



Ibn Ṭufayl

ŽIVI SIN BUDNEGA

Prevod in spremna beseda
Sami Al-Daghistani

kuč
Logos

*Prevod posvečam svojim staršem,
dragi Sorayi
in vsem vedoželjnim.*

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2016
ISBN 978-961-7011-08-1

Ibn Ṭufayl

ŽIVI SIN BUDNEGA

Iz arabskega izvirnika prevedel
in spremno besedo napisal
Sami Al-Daghistani

Ljubljana
2020

Elektronska knjižna zbirka



e-56

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Ibn Ṭufayl

ŽIVI SIN BUDNEGA

Prevod in spremna beseda *Sami Al-Daghistani*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snaj*

Ljubljana 2020

Elektronska izdaja e-56

Elektronski vir (epub, pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID=28156163
ISBN 978-961-7096-58-3 (epub)
ISBN 978-961-7096-59-0 (pdf)

Vsebina

- 8 Transliteracija arabske abecede
- 9 **Uvod**
- 9 Prvi del *Muqaddimat Ḥay Ibn Yaḡzān*
- 20 Drugi del *Muqaddimat Ḥay Ibn Yaḡzān*
- 25 **Živi sin budnega**
- 25 Neobljuden otok
- 28 Začetek zgodbe Živega sina budnega za
zanikovalce prihajajočega rojstva [*al-ṭawaludu*]
- 30 Začetek zgodbe za tiste, ki verjamejo v rojstvo
- 35 Gazela, ki je vzgojila Živega sina budnega
- 36 Živi sin budnega preučuje živali ter preizkuša
različna pokrivala [*al-kisā*] in orožja [*al-silāḥ*]
- 38 Gazelina smrt
- 39 Raziskovanje vzroka gazeline smrti
- 40 Odkritje [*kašf*] srca
- 43 Kam je izginil upravitelj [*al-muṣarif*] telesa?
- 44 Krokarji učijo, kako pokopati telo
- 45 Ogenj in okusen obrok
- 46 Živalski duh (izvira) iz bitnosti plamena
- 48 Razvoj snovnih vidikov
- 50 Mnogoterost [*al-kuthra*] in enost [*al-waḥda*]
- 54 Gibanje
- 55 Teža in lahkost [*al-thuql wa al-khiffa*]
- 56 Telesnost in njej dodana lastnost
- 56 Živalskemu duhu je dodana lastnost telesnosti
- 60 Snov [*al-mādda*] in substanca [*al-huyūlī*]
- 62 Nadzor nad umskim svetom [*al-‘ālam al-‘aqlī*]
- 64 Preučevanje nebesnih teles
- 65 Sfera [*falak*] v obliki žoge
- 68 Ali je kozmos [*al-kawn*] ustvarjen ali večen [*qadīm*]?
- 72 Bitja [*al-mawḏūḏāt*] so odvisna od [*iftiqār*] Stvarnika
- 73 Stvarnikove lastnosti
- 75 Kako je spoznal Stvarnika [*bi ay šay adrak al-fā‘il*]?

76	Preučevanje bistva, prek katerega je doumel nujno bivajoče Bitje
86	Posnemanje na tri različne načine [<i>aḍrab</i>]
88	Prvo posnemanje: posnemanje živali
91	Drugo posnemanje: posnemanje nebesnih teles
93	Tretje posnemanje: motrenje lastnosti nujno obstoječega Bitja
95	Vadba, ki vodi do izginotja
97	Pokazatelji na postajališče izginotja
100	Živi sin budnega na mističnem postajališču zvestobe [<i>ṣidq</i>]
105	Celotna zgodba Živega sina budnega
106	Prijateljevanje Živega sina budnega in Absāla
109	Srečanje Živega sina budnega in Absāla
115	Živi sin budnega ljudem svetuje pravo pot
120	Sklep
123	<i>Sami Al-Daghistani: Oris arabske islamske filozofije, Ibn Ṭufayl in rojstvo filozofskega romana</i>
123	1. Zgodovina arabske islamske filozofije med 9. in 12. stoletjem
124	1.1. <i>Al-falsafa al-islamiyya</i> ? Izvor, pojem, definicija
125	1.2. Grški vpliv, novoplatonizem in islamska misel
128	1.3. Vloga filozofa, pomen znanja in spekulativna teologija
132	2. Izbor osrednjih tokov in predstavnikov klasične arabske islamske filozofije
132	2.1. Filozof Arabcev – al-Kindī
134	2.2. Nadaljnji razvoj novoplatonizma in islamske filozofije: al-Fārābī in Ibn Sīnā
137	2.3. Kritika (kritike) filozofije – al-Ghazālī in Ibn Rušd
141	2.4. Vzpon mističnega nauka – Ḥasan al-Baṣrī, al-Biṣṭāmī, al-Ḥallādž, al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī
144	3. Vpliv arabske islamske filozofije na Zahod in pojav sholastike

147	4. Ibn Ṭufayl – življenje, delo in roman <i>Živi sin budnega</i>
149	4.1. <i>Živi sin budnega</i> , Ibn Sīnā in aktivni um
150	4.2. Mistika in novoplatonizem, pojem duše in Boga
152	4.3. Konec oziroma nadaljevanje duhovnega zrenja
154	Opomba k prevodu
155	Bibliografija
163	Slovar zbranih arabskih izrazov in islamskih pojmov

Transliteracija arabske pisave (abdžad)

Prevod besedila iz arabščine v slovenščino označujem v transliterirani obliki,¹ pri čemer zaradi šumnikov v slovenskem jeziku *sh* zapisujem kot »š«, *ch* kot »č«, *j* kot »dž«. Pri imenih nekaterih oseb ohranjam črko *y*, ki pa se izgovori kot »j«. Imena nekaterih zelo znanih prerokov in muslimanskih mislecev ponekod niso natančno transliterirana in so zapisana v poslovenjeni obliki.

Soglasniki			Kratki samoglasniki		
ء	ز	z	ك	ا	a
ب	ژ	zh	گ	اُ	u
پ	س	s	ل	اِ	i
ت	ش	sh	م	Dolgi samoglasniki	
ث	ص	ṣ	ن		
ج	ض	ḍ	ه	و	ū
چ	ط	ṭ	و	ي	ī
ح	ظ	ẓ	ی	Dvoglasniki	
خ	ع	‘			
د	غ	gh		اَو	aw
ذ	ف	f		اَي	ay
ر	ق	q			

1 *Encyclopaedia Islamica. Transliteration of Arabic and Persian Characters*, Leiden: Brill Online.

UVOD

Prvi del *Muqaddimat Ḥay Ibn Yaḡzān*

V imenu Boga, milostnega, usmiljenega.

Hvaljen bodi Bog² – Najmogočnejši, Večni, Vsevedni, Najrazsodnejši, Usmiljeni, Najvelikodušnejši, Najpotrpežljivejši, *ki si poučil s peresom, poučil človeka, česar ni vedel*,³ Bog ti je naklonil *ugodje, ki je bilo veličastno*.⁴ Hvalim Boga za podarjeno milost in čisto ugodje ter priznavam, da ni boga razen Boga, Enega in Edinega, in priznavam, da je Mohamed njegov vdani služabnik in prerok, nosilec lepih kreposti, čudovitih čudežev, neizpodbitnih dokazov in prizdignjenega meča. Naj mu Bog nakloni milost in naj nakloni milost njegovi družini, ožjim družabnikom ter vsem njegovim privržencem vse do sodnega dne.

Prosil si me, moj predragi plemeniti brat – naj ti Bog podari večno življenje in te obdari z večno blaženostjo –, da ti pojasnim, kolikor je to v moji moči, skrivnost vzhodne modrosti,⁵ ki jo je omenil šejk, imam, naš voditelj, Abū

2 V arabščini je *Allāh* ime za Boga v islamu, absolutnega vladarja vsega, kar obstaja. *Allāh* se vedno pojavlja v ednini, saj množinska oblika ne obstaja. Predpostavlja torej čisti monoteizem. V islamu Bog ni razumljen kot abstraktni absolut, ampak biva kot eno. Gl. *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 2. del, E–I, Jane Dammen McAuliffe (ur.), Leiden: Brill, 2002; Oliver Leaman (ur.), *The Qur'an. An Encyclopedia*, London: Routledge, 2006.

3 Koran, *Sura al-'Alaḡ*, 4–5.

4 Koran, *Sura al-Nisā'*, 113.

5 *Al-Hikma al-Mašriqiyya* je strokovni izraz in pomeni »vzhodno filo-

‘Alī Ibn Sīnā,⁶ zato se zavedaj, da mora tisti, ki si želi doseči *resnico* [*al-ḥaq*],⁷ ki je čista in brezhibna, to sam poiskati in si zanjo prizadevati.

Tvoja prošnja je v meni prebudila plemenito misel – hvala Bogu –, ki mi je omogočila uvid [*mušāhada*]⁸ v stanje [*ḥāl*],⁹ ki se mi do zdaj še ni razodelo, in me dokončno pripeljala do nenavadne ravni [*mubalagh*], katere ni mogoče niti opisati niti umsko pojasniti, saj gre za popolnoma drugačno območje [*tūr*] in drugačen svet [*‘ālam*]. Vendar ko človek doseže takšno stanje ali pride do njegovih meja,

zofijo«, tj. filozofijo Ibn Sīne (gl. op. 5) in Suhrawardija (1154–1191), perzijskega filozofa in ustanovitelja šole filozofije luči. Izraz bi se (zaradi izpuščanja samoglasnikov v arabščini) lahko prevedel tudi kot *mušriqiyya*, kar pomeni »filozofijo razsvetljenja«. O »vzhodni filozofiji« gl. Shāhab al-Dīn Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, John Walbridge and Hossein Ziai (prev.), Utah: Brigham Young University, 2000.

- 6 Ibn Sīnā oziroma latinizirano Avicenna (980–1037) je bil polihistor, filozof in zdravilec iranskega rodu. Napisal naj bi več kot tristo trideset del, predvsem v arabščini. Na Zahodu so dobro poznani latinski prevodi njegovih del. Njegov *Kompendij znanosti* se je v zahodni medicini uporabljal vse do 19. stoletja. Gl. npr. Goichon, A.-M., »Ibn Sina«, *Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill Publishers, 1999; Goodman, Lenn E., *Avicenna*, New York: Cornell University Press, 2006; Michael E. Marmura (prev.), *Avicenna. The Metaphysics of The Healing*, Utah: Brigham Young University, 2005.
- 7 »Resnica« (gr. *alētheia*) kaže na resničnost izgovorjenega, pa tudi na samo naravo bivanja oziroma na tisto, kar neko bitje opredeljuje. V slovenščini besedi »resnica« in »resničnost« izvirata iz latinske *res*, ki kaže predvsem na konkretno resničnost. Po drugi strani je eno izmed devetindevetdesetih Božjih imen v islamskem izročilu *al-Ḥaqq*, kar pomeni »resnico« in hkrati »resničnost« ter kaže tudi na duhovno podstat bivanja.
- 8 *Mušāhada*, »neposredno gledanje« ali »zrenje« je izraz, ki so ga islamski mistiki uporabljali v navezavi na »zrenje s srcem«. Ena izmed osrednjih točk tega besedila je uzrtje višje resnice s srcem.
- 9 Na splošno »stanje«, v tem kontekstu pa izraz pomeni »duhovno stanje«, do katerega sufi ne more le s svojim lastnim naporom, temveč mu ga naklanja Bog.

mora molčati o njegovi naravi in prikriti njegovo skrivnost zaradi radosti, vzhičenosti in vedrine [*al-ḥubūr*], ki jih ob tem doživi, sicer bi ga prevzeli vnema, čilost, veselje in zadovoljstvo, kar bi povzročilo, da tega stanja ne bi niti povsem zakril niti ohranil njegove skrivnosti, in ker bi ga prevevali razdraženost, veselje in užitek, bi to stanje razkril brez podrobnega opisa. Kdor ne bi bil podkovan v znanosti, bi tedaj govoril (trditve) brez kakšnekoli znanstvene podlage. Nekdo izmed takih je o tem stanju že dejal: »O, slava meni! Kako sem vsemogočen.«¹⁰ Drugi je dejal: »Jaz sem resnica.«¹¹ Tretji je dejal: »V teh oblačilih ni drugega razen Boga.«¹² Toda šejk al-Ghazālī,¹³ naj se Bog usmili njegove duše, je to stanje, potem ko ga je dosegel, opisal z enim samim verzom:

-
- 10 To naj bi rekel zgodnji iranski mistik Abū Yazīd al-Bistāmī (umrl 875). Gl. »Abū Yazīd«, *Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill Publishers, 1986.
- 11 Te besede pripisujejo al-Ḥusaynu Ibn Maṣūru al-Hallādžu (858–922), velikemu mistiku, ki je bil zaradi njih leta 922 v Bagdadu obsojen na smrt. Najbolj znan je po delu *Kitāb al-Tawāsin* (ur. Louis Massignon), Librairie Paul Geuthner, 1913; gl. tudi R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921; N. Hanif, *Biographical Encyclopaedia of Sufis. Central Asia and Middle East*, 2002.
- 12 Izjavo pripisujejo tudi al-Hallādžu.
- 13 *Abū Ḥāmid al-Ghazālī* (1058/59–1111), latinizirano Algazel, je bil eden od največjih islamskih teologov, filozofov in mistikov vseh časov. Gl. al-Ghazālī, *Kitāb Naṣihāt al-Mulūk*, »Arabic translation« (n. d.); al-Ghazālī, *Kīmīyā-yi Sa'ādat*, Delhi 1998; al-Ghazālī, *Al-munqidh min al-ḍalāl* (*Deliverance from Error*), Beirut: Dar-al Mandas, 1967; al-Ghazālī, *Mizān al-'amal* (*Criterion of Action*), Kairo: Dar al-Ma'ārif bimsir, 1964; al-Ghazālī, *Al-Mustasfa fī 'ilm al-usūl* (*The Clarified in Legal Theory*); al-Ghazālī, *Maqāsid al-falāsifa*, Misr: Al-Matba'ah al-Mahmudiyah al-Tijariyah bi-al-Azhar, [Kairo] 1936; al-Ghazālī, *Counsel for Kings*, London: Oxford University Press, 1964; Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009; Montgomery Watt (prev.), *Deliverance from Error*, London: George Allen and Anwin Ltd., 1952; Montgomery Watt, *Muslim Intellectual. A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.

Kar je bilo, je bilo, tega se ne spominjam več.
Zato misli o tem le dobro in ne sprašuj preveč!¹⁴

Takemu je spoznanje dalo vednost, večšina znanja pa bistrournost.

* * *

Preudari tudi besede Abūja Bakra bin al-Šā'igha in njegov opis lastnosti spojenosti [*ṣifa al-atīṣāl*],¹⁵ za katere pravi: »Če bo smisel, podan v njegovi knjigi, postal razumljiv, bo jasno, da ne more biti spoznan prek ponujenega znanja [*'ulūm al-muta'āṭāt*], ki prihaja z iste ravni [*rutba*] kakor spojenost. In kdor je takrat doumel omenjeni pomen, se bo znašel v drugačnem položaju, drugačnem od vseh prejšnjih, obdan z dodatnimi verovanji o drugih rečeh, ki niso snovne,¹⁶ v položaju, ki je veličastnejši od naravnega življenja; osvobojen verovanj bo med srečneži in nedovzeten [*munazzaha*] bo za ustroj naravnega življenja, ker bo vedel, da imenovana božanska stanja [*aḥwāl ilahiyya*] Bog podeli tistemu od svojih častilcev, komur želi.«¹⁷

Do položaja, na katerega je pokazal Abū Bakr, pridemo po poti teoretičnega znanja in umskega raziskovanja. On je do tega položaja zagotovo prišel in se o tem ni motil.

14 Haverić opozarja, da je ta verz sicer v al-Ghazāljevem *Rešitelju iz zablode*, da pa ga napačno pripisujejo temu avtorju. Verz naj bi napisal pesnik Ibn al-Mu'tazz (861–908). Gl. Ibn Ṭufayl, *Živi sin budnog*, prev. Tarik Haverić, Sarajevo: Veselin Masleša, 1985, str. 8.

15 *Iṭīṣāl*, db. »povezava«, »povezanost«, tudi »spojenost«, »neprekinjenost«. Za helenizirane islamske filozofe pomeni spojenost z aktivnim umom (*'aql al-fa'āl*), za islamske mistike pa združenost z Božjo Resnico. Gl. npr. Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, Bloomington: World Wisdom, 2008.

16 Iz besede *hyuli*. O tem gl. Aristotel, *Metafizika*, Ljubljana: Založba ZRC, 1999, predvsem op. 135.

17 Gl. Ibn Bādža, *Risālat al-iṭīṣāl*, al-Ahwani, n. d.

Položaj, ki smo ga omenili na začetku, je nekaj drugega, četudi mu je podoben, saj se v njem ne pojavlja nič, kar bi bilo drugačno od tistega, kar se je pojavilo v drugem. A razlikuje se zaradi velike jasnosti in lahko se ga uzre s tem, kar bi v prenesenem pomenu lahko poimenovali *zmožnost*, saj zanj ni ustreznega izraza niti v vsakdanji govorici niti v strokovni rabi, namreč izraza, s katerim bi lahko opisali stvar, s katero se doseže ta vrsta zrenja. To duhovno stanje, ki smo ga omenili in ga zaradi tvojega vprašanja okusili [*dhawq*],¹⁸ je eno izmed množičnih stanj, stanje, na katero kaže šejk Abu 'Ali [Avicenna], ko pravi: »In ko sta ga njegova volja [*al-irāda*]¹⁹ in vadba [*al-riyāda*]²⁰ spodbudili, da je dosegel določeno raven, so se mu prikazali kratki in prijetni pojavi dvigajoče se svetlobe Resnice kakor iskrice, ki se zableščijo in ugasnejo. Med lebdenjem [*ghawāšī*] v duhovnem stanju se mu te množično prikažejo takrat, ko se vneto posveča vadbi, včasih pa se tako močno poglobi, da ga lebdenje doleti tudi brez vadbe. Vsakič, ko nekaj zagleda, se obrne k svetemu rajju [*al-quds al-džannāt*] in pomisli na eno izmed stvari, ki so povezane z njim. Takrat ga spet prevzame lebdenje in skoraj v vsaki stvari uzira Resnico. Morda bo z vadbo dosegel takšno raven, da se bo njegov čas [*waqtahu*] spremenil v stalnost [*sakīna*].²¹ Takrat bodo ta kratka dogodja postala navadni običaji, kratki sijaji pa jasna žareča svetloba, in dosegel bo nenehne menjave,

18 *Dhawq*, db. »okus«, tudi »naslada«, »zadovoljstvo«, ima v sufizmu prenesen pomen, in sicer »okušati na način spoznanja oziroma občutenja«. Gre za prvo stopnjo duhovnega zrenja, čemur sledi pitje in nazadnje opijanje.

19 *Al-irāda*, db. »volja«, v islamski mistiki volja do nenehnega napora in stremljenja k doseganju duhovnega stanja.

20 *Al-riyāda*, db. »vadba«, v tem primeru duhovna vadba in umsko učenje.

21 Tudi »spokojnost«.

kakor da so stalna družba (Resnice).«²² Potem opisuje stopnjevanje, ki se konča v stanju oplemenitenja: »... tako da njegova notranja skrivnost postane kakor obrušeno ogledalo, v katerem je mogoče opaziti rob Resnice. Takrat se bodo nanj zlili veličastni užitki in veselil se bo tistega, kar je ostalo od razkrite Resnice. V tem položaju lahko vidi tako Resnico kakor tudi samega sebe, lebdeč med enim in drugim, nato pa se odmakne od samega sebe in zagleda le sveto plemenitost. Če takrat opazi tudi samega sebe, je to zato, ker je on sam oko, ki opazuje, in v tem preseku pride do spojitve.«²³

Stanja, ki jih je opisal Avicenna, so bila zanj edini način, kako okusiti Resnico, do katere ni mogoče priti po poti teoretičnega mišljenja [*al-idrāk al-naẓari*],²⁴ pridobljenega ob pomoči zakonov logike, meritev in njihovih rezultatov. Če želiš slišati primer, ki bi pokazal razliko med razumevanjem opažanja [*idrāk*] te skupine in razumevanjem opažanja drugih skupin, si zamišljaj stanje človeka, ki je slep od rojstva, vendar močno naravno dovzeten, ki je ostročuten, bister in zbran in ki je od otroštva živel v nekem mestu, kjer je spoznaval ljudi, razne živali, neživo naravo, mestne poti, ulice, domove in mestne bazarje, in to le z drugimi čutili, ki jih je imel, tako da je lahko hodil po mestu brez pomočnika in spoznal vsakega mimoidočega in ga od prvega trenutka pozdravljal.

Le barve je poznal prek njihovih imen in kratkih opisov. Po dosegu te ravni je odprl oči in vid se mu je povrnil. Prehodil je celo mesto po dolgem in počez in ni našel niti ene stvari, ki bi bila drugačna od tiste, ki si jo je predstavljal. Gledal je vse barve in ni našel ničesar nasprotnega od tega, kar si je zamislil, niti nobene stvari, ki je ne bi prepoznal.

22 Avicennov izraz; nanaša se na stanje *kašf*. Gl. op. 99.

23 Ibn Ṭufayl navaja Ibn Sinovo delo *Kitāb al-'iṣārāt wa 't-tanbīhāt*, Leiden: Forget, 1892.

24 Tudi »spoznanja«.

Barve bi ustrezale nepopolnim opisom [*rusūm*],²⁵ a pri tem sta se mu pripetili dve stvari, povezani med seboj, in sicer jasnejša slika in pojav [*inbilādž*] ter veličasten užitek. Pri tem je stanje iskalcev čistega umovanja [*al-nāzirīn*],²⁶ ki še niso dosegli položaja Božje bližine [*wilāya*],²⁷ primerljivo s prvim slepčevim stanjem. Barve, omenjene v tem stanju, ki so mu bile znane le prek imen in opisov, predstavljajo tiste reči, za katere je Abū Bakr trdil, da so veličastnejše od tega, kar bi lahko pripisali naravnemu življenju, in da jih Bog lahko podeli tistemu od svojih častilcev, komur želi.

Stanje tistih iskalcev, ki motrijo Resnico in so dosegli položaj bližine, tistih, ki jim je Bog podelil, kar smo omenili, da lahko njihovo stanje v prenesenem pomenu poimenujemo *sposobnost*, pa je drugo slepčevo stanje.

Z našimi besedami smo se malce oddaljili od okvira tvojega vprašanja, a le toliko, kolikor je bilo potrebno, in pokazalo se je, da tvoja prošnja lahko odgovori na eno od dveh vprašanj.

Najprej sprašuješ o tem, kar udeleženci v zrenju [*aṣḥāb al-muṣāhada*] vidijo pri tistem zrenju [*al-muṣāhada*], o okušanjih [*al-adhwāq*] in navzočnostih [*al-ḥuḍūr*] v območju Božje bližine, česar sicer ni mogoče dokazati in Resnice tega opisati v knjigah, kajti kdor bi to poskusil in se to trudil pojasniti ustno ali pisno, pred tem bi Resnica izginila in postala nedosegljiva, saj bi postala nekaj drugega, teoretičnega. Ko Resnico ovijemo s črkami in glasovi, se takoj približa vidnemu svetu [*‘alam al-ṣahāda*] in spoznanju bralcev oziroma človeški naravi, ki ni njena lastna narava, in tako ne obdrži niti svoje oblike niti svojega stanja. Tedaj (za njen opis) porabijo mnogo različnih izrazov, ki si med seboj

25 Db. »slikam«.

26 *Nāzirīn*, »gledalci«, tudi »raziskovalci«, v tem primeru »iskalci Resnice«.

27 Položaj, namenjen izbranim posameznikom: popolna svetost oziroma Božja bližina.

celo nasprotujejo. Zato je veliko ljudi zablodilo. Nekateri so pač mislili, da so v zablodi, četudi niso bili, ker je ta stvar [*amr*], kar zadeva njeno navzočnost [*ḥaḍara*], prevelika, preveč razsežna, neskončno prostrana, zajetna [*muḥīta*] in brezmejna [*ghayr muḥāt bihā*].²⁸

Drugi mogoč namen tvojega vprašanja je, da bi spoznal to stvar tako, kakor to počnejo filozofi [*ahl al-naẓar*],²⁹ naj ti Bog podari svojo bližino, kar je resnično mogoče opisati in pojasniti z izrazi, a takšni (zapisi) so tu, kjer smo,³⁰ redkejši od rdečega žvepla [*kibrīt al-aḥmar*].³¹ Ti (zapisi) so tako redki, da le nekaterim srečnežem uspe iz njih kaj pridobiti. Tisti, ki jim je uspelo nekaj pridobiti, o tem razlagajo le s prisposodobami in morda kaj malega namignejo, saj hanafijska pravna šola³² in Mohamedov Zakon³³ opozarjata na to

28 Avtor na več mestih poudarja, da je mistična izkušnja v bistvu neopisljiva in neprenosljiva.

29 Tisti, ki gledajo z umom.

30 Andaluzija in Maroko oziroma zahodni del arabskega sveta. Andaluzija je v takratnem času pomenila vso Španijo.

31 Besedna zveza, ki se je v arabskem svetu pogosto uporabljala; ima podoben pomen kot zlato.

32 Abū Ḥanifa (umrl 767) je bil ustanovitelj pravne šole v Kufi v Iraku. Po njem se imenuje šola, ki je dajala prednost pravnemu mnenju [*ra'y*] v nasprotju s t. i. tradicionalisti, ki so se navezovali predvsem na prerokovo tradicijo in analogiziranje. Hanafiti so veljali za racionaliste, saj so njihova dognanja temeljila na osebnem mnenju in ne na analogijah.

33 Šar oziroma šari'a, šarija oziroma šerijat ali, dobesedno, »pot k vodnjaku«, je za mnoge muslimanske učenjake sveti nespremenljivi zakon ali, bolje rečeno, poznavanje svetega zakona. *Fiqh* v arabščini pomeni »globoko razumevanje« ali »popolno dojetje« in se nanaša na to, kar dandanes označujemo kot islamsko pravo, ki se je odcepilo od arabskega poganstva; bilo je rezultat preučevanja pravnega predmeta in področij človeškega delovanja. *Fiqh* bi lahko prevedli kot »človeško zmožnost razumevanja in razlago šerijata«, medtem ko *uṣūl al-fiqh* pomeni »metodologijo prava« oziroma »preučevanje virov islamskega prava«. Gl. npr. Sami Al-Daghistani, »Nasilje ali duhovni zakon? Šerija in intelektualna zgodovina islama«, *Razpotja* 22 (2015); Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*,

in tako raziskovanje prepovedujeta.

Ne misli, da filozofija, ki je k nam prišla z Aristotelovimi in Abū Našrovimi³⁴ knjigami in s tem, kar je bilo napisano v *Knjigi zdravljenja*,³⁵ zadostuje za doseganje zelenega cilja. Prav tako ni v vsej Andaluziji nikogar, ki bi napisal kaj zadovoljivega, kajti ljudje z vzvišeno naravno predispozicijo, ki so živeli v Andaluziji, preden se je tam razširila znanost logike [*ilm al-mantiq*] in filozofije, so svoje življene namenili preučevanju matematike in drugih znanosti, v tem pa so dosegli visoko stopnjo, od koder niso več mogli naprej. Nato so sledili tisti, ki so jih premagali v znanosti logike in jo preučevali, vendar jih ta ni pripeljala do popolnosti. Nekdo izmed njih je rekel:

Ugotovil sem, da sta človeški znanosti le dve ...

in nobene druge ni.

Resnica, ki je ni mogoče doseči ...

in laž, ki je nekoristna, četudi jo obvladamo.

* * *

Tem generacijam je sledila nova, bistrumnejša in bližja Resnici. Med njimi je bil najbolj zbran, ostročuten in jasnoviden Abū Bakr al-Šā'igh. A življenjske obveznosti so ga tako zaposlile, da ga je smrt dohitela, še preden mu je uspelo razkriti zakladnico svojega znanja in objaviti skrivnosti

Cambridge: Cambridge University Press, 2005; Wael Hallaq, *Sharī'a. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009; Sami Al-Daghistani, »Semiotics of Islamic Law, Mašlaḥa, and Islamic Economic Thought,« *International Journal for the Semiotics of Law* 29, 2 (2016), str. 389–404.

34 Al-Farābī (870–950) je bil arabski filozof turškega rodu, za al-Kindījem drugi najpomembnejši arabski filozof. Zaradi številnih komentarjev k Aristotelovim delom so ga imenovali »Drugi učitelj«. Henrik Lagerlund (ur.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, 1. del, New York: Springer, 2011.

35 *Kitāb al-Šifā'*, najbolj znano Ibn Sīnovo delo, kompendij vseh znanosti takratnega časa.

svoje modrosti. Večji del njegove avtorske zapuščine je ali nepopoln ali nedokončan, kakor na primer knjigi *Fī al-naḥs* in *Tadbīr al-Mutawaḥhid* ter njegova druga dela o logiki in o naravoslovju. Njegove dokončane knjige so kratke in so priložnostni spisi, kot je priznal tudi sam. Ob tem je zapisal: »Smisla, o katerem sem podajal dokaze v knjigi *Risāla al-iṭī-sal*, ni mogoče jasno razumeti brez večkratnega ponavljanja in vztrajnega poglobljanja, saj zaporedje izrekov v nekaterih odlomkih ni ravno preprosto. Če bi mi čas dopuščal, bi te odlomke tudi predstavil.« O tem človeku, ki nam ga v življenju ni uspelo srečati, smo torej dobili védenje v takšnem stanju.

Tisti, ki so živeli v njegovem času in bili na podobni stopnji, pa nam niso zapustili (podobnih) knjig. Tisti, ki so prišli za vsemi njimi in še živijo v našem veku, so še zmeraj v obdobju izpopolnjevanja in prepričevanja. Pri njih še ni sledi o čem popolnem, razen če to, kar obstaja, še ni prišlo do nas.

Knjige Abū Nasarja [al-Farābija], ki so prišle do nas, se večinoma posvečajo logiki, tiste, ki obravnavajo filozofijo, pa so dokaj nezanesljive. V svoji knjigi *Plemenita družba*³⁶ je potrdil [*athbat*], da duše zlih po smrti bivajo v neskončnem trpljenju bolečin, v knjigi *Civilna politika*³⁷ pa je izjavil, da so duše razpadajoče in se izničijo ter da se ohranijo le povsem plemenite. Potem je v knjigi *Knjiga lepih vedenj*³⁸ izrekel nekaj o človeški sreči, namreč da ta obstaja le v življenju na zemlji, nato pa dodal naslednje: »In vse, kar je povedanega

36 *Kitāb al-millat al-fāḍila*. Gl. Deborah Black, »Al-Farabi«, v: Oliver Leaman in Seyyed Hossein Nasr (ur.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 2001.

37 *Siyāsat al-madīniyya*. Gl. tudi al-Farābijev najbolj znano knjigo, *al-Madīna al-fāḍila* (*Popolna država*), napisano po zgledu Platonske Države (*Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford: Clarendon Press, 1985).

38 *Kitāb al-akhlāq*. Delo, ki se ni ohranilo, je najverjetneje al-Farābijev komentar k Aristotelovi *Nikomahovi etiki*.

v nasprotju s tem, so zmerjanja in govoričenja.« To je ljudem vzelo upanje v Božjo milost in izenačilo plemenite in zle, in sicer na podlagi predpostavke, da vse njihove usode stremijo k izničenju. To je neodpušljivi greh in nepopravljivi spodrseljaj. Glede preroštva pa je (ta filozof) zatrdil, da gre zgolj za lastnost sposobnosti domišljije [*al-quwwa al-khayāliyya*], ki je podrejena filozofiji, ter druge reči, ki niso vredne omembe.

O Aristotelovi knjigi pa naslednje: šejk Abū 'Alī je prevzel nalogo, da v *Knjigi o zdravljenju* razloži njeno vsebino, zato je šel po Aristotelovi poti in tudi prevzel njegovo filozofijo. Na začetku knjige je zapisal, da se zanj resnica ne skriva v tem, kar je zapisano, in da je do nje prišel s preučevanjem nauka peripatetikov [*madhhab al-maša'in*],³⁹ ter dodal, da mora tisti, ki želi spoznati pravo Resnico, seči po njegovi knjigi *Vzhodna filozofija*.⁴⁰ Kdor je temeljito preučil knjigo *Al-Šafā'* in Aristotelovo knjigo, bo opazil, kako zelo podobni sta si, čeprav v knjigi *Al-Šafā'* v zvezi z marsičim ni omenjeno, da pripada Aristotelu. In četudi bi prevzeli vse znanje iz knjige *Al-Šafā'* in vseh Aristoteljevih knjig v dobesednem pomenu [*alā zāhirih*], ne bi doumeli notranjega skrivnega pomena [*bā'in*]⁴¹ niti ne bi dosegli popolnosti v skladu z njim, kakor je zapisal šejk Abū 'Alī v svoji knjigi *Al-Šafā'*.

39 *Madhhab al-maša'in*, privrženci Aristotela oziroma peripatetiki.

40 *Al-Falsafa al-mašriqīyya*.

41 *Bā'in* (nasprotno od *zāhir*), »notranje«, »ezoterično«, »skrivno«.

Drugi del *Muqaddimat Ḥay Ibn Yaqzān*

Knjige šejka Abūja Ḥamida al-Ghazālīja govorijo nekoliko drugače: glede na to, kar je zapisano, ponekod stvari povezuje, drugod pa temu nasprotuje, ko prepoveduje nekatere stvari, ki jih pozneje sicer zagovarja. Med stvarmi, ki jih je v svoji knjigi *Samozanikanje filozofov*⁴² označil za neverovanja [*kufr*], so trditve filozofov, ki so zanikali telesno vstajenje [*al-ḥašar*],⁴³ ker so trdili, da se kazni in odpuščanje nanašata le na človeške duše, ne pa tudi na telesa. Nato je na začetku knjige *Merilo delovanja*⁴⁴ zatrdil, da tako menijo samo sufijski šejki. V knjigi *Rešitelj pred zablodo*⁴⁵ pa je dejal, da je

42 *Tahāfut al-falāsifa*. Gl. S. A. Kamali, *Al-Ghazali's Tahāfut al-falāsifa*, Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963; gl. tudi Al-Ghazālī, *Maqāsid al-falāsifa (The Intentions of the Philosophers [1094])*, izd. S. Dunya, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961; M. Abu Ridah, *Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie*, Madrid: S. A. Blass, 1952; Oliver Leaman, »Ghazali and the Ash'arites«, *Asian Philosophy* 29, 2 (1996), str. 17–27. Za primerjavo al-Ghazālījeve in Descartesove filozofije gl. M. Zakzouk, *Al-Ghazali's Philosophie im Vergleich mit Descartes*, 1992. Treba je omeniti, da je naslov al-Ghazālījevega dela *Samozanikanje filozofov* in ne *Samozanikanje filozofije*, kar nasprotuje splošno razširjeni predpostavki, da je al-Ghazālī nasprotoval filozofiji kot taki. Prav tako ni nasprotoval znanstvenemu preučevanju, ki se je prav v njegovem času začelo razvijati na verski podlagi z ustanovitvijo islamske medrese, imenovane *Nizamija* – po velikem verzirju Bagdada Abūju 'Alīju al-Ḥasanu al-Tusiju (1018–1092), bolj znanem pod imenom Nizām al-Mulk. Gl. Taneli Kukkonen, »Possible Worlds in the Tahāfut al-Falāsifa. Al-Ghazālī on Creation and Contingency«, *Journal of the History of Philosophy*, 2000, 38 (4), str. 479–502; Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

43 Oživiljenje in vstajenje od mrtvih, zborovanje ob sodnem dnevu.

44 Al-Ghazālī, *Mizān al-'amal (The Balance of Action [1095])*, ur. S. Dunya, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964.

45 Al-Ghazālī, *Al-Munqiz min al-ḍalāl (The Deliverer from Error [1108])*, ur. J. Saliba in K. Ayyad, Damask: Maktab al-Nashr al-'Arabi, 1934; prev. W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London: Allen & Unwin, 1953; *Rešitelj iz zablode*, Ljubljana: KUD Logos, 2014.

njegov nauk podoben sufijskemu nauku, ki ga je prevzel po dolgem raziskovanju. V njegovih knjigah je veliko takšnih primerov, ki jih bodo pozorni in pazljivi bralci opazili. Zaradi tega svojega ravnanja se je opravičil v svoji zadnji knjigi *Mizān al-‘amal*, kjer opisuje tri vrste mnenj:

– mnenja, ki pripadajo splošni množici in izražajo njeno usmerjenost;

– mnenja, odvisna od posameznega spraševalca in prosilca za duhovni nasvet;

– mnenja, ki jih človek hrani zase in deli le s svojimi somišljeniki.

Nato je porekel: »Če je edina korist teh besed ta, da ti bodo povzročile dvom o tvojih podedovanih prepričanjih, je to dovolj. Kdor namreč ne dvomi, ta ne preučuje, kdor pa ne preučuje, ta ne vidi. In kdor ne vidi, bo ostal večno v slepilu in zbežanosti.« Potem je dal primer z naslednjim verzom:

Vzemi tisto, kar jasno vidiš, in zapusti tisto, kar slišiš ...

Kajti vzhajajoče Sonce je koristnejše od zahajajočega Saturna.

Takšen je njegov način poučevanja. Večinoma je sestavljen iz znakov, simbolov in nakazovanj, od katerih ima korist le tisti, ki lahko doseže njegovo raven, torej nekdo, ki je pripravljen doumeti in je po svoji izvorni naravi bistroumen ter mu zadostuje že najmanjši namig. Avtor je v *Knjigi draguljev*⁴⁶ povedal, da nekatere njegove knjige vsebujejo dobro skrite pomene, namenjene tistim, ki jih bodo znali razumeti – v njih je jasna Resnica.

Kakor vemo, niti ena od teh knjig ni prišla v Andaluzijo, temveč smo dobili nekaj knjig, za katere nekateri trdijo, da imajo skrite pomene, a to ne drži. To so *Knjiga razumskega*

46 *Kitāb al-Džawāhir al-Qur’an*, Kairo 1329 po hidžri (po islamskem štetju).

spoznanja,⁴⁷ Napihovanje in poravnavanje,⁴⁸ Zbirka različnih del⁴⁹ in še nekatere druge.

Vse te knjige – kljub velikemu številu namigov – ne razkrivajo kaj več od tistega, kar je že bilo omenjeno v njegovih prejšnjih poznanih knjigah.

Morda knjiga *Najbolj vzvišeni cilji*⁵⁰ vsebuje nekaj teže doumljivih in skrivnostnejših opisov kakor omenjene knjige. A če avtor sam trdi, da ta knjiga ni med tistimi, ki vsebujejo skrivni pomen, to potemtakem pomeni, da nobena od knjig, ki smo jih dobili, ne vsebuje skrivnega pomena.

Nekateri od sodobnikov⁵¹ so pomotoma dojeli al-Ghazālījev govor ob koncu knjige *Niša svetlosti*,⁵² kot da se ne more rešiti iz globoke luknje, v katero je padel, ko je naštel vrste tistih, ki niso deležni Božanske svetlobe [*al-maḥḍūbayn bi al-anwār*], in omenil tiste, ki so prišli [*al-wāṣliyyīn*] do spojitve in bili priče Vsemogočnemu Bitju [*al-mawḍūḍ al-‘aẓīm*],⁵³ ki ima neko nasprotno lastnost od čiste enosti [*al-maḥḍa al-waḥḍāniyya*].⁵⁴ Temu je dodal mnenje, da ima to vsemogočno Bitje – naj bo vzvišeno – v svojem bistvu [*dhāt*]⁵⁵ nekaj množstvenega [*fī dhātihi kathra mā*]. Bog je visoko nad tistim, kar trdijo krivičneži.

47 *Al-M‘arīf al-‘aqliya*.

48 *Al-Nafkh wa al-taswīya*, ki se nanaša na Adamovo telo (prim. Koran, sura 15, verz 29).

49 *Masā‘il Madḗmuā‘*.

50 *Maqṣad al-asnā*.

51 Sodobnih filozofov. Besedno zvezo bi v arabščini lahko razumeli tudi kot »nekdo izmed sodnikov«, za kar se je odločil Haverić v svojem prevodu.

52 *Miškāt al-anwār*, Kairo 1325 po hidžri.

53 Bog.

54 Gre za znan problem, ki ga je sprožila al-Ghazālījeva filozofija teologije. Zadeva vprašanje, ali ima Bog lahko lastnost, s katero neposredno giblje svet, ne da bi pri tem izgubil katerokoli izmed svojih lastnosti. Prim. Frank Griffel, *Al-Ghazali’s Philosophic Theology*; Frank Griffel, *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī*, 2. del, Leiden: Brill, 2016.

55 Gl. op. 168.

Trdno smo prepričani, da je šejk Abū Ḥamid eden od tistih, ki je dosegel največjo srečo in prišel do tistih veličastnih in svetih ciljev spojitve. A njegove knjige, ki vsebujejo vednost o odkrivanju [*mukāšafa*],⁵⁶ niso prišle do nas.

* * *

Nam pa se je uspelo dokopati do resnice in priti na to znanstveno raven le s sledenjem njegovim besedam in besedam šejka Abūja 'Alīja ibn Sīne, tako da smo njuna mnenja primerjali z mnenji tistih, ki so se razširila v našem času in katerim mnogi sledijo pod pretvezo, da so ljudje, ki si prisvajajo filozofijo [*qawm min muntaḥilī al-falsafa*].⁵⁷ Po dolgem raziskovanju in poznejšem preučevanju nam je uspelo okusiti Resnico, ki jo trenutno čutimo do te mere, da smo bili prisiljeni napisati svoje lastno mnenje. In ti kot vpraševalec boš zaradi svoje predanosti in neomadeževane iskrenosti prvi, ki ga bomo obdarili s svojim znanjem in ga obogatili s svojim odkritjem.

Če te seznanimo z vsemi dosežki, do katerih smo do zdaj prišli, ne da bi te poučili o njihovih temeljnih pravilih, ti to ne bi koristilo nič bolj kakor neka splošna pojasnitev nauka. Podobno bi bilo, če bi bil pripravljen sprejeti takšno mišljenje iz ljubeznivosti in zaupanja do nas, ne pa zato, ker bi bile naše besede prepričljive.

Ne moremo se zadovoljiti s tem, da bi te pustili na tej ravni, saj zate želimo nekaj večjega, kar bi ti pomagalo pri odreditvi in doseganju višjih stopenj.

56 V sufizmu védenje o razkrivanju (»kar je razkrito«, »odkrivanje«, »razkrivanje«, »razkritje« duhovnega obzorja). Gl. op. 99.

57 *Muntaḥilī* je deležnik glagola *intaḥala*, ki pomeni »prisvojiti si«, »imeti«, pa tudi »izpovedati«. Besedno zvezo bi lahko prevedli kot »tisti, ki si prisvajajo filozofijo« oziroma »tisti, ki izpovedujejo filozofijo«. Ker Ibn Ṭufayl kritizira tiste, ki so si prisvojili naslov filozof, je prvi pomen verjetno ustrežnejši.

ŽIVI SIN BUDNEGA

Neobljuden otok

Naši pravični predniki, naj bo Bog z njimi zadovoljen, pripovedujejo [*dhakara*], da se je na enem izmed indijskih otokov, ki ležijo pod ekvatorjem, rodil človek brez matere in očeta: na otoku, kjer drevesa obrodijo sadove [*šadžara juthmiru nisā*] in o katerem je al-Mas'ūdi⁵⁸ pripovedoval, da je to otok *al-waqwāq*.⁵⁹ Tamkajšnje podnebje je najbolj uravnoteženo in ugodno na vsej zemlji, saj na otok sije božanska [*li šurūqi*] svetloba z najvišjega dela neba. To mnenje je v nasprotju z mnenjem večine filozofov in najuglednejših znanstvenikov, ki trdijo, da ima najugodnejše podnebje četrto klimatsko območje.⁶⁰ Če to trdijo zato, ker trdno verja-

58 Al-Mas'ūdi, Abu al-Ḥasan 'Alī bin al Ḥussein (umrl leta 346 po hidžri) je bil avtor znane enciklopedije zgodovine z naslovom *Marūdž al-Dhahab wa mādin al-Džühri*.

59 Otok *al-waqwāq* naj bi domnevno ležal na skrajnem vzhodu, severno od Kitajske; pogosto se omenja v mitih in legendah. Gl. H. Forkl (ur.), *Die Garten des Islam*, Stuttgart: Hansjorg Mayer, 1993. Med učenjaki je potekala razprava o tem, ali je *al-waqwāq* resnični otok ali pa je obstajal le v človeški domišljiji. Na splošno se *al-waqwāq* nanaša na prostor, ki sega oziroma se razteza »nekam čez« na vzhod. V *Tisoč in eni noči* je npr. Ḥasan al-Bašrī omenil otok, ki ga ni mogoče najti. Po drugi interpretaciji je *al-waqwāq* drevo, njegov opis pa se pojavlja v zgodnjih arabskih in celo kitajskih besedilih, npr. v delu *T'ung-tien of Tu Huan*, ki naj bi bilo napisano med letoma 766 in 801 in temelji na zgodnejšem arabskem besedilu v knjigi *Kitab al-Bad' wa l-ta'rikh of al-Mutahhar al-Makdisi*. Otok naj bi ime dobil po plodovih drevesa s človeškimi obrazi. Ti so, ko so dozoreli, padli na tla in jokali (*waqwaq*).

60 Antični kozmografi so zemljo delili na štiri klimatska območja (*iqlim*, množina *aqālīm*). Četrto, o katerem je tu govor, je veljalo za najbolj uravnoteženo. Zajemalo je tudi Sredozemlje. Prim. Ibn Khaldun, *Kitāb al-'ibar*, al-Qahirah: 'Abd al-Maṭba'ah al-Miṣriyah bi-Būlāq, 1867.

mejo, da pod ekvatorjem [*khaṭ al-astawā*] – zaradi neke zemeljske ovire [*al-mawāni‘ al-arḍiyya*] – ni naseljene zemlje, je njihova trditev, da je četrto klimatsko območje najugodnejše na vsej zemlji, razumljiva. Če pa to trdijo zaradi velike vročine v krajih, ki ležijo pod ekvatorjem, je to napačno, saj je mogoče dokazati prav nasprotno. Naravoslovne znanosti [*al-‘ulūm al-ṭabi‘iyya*] so pokazale, da ni drugih razlogov za toploto razen gibanja [*ḥarakat*], dotika teles [*malāqāt al-adžsām*] in svetlobe [*al-idā‘at*]. To prav tako dokazuje, da sonce nima svoje lastne toplote in nobene od lastnosti telesnih elementov [*al-umūr al-mizādžiyya*].⁶¹ Poleg tega kaže na to, da svetlobo najbolje sprejemajo [*qābala*] svetleča in neprozorna telesa, nato trdna nesvetleča telesa, medtem ko prozorna netrdna telesa svetlobe sploh ne sprejemajo. Na to je prvi opozoril šejk Ibn Sīnā,⁶² njegovi predhodniki⁶³ pa tega niso omenili.

Če so ta načela pravilna, iz tega izhaja, da sonce ne pošilja toplote [*tusakhina*] na zemljo tako, kakor nekatera topla telesa segrevajo druga, s katerimi pridejo v stik, ker pač sonce sámo po sebi ni toplo. Prav tako ni mogoče trditi, da se zemlja segreva zaradi gibanja, saj stoji nepremično [*sākinat*] in ostaja v istem položaju, ko sonce vzhaja nadnjo in zahaja, četudi se njeno stanje v trenutku segrevanja in ohlajanja našim čutom zdi različno. Prav tako ne drži, da sonce sprva segreva zrak in šele nato s toploto zraka tudi zemljo. Kako bi namreč to bilo mogoče, ko pa v trenutku segrevanja opazimo, da je ob toplem vremenu zrak pri zemlji toplejši od tistega, ki je dlje in višje nad njo? Tako ostaja (možnost), da sonce segreva zemljo s svetlobo in nikakor

61 *Al-umūr al-mizādžiyya*, db. »stvari elementov« oziroma »stvari lastnosti«. *Mizādž* pomeni »sestavo«, »zmes« oziroma »temperament«, v fr. *qualités des mixtes*. Telesa v sublunarnem svetu so sestavljena iz dveh ali več prvin.

