

GLAVNE KATEGORIJE IBN SININOG UČENJA VEZANE ZA RAZMATRANJE PROBLEMA BIĆA

Dr. Hasan DŽILO

Sažetak

Ibn Sina je razmatrao problem bića analizirajući mnoge kategorije od kojih se u ovome tekstu govori o formi i materiji, općem i pojedinačnom i esenciji i egzistenciji. Analiza pokazuje da se on uveliko razlikuje u promatranju ovih pitanja od strane prethodnih filozofa, primjerice, Aristotela. Njegova je najveća zasluga o povlačenju razlike između esencije i egzistencije u kontingentnim bićima. Bog je jedino biće koje nema esenciju, već je Njegova esencija uključena u Njegovoj egzistenciji i po tome se On razlikuje od ostalih bića. U ovome učenju kasniji filozofi mogli su naći inspiraciju za njihovo učenje o kontingentnosti esencije u odnosu na egzistenciju. U svim svojim djelima u analizi bića, Ibn Sina počinje analizom postojanja pojedinačnih bića, međutim, u svom komentaru na Ihlas, Ibn Sina svoju analizu započinje Božijim imenom On, koje pretpostavlja biće. Dakle, u kur'anskom ajetu nalazi poticaj za njegov ontološki pogled. No, to ne znači da su bića u svijetu i sami svijet beznačajni. S obzirom da su oni uključeni u Božijoj samospoznaji to ukazuje na njihov zbiljski status. Ili da su oni učin Božijeg bivstvovanja.

Uvod

Forma i materija, opće i pojedinačno, esencija i egzistencija kategorije su koje zauzimaju značajno mjesto u Ibn Sininom promišljanju bića. Naime, oni se u djelima Ibn Sine isprepliću, ali se i jasno odvajaju ovisno o kontekstu o kome je riječ.

Ove kategorije su se u djelima islamskih filozofa našli preko prevođenja grčkih filozofskih djela posredstvom starosirijskog jezika. Njihova upotreba u logici, metafizici i sufizmu je različita. Mi ćemo se osvrnuti na njihovu metafizičku upotrebu u djelima Ibn Sine.

Ocrtavanjem razlika između ovih temeljnih metafizičkih kategorija i analiziranjem njihove strukture, Ibn Sina je otvorio mnoga pitanja koja su bila predmet diskusije u skolastičkoj filozofiji. Iako ove kategorije iniciraju sličnost, one su, ipak, različite. Oni se analiziraju bilo pojedinačno bilo skupno. Njihova odijeljenost u umu, prema tome, pretpostavljena je njihovom ontološkom odijeljenošću u stvarnosti. Prema tome, dovođenje u odnos materije i forme, esencije i egzistencije, općeg i pojedinačnog, esencije i univerzalnosti i dr. kao i njihovo razgraničenje u stvarnosti dovelo ga je do učenja po kome će se on umnogome razlikovati od prethodnih filozofa i njihovih učenja.

Ovakva pozicija pitanja vezanih za spomenute teme omogućila je njihovu dugu tradiciju u evropskoj filozofiji, poglavito u onih srednjovjekovnih filozofa koji su se bavili problemom bića.

I. Forma i materija

Pri analizi bića Ibn Sina uzima u obzir već načetu pretpostavku Aristotela, a naročito onu koja se odnosi na postojećem kao takvom/bićečnost bića (*mewjud bi ma huve mewjud*), ali pri tome tu tezu produbljuje u svom specifičnom izgledu koji se smatra njegovim velikom doprinosom. Ibn Sina se ne zadržava na biće kao biće, već, razmatrajući predmet i cilj metafizike kao nauke, nastoji segnuti, filozofskim sredstvima, samo biće ili Čisto Biće, koje je ponad lanca uzroka i posljedica, a nije mu cilj da se zadrži na biće kao takvo ili na neku vrstu rasprave koja je predmet prirodne ontologije. Bog, prema njemu, nije očigledna ideja, već se ona mora izvesti demonstracijom i zaključivanjem.

Aristotel smatra da postojeće kao takvo dolazi do izražaja bivstvovanjem kroz dva konstitutivna dijela – naime forme i materije. On drži da su materija i forma u vječnom odnosu. Sve što postoji, postoji kroz materiju, a ova nije nikada bez forme. Dakle, materija je čista potencijalnost (*potencia*) koja se, posredstvom forme, javlja kao skup univerzalnih kvaliteta, postaje individualno postojeće (*actu*). Odnos forme i materije je kao odnos mogućnosti i stvarnosti, aktualnosti. Materija je, prema tome, data samo u mogućnosti i ona se samo pomoću

forme aktualizuje, oblikuje. Drugim riječima kazano, forma ili opće, kao esencija stvari, ne može biti odijeljena od individualno ostvarena predmeta. Zbog toga individualizirana ili upojedinjena stvar jedinstvo je materije i forme, općeg i pojedinačnog. Iz ovog logično slijedi da suština stvari, forma, ne može da postoji u pojedinačnoj stvari ili predmetu, a pojedinačan predmet, pak, ne može bez forme, stoga on se oblikuje pomoću potonje (Windelband, 1987:183-185). Iz ovoga nužno slijedi da su materija i forma dovoljni jedna drugoj i ne trebaju trećeg faktora.

Aristotel ne prihvata materiju kao nebiće, nepostojeće, već se ona nalazi u mogućnosti, potencijalnosti, preko koje se ozbiljuje upojedinjena stvar, tako da, sve što postoji, biva kroz materiju, a ona nije bez forme. Materija je svagda u odnosu na formu kao potencijalnost prema stvarnosti (Bošnjak, 1982:127). I u tom materija-forma-odnosu razmatra se i pitanje kretanja.

Otuda se sveukupni razvoj kreće od materije ka formi, od nižeg ka višem, u čemu se, ustvari, sastoji kretanje svega. Koristeći uzročno-posljedični odnos stvari, Aristotel smatra da proces uzroka i posljedice ne može ići do u beskraj. Taj proces završava prvom formom ili vrhovnim savršenstvom, formom koja se u odnosu na druge forme nadovezuje, tako da između Boga i formi nema nikakva rascjepa.

To vrhovno savršenstvo Aristotel naziva nepokretnim pokretačem koji stavlja svijet u kretanje (Aristotel, 1971:269-299). Nepokretni pokretač čista je forma, čista misao, savršeno biće, vječan, nepromjenjiv. Nepokretni pokretač ne stvara stoga što bi akt stvaranja označio nesavršenost zbog promjenjivosti, inherentne prirodi pojedinačnih stvari u svijetu. Jedinstvena njegova funkcija je sebekontemplacija, mišljenje o sopstvu kao svojem objektu, a to je on sam, jer, bude li se mislilo nešto drugo i bude li se znalo nešto drugo osim njegovog sopstva, od njega samoga, onda bi subjekt, poimajući, degradirao svoje savršenstvo. Kao takav, poimajući samoga sebe, on se nalazi u vječnom blagostanju, mišljen sebe sama, ali ne misli svijet. On ne stvara materiju i formu, kao sastavine postojećeg, već vječno bivstvuje pored njih kao apstraktna, poimajuća forma, čista umnost ili misao koja misli sebe samu. Aristotel ne prihvata transcendentnu platformu formi, one ne posjeduju ranije postojanje neovisno o materiji. Sumarno, forma je počelo bića i ne postoji po sebi ukoliko se ne sjedini s materijom, konkretnom stvari. Materija, opet, kao čista potencijalnost, biva aktualizirana ili odjelovljena samo formom. Ukratko: materija i forma dati su u mogućnosti naspramno aktualne ili konkretne stvari. Jedinstveni akt nepokretna pokretača što ga je preuzeo jest to što je svijet stavio u pokret, prvim pokretačkim aktom i tako ga održava.

A taj nepokretni pokretač, međutim, nije onaj po kome bivstvuju materija i forma. Na ovoj tački se pomalja i razlika promišljanja bića u Aristotela i Ibn Sine.

Forma (*sura*) i materija (*hejula, madda*) u filozofiji Ibn Sine višeznačne su kategorije kao što su to i u Aristotela. Forma se daje primijeniti na više stvari vezanih za biće. To je i razlog da se u djelima Ibn Sine susrećemo sa više definicija, određenja, u ovisnosti o kontekstu u kome se raspravlja.

Ibn Sina je na liniji Aristotelova poimanja materije i forme. Ali u analizi ovoga problema Ibn Sina uvodi i nove momente. Ti su novi momenti došli do izražaja u učenju o materija-forma-odnosu prema Bogu. U čemu se sastoji sličnost, a u čemu je razlika, vidjet ćemo od same analize ovoga problema.

