

# POLARIZACIJA BIĆA U IBN SININOJ FILOZOFIJI

Hasan DŽILO

## Uvod

**B**iće se, u metafizici Ibn Sine i metafizici nekih drugih skolastičkih filozofa, naprimjer Tome Akvinskog, razmatra mnogostruko.

Ne radi se o apsolutnom, jednoznačnom biću. Postoje više bića ili načina bivstvovanja (postojanja). Ili postojanje se ne pripisuje jednoznačno svim bićima. Osim toga, ima i nebića, nepostojanja.

Međutim, problem bića začinje se bićem kao najopćenitijom kategorijom zato što se ništa ne može reći o nečemu prije nego što se kaže da ono postoji – biće se, prema tome, poistovjećuje sa bivstvovanjem. To je, ustvari, prva kategorija od koje započinje bilo koja analiza i na nju se nadovezuje.

Razum prepoznaje biće, po Ibn Sini, sam po sebi, tako da mu nije potrebna definicija ili deskripcija. Biće ili postojanje ne da se definirati zato što nema ničeg što bi bilo općenitije od njega i nema ničeg što bi bilo jasnije od njega. Zapravo, radi se o biću kao nečemu što um najprije pojmu u stvarima, a tek onda počinje analiza njegovih karakteristika.

Postojanje ili biće je kategorija koja obuhvaća sve, odnosno sve je potonulo ili je obuhvaćeno postojanjem, pa i samo Božije biće. Ali, ovo se razlikuje od ostalih bića po tome što je njegovo bivstvovanje samo po sebi, a sva ostala bića svoje bivstvovanje duguju drugome, tj. nisu po sebi bivstvujuća bića. To nužno biće Ibn Sina imenuje i sa On (Huve/kur`ansko svojstvo) koje, ustvari, pretpostavlja biće ili onstvo (huvvije) spram hijerarhije svojstava. Ono ukazuje na nešto skriveno, odsutno, ali koje je uzrok da će neko biće biti bićem ili je izvor svekolikih biti bića, gdje dolazi do izražaja Ibn Sinina teorija o stvaranju svijeta ili stvaranje svijeta dobija drugu formu. Diferencirajući princip između bića Boga i bića svijeta je sami karakter bivstvovanja. Sve je u odnosu na Boga slučajno ili nepostojeće. Sve osim Boga zaslužuje neegzistenciju. Ovo predstavlja, ustvari, osnovnu pretpostavku posmatranja i analize bića u djelima Ibn Sine.

U tome je, svakako, promicano i produbljeno Aristotelovo shvatanje bića u njegovoj mnogostrukosti, da samo bivstvovanje posjeduje mnoge strane ili, pak, bića i da

se bivstvovanje u njegovoj biti interpretira različito, predstavljajući na taj način glavni problem metafizike. Međutim, problem bića kod Aristotela i filozofa prije njega je promišljan poput iskaznog ili predikativnog obrasca da bi se označilo ono što jest, a ne da biće jest činjenica, fakta postojanja. Ono se kod islamskih filozofa uvijek dovodilo u vezu sa pitanjem o „realnosti“ kao nešto što je pretpostavljeno konceptom istine.<sup>1</sup>

Prema tome, biće je, po Ibn Sininom poimanju, ono što se čovjeka najprije dojmi u stvarima. Osim bića u stvarima – samo njihovo bivstvovanje – bićem se označava i ono što postoji u umu, pa se naziva umskim bićem ono što predstavlja sadržaj svijesti bez obzira na to može li se ono primijeniti na neku konkretnu stvar ili ne; biće je i ono što posjeduje izvanjsku egzistenciju neovisnu o našem mišljenju. Zatim se susrećemo sa bićem po sebi, nužnim bićem, bićem po drugome, mogućim bićem, nemogućim bićem... koje u filozofiji Ibn Sine susrećemo u veoma razuđenoj i, u isto vrijeme, razdijeljenoj formi prvi put u povijesti filozofije.

Međutim, polarizacija bića na nužno i moguće biće kod Ibn Sine se smatra njegovim najvećim doprinosom u filozofiji. Otuda ćemo se u ovome što slijedi osvrnuti na polarizaciju bića na nužno i moguće biće. Na osnovu ove teorije, ocrta se razlika između esencije (ens) i egzistencije (esse) u stvorenim stvarima, simplicitet Božijeg bitka da je esencija Boga sadržana u Njegovom bivstvovanju, kao i analiza o načinima bivstvovanja koje su bile centralne teme u srednjovjekovnoj skolastičkoj filozofiji. To će predstavljati, ustvari, uzrok da njegova teorija o ovim problemima poprimi zasebnu formu u istočnoj i zapadnoj filozofiji. Iako polazi od analize već načetog problema u Aristotela i Farabija, Ibn Sina ove kategorije razvija i interpretira u svjetlu svog cjelokupnog filozofskog sustava. Otuda je teorija o nužnom i mogućem biću sa Ibn Sinom postala razuđena

1 Seyyed Hossein Nasr, "The Qur'an and Hadith as source and inspiration of Islamic philosophy" u: *History of Islamic Philosophy*, part I, ed. By Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leman, Qom: Ansariyan Publications, 2001, 33

i standardna. U tom smislu, Teicher tvrdi da „temeljna koncepcija o nužnom i mogućem biću, prva u povijesti mišljenja, izgleda potiče od samoga Ibn Sine. Tom pojmu očigledno nema prethodnice u helenističkoj filozofiji, a ja najprije prihvatam Averroesovu izjavu da ga je Avicena prvi uveo negoli pretpostavku modernih historičara da ga je našao formuliranog u djelima svojih islamskih prethodnika. Njihova pretpostavka nije dokazana, a Averroes bi, svakako, mogao znati bolje.“<sup>2</sup>

Naime, nema nijedne veće rasprave u kojoj Ibn Sina ne spominje odnos nužnog i mogućeg bića (Boga i svijeta u širem smislu), ali najrazuđenije ih promišlja u svojim trima najvećim djelima: „El-Šifa“, „En-Najat“ i „El-Isharat ve tanbihat“.<sup>3</sup>

### Nužno i moguće biće

Dat ćemo samo ekspoze o nužnom i mogućem biću, o kojima govori u spomenutim djelima, a potom ćemo preći na Ibn Sinino učenje o svojstvima Nužnog bića i načinu na koji ih Ibn Sina promišlja u kontekstu falsafah i islamske teologije. Naime, Ibn Sina motri svojstva bića u svjetlu filozofske i teološke tradicije. Mi ćemo analizirati i njegovu teološku poziciju, koja do sada uopće nije istraživana, jer se svagda govori samo o njegovoj filozofskoj poziciji o problemu bića.

U analizi ovog problema Ibn Sina polazi od realne ili konkretne stvari. Svijet i stvari u njemu postoje. Zato analiza počinje od postojećeg, postojanja koje je moguće. Znači, ukoliko postoji uzrok bivstvovanja neke stvari, onda je riječ o mogućem ili kontingentom biću, bilo da se uzme u obzir umski uvid kad ta stvar biva bićem (glagol „biti“) i kad je u situaciji

2 Z.L. Teicher, Avicena's Place in Arabic philosophy u: *Millenary Symposium*, London, 1952, 34

3 Husejn b. Ali b. Sina, *Išarat wa tanbihat* I,II,III. Kairo: Darul Mearif, 1971. Ovo djelo je popraćeno komentarom Tusija; Ibn Sina., *Kitab en-Neyad (fil hikmah al-mantakiyyah, va at-tabiiyy va al-ilahiyya)*, Bejrut: Manšurat Dar al-afak al-yadidah, 1982.; Avicenna (Ibn Sina), aš-Šifa: *al-Ilahiyyat*, “ (Le metaphysique).Eds. G.-C. Anawati and S. Zayed, 2 vol., Kairo: Organisation generale des imprimeries gouverneme utales, 1960.

bivstvovanja. Samim tim što neko biće ostvaruje biće svoje biti, to ne poriče kontingentnu prirodu njegova bića. Ako se, dakle, bića apstrahiraju, odnosno osuštinjuju, time što se pririče granica odredljivošću njihovih vrsta, budući da nema dviju identičnih stvari, onda proizlazi da počelo njihova bivstvovanja nije u njima već u nečem drugom.