62 Gl. op. 5.

63 Antični filozofi.

drugače, saj toplota vselej toliko spremlja svetlobo [*ḥata in*], da se, če se svetloba zbere v svetlobnem zrcalu [*al-mirāt al-muq'ara*],⁶⁴ vžge tam, kamor je zrcalo usmerjeno. V matematičnih vedah [*'ulum al-ta'lim*] je neizpodbitno dokazano, da je sonce sferične oblike, kakršno ima tudi zemlja, da je sonce tudi veliko večje kakor zemlja ter da je tisti del zemlje, ki je obsijan s soncem, zmeraj večji od polovice in da je na obsijani polovici svetloba ves čas najmočnejša v središču; to je namreč točka, ki je najbolj oddaljena od teme [*al-ḍulma*], njen največji del je obrnjen stran od sonca. Tisti deli, ki so najbližji zemeljski obli, so najmanj osvetljeni, vse dokler ne potone v temó še obla, ki zajema tudi osvetljeni del zemlje. Kraj je v središču osvetljenega kroga takrat, ko je sonce v zenitu [*samt*], nad glavami tamkajšnjih prebivalcev. Takrat je vročina na tem kraju največja. In če je kraj daleč od sonca, oddaljen od glav prebivalcev, je tam zelo hladno. Če pa obstaja kraj, kjer sonce vztraja v zenitu, je tam zelo velika vročina. V astronomiji [*'ilm al-ḥi'at*]⁶⁵ je bilo dokazano, da je sonce v tistih predelih zemlje, ki ležijo pod ekvatorjem, dvakrat na leto navpično nad glavami tamkajšnjih prebivalcev, in sicer takrat, ko vstopi v znamenje ovna [*al-ḥaml*] in tehtnice [*al-mizān*]. Preostanek leta je šest mesecev na jugu in šest mesecev na severu. Tam ni niti prevroče niti prehladno, in podnebje je zato ravno pravšnje [*mutašābiha*].

Ta argumentacija si zasluži več razlage, kakor smo pojasnili doslej, vendar to ni naš namen. Bralca smo na to vsekakor opozorili, saj obstaja možnost, da bo človek v tem kraju [*al-buq'a*] ustvarjen brez matere in očeta.⁶⁶ Nekateri

64 *Concave*, ang. *burning glass*, nem. *Sonnenspiegel*.

65 Strokovni izraz za astronomijo je *'ilm al-falak*.

66 Ta način motrenja je Ibn Ṭufayl prevzel od Aristotela. Pri tem se je ravnal po zgledu arabske islamske filozofije pod helenističnim vplivom. Filozofi, ki so helenistično misel povezovali z islamsko, so se imenovali *falāsifa*. Mednje spadajo al-Kindī, al-Farābī, Ibn Sīnā itn. Gl. tudi uvod v Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1983.

med njimi trdijo in verjamejo, da je Živi sin budnega [*Ḥay ibn Yaqzān*] eden izmed tistih, ki je bil ustvarjen tako, brez matere in očeta, medtem ko drugi to zanikajo in oznanjajo (le) dobre vesti zgodbe, ki jo bomo opisali.

Začetek zgodbe Živega sina budnega za zanikovalce prihajajočega rojstva [*al-ṭawaludu*]

Pravijo, da nedaleč od tega otoka leži veličastnejši in prostranejši otok, poln dobrin in obljuden. V tistem času mu je vladal eden izmed tamkajšnjih prebivalcev, zelo ponosen in zavisten mož. Imel je sestro čudovitega videza in dobrega značaja [*ḥasan bāhir*], ki ji je prepovedal, da bi se poročila, oziroma ji je to namero želel preprečiti, saj zanjo ni našel primernega ženina. Njegov sosed z imenom »Budni« [*Yāqzan*] se je z njo poročil na skrivaj, skladno z dovoljenjem in načeli njihove religije (ta načela so bila v njihovem času dobro poznana). Kmalu je zanosila in mu rodila sina. In ker se je zbala, da se bo govorica o tem razširila in njena skrivnost razkrila, je sina, ko ga je podojila [*arwathu min al-raḍā'i*], položila v skrinjo [*tābūt*],⁶⁷ ki jo je trdno zaprla, in ko je padel mrak, jo je v družbi svojih služkinj in zaupnikov iz ljubezni do njega in strahu zanj s plamenečim srcem [*qalb*] odnesla na morsko obalo [*sāḥil al-baḥr*]. Nato se je poslovila od njega, rekoč: »O Bog, Ti si ustvaril tega otroka iz neskončnega ničā, Ti si ga ohranil pri življenju v temi moje maternice in skrbel zanj, dokler ni dozorel. Prepuščam ga Tvoji prijaznosti in Te iz strahu pred nepravničnim, nasilnim in nepopustljivim kraljem pro-

67 *Tābūt* pomeni »skrinjo« ali »krsto« in se nanaša tudi na skrinjo zaveze (hebr. *Ārōn hāb'rit*, arab. *Tābūt al-'ahd*), ki velja za največjo relikvijo v Svetem pismu. Vanjo je Mojzes shranil kamniti plošči z vklesanimi desetimi Božjimi zapovedmi in Aronovo palico. Gl. tudi Koran 2,248.

sim za dobroto. Bodi z njim in ne zapusti ga, o Milostni, Usmiljeni.«

Nato je vrgla skrinjo v morje in še isto noč jo je zajel močan vodni tok in ponesel na obalo otoka, ki smo ga omenili nekoliko prej. Plima [*al-maddu*] se je v tem letnem času dvignila zelo visoko, kar se sicer zgodi le enkrat na leto. Močan tok je ponesel skrinjo globoko v gosto goščavo do sveže prsti, zaščitene pred vetrom in dežjem ter skrite pred soncem, ki je ne doseže⁶⁸ niti tedaj, ko vzide, niti tedaj, ko zaide.

Ko je voda začela upadati, je skrinja, v kateri je bil otrok, ostala na istem kraju, prihajajoči veter pa je odpihnil plasti peska in jih zbiral, dokler ni zaprl poti med goščavo [*al-adžma*] in skrinjo ter tako zavrl [*radamat*] prihod vode do goščave, ki je plima ni mogla več doseči. Ker je voda skrinjo premetavala [*ramiya*] po goščavi, so žebliji na njej popustili in deske so odstopile. Ko je otrok postal lačen, je začel jokati, kričati in se premikati. Njegov glas je zaslišala gazela [*al-žabiyya*], ki je izgubila svoje mladiče [*talā*]. Pogumno se je podala iz svojega zavetja [*kanās*], in ko je zaslišala glas, je pomislila, da je to glas njenega mladiča. Ker je mislila, da je to glas njenega mladiča, je šla za njim, dokler ni prišla do skrinje. Dotaknila se je skrinje s kopiti, otrok pa je od znotraj potiskal, dokler ni ena izmed zgornjih desk odstopila. Ganjeni gazeli se je otrok zasmilil, bila mu je naklonjena in ga je po svoji bradavici napojila z mlekom. Odtlej je ves čas skrbela zanj, ga vzgajala in varovala pred nevarnostmi.

Tako se je začela zgodba o njegovem nastanku za tiste, ki zanikujejo njegovo rojstvo. Pozneje bomo opisali, kako se je izobrazil in postopno napredoval ter kako je izkusil svoja stanja [*intaqala fī aḥwālihi*], dokler ni dosegel najvišjega spoznanja [*balagha al-mablagha al-ažīma*].

68 Prim. Koran 18,17.

Začetek zgodbe za tiste, ki verjamejo v rojstvo

Tisti, ki trdijo, da je bil rojen brez matere in očeta, pravijo, da je bila na delu tega otoka vdolbina v zemlji, v kateri je bila glina [*tīna*], ki je dozorevala vrsto let, tako da se je v njej v ustreznih razmerjih toplota mešala s hladom in vlaga s suhostjo, dokler ni nastala uravnotežena mešanica. Te dozorele [*mutakhammara*]⁶⁹ glin je bilo zelo veliko in nekateri njeni deli so bili glede na razmerja premešanih sestavin [*al-mizādž*] popolnejši od drugih ter primernejši za ustvarjenje zarodka [*al-amšādž*].⁷⁰ Njeno jedro je bilo najbolj uravnotežen del in tudi najbolj podoben človeški sestavini. Glina je dozorevala in v njej so zaradi njene velike viskoznosti [*li zudžatihā*] nastala mehurjem podobna vrelišča [*al-ghalayān*]. V njenem središču je nastal zelo majhen viskozni mehurček, razdeljen na dvoje s tanko mrežo [*hidžāb*],⁷¹ napolnjen z občutljivim zračnim delcem, katerega sorazmerje je bilo najbolj uravnoteženo. Takrat je bil po ukazu vzvišenega Boga vanj vdihnjen⁷² duh [*rūḥ*],⁷³ ki se je trdno držal [*tašabatha tašbithan*] čutil [*al-ḥusn*] in razuma [*ʿaql*],⁷⁴ tako da bi ga bilo zelo težko odstraniti,

69 Db. »fermentirane«.

70 *Al-amšādž* je zmes semenske tekočine, jajčec in krvi. Gl. Koran 76,2.

71 *Hidžāb* (množina *ḥudžāb*). Pomen te besede se je v zgodovini večkrat spremenil, predvsem glede na različne razmere v političnih sistemih muslimanskih držav. Beseda pomeni »zakrivanje« (iz glagola *ḥadžaba*, »zakrivati, skrivati«). V Koranu beseda pomeni »zaveso« ali »zastor«, iz česar izvira tudi poimenovanje ženske naglavne rute *hidžāb* (slov. *hidžab*). Gl. Koran 19,1; 33,53; 7,46; 56,13; 42,51; *hidžāb* kot tančica, ki prekriva sonce oziroma dan: 38,32, kot tančica med ljudmi: 41,5. Gl. tudi *Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill Publishers, 1999.

72 *Ta'laqa* (»nanašati se«) je t. i. peta glagolska vrsta glagola *ʿalaqa* (»ustvariti«) in parafrazira 96. koransko suro z imenom *al-ʿAlaqa* (»zarodek«).

73 Duh, ki je od Boga. Gl. Koran 17,85.

74 *ʿAql*, db. »um«, »razum« oziroma »intelekt«, se nanaša na dialektično

saj je jasno, da se ta duh vselej nepretrgano izliva iz Boga, vsemogočnega in veličastnega,⁷⁵ in ga lahko primerjamo s sončno svetlobo, ki je ves čas pošiljana po svetu.⁷⁶ Obstajajo telesa, ki s to svetlobo niso obsijana,⁷⁷ in eno izmed takih je zrak, ki je povsem prozoren [*al-šafāf*]. Druga telesa so delno obsijana; to so trdna [*al-kathīfa*] nebleščeča [*ghayr al-šaqīla*] telesa, ki pa so drugačna. Zaradi različne absorpcije svetlobe namreč prihaja do razlike v njihovih barvah. Obstajajo tudi telesa, ki so kar najbolj obsijana s svetlobo – to so bleščeča [*al-šaqīla*] telesa, na primer zrcalo in podobno. Če so zrcala na poseben način izdobljena [*muq'ira*], se bo vanje zbrala svetloba in ustvarila bodo plamen [*al-nār*]. Prav tako se tudi duh, ki izhaja iz vzišenega Boga, zmeraj izliva na vsa živa bitja [*al-mawdžūdāt*],⁷⁸ so pa tudi taki, ki njegovega vpliva niso deležni, ker nimajo značilnosti [*al-isti'adād*]; to so neorganska telesa [*al-džamādāt*], v katerih ni življenja. Glede na stanje so primerljiva s prozornim zrakom, ki smo ga omenili prej. Med temi bitji obstajajo tudi taka, pri katerih je opazen vpliv duha, in to so vrste rastlin [*anwa'u al-nabāt*] in njim podobna telesa, primerljiva z že omenjenimi trdnimi telesi. Med njimi so tudi taka, pri katerih je vpliv duha zelo opazen; to so

razglabljanje. *ʿAql* je povezan s pojmom *ʿilm* (»znanje«, »vednost«). Diskurzivno znanje lahko človek doseže z lastnim naporom in preučevanjem islamskih znanosti. Pri sufijski vadbi gre za iskanje mističnega védenja, tudi ob pomoči sufijskega voditelja ali šejka. John Renard, *The A to Z of Sufism*, Lanham, Toronto in Plymouth: The Scarecrow Press, Inc., 2009, str. 139; Oliver Leaman (ur.), *The Qur'an. An Encyclopedia*, London: Routledge, 2006.

75 *ʿAzza wa džalla*. *ʿAzza* je izpeljanka iz samostalnika *ʿizzah* (»moč«), *džalla* pa iz besede *al-džalāl* (»mogočnost čaščenja«). Izraza se pripisujeta Alahu kot Vsemogočnemu Bogu, Gospodarju veličastja.

76 Ibn Ṭufaylova primerjava se nanaša na Šahrastanijevo filozofijo luči, ki pa jo je sam izpopolnil. Gl. Ibn Ṭufayl, *Živi sin budnog*, prev. Tarik Haverić, str. 123.

77 Ki ne lomijo oziroma odbijajo svetlobe.

78 Gl. op. 168.

živalske vrste [*anwa'u al-ḥajwān*], primerljive z bleščečimi telesi, kakor smo že omenili. Med bleščečimi telesi obstajajo tudi taka, ki prek močnega sprejema sončne svetlobe kažejo [*yaḥkī*] soncu podobno obliko [*ṣūra*],⁷⁹ in prav tako so med živalskimi vrstami tiste, ki niso le zelo dovzetne za sprejemanje duha, ampak tudi zrcalijo [*yataṣawwaru*] duhu podobno obliko. To je samo človek [*al-insān*] in nanj se nanaša Prerokov izrek – naj bo Bog z njim zadovoljen – »resnično smo ustvarili Adama v njegovi lastni podobi« [*inna khalaqa ādam 'ala ṣūratihī*].⁸⁰ In če bi se ta oblika v človeku toliko okrepila, da bi uničila vse druge oblike v njem in bi ostala sama, tako da bi količina njegove svetlobe zajela v plamen [*taḥarraqa*] vse, kar je v njegovem dosegu, bi bila podobna zrcalu, ki odseva svetlobo samo nase in zažiga vse drugo. Do tega bi prišlo le v pri Božjih odposlancih, naj jih Bog blagoslovi. Vse to je pojasnjeno na ustreznih mestih. Vendar se najprej vrnimo nekoliko nazaj, da bi do konca pojasnili mnenje tistih, ki opisujejo tak način nastajanja [*takhalluqu*]. Oni trdijo, da so bile, ko je bil duh vdihnjen v sprejemno posodico [*qarāra*],⁸¹ vse druge sposobnosti [*quwā*]⁸² podrejene in so se duhu podredile skladno z Božjim ukazom popolnosti. Nasproti sprejemne posodice je vzniknil še en mehur, razdeljen na tri dele s tanko mreno in odprtih prehodom. Napolnjeni

79 *Ṣūra* v arabščini pomeni »obliko« oziroma »podobo« in velja za nasprotje snovi (*mādda, hayūlā*). V gr. *eidos* oziroma *morphé*, ki se nanaša na obliko, formo, obličje itn. Beseda db. pomeni tudi »dolžino« oziroma enoto Korana kot poglavja. Koranski korpus ima v celoti 114 poglavij. Gl. *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 5. del, Si–Z, Jane Dammen McAuliffe (ur.), Leiden: Brill, 2006, str. 166–176.

80 Prim. Koran 2,31; 4,1; 38,71–72.

81 V arabskem prevodu se *qarāra* nanaša na opis, da je maternica pravzaprav mehur, nastanjen globoko v zarodku. Izraz se prevaja tudi kot »mirovanje«, »bivanje«, »dno«. Glede na kontekst se nanaša na glino, iz katere je vzniknil človek. Prim. Koran, sura *al-Mu'minūn*, verz 13.

82 *Quwā*, »moč«, »sila«, pa tudi »sposobnost«, v gr. *dynamis*.

so bili z zračno snovjo, podobno kakor je bil napolnjen prvi mehur, le da je bila ta snov nekoliko mehkejša. Znotraj teh treh predelov, ki izvirajo iz enega dela, so bile nastanjene nekatere izmed sposobnosti, ki so se podredile duhu in jim je bilo zaupano, naj obvarujejo in poskrbijo druga za drugo ter naj prvemu duhu, namešččenem v prvem mehurju, sporočijo o vsem pomembnem in tudi manj pomembnem dogajanju. Prav tako je nasproti tega mehurja v bližini drugega nastajal tretji mehur, napolnjen z zračnim telesom, ki je bil bolj grob kakor prva dva. V tej sprejemni posodici je bil nastanjen del [*fariq*] podrejenih sposobnosti, ki so zadolžene za njegovo zaščito in delovanje. Prva, druga in tretja sprejemna posodica so bile najpoprej ustvarjene iz te velike dozorele gline, in sicer tako, kot smo že omenili. Bile so odvisne druga od druge; prvi sprejemni posodici sta bili potrebni drugi dve, da bi ji služili in se ji podrejali, drugi dve pa sta potrebovali prvo, tako kakor je podrejenemu [*al-mar'ūs*] potreben voditelj [*al-ra'īs*] in upravljajočemu [*al-mudabbar*] upravljalec [*al-mudabbir*]. Obe sprejemni posodici,⁸³ četudi v podrejenem položaju glede na prvo, sta nadzorovali vse druge organe, ki so se razvili pozneje, druga pa je nadvladala tretjo. Ker je bil v prvo sprejemno posodico od treh vdihnen duh, je njegova toplota izgorela v stožčastem [*al-šanūburī*] plamenu. Podobno obliko je prevzelo tudi grobo telo, ki ga obkroža in postaja čvrsto meso [*lahman šalban*], okoli katerega se oblikuje zaščitna plast membrane [*šafāqī*]. Ves organ se imenuje srce [*qalb*]. Glede na to, da toplota povzroča uničevanje vlage [*al-ruṭūbāt*],⁸⁴

83 »Oba« se najverjetneje nanaša na dva organa – srce in možgane.

84 Pomeni »vlago«, pa tudi »tekočine, ki so v želodcu«. Znane so bile štiri tekočine: kri, slina, žolč in črni žolč, o katerih je razglabljal že zdravnik Hipokrat (460–377 pr. n. št.). Galen (129–199) je določil različne lastnosti teh tekočin: kri je topla in vlažna kakor zrak, slina je hladna in vlažna kakor voda, žolč je suh in topel kakor ogenj, črni žolč pa hladen in suh kakor zemlja. Vsaka tekočina ima določeno funkcijo v telesu. Galenovo teorijo so arabski misleci dobro poznali.

srce potrebuje nekaj, kar ga hrani, da ga nenehno oskrbuje z nečim, kar preprečuje njegov razkroj, sicer ne more obstati. Prav tako potrebuje občutek za to, kar mu ustreza, da si to lahko zagotovi, občutiti pa mora tudi tisto, kar je zanj slabo, da bi se tega znebilo. Eden izmed drugih dveh (organov) skrbi – s sposobnostmi, ki izhajajo iz prvega organa (srca) – za njegovo prvo potrebo, drugi organ pa za drugo. Organ, ki skrbi za čutila, so možgani, tisti, ki skrbi za prehrano, pa so jetra. Oba organa (za svoje delovanje) potrebujeta srce, da ju oskrbuje s svojo toploto in posebnimi sposobnostmi, ki so lastne le njima. Zaradi vsega tega je med obema organoma povezana mreža prehodov in poti, nekaterih širših od drugih, pač odvisno od nujnosti potreb; to so arterije [*al-šarāiyn*] in vene [*al-urūq*].

Zagovrniki takšnega načina nastajanja nadaljujejo z opisom celotnega organizma [*al-khalaqa*]⁸⁵ in vseh njegovih organov, tako kakor so naravoslovci, ne da bi karkoli izpustili, opisali stvarjenje zarodka [*al-ḏžanīn*] v maternici do trenutka, ko je organizem povsem ustvarjen in organi dovršeni, zarodek pa zapusti območje [*ḥad*]⁸⁶ maternice. Pri opisu tega se zatekajo k že omenjeni veliki količini gline, ki je bila pripravljena, da bi se [*li'an*] iz nje ustvarilo vse, kar je potrebno za nastanek človeka – kožo [*al-aghšiyya*], ki prekriva celotno telo, in drugo.⁸⁷ Ko je (človek) povsem ustvarjen, se ta koža odlepi od njega, kakor se to zgodi pri porodu [*al-mukhāḍ*], preostala glina pa odpade takrat, ko doseže stopnjo izsušitve.

Gl. »*Ruṭūbāt*«, v: *Encyclopaedia of Islam*, 2. izd., »Glossary and Index of Terms«, ur. P. J. Bearman, Th. Banquis, C. E. Bowworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs Bowworth, 26. 8. 2016, dostopno na http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei2glos_SIM_gi_03961.

85 Db. »stvarjenja«.

86 Db. »meje«.

87 Prim. Ibn Ṭufaylovo embriologijo, teorijo nastanka organov in duhovnih zmožnosti s teorijo Ibn Sine.

Ko je otrok prišel na svet, je začel jokati zaradi pomanjkanja hranljivih snovi in silne lakote, gazela, ki je izgubila svoje mladiče, pa se je odzvala njegovemu klicu. Od tu naprej tisti, ki so opisali zgodbo (o otrokovem rojstvu iz gline), in so drugačnega mnenja od onih, ki pripadajo prvi generaciji, soglašajo z njimi glede vzgoje otroka in trdijo naslednje.

Gazela, ki je vzgojila Živega sina budnega

Oboji trdijo, da se je gazela, ki je skrbela za otroka, nastanila na rodovitnem pašniku, da je bila obilna in je imela veliko mleka in je zato lahko otroka kar najbolje hranila. Ves čas je bila ob njem in nikoli ga ni zapustila, razen ko se je hranila. Otrok se je tako zelo navadil nanjo, da je začel nemudoma jokati, če je bila ločena od njega dlje kakor ponavadi, zato je morala tedaj takoj pohiteti nazaj k njemu. Na otoku ni bilo divjih živali;⁸⁸ tako je bil otrok vzrejen in je rasel, hranil pa se je z gazelinim mlekom, dokler ni bil star dve leti [ḥawlān].⁸⁹ Počasi se je naučil hoditi in začeli so mu rasti zobje [athghara]. Začel je slediti gazeli, ona pa je bila do njega nežna in milostna [tarḥamuhu]; vodila ga je na kraj, kjer so bila sadna drevesa, in ga hranila s sladkimi zrelemi sadeži. Če so imeli trdo lupino, jo je zanj strla s kočniki [biṭawāḥīnihā]. Če je želel mleko, ga je podojila, če je postal žejen, ga je odpeljala k vodi, če je bil izpostavljen soncu, mu je ponudila senco, če je postalo hladno, ga je pogrela. Ko je nastopila noč, ga je peljala na njegov stari kraj in prekrila z lastno dlako, ki je bila tam še od časa, ko so ga položili v skrinjo. Ko sta prihajala in odhajala, ju je ves čas spremljala čreda gazel [sarab], ki se je navadila, da se sprehaja, živi in spi skupaj z njima. Tako je bil otrok ves čas z gazelami in

88 Pozneje se bo sicer Živi sin budnega bojeval z divjimi živalmi oziroma zvermi.

89 Prim. Koran, sura *al-luqṣmān*, verz 14.

je s svojim glasom posnemal [*yaḥki*] njihove glasove, vse dokler med njimi ni bilo več nikakršnih razlik. Prav tako je z veliko natančnostjo posnemal glasove ptic, ki jih je slišal, in glasove drugih živalskih vrst, kadarkoli si je tega zaželel. Najpogosteje pa je posnemal glasove gazel, ko so klicale na pomoč [*al-istiṣrākḥ*], si želele družbe [*al-isti'alāf*], se približale [*al-istid'a*] ali pa se izognile nevarnosti [*al-istidfā*], saj živali v različnih okoliščinah uporabljajo različne vrste glasov. Zveri [*al-wuḥūš*] so se ga navadile in on se je navadil nanje, in niso ga zavračale, pa tudi on ni zavračal njih. In ko so se v njegovi duši [*naḥsihi*]⁹⁰ utrdile podobe reči, je tudi takrat, ko jih ni mogel več opazovati, do nekaterih od njih čutil bližino, do drugih pa odpor.

Živi sin budnega preučuje živali ter preizkuša različna pokrivala [*al-kisā'*] in orožja [*al-silāḥ*]

Ko je ves čas opazoval živali, je videl, da imajo kremplje pokrite z mehko dlako, krznom ali perjem. Opazil je tudi, kako hitro tečejo, kako močno napadajo in s katerim orožjem se branijo pred napadalci, na primer z rogovi, zobmi, kopiti, sulicami [*al-ṣayāṣī*] in kremplji. Ko je pogledal samega sebe, je opazil, da je gol in brez orožja, da počasi teče in nima naravne moči [*al-baṭṣī*], ki bi jo pri prehranjevanju s sadeži uporabil za tekmovanje z živalmi. Večkrat kot on so dobile hrano zase in vzele tudi njegovo, saj jih ni bil zmožen premagati niti mu ni uspelo pobegniti pred njimi. Videl

90 *Nafs* je tisto, kar naredi bitje živo in čemur se pripisuje individualnost. Večina islamskih mislecev je bila prepričana, da ima človeško bitje dušo. Ta je Božja stvaritev, ki nastane med rojstvom. V arabščini se *nafs* in *rūḥ* pomensko prepletata. *Rūḥ* pomeni »duha«, *nafs* pa »sebstvo« oziroma »dušo«. Glede na pomen človeške duše v islamski teologiji *nafs* predpostavlja, da je človeško bitje odgovorno za svoja dejanja. *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 5. del, Si-Z, Jane Dammen McAuliffe (ur.), Leiden: Brill, 2006, str. 80–84.

je, kako njegovim vrstnikom, gazelinim mladičem, rastejo rogovi, ki jih prej niso imeli, in kako postajajo močnejši, potem ko so bili prej pri teku počasni, ničesar od tega pa ni opazil pri sebi. O tem je globoko razmišljal, vendar ni našel za to nikakršnega razloga. Pomislil je, da imajo (živali) določene hibe in da so rojene nepopolne [*nāqīṣ*], a med njimi ni našel nobene, ki bi mu bila podobna. Prav tako je opazoval zadnjično odprtino vseh živali in videl, da so prekrite – odprtina za izločanje blata z repom, odprtina za izločanje vode pa z dlako ali čim podobnim. Poleg tega so bili njihovi spolni organi v primerjavi z njegovim skriti – in vse to ga je razjezilo in vznemirilo. Zato je bil dolgo zaskrbljen, medtem pa je dopolnil že sedem let in izgubil vse upanje, da bo dosegel popoln razvoj v tistem, česar mu je primanjkovalo in mu škodilo. Tako je vzel liste z velikega drevesa, si jih dal nekaj spredaj in nekaj zadaj ter jih povezal z nečim, podobnim pasu iz palmovih listov in esparta [*al-halfā'i*]. A listi so kmalu začeli razpadati, posušili so se in odpadli. Nato je uporabil nove, jih razcepil in v dveh plasteh položil drugega na drugega. Morda so tako držali nekoliko dlje, a tudi to je (delovalo) le kratek čas. Prav tako je iz drevesnih vej naredil sulice [*āṣiyyān*], katerih konice je pogladil, stebela pa oluščil. S sulicami je preganjal zveri, s katerimi se je bojeval, napadal šibke med njimi in se branil pred mogočnimi. Tako je spoznaval svoje sposobnosti in opazil, da je njegova roka veliko koristnejša od njihovih šap, saj si je lahko z njo pokrtil sramne dele in izdelal sulice, s katerimi je branil svoje imetje, in tako je nadomestil [*is-taghnā*] željo po repu in naravnem orožju.

V tem času je rasel in dosegel starost sedmih let. Ker mu je postalo odveč, da je moral nenehno obnavljati liste, s katerimi se je pokrival, se je domislil, da bi vzel rep ene izmed mrtvih živali in si ga pripel. A opazil je, da so se živali poskušale izogibati mrhovini in so bežale stran od nje, in tako mu ni uspelo uresničiti svojega namena, vse dokler ni

nekega dne povsem po naključju zagledal mrtvega orla, ki mu je povrnil upanje, da bo le uresničil svojo željo. Zgrabil je priložnost, in ker nobena žival ni odklonila mrhovine,⁹¹ je pristopil k orlu, mu previdno odrezal krila in rep, kakršni so pač bili, pogladil in odstranil perje, odrl kožo in jo razdelil na dva dela; en del si je pritrdil na hrbet, drugega pa čez poppek in spolovilo. Rep si je pripel zadaj, krila pa na podlakti. S tem si je priskrbel ogrinjalo, ki ga je grelo in ga v očeh živali naredilo vidnega, tako da se z njim niso več bojevale niti tekmovali. Nobena od živali se mu ni približala, razen gazele, ki ga je hranila in vzgojila. Ta ga ni nikoli zapustila, pa tudi on ni zapustil nje, dokler ni ostarela in postala šibka. Vodil jo je na plodovite pašnike ter ji nabiral sladke sadeže in jo hranil z njimi.

Gazelina smrt

Gazela kljub temu ni vzdržala, postajala je vse bolj mršava in šibka, dokler ni dočakala smrti. Njeni gibi so povsem otrpnili in vse njeno delovanje se je ustavilo. Ko jo je mladenič videl v tem stanju, je postal tako zelo otožen, da bi skoraj umrl od žalosti. Klical jo je z glasovi, na katere je rada odgovarjala, ko jih je slišala, močno jo je klical, a zaman, saj ni opazil nikakršnega gibanja in nikakršne spremembe. Pregledal [*yandāra*] ji je ušesa in oči, a ni opazil nikakršne poškodbe [*āftan*]. Prav tako ji je pregledal vse organe, a tudi pri njih ni našel nikakršne poškodbe. Želel je, da bi našel poškodovano mesto, da bi ga lahko odstranil in bi gazela znova oživela, a ker mu ni uspelo ničesar najti, tudi ni mogel ničesar storiti. Na to delovanje ga je spomnilo nekaj, kar je prej opazil pri sebi; opazil je, da ko zapre oči oziroma jih s čim prekrije, ne vidi ničesar, dokler te ovire [*al-‘āiq*] ne odstrani. Prav tako je opazil, da če v uho potisne prst in

91 Videti je, da je ta stavek v nasprotju s prejšnjim opisom.

ga tako zamaši, ne sliši ničesar, dokler ne odstrani vzroka (gluhosti) [*al-ʿarīḍ*]. In če se je z roko držal za nos, ni mogel ničesar vonjati, dokler ni nosu znova odprl. Zato je bil prepričan, da imajo morda vse te sposobnosti in delovanja ovire, ki jih omejujejo, ko pa se ovire odpravijo, se delovanja nadaljujejo.

Raziskovanje vzroka gazeline smrti

Potem ko je pregledal vse gazeline vidne organe in ni pri njih odkril nobene vidne poškodbe, kljub temu pa je opazil njeno negibnost in prekinitev delovanja [*al-ʿatla*], ki jo je v celoti prevzela, in ko je opazil, da razlog za to ni kateri od organov, je pomislil, da je poškodba, ki jo je zadela, v očesu nedostopnem [*ghāʾib*] organu v notranjosti [*bāṭin*] telesa, in da je ta organ po svojem delovanju nepogrešljiv za zunanje organe. (Pomislil je, da) takrat, ko ta organ doleti poškodba, ta postane vseprežemajoča in prekinitev delovanja zajame vse (telo). Upal je, da bi lahko ta organ – če bi ga našel in preprečil poškodbo, ki ga je doletela – vrnil v prvotno stanje [*aḥwālahu*], tako da bi se izboljšanje razširilo po vsem telesu in da bi se mu vrnila vsa delovanja, kakršna je imelo poprej.

Prej je na truplih [*al-ašbāḥ*] mrtvih zveri in drugih živali opazil, da so vsi njihovi organi čvrsti in polni razen lobanje, prsi in trebuha. Pomislil je, da je lahko organ s takimi lastnostmi le na enem izmed teh treh mest. Močno je bil prepričan, da je lahko le sredi enega od njih, saj je v sebi trdno verjel [*istaqara*], da ga vsi organi potrebujejo in da potemtakem mora biti v središču. Ko je pogledal samega sebe, je nekaj podobnega temu organu začutil tudi v svojih prsih. Ker je bil zmožen omejiti delovanje [*yaʿtarīḍu*] vseh svojih drugih organov (na primer rok, nog, ušes, nosu in oči, misleč, da je ločen od njih), je prišel do sklepa, da jih pravzaprav ne potrebuje. Prav tako si je lahko predstavljal, da

jih ne potrebuje.⁹² Ko je razmišljal o stvari [šay], ki je bila v njegovih prsah, je pomislil, da brez nje ne more delovati niti trenutek. Tako je med bojem z zvermi pred njihovimi rogovi najbolj varoval svoja prsa, saj se je zavedal, kaj je v njih.

Ko se je prepričal, da je poškodovani organ v gazelinah prsah, se ga je namenil poiskati in preučiti, saj je upal, da se bo o njem toliko poučil, da bo odkril poškodbo in jo odpravil. Nato se je zbal, da bi to, kar je nameraval storiti, gazeli prizadejalo še večjo poškodbo od te, do katere je že prišlo, in da bi njegovo početje gazelo še bolj ranilo.

Nato je pomislil naslednje. Ali je kdaj opazil, da si je katera izmed zveri in drugih živali, ki jih je videl v tem stanju, opomogla? Nobene se ni spomnil, zato ga je prevzel obup: tudi gazela si ne bo opomogla in se vrnila v stanje, v katerem je bila prej, če bo odnehal in jo pustil tako. Če pa bi po naključju našel prizadeti organ, bi poškodbo lahko odpravil.

Odkritje [kašf]⁹³ srca

Odločil se je, da bo odprl njena prsa in pogledal, kaj je v njih. Vzel je odlomljen del trdega kamna in suho trsje, podobno nožu, s katerim je rezal med njenimi rebri, dokler

92 Alkmajon, Platon in Galen so trdili, da so možgani središče duševnega življenja in delovanja. Misel, da je središče duševnosti srce, pa so 1500 let pr. n. št. zapisali egipčanski zdravilci (Ebersov papirus). Prevezela sta jo Aristotel in Ibn Sinā, pozneje pa tudi Ibn Ṭufayl, ki je večinoma nadaljeval filozofijo svojih predhodnikov. Gl. Haverič, str. 38.

93 *Kašf* je pogosta metafora v sufijski literaturi. Nanaša se na različne vidike iskalčevega doseganja duhovne ravni. Db. »razkrivanje«, »odkrivanje«, za katerega nekateri mistiki trdijo, da vsebuje štiri ravni: 1. intelektualno razkrivanje prek etičnih postulatov, 2. domišljijsko razkrivanje v sanjah prek predanosti in duhovne discipline, 3. božansko razkrivanje v zmožnosti razvrščanja skritih znamenj in misli, 4. razkrivanje same vere, ki terja približevanje stanju prerokov. John Renard, *The A to Z of Sufism*, Lanham, Toronto in Plymouth: The Scarecrow Press, Inc., 2009, str. 245–246.

ni prerezal mesnega tkiva. Prišel je do membrane,⁹⁴ skrite med rebri. Ker je opazil, da je trdna, zelo trdna [*qawiyyān faqawī*],⁹⁵ je bil prepričan, da taka membrana lahko pripada le temu organu. Odločen je bil, da bo našel, kar se je nameril, če bo organ prebodel. Poskusil ga je razrezati, a ker ni imel drugega orodja [*al-ālāt*] razen kamna in trsja, je bilo to težko izvedljivo. Spet je izdelal [*istadžadahā*] in naostril [*istahadahā*] orodja ter nežno rezal v membrano, dokler je ni prerezal in dosegel pljuč. Najprej je pomislil, da je to organ, ki ga išče, zato je pljuča obračal naokrog in dolgo iskal, kje je mesto poškodbe. Sprva je našel le polovico pljuč, ko pa je videl, da je ta organ nagnjen na eno stran, je bil prepričan, da je organ, ki ga išče, lahko le v središču telesa glede na telesno težo in širino. Nadaljeval je s pregledovanjem središča prsnega koša, dokler ni dosegel srca, obkroženega s končno trdno membrano,⁹⁶ pripeto z zelo odpornimi vezmi,⁹⁷ pljuča pa so ga obkrožala s tiste strani, kjer je mladenič začel rezati. Rekel si je: »Če je ta organ podoben tudi z druge strani, kakor je podoben s prve strani, je zagotovo v središču,⁹⁸ in natanko to sem nameraval poiskati, predvsem glede na to, na kako dobrem mestu se nahaja, kako lepo obliko ima,

94 *Pleura parietalis* oziroma poprsnica.

95 Pretiravanje oziroma podvajanje besed spada k načinu pisanja v arabščini. Za več gl. Hisham A. Jawad, »Repetition in Literary Arabic. Foregrounding, Backgrounding, and Translation Strategies«, *Meta: journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, 2009, 54 (4), str. 753–769; Esad Duraković, *Orientalogija*, Sarajevo: Tugra, 2007 (ang. prevod *The Poetics of Ancient and Classical Arabic Literature. Orientalology*, London: Routledge, 2015).

96 *Ghāyati al-quwa* je zgornji del membrane oziroma tisto, kar obdaja srce. Opis se verjetno nanaša na osrčnik. Arabska medicinska znanost je terminologijo prevzela od Grkov. Prim. Léon Gauthier, *Hayy ibn Yaqdhān, roman philosophique d'Ibn Thofail*, Alger in Beyrouth 1936.

97 *Ma'ālīq*, »trakovi«, »zapahi«.

98 Misel se nanaša na drugo polovico prsnega koša. V angleškem prevodu *pericardium*, v bosanskem pa *srčana kesa*.

kako nerazpršen je, kako čvrsto je njegovo tkivo in glede na to, da je prekrit z membrano, ki je nisem videl še pri nobenem drugem organu.«

Prišel je do druge strani prsnega koša in v njem med rebri našel podložno [*al-mustabṭīnu*] membrano. Našel je pljučno krilo, podobno tistemu, ki jo je našel na prvi strani. Sklenil je, da je organ, ki ga je želel poiskati, srce. Poskusil je raztrgati [*hatka*] membrano in prerezati srčno ovojnico,⁹⁹ kar mu je supelo opraviti le z veliko marljivostjo in naporom.

Osvobodil je srce in videl, da je napolnjeno z vseh strani. Nato je pogledal, ali je v njem vidna poškodba, vendar ni našel ničesar. Prijel ga je z roko in opazil, da je znotraj votlo. Pomislil je: »Morda pa navsezadnje iščem tisto, kar je v notranjosti tega ograna, ki ga do zdaj še nisem dosegel.«

Razrezal je srce in v njem našel dve votlini: ena od njiju je bila na desni strani, druga pa na levi. Tista na desni je bila napolnjena s strdkom krvi [*bi'alaqin muna'aqidin*], tista na levi pa je bila prazna. Spet si je rekel: »Tisto, kar iščem, mora biti v enem izmed teh dveh delov. V desnem delu ne vidim ničesar razen strjene krvi. Gotovo se je strdila šele potem, ko se je vse telo preobrazilo v trenutno stanje.« Opazil je, da je vsa kri pojenjala in se strdila šele tedaj, ko se je izcedila iz telesa. (Rekel si je): »Saj je ta kri takšna kakor katerakoli druga kri in vidim, da je tudi v drugih organih, med katerimi ni nikakršnih razlik. Ne iščem ničesar, kar bi imelo take lastnosti [*ṣifa*],¹⁰⁰ ampak nekaj, kar se odlikuje glede na prostor nahajanja, nekaj, brez česar ne bi mogel delovati trenutek. Od tega sem odvisen [*inba'āthī*]¹⁰¹ od začetka. Kar pa zadeva kri – kolikokrat so me zveri ranile med bojevanjem s kamni, da je iz mene izteklo veliko krvi, pa mi ni škodovalo niti nisem izgubil dela svojih sposobnos-

99 Notranja plast osrčnika.

100 Tudi »sebstvo«.

101 Db. »vstajenje«, pa tudi »spodbujanje«, »biti odposlan«.

ti delovanja. V tem predelu ni tistega, kar sem se namenil poiskati. Kar pa zadeva levi predel, vidim, da je prazen in da v njem ni ničesar. Kljub temu mislim, da ni ustvarjen brez razloga, saj sem videl, da ima vsak organ določeno funkcijo delovanja. Kako bi bil potemtakem nekoristen ta predel, ki sem ga videl in ki ima prevzvišen položaj? Mislim si lahko le, da je tisto, kar je bilo v njem, zapustilo organ in ga pustilo praznega ter da je v tistem trenutku to povzročilo nedejavnost gazelinega telesa, izgubo [faqada] njenih čutil in izgubo [udima] zmožnosti gibanja.«

Kam je izginil upravitelj [al-mušarrif] telesa?

Ker je videl, da je tisto, kar je bilo v tem predelu, odšlo (iz organa) še pred razkrojem in ga pustilo v takem stanju, je doumel [ḥaqaqa], da se najverjetneje ne bo vrnilo, potem ko je prišlo do razgradnje in uničenja.

Vse telo je zanj postalo zaničujoče [khasīsān] in ničvredno glede na to reč, za katero je bil prepričan, da je bila v njem za določen čas in ga je nato zapustila. Zato se je posvetil le tej reči in premišljeval je, le kaj bi lahko bila in kako obstaja. Kako je povezana s telesom? Kam je odšla? Skozi katero odprtino je izginila, ko je zapustila telo? Kaj je bil razlog, ki jo je vznemiril, da je bila prisiljena oditi? In kaj je povzročilo, da je zavrnila telo in se od njega oddaljila, če je odšla samovoljno? Povsem se je posvetil vsemu temu in pozabil na telo ter ga zapostavil. Dojel je, da je njegova mati, ki je bila nanj zelo navezana in ga je dojila, bila tista reč, ki je odšla: iz nje so izhajala vsa njena delovanja, ne pa iz nepremikajočega [al-ʿātil] se telesa. To telo je bilo zanj v celoti kakor orodje, primerljivo s sulicami, s katerimi je lovil zveri. Njegovo delovanje se je od telesa preusmerilo k lastniku [ṣāhib] telesa in njegovemu poganjalcu [muḥarakahu], saj ni imel nikakršnih drugih želja razen raziskovanja tega.

Krokarji učijo, kako pokopati telo

V tem času se je telo začelo razkrajati [*natana*] in oddajati močan vonj. Odpor, ki ga je (mladenič) čutil do telesa, se je povečal, zato ga naenkrat ni več mogel gledati. Takrat je videl krokarja,¹⁰² ki sta se bojevala, dokler eden ni pokončal drugega. Nato je preživel krokar začel grebsti po zemlji, dokler ni izkopal luknje in vanjo zakopal [*wārā*] mrtvega. Mladenič je pomislil: »Kako dobro je, kar je storil krokar – pokopal je truplo svojega prijatelja [*ṣāhib*], četudi je napravil zlo in ga pokončal, jaz pa imam še večji razlog, da to storim s svojo materjo.« Tako je izkopal luknjo in vanjo položil truplo svoje matere. Nanjo je vrgel zemljo in še naprej razmišljal o upravitelju telesa, za katerega ni vedel, kaj bi to lahko bilo. Tako je pregledal vsako gazelo posebej in videl, kako podobne so njegovi materi po videzu. Prešinila ga je misel, da vsako izmed njih vodi v gibanje [*yaḥrakahu*] in upravlja [*yaṣrafahu*] podobna reč, ki je vodila in upravljala njegovo mater. Zbližal se je z gazelami in zaradi te podobnosti do njih začutil nakonjenost.

Tako je ostalo nekaj časa, medtem pa je raziskoval različne živalske in rastlinske vrste, hodil naokrog po obali otoka in se spraševal, ali mu bo uspelo najti vrsto, podobno sebi, saj je opazil, da ima vsaka živalska in rastlinska vrsta mnogo sorodnih vrst. A našel ni ničesar podobnega. Videl pa je, da morje obkroža otok z vseh strani, in zato je bil prepričan, da poleg tega otoka ne obstaja nobeno drugo kopno.

102 Opis se nanaša na Abela in Kajna. Gl. Koran, sura *al-Mā'ida*, verz 31. V Koranu Kajn opazuje krokarja, ki ga je Bog poslal na tavanje po zemlji, da bi mu pokazal, kako pokopati mrtvo telo svojega brata. Ibn Ṭufayl prevzema zgodbo o krokarjih iz Korana; motiv je sicer starejši.

Ogenj in okusen obrok

Zgodilo se je, da je nekoč s trenjem [*al-muḥākama*] med vejevjem [*qalkh*] zanetil ogenj. Ko ga je zagledal, ga je prizor prestrašil, saj je videl pojav [*khalqan*], ki mu ni bil priča še nikoli. Precej dolgo je stal pred njim in se mu začel počasi približevati. Videl je prodorno svetlobo plamena in njegovo nevidno [*al-ghā'ib*] delovanje, ki ni zajelo ničesar, ne da bi pri tem uničilo in pretvorilo vse v svojo lastno naravo. Navdušen je bil nad ognjem, in ker ga je vzvišeni Bog obdaril s pogumno naravo in močjo, je iztegnil roko proti plamenu in si zaželel, da bi ga delček vzel. Ko se ga je dotaknil, se je opekkel, in tako ga ni mogel zgrabiti. Pomislil je, da bi vzel žerjavico [*qabsan*], ki je ogenj ni v celoti dosegel; zgrabil je na ustrezni strani, medtem ko je bil ogenj na drugi strani, in jo prinesel do kraja, ki je bil njegovo zavetišče [*ya'wī*]. To je bila jama, ki jo je takrat uporabljal kot prijetno bivališče. Ves čas je skušal obdržati ogenj ob pomoči trave [*al-ḥašīš*] in debelega drevja. Nanj je pazil podnevi in ponoči, občudoval ga je in se mu čudil. Njegovo zadovoljstvo ob njem se je povečalo ponoči, ker mu je ogenj s svojo svetlobo in toploto nadomestil sonce. Njegova ljubezen do ognja je postajala vse močnejša in prepričan je bil, da je to najboljša reč od vseh, ki ga obkrožajo. Ker je videl, da se plamen nenehno dviguje in se poskuša povzpeti, je bil prepričan, da je eno izmed nebesnih ustvarjenih bitij [*al-džawhir al-samāwiyya*],¹⁰³ ki jih je opazil. Njegovo moč je preveril z vsemi rečmi, tako da jih je vrgel vanj, in videl, da jih plamen zaobjame včasih hitreje, včasih pa nekoliko počasneje, pač glede na to, ali je vrženo telo imelo močno ali šibko nagnjenost k izgorevanju. Med rečmi, ki jih je vrgel v ogenj, da bi preizkusil njegovo moč,

103 *Džawhar* (množina *džawāhir*), lat. *essentia*, gr. *ousía*, po Aristotelu »bitnost«, »bistvo«, »bitje«, je perzijska izposojenka in pomeni »bistvo« oziroma »substanco«. Ne glede na večpomenskost izraza v arabščini ga tu prevajamo kot »bitnost«.

so bile tudi različne morske živalske vrste, katere je morje odvrгло na obalo; ko so se spekle, se je njihov vonj razširil in tako se mu je zbudil tek. Poskusil je nekatere izmed njih in ugotovil, da so užitne, in tako se je navadil jesti meso. Uporabljal je svojo sposobnost lovljenja na kopnem in v morju, dokler se ni v tem izpopolnil.

Živalski duh (izvira) iz bitnosti plamena

Njegova ljubezen do ognja se je povečala, ker je o njem razmišljal prek dobrega okušanja: to je bilo nekaj, česar prej ni poznal. Ko se je njegova strast do plamena povečala, ker je opazil lepoto [*husn*]¹⁰⁴ njegovega delovanja in njegovo moč, je pomislil, da je bila reč, ki je izginila iz srca njegove matere gazele, ki ga je vzredila, iz iste stvari in snovi kakor plamen oziroma da mu je bila podobna. Opazil je, da so živali v času svojega življenja tople, po smrti pa hladne in da je s tem vselej tako; tudi pri sebi je občutil veliko toploto v prsih, in sicer na mestu, ki je ustrezalo tistemu, ki ga je izrezal pri gazeli. Pomislil je, da bi, če bi vzel živo žival, ji izrezal srce in pregledal votlino – ko je odprl gazelino srce, je ugotovil, da je prazna –, videl pri tej živali votlino, napolnjeno s tisto rečjo, ki je še bivala v njej. Ob tem pa bi se moral tudi prepričati, ali je ustvarjena iz iste bitnosti kakor ogenj in ali vsebuje svetlobo in toploto.

