

Neke naznake o bitku kod Ibn Sinaa i Ibn Arebija

Hasan Džilo

Sažetak

U radu se razmatra problem bitka kod dva islamska autoriteta: Ibn Sinaa i Ibn Arebija. Bitak je centralni problem u njihovom promišljanju. Ibn Sina se smatra "filozofom bitka" i njegov je uticaj veliki u islamskoj i skolastičkoj filozofiji. Iako je Ibn Arebi usvojio terminologiju od Ibn Sinaa, on ovom problemu pristupa na njemu svojstven način. On ne razmatra pojam bitka u smislu bivstvovanja kao apstraktnog pojma, onako kako zahtijeva Ibn Sinaova ontologija, već u smislu prisutnosti, nalažljivosti, egzistencijalne prisutnosti gdje dominira intuitivni pristup. Kod Ibn Arebija su bitak i stvarnost sinonimi.

Ključne riječi: Bitak, Ibn Sina, Ibn Arebi, stvarnost, ontologija, metafizika, imanencija, transcendencija.

Uvod

Promišljanje pojma bitka kod Ibn Sinaa imalo je svoje uticaje ne samo na peripatetički aspekt unutar islamske filozofije čiji su filozofi uglavnom interpretirali njegova stanovišta već je uticalo i na mistički aspekt filozofije. Međutim, uticaj na Ibn Arebija, s obzirom na način na koji potonji mistik-filozof obrazlaže filozofske probleme, je posve

drugačiji. Dominantne ontološke kategorije Ibn Arebi razmatra u obzoru objave, pa analizira neke kur'anske stavke koje potiču metafizička pitanja, te ulazi u dubinu značenja Božijih imena. Platforma njegovog ontološkog promišljanja da je Bog Konačna stvarnost, Prvi i Posljednji, Skrit i Raskrit, pokazuje da na njega najprije utiču kur'anske kategorije, a tek onda dolaze različiti tokovi mišljenja među kojima i Ibn Sinaova metafizika bitka. Zbog toga se korijen Ibn Arebijevog mišljenja ne može tražiti kod stoičara, Plotina, eš`arija, Filona Aleksandrijskog, mu`tezilija, Ibn Sinaa i drugih i da je on zaslužan za sintezu ovih učenja u formi nekog filozofskog sistema. On nije filozof-mistik već radije mistik-filozof. On ne stvara filozofski sistem i zato njegova misao nije posve uhvatljiva, ona izmiče i ne da se uklopiti u oblik mišljenja koji bi bio jednak nekoj od filozofskih tradicija na koje smo navikli. Na primjeru promišljanja pojma bitka kod Ibn Sinaa i Ibn Arebija pokazat ćemo način pristupa ontološkim pitanjima koji će nam pokazati ono po čemu se razlikuje Ibn Arebijeva misao. Njegova ontološka promišljanja su transkripcija mističkog iskustva, izranjaju iz dubina duše stvarajući mudroslovno znanje koje ne uokviruje mišljenje već otvara perspektive samog mišljenja. Zbog toga, zaludan je bilo kakav pokušaj dosezanja Ibn Arebijevog mišljenja u potpunosti ili svodenje istog na nekakav sistem.

Ibn Sina – filozof-mistik

Nema sumnje u to da je pojam bitka (*vudžud*) kod Ibn Sinaa glavni problem na koji je usredsređen čitav njegov filozofski opus. Analiza njegovog opusa pokazuje da bitak nije “prazan pojam” kako se tvrdilo u savremenoj filozofiji. To posvjedočuje čitava srednjovjekovna skolastička filozofija koja je pristupala ovom pojmu s različitih aspekata, a posebno razlici između biti i bitka o kojoj je naširoko pisao Ibn Sina. Njegova promišljanja nezaobilazna su u ranoj i kasnijoj skolastici, kod Alberta Velikog (Albertus Magnus), Tome Akvinskog (Thomas Aquinas), Dansa Skota (Duns Scotus), Rodžera Bekona (Roger Bacon) i drugih. On govori o različitim polovima bitka: o mogućem i nužnom bitku, univoknom i ekvivoknom bitku, potencijalnom i stvarnom bitku. Bilo da raspravlja o Bogu i svijetu, o uzroku i posljedici, o supstanciji i akcenciji, on najprije govori pojmom bivstvovanja.¹ Pojam bivstvovanja je i odnosni

¹ Vidi: Ibn Sina, Abu Ali ibn Husein *An-Najat*, Bejrut, 1982, str. 230; Ibn Sina, *Išarat ve tanbihat*, (Svezak treći s komentarom Nasruddina Tusija), Kairo, 1950, str. 54–55.