Ovaj aspekt Ibn Sinine analize razmatran je od strane više autora, ali analiza koju nudi F. Rahman je najdublja iako je najkraća. Zato ćemo iz njegovih tekstova preuzeti više citata.

Naime, uzimajući formu i materiju kao supstanciju i akcidenaciju Ibn Sina će izbjeći jednu teškoću u ovoj koncepciji sa stajališta aktualnoga postojanja stvari: „da je forma univerzalna i da stoga ne postoji. Materija također, kao čista mogućnost, ne postoji, jer se aktualizira samo posredstvom forme. Kako će onda nastati neka stvar s pomoću neke nepostojeće forme i isto tako nepostojeće materije?“ – pita se F. Rahman (Rahman, 1988: 486).

Zbog ovog razloga, forma i materija, prema Ibn Sini, nikada se ne mogu prihvatiti kao konkretno bivstvovanje neovisno o Bogu, već kao esencijalni i akcidentalni kvaliteti koji svoje postojanje duguju Nužnom Bitku. Iz tih razloga Ibn Sina zauzima drugačije mišljenje o materiji i formi. U svom djelu *Metafizika*, koje predstavlja dio *as-'Shife*, njegova *magnuma opusa*, tvrdi da materija i forma ovise o nečemu drugom i da one nisu date jedna drugoj po sebi. Potom slaganje postojećeg, također, rezultat je ne samo forme ili materije, gdje bi forma postojala kao posljedak materije ili materija kao posljedak forme, već totaliteta materije i forme u njihovu odnosu prema nečem drugom, jer sve, osim Jednog Boga, koji je po svojoj esenciji i egzistenciji jedan, dobija svoju egzistenciju od tog drugog. O ovome ćemo raspravljati kasnije. Ali ovdje „egzistencija, u odnosu na materiju i formu, više je odnos prema Bogu negoli konstitutivan dio materije i forme“ (Rahman, 1988:486).

Naime, Ibn Sina je uvidio da je Aristotelova hilomorfistička koncepcija neodgovarajuća aktualnom postojanju individualne stvari. Materija i forma, prema Aristotelu, ne posjeduju egzistenciju. Oni se nalaze u mogućnosti, u nekakvom jedinstvu zatvorenom u sebi i nemaju nikakav izvanjski uzrok ili počelo: ono što Ibn Sina naziva „nešto drugo“. Prema tome, individualna supstancija, po Ibn Sini, sačinjena je samo od materije i forme (koji su dati prema Aristotelu u mogućnosti), ali oni nisu svoje počelo, stoga što egzistenciju (postojanje) dobijaju iz spoljašnjeg uzroka - dakle ne radi se o nečemu čije je bivstvovanje samo po sebi. U pitanju je egzisten-

cija koja dolazi od nekud ili koja predstavlja akta druge egzistencije. Iako su forma i materija dva unutarnje povezana aspekta stvari, ne može se reći, prema Ibn Sini, da je materija izvor egzistencije forme i obrnuto, već da oba aspekta bivaju zajedno. Znači, neovisno o drugom uzroku, materija i forma ne mogu biti uzrok da budu aktualnom egzistencijom. Oni svoj egzistencijalni status ne duguju sebi samima, već bivaju ono što jesu Božijim aktom ili aktom bivstvovanja. Prema tome, izvor materije i forme transcendiraju i jednu i drugu stranu stvari. Stvaralački princip Boga nije samo u vezi s formom već i s potencijalnošću materije koja biva aktualizirana formom. Materija postoji bez obzira na to što ona dobija različite forme. Taj transcendentni princip održava kontinuitet egzistencije materije zahvaljujući formi (Rahman, 1981: 8). Dakle, ne samo forme već i nečeg drugog koje Ibn Sina naziva „tajnom“. Čista potencijalnost materije pretpostavljena je upravo tim transcendentnim principom. Zbog toga forma ima prioritet nad materijom u svezi sa ozbiljenjem potencijalnosti, dok aktualizacija oboje je „pretpostavljena aktivnim faktorom egzistencije koja obijema daje aktualno biće – promjenjivi uslovi poput vremena, mjesta, i dr. predstavljaju čisti 'primremni' uslovi, a ne uzroci bivstvovanja“ (Rahman, 1981: 8).

Prema tome, grčka dijadička formula obogaćena je još jednim pojmom: egzistencijom koja se dovodi u vezu s Bogom. Ukoliko se stvar dovede u vezu s Božijom egzistencijom, koja je nužna po sebi, ona postoji nužno, tako da je njena egzistencija inteligibilna, a ako se posmatra izvan odnosa prema Bogu, njezina egzistencija gubi svoju inteligibilnost. S obzirom da je riječ o egzistenciji (bića u svijetu), koja je po svojoj biti moguća, ona mora da završi ili u „nešto što je nužno biće po drugom ili pak u biće koje je nužno biće po sebi. Ukoliko, pak završava u nešto što je nužno biće po drugom, onda ono što je nužno biće po drugom, mora biti posljedak nečega što je nužno biće po sebi“ (Averoes, 1998:311).

U svim svojim većim djelima, Ibn Sina govori da je svijet sačinjen od mogućih bića koja postoje, čija esencija i egzistencija se razlikuju, i koja svoju egzistenciju, ustvari, dobijaju od „nečeg drugog“. Proizilazi, prema tome, da materija i forma, prema Ibn Sini, predstavljaju esencijalni i akcidentalni kvaliteti, jer se dovode u vezu sa egzistencijom koju duguju nužnom, po sebi bivstvujućem Biću. Egzistencija u filozofiji Ibn Sine označuje da sve, osim Jednog koji je po svojoj esenciji i egzistenciji jedan, dobija postojanje od njega. Sve, osim nužnog bića, tvrdi nadalje Ibn Sina, zaslužuje apsolutnu ne-egzistenciju. Sada ne zaslužuje ne-egzistenciju njegova materija sama bez forme ili njegova forma sama bez materije, već totalitet materije i forme (Rahman, 1988:486).

U svojoj *Metafizici* Ibn Sina spominje da je nužno biće „davalac postojanja“, da sve dobija postojanje od njega. Ali ne smije se zaboraviti da i esencije dolaze od

nekuda, da su one, kao što smo spomenuli, akcencije u odnosu na egzistenciju Božiju, o čemu ćemo govoriti malo niže. Ovdje je teološki pojam stvaranja zamijenjen pojmom davanja egzistencije, pri čemu se ne negira stvaranje.

II. Opće i pojedinačno

S obzirom na bivstvjuće (*mewjud*), Ibn Sina smatra da moguće biće ili, u ovom slučaju sama stvar, posjeduje dvojni egzistenciju: umsku (*zihniy*) i realnu (*hariji*) ili riječ je o onome što postoji u umu i o onome što postoji u objektima. Prvo se u djelima Ibn Sine naziva „inteligibilnim bitkom“, a drugo „predmetnim bitkom“ (*el-wuyud az-zihnij* i *al-wuyud al-ajniy*). Ova dva bitka vezana su za problem univerzalnog i partikularnog, općeg i pojedinačnog. U tom smislu Ibn Sina veli: „Opće - univerzalno nije u bivstvjućem, već bivstvjuće univerzalno *in actu/bil-fi'li* je ono što je u umu, a to je forma koja, pripadajući *in actu/bil-fi'li* ili *in potencia* svakoj jedinici, je jedincata“ (Ibn Sina, 1982: 257). Opći pojam (univerzalija), s obzirom na to da postoji u umu, može se spoznati inteligibilno, a pojedinačno (partikularija), može se spoznati senzibilno. Primjerice čovjek. Ako se pod čovjekom misli na neku imenovanu osobu, naprimjer, Amra i Zejda, tada je riječ o realnom biću, realnom postojanju, koje ima izvanjsko postojanje time što se karakteriziraju njegovo postojanje i okolnosti. Ali „čovjek“ je i opći pojam koji se odnosi ne samo na Zejda i Amra već i na sve ljude. Nadalje, Ibn Sina smatra da je um u situaciji da apstrahira opće pojmove ili univerzalije i kadar je, po svojoj biti, da ocrta razliku između stvari u svijetu, „dovodeći u vezu jednu identičnu mentalnu konstrukciju s određenim brojem objekata“ (Rahman, 1988:487). U senzibilnom svijetu, prema tome, univerzalija ne postoji uopćeno, zato što senzibilni svijet obuhvata samo ozbiljene ili odjelovljene, pojedinačne stvari, različite jedni od drugih, tako da ni dva objekta ne mogu biti ista, tj. općost (ili esencija) nije univerzalna. Ona je opća ili univerzalna samo u umskom postojanju ili bitku. Ali opći pojam postoji *in actu* u stvarima na neki način, odnosno kao posljedak uma i kao takav on se daje primijeniti na svaku stvar. Ne zbog toga što je jedan po sebi ili zato što je mnoštven, već jednostavno zato što nije pojedinačan, što je univerzalan.

