sadržajem djela *Shifā'* i *Najāt*, a od njih se razlikuju samo u pojedinostima i vrstama odnosno metodama demonstracije. Oni dokazuju Ibn Sinaovu tvrdnju koju je iznio u svojoj *Autobiografiji* da nije ništa novo naučio od svoje osamnaeste godine, ali da je znanje stečeno u mladosti postalo produbljeno u kasnijem životu. U ovim djelima nema postepenog razvoja, kako se primjećuje u slučaju većine modernih mislilaca koji prolaze kroz različite faze pa prerastaju svoje ranije filozofije. Čini se da je Ibn Sina rano u životu stigao na intelektualno gorje po kojem će hoditi do kraja svoga zemaljskog postojanja. Čak ni istočna filozofija nije proizašla iz neke evolucije koja bi ga postepeno dovela do toga da prevlada i na koncu napusti *mashshā'i* filozofiju, već je još jedna intelektualna dimenzija koja se otvorila pred njim i koja je hijerarhijski stajala

iznad *mashshā'i* gledišta. Istočna filozofija nije nastala iz unutarnjeg razvoja njegove *mashshā'i* filozofije u naprednijoj fazi, iako su gotovo sva djela u kojima se mogu naći ideje istočne filozofije bila napisana tokom druge polovine njegova života.

Kad se radi o istočnoj filozofiji, teže je rekonstruirati same tekstove na kojima se zasnivala jer su izgubljena glavna djela o ovoj temi koja je naveo sam Ibn Sina. Zahvaljujući sjajnoj rekonstrukciji Henryja Corbina, u velikoj mjeri postala je poznata tekstualna osnova ovog drugog vida avicenijske filozofije.<sup>6</sup> Može se reći da od preživjelih djela Ibn Sinaa, njegovo posljednje remek-djelo, *al-Ishārāt wa'l-tanbihāt* (Knjiga napatka i opasaka),<sup>7</sup> posebno njegova posljednja tri poglavlja, tri vizionarska kazivanja – *Hayy ibn Yaqdhan* (Živi sin Budnog), *Risālat al-tayr* (Rasprava o ptici) i *Salāmān wa Absāl* (Salāmān i Absāl), ali i neke od poema te mističkih rasprava,<sup>8</sup> pripadaju korpusu spisa povezanih s istočnom filozofijom kao što dakako pripada kratko djelo *Mantiq al-mashriqiyyin* (Logika istočnjaka), koje je ključ za razumijevanje onoga što je Ibn Sina mislio pod često razmatranom i osporavanom istočnom filozofijom.<sup>9</sup>

## Bitak i egzistencija

Da bi se razumjele Ibn Sinaove filozofske doktrine, potrebno je razumjeti ontologiju koju je izložio. Iako je sam termin ontologija bio kasnije pripisan Suarezu, filozofiju *bitka* je uspostavio ponad svega Ibn Sina, koji je nazvan filozofom *bitka par excellence* i ocem ontologije kakva se kasnije razvila i u islamskom svijetu i na Zapadu, uprkos činjenici da će se ovi razvoji kretati u veoma različitim smjerovima u ovim dvama svjetovima tokom kasnijih razdoblja. Naravno da su grčki filozofi govorili o bitku, ali rasprava o bitku kao središnjem konceptu i pitanju

<sup>4</sup> Djela kakva su L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne/Ibn Sinā*, Pariz, 1951. i A. J. Arberry, *Avicenna on Theology*, London, 1951, u znatnoj mjeri bave se njegovim religijskim mišljenjem, ali ne i tumačenjima Kur'ana.

<sup>5</sup> Vidjeti O. C. Gruner (prev.) *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book*, London, 1930. i M. H. Shah, *The General Principles of Avicenna's Canon of Medicine*, Karači, 1966.

<sup>6</sup> Vidjeti Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, prev.

William Trask, Dallas, 1980. i izvorno francusko izdanje, *Avicenne et le récit visionnaire*, Pariz–Teheran, 1952–54, sv. 3, koje sadrži izvorni arapski tekst kazivanja te neke rane perzijske prijevode.

<sup>7</sup> Prevela A. M. Goichon, *Le Livre des directives et des remarques*, Bejrut–Pariz, 1951.

<sup>8</sup> Neke od njih je uređio i preveo A. F. von Mehren u: *Le Muséon* 1880-ih.

<sup>9</sup> Vidjeti S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, op. cit.*, str. 185. i dalje.

filozofije, kakva se nalazi u latinskom skolasticizmu i onome što je uslijedilo nakon njega, ne temelji se na grčkoj već na islamskoj koncepciji bitka kakvu su razvili rani islamski filozofi do-sežući vrhunac s Ibn Sinaom.

Raniji islamski mislioci, živeći u univerzumu u kojem je Bog, kakav se razumijeva u kur'an-skoj objavi, nadmoćno vladao, već su se kretali u pravcu stvaranja filozofije zasnovane na konceptu i stvarnosti Bitka, pa su nastojali protumačiti grčku filozofiju u skladu s tim. Oni su pokušali prije svega sačiniti odgovarajući vokabular koristeći pojmove kakvi su *aysiyyah*, podrazumijevajući egzistenciju (nasuprot terminu *laysiyyah* koji znači neegzistencija), ili *inniyyah*, što opet znači egzistencija, zasnovan na potvrdnoj čestici u arapskom *inna*, premda ima i onih oni koji su tvrdili da je ovaj ključni termin, što je koristio Al-Farabi,<sup>10</sup> bio etimološki izveden iz grčke riječi *on* u značenju egzistencije. U svakom slučaju, do vremena kada je Ibn Sina napisao svoja filozofska djela, terminologija koju je ustvari on razbio i dovršio kao tehnički vokabular islamske *mashshā'i* filozofije je već bila razvijena, zasnovana na ključnim terminima kao što su *wujūd* (egzistencija i bitak),<sup>11</sup> *māhiyyah* (esencija/kviditet – latinski termin *quidditas* je izravan prijevod arapskog), *wujūb* (nužnost), *imkān* (kontingentnost i mogućnost) i *imtinā'* (nemogućnost).<sup>12</sup>