Naime, bivstvovanje svakog mogućeg bića je bivstvovanje po drugom, a ne po sebi. Moguće biće, s obzirom da se apstrahira njegova mogućnost (kontingentnost), ono je čije bivstvovanje nije po sebi – znači, njegovo biti nije prioritnije od njegovog ne biti, tj. ono može biti i ne biti.

Prema tome, moguće biće je ono biće koje, ukoliko se zamisli njegovo biće i bivstvovanje ili nebiće i nebivstvovanje, iz toga ne proizlazi nemogućnost, tj. nije nužno ni po svom biti ili ne biti.<sup>4</sup>

Za moguće biće ne može se kazati da može bivstvovati nužno ili moguće, odnosno moguće po sebi ili nužno po drugome. Ako nemogućnost nužno proizlazi na osnovu pretpostavke da ono ne bivstvuje, i odnosi se na njegovo biće po sebi, onda nužnost njegovog bivstvovanja bit će po sebi, tj. ovo ne može biti neka potencijalna mogućnost biti. U ovom slučaju riječ je o nužnom biću po sebi ili čistom biću. Ukoliko, pak, nemogućnost proizlazi iz pretpostavke da to ne postoji i odnosi se na nešto drugo, kao, naprimjer, nemogućnost koja nužno proizlazi iz pretpostavke nepostojanja četiri na osnovu dva plus dva ili na pretpostavku nepostojanja sagorijevanja nečega ukoliko se potonje spoji s vatrom, tada njegovo bivstvovanje nije po sebi već po drugom.<sup>5</sup>

U ovom slučaju je riječ o nužnom biću po drugom (*wayibul wuyud bi gajrihi*). Jasno je da stvar ne može biti istovremeno nužno biće po sebi i nužno biće po drugom. Ako se odstrani ono drugo, ostaje ili nužno biće ili ne ostaje nužno biće. Ako ostaje nužno biće, onda je ono nužno biće po sebi (*wayibul wuyud bi zatihi*), a ne po drugom (*wayibul wuyud bi gajrihi*).

<sup>4</sup> Ibn Sina, *an-Nayat*, str. 271

<sup>5</sup> *Ibid*

Nužno biće po drugom, prije nego stane to, moguće je biće po sebi.

Ukratko, budući se radi o biću koje je po svom bitstvu moguće, ono mora završiti ili u nešto što je nužno biće po drugom ili u biće koje je nužno po sebi. Ako, pak, završava nečim što je moguće biće, onda ono što je moguće biće mora biti posljedica nečega što je nužno biće po sebi.

Očigledno je da Ibn Sina ovdje začinje svoju analizu motrenjem konkretne stvari. Motrenje stvari, s druge strane, dovodi do razlikovanja esencije i egzistencije stvari, da se ova dva pojma odnose na dva različita aspekta stvari. Zbog toga, oni ne mogu biti vlastito počelo. U krajnjoj konsekvenci, oni moraju završiti u počelo koje je nužno po sebi, od kojeg dobijaju svoje bivstvovanje, počelo kod kojega su esencija i egzistencija identični.

Sukcesija mogućih bića ili uzroka i posljedica dovodi do cjeline/lanca mogućih bića. Taj lanac može biti ili nužan po sebi ili moguć po sebi. Ibn Sina dolazi do zaključka da on ne može biti nužan po sebi zato što je svako biće u tom lancu bića moguće po drugom, a ne po sebi. Odnosno, nužno biće po sebi nije sačinjeno od mogućih bića. Prema tome, ostaje zaključak da taj lanac ne može biti moguć po sebi.

Ovakvo sagledavanje stvari (mogućih bića) nalaže potrebu da cjelina ili sukcesija uzroka i posljedica ima svoj uzrok u postojanju nečeg drugog.

To nešto drugo može imati dvostruki odnos spram lanca ili cjeline uzroka i posljedica (mogućih bića): da bude izvan cjeline ili da bude unutar nje.

Ukoliko se radi o nečemu izvan te cjeline (lanca), tada je riječ o nečemu neophodnom, a ukoliko je riječ o nečemu unutar tog lanca ili cjeline, onda bi se pretpostavilo da se radi o nečemu što bi bilo nužno biće, a to je nemoguće spram činjenice da su sve jedinice (bića/posljedice) u tom lancu, po svom bivstvovanju, moguća, a ne nužna bića.

Ostaje zaključak da je riječ o nečemu što je izvan te cjeline mogućih bića. Zbog toga, Ibn

Sina počinje od bićevitosti bića (mawiyud bi ma huve mawiyud), ali se ne zadržava na tome, već nastoji probiti do samu osnovu bića ono što pretpostavlja biće. Zbog toga se on i poziva na filozofsku refleksiju. Ibn Sina razdvaja predmet metafizike od njenog cilja.

Predmet metafizike je bićevitost bića, a njen je cilj Bog. Bog nije evidentna ideja, već se ona mora izvesti racionalnim ili filozofskim sredstvima.

Ibn Sina, kao i Aristotel, koji određuje uzročno-posljedični odnos stvari (ili mogućih bića), smatra da je „bezgranična sukcesija stvari apsurd“.<sup>6</sup> Zbog toga, kontingentna bića, prema njemu, završavaju sa nužnim bićem po sebi, kao prvo počelo (a-'mabde al-awal) bivstvovanja mogućih bića ili množnosti bića u svijetu. Nužno biće po sebi je ono biće koje, bude li se zamislilo njegovo nebivstvovanje, nužno proizlazi nemogućnost ili apsurd. Ali, moguće biće kod Aristotela razlikuje se od mogućeg bića kod Ibn Sine.

Iz ove analize mogućeg i nužnog bića uočava se da je Ibn Sina na liniji Aristotela. Razlika je u tome što Aristotel polazi od analize uzročno-posljedičnog odnosa, s jedne strane, i od odnosa forme i materije, s druge strane. Ibn Sina polazi od analize mogućeg bića u odnosu na nužno biće i od analize forme i materije, sagledavajući ih kao supstanciju i egzistenciju čija se egzistencija dovodi u vezu s Bogom.<sup>7</sup>

Lanac uzroka i posljedica kod Aristotela završava s Nepokretnim Pokretačem, a proces mogućih bića kod Ibn Sine završava s Prvim Počelom. Nepokretni Pokretač, prema Aristotelu, ime je koje se odnosi na Boga. Kao čista forma, čisto mišljenje Bog, prema Aristotelu, krajnja je forma u lancu uzroka i posljedica.<sup>8</sup>

Ovo učenje Ibn Sina će razviti govoreći o samoj prirodi nužnog bića i njegovom odnosu sa svijetom. Analiza o odnosu nužnog bića i mogućeg bića (Boga i svijeta) objelodanit će

<sup>6</sup> *Ibid*

<sup>7</sup> Fazlu Rahman, „Ibn Sina“, *Historija islamske filozofije*, ed. M.M. Sharif, I vol., Zagreb: August Cesarec, 1988., 486

<sup>8</sup> Vidi: W. Windelband, *op. cit.* str. 187-189

razlike o ovom pitanju kod Aristotela i Ibn Sine.

Prema tome, preostaje da se zaključi da je nužno biće izvan lanca uzroka i posljedica ili izvan cjeline mogućih bića. Kad govori o mogućim bićima i njihovoj sukcesiji, Ibn Sina završava s nužnim bićem; kad govori o uzrocima i posljedicama, završava s prvim počelom. Znači, prvo počelo mora biti jedno, nužno biće, a sva druga počela ili moguća bića moraju biti, u odnosu na prvi uzrok ili nužno biće, samo moguća bića. Moguća bića svoje postojanje dobijaju od nužnog bića. Sve je nastalo poslije nebića (post non esse). Ova „poslije“, prema općem naučavanju Ibn Sine o stvaranju nije u vremenskom, već u ontološkom smislu, jer je moguće u odnosu na nužno kao posterior u odnosu na prior.

Budući da su materija i forma u Aristotelovom sistemu dati u potenciji ili mogućnosti, oni se ne dovode u vezu sa bivstvovanjem koje dolazi izvana. Odnos forme i materije Ibn Sina motrit će u kontekstu učenja o supstanciji i akcidenciji. On će obogatiti grčku dijadičku formulu još jednom kategorijom, a to je bivstvovanje.

