

Univerzitet u Sarajevu
Filozofski fakultet
Odsjek za orijentalnu filologiju

UTJECAJ IBN TUFAYLA NA ENGLJSKE FILOZOFE IZ 17. I 18. STOLJEĆA

Završni magistarski rad

Mentor: Prof. dr. Munir Mujić

Studentica: Hafsa Rustempašić

Sarajevo, 2023.

Sadržaj:

UVOD	1
IBN ʦUFAYL I DJELO ʦAYY IBN YAQZĀN	3
ANDALUZIJA U VRIJEME IBN ʦUFAYLA	3
ŽIVOT IBN ʦUFAYLA	4
KARAKTERISTIKE I OSNOVNE FILOZOFSE IDEJE DJELA ʦAYY IBN YAQZĀN	6
RADNJA I IDEJE DJELA	7
UTJECAJI NA IBN ʦUFAYLOVU FILOZOFIJU U DJELU ʦAYY IBN YAQZĀN	11
UTJECAJ IBN ʦUFAYLA NA ENGLSEKE FILOZOFE 17. STOLJEĆA	17
DOLAZAK DJELA U EVROPU - PRVI PRIJEVODI	17
JOHN LOCKE – 'AN ESSAY CONCERNING HUMANE UNDERSTANDING' I KONCEPT 'TABULA RASA'	19
MOLYNEUX I PITANJE PROBLEMA PERCEPCIJE	28
THOMAS HOBBS - LEVIATHAN	32
UTJECAJ IBN ʦUFAYLA NA ENGLSEKE FILOZOFE 18. STOLJEĆA	37
DAVID HUME, EMPIRIZMA I NATURALIZAM	38
GEORGE BERKELEY I SUBJEKTIVNI IDEALIZAM	43
ZAKLJUČAK	47
LITERATURA:	50

Uvod

Nakon brojnih prijevoda koji nerijetko dolaze uz komentare i kritike, javljaju se i opširna istraživanja Ibn Ṭufaylovog djela *Ḥayy Ibn Yaqzān* koja se tiču književnih aspekata, njegove uloge u kulturnom životu perioda dinastije Muwaḥḥida, te interesovanjem Zapada za ovo filozofsko djelo. Istraživanja koja se bave mjestom ovog rada u ranoj modernoj Engleskoj nerijetko daju komparacije s romanom *Robinson Crusoe* Danijela Defoa. Komparacija Ibn Ṭufaylovog djela s djelom Daniela Defoa se naizgled čini relevantna, ali malo detaljnijom analizom može se uvidjeti da je njihova najbližnja karakteristika osamljenost jedinke u divljini otoka odsječenog od ostatka svijeta. Međutim, razlika je dosta više. Robinzon na otok stiže nakon brodoloma, dok se Ḥayy rađa na njemu, Robinzon je lik koji stiže iz civilizacije, ima formirane stavove i znanja koja uči u engleskom društvu, dok Ḥayy sam dolazi do spoznaja vlastitim razmišljanjima i praksom bez ikakvog dodira s civilizacijom i bez saznanja o postojanju drugih ljudi sličnih njemu. Robinzonov odnos s Petkom je imperijalistički i nadređen dok je odnos Ḥayya i Absāla potpuno drugačiji. Bolja komparacija Robinsona Crusoea bi svakako bila sa Sindibadom iz *Hiljadu i jedne noći* i njegovim pustolovinama koje često započinju brodolomom i preživljavanjem na nepoznatom otoku.¹ Oni koji se detaljnije bave sličnostima ova dva djela su Antonio Pastor u radu *The Idea of Robinson Crusoe* i Nawal Muhammad Hassan *Ḥayy Ibn Yaqzān and Robinson Crusoe*.²

Interesovanje za istraživanjem prisustva i utjecaja arapskih književnih i naučnih djela u Engleskoj u periodu od druge polovine sedamnaestog stoljeća se značajno povećava krajem dvadesetog i nastavlja se početkom dvadeset i prvog stoljeća kada nastaju mnogobrojni radovi na ovu temu. G.A. Russell 1994. godine izdaje djelo *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England* koje se bavi izuzetno raširenim interesom za arapski jezik u Engleskoj sedamnaestog stoljeća među biblijskim učenjacima i teolozima, prirodnim filozofima, članovima Kraljevskog društva i drugima. Potom G.J. Toomer objavljuje *Eastern Wisdom and Learning: The Study of*

¹ Fedwa Malti-Douglas, „Ḥayy Ibn Yaqzān As Male Utopia“, *The World Of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary perspectives on Ḥayy Ibn Yaqzān*, ed. Lawrence I. Conrad, E.J. Brill, Leiden, 1996., str. 54.