Najvažnija razlika načinjena u avicenijanskoj metafizici jeste između termina *wujūd* i *māhiyyah* – prvi termin označava i Bitak i egzistenciju, a drugi esenciju odnosno kviditet. Iako ove termine koristi Aristotel u svom djelu *Druga analitika*, oni pridobijaju novo značenje kod Al-Farabija, a posebno kod Ibn Sinaa koji ovu razliku čini ugaonim kamenom svoje ontologije. Za Aristotela ta razlika nije osnovna jer se on bavi egzistentima (*ens*), to jeste, kviditetima koji egzistiraju u stvarnosti i koji već posjeduju egzistenciju. Međutim, prema Ibn Sinau, moguće je

pojmiti kviditete koji ne postoje i koji primaju egzistenciju onako kako ibrahimovske religije poimaju stvaranje i kako posebno Kur'an govori o onome "Budi i ono bude!" (*kun fa yakūn*). Avicenijanski svijet nije Aristotelov "ontološki blok bez pukotina", da se poslužimo riječima Etiennea Gilsona,<sup>13</sup> već je u potrebi za načelom izvan sebe da bi zadobio egzistenciju.

Ibn Sina pravi oštru razliku između *wujūda* i *māhiyyaha* (egzistencije i esencije) na takav način da nema ništa u prirodi esencije što bi moglo objasniti egzistenciju. Suprotno stanovištu koje je zastupao Aristotel, možemo pojmiti esenciju ili kviditet neke stvari potpuno neovisno o tome da li ta stvar egzistira ili ne. Da navedemo riječi Ibn Sinaa:

"Često se dešava da razumiješ značenje trougla, a ipak gajiš sumnju da li se odlikuje egzistencijom *in concreto* ili nije egzistent. Tako je uprkos tome što si u svom umu predstavio (trougao) kao sastavljen od linije i ravni. (Unatoč tome što si trougao predstavio na ovakav način), možda još nemaš predodžbu da li egzistira ili ne.

Sve što ima kviditet postaje aktuelizirano, kao egzistent *in concreto* ili kao prikaz u umu, tako što su svi njegovi sastavni dijelovi aktuelno prisutni. Stoga, kad neka stvar ima esenciju (*haqīqah*) koja nije (1) njeno (to jest, od stvari) bivanje egzistentom, bilo mentalno ili izvanmentalno i (2) njeno bivanje sačinjenom od egzistencije, egzistencija mora biti nešto što je dodano (to jest, nešto drugačije i što dolazi izvana) esenciji stvari, bez obzira na to da li je (to jest, to nešto dodatno) neodvojivo (od esencije) ili odvojivo.

Nadalje, uzroci egzistencije se razlikuju od uzroka kviditeta. Naprimjer, čovječnost (*insāniyyah*) jeste samo po sebi esencija i kviditet, za koje njegovo bivanje egzistentom *in concreto* ili u umu nije sastavni element, već je jednostavno nešto što mu se dodaje. Da je sastavni element kviditeta, bilo bi nemoguće da se predodžba o

<sup>10</sup> Ovaj, kao i mnogi drugi ključni pojmovi islamske filozofije korišteni su u djelu *Fuṣūṣ al-ḥikmah* pripisanom Al-Farabiju, dok neki proučavaoci tvrde da je od samog Ibn Sinaa.

<sup>11</sup> S obzirom na to da na arapskom postoji samo jedan pojam koji označava Bitak, bitak i egzistenciju, pišući o islamskoj filozofiji, mora se paziti kako se ta tri pojma koriste, pogotovo jer postoji toliko mnogo zbrke u raspravi o ontologiji u evropskim jezicima.

<sup>12</sup> Tehnički vokabular Ibn Sinaa razmatrao je A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina/Avicenne*, Pariz, 1937, te u općenitijem djelu S. Afnan, *Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, Bejrut, 1969, što je također važno za tehničke pojmove koje koristi Ibn Sina.

<sup>13</sup> Ukazujući na Aristotela, Gilson veli: "Supstancija (je) pojmljena kao ontološki blok bez pukotina", *L'Être et l'essence*, Pariz, 1948, str. 90.





kviditetu aktuelizira u umu a da ga ne prati njegov sastavni dio (to jest, egzistencija koja bi trebala biti njegov sastavni dio).

I bilo bi krajnje nemoguće da se predodžba o čovječnosti aktuelizira kao egzistent u umu, a da ipak postoji sumnja da li postoji odgovarajuća egzistencija u vanjskom svijetu.

Naravno da se u slučaju čovjeka (i u drugim sličnim slučajevima) rijetko javlja sumnja u vezi sa stvarnom egzistencijom. Ali, tako nije zbog predodžbe o čovjeku; to je zahvaljujući činjenici da smo upoznati s njegovim partikularijama (to jest, pojedinačnim ljudima) putem osjetilnog opažanja.<sup>14</sup>