Odpravil se je do ene izmed zveri, vzel njene okončine in zarezal vanjo tako, kakor je zarezal v gazelo. Videl je praznino, napolnjeno z zrakom oziroma s paro, podobno beli meglici. Zarinil je vanjo prst in opazil, da se je zaradi vročine skoraj opekel. Žival je nemudoma preminila. Prepričan je bil, da je ta vroča para tisto, kar je premikalo to žival, da je v vsaki izmed živali nekaj podobnega in da ži-

104 *Husn* pomeni »lepoto«, pa tudi »dobroto«.

val premine v trenutku, ko se ta para loči od nje. Nato se mu je zbudila želja, da bi pregledal vse druge živalske organe, njihovo razporejenost, položaj, število in način, kako so med seboj povezani, pa tudi to, kako živali dobivajo to vročo paro, da jih oskrbuje z življenjsko energijo. Kako se ta para ohrani, dokler žival živi, od kod se napaja in kako je mogoče, da njena toplota ne izgine? Vse to je nameraval preučiti z disekcijo [*tašriḥ*] živih in mrtvih živali in ni jih nehal pozorno gledati ter premišljevati o njih, dokler ni o tem dosegel mnenja pravega naravoslovca. Postalo mu je jasno, da je vsaka žival kljub množici organov, različnih čutil in gibanj ena glede na duha, ki izvira iz enega samega mesta in se razširi [*inqisām*] na vse druge organe. Vsi drugi organi služijo duhu ali pa so od njega odvisni. Vloga [*manzilata*] tega duha je pri upravljanju telesa podobna vlogi, ki jo je imel sam pri bojevanju s sovražnikom s popolnim orožjem, lovljenju [*yašīdu*] vseh vrst plenov [*šayd*] tako na morju kakor tudi na kopnem. Pripravljeno orodje [*ālat*] za vsako (živalsko) vrsto, s katerim človek namerava ujeti zver in se bojevati proti njim, se deli na tisto, s katerim se brani pred nevarnostjo [*nikāya*], in na tisto, s katerim napada. Prav tako se orožje za lov deli na tisto, ki je primerno za lov na morju, in tisto, ki je primerno za lov na kopnem. Poleg tega se tudi orodje za kosanje [*yušarriḥu*] deli na tisto, ki je primerno za rezanje, in tisto, ki je primerno za prelamljanje in prebadanje. Le edinstveno človeško telo lahko upravlja s tem orodjem na različne načine, glede na lastnosti vsakega izmed orodij in zahtevane cilje njihove uporabnosti.

Edinstven je tudi živalski duh [*rūḥ*],¹⁰⁵ kajti ko uporablja

105 To je človeška lastnost, ki označuje notranje vzgibe in nagone. Sufiji jo imenujejo tudi naravna nagnjenost, ki ob smrti zapusti telo. Arabski filozofi so razlikovali več vrst duha: naravni duh (*rūḥ, al-ṭabīʿī*), ki je v vetru, živalski duh (*rūḥal-ḥaywānī*), ki ima središče v srcu, in duševni duh (*rūḥal-naḥsānī*) s središčem v možganih. Ibn Ṭufayl živalsko dušo kot del živalskega duha razlikuje

oko kot orodje, je njegovo delovanje gledanje oziroma opazovanje, ko kot orodje uporablja ušesa, je njegovo delovanje poslušanje, ko kot orodje uporablja nos, je njegovo delovanje vohanje, ko kot orodje uporablja jezik, je njegovo delovanje okušanje, ko uporablja kožo in meso, je njegovo delovanje dotikanje, ko uporablja okončine, je njegovo delovanje premikanje, ko pa uporablja jetra, je njegovo delovanje prehranjevanje in prebavljanje. Vsak izmed teh organov mu rabi na svoj način in bo od tega delovanja udejanjil le tisto, kar izvira iz duha po poti, imenovani živci [*aṣḥbān*]. Ko pa se poti pretrgajo oziroma zaprejo, prenehajo delovati tudi ti organi. Duh doseže živce prek možganske votline [*buṭūn al-damāgh*], možgani pa sprejemajo [*yastamidu*] duha prek srca. V možganih je mnoštvo duhov [*arwāḥ*],¹⁰⁶ saj je to mesto razdeljeno na več predelov. Vsak organ, ki je iz kategorakoli razloga ostal brez duha, preneha delovati in postane kot ogrodje zapuščenega orodja, katerega delujoči [*al-fā'il*] ne more uporabiti in od njega nima nikakršne koristi. Če bi duh povsem zapustil telo, se razgubil ali kakorkoli razkrojil, bi se celotno telo ustavilo in prešlo v stanje smrti. Ta opažanja je (mladenič) dosegel, ko je dopolnil tretje sedemletje svojega življenja, to je pri enaindvajsetih letih.

Razvoj snovnih vidikov

V tem obdobju je osvojil različne sposobnosti. Pokril se je z živalskimi kožami, ki jih je odrl [*yuṣariḥuhā*], in posnemal

od vegetativne duše kot dela rastlinskega sveta. Gl. Haverić, str. 105; John Renard, *The A to Z of Sufism*, Lanham, Toronto in Plymouth: The Scarecrow Press, Inc., 2009, str. 226, predvsem op. 92.

- 106 Descartes je učil, da obstaja mnoštvo animalnih duhov, ki se iz krvi izločajo v možgane, od tam pa prek živcev do mišic, in tako vzgibavajo telo. Gl. René Descartes, *De l'homme et de la formation du foetus*, Claude Clerselier (ur.), Pariz 1664; René Descartes, *Passions of the Soul (Les passions de l'âme)*, Stephen Voss (prev.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1989.

živali. Uporabil je predilke dlake, lubje, steblo navadnega sleza, slezovke, konopljo in vse druge vlakninaste rastline. Izvor njegovega spoznanja se je nanašal na uporabo espartinih listov. Iz trdih trsk in na kamenju naostrenih trnjev je naredil šilo [*al-khaṭāṭif*]. Ker je posnemal lastovke [*al-khaṭāṭif*], je začel z gradnjo: začel je s shrambo in z bivalnim prostorom za zaloge; pritržil ga je z vrati, narejenimi iz trsov, povezanih med seboj, tako da ga živali ne bi mogle doseči v času njegove odsotnosti in tedaj, ko je imel opravke. Približal se je pticam roparicam, da bi imel od njih pri lovu koristi. Ulovil je perutnino in se okoristil z jajci in mladimi piščanci. Prav tako je uporabil rogove divjega goveda, in sicer za konice kopij, ki jih je nasadil na trda stebela trske, hrastove veje [*al-zān*]¹⁰⁷ in drugo drevje. Pri tem si je pomagal z ognjem in konicami kamenja, vse dokler niso postale koničaste kot kopja [*al-rimāḥ*]. Iz nabranih živalskih kož si je naredil ščit, vse to pa je storil šele takrat, ko je opazil, da mu primanjkuje naravnega orožja.

Opazil je tudi, da mu roka zadostuje za vse, kar mu manjka. Nobena živalska vrsta se mu ni zoperstavila, temveč so živali bežale pred njim in se ga izogibale. Razmišljal je o tem, kako jih prelisičiti, a ni našel boljšega načina kot to, da je ukrotil nekatere živali, ki hitro tečejo, in skrbel zanje z ustrezno hrano, vse dokler mu jih ni uspelo zajahati in tako preganjati vse druge živali. Na otoku je bivalo veliko divjih konjev in oslov, od katerih je izbral tiste, ki so mu ustrezali, in jih udomačil, dokler z njihovo pomočjo ni dosegel svojega cilja. Iz zanke [*šarak*] in živalskih kož je naredil uzde [*al-šakāim*] in sedla [*al-sarūdž*]. Tako mu je uspelo, kakor se je nadejal, uloviti tudi živali, ki jih je bilo težko prelisičiti in spraviti v zanko. V vseh teh rečeh se je izpopolnil v času izvajanja disekcije [*tašrīḥ*] ter strastnega preučevanja

107 *Zān* se nanaša tako na hrastovino kakor tudi na bukovino. Hrast raste tudi v Španiji, Severni Afriki in na Kanarskih otokih, se pravi na področju, od koder je bil Ibn Ṭufayl.

posebnosti [*khaṣā'is*] živalskih organov in razlik med njimi. To se je zgodilo v obdobju, za katerega smo rekli, da se konča z enaindvajsetim letom.

Mnogoterost [*al-kuthra*] in enost [*al-wahda*]

Nato je začel preučevati izvore drugih reči [*mākhadha*]. Preiskal [*taṣfaḥu*] je vsa druga telesa, ki so v svetu nastajanja in propadanja [*al-kawn wa al-fasād*]¹⁰⁸ – različne živalske vrste, rastline, minerale, različne kamne, prsti, vodo, paro, sneg, hlad, dim, led, ogenj [*al-lahīb*] in toploto [*al-ḥarr*]. Videl je, da imajo veliko značilnosti in različne funkcije ter skladno in nasprotujoče gibanje. Pazljivo jih je preučil in opazil, da so nekatere lastnosti enake, druge pa različne, in da so te reči glede na enake lastnosti eno, glede na razlike pa spreminjajoče se in mnogotere. Včasih je preučeval posebnosti reči, se pravi tisto, kar jih naredi edinstvene in po čemer se med seboj razlikujejo. Zdelo se mu je, da jih je na pretek in da so kot množstvo, ki ga ni mogoče povsem doumeti [*takhrudžu 'an al-ḥaṣar*], množstvo, katerega obstoj se je nezaustavljivo razširil. Prav tako se mu je njegovo lastno bistvo [*dhāt*]¹⁰⁹ zdelo mnogotero, saj je premislil o različnosti svojih organov in prišel do sklepa, da je vsak izmed njih edinstven glede na svojevrstna delovanja in lastnosti. Preučil je vsak organ posebej in videl, da se lahko razdeli na še veliko več delov. Tako je sklenil, da je njegovo bistvo mnogotero, kakor je mnogotero tudi bistvo drugih reči. Nato se je vrnil k drugačnemu zrenju in načinu motrenja

108 *Kawn* oziroma *wudžūd* se prevaja kot »nastajanje« in ustreza gr. *génesis*, *fasād* oziroma »propadanje« pa ustreza gr. *phthorá*.

109 *Dhāt* »bistvo«, gr. *tò tí estí*, ang. *essence, quiddity*. *Dhāt* človeka je tisto, iz česar izhajajo vse človeške lastnosti (*ṣifāt*). Tudi če se med seboj razlikujejo, so povezane z istim človekom. Gl. Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, Bloomington: World Wisdom, 2008, str. 45 in 105.

ter videl, da so njegovi organi, četudi so mnogoteri, vsi med seboj povezani, ne da bi bili kakorkoli razdeljeni, in da so v bistvu eno. Razlikujejo se le glede na različna delovanja, ta različnost pa je določena s tem, kaj pridobivajo iz sposobnosti živalskega duha [*al-rūḥ al-ḥaywānī*]; k temu so ga napeljala že njegova poprejšnja razmišljanja. Ta duh je po svojem bistvu eden [*wāḥid*] in je tudi resnica bistva [*ḥaqīqa al-dhāt*], vsi drugi organi pa so kakor orodja. S tega stališča se mu je njegova bit zdela kakor ena.

Potem je prešel na vse vrste živali in opazil, da je vsaka izmed njih edinstvena, če jo opazujemo na ta način. Nato jih je opazoval glede na vrsto, na primer posebej gazele, konje, osle in različne vrste ptic, vrsto za vrsto, saj je videl, da je vsaka znotraj vrste podobna drugi glede na zunanje in notranje organe, način opazovanja, gibanje in nagone [*al-manāzi*]. In med njimi glede na tisto, v čemer se ujemajo, ni opazil velikih razlik, razen v preprostih rečeh. Sklenil je, da je duh, ki so ga imele vse te vrste, ena in ista reč, ki se ne razlikuje v ničemer razen v tem, da je razdeljen na mnogotera srca.¹¹⁰ In če bi bilo mogoče, da se vse, kar je razdeljeno v teh srcih, spoji in poveže [*yadž'al*] v eno krvno žilo [*wi'ā'i*],¹¹¹ bi vse to bilo le ena stvar, kakor je na primer ena količina vode ali vina razdeljena v več posod in nato zbrana skupaj, v primeru razdeljenosti in zbranosti pa je ena stvar, ki se ji je nekako [*biwadžhi*] zgodila mnogoterost. S tega gledišča se mu je vsa vrsta zdela kot ena. Primerjal je mnoštvo posameznih primerkov z množtvom organov enega primerka, ki ni resnično [*al-ḥaqīqa*] mnoštvo.

Ko se je spominjal vseh živalskih vrst in jih preučeval, je spoznal, da se te ujemajo [*tataffaqa*] glede na čutenje [*tuḥis-su*], prehranjevanje in gibanje po svoji lastni volji [*bialirā-*

110 Opis živalskega duha (*rūḥ al-ḥaywānī*), ki izvira iz srca. Mnoštvo duhov, ki je v možganih, se nanaša na t. i. duševni duh (*rūḥ al-naḥsani*).

111 *Wi'ā'i*, db. »posoda«, »zabojnik«, pa tudi »krvna žila«.

dati], pa naj si zaželjijo iti v katerokoli smer. Vedel je, da je ta sposobnost živalskega duha najposebnejša v primerjavi z vsemi drugimi in da druge reči, po katerih se živali razlikujejo od teh skladnosti [*al-atifāq*], nimajo bistvenega pomena [*šadīd al-akhtišāš*] za živalski duh.

Na podlagi tega razmišljanja se mu je posvetilo, da je živalski duh, ki zaobjema živalski rod [*džins*], resnično eden, čeprav se med eno in drugo vrsto kažejo precejšnje razlike, kakor je ena količina vode, razdeljena na več posod, v nekaterih lahko hladnejša kakor v drugih, čeprav je v bistvu [*fī ašlihi*] ena. Vse, kar je v teh delih [*tabqa*], ki imajo enako temperaturo, je podobno tistemu, kar je bistveno za živalskega duha v eni živalski vrsti. Kakor je vsa ta voda ena, je tudi živalski duh eden, čeprav [*wa in*] se mu je na neki način zgodila [*‘araḍa*] mnogoterost [*al-takthuru*]. Na ves živalski rod je (mladenič) gledal, kot da je en sam, in ga tako tudi preučeval.

Nato se je vrnil (k preučevanju) raznih vrst rastlin. Opazil je, da je pri vsaki vrsti vsak poganjek [*iškhāšahu*] podoben drugemu, in sicer tako po vejah, listih, cvetovih, plodovih in delovanju. Primerjal jih je z živalmi in doumel, da si delijo isto stvar, ki je skupna vsem, oziroma da je ta zanje tisto, kar je za živali duh in po čemer so te ena enota [*al-šay wāhid*]. Prav tako je na podlagi preučevanja vsega rastlinskega rodu [*džins al-nabāt*] prišel do sklepa, da je edinstven [*bi al-tiḥāduhu*], saj je v njem videl ujemajoča se delovanja, in sicer prehranjevanje in rast.

V svojih mislih [*fī nafsihi*] je zbral živalsko cesarstvo in rastlinski rod ter doumel, da se ujemata [*mutaffaqīn*] v prehranjevanju in rasti, le da imajo živali v nasprotju z rastlinami [*yazīdu ‘ala al-nabāt*] tudi možnost [*yafḍal*] čutenja, opažanja in premikanja. Morda se pri rastlinah dogaja nekaj podobnega, na primer obračanje cvetov k soncu in gibanje korenin [*‘urūq*] proti hranljivim snovem in podobno. Na podlagi tega razmišljanja se mu je posvetilo, da so rastline in

živali eno, ker jim je skupna ena in edina stvar, ki je v prvih dovršena [*atammu*] in popolna [*akmilu*], v drugih pa naleti na ovire [*āqahu ‘ā’iq*]. To je primerljivo z vodo, razdeljeno na dva dela, od katerih je prvi del trden, drugi pa tekoč. Tako so zanj rastline in živali postale eno.

Nato je preučil telesa, ki ne čutijo, se ne prehranjujejo in ne rastejo – kamenje, zemljo, vodo, zrak in ogenj [*al-lahab*]. Videl je, da so to telesa z določeno dolžino, širino in globino. Razlikujejo se le po tem, da so nekatera barvna, druga pa brezbarvna, nekatera topla, druga hladna, in glede na druge podobne razlike. Videl je, kako topla telesa postajajo hladna, hladna pa topla. Prav tako je opazil, da voda postane para, para pa voda, da stvari, ki izgorevajo, postanejo žerjavica [*džamrān*], pepel [*rumādān*], plamen [*lahibān*] in dim [*dukhānān*]. Če pa dim pri svojem vzponu [*fī šu‘ūdihī*] pristane [*wāfaqa*] na kamenji obok [*qubba ḥadžara*], se pritrudi nanj in postane podoben neki zemeljski stvari [*al-ašya’ al-arḍiyya*]. Med tem razmišljanjem mu je postalo jasno, da so vse stvari v resnici eno, četudi [*wa in*] jih je na splošno doletela [*liḥaqqatihā*] mnogoterost, in sicer takšna, ki je podobna mnogoterosti, kakršna je doletela živali in rastline.

Preučil je stvari, ki so po njegovem prepričanju povezovali [*itaḥada*] rastline in živali ter videl, da je njegovo telo podobno onim telesom, da ima dolžino, širino in globino, da je bodisi toplo ali hladno kakor eno izmed teles, ki ne čutijo in se ne prehranjujejo. To telo se od njih razlikuje po delovanjih, ki iz njega izvirajo v obliki živalskih in rastlinskih organov [*al-ālāt*]¹¹² in glede ničesar drugega. Mor-da ta delovanja niso bistvena, ampak so iz njega vzniknila zaradi neke druge stvari, in če bi prišla iz drugih teles, bi bila podobna njemu. Preučil ga je kot takega glede na njegovo bistvo, prosto [*mudžarradan*] teh delovanj, za katera je bilo sprva videti, da izhajajo iz njega. Opazil je, da ni nič

112 *Al-ālāt*, »orodje«, pa tudi »organ«.

drugega kakor le eno izmed teh teles. Med tem razmišljanjem se mu je posvetilo, da so vsa telesa ena sama reč, naj so živa ali neživa, naj se premikajo ali ne. Videti je bilo, da nekatera izmed njih delujejo prek organov, toda ni vedel, ali so ta delovanja njim lastna [*dhātiya*] ali pa jih je povzročila neka druga stvar.

S tem spoznanjem je prišel le do vednosti o telesih in tako je vse, kar obstaja, videl kot eno samo stvar, medtem ko je obstoj s prejšnjega gledišča razumel kot nekaj mnogoterega, neomejenega [*tanhaṣaru*] in neskončnega [*tatanāhā*]. Nekaj časa je ostal v tem prepričanju.

Gibanje

Nato se je spraševal o vseh telesih, živih in neživih, tistih, ki so se mu včasih zdela kot ena sama stvar, včasih pa kot neskončna mnogoterost [*kathīratun kathratun lā nihāya*]. Opazil je, da za vsako velja eno od dvojega: ali se giblje navzgor kakor dim, plamen in zrak, ko je pod vodo, ali pa teži v nasprotno smer, se pravi navzdol, kakor voda, del zemlje, del živali in rastlin. Niti eno samo telo ne more biti brez ene izmed teh dveh oblik gibanja [*lan 'yara 'an iḥda hātayn*«] in lahko miruje le takrat, ko ga ustavi neka ovira [*māni'a*] in mu zapre pot, na primer ko padajoči kamen prileti na trda tla, ki jih ne more predreti, kajti če bi mu to uspelo, ga to v njegovem gibanju očitno ne bi spravilo [*inthanā*] s poti. Če ga dvigneš, začutiš, kako te njegova teža vleče navzdol, saj se kamen ves čas spušča.¹¹³

Prav tako dim v svojem vzponu zavije [*yanthanī*] šele takrat, ko naleti na trden svod [*qabba*], ki ga ustavi. Takrat se usmeri [*yanṭ'afa*] v desno in levo, in ko se reši svoda, se povzpne in prodira naprej, saj ga zrak ne more ustaviti.

113 Haverić opozarja, da je zaradi rabe druge osebe ednine ta roman napisan kot pismo (*risāla*). Gl. op. 118.

(Mladenič) je videl, da se zrak spoji, ko je napolnjen s kožno mešanico [*mal'a bihi ziqqi*]; nato se spusti pod vodo, se dvigne in opre na tisto, kar ga zadržuje pod vodo. In tako nadaljuje, ko se potegne izpod vode, vse dokler ne pride do prostora, kjer je zrak.¹¹⁴ Takrat miruje, odpor [*al-tahāmil*] in težnja [*al-mīl*] k vzpenjanju, ki ju je bilo mogoče opaziti prej, pa izgineta.

Namenil se je poiskati telo, ki bi bilo v kateremkoli trenutku prosto [*y'arā*]¹¹⁵ obeh [*iḥdā*] oblik premikanja oziroma težnje po teh oblikah. Med telesi, ki so ga obkrožala, takšnega ni našel. Medtem ko ga je prizadevno iskal, ker si ga je želel najti, je videl naravo [*ṭabī'a*] telesa kot telesa,¹¹⁶ brez kakršnihkoli lastnosti, ki so z njim povezane – lastnosti, ki so izvir mnogoterosti [*al-tukthar*].

Teža in lahkost [*al-thuql wa al-khiffa*]

To ga je potrla, in ker je preučil telesa z najmanj lastnostmi – ni namreč našel niti enega telesa, ki bi bilo kakorkoli brez lastnosti, ki sta označeni kot teža in lahkotnost –, je razmišljal, ali [*ilā*] teža in lahkotnost pripadata telesu kot telesu ali pa sta dodani telesnosti [*al-džasmiyya*]. Če bi pripadali telesu kot telesu, ne bi bilo mogoče najti nobenega telesa, ki ne bi imelo obeh lastnosti.¹¹⁷ Mi¹¹⁸ pa smo sklenili, da v težkem telesu ni lahkosti, v lahkem pa ne teže, saj sta to neizpodbitno dve vrsti telesa in vsako ima v nasprotju z drugim samolastno [*munfarid*] lastnost [*ma'nā*],¹¹⁹ ki je dodana njegovi telesnosti. Ta lastnost je tisto, po čemer se

114 Prostor, kjer je zrak, je atmosfera.

115 Db. »razgaljeno«.

116 *Min haythu hūwa džismun*, db. »v smislu, da je on telo«.

117 Postalo mu je torej jasno, da so te lastnosti dodane telesnosti.

118 Tu se prvič pojavi prva oseba množine »mi« (arab. *naḥnu*), s čimer avtor uvede vsevednega pripovedovalca.

119 Db. »pomen«, »smisel«, pa tudi »pojem«, »lastnost«.

telesi razlikujeta [*ghāyir*] drugo od drugega, in če tega ne bi bilo, bi bili obe glede na ves obstoj ena sama stvar.

Telesnost in njej dodana lastnost

(Mladeniču) je bilo jasno, da je resnica [*haqīqa*] težkega in lahkega telesa sestavljena iz dveh lastnosti. Prva je tista, ki je skupna vsem telesom, in sicer telesnost, druga pa je tisto, kar prvo od njiju glede na njeno resničnost v primerjavi z resničnostjo druge naredi edinstveno, to pa je teža za prvo telo in lahkotnost za drugo, torej dodani lastnosti telesnosti. To je lastnost, zaradi katere se eno telo dviguje [*ʿalū*], drugo pa spušča [*siflan*].

Prav tako je preučil vsa druga telesa, neživa in živa, in opazil, da je resnica bivanja vsakega od njih sestavljena iz telesnih lastnosti in nečesa drugega, kar je telesnosti dodano, bodisi da je to eno ali več kot eno. Oblike [*ṣuwwar*]¹²⁰ telesa so mu tako postale jasne v svoji različnosti in to je bilo prvo, kar se mu je pokazalo [*lāha*] od duhovnega sveta [*al-ʿalam al-rūhānī*], saj teh oblik ni mogoče doumeti [*tud-riku*] s čutili, ampak jih lahko dojamemo samo z umskim motrenjem [*al-naẓar al-ʿaqlī*].¹²¹

Živalskemu duhu je dodana lastnost telesnosti

Med drugim mu je postalo jasno, da živalski duh, ki biva v srcu in je bil omenjen že prej, nujno potrebuje tudi neko lastnost, dodano telesnosti, prek katere postane zmožen čudežnega delovanja [*al-aʿmāl al-gharība*]. To so oblike čutnih zaznav [*al-iḥsāsāt*], različna opazovanja [*al-idrākāt*]

120 *Ṣuwwar* (množina), *ṣūra*, db. »slika«, gr. *morphé* oziroma *eidos*. Gl. tudi op. 81.

121 *Al-naẓar al-ʿaqlī* se uporablja tudi kot tehnični izraz za »racionalno spekulacijo«.

in različna gibanja. Ta lastnost je njegova oblika, po kateri se razlikuje od drugih teles, naravoslovci pa jo označujejo kot razmišljujočo dušo [*al-nazār bi al-nafs*].¹²² Prav tako je vsem neživim telesom (razen živalim in rastlinam) v svetu nastajanja in propadanja skupno nekaj edinstvenega: s tem vsako telo udejanja delovanja, po katerih se odlikuje, na primer različno gibanje in različne sposobnosti čutnega zaznavanja. Ta stvar je oblika [*faṣl*] vsakega izmed njih in je tisto, kar so naravoslovci poimenovali »narava« [*bi al-tabī'a*].

Na podlagi opazovanja je (mladenič) videl, da je resnica živalskega duha, ki ga je še vedno spremljal, sestavljena iz lastnosti telesnosti in neke druge lastnosti, dodane telesnosti, ter da je lastnost telesnosti skupna njemu in vsem drugim telesom in da ga druga lastnost, ki je pripeta na prvo in jo ima le on sam, dela edinstvenega. Zato mu je lastnost telesnosti postala nepomembna in jo je zavrzel [*fāṭarḥahu*] ter se posvetil samo motrenju druge lastnosti, ki je razumljena kot duša [*nafs*].¹²³ Želel jo je preučiti [*taḥqīq*],¹²⁴ zato je vztrajno mislil nanjo. Raziskavo je začel z išočim motrenjem vseh teles, a ne kot teles, temveč kot nečesa, kar ima oblike [*dhawwāt ṣūar*] nedeljivih posebnosti, po katerih se eno telo razlikuje od drugega. Nadaljeval [*tatabī'a*] je s tem, da jih je pri sebi¹²⁵ omejeval, in videl, da ima ena skupina teles skupno obliko, iz katere izhaja eno ali več delovanj. Videl je, da ima en del te skupine poleg oblike, ki je skupna celi skupini, še neko drugo, iz katere izhajajo posebna delovanja. Delno je zaznal, da en del v prvi in drugi obliki vsebuje še tretjo, iz katere izhajajo posebna delovanja; vsa zemeljska telesa,

122 *Al-nazār bi al-nafs – nafs* v arabščini pomeni »sebstvo«, »dušo«, »jaz«, gr. *psyché* (gl. op. 92), *nazār* pa »razmišljanje«, »zrenje«, »preučevanje«, »motrenje«. Živalska duša je primerljiva z Aristotelovo »čutno dušo« (gr. *aisthetikè psyché*).

123 Ne le živalska duša, temveč duša sploh.

124 Tudi »preiskati«.

125 *Wa ḥašara fī nafsihi*, »v svojih mislih«; to pomeni, da je to idejo motril »na način razmišljanja«, »pri samem sebi«.

kot so zemlja, kamni, kovine, rastline, živali in vsa druga telesa, na primer pripadajo prvi skupini, ki jim je skupna ena oblika, iz katere izhaja gibanje navzdol in pri njihovem spuščanju ni nobenih ovir. Ko se s silo dvigajo in so nato spuščena, se skladno s svojo obliko premikajo navzdol. En del te skupine, to so rastline in živali, ima hkrati z obliko, ki je skupna drugim delom te skupine, tudi drugo obliko, iz katere izhajata prehranjevanje in rast. Prehranjevanje zanje pomeni tole: tisto, kar se prehranjuje [*al-mughtadhī*], zamenja svoje lastno delovanje s tistim, kar se je razkrojilo s prehranjevalno sposobnostjo [*al-quwwa al-ghādhiya*]. Ta se spreminja glede na to, kar se ji je zgodilo, in sicer vse do popolne težnje, ki izhaja iz sposobnosti za presnovo hrane [*al-quwwa hādīma*] ob pomoči sposobnosti povezovanja, tako da hrano privlači k sebi in jo izenačuje s svojim popolnim bistvom. Rast [*al-namū*] pa pomeni povečanje [*al-ziyāda*] s sposobnostjo razvoja [*al-nāmiya*], ki se kaže v povečanju telesnih mer po dolžini, širini in globini glede na naravni razvoj: ta stopi v enega izmed njegovih delov s prehranjevanjem.

Ti dve delovanji sta skupni rastlinam in živalim in nedvomno izvirata iz oblike, ki je obema skupna. Ta oblika se označuje kot vegetativna duša [*al-nafs al-nabātiyya*].¹²⁶ En del te skupine, predvsem živali, ima skupaj s tistim, kar je skupnega prvi skupini pri prvi in drugi obliki, še tretjo obliko, iz katere izvirata čutenje in možnost premestitve [*al-tanqil*]¹²⁷ iz enega dela v drugega.

Prav tako je videl, da ima vsaka živalska vrsta posebnosti, po katerih se razlikuje od drugih vrst in se s tem loči kot samosvoja. Dojel je, da to izhaja iz njene lastne oblike, ki pa je dodana njeni lastnosti, skupni njej in vsem drugim živalim, enako pa je tudi z rastlinskimi vrstami. Bilo

126 *Al-nafs al-nabātiyya*, vegetativna duša (gr. *threptikón*). Prim. Arisotel, *O duši*, Ljubljana: Slovenska matica, 2002.

127 Delovanje duše, ki omogoča gibanje, premikanje (gr. *kinetikón*).

mu je jasno, da je resničnost nekaterih čutnih teles, ki so v svetu nastajanja in propadanja, sestavljena [*talta'im*] iz več lastnosti, dodanih lastnosti telesnosti, nekatere druge resničnosti pa so sestavljene iz manjšega števila lastnosti. Bilo mu je jasno, da je spoznanje [*ma'rifa*] manjšega lažje kakor spoznavanje številnejšega, zato je lahko najprej raziskal obstoj resničnosti oblike stvari, sestavljene iz resničnosti najmanjših stvari. Videl je, da živali in rastline niso sestavljene iz svojih resničnosti, ampak iz številnih lastnosti glede na njihova delovanja, in tako je odložil razmišljanje o njihovih oblikah. Prav tako je videl, da so nekateri deli zemlje lažji od drugih, in poiskal je najlažje, ki jih je bilo mogoče najti. Videl je tudi, da je voda sestavljena iz majhnih stvari, glede na to, kar izhaja iz njene oblike delovanja, in da je podobno z ognjem in zrakom.

Že prej je pomislil, da se štiri telesa izmenjujejo [*yastahilu*] drugo z drugim in da jim je skupna ena sama stvar, in sicer lastnost telesnosti; pomislil je, da mora ta biti brez lastnosti, po katerih se vsaka izmed teh štirih razlikuje od drugih. Ne more se torej gibati niti navzgor niti navzdol, ni ne topla ne hladna, ne vlažna ne suha, saj niti ena izmed teh lastnosti ni skupna vsem telesom in ne pripada telesu kot telesu. Iz tega izhaja, da telo – če bi bilo mogoče najti telo brez dodane oblike telesnosti – ne bi imelo niti ene lastnosti in tudi ne bi vsebovalo lastnosti razen ene, ki bi bila skupna vsem drugim telesom z raznovrstno [*biḍarūb*] obliko.

Snov [*al-mādda*]¹²⁸ in substanca [*al-huyūlī*]¹²⁹

Razmišljaj je, ali mu bo uspelo najti lastnost, skupno vsem telesom, živim in neživim, toda razen lastnosti raztezanja [*al-amtidād*] v vsem – s tremi merami [*al-aqtār*], ki jih označujemo kot dolžino, širino in globino – ni našel nobene, ki bi bila skupna vsem telesom. Dojel je, da ta lastnost pripada telesu kot telesu. A čutila mu niso pokazala na obstoj telesa zgolj prek lastnosti, ki ne bi imele drugih lastnosti razen že omenjenega raztezanja.

Nato je razmišljaj o raztezanju, in sicer na tri načine. Ali je sama mera lastnost telesa, ne da bi obstajala kakršnakoli druga, ali pa s tem ni tako? Opazil je, da se za raztezanjem skriva druga oblika, namreč tista, v kateri je raztezanje.¹³⁰ To raztezanje ne obstaja samo po sebi, kakor tudi ne obstaja stvar po sebi, ki bi se raztezala brez raztezanja. Ob tem je pomislil na nekatera oblikovana čutnozaznavna telesa [*al-adžsām al-maḥsūsiyya*],¹³¹ na primer na glino [*al-ṭīn*].¹³² Vi-

128 *Al-māda* prevajamo kot »snov«. V grščini bi izrazu ustrežal aristotelški termin *hýle dynámei*, »potencialna snov«, tj. tisto, kar obstaja brez oblike. Arabski glagol *madda* je ženskega spola in pomeni »raztegnjenost«, »razširitev«. Gl. tudi Aristotel, *Metafizika*, Ljubljana: Založba ZRC, 1999. V slovenščini je snov tisto, kar sestavlja stvari, telesa in to, kar se spreminja.

129 *Al-huyūlī* je arabska transliteracija grškega izraza *hýle* in pomeni »materijo« oziroma »substanco« brez oblike. Pojem je oprt na predpostavko, da so vse fizične reči sestavljene iz iste elementarne substance.

130 Tu Ibn Ṭufayl opisuje Aristotelovo filozofijo in njeno islamsko recepcijo. Po Haveričevem mnenju nasprotno razmišljanje podaja Descartes, ko trdi, da samo raztezanje ni bistvo telesa, ampak njegova druga lastnost. Prim. Haverič, str. 64; Descartes, *Principles of Philosophy*, prev. V. R. Miller in R. P. Dordrecht, Reidel, 1983.

131 Besedna zveza se nanaša na telesa v sublunarnem svetu in ne na nebesna telesa.

132 *Al-ṭīn*, »glina«, je zemeljska substanca. Beseda etimološko izvira iz arabskega glagola *ṭāna*, ki pomeni »oviti, zamašiti z glino«; glagol se v Koranu ne uporablja. Večina evropskih preučevalcev meni, da

del je naslednje: če se iz nje naredi neko podobo [*šaklān*], na primer žogo, bi delno imela dolžino, širino in globino. Če bi se iz te iste žoge naredila kockasta ali jajčasta podoba, bi se dolžina, širina in globina spremenile, in postala bi drugačnih mer, spremenjenih v primerjavi s prejšnjo. Sama glina pa bi ostala ista in se ne bi spremenila razen glede na dejstvo, da ima dolžino, širino in globino v katerikoli meri in da ni mogoče, da jih ne bi imela. Vsekakor mu je zaradi spremenjene oblike postalo jasno, da so mere lastnosti, ki so nasprotno glini. Ker obstoj gline ne more biti povsem brez njih, je očitno, da so mere del njene resničnosti.

S tega gledišča je doumel, da je telo kot telo v resnici sestavljeno iz dveh lastnosti: prva nadomešča glino, iz katere je sestavljena žoga iz prejšnjega primera, druga pa nadomešča dožino, širino in globino žoge, kocke oziroma katerekoli oblike, ki jo prevzame. Telesa ni mogoče doumeti, razen če je sestavljeno iz teh dveh lastnosti, ki sta druga drugi nepogrešljivi. Tisto pa, kar se lahko spreminja in menja na več načinov, je lastnost raztezanja, podobna oblikam, lastnost, ki jo imajo vsa druga oblikovana telesa; oblika, ki ostaja v enem in istem stanju in prevzema mesto gline iz že omejenega primera, je lastnost, podobna lastnosti telesnosti, ki jo imajo vsa druga oblikovana telesa. Stvar, ki ustreza glini, je tisto, kar naravoslovci imenujejo snov oziroma *hýle* in je brez vsakršne oblike.

je beseda izposojenka, najverjetneje iz sirščine, ki pa se pojavlja v arabski poeziji že pred islamskim obdobjem. Gl. *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 1. del, A–D, Jane Dammen McAuliffe (ur.), Leiden: Brill, 2001. Po islamskem izročilu je človek (Adam) ustvarjen iz gline. Opis stvaritve človeka iz gline se v Koranu pojavlja na osmih mestih. Gl. Koran 6,2; 7,12; 17,61; 23,12; 32,7; 37,11; 38,71.76.

Nadzor nad umskim svetom [*al-‘ālam al-‘aqlī*]¹³³

Ko je v svojem razmišljanju dosegel to stopnjo, se je nekoliko oddaljil od čutnozaznavnih teles [*al- maḥsūs*] in se dvignil do meja umskozaznavnega sveta ter hkrati pogrešal in žaloval za tistim, čemur se je privadil v čutnozaznavnem svetu. Vrnil se je malce nazaj, povsem je zapostavil telo kot stvar, do katere čutila ne pridejo in je ni mogoče doumeti, ter se osredotočil na najpreprostejša čutnozaznavna telesa, ki jih je opazoval – namreč na tista štiri, o katerih je že razmišljal.

Najprej je preučil vodo in opazil, da tedaj, ko je prepuščena [*khuliya*] tistemu, kar zahteva njena oblika, iz nje izhaja precejšen hlad in teži k spuščanju navzdol. Ko pa se ogreje, bodisi na ognju bodisi na sončni toploti, se iz nje najprej dvigne hlad, v njej pa ostane težnja k spuščanju. Če se segrevanje poveča [*farāṭa*], se zmanjša [*zāl*] težnja k spuščanju navzdol in voda teži k vzpenjanju, s tem pa povsem izgubi tisti dve lastnosti [*al-waṣfān*], ki ves čas izhajata iz nje in njene oblike. O njeni obliki ni vedel več kot to, da iz nje izhajata omenjeni delovanja. Ko izgubi ti dve delovanja, postane njena oblika neveljavna [*baṭala*]. Ko se pojavijo delovanja, vodna oblika zapusti telo; zaradi tega stanja [*min šā’nihā*] potrebuje neko drugo obliko, ki poprej ni obstajala. Iz telesa izhajajo delovanja, ki jim zaradi svojega stanja ne bi uspelo izvirati iz njega, če bi ostala v prvi obliki. Neizpodbitno je vedel, da mora vse, kar obstaja [*ḥādith*],¹³⁴ izhajati iz Stvaritelja [*muḥdith*]. Glede na to se je v njegovi duši zarisal [*ārtisam*] Stvarnik [*fā’il*]¹³⁵ oblike, upodobljen na splošno, brez posebnosti.

133 *‘Aql*, »um« oziroma »razum« (gl. op. 76). Umskozaznavni svet Ibn Ṭufayl vrednoti više kot čutnozaznavnega.

134 *Ḥādith* (*fā’il*, »osebek«) pomeni »tisto, kar je ustvarjeno« oziroma »kar se je pojavilo iz nič«, *muḥdith* (*maf’ul bihi*, »predmet«) pa se nanaša na Alaha kot stvarnika.

135 *Fā’il* je v arabski slovnici »osebek«, tu pa se prevaja kot »stvarnik«, »delujoči« itn.

Nato je preučil oblike, ki so bile raziskane prej, in sicer drugo za drugo. Videl je, da so vse ustvarjene in da neizpodbitno vsebujejo Stvarnika. Nato je premostril bistvo oblik. Videl je, da niso nič drugega kot predispozicija [*al-isti'adād*] telesa, da torej to delovanje izhaja iz njega (če bi se na primer voda zelo segrela, bi se bila pripravljena gibati navzgor ali kaj podobnega). Ta predispozicija je njena oblika, saj ni tu ničesar razen telesa in stvari, ki čutijo telo in ki poprej niso obstajale, na primer kakovost [*al-kayfiyāt*], gibanje in Stvarnik, ki jih je ustvaril, saj prej niso obstajale. Njegova predispozicija in njegova podoba je ustreznost telesa za določena gibanja, ustreznost, ki izključuje druga gibanja. Postalo mu je jasno, da je tako z vsemi podobami. Prav tako mu je bilo očitno, da delovanja drugih podob, ki izhajajo iz njih, v resnici ne pripadajo njim, temveč Stvarniku, ki prek njih udejanja [*yaf'al*] njihova delovanja. Ta pomen, ki mu je postal jasen, je izgovoril Prerok Mohamed, naj Bog zanj moli in ga blagoslovi: »Jaz sem njegovo uho, s katerim On sliši, in pogled, s katerim On gleda,«¹³⁶ in je zapisan v jasnem razodetju: »Niste jih vi ubijali, temveč jih je Bog pokončal. In nisi ti odvrigel, (o Mohamed), ko si odvrigel, temveč je Bog odvrigel.«¹³⁷

Ker je (mladeniču) postal obstoj Stvarnika na splošno [*dūn tafṣīl*] jasen, ga je prevzela močna želja, da bi ga natančno spoznal. Ko še ni zapustil čutnega sveta, se je podal v iskanje tega izbranega Stvarnika v čutnih predmetih. Ni vedel, ali je Stvarnik eden ali jih je več. Na hitro je preizprašal [*taṣaffaha*] vsa dana telesa, o katerih je ves čas premišljal, in videl, da vsa telesa najprej nastanejo in potem propadejo.

136 Izročilo Preroka Mohameda (*ḥadīth*), kakor ga je podal al-Bukhāri. Znanost hadisa obsega preučevanje izročila, govora in delovanja Preroka Mohameda. *Ḥadīth qudsi* pomeni prenos izročila, v katerem se Božji govor pojavlja v prvi osebi. Gl. Al-Bukhāri, *Kitāb al-Džāmi' al-ṣaḥīḥ*.

137 Koran 8,17.

Tista pa, ki jih razkroj ni povsem zajel [*yaqifu*], so se razkrajala postopno, na primer voda in zemlja: videl je, da se deli tega razkrajajo ob pomoči ognja. Prav tako je videl, kako se zaradi močnega hladu razkrajajo zrak, vse dokler iz njega ne nastane led¹³⁸ ali voda. Tako je bilo z vsemi telesi, ki so ga obdajala; niti enega ni videl, ki bi bilo nedovzetno za stvarjenje in odsotnost izbranega Stvarnika. Zavrnil je vsa telesa in svoje razmišljanje osredotočil na nebesna telesa.

Preučevanje nebesnih teles

Do tega razmišljanja je prišel proti koncu četrte sedmine svojega življenja, ko mu je bilo osemindvajset let. Doumel je, da so nebo in vse zvezde [*al-kawākib*] na njem telesa, ker se razprostirajo v tri smeri: v dolžino, širino in globino. Nobeno telo ni prosto svoje lastnosti in vse, kar ni prosto te lastnosti, je telo. Torej so vsa nebesna telesa – telesa. Nato je razmišljal, ali so telesa neskončno in za vedno razpostrta v dolžino, širino in globino, ali pa so končna, zamejena z mejami [*maḥdūda biḥudūd*], s katerimi se končujejo in onstran katerih ne obstaja nikakršno raztezanje. To ga je nekoliko zmedlo. Zaradi svoje zmožnosti razmišljanja, modrosti in prodornosti je uvidel, da je neskončno telo nekaj nesmiselnega [*bāṭil*],¹³⁹ nemogočega in nepojmljivega. To razmišljanje je utrdil na podlagi mnogih dokazov [*ḥudžadža*], ki so se pojavili v njegovi zavesti [*fī nafsihi*]. Tako je sam sebi rekel: »To nebesno telo je omejeno s strani, na kateri sem, torej s strani, na kateri ga dosežejo moja čutila. O tem ne dvomim, saj ga dojemam z vidom [*bi baṣarī*]. V zvezi s smerjo, v katero se giblje in glede katere bi lahko dvomil,

138 *Thaldž* pomeni »sneg«, *džamad* pa »led«. Ibn Ṭufayl razlikuje med pomenoma, vendar v tem primeru *thaldž* prevajamo kot »led« zaradi snovnosti opisanega predmeta.

139 Db. »nično«, »prazno«, »jalovo«.

zagotovo vem, da je nepojmljivo, da bi se s te točke smer širila v neskončnost, saj si predstavljam črti, ki se začneta s te strani in skozi debelino telesa skladno z njegovim raztezanjem prodreta v neskončnost. Nato si zamišljam, da se eni izmed črt prereže velik del na strani, kjer je omejena točka, da bi se ji potem vzelo tisto, kar je od nje ostalo, in bi se na strani, kjer je narejen rez, pripelo na stran črte, od katere ni nič odrezano, odrezano črto pa pripelo na tisto, od katere ni nič odrezano. Če jima je razum sledil v smer, za katero trdijo, da je neskončna, boš opazil,¹⁴⁰ bodisi da se ti dve črti nenehno raztezata v neskončnost, s tem da ena ni krajša od druge, tako da je tisti del, ki je odrezan, enak onemu delu, od katerega ni nič odrezano, kar ni mogoče, saj celota ne more biti enaka enemu samemu delu, bodisi pa da se nikoli odsekana stran ne bi spojila z neodsekano, ampak bi se odsekana prenehala raztezati in bi tako postala omejena. Če bi se ji povrnil del [*al-qadr*], ki ji je bil prej odsekani in ki je bil omejen, bi cela črta postala omejena in potem ne bi bila krajša od druge črte, od katere ni bilo nič odsekano, niti daljša od nje; v tem primeru bi ji bila podobna in zatorej enaka. Tako je telo, ki ga je mogoče misliti omejenega glede na te dve črti. V vsakem telesu si je mogoče zamisliti ti dve črti in vsako telo je omejeno. Če si predstavljamo neomejeno telo, si predstavljamo nesmiselno in nemogoče.«

Sfera [*falak*] v obliki žoge

Ko se je zaradi velike [*al-fā'iq*] naravne zmožnosti [*fiṭra*],¹⁴¹ ki jo je mogoče opaziti pri tem dokazu, prepričal, da je nebesno telo omejeno, je želel izvedeti, kakšna je njegova oblika in kako je obdano [*inqiṭā'ahu*] s površinami, ki ga

140 Tu spet nastopi prvoosebni pripovedovalec, ki se obrača na drugo osebo; s tem se pretrga poprejšnji pripovedni tok. Gl. tudi op. 120.

141 *Fiṭra*, človekova prirojena lastnost oziroma narava, »naravna predispozicija«.

zamejujejo. Začel je s soncem, luno in drugimi zvezdami. Opazil je, da vse zvezde vzhajajo na vzhodu in zahajajo na zahodu. Videl je, da tiste zvezde, ki prehajajo skozi zenit [*ʿalā samti raʿsihi*], zarisujejo [*yaqtʿa*] velik krog, tiste, ki se nagibajo od zenita severno ali južno, pa zarisujejo majhen krog. Tiste, ki so od zenita oddaljene na eno ali drugo stran, imajo manjši krog kakor tiste, ki so mu bližje, tako da sta najmanjša kroga, po katerih se zvezda giblje, pravzaprav kroga, od katerih je prvi v središču južnega pola [*al-quṭbi al-džunūbī*] – to je orbita Kanopusa –,¹⁴² drugi pa v središču severnega pola [*al-quṭbi al-šamālī*] – to je orbita Farqadayn.¹⁴³ Ker je, kakor smo povedali na začetku, (mladenič) živel ob [*ʿala*] ekvatorju, so bili vsi ti krogi zbrani na ravni njegovega obzorja, enakovredno razporejeni na južni in severni strani. Tako je jasno videl oba pola. Pričakoval je, da se bo kaka zvezda dvignila na veliki krog, kaka druga pa na malega, ker zahajata sočasno. Prav tako je videl, da je sočasno tudi njuno vzhajanje in da je tako z vsemi zvezdami in v vseh trenutkih. Glede na to mu je postalo jasno, da je sfera žogaste oblike. O tem je bil še močnejše prepričan zato, ker je videl, da se sonce, luna in druge zvezde pojavijo na vzhodu, medtem ko zaidejo na zahodu, poleg tega pa je videl, da je tisto, kar se mu pojavi pred očmi, iste velikosti, ko vzide, ko je na sredi (gibanja) in ko zaide. Če gibanje zvezd ne bi bilo krožno, bi bilo v nekem trenutku gotovo bližje očesu kakor v drugem. Če bi bilo tako, bi bila razmerje med njimi in velikost videti drugačna. Spoznal je, da bi jih, če bi bile blizu, videl večje, kot če bi bile daleč, in sicer ne zaradi njihove velikosti, ampak predvsem zaradi središčne lege njihovega položaja. Ker pa to ni tako, je potrdil [*taḥaqqāqa*] žogasto obliko sfere.