S ovim problemom su se sučelili i prijašnji filozofi koji su zastupali različita gledišta. Platon je mislio da su univerzalije ili opći pojmovi odijeljeni od tijela i da oni posjeduju postojanje izvan njih. Aristotel je tvrdio da su bestjelesni i univerzalni predmeti zbiljski objekti saznanja, ali da oni postoje u osjetilnim stvarima, a ne izvan njih. Ibn Sina, kao što vidjesmo prema gornjem stavu, polazi od uvjerenja da univerzalije imaju svoju egzistenciju u umu kao čisti pojmovi koje on primjenjuje na pojedinačne stvari. Um je, dakle, taj koji stvara općost, univerzalnost, na neki način, čak i od pojedinačnih stvari. Ali, ovdje se

radi isključivo u svezi umskog bitka. Ukoliko se radi o konkretnim ili realnim stvarima, onda je stvar drugačija. Pojmovi ili univerzalije, ustvari, njihov su posljedak.

S obzirom na to da univerzalija posjeduje umski bitak, Ibn Sina, kao i Aleksandar Afrodizijaski i neki antički komentatori Aristotelove filozofije, podržava učenje da je razum taj koji proizvodi univerzalnost ili općost u stvarima. Pred ovim problemom se susreo isto tako i Boatie. Naime, s obzirom na činjenicu da se u svijetu susrećemo s mnogim stvarima ili bićima, jedinstvo tih različitih bića ostvaruje se formom. Ali forma nije odijeljena od materije, ona je s njom povezana. Um je, prema Boatieu, kadar da izvodi postupak apstrakcije i time da rasijeca stvari jedne od drugih. Naš um, prema njemu, u mogućnosti je da „rastavlja predmete na elemente i da ih razmatra u izdvojenosti“ (Majorov, (1982:378 - 379). Tako postupa i Ibn Sina. Koliko god bile stvari mnogostruke, po njemu, one se ne mogu bez apstrakcije ili umske predstave steći jedinošću. Nakon što će se promisliti mnogolikost bića u svijetu, tek je onda moguća apstrakcija ili predstava o njima koja bi imala opći karakter. „Prema tome“, tvrdi F. Rahman, „zbir pojedinačnih iskustava ne može biti zbiljski dostatan da proizvede univerzalnu esenciju, primjenjivu na beskonačne instance. On stoga izjavljuje da je zadatak naših umova da promisle i reflektiraju pojedinosti osjetilnog iskustva. Ova aktivnost priprema um za primanje (univerzalne) esencije od aktivnog uma činom izravne intuicije“ (Rahman, 1988:496). Znači, Aristotelovo i Platonovo promišljanje o općostima i pojedinačnostima obogaćuje se novim sadržajem. Naime, aktivni um (*al-aklul fe-al*) u islamskoj filozofiji pa, prema tome, i u Ibn Sine, označuje nebesku umnost koja inspirira čovjeka i unosi formu ili sliku u čovjekovu dušu spolja na osnovu promišljanja stvari u svijetu. Ovdje je izbjegnuto naivni nominalizam i realizam. Unutarnji čovjekov bitak koji posjeduje racionalnu moć nije puko ogledalo u kome se zrcale stvari iz spoljašnjeg svijeta. Aktivni um je zapregnut i intuicijom. Cilj je filozofa, ustvari, da dosegne ovaj stupanj mišljenja, koji je na najvišoj razini, i da time stvara pojmove. Čovjek nije samo pasivni primatelj izvanjskih formi, već on oblikuje te forme iznutarnjom snagom ili intuicijom. Ovdje se ne radi uopće za nekakav čisti konceptualizam ili čisti realizam, već za nešto srednje, Ibn Sini svojstveno posmatranje ovoga problema.

Poslije analize općeg i pojedinačnog, nužno se nameće pitanje razmatranja odnosa esencije i egzistencije, jer esencija se razlikuje od univerzalnosti, budući da je ona, prema Ibn Sini, sastavni dio univerzalnosti.

III. Esencija i egzistencija

Višeznačno sagledavanje ovog problema u djelima Ibn Sine bilo je uzrok mnogih interpretacija koje su primile suprotna smjerenja. To je ovisilo o naklonjenosti

ili afinitetu filozofa. Ibn Sina je ponekad govorio o akcidentalnom karakteru egzistencije, a ponekad je egzistenciju smatrao realnošću kojoj ništa ne prethodi.

Inače, teorija o esenciji i egzistenciji se, pored njegove analize bivstvovanja na nužno i moguće, smatrala najutjecajnijim učenjem u srednjovjekovnoj filozofiji.

Upotreba pojmova esencija i egzistencija je višestruka u islamskoj filozofiji. Kao i ostali filozofi, tako i Ibn Sina, najprije polazi od logičke i metafizičke analize. On razvija pojmove esencija i egzistencija koje je zatekao u islamskih filozofa. Ekvivalenti grčkih riječi *to einai* i *to ti estin* u arapskom jeziku su *vujud* i *mahiyya* (esencija i egzistencija).

Ibn Sinino učenje o razlici između esencije i egzistencije razlikuje se od Aristotelovog. Naime, Aristotel ne pravi neku bitnu razliku između esencije i egzistencije. Razlika između ovih pojmova u Aristotela samo je najavljena, ali nije promišljena u onoj formi koju susrećemo u Ibn Sine i Tome Akvinskog.

Naime, Aristotel je govorio o razlici između *ti* i *hoti* u njihovom zajedničkom odnosu prema *einai*. Vidi se da može biti riječi o nečemu što bi se nazvalo esencijalnim bićem i egzistencijalnim bićem koje se, prema tome, razlikuju u samoj osnovi. Međutim, biće ne uključuje i njegovo egzistiranje zato što je ono, prema Aristotelu, dato u mogućnosti, kao što je bilo riječi kad smo raspravljali o odnosu između materije i forme u Aristotela. Kad se bude spomenulo da je biće u mogućnosti, to ne znači da ono i egzistira, nema svoje postojanje nezavisno od njegove mogućnosti, tj. nije stvarno (Zurovac, 1977: 11).

Po pitanju razlike između esencije i egzistencije, Ibn Sina preuzima ideju njegovih prethodnika, a ponaosob Al-Farabija, ali on tu ideju razvija u takvoj formi koja se smatra njegovim velikim doprinosom. Ta ideja postala je paradigma prema kojoj su srednjovjekovni skolastički filozofi oblikovali svoje poglede po ovom pitanju. Jedni su ga doslovce slijedili, a drugi su, opet, primijenili određene reformulacije. Ovo će učenje, ponaosob, razvijati Toma Akvinski. On spominje Ibn Sinina razmišljanja o esenciji i egzistenciji u svom djelcetu *Biće i suština*, koje predstavlja platformu njegovog metafizičkog učenja. Razlika između esencije i egzistencije produbljuje se u islamskih filozofa, kao što su Šihabuddina Jahja Suhrawardi i Mulla Sadra Širazi (Rahman, 2001:37-39).

Glavni problem je čemu pripada primarna stvarnost, esenciji ili egzistenciji? Suhrawardi smatra da egzistenciji ne odgovara ništa u stvarnosti, pa zato je ona umski realitet, postoji samo u umu. Mulla Sadra Širazi zauzima suprotan stav. On veli da je egzistencija stvarna i ne prihvaća njeno postojanje u umu, koji nije kadar obuhvatiti biće ili postojanje. Bude li se potisnula egzistencija iz stvarnosti, onda ostaju samo esencije koje su čiste umske tvorevine, statične, neprimjenjive stvarnosti, mračne. Njihova općost i statičnost ne dozvoljava im da

budu jače ili slabije nego što jesu. Zbog toga one ne bi mogle biti skladne hijerarhiji bića. Egzistencija, motri li se stvarnom, podložna je načinu bivstvovanja koje može biti različitim intenzitetom. Budući da um ne može obuhvatiti postojanje, samo njegovo prenošenje u um značilo bi i iznevjeravanje ovog postojanja. Stoga egzistencija je prvotna u odnosu na esenciju ili potonja ne bi bila to što jeste bez akta bivanja esencijom (Corbin, 2002: 83).