Stoga je osnovna razlika koju je načinio Ibn Sina bila upotpunjena jednom drugom razlikom temeljne naravi, naime, onom između nužnosti (*wujūb*), kontingentnosti ili mogućnosti (*imkān*) i nemogućnosti (*imtinā*). Postoje kviditeti koji, kada ih apstrahira um, mogu ili egzistirati ili ne bez da uzrokuju logičko protivrjeće. Takav kviditet koji stoji ravnomjerno između egzistencije i neegzistencije jeste kontingentni odnosno moguć bitak jednom kada postane egzistent, dok onaj kviditet koji ne može a da ne egzistira jeste nužan. To je taj kviditet odnosno esencija koji nije ništa drugo doli Sam Čisti Bitak, a koji se naziva Nužni Bitak (*wājib al-wujūd*) – termin koji se koristi za označavanje Božanstva u gotovo svim školama islamskoga mišljenja nakon Ibn Sinaa.<sup>15</sup> Na kraju, onaj kviditet koji nikako ne bi mogao egzistirati jer bi njegova egzistencija bila logički proturječna naziva se nemoguć bitak (*mumtani' al-wujūd*). Samo je Bog Nužni Bitak, dok su svi drugi egzistenti u univerzumu kontingentna bića. Također, s obzirom na to da ta kontingentna bića egzistiraju pa tako nisu mogla ne egzistirati, zadobila su svoju egzistenciju, ali i nužnost egzistiranja od agensa koji je izvan te drukčiji od njih samih, pa se otuda nazivaju *wājib bi'l-ghayr*, to jest, učinjeno nužnim po drugom mimo sebe sama. Na ovaj način je Ibn Sina uspostavio ontologiju zasnovanu na *siromaštvu*

svih stvari pred Bogom i njihovom oslanjanju na Izvor cjelokupnog bitka za samu svoju egzistenciju, zastupajući gledište koje je u velikoj mjeri u skladu sa stanovištem islama.

Pitanje koje će uskoro iskrsnuti jeste odnos između kviditeta i egzistencije, ako se egzistencija kviditetu nameće izvana. Odgovarajući na ovo presudno pitanje, Ibn Sina je upotrijebio arapski izraz *'arīd*, to jest, “onaj koji se pojavljuje”, tvrdeći da se egzistencija pojavljuje odnosno da je *'arīd* kviditetu. Pošto je arapska riječ za akcenciju u njenom aristotelijanskom smislu *'arād*, kasniji komentatori, ne samo u Evropi nego i u nekim zemljama islamskog svijeta – uključujući i samog Ibn Rušda (Averroës) – pogrešno su razumjeli Ibn Sinaa pa su smatrali da je pod tom tvrdnjom mislio kako je egzistencija akcencija u uobičajenom smislu tog pojma. Iz tog su razloga gledali na Ibn Sinaa kao na esencijalističkog filozofa, iako se to uopće ne slaže s Ibn Sinaovom tačkom gledišta. Kao što su ispravno razumjeli Mir Damad i Mulla Sadra, Ibn Sina je vjerovao u počelnost egzistencije (*ašālat al-wujūd*), ako se ova kasnija kategorija islamske filozofije primijeni na avicenijsku ontologiju. Ovo su vlastite riječi Ibn Sinaa u vezi s takozvanom akcidentalnošću egzistencije naspram kviditeta odnosno esencije:

“Egzistencija svih akcencija samih po sebi jeste njihova egzistencija za njihove supstrate, izuzev samo jedne akcencije, a to je egzistencija. Ova razlika nastaje zbog činjenice da sve druge akcencije pojedinačno, da bi postale egzistent, trebaju supstrat (koji je već egzistent po sebi), dok egzistencija ne zahtijeva nikakvu egzistenciju da bi postala egzistent. Stoga nije prikladno reći da je njena egzistencija (to jest, egzistencija ove posebne akcencije nazvane egzistencija) u supstratu sama njena egzistencija, misleći time da egzistencija ima egzistenciju (drukčiju od sebe same) na isti način kao što (poput akcencije) bjelina ima egzistenciju. Naprotiv (ono što se s pravom može kazati o akcenciji-egzistenciji),

<sup>14</sup> Ibn Sinā, *Al-Ishārāt wa'l-tanbihāt*, Kairo, 1960, str. 202–203, preveo T. Izutsu u svom uvodu u: Sabzawārī, *Sharḥ-i manzūmah*, T. Izutsu i M. Mohaghegh, ur., Teheran, 1969, str. 62–63. Ovaj uvod koji je osnova za razumijevanje avicenijske ontologije u kasnijoj islamskoj filozofiji kava se razvijala u samom islamskom svijetu, a posebno u

Perziji, također je objavljen u: Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokio, 1971. Vidjeti također Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinā/Avicenne*, Pariz, 1937.

<sup>15</sup> O toj razlici vidjeti Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, op. cit., str. 198 i dalje.

jeste da je njezina egzistencija u supstratumu sama egzistencija tog supstratuma. Kad je riječ o svakoj akcidenciji koja nije egzistencija, njezina egzistencija u supstratu je egzistencija te akcidencije.”<sup>16</sup>

U jednom kratkom eseju kakav je ovaj, nije moguće baviti se svim istančanim odlikama Ibn Sinaove ontologije. Dovoljno je reći da je na temelju, gore ukratko opisanom, uspostavio zadivljujuće zdanje koje je dovelo islamsku *mashshāʿī* filozofiju do njezinog vrhunca, a koje je služilo kao temelj i osnova čak i školama kakve su škole *isbrāqa* (prosvjetljenja/iluminacije) i transcendentne teozofije,<sup>17</sup> koja se suprotstavila mnogim Ibn Sinaovim postavkama.

### Luk uzlaska i luk silaska

Ibn Sinaova kosmologija usko je povezana s njegovom ontologijom. Na temelju načela da “od Jednog može proizaći samo jedno” (*lā yašdiru ʿan al-wāḥid illāʾl-wāḥid*), on tvrdi da je Prvi Intelekt emaniran od Nužnog Bitka kao što bi se zraka svjetlosti emanirala od Sunca, s tim da je čak i Prvi Intelekt kontingentan sam po sebi – nužnost pripada samo Bogu. Prvi Intelekt (*al-aql al-awwal*) motri Nužni Bitak, sebe kao moguću bitak i sebe kao bitak učinjen nužnim po drugom a ne po sebi. Iz ova tri načina ili vida motrenja nastaju Drugi Intelekt, Prva Duša i Prvo Nebo ili Sfera. Tako se nastavlja ovaj proces sve dok se ne upotpuni devet sfera klasične astronomije i kosmički lanac bića. Podno devete sfere, koja je ujedno i mjesечеva sfera, nalazi se svijet nastajanja i nestajanja kojim vlada Deseti Intelekt koji je davalac formi (*dator formarum, wāhib al-suwar*) – izvor svih formi u podmjesječevom svijetu u kojem je sve sastavljeno od četiri elementa: vatre, zraka, vode i zemlje. Međutim, nebesa su sačinjena od petog elementa – etera, koji ne prolazi kroz promjenu, nastajanje odnosno nestajanje.<sup>18</sup>