142 V arab. *suhayl* (lat. *Alpha Carinae*), druga najsvetlejša zvezda na nebu.

143 Db. »zvezda dveh telet«. Gre za zvezdi Eta Ursae Minoris in Zeta Ursae Minoris v ozvezdju Malega voza (lat. *Ursa Minor*).

Nadaljeval je s preučevanjem gibanja lune in videl, da se giblje¹⁴⁴ od zahoda proti vzhodu in da je tako tudi z drugimi planeti. Naposled je obvladal del znanstvenega sveta [*ālam al-hayy'a*].¹⁴⁵ Doumel je, da se gibanje nebesnih teles lahko dogaja samo v več [*kathīra*] sferah in da so vse združene v največji, ki premika vse druge od vzhoda proti zahodu v času enega dneva in ene noči. Pojasniti, kako je prišel do prenosa tega spoznanja, bi bilo predolgo; vse to je objavljeno v knjigah¹⁴⁶ in za doseganje našega cilja ni potrebno več, kot je povedano.

Ko je osvojil to spoznanje, je doumel [*waqafa*], da je nebesna sfera na splošno in vse, kar je v njej, kakor ena stvar, katere deli so med seboj povezani,¹⁴⁷ ter da so vsa telesa, ki jih je spoznal na začetku (na primer zemlja, voda, zrak, rastline, živali in podobno), vsebovana v njeni notranjosti in da nič ne obstaja zunaj nje. Celotna sfera je podobna neki živalski vrsti.¹⁴⁸ Kar je znotraj osvetljenih planetov, ustreza živalskim čutilom, in kar je v različnih, med seboj povezanih sferah, ustreza živalskim organom, kar je znotraj sveta nastajanja in propadanja pa ustreza živalski notranjosti [*džawf*] – to so namreč raznovrstni iztrebki in tekočine, v katerih tudi nastajajo živali, kakor vse nastaja v največjem svetu [*al-ālam al-akbar*].¹⁴⁹

144 To gibanje se nanaša na t. i. notranje gibanje lune in planetov.

145 Db. »znanost o nebesnih telesih«. Haverić izraz prevaja kot »astronomija«; strokovni izraz zanjo je *al-ālam al-falak*.

146 Glede na to, da je Živi sin budnega samouk, bi bilo težko reči, s katerimi knjigami bi lahko dosegli njegovo védenje. Haverić trdi, da Ibn Ṭufayl meri bolj na metodologijo pri doseganju védenja kot na njegovo vsebino.

147 Ibn Ṭufayl poudarja, da praznina ne more obstajati. Islamski filozofi trdijo, da zunaj sfere raztezanje in praznina nista mogoča. Gl. Haverić, str. 73; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1983.

148 Prim. Platon, *Timaj*, v: Platon, *Zbrana dela*, Celje: Mohorjeva družba, 2005.

149 »Makrokozmos«.

Ali je kozmos [*al-kawn*]¹⁵⁰ ustvarjen
ali večni [*qadīm*]?

Ko mu je postalo jasno, da so v resnici vsa telesa kot ena enotnost [*wāḥid*], ki obstaja kakor tisto, kar je odvisno [*muḥtādž*] od izbranega Stvarnika, in ko je številne dele celote sestavil v sebi, saj je premišljeval, kakor da bi sestavljal v sebi telesa, ki so v svetu nastajanja in propadanja, se je spraševal naslednje: ali je ves svet ustvarjen, potem ko ga (sprva) ni bilo¹⁵¹ in se je pojavil iz nič,¹⁵² ali pa je nekaj, kar je bivalo v preteklosti in čemur ni nič [*al-ʿadam*]¹⁵³ in nikaikor predhajalo? To je v njem sprožilo dvome¹⁵⁴ in nobena od predpostavk ni premagala druge, saj se je ne glede na to, za katero se je odločil na podlagi verovanja v večnost sveta, soočil z mnogimi ovirami, ki izhajajo iz nemožnosti obstoja

150 Db. »obstoj«, od pomožnega glagola »biti« *kāna-yakūnu*.

151 Drža večine islamskih filozofov in predvsem al-Ghazālīja. O al-Ghazālījevi filozofiji obstoja prim. Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009; Al-Ghazālī, *Ihya' ʿulūm al-dīn (Obuditev verskih znanosti [1096–1097])*, Kairo: Matbaʿah Laynah Nashr al-Thaqafah al-Islamiyyah, 1937–38, 5 zvezkov.

152 Db. »kar je iz nič prešlo v bivanje«.

153 *ʿAdam* pomeni »nič«, »ničevost«, in ustreza gr. izrazu *tò mè einai*, »nebit«.

154 Nekateri islamski filozofi so učili, da svet večno obstaja v preteklosti in prihodnosti. Dilemo med ustvarjenostjo in večnostjo sta tematizirala al-Ghazālī v *Samozanikanju filozofov* in pozneje Ibn Rušd v kritiki al-Ghazālījeve kritike filozofov. O tem prim. *Al-Ghazali's Tahāfut al-falāsifa*, Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963; Ibn Rušd, *Tahāfut al-tahāfut*, Simon van den Bergh (prev.), E-Text Edition, The Trustees of the »E. J. W. Gibb Memorial«, 2002; Averroes, *Averroes On Plato's Republic*, Ralph Lerner (prev.), New York: Cornell University Press, 2005; Majid Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*, London: Oneworld Publications, 2001. O tem sporu in različnih filozofskih nazorih prim. M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966; Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (ur.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, str. 330–345.

nečesa brezkončnega (na primer s sklepom o nezmožnosti obstoja brezkončnega telesa). Prav tako je videl, da ta obstoj ni prost nastalosti [*al-ḥawādith*]¹⁵⁵ in da je nemogoče, da mu nič ne predhaja. Kar pa ne more predhajati nastalosti, je potemtakem samó nastalo. In če bi temu nameraval verjeti, bi naletel na druge ovire. To je bilo zato, ker je videl, da pojma ustvarjenosti sveta, če ta ni mogoč, tudi ni mogoče doumeti drugače kot v smislu, da mu predhaja čas. A čas je del celote sveta in ni ločen od njega, zato je svet, ki predhaja času, nedoumljiv. In tako je samemu sebi porekel: »Če je ustvarjen, mora nujno imeti Ustvarjalca [*muḥaddith*].¹⁵⁶ Zakaj ga je ta Ustvarjalec, ki ga je ustvaril, ustvaril takrat in ne prej? Ker se mu je pripetilo nekaj nujnega? Razen njega pač ni bilo nič drugega. Ali pa zato, ker se je v njem samem zgodila sprememba? In če je s tem tako, kaj je tisto, kar je izzvalo to spremembo?« O tem je razmišljal mnogo let in pri sebi primerjal nasprotujoče si dokaze, a ena sodba ni prevladala nad drugo. Ko ga je to utrudilo, je začel premišljevati, kaj izhaja iz vsake izmed teh dveh sodb, in ali je morda tisto, kar je potrebno obema, pravzaprav eno in isto. Videl je, da bi, če bi verjel v dogodje sveta in njegov prihod v obstoj iz nič, iz tega nujno sledilo, da ni mogoče, da se je svet pojavil sam od sebe¹⁵⁷ in da zato nujno potrebuje Stvarnika, ki ga je

155 Tudi »dogodje«.

156 *Muḥaddith*, db. »govorec«, »prenašalec«, tudi »prenašalec Prerokovih hadisov«.

157 Db. »da je prišel v obstoj«, *takhrūdž ilā al-wudžūd*. Sama beseda *wudžūd* je t. i. *masdar* ali izglagolski samostalniki; v islamski filozofiji je uporabljen kot strokovni izraz, ki opisuje metafizično resničnost in ga lahko primerjamo z grškima izrazoma *tò ón* (bivajoče) oziroma *tò einai* (bit). Izraz *waḥdat al-wudžūd* opisuje Božjo eno(tno)st v obliki čistega monoteizma. Gl. npr. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabī; Ibn 'Arabī, *Dragulji mudrosti*, prev. Jovan Kuzminac, Beograd: Prosveta, 1999; Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (ur.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, str. 497–526; Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, New York: Caravan books, 1976, str. 83–124.

pripeljal v obstoj, in da tega Stvarnika ni mogoče spoznati s katerimkoli čutilom. Če bi ga namreč bilo mogoče zaznati s čutili, bi bil le eno izmed teles. In če bi bil telo, bi bil del celote sveta, če bi bil ustvarjen, bi potreboval ustvarjalca, in če bi bil ta drugi ustvarjalec prav tako telesen, bi potreboval tretjega ustvarjalca, tretji pa četrtega, in to bi se nadaljevalo [*yatasalsil*] v neskončnost (in to je nično). Svet ima torej nujno nekega Stvarnika, ki ni telo, in če ni telesen, ga ni mogoče spoznati s čutili, saj pet čutil lahko spozna le telesa ali tisto, kar se nanje nananaša. Če Stvarnika ni mogoče zaznati, si ga potemtakem niti ne moremo predstavljati, kajti predstava [*al-takhayyul*] ni nič drugega kakor sklicevanje na podobe čutnozaznavnih predmetov [*al-maḥsūsāt*] po njihovem izginotju. In če ni telesen, ne more imeti lastnosti telesa. Prva lastnost telesa je razširitev v dolžino, širino in globino. On je torej prost tega in tudi vsega drugega, kar izhaja iz opisa teh telesnih lastnosti.

Če je Stvarnik sveta, ima zagotovo moč nad njim in vednost o njem: »Kako je mogoče, da tisti, ki ustvarja in je o vsem obveščen, ne bi vedel?«¹⁵⁸

Poleg tega je (mladenič) spoznal naslednje: če bi verjel v večnost sveta, da mu obstoj sveta ni predhajal in da je vedno obstajal tako, kakor je zdaj, bi iz tega izhajalo, da njegovo gibanje obstaja od vekomaj ter je brez meja glede na začetek, saj mu ni predhajalo mirovanje, po katerem bi se gibanje začelo. Vsako gibanje mora nujno imeti gibalca [*muḥarrak*]. Ta gibalec je bodisi sila, razširjena v nekem telesu – v samem telesu, ki se giblje, ali pa v drugem telesu zunaj njega – bodisi ni sila, ki je razširjena in razpostrta po telesu. Vsaka sila, razširjena v telesu in razprostranjena v njem, se deli s svojo razdelitvijo in razmnožuje s svojim razmnoževanjem, kot na primer teža kamna, ki ga gibalec potiska navzdol. Če bi kamen razdelili na dva dela, bi se na

158 Koran, sura *al-Malik*, verz 14.

dvoje razdelila njegova teža. Če bi mu dodali še en podoben kamen, bi se prav tako povečala teža drugega. Če bi bilo mogoče kamen povečati v neskončnost, bi se v neskončnost povečala tudi teža. In če bi kamen dosegel določeno mejo velikosti in bi se ustavil, bi to mejo dosegla tudi teža. Toda dokazali smo, da je vsako telo nedvomno končno, zato je tudi vsaka sila v telesu nedvomno končna. Če bi našli silo z neskončnim delovanjem, bi bila to sila, ki ne bi bila v telesu. Dorekli smo, da je sfera, ki se nenehno giblje v neskončnost, brez prekinitve, če bi si zamislili, da obstaja od vekomaj in da je brez začetka. Iz tega nujno izhaja, da sile, ki se giblje, ni v sferinem telesu niti ne v kakem drugem telesu zunaj nje, zato pripada nečemu, kar je brez telesa in nima niti ene od telesnih lastnosti. Med razmišljanjem o svetu nastajanja in propadanja se mu je poprej v mislih pojavilo [*lāh*] to, da resničnost obstoja [*haqīqa al-wudžūd*] vsakega telesa izhaja iz njegove oblike, ki je njegova pripravljenost za različne vrste gibanja, in da je obstoj, ki izhaja iz njegove snovi, nepopoln¹⁵⁹ in komaj doumljiv [*lā yakād yudrak*]. To pomeni, da obstoj celotnega sveta izhaja iz pripravljenosti za gibanje prek tega Gibalca, prostega snovi in telesnih lastnosti ter izvzetega [*munazzahu*]¹⁶⁰ iz možnosti spoznavanja s čutili, Gibalca, do katerega ne pride niti domišljija [*khiyāl*] – naj bo vzvišen [*subhānahu*]! Če je on Stvarnik gibanja nebesne sfere različnih vrst – in sicer z delovanjem brez razlik in nepretrgoma –, jo je nedvomno zmožen upravljati in ima vednost o njej.

Ko je razmišljal na ta način, je prišel do tistega, kar je spoznal že prej, in dvom o večnosti sveta oziroma o njegovem stvarjenju ga pri tem ni motil. Oba načina razmišljanja sta mu pokazala na obstoj breztelesnega Stvarnika, ki ni povezan s telesom niti ni od njega ločen, Stvarnika, ki ni znotraj nekega telesa niti ni zunaj njega, saj so povezanost,

159 *D'áif*, db. »šibak«.

160 »Prikrajšanega«. Opis kaže na dvojno zasnovo Božjih lastnosti.

ločenost, notranjost in zunanost telesne lastnosti, on pa je iz tega izvzet.

Bitja [*al-mawdžūdāt*]¹⁶¹ so odvisna
od [*iftiqār*] Stvarnika

Glede na to, da snov v vsakem telesu potrebuje podobo, saj lahko obstaja le prek nje, in da brez nje [*lā tathbit*] resničnost snovi ne obstaja, ter glede na to, da podoba načelno obstaja le prek delovanja izbranega Stvarnika, mu je postalo jasno, da vsa bitja za svoj obstoj potrebujejo Stvarnika in da lahko nekaj obstaja le po njem. On je torej njihov vzrok [*‘allat*], bitja pa so njegova posledica [*ma‘lūla lahu*], naj so bila na novo ustvarjena, ko jim je predhajal nič, ali pa niso imela začetka v času in jim ni nikoli nič predhajalo. V obeh primerih so namreč povzročena in odvisna od Stvarnika, prek katerega je usklajen njihov obstoj: če ne bi trajal On, ne bi trajala niti bitja, če On ne bi obstajal, ne bi obstajala niti bitja, in če On ne bi bil večni, ne bi bila večna niti bitja. Stvarnik po sebi bitij ne potrebuje in je neodvisen od njih. Kako bi lahko bilo drugače, ko pa je dokazano, da sta njegova moč in sila brezmejni ter da so vsa telesa bodisi povezana z njim ali pa v razmerju do njega – če pa so nekatera bitja povezana, so omejena in končna. Ves svet in vse, kar je v njem, v nebesih, na zemlji, planetih, kar je med njimi, nad njimi in pod njimi je torej njegovo delovanje in stvaritev [*khlaquhu*]; po svojem bistvu je poznejše,¹⁶² čeprav ni poznejše glede na čas. Kakor če bi vzel v pest neko telo in

161 Pojem je množinska oblika samostalnika in se db. nanaša na »tisto, kar obstaja« (izhaja iz glagola *wadžada*) oziroma na »obstoječe reči«. Prevaja se tudi kot »bitje«, »obstoj«, »eksistenca«, »bivajoče«, »bivanje«. Edninska oblika besede *mawdžūd* je deležnik trpnika glagola *wadžada* in pomeni »nahajati se«, »bivati«; prevaja se kot »bitje«, »tisto, kar obstaja«. Gl. tudi op. 159.

162 To pomeni, da je bivajoče kot tako prišlo na svet šele za njim.

nato premaknil roko: to telo bi se gotovo premaknilo, ker bi sledilo gibanju tvoje roke. Gibanje telesa je po svojem bistvu poznejše od gibanja tvoje roke, čeprav časovno gledano ni poznejše, kajti obe gibanji sta se začeli hkrati. Prav tako je ves svet povzročen in ustvarjen glede na Stvarnika zunaj časovnosti, Stvarnika, »ki nekaj hoče, le poreče ‚Bodi!‘ in ono nastane«. ¹⁶³

Ko je videl, da so vsa bitja Njegovo delo, jih je preučil še drugače, in sicer glede na moč njihovega Stvarnika, presečen nad čudežnostjo njegove stvaritve [*šan'atīhi*], ¹⁶⁴ nad njegovo ganljivo [*latīf*] ¹⁶⁵ modrostjo in natančnim znanjem. Postalo mu je jasno, da so v najmanjših rečeh, ki obstajajo, pa tudi v večjih, znamenja modrosti in ustvarjalnega delovanja, kar ga je navdajalo z navdušenjem. Utrdil se je v prepričanju, da to lahko izvira le od visoko izbranega popolnega Stvarnika, ki je nad popolnostjo in »kateremu ne more zbežati niti trun [*mithqāl*], niti na nebesih, niti na zemlji, niti nič manj niti nič večjega od tega«. ¹⁶⁶

Stvarnikove lastnosti

Nato je na hitro preučil vse živalske vrste, da bi doumel [*a'ātā*], kako je Stvarnik vsako izmed njih ustvaril, in jih nato napotil, da uporabljajo [*khalqahu*] po njem ustvarjeno, ¹⁶⁷ kajti če jih ne bi napotil, naj uporabljajo tiste organe, ki jih je ustvaril, tako da bi od njih imele predvideno korist, živali tega ne bi storile in bi jim bili v breme. Tako je spoznal, da je On najplemenitejši od najplemenitejših [*akram al-karma'*] in najmilostljivejši od najmilostljivejših [*arḥam al-raḥma'*].

163 Koran, sura *Yāsīn*, verz 82.

164 Db. »izdelave«, »veščine«. V sodobni terminologiji se pojem prevaja tudi kot »industrija«.

165 Db. »lepe«, »prijazne«, »nežne«.

166 Koran, sura *Sibā*, verz 3.

167 Stvarnik jim je dal telesno obliko.

Potem je pazljivo [*muhimā*]¹⁶⁸ opazil naslednje: če je neko živo bitje lepo, čudovito, popolno, močno ali pa obdarjeno z neko krepostjo – katerokoli že –, lahko v tem misli in prepoznavna obilje tega izbranega Stvarnika, vsemogočnega, kakor tudi pomen njegovega bivanja in delovanja. Dojel je, da je tisto, kar ima On v svojem bistvu, večje, popolnejše, pravilnejše, boljše, polnejše, lepše in trajnejše od vsega in ni z ničimer primerljivo. Ves čas je preizpraševal vse lastnosti te popolnosti in videl, da pripadajo Njemu in da iz Njega izhajajo ter da je On do njih pravičnejši [*aḥaqq*] od vseh drugih bitij zunaj Njega [*dūnahu*], ki se s temi lastnostmi odlikujejo.

Preizprašal je vse lastnosti nepopolnosti [*al-naqs*] in opazil, da jih je On prost in da jih nima. Kako jih ne bi bil prost? Ali ni pojem nepopolnosti zgolj čisti nič [*al-‘adam*] oziroma kar je povezano z ničnostjo? In kako bi bila ničnost povezana ali premešana s tistim, ki je čisto Bitje [*al-maḥḍu al-mawḍūd*], nujno Bivajoče po svojem lastnem bistvu [*al-wādḥib al-wudḥūd bidhātihī*],¹⁶⁹ to, kar daje vsemu, kar biva [*likulli dhī*], obstoj prek svojega obstoja? Ni obstoja razen prek Njega, ki je sam obstoj, popolnost, izpopolnjenost, dobrota, blišč, moč, znanje – in »vse je minljivo razen njegovega bivanja«. ¹⁷⁰

Do te stopnje spoznanja je prišel ob koncu pete sedemletke svojega življenja, to je v petintridesetem letu starosti. V njegovem srcu se je toliko utrdilo delovanje tega Stvarnika, da se je njegovo razmišljanje ukvarjalo samo s tem. To

168 Db. »pomembno«.

169 Islamski filozofi razlikujejo med nujno bivajočim Bitjem, tj. Bogom, in kontingentno bivajočim bitjem, tj. človekom. Človek obstaja glede na Boga, medtem ko Bog obstaja sam po sebi. O al-Farābīju prim. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (ur.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, str. 178–197 in 231–251. O Ibn Sīni gl. Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, New York, Caravan Books, 1976, str. 9–45; Henry Corbain, *Avicenna*, New York: Pantheon Books, 1960.

170 Koran, sura *al-Qaṣaṣ*, verz 88.

ga je tako prevzelo [*dhahal*], da je zapostavil preučevanje [*taṣfah*] in raziskovanje bitij do te mere, da se njegov pogled ni usmeril na katerokoli stvar, ne da bi pri tem opazil vplive Njegove stvaritve in nemudoma prenesel misel na Ustvarjalca [*al-ṣānaʿu*], pri čemer je puščal vse, kar je izdelano [*al-maṣnūʿa*],¹⁷¹ za seboj, dokler ni povečal svojega hrepenenja po Njem, in tako se je njegovo srce povsem odtujilo od nizkega čutnozaznavnega sveta [*al-adnī*] in se povezalo z višjim umskozaznavnim svetom [*al-maʿqūl*].

Kako je spoznal Stvarnika [*bi ay šay adrak al-fāʿil*]?

Ko je dobil znanje o tem vzvišenem obstoječem Bitju bivanja,¹⁷² čigar bivanje ni določeno z bivanjem in je sam vzrok bivanja vseh stvari, si je zaželel, da bi spoznal, kako je prišel do pridobivanja tega znanja o Njem in s katero zmožnostjo je doumel to Bitje. Preizprašal je vsa svoja čutila, torej za sluh, vid, vonj, okus in tip, ter opazil, da ta čutila ne zaznavajo ničesar drugega razen telesa oziroma tistega, kar je v telesu. Z drugimi besedami: sluh zaznava le zvoke, ki nastajajo z vibracijo zraka in ob trku teles, vid zaznava le barve, vonj vonjave, okus okuse, tip pa temperaturo oziroma zasnovo teles [*al-amzadža*],¹⁷³ trdnost in mehkost, hrapavost in gladkost. Prav tako sposobnost domišljije ne zaznava ničesar drugega razen tistega, kar ima dolžino, širino in globino. Vsa ta spoznanja temeljijo na lastnostih teles in vsa ta čutila ne morejo spoznati ničesar drugega. S tem je tako, ker so čutila dovzetna za razprostranjenost v telesih in so deljiva glede na njihovo delitev. Tako čutila ne zaznavajo

171 Proizvod stvarjenja.

172 *Al-mawdžūd al-rafiʿ al-thābit al-wudžūd*.

173 *Al-amzadža* pomeni »temperaturo«, »zasnovo«, »konstitucijo«, »naravo«, »kompleksnost«, »ustroj«. Haverić izraz prevaja kot *tjelesna ustrojstva*, Gauthier kot *les temperatures*, Ockley in Van Dyck pa kot »temperaturo in dispozicijo teles«.

ničesar razen teles in so podvržena delitvi; ko je namreč ta sposobnost razprostranjena v deljivi stvari in zaznava neki predmet, je ta nujno razdeljen s sposobnostjo delitve. Vsaka sposobnost v telesu torej nujno ne zaznava ničesar razen telesa oziroma tistega, kar je v telesu. Že prej mu je bilo jasno, da je to nujno bivajoče Bitje [*al-mawdžūd al-wādžib al-wudžūd*]¹⁷⁴ prosto telesne lastnosti v vseh pogledih, in ga je zatorej mogoče doumeti le prek nečesa, kar ni telesno in kar ni sposobnost, ki bi bila razprostranjena v telesu, niti nekaj, kar je na katerikoli način odvisno od teles, kar ni ne znotraj ne zunaj teles, kar ni ne povezano z njimi ne ločeno od njih. Postalo mu je jasno, da ga je zaznal s svojim lastnim bistvom [*bi dhātihi*]¹⁷⁵ in da je tako dobil znanje o Njem. Tako mu je posalo jasno, da je njegovo bistvo, prek katerega je zaznal to Bitje, nekaj, kar ni telesno in kar nima lastnosti telesnosti, in da vse, kar je o sebi spoznal od zunaj in prek telesnosti, ni resnica njegovega bistva [*haqīqa bi dhātihi*],¹⁷⁶ temveč je resnica njegovega bistva tisto, s čimer je zaznaval brezpogojno [*muṭlaq*] nujno bivajoče Bitje.

Preučevanje bistva, prek katerega je doumel nujno bivajoče Bitje

Ko je dojel, da njegovo bistvo ni telesno, da ni to, kar je zaznaval s čutili in kar je obdajalo njegovo kožo [*adīmahī*],¹⁷⁷ ga njegovo lastno telo ni več zanimalo [*hān*], in zato se je namenil premišljevati o tem plemenitem bistvu, ki je spoznalo nujno bivajoče plemenito Bitje. Razmišljal je, ali lahko to plemenito bistvo izgine [*tabīd*], se izniči in razkroji

174 *Al-mawdžūd al-wādžib al-wudžūd*, »nujno bivajoče Bitje« oziroma db. »bitje nujnega bivanja«, gr. *anankaion*.

175 Db. »po sebi«, »glede na svojo bit«.

176 *Haqīqa bi dhātihi*, »ni njegovo resnično bistvo«.

177 Tudi *džild*.

ali pa je večno obstoječe. Opazil je, da sta propadanje in razkroj lastnosti telesa, kajti telesa zapuščajo eno obliko in prevzemajo drugo, kakor na primer ko voda postane zrak in zrak postane voda, ko rastline postanejo zemlja in pepel in ko zemlja postane rastlina, kajti to je pomen propadanja.¹⁷⁸ Kajti nikakor si ni mogoče predstavljati uničenja netelesne stvari, ki za svoj obstoj [*qiwāmihi*]¹⁷⁹ ne potrebuje telesa in je povsem neodvisna od telesnosti.

Ko je potrdil, da njegovo resnično bistvo ni podvrženo propadanju, je želel izvedeti, kakšno bi bilo njegovo stanje, če bi odvrigel telo [*badan*]¹⁸⁰ in se ga osvobodil. Posvetilo sem mu je, da bistvo ne bo zapustilo telesa, vse dokler mu lahko rabi kot orodje. Raziskal je vse zmožnosti svojega opazovanja in videl, da vsaka izmed njih kdaj opaža prek sposobnosti [*bi al-quwwa*],¹⁸¹ kdaj pa prek kontemplativnega delovanja [*bi al-fi'l*].¹⁸² Ko je na primer oko v stanju zaprtosti ali odvrnjeno od predmeta zrenja [*al-mubṣir*], opaža prek sposobnosti, pomen »opažati prek sposobnosti« pa pomeni, da oko ne opaža v tem trenutku [*al-ān*]¹⁸³ oziroma da spoznava v prihodnosti [*al-mustaqbal*]. Ko pa je v stanju odprtosti in usmerjeno k predmetu zrenja, takrat opaža prek kontemplativnega delovanja.¹⁸⁴ Pomen »opažati prek kontemplativnega delovanja« pomeni, da opaža v trenutku. Prav tako vsaka izmed teh sposobnosti lahko opaža prek sposobnosti ali prek kontemplativnega delovanja. In niti ena izmed teh sposobnosti, ki ni nikoli opazovala prek kontemplativnega delovanja, dokler [*mā dāmat*] ni bila zanj sposobna, ne hrepeni po opazovanju stvari, opazovanju, ki ji je

178 Gl. op. 110.

179 *Qawām* pomeni »obstoj«, »stvarnost«, »osnovo«.

180 *Badan* pomeni »telo«, bodisi človeško bodisi živalsko. V nasprotju s tem se *džism* uporablja za človeško telo ali nebesna telesa.

181 Gr. *dynámei*.

182 Gr. *enérgiai*.

183 Db. »zdaj«, gr. *nyn*, lat. *instans*.

184 Namreč na aktiven način.

lastno [*al-makhšūš bihā*], ker ga¹⁸⁵ še ne pozna, kakor vidimo na primer pri človeku, ki je od rojstva slep. In če bi kdaj opazovala prek kontemplativnega delovanja in nato prišla v stanje sposobnosti, bi, vse dokler bi bila v sposobnosti, hrepenela po opazovanju prek kontemplativnega delovanja, kajti takrat, ko pozna predmet spoznanja [*al-mudrak*], čuti navezanost nanj in si zanj prizadeva [*ḥanat*]. Zgled tega je nekdo, ki je videl, a nato oslepel – in še naprej hrepeni po predmetu zrenja. Glede na to je njegovo hrepenenje po predmetu opažanja popolnejše, veličastnejše in lepše, njegova bolečina, določena z izgubo tega predmeta, pa večja. Zato je bolečina tistega, ki izgubi vid, potem ko ga je že imel, večja od bolečine tistega, ki je izgubil čut vohanja, saj so predmeti, ki so opazovani z vidom, popolnejši in lepši od tistih, ki so opazovani z vohanjem. Če bi se med stvarmi našla neka stvar, katere popolnost bi bila neomejena, dobrot, lepota in vzvišenost [*bahā'ihī*]¹⁸⁶ pa neskončne, in ki bi bila nad popolnostjo, vzvišenostjo in lepoto, ki ne obstaja kot popolnost, dobrot, vzvišenost in lepota, razen na način, da iz nje izhajajo [*ṣādar*] in se iz nje prelivajo [*fā'id*], bi bil tisti, ki bi izgubil zmožnost opažanja teh stvari, potem ko jo je spoznal, ob njeni izgubi nedvomno deležen neskončne bolečine, kdor jo nenehno opaža, pa bi bil v nenehni nasladi [*ladhat*], veliki blaženosti [*ghabṭa*] brez primere, v neskončni radosti [*bahdža*] in zadovoljstvu [*surūr*].

Že prej mu je postalo jasno, da ima nujno bivajoče Bitje vse lastnosti popolnosti in da je izvzeto ter prosto lastnosti nepopolnosti. Povsem jasno mu je bilo, da tisto, prek česar ga je opazoval, ni podobno telesom in ni podvrženo propadanju, kakor so mu podvržena telesa. Glede na to je prišel do naslednjega sklepa: kdor ima lastnosti, podobne tistim, ki pripadajo lastnosti enosti [*al-m'ada*], kot na primer zgledi za to opazovanje, če se loči od telesa s smrtjo, potem je

185 »Ga« se nanaša na predmet opazovanja.

186 Db. »slava«, »sijaj«.

kakor poprej, to je v obdobju, ko je bil spojen s telesom in ni dojel tega nujno bivajočega Bitja, ko se torej ni povezal z njim niti ni zanj slišal. Ko se je ločil od telesa, ni začel hrepeneti po tem Bitju in ga tudi ni dojemal, ker je bil brez njega [*lifaqaḍihi*]. Kar pa zadeva vse telesne sposobnosti: te prenehajo delovati s prekinitvijo telesa in prav tako ne hrepenijo po zahtevanih predmetih [*al-muqtaḍiyāt*]¹⁸⁷ teh sposobnosti ter niso nagnjene k njim in ne prenašajo osvoboditve od njih. To je stanje vseh zveri brez razuma [*al-bihā'im ghayr al-nāṭiqa*],¹⁸⁸ najsi imajo človeško podobo ali ne. (Tak človek) se je prej, v času, ko je bil spojen s telesom in je dojel to Bitje ter spoznal njegovo popolnost, veličastnost, moč, zmožnost in lepoto, oddaljil od njega in sledil svojim strastem, vse dokler ga v tem stanju ni doletela smrt. Tako je bil prikrajšan za zrenje [*al-mušāhada*] in odtlej je čutil in hrepenel po njem ter tako ostajal v veliki agoniji in neskončnih mukah. Teh muk se je mogoče osvoboditi po dolgih prizadevanjih, saj si je tako mogoče znova pridobiti zrenje tistega, po čemer je hrepenel prej, ko ostaja v večnih bolečinah, in sicer glede na pripravljenost vsakega izmed teh dveh načinov [*al-waḍḗhayn*],¹⁸⁹ pripravljenost za telesno življenje, ali pa pojmuje to nujno bivajoče Bitje, preden se oddalji od telesa. Tako se je (Živi sin budnega) povsem preusmeril vanj in vneto preudarjal o Njegovem dostojanstvu [*džilāl*], lepoti in vzvišenosti ter nikakor ni odvrnil pozornosti od Njega, dokler ga ni zadela smrt, in sicer v stanju preudarnosti [*al-iqbāl*]¹⁹⁰ in kontemplativnega zrenja [*al-mušāhada al-fi'l*]. Tako je ločen od telesa ostal v

187 Po »nujnih predmetih« oziroma db. po »rečeh, ki nekaj nujno zahtevajo ali potrebujejo«.

188 *Al-nāṭiqa* je »bitje, obdarjeno z razumom oziroma umom«. Ta ima tudi zmožnost pomnjenja in govora.

189 *Waḍḗh* pomeni tudi »obraz«, »obličje«.

190 *Iqbāl*, »stanje miselnega naprežanja«, »umovanje«, »razmišljanje«, »kontemplacija«.

neskončni radosti, blaženosti, zadovoljstvu in veselju zaradi večne spojenosti [*li itiṣāl*]¹⁹¹ svojega zrenja s tem nujno bivajočim Bitjem, in to zrenje je bilo čisto motnosti [*al-kadar*] in nečistosti [*al-šawā'ib*], prek katere se prenaša tisto, kar potrebujejo telesne sposobnosti, namreč čutne reči, ki so v razmerju do tega stanja, to pa so bolečina, zlo in ovire.

Posvetilo se mu je, da popolnost njegovega bistva in zadovoljstva pravzaprav temelji v zrenju tega nujno bivajočega Bitja, zrenju, ki je nenehno in vedno v delovanju, tudi ko zatisne oko. Če bi ga doletela smrt, ko bi bil v stanju kontemplativnega zrenja, bi se njegovo zadovoljstvo nadaljevalo, ne da bi občutil bolečino. Na to je opozoril al-Džanīd,¹⁹² sufijski šejk, ki je, preden je umrl, pred vsemi porekel svojemu privržencu: »Čas je, da se posvetite največjemu Bogu [*Allāhu akbar*],« in s tem je prepovedal moliti.

Nato se je (Živi sin budnega) spustil v razmišljanje, kako doseči stalnost tega kontemplativnega zrenja, vse dokler se ne bi od tega odvrnil. Misel o tem Bitju ga je nenehno preganjala, a njegov vid je vseeno dopuščal uzrtje enega izmed čutilnih predmetov, glas neke živali je predrl [*yakhraq*] njegov sluh, neka podoba je vzbrstela [*y'ataridhu*] v njegovi domišljiji, občutil je bolečino v enem izmed svojih organov, ali pa je občutil lakoto, žejo, hlad, toploto in potrebo, da bi stal in tako spodbudil prebavo.¹⁹³ Misel ga je takrat zmotila in izstopil je iz tega stanja, v katerem je bil, saj se je v to stanje zrenja lahko vrnil le s silnim naporom.

Bal se je, da ge ne bi nenadoma doletela smrt, medtem ko bi bil v stanju odtujenosti, kar bi ga vodilo v večno nesrečo in prikrito bolečino. Bil je v mučnem stanju, za katerega ni mogel najti zdravila. Podal se je v raziskovanje vseh ži-

191 *Al-itiṣāl*, »povezava«, »spojenost«.

192 Al-Džanīd, Muḥammad bin al-Džanīd al-Baghdādī al-Khazāz Abu al-Qāsim je bil verski učenjak, sufi, rojen v Bagdadu (umrl leta 910).

193 *Fuḍūl*, (iz glogola *faḍl*), »radovednost«, »odvečnost«, »presežek«, »odpadek«, »ostanek«.

valskih vrst, preučeval je njihova delovanja in prizadevanja, spraševal se je, ali morda katera izmed njih lahko začutijo to nujno bivajoče Bitje oziroma težijo k njemu. Od njih se je naučil nekaj, kar bi lahko bilo vzrok za njegovo rešitev. Videl je, da si vse živali prizadevajo dobiti hrano, zadovoljiti svoje potrebe [šahwātihā]¹⁹⁴ po prehranjevanju, pijači, občevanju [*al-mankūh*], iskanju hladu ali toplote in da je tako podnevi in ponoči, dokler ne preminejo in prenehajo trajati [*muddatihā*].¹⁹⁵ Opazil ni niti ene živali, ki bi se razlikovala od tega opisa ali se kadarkoli nagibala k čemu drugemu. Tako je doumel, da živali ne zmorejo občutiti tega Bitja, ne hrepenijo po njem in ga na noben način ne morejo spoznati ter se vse vračajo v ničnost.¹⁹⁶ Ko je prišel do te ugotovitve glede živali, je vedel, da ta ugotovitev drži najprej za rastline, saj imajo rastline še manj zmožnosti opazovanja [*al-idrākāt*] kakor živali. Če torej to, kar ima popolnejšo sposobnost opazovanja, ne pride do tega spoznanja, ga še toliko manj lahko doseže tisto, kar ima manj popolno sposobnost opazovanja; videl je tudi, da delovanje vseh rastlin ne presega prehranjevanja in razmnoževanja.

194 Šahwātihā, db. »poželenje«, »pohota«.

195 *Mudda* prevajamo kot »trajanje«, »obstoj«, »dolžina«.

196 Kakor smo že pojasnili, *ʿadam* pomeni »nič« oziroma »ničnost« (gl. op. 155). Po Haveričevem mnenju je ta izraz mogoče prevajati na dva načina. Ker bistvo živali ni ločeno od njihove telesnosti, se po smrti vračajo v ničnost oziroma nič. Ta stavek tudi Gautier prevaja kot *ils tendent tous au néant ou à l'état semblable au néant* (»stremijo k ničū ali stanju, ki je podobno ničū«). Druga možnost razumevanja pa je tale: ker imajo živali dušo in telo, se njihovo telo po smrti razgrajuje na majhne delce, dokler ne preide v stanje prasnovi. Tako stavek prevajata npr. Ockley in van Dyck: *they all went into a state of privation*, pa tudi Fulton: *and that they all tended toward a State of Privation, or something very near a-kin to it* (»vse so stremele k stanju umanjkanja ali nečemu, kar mu je zelu blizu«, str. 118). Ibn ʿUfayl s tem pokaže, da se živali po smrti vračajo v stanje prasnovi, kjer se izgubijo vse podobe. Haverič izraz prevaja skladno z Aristotelovo filozofijo kot čista možnost: izguba vseh lastnosti je pravzaprav čista možnost snovi (str. 88).

Nato je preučil zvezde in nebesne sfere ter videl, da imajo vsa telesa pravilno gibanje in da se premikajo po določeni postavitvi [*nasq*]. Opazil je, da so prozorna in bleščeča,¹⁹⁷ nezdružljiva s spremembo in propadanjem, kar mu je porodilo močno slutnjo, da so vsa njihova bistva razen telesnih zmožna spoznati nujno bivajoče Bitje in da ta bistva, polna vednosti, niso telesa niti niso vtisnjena [*munṭaba'a*] v telesih, kakor na primer njegovo bistvo, ki je polno vednosti. Kako ne bi imela takih bistev, prostih telesnosti, ko pa je imel tako bistvo sam, šibko in odvisno od čutnih stvari, saj je bil sam eno izmed teles, podvrženih propadanju? To pomanjkanje [*naqṣ*] mu kljub vsemu ni preprečilo, da bi bilo njegovo bistvo prosto telesnosti in minevanja. Postalo mu je jasno, da obstaja veliko večja možnost, da nebesna telesa to imajo, in prepričan je bil, da so zmožna spoznati nujno bivajoče Bitje ter da so vedno uporabljala kontemplativno zrenje, kajti ovire, ki so jim preprečevale nepretrganost zrenja, so značilnosti čutnih predmetov, ki jih ni mogoče najti med nebesnimi telesi. Nato je pomislil naslednje: kako je mogoče, da ima le on izmed vseh živalskih vrst to bistvo, ki ga je naredilo podobnega nebesnim telesom? Pred tem je doumel preobražanje [*istiḥāl*] elementov, torej to, kako se spreminjajo drug v drugega; doumel je, da nič od vsega, kar je na obličju zemlje, ne obdrži svoje podobe, ampak da sta nastajanje in propadanje nenehno podvržena spreminjanju ter da so ta telesa večinoma pomešana in sestavljena iz nasprotujočih si stvari, zato pa bolj nagnjena k propadanju. Prav tako je uvidel, da med njimi ni mogoče najti nečesa, kar bi bilo povsem čisto [*ṣarf*], temveč da so tista telesa, ki so bližja čistosti in nepomešanosti, veliko manj propadljiva, na primer zlato [*al-dhahab*] in hiacint [*al-yāqūt*],¹⁹⁸ da so torej nebesna telesa preprosta in čista ter zato manj propadljiva in niso podvržena spreminjanju podobe.

197 Nebesne sfere so prozorne, zvezde oziroma planeti pa bleščeči.

198 Hiacint je imel za Arabce vrednost dragega kamna.

Prav tako je doumel, da med vsemi telesi v svetu nastajanja in propadanja obstajajo tudi taka, katerih resničnost sestoji iz ene same podobe, ki je dodana lastnosti telesnosti: to so štirje elementi [*al-istūqsāt*].¹⁹⁹ Med njimi so tista telesa, katerih resničnost sestoji iz več podob, na primer živali in rastline, in tista telesa, katerih temelj resničnosti sestoji iz manj podob, ima manj delovanj in je najbolj oddaljen od življenja. Če je resničnost povsem brez oblike, ni načina, da bi oživel in prešla v stanje, podobno ničnosti. Tista telesa pa, katerih temelj resničnosti sestoji iz največjega števila [*akthar*] podob, najbolj vplivajo na življenje in najgloblje prodrejo vanj. Če se ta oblika ne zmore ločiti od snovi, ki ji je lastna, je v tem življenje navsezadnje očitno, trajno in močno. Stvar, ki je povsem brez podobe, je *hyyle* oziroma snov, v kateri ni življenja in je podobna ničnosti. Stvar, ki sestoji iz ene same podobe, so štirje elementi, ki so na prvi, najnižji stopnji bivanja v svetu nastajanja in propadanja, iz njih pa so oblikovane stvari, ki imajo večje število podob. Življenje teh elementov je zelo šibko, ker se gibljejo le na en sam način, vsak izmed njih pa ima vidno nasprotujočo si držo [*al-'anād*],²⁰⁰ ki občuti potrebo [*muqtadī*] njegove narave, ko namerava spremeniti [*yaghīr*] svojo podobo. Zato sta bivanje oziroma obstoj vsakega izmed njih nemo-goča, njihovo življenje pa je šibko. Rastline imajo izrazitejši [*aqwā*] način življenja od elementov, živali pa očitnejšega od življenja rastlin.

Kar zadeva sestavljene stvari: ko nad katero izmed njih prevlada narava katerega od elementov, ta zaradi svoje notranje moči prevlada [*yaghlab*] nad nravjo drugih elementov in izniči njihovo moč. Tako se ta sestavljena stvar znajde pod vodstvom [*fī ḥukm*] prevladujočega elementa. Zato je

199 Starejši arabski izraz, transliteracija gr. pojma *stoicheion*, »prvina«, ki ustreza pojmu *al-'anašir*, »elementi« (ednina *al-'anšur*). Osnovne prvine so zrak, voda, zemlja in ogenj.

200 Db. »oporečnost«, »trdoglavost«, »nespremenljiva drža«.

sposobna le šibko živeti, kakor [*bimā*] je ta element sposoben živeti le neznatno in šibko. Ko pa v eni izmed teh sestavljenih stvari ne prevlada narava nobenega izmed elementov, naj so elementi v njej uravnoreženi ali enakomerno porazdeljeni, nobeden izmed elementov ne uničuje moči drugega, ta pa ne uničuje njegove moči, ampak enakovredno delujejo drug na drugega. Delovanje kateregakoli izmed elementov ni očitnejše od delovanja drugih in nobeden ne prevlada nad drugimi. To delovanje še zdaleč ni podobno enemu izmed teh elementov, kakor da ne bi bilo nasprotovanj v njegovi podobi. Tako je stvar sposobna za življenje. Ko pa se ta uravnoreženost poveča, ko je popolnejša in bolj oddaljena od odstopanj, je sestavljena stvar oddaljena od tega, da bi imela večje nasprotovanje in njeno življenje je popolnejše.

Ker je živalski duh, ki je v srcu, dobro uravnorežen, redkejši od zemlje in vode, a gostejši od ognja in zraka, je v samem središču. Z izrazitim nasprotovanjem se mu ne zoperstavlja nobeden izmed elementov, zato je nagnjen k živalski podobi. (Živi sin budnega) je videl, da iz tega nujno izhaja, da je najbolj uravnorežen izmed živalskih duhov nagnjen k najpopolnejši obliki življenja v svetu obstajanja in propadanja, in da bi o tem duhu lahko trdili, da ne nasprotuje svoji podobi. Zato je podoben nebesnim telesom, katerih oblike nimajo nasprotovanja. Videti je, da je duh take živali resnično sredi elementov, ki se ne premikajo povsem navzgor niti navzdol. Če bi ga bilo mogoče postaviti na sredo [*al-masāfa*], ki je med središčem²⁰¹ in najvišjo točko, katero lahko doseže plamen, in če ne bi bil izpostavljen propadanju, bi bil uravnorežen na tem mestu in ne bi težil [*yaṭlabu*] niti navzgor [*al-ša'ūd*] niti navzdol. Če bi se premikal na neko mesto, bi se gibal okoli svoje osi [*ḥawl al-waṣṭi*], kakor se gibljejo nebesna telesa,²⁰² in če bi se gibal v enem polo-

201 To je središče zemlje, ki je hkrati središče sveta.

202 Premikanje nebesnih teles je enakomerno in nepretrgano.

žaju, bi se gibal okoli samega sebe in bi bil žogaste oblike [*kurawī al-šakl*], saj ne bi bil mogoč v nobeni drugi obliki.²⁰³ Iz tega izhaja, da je zelo podoben nebesnim telesom.

In ko je premotril stanja [*aḥwāl*]²⁰⁴ živali, ni videl v njih nič, kar bi ga spodbudilo k misli, da lahko občutijo nujno bivajoče Bitje. Vedel je, da Ga njihovo bistvo lahko začuti, zato je prišel do sklepa, da je sam žival uravnoveženega duha, podoben vsem nebesnim telesom. Doumel je, da je sam vrsta, drugačna od vseh drugih živalskih vrst, da je ustvarjen z drugačnim namenom in določen [*u'ida*] za nekaj večjega, za kar ni določena nobena druga živalska vrsta. Zadostna stopnja njegove plemenitosti je to, da je nižji od obeh njegovih delov – telesni del – stvar, ki je najpodobnejša nebesnim bitnostim, stvar, ki je zunaj sveta obstajanja in propadanja, osvobojena od dogodij [*ḥawādith*] pomanjkanja, uničenja in sprememb. Njegov najplemenitejši del pa je tisti, s katerim spoznava nujno bivajoče Bitje, in ta spoznavajoča stvar [*al-ārif*] je nekaj božanskega [*rabbānī ilāhī*],²⁰⁵ kar se ne spreminja in ni podvržena propadanju, nekaj, čemur se ne more pripisati telesnih lastnosti, nekaj, kar se ne more spoznati s čutili niti se ne da misliti. Do spoznanja tega ni mogoče priti s kakim orodjem. Do spoznanja se pride prek njega samega: spoznavajoče [*al-ārif*], (s)poznano [*al-ma'rūf*]²⁰⁶ in spoznanje [*al-ma'rifa*] samo,

203 Haverić opozarja, da ni mogoče, da bi pravilno homogeno telo prevzelo nepravilno obliko, medtem ko je žoga edino popolno tridimenzionalno telo. Prim. Haverić, str. 92, op. 200.