U evropskoj filozofiji čak se u dvadesetom vijeku raspravlja o primatu egzistencije u odnosu na esenciju ili primatu stvarnosti nad potencijalnosti.

Zbog toga ćemo ovdje motriti modalitete esencije i egzistencije u Ibn Sininom učenju. Ti su modaliteti različito interpretirani, kao što smo vidjeli, od esencijalista i egzistencijalista u islamskoj filozofiji.

Henry Corbin smatra da je Ibn Sina govorio dvosmisleno o ovom problemu (Corbin, 2002:83), dok F. Rahman, čiji su tekstovi o Ibn Sininom shvaćanju esencije i egzistencije nastali kao reakcija na neke filozofe tomističke provenijencije (Rahman, 1982:3-14); (Rahman, 1988); (Rahman, 1958), drži da ideja o egzistenciji kao činjenici, koja ima primarno značenje u odnosu na esenciju, započinje na Ibn Sininom promišljanju esencije i egzistencije. U diskusiju se uključuje i Šahadi promatranjem problema bića u metafizičkim učenjima islamskih filozofa, pa prema tome i u učenju Ibn Sine (Shehadi, 1982:71-85).

Ono što je natjeralo neke teoretičare da smatraju Ibn Sinu esencijalistom jest njegovo učenje o „esencijama po sebi“ i što je on ponekad egzistenciju karakterizirao dodatkom esenciji, kao i Farabijev stav da egzistencija nije svojstvo. Oba učenja, prema najnovijim istraživanjima, nisu istražena u kontekstu cjelokupnog sustava Ibn Sine, pa zato ta istraživanja otkrivaju i drugačije dimenzije problema esencije i egzistencije.

Osvrnut ćemo se na metafizičku i logičku implikaciju posmatranja odnosa esencije i egzistencije.

Preovlađuje, pri prevođenju pojma esencije s grčkog na arapski, da se misli na grčko „ono što svaku stvar čini onim što ona jest“ ili kako će to Arapi prevesti (*mahiyya*) „štostvo“, a docnije će, u latinskom jeziku, poprimiti doslovnu formu *quiditas* (Nasr, 2001:647). To je bio osnovni razlog da srednjovjekovni skolastičari esenciju smatraju štostvom ili kviditetom. Oni su, prema tome, pojam esencija zamijenili izrazom kviditet, koji u cjelosti odgovara arapskom izrazu *mahiyya*. U arapskom jeziku doslovno su preveli ovu grčku riječ kao *mahiyya* (*ma* u značenju što, a *ijje* je apstraktum koji se spaja sa *ma* što predstavlja upitnu zamjenicu – što?). U tom smislu Ibn Sina veli da je „to iskaz koji upućuje na štostvo stvari, odnosno ukazuje na dovršenje značajne biti“. Ili, drugim riječima kazano, pojam *mahiyya* (štostvo) označuje ono po čemu jest to što jest; to je, dakle, ono po čemu nešto posjeduje biće na način onoga po čemu jest kao takvo,

po svojoj bićevnosti. U Aristotela to označuje ono što se može dokučiti na bilo koji način. Stoga se u teološkoj i filozofskoj odrednici ovog pojma u islamskoj filozofiji, susrećemo sa sljedećom definicijom: "ono po čemu jest to što jest" (*ma bihi aš-šay huve huve/to ti en einai*).

Kviditetom se imenuje, prema Ibn Sini, i određenje ili definicija (*hadd*), forma, ukoliko definicija označuje određenost bilo koje stvari. Sinonim za *mahiyya* je *hakika* (jestost, bitstvo ili istina stvari). Ibn Sina kaže: „Jasno je da svaka stvar ima svoj realitet, koji je njegovo štostvo (*mahiyya*). Jasno je da bit svake stvari, koja je njoj pripadajuća/svojevrsna, nešto je drugo doli egzistencija (*al-'wujud*)... i da sve što ima štostvo nije nepostojeće.“

Pri prevođenju grčkih filozofskih spisa na arapski jezik, a ponaosob logičkih i metafizičkih spisa, islamski prevodioci suočili se sa dva termina, koji, naizgled različiti, posjeduju jedno te isto značenje: *ousia* i *to esti*. Katkad su prevodili kao supstanciju (*jewher*), a katkad kao esenciju (*mahiyya*).

Da bi se razumio pojam egzistencije u Ibn Sininoj filozofiji, treba uzeti u obzir nekoliko značajnih koncepta koji imaju opće značenje. Bez njih nije moguće razumijeti ovaj pojam u njegovoj metafizici. Taj se pojam motri u kontekstu sljedećih pretpostavki:

Prvo, pojam *wujud* (egzistencija, egzistiranje, bitak...) sadrži mnoga univerzalna i opća svojstva. Najprije, riječ je o općoj kategoriji, zato što se ništa ne može reći o nečemu prije nego što se kaže ili pomisli da ono postoji. To je prvi element svake definicije. Radi se, prema Ibn Sini, „o prvom elementu svakog objašnjenja, a o njemu nema objašnjenja.“ (Ibn Sina, 1982:237; *Ilahiyat*, I, 93) Ili, na drugim mjestima u svojim djelima tvrdi da je biće/bivstvovanje prvo nešto čija je forma neposredno data duši, kao nešto što se nameće samo po sebi i kao takvo se doima duši. Znači, Ibn Sina govori o biću ili bivstvovanju kao transcendentalan koncept (Ibn Sina, 1960:14-15). U analizi ideja, ideja bivstvovanja je primarna. Zbog toga biće ili bivstvovanje ne može se definirati. Bilo kakav pokušaj da se ono odredi ili definira je vrtnja u beskrajnom krugu. Njegovo značenje je općenitije od značenja bilo kojeg pojma. Ukoliko bi se bivstvovanje moglo definirati, onda ne bi bilo primarnoga značenja, jer bi bilo zapregnuto ili obuhvaćeno samim mišljenjem, a to je nemoguće. Međutim, Ibn Sina razmatra problem bića i kao aktivni princip kada svaki entitet nastaje Božijim aktom stvaranja ili davanja postojanja. Odnosno svako biće, osim Nužnog Bića, dobija svoje postojanje od ovoga.

Mišljenje, prema ovoj koncepciji, nije pred i poslije postojanja. Potonje mu prethodi. Na osnovu ovog učenja neki filozofi su davali primarnu zbiljnost egzistenciji nad esencijom, svodeći esenciju na umski koncept. Kad se nešto može zamisliti, a da isto ne postoji u stvarnosti, onda se ono stječe umskom egzistencijom, postaje predmet mišljenja i, na neki način, predstavlja nešto. Međutim,

njegov status kao nešto, prema Ibn Sini, nije identičan s konkretnom stvari, s nečim što postoji u stvarnosti izvan uma. Individualno postojeće, s metafizičkog aspekta, prioritetnije je. Čistost esencije, koja je u formi „po sebi“, nije istovjetna statusu kojeg bi ona mogla posjedovati, na primjer, u konkretnoj stvari. To se uzima u obzir samo kada je esencija u umu. Ali kada se ovaj problem postavi u odnosu prema Bogu, esencija i egzistencija dobijaju drugačiji status, daje im se drugačije značenje. Esencija i egzistencija stvari su, u odnosu na Boga, relativna bića. Sva bića, osim Boga, sastavljena su od esencije i egzistencije; dakle, složena su bića, a ne jednostavna. Jednostavnost ili simplicitet dade se primjeniti jedino na Boga. Teorija o jednostavnosti Boga u Ibn Sininoj filozofiji predstavlja posebno poglavlje o kojem ne možemo ovdje govoriti. To je ono po čemu se Bog razlikuje od ostalih bića. Razmatrajući ovaj problem, Ibn Sina je došao do zaključka da je Bog Čisti Bitak ili samo postojanje. Nije nikakva složenost, stoga što je ponad svega onoga što označuju kategorije bića: forma i materija, akt i potencija, supstancija i akcidencija. S obzirom da je Bog i misao, to ne znači da je Njegova misao odijeljena od bivstvovanja. Njegova tvrdnja da je esencija Boga u Njegovoj egzistenciji – koja je postala i diktum u njegovim napisima – pretpostavlja da je mišljenje Boga o sebi samom ili samospoznaja, ustvari, identična Njegovom bivstvovanju. Misao ili inteligibil nije odijeljena od Njegovog Bitka i nije nešto neovisno o Njemu. Budući je On jednostavan i samo bivstvovanje, nužno slijedi zaključak da je misao Njegov posljedak, jer je On aktivni Princip, ili je misao posljedak Njegovog bivstvovanja. U Bogu bivstvovanje i mišljenje su sinonimi, s tim što mišljenje nije nezavisno od bivstvovanja ili je u samom mišljenju uključen određeni način bivstvovanja.