pojam između Boga i svijeta egzistenata, između uzroka i posljedice, mogućeg i stvarnog. Čak i u dokaznom postupku o Bogu mora se krenuti od pojma bivstvovanja.² Razmišljanje o samom pojmu bivstvovanja, kako kaže Ibn Sina, najizravniji je dokaz o postojanju Boga, a ne na osnovu egzistenata u svijetu.³ Radi se o poznatom “dokazu istinoljubivih” (*burhanu siddikīn*) koji je Ibn Sina izveo na osnovu kur’anskog ajeta da je “Bog svjedok svega što jeste”, o čemu govori u svom djelu *Išarāt ve tanbihāt*. Dakle, promišljanje o pojmu bivstvovanja treba da prethodi bilo kakvom promišljanju o onome što egzistira. On je, u ovom pogledu, na tragu ontološkog dokaza o postojanju Boga. Ništa na ovom svijetu ne duguje bivstvovanje sebi samom, jer sve dolazi i odlazi, a bivstvovanje upravo određuje karakter da stvari budu i da ne budu. Ovaj krucijalni problem nije se mogao promišljati bez rasprave o umskom i stvarnom bitku (*vudžud zihni* i *vudžud haridži*). Sam akt bivstvovanja uključen je u svemu što jeste. Konsekvence ovoga su sljedeće: mišljenje nije mišljenje ako ne egzistira, svijet nije svijet ako ne egzistira, Bog nije Bog ako ne egzistira. Zbog toga Ibn Sina govori o Bogu pojmom bivstvovanja, da je Njegova esencija upravo u Njegovoj egzistenciji. Evo kako on to obrazlaže na više mjesta u svojim djelima: “On je Prvi (*El-Evvel*), nema roda (*džins*), nema kviditeta (*mahijja*), nema kakvosti (*kajfijja*), nema kolikosti (*kamijja*), nema mjesta (*ajn*), nema vremena (*meta*), nema sudruga (*šarik*), nema prototipa (*did*), slavljen neka je On! On se ne može definirati (*hadd*), niti se može dokazati (*burhan*), radije On je dokaz svega što jeste. On je izvorni princip (*mabda*) svega što jeste i nije stvar među stvarima ili entitet među entitetima.”⁴ O ovim kategorijama Ibn Sina raspravlja i kada promišlja akt bivstvovanja. Nije teško zaključiti da Ibn Sina ima na umu činjenicu o onome “biti” o kojem je kasnije razlošniji govorio Mulla Sadra Širazi ne svodeći ono “biti” na nešto konkretno, na neko biće određene prirode, jer svako biće je određeno ili ograničeno svojom biti. Bivstvovanje se ne može deducirati i definirati, jer ono nije rod, ni razlika.⁵ Radi se o stvarnosti u kojoj participiraju sva bića. Svemu onome što nedostaje akt bivstvovanja, toga i nema. Da bi izbjegao zapadanje u problem panteizma, Ibn Sina se priklanja

² Ibid., str. 30.

³ Ibid., str. 45.

⁴ Ibn Sina, *Kitabul-Hidaja*, Kairo, 1874, str. 262–263.

⁵ Avicenna, *Danish Nama* (Metaphysica of Avicenna), New York, 1983, str. 15.

polarizaciji bivstvovanja na nužno i moguće bivstvovanje. Ne radi se o lancu bića koja nisu ničim povezana poput lanca formi u Aristotelovoj metafizici koje čine jedan ontološki blok s Bogom, bez rascjepa, odnosno bez bivstvovavnog odnosa. Ibn Sina tvrdi da akt bivstvovanja jeste ono što povezuje Boga i svijet egzistenata. No taj akt bivstvovanja obuhvata egzistente i u isto vrijeme transcendiraju njih i svijet, jer egzistenti ne duguju bivstvovanje sebi samima. Dakle, mora postojati jedan zajednički pojam Stvoritelja i stvorenja, jednosti i mnoštva, postojanosti i promjene, koji će predstavljati prelaz od tih stvorenih stvari do njihovog Stvoritelja, a to je pojam bivstvovanja, jer Ibn Sina govori o stvarima s pojmom bivstvovanja. Međutim, bivstvovavni karakter se jedino može pripisati Bogu. Prelaz od stvorenih stvari ka Bogu jeste realan odnos, to jeste radi se o bivstvovavnom odnosu. Uzrok ne može biti ako nije egzistencijalan i zato Ibn Sina govori o njemu pojmom bitka.⁶