U podmjesječevom svijetu postoji stalno rastuća složenost u mješavini elemenata, od minerala preko biljke do životinje pa na koncu

čovjeka u kojem složenost mješavine elemenata doseže vrhunac i od kojeg također započinje luk povratka Jednome Koji je ishodište svih bića u luku silaska (odnosno velikom lancu bića), u rasponu od meleka do prve materije te konačno do čovjeka. Premda je Ibn Sina usvojio dijelove aristotelijanske fizike i prirodne filozofije, ptolemejsku i aristotelijansku astronomiju te novoplatonsku teoriju emanacije stepeni bitka jedan od drugog a u krajnjem od Jednog, on je bio taj, a ne bilo ko od grčkih filozofa, koji je u konačnici objedinio tri kraljevstva u jednu ogromnu kosmološku sintezu. Prvo djelo koje se uistinu bavi trima kraljevstvima zajedno i cjelovito jeste *Shifāʾ*, što spaja zoološka te botanička proučavanja Aristotela i Teofrasta s proučavanjem mineralnog svijeta od alhemičara i prirodnih historičara, kojima će Ibn Sina dodati mnoge dijelove zasnovane na vlastitom promišljanju, promatranju, pa čak i eksperimentiranju.

### Od diskurzivnog znanja do prosvjetljenja

U čovjeku se na pozornici kosmičke arene pojavljuje nova sposobnost, odnosno duša koja se naziva racionalnom dušom, a što je, kao i u slučaju drugih duša, emanirano od Desetog Intelektu. Ovu dušu odlikuje moć rasuđivanja i, u krajnjem, umovanje. Stoga je čovjek obdaren mogućnošću da poznaje načela i univerzalije, osim toga što posjeduje unutarinja i vanjska osjetila koja dijeli sa životinjama i biljkama što imaju životinjske i biljne duše. Ali, kod većine ljudi intelekt je uspavan i u potencijalnom stanju. Međutim, uz disciplinu i stjecanje znanja, može se dizati korak po korak dok se ne sjedini s Aktivnim Intelektom. Teorija intelekta i njegovih razina koju je razvio Ibn Sina na osnovu dobro poznatih rasprava Al-Kindija i Al-Farabija o toj temi jest među najpoznatijim vidovima njegove filozofije pa je imala velik utjecaj kako na Istoku tako i na Zapadu.

Važno je prisjetiti se da je za Ibn Sinaa znanje neodvojivo od prosvjetljavanja čovjekova intelekta od Aktivnog Intelekta te da uvijek postoji

<sup>16</sup> Iz djela *Taʿliqāt* od Ibn Sinaa kako je preveo Izutsu, *op. cit.*, str. 110–111.

<sup>17</sup> O ovim školama, vidjeti: Nasr, *Three Muslim Sages, op. cit.*, poglavlje II; H. Corbin, *En Islam iranien*, sv. II i IV, Pariz,

1970–1971; Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*, London–Boulder, 1978.

<sup>18</sup> O Ibn Sinaovoj kosmologiji vidjeti S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, op. cit.*, str. 236 i dalje.



vid prosvjetljenja koji prati svakovrsno znanje. Veličanstvenost čovjeka leži upravo u tome što je obdaren tom inteligencijom koja je na koncu kadra spoznati Jednoga i vratiti se Nužnom Bitku. Ali je isto tako važno napomenuti da se čovjek razmatra u velikoj shemi Ibn Sinaa tek nakon što izloži ontologiju i kosmologiju. Naprimjer, u djelu *Shifā'*, tek u šestoj knjizi "Prirodne filozofije" (*al-tabī'iyāt*), gdje se bavi temom duše (*al-nafs*) odnosno *De Anima*om u aristotelijanskom smislu, govori o čovjeku i njegovim sposobnostima. To je u savršenom skladu s islamskim gledištem koje izbjegava svaki oblik prometeizma i koje vidi veličinu čovjeka samo u njegovoj mogućnosti da spozna Jednog te da živi sukladno tom znanju.<sup>19</sup>

Ibn Sinaova filozofija, čak i u njezinom peripatetičkom vidu, bila je potpuno objedinjena u islamsko gledište te se veoma mnogo bavila teologijom i načinom na koji se ovaj pojam razumijeva u modernim zapadnim jezicima. On je opširno pisao o Božijoj naravi, Božanskim Imenima i Svojstvima, determinizmu i slobodnoj volji, pa čak i o osobito religijskim temama kakve su eshatologija i smisao religijskih obreda poput namaza i hadža. Mada mnoga njegova religijska djela nisu dostupna, a ona koja su pristupačna nisu pomno proučavana, dovoljno toga je poznato da potvrdi značaj njegove filozofije za religijsku filozofiju ili čak i teologiju. Ustvari, ibnsinaovska filozofija, kao i sva islamska filozofija, jeste suštinski vjerovjesnička filozofija i svi su njezini vidovi prožeti na ovaj ili onaj način religijskom znakovitošću.

Neka Ibn Sinaova djela bave se i sufizmom. Ne samo da su Ibn Sinaa uvijek privlačili sufijfski učitelji, što se odražava u mnogim apokrifnim predajama o njegovim susretima s poznatim sufijfskim evlijama poput Abū Sa'īda Abī'la Khayra, nego je napisao i jednu od intelektualno najpronijljivijih i najsnažnijih odbrana sufizma u islamskoj historiji na kraju svoga djela *Al-Isbārāt wa'l-tanbihāt* u poglavlju pod naslovom "O staništima gnostika" (*Fī maqāmāt al-ārifīn*).