204 Tudi »način življenja«, »položaj«. O sufijski rabi besede *al-ḥāl* (množina *aḥwāl*) v pomenu »stanje« oziroma duhovno sanje, ki je prehodno in zato včasih tudi nasprotno duhovnim postajališčem (*maqām*), ki so nekaj stalnejšega, gl. Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, Bloomington: World Wisdom, 2008, str. 77 in op. na straneh 94 in 97.

205 *Rab*, db. »Gospod«.

206 *Al-ma'arūf* pomeni »kar se spozna« oziroma »kar ljudje vedo«. V Koranu ima pojem glede na verz *amr bi al-ma'rūf wa nahi an al-munkar* tudi etično konotacijo: »kar se spozna« oziroma »kar

vse-vedno [*al-‘ālim*], znano [*al-ma‘lūm*] in znanje [*al-‘ilm*] sámó²⁰⁷ se v ničemer ne razlikujejo [*lā yatabāyan*], saj sta različnost in ločitev telesni lastnosti oziroma sta telesom dodani, tu pa ni telesa niti telesnih lastnosti niti nikakršnih lastnosti, ki bi mu bile dodane.

Postaló mu je jasno, kako se sam razlikuje od vseh drugih živalskih vrst glede na svojo podobnost nebesnim telesom. Opazil je, da bi jim moral slediti in se poistovetiti z njihovim delovanjem ter se potruditi in jih posnemati. Prav tako je videl, da je z njegovim plemenitim delom, s katerim zaznava nujno bivajoče Bitje, na neki način podoben temu Bitju, ko je prost telesnih lastnosti, kakor jih je prosto nujno Bivajoče (Bitje). Videl je tudi, da si mora nujno na katerikoli način pridobiti lastnosti sam zase, da bi prevzel Njegovo naravo [*bi akhlāqihī*],²⁰⁸ posnemal Njegova dejanja, izpolnjeval [*tanfidh*] Njegovo voljo, se predal Njegovemu vodstvu in zadovoljivo sprejel vse Njegove odločitve z vsem srcem, zunanjo podobo in notranjim ustrojem, tako da bi jih bil vesel, četudi bi bile boleče za njegove telesne dele, škodljive zanj in povsem uničujoče za njegovo telo.

Posnemanje na tri različne načine [*aḍrab*]

Med drugim je opazil svojo podobnost z vsemi drugimi živalskimi vrstami glede na svoj čutni del, ki pripada svetu obstajanja in propadanja. To je mračno [*muḥlīm*] in gostó telo, ki zahteva od njega čutne sposobnosti, med drugim prehranjevanje, pitje in spolno združitev [*al-mankūh*]. Prav

ljudje *vedo*«, je tudi *dobro* in temu je vredno slediti. Gl. Koran 3,104; 114,9; 71,112; 31,17.

207 *Al-ma‘arifa*, »spoznanje«, in *al-‘ilm*, »vednost«, sta tudi v arabščini etimološko nepovezani besedi.

208 *Akhlāq*, »notranji ustroj«, »nрав«; zdaj izraz prevajamo kot »moralá« ali »etika«. Gl. Wael Hallaq, *The Impossible State*, New York: Columbia University Press, 2013.

tako je videl, da to telo ni bilo ustvarjeno zaman in da ni sestavljeno za nekaj ničvrednega [*bāṭil*], ampak da mora zanj skrbeti, ga nadzorovati in vzdrževati. Ta skrb se izvaja le s postopki, ki so podobni ravnanju drugih živali. Pomislil je, da delovanje, ki ga mora uresničevati, spada k nemu izmed treh ciljev.

Delovanje, s katerim je posnemal [*yatašabbah*] živali brez (raz)uma.

Delovanje, s katerim je posnemal nebesna telesa.

Delovanje, s katerim je posnemal nujno bivajoče Bitje.

Prvo posnemanje: mora ga uresničiti, ker ima mračno telo, ki ima več porazdeljenih organov z različnimi silami in večplastnimi težnjami.

Drugo posnemanje: mora ga uresničiti, ker ima živalskega duha, katerega prebivališče je *srce*, in ta je temelj [*mubda'*]²⁰⁹ celotnega telesa in vseh sil v njem.

Tretje posnemanje: mora ga uresničiti, ker je on – *on sam* [*min haythu hua hua*] oziroma ker predstavlja tisto bistvo, prek katerega je spoznal nujno obstoječe Bitje.

Povsem na začetku je dojel, da lahko svojo srečo in rešitev iz trpljenja doseže z nenehnim zrenjem nujno obstoječega Bitja, dokler ne doseže položaja, iz katerega Ga ne bi niti za trenutek izgubil izpred oči. Nato je preučil načine, kako bi dosegel to nenehno zrenje in ugotovil, da mora delovati skladno s tremi načini posnemanja.

Kar zadeva prvo posnemanje: tega zrenja ne bo nikoli deležen in od njega se bo celo oddaljil in mu postavljaj ovi-re, ker se bo ukvarjal s *čutnimi stvarmi*. Vse čutne stvari pa so ovira, postavljena pred to zrenje. Potreba po tem posnemanju obstaja zato, ker je nujna za nepretrgano vzdrževanje *živalskega duha*, s katerim bo pridobil drugo posnemanje nebesnih teles. Na ta način je to zanj nujno, pa čeprav ni brez tega primanjkljaja.

209 *Mubda'*, tudi »počelo«.

Kar zadeva drugo posnemanje: z njim je pridobil veliko srečo [*ḥaz*] nenehnega zrenja, a to je bilo zmešano s primesmi [*šawb*], saj se tisti, ki uresničuje to vrsto nenehnega zrenja, hkrati zaveda tega zrenja in tudi svojega lastnega bistva, na katerega se ozira, kakor bo to razvidno pozneje.

Kar zadeva tretje posnemanje: z njim je dosegel stopnjo čistega zrenja in popolno poglobljanje, ne da bi se obračal kamorkoli drugam razen k nujno bivajočemu Bitju. Kdor doseže to stopnjo zrenja, se bo njegovo bistvo od njega odcepilo, odtujilo in *izginilo* [*fanā'*].²¹⁰ Natanko tako se je zgodilo vsem drugim bistvom, naj so bila mnogoštevilna ali maloštevilna – ne pa tudi bistvu Edinega, Resničnega, Nujno Bivajočega, Vzvišenega in Veličastnega.

Potem ko mu je postalo jasno, da je njegov končni cilj tretje posnemanje in da ga ne bo dosegel brez vaje in dolgotrajnega truda z drugim posnemanjem ter da v tem času lahko izrabi le prvo posnemanje, se je odločil, da se bo predal prvemu posnemanju le toliko, kolikor je potrebno oziroma nujno za obstoj živalskega dela njegove duše.

Prvo posnemanje: posnemanje živali

Spoznal je, da sta za obstanek tega duha potrebni dve stvari: prva je tisto, kar bi ga podpiralo iz notranjosti (telesa) in nadomeščalo, kar izloča, in to je *hrana*; druga pa je tisto, kar bi ga varovalo pred zunanjimi nevšečnostmi, pred mrazom, vročino, dežjem, sončnimi žarki, živalskimi napadi in podobno.

Videl je naslednje: če bi zaužil hrano brez mere, bi morda vzela več, kot je treba, in bi tako pretiraval. Morda

210 *Fanā'*, db. »izginotje«. V sufizmu pomeni izginotje človeških omejitev v združitvi z Božjo enostjo. Gl. Koran 55,26–27; Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, Bloomington: World Wisdom, 2008, str. 3 in 40.

bi to storil iz zaščitniškega razloga in nehote, zato je postal strožji do sebe in si določil odmerke, čez katere ne sme, in meje, ki jih ne sme prestopiti. Opazil je, da bo moral določiti vrsto [džins] hrane, s katero se lahko prehranjuje, kar pomeni: kakšna naj bi bila, koliko naj bi je bilo in v kakšnem časovnem razmiku jo sme jesti (na primer v času med molitvami).

Najprej je preučil vrste hrane, ki jih je trenutno užival, in opazil, da gre za tri vrste: rastline, ki še niso popolnoma dozorele, to so stročnice, ki jih lahko najprej zaužije; rastlinske plodove, ki so dozoreli in dokončno oblikovali svoje seme za nastanek novih plodov in s tem za ohranitev svoje vrste, to je razno sadje, bodisi sveže bodisi suho; nekatere živalske vrste, ki jih je užival, to so kopenske ali morske živali.

Že prej je ugotovil, da so vse omenjene vrste povezane z delovanjem nujno obstoječega Bitja, in bilo mu je jasno, da lahko samo v Njegovi bližini in posnemanju tega Bitja najde srečo. Ugotovil je tudi, da zaužitje te (vrste hrane) zagotovo pomeni preprečevanje njihove izpopolnitve in jih tako odvrča od ciljev, h katerim so namenjene. To bi pomenilo zoperstavljanje delu Stvarnika, to zoperstavljanje pa je bilo v nasprotju z njegovo željo po približevanju Njemu oziroma posnemanju Njega. Zato je sklenil, da bi bilo najbolje, če bi se odpovedal vsej hrani. A tega ni bil zmožen, saj je opazil, da bi s tem uničil svoje telo, kar bi pomenilo še večje zoperstavljanje Stvarniku kakor prvo – kajti on je plemenitejši od drugih stvari in njegovo uničenje bi ga pripeljalo k propadu –, zato se je odločil za manjšo škodo in prizanesel lažji obliki zavračanja. Tako se je odločil, da bo užival hrano vrst, ki mu bodo na razpolago v določenih količinah, o katerih bomo govorili nekoliko pozneje. Če mu bo vsa hrana dosegljiva in na razpolago, se bo moral o njej prepričati in pozorno izbrati tisto, česar uživanje ne bo v veliki meri zavračalo dela Stvarnika. To so na primer okusni sadeži, ki so že povsem dozoreli in oblikovali seme

za ustvarjanje enakih plodov, vendar le, če bo ta semena obvaroval, torej ne zaužil in odvrigel na nerodovitne kraje, kakršne so gladke kamnite ali slane močvirnate površine. Če mu ne bo uspelo najti takšnih užitnih sadežev, kot so jabolka, hruške, breskve in podobno, se bo prehranjeval s semenastimi plodovi, kot so na primer orehi in kostanj, ali pa bo zaužil še ne povsem dozorele stročnice, vendar le, če bo bo za uživanje obeh vrst poiskal najbolj razširjene in najplodovitejše vrste, da s tem ne bi ogorozil njihovega obstoja ali uničil njihovega semena. Če tega ne bo našel, bo moral zaužiti nekatere živali ali njihova jajca. Tudi pri živalih je veljal pogoj, da lahko zaužije le najbolj razširjene in ne sme iztrebiti celotne vrste. Tako je premišljeval o vrstah hrane, s katerimi naj bi se prehranjeval.²¹¹

Glede količine je preudaril, da mu zadostuje le toliko, kolikor je potrebno za potešitev lakote, in nič več. Glede časovnega razmika med dvema obrokom se je odločil, da si bo prepovedal ponovno zaužitje hrane potem, ko je že zaužil dovolj obilen obrok, spet pa bo jedel šele, ko se bo počutil šibkega pri opravljanju nalog, povezanih z drugo obliko posnemanja, nalog, ki bodo omenjene nekoliko pozneje.

Druge stvari, nujne za obstanek (njegovega) živalskega duha in zaščito tega duha pred zunanji (nevšečnostmi), je udejanjil na preprost način, saj je že bil pokrit z usnjenim pokrivalom in imel dom, ki ga je ščitil pred zunanji nevšečnostmi. To mu je zadostovalo, zato se na to ni oziral in se osredotočil le na prehrabena navodila, ki si jih je, kakor smo že omenili, postavil sam.

211 Ibn ʿUfaylov opis junakovega razmišljanja o prehranjevanju kaže na njegovo moralnost. Ibn ʿUfayl sicer ne imenuje nobene religije, toda kot bo razvidno pozneje, je iz njegovih opisov etičnih norm in moralnih dejanj mogoče razbrati, da je v islamu predmet spoznanja najvišja duhovna resnica.

Drugo posnemanje: posnemanje nebesnih teles

Nato je začel opravljati drugo nalogo, in sicer posnemanje nebesnih teles; začel jih je posnemati in prevzemati njihove lastnosti, ki jih je razdelil na tri vrste.

V prvo vrsto je uvrstil lastnosti, ki so dodane telesom pod njimi v svetu obstajanja in propadanja. To je tisto, s čimer ga oskrbujejo, na primer ogrevanje prek svojega bistva, ohlajanje prek sevanja, razsvetljevanje, razgrajevanje [*al-taṭīf*], zgoščevanje [*al-takhtīf*] in vse drugo, kar so telesa proizvedla. S tem bi lahko sprejel duševne oblike nujno bivajočega Stvarnika.

V drugo vrsto so spadale lastnosti nebesnih teles, na primer prozornost, svetloba, čistoča, jasnost brez motenj in umazanij ter krožno gibanje, saj se nekatera telesa gibljejo okrog lastne osi, druga pa okrog drugih nebesnih teles.²¹²

Tretjo vrsto so sestavljale njihove lastnosti v navezavi na nujno obstoječe Bitje, na primer neprestano in nepretrgano zrenje tega Bitja, neodbijanje od njega, hrepenenje po njem, obnašanje, ki sledi njegovi zapovedi [*bi ḥukm*],²¹³ obnašanje, ki se udejanja le po njegovemu dovoljenju in volji ter premikanje le z njegovo odobritvijo in nadzorom. Začel je s posnemanjem vsake izmed od teh treh vrst.

Prvo vrsto lastnosti je posnemal tako, da se je obvezal, da bo odstranil kakršnokoli okvaro, poškodbo ali vzrok slabosti, in sicer tako pri živalih kakor tudi pri rastlinah, ki jih bo opazil. Če bi, recimo, zagledal rastlino, ki jo je druga rastlina zasenčila, ali opazil, da se je ob njej razvila kaka škodljiva rastlina oziroma da se je zelo izsušila, bi te ovire odstranil, ločil škodljive rastline od zdrave in olajšal izsušene z zalivanjem, če bi to le bilo v njegovi moči. Če bi

212 Gibanje okoli lastne osi oziroma središča napotuje na homocentrično sfero, medtem ko gibanje okoli drugih teles kaže na gibanje zvezd v drugi, epiciklični sferi.

213 *Ḥa-ka-ma* se lahko nanaša na *ḥikm*, »modrost«, ali na *ḥukm*, »zapoved«.

zagledal žival, ki jo je poškodovala druga zver, ali opazil, da se je vanjo zabodel trn, da ji je v oko padla bodica oziroma da jo je zgrabila huda lakota ali žeja, bi se nemudoma namenil odstraniti vse te težave, žival pa bi nahranil in napojil. Če bi zagledal oviro v potoku, ki osrbuje rastline, ali opazil ovire, ki zavirajo njegov tok pri napajanju živali, bi te ovire odpravil, pa naj bi to bil padli kamen ali poplavljen prst na potoku. V to vrsto posnemanja se je poglobljajal, dokler ni dosegel zelenega cilja.

Drugo vrsto lastnosti je posnemal tako, da se je obvezal za redno čiščenje in odstranjevanje vse umazanije s svojega telesa, in sicer s pogostim umivanjem z vodo, čiščenjem nohtov in skritih delov telesa ter uporabo dišav iz različnih rastlinskih in drugih oljnih mazil. Poleg tega se je obvezal, da bo vzdrževal čistočo svojih oblačil in jih nadišavil, da bi se tako njegova lepa podoba bleščala, bila čista in nadišavljena.

Prav tako je preudarjal različna krožna gibanja, tako da je enkrat hodil okoli otoka vzdolž celotne obale ali pohajkoval po nekaterih njenih delih, drugič pa se je sprehajal okoli svojega bivališča ali naredil nekaj krogov okoli tamkajšnjih skal. Hodil je počasi ali hitro, včasih pa se je vrtel okrog svoje osi, dokler ni izgubil zavesti.²¹⁴

214 Haverić opozarja, da je ta postopek pozneje postal temeljni del duhovno-glasbenega sufijskega obreda dervišev reda Mawlāna, imenovanega po Jalālu ad-dīn Rūmīju. Rūmī (1207–1273) je bil sufi, znan po mistično-pesniški mojstrovini *Mathnawī* (*Masnavi*), napisani v perzijščini. Po Rūmīju se imenuje tudi Mevlevī, sufijski mistični red »vrtečih se dervišev«. Za več informacij o Rumiju gl. Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, Bloomington: World Wisdom, 2008, str. 21, 23, 94 in 110; Jalaluddin Rumi, *Masnavi*, E. H. Whinfield (prev.), 2. izd., London 1898; *Masnavi*, 1. del, Sir James Redhouse (prev.), London 1881; *Masnavi*, 2. del, C. E. Wilson (prev.), London 1910; William C. Chittick, *The Sufi Doctrine of Rumi. Illustrated Edition*, Bloomington: World Wisdom, 2005.

S tretjo vrsto je posnemal (nebesna telesa) tako, da je nenehno premišljeval o nujno bivajočem Bitju. Pri tem je pretrgal povezavo s čutnim svetom [*al-mahsūsāt*]; zamižal je in zaprl oči, pokrili ušesa in si prizadeval slediti svoji domišljiji ter poskušal po svojih močeh misliti na nič drugega kakor samo na Njega, brez vsakršnega družabnika. Pomagal si je in se spodbujal z vrtenjem okoli lastne osi. Močnejše ko se je vrtel, bolj je izginjal čutni svet, s tem pa je bledela tudi njegova domišljija in vse druge sposobnosti, ki jih določajo telesni organi. Njegovo bistvo, neodvisno od njegovega telesa, je postalo močnejše in v določenih trenutkih se je njegova misel osvobodila primesi [*al-šawb*]. Z njeno pomočjo je lahko uzrl nujno bivajoče Bitje. Nato so se mu povrnila telesne moči in izničile njegovo stanje ter ga vrnila nazaj na najnižjo stopnjo [*asfal al-sāfilīn*]. Takrat je ponovil vse od začetka. Če ga je vmes prevzela šibkost in mu onemogočila nadaljevanje, je skladno s prej omenjenimi pogoji zaužil nekaj hrane, nato pa spet začel posnemati nebesna telesa na vse tri načine; tako je vztrajal nekaj časa v boju s svojimi telesnimi silami, ki so se mu upirale in ga včasih premagale. Premagal jih je le takrat, ko mu je misel postala spet jasna in brez vsiljenih primesi. Takrat je dosegel (duhovna) stanja tretjega posnemanja in začel preučevati tretje posnemanje, pri čemer si je prizadeval opazovati lastnosti nujno obstoječega Bitja.

Tretje posnemanje: motrenje lastnosti nujno obstoječega Bitja

Že pri teoretskem preučevanju [*nazarhu al-'almanī*], s katerim se je ukvarjal pred praktičnim posnemanjem, je videl, da so (te lastnosti) dvoje: pozitivne [*thabūt*], na primer znanje, moč in modrost, ter negativne [*salīb*], na primer izrekanje vsega v zvezi s telesom, tudi tistega, kar ni v neposredni povezavi s tem telesom, pa četudi iz daljave.

Pozitivne lastnosti vsebujejo to kot pogoj, ker nimajo nobene od telesnih lastnosti, med katere spada tudi množtenost. Spoznal je, da pozitivne lastnosti ne tvorijo njegovega bistva kot množtenega, ampak se vračajo k eni lastnosti, namreč k resničnosti njegovega bistva. Tako je začel iskati način, kako bi posnemal vsako od obeh vrst posnemanja.

Ker je videl, da so vse pozitivne lastnosti zvedene na resničnost njegovega bistva in da nikakor ne morejo biti množtevilne, saj je množtevilnost ena od telesnih lastnosti, in ker je prav tako videl, da spoznanje Njegovega bistva ni lastnost, dodana temu bistvu, ampak da njegovo bistvo pomeni znanje o Njegovem bistvu ter da je to znanje o njegovem lastnem bistvu pravzaprav Njegovo bistvo, je dojel, da če bo zmožen spoznati Njegovo bistvo, to spoznanje ne bo pomenilo neke lastnosti, dodane njegovemu bistvu, ampak bo to On sam. Videl je, da posnemati Njega prek pozitivnih lastnosti pomeni, da ga lahko spozna le kot takega brez kakršnihkoli telesnih lastnosti, temu pa se je tudi posvetil.

Glede negativnih lastnosti velja naslednje: vse izhajajo iz osvoboditve od telesnosti. Zato je začel iz svojega bistva odstranjevati vse telesne lastnosti. Čeprav jih je veliko odstranil že med vajami posnemanja nebesnih teles, jih je nekaj še ostalo, na primer krožno gibanje [*al-istidāra*] – gibanje, ki je eno izmed temeljnih lastnosti telesa –, nato njegova skrb za živali in rastline, usmiljenje do njih in trud za odpravo njihovih težav. Vse to so prav tako telesne lastnosti, ki jih, prvič, ne zmore uzreti brez telesne sposobnosti, in jih, drugič, ne more udejanjiti brez telesne sposobnosti. Zaradi vsega tega si je prizadeval iz sebe odstraniti vse te lastnosti, saj so neprimerne [*lā taliq*] za stanje, ki ga je želel doseči.

Vadba, ki vodi do izginotja

Omejil se je [*yaqtaširu*] in vztrajal v mirovanju na dnu svoje domače votline, s sklonjeno glavo in povešenim pogledom. Zavračal je vse čutne predmete in telesne sposobnosti, z mislimi in skrbjo pa se je osredotočal na nujno bivajoče Bitje, ki mu ni pripisoval nobenega družabnika.²¹⁵ Vsakič, ko se mu je v glavi poleg misli Nanj pojavila kakšna domišljajska predstava, se je z vso močjo nemudoma znebil in se ji zoperstavil. Izuril se je v tem in vztrajal tako dolgo, da so mu dnevi minevali, ne da bi kaj zaužil ali se sploh premaknil. Ko se je močno potrudil, so občasno iz njegovega razmišljanja [*dhikr*] in misli [*fikr*] izginile vse lastnosti: izginile so vse stvari razen njegovega bistva. To ga namreč ni zapustilo ves čas njegovega zrenja prvega, resničnega nujno obstoječega Bitja, kar ga je sicer precej skrbelo [*yasu'hu*], saj je videl, da to predstavlja motnje in da je nekaj tujega, kar spremlja njegovo zrenje. Nenehno je težil k svojemu izginotju [*fanā' 'an nafsihī*] in si zanj prizadeval ter se vestno trudil uzreti resnico, dokler mu to ni res uspelo. Takrat so iz njegovega razmišljanja in misli izginili tudi nebo, svet in vse, kar je med njima, skupaj z vsemi duhovnimi podobami in telesnimi sposobnostmi ter vsemi sposobnostmi, ki so razgrajene od snovi, namreč lastnostmi, ki spoznavajo Poznano Bitje [*al-ārifa bi al-mawdžūd*]. Takrat je njegovo bistvo izginilo v množici drugih bistev in vse skupaj je v celoti poniknilo, se porazgubilo in postalo razsuti prah. Nič ni ostalo razen tega edinega resničnega nujno navzočega Bitja, ki mu je s svojimi besedami, ki niso dodana lastnost njegovega bistva, spregovoril [*yaqūl biqawlihi*]: »Komu danes pripada vsa oblast [*muluk*] ...«²¹⁶ Dojel je njegov govor in slišal njegov klic, čeprav ni razumel ali govoril določenega jezika. Za nekaj

215 O strogem monoteizmu gl. Koran, sura 113.

216 Koran, sura *Ghāfar*, verz 16. Verz se navezuje na Božjo postavitev sodnega dne.

časa se je globoko pogreznil v to stanje in zagledal tisto, »česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo [*khaṭara ʿala qalbi bašari*]«. ²¹⁷

Zato ne povezuaj [*tuʿalliq*]²¹⁸ svojega srca z opisom nečesa, česar si niti človeško srce ne more predstavljati. Kajti veliko je stvari, ki si jih človek ne more zamisliti, a si jih kljub temu lahko predstavlja v srcu. Kaj naj rečemo za opis stvari, ki si jih niti v srcu ne more predstavljati, ker ne pripadajo njegovemu svetu ali njegovemu času? S *srcem* ne mislim na človekov organ niti na njegov duh, ki je v njegovi globini, ampak na podobo [*šūra*] tega duha, ki s svojimi močmi preplavlja človekovo telo.²¹⁹ Vsako izmed teh treh stvari bi lahko imenovali »srce«, a ni mogoče, da bi katerakoli izmed njih lahko predstavljala nekaj takega. Nekaj podobnega se lahko pojasni le, če se lahko predstavlja z eno od teh treh stvari. Kdor bi si poskušal to stanje predstavljati (brez soočanja), bi to poskušal zaman. To je tako, kot če bi nekdo želel okušati barve in jih po okusu razlikovati, na primer okusiti, ali je črna barva sladka ali morda kislá. Vendar te mi ne bomo zapustili, ne da bi podali namige o tistih čudovitostih, ki jih je uzrl na mističnem postajališču,²²⁰ a rabijo naj ti le kot

217 Hadis Qudsi, Saḥīḥ Bukhāri, *Kitāb al-ghānī al-ṣaḥīḥ*. Besedna zveza sicer pomeni »priti na misel«, »se posvetiti«, »pripetiti«. Ne glede na to, da po Hansu Wehru besedna zveza pomeni »(po)misliti na nekaj«, bi jo lahko v Ibn Ṭufaylovem mističnem kontekstu, v katerem ima osrednjo vlogo srce kot organ spoznavanja, prevedli kot »nekaj, kar se mu pojavi oziroma predstavi v srcu«.

218 *Tuʿalliq*, db. »narediti odvisno«, »privezati«, »povezati«. V Haveřícevem prevodu: *No ne pristaj srcem uz opis stvari koje ljudsko srce ne može sebi predstaviti*. Pri Gautieru: *N'attache donc pas ton coeur à la description*, pri Futtonu pa: *And now, let not thy Heart crave a Description of that which the Heart of Man cannot conceive*.

219 Prim. ta opis z al-Ghazālijevim opisom iz dela *Munqid min al-Ḍalāl*.

220 *Al-Maqām*, trajno duhovno »mesto«, »postajališče«, »točka zrenja«, od koder sufi zre Božjo enost (po Al-Qušajriju); razlikuje se od duhovnega stanja (*ḥāl*).

prispodobe zgledov in ne kot trkanje na vrata resnice,²²¹ saj je potrditev stanja na tem mističnem postajališču mogoča le, če ga dosežemo sami.

Zato zdaj dobro poslušaj z ušesom svojega srca in pozorno poglej z očesom svojega razuma vse, kar ti bom oznanil. Morda tu najdeš znamenje, ki ti bo pokazalo pravo pot. Moj edini pogoj je, da v tem času ne sprašuješ za dodatna pojasnila, ki naj bi jih uvrstil na te liste, saj so možnosti za to omejene in nevarno je rabiti izraze o nečem, o čemer se pravzaprav ne more soditi. In rečem takole.

Pokazatelj na postajališče izginotja

Potem ko je (Živi sin budnega) izginil [*faniya*] iz svojega lastnega bistva in drugih bistev, ker na svetu ni videl nič drugega razen *Edinega in Večno Živega*, je (ko je videl, kar je videl, in se zbudil iz stanja, podobnega opitosti), (spet) začel opazovati razlike med stvarmi. Opazil je, da se njegovo bistvo ne razlikuje od bistva Resnice [*al-ḥaq al-dhāt*] – naj bo vzvišena [*taʿālī*]! – in da je resnica njegovega bistva bistvo Resnice [*ḥaqīqa dhātahu hiyā dhāt al-ḥaqq*] ter da je tista stvar, za katero je na začetku mislil, da je njegovo bistvo, drugačna od bistva Resnice, da v resnici ne obstaja, ampak obstaja le bistvo Resnice. Ta je podobna sončni svetlobi, ki pada na trdna telesa in se pojavi na njih, in čeprav se ta odbita svetloba pripisuje telesom, ki jo odbijajo, v resnici ni nič drugega kakor sončna svetloba. In če eno izmed njih izgine, izgine tudi njegova svetloba, medtem ko sončna svetloba ostane nespremenjena, ne zmanjša se, če je telo navzoče, niti se ne poveča, če to ni navzoče.

Ko se pojavi telo, ki je pripravljeno sprejeti to (sončno) svetlobo, jo sprejme, in če to telo izgine, bo tudi to

221 *Ḍarb al-mithāl lā ʿalā sabil qaraʿ bāb al-ḥaqīqa*. Ibn Ṭufayl na tem mestu uporablja besedno igro: *ḍarb*, db. »prispodoba«, pa tudi »udariti« ali »trkati«, kar sovpada z besedo *qaraʿ*.

sprejemanje izginilo in ne bo imelo več pomena. Tako je le še bolj potrdil misel na podlagi svojih dosedanjih spoznanj: bistvo Resnice, Mogočnega in Veličastnega, se nikakor ne množi [*tatakaththar*] in védenje o njegovem bistvu sólo po sebi pomeni njegovo bistvo. Tako je ugotovil, da bo tisti, ki bo spoznal Njegovo bistvo, tega bistva tudi deležen. Imel je namreč védenje o tem in zato je tudi bil deležen tega bistva. To bistvo se nikakor ne dogodi drugače kot sólo po sebi; njegova navzočnost sólo po sebi pa je bistvo. Zato je bil on to sólo bistvo. Prav tako je z vsemi drugimi bistvi, ki so se ločila od svojih snovi in spoznala resnično Bistvo, bistvi, za katera je prej mislil, da so številna, zdaj pa ugotovil, da so ena sama stvar.

Ta podoba bi se zasidrala v njem, če mu Bog ne bi podaril usmiljenja in ga vodil k spoznanju. Dojel je, da se je ta podoba dvignila iz temačnih teles in čutnih predmetov, ki so ga zavedli. Mnogoštevilnost, maloštevilnost, enost, samota, mnogoterost, združevanje in ločitev – to vse so telesne lastnosti. A ta ločena bistva, ki spoznavajo resnico Bistva, Mogočnega in Veličastnega, so brez materije in jih zato ne smemo označevati kot mnogotera ali posamična. Mnogoterost namreč pomeni obstoj več različnih bister, posamičnost pa ne more obstajati brez spojenosti, in vse to lahko dojamemo le prek pojmov, povezanih s snovjo. Vendar je pojasnitev te téme zelo omejena:²²² če opisuješ ločena bistva z rabo vsakdanjih izrazov v obliki množine, kakor to počnemo zdaj, se bo to pomotoma lahko razumelo, kot da vsebujejo pojem mnogoterosti, če pa so, nasprotno, mnogotera in jih poskušáš opisati v ednini, se bo to pomotoma razumelo, kot da vsebujejo pojem edinstvenosti, česar

222 Tu Ibn ʿUfayl potrjuje dejstvo, da o *pravi Resničnosti* pravzaprav ni mogoče govoriti, temveč jo je mogoče le *okusiti* in *doživeti*, ker pojmi, opisovanja in besede pripadajo jezikovnemu in s tem čutnemu svetu, medtem ko umski svet ne razlikuje enosti in mnogoterosti, do katerih je mogoče priti le prek zrenja Božje eno(tno)sti.

jim ne moremo pripisati. Kot da sem priča netopirjem, ki jim je sonce zaslepilo oči. Premikajo se v slepi nevednosti [džunūn]²²³ in pravijo: »Resnično si pretiraval s preverjanjem, tako da si ostal brez naravnih sposobnosti intuicije in zavrzel logične sodbe, saj nam razumska načela [aḥkam al-ʿaql] povedo, ali je neka stvar ena ali mnogotera.« Zato nehaj s svojim pretiravanjem in zavrzi čudno pripovedovanje, podvomi o samem sebi in začni preučevati nizkotni čutni svet, na katerega sferah si tudi sam, kakor je to storil Živi sin budnega [Ḥay Ibn Yaqzān], takrat ko je uzrl svet in ga videl kot mnogoterega. A te mnogoterosti ni bilo mogoče zaobjeti, ker je bila neomejena, zato ga je spet uzrl na drugačen način in ga videl kot enega. In ker je omahoval, se ni odločil za nobenega od teh dveh opisov.

Čutni svet je izvor množine in ednine, le v njem se lahko razume njegovo resnico in v njem se dogodijo ločitev [al-anfiṣāl], združevanje [al-iṭiṣāl], pripadnost nekemu kraju [litaḥayyazā],²²⁴ drugačnost [al-mughāyara], ujemanje [al-atfāq] in razlikovanje [al-ikhtilāf]. Kakšno je potemtakem razmišljanje (Živega sina budnega) o Božanskem svetu [al-ʿālam al-ilahī], za katerega se ne da reči, da je celota ali del niti ga ni mogoče opisati z izrazi, ki jih navadno slišimo [al-alfāz al-masmūʿa], ne da bi pomotoma pomislili na kaj drugega, kar je nasprotno resnici (zato ga pozna le tisti, ki ga je uzrl, o njegovi resnici pa se lahko prepriča le tisti, ki ga je dosegel)?

In kdor poreče, da sem odstopil od naravne predispozicije [gharīza]²²⁵ tistih, ki razmišljajo, in zavrzel načela razumskih sodb, mu to priznavamo in ga puščamo skupaj s

223 Db. »norost«, v tem kontekstu pa tudi »neznanje«, »slepilo«, »nevednost«, »zatemnjen um«. Haverić besedo prevaja kot *mrak*, Gautier pa kot *tenebreuse ignorance* oziroma »mračna nevednost«.

224 »Prostornina« pomeni širino, dolžino in višino hkrati; izraz izhaja iz besede *ḥayaza*, »prostor«.

225 *Gharīza*, »narava«, »naravno«, »instinkt«, »dispozicija«.

tistimi, ki znajo razmišljati, saj je razum, na katerega mislijo on in njemu podobni, zgolj zmožnost logičnega odločanja [*al-quwwa al-nāṭiqā*], ki pregleduje posamezne podstati obstoječega čutnega sveta [*al-mawdžūd al-mahsūsāt*], na podlagi katerih privzame celoten pomen [*al-maʿnī al-kullī*].

Tisti, ki znajo razmišljati, dojemajo ta miselni postopek, način, ki smo ga omenili mi, pa je nad vsem tem. Zato naj tisti, ki ne pozna ničesar drugega razen čutnega sveta in njegovih splošnih pojmov [*kulliyātihā*],²²⁶ zatisne svoja ušesa in se vrne k svoji družbi, »k tistim, ki poznajo le površinsko plat življenja tega sveta, druge plati pa zanemarjajo«.²²⁷

Če si ti eden izmed tistih, ki se zadovoljijo s takšno vrsto kazanja na tisto, kar je v božanskem svetu, in če našim besedam ne daješ večjega pomena, kakor ga imajo navadno, ti bomo zaupali še nekaj, kar je Živi sin budnega videl na mističniem postajališču zvestobe [*maqām al-šidq*], ki smo jo že omenili in o kateri bomo spregovorili v nadaljevanju.

Živi sin budnega na mističnem postajališču zvestobe [*šidq*]

Po čistem poglobljanju, popolnem izginotju in resničnem doseganju²²⁸ je uzrl najvišjo sfero [*al-falak al-ʿalā*],²²⁹ ki je brez telesa in prosta materije, ki ni bistvo Edinega, Resničnega niti ni sama sfera,²³⁰ drugačna od njiju, ampak je kot podoba sonca, ki se pokaže na jasnem zrcalu: ni niti to sonce niti to zrcalo – in hkrati ni niti drugačna od njiju. Videl

226 *Kulliyāt* se nanaša na »vse, kar obstaja«, oziroma na »vse stvari, ki obstajajo«. Kot filozofski izraz označuje »splošne pojme« oziroma »univerzalije«.

227 Koran, sura *al-Rūm*, verz 7.

228 Živi sin budnega je tu dosegel popolno ekstazo.

229 Omenjena sfera predstavlja mejo neba, onstran katere raztezanje ni mogoče. Gl. op. 149.

230 Ibn Ṭufayl s tem misli na omenjeno telo sfere.

je, da ima bistvo te sfere toliko popolnosti, blišča in lepote, da tega ni mogoče opisati z jezikom, in da je tako pretanjena [*daqqa'n*], da je ni mogoče izraziti [*kasā bi*] s črkami ali z glasovi. Videl je, da je (sfera) v skrajnem užitku, veselju, radosti in vedrini prek zrenja bistva Resnice – naj bo vzvišena in veličastna!²³¹ Prav tako je pri naslednji sferi, to je pri sferi stalnih zvezd [*al-kawākib al-thābita*], videl, da ima bistvo, prosto snovi, in da to ni bistvo Edinega, Resnice, niti ni to bistvo, daleč od najvišje sfere, niti ni sama niti druga sfera [*wa lā nafsahu wa lā hiya ghayrihā*], temveč je kot podoba sonca, ki se jasni v zrcalu, od katerega se odbija kot izraz drugega zrcala, postavljen proti soncu. Tudi pri tem bistvu je opazil, da ima blišč, lepoto in radost, podobno kakor najvišja sfera. Tudi naslednja, Saturnova sfera ima bistvo, ločeno od snovi, ki ni eno izmed bistev, katera je videl poprej, niti drugačno od njih, temveč je kot podoba sonca, svetleča se v zrcalu, odbijajoča se kot odsev drugega zrcala, usmerjenega proti soncu. Tudi pri tem bistvu je videl, da ima blišč in radost kakor že prejšnje.

Tako je tudi opazil, da ima vsaka sfera ločeno [*al-mufāraqa*] bistvo, ki ni ena izmed prejšnjih sfer niti ni drugačna od njih, temveč je kot podoba sonca, ki se odbija od zrcala do zrcala glede na stopničaste nize, določene z zaporedjem [*rutab martaba bi ḥasabi tartīb*] sfer. Pri vsakem od teh bistev je videl lepoto, sijaj in radost, »česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo«,²³² vse dokler ni prišel do sveta obstajanja in propadanja, ki je v celoti v obsegu lunine sfere.²³³ Videl je, da je njeno bistvo prosto snovi in ni podobno nobenemu izmed prej uzrtih bistev, a tudi ni drugačno od njih. To bistvo ima sedemdeset tisoč obrazov, vsak obraz sedemdeset tisoč ust, vsaka usta pa

231 Islamski filozofi so sferi poleg telesa in uma pripisovali tudi dušo oziroma duha, zaradi katerega se sploh lahko giblje.

232 Hadis Qudsi, Saḥīḥ Bukhārī, *Kitāb al-ghānī al-ṣaḥīḥ*.

233 Filozofski izraz, prevzet od Plotina (205–270).

sedemdeset tisoč jezikov, s katerimi nenehno hvalijo, blagoslavljajo in povečujejo bistvo Enega, Resničnega. Prav tako je za to bistvo, za katero je sprva mislil, da je mnogotero, videl, da je brez množevnosti, da je popolno in radostno, podobno tistim, ki jih je videl prej, kakor da bi bilo to bistvo podoba sonca, ki se pokaže na površini valovite vode, od koder zadnje zrcalo, postavljeno po že omenjenem zaporedju, prejema podobo od prvega zrcala, ki je postavljeno proti soncu. Potem je videl, da ima tudi sam ločeno bistvo in da se to bistvo lahko razdeli na sedemdeset tisoč obrazov: zanj bi lahko trdili, da je bistvo njen del. Če se to bistvo ne bi dogodilo prav zdaj, potem ko ga ni bilo, bi lahko trdili, da sta obe bistvi eno. In če ne bi pripadalo njegovemu telesu glede na njegov obstoj, bi lahko trdili, da je nenastalo [*lam taḥaddath*].

Na tej stopnji [*al-rutba*] je videl več bistev, podobnih njegovemu, bistev, ki pripadajo telesom, ki so obstajala in nato izginila, in telesom, ki so še vedno bivala z njim.²³⁴ Videl je, da jih je neskončno veliko, če jih je mogoče označiti kot številna, ali pa so morda združena, če jih vsa označimo kot eno.

Videl je, da imajo njegovo lastno bistvo in tista, ki so z njim v istem zaporedju, toliko lepote, sijaja in radosti, pa tudi tisto, »česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo«, česar opazovalci ne morejo opisati in kar lahko razumejo le vodilni poznavalci Boga [*al-wāṣilūn al-‘ārifūn*].²³⁵

Prav tako je videl številna bistva, ločena od svojih snovi,

234 Po Gauthierju stopnja pomeni uresničenje mistične ekstaze. Prva bistva se nanašajo na um oziroma intelekt preminulih ljudi, medtem ko se druga oblika bistev nanaša na še živeče ljudi. Gl. Leon Gauthier, *Hayy ibn Yaqdhān, roman philosophique d'Ibn Thofail*, Alger in Beyrouth 1936.

235 *Al-wāṣilūn al-‘ārifūn* so tisti, ki so prišli do spoznanja na način združitve z Bogom.

podobna rjastim zrcalom, ki jih je načel čas,²³⁶ bistva, ki na ta način prevzamejo podobo sonca z bleščečega zrcala, na katero se je ta podoba zarisala, in odvrtačajo obraze od zrcal. V teh bistvih je videl grdost in pomanjkljivosti, kakršnih si ni mogel niti zamišljati. Videl je, kako trpijo brezmejne bolečine in nenehno kesanje, ko so obdana [*al-ḥidžāb*]²³⁷ s trpljenjem, ožgana s peklenkim ognjem, enkrat zavrnjena, drugič sprejeta.²³⁸ Poleg tistih, ki so podvržena trpljenju, je videl še mnogo drugih bistev, ki se pojavljajo in izginjajo, združujejo in razhajajo. Svoj pogled je usmeril nanje in jih je preučil: videl je velikanske grozote, ogromne nesreče, nenehna delovanja, modra določila, mirovanje in razburjanje ter graditev in rušenje.²³⁹ Za hip je ostal v tem stanju, nato pa se so mu vrnila čustva. Vrnil se je iz tistega stanja, podobnega nezavesti [*bi al-ghaṣī*], in stopalo mu je zdrsnilo s tega postajališča. Nato se mu je pokazal čutnozaznavni svet, izpred njegovih oči pa je izginil božanski svet, saj oba svetova ne morata ostati skupaj v istem duhovnem stanju, ker sta kakor

236 Morda se opis nanaša na bistva neverujočih, o katerih Koran pravi, da so brez razuma. Gl. Koran 8,22; 49,4.

237 *Al-ḥidžāb*, db. »tisto, kar se zakriva«, »tančica«. Glede na kontekst beseda ponazarja, da so ta bistva zajeta v peklju in s tem ločena od božanskega uvida. Gl. op. 73.

238 Namreč od Boga.

239 Ta opis je Haverič prevedel zvesto po izvirniku in prevodu dodal reference: *Pažljivo ih je razmatrio i zadubio se u njih. Vidje ogroman užas i neizmjernu nesreću, užurbano mnoštvo i duboku naredbodavnu mudrost, zrađnavanje i napuhivanje, uobličenje i uništenje*. Ockley in van Dyck sta odlomek izpustila, saj, kot sta zapisala, nista mogla razbrati smisla Ibn Ṭufaylovega opisa, medtem ko je Fulton te besede prevedel kot ... *and he beheld an Immensity of Fear and Vasntess of Operation, an Incessant Creation and Ordaining Wisdom, Construction, and Inspiration, Production and Dissolution*. Gauthier v predgovoru k svojemu prevodu trdi, da je Ibn Ṭufayl del romana verjetno namerno napisal v zelo težavnem jeziku, da bi ga lahko razumeli le tisti, ki so osvojili tehnično razumevanje (arabskega) jezika in dosegli določeno duhovno raven. Hermenevtično ta del romana ustreza opisu pekla.

dve ženi [*kaḍarratayn*] – če ugotiš eni, užališ drugo.

Če boš porekel: »Iz tega, kar si povedal o tem zrenju, izhaja, da so ločena bistva – če pripadajo nekemu nesmrtnemu in večnemu [*dā'im al-wudžūd*] telesu, kakršno je sfera – potemtakem tudi sama večna, če pa pripadajo telesu, ki teži k propadanju [*ya'ül ilā al-fasād*] – taka telesa so razumna živa bitja [*ka al-ḥaywān al-nāṭiq*]²⁴⁰ –, bodo tudi sama uničena, zbledela bodo in izginila, tako kot je z zrcali, ki odsevajo podobo, saj podoba obstaja le, če obstaja zrcalo in se, ko se zrcalo uniči, uniči in izgine tudi sama.« Zato ti porečem: »Kako hitro si pozabil na obljubo in zavrgel obvezo! Ali ti nismo prej dali vedeti, da so izrazi na tem področju zelo omejeni in da pojmi, kakorkoli že so uporabljeni za različna stanja, kaj hitro vodijo k nečemu neresničnemu? V zмотo te je vodilo, ker si prevzel primer [*al-mithāl*] in primerjano [*al-mumaththil*] kot edino vzročno razsodbo v vseh teh primerih. Tega se med navadnimi razpravami ne sme storiti, še manj pa tu, kjer (obravnavamo) sonce in njegovo svetlobo, podobo, zrcalo in podobe, ki se pojavljajo na njem, ter vse druge stvari: vse so neločene od teles, ki obstajajo le prek njih, zato je njihov obstoj vezan na obstoj njihovih teles, z njihovim uničenjem pa prenehajo bivati.«

Vsa božanska bistva in vsi božanski duhovi [*al-dhāt al-ilahiyya wa al-arwāḥ al-rabāniyya*]²⁴¹ so osvobojeni od teles in tistega, kar jim je dodano v skrajni meri, oddaljeni so od teles, brez kakršnekoli povezave ali odvisnosti do njih. Ravnodušni so do obstoja oziroma neobstoja svojih teles, saj so povezani – in v določenem razmerju – le z bistvom Edinega, Resničnega, nujno bivajočega Bitja, ki je prvo od njih, njihovo Počelo [*mabdu'hā*], Vzrok [*sababuhā*] in Ustvaritelj [*mawḍūduhā*], ki jih vzdržuje v stalnosti [*al-dawām*] ter jim daje obstoj [*bi al-baqāi'*] in večnost [*al-tasarmud*]. Oni

240 *Al-ḥaywān al-nāṭiq*, »govoreča« ali »razumna žival«; mišljen je človek.

241 Namreč tisti, ki so del božanske lastnosti.

ne potrebujejo teles, medtem ko telesa potrebujejo njih. Če bi izginili, bi izginila tudi njihova bistva, saj so njihova počela, in isto bi veljalo, če bi izginilo bistvo Edinega, Resničnega, ki je vzvišen nad njimi in očiščen – ni Boga razen Njega! Potem bi izginila vsa ta bistva in telesa, izginil bi ves čutni svet in nobeno bitje ne bi ostalo, saj je vse povezano med seboj. In čeprav je čutnozaznavni svet povezan z božanskim svetom in podoben njegovi senci, ga ne potrebuje in je od njega osvobojen. Kljub temu si je nemogoče zamišljati neobstoj, ker izhaja iz božanskega sveta, in njegovo uničenje je v tem, da se spreminja, ne pa da ne obstaja v popolnosti. O tem pripoveduje tudi častna knjiga, ko teče beseda o pomenu spreminjanja gora, ki bodo podobne volnenim snežinkam, ljudje pa podobni metuljem, o zatemnitvi sonca in lune, raznesenosti morja na dan, ko se bo zemlja spremenila v nekaj drugega kakor zemlja in prav tako tudi nebesa.²⁴²

Toliko ti lahko zdaj oznanim o tem, kar je Živi sin budnega videl na tistem častitljivem postajališču. Ne zahtevaj obsežnejšega pojasnila z besedami, kajti to ni mogoče [*ka al-muta'adhdhir*].

Celotna zgodba Živega sina budnega

Njegovo zgodbo ti bom povedal, če je to Božja volja. Ko se je po potovanju, ki ga je opravil, vrnil v čutni svet, se je naveličal tuzemskega življenja [*al-dunyā*] in začel hrepeneti po onstranskem življenju [*al-ḥayāt al-qaṣūā*]. Trudil se je, da bi se vrnil na tisto postajališče, tako kot je to počel prej, le da ga je tokrat dosegel laže in tam prebil dlje časa kot prvič.