Naime, uzimajući formu i materiju kao supstanciju i akcidenciju, Ibn Sina će izbjeći „dvije teškoće“, tvrdi F. Rahman, u ovoj koncepciji sa stajališta aktualnoga postojanja stvari: prva, 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?

Druga teškoća proizlazi iz činjenice da, premda Aristotel općenito drži da definicija ili esencija stvari jeste njezina forma, on ipak kaže u nekim značajnim odlomcima (naprimjer u *De Anima*, Vol.I, Pog. 1, 403 a, 27 i dalje), da materija također treba biti uključena u esenciju stvari, inače bismo imali samo parcijalno određenje stvari. Ako dakle gledamo formu i materiju kao konstituente definicije, nikada nećemo doći do aktualne egzistencije stvari. To je stijenja koja prijete da sruši čitavu Aristotelovu

shemu objašnjenja bića“.<sup>9</sup> Ibn Sina o mogućem biću raspravlja u svim svojim većim i manjim djelima koja se odnose na metafiziku, bilo s filozofskog bilo s logičkog aspekta. Čak i u svojoj egzegezi na 112. kur'ansku suru nastoji koncepciju o nužnom biću dovesti u vezu s kur'anskim gledanjem na Boga koje zastupa transcendentnu prirodu Boga i Njegovu jednost. Znači tačka od koje se polazi u analizi pretpostavlja da se mora započeti od istine koja je otkrivena u objavi,<sup>10</sup> a tek onda slijedi filozofska evidencija koja, ipak, nije i ne može biti indiferentna s obzirom na sami karakter čovjekovog razmišljanja, te, ukoliko nastoji domoći se Boga umskom spoznajom. Ovo ne bi moglo biti ostvareno ukoliko se ne upotrebe filozofska sredstva.

U islamskoj objavi poglavito se naglašava stvaralačka činjenica Boga, odnosno ono što pretpostavlja creatio ex nixilo koje je poprimilo različite interpretacije i značenja u povijesti islamske filozofije. Islamski filozofi i teolozi svagda su ocrtavali razliku između Boga, Kojeg su imenovali Čistim Bićem, i svijeta, u kome je nazočna množnost stvari. Oni su odbacivali „blok bez rascjepa“, koji je sastavni dio Aristotelove ontologije.<sup>11</sup> Ibn Sina svugdje u svojim djelima govori da je Bog Nužni Bitak (vayibul wuyud), a svijet mogući bitak (mumkinul wuyud). Od svih filozofa, Ibn Sina je ovoj činjenici posvetio najveću pažnju. Prema tome, ne može biti riječi o nekakvoj vrsti kontinuiteta između Boga i Njegove jednosti i svijeta i njegove množnosti.

U stvari, radi se o radikalnoj revoluciji u odnosu na razumijevanje Aristotelove ontologije, razumijevanje koje svoje izvore iznalazi u Kur`anu.<sup>12</sup> Po ovoj koncepciji, Bog je stvorio svijet ili svijet duguje svoje postojanje

Bogu. Ali, ako bi se stalo samo na stvaralački čin Božiji, samim prihvatanjem bez racionalne evidencije, onda bi filozofija bila samo nekakav ostatak teološkog pogleda na svijet. Ili, teologija ne bi bila filozofirajuća. Creatio ex nixilo ne može se svesti samo na njegovo uobičajeno teološko značenje, već ono, u drukčijoj formi, svoje značenje ima i kod onih filozofa koji su se pri svom naučavanju o odnosu Boga i svijeta unekoliko pridržavali teorije o emanaciji vodeći računa da ne dovedu u pitanje esencijalnu razliku između bivstvovanja Boga i bivstvovanja svijeta. Ibn Sina je pribjegao dokazu o Božijoj egzistenciji pozivajući se na više načina bivstvovanja, tj. pomoću analize bivstvovanja.

Ukratko, kategorije „biće po sebi“ i „biće po drugom“, koje je Ibn Sina našao kod Aristotela i El-Farabija, dobit će razuđeniju formu: „Nužno biće po sebi“ i „Nužno biće po drugom“. Ovakvu će koncepciju u cijelosti prihvatiti i Toma Akvinski: Bog je sličan bićima u svijetu – budući je i On biće; Bog je različan od bića u svijetu, jer je On biće po sebi, dok su stvari u svijetu bića po drugom“.<sup>13</sup>

Osim toga kategorije „biće po sebi“, „biće po drugom“ bit će prisutni i u savremenoj filozofiji i u velikoj će mjeri oblikovati određene poglede na svijet ili biće.

Ovdje se nameće pitanje o karakteru nužnog bića: Koje su karakteristike nužnog bića, Boga, kako to Ibn Sina naučava i kakav je njegov odnos prema svijetu, mogućem biću, jer je evidentno u učenju svake religije da Bog posjeduje svojstva? Naime, takvu predstavu o Bogu ne nalazimo samo kod Ibn Sine, već i kod ostalih jevrejskih i kršćanskih filozofa koji su se kretali u pravcu pomirenja grčke filozofije i objavljene istine.

### Jednost Nužnog bića po sebi u svakom pogledu

Kad je riječ o jednosti nužnog bića u svakom pogledu, Ibn Sina se oslanja na kur'ansku koncepciju o Bogu koja je, u pogledu prirode Boga kao jednog i jedinstvenog bića,

<sup>13</sup> Ante Kusić, *Filozofski pristupi Bogu*, Split: Crkva u svijetu, 1980, 172

<sup>9</sup> F. Rahman. *op. cit.*, str. 486

<sup>10</sup> Husejn b. Ali Ibn Sina, *Tafsir es-Samadiyy wa mu`awwazatayn* (Rukopis pod signaturom 672 u Gazi Husrevbegovoj biblioteci u Sarajevu).

<sup>11</sup> Seyyed Hossein Nasr, "The Qur`an and Hadith as source and inspiration of Islamic philosophy" u: *History of Islamic Philosophy*, part I, ed. by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leman, Qom: Ansariyan Publications, 2001, 33 12 *Ibid*

decidirana i neprikosnovena. Niko ne pravi veći grijeh od onog koji nije ubijeđen u jednost Boga (tevhid). To će vjerojatno biti razlog da se upusti u egzegezu i interpretaciju jedne čitave kur'anske sure, Es-Samad, u kojoj se govori da je Bog jedan (ehad), da je On utočište (samed), da On nije proizišao od ničega i da od njega nije ništa proizišlo (doslovno: „Nije rodio i rođen nije“).

Kad govori o Božijim svojstvima, Ibn Sina se upravlja na svojstva spomenuta u Kur'anu i svojstva o Bogu koja nalazi u metafizičkoj tradiciji. Inače, Ibn Sina je bio među prvim filozofima u islamu koji je prokomentirao čitava kur'anska poglavlja.

Međutim, ona najkraća, kao što su Es-Samed i Muawizatayn (112., 113., 114. sura), imajući u vidu činjenicu da su sufije i filozofi prije njega, a mnogi i poslije njega, za predmet interpretacije uzimali pojedine kur'anske riječi ili ajete.

U djelima Ibn Sine mogu se naći i određeni ajeti, kao što je onaj u suri Nur (Svetlost) i ajet koji govori o tome da Bog znade i najsitniju stvar u svijetu.

Njegovi komentari na spomenute sure, u filozofskoj literaturi se uzimaju kao primjer filozofske egzegeze Kur'ana.