Naravno, filozofija Ibn Sinaa je bila veoma povezana i s naukom. Zapravo, on je razvio

prirodnu filozofiju koja je i danas značajna za savremenu nauku i medicinu u potrazi za svjetonazorom drukčijim od onoga koji prevlada nakon naučne revolucije. Ibn Sina se, kao i mnogi tradicionalni filozofi, duboko zanimao za razvrstavanje nauke i hijerarhiju znanja pa je nastojao objediniti različite vrste nauke i načine postizanja znanja u svoju ogromnu metafizičku i filozofsku sintezu. Za stjecanje znanja nije koristio jednu, već mnoge metode, od intelektualne intuicije i prosvjetljenja do rasuđivanja, promatranja, pa čak i eksperimentiranja koje je provodio u medicini i metalurgiji. On je povremeno koristio i silogizam tako da ga je povezao s konkretnim i pojedinačnim uzrocima, umjesto s univerzalnim, čineći ga instrumentom za induktivnu, a ne za deduktivnu metodu. Međutim, to nije značilo da je odbacio deduktivnu metodu ili da je njegova istočna filozofija bila samo zamjena induktivne metode za deduktivnu, kako su tvrdili određeni moderni proučavaoci poput A. M. Goichona. Za Ibn Sinaa postojali su sklad i hijerarhija između metoda, a ne ili-ili pristup koji bi se oslanjao samo na jednu metodu poznavanja koja se smatra jedinom naučnom metodom isključujući druge.

Punovažnost Ibn Sinaove filozofije za nauku vidi se ne samo u fizici i filozofiji prirode nego, ponajprije, i u medicini. Ovaj princ liječnika, kako ga je srednjovjekovni zapad počeo nazivati, vidio je pacijenta kao potpuno biće, koje posjeduje tijelo, dušu i duh, a ne samo kao živi organizam. Njegovi tretmani kretali su se od davanja biljnih odnosno mineralnih lijekova sve do sviranja muzike pacijentu. Bio je potpuno svjestan uzajamnog utjecaja tijela i duše jednog na drugo i veze duše s Duhom te utjecaja ove veze na cjelokupan ljudski mikrokosmos. Savladao je psihosomatsku medicinu a da ni na koji način nije zanemario fizički vid nauke liječenja. Ibn Sina je razvio medicinu zasnovanu na cjelokupnoj ličnosti. On je poznavao prirodnu potencijalnost tijela za oporavak te je vjerovao da bi liječnik trebao potražiti pomoć samog tijela za liječenje bolesti. Pokazao je svoje

<sup>19</sup> Vidjeti F. Schuon, *Understanding Islam*, prev. D. N. Matheson, London, 1979. O bavljenju čovjekom u islamskoj filozofiji,

pogledati: G. Monnot, "La place de l'homme dans la philosophie islamique", *Revue Thomiste*, januar-mart 1980, str. 88-94.

znanje o moći uma nad fizičkim poremećajima i moći vjere nad umom te njegovom djelovanju otkrivajući, dijagnosticirajući i liječeći prvi put bolesti poput meningitisa. Bio je liječnik cjelokupne ličnosti te je razvio filozofiju medicine koja iznova zadobija pažnju u savremenom svijetu gdje su mnogi ljudi u strastvenoj potrazi za holističkom medicinom.

Vid Ibn Sinaova mišljenja koji je početkom ovog stoljeća privukao veliku pažnju na Zapadu, ali koji je bio nepoznat evropskom srednjem vijeku, jest njegova istočna filozofija (*al-hikmat al-mashriqiyyah*), koja se zbog prirode arapskog pravopisa može čitati i kao *mushriqiyyah* odnosno prosvjetljujuća. Iako su nestali Ibn Sinaov glavni opus koji nosi ovaj naslov i druga djela slične prirode, njegova *Logika istočnjaka* i drugi dijelovi se mogu rekonstruirati tako da daju ideju o tome šta je Ibn Sina mislio pod istočnom filozofijom, za koju je smatrao da je samo za intelektualnu elitu (*al-khawāṣṣ*). Kako je već spomenuto, ovaj zadatak rekonstrukcije je zaista izvršio Henry Corbin koji je jednom zauvijek okončao dugu raspravu o ovom pitanju u orijentalističkim krugovima.<sup>20</sup> Ono što je Ibn Sina imao na umu nije neki bezazleni dodatak peripatetičkoj filozofiji s istočnjačkim ukusom u geografskom smislu tog izraza, već rekonstrukcija one teozofije koja je istovremeno prosvjetljujuća i istočna, u simboličkom smislu Istoka (Istok prosvijećenosti, koji izaziva prosvjetljenje), škola teozofije koju je na koncu stoljeće i po kasnije uspostavio učitelj škole *isbrāqa*, šejh Sihābuddīn Suhrawardī.<sup>21</sup>

## Vizionarska kazivanja

Ibn Sinaova istočna filozofija nije promijenila obrise peripatetičkog kosmosa, ali je izmijenila njegov značaj. Kosmos, umjesto da bude vanjska stvarnost koju treba objasniti, postao je kripta kroz koju gnostik mora proputovati do Stvarnosti ponad svih razina kosmičkog

očitovanja. Znanje, uključujući logiku, postalo je sredstvo za uzdizanje ljestvicama bitka i filozofije vezano za duhovnu disciplinu, put do ekstaze koja proizlazi iz te vrhovne vizije velebno oslikane u Ibn Sinaovim vizionarskim kazivanjima koja sadrže većinu onoga što je ostalo od njegovih spisa o istočnoj filozofiji. U vizionarskim kazivanjima Ibn Sina nije samo započeo novi put u islamskom intelektualnom životu, koji će kasnije dovesti do uspostavljanja novog intelektualnog gledišta od Suhrawardija, već je učitelj islamskih peripatetika uspostavio novi oblik filozofskog pisanja u islamu – kazivanje odnosno pripovijest kojom će se baviti mnogi islamski filozofi koji su došli poslije, uključujući i samog Suhrawardija.<sup>22</sup>