Ibn Sina ne govori o Bogu izvan pojma bitka. Ne radi se o realnosti koja je izvan bitka, već da je Bog sami Bitak ili Nužni Bitak ili Bitak po Sebi, a ne govori o bitku poput Plotina čija je bit da nema bit (Gilson). Svojstvo nužnosti Boga (Nužni Bitak) jedno je od primarnih Božijih svojstava poput jednosti i simpliciteta. Samo na ovaj način bilo je moguće objasniti bivstvovavni odnos između Boga i svijeta. Bog je, rezonira Ibn Sina, bivstvovavni princip (*mabda*) i ako ne razmišljamo o bivstvovanju stvari, ono po čemu stvari jesu to što jesu, a stvari ne duguju bivstvovanje sebi samima, onda nemamo u vidu ono što je primarni predmet mišljenja, a to je bivstvovanje ili biti. Od njega sve počinje i njime završava. Međutim, da bi se došlo do ove konsekvence, mora se krenuti apstrakcijom ili produbljivanjem pojma bivstvovanja koje nije samo primarni predmet mišljenja već i primarni predmet intuicije. Zbog toga, bivstvovanje nije svojstvo stvari već je ono sama realnost stvari kada se radi o stvarima izvan uma koje su sačinjene od esencije i egzistencije, nije nešto što se dodaje stvarima, nije akcident, kako se često njemu spočitava od onih koji žele da umanje njegov uticaj na Tomu Akvinskog. Kada on govori o bivstvovanju kao “akcidentu”, u općem smislu, on ima u vidu, tvrdi Fazlur Rahman, bivstvovanje stvari u odnosu na bivstvovanje Boga, a ne o bivstvovanju samom.⁷ Ibn Sina

⁶ Ibn Sina, *Metafizika*, (Svezak prvi), Zagreb, 1975, str. 354.

⁷ Vidi: Fazlur Rahman, “Essence and existence in Ibn Sina: The myth and Reality”, *Hamdard Islamicus* 4:3, 1981, str. 3–14.

je decidan da se o svemu može kazati “biće kao biće” ne svodeći ga na supstanciju, esenciju ili entitet. On najprije govori o bitku po sebi. Šta god govorili historičari filozofije, poput, recimo, Gilsona Ettiena, da Ibn Sina zastupa “akcidentalni” karakter bitka⁸, imajući u vidu njegove logičke analize, najbolje je u ovom kontekstu motriti Ibn Sinaa kako on to obrazlaže u svom djelu *Ta'likat*, pa onda donositi neke sudove: “Egzistencija akcidenta po sebi je njihova egzistencija imajući u vidu njihov supstrat, osim samo jednog akcidenta koji je *egzistencija*. Ova razlika je zbog činjenice da svi drugi *akcidenti* da bi postali egzistentom, svaki pojedinačno, potrebuju supstrat (koji je već egzistent po sebi), dok *egzistencija* ne zahtijeva bilo kakvu egzistenciju da bi postala egzistentom. Prema tome, nije prikladno kazati da njegova *egzistencija* (tj. *egzistencija* ovog pojedinačnog *akcidenta* nazvanog egzistencijom) u supstratu jeste njegova sama *egzistencija*, što bi značilo, dakle, da *egzistencija* posjeduje *egzistenciju* (drugačiju negoli sama po sebi), na isti način na koji (poput *akcidenta*), naprimjer, bjelina posjeduje *egzistenciju*. Ono što bi bilo prikladno kazati o *akcidentu-egzistenciji* jeste, suprotno tome, da njegova *egzistencija* u supstratu jeste egzistencija tog *akcidenta*.”⁹

Nije teško zaključiti da svakom akcidentu treba supstrat, odnosno podloga, da svaki egzistent ili akcident ne može biti ukoliko mu se oduzme akt bivstvovanja, odnosno ukoliko on ne participira na bivstvovanju. Prihvati li se da je egzistencija akcident, nešto što se dodaje stvarima, onda iskrsava ozbiljan problem, a to je da se jedno bivstvovanje dodaje drugom bivstvovanju, a bivstvovanje je, rezonira Ibn Sina, sveobuhvatni pojam izvan kojeg nema ništa, već sve što jeste biva po participaciji na bivstvovanju. I po ovom ozbiljnom problemu u filozofiji Ibn Sina je posve jasan. Upitan da li egzistencija egzistira, on odgovara veoma precizno, tj. da je bit egzistencije biti bićem, međutim, ne radi se o biću određene prirode, ograničenom svojom biti, već o onome što nadilazi i obuhvata biće, i posve je svjestan onoga biti u apsolutnom smislu (*mavdžudijja*). Evo njegovog dokaza: Ukoliko se postavi pitanje: “Da li bitak egzistira?” Odgovor glasi: “Bitak biva u smislu da je stvarnost bitka, ustvari, njegovo bivstvovanje. Bitak je, dakle, u samom bivstvovanju

⁸ Vidi: Etienne Gilson, *Being and some philosophers*, Toronto, 1952, str. 76–84.