A. J. Arbery, poznati engleski orijentalist, uzgredno spominje ove komentare kao specifičnu podršku sistematskom pristupu tumačenja ajeta, usmjerena pomirenju objave i razuma.<sup>14</sup> Henry Corbin će, s druge strane, smatrati da su ove egzegeze obrazac kasnije filozofske egzegeze koja proizlazi iz islamskih izvora.<sup>15</sup>

U ovom postupku, Ibn Sina je slijedio svoje prethodnike El-Kindija i El-Farabija, koji su tumačili samo pojedinačne ajete. El-Kindi, naprimjer, kao predmet interpretacije uzima jedan ajet: „I zvijezde i drvlje na sedždu padaju“, tumačeći riječ „sedžda“ na nekoliko načina, i to: klanjanje u namazu (ritualne molitve), pokoravanje, kretanje zvijezda

(primum mobilie) i dr.<sup>16</sup> El-Farabi, između ostalih, interpretira kur'anske riječi „pero“ i „ploča“, razumijevajući ih kao simbole tačnosti i čuvanja.<sup>17</sup>

Prema tome, filozof egzeget naći će se u središnjoj poziciji između objave i razuma, teologije i filozofije. Zbog toga se islamski filozofski hermeneutički kurs formirao, pored objave i teologije, i na osnovu filozofskih tradicija koje su priticale izvana. Centralnu ulogu u toj činjenici, osim falsafah, odigrala je i teološka tradicija, koja je razvijala potrebu za interpretiranjem islamskih istina u vrijeme sučeljavanja islamske kulture sa drugim religijskim i filozofskim tradicijama. Filozofi su se u svojim raspravama često koristili i načinom ili metodom na koji su promišljali probleme, veli Louis Gardet, i predstavnici kelama.<sup>18</sup> Međutim, često se spominje da je filozofska interpretacija, ustvari, samo pomirenje Objave i razuma. Međutim, to je samo djelimično tačno. Ne radi se samo o tome, već je to rezultiralo dubokim prodorom u značenja kur'anskih ajeta. Ispravno sagledavanje teologije u islamu nužno zahtijeva, smatra Louis Garde, da se uzme u obzir i ono poglavlje koje će obilježiti „helenistički inspirirani filozofi“.<sup>19</sup>

Bjelodano je riječ o jednoj vrsti filozofizacije teologije i teologizaciji filozofije čiji će postupak usklađivanja dovesti do nastajanja planine literature. Ibn Sina uzima u obzir i imenovanog Boga u objavi (teološki pristup) i spoznaju Boga izvedenom analizom načina bivstvovanja (filozofski pristup).

A sada ćemo preći na analizu obje vrste spoznaje Boga koje nalazimo u djelima Ibn Sine.

Budući da je Nužno biće izvan lanca uzroka i posljedica mogućih bića, onda je neophodno označiti ga. Njegovo određivanje ili označavanje je ili zbog karaktera nužnog

16 Ahmed Fuad El-Ehvani, „Al-Kindi“ u: M.M. Sharif, *Historija islamske filozofije I*, str. 433

17 Ibrahim Madkur, „Al-Farabi“ u: M.M. Sharif u: *op. cit.* str. 470

18 Louis Gardet, *Connaitre de l'Islam*, Paris, 1955, 69

19 *Ibid*

14 A.J. Arbery, *Revelation and Reason in Islam*, London: 1971, 6

15 Henry Corbin, *Historija islamske filozofije I*, str.

bića, ne po nečem drugom, i, u ovom slučaju, nema nužnog bića osim njega, što je ispravno, ili njegovo označavanje da bude zbog nečeg drugog, ne po karakteru nužnog bića, što je nemoguće. Nemoguće je jer pretpostavlja da bude određeno nužno biće kao posljedica nečeg drugog.<sup>20</sup> Preostaje, prema tome, da se odredi po karakteru nužnosti njegovog postojanja. Ideja nužno bivajućeg Bića po sebi isključuje mogućnost postojanja s nečim drugim. Nužno biće je jedno u svakom pogledu.

Prema Ibn Sininom posmatranju, ne može biti riječ o dva nužna bića. Tu se naročito naglašavaju akcidentalni i esencijalni elementi koji se ne mogu dovesti u vezu sa nužnim bićem. Tu bismo teoriju mogli objasniti u kratkim crtama na sljedeći način.

Ukoliko se pretpostave „dva nužna bića, tada bi oba bila identična; esencija jednog bila bi istovjetna esenciji drugog i tu bi bila ona nesmotrenost imajući u vidu da je esencija jednog od njih istovjetna nužnosti egzistencije drugog. Takvo se nešto ne može pretpostaviti. Ako je to tako, onda nužno biće je jedno, nema suparnika (nedd), arhetipa (misl) ili prototipa (didd), nema ni suštine ili kviditeta (mahiiyya).<sup>21</sup>

Prvo čime Ibn Sina započinje svoju argumentaciju o nužnom biću jest dokazni postupak o jednosti nužnog bića u svakom pogledu. „Ako pretpostavimo da imaju dva nužna bića“, veli Ibn Sina, „onda se jedno mora razlikovati od drugog, tako da bi se same riječi ‘ovaj’ i ‘onaj’ odnosile na njih.“<sup>22</sup> Sama ideja o nužnom biću po sebi sadrži nemogućnost postojanja još jednog takvog bića, zato što dvije stvari svagda se razlikuju i čine dvije stvari ili zbog toga što jedna stvar prethodi drugoj, bilo vremenski, bilo po uzroku. Među dva bića može se ocrtati razlika i spram akcidencije i esencije. Ako bi oba bića posjedovala akcidentalni element po kome bi se razlikovala među sebe, onda oba bića moraju biti uzrokovana. Akcident je, kao što smo spomenuli u odnosu na esenciju i

egzistenciju, ono što se pridodaje esenciji stvari, a ne samom objektu, i na taj način se odjelovljuje ili postaje zambilnom njegova esencija. „Ako se, pak, uzme u obzir akcidentalni element kao nešto pripadajuće njegovom biću, tj. ukoliko bude prisutan u jednom od dvaju bića, a ne u drugom, onda ono što posjeduje akcidentalni element uzima se u obzir kao nešto što je pripadajuće njegovom biću; prema tome, ako je prisutan u jednom od dvaju bića, onda ono biće koje nema akcidentalni element, nužno je biće, a ono drugo nije nužno biće.“<sup>23</sup> Potom, bića se razlikuju i spram esencijalnog elementa, a taj esencijalni element je, ustvari, ono po čemu postoji stvar kao takva. „Ako je ovaj element“, veli Ibn Sina, „nejednak u dvjema bićima – znači, razlika je na osnovu tog esencijalnog elementa – onda svako od tih bića mora biti sastavljeno, a sastavine moraju biti uzrokovane, tako da nijedno od njih ne može biti nužno biće. Ukoliko esencijalni element pripada samo jednom od ta dva bića, a drugo je jedno u svakom pogledu i nije sačinjeno od bilo kakve vrste, onda ono koje nema esencijalni element je nužno biće, a ono drugo nije nužno biće.“<sup>24</sup> Bog je, prema tome, nužno biće, a sve, osim njega je po drugom i slučajno je. Bog nema drugog svojstva osim svojstva bivstvovanja, a njegovo bivstvovanje je nužno. Nužno biće nema nikakva uzroka kao što imaju druga bića. Kod drugih bića, naprimjer, događa se da esencija prethodi egzistenciji, i obrnuto. Kod nužnog bića, budući da ono nema uzroka njegovu bivstvovanju, esencija ne prethodi egzistenciji. Ono što je Bog, tj. Njegova esencija, identično je Njegovoj egzistenciji.<sup>25</sup> Prema tome, nužno je da egzistencija bude istovjetna njegovoj esenciji. Kad ne bi bilo tako, onda bi egzistencija bila dio esencije ili, pak, bila bi izvan nje. U ovom slučaju bila bi, dakle, ili subzistencija (lazim) ili akcidencija (arid). Ove su karakteristike suprotne karakteru nužnog bića, budući je riječ o karakteristikama svojstvenim mogućim (kontingentnim) bićima.

20 Muhamed Abid al-Zabiri, *op. cit.*, str. 779

21 Ibn Sina, *Isharat...*III, 53

22 Arthur Arbery, *Avicenna on theology*, London: Murray, London, 1951, 26

23 *Ibid*

24 *Ibid*

25 Ibn Sina, an-Nayad, str. 266

Kad bi egzistencija bila dio esencije, onda to dovodi do pretpostavke da je nužno biće složeno, sastavljeno od više dijelova, a to je apsurd. I druga je pretpostavka isto tako apsurdna, budući da dovodi do zaključka da je nužno biće uzrokovano.