² Muhammad I.U. Sid-Ahmad Ismail, *Abubakr bin Ṭufayl's Ḥayy bin Yaqzān and its Reception in Early Modern England*, doktorska teza obranjena 2014. godine, University of Toronto, str. 4.

Arabic in Seventeenth-Century England 1996. godine. Navedena Toomerova knjiga govori o izvanrednom porastu proučavanja arapskog jezika u Engleskoj od kasnog 16. stoljeća do kraja 17. stoljeća. Osnovane su stalne katedre za arapski jezik na Oksfordu i Kembridžu, a profesor Edward Pococke bio je priznat kao najistaknutiji naučnik u ovoj oblasti u Evropi. Toomerova knjiga daje detaljan prikaz ovog procesa razvoja interesa za arapski jezik u odnosu na religijski i političku pozadinu Evrope sedamnaestog stoljeća. Od arapskih autora je značajan ‘Abd al-Amīr Šams al-Dīn čija studija detaljno ispituje potencijalni utjecaj mitskih priča s podneblja Grčke na nastajanje djela *Ḥayy Ibn Yaqzān*. Idrīs al-Azzām, 1983. godine objavljuje studiju o reformističkoj dimenziji u Ibn Ṭufaylovoj socijalnoj filozofiji u *Arab Journal of Human Sciences and Research Publishing*. U nekoliko studija, ‘Aliyy Asād Watfā naglašava naučnu vrijednost koja se krije u Ibn Ṭufaylovom djelu,³ te utjecaje prirode i stvaralačke energije na obrazovanje. Dosadašnja proučavanja Ibn Ṭufaylove filozofije se bave raznim aspektima među kojima je i utjecaj na engleske filozofe prosvjetiteljstva. Međutim, ti radovi su većinom usmjereni na dolazak knjige u Evropu, prve prijevode i uopćene sličnosti empirističkih i naturalističkih učenja engleskih filozofa 17. i 18. stoljeća, bez detaljnijih izučavanja.

Ibn Ṭufayl u djelu obrađuje mnoga naučna pitanja. Bavi se ispitivanjem žive i nežive prirode, materije, nebeskih tijela, svjetlosti, te formuliše zakone matematike i fizike. Podudarne Ibn Ṭufaylove ideje se mogu prepoznati i u spisima J. Lockeja, W. Molyneuxa, T. Hobbesa, D. Humea, G. Berkeleyja, R. Bacona, R. Descartesa, Spinoze, G.W. Leibniza i mnogih drugih. Ovaj rad istražuje sličnosti i razlike između ideja koje Ibn Ṭufayl predstavlja i onih u radu *An Essay Concerning Human Understanding* Johna Lockeja, Molyneuxov problem percepcije, potom ga uspoređuje sa idejama *Leviathana* Thomasa Hobbesa i pravi paralele sa empirizmom i naturalizmom Davida Humea i subjektivnim idealizmom George Berkeleyja.

³ ‘Aliyy Asād Watfā, *Ḥayy ibn Yaqzān rai'a al-falsafa wa al-tarbiyya 'inda Ibn Ṭufayl al-Andalusī, Mawqi'* markaz al-Rāfīdayn li al-buhūt wa al-dirāsāt al-istrāṭiġiyya, 2012.; *Al-tarbiyya tāriḥan wa al-fikr al-tarbawīyy taṭawuran*, Ġāmi'a Kuwayt, 2011.

Ibn Ṭufayl i djelo *Ḥayy ibn Yaqzān*

Andaluzija u vrijeme Ibn Ṭufayla

U drugoj polovini osmog stoljeća se na prostoru Španije uspostavlja halifat Omajada čija vladavina počinje sa ‘Abd al-Raḥmānom ibn Mu‘āwijom ibn Hišāmom koji za svoju prijestolnicu izabire Kordobu. Vremenom, uspostavlja se jak halifat koji Andaluziju uzdiže na visok politički, ekonomski i kulturni nivo, sve do uzastopnih unutrašnjih previranja koja počinju slabiti vladavinu dinastije. Sve većem slabljenju halifata doprinose i kršćanski napadi koji iskorištavaju lošu unutrašnju situaciju. To je rezultiralo da se prostor podijeli na nekoliko nezavisnih pokrajina.