⁹ Vidi: Sadruddin Muhamed Širazi (Mulla Sadra), *Kitabu-l-Meša`ir*, Teheran, 1963, str. 34.

(mevdžudijja).¹⁰ Iz ovoga očigledno proizlazi da se pojam bivstvovanja apstrahira iz bivstvovanja stvari, jer se radi o nečemu što je prvotno, čemu ništa ne prethodi. Ne bude li se bivstvovanje stvari ili entiteta dovelo u vezu s bivstvom Boga, onda one gube svoju stvarnosnost ili inteligibilnost. Na osnovu bivstvovanja stvari s kojima se neposredno susrećemo, pa i samog našeg bivstvovanja koje neposredno dohvatamo, koje ne dugujemo sebi samima, dolazimo do bivstvovanja Boga.

Iz spomenutog se može zaključiti da je Ibn Sina pokrenuo veliku raspravu o pojmu bitka u islamskoj filozofiji. On je pokazao da je pojam bitka primarno pitanje filozofske rasprave. “Dokaz istinoljubivih” Ibn Sina spominje u jednom od svojih posljednjih djela *Išarat ve tenbihat* nakon mnogih promišljanja o bitku u drugim djelima, kakva su *Eš-Šifa* i *En-Nedžat*. U potonjem djelu posljednje poglavlje posvećuje gnosticima i njihovom putu doseganja stvarnosti.

Rasprava Ibn Sinaa o nužnom i mogućem bitku uticala je i na mističnu filozofiju u islamu. Mističari-filozofi u islamu bili su na tragu Ibn Sinaovog promišljanja da je kontingencija inherentna stvarima (*mumkinu-l-vudžud*) i tvrdili su da je Bog jedina Realnost, a da su stvari realne samo u prenesenom smislu i da su posljedica akta bivstvovanja (*Kun*), i da smo mi ograničeni u potrazi za tim bivstvom uzrokom, u potrazi za beskonačnim bićem.

Ibn Arebi – mistik-filozof

Od svih filozofa-mistika i mistika-filozofa do pojave Mulla Sadraa Širzija Ibn Arebijevo učenje o bitku je najkompleksnije. Čitavo njegovo stvaralaštvo odaje “grandioznu viziju o Stvarnosti”.¹¹ On upotrebljava kategoriju *vudžud*, koja je sinonimna kategoriji *hakikah* (Stvarnost). Ako je podloga svih mogućih bića u Božijem Bitku, kako je naučavao Ibn Sina, onda sve istine (*hakaik/stvari*), po Ibn Arebiju, imaju svoje ishodište u Istini nad Istinama (*hakikatul-hakaik*).

No, kod Ibn Arebija susrećemo i kategoriju *vudžud*. Razmatrajući troslovni korijen *vudžuda* (bitka), *v-dž-d*, Ibn Arebi ovu kategoriju promišlja onako kako je ona upotrebljavana u sufijskoj tradiciji, ne samo u

¹⁰ Ibid., str. 22.

¹¹ Louis Gardet, “Experience et gnose chez Ibn Arebi” u: *El-Kitab et-Tizkarij, Muhjuddin Ibn Arebi fi zikra mieti-s-samineti li miladihi* (1165–1240), Kairo, 1969, str. 271.

smislu “biti bićem”, već “biti nađen”, “egzistencijalna prisutnost”, “susret”, koja ukazuje na kušanje ostvareno unutarnjim iskustvom, imajući u vidu ne samo ontološki već i epistemčki aspekt *vudžuda*.¹² Bivstvovani odnos, prema Ibn Sinau, koji posreduje između Boga i svijeta, gdje govori o uzroku i posljedici, da je akt bivstvovanja prisutan u posljedici, Ibn Arebi promišlja u smislu manifestnog bitka i tu je uključen, pored ontološkog i gnoseološkog, i njegov teozofski aspekt. Bog kao Istina nad istinama (*hakikatul-hakaik*) se objavljuje kroz relativne istine ili stvorenja u svijetu i kroz čovjekove istine kad se objavljuje njegovoj duši. Sve stvari Ibn Arebi naziva istinama (*hakaik*). Njih susrećemo u prirodi, čovjeku i objavi. Sve ove istine “drži na okupu” Vrhovna Istina koja se objavljuje kroz te istine i u isto vrijeme ona ih transcendirira. Ibn Arebi Božiju transcendenciju i imanenciju sagledava u svjetlu kur’anskih kategorija Prvi i Posljednji (*Evvel i Ahir*), Vidljivi i Skriveni (*Zahir i Batin*). Da ne bi narušio princip jedinstva (*tavhid*), Ibn Arebi smatra da Božija prisutnost u kreaciji manifestira jedinstvo svih egzistenata i tu se ne radi o monizmu ili panteizmu. Egzistenti, naučava Ibn Arebi, ne obuhvataju Boga, nego On obuhvata sve njih. U obuhvatu Konačne Stvarnosti događaju se stvari na ovome svijetu kao što se događa i sami svijet. Ono što filozofi govore o svijetu “nastajanja i nestajanja” (*kevn i fesad*), Ibn Arebi govori o valovima mora koji udaraju na obalu i tu iščezavaju,¹³ iz bivstvovanja prelaze u nebivstvovanje, te da se nalaze između apsolutnog bivstvovanja i apsolutnog nebivstvovanja, no, nisu lišeni bivstvovanja, smatrajući ih relativnim egzistentima. Kako su stvari relativne one potrebuju Božiju egzistenciju koja ih sve prožima.