Utjecaj Ibn Sinaa kako na islamski svijet tako i na Zapad bio je neposredan i trajan, dok se na indijskom potkontinentu njegove ideje nisu širile gotovo tri stoljeća nakon njegove smrti. Unutar samog islamskog svijeta, utjecaj Ibn Sinaa će se osjetiti ne samo u filozofiji nego i u teologiji, da i ne govorimo o naukama, kojima se ne bavimo u ovom eseju. Njegovi najbliži učenici poput Bahmanyāra, Džuzdžānija i Ma'sūmija su nastavili učiteljeva učenja tokom srednjih desetljeća petog stoljeća (jedanaestog stoljeća po kršćanskoj eri), no, zbog uspona teologije, peripatetička škola je ubrzo potisnuta u istočnim zemljama islamskog svijeta tokom dugog razdoblja koje je trajalo do sedmog (trinaestog) stoljeća. Tokom ovog razdoblja, na magribu je, naročito u Andaluziji i Maroku, peripatetička filozofija cvjetala. U petom i šestom stoljeću (jedanaesto i dvanaesto stoljeće n.e.), svaki značajan filozof ovog područja, bio to Ibn Bājjah, Ibn Tufayl ili Ibn Rušd (Averroës), u manjoj ili većoj mjeri bio je pod utjecajem Ibn Sinaa. To se posebno odnosi na Ibn Rušda, koji je imao drukčije tumačenje islamske peripatetičke filozofije od Ibn Sinaa, tumačenje koje je više racionalističke

<sup>20</sup> Vidjeti Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, Dallas, 1980; Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, op. cit., str. 185 i dalje.

<sup>21</sup> Vidjeti Corbin, *En Islam iranien*, op. cit., sv. II; Nasr, *Three Muslim Sages*, op. cit., poglavlje II.

<sup>22</sup> Vidjeti Suhrawardī, *OEuvres philosophiques et mystiques*, sv. III, S. H. Nasr ur., Pariz-Teheran, 1977, gdje smo uredili sva Suhrawardijeva perzijska kazivanja dočim je ona na arapskom, posebno *Qiṣṣat al-ghurba al-gharbiyyah* (Kazivanje o zapadnom izgnanstvu), koje je jedno od najvažnijih, uredio Corbin u sv. II iste serije.





prirode, koji će utjecati na Zapad više nego na islamski svijet u kojem je utjecaj Ibn Sinaa bio mnogo veći od utjecaja andaluzijskog filozofa.

U sedmom (trinaestom) stoljeću, Nasiruddīn Tusi je nastojao oživiti filozofiju Ibn Sinaa odgovarajući na kritike koje je iznio Fakhruddīn Razi protiv Ibn Sinaa, a posebno djela *Ishārāt*. Nasiruddīnovo djelo *Sharḥ al-ishārāt wa'l-tanbihāt* (Komentar na Knjigu naputaka i opasaka), jedno od remek-djela islamske misli, oživotvorilo je Ibn Sinaa i peripatetičku školu pa je omogućilo ovoj školi da opstane stoljećima kao jedno živo intelektualno gledište u islamskom svijetu, koje vrijedi sve do danas. Od tada su se pojavila brojna djela ibnsinaovskog nadahnuća, počevši od golemog djela *Durrat al-tāj* (Biser krune) Tusijevo saradnika Quṭbuddīna Širazija, pa do knjige *Muḥākamāt* (Ogledi) Quṭbuddīna Razija tokom narednog stoljeća, a uključujući i važne komentare na *Shifā'* od Sayyida Aḥmada 'Alawīja i Šadrudīna Širazija tokom safevijskog razdoblja.<sup>23</sup>

Ibn Sinaov utjecaj će imati veliku važnost i u drugim islamskim filozofskim školama osim peripatetičke. Nemoguće je razumjeti školu *isbrāq* bez potpunog poznavanja Ibn Sinaovih učenja. Zapravo, Ibn Sanaovo mišljenje se proširilo u Indiju u velikoj mjeri u kontekstu škole Suhrawardija. Na ismaili filozofiju fatimijskog razdoblja također je utjecao Ibn Sina, kako se može vidjeti po spisima njezinog najpoznatijeg tumača Našir-i Khusrawa. Same ismailije su bile potpuno svjesne filozofskog značaja Ibn Sinaa pa su ponekad oslovljavali Ḥamiduddīna Kirmānija, njegovog savremenika koji je napisao najsistematičnije izlaganje fatimijske filozofije, ismailijskim Ibn Sinaom. Štaviše, gotovo svi kasniji islamski filozofi od važnosti kakvi su Mir Dāmād u Perziji i šejh Aḥmad Sirhindī u Indiji uveliko duguju Ibn Sinau. A transcendentna teozofija Šadrudīna Širazija, koja je islamskom svijetu dala novo intelektualno gledište, uopće se ne može shvatiti bez pribjegavanja Ibn Sinaovim učenjima.

Dovoljno je proučiti gotovo bilo koje poglavlje djela *Al-Asfār al-arba'ah* (Četiri putovanja) od Mulla Sadre da se shvati njegov dug prema učitelju islamskih peripatetika.<sup>24</sup> Do danas, gdje god postoji vjerodostojno očitovanje islamskog intelektualnog života, duh Ibn Sinaa je prisutan na ovaj ili onaj način.