Zbog toga u svojoj ontoteološkoj raspravi „Risaletu'l-aršijja“ (čiji je dio preveden u spomenutom Arberijevom djelu), Ibn Sina govori o tome da nužno biće nije uzrokovano, da ono nema uzroka, ili poznata shema četiriju uzroka (aktivni, materijalni, formalni i eficientni), ne odnosi se na njega. Na kraju ove argumentacije, Ibn Sina zaključuje da esencija nužnog bića nije drugo do identitet nužnog bića (huvvijje/doslovno: onstvo), već je „njegovo biće unificirano u njegov realitet, tako da, „ne bude li njegovo biće istovjetno njegovom realitetu, onda bi njegovo biće bilo drukčije od njegovog realiteta“.<sup>26</sup> Prema tome, Ibn Sina naučava da nužno biće nema kviditet, njegov je kviditet u nužnosti bivstvovanja, odnosno njegov kviditet je samo njegovo bivstvovanje. Budući je jednostavno biće, njemu se ništa ne može pridodati, jer bi se na taj način povrijedila njegova jednostavnost, a nužno biće se, upravo, razlikuje po svojoj jednostavnosti od ostalih bića, koja nisu jednostavna, već složena bića koja ulaze u kategorije rodova i kod kojih se razlikuju esencija i egzistencija. Nužno biće je oslobođeno od materije, jedno je i jednostavno u svakom pogledu. Ono nema roda ili vrstu, dva nužna elementa svake definicije i zato ono ne može biti izrecivo ili odredljivo, već samo imenovano od njega samog. Ukratko, nužno biće (kad govori o mogućim bićima) ili prvo počelo (kad govori o uzrocima i posljedicama), znači je jednostavno, nije složeno i množno. Ono je „apsolutno jedinstvo i čista jednostavnost; u njemu, u osnovi, nema množnosti ni dvojnosti“.<sup>27</sup> Zatim, nužno biće nije pasivno počelo, povučeno od svijeta i onoga što se događa u njemu, o čemu ćemo govoriti, već je ono aktivni princip. On (Bog) umuje,

kontemplira, ali njegova kontemplacija o Sebi nije zato što On kontemplira svoje sastavine, već On kontemplira isključivo svoje onstvo (Biće), čisto, jednostavno, transcendentno u odnosu na množnost u svakom pogledu...“<sup>28</sup> Prema tome, nužno biće po sebi je umnost/pojmnost (‘akl), onaj koji umuje/poimajući (‘akil) i ono što je umovano/pojmljujuće (ma’kul).<sup>29</sup>

Ovdje se susrećemo sa tri kategorije koje ukazuju na tri aspekta. Međutim, jesu li oni izvan funkcije o jednosti nužnog bića?

U svojoj „Risaletu'l-aršijji“, Ibn Sina analizira njihovu jedinstvenu funkciju koja ukazuje na jednost u svakom slučaju. Kad se spominje umnost (akl), misli se, prema definiciji, na bivstvovanje (huvvijje/onstvo, biće), apstrahirano od materije i njezinih akcidenata.

U spomenutoj raspravi, Ibn Sina spominje da je ‘aklun drugi pojam za apstraktnu (čistu) ideju. Ova apstraktna ideja, pripadajuća nužnom biću, nije izvan nužnog bića. Ukoliko se uzme u obzir činjenica da je njegovo biće apstraktno po sebi, tada je i nužno biće pojmljivo po sebi. Isto tako, ukoliko se uzme u obzir da njegovo biće posjeduje apstraktno onstvo/biće (huvvijje/identitet, onstvo, biće), onda proizlazi da onaj koji umuje, koji pojma je po sebi. „Budući da je ova apstraktna ideja“, veli Ibn Sina, „pripadajuća nužnom biću, proizlazi da je ona prisutna u njemu i nije odijeljena od njega: slijedi da je nužno biće ono koje misli i, s obzirom da je ovo biće ono koje misli, ova apstraktna ideja ne pomalja se osim kroz nužnog bića (onog koji misli), i slijedi da je ono umovano“.<sup>30</sup>

Prema tome, subjekt i objekt apstraktne ideje, čiste ideje, jedno je, ono što je objekt, to je i subjekt, ono što je subjekt, to je i objekt mišljenja. Ovo podsjeća na Aristotelovo učenje o Bogu, da je samospoznaja Božija zatvorena ili izolirana činjenica. Budući da se u Kur'anu govori da Bog znade sve što se događa u svijetu,

28 Arthur Arberry, *op. cit.* str. 33

29 Ibn Sina, *an-Nayad...* str. 280; Arthur Arberry, *Ibn Sina on Theology...* str. 33

30 Arthur Arbery, *Ibn Sina on theology...* str. 34-35

26 Arthur Arberry, *op. cit.* str. 27

27 Husejn b. Ali Ibn Sina, *Tafsir es-Samadiyy wa mu'awwazatayn...*



da Njemu ništa nije sakriveno<sup>31</sup>, Ibn Sina će razviti Aristotelovu koncepciju o izdvojenosti Boga u drukčijem svjetlu. Ustvari, odnos Bog – svijet Ibn Sina će promišljati kroz aktivni princip Božijeg znanja i mišljenja. Božije znanje o sebi je ipso facto i znanje o svijetu i realitetima u njemu kojima On daje njihovu egzistenciju, postojanje kao takvo. I, ako se prihvati već spomenuti stav da je egzistencija dodata esenciji, to ne znači da se negira stvaralaštvo ili čin stvaranja, zato što i esencije dolaze od nekud i da se ne radi o platonskim idejama već o „bićima“ koja nisu nužna po sebi, već „bića“ kao takva koja nemaju ni opću ni pojedinačnu egzistenciju. Odnosno nužno biće daje egzistenciju svakoj stvari i izvorom je egzistencije svake stvari. Kao rezultat činjenice mišljenja ili umovanja o sebi, proizlazi prva inteligencija ili umnost, koja je, isto tako, čisti inteligibil.<sup>32</sup> U slučaju da emaniraju dvije stvari, ili dvije umnosti, onda proizilaženje ili emanacija (fejd/tevellud) usredsredila bi se na dvije različite strane i radilo bi se o dvama različitim izvorima. Dualitet bi u praksi, prema tome, bio pretpostavljen dualitetom u činitelju. Zbog toga, od jednog može proizići samo jedno, a ne dva ili više entiteta (ex uno secundum quod unum non est nisi unum).

Na taj način, Ibn Sina pazi da ne povrijedi jednost prvog počela. Prvo biće, prema Ibn Sini, nije mišljenje koje ne misli (Plotin), već je ono čisto mišljenje koje misli sebe sama.<sup>33</sup> Emanativni princip je, u isto vrijeme, krajnja ljepota, dobrota i primordijalna ljubav.<sup>34</sup> Po sebi je ljubljani i ljubitelj. Ljubljani je, jer je najveća ljepota i nema veće od njegove ljepote, od bića koje je čista umnost koja je ponad svake određenosti i koje je jedno u svakom pogledu. Prvo što emanira iz njega je prva umnost ili inteligencija koja, prema Ibn Sini, posjeduje tri aspekta mišljenja ili kontemplacije (te'akkul): prvo, misli emanativni uzrok; drugo, misli sebe samu nužnom po Bogu, a ne po sebi; treće,

misli sebe mogućom (kontingentnu) po sebi. Proizilaženje je ovdje rezultat akta mišljenja, a ne čistog proizilaženja, slijevanje Boga u bićima. Inače, ovo je općeniti problem u povijesti mišljenja. Tu je svagda promišljani problem koji ostaje uvijek otvorenim i koji se nastoji objasniti racionalnim sredstvima, ali koji uvijek izmiče objašnjenju ili, drugim riječima kazano, uvijek potiče na drukčije razmišljanje i sagledavanje. Kad je riječ o odnosu Boga i svijeta ili kad se radi o „učenu gdje je Bog, prije svega, vječnost, nepromjenljivost, glavni metafizički problem je odnos nastajanja prema biću, promjene prema nepromjenljivosti ili, drugim riječima, vremena prema vječnosti; kod Plotina, pak, osnovni metafizički problem bio je odnos mnoštva prema jednom“.<sup>35</sup>

Znači, i tu se susrećemo s jednim problemom, tj. kako objasniti odnos Boga prema svijetu gdje je prisutna množnost. Pred ovim problemom našao se ne samo Plotin već i Ibn Sina. Razlika među Plotin i Ibn Sine u tome je što je po Plotinu Bog (Jedno) pasivni princip, dok je kod Ibn Sine Bog poimajući, aktivni. Kod Plotina sukcesija bića direktno proizlazi od Jednog, dok po Ibn Sini prva umnost je učin poimanja, mišljenja Boga o sebi samom. Kod Plotina Jedno je iznad bića, Bog kao inteligibil dovodi se u vezu s tim Jednim. Kod Ibn Sine Bog je, isto tako, inteligibil, ali, u isto vrijeme, i postojanje, biće. Biće se uzima u obzir kao što se uzima i postojanje koje je, ustvari, samo postojanje i koje je jedno. Ono daje postojanje svakoj stvari, a izvan je postojanja svake stvari. Za ovo postojanje veli da je i Prvo počelo koje pretpostavlja biće.<sup>36</sup>