Na pojam Stvarnosti (Boga) Ibn Arebi nadovezuje pojam bitka, tako da su stvarnost i bitak istovjetni. Bitak nije odijeljen od stvarnosti. Oni sačinjavaju jednu stvarnu ili egzistirajuću cjelinu. Radi se o stvarnosti ili bitku po sebi (*li zatih/per se*). Razumijevajući unutarnje značenje kur’anskih kategorija Vidljivi i Skriveni, Ibn Arebi govori o Bogu kao skrivenom i manifestnom Bitku. Skriveni bitak očituje se sebi samom, a manifestni Bitak, posredstvom svojih imena i atributa, manifestira se time što daruje egzistenciju “neaktualiziranim (stamenim) entitetima” (*a’janu es-sabita*), koji egzistiraju u Božijem umu kao vječne mogućnosti

¹² William C. Chittick, *Ibn Arebi on the ontology of the trust*, FORUM BOSNAE, Prvi dio, broj 100/22, 2023, Sarajevo, str. 108.

¹³ Ebu Alala Afifi, “Ibn Arebi”, *Historija islamske filozofije*, Zagreb 1989, str. 415.

u iščekivanju Božanskog *Kun* – koji je Prvi bitak od koga zavisi njihovo egzistiranje. Kada ove “neaktualizirane (stamene) esencije” postanu aktualizirane, onda one postaju entiteti ili stvari u kojima se manifestira ili izljevaju Božija egzistencija. Zbog toga, Ibn Arebi govori da je svijet Bitak i ne-Bitak, da je Svijet On i nije On (*huve la huve*), koristeći se ujedno kategorijama pozitivne i negativne teologije.¹⁴

Da ne bi narušio jedinstvo zbilje, Ibn Arebi smatra da “neaktualizirane esencije” o kojima su raspravljali mu’tezilije postaju aktualizirane, ostvarene činjenice, svjedočeći Božiju prisutnost ili egzistenciju. Oni jesu sadržaji senzibilnih formi (lokusi) u kojima se uprisutnjuju Božija imena i atributi. One su određene Božijim aktom stvaranja koji je postojan. Između Božijeg *Budi* o kome se govori u Kur’anu i stvari ništa ne posreduje. Radi se o principu koji je dinamičan i koji je u postojanoj intenzifikaciji. Tajna Božija je ponad onoga *Kun*, koja se objavljuje Sebi Samo, koja je nedohvatna, apsolutna je i beskonačna, te je ne mogu predstaviti nikakva deskripcija i karakterizacija. Zbog toga, na ontološkom planu Božija suština je Čisti Bitak. Ibn Arebi govori o apsolutnoj transcendenciji Boga koja je samo njemu svojstvena.¹⁵ Ovu stvarnost Ibn Arebi naziva *apsolutno neuvjetovanim bitkom* koji se manifestira, posredstvom svojih imena i atributa, u uvjetovanim ili aktualiziranim entitetima i sve ih prožima na svoj specifičan način. Dakle, iz beskrajne dubine Njegova Bitka, Sakrivene riznice, izbijaju svojstva ili teofanije koje, na određen način, zbog milosti Božije, kao jedno od glavnih Njegovih svojstava, uspostavljaju poredak bića u svijetu. U tom smislu Ibn Arebi govori o Realnom Bitku (*vudužudul-hakk*) koji je jedinstven i iz kojeg stvari crpe svoju stvarnosnost koja ne pripada njima po sebi, već vječno egzistira u Božijem Umu gdje su identični Božije mišljenje o Sebi i mišljenje o “neaktualiziranim entitetima” koji vječno supostoje s Bogom, no nisu neovisni entiteti od Boga.¹⁶ Kako je Božiji Apsolutni Bitak nedohvatan racionalnoj percepciji, onda se čovjekovo znanje odnosi

¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages (Avicenna – Suhrawardi – Ibn` Arebi)*, treće izdanje, New York, 1997, str. 108.