U periodu djelovanja Omajada koji obuhvata više od 250 godina, vlada suživot među starim i novim stanovništvom. To su uslovi pod kojim se razvija kultura, umjetnost i znanost. Vladari podržavaju kulturni razvoj, podstiču književnost, pjesništvo, arhitekturu itd.⁴ Otvara se prostor za djelovanje Grka koji se angažuju u umjetnosti, kršćana i Jevreja kojima se daje sloboda izričaja.⁵ Važno je istaknuti da grčku filozofiju koja je do tada bila izrazito razvijena, ne prihvataju kako to rade sa umjetnošću, te se općenito ne razvija na zavidnom nivou. U drugoj polovini 11. stoljeća vlast preuzima berberska dinastija *al-Murābitūn* koji vladaju do 1147. godine, tj. sve do zauzimanja Marakeša od strane dinastije *al-Muwahhidūn*.⁶ Tadašnje stanovništvo nije pružalo prevelik otpor novoj vlasti zbog nezadovoljstva tadašnjim vođama Andaluzije, poreza, manjka poštivanja vjerskih zakona i čestih traženja kršćanske pomoći. Znanosti i filozofija se razvijaju više nego prije. Vlast je podržavala filozofiju, interesovala se za nju, ali je i strogo poštovala zakone pod kojim se formira.⁷ U ovim društvenim, religijskim i političkim uslovima Ibn Ṭufayl

⁴ Pierre Guichard, „Cordoba the magnificent“, *The UNESCO Courier*, London, decembar 1991., str. 28.

⁵ Rosa Guerreiro, „The Christian contribution“, *The UNESCO Courier*, London, decembar 1991., str. 33-34.

⁶ Manuel Casamar Perez, „The Almoevids and Almohads“, *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1992., str. 75.

⁷ Josef Puig Montada, „Philosophy in Andalusia: Ibn Bājjā and Ibn Ṭufayl“, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson i Richard C. Taylor, Cambridge University Press, 2006., str. 157.

piše svoje djelo *Ḥayy ibn Yaḡzān*. To je doba u kojem religija i filozofija izgrađuju svoj odnos.

Berberska dinastija Banū ‘Abd al-Mu‘min odnosno al-Muwahḥidūn 1148. godine zauzima Kordobu, a 1154. i Granadu. Osnivač dinastije je Abū Muḡammad ibn Tumart koji piše nekoliko značajnih djela, a značajnije je *Kanz al-‘Ulūm* koje se bavi filozofijom religije. Njegovo učenje se zasnivalo prvenstveno na tawḥīdu.⁸

Život Ibn Ṭufayla

Puno ime Ibn Ṭufayla je Abū Bakr Muḡammad ibn ‘Abd al-Mālik ibn Ṭufayl al-Qaysī. Bio je Arap po porijeklu iz poznatog plemena Qays. Rođen je u mjestu Wādi Āš, danas poznatom kao Guadix i nalazi se oko 60 kilometara sjeverno od Granade. Pretpostavlja se da je Ibn Ṭufayl rođen početkom 12. stoljeća, nekad između 1100. i 1110. godine.⁹

Na osnovu raspoloživih podataka, može se zaključiti da se od ranog života zanimao za medicinu, astronomiju, filozofiju, matematiku, poeziju, što upućuje i na brojna djelovanja u mnogim poljima. Njegova poezija je ocijenjena kao prosječne kvalitete, a najčešće teme su filozofske, ljubavne ili političke, dok određen broj njih posvećuje i svom sinu. Od 1163. godine vlast preuzima Abū Ya‘qūb Yūsuf, drugi emir vladavine dinastije Banū ‘Abd al-Mu‘min. Neki istraživači smatraju da u ovom periodu Ibn Ṭufayl obnaša funkciju vezira, ali i ljekara.¹⁰ Pozicijom vezira, imao je dosta prostora da utječe na vlast i vladara koji je bio zainteresovan za filozofiju i mišljenja Ibn Ṭufayla s kojim je provodio dosta vremena. S druge strane, postoje istraživači koji se ne slažu s tim da je bio vezir poput L. I. Conrada koji smatra da mu je to bio samo nadimak kojeg dobija iz poštovanja za svoj rad i doprinos.¹¹

⁸ Maribel Fierro, „The Almohads: Mahdism and Philosophy“, *Al-Muwahhidūn: El despertar del califato Almohade*, ed. Dolores Villalba Sola, Memorias 5, Madrid, 2014., str. 24-26.

⁹ L. I. Conrad navodi da je to vjerovatno oko 1116. godine u svom uvodu za *The World of Ibn Tufayl, Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaḡzān*, E.J. Brill, Leiden, 1996., str. 11.