Interpretacija kur'anskog ajeta da Bog nije rodio i da rođen nije u smislu da On nije proizašao od ničega i da od Njega nije ništa proizašlo, zarad kompleksnosti pitanja, ovdje se javlja kao ozbiljan problem. Ali, uzme li se u obzir da je Bog onaj koji daje postojanje svakoj stvari – a Ibn Sina to spominje na mnoga mjesta kao i u samoj interpretaciji Ihlasa – problem se rješava – radi se, dakle, o racionalnom

31 Kur'an, at-Talak, 12

32 Ibn Sina, *an-Nayad*, str. 282-283

33 Louis Gardet, *La Pensee religieuse d'Avicenna*, Paris: Vrin, 1979, 61

34 Henry Corbin, *Avicenna and Visionary of Recitals*, en. tr. W.R. Trask, London: Routledge-Kegan Paul, 1960, 57

35 E. Gilson citirano prema Majorovu, *op. cit.* str. 289

36 Ibn Sina, *an-Nayat*, str. 264-65

promišljanju, svojstveno mnogim filozofima. Ibn Sina će se u ovom kontekstu pozivati na Plotinovu emanaciju koja predstavlja predmet rasprave njegove kozmologije i antropologije ali u svjetlu islamskih pojmova.

Drugi problem koji se javlja ovdje jest pitanje Božijeg znanja. Je li Božije znanje o stvarima posredno ili neposredno? Kur'anski ajeti da Bog znade sve, da je On znalac, da nema ništa na nebesima i na Zemlji što bi izmaklo Božijem znanju u suprotnosti su sa grčkim shvatanjima da Bog znade samo univerzalije, ali ne i partikularije.

Ovu dilemu Ibn Sina će posmatrati kroz način na koji se Bog smatra emanativnim uzrokom bivstvovanja u svijetu, da On znade pojedinačne stvari, ali na jedan „univerzalan način“.<sup>37</sup> Njegova emanativnost u isto vrijeme pretpostavlja i znanje o relacijama stvari koje proizlaze po onom redoslijedu kojeg spomenusmo, ali na posredan ili univerzalan način. Znade ih jer je On Prvo Počelo koje daje postojanje stvarima. Svako biće u svijetu, dakle, svoje postojanje duguje nužnom biću. I odnos Boga prema svijetu sagledava se davanjem postojanja svijetu, što je zamjena teološkog stava po kojem se odnos Bog – svijet sagledava po Božijem stvaralačkom svojstvu ili aktu (*creatio*). Iako se radi o nekoj vrsti analogije između Boga i svijeta postojanjem, bivstvovanjem, ipak način bivstvovanja ili egzistencije je onaj diferencirajući princip o nejednakosti Boga i svijeta. Postojanje bića svijeta ima relativno postojanje za razliku od bića Boga čije je postojanje apsolutno. Sve stvari ili bića bivaju bićima učinom Božije egzistencije, zato što su i materija i forma, esencija i egzistencija akcidenti u odnosu na Boga.

Uspostavljanjem odnosa nužnog bića sa bićima u svijetu, Ibn Sina će promovirati svoju teoriju o stvaranju. I pored toga što se priklanja neoplatonističkoj shemi, on ipak smatra da su moguća bića na neki način stvorena. Davanje egzistencije predstavlja drugu formu stvaranja. Nužno biće je, ustvari, uzrok postojanja mogućeg bića. Stupanje u egzistenciju mogućeg

bića pod utjecajem je nužnog bića, a nije nešto dano po njemu samom, ono nije svoj vlastiti princip. Osim toga, Ibn Sina govori i o ontološkom sagledavanju bića time što ih odjeljuje na dva njihova konstitutivna dijela: esencije i egzistencije. Dočim, kad govori o Bogu, on „esenciju“ Boga egzistencijalizira ili, kao što doslovno veli, u samom bivstvovanju Boga je Njegova esencija.

Stvaranje je svijeta, kao što se može vidjeti iz ove analize, zamijenjeno sa davanjem egzistencije, vječnost svijeta sa nužnošću njegovog postojanja po Bogu, a Božije znanje pojedinačnih stvari u svijetu Njegovim univerzalnim znanjem.

Ovakvi se dokazi Ibn Sine o postojanju Boga ne nalaze u Kur'anu. Dokazni se postupak Ibn Sine razlikuje i od šerijatskog kao i od dokaza kelamista (dijalektičara). Ovi su nastojali dokazati Božiju egzistenciju postupkom izvedenim iz stvaranja svijeta. Kur'anski su ajeti o stvaranju svijeta uistinu mnogobrojni. Ali, problem koji nosi sa sobom stvaranje i vrijeme, veli Fuad el-Ahwani, najvjerojatnije će potaknuti Ibn Sinu da uzme u obzir dokazni postupak izveden iz analize bića i sagledavanjem njegovu mnogostrukost ili njegovu polarizaciju na nužno i moguće biće u općem smislu.<sup>38</sup>

No, Ibn Sina uzima u obzir i teološku poziciju koju crpi iz Kur'ana. O Bogu se može kazati ili interpretirati samo ono što je On rekao o sebi. On je kao takav nedosežan. Zbog toga u svojoj egzegezi na Ihlas Ibn Sina doslovce kaže: „Veličina pripada Bogu! Eh, samo koliko je On golem! Eh, samo kolika je pobjeda Njegove moći! U Njega je konačnica upućenih molbi i u Njega je milost zahtjevna! Ne može ga se ništa domoći, čak i ono što je najniži odraz Njegove visosti, veličine, blaženstva i ljepote koji su, ustvari, ponad kvalifikacija onih koji daju kvalifikacije i ponad opisivanja onih koji opisuju! Već se može spomenuti, onoliko – a zabranjeno je da mu se što šta pridodaje – koliko je On sam spomenuo u Svojoj Uzvišenoj

<sup>37</sup> Fazlu Rahman, *op. cit.* str. 501

<sup>38</sup> Ahmad Fuad Al-Ahwani, „Ibn Sina“, Takvim (1984), Sarajevo: SIZ u SFRJ, 1984, 178

Knjizi i što je zabilježio u Svojoj svetoj Objavi kroz čiste, uzvišene i velike simbole!<sup>39</sup>

A sada ćemo se ukratko osvrnuti na način interpretacije Božijih svojstva u Ibn Sininoj egzegezi na Ihlas, gdje se upravo kristalizira interpretacija u kojoj se susreću neka mišljenja islamskih teologa, naprimjer Eš'arija, pa čak i neka mišljenja ismailija.

Namjera je Ibn Sine da se upravi interpretaciji Ihlasa posve jasna. Pomirenje objavljene i racionalne istine je prisutno nastojanje u čitavoj Ibn Sininoj filozofiji.

Najbolji primjer predstavlja, upravo, ova interpretacija. On će to učiniti kao rezultat želje za razvijanjem već od grčke filozofije, usvojenih filozofskih pitanja i problema, značajnih u njegovo vrijeme i, potaknut time, uzima je kao objekt (spomenutu suru) spekulacije, ulazeći u dubine njezinih istina, a pri tome koristeći se filozofskim i teološkim sredstvima. Budući da sami izraz ove sure, Ihlas, implicira na čistoću, jasno pokazuje da za pozadinu ima sumiranje kur'anskog gledanja na Boga i Njegovu transcendentnost u odnosu na svijet i mnoštva u njemu.

Osim filozofska svojstva o Bogu, Ibn Sina u interpretaciji Ihlasa spominje da najprije treba započeti od onoga što je sami Bog rekao o sebi, dakle ne radi se o govoru o Bogu bez Boga, bez onoga što je sami „Bog spomenuo u svojoj uzvišenoj Knjizi“.<sup>40</sup>

Ibn Sina ovdje isprepliće obje vrste svojstava. Redosljed Božijih svojstava u 114 suri je sljedeći: On (huve), Bog (Allah), Jedan (Ehad) i Utočište (Samed).