Ibn Sina smatra da je bivstvovanje, dakle, jedinstvena Božija karakteristika. Evo pobliže obrazloženje ovog učenja. Esencija Boga je data u samoj Njegovoj egzistenciji. Od egzistencije proizilazi samo egzistencija. Zbog toga u sferi mogućih ili kontingentnih bića, egzistencija dolazi od Boga i ona nije onaj izvanjski aspekt stvari. Da se radi o tome da egzistencija nije puko svojstvo govori i sama činjenica da je egzistencija narav Božija. I budući da je Bog taj koji daje bivstvovanje, onda nužno slijedi zaključak da ono što dolazi od Boga ne može biti sekundarnog značenja, već je samim tim određen njegov zbiljski status. Božija samospoznaja ili mišljenje o sebi samom uključuje i znanje o svijetu i time se određuje status svijeta. Na mnogim mjestima u njegovim djelima susrećemo se sa konstatacijom da Bog nema esenciju već da je Njegova esencija ustvari Njegova egzistencija. Ili veli „u njegovom se biću ne uzima u obzir ništa drugo osim samo bivstvovanje“ (*ve la i'tibar fi zatihī illa al-'wujud*), (Ibn Sina, *Tafsir Samadi*) ili u *Išaratu va Tanbihatu* susrećemo se sa sljedećim citatom „Njegova bit jest Njegovo bivstvovanje“

(*Mahiyyatuhu hije anniyatuhu*) (Ibn Sina, 1971:48), a i Toma Akvinski će docnije kazati „Božija bit, dakle, nije ništa drugo nego njegovo bivstvovanje“ (Toma Akvinski, ST, I, 22, 7). Ibn Sina u svojoj ontoteološkoj raspravi *Risala al-aršīyya* zaključuje da esencija nužnog bića nije drugo doli identitet nužnog bića i da je „njegovo biće unificirano u njegov realitet“, tako da, „ne bude li njegovo biće istovjetno njegovom realitetu, onda bi njegovo biće bilo drugačije od njegovog realiteta“ (Arbery, 1951:27). Iz ovoga stava jasno se vidi da Ibn Sina poistovjećuje koncept bića Boga sa konceptom stvarnosti ili istine, a ne sa konceptom biti ili esencije.

Ovi su stavovi Ibn Sine bitno utjecali na učenje Akvinskog o Bogu kao Čistom Bitku. Međutim, neki su tomisti tvrdili da se ipak radi o učenjima koji se ne mogu pomiriti. Čitava se argumentacija tomista, da bi pokazali neovisnost Tome Akvinskog od Ibn Sine, u svezi s učenjem o Bogu kao Čistom Bitku ili kao samo bivstvovanje, predstavlja tekst u njegovoj *Metafizici*, a navodi se i u *Išarati va Tanbihatu*, u kome Ibn Sina umjesto *wujud* upotrebljava *annyya* (Judi, 1969), koja također znači bitak, ali ne u onom intenzitetu kao *wujud*. Sve su analize usmjerene da argumentiraju da značenje ovog pojma ne označuje značenje *wujuda* koji podrazumijeva akt egzistencije, a ne naprosto egzistenciju. Međutim, u komentaru na *Ihlas*, Ibn Sina upravo spominje *wujud*, a ne *annyyu*. Čak se kaže *illel wujud* (sami Bitak/*ipsa esse*), kao što je pokazao gornji citat.

Otuda, egzistencija nije sastavni dio materije i forme. Ili, egzistencija nije njihov vlastiti princip. Da bi oni bili, materija i forma, budući da su u *in potentia*, dovode se u vezu sa egzistencijom ovisnom o Bogu. Kad je u pitanju akcidentalni karakter egzistencije u odnosu na esenciju, taj status se primjenjuje samo onda kad se razmatra problem o suprotnosti egzistencije i ne-egzistencije stvari kada su ovi, ustvari, uklonjeni materija-forma složajem, pri čemu oni postaju egzistentom. Kada se aktualizira njihova egzistencija, budući da su oni dati u mogućnosti, a naročito mogućnost materije da prima forme, i koja i dalje produžava u statusu aktualne egzistencije, zadobijajući mnoge forme, to potvrđuje da samo u tom slučaju forma ima prioritet u odnosu na materiju koja, opet, potencijalnost dobija od „nečega drugoga“, a ne samo od forme. U tome i jeste „značenje famoznog metafizičkog diktuma „egzistencija je akcident u odnosu na esenciju“. To znači da kontingentno nikada se ne može osloboditi svoje kontingencije i nikada se ne može steći statusom nužnog bitka stoga što njegova egzistencija uvijek ostaje dodata njegovoj esenciji“ (Rahman, 1981:13). Dakle, kada se egzistencija doda potencijalnosti, onda se govori da je ona dodat-ak, a ne samoj stvari koja postoji, zato što stvar posjeduje svojstvo postojanja, ona postoji - dakle, postojanju se ne može dodati postojanje. Egzistencija se dodaje s ciljem da esencija postane pojedinačnom, konkretnom ili da se

osuštini kao takvom ili da postane nešto zbog toga što ona ne postoji. Zbog toga esencija nije nešto preko čega Bog stvara. Samo njeno osuštinenje aludira na njezino dolaženje od nekud. Ili, pak, kad se spomene „esencija po sebi“, kako ćemo pokazati malo niže, ona je sastavni dio univerzalnosti samo u ljudskom umu ili samo po umu ona je univerzalna, a čovjekov je intelekt u vezi sa intuicijom ili sa aktivnim intelektom, kao što smo spomenuli. Dakle, istina je da Ibn Sina na nekim mjestima u svojoj *Metafizici* govori o akcidentalnom karakteru egzistencije, kao nešto što je dodato esenciji, međutim, to razmatra na logičko-semantičkom planu, dočim, u svezi ontološkog plana, pojam egzistencije je primarnoga značenja, a to proizilazi iz shvatanja da je Bog samo bivstvovanje od kojeg zavisi svako drugo bivstvovanje. I tu se ne radi o izvanjskom aspektu bivstvovanja. Sve su stvari, po Ibn Sini, složaj materije i forme ili egzistencije i esencije, i one su podložne apsolutnoj ne-egzistenciji (Rahman, 1982:12). Sve, osim Boga, obuhvaćeno je kontingencijom i kada ono postaje nužno, ono postaje nužnim po drugom, a ne po sebi. U kontingentnom, dakle, biću, princip nužnosti nije dat u njemu samom ili ono nije princip svoje nužnosti.

Drugo, kad se odnos esencije i egzistencije postavlja u odnosu na Boga, oni se stječu drugačijim značenjem. Inteligibilnost esencija, ukoliko se ovi ne dovedu u vezu s Bogom, gube svoje značenje. Zbog toga, prema F. Rahmanu, uvijek treba imati u vidu Ibn Sinino naučavanje o pojmu akcidencije u njegovoj filozofiji. To je krucijalno pitanje u njegovoj metafizici. Kad Ibn Sina govori o akcidentalnom karakteru egzistencije, s metafizičkog aspekta, on potencira na kontingentnost stvorenih stvari. Kad govori o realitetima ili bićima, uvijek napominje da se esencija i egzistencija stvari razlikuju, isključujući Nužno Biće ili Boga u koga su esencija i egzistencija istovjetni. Ili, Ibn Sina uvijek daje metafizički prioritet individualnom egzistentu u odnosu na „esenciju po sebi“. Stvari u zbilji su, prema tome, dati, postojeći, i one jesu, ali nejednake su, zapravo, po prirodi, po onome po čemu jesu. I to treba razlikovati. Nije jednako kazati da nešto jest, da ono postoji, i odgovoriti na pitanje šta je to što jeste? Zato se u njegovoj filozofiji susrećemo sa više načina bivstvovanja. Da „esencije po sebi“ nisu sastavni dijelovi Nužnog Bitka vidi se po tome što potonji „ne dijeli ništa sa suštinom bilo čega što nije Nužni Bitak“ (Ibn Sina, 1971:253). „Esencije po sebi“ nemaju zbiljski status; one dolaze od nekuda. To nisu samostalna „bića“ neovisna o Bogu kao što su Platonove ideje. Radi se o inteligencijama koje su moguće po sebi i koje se nalaze u nekom stanju između postojanja i nepostojanja i one su kao takve Božiji posljedak (Rahman, 1982: 10).