Potem se je vrnil v čutni svet in se nato spet potrudil, da je prišel na tisto postajališče, kar mu je bilo zdaj še laže doseči kot prvič in drugič in bivanje tam je bilo daljše. Nadaljeval je s prizadevanjem za doseganje tega veličastnega

242 Stavak se nanaša na opis narave in naravnih stanj v Koranu.

postajališča, zmeraj laže ga je dosegal in bivanje tam je bilo vse daljše, vse dokler mu ga ni uspelo doseči, kadarkoli si je to zaželel, in ga ni zapustil brez svoje volje. Tako je tam prebil vsakič dlje časa in sestopil le, če je moral opraviti kaj nujnega, kar pa je zmanjšal, kolikor je bilo mogoče v upanju, da ga bo Bog – naj bo vzvišen in veličasten! – rešil telesa, ki ga je sililo k ločitvi od svojega postajališča, da bi se tako za zmeraj predal svojemu največjemu užitku in se rešil bolečin, ki jih je trpel vedno, ko je zapustil postajališče zaradi nujnosti potreb.

V tem stanju je ostal, dokler ni dosegel sedem sedmin [*saba'a asāb'i*] od svojega rojstva, to je petdeset let. Takrat se je spoprijateljil z Absalom in njuno srečanje bo – če bo taka Božja volja – orisano v nadajevanju.

Prijateljjevanje Živega sina budnega in Absāla

Pripovedovali so, da se je na enem od otokov, ki je bil blizu tega, na katerem se je rodil Živi sin budnega, po enem od dveh različnih pričevanj, ki zadevajo njegovo poreklo,²⁴³ razširila ena od resničnih skupnosti [*millati min al-milal al-ṣaḥīḥa*], prevzeta od nekaterih prvih prerokov, naj jih Bog blagoslovi. V tej skupnosti se je razpravljalo o vseh resničnostih stvari [*al-mawdžūdāt al-ḥaqīqiyya*] z različnimi poučnimi primeri, ki vodijo do predstav o teh stvareh in ki utrjujejo njihove podobe v človeških dušah, kakor je to v navadi med govorom, namenjenem širšemu občinstvu. Ta skupnost se je potem razširila po otoku in povečevala svojo moč, dokler ni dosegla, da je njihov kralj to vero odredil kot obvezo ljudstvu.

Na tem otoku sta odrasla dva mladeniča, polna kreposti

243 Ibn Ṭufayl očitno misli, da je Živi sin budnega živel na enem otoku, da pa »se je rodil« (*wulida*) oziroma »nastal« (*takawwana*) na drugem; to izhaja iz rabe različnih glagolov in omembe več otokov v Indijskem oceanu na začetku besedila.

in dobrih namer; prvi se je imenoval Absāl, drugi pa Salāman.²⁴⁴ Zavezala sta se tej skupnosti in jo sprejela z vsem srcem. Obvezala sta se, da se bosta držala vseh odredb in marljivo opravljala naložena dela. Tako sta se spoprijateljila. Včasih sta se poskušala poučiti o izrazih, (napisanih) v zakonu [šarā'ihā],²⁴⁵ kjer so omenjene lastnosti Boga – naj bo vzvišen in veličasten! –, njegovih angelih, lastnostih vstajenja [al-ma'ād], nagradah [al-ththawāb] in kaznih [al-'aqāb]. Pri tem se je Absāl bolj poglobil v iskanje skritih pomenov [al-bātin],²⁴⁶ bil bolj nagnjen k odkrivanju duhovnih pomenov in se posvetil mistični razlagi, medtem ko se je njegov prijatelj Salāman bolj posvečal dobesednim pomenom [al-zāhir],²⁴⁷ se oddaljil od simbolne razlage ter se vzdrževal postopanja in kakršnegakoli preudarjanja [al-ta'mil]. A oba sta vestno opravljala določena dela [al-a'māl al-zāhir], preizkušala svojo vest [al-muḥāsaba al-nafs] in se trudila odpovedovati telesnim strastem [mudžāhada al-hawā]. V zakonu so zapisi, ki spodbujajo k umiku [al-'uzla] in samoti [al-ānfarād], kar je oprto na predpostavko, da je v tem uspeh [al-fawz]²⁴⁸ in odrešitev [al-nadžāt],²⁴⁹ drugi zapisi pa spodbujajo k družabnosti [al-ma'āšara] in povezanosti z množicami [malāzima al-džamā'a]. Absāl se je predal umiku in se oprijel izrekov, ki so bili zanj primerni, saj je bil po naravi vselej naklonjen preudarjanju in iskanju smisla [al-'abra] ter poglobljanju [al-ghawṣ] v skrite pomene. To je najprej hotel doseči v samoti. Po drugi strani pa je Salāman

244 Prim. imena junakov v istonaslovnem avtobiografskem in alegoričnem besedilu Ibn Sīne. Gl. Davidson, Herbert Alan, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

245 V tem kontekstu gre za način življenja, predpise, zakone, navodila.

246 Gl. op. 43.

247 Gl. op. 42.

248 Db. »zmaga«.

249 Tudi »pokora« oziroma »osvoboditev«.

iskal družbo in težil k zapisom, ki so to predvidevali, saj je imel po naravi odpor do poglobljenega razmišljanja in delovanja po načelih. Zato je druženje zanj pomenilo izogibanje skušnjavam, zanikanje slabih misli in zaščito pred zablodelim govorom [*al-waswās*].²⁵⁰ Razlika v pogledih je bila razlog za njuno ločitev.

Absāl je slišal za ta otok, na katerim je nastal [*takawwana*] Živi sin budnega. Vedel je za rodovitnost otoka, za njegovo milo okolje in blag zrak. Vedel je, da bi bil primeren za nekoga, ki se je namenil poiskati samoto. Odločil se je odpotovati tja in preostanek svojega življenja preživeti v samoti, daleč stran od ljudi. Zbral je ves svoj denar in z njim kupil ladjo, ki bi ga pripeljala tja, preostali denar pa je razdelil revežem. Poslovil se je od svojega prijatelja Salāmāna in odplul na odprto morje. Mornarji so ga pripeljali do otoka, ga pustili na obali in odšli. Tam je Absāl nadaljeval s služenjem Bogu – naj bo vzvišen in veličasten! –, častil ga je in poveličeval ter premišljeval o njegovih najlepših imenih [*asmā’hu al-ḥusnā*]²⁵¹ in najvišjih lastnostih, pri čemer ga nič ni prekinilo ali zmotilo. Če je potreboval hrano, si je nabral kakšne plodove ali pa je kaj ulovil na otoku, pač toliko, da je potešil lakoto. V tem stanju je bival nekaj časa, poln zadovoljstva in veselja, posvečal se je čaščenju svojega Boga in pogovoru z njim. Vsak dan je opažal Božja znamenja in milost njegovih darov; pri svojem trudu in prehranjevanju je občutil olajšanje, kar je utrdilo njegovo prepričanje in umirilo vest.

250 Db. (po Koranu) »hudičeva šepetanja«. Haverić prevaja kot *nagovor nečastivog*, Fulton pa kot *Delusion is a hidden voice* (zabloda je skriti glas). Beseda *waswas*, ki je nedoločna oblika glagola, je tudi drugo ime za hudiča. Hudič je izvir zavajanja, to pa je tesno povezano z določeno obliko nagovora. Koran trdi, da je Bog ustvaril človeka in da pozna njegove temne misli: *Mi* (Bog) *smo mu* (človeku) *bližje od vratne žile* (Koran 50,16). Prav tako opozorja, da je hudič začel človeku šepetati (Koran 7,20; 20,120).

251 *Asmā’hu al-ḥusnā* se nanaša na devetindevetdeset »lepih Alahovih imen«.

Srečanje Živega sina budnega in Absāla

V tem času se je Živi sin budnega zelo poglobil v svoja veličastna postajališča in pri tem zapustil jamo le enkrat na teden, da je vzel hrano, ki mu je bila dosegljiva. Zato ga Absāl najprej ni mogel najti, čeprav je hodil povsod naokoli in raziskoval vse predele otoka. Ker ni srečal nobenega človeka ali videl kakšne njegove sledi, je to še povečalo njegovo radost, mu dalo večjo zagnanost in vlivalo dobro počutje, saj se je namenil povsem umakniti in poiskati samoto. (To je trajalo,) vse dokler ni nastopil čas, ko je Živi sin budnega prišel iz svoje jame poiskat hrano prav takrat, ko se je Absāl znašel na istem kraju. Takrat sta opazila drug drugega.

Absāl ni dvomil, da je to eden izmed Božjih samotarjev, ki je prišel na otok iskat samoto in se umaknit od ljudi, tako kakor se je namenil tudi sam. Bal se mu je približati in ga spoznati, da ne bi to bilo vzrok za oslabitev stanja, v katerem je bil, in bi tako postal ovira med njim in njegovim ciljem. Po drugi strani pa Živi sin budnega ni vedel, kaj je to bitje, saj med živalmi, ki jih je opazoval, še nikoli ni videl njegove podobe, in ker je Absāl nosil črno pokrivalo iz volne in krzna [*min šī'ar wa šūf*], za katero je Živi sin budnega mislil, da je naravna koža, je presenečeno obstal in zrl [*malayyan*] vanj.

Absāl je zbežal od njega, saj se je bal, da bi mu preprečil doseči njegovo stanje, Živi sin budnega pa mu je sledil zaradi svoje naravne nagnjenosti k raziskovanju stvari. Ko je videl, da oni beži čedalje hitreje, mu je za hip prenehal slediti in se skril, tako da je Absāl pomislil, da ga je prenehal loviti, da ga je zapustil in odšel stran. Absāl je začel z molitvijo, navajanjem, prošnjami, jokanjem, rotnjem in obžalovanjem, kar mu je odvrglo pozornost od vsega, v tistem trenutku pa se mu je Živi sin budnega uspel počasi približati, tako da ga Absāl ni začutil, vse dokler se mu ni ta tako zelo približal, da je lahko zaslišal njegovo branje in

molitev ter opazil njegovo ponižnost in jokanje. Slišal je prijazen glas in usklajene besede, ki jih ni zaznal pri živalih drugih vrst; preučil je njegovo podobo in orise ter opazil podobnosti s seboj. Videl je, da pokrivalo, ki ga nosi, ni del njegove kože, ampak oblačilo, ki ga je izbral, kakor je tudi sam izbral svoje.

Ko je videl njegovo vzgojenost v skromnem vedênju, ponižnost in jokanje, ni več dvomil, da je on ena izmed bitnosti, ki spoznavajo Resnico [*min al-dhawāt al-‘arifa bi al-ḥaqq*]. Do njega je začutil naklonjenost in hotel izvedeti, kaj ga je spravilo v jok in rotnje. Tako se mu je še bolj približal, dokler ga Absāl ni zaznal in se nemudoma podal v tek. Živi sin budnega pa je še hitreje stekel za njim, dokler ga ni dohitel, saj mu je Bog podaril dovolj umskih in telesnih moči in zmožnosti, tako da ga je ujel in oni ni mogel oditi.

Ko ga je Absāl videl pokritega z različnimi živalskimi kožuhimi in je zagledal, kako dolgi so njegovi lasje, ki so mu delno zakrivali (telo), ko je videl njegovo hitrost pri teku in moč, se ga je zelo ustrašil. Začel ga je prositi in rotiti z jezikom, ki ga Živi sin budnega ni razumel niti ni vedel, kaj je to, čeprav je v njem razbral znake preplašenosti. Zato ga je poskušal potolažiti z glasovi, ki se jih je naučil od nekaterih živali; z roko ga je trepljal po glavi in vratu ter ga začel božati in mu kazati znamenja veselja in radosti, dokler ni Absālov strah izginil in je doumel, da mu (Živi sin budnega) ne želi nič zlega.

Ker je bil Absāl že od nekdaj naklonjen znanosti o razlaganju [*‘ilm al-ta’wīl*],²⁵² je znal govoriti več jezikov in jih

252 *‘Ilm* sicer pomeni »znanost« (gr. *epistéme*), a hkrati ustreza teološko-filozofskemu razglabljanju v islamskem izročilu. *‘Ilm al-Qur‘an* so »koranske znanosti«, *‘ilm al-ḥadīth* »znanost o prerokovem izročilu«, *‘ilm al-kalām* »teologija«, *‘ilm al-fiqh* »pravne znanosti« itn. *Ta’wīl* pomeni »tolmačenje«, »interpretacijo«, tudi alegorično interpretacijo Korana in rabo hermenevitične metode pri branju besedil. Zgodovinska veda, ki preučuje pomen koranskih verzov, se imenuje *tafsīr*.

je dobro obvladal. Začel je govoriti z Živim sinom budnega in ga spraševati v različnih jezikih. Trudil se mu je približati na več načinov, a zaman. Živi sin budnega se je ves čas čudil nad tem, kar je slišal, saj ni poznal vsebine niti ni slutil nič drugega razen govornikove sprejemljivosti in zadovoljstva. Tako se je vsak od njiju čudil stanju drugega.

Absāl je imel pri sebi preostanek hrane, ki jo je prinesel s seboj z naseljenega otoka, in jo je ponudil Živemu sinu budnega, ta pa ni vedel, kaj je to, saj je ni videl še nikoli poprej. Absāl je začel jesti in mu nakazal, naj tudi on je, Živi sin budnega pa je začel premišljevat o pogojih, ki jih je samemu sebi postavil glede prehranjevanja. Ni namreč vedel, kakšen je izvor te hrane, kaj pravzaprav je in ali mu jo je dovoljeno jesti ali ne, zato je hrano zavrnil. Absāl ga ni nehal prositi in vabiti, naj vendarle kaj poje. Živi sin budnega je začel čutiti do njega naklonjenost in zato se je zbal, da bi ga morda razžalostil, če bi vztrajal pri zavračanju. Tako je vzel nekaj hrane in jo pojedel. Ko jo je pokusil in videl, da je okusna, se je zavedel svoje napake, saj je prekršil dano zaobljubo glede pogojev prehranjevanja. Obžaloval je to dejanje. Hotel se je ločiti od Absāla, se posvetiti svojim nameram in se vrniti k svojemu častljivemu postajališču. A ker mu ni uspelo, da bi se predal zrenju, se je odločil ostati z Absālom v čutnem svetu, da bi spoznal njegovo zgodbo in povsem zadovoljil svojo radovednost ter bi se šele nato odpravil na svoje postajališče, kjer ga nič ne bi moglo zmotiti. Tako se je namenil družiti z Absālom.

Ko je Absāl videl, da Živi sin budnega ne zna govoriti, se je počutil dovolj zaščitenega pred nevarnostjo, ki bi jo lahko pomenil zanj. Zaupal mu je in upal, da ga bo naučil govora, znanosti in vere, ter bil tako deležen Božje nagrade in se približal Bogu. Najprej ga je Absāl začel učiti govora: kazal mu je stvari in nato izgovarjal njihova imena. To je večkrat ponovil in od njega zahteval, naj jih tudi sam izgovori. Oni jih je izgovarjal in hkrati kazal na stvari, dokler

se ni naučil imen vseh stvari ter se korak za korakom, a dokaj hitro, naučil govoriti. Potem ga je Absāl začel spraševati [*Absāl yas'āluhu*] o njegovi zgodbi in o tem, kako je prišel na ta otok. Živi sin budnega mu je odgovoril, da ne ve nič o svojem rojstvu, očetu ali materi, razen o gazeli, ki ga je vzgojila. Nato mu je pojasnil svojo zgodbo in to, kako je napredoval v znanju, dokler ni dosegel (stopnje) združitve z Bogom [*al-wuṣūl*].

Ko je Absāl slišal od njega vse razlage o resnicah in bistvih, ločenih od čutnega sveta, ki spoznavajo bistvo Resnice – naj bo vzvišeno in veličastno! –, in ko mu je opisal vse lepe lastnosti bistva Resnice, kolikor je bil tega zmožen, in podal opise radosti tistih, ki so dosegli stopnjo združenosti in bolečin tistih, ki so bili iz tega izločeni, in ko jih je videl v lastni združenosti, (Absāl) ni več dvomil, da so te stvari, omenjene v Božjem zakonu, o Bogu, mogočnem in velikem, o njegovih angelih, svetih knjigah, prerokih, sodnem dnevu in raju, primeri tega, kar je videl Živi sin budnega. Tako so se oči njegovega srca in ogenj njegovega razuma spojili in uskladili [*al-ma'qūl wa al-manqūl*], bliže pa mu je postalo preučevanje alegorične razlage, tako da mu nobena stvar v zakonu ni bila nerazumljiva oziroma zanj ni ostala nerazrešena, nobena pot ni ostala zaprta, nobene temne skrivnosti neosvetljene, in postal je eden izmed razumnih [*min awālī al-albāb*].

Od takrat je na Živega sina budnega gledal z začudenjem in s spoštovanjem ter dojel, da je eden od Božjih prijateljev, ki se ne bojijo in ne veselijo. Odločil se je, da mu bo služil, da bo ob njem, upošteval njegove nasvete in deloval po njegovih navodilih pri razreševanju določil, ki jih je predpisoval zakon in se jih je naučil v svoji skupnosti.

Nato je Živi sin budnega začel poizvedovati o Absālovi zgodbi. Absāl mu je najprej opisal svoj otok in tamkajšnje ljudstvo, način življenja pred prihodom že omenjene skupine in to, kako so se razvili po njenem prihodu. Opisal mu je

vse, kar je v zakonu, opis Božanskega sveta, raja [*al-džanna*], pekla [*al-nār*], oživljanja [*al-bu'ath*], vstajenja [*al-nušūr*], zborovanja vstalih [*al-ḥašar*], sodbe [*al-ḥisāb*], tehtnice [*al-mizān*]²⁵³ in Poti [*al-širāt*].²⁵⁴ Živi sin budnega je vse dobro razumel in pri tem ni našel nič nasprotnega tistemu, kar je uzrl pri svojem častnem postajališču. Zavedel se je, da je tisti, ki je to opisal in prenesel, govoril resnico in iskreno opisoval: to je bil poslanec svojega Boga. Zato mu je verjel in priznal [*šahada*]²⁵⁵ njegovo poslanstvo.

Potem je Absāla začel spraševati o dolžnostih [*al-farā'id*] in verskih obredih [*al-'ibādāt*], ta pa mu je opisal molitev [*al-ṣṣalāt*],²⁵⁶ predpisano miloščino [*al-zakāt*],²⁵⁷ post [*al-ṣṣiyām*],²⁵⁸ romanje [*al-ḥadž*]²⁵⁹ in druga podobna dela zunanjega izgleda [*al-zāhira*] vere. Živi sin budnega je vse sprejel, si jih odredil kot obveze in jih začel izvajati ter se držati zapovedi tistega, čigar iskrenost je sprejel. Kljub temu sta mu ostali dve stvari, nad katerima se je čudil in mu nista bili razumljivi.

Prva: zakaj je ta poslanec pri večini opisov božanskega sveta ljudem podal toliko primerov, ni pa jim razodel odkrivanja [*mukāšafa*],²⁶⁰ kar jih je vodilo v zmotno poveličevanje Boga, tako da so mu pripisovali telo in trdno verjeli v bistvo Resnice stvari, od katere je to bistvo povsem osvobojeno? Podobno je z opisovanjem odpuščanja [*al-thawwāb*]

253 Dobra in zlega.

254 Po Koranu je *širāt al-mustaqīm* »prava Pot«, ki vodi do odrešenja.

255 »Pričevanje« oziroma »priznavanje« (*šahāda*), da ni boga razen Boga, je prvi steber islama.

256 Molitev je drugi steber islama.

257 Davek, namenjen revežem, onemoglim in pomoči potrebnim, je tretji steber islama.

258 Post, ki nastopi v svetem mesecu ramadanu, v katerem je bil razodet Koran, je četrti steber islama.

259 Ibn Ṭufayl govori o štirih temeljih islama, čeprav jih nikjer izrecno ne omenja.

260 *Mukāšafa* ima v sufizmu duhovni pomen. Gl. op. 95.

in kaznovanja [*al-'uqāb*].²⁶¹

Druga: zakaj se je omejeval samo na verske dolžnosti in obredne naloge, dovolil pa je povečevanje imetja in obilico hrane, kar je ljudi vodilo, da so se ukvarjali samo še z ničvrednim delom [*bāṭil*] in se oddaljili od resnice? Sam je menil, da nikomur ni treba jesti več, kolikor mu zadostuje za potešitev lakote, denar pa zanj ni imel nikakršnega pomena.

Preučil je predpise zakona, ki so se navezovali na imetje, na primer miloščino in njene različne podvrste, kupoprodajo, obresti, telesne kazni [*al-ḥudūd*]²⁶² in kazni diskrecijskega prava sodnika [*al-'uqūbāt*]. Začudil se je nad njimi in jih ocenil za odvečne ter rekel naslednje: »Če bi ljudje resnično razumeli, bi se izogibali ničvrednim rečem, obrnili bi se k Resnici in vsega tega jim ne bi bilo treba prenašati; nihče ne bi imel imetja, za katerega je določena miloščina in katerega kraja zahteva odsekanje roke, rop pa odvzetje življenja.«

Do te predpostavke ga je pripeljalo to, (da si je predstavljal), da so vsi ljudje obdarjeni z vzvišeno naravno predispozicijo [*fiṭra fā'iqa*], prodornim mišljenjem [*adhmān thāqiba*] in trdnimi značaji [*nufūs ḥāzama*], ni pa vedel za njihove neumnosti, pomanjkljivosti in napačne presoje. Ni vedel, da so kot živali ali pa celo bolj od njih oddaljeni od prave poti.

261 *Al-'uqāb* je v islamskem pravu kazen, ki se nanaša na diskrecijsko pravico sodnika.

262 *Ḥad* (množina *ḥudūd*) pomeni telesno kaznovanje, ki je po islamskem pravu strogo določeno, a so ga le redko izpolnjevali. Gl. Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005; Wael Hallaq, *Shari'ā. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009; za opis v slovenščini gl. Sami Al-Daghistani, »Šerijat ali islamsko pravo? Pravni diskurz islamske tradicije«, KUD Logos, september 2015, dostopno na <http://kud-logos.si/2015/islamsko-pravo/>.

Živi sin budnega ljudem svetuje pravo pot

Ko se je njegovo usmiljenje do ljudi zelo povečalo in si je zaželel, da bi jih rešil s svojimi lastnimi rokami, se je odločil priti do njih, jim razložiti Resnico in jo pojasniti. To je naznanil Absālu in ga vprašal: »Ali obstaja kakšna možnost, da pridem do njih?« Absāl mu je naznanil, da je človeška naravna predispozicija pomanjkljiva in da se ljudje izogibajo izpolnjevanju Božjih ukazov, česar Živi sin budnega ni mogel razumeti in je ostal naklonjen svojemu upanju. Pri tem si je tudi Absāl zaželel, da bi z Božjo pomočjo napotil manjšo skupino, da bi ga²⁶³ spoznali tisti, ki so imeli do tega nagnjenje in so bili rešitvi bliže od drugih. Zato je podprl njegovo mnenje. Odločil se je, da se bo podnevi in ponoči zadrževal na obali, če bi jima morda Bog omogočil prečkati morje. Tako sta to izpolnjevala in pri tem prosila vzvišenega Boga, naj ju napoti do rešitve.

In bila je volja Boga, naj bo vzvišen in veličasten, da se je neka ladja izgubila na morju in jo je veter z močnimi valovi usmeril na obalo otoka. Ko se je dovolj približala obali, je posadka opazila dva moža. Približali so se jima in Absāl jih je nagovoril ter vprašal, ali ju lahko vzamejo s seboj; strinjali so se s tem in ju sprejeli na krov. Bog jima je poslal ugoden veter, ki je ladjo v zelo kratkem času ponesel do zelenega otoka. Tam sta izstopila in šla v otoško mesto, kjer so k Absālu pristopili prijatelji, on pa jim je povedal zgodbo o Živem sinu budnega. Izkazali so mu spoštovanje, čudili so se njegovi zgodbi in ga občudovali. Absāl mu je oznanil, da je ta skupina umnejša in razumnejša od drugih ljudi. Če mu jih ne bo uspelo poučiti, potem mu bo z drugimi še teže.

TedANJI poglavar otoka in vodja vseh tamkajšnih ljudi je bil Salāmān, Absālov prijatelj, ki je imel drugačno pre-

263 Iz konteksta ni povsem razvidno ali se »ga« (v arabščini osebni zaimke za prvo osebo ednine moškega spola *hu*) nanaša na Boga ali na Živega sina budnega.

pričanje; zagovarjal je druženje z množicami [*džama't*] in prepovedoval samoto.

Živi sin budnega je (ljudi) začel učiti in razlagati skrivnosti modrih, toda čim se je malce dvignil nad pojavni svet in začel opisovati to, kar je bilo v nasprotju z njihovimi prepričanji, so se začeli od njega oddaljevati in zavračati njegovo razlago. V sebi so čutili ogorčenje in v srcih nabirali jezo, četudi so se do njega vedli prijazno iz hvaležnosti, ker je bil zanje tujec [*ligharibatihī fihum*], in zaradi spoštovanja do prijatelja Absāla.

Kljub temu je Živi sin budnega ponoči in podnevi z njimi nadaljeval prijazno razpravo, pojasnjeval jim je *Resnico*, in sicer tako na skrivaj [*siran*] kakor tudi javno [*džihāran*], a vse to je v njih le povečevalo odpor in upor. Čeprav so bili ljubitelji dobrega in željni Resnice, zaradi pomanjkanja naravne predispozicije niso sledili Resnici po pravi poti niti se niso obrnili v smer, ki vodi do nje, poleg tega pa se tudi niso usmerili k pravim vratom in je niso želeli spoznati na način njegovih predhodnikov [*arbāb*], ampak na skupen način, ki mu sledijo vsi ljudje. Živi sin budnega jih je želel poboljšati, a je njegovo upanje za njihovo rešitev zaradi majhnega števila sprejemnikov (njegovega nauka) povsem izginilo.

Nato je preučil družbene plasti in videl, da je vsaka skupina [*hizb*] zadovoljna s tem, kar ima, ter da pri tem postavlja svoje strasti za svoja Božanstva, svoja hrepenenja za idole [*m'abūdahum*], ko se žrtvuje za zbiranje ostankov tega sveta [*hiṭām al-dunyā*], opazil pa je tudi, kako so vsi zaposleni s svojim nagonom po razmnoževanju, dokler ne končajo v grobovih. Tem ljudem ne pomaga nikakršen nasvet, nobena dobra beseda ne zaleže, razpravljanje z njimi le povečuje njihovo vztrajanje (v napačnih mnenjih) in nobena pot jih ne vodi do modrosti niti je nimajo. Potopljeni so v nevednost [*al-džahāla*],²⁶⁴ njihova srca pa so zarjavela,

264 *Džahiliyya*, »nevednost«, »neznanje«, tj. obdobje pred razodetjem oziroma islamom.

zasvojena s tistim, za čemer se ženejo. Bog je zapečatil njihova srca in ušesa in doletela jih bo strašna kazen.²⁶⁵

In ko je videl, kako jih obkoljuje obroč trpljenja [*sarādaq al-‘adhāb*]²⁶⁶ in zakriva tema,²⁶⁷ ki jih je objela, in da se večina (z redkimi izjemami) ne drži ničesar od svoje vere razen tistega, kar je vezano na ta svet, da so se odrekli svojih obveznosti, četudi so lahke, da so jih prodali po nizki ceni in da sta jih trgovanje in prodajanje oddaljila od Božje molitve, ter da se niso bali dneva, ko se jim bodo povrnila oči in srca,²⁶⁸ mu je postalo povsem jasno, da se z njimi ni mogoče pogovarjati o nezakriti poti Resnice [*al-mukāšafa*] in da jih je nesmiselno obvezovati, naj svoje delovanje dvignejo na višjo stopnjo. Videl je, da večina ljudi podcenjuje korist zakona glede na to, kako dobro jim služi v sedanjem življenju, da resnica zanje pomeni pravilno ravnati v življenju in da jim drugi ne ogrožajo osebnega premoženja ter da razen redkih posameznikov ne bodo dosegli končne sreče [*bi al-sa‘āda al-akhrāwiyya*], to pa so tisti, ki so željni doseči prihodnje življenje, ki se za to trudijo in ki verujejo.²⁶⁹ Kdor pa je nepobožen in se odloči za življenje na tem svetu, tistega bivališče bo pekel.²⁷⁰

Nihče ni v večji zadregi in večjem trpljenju kakor tisti, pri čigar delu se od časa njegovega prebujenja do časa nje-

265 Koran, sura *al-Baqara*, verz 7.

266 Opisa stanja nevernikov in njihovega trpljenja ob sodnem dnevu je prevzet iz Korana. Gl. suro *al-Kahf*, verz 29.

267 V arabščini ima *ḍalamāt al-ḥadžaba* dva pomena. Prvi je v razlagi al-Ṭabarīja k suri *al-Zumar*, verz 6, in pomeni eno od treh vrst *temnosti* (ovojnice), ki jih zarodek doživi še v maternici (Tafsīr al-Ṭabarī, 459). Drugi pomen je »ločitvena sfera« med rajem in peklom ter med Božjim prestolom in najbližjimi angeli. Tretji pomen je glede na kontekst najustreznejši. Gre za opis nevednosti, ki jo večkrat omenja tudi Koran, npr. v suri *Ibrahīm*, verz 1, in *al-Ḥādīd*, verz 9.

268 Koran, sura *al-Nūr*, verz 37.

269 Koran, sura *al-Isrā‘*, verz 19.

270 Koran, sura *al-Nāzi‘āt*, verz 37–39.

govega spanja ne bo našlo nič drugega kot služenje nizkim čutnim stvarim: zbiranje imetja, doseganje telesnega užitka, zadovoljevanje strasti, izražanje jeze nad drugim, doseganje položaja varnosti in opravljanje dela, predpisanega po zakonu le zato, da bi se hvalil ali si s tem rešil glavo. *Vse so to mračnosti, ena nad drugo, v razburkanem morju. Med vami ne obstaja nihče, ki vanj ne bo vstopil. To je odlok tvojega Gospodarja.*²⁷¹

Ko je dojel človeški položaj [*aḥwāl al-nās*], da je namreč večina ljudi na ravni nerazumnih živali, je spoznal, da se vsa modrost, duhovna usmeritev [*al-hidāya*] in uspeh skrivajo v prerokovih besedah in v tem, kar je zapisano v zakonu, da ni mogoče nič drugega in da se nič dodatnega ne more doumeti. Za vsako nalogo obstajajo ustrezni ljudje in vsakdo je sposoben opraviti tisto delo, za katerega je bil ustvarjen. Tako je Bog ravnal s tistimi, ki jih ni več med nami. In v njegovih ravnanjih ni mogoče najti nikakršne spremembe.²⁷²

Nato je odšel do Salamāna in njegovih privržencev, se jim opravičil za to, kar jim je govoril, in jih prosil odpuščenja. Dejal jim je, da je prišel do istega prepričanja, kakršno je njihovo, in da je prevzel isto usmeritev, kakor je njihova. Svetoval jim je, naj izpolnjujejo jasne obrede [*al-ʿamāl al- zāhira*], se držijo vseh meja predpisov zakona²⁷³ [*ḥudūd al-šariʿa*], se čim manj spuščajo v zadeve, ki zanje niso pomembne, verujejo v nejasne zadeve [*al-šabahāt*] in jih prevzamejo, naj se izogibajo novotarjenja [*al-bidaʿ*]²⁷⁴ in herezije [*al-ahwaʿ*], sledijo pobožnim prednikom [*bi al-salaf al-šāliḥ*] in se odrečejo strastem. Ukazal jim je, naj se

271 Koran, sura *al-Marjam*, verz 71.

272 Koran, sura *al-Ahzab*, verz 62.

273 Db. »meja«. V islamskem pravu se pojavlja kot strokovni izraz in pomeni telesno kaznovanje. Po islamskem pravu obstaja pet splošno sprejetih ravnanj: obvezno, zaželeno, dopuščeno, nezaželeno in prepovedano.

274 »Novotarjenje«.

izogibajo stvarjem, ki predvidevajo zanemarjanje zakona, in se ne predajajo (užitkom) tega sveta. Na to jih je ostro opozoril. Oba z Absalom sta videla, da za to vestno, a majhno skupino ni nobene druge rešitve razen te poti. Če bi se dvignili na raven čistega umovanja [*al-istibṣār*], bi izgubili ravnotežje in jim ne bi uspelo priti na raven srečnih; dvigovali bi se in spuščali ter dočakali grozovit konec. Če pa bi ostali takšni, kakršni so, dokler jih ne doleti smrt, bi dosegli rešitev in bili med tistimi, ki stojijo na desni strani [*aṣḥāb al-yamīn*].²⁷⁵ *Tisti pa, ki so prišli prej, bodo nameščeni najprej in bodo bližje Bogu.*²⁷⁶

Opravičila sta se in se poslovila od njih. Čakala sta na vrnitev na svoj otok, dokler jima Bog, vzvišeni in veličastni, ni pomagal pri vrnitvi. Tam je Živi sin budnega še naprej iskal svojo vzvišeno postajališče tako, kakor je to počel poprej, dokler ga ni dosegel, in tudi Absāl mu je sledil, vse dokler se mu ni približal. Tako sta častila Boga, dokler nista dočakala smrti.

275 Na častnem, desnem mestu v raju. O tem gl. Tafsīr al-Ṭabarī, 535; Koran, sura *al-Wāqia*, verz 27.

276 Koran, sura *al-Wāqia*, verz 10–11.

Sklep

To je bila zgodba Živega sina budnega, Absāla in Salamāna, naj ti Bog pomaga s svojim navdihom. Obsega veliko izbranih opisov, ki ne obstajajo v nobeni drugi knjigi niti jih ni mogoče slišati prek ustnih izročil. Pripada skrivnemu védenju [*‘ilm al-bāṭil*],²⁷⁷ ki ga ne prejme nihče razen poznavalcev Boga [*ahl al-m‘arufa bi Allāh*]²⁷⁸ in za katerega ne vedo tisti, ki ga zanikajo [*ahl al-gharra bi Allāh*].²⁷⁹ V tem smo se oddaljili od poti naših pobožnih prednikov, ki so to védenje vestno in ljubosumno varovali. A tisto, kar nam je olajšalo odkritje te skrivnosti in nam naložilo, naj z nje strgamo tančico, so nekatere slabe misli, ki so jih spočeli nekateri filozofi,²⁸⁰ jih javno razširili na več koncih in deželah ter tako povzročili splošno škodo. Doumeli smo, da šibki ljudje, ki so zavrnilo preroška izročila – naj jih Bog ozdravi! –, ljudje, ki so želeli posnemati nespametne, niso pomislili, da so te misli skrivnostne in jih je treba dobro varovati pred tistimi, ki jih niso vredni, da jim pač ne bi sledili in jim bili naklonjeni. Zato se nam je posvetilo, da bi jim bilo koristno pojasniti del teh skrivnosti ter jih tako privabiti k raziskovanju Resnice in odvrniti od druge poti. Kljub temu teh listov s skrivnimi pojasnili ne puščamo brez

277 *Al-‘Ilm al-Maknūn*, je *‘ilm al-bāṭin*, sufiji ga imenujejo tudi *Znanost o Resnici*.

278 Včasih se imenujejo *al-‘arifūn*, »poznavalci«, torej tisti, ki so prišli do znanja, pa tudi *al-ilhām*, *al-‘irfān*.

279 Nanaša se na hadis, ki ga omenja islamski učenjak Ibn Taymiyya (1263–1328), pripadnik hanbalitske pravne šole sunitskega islama. Za mnoge učenjake je Ibn Taymiyya zagovornik tradicionalne oblike preučevanja islamskih virov (Korana in hadisov). V tej izdaji besedila gre najverjetneje za napako in zamenjavo dveh črk, saj ima zapisana beseda *al-‘izza* (namesto *al-gharra*) prav nasproten pomen.

280 Po Haveričevem mnenju se ta misel nanaša na islamskega filozofa Ibn Bādždžo.

zelo blagega zakrivala, katerega bo zlahka odstrl tisti, ki je tega vreden, ob njem pa se bo zagozdil tisti, ki ne zasluži, da pride onstran njega. Tako ga ne bo mogel obvladati.

Sam pa prosim svoje brate, ki berejo te besede, da sprejmejo moje opravičilo zaradi vsega, kar sem v svoji razlagi izpustil; opravičujem se tudi, da nisem bil pozoren pri podajanju dokazov. To sem storil zato, ker sem bil dvignjen do višav, ki presegajo človeške poglede, in ker sem ljudem želel s preprostimi besedami zbuditi voljo in željo, da bi našli pravo pot. Prosim Boga za milost in odpuščanje. Naj nas pripelje k jasnemu spoznanju o Njem – On je velikodušen in plemenit. In mir s teboj, brat moj, ki sem se te namenil rešiti – naj se te Bog usmili in te blagoslovi!

Sami Al-Daghistani

Oris arabske islamske filozofije, Ibn ʿUfayl in rojstvo filozofskega romana

Ibn ʿUfaylov alegorični filozofski roman *Živi sin budnega* je delo, ki zahteva vsaj osnovno poznavanje zgodovine arabske islamske filozofije do časa njegovega nastanka. Preden predstavimo avtorja in njegovo delo, si zato oglejmo temeljne obrise te tradicije, ki zadevajo tako novoplatonizem kot tudi vrsto teoloških in filozofskih tokov znotraj islamskega intelektualnega izročila.

1. Zgodovina arabske islamske filozofije med 9. in 12. stoletjem

Dela, ki obravnavajo zgodovino filozofije na Zahodu, le redko upoštevajo islamsko filozofijo, čeprav je ta v veliki meri vplivala na miselne tokove zahodnega sveta. Ko govorimo o islamski filozofiji, imamo v mislih zelo splošen koncept islamske kulture, iz katere je ta filozofija vzniknila in postala njen del. Toda ne smemo je razumeti le kot del zgodovine idej, saj bi to neizogibno vodilo v zmanjševanje pomena različnih arabsko islamskih filozofskih nazorov, tem in tokov.

Zgodovino islamske filozofije sestavljajo tri klasične veje: teološko-spekulativna (mutaziliti, ašariji, maturdiji), filozofska (ta vključuje plejado klasičnih islamskih filozofov, kot so al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sinā, Ibn Ḥazm, Ibn ʿUfayl,

Ibn Rušd in drugi) ter sufijska (najpomembnejši avtorji so Rabija, Ibn 'Arabī, Attar in Rūmī).¹ Še preden bomo predstavili osrednje filozofske tokove, nekatere najpomembnejše filozofe in različne teološko-filozofske šole, bomo nekaj besed namenili pojmu »arabska islamska filozofija«, ki je bil nemalokrat podvržen različnim razumevanjem in interpretacijam.

1.1. *Al-falsafa al-islamiyya*? Izvor, pojem, definicija

Kaj je pravzaprav islamska filozofija? V predislamski Arabiji filozofija v grškem pomenu besede ni bila znana. Šele z nastopom koranskega razodetja in islamske teologije (*ilm al-kalām*) ter pod vplivom helenistične misli in judovsko-krščanske vednosti je prišlo do zaokroženega »argumentativnega in eksaktnoznanstvenega sklopa, ki mu pravimo islamska filozofija«² oziroma filozofija v islamu, arabska filozofija, arabska islamska filozofija ipd. V arabščini je beseda *falsafa* prevod grškega pojma *philosophía* in kot taka pomeni »ljubezen do modrosti«. To, da je arabski jezik v t. i. zlati dobi islama,³ tj. med 9. in 12. stoletjem, imel vodilno vlogo pri oblikovanju zametkov današnjih naravoslovnih (in humanističnih) znanosti,⁴ nedvomno priča o njegovem velikem pomenu za intelektualno zgodovino človeštva. Zanj je veljalo, da ni bil le jezik administracije, temveč tudi in predvsem jezik znanosti.⁵ Z besedo *falsafa* torej označujemo tisto

1 Gl. Orhan Bajraktarević (ur.), *Klasična islamska filozofija*, Sarajevo: Fakulteta islamskih nauka, 2009, str. 12.

2 Prav tam.

3 Prim. Hugh Kennedy, *When Baghdad Ruled the World*, Cambridge, Massachusetts: Da Capo Press, 2005.

4 O vzpostavitvi t. i. islamskih ved, splošnem izobraževanju in znanosti v islamu gl. George Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

5 Prim. Gotthard Strohmaier, »Ḥunayn b. Iṣḥāk al-'Ibādī«, v: *Encyclo-*

filozofijo, ki so jo oblikovali muslimanski misleci⁶ arabskega, pa tudi nearabskega rodu,⁷ čeprav Koran pri njihovem preučevanju ni bil vselej oporna točka, nekaterim koranskim tezam pa so nemalokrat celo oporekali.⁸

1.2. Grški vpliv, novoplatonizem in islamska misel

Z razširitvijo islamskega kalifata, ki je obsegal tudi področja pod vplivom grške kulture, se je po smrti preroka Mohameda⁹ pojavilo moralno vprašanje, ki je bilo sicer povezano predvsem z islamskim pojmovanjem monoteizma, vendar je hkrati vsebovalo pragmatičen premislek. Šlo je za to, da bi določili, kaj je tisto, kar se sme – čeprav pripada tuji kulturi – uporabiti v novi religiozni skupnosti. Kljub številnim teoretičnim pomislekom glede sorodnosti med starogrško in islamsko kulturo poznamo mnogo primerov, ki kažejo na uspešno združitev različnih idejnih in filozofskih tokov, na spojitve, ki je prinesla napredek znanosti in splošno kulturno rast. Muslimani so se sicer ravnali po splošnem vo-

paedia of Islam, Second Edition, Leiden in London: Brill, 1955–2005, 3. zv., str. 578–581; Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, London: Routledge, 1998; George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2007.

- 6 Prim. Salih H. Alić, *Arapsko-islamska filozofija, definicija i značaj u istoriji*, Sarajevo: Orientalni institut, 1974, str. 445–446.
- 7 Številni misleci niso bili arabskega porekla in niso pisali v arabskem jeziku, temveč v perzijskem. Prav tako tudi mnogi filozofi niso bili muslimani, ampak so pripadali bodisi judovski bodisi krščanski veroizpovedi. Prim. Seyyed Hossein Nasr in Oliver Leaman (ur.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, str. 1–4.
- 8 Gl. al-Ghazālī, *Tahafut al-Falāsīfah*, Bejrut 1927.
- 9 Prerok Mohamed (arab. *Muḥammad*) je umrl leta 632. Po njegovi smrti so njegovo izročilo nadaljevali štirje pravoverni kalifi (arab. *khulaf ā' al-rašidūn*): Abū Bakr, Omar bin Khaṭāb, Uthmān in 'Alī bin Abi Ṭālib.

dilu, da je treba tiste ideje, ki nasprotujejo notranji zasnovi islama, zavreči.¹⁰ Vendar tega niso vedno upoštevali, saj je bila grška filozofija kljub navideznim protislovjem pogosto vključena v islamsko razumevanje narave in resničnosti.

Klasična arabska islamska filozofija je sestavljena iz dveh med seboj prepletajočih se tokov – iz islamske razodete religije in iz helenistične grške tradicije.¹¹ Znotraj religijskega konteksta je tako mogoče razlikovati med teologijo in filozofijo, saj islam kot vera in Koran kot razodeto besedilo islamskim filozofom nista rabila le kot vir navdiha pri načenanju vrste teoloških in filozofskih vprašanj, temveč sta nastopala tudi – in predvsem – kot izraza temeljnega duhovnega izročila. Po drugi strani pa so v helenistični filozofiji odkrili metodološki pripomoček pri prevpraševanju (nad)naravnih pojavov. V islamski filozofiji sta imeli poleg razodetja pomembno vlogo tudi indoiranska in helenistična književnost in umetnost,¹² pri čemer je treba poudariti, da bi speljevanje islamske misli in filozofije zgolj na sintezo azijske in mediteranske filozofije nujno vodilo k napačnemu vrednotenju njene globine in izvornosti.¹³ V številnih filozofskih delih je mogoče najti veliko ugotovitev, ki imajo povsem verski značaj, pa tudi nasprotno – iz besedil z večinoma versko tematiko lahko nemalokrat izluščimo presenetljive filozofske teze. Filozofske teme so se namreč rojevale

10 Gl. Oliver Leaman, *Islamic Philosophy. An Introduction*, Cambridge: Polity, 2009, str. 2.

11 O prevodih iz grščine v arabščino in o pomenu helenistične filozofije gl. Rihard Walzer, *Greek into Arabic*, Cambridge, Massachusetts: Harvard Univeristy Press, 1962.

12 Gl. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Massachusetts: Harvard Univeristy Press, 1976, str. 64–70.

13 Mnogi filozofi in orientalisti (E. Renan, H. G. Gadamer idr.) so trdili, da je islam ohranil Platonovo in Aristotelovo misel in to dediščino prenesel v renesanso brez izrazitih lastnih prispevkov. Prim. Ian Almond, *Representations of Islam in the Western Thought*, Sarajevo: CNS, 2010.

iz sporov, ki so bili v osnovi teološke narave, prav tako pa so imele mnoge teološke debate v resnici filozofski značaj. Če bi islamski filozofi opustili racionalno argumentacijo, s katero so dokazovali resnico vere, jih sploh ne bi mogli imenovati filozofi.¹⁴ Drugi najpomembnejši vir – poleg Korana – za oblikovanje filozofsko-teoloških stališč je bila *sunna*, tj. ustno izročilo preroka Mohameda.¹⁵ Kot enega izmed najbolj zanimivih in daljnosežnih pojavov v islamski filozofiji pa bi lahko izpostavili aplikacijo novoplatonizma, ki je bil prevladujoči način filozofiranja v svetu, kjer je prevladovala grška kultura. Poleg Platonovih dialogov in Aristotelove *Metafizike* so bile tedaj izjemno razširjene tudi Plotinove *Eneade*, ki so s poudarjanjem obstoja Enega kot edinega izvira biti povsem ustrezale islamskemu pojmovanju Boga.¹⁶ Pomembnejše od vprašanja, ali sta novoplatonizem in islam združljiva, je bilo ugotavljanje, ali govorita isti jezik, se pravi, ali je pri njima mogoče najti skupne točke. To lahko ponazorimo s primerjavo med Aristotelovim in islamskim pojmovanjem Boga in posmrtnega življenja. Medtem ko

14 Racionalistično metodo uporablja tudi islamsko pravo, ki je kljub duhovno-moralni paradigmi in sklicevanju na razodeto besedilo posredovano razumsko ter se vzpostavlja na znanstveno-racionalen način. Prim. Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, poglavji 2 in 3; Wael Hallaq, »'Muslim Rage' and Islamic Law«, v: *Mathew O. Tobriner Memorial Lectures*, California: University of California, 2002, str. 1709, dostopno na <http://repository.uchastings.edu/tobriner/3>.

15 Gl. Leaman, *Islamic Philosophy ...*, nav. d., str. 17. O tradiciji hadisov in njihovi povezavi z islamsko teologijo in pravom gl. Jonathan Brown, *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford: Oneworld, 2009.

16 Z gledišča islama je ena izmed težav novoplatonizma ta, da je v novoplatonistični misli obstoj sveta pojasnjen z emanacijo (arab. *fyad*) iz Enega kot kontinuiran proces brez začetka ali konca, kot proces, ki je v nekem smislu samodejen. Tako razumevanje nasprotuje islamskemu pojmovanju Boga in stvarjenja iz nič. Prim. Leaman, *Islamic Philosophy ...*, nav. d., str. 4.

islam poudarja, da posmrtno življenje določa Bog, pri Aristotelu ideja posmrtnega življenja ostaja nerazvita, saj ni povsem jasno, kaj se zgodi z dušo, ko zapusti telo.¹⁷ Prav tako pomembni sta bili tudi vprašanji jezika in logike.¹⁸ Jezika muslimanski misleci niso obravnavali le kot orodja za artikulacijo, temveč bolj kot polje vednosti, znotraj katerega si človek ob opori logike prizadeva razumeti pojavni svet. Ibn Rušd je v zvezi s tem na primer trdil, da ni pomembno, od kod izvira logika, saj je pač osnova razumevanja. Nasprotno pa je Al-Ghazālī zagovarjal tezo, da bi logika morala biti del teologije in prava,¹⁹ in sicer kot veda, ki pojasnjuje miselna pravila. Trdil je, da težava filozofije ni v tem, da rabi logiko, temveč bolj v načinu, kako to počne.