Iako je *kalām* bio nasuprot peripatetičkoj filozofiji, ipak je ona na njega utjecala na mnogo načina. Važno je napomenuti da su najpoznatiji napadi teologa odnosno *mutakallimūna* na peripatetičku filozofiju bili zapravo usmjereni protiv Ibn Sinaa, kako se to može vidjeti u djelima Gazalija, Šahrastanija i Fahrudīna Razija. Svi su oni smatrali da će razaranjem mišljenja najistaknutije ličnosti među filozofima ove škole uništiti i tu školu. Ali u ovom procesu, na sam *kalām* je utjecala Ibn Sinaova filozofija i u razmatranim temama i u određenim konceptima preuzetim iz peripatetičke škole. Od potonjeg, svakako da je najvažniji koncept Nužnog Bitka koji je ušao u rječnik kasnijeg *kalāma* pa čak i opće religijsko gledište islamske zajednice. Povrh toga, ono što razlikuje "kasniji *kalām*", kako ga naziva Ibn Khaldūn, od rane škole *kalāma*, tiče se svih elemenata povezanih s avicenijskim utjecajem. Kasniji *kalām* se često naziva filozofskim *kalāmom* upravo zbog borbe koju je vodio *kalām* protiv filozofije općenito i Ibn Sinaa posebno, borbe koja će imati uzajaman utjecaj kako na kasniji *kalām* tako i na filozofiju.

Prostor nam ne dopušta govoriti o tragu koji je ostavio Ibn Sina na druge islamske intelektualne discipline, uključujući i doktrinarni sufizam (*al-mar'ifah* odnosno *'irfān*) i načela jurisprudencije (*uṣūl al-fiqh*). Dovoljno je reći da pomno istraživanje spisa učitelja islamske gnoze kakvi su Ibn Arebi i Šadrudīn al-Qunyawi otkriva da su ovi autori, premda su odbacivali većinu postavki peripatetičke škole, ipak bili nedvosmisleno pod utjecajem određenih vidova ibnsinaovskih učenja. Isto tako, propitivanje metoda korištenih u *uṣūlu*, posebno šiitskom *uṣūlu*, koji je dosegao vrhunac razvoja tokom

<sup>23</sup> Vidjeti Corbin i S. J. Ashtiyani (ur.), *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII siècle jusqu'à nos jours*, sv. I-II, Teheran-Pariz, 1971.

<sup>24</sup> Vidjeti F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*,

Albany, N. Y., 1976; Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*, op. cit., str. 77 i dalje, gdje se izričito razmatra utjecaj Ibn Sinaa i njegove škole na Mulla Sadru.

prošlog stoljeća, pokazuje očevidan trag ibnsinaovske logike, koja je sačinjavala najrazvijenije i najsistematičnije izlaganje formalne logike u islamskom svijetu i koja je imala ogroman utjecaj na gotovo svaku oblast nauke.

Na Zapadu, samo pola stoljeća nakon njegovog sastavljanja, djelo *Shifā'*, poznato posredstvom njegovog djelimičnog latinskog prijevoda kao *sufficientia*, bilo je naučavano u Parizu. Otac R. De Vaux, između ostalih, sasvim opravdano je govorio o latinskom avicenizmu koji ide uporedo s poznatijim latinskim averoizmom. *Summa* svetog Tome bi bila nezamisliva bez Ibn Sinaa pa čak i više od doktrina andeoskog učitelja; filozofija Dunska Škota je usko povezana s filozofijom Ibn Sinaa, koji je također bio duboko utjecajan među jevrejskim filozofima poput Ibn Dā'ūda. Iako Zapad nikad nije znao za istočnu filozofiju i premda je podneblje Zapada postalo isuviše racionalističko kako bi omogućilo avicenizmu da raste u tolikoj mjeri kao racionalističko tumačenje koje je dao Ibn Rušd u latinskom averoizmu, utjecaj Ibn Sinaa je ipak bio opsežan i dubok u srednjovjekovnoj Evropi. Ustvari, postao je toliko poznat da su mu se pripisivali određeni traktati ranokršćanskih pisaca,<sup>25</sup> dok se nekoliko anonimnih latinskih rasprava pojavilo na osnovu njegovih ideja. Nadalje, *Kanon* i druga medicinska djela Ibn Sinaa postala su vrlo popularna i mjerodavna na Zapadu te su nadopunjavala filozofska djela kao puteve za širenje njegovih ideja u latinskom svijetu – utjecaj koji se nastavio čak i tokom renesanse pa sve do naučne revolucije sedamnaestog stoljeća.

### Ponovno otkrivanje Ibn Sinaa

Mnogo toga bi se moglo reći i o utjecaju Ibn Sinaovih ideja u zemljama istočno od Perzije, posebno u Indiji. Ovdje, mada mnogi dokumenti nisu istraženi, postoji obilje dokaza koji pokazuju da njegov upliv nije bio ograničen

na indijske muslimane, već da su njegovo mišljenje i ideje bili cijenjeni čak i među nekim Hindusima. Kad bi se jednog dana ispričala cijela priča o islamskom intelektualnom životu u Indiji, Ibn Sina bi bio jedna od njezinih glavnih ličnosti.

Danas u svijetu zbnjenom vlastitim nedaćama, prepunom škola filozofije od kojih mnoge preziru prije nego što vole mudrost te suočenim sa znanošću koja zbog svoje odvojenosti od drugih oblika znanja kao i etike dovodi do sve većih opasnosti za čovječanstvo, suprotno namjerama njezinih izumitelja, učenja Ibn Sinaa izgledaju kao jedno od velikih dostignuća ljudskog intelekta koje privlači ljubopitljive umove izbliza i izdaleka. Povodom hiljadugodišnje proslave njegovog rođenja, od izuzetne važnosti je da se iznova upoznamo s mislima i učenjima ovog velikog učitelja, ne samo kao jedne epizode intelektualne historije nego i kao intelektualnog gledišta od velike vrijednosti za savremeni svijet. Njegova djela treba proučavati, a njegove ideje ponovno izraziti na savremenom jeziku da bi postale širom svijeta dostupne ljudima koji tragaju za trajnim istinama, ali koji ne posjeduju sredstvo za odgonetanje jezika na kojem se te istine obično izriču.