¹⁰ Lenn Evan Goodman, *Ibn Tufayl's Ḥayy Ibn Yaḡzān*, Gee Tee Bee, Los Angeles, 2003., str. 17.

¹¹ L. I. Conrad, „An Andalusian Physician at the Court of the Muhawwids: Some Notes of the Public Career of Ibn Tufayl“, *Al-Qantara*, vol. 16, 1995., str. 6-8.

Zabilješki o Ibn Ṭufaylu nadalje nema u pisanim izvorima sve do 1147. godine i njegovog puta za Marakeš radi ispunjenja određenog zadatka tadašnjeg halife ‘Abd al-Mu'mina, zajedno sa Ibn Milhānom, arhitektom i upravnikom Wādi Āša.¹²

Nakon što je preminuo halifa Abū Ya'qūb Yūsuf, kojem je Ibn Ṭufayl bio osobni ljekar jedno vrijeme, na vlast dolazi njegov sin Abū Yūsuf al-Mansūr koji je također bio zainteresovan za filozofiju, ali je njegova praksa striktnije pratila religijske kanone. Ovom halifi je Ibn Ṭufayl služio sve do smrti 1185. godine.

U nekim izvorima se mogu pronaći i optužbe protiv Ibn Ṭufayla, nakon smrti halife Yūsufa, u kojima se sumnjiči za njegovo trovanje i ubistvo, nakon čega se stavlja u pritvor.¹³ S druge strane, postoje oni koji tvrde da je Ibn Tufayl preminuo u Maroku samo godinu dana nakon ovog događaja, a njegovu veličinu i značaj svjedoči prisustvo novog halife na dženazi.¹⁴

Tokom svog života Ibn Ṭufayl aktivno radi na mnogim poljima. Istakao se kao vješt književnik i pisac proze i poezije. Mnogi napominju da njegovo pisanje podsjeća na stil al- Ġazālīja. Jedna njegova duža poema poziva arapska plemena da se ujedine u borbi, *ḡihādu*, snaga Banū ‘Abd al-Mu'mina protiv kršćana na sjeveru. U poemi veliča svoje pleme Qays.

Njegova veličina se ogleda i po tome što se smatra učiteljem mnogih znalaca, poput Ibn Rušda i al- Biṭrūḡija.¹⁵ Neki vjeruju i da je učitelj Abū Bakra Bandūd Ibn Yaḥya al-Qarṭabīja, dok drugi smatraju da je to ipak bio Ibn Rušd koji se isticao po teologiji i islamskom pravu. Al-Qarṭabī se također bavio istim pitanjima.

Ibn Ṭufayl je po onom što je danas dostupno u pisanoj formi od njegovih savremenika i onih kasnije, ostao upamćen kao vrlo pravedan, cijenjen i poštovan. U jednom od svojih navoda Ibn Rušd spominje kako mu je Ibn Ṭufayl prišao jednog dana i rekao da je čuo

¹² Dominique Urvoy i Olivia Stewart, *Ibn Rushd (Averroes)*, Routledge, New York, 1991., 1-6.

¹³ Ibn Sa'īd al-Andalūsī, *Al-Muḡrib fī ḥulā al-Maḡrib*, ed. Shawqī Dayf, Maṭba'a al-ma'ārif, II, 1953., str. 403.

¹⁴ al-Marrakūšī, *Al-Mu'dżib fī taḥlīs aḥbār al-Maḡrib*, ed. R.P.A. Dozy, 2. izdanje, E.J. Brill, Laiden, 1881., str. 173.

¹⁵ L. I. Conrad negira i da je Ibn Tufayl zaista bio učitelj Ibn Rušda, navodeći da ne postoji tačna tvrdnja takvog iskaza.

tadašnjeg vladara kako se žali na težinu Aristotelovog izražavanja koje je dosta nepovezano i nerazumljivo. Po njemu bi bilo jako dobro kada bi neko mogao njegove knjige sumirati i razjasniti. Ibn Ṭufayl je savjetovao svom učeniku da on to uradi, navodeći da ga smatra sposobnim i pogodnim za zadatak. Naveo je da bi se i on sam posvetio tom zadatku samo da nije starosti, obaveza na dužnosti i posvećenosti drugom važnijem zadatku.¹⁶ U tom periodu je pripadao posebnom krugu ljudi pod nazivom ṭalaba koji je uključivao učenjake koje bira sam halifa, dodjeljuje im posebne pozicije, poticaje i druge pogodnosti u zamjenu za njihova znanja i službu. Njihova obaveza je bila da podržavaju halifu i njegove odluke u vidu javnih propagandi, a često su se upuštali u duge filozofske rasprave s njim, kako navodi al-Marrākušī.