¹⁵ O Božijoj transcendenciji, vidi: Titus Burckhardt, “Sufizam i panteizam” u: *Sufizam*, priredili Darko Tanasković i Ivan Šop, Beograd, 1981, str. 102.

¹⁶ Ebu Alala Afifi, “Ibn Arabi fi diraseti”, u: *Al-Kitab at-tizkari Muhjuddin Ibn Arabi*, Kairo, 1969, str. 214.

na Božije očitovanje, a ne na Njega Samog.¹⁷ Ništa na ovom svijetu ne prethodi Prvom bitku a to je Božansko *Kun* (Budi) koje iz ne-bitka (*ex nihilo*) izvodi stvari u egzistenciju.

Ibn Arebi se postojano poziva na kur'ansku terminologiju s ciljem da ukaže na Konačnu Stvarnost kojom je prožet čitav bitak. Da bi izrazio transcendentni i imanentni odnos Boga u odnosu na svijet, Ibn Arebi koristi dvije kur'anske kategorije *ehadijje* i *vahidijje*. *Ehadijje* uključuje bezuslovno jedinstvo ili, tačnije, jednost, a *vahidijje* podrazumijeva određeni stupanj jedinstva ili unificiteta, to jeste, smatra da postoje Božije osobine i svojstva od kojih je, ustvari, sačinjeno jedinstvo svijeta.¹⁸ Božija bit ili stvarnost, prema tome, nema nikakav esencijalni kontinuitet ili identitet sa svijetom. Kada je riječ o Božijoj egzistenciji, ona se, poput imena ili svojstava, kakva su, naprimjer, stvaranje i znanje, manifestira u svijetu i kroz sami svijet. Iako je Njegova bit otrgnuta od svijeta, ipak je svijet obuhvaćen njenom egzistencijom ili je svijet unutar nje i ona nadilazi ili transcendirira sami svijet. Svijet ne može biti princip ničega, jer je On manifestacija Apsolutne Stvarnosti.¹⁹ Ili postojana epifanija Božijih imena ili svojstava je sama ta stvarnost svijeta, akt bivstvovanja po kojem su stvari to što jesu. Međutim, ta stvarnost stvari ne zavisi od samih stvari već je u Božijem umu. Ta stvarnost se pokazuje u ovom slučaju dvostrukom: različitom i neodjeljivom od svijeta. Dvije poznate sintagme da je "Bog u svemu" i da je "sve u Bogu" on posmatra u načinu na koji one predstavljaju najviši stupanj jedinstva. Sve osim Boga je ograničeno, relativno, a Njegova je bit apsolutna i neograničena. Ona nije ograničena ograničenjima, a sve je uvjetovano Njenom neograničenošću i ona nije ničim obuhvatna. Svijet je, prema Ibn Arebiju, nerealan ako se u njemu ne primjećuje Božija prisutnost kao zbilja. Otuda, svi polariteti, predstavljeni Božijim imenima Prvi i Posljednji (*Evvel* i *Ahir*), Vidljivi i Skriveni (*Zahir* i *Batin*), te kategorije Stvoritelj i stvorenja (*hak* i *halk*) nisu ontološki oprečni jedni u odnosu na druge.²⁰

Ovi polariteti obuhvaćeni su Božijom Biti koja je sveobuhvatna. Ona ne prima nijednu od tih formi. U svim ovim polaritetima prepoznaje se duh jedinstva u mnoštvu egzistenata. Zbog toga, mistik, prema Ibn

¹⁷ William Chittik, *op. cit.*, str. 109.

¹⁸ Afifi, "Ibn Arebi" u: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije I*, Zagreb, 1988, str. 418.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Seyyed Hossin Nasr, *op. cit.*, str. 108–109.

Arabiju, u svojoj viziji o svijetu i u mnoštvu u njemu prepoznaje *ehadije* (jedinstvo Božije). Evo kako to predstavlja Ibn Arebi: “Jedinstvo Božije što se objavljuje karakterizirano, na taj način, Božanskim imenima, ustanovljavajući naše postojanje, predstavlja jedinstvo mnoštva (*ehadije el-kesra*), a Jedinstvo Božije, prema kojemu je On neovisan od nas i od Svojih imena, jeste, ustvari, suštinsko Jedinstvo: i jedna i druga vrsta Božijeg jedinstva sadržane su unutar imena Jedan (*El-Ehad*).”²¹