U egzegezi Ibn Sina spominje isto tako i „pozitivne“ i „negativne“ osobine. Kad se naglašavaju „negativne“ osobine, a koje susrećemo i u samoj suri, misli se na one osobine koje podrazumjevaju da se o Bogu može kazati ono što On nije. Kad se naglašavaju „pozitivne“ osobine pod tim se misli na ono što se može pozitivno kazati o Njemu. Radi se, dakle, o onome što je Njemu nepridajuće i onome što

39 Husejn b. Ali Ibn Sina, *Tafsir es-Samadiyy wa mu'awwazatayn* (Rukopis pod signaturom 672 u Gazi Husrevbegovoj biblioteci u Sarajevu).

40 *Ibid*

je Njemu pripadajuće. Zbog toga ćemo egzegezu ovih svojstava razgledati u svjetlu Ibn Sinine interpretacije koja uzima u obzir filozofske i teološke pretpostavke. Međutim kod filozofa se razmatra ontološko značenja svojstava ili karakteristika, a kod teologa više semantičko i leksičko značenje.

Najprije se u suri Ihlas spominje Huve (On). Radi se o zamjenici trećeg lica jednine on, taj. Ponekad se na huve stavlja određeni član el s ciljem da se označi dvojno huve-huve. U sufijskoj literaturi i praksi huve je jedno od imena kojim se imenjuje Božanstvo (uluhijje). Od ove zamjenice je napravljen termin huvvije, kao što smo spomenuli prije, ali u filozofskoj ili tačnije ontološkoj terminologiji taj termin ukazuje na postojanje, bitak, a u sufijskoj terminologiji „onstvo“ se postavlja naspram ennije („jastvu“). Pod ovim su pojmom neki filozofi podrazumijevali, osim spomenutog, i „osobu“ (šahsun), „upojediniti se, postati osobu“ (tešehhus/individuacija); zatim je označavalo „istinu“ (hakika: realnost, stvarnost, jestost), potom „esenciju“ (zat/bitstvo) nasurot „akcidencije“ (ard).

U svom „En-Najatu“,<sup>41</sup> Ibn Sina kaže da el'huve-huve je jednost dviju stvari, ali ta se jednost razlikuje po svojoj općosti od bilo kojeg drugog jedinstva u stvarnosti, naprimjer, od jedinstva u kemiji, od srodnosti u rodu, dočim, kod Farabija el' huve znači jedinstvo i biće.

Poslije Huve, u egzegezi se spominje Allah. Velika je debata u islamskoj teologiji o porijeklu ove riječi.

Kad se spomene u evropskim jezicima Bog time se misli na Allah i da se to ime, ustvari, odnosi samo na jedinstvenog Boga.

Danijel Gimaret spominje nekoliko hipoteza u vezi sa filološkim problemom izvođenja ovog imena, i to: Allah dolazi od al+ilah; al je određeni član i ilah što znači bog.

Druga hipoteza polazi od toga da riječ Allah dolazi od al+lah, sačinjena od određenog člana al i imena lah, čiji je korijen lwh u kome se waw promjenio u alif po modelu dar (korijen dwr) ili bab (korijen bwb).

41 Ibn Sina, *A-Nayat*, str. 365

Treća hipoteza polazi od toga da ime Allah dolazi od hu (On) koje označuje treće lice jednine (al'gaib) (skriven, odsutan). Ljudi, po ovom mišljenju, da bi označili Boga, upotrebljavaju Hu.<sup>42</sup>

Riječ Allah, upotrebljena poslije Hu, prema Ibn Sini, razotkriva ono što sadrži riječ Hu. Ili uluhijje je najinherentnija osobina toj stvarnosti ili realnosti na koju ona upućuje ili koja razotkriva to On. Ali, ta inherentna osobina, u ontološkom smislu, ukazuje na to da nije sačinjena od dijelova, jer bi, u suprotnom, to dovelo do ograničenja inherentnih osobina. Potom se spominje ehad (jedno, jedan). Da bi se označilo jedno upotrebljava se još jedna riječ, a to je vahid (jedan). Teolozi su govorili o različiti značenja ehad i vahid. Dvije njihove izvedenice jesu: ehadijje i vahidijje (jednost) dodavanjem apstraktuma ije s ciljem da bi se pojačalo ono što podrazumijevaju te riječi u svojoj osnovi.

I u samom Kur'anu Bog se naziva nekad vahid, a nekad ehad. Pojam vahid isključivo se upotrebljava sa još jednim izrazom, kao, naprimjer, el'vahidu el'kahhar (Jedan – Moćan), i to na šest mjesta ili, pak, kako ilahun vahidun (Jedan – Bog).<sup>43</sup>

Teolozi El-Džubai, El-Ešari i Abdul Džabir smatraju da vahid spada u negativna svojstva Boga (salbijja) u smislu značenja da je Bog nedjeljiv, da je On vječno jedan i da je On jedinstveno taj koji zavređuje svojstva kao što su Silni, Mudri, Živi.. u smislu da nema Njemu jednaka u pogledu tih svojstava. Znači riječ je o nečemu što se ne da podijeliti na dijelove.

U „En-Nejatu“, Ibn Sina kaže da je vahid Jedan, tj. nedjeljiv je s aspekta onoga o kome se kaže da je jedan.<sup>44</sup> Otuda proizlazi, prema Ibn Sini, da vahid nije djeljiv niukom pogledu, ni s obzirom na rod, ni s obzirom na vrstu, ni s obzirom na opću akcidenciju, ni s obzirom na predmet ili broj. Kao i kod teologa, tako i kod Ibn Sine vahid posjeduje negativno značenje. Kod Farabija vahid je sinonim za mewyud (egzistent, postojeće). Farabi veli: „Svaki

42 Daniel Gimaret, *Los Noms divins en Islam*, Paris, 1988, 121-126

43 Vidi: Kur'an, 4, 171; 5, 73

44 *En-Najetu*, str. 364

egzistent je jedan po svojoj bićevitosti, po njemu svojstvenoj bićevitosti“. El-Vahid kod Farabija se odnosi na Prvog Egzistenta (al'mewyudul evvel). U filozofiji Platona i Plotina jedan, jedno je uvjet egzistencije. Kod Platona se kaže da je to Idealno Dobro ili Idealno Lijepo u samoj hijerarhiji svijeta ideja, tvrdeći da je Jedno nešto što nadilazi suštinu i ono se jedinstveno negativno može opisati. Kod Plotina, Jedno je Počelo postojanja, egzistencije. Razum nije kadar shvatiti ga ili dosegnuti ga. To je nešto ponad razuma, duše, materije... Jedno je, prema njemu, osnova svih stvari. Vahid u filozofiji Ibn Sine je nešto što je inherentno biću, ali ne u smislu nekakvih sastavaka. Od vahid izvodi se vahidijje, koje je kod prijašnjih filozofa označavalo nedjeljivost po sebi postojećeg na dijelove (džuz'iyat). Što se tiče svojstva ehad (jedan, jedno), nema sumnje da se radi o korijenu riječi koja je jednaka kao i kod riječi vahid. Ali, upotreba je nejednaka.

Teolozi, kao Kušajri i Razi, tvrde da ehad ima negativno značenje kao i vahid. Razlika je u tome što vahid implicira pojedinačnu negaciju, a ehad upućuje na univerzalnu negaciju. Bagdadi, naprimjer, smatra da je Bog jedan (vahid) po svom biću, a ehad po svojim svojstvima. Prema drugim mišljenjima, vahid se upotrebljava u smislu da je On jedinstveni Stvaralac i da On nema pridružnika, dočim, ehad označuje da On nema ni početka ni kraja (u smislu ajeta „nije rodio i rođen nije“ – ovo će naročito zastupati Halimi).

Od riječi ehad također izvodi se ehadijje, koje označuje nedjeljivost nužno bivajućeg Bića na dijelove (edžya).