Ibn Kātib navodi da je napisao dvije knjige iz oblasti medicine. Pripisuje mu se i djelo *Fī al-buqa'i al-maskūna wa ḡayr al-maskūna*. Neki smatraju, poput al-Marrākušīja, da je napisao i neka djela iz filozofije, fizike i metafizike. Nažalost, ni za jedno od dijela se ne može sa sigurnošću utvrditi da mu pripada, osim djela *Ḥayy ibn Yaḡzān*.

Ibn Ṭufayl je ostao upamćen i kao vješt ljekar čemu najbolje svjedoče njegove usluge halifi Abū Ya'qūbu Yūsufu.

Karakteristike i osnovne filozofske ideje djela Ḥayy ibn Yaḡzān

Ne postoji nijedan pisani izvor koji bi mogao sa sigurnošću da potvrdi tačno vrijeme nastajanja djela *Ḥayy ibn Yaḡzān*. Samim tim, istraživači nude nekoliko mogućnosti. Gauthier navodi da bi to najvjerojatnije mogla biti godina 1169. iako ne postoji ništa što bi to uistinu i potvrdilo.¹⁷ U već spomenutom Ibn Rušdovom radu se navodi da jedan od razloga zbog kojeg Ibn Ṭufayl nije pristupio pisanju komentara za djela Aristotela, pored poodmaklih godina i obaveza na dvoru, jeste privrženost jednom većem i ozbiljnijem zadatku. Neki, poput al-Marrākušīja, smatraju da je to upravo pisanje djela *Ḥayy ibn Yaḡzān*. On navodi da se u posljednjim godinama života bavio duhovnošću, tj. *al-i'lm al-ilāhī*, ali i pomirenjem filozofije i religije.¹⁸ Postoje neki koji se slažu da je jedan od

¹⁶ al-Marrākušī, *Al-Mu'dżib...* str. 174.

¹⁷ Léon Gauthier, *Ibn Thofail: Sa Vie, Ses Oeuvres*, Vrin, Paris, 1983., str 1-6.

¹⁸ al-Marrākušī, *Al-Mu'dżib...*, str. 175.

Filozofija i astronomija su se u ovom periodu često smatrale kontrarnim religiji i vjerovanju u Boga. S tim, mnogi koji su se bavili ovim naučnim disciplinama su se nazivali hereticima, a njihove knjige su često spaljivane i uništavane.

osnovnih motiva pisanja djela bila Ibn Ṭufaylova težnja da pomiri filozofiju i religiju i argumente o tome iznose Gauthier i Watt u svojim radovima¹⁹, Conrad smatra da on ide i dalje od toga²⁰, a drugačijeg mišljenja su neki poput Houranija²¹ koji daje suprotne argumente. G. Hourani napominje da on svojim meditacijama u pećini ide i korak dalje od vjere i da dobija pitagorejski karakter.

Uvažavanjem mišljenja da je veći i ozbiljniji zadatak kojeg Ibn Ṭufayl spominje pisanje ovog djela, onda bi to trebalo biti prije 1182. godine kada se povlači sa svojih obaveza na dužnosti zbog starosti. Tako, period pisanja djela se može smjestiti između 1177. i 1182. godine.²²

Ḥayy ibn Yaḳzān je knjiga koja je pisana jednostavnim jezikom, namijenjena svima. Ibn Ṭufayl piše jasne, ne preduge rečenice, lahko uobličuje i predočava svoje misli. Ukoliko bi se poredio sa Ibn Sīnom, al-Farābījem ili Ibn Baḡḡom, moglo bi se primijetiti da su njegovi tekstovi pisani glatkim stilom sa elegantnim izrazima, bez teških, jednoličnih i nepoznatih termina.

Radnja i ideje djela

Kroz djelo Ibn Ṭufayl iznosi mnogobrojne filozofske ideje koje su pod utjecajem filozofa poput Ibn Sīne, al-Ġazālīja i Ibn Baḡḡe, kur'anskog teksta, hadisa i historijskih tekstova. Njegov uvod je metodski i predstavlja odgovor na zahtjev nepoznatog²³ kojeg Ibn Ṭufayl oslovljava na sljedeći način:

*Tražio si, plemeniti i iskreni brate i dragi prijatelju, - udijelio ti Bog vječni život i obasuo te beskrajnom srećom! – da ti otkrijem što mogu od tajni istočne filozofije što ih je spominjao učitelj i prvak Ebu Ali Ibn Sina.*²⁴

¹⁹ W. Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1965., str. 139.