1.3. Vloga filozofa, pomen znanja in spekulativna teologija

Islamski filozofi (*falāsifa*) so si prizadevali znanstveno metodo povezati z verskim prepričanjem: z logično in razumsko metodo so poskušali razložiti nastanek sveta in dokazati obstoj Boga. Preučevali so tudi razmerje med človekovo naravo in religijo, se ukvarjali z vprašanjem nesmrtnosti človeške duše in obstoja oziroma nastanka sveta ter preiskovali možnost spoznanja resnice in naravo odnosa med umom in razodetjem.²⁰ Soočali so se torej s temami, ki so

17 Gl. prav tam, str. 20.

18 O logiki gl. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2004 (o al-Fārābiju str. 111–114 in 117, o Ibn Sīni str. 133–134 in 137–138, o Ibn Taymīyyi str. 327–329); Nasr in Leaman (ur.), nav. d., str. 802–823. O pomenu jezika v islamski filozofiji gl. Leaman, *Islamic Philosophy ...*, nav. d., str. 162–178; Nasr in Leaman (ur.), nav. d., str. 898–925; Tjitze J. de Boer, *History of Philosophy in Islam*, New York: Dover Publications, 1967, str. 31–35.

19 Gl. al-Ghazālī, *al-Munqidh min ad-Dalāl*, Bejrut 1959.

20 Gl. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, New Brunswick in London: Aldine Transaction, 2009, str. 40–41.

povezane tako z duhovnostjo kot z metafiziko. Znano je, da so bili klasični muslimanski misleci polihistorji, učenjaki s širokim znanjem in poznavanjem več strok. Mnogi izmed njih so poznavanje matematike, medicine in astronomije povezovali s poezijo, filozofijo in teologijo. Ker znanje ('*ilm*') po islamskem razumevanju ne obsega več ločenih polj vednosti,²¹ temveč izvira iz Božje ideje enotnosti (*tawhīd*),²² so se islamski filozofi pogosto opirali tako na islamsko pravo (*fiqh*), logiko (*manṭiq*) in matematiko kot tudi na teologijo (*kalām*).²³ Glede na medsebojno povezanost tem, ki so se jih lotevali, ni mogoče govoriti o islamski filozofiji, ne da bi se ob tem dotaknili spekulativne teologije oziroma znanosti o teologiji, t. i. '*ilm al-kalām*'.²⁴ Predvsem v 8. in 9. stoletju je namreč poleg helenistično navdihnjenih filozofskih tokov obstajala tudi množica teoloških (in pravnih) šol, ki so si postavljale vrsto tako verskih kot družbenopolitičnih vprašanj.²⁵ A čeprav je spekulativna teologija, ki je pomenila neke vrste islamsko sholastiko, pogosto uporabljala filozofske metode, je proti koncu 11. stoletja postala močnejša, kot je bila stoletje prej.²⁶ Problematiko razmerja med islamsko filozofijo in teologijo tistega časa lahko ponazorimo z dej-

21 Za več informacij o pomenu in epistemološki vrednosti znanja in vednosti v islamu gl. Syed Muhammad Nauqib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2001, str. 18 in 68–69; Nasr in Leaman (ur.), nav. d., str. 824–841; Leaman, *Islamic Philosophy ...*, nav. d., str. 51–70.

22 Gl. Oliver Leaman (ur.), *The Qur'an. An Encyclopedia*, London: Routledge, 2005, str. 651–653.

23 Gl. Geert Hendrich, *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt: Campus Verlag, 2005, str. 34–36.

24 '*Ilm al-kalām* dobesedno pomeni »znanost o govoru« in je izraz, s katerim navadno označujemo islamsko spekulativno teologijo. Zanj so značilne racionalistične metode preučevanja, dialektika, logika in argumentativni dokazi. O vprašanju izvirnosti islamske teologije in morebitnih vplivov nanjo prim. Wolfson, nav. d., str. 1–3 in 70–74.

25 Gl. Hendrich, nav. d., str. 18.

26 Gl. prav tam, str. 18–20.

stvom, da so si islamski filozofi prizadevali za avtonomijo svojih stališč tako glede čistega monoteizma kot prepoznavanja Božjega stvariteljstva. Z drugimi besedami: predmet spora med takratnimi teologi in filozofi je bilo vprašanje o samostojnosti uma v razmerju do razodetih resnic, zaobjetih v Koranu.²⁷ Omenimo še, da so se poleg teologov tudi zgodnji pravniki (*fuqaha*'), ki so bili vneti podporniki tradicije in zagovorniki hadisov kot pomembnega vira islamskega prava (*muhaddithūn*), kljub literarnemu branju na sveto besedilo pogosto navezovali prek logičskih premis.

Zgodnje avtoritete in islamski učenjaki so se strinjali, da je eno izmed osrednjih teoloških vprašanj vprašanje svobodne volje in predestinacije (*qadar*). Zgodnji teologi, ki so se ukvarjali z njim, so bili Ma'bad al-Džuhanī (umrl 699), Ghailān al-Dimašqī (umrl 743), Wāšil bin Aṭā' (umrl 748), Yūnus al-Aswārī (umrl 762) in znani Ḥasan al-Bašrī (umrl 728). Bili so jedro teološkega razvoja, ki je v imenu predestinacijske eshatologije zanikal pomen svobodne volje.²⁸ A čeprav so zgodnje spekulativne teološke razprave že vključevale dialektiko, ki so jo muslimanski misleci prevzeli od starih Grkov, so prodornejše in bolj izdelane teorije nastopile v 9. stoletju z razvojem mutazilitske šole (*mu'atazila*). Ustanovitelj te šole, ki jo je podprl tudi slavni abasidski kalif al-Ma'mūn, naj bi bil Wāšil bin Aṭā, učenec al-Bašrīja.²⁹ Večina preučevalcev tega obdobja se strinja, da so se mutaziliti ob pomoči metode dvoma osredotočali na dva pglavitna koncepta – na Božjo pravičnost in Božjo enotnost, za ka-

27 V okvir tega vprašanja spadata tudi filozofski pojem Stvarnika in problematika kavzalnosti. Gl. Matthias Perkams, »Die Bedeutung der Arabisch-islamischen Philosophie in der Geschichte der Philosophie«, *Islamische Philosophie im Mittelalter*, ur. Heidrun Eichner, Matthias Perkams in Christian Schaefer, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013, str. 14–15.

28 Zagovorniki predestinacije in nasprotniki svobodne volje so se imenovali *Qadaris*. Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 44.

29 Gl. Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed*, London: Routledge, 2008.

tero so trdili, da je ekskluzivna. Mutazilitski *credo* obsega pet osnovnih načel, ki zadevajo pravičnost, enotnost, nezogibnost tako Božje kazni kot plačila, vlogo posrednika ter zagovarjanje *dobrega* in prepoved *pohušljivega*.³⁰

Po drugi strani so nekateri islamski teologi, med katere spadajo t. i. ašariti (*aš'arī*), zagovarjali povezavo med metafiziko in vsakdanjimi dogodki. Tako so hoteli poudariti absolutno moč Boga, ki so mu pripisovali neposredno vpletenost v svet. Trdili so, da bi stvari takoj nehale obstajati, če bi v njih prenehal obstajati Bog, saj naj bi bil njihov obstoj (*kaun*) določen z obstojem Boga. Ta pogled je veljal za uradni nauk ašaritov, medtem ko so se mutaziliti kljub svoji prepričanosti o obstoju Boga spogledovali z idejo človeka, ki je merilo svojih lastnih dejanj.³¹

Teološka nesoglasja so se nadaljevala tudi po smrti kalifa al-Ma'mūna leta 833. A čeprav so tradicionalisti z vodilnim učenjakom Ibn Ḥanbalom³² na čelu v politično-verskem boju z mutaziliti zmagali, nikakor ne moremo trditi, da slednji islamskega intelektualnega sveta niso močno zamajali. V teoloških krogih je bil namreč njihov vpliv navzoč še stoletja pozneje, in sicer tako v ortodoksnih kot manj ortodoksnih tokovih. Ašaritska šola, ki je iz mutazilitov izšla v 10. stoletju, je na primer kljub spoštovanju tradicije v svojo teologijo vključila številne mutazilitske misli in pojme.

30 Zadnji trije koncepti so pozneje sooblikovali islamsko pojmovanje pravičnosti Boga. Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 47–48. O Božji pravičnosti in kaznovanju prim. Koran 7,178; 32,13; 3,154; 18,16; 24,21.

31 Mutaziliti so zavračali večne Božje attribute in s tem oporekali Božji enotnosti. Prim. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 59; Wensinck, nav. d., str. 75 isl.

32 Ibn Ḥanbal (umrl 855) je pripadal šoli tradicionalistov in velja za ustanovitelja hanbalitske pravne šole, ki je pod svoje okrilje sprejela številne islamske pravnike in učenjake. Hanbaliti so nasprotovali razumski komponenti in osebni mnenju (*ra'y*), s tem pa so se navezovali na tradicijo hadisov.

2. Izbor osrednjih tokov in predstavnikov klasične arabske islamske filozofije

V okviru te spremne besede je nemogoče zajeti zgodovino islamske filozofije v celoti, zato bomo v nadaljevanju predstavili le osrednje filozofske šole in njihove najpomembnejše predstavnike.

2.1. Filozof Arabcev – al-Kindī

Al-Kindī (umrl med letoma 866 in 873), pogosto imenovan tudi »filozof Arabcev«, je bil velik podpornik prevajalskega gibanja in velja za prvega misleca, ki je v islamsko filozofijo vključil prvine grško-indijske modrosti. Užival je podporo treh abasidskih kalifov – al-Maʿmūna, al-Muʿtašima in al-Wathīqa. Bil je matematik in znanstvenik, pa tudi filozof in teolog, ki je ljubezen do modrosti spretno prepletal z dogmo. Čeprav so njegova najpomembnejša dela zaradi večinoma mutazilitskih idej pogosto povsem teološkega značaja,³³ je kot filozof zagovarjal dosledno vključitev racionalnega procesa v analizo razodetega besedila. Kot je zapisal, je cilj znanosti za filozofe v tem, da spoznajo Resnico in jo uresničijo z delovanjem.³⁴ Po njegovem prepričanju je Resnico, ki je bistvo vsega obstoječega, treba spoznati s filozofskim motrenjem,³⁵ iz česar izhaja, da je prav filozof (*faylasūf*) tisti, ki zmore spoznati najvišjo Resnico, tj. njeno epistemološko in etično vrednost. Al-Kindījevo *Prvo filozofijo* (*Al-falsafa al-ūlā*), ki preiskuje prvotne resničnosti oziroma metafizične kvalitete, smemo tako upravičeno imeti za »božansko znanost«. Kljub navezovanju na novo-

33 Gl. Walzer, nav. d., str. 175–205; Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 69.

34 Gl. al-Kindī, *Fī al-falsafa al-ūlā* (*Die Erste Philosophie*), prev. Anna Akasoy, Freiburg, 2011, str. 59.

35 Prim. Aristotel, *Metafizika*, prev. Valentin Kalan, Ljubljana: ZRC, 1999.

platonizem je Al-Kindī zagovarjal teorijo, ki je nasprotovala ideji nenehne Božje (re)produkcije sveta.³⁶ V 11. stoletju, se pravi z nastopom al-Fārābīja in Ibn Sīne (lat. Avicenne), so vprašanja emanacije, večnosti sveta in stvarjenja *ex nihilo* zavzela osrednje mesto v filozofskem premišljevanju ortodoksnih islamskih mislecev. A na podobna kočljiva vprašanja, ki zadevajo obstoj sveta, je pred njima opozoril že al-Kindī. Kljub afiniteti do starogrške filozofije je zavrgel določene ideje novoplatonizma in peripatetikov ter podprl islamske teologe.³⁷ Po njegovem razumevanju metafizična znanost izvira iz Aristotelove filozofije, ki si je prizadevala za vednost o vzrokih stvari. Če spoznamo vzroke stvari, je naše znanje popolnejše. Obstajajo štirje vzroki: snovni, oblikovni, učinkujoči in smotrnostni. Filozofija naj bi se po Al-Kindīju ukvarjala s štirimi vprašanji – »ali?«, »kaj?«, »katero?« in »čemu?« –, ki zadevajo bivanje, vrsto, razlikovanje in določitev poslednjih reči.³⁸

Večnost Boga in obstoj sveta sta bila za Al-Kindīja vprašanja, ki nista bili tesno povezani le z grško filozofijo, temveč tudi s teologijo. Njegova *Prva filozofija* je prva arabska knjiga, ki tematizira metafiziko enosti³⁹, s tem pa vprašanja o naravi večnosti, strukturiranosti sveta, obstoju prvih stvari (*ba'ida*) in večnosti enosti (*al-azalī*). Četudi al-Kindī o obstoju Boga ne govori neposredno, njegove teze izključujejo neobstoj absolutnega Bitja in s tem prek negativne ontologije potrjujejo obstoj večnosti absolutnega Bitja, ki nima ne oblike ne preteklosti in v katerem ni ne sprememb ne gibanja.⁴⁰ Al-Kindī, ki je poleg tega podrobno analizi-

36 Prim. Leaman, *Islamic Philosophy ...*, nav. d., str. 5.

37 Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 70.

38 Gl. Abo Rida, *Rasa'il*, I, 101, v: Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 71.

39 Gl. Peter Adamson in Gerhard Endress, »Abū Yūsuf al- Kindī«, v: *Philosophie in der islamischen Welt*, ur. Ulrich Rudolph, Basel 2012, str. 104–112.

40 Gl. al-Kindī, nav. d., str. 87–89.

ral tudi obstoj inteligibilnih bitij in nebesnih teles ter svet primerjal s človeškim telesom, je močno vplival na razmah matematike, astrologije, geografije in filozofije.⁴¹ Eden izmed njegovih zvestih učencev, Aḥmad ibn Muḥammad al-Tayyib al-Sarakhsi (umrl 899), se je tako posvetil predvsem alkimiji in astrologiji.

2.2. Nadaljnji razvoj novoplatonizma in islamske filozofije: al-Fārābī in Ibn Sīnā

Filozofi 10. stoletja, ki so se ukvarjali z logiko in metafiziko, so se po svojem pristopu razlikovali od filozofov narave. Medtem ko so bili filozofi narave dialektiki – najbolj znan predstavnik je bil sloviti al-Rāzī (umrl 925)⁴² –, so filozofi znanstveniki na čelu z al-Kindijem uporabljali bolj togo metodo preučevanja. Obe smeri sta se srečali pri Abūju Nasru ibn Muḥammadu al-Fārābīju.

Al-Fārābī je islamske vede razdelil na pet osrednjih vej, in sicer na lingvistične znanosti (*‘ilm al-lisān*), logiko (*‘ilm al-mantiq*), matematične znanosti (*‘ilm al-ta’līm*), naravoslovne in Božanske znanosti (*‘ilm at-ṭabī‘ī*, *‘ilm al-ilāhī*) ter politične znanosti (*‘ilm al-madanī*).⁴³ Podobno kot al-Kindī je menil, da je cilj filozofije spoznati najvišje resnice, zato filozofija ni le spekulativna znanost. Imel je široko znanje o politiki, metafiziki, logiki ter Platonovi, Aristotelovi in Plotinovi filozofiji.⁴⁴ S svojimi komentarji k Aristotelu si je pridobil naslov »Drugi učitelj«. Njegova osrednja dela s področja logike obsegajo komentarje Aristotelovih spisov

41 Gl. De Boer, nav. d., str. 105.

42 Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī. Gl. Paulus Kraus (ur.), *Opera Philosophica*, Kairo 1939.

43 Prim. al-Fārābī, *De scientiis (Über die Wissenschaften)*, prev. Jakob Hans Josef Schneider, Freiburg 2006, str. 139; al-Fārābī, *Ihhsa al-'Ulum*, Kairo 1949, str. 63 isl.

44 Gl. Franz Rosenthal in Richard Walzer (ur.), *Alfarabius de Platonis philosophia*, London: Warburg Institute, 1943.

(*Prva analitika, Druga analitika, Topika, O sofističnih ovržbah in O razlagi*), pa tudi komentar Porfirijeve *Isagoge*. O logiki je trdil, da po eni strani spada na področje govorne artikulacije, po drugi pa na področje duha.⁴⁵ Logika se namreč od jezikoslovja razlikuje po tem, da se osredotoča predvsem na pojme in pravila, ki določajo jezik.

Al-Fārābījev metafizični sistem lahko razdelimo na tri področja: ukvarjanje z obstojem bivajočega oziroma ontologijo, preučevanje nematerialne substance oziroma teologijo ter preučevanje primarnih načel in navezovanje na posebne znanosti.⁴⁶ Mislec teologijo opisuje kot umetnost zagovarjanja tistih prepričanj in delovanj, ki vodijo k resnici, pri čemer tega ni mogoče povsem razumeti, če ne upoštevamo njegovega družbeno-političnega dela,⁴⁷ v katerem je na organski način združeval politiko in teologijo. V okviru islamskega verovanja sta namreč politika in etika⁴⁸ razumljeni kot podaljšek metafizičnega razvoja najvišjih manifestacij, tj. Božjega delovanja.

V al-Fārābījevi teoriji emanacije, ki jo je na sistematičen in heterodoksen način utemeljeval z islamske perspektive, se najverjetneje kaže vpliv novoplatonizma, po katerem Prvi gibalec ves obstoj proizvaja po nujnosti, tj. z avoljo svoje narave. To pomeni, da obstoja absolutnega Bitja ne določa univerzum, temveč je absolutno Bitje izraz spontanega akta svoje volje.⁴⁹

Ibn Sīnā (rojen leta 980 v Isfahanu) velja za enega od najvplivnejših islamskih filozofov vseh časov. Njegova filo-

45 Gl. al-Fārābī, *De scientiis* ..., nav. d., str. 131.

46 Gl. Fakhry, *A History* ..., nav. d., str. 119.

47 Gl. al-Fārābī, *Al-Madinah al-Fāḍilah*, Bejrut 1959, str. 23 isl.

48 O teoriji etike prim. Frank H. Daniel, »Ethics«, v: Nasr in Leaman (ur.), nav. d., str. 959; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: Brill, 1994.

49 Gl. al-Fārābī, *Al-Madinah* ..., nav. d., str. 38 isl. O al-Fārābījevi teoriji uma prim. al-Fārābī, *Risālah fī al-'aql*, Bejrut 1938; Fakhry, *A History* ..., nav. d., str. 125–128.

zofija je bila znana tako na Vzhodu kot tudi v Evropi. Nadaljeval je z novoplatonističnim mišljenjem in sistematiziral islamsko filozofijo. Čeprav je teorijo emanacije večinoma prevzel od al-Fārābija, je njegova filozofija veliko bolj sistematična in prefinjena. Njegovo osrednje delo *Ozdravljenje duše* (*al-Šifa'*, lat. *Sufficiencia*) ni nič manj kot enciklopedija grško-islamskih znanosti 11. stoletja, saj sistematično obravnava tako logiko, matematiko, fiziko in metafiziko kot tudi vse njihove tedanje poddiscipline. Omenjeno delo je velika sinteza Aristotelove in novoplatonistične metafizike,⁵⁰ pri čemer Ibn Sīnā metafiziko razume kot kraljico vseh znanosti, katere cilj je raziskovati nematerialni svet⁵¹ in razmerje med bivajočim in bitjo.⁵²

V delu *Vzhodna filozofija*,⁵³ za katerega ni jasno, ali ga je v celoti napisal sam,⁵⁴ Ibn Sīnā potrdi dvoplastni značaj svoje filozofije. Zanj je po eni strani značilno navezovanje na aristotelizem, po drugi pa preučevanje znanosti iz ljubezni do spoznavanja resnice.⁵⁵ Kontinuiranost in homogenost Ibn Sīnove misli je mogoče opaziti tudi v njegovi filozofiji iluminacije (*išraqī*), ki v al-Fārābijevi maniri Aristotelovo in Ptolemajevo kozmološko strukturo nadgrajuje z novoplatonističnim pogledom na svet. Tako kot al-Ghazālī, ki ga bomo obravnavali v naslednjem podpoglavju, tudi Ibn Sīnā razločuje med bivanjem in bistvom: Bog ima po njegovem prepričanju nujno bivajoče bistvo, ki določa njegov obstoj.⁵⁶

Ibn Sīnā gibanje analizira v okviru fizike, pri čemer to

50 Gl. Hans Kung, *Der Islam*, München: Piper Verlag, 2004, str. 453.

51 Gl. Avicenna, *Das Buch der Genesung der Seele*, prev. Max Horten, Halle in New York 1907, str. 5.

52 Gl. prav tam, str. 25.

53 Gl. Ibn Sīnā, *Manṭiq al-Mashriqī'yīn*, Kairo 1910. Po prepričanju zahodnih strokovnjakov izraz »vzhodna filozofija« ne označuje geografskega položaja, temveč združitev religije in mistike.

54 Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 136–137.

55 Gl. Ibn Sīnā, *Manṭiq ...*, nav. d., str. 2 isl.

56 Temu razlikovanju (in teoriji emanacije nasploh) je oporekal Ibn Rušd.

zanj ni generična lastnost telesa, temveč posledica določenega vzroka. Ta vzrok lahko bodisi naseljuje telo in ga giblje od znotraj bodisi obstaja zunaj telesa in nanj deluje kot zunanja sila (to Ibn Sīnā imenuje »naravno gibanje«). A tudi naravno gibanje delimo na dve vrsti, in sicer na prostovoljno in neprostovoljno. Prvo gibanje predstavlja t. i. nebesno dušo,⁵⁷ ki vsebuje psihološke kvalitete. Ibn Sīnova shema vegetativne, animalne in racionalne duše razgrajuje njeno kompleksno delitev na psihološke, spoznavne, praktične in duhovne kvalitete. Pri tem trdi, da človeško bitje šele z razumom doseže stopnjo popolnosti, ki mu je vnaprej določena, kar omogoča proces spoznavanja.

To nas pripelje do naslednje pomembne točke Ibn Sīnove filozofije – do njegove epistemologije, s katero se je ukvarjal v besedilu *Ḥay ibn Yāqzan*, na katerega se je pozneje oprl tudi Ibn Ṭufayl.⁵⁸ Ta mistično-filozofski spis je postal zgled za alegorično opisovanje osamljene duše, ki se v želji, da bi spoznala najvišjo Resnico, poda na mistično potovanje po različnih ravneh resničnosti.⁵⁹

2.3. Kritika (kritike) filozofije – al-Ghazālī in Ibn Rušd

Al-Ghazālī in Ibn Rušd (lat. Averroes) sta s svojimi stališči zamajala takratni intelektualni svet, njun miselni vpliv pa čutimo še dandanes.

57 Gl. Ibn Sīnā, *al-Najāt*, 110, v: Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 141. Ibn Sīnā dušo pojmuje kot »prvo popolnost organskega telesa«.

58 Poleg tega obstajajo še drugi njegovi mistični spisi, na primer *Oda srcu*, *O ljubezni*, *O veri* in *O molitvi*. Prim. August Ferdinand Michael van Mehren, »Traité mystiques d'Avicenne«, v: Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 160.

59 Gl. Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, New York: Pantheon Books, 1960, str. 123–164. Za celotno zgodbo Avicennovega *Ḥayy ibn Yaqzāna* gl. str. 279–382; Leaman, *Islamic Philosophy ...*, nav. d., str. 153.

Al-Ghazālī (umrl je leta 1111 v Horasanu) je kot učenec slavnega pravnika al-Džuwajnija⁶⁰ sicer dosegel juristično izobrazbo, a je večino svojega življenja posvetil filozofiji, teologiji in islamski mistiki. Zaradi znanja, ki ga je osvojil med študijem in poučevanjem, je dobil naslova »Obnovitelj vere« (*mudžaddid al-dīn*) in »potrjevalec oziroma dokaz islama« (*ḥudždžat al-islām*). Njegova misel se je razvijala pod močnim vplivom dvoma v človekovo umsko zmožnost in razumska spoznanja. V avtobiografiji z naslovom *Rešitelj iz zablode*, v kateri odpira duhovne in intelektualne probleme svojega časa ter opisuje lastno eksistencialno krizo, islamske učenjake razdeli v štiri skupine: na dialektične teologe (*mutakallimūn*), ezoterike, filozofe (*falāsifa*) in mistike (*šūfiyūn*). Islamski teologi po njegovem mnenju predstavljajo spekulativno védenje, islamski filozofi logiko in dokazovanje, islamski mistiki pa so tisti, ki razsvetlujejo pot, ki vodi do uzrtja Boga.⁶¹

Al-Ghazālī se je kritiki filozofije posvetil šele, ko je, kot pravi sam, preučil vse dotedanje filozofske tokove. V delu *Nekonsistentnost filozofov*⁶² je dvajset poglavij namenil kritiki različnih filozofskih pogledov, med drugim tudi tistega, ki je zagovarjal večnost sveta. Filozofi, ki so zagovarjali ta pogled, naj bi namreč z idejo, da svet nima ne začetka ne konca, zanikali pomen Božjega bivanja, posmrtnega življenja in vstajenja. Al-Ghazālī je prav tako kritiziral nauke tistih filozofov, ki so trdili, da Bog nima posebnih lastnosti, temveč da biva kot čisto bistvo,⁶³ s čimer se je jasno oddaljil od novoplatonizma. Ob tem je treba opozoriti, da

60 Gl. Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

61 Al-Ghazālī razločuje tri vrste filozofov: materialiste, naturaliste in metafizike. Gl. al-Ghazālī, *Der Erreter aus dem Irrtum*, prev. A. Samad Elschazli, Hamburg: Meiner F., 1987, str. 12 in 16.

62 Gl. al-Ghazālī, *Tahāfut ...*, nav. d.

63 Prim. al-Ghazālī, *Der Erreter ...*, nav. d., str. 113–115.

se je njegova kritika večinoma nanašala le na metodologijo dokazovanja filozofskih načel in ne toliko na njihovo vsebino.⁶⁴ Misleca sta namreč argumentacija islamskih filozofov in način njihovega odgovorjanja na vprašanje, kaj pomeni obstoj Boga v svetu, zelo zanimala. Tudi njegova kritika metafizike, ki se nanaša na Aristotelove teze, kaže na to, da se je zavedal nasprotja med islamskim teološkim pojmovanjem Boga in pojmovanjem, ki ga je zagovarjala filozofska metafizika.⁶⁵

Ali iz vsega tega izhaja, da je al-Ghazālī uničil islamsko filozofijo? Nikakor. Četudi je kritiziral filozofsko pojmovanje Boga in stvarjenja in se je po njegovi smrti islamska filozofija večinoma preselila v perzijsko govoreči svet⁶⁶ in Andaluzijo,⁶⁷ je s svojo mislijo vendarle spodbudil spojitev islamske filozofije s teologijo.⁶⁸ V 11. stoletju je Ibn Sīnā v vzhodnem muslimanskem svetu postal simbol grške filozofije, al-Ghazālījeva kritika novoplatonizma pa je zamajala njene temelje. Obdobje obnovitve Aristotelove filozofije na Vzhodu je tako nastopilo šele z Ibn Rušdom.

64 Gl. Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004., str. 55.

65 Gl. Charles Genequand, »Metaphysics«, v: Nasr in Leaman (ur.), nav. d., str. 795. O al-Ghazālījevi kritiki filozofov gl. Leaman, *Islamic Philosophy ...*, nav. d., str. 76, 82 in 116.

66 Izmed pomembnejših perzijskih filozofov omenimo Mullo Sadro (umrl 1640), Suhrawardīja (umrl 1191), Našīrja al-Dīn al-Ṭūsīja (umrl 1274) in Hamadānīja (umrl 1384). Prim. Nasr in Leaman (ur.), nav. d.; Fakhry, *A History ...*, nav. d.

67 Najpomembnejši andaluzijski misleci so bili Ibn Badža (umrl 1138), Maimonid (umrl 1204), Ibn Rušd (umrl 1198) in Ibn Khaldūn (umrl 1406). Prim. De Boer, nav. d.; Fakhry, *A History ...*, nav. d.

68 O al-Ghazālījevem pojmovanju sveta in Boga ter Ibn Rušdovi kritiki prim. Leaman, *An Introduction ...*, nav. d., str. 41–54. Razlog za bolj togo filozofsko mišljenje in razmah teoloških smeri po al-Ghazālījevi smrti moramo verjetno pripisati razširitvi medres, imenovanih *Nizamiyya* (po emirju Niẓāmu al-Mulku), v katerih so sistematizirali poučevanje ortodoksne teologije. Gl. Griffel, nav. d.

Ibn Abū al-Walī Muḥammad bin Aḥmad bin Rušd (rojen leta 1126 v zahodnem delu takratnega islamskega sveta) je izšel iz dolge tradicije islamskih učenjakov in pravnikov. V zgodnjih letih je preučeval pravo in arabsko lingvistiko, pozneje pa se je posvetil filozofiji. Strokovnjaki dokazujejo, da sta bila Ibn Badža in Ibn Ṭufayl njegova učitelja.⁶⁹

Ibn Rušd je avtor pomembnih filozofskih del, v katerih je zagovarjal tezo, da sta se Ibn Sīnā in Al Farābī oddaljila od izvorne Aristotelove filozofije. Kritiziral je Ibn Sīnove teze o nujno bivajočem Bitju in drugih, kontingentno obstoječih bitjih.⁷⁰ Po dolgem preučevanju grške filozofske misli je napisal tudi številne komentarje k Aristotelovi filozofiji. Zaradi pomena, ki ga je imel za pojasnjevanje in analizo Stagiritovih del, ter pečata, ki ga je pustil na evropskih miselnih tokovih,⁷¹ lahko upravičeno trdimo, da so njegovi komentarji pomemben del aristotelске dediščine.

Poglavitna dognanja Ibn Rušdove filozofije so povezana z zavrnitvijo al-Ghazālījeve kritike islamskih filozofov. Ta je Ibn Sīni in novoplatonistom očital, da so Boga oropali vseh pozitivnih lastnosti. Ibn Rušd pa je očital al-Ghazālīju, da je napačno razumel naravo predikacije o Bogu, češ da islamski filozofi niso zanikali Božjih atributov (znanja, moči, volje, življenja, govora, obstoja itn.), temveč so trdili, da ti atributi ne pripadajo samo Bogu. Iz tega izhaja, da ne moremo upravičiti Božje vednosti o nastajajočih predmetih (*al-mubdathāt*), in sicer niti glede na trenutno niti glede na večno védenje. Če ta predpostavka drži, moramo zavrniti

69 Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 281.

70 Gl. Leaman, *An Introduction ...*, nav. d., str. 56.

71 Med letoma 1217 in 1230 je Mihael Skot v latinščino prevedel Ibn Rušdove komentarje k Aristotelovim spisom *De Caelo et Mundo*, *De Anima*, *De Generatione et Corruptione*, *Physica*, *Metaphysica* in *Meteorologica*. Prevedel je tudi njegove parafraze del *Parva Naturalia* in *De Substantia Orbis*. V latinščino je bilo prevedenih kar petnajst od skupaj osemindesetih Ibn Rušdovih komentarjev. Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 285.

Avicennovo tezo, da ima Bog univerzalno védenje o določenih vidikih bivanja, saj naj bi kot povsem transcendentno Bitje imel popolno védenje samo o samem sebi.⁷² Drugi del al-Ghazālījeve kritike, ki se ji je Ibn Rušd prav tako posvetil, se je nanašal na predpostavke fizike, ki po njegovem mnenju niso bile skladne z islamsko dogmo. V zvezi s tem je prevpraševal veljavnost kavzalnosti, in sicer na podlagi dveh teorij. Prva je bila teološke narave in je izhajala iz ašaritske šole al-Baqilānija, ki ni priznaval koranskega koncepta vse-mogočnega Boga. Druga je bila bolj epistemološke narave in je izhajala iz misli, da razmerje med naravnim vzrokom in posledico ne more biti ne predmet izkušnje ne predmet logike. Ibn Rušd se je tem teorijam zoperstavil z ugotovitvijo, da je vzrok in posledico mogoče zanikati le verbalno, saj bi, če bi ju bilo mogoče zanikati še kako drugače, odpravili delovanje in s tem celoten proces nastajanja ter propadanja znotraj pojavnega sveta. Teološki motiv ašaritske šole in zanikanja kavzalnosti je bila ubranitev Božjega ekskluzivizma in ohranitev Božje suverenosti,⁷³ s čimer pa je al-Ghazālī po mnenju Ibn Rušda uničil še zadnjo logiško podstat za utemeljitev izjemnosti Božjega delovanja v svetu.

2.4. Vzpon mističnega nauka – Ḥasan al-Baṣrī, al-Biṣṭāmī, al-Ḥallādž, al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī

Predmet mističnih disciplin je človekovo doseganje Neskončnega oziroma njegovo zlitje in poistovetenje z Neskončnim, ki v islamskem izročilu sovпада z Božjo enotnostjo (*tawḥīd*). Sufizem oziroma znanost o mistiki (*‘ilm al-tasawwuf*) je gotovo eden izmed najpomembnejših tokov

72 Gl. Ibn Rušd, *Tahāfut*, 446, v: Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 294. Prim. George Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Oakville, Connecticut: Gibb Memorial Series, 2012.

73 Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 295–296. Prim. De Boer, nav. d., str. 191.

znotraj islamske misli, pri čemer so ga pogosto uporabljali tudi kot orodje za versko-politične spore. Čeprav je med sufizmom in islamsko filozofijo velika razlika, in sicer tako v metodologiji kot ciljnih, sta se vedi pogosto prepletali. Zaradi zahteve po jasni opredelitvi problemov in ustrezni argumentaciji je imela tudi v sufizmu, ne le v filozofiji, pomembno vlogo logika.

Sufizem (*'ilm al-'irfān* oziroma *'ilm al-tasawwuf*) uči, da je predmet »znanosti« mistike njena sistematičnost. Številni mistiki so svoje ideje izražali z duhovnimi avtobiografijami, v katerih so zagovarjali osebno in neposredno izkušnjo zadnje Resnice z »motrenjem«, »zrenjem« in »okušanjem« Božje navzočnosti.⁷⁴ Med najpomembnejše osebnosti zgodnjih muslimanskih mistikov spada že omenjeni Ḥasan al-Baṣrī, čigar pojmovanje religioznega življenja je bilo osredotočeno na pomen revščine, askeze in zanikanja tuzemskega sveta.⁷⁵ Kot metodo je predlagal preudarjanje (*fikr*), samopreizpraševanje (*muḥāsaba*) in brezpogojno podreditev Bogu, ki vodi v stanje popolnega notranjega zadovoljstva (*riḍā*).

Abu Yazīd al-Biṣṭāmī (umrl 875) se je, da bi dosegel zedinjenje z Bogom, prav tako posvečal strogi askezi.⁷⁶ Pravi simbol sufizma pa je postal al-Ḥallādž⁷⁷ (umrl 922), ki se je zaradi svojih nevsakdanjih praks oddaljil od vseh tedanjih poglobitnih sufijskih redov. Zaradi vzklika »Jaz sem Resnica!« je bil obtožen svetoskrunstva, zaprt, mučen in nazadnje obglavljen. Al-Ḥallādžev vzlik so številni tradicionalisti razumeli kot zanikanje obstoja Boga, njegova smrt pa je imela tudi velik politični pomen.

74 Gl. al-Ghazālī, *Iḥya' Ulūm al-Dīn*, Bejrut: Darul Nadwah, n. d.; Ibn 'Arabī, *Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980.

75 Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 234.

76 Gl. prav tam, str. 250.

77 Gl. Louis Massignon, *La passion d' al-Hallaj*, Pariz: Geuthner, 1922, str. 24.

Al-Ḥallādževa mučeniška, nikoli zares razumljena in pogosto napačno interpretirana smrt je spremenila tok zgodovine mistike in dolgo veljala kot opozorilo prihajajočim rodovom sufijev. Številni pomembnejši sufiji, ki so nastopili po al-Ḥallādževi smrti, na primer al-Ghazālī in Ibn ‘Arabī, so zato vedo poskušali sistematizirati in oblikovati nekakšno sintezo mistike in teologije. Al-Ghazālī je v sufizmu našel odgovor na eksistencialna in duhovna vprašanja. V svoji misli je koranski etos vere v absolutno Bitje združil z razumom kot povezavo med Bogom in človekom ter nazadnje oboje povezal še z al-Ḥallādževim pojmovanjem Boga kot pričujočega v človekovi duši.⁷⁸ Al-Ghazālī je bil nenavaden mistik, saj je vztrajal pri upoštevanju islamskega prava in se obenem v samoti posvečal doseganju mističnih izkušenj. Navzočnosti učitelja ali šejka, ki je bila v navadi pri večini sufijev, ni zagovarjal, hkrati pa je želel obuditi oziroma prenoviti islamske znanosti. Za al-Ghazālīja, pa tudi za Ibn ‘Arabīja, je biti sufi pomenilo biti vzoren musliman,⁷⁹ ki se prek moralnih vzgibov, etičnih kategorij in mističnih praks postopoma približuje razsvetljenju. Različni sufijski redovi zagovarjajo različne poti, po katerih je mogoče priti do Boga in doseči mistično izničenje (*fana’*). Al-Ghazālī prvo stopnjo na tej poti vidi v spominjanju na Boga (*dhikr*) in kontemplaciji z dolgimi intervali, pogoj zanjo pa sta po njegovem mnenju človekova izvorna narava oziroma prirojena lastnost (*fiṭra*) in iskren namen (*niyya*), čemur sledita zmožnost predstavljanja (*qūwa at-taṣawwur*) in razum (*‘aql*), ki prepoznava nujnosti, možnosti in nemožnosti.⁸⁰

Enega od najbolj drznih pristopov k mistiki pa je imel Ibn ‘Arabī, ki je z novoplatonističnimi pojmi podal mistično vizijo resničnosti. Njegov opus obsega več kot osemsto

78 Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 255.

79 Gl. Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, New York: Caravan Books, 1997, str. 102; Leaman, *Islamic Philosophy ...*, nav. d., str. 80.

80 Gl. al-Ghazālī, *Der Erreter ...*, nav. d., str. 45–49.

del, med katerimi sta posebno pomembni *Mekanska odkritja*⁸¹ in *Dragulji modrosti*.⁸² V teh delih se namreč mislec ukvarja z znamenitim pojmom enotnosti bivanja (*waḥdat al-wudžūd*), v skladu s katerim sleherni dvom izvira iz Logosa, ki povnanja enega izmed vidikov božanskega bitja. Za enega od osrednjih pojmov v islamski mistiki velja tudi Ibn 'Arabījev pojem t. i. popolnega človeka (*al-insān al-kāmil*), torej osebe, ki ima moralne kvalitete, v katerih se izraža in potrjuje Božja navzočnost. Popolni človek, ki pogosto nastopa kot prerok, je tisti, v katerem odsevajo Božje lastnosti in ki ima vlogo razsodnika oziroma vmesnega člana (*bar-zakh*) med Bogom in ljudmi.⁸³ Bog je Resnica (*al-Ḥaqq*) in Stvarnik (*al-Khalq*), je prvi in zadnji, večni in časni,⁸⁴ človek pa je utelešenje univerzalnega razuma.

Sufizem kot ustvarjalni način mišljenja in življenja je z Ibn 'Arabījem dosegel vrh. Sledili so mu še trije pomembni predstavniki: Ibn al-Fāriḍ (umrl 1235), al-'Aṭar (umrl 1229) in Džalāl al-Dīn Rūmī (umrl 1273), ki so svoje mistično-duhovne ekstaze še najraje opisovali v pesnitvah, polnih ljubezni, čudenja in prikrite modrosti.

3. Vpliv arabske islamske filozofije na Zahod in pojav sholastike

Pojem »sholastika« v doktrinarnem in zgodovinskem pomenu označuje filozofijo in teologijo visokega srednjega veka.⁸⁵ Sholastična filozofija je poskušala filozofijo uglasiti

81 Gl. Ibn 'Arabī, *Futuḥāt al-Makkiya*, Kairo, n. d.

82 Gl. op. 75.

83 Gl. Peter Coates, *Ibn 'Arabi and Modern Thought*, Oxford: Anqa Publishing, 2008, str. 123 isl.

84 Gl. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-hikam*, str. 76.

85 Gl. José Ignacio Cabezón, *Scholasticism. Cross Cultural And Comparative Perspectives*, New York: State University of New York Press, 1998.

z religijo. Nanjo je v marsičem vplivala klasična islamska filozofija, kakršno so širili teologi in filozofi, kot so al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Ḥazm, Ibn Ṭufayl, Ibn Rušd in Suhrawardī ter sufiji, kot so al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī, Rūmī in drugi. Islamska filozofija je – tako kot sama islamska misel – hermenevtično dihotomična, saj je racionalno preučevanje naravnih pojavov pogosto združevala z mislijo o obstoju absolutnega, enega in edinega Boga. Ena izmed poglavitnih značilnosti filozofije srednjega veka je njena podrejenost teologiji, ki se je ohranila vse do renesančnega humanizma. Kljub temu pa islamske filozofije niso ustvarili teologi, temveč je večinoma vzniknila iz (ne)soglasja med razodetim besedilom Korana in spekulativno-racionalnim prevpraševanjem. Teoloških avtoritet in duhovniške verske oblasti namreč v islamu ni bilo.⁸⁶ Ob tem je treba poudariti, da se je islamska filozofija, čeprav je nastala znotraj religijskega miselnega okvira, posvečala tudi znanstvenim, medicinskim in družbeno-političnim vidikom življenja.⁸⁷

Islamska filozofija je za razumevanje novoveške in sodobne zahodne misli tako pomembna zato, ker je bila eden od osrednjih kanalov, po katerem so Aristotelova dela – nekatera tudi v celoti – prišla v misel in zavest srednjeveške

86 Islam ne pozna določenega (verskega) razreda, ki bi užival ekskluzivne pravice do regulacije odnosa med posameznikom in Bogom. Izjema je morda le osebnost ajatole v šiitskem islamu, ki pa je ortodoksni sunizem ne priznava. Šiitski islam je v temelju zelo blizu preroškemu verstvu, saj ga, kot pravi Corbin, vodi pričakovanje »skritega Imama«. Beseda »ajatola«, ki označuje verskega voditelja, izvira iz perzijske besede *ayat* in arabske besede *Allāh*, dobesedno pa pomeni »Božji znak«. V islamu tako ni »Cerkve« oziroma sinode ali koncila, ki bi veljal za uradnega interpreta koranskega nauka. Prav tako se islamska zavest ne ukvarja z zgodovinskimi dejstvi, temveč jo prej kot vse drugo zanima metazgodovina. Beseda, ki označuje »teologe«, je v modernem arabskem jeziku *ridžāl al-dīn* in pomeni preprosto »religiozni ljudje«. Gl. Bajraktarevič, nav. d., str. 15.

87 Gl. prav tam, str. 245.

Evrope.⁸⁸ Njen vpliv je bil večplasten: spodbudila je »humanistično gibanje«, Zahodu predstavila zgodovino znanosti in posredovala znanstveno metodo, pomagala sholastiki združiti filozofijo in religijo, postavila temelje italijanski renesansi ter v veliki meri sooblikovala moderno evropsko misel vse do Immanuela Kanta in naprej.⁸⁹ Muslimanski misleci so torej evropskim humanistom posredovali antično védenje. Kako napreden je bil islamski humanizem, najbolje ponazarjajo dosežki, na katere naletimo v 9. stoletju v Bagdadu,⁹⁰ ki je veljal za središče islamskega in znanstvenega sveta. Prav tam se je namreč oblikovalo vse filozofsko in teološko izrazje v arabskem jeziku,⁹¹ poleg tega pa je tam nastala tudi znana prevajalska šola *Bayt al-hikma* oziroma »Hiša modrosti«,⁹² ki je s prevajalskimi šolami v Toledu, Edesi in drugod pomembno prispevala k širjenju najpomembnejših antičnih filozofskih besedil. Prevajanje teh besedil, najprej iz stare grščine v arabščino in nato iz arabščine v latinščino, je bilo izjemnega pomena, saj je omogočalo široko izmenjavo misli in védenja, ki je v tistem času potekala na stičiščih islamskega sveta in Evrope, tj. v Andaluziji,⁹³ na Siciliji in v južni Italiji.

88 Gl. Henry Corbin, *Zgodovina srednjeveške islamske misli*, prev. Vesna Velkovrh Bukilica, Ljubljana: Mohorjeva družba, 2001, str. 16. Poleg prevodov Aristotela so islamski misleci Evropi dali tudi številne komentarje, ki sta jih napisala Aleksander iz Afrodizije in Temistij.

89 Gl. Mian M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966, str. 1349.

90 Gl. Kennedy, nav. d.,

91 Gl. Corbin, *Zgodovina ...*, nav. d., str. 15.

92 »Hiša modrosti« je bila pravzaprav gibanje in ne institucija. Gl. Saliba, nav. d., 2007.

93 *Al-Andalus* je pokrajina na Iberskem polotoku, ki je bila med letoma 711 in 1492 pod muslimansko oblastjo. V političnem smislu je bil *Al-Andalus* islamski kalifat, v katerem so vladali muslimanski Berberi, Almoravidi in Almohadi.

4. Ibn Ṭufayl – življenje, delo in roman *Živi sin budnega*

Ibn Ṭufayl (1110–1185) se je rodil v vasici blizu Granade v španski Andaluziji. Posvečal se je medicini, astronomiji in filozofiji. Ko je bil v službi na kalifovem dvoru, je tam leta 1169 najverjetneje srečal Ibn Rušda.⁹⁴ Njegovo edino ohranjeno delo je *Živi sin budnega*. Gre za alegorični filozofski roman, ki se ukvarja s tematiko ezoterično razumljene samote, kakršno je v središče svojega etičnega in metafizičnega sistema postavil že Ibn Badža.⁹⁵

Ibn Ṭufaylov *Ḥayy ibn Yazhān* (*Živi sin budnega*) oziroma *Philosophus Autodidactus* (*Filozof samouk*) velja za prvi filozofski roman in najpogosteje prevajano besedilo v zgodovini arabske literature. Označili bi ga lahko kot produkt klasične islamske filozofije in besedilo, ki je s poudarjanjem pomena človekovega dostojanstva in avtonomije njegovega uma močno vplivalo tako na arabsko in perzijsko kot na moderno zahodno filozofijo in literaturo.⁹⁶ V 17. in 18. stoletju je v zahodni Evropi hitro postal prodajna uspešnica,⁹⁷ pri čemer George Sarton, utemeljitelj zgodovine znanosti, opozarja, da je ta roman eno od najizvirnejših in najpomembnejših srednjeveških del.

Kot že rečeno, Ibn Ṭufaylov filozofski roman⁹⁸ ni ostal samo v okvirih klasične arabske islamske filozofije in mi-

94 O življenju in delu Ibn Ṭufayla gl. Taneli Kukkonen, *Ibn Tufayl. Living the Life of Reason*, London: Oneworld, 2014, str. 1–16.

95 Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 274.

96 Gl. Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment. Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2007.

97 Gl. Gül. A. Russell, *The »Arabick« Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, Leiden: Brill, 1994, str. 228.

98 Gl. Tarik Haverić, *Živi sin budnog*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987, str. 139.

stike, temveč je s svojo tematiko neposredno vplival tudi na vrsto zahodnih filozofov. *Živi sin budnega* izhaja iz novoplatonističnih filozofskih predpostavk, bralca pa hkrati seznanja z načeli islamske filozofije in sufizma ter mu tako odstira možnosti za sožitje filozofskega razmišljanja na eni strani in razodetja na drugi. Kot prvi filozofski roman v zgodovini postavlja vrsto vprašanj o bivanju, verovanju, samoti, vzgoji in človekovem razmerju do sočloveka.

Ibn Ṭufaylov roman je bil za Ibn al-Nafisa navdih pri pisanju prvega teološkega romana z naslovom *Al-Risāla al-Kamiliyyah fi al-šira al-nabawiyyah* (*Kamilovi zapisi o Prerokovem življenju*), ki je bil na Zahodu znan kot *Theologus Autodidactus* (*Teolog samouk*). Ta roman velja za kritičen odziv na Ibn Ṭufaylovo besedilo in zagovarja nekatere teološke misli znamenitega al-Ghazālīja.