Ponovno otkrivanje Ibn Sinaa je svakako od posebne važnosti za savremeni islamski svijet u kojem postoje mnoge snage koje žele oživit i islamsku intelektualnu tradiciju, ali gdje se bogatstvo ove tradicije i apsolutna nužnost posjedovanja potpunog znanja o njoj za suočavanje s modernim svijetom ne shvaća i ne cijeni uvijek. Neka nam proučavanje Ibn Sinaa pomogne ne samo da osvijetlimo hiljadu godina islamskog intelektualnog života nego i da nam bude potpora u rasvjetljavanju problema s kojima se danas suočava čovječanstvo i na Istoku i na Zapadu, kako u islamskom svijetu tako i na onom Zapadu gdje su prije hiljadu godina s mnogo oduševljenja bila prihvaćena ibnsinaovska učenja.

<sup>25</sup> Vidjeti, naprimjer: M. T. d'Alverny, "Une rencontre symbolique de Jean Scot Erigène et d'Avicenne. Notes sur le *De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas*" u djelu: J. O'Meara i L. Bieler, ur., *The Mind of Erigena*, Dublin, 1973, str. 170-181, koje razmatra raspravu koja

sadrži Erigenine ideje, ali pod imenom Ibn Sinaa. M. T. d'Alverny je proveo sav život uređujući i proučavajući latinski ibnsinaovski korpus te objelodanjujući savremenom naučnom svijetu opsežan utjecaj ovog filozofa tokom srednjeg vijeka.



## Abstract

# Ibn Sina: a General Overview

Seyyed Hossein Nasr

In this diligently written paper, the author presents the teachings of Ibn Sina (Avicenna) – one of the key figures in Islamic philosophy. At the beginning, he mentions the circumstances in which Ibn Sina was born and the vast opus of his works, whereupon he analyzes being and existence. After that, he discusses *the arch of ascend* and *the arch of descend* and also the transcendence of discursive knowledge in order to achieve enlightenment. A discourse about visionary narrations naturally follows. It is noteworthy that, according to the author, the philosophy of Ibn Sina, as well as the whole of Islamic philosophy, is essentially prophetic philosophy and that all its aspects are marked with religious significance in this way or that. The article also briefly reviews the eastern philosophy, which even today attracts the attention of many researchers who want to reconstruct it based on surviving works. In the end, a summarized presentation of Ibn Sina's rediscovery is provided.

*Keywords:* Ibn Sina (Avicenna), Islamic philosophy, being, existence, *the arch of ascend*, *the arch of descend*, discursive knowledge, enlightenment, visionary narrations, the eastern philosophy, prophetic philosophy.

المقالة الأولى

الابدية

ما وجدنا من عدمه بل يكون ما كان  
في سابقه من جهة واحدة  
في حصوله بل يكون المراد بها ما  
فقط لأنها تقتضيه بالذات

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله رب العالمين والصلى والسلام على من لا نبي بعده  
 موضوع العلم الاو لا يبين انية في العلوم واذا وصفنا له في الرتبة والوقت  
 فاوردنا ما وجب ايراده من العلم المنطقتة والطبيعة والراضية فبارئ في  
 في توفيق معنى الحكيم فنبت في استقنين باسمه نقول في العلم الفلسفة كما حدس في  
 مواضع اخرى في الكتب بقسم في النظر وفي العبدية وقد اشير الى الفرق بينها وذكر  
 في النظرية من ان يطلب فيها استكمال القوة النظرية النفس حصول العقل الفعلي  
 ذلك حصول العلم التصوري والتصديق بالمولد من مبادئها اعلمنا وانواعها  
 الغاية فيها حصول راي واعتقاد ليس راي واعتقاد او كسفة او كسفة مبدأ عمل  
 حيث هو مبدأ عمل في العلم بل يطلب فيها اول استكمال القوة النظرية حصول  
 العلم التصوري والتصديق بالمولد من مبادئها اعلمنا ان استكمال القوة العقلية  
 بالاضلاق وذكر في النظرية تحفة اقسام من في الطبيعة العقلية والاهلية والطبيعية  
 موضوعها الاجسام من جهة ما هو متحرك وسكنة وكثرة عن العوارض في توضيحها  
 من جهة الحركة والعدم اليها ما هو متحرك عن المادة بالذات واما ما هو متحرك والوجود عنه  
 فيها احوال توضيح للكلم ما هو متحرك ولا يوجد في حد ذاته واما في قوله في العلم  
 في علم الامور المعارة في المادة بالقول الواحد وهو عطف العلم في الالط في قوله في علم  
 الاسباب الاولية للوجود في الطبيعة والتعليم وما يتعلق بها من مبدأ الاسباب ومبدأ الابدان  
 من الاله تعالى وهذا هو قدر ما يكون في وصف علمه فيما سلف في علمه في علمه  
 كما هو ذلك في المصنوع في علم الالط ما هو المحققه الاشياء في قوله في علم الالط

ان العلم الاو لا يبين انية في العلوم  
 فاوردنا ما وجب ايراده من العلم المنطقتة  
 في توفيق معنى الحكيم فنبت في استقنين  
 مواضع اخرى في الكتب بقسم في النظر  
 في النظرية من ان يطلب فيها استكمال  
 ذلك حصول العلم التصوري والتصديق  
 الغاية فيها حصول راي واعتقاد ليس  
 حيث هو مبدأ عمل في العلم بل يطلب  
 العلم التصوري والتصديق بالمولد من  
 بالاضلاق وذكر في النظرية تحفة اقسام  
 موضوعها الاجسام من جهة ما هو متحرك  
 من جهة الحركة والعدم اليها ما هو متحرك  
 فيها احوال توضيح للكلم ما هو متحرك  
 في علم الامور المعارة في المادة بالقول  
 الاسباب الاولية للوجود في الطبيعة والتعليم  
 من الاله تعالى وهذا هو قدر ما يكون  
 كما هو ذلك في المصنوع في علم الالط

المطلب