²⁰ Lawrence I. Conrad, „Trough the Thin Veil: On The Question Of Communication And The Socialization Of Knowledge In Ḥayy Ibn Yaḳzan“, *The World Of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary perspectives on Ḥayy Ibn Yaḳzān*, ed. Lawrence I. Conrad, E.J. Brill, Leiden, 1996.

²¹ George Hourani, „The Principal Subject Of Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaḳzān“, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 15, januar 1956., str. 40-46.

²² L. I. Conrad „The World of...“, str. 7.

²³ Neki pretpostavljaju da se obraća Ibn Rušdu, ali ne postoje jasni dokazi, ili halifi Abū Ya'qūbu Yūsufu što je još manje vjerovatno.

²⁴ Abū Bakr Muhammad Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, prijevod Tarik Haverić, Veselin Masleša, 1985., str. 7.

On se cijelim uvodom obraća drugom licu i daje pojašnjenja i upute za ono što će obrazložiti na primjeru života dječaka koji odrasta i sazrijeva na ostrvu. Istina do koje je on došao je ostvarena putem istraživanja i umovanja, sve dok nije došao do potpunog zrenja.²⁵ Na kraju svog obraćanja oslovljenom prijatelju izlaže svoj cilj:

Želimo da te povedemo putevima kojima smo prije tebe sami koračali, da ti omogućimo da plivaš u moru koje smo najprije mi preplivali, kako bi došao tamo gdje smo i mi došli, i sagledao ono što smo i sami sagledali, kako bi se osobno uvjerio u što smo se i mi uvjerali, i kako ne bi morao vlastitu spoznaju vezati uz našu.²⁶

Ova spoznaja garantuje spasenje i Božje zadovoljstvo. Ḥayy je običan čovjek koji odrastajući na otoku dolazi do spoznaje. Empirijskim proučavanjem i zaključivanjem dolazi do odgovora na sve složenija ontološka i metafizička pitanja. Zbog smrti počinje razmišljati o životu.²⁷ Njegove faze su podijeljene u razmak od po sedam godina. U prvim razdobljima svog života, Ḥayy pokušava da otkrije svoju prirodu i prirodu svih bića i stvari koje ga okružuju. Poistovjećuje se sa životinjama pokušavajući otkriti vlastite sličnosti s nekom od vrsta i samim tim pripadanje, ali u tome ne uspijeva:

Cijelo je to vrijeme promatrao sve životinje, i vidje da su prekrivene mekim dlakama, ili čekinjama, ili perjem. Primijetio je i brzinu njihovog trka, snagu, oružje poput rogova, očnjaka, čaponjčića, kopita, kandži – namijenjenih odbrani od protivnika. Zatim se okrenuo sebi samome, i vidje da je go i da nema oružja, da sporo trči i da nema snage da se nosi sa životinjama koje su mu osporavale pravo na plodove, posezale za njima isključivši njega i oduzimale mu ih, a on nije bio sposoban da se odbrani niti da pobjegne ijednoj od njih.²⁸

Sa sedam godina prekriva tijelo lišćem, kasnije i životinjskom kožom, pravi oružje kojim se brani i tako pronalazi svoje mjesto među bićima otoka. U donošenju zaključaka, Ḥayy se ne koristi samo prethodnim iskustvom ili promatranjem. U ovoj fazi on uočava svoju nemoć u odnosu na životinje oko njega i to zaključuje pozivajući se na prethodno iskustvo ostajanja bez hrane. Međutim postavlja se pitanje prikriivanja tijela. On se osjeća ranjivo

²⁵ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 22.

²⁶ isto, str 23.

²⁷ Samedin Kadić, „Ontogeneza glavnog junaka u Ibn Ṭufaylovom – Ḥayy ibn Yaqzanu“, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, 24/2020., str. 237.

²⁸ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 35.

i nezaštićeno, pa se postavlja pitanje na osnovu čega se javljaju ove emocije. Bachelard u svom djelu *The Psychoanalysis Of Fire*²⁹ objašnjava da se otkrića ljudskog uma ne mogu ostvariti samo iskustvom i promatranjem, već mora postojati pretpostavka koja se kasnije potvrđuje praksom.³⁰ Čovjek je ekscentrično biće koje ne može imati pravo na neograničenu otvorenost prema svijetu.³¹ Ekscentrično postavljen čovjek je u stalnom zapitkivanju o temeljima svoje pozicije u svijetu i stajalištima. On se više ne pozicionira u središte svijeta koji ga okružuje jer aktualni bitak njegovog duha i njegove osobe je nadmoćan oblicima bitka toga svijeta u prostoru i vremenu.³² Kao takav, on se stidi svoje golotinje, dok je životinja dio prirode, priroda je centar i nju okružuje.³³