Sama hijerarhijska upotreba riječi ehad u Kur'anu kao samostalna riječ, za razliku od vahid, koja se uvijek upotrebljava s drugom riječju, kao što smo spomenuli, natjerat će egzegete da ih različito interpretiraju. Naime, ehad koji se upotrebljava u 112. suri odnosi se na to da je Bitak Boga, u osnovi, nedjeljiv, dočim, vahid isto tako označava da je Bog jedan, ali uvijek u Kur'anu ima literarno značenje ilahun vahidun, ilahun kahhar. I jedno i drugo značenje naglašavaju jednost Božiju:

ehad se upotrebljava kad se ta riječ odnosi na nešto što je suprotno njemu – množnost – što je samo po sebi, dočim, vahid je u odnosu na nešto, naprimjer ilahun vahidun, jedan Bog u odnosu na mnogo bogova, ali ne upotrebljava sa samo po sebi već pridružno s još jednim imenom ili svojstvom. Ehad upotrebljen u ovoj suri, dakle, označuje nešto jedno u svakom pogledu, bilo u osnovi, bilo u mišljenju, bilo u stanju potencijaliteta ili odjelovljenosti. Jedan je analogija na nešto bez nešto. Zbog toga će egzegeti svagda pretpostavljati ehadije u odnosu na vahidije, a ovome će pretpostavljati uluhije, a ovome, opet, huvvije. S takvim se egzegetskim postupkom susrećemo i kod Ibn Sine u spomenutoj egzegezi na 112. suru.

Sljedeće svojstvo koje se spominje u suri je samed (utočište). Radi se o mnogoznačnom značenju toga svojstva. Fahrudin Razi, naprimjer, spominje 34 različne opcije i egzegeze. Spomenut ćemo samo nekoliko značenja na koje se oslanja Ibn Sina. Prema imamitskoj tradiciji (šiijskoj egzegezi), značenje ove riječi pripisuje se Husejnu ibn Aliju, i to u smislu „La jahrudžu minhu šej“ („Od Njega ništa nije proizišlo“) i „Lem jahrudž min šej“ („On nije proizišao od ničega“).

Tvrđi se da je samed ekvivalent riječi sejjid (Gospodar). Vjeruje se da samed posjeduje jednu intenzivnu formu u odnosu na sejjid u smislu određivanja svojstva do najvišeg stepena njegova značenja.

Ovu egzegezu podržavaju Džubai, Ešari, Džuvejni i drugi teolozi. Postoji i takva egzegeza koja naučava da samed znači da Bog ne posjeduje prazninu, da je Bog nedjeljiv Bitak „ajnu la jankasimu ve la jetedžezze“ (Bitak nedjeljivi i neupojedinjeni na dijelove). I, u tome je, upravo, taj bitak.

Evo kako to objašnjava Ibn Sina: „Prvo, ‘utočište’ nema prazninu; drugo, ‘utočište’ znači „Gospodar“.

Prva egzegeza ima negativno značenje koje ukazuje na negiranje kviditeta i, s obzirom na to da sve što ima kviditet, posjeduje prazninu i unutrinu što predstavlja, ustvari, sami taj kviditet. Ono što nema unutrinu je

bivstvovanje koje ne posjeduje ni formu ni izgled po sebi, osim samog bivstvovanja, a ono što nema izgled osim bivstvovanja, ono je što ne može ne biti. Nešto što biva po tome, ono ne može ne bivati, budući da je ‘utočište’ (samed) istina, apsolutno nužno bivajuće biće u bilo kom pogledu. Značenje druge egzegeze je pozitivno, tj. da njegova priroda znači da je On Gospodar svega, odnosno On je Počelo svega!“

Prema tome, ima li se u vidu činjenica (u srednjem vijeku) da se Ibn Sina naziva prvim „filozofom bića“ i da je „izgrađivao ontologiju koja je bila dominantna u većini srednjovjekovne filozofije, to nije zato što je on jednostavno mislio Aristotelovim tezama u arapskom i perzijskom jeziku, već zato što je kur`anska doktrina o Jednom u vezu s aktom egzistencije. To je, ustvari, rezultat razmišljanja o Kur`anu u sprezi s grčkom mišlju s tim što su islamski filozofi razvili doktrinu o Čistom Bitku koji je ponad lanca bića i koji je diskontinuiran od njega, dok su drugi filozofi, kao što je izvjestan broj ismailija, smatrali da je Bog i ponad bića i poistovjećivali Njegov akt ili kur`anski *kun* (Budi!) sa bićem koje se smatralo principom univerzuma“.<sup>45</sup>

Iz ove Ibn Sinine analize ili interpretacije Ihlasa možemo zaključiti da se on oslanja na kur`anski koncept o Bogu.

Samom anlizom riječi On u spomenutoj suri, on se unekoliko udaljava od koncepta Boga kod njegovih prethodnika, koji smatraju da je Bog Jedan, Jedno, Nepokretni Pokretač, zastupajući da je On, zapravo, ništa drugo do On, od kojeg izvodi samo onstvo ili biće (huwije), a sva druga svojstva samo nastoje otkriti to On, odnosno to On pretpostavlja i samo onstvo ili biće ili da je On, ustvari, ponad bića.

<sup>45</sup> Sayyed Hossain Nasr, *op. cit.*, str. 32-33

## Summary

POLARIZATION OF THE BEINGS IN PHILOSOPHY OF  
IBN SINA

Hasan Dzilo

From among his many schools of thought on the issue of being, the polarization of the being to the “necessary being” and “possible being” is considered one of Ibn Sina’s greatest contributions to the philosophy. This theory makes distinction between essence (*ens*) and existence (*esse*) in created matters, simplicity of God’s Being as well as conclude that the essence of God is contained in His Being. Additionally, the theory allows for analysis of the ways of existence which were the central topics in the scholastic philosophy of the Middle Ages. This would, in fact, represent a cause for his theory on these issues to take on a distinct form in the eastern and western philosophy. Although it sets off from the analysis of the problem that was already tackled by Aristotle and Farabi, Ibn Sina develops these theories and interprets them in the light of the complete philosophical system. As this problem was always approached from the philosophical aspect, the work also considers the theological school of thought of Ibn Sina on this problem which he examines in his interpretations of the last three Surah from the Qur’an. This action clearly demonstrates that it deals with the issue of *philosophication of theology* and *theologication of philosophy*. In quest for foundation of the world, Ibn Sina also uses philosophical means, in addition to idea of God he finds in the Qur’an. His metaphysics of being does not restrict itself only to the being as being but attempts to penetrate through the very foundation of the being that determines it. As the starting point, he takes the Qur’an’ name for God - *huwa* (He). From that name derives being or (*huvvijje*) which is the very existence or Essence.

## موجز

## استقطاب الكائن في فلسفة ابن سينا

حسن جيلو

تعامل ابن سينا مع قضية الكائن من زوايا مختلفة، ولكن استقطاب الأشياء على الواجب والممكن يعتبر أكبر إسهاماته في الفلسفة. وبناء على هذه النظرية يرتسم الفرق بين الماهية والوجود في الأشياء المخلوقة، وبساطة الذات الإلهية، وبأن جوهر الله متضمن في وجوده، وكذلك تحليل طرق الوجود التي كانت المواضيع المركزية في الفلسفة السكولاستية في القرون الوسطى. وكان ذلك في الحقيقة سببا لأن تتخذ نظريته حول هذه القضايا شكلا خاصا في الفيلسوفين الشرقي والغربي. وبالرغم من أن ابن سينا ينطلق من تحليل القضية التي بحثها من قبله أسطو والفارابي، إلا أنه يطور هذه الفئات ويشرحها في ضوء نظامه الفلسفي المتكامل. ونظرا إلى أن التعامل مع هذه القضية كان دائما ينطلق من الجانب الفلسفي، فإن هذا المقال يأخذ بعين الاعتبار أيضا أسلوب ابن سينا اللاهوتي في التعامل مع هذه القضية التي يناقشها في تفسيره للصور الثلاث الأخيرة في القرآن الكريم. إن هذا الإجراء يشير بوضوح إلى أن الأمر يتعلق بتحويل علم اللاهوت إلى فلسفة وتحويل الفلسفة إلى علم اللاهوت. ويستعين ابن سينا في بحثه عن أصل العالم بالوسائل الفلسفية، إلى جانب فكرة الإله التي يجدها في القرآن الكريم. إن ميتافيزيقية الكائن عنده لا تتوقف على الكائن من حيث كونه كائنا، بل يحاول الغوص إلى حقيقة جوهر الكائن التي تحدده. لذا نجده يأخذ اسم الله (هو) المذكور في القرآن ويستخرج منه الكائن أو (الهوية) الذي يمثل حقيقة الذات.