Esencije, prema Ibn Sini, dijele se na tri vrste: esencije u stvarima, esencije u umu i esencije po sebi.

Esencija, smatra Ibn Sina, može postojati u izvanjskoj stvarnosti/objektima (*fil-a 'yan*), sjedinjena s okol-

nostima karakterističnim za tu realnost. Kao što je totalitet ili složaj, na primjer, materije i forme. Naime, Ibn Sina tvrdi da je kviditet, esencija, u izvanjskim objektima, ustvari, složaj materije i forme. Kad se ove okolnosti udruže formiraju poseban egzistent ili biće. Od vode i brašna nastaje tijesto. Za složene stvari ne može se reći da je forma esencija ili materija esencija. Tu egzistencija nije akcident esencije. U ovom slučaju, postojanje stvari prethodi našoj spoznaji, budući da je predmetni bitak ono što najprije uočavamo ili ono što nam se predstavlja, a tek onda počinjemo da objašnjavamo njegovu suštinu ili esenciju. Na osnovu izvanjske stvari um je kadar da stvara esencije. To znači da egzistencija prethodi esenciji.

Esencija također može postojati kao koncept u umu kad se ova dovodi u vezu sa okolnostima svojstvenim egzistenciji u umu, kad je ona, na primjer, sastavni dio univerzalnosti ili općosti. To je kad se može zamisliti nešto što ne postoji u stvarnosti. Ovo se potencira u srednjovjekovnih filozofa da bi se razlikovali esencija i egzistencija. U ovom slučaju, esencija prethodi egzistenciji, jer je ona najprije smještena u umu. Budući da je ona smještena u umu, a to znači da je ona univerzalna, a univerzalnost je postojano umski koncept, kao što smo spomenuli, onda se javlja problem s pojedinačnim objektima, a to je na koji se način ona može pojaviti među njima? Odnosno, kako će ona karakterizirati pojedinačne konkretne objekte od kojih je konstituirano postojeće od kojih ni dva objekta nisu ista?

Odgovor na ova pitanja, Ibn Sina gleda u trećoj vrsti esencija koja uključuju neovisnost u odnosu na općost i pojedinačnost, tj. kada se esencija uzima u obzir sama po sebi, kao takva, primjerice, „čovječnost“. Iako esencija može egzistirati u spoljašnjoj realnosti popraćena sa partikularnim okolnostima, pokazujući se u toj pridružnosti pojedinačnom, ona se može uzeti u obzir i kao nešto što nije pridruženo tim okolnostima, sama po sebi, i, u ovom slučaju, isključuje ideje jedinstva i mnoštva ili pojedinačnost i općost. Znači, u spoljašnjosti, okolnosti vezane za neku stvar, odnosno egzistenciju, dodaju se esenciji. „...čovječnost, veli Ibn Sina, nije čovječnost Amra; čovječnost se razlikuje od čovječnosti Amra zahvaljujući okolnostima. Ove određene okolnosti igraju ulogu u pojedinačnoj osobi Zejda... a, također igraju ulogu i u „čovječnosti“ u onoj mjeri u kojoj se ona odnosi na njega“ (Rahman, 1998:488). Prema tome, esencija „čovječnost“ – ukoliko su okolnosti spoljašnji u odnosu na esenciju – neutralna je esencija, ona je „prividno izmijenjena u svakom pojedincu“; kada se ona ima primijeniti na mnogo, postaje univerzalna. Ovdje se radi isključivo o odnosu prema esenciji u umu, ali ne i na stvar. Otuda postojanje stvari u zbilji jest uslov postojanja i esencije. Njezina drugotnost pretpostavljena je postojanjem individualne stvari. Isto tako, ontološki status bivstvovanja dolazi do izražaja kada se radi o egzistenciji ili biću Boga koji pre-

thodi svemu, pa i esencijama. Bog nema esenciju, već Njegova „esencija“ je u postojanju ili egzistenciji. Esencija ne može biti uzrok egzistenciji, već po uzroku egzistencije neko biće jeste. Ako se spominje da je Bog taj koji daje postojane ili bitak, onda logično slijedi da se ne može dati bitak nečemu koje već postoji kao takvo. Kad on spominje „esenciju po sebi“, ima u vidu da se radi ipak o „kontingentnom biću“, stoga što je samo Bog Nužno Biće. „Kontingentno biće nikada se ne može osloboditi svoje kontingencije i postati po sebi nužnim kao što je slučaj poput Boga“ (Rahman (1982: 13). Ono može postati nužnom po drugom, tj. po Bogu. Ili, esencija je neutralna glede bitka ili ne-bitka. I kao takva, motri se na logičkom planu, a ne na ontološkom. Kada se radi o nekoj zbiljskoj stvari, onda egzistencija te stvari nije njen akcident.

Samim tim što se dodaje egzistencija esenciji, to utječe na esenciju i njezinu stvarnost, stoga što esencija nije egzistent. U ovom slučaju, esencija nije ontološki razdijeljena od egzistencije. Egzistencija neke stvari nije sadržana u samoj esenciji stvari, već je ona posebna stvarnost koja ima ontološki primat.

Ibn Sina jedno malo poglavlje u *Išaratu va tanbihatu* naslovljava kao „svojstvo postojanja nije kao druga svojstva“, tj. postojanju daje ontološki primat u odnosu na esenciju. „No, neprihvatljivo je da svojstvo egzistencije, koje je egzistencija stvari, bude posljedak njegove esencije koja nije egzistencija ili da bude posljedak drugog svojstva, jer uzrok prethodi po egzistenciji, a nema ničeg što prethodi egzistenciji“ (Ibn Sina, 1971:30-34). Iako Ibn Sina spominje da je egzistencija svojstvo, jasno se vidi da to nije obično svojstvo. Od egzistencije proizilazi samo egzistencija, ali se ovi razlikuju načinom egzistiranja ili bivstvovanja, i to je ono što hoće da naglasi Ibn Sina. To da ništa ne prethodi egzistenciji pretpostavlja da egzistencija nema izvanjsko značenje u odnosu na esenciju. Egzistencija, kao što pokazuje gornji tekst, ne može biti uslovljena nikakvom esencijom, tj. ona ne može biti drugotnog značenja.

Kad se esencija promišlja s obzirom na esenciju kao takvu, bez da se dovede u vezu sa prethodna dva vida egzistencije, onda to pretpostavlja da ideja esencije isključuje okolnosti postojanja kao što su jednost i množnost. Osim toga, esencija uzeta „sama po sebi“ nije ni opća ni pojedinačna ukoliko se motri na logičkom planu – znači, ona ne postoji. Ukoliko se ona ne primijeni na nešto, onda je nepostojeća ili, pak, egzistencija nije identična esenciji i nije uključena u esenciju. Ukoliko bi esencija mogla biti atriburano data stvari ili biću ili, drugim riječima, ukoliko postane konkretnom esencijom neke pojedinačne stvari, tada proizilazi da ona dolazi od nekuda, da se ona osuštinjuje. Radi se o religijskoj ideji o stvaranju, koja leži iza ovakvog stava. Ili je njeno osuštinjenje pretpostavljeno određenim načinom bivstvovanja. Nije u cijelosti oduzeta od potonjeg. Zbog toga nije korektno da se govori

o esenciji „po sebi“. Ovdje se status esencije motri, kao što veli F. Rahman, kao tehnički pojam.

Primjenjujući postupak razlikovanja esencije i egzistencije, Ibn Sina razlikuje opće i pojedinačno i u odnosu na esenciju, naročito na logičkom i semantičkom planu.

Naime, postavlja se pitanje: Da li definicija ili određenje esencije uključuje univerzalnost i partikularnost? Budu li uključene u definiciji odijeljeno, univerzalnost i partikularnost će sačinjavati dio same definicije ili određenja esencije. Oni ne mogu formirati potpunu definiciju, budući da se pri postupku definiranja pojedinačno, one isključuju. Spomenimo sljedeći primjer. Ukoliko „animalnost“ uključuje općost u samoj svojoj definiciji, onda je nemoguć iskaz koji bi se dao primijeniti na pojedinačnu životinju. Ukoliko je, pak, pojedinačno uključeno u definiranju ili određenju „animalnosti“, onda nije na čisto sa iskazom o univerzalnom, već se to primjenjuje na bilo koju partikulariju, nejednaku onoj koja je deskribirana u definiciji esencije. Bjelodano se vidi da je ideja esencije, bude li se ona uzela u obzir sama po sebi kao takva, oslobođena od pojmova univerzalitet i partikularitet. Zbog ovoga Ibn Sina i govori o „esencijama po sebi“.