Prvi evropski prevod romana *Živi sin budnega* je nastal leta 1671. V latinščino ga je prevedel Edward Pococke in roman opisal s pojmom *tabula rasa* – tega je leta 1690 v delu *An Essay Concerning Human Understanding* tematiziral John Locke, ki je bil Pocockeov študent. Sledila sta prevoda v angleščino in nemščino, Baruch Spinoza pa naj bi leta 1672 roman prevedel v nizozemščino⁹⁹ Kot odličen primer klasične islamske filozofije je delo pohvalil celo Gottfried Leibniz, Daniel Defoe pa naj bi v njem našel zamisel za svojo zgodbo o Robinsonu Crusoeju.¹⁰⁰

99 Gl. Leon Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres*, Pariz 1909, str. 44. Gl. tudi Lawrence I. Conrad (ur.), *The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaḡzān*, Leiden: Brill, 1996.

100 To vprašanje je povsem akademske narave, saj razen literarne oblike med obema deloma ni veliko podobnosti. Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 275.

4.1. *Živi sin budnega*, Ibn Sīnā in aktivni um

Ibn Ṭufayl se s svojim romanom navezuje na istonaslovno delo filozofskega predhodnika Ibn Sīne, pri katerem si je sposodil tudi imena glavnih junakov¹⁰¹ in literarno obliko. Toda razvoj Ibn Ṭufaylove zgodbe je drugačen. Ibn Sīnā je obravnaval novoplatonistične teme, ki jih je na Vzhodu razvil al-Fārābī, na Zahodu pa Ibn Badža, ter v ospredje postavil naravo kozmosa in t. i. aktivni um,¹⁰² ki spoznava čutni svet in vodi dušo k nujno bivajočemu Bitju, ki je ustvaril vse obstoječe.¹⁰³ Ibn Ṭufayl v nasprotju z Aviceno v središče pripovedi postavlja življenje in spoznanje, kakršna sta značilna za Živega sina budnega. Roman govori o otroku, rojenem na samotnem otoku, ki ga je vzgojila gaze-la. Prek čutnega zaznavanja, razumske refleksije, duhovne kontemplacije in mističnega izkustva otrok postopno doseže najvišje spoznanje o skrivnostih narave¹⁰⁴ in metafizičnih resnicah ter s tem postane *popoln človek*.¹⁰⁵ Vzhodna filozofija je tako pot k Resnici, filozofija kot umska dejavnost pa se končuje v čisti izkušnji, ki je neopisljiva.¹⁰⁶

101 Gl. Haverić, nav. d., str. 140.

102 Gl. Corbin, *Avicenna ...*, nav. d., str. 279 isl.

103 Medtem ko Ibn Sīnā aktivnemu umu podeljuje vlogo intelekta in s tem duši odreka zmožnost abstrahirajočega umskega razbiranja, Ibn Ṭufayl človeka pojmuje kot utelešenje aktivnega uma. Gl. Haverić, nav. d., str. 150.

104 De Boer trdi, da je *Živi sin budnega* na poti spoznanja napredoval predvsem zaradi opazovanja naravnih pojavov. Gl. De Boer, nav. d., str. 182 isl. Henri Corbin v Ibn Ṭufaylovih razlagah prepozna množstvo pomenov. Gl. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London: Kegan Paul International, 2006, str. 237 isl.

105 Gl. Kukkonen, nav. d., str. 23.

106 Tudi Ibn Sīnā je trdil, da resnice ni mogoče doseči s teoretičnim mišljenjem, ki je določeno z zakoni logike, temveč šele, ko dosežemo mistično stanje.

4.2. Mistika in novoplatonizem, pojem duše in Boga

Ena izmed pomembnih značilnosti Ibn ʿUfaylove filozofske alegorije je prevpraševanje resnice, do katerega pride šele, ko jo glavni junak v samoti in s čistim motrenjem nujno bivajočega Bitja že doseže. To prevpraševanje vključuje vprašanja o dogmah, naravi razuma in razodetju ter kaže značilen islamsko-novoplatonistični pristop k obravnavanju teh tem. Živi sin budnega spozna Stvarnika z razumom, opazovanjem in meditacijo,¹⁰⁷ pri čemer Ibn ʿUfayl že na začetku besedila poudari, da je cilj glavnega junaka doseči razsvetljeno modrost, o kateri je govoril že Ibn Sīnā. Ob tem pa je treba spet opozoriti, da se filozof od mistika razlikuje po tem, da je po njegovem mnenju mistično razodetje mogoče doseči prek spekulacije, medtem ko je za mistika spekulacija le eno od orodij za vzpon k taki izkušnji.

Živi sin budnega pride do prvega spoznanja, ko pogine gazela, ki ga je vzgojila. Ob preučevanju njenih telesnih organov namreč spozna, da telo in duša nista eno, temveč sta ločena. V tistem trenutku prepozna pomen življenja in obstoja. Do drugega pomembnega spoznanja se dokoplje, ko odkrije ogenj. Empirično raziskovanje rastlin, živali, njihovih teles in organov, štirih elementov in neba mu pomaga doseči duhovni svet. Najprej sprevidi, da je vsaka stvar sestavljena iz dveh prvin – iz snovi in oblike; ta pri živih telesih sovпада z dušo kot njihovim življenjskim načelom. Nato spozna, da je stopnja bivanja odvisna od tega, koliko je duša, ki pripada življenjskim vrstam, kompleksna. Tako pri enaindvajsetih letih razume zasnovo fizičnega sveta in živih bitij, pri osemindvajsetih pa že spozna nebesni svet in s tem nujnost obstoja Stvarnika. Pride tudi do prepričanja, da je

107 Glede na vlogo, ki jo Ibn ʿUfayl dodeli naravi, bi lahko trdili, da je ta vodilo k spoznanju. Gl. Leaman, *Islamic Philosophy ...*, nav. d., str. 57–58.

nujno bivajoče Bitje nekaj nematerialnega in popolnega.

Ibn ʿUfayl pri opisovanju naravnega sveta uporablja Aristotelovo terminologijo in njegovo delitev živih bitij na različne vrste.¹⁰⁸ Kljub temu pa je temelj Ibn ʿUfaylovega pojmovanja pojavnega sveta nedvomno platonističen, saj čutni svet, ki ga imenuje »svet nastajanja in propadanja« in mu pomeni najnižjo raven v hierarhiji sfer, po njegovem mnenju izhaja iz božanskega sveta. Njegov koncept emanacije in duha kot nečesa, kar vzgibava dušo, je soroden novoplatonističnemu dualizmu, to pa v svojem delu vztrajno povezuje z načeli islamske teologije, kakršno je na primer zanikanje telesnosti Boga.¹⁰⁹ Le duša, ki presega materialni svet, lahko vpliva na telo. Njen zadnji cilj je uresničenje življenja in spoznanje obstoja nujno bivajočega Bitja. Zadnji cilj iskalca resnice je torej samoizničenje oziroma izničenje v Bogu (*fanaʿ*), o katerem je že al-Džunayd (umrl 910) trdil, da je vrhunec mističnega življenja.¹¹⁰ Če se iskalec nameni doseči ta cilj, se mora zavedati tako pozitivnih kot negativnih vidikov Božje narave, pri čemer so pozitivni atributi Boga povezani s konceptom enotnosti, negativni pa z Njegovo presežnostjo in netelesnostjo. Ko bogoiskalec zapusti telesni svet in pride na raven zrenja Boga kot Boga, doseže tisto, *česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo*. Ko doseže zadnjo stopnjo samoizničenja, tudi Živi sin budnega uzre najvišjo raven nematerialne nebeške resničnosti (*dhāt*), ki ni niti bistvo resničnega Enega niti nekaj, kar bi bilo od njega različno. Tako za hip doseže inteligibilni svet.

Po Ibn ʿUfaylovem prepričanju je spoznanje Boga človeku imanentno. Čeprav vsakdanje življenje Živega sina budnega opisuje s povsem običajnimi pojmi, se pri opisovanju Božjega razsvetljenja rad opre na sufijsko izrazje. Uzrtje

108 Gl. Kukkonen, nav. d., str. 54–55.

109 Gl. prav tam, str. 101.

110 Gl. Fakhry, *A History ...*, nav. d., str. 277.

Božje enotnosti, do katerega je mogoče priti le po duhovni poti in številnih duhovnih stopnjah, je v sufijski terminologiji pogosto označeno s pojmom »okušanje resnice«. Ibn ʿUfaylovo mistično alegorijo, pri kateri gre pravzaprav za nekakšno sufijsko teozofijo, bi lahko primerjali tako s teorijo in izkušnjo Ibn Sine kot z izkušnjo al-Ghazālīja, pri katerem sta spoznavna in moralna plat mistične izkušnje prav tako močno prepleteni.

Razmerje med teologijo, filozofijo, verovanjem in teoretično artikulacijo je v romanu alegorično predstavljeno z dvema osebama, in sicer Absalom in Salamānom. Prvi je raziskovalec, ekseget in teolog, ki preučuje duhovni svet, drugi pa vernik, ki se ne ukvarja z razlaganjem pojavnega sveta. Ko Živi sin budnega z zrenjem nujno bivajočega Bitja postane mistik, svoj nauk, ki je povsem filozofske narave, prenese Absalu. S tem je Ibn ʿUfayl poskušal filozofijo in teologijo prikazati kot dve enkovredni poti, ki človeka usmerjata k mističnemu zedinjenju. Čeprav mistične izkušnje ni mogoče ubesediti, je jezik posrednik pri opisovanju resnice, vendar sta pri tem potrebna tako mišljenje oziroma premišljevanje kot intuicija. Teoretsko premišljevanje zrenju sicer ne more slediti, nujno pa je, da mu predhaja.¹¹¹ V tem je razmišljanje Živega sina budnega povsem logično in dosledno.

4.3. Konec oziroma nadaljevanje duhovnega zrenja

Živi sin budnega ni mistični spis, temveč besedilo, ki se navezuje na ideje in teme sufizma.¹¹² Ko se naslovni junak v teku pripovedi spoprijatelji s somišljenikom Absalom, ga ta prepriča, da zapusti dom in se odpravi na otok, ki mu vlada Salamān. Tam začne širiti svoj nauk in z ljudmi deliti izkušnjo mističnega vzpona. Njegova prizadevanja so neu-

111 Gl. Haverić, nav. d., str. 157.

112 Gl. prav tam, str. 146.

spešna, saj spozna, da družbe ni mogoče spreminjati in da je množica nevedna.¹¹³ Zato zapusti življenje v skupnosti, se vrne v samoto in spet povsem posveti slavljenju Boga. Tak pristop k motrenju Boga bi kljub vsemu lahko označili za »drugega najboljšega«, saj sufizem ne glede na poudarjanje kontemplacije ne zagovarja popolnega umika oziroma absolutne askeze, temveč, nasprotno, predvideva življenje v krogu družine in družbe. Poleg tega junak tudi opazi, da so razodeti spisi ljudi nagovarjali le na en sam, njim razumljiv način, in sicer s primerjavami in čutnimi predstavami.

Ibn ʿUfayl v romanu torej opozarja, da vsi ljudje niso zmožni (oziroma željni) spoznati Božje resnice in se zato ravnajo po splošnem religijskem sporočilu. Poudarja pa tudi to, da je do Resnice mogoče priti po več poteh. Živi sin budnega najvišjo Resnico doseže z dejavnim razmišljanjem, racionalnim opazovanjem in duhovnim zrenjem. Iz tega izhaja, da *refleksija* (kot filozofija) in duhovno *okušanje* (kot mistika) nista le povezljiva, temveč celo globoko prepletена.

113 Živi sin budnega družbo v tem pogledu razume kot kraj zmotnih verovanj in delovanj. Človeški um je torej po njegovem prepričanju zmožen spoznati najvišjo resnico, ne da bi bil izpostavljen družbi, popolni človek pa po njegovem mnenju ni družbeno-politično bitje, temveč prej kontemplativni samotar, ki poskuša uresničiti načelo Božje en(otn)osti (*tawhīd*).

Opomba k prevodu

Pri prevajanju besedila iz arabščine v slovenščino sem uporabljal arabsko-angleški slovar Hansa Wehra, prevod pa sem ves čas preverjal z dvema angleškima ter bosanskim, nemškim, francoskim in nizozemskim prevodom Ibn Tufaylovega dela. Prednost sem dal Fultonovemu prevodu v angleškem in Haveričevemu v bosanskem jeziku. Bosanski prevod je opremljen z znanstvenim aparatom in na mnogih mestih bolj dobeseden oziroma natančnejši, medtem ko angleški ustreza izvirniku glede na kontekst ter se ponekod oddalji od dobesednega pomena arabskih stavkov in tehničnih izrazov.

Določeno besedo sem na različnih mestih v besedilu prevajal različno, in sicer glede na kontekst. Pogosto je bilo to potrebno zaradi klasičnega sloga arabščine, ki predvideva ponavljanje besed, poudarjanje besednih zvez ter oblikovanje zelo dolgih stavkov in njihovo povezovanje z vezniki. Na splošno so besede in besedne zveze pravnega, filozofskega in teološkega značaja v besedilu poenotene.

Bibliografija

Viri v arabskem jeziku

al-Fārābī, *Al-Madinah al-Fāḍilah*, Bejrut 1959.

Iḥṣa al-'Ulūm, Kairo 1949.

Risālah fī al-'aql, Bejrut 1938.

al-Ghazālī, *Al-munqidh min al-ḍalāl*, Bejrut 1967.

Al-Mustasfa min 'ilm al-usūl, Jeddah, n. d.

Maqāsid al-falāsifa, Kairo 1936.

Kitāb Naṣihāt al-Mulūk, Maroko, n. d.

Kīmiyāyi Sa'ādat, Delhi 1998.

Mizān al-'amal Kairo: Dar al-Ma'arif bimsir, 1964.

Maqāsid al-falāsifa, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961.

Iḥya' Ulūm al-Dīn, Bejrut: Darul Nadwah, n. d.

Tahafut al-Falāsifah, Bejrut 1927.

Ibn 'Arabī, *Futuhāt al-Makkiya*, Kairo, n. d.

Fuṣūṣ al-Hikam, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabī, n. d.

Ibn Sīnā, *Kitāb al-'iṣārāt wa 't-tanbīhāt*, Leiden: Forger, 1892.

Mantiq al-Mashriqī'yīn, Kairo 1910.

Ibn Ṭufayl, *Ḥay Ibn Yaqzān*, Katar: Kitāb al-Dūḥa, 2014.

Viri v evropskih jezikih

Adamson, Peter in Endress, Gerhard, »Abū Yūsuf al-Kindī«, v: *Philosophie in der islamischen Welt*, ur. Ulrich Rudolph, Basel 2012.

Al-Daghistani, Sami, »Nasilje ali duhovni zakon? Šerija in intelektualna zgodovina islama«, *Razpotja* 22 (2015).

»Semiotics of Islamic Law, *Maṣlaḥa*, and Islamic Economic Thought«, *International Journal for the Semiotics of Law* 29, 2 (2016), str. 389–404.

al-Attas, Syed Muhammad Nauqib, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.

al-Fārābī, *De scientiis (Über die Wissenschaften)*, prev. Jakob Hans Josef Schneider, Freiburg 2006.

- al-Ghazālī, *Rešitelj iz zablode*, prev. Raid Al-Daghistani, Ljubljana: KUD Logos, 2014.
- Der Erreter aus dem Irrtum*, prev. A Samad Elschazli, Hamburg: Meiner F., 1987.
- Counsel for Kings*, prev. Montgomery Watt, London: Oxford University Press, 1964.
- The Faith and Practice of al-Ghazali*, prev. Montgomery Watt, London: Allen & Unwin, 1953.
- Alić, Salih H., *Arapsko-islamska filozofija, definicija i značaj u istoriji*, Sarajevo: Orijentalni institut, 1974.
- al-Kindī, *Fī al-falsafa al-ūlā (Die Erste Philosophie)*, prev. Anna Akasoy, Freiburg: 2011.
- Almond, Ian, *Representations of Islam in the Western Thought*, Sarajevo: CNS, 2010.
- Aristotel, *Metafizika*, prev. Valentin Kalan, Ljubljana: Založba ZRC, 1999.
- O duši*, prev. Valentin Kalan, Ljubljana: Slovenska matica, 2002.
- Attar, Samar, *The Vital Roots of European Enlightenment. Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2007.
- Avicenna, *Das Buch der Genesung der Seele*, prev. Max Horten, Halle in New York 1907.
- Black, Deborah, »Al-Farabi«, v: *History of Islamic Philosophy*, ur. Seyyed Hossein Nasr in Oliver Leaman, London: Routledge, 2001.
- Brown, Jonathan, *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford: Oneworld, 2009.
- Burckhardt, Titus, *Introduction to Sufi Doctrine*, Bloomington: World Wisdom, 2008.
- Cabezón, José Ignacio, *Scholasticism. Cross Cultural and Comparative Perspectives*, New York: State University of New York Press, 1998.
- Chittick, William C., *The Sufi Doctrine of Rumi*, Bloomington: World Wisdom, 2005.
- Coates, Peter, *Ibn 'Arabi and Modern Thought*, Oxford: Anqa Publishing, 2008.
- Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, New York: Pantheon Books, 1960.

- Zgodovina srednjeveške islamske misli*, prev. Vesna Velkoverh Bukilica, Ljubljana: Mohorjeva družba, 2001.
- History of Islamic Philosophy*, London: Kegan Paul International, 2006.
- Conrad, Lawrence I. (ur.), *The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaqzān*, Leiden: Brill, 1996.
- Daniel, Frank H., »Ehthics«, *History of Islamic Philosophy*, ur. Seyyed Hossein Nasr in Oliver Leaman, London: Routledge, 1996.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- De Boer, Tjitze J., *History of Philosophy in Islam*, New York: Dover Publications, 1967.
- Descartes, René, *De l'homme et de la formation du foetus*, ur. Claude Clerselier, Pariz 1664.
- The Passions of the Soul (Les passions de l'âme)*, prev. Stephen Voss, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.
- Dimitri, Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, London: Routledge, 1998.
- Duraković, Esad, *Orientalologija*, Sarajevo: Tugra, 2007.
- The Poetics of Ancient and Classical Arabic Literature. Orientalology*, London: Routledge, 2015.
- Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: Brill, 1994.
- A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2004.
- Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*, London: One-world Publications, 2001.
- Gauthier, Léon, *Hayy ibn Yaqdhān, roman philosophique d'Ibn Thofail*, Alger in Beyrouth 1936.
- Griffel, Frank, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Goodman, Lenn E., *Avicenna*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006.
- Hanif, Nadawi, *Biographical Encyclopaedia of Sufis. Central Asia and Middle East*, Delhi: Sarup Book Publishers, 2002.
- Haverić, Tarik, *Živi sin budnog*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987.

- Hallaq, Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Shari'a. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Hendrich, Geert, *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt: Campus Verlag, 2005.
- Hourani, George, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Oakville, Connecticut: Gibb Memorial Series, 2012.
- Ibn 'Arabī, *Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980.
- Ibn Ṭufayl in Muḥammad ibn 'Abd al-Malik, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqzān*, New York: Twayne Publishers, 1972.
- Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqzān. A Philosophical Tale*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- The History of Hayy Ibn Yaqzan*, New York: Frederick A. Stokes Company, 1929.
- Idris, Murad, »Ibn Ṭufayl's Critique of Politics«, *Journal of Islamic Philosophy*, 7 (2011), str. 67–101.
- Jawad, Hisham A., »Repetition in Literary Arabic: Foregrounding, Backgrounding, and Translation Strategies«, *Meta: journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal* 54, 4 (2009), str. 753–769.
- Kennedy, Hugh, *When Baghdad Ruled the World*, Cambridge, Massachusetts: Da Capo Press, 2005.
- Kukkonen, Taneli, *Ibn Ṭufayl. Living the Life of Reason*, London: Oneworld, 2014.
- »Possible Worlds in the Tahāfut al-Falāsifa: Al-Ghazālī on Creation and Contingency«, *Journal of the History of Philosophy* 38, 4 (2000), str. 479–502.
- Kung, Hans, *Der Islam*, München: Piper Verlag, 2004.
- Kraus, Paulus, *Opera Philosophica*, Kairo 1939.
- Kruk, Remke, »Novoplatonists and After: From Ibn Ṭufayl to Ibn an-Nafis«, v: *The Novoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, ur. Arie Johan Vanderjagt in Detlev Pätzold, Dinter 1991.
- Lagerlund, Henrik (ur.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, 1. zv., New York: Springer, 2011.

- Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Islamic Philosophy. An Introduction*, Cambridge: Polity, 2009.
- »Ghazali and the Ash'arites«, *Asian Philosophy* 6, 1 (1996), str. 17–27.
- Lerner, Ralph (prev.), *Averroes on Plato's Republic*, New York: Cornell University Press, 2005.
- Marmura, Michael E. (prev.), *Avicenna. The Metaphysics of the Healing*, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Massignon, Louis, *La passion d'Al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*, Pariz: Geuthner, 1922.
- Matthias Perkams, »Die Bedeutung der Arabisch-islamischen Philosophie in der Geschichte der Philosophie«, v: *Islamische Philosophie im Mittelalter*, ur. Heidrun Eichner, Matthias Perkmas in Christian Schaefer, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.
- Nietzsche, Friedrich, *Antikrist*, prev. Tine Hribar, Ljubljana: Slovenska matica, 1989.
- Nasr, Seyyed Hossein in Leaman, Oliver (ur.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996.
- Three Muslim Sages*, New York: Caravan Books, 1997.
- Nicholson, Reynold A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- Platon, *Zbrana dela*, prev. Gorazd Kocijančič, Celje: Mohorjeva družba, 2005.
- Rida, Abu Mohamed, *Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie*, Madrid: S. A. Blass, 1952.
- Renard, John, *The A to Z of Sufism*, Lanham: The Scarecrow Press, 2009.
- Rumi, Jalaluddin, *Masnavi*, prev. Edward Henry Whinfield, London 1898.
- Masnavi*, 1. zv., prev. James William Redhouse, London 1881.
- Masnavi*, 2. zv., prev. C. E. Wilson, London 1910.
- Russell, Gül A., *The »Arabick« Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, Leiden: Brill, 1994.
- Saliba, George, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2007.
- Sharif, Mian M., *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Otto

- Harrassowitz, 1966.
- Suhrawardi, Šahab al-Dīn, *The Philosophy of Illumination*, prev. John Walbridge in Hossein Ziai, Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- The Encyclopaedia of Islam*, Leiden in London: Brill, 1955–2005.
- Walzer, Rihard, *Greek into Arabic*, Cambridge: Harvard Univeristy Press, 1962.
- Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Watt, Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, London 2009.
- Muslim Intellectual. A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.
- Wensinck, Arent Jan, *The Muslim Creed*, London: Routledge, 2008.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard Univeristy Press, 1976.
- Zakzouk, Mahmoud, *Al-Ghazali's Philosophie im Vergleich mit Descartes*, Frankfurt: Peter Lang, 1992.

Spletni viri

- Al-Daghistani, Sami, »Šerijat ali islamsko pravo? Pravni diskurz islamske tradicije«, KUD Logos, september 2015, dostopno na: <http://kud-logos.si/2015/islamsko-pravo/>.
- Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2012, dostopno na <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>.
- Encyclopaedia Islamica*, Brill Online, 2013, dostopno na <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-islamica>.
- Hallaq, Wael, »'Muslim Rage' and Islamic Law«, v: *Mathew O. Tobriner Memorial Lectures*, California: University of California, 2002, dostopno na <http://repository.uchastings.edu/tobriner/3>.
- Ibn Rušd, *Tahāfut al-tahāfut (The Incoherence of the Incoherence). E-text Edition*, prev. Simon van den Bergh, E. J. W. Gibb Memorial, 2002, dostopno na <http://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/tt-all.htm>.

Izbrani prevodi Ibn Ṭufaylovega dela

Angleški prevodi:

- Simon Ockley, *The Improvement of Human Reason, Exhibited in the Life of Hai ebn Yokdhan*, London: E. Powell, 1708.
- Fulton, A. S., *The History of Hayy ibn Yaqzan*, London 1907.
- Simon Ockley, *Abu Bakr Ibn Tufail, The History of Hayy Ibn Yaqzan*, London: Chapman and Hall, 1929.
- Lenn Evan Goodman, *Ibn Tufayl's Ḥayy ibn Yaqzān. A Philosophical Tale*, New York: Twayne, 1972.
- Riad Kocache, *The Journey of the Soul. The Story of Hai ibn Yaqzan, as Told by Abu Bakr Muhammad bin Tufail*, London: Octagon, 1982.
- Muhammad Ali Khalidi (ur.), *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Bosanski prevod:

- Tarik Haverić, *Živi sin budnog*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1986.

Francoski prevod:

- Leon Gauthier, *Hayy ibn Yaqdhān, roman philosophique d'Ibn Thofail*, Alger in Beyrouth 1936.

Latinski prevod:

- Edward Pocock, *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan*, Oxonii 1671.

Nemški prevodi:

- Georg Pritius, *Der von sich selbst gelehrte Weltweise*, Frankfurt 1726.
- J. G. Eichornu, *Der Naturmensch, oder Geschichte des Hai Ebn Joktan*, Berlin 1783.
- Jameledine Ben Abdeljelil in Viktoria Frysak Ibn Tufail (ur.), *Hayy Ibn Yaqdhān. Ein muslimischer Inselroman*, Dunaj: Edition Viktoria, 2007.

Patric O. Schaerer, *Ibn Tufail, Abū Bakr. Der Philosoph als Auto-didakt*, Hamburg: Meiner, 2004.

Nizozemski prevodi:

S. D. B. (Spinoza), *Het Leeven van Hai Ebn Yokdhan*, Amsterdam 1672.

Adriaan Reelant, *De natuurlijke wijsgeer*, Willem Lamsveld 1701.
Remke Kruk, *Ibn Tufayl, Hayy ibn Yaqzan. Een filosofische allegorie uit Moors Spanje*, Amsterdam: Bulaaq, 2005.

Perzijski prevod:

B. Fruzanfar, *Hayy ibn Yaqzan*, Teheran 1956.

Poljski prevod:

Józef Bielawski, *Hajj Ibn Jakzan. Żyjący syn czuwającego czyli Tajemnice filozofii iluminatywnej wschodniej*, Varšava: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1958.

Ruski prevod:

J. Kuzmin, *Hayy ibn Yaqzan*, Petrograd 1920.

Slovar zbranih arabskih izrazov in islamskih pojmov

A

- adilla naẓariya** spekulativni dokazi
adilla al-‘uqūl racionalni dokazi oziroma argumenti
adilla naẓariya spekulativni dokazi
adilla al-‘uqūl racionalni dokazi oziroma argumenti
adraka razumeti; spoznati; zaznavati
‘adẓā’ib al-qulub čudeži srca
‘adẓā’ib al-ghayb čudeži nevidnega, skritega sveta; misteriji
‘adẓā’ib ṣana’ čudeži stvaritve
al-adẓsām al-maḥsūsiyya čutnozaznavna telesa
ahl al-baṣā’ir ljudje (duhovnih) uvidov
ahl al-bida’ zagovorniki novačenja
ahl al-gharra bi Allāh zanikovalci Boga
ahl al-ḥaqq pripadniki pravovernosti; zagovorniki resnice
ahl al-kitāb ljudje Knjige
ahl al-manṭiq privrženci logike
ahl al-m’arufa bi Allāh poznavalci Boga; gnostiki
ahl al-naẓar ljudje spekulativnega mišljenja
ahl at-ta’līm zagovorniki avtoritativnega poučevanja
ahl al-maḍāhib predstavniki pravnih oziroma teoloških šol
ahl al-‘ilm učeni ljudje; poznavalci; učenjaki
aḥkām določila
aḥwāl ilahiyya Božanska stanja
a’imma imami verski voditelji
akmil popolno (**akmal wadẓh** na popoln način; iz: **kāmil** popoln)
akhbār izročila; novice
akhlāq an-nafs značaj duše
akhīr zadnji
ākhirā sodni Dan
‘ālam svet
al-‘ārif spoznavajoči; spoznavalec, gnostik

al-‘ārifa bi al-mawdžūd spoznano Bitje
al-‘ān sedanjost; zdaj; ta trenutek
al-‘adam nič; neobstoj
al-ahwa’ herezija
al-‘ālam al-akbar makrokozmos
al-‘ālam al-‘aqlī umskoaznavni svet; inteligibilni svet
al-‘ālam al-ḥissī čutnoznavni svet
al-‘ālam al-ilahī božanski svet
al-‘ālam al-kawn wa al-fasād svet nastajanja in uničenja
al-‘ālam al-mušāhad vidni svet
al-‘ālam aṭ-ṭabī‘ī naravni svet
al-‘ālam min al-mawdžūdāt svet obstoječih stvari
al-‘ālim učenjak
al-‘ālim al-ḥaḳīqīy resnični učenjak
al-a‘māl al-gharība čudežna delovanja
al-īfirād samota
al-‘arīḍ vzrok
al-arwāḥ al-mudžarrada čisti duhovi; abstraktne duše
al-arwāḥ al-rabāniyya božanski duhovi
al-ašya’ al-arḍiyya zemeljske stvari
al-ḍarab oponašanje; posnemanje
al-dhāt al-ilahiyya Božansko bistvo
al-džamādāt neorganska telesa
al-džanna raj
al-džanīn zarodek
al-džawāhir al-samāwiyya nebesna ustvarjena bitja
al-fā’il delujoči, subjekt; stvarnik
al-falak al-a‘lā najvišja sfera
al-ḥayāt al-quṣūā onstransko življenje
al-ḥaywān al-nāṭiq razumska oziroma govoreča žival;
 človeško bitje
al-hidāya usmeritev; napotitev; vodilo
al-‘ibādāt verski obredi
al-ikhtilāf razlikovanje; razlika; različnost
al-istibṣār čisto umevanje

al-iṭiṣāl združevanje; povezava
al-kawākib zvezde; planeti
al-kawn obstoj; kozmos
al-khiffa lahkotnost
al-irāda volja
al-ma'lūm naučeno; znano
al-mādda bitnost; substanca
al-maḥḍa al-waḥdāniyya čista Enost
al-maḥḍ al-mawdžūd čisto bitje
al-maḥsūsāt čutnozaznavni predmeti; čutni svet
al-ma'rifa (mistično) spoznanje
al-ma'ād vstajenje
al-ma'rūf znano
al-manāzi' nagoni
al-mar'ūs podrejeni
al-mubṣir predmet zrenja
al-mudabbar upravljajoči
al-mudabbir upravljalec
al-muḡhtadhī tisto, kar se prehranjuje
al-mustaqbal prihodnost
al-muṣāhada al-fi'liyya kontemplativno oziroma aktivno
 zrenje
al-mawdžūdāt živa bitja; tisto, kar biva
al-mawdžūdāt al-ḥaqīqiyya resnične stvari; resnična bitja
al-mawdžūd al-wādžib al-wudžūd nujno bivajoče Bitje
al-nafs al-nabātiyya vegetativna duša
al-nāmiya sposobnosti razvoja
al-nadžāt odrešitev
al-nažār bi al-nafs razmišljujoča duša
al-nāzirūn iskalci čistega umevanja; ljudje spekulativnega
 mišljenja
al-quwwa al-nāṭiqa sposobnost artikulacije; jezikovna moč;
 sposobnost govora
al-quḍs al-džannāt sveti raj
al-quṭb al-džunūbi južni pol

al-quṭb al-šamālī severni pol
al-Qurān Koran
al-quwwa al-khayāliyya sposobnost domišljije
al-quwwa al-ghādhiya sposobnost prehranjevanja
al-ra'īs voditelj
al-riyāḍa vadba
al-salaf al-šāliḥ pobožni predniki
al-širāt al-mustaqīm prava Pot
al-šarāiyn arterije
al-takthuru mnogoterost
al-tasarmud večnost
al-‘urūq vene
al-‘uzla umik; samota; osamljenost (glej **‘azala**)
al-waswās (hudičevo) šepetanje
al-wāšilūn al-‘ārifūn poznavalci Boga; tisti, ki se združujejo
 z Bogom
al-wuḥūš zveri
amr samāwīy ukaz neba, nadnaravna sila
anbiyā’ preroki
anwa‘ al-nabāt rastlinske vrste
anwa‘ al-ḥaywān živalske vrste
anwā‘ al-‘ulūm vrste znanosti
‘aqīda temeljni verski nauk
‘aqīda al-ḥaqq temelj; nauk o Resničnem; načelo Resnice
‘āqil razumni, misleči človek
‘aqliyāt temeljna (raz)umska spoznanja
‘aqūba kaznovanje; kazen
aqṣām ḥuluqīya področja etike, morale
aqṣām ilahīya področja metafizike
aqṣām mantiqīya področja logike
aqṣām siyāsīya področja politike
aqṣām ṭabī‘īya področja naravoslovja
arbāb al-aḥwāl ljudje (duhovnih) stanj; tisti, ki so izkusili
 duhovna stanja
arkān al-‘ibādāt temelji verskih delovanj

arwāḥ al-anbīyā' duhovi oziroma duše prerokov
asmā'ahu al-ḥusnā najlepša Božja imena (tudi **asmā'u**
Allāhu al-ḥusnā)

aṣḥāb (pererokovi) somišljeniki oziroma družabniki
aṣḥāb al-muṣāhada tisti, ki so udeleženi v zrenju
aṣl al-fiṭra temelj človekove izvirne narave
aṣl al-īmān temelj, osnova verovanja
aṣl an-nubūwa temelj preroštva oziroma preroškega
razodetja

'asr čas, obdobje

athbāt al-rūḥāniya duhovni dokaz oziroma potrditev
awḏā' šar'īya verske zapovedi

awwal prvi

'awālim al-maḥsūsāt svetovi čutov oziroma čutnih zaznav
awwalīyyat temeljna načela; prva počela
'azala odmaknjenost; osamljenost
azān klic, poziv k molitvi

B

badan telo

baraka milost; Božji dar

baṣar vid; čutilo vida

bāṭil neresnica; zmota; nepravilnost

bāṭin notranje; ezoterično; skrivno

bāṭinīyun (izmailski) ezoterik

bid'a novotarija, novačenje

burhān dokaz

burhān an-nubūwa dokaz preroštva

buṭūn al-damāgh možganska votlina

D

ḍa'f al-īmān slabost, šibkost vere

ḍa'līl dokaz; potrdilo; indic; znak; znamenje

ḍahīrūn materialisti; eksoteriki

dār al-'ilm hiša modrosti

dār al-ḥulūd prebivališče večnosti
ḍarūrīyāt nujnost; vnaprejšnja danost
ḍarūrīyāt aqlīyat vnaprejšnje danosti uma; umske prvine
darwish ponižen; skromen
dhāt bistvo; esenca; sebstvo
dhaūq (mistično) okušanje; neposredno izkustvo Resnice
dhikr spominjanje na Boga; ponavljanje Božjih imen;
 razmišljanje
dhul-hidža islamski lunarni mesec; čas *hadža*, romanja
 v Meko
dīn vera; religija
dīn wa dawla religija in država
du‘ā’ invokacija; osebna molitev
ḍulm krivica (mn. **maḍālim**)
ḍulma tema, mrak (mn. **ḍulumāt**)
dunya svet; tostranstvo
džahiliyya doba nevednosti (navadno je s tem mišljena
 predislamska doba)
džahaḍ zavračanje; zanikovanje
džins rod; vrsta
džins al-nabāt rastlinska vrsta
džuz’iyāt posameznosti; posamezne stvari
džawahir bistva; substance
džawhar al-insān bistvo, substanca človeka
džahl nevednost
džahl bi-llah nevednost o Bogu

F

fahm razum; razumevanje
falak sfera
falāsifa filozofi
fanā’ mistično izginotje oziroma izničenje
farḍ religijska dolžnost
faṣl oblika
fataḥ sreča (db. odpiranje)

fatwa pravno mnenje
fikr misel
fiqh islamsko pravo
firqa skupina; sekta (tudi **fariq**)
fiṭra človekova izvorna narava oziroma prirojena lastnost

G

ghalabat al-hawā prevladanje strasti in poželenj
ghayb skrito; odsotno
ghayr muḥāṭ brezmejno

H

hawā strast
hidžra selitev Preroka in njegovih *ashabov* (somišljenikov)
iz Meke v Medino; začetek islamske dobe (622)
ḥad določilo; meja; po islamskem zakonu telesno
kaznovanje
ḥaḍra prisotnost
ḥadīth (hadis) govor; poročilo o Prerokovih modrostnih
izrekih in dejanjih
ḥādith obstoj; tisto, kar obstaja; tudi novo, sodobno
ḥadž obredno romanje v Meko
ḥākim al-ḥiss razsodnik čutne zaznave
ḥākim al-‘aql razsodnik (raz)uma
ḥāl (duhovno) stanje
ḥalāl dovoljeno
ḥamd Slavljeni
ḥaqq resnica; zadnja resničnost
ḥaqīqa resničnost; resnica
ḥaqīqa al-dhāt resničnost bistva
ḥaqīqat al-‘ilm resničnost spoznanja; bistvo védenja
ḥaqīqa ar-rūḥ resničnost, bistvo, resnična narava duha
ḥaqā’iq al-umūr resnice, bistva (vseh) stvari
ḥaqīqa al-wudžūd resničnost obstoja
ḥaqīqa az-zuhd resničnost odmaknjenosti, askeze

ḥarakāt gibanja
ḥarām tisto, kar je prepovedano; greh
ḥašr telesno vstajenje
ḥayāt ad-dunyā tosvetno življenje; tostranstvo
ḥidžāb zastor; naglavna ruta
ḥikma modrost
ḥikma ‘aqliya (raz)umska modrost
ḥikma al-ḥukamā’ modrost vseh modrecev
ḥiss (ḥawās) čut; čutna zaznava; čutilo (mn. **ḥissiyāt**;
 glej tudi: **maḥsūsāt**)
ḥiṭām al-dunyā ostanki tuzemskega sveta
ḥizb skupina; stranka
ḥubb ljubezen
ḥudždža dokaz; porok
ḥudždža al-ḥaqq dokaz, porok resnice
ḥukm določilo; odlok
ḥukm maṣlahīya določilo skupnega dobrega
ḥulūl mistično, neposredno vstopanje
ḥuluqīya moralni nauki
ḥusn lepota; dobrot
ḥusn az-ẓann lepo, dobro, pozitivno mišljenje
khalq stvaritev (od glagola **khalāqa** ustvarjati)
khalwa osamitev; samota
khaṭīb pridigar
khaṣā’iṣ posebnosti
khawf strah; trepet; tesnoba
khilāf razhajanje v mnenjih; nesoglasje
khayāl domišljija

I

idrāk zaznavanje; spoznavanje; opazanje; mišljenje
idrāk ‘aql spoznavna zmožnost razuma
idrāk nazari teoretično mišljenje
idžma’ soglasje islamskih učenjakov v pravnih zadevah
idžma’ al-umma soglasje verske skupnosti

idžtihād uzmsko naprezanje; samostojna sodba (v pravnem smislu)

ikhwān aṣ-ṣafā bratovščina čistih

ilāhīyāt metafizične znanosti oziroma nauki

ilāhīyūn metafiziki; teisti

‘ilm al-bāṭin skrivna, ezoterična vednost

‘ilm al-hai’āt; **‘ilm al-falak** astronomija

‘ilm al-falsafa filozofska vednost oziroma nauk

‘ilm al-kalām spekulativna teologija, islamska sholastika

‘ilm al-handasa geometrija

‘ilm al-ḥisāb aritmetika

‘ilm al-mantiq logika

‘ilm al-ta’wīl hermenevtika

‘ilm al-yaqīn končno spoznanje

‘ilm ḍarūrīyāt nujna (vnaprej dana,) vednost

‘ilm an-nudžūm astrologija

‘ilm aṭ-ṭabī‘iyāt naravoslovje

‘ilm aṭ-ṭib medicina

‘ilm at-taṣawūf sufijska vednost; mistika

‘ilm burhānī dokazljiva vednost

‘ilm ḥaqīqī resnična vednost

‘ilm wa ‘amal vedenje in delovanje; »teorija in praksa«

īmān bi-l-llāh vera v Boga

imkān možnost

inbilādž pojav

insān človek

istighrāq al-qalb potopitev srca

iṣlāḥ izboljšanje; izpopolnjenje

ittiḥad združitev; spojitev

K

kāfir nevernik

kašf (duhovno) razkritje; razodetje

kalām spekulativna teologija

kalām aṣ-ṣūfiya besede mistikov

khaṭ al-astiwā' ekvator
kulliyāt univerzalije oziroma splošni pojmi
kurawī al-šakl žogasta oblika (planeta)
kutub šar'īya razodete knjige
kutub aṣ-ṣūfiya knjige, spisi mistikov
kamāl al-'aql popolnost, dovršenost uma

L

laylat al-qadr Noč Odločitve (noč, v kateri je bil razodet prvi verz Korana)

M

ma'nā smisel; pomen; odlika
ma'nā al-umūr smisel, pomen (vseh) stvari
ma'rifa spoznanje
ma'rifa al-aḥwal spoznanje (o) stanj(ih)
maḏhab al-maša'in peripatetiki
maḏāhib al-falāsifa nauki filozofov
maḥabba ljubezen
muḥaddith Ustvarjalec
maḥsūsāt čutna zaznavanja; čutne danosti
manṭiq logika
ma'qūlāt umske bitnosti
maqṣad cilj (mn. **maqāṣid**);
asnā al-maqāṣid najvišji, plemeniti cilji
maqām duhovno postajališče
maqām al-šidq postajališče zvestobe
maqāṣid ad-dīniya cilji religije
maqāṣid al-'ulūm cilji znanosti
mašlaḥa korist skupnega dobrega; skupni interes
maṭūbāt wa 'uqūbāt nagrada in kazen
millat skupnost
mirādž najvišja notranja izkušnja Preroka oziroma Prerokovo nočno potovanje
mīzān merilo

mīzān al-‘ulūm merilo znanosti
mu‘adżiza čudež
mu‘atazila zagovorniki teološko-racionalne dialektike
mudrak predmet spoznanja
mudrakāt al-‘aql (raz)umska spoznanja
mudžtahid tisti, ki izvaja umsko naprežanje; strokovnjak
 za interpretacijo islamskega zakona
muḥarrak Gibalec
muḥdith Stvarnik
mukāšafāt mistična razodetja
mušāhada duhovno zrenje oziroma motrenje
muqallid posnemovalec
Muṣtafa izbranci
mutafalsifa privrženci filozofije
mutakalimūn racionalistični teologi
muṭlaq brezpogojno

N

nabi prerok (mn. **anbīyā**)
nafs sebstvo, duša
naḥw slovnica
nāqiṣ nepopolno
nār plamen; ogenj
naẓar uvid; premišljevanje; spekulacija (mn. **naẓarīyāt**)
naẓar al-ḥikma spekulativni premislek; (modrostni uvid)
naẓar ‘aqlī umsko premišljevanje oziroma motrenje
naẓar al-‘almanī teoretično preučevanje
niyya (iskren) namen; izjava; notranja usmerjenost
nizamiyya znameniti univerzitetni sistem, ki ga je v
 11. stoletju razvil perzijski učenjak in seldžuški
 vezir Nizām al-Mulk.
nubūwa preroštvo
nūr svetloba; luč
nūr an-nubūwa luč preroštva
nuṭq artikulacija; govor; ubeseditev

Q

qāḍī sodnik

qadīm star; večn

qalb srce

qalb al-mū'min srce verujočega

qawl izjava; izrek; trditev

qibla usmerjenost proti Kabi v Meki

qidam al-ʿālam večnost sveta

qism (aqṣām) del; razdelek

qūt al-qulūb hrana za srca; živež src

qūwa moč; zmožnost; sposobnost

qūwa ʿāqila (raz)umska zmožnost; sposobnost umskega
razmišljanja

qūwa al-ḥiss čutna zmožnost; sposobnost čutne zaznave

qūwa ḥasāsa čutne zmožnosti; sposobnosti čutnega
zaznavanja

R

Raḥīm usmiljeni

Raḥmān dobrotljivi

rasūl tisti, ki prinaša Božja sporočila; prerok

risāla poslanstvo; pismo

rīyāda discipliniranje (duše); (duhovna) vadba

rūḥ duh

rutba raven

S

saʿāda srečnost; blaženost

sabīl al-maʿrifa pot spoznanja

ṣaḥāba Prerokovi spremljevalci

ṣāḥib lastnik, upravitelj (telesa); spremljevalec

ṣaḥīḥ avtentično; pravilno

ṣalāt obvezna, predpisana obredna molitev; čaščenje Boga

ṣamt zenit

ṣawm post duše in telesa; zdržnost od hrane, pijače,

spolnosti in drugih potreb
sibḥa rožni venec
ṣidq iskrenost; pristnost
ṣifat lastnosti; značilnosti
ṣifāt an-nafs lastnosti oziroma značilnosti duše
ṣiyām post (glej ṣawm)
ṣūfi sufi, islamski mistik (mn. ṣūfiya)
sukr opitost; pijanost
samā' sluh
sunna vzorno ravnanje; etični imperativ
ṣūra podoba; oblika; poglavje

Š

šay' stvar; reč
šaykh (muršidd) mojster duhovne poti; duhovni učitelj
šifā' zdravila; ozdravitev
širk večboštvo
šahāda pričevanje oziroma izpoved islamske vere (gre za prvi steber islama)
šahwa strast; poželenje
šahwāt ad-dunya posvetne strasti; strasti tostranstva
šarī'a strokovni izraz za zakon, postavo, ureditev, ki temelji na Božjih zapovedih; moralno vodilo; razodeti Zakon (db. pot k vodi)

T

taḥqīq preučiti; preiskati
ta'limāt al-bāṭiniya nauki (izmailskih) ezoterikov
ta'lim učenje; poučevanje
ta'rifāt definicije; pojmovne določitve
tabaddul aṣ-ṣifāt predružačenje osebnih lastnosti
ṭabī'yūn naravoslovci
tadrīs al-'ulūm preučevanje znanosti
tafšīr eksegeza oziroma razlaga Korana
tahāfut al-falāsifa samozanikanje filozofov (delo

al-Gazalija)

tahdhīb al-akhlāq; taḥsīn al-akhlāq oplemenitenje značaja

taḥsīn polepšanje; izpopolnjenje

takawwana nastati

taqlīd imitacija; slepo posnemanje

taqwā pobožnost; strahospoštovanje

ṭarīq (duhovna) pot

taṣḍīq prepričanje; potrditev; presoja

taṣfiya al-qulūb duhovno očiščevanje src

taṣawwuf islamska mistika; sufizem

tawḥīd načelo Božje eno(tno)sti

ṭib medicina; zdravilstvo

ṭīna glina

thuql teža

ṭuruq at-taṣawwūf poti oziroma načini sufijske mistike

U

‘ulamā’ skupnost islamskih učenjakov

‘ulūm al-ṭabī‘iyya vede o naravi; naravoslovne znanosti

‘ulum al-ta‘līm matematične vede

umma islamska skupnost

usūl al-fiqh načela islamske pravne znanosti

W

wāḥid eden; edini

waḥy razodetje

waqt čas

wilāya Božja bližina

wuḍu’ obredno umivanje pred molitvijo

Z

zabiyya gazela

zāhir zunanje; eksoterično

zakāt miloščina

zaman čas

Ibn Ṭufaylov *Ḥayy ibn Yazhān* (*Živi sin budnega*) oziroma *Philosophus Autodidactus* velja za prvi filozofski roman in najpogosteje prevajano besedilo v zgodovini arabske literature. Označili bi ga lahko kot produkt klasične islamske filozofije in besedilo, ki je močno vplivalo tako na arabsko in perzijsko kot na moderno zahodno filozofijo in literaturo. *Živi sin budnega* izhaja iz novoplatonističnih filozofskih predpostavk, bralca pa hkrati seznanja z načeli islamske filozofije in sufizma ter mu tako odstira možnosti za sožitje logičnega razmišljanja na eni strani in razodetja na drugi. Kot prvi filozofski roman postavlja vrsto vprašanj o bivanju in verovanju ter človekovemu razmerju do sočloveka in Boga. Ibn Ṭufaylov roman je v latinščino prevedel Edward Pococke, sledila sta prevoda v angleški in nemški jezik, Baruch Spinoza pa naj bi leta 1672 roman prevedel v nizozemščino.