Sa četrnaest godina umire gazela koja se brinula o njemu dok je bio novorođenče, što u njemu izaziva golemu tugu³⁴ i on počinje osjećati želju da je spasi otkrivajući uzrok njene nepokretnosti i nestanka života. Tako počinje njegovo otkrivanje koje će rezultirati potpunom spoznajom godinama kasnije. Sa dvadeset i jednom godinom njegove sposobnosti postaju raznovrsne, radi nastambe, pripitomljava životinje, unapređuje oružje.³⁵ Ispitivao je različite vrste životinja, biljke, minerale, kamenje, zemlju, vodu, led, snijeg, grad i dim, plamen i žeravicu.³⁶ Zaključuje da su sva tijela sastavljena od tvari³⁷ i da posjeduju zajedničke karakteristike visine, širine i dubine.³⁸

Sa dvadeset i osam godina, zahvaljujući urođenoj snazi svoje pameti i prodornosti svoga uma³⁹, počinje spoznavati Tvorca, kojeg odjeljuje od materijalnog jer se ne može dokučiti osjetilima, i On je uzrok svih stvari,⁴⁰ a bića su Njegovi učinci.⁴¹ Njegovo savršenstvo prepoznaje i u najmanjim stvarima koje postoje,⁴² dokazujući krajnju mudrost.

²⁹ Gaston Bachelard, *The Psychoanalysis Of Fire*, Beacon Press, Boston, 1987., str. 15.

³⁰ Ovu tezu detaljnije razlaže Dominique Urvoy u svom radu „The Rationality Of Everyday Life: An Andalusian Tradition“ u *The World Of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary perspectives on Ḥayy Ibn Yaqzān*, E.J. Brill, Leiden, 1996.

³¹ Helmuth Plessner, *Conditio humana*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1994., str. 105-109.

³² Max Scheler, *Čovjekov položaj u kosmosu*, prijevod Marinko Mišković, Fabula Nova, Zagreb, 2015., str. 186.

³³ S. Kadić, „Ontogeneza glavnog junaka...“, str. 240.

³⁴ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 37.

³⁵ isto, str. 50-51.

³⁶ isto, str. 53.

³⁷ isto, str. 65.

³⁸ isto, str. 63.

³⁹ isto, str. 68.

⁴⁰ Utjecaj Ibn Sine i njegove teorije 'nužnog bića'.

⁴¹ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 78.

⁴² isto, str. 79.

U sljedećem razdoblju se Ḥayy potpuno okreće Bogu i samospoznaji kao najvišem stepenu filozofskog istraživanja, dok mu se srce u potpunosti otrgnulo iz osjetilnog svijeta i vezalo za umni.⁴³ Bog se ogleda u svemu, on je svjetlo, a svijet Njegova sjenka.⁴⁴ Ḥayy pokušava doseći stanje konstantnog otjelovljenog zrenja.

Radi potpune spoznaje, potrebno je da dođe u kontakt s drugom osobom, što se i dešava nakon Absālovog pojavljivanja na otoku. Njih dvojicu spoji ista Istina koja vodi jednom Bogu, te Absāl odluči da uzme Hayya za svog učitelja i da ga prati. Ubrzo Ḥayya odvodi i na svoj otok gdje se upoznaje s tamošnjim ljudima i Salāmānom. Ḥayy pokušava da im prenese sva znanja koja je on sam uspio dokučiti, ali bezuspješno. Stanovnici su se predali rutini i površinskom vjerovanju, bez ikakvih težnji za saznanjima dubljih značenja. Na koncu shvata da su ljudi radije naklonjeni slijeđenju ustaljenih pravila i da zaziru od traganja za dubljim smislom s čime se miri i vraća na svoj prvobitni otok kako bi slavio Tvorca.

Za djelo *Ḥayy ibn Yaḳzān* je karakteristično to što se u njemu prožimaju filozofski i mitološki elementi i na taj način se formira poseban diskurs u kojem jedan element ne potiskuje drugi, već upravo suprotno, mitološki podržava i naglašava filozofski. Fedwa Malti-Douglas u svom djelu *Ḥayy ibn Yaḳzān as Male Utopia* naglašava sinhronizaciju ova dva elementa koja zajedno grade koncept *muške utopije*.⁴⁵ Ona također naglašava i dualnost kao centralnu silu Ibn Tufaylovog narativa gdje se balansiraju krajnosti poput dvije mogućnosti rođenja, dvije majke od kojih je jedna negativan druga pozitivan karakter, karakteristike likova Ḥayy ibn Yaḳzāna i Absāla u kojem prvi, prilikom prvog susreta na otoku, pomišlja da su u potpunosti različiti pa na kraju shvata suprotno, a drugi ih vidi kao iste da bi kasnije zaključio razlike koje ih dijele, potom Absāla i Salāmāna koji variraju između onoga što je *exoterica* ili *zāhirī* i *esoterica* ili *bāṭinī* gdje jedan vidi spas i uspjeh među ljudima i u vidljivom i konkretnom, a drugi daleko od ljudi ponirući u dublja značenja.