Univerzalitet i partikularitet dodati su esenciji kada se ona bude uzela u obzir u umu. Budući da opći pojam postoji u umu, kao što smo spomenuli, svagda kao koncept ili ideja, onda esencija kao takva nije univerzalna, ona je samo sastavni dio univerzalnosti. Budući da je čovjekov intelekt povezan sa aktivnim intelektom, onda nužno slijedi da esencije u ovom slučaju dolaze od nekuda. Uloga aktivnog uma ovdje se nadaje fundamentalnom. On je na vrhu intelektualnog pregnuća. Ili je to sfera u kojoj čovjek, na osnovu promišljanja stvari, putem izravne intuicije, stvara pojmove ili univerzalije.

Kao što isključuje promisli (ideje) o jednosti i množnosti, esencija, bude li se uzela u obzir sama po sebi, ne predstavlja egzistenta ili ne-egzistenta. Njezin neutralni status podrazumijeva, kad se bude postavilo pitanje šta je esencija, da je ona esencija, čistost, a ne nešto ili ništa. Ili esencija jest i nije nešto. Esencija je naprosto esencija. Njezina neutralnost postaće zbiljskom ukoliko se ona dade primijeniti na neku pojedinačnu stvar bez koje ona, ustvari, ne predstavlja ništa. Zato se i kaže da se ona osuštinjuje, dolazi od nekuda, ili da ona šiklja među pojedinačnim egzistentima, kad se nađe u mnogo, a da nije mnogo, što predstavlja problem koji je natjerao Ibn Sina da razmišlja o neutralnom statusu esencije glede njezina bitka ili ne-bitka.

Shahadi, priključujući se Rahmanovoj analizi, nudi i druge dokaze koji idu u prilog dokazivanja kontingentnosti esencije, a naročito glede pitanja „esencija po sebi“. On svoju argumentaciju temelji na pojedinim dijelovima Ibn Sinaove *Eš-Šifa*. On čak izvodi i tezu da je „esencija po sebi“ određeni način bivstvovanja. Ili da esencija i u

ovom slučaju nije oslobođena od akta ili načina bivstvovanja.

Shahadi tvrdi da je mnogo bitnije kada se esencija uzima u obzir u odnosu na nešto drugo, a ne u odnosu na „sebe samu“, pa se kaže, na primjer, esencija neke stvari: konjstvo o konju ili čovječnost o čovjeku i dr. U ovom slučaju jačina minimalnoga značenja „po sebi“ je logično semantička (Shehadi, 1982:78). Esencija čovjeka ili konja, konjstvo ili čovječnost, sadrži određene „sastavine“ bez kojih te esencije ne bi mogle biti esencijama. Budući da su stvari u svijetu pojedinačne, onda to pretpostavlja da pozicija esencije ne podrazumijeva nezavisan način egzistiranja u punom smislu riječi. U ovoj perspektivi, esencija, prije svega, određeni je način bivstvovanja (Shehadi, 1982:78). Njezino „po sebi“ označuje njezinu čistost, ali to je ne oslobađa načina bivstvovanja. Pomisao o konju i čovjeku, drugačije kazano, uključuje poimanje postojećeg čovjeka i postojećeg konja, a ne nešto nepostojeće. Zbog toga, kada se kaže „po sebi“, ne podrazumijeva uvijek esenciju kao esenciju, već da se esencija odnosi na nešto. Kad se esencija „konjstvo“ primijeni na neki egzistent, to ne znači da je ona dio ideje o konju, nema svoje univerzalno značenje. Ta ideja je univerzalna zbog toga što se ona može primijeniti na mnoge pojedinosti koje odgovaraju deskripciji konja. Drugim riječima kazano, „univerzalnost je karakteristika ideje kao ideje, a ne kao ideje X ili Y“ (Shehadi, 1982:78).

Znači, egzistencija i univerzalnost ne sačinjavaju niti su dio onoga što ideju konja čini da bude idejom konja. Zbog toga je jasno, posmatrano s logičko-semantičkog aspekta, zašto ideja konja ne podrazumijeva egzistenciju (Shehadi, 1982:78). Dodatak ideje konja ili ideje čovjeka svagda je nekakav privjesak osnovi koja ga pretpostavlja. Taj dodatak je u konkretnom smislu, sa oznakama mjesta i značenja, a čovjek kao takav ili konj kao takav, u formi je definicije i značenja, i nije ništa drugo doli čovjek ili konj, i nema ničeg što bi moglo promijeniti to (Shehadi, 1982:78). Ali, u čemu se sastoji učenje Ibn Sinaa po kome se ono razlikuje od učenja prethodnih filozofa? Naime, on smatra da esencija prethodi egzistenciji; to uvijek promišlja kada je ona u umu, ali i u tom slučaju ona nije posve nezavisna. Ovo je ispravno, prema Ibn Sini, ukoliko se ima u vidu racionalni bitak (*vujud akliy*), a ukoliko se radi o predmetnom bitku (*vujud hariji*) ili o individuaciji stvari, onda se ne može govoriti o tome da esencija ili egzistencija prethode jedna drugoj, kao što smo naglasili. Oni u realnosti sačinjavaju jedno biće, jedan egzistent. Tu se treba povući još jedna razlika koja je pretpostavljena od toga šta će se uzeti u obzir, da li ostvarivanje toga u spoljašnjosti ili njegovo ostvarivanje u umu, bez da se uzme u obzir njegovo postojanje u spoljašnjosti, potencijalnosti toga. Tu treba ocrtati razliku, nadalje, i u odnosu na esenciju i egzistenciju u jednostavnom biću i razliku u složenim bićima.

Čitava šema objašnjenja nužnosti postojanja Boga i mogućnosti postojanja stvari, pa i esencije i egzistencije, sastoji se u postavljanju razdjelnice između esencije i egzistencije u kontingentnim bićima i naglašavanjem njihove istosti u Bogu. Odnosno, u djelima Ibn Sine spominje se da je Bog onaj koji daje postojanje; od postojanja može proizaći samo postojanje, ali načini postojanja se razlikuju, i tu postojanje nije izvanjsko. Dok je Ibn Sina govorio, kao što kaže Judy, o negiranju esencije u Bogu, Toma Akvinski govori o identitetu esencije i egzistencije, potkrepljujući svoj stav na diktumu u Svetom pismu da je Bog „Onaj koji jeste“ ili „On jeste“, gdje se izjednačuju ili, tačnije, identifikuju esencija i egzistencija. O ovome Ibn Sina govori u svojim filozofskim raspravama, međutim, u njegovim komentarima na suru *Ihlas* on mnogo jasno rezimira svoje filozofske poglede, nalazeći opravdanje i u kur'anskim ajetima. On govori o identifikaciji esencije i egzistencije tumačeći riječi *Huve* (On), od kojega izvodi i „onstvo“, pojam koji u filozofiji označuje bitak koji posjeduje vlastiti identitet (*huwiyya*). Ili, tačnije, da to On, ustvari, jeste On i ništa drugo, da to On pretpostavlja biće ili da je ponad bića. Veli: *El-huve huve* (On je On ili On jeste On). Evo citata o identifikaciji esencije i egzistencije u komentaru na *Ihlas*: *Al Mabda al-awwal huva huva li zatih fe izen wujuduhu ajn mahiyyatih* (Prvi princip: On jeste, po sebi je, stoga što su Njegov bitak i bit identični) (Ibn Sina, *Tafsir Samady*)

Zaključak

Na osnovu spomenutog, može se zaključiti da u učenju Ibn Sinaa ima stavova u kojima su filozofi mogli naći inspiraciju da egzistencija stvari nije akcident esencije, tj. da ona nije onaj izvanjski element. Tomisti prizivaju da je Toma Akvinski slijedio Ibn Sinu u svezi razlikovanja esencije i egzistencije, ali se on diferencirao od njega u svezi sa pitanjima kome pripada primarna zbiljnost esenciji ili egzistenciji, zastupajući da je esencija tek akt egzistencije, i da ovo predstavlja, kao što tvrdi E. Gilson, ne evoluciju već revoluciju u promišljanju ovog problema. E. Gilson doslovce veli: „Uvođenje avicenijske spoljašnosti egzistencije i tomističke unutarnosti egzistencije uopće se ne mogu usaglasiti. I ne proizilazi da se jedan pogled u odnosu na drugi smatra evolucijom, već revolucijom“ (Gilson, 1965:181). Ipak, ovdje ćemo spomenuti dva stava: jedan Tome Akvinskog, a drugi Ibn Sine, koji, po pitanju esencije i egzistencije, ne izgledaju nepomirljivima. Evo šta o tome veli Toma Akvinski: „No, postojanje (egzistencija, *moj. bilješka*) samo po sebi ne bi moglo biti uzrokovano formom ili svojstvom *quidditasa* stvari – imam tu u vidu djelatan uzrok – jer bi takva stvar bila onda svoj vlastiti uzrok“ (Akvinski, 42). Onda nastavlja da postojanje dolazi od drugog bića koje predstavlja čisto, samo postojanje. Evo Ibn Sininog teksta iz