Ovaj nam citat jasno govori da je suštinsko jedinstvo Boga Skrivena tajna, da je to Neuvjetovani Bitak, a jedinstvo Božije što se manifestira u formi Božijih imena i svojstava odražava mnoštvo u svijetu. U drugom slučaju Stvaralac i stvoreno idu zajedno. Ili, tačnije, druga forma jedinstva, manifestira se kroz epifanije ili forme u svijetu koje se javljaju kao mnoštvo, no, ovo mnoštvo je neograničeno, jer Bog nema jedno ili dva svojstva ili imena, nego mnogo. Nadalje Ibn Arebi tvrdi: “Zaista, postoji Stvoritelj-stvorenje, po jednoj dimenziji Stvoritelj, a po drugoj stvorenje, a konkretna cjelina je samo jedna cjelina (...). On je u isto vrijeme Onaj koji se objavljuje i Onaj kome se objavljuje.”²²

S obzirom na to da su stvorenja od kojih je sačinjen javni svijet sadržaji Božijeg uma, to uključuje da su oni sadržani u matrici bivstvovanja, ali ne kao nezavisni entiteti, nego kao osjetilne forme ili teofanije Božijih imena. Zbog toga, postoji samo Bog i Njegova imena, a “ono što se naziva svijetom, to je ogledalo u kojem se reflektiraju Božija imena.”²³ Entiteti u svijetu odražavaju Božija imena. Svaki od tih entiteta razlikuje se od drugog po Licu Božijem koje se reflektira u njemu.

Centralnu ulogu ovdje ima epifanija. Uvjerili smo se da epifanija koja izbija iz Skrivenice kao akt Božije ljubavi i milosti (Poželih stvoriti svijet da bih bio spoznat) najprije se objavljuje sebi samoj, a tek onda stvara čovjeka i svijet da bi Bog vidio svoju ljubav u njima. Odnosno ovi postaju predmet Njegove ljubavi i spoznaje. Prema Ibn Arabiju, ne može se govoriti o bitku i spoznaji a da se u isto vrijeme ne govori i o ljubavi. Zbog toga je ljubav ontološka i epistemička kategorija. Obje proizilaze iz samog Izvora bitka i imaju mogućnost da dosegnu taj Izvor mističkim iskustvom. Radi se o putu koji vodi do Božije stvarnosti.

²¹ Muhjud-din Ibn Arabi, *Dragulji poslaničke mudrosti (Fusus al-hikem)*, Zenica, 1977, str. 120.

²² Louis Gardet, (1983), *Mistika*, Zagreb, 1983, str. 129.

²³ Vidi: Ebu Ala Afifi, “*Ibn Arabi*”, op. cit., str. 417.

Ovaj put je povezan s velikim fondom aluzija, simbola, istinitih snova, svijetom ideja, imaginacijom i drugim činjenicama koje sačinjavaju jedno dinamičko iskustvo zaodjenuto gnozom koja zahtijeva širu interpretaciju. Jedno ovakvo iskustvo ne može se posve predstaviti osim transkripcijom tog iskustva mistika koje je njemu svojstveno.

Zaključak

Na primjeru pristupa bitku kod Ibn Sina i Ibn Arebija vidjeli smo u kojem se pravcu kretalo promišljanje jednog filozofa-mistika i mistika-filozofa u islamskoj filozofskoj i mističnoj tradiciji. Ibn Sina je filozof, kako tvrdi Louis Gardet, koji interiorizira svijet i stvara filozofski sistem. Ibn Arebi ne stvara filozofski sistem nezavisno od unutaršnjeg mističkog iskustva. Ibn Arebi je najprije obrazovan religijom, jer “put spoznaje nije odvojen od Božije milosti” (Nasr), a potom učenjima stoičara, Plotina, Ibn Sinaa, mu'tezilija, eš'arija i drugih. On podlogu naučavanja njihovih teorija traži u kur'anskim ajetima a tek onda se koristi njihovim kategorijama. Mogli smo primijetiti iz rečenog u čemu se razlikovalo njegovo promišljanje stvarnosti. Radi se o viziji ili intuitivnom pristupu stvarnosti rukovođenom mističkim iskustvom koje je samo njemu svojstveno. Vidjeli smo u kojem svjetlu Ibn Arebi promišlja pojam bitka kod Ibn Sinaa, Jedno kod Plotina, neaktualizirane entitete kod mu'tezilija i ontološki status Božijih svojstava kod eš'arija. On ne objedinjuje ova učenja već kao sredstva koristi svoje vizije o stvarnosti oslonjene na intuiciju, mističko iskustvo zaodjenuto gnozom. To iskustvo transkribirano pozitivnim i negativnim kategorijama ne može se posve dohvatiti ni psihološkom, ni filozofskom, ni fenomenološkom analizom (Louis Gardet) jer se radi o dinamičnom iskustvu stvarnosti rukovođenom ljubavlju i spoznajom koji su u svojoj biti ontološki, iskustvo koje je izraz najtananijih i najdubljih sfera duše. Ukratko, riječ je o dinamičnom iskustvu koje svagda izmiče racionalnom dosegu. Ibn Arebi bitak sagledava u njegovom višestrukome značenju, ono što je neposredno, prisutno i aktualno.