Išarata wa Tanbihata: „No, neprihvatljivo je da, svojstvo egzistencije, koje je egzistencija stvari, bude posljedak njegove esencije (*quidditas*) koja nije egzistencija ili da bude posljedak drugog svojstva, jer uzrok prethodi po egzistenciji, a nema ničeg što prethodi egzistenciji“ (Ibn Sina, 1971:48). Od ovog stava jasno se vidi da esencija nika-ko ne može biti uzrok egzistencije ili da je ova, ustvari, posljedak bilo čega drugog osim egzistencije. „Esencija prouzrokuje atribute, a atributi dalje atribute zahvaljujući apsolutnoj prvotnosti egzistencije. Egzistencija, prema tome, nije atribut poput ostalih atributa, već je ona njihov apsolutni uslov.“ (F. Rahman, 1982:10) Da se radi o kontingentnosti esencije govori i činjenica da se ova odnosi na stvari, ali ne i na Nužno Biće koje je samo postojanje ili Bitak. Ili na jednom drugom mjestu kaže: „u svakome stvorenome biću bitak proizilazi iz čega drugoga“ (Ibn Sina, 1971: 49). Bog je taj koji daje bitak ili je On vlastiti Bitak, sa Svojim identitetom, koji je izvor svih bića.

F. Rahman je, nesumnjivo, dao najdublje istraživanje o ovom problemu. Njegovi su tekstovi nastali kao reakcija na neke istraživače tomističke provenijencije koji su imali namjeru odijeliti što je moguće više Ibn Sinu i Tomu Akvinskog po pitanju promišljanja esencije i egzistencije, te po pitanju polarizacije bića na nužno i moguće. Iz tih se istraživanja dade vidjeti da F. Rahman otvara nekoliko pitanja naučavanja Ibn Sine, koja nisu sagledana prije njega od strane nijednog muslimanskog teoretičara. Slobodno se može ustvrditi da je F. Rahmanova interpretacija standardna. Radi se o sljedećem. Toma Akvinski u svojim djelima upotrebljava termine „Biće nužno po sebi“, „Biće nužno po drugom“ i uopće ne spominje da su ove kategorije bića svojstveni Ibn Sini, tako da on u tom pogledu ne slijedi Aristotela ili Boetiea. A najveća zasluga za povlačenje razlike između esencije i egzistencije, s jedne strane, i naučavanje o simplicitetu Boga, o samom postojanju Boga, ne kao biće već samo Biće, te o učenju da bivstvovanje stvari nije dato u samim stvarima, već ono je akt Božijeg bivstvovanja, da je Bog jedini taj koji daje bivstvovanje, pripada, bez sumnje, Ibn Sinaovim teorijama koje se po mnogo čemu razlikuju od teorija prethodnih filozofa. Čak se srednjovjekovna filozofija ne može zamisliti bez ovih naučavanja.

Literatura:

1. Averoes. (1988) *Nesuvislost nesuvislosti* (Zagreb)
2. Aristotel. (1971) *Metafizika, knjiga xii* (Beograd)
3. Akvinski, T. (?) *Biće i suština* (Beograd)
4. Bošnjak, B. (1982) *Grčka filozofija* (Zagreb)
5. Corbin, H. (2002) *Filozofija u Iranu* (Sarajevo)
6. Ibn Sina. (1971) *Išarat va Tanbihat III* (Beirut)
7. Gilson, E. (1965) *La Thomisme* (Paris)
8. Ibn Sina. (1960) *as-Shifa: „al-Ilahiyat“* (Le metaphysique). Ed. G.-C. Anawati and S. Zayed, 2 vol., (Kairo)
9. Ibn Sina. H.A. (1982) *Kitab an-Nayad* (fil hikmah al manti-

- kiyya, va at-tabi`iyya va al-ilahiyya (Beirut)
10. Ibn Sina, Husejn b. Ali, Tafsir as-Samadiyya va al`muawizatayn (Rukopis pod sig. 672 u Gazi Husrevbegovoj biblioteci (Sarajevo)
 11. Judi, G. (1969) *The Use of Avicennas Metaphysics viii, 4 in the Summa contra Gentiles* (Toronto)
 12. Nasr, S.H. (2001) „Mulla Sadra: his teachings“ u: *History of Islamic Philosophy* Part I. Ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (Qum)
 13. Rahman, F. (1988) „Ibn Sina“ u: *Histroija islamske filozofije* ed. M.M. Sharif I (Zagreb)
 14. Rahman, F. (1982) „Essence and existence in Ibn Sina – The Myth and the Reality“ u: *Hamdard Islamicus* vol. IV No 1.
 15. Rahman, F. (1958) „Essence and existence in Avicenna“, u: *Mediavel and Renaissance Studies* 4. (London)
 16. Rahman, F. (2001) *Filozofija Mulla Sadra Širazija* (Sarajevo)
 17. Shahadi, F. (1982) *Metaphysics in Islamic Philosophy* (New York)
 18. Zurovac, M. (1977) „Ka filozofiji egzistencije“ u: Žan Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije* (Beograd)
 19. Windelband, W.(1978) *Historija filozofije* I (Zagreb)

Summary

THE MAIN CATEGORIES OF IBN SINA'S LEARNING LINKED WITH THE STUDY - THE PROBLEM OF BEING

Hasan Džilo

Ibn Sina studied the problem of being by analyzing many categories of which the ones of form and matter, the general and the individual, the essence and existence, are discussed in this text. The analysis shows that he greatly differs in the view of these issues from the previous philosophers, for example Aristotle. His greater achievement is drawing a distinction between the essence and existence in contingent beings. God is the only being which does not possess essence and His essence is included in His existence, and that's what makes Him different from other beings. This learning provided the later philosophers with an inspiration for their learning about the contingency of essence in respect to existence. In all these works about the analysis of being, Ibn Sina begins with the analysis of the existence of certain beings, however, in his commentary *Ihlas* Ibn Sina begins his analysis with God's name He which supposes being. Therefore, he finds the inspiration for his ontological view in the Qur'an. However, that does not mean that the beings in the world and the world itself are insignificant. Considering that they are included in God's self-cognizance, it points to their veritable status or that they are the consequence of God's existence.

Key words: philosophy, Ibn Sina, Being, essence, existence, ontology, Qur'an

الموجز

الفئات الرئيسية في مذهب ابن سينا المتعلقة بدراسة مشكلة الكائن

حسن جيلو

ناقش ابن سينا مشكلة الكائن من خلال تحليل فئات كثيرة. وتحدث في هذا المقال عن بعض تلك الفئات. مثل الصورة والمادة. والعام والخاص. والجوهر والوجود. ويشير التحليل إلى أنه كان يختلف بدرجة كبيرة في مناقشة هذه المسائل عن سبقه من الفلاسفة من أمثال أرسطو. ومن أكبر فضائله التمييز بين الجوهر والوجود في الكائنات الممكنة الوجود. ويرى ابن سينا أن الله سبحانه وتعالى هو واجب الوجود لذاته. وهو بذلك يختلف عن باقي الكائنات. وقد استند الفلاسفة المتأخرون على هذا المذهب في حديثهم عن علاقة الجوهر الممكن بالوجود. يبدأ ابن سينا في جميع أعماله في تحليل الكائنات بتحليل وجود الكائنات المنفردة. ولكن في تفسير سورة الإخلاص يبدأ ابن سينا تحليله باسم الله: (أحد) دال على أنه تعالى واحد من جميع الوجوه. إذن فإنه يجد في هذه الآية القرآنية حافزا لنظرته الوجودية. لكن لا يعني هذا إطلاقا أن الكائنات في الكون والكون نفسه لا أهمية لها. فهي موجودة بمجرد أن الله هو الذي أوجدها.

الكلمات الرئيسية: الفلسفة، ابن سينا، الكائن، الجوهر، الوجود، علم الوجود، القرآن الكريم.