Conclusion

The example of the approach to being of Ibn Sina and Ibn Arabi, has shown us the direction in which the thinking of a philosopher-mystic and a mystic-philosopher in the Islamic philosophical and mystical

tradition was moving. Ibn Sina is a philosopher, as Louis Gardet argues, who interiorizes the world and creates a philosophical system. Ibn Arabi does not create a philosophical system independent of inner mystical experience. Ibn Arabi was first educated by religion, because “the path of knowledge is not separated from the grace of God” (Nasr), and then by the teachings of the Stoics, Plotinus, Ibn Sina, Mu’tazila, Ash’ari and others. He seeks the basis for teaching their theories in the Qur’anic verses first, and only then does he use their categories. We could notice from what was said how his reflection on reality differed. It is a vision or an intuitive approach to reality guided by a mystical experience that is inherent only to him. We have seen in what light Ibn Arabi contemplates the concept of being in Ibn Sina, the One in Plotinus, the non-actualized entities in the Mu’tazila and the ontological status of God’s attributes in the Ash’ari. He does not consolidate these teachings, but uses as a means his visions of reality based on intuition, a mystical experience clothed with gnosis. This experience, transcribed in positive and negative categories, cannot be fully grasped by psychological, philosophical, or phenomenological analysis (Louis Gardet). It is because it is a dynamic experience of reality guided by love and cognition, which are essentially ontological. It is an experience that is an expression of the subtlest and deepest spheres of the soul. In short, it is a dynamic experience that always escapes rational reach. Ibn Arabi perceives being in its multiple meanings, that which is immediate, present and actual.

Some indications on being in Ibn Sina and Ibn Arabi

Summary

This paper discusses the problem of being in the works of two Islamic authorities: Ibn Sina and Ibn Arabi. Being is the central problem in their thinking. Ibn Sina is considered the “philosopher of being” and his influence is great in Islamic and scholastic philosophy. Although Ibn Arabi adopted the terminology from Ibn Sina, he approaches this problem in his own way. He does not consider the concept of being in the sense of being as an abstract concept, as Ibn Sina’s ontology requires, but in the sense of presence, availability, existential presence where an intuitive approach dominates. In Ibn Arabi, being and reality are synonymous.

Keywords: Being, Ibn Sina, Ibn Arebi, reality, ontology, metaphysics, immanence, transcendence.

Literatura

- Avicenna, *Danish Nama* (Metaphysica of Avicenna), New York, 1983.
- Afifi, Ebu Alala, “Ibn Arabi fi diraseti”, u: *Al-Kitab at-tizkari Muhjuddin Ibn Arabi*, Kairo, 1969.
- Afifi, Ebu Ala, “Ibn Arebi”, u: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije I*, Zagreb, 1988.
- Burckhardt, Titus, “Sufizam i panteizam”, u: *Sufizam*, priredili Darko Tanasković i Ivan Šop, Beograd, 1981.
- Gardet, Louis, *Mistika*, Zagreb, 1983.
- Gardet, Louis, “Experience et gnose chez Ibn Arebi” u: *El-Kitab et-Tizkarij, Muhjuddin Ibn Arebi fi zikra mieti-s-samineti li miladihi* (1165–1240), Kairo, 1969.
- Gilson, Etienne, *Being and some philosophers*, Toronto, 1952.
- Ibn Sina, Abu Ali ibn Husein *An-Najat*, Bejrut, 1982.
- Ibn Sina, *Išarāt ve tanbihāt*, (Svezak treći s komentarom Nasruddina Tusija), Kairo, 1950.
- Ibn Sina, *Kitabul-hidaja*, Kairo, 1874.
- Ibn Sina, *Metafizika*, (Svezak prvi), Zagreb, 1975.
- Ibn Arabi, Muhjud-din, *Dragulji poslaničke mudrosti (Fusus al-hikem)*, Zenica, 1977.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages (Avicenna–Suhrawardi–Ibn `Arebi)*, treće izdanje, New York, 1997.
- Rahman, Fazlur, “Essence and existence in Ibn Sina: The myth and Reality”, *Hamdard Islamicus*, 4:3, 1981.
- Sadruddin Muhamed, Širazi (Mulla Sadra), *Kitabul-Meša`ir*, Teheran, 1963.
- Chittick, C. William, *Ibn Arebi on the ontology of the trust*, FORUM BOSNAE, Prvi dio, broj 100/22, 2023, Sarajevo, 2023.