Dualnost se ogleda i na nivou cjelokupnog teksta budući da djelo posjeduje prikriveni jezik što je česta karakteristika tekstova mnogih filozofa i književnika. Platon je svoje tekstove pisao s namjerom da ga razumiju samo oni koji bi to trebali, tj. oni koji barataju ovom naukom. Jedno od književnih djela koje vrlo snažno posjeduje ovu osobinu jeste

⁴³ isto, str. 81.

⁴⁴ isto, str. 107; Utjecaj al-Ġazālījeve *Niše svjetlosti*

⁴⁵ Fedwa Malti-Douglas, „Hayy ibn Yaḳzan As...“, str. 55.

djelo *Kelila i Dimna* čija dvojezičnost se ugleda u dubljim porukama za one koji umiju razumjeti. Burgel⁴⁶ objašnjava ove karakteristike, spominjući i prikriveni govor (*ramz*) Kur'ana. *Ramz* i *išārat* su neizostavni pojmovi srednjovjekovne islamske misli čije porijeklo dolazi upravo iz Kur'ana i arabizirane grčke tradicije.⁴⁷ Oba su vezana za prikriveni govor koji se javlja bilo iz nemogućnosti jasnog izražavanja ili jednostavno želje za ograničavanjem dostupnosti istinskih iskaza. O svom prikrivenom značenju Ibn Ṭufayl govori kao nužnom: *...te sam dospio do cilja tako čudesnog da ga jezik ne može opisati niti se o njemu može pružiti dokaz: jer, to ne pripada istoj vrsti i istom svijetu kao jezik i dokazivanje...*⁴⁸

Na kraju knjige Ibn Ṭufayl navodi da je između čitaoca i onog što on stvarno misli stavio „laganu koprenu“ (*hiğāb laṭīf*): *Uprkos tome, tajne što propovijedamo ovim nekolikim listovima ne ostavljamo bez lagane koprene koju će moći lako da skine onaj koji ih je dostojan, a ostaje nepoderiva za onog koji ne zaslužuje da pređe preko, tako da je on neće moći savladati.*⁴⁹ Upravo se sa ovim povlače pitanja Ibn Ṭufaylove težnje da pomiri religiju i filozofiju.⁵⁰

Utjecaji na Ibn Ṭufaylovu filozofiju u djelu Ḥayy ibn Yaqzān

Vjerovatno da je jedan od većih utjecaja na nastanak ovog djela imala enciklopedija *Rasā'il Iḥwān al-Safā'*, iz druge polovine 10. stoljeća ili 11. stoljeća u Basri od strane skupine Iḥwān al-Safā'⁵¹. Moguća je usporedba klasifikacije životinja ili Platonovog kauzalnog dokaza da svaka stvar ima neki uzrok i tako se formira lanac uzroka, a prvi pokretač nije Bog nego duša kao univerzalni uzrok koji postoji prije svih tjelesa.⁵² Motiv koji se pronalazi, a koji izvorno potiče iz kur'anskog teksta, jeste i dječakovo prekrivanje svog tijela lišćem ili doktrina stvaranja prvog čovjeka od gline. Iḥwān al-Safā' Ibn Ṭufayl

⁴⁶ Christoph J. Burgel, „Symbols and Hints: Some Considerations Concerning The Meaning Of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan“, *The World Of Ibn Tufayl: Interdisciplinary perspectives on Hayy Ibn Yaqzān*, ed. Conrade Lawrance, E.J. Brill, Leiden, 1996., str. 117.

⁴⁷ C. J. Burgel, „Symbols and Hints...“, str. 121.

⁴⁸ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 8.

⁴⁹ Isto, str. 132.

⁵⁰ Više: L. I. Conrad, „Trough the Thin Veil...“

⁵¹ Fedwa Malti-Douglas, „Hayy ibn Yaqzan As Male Utopia“, str. 27.

⁵² Platon, *Zakoni*, prijevod Veljko Gortan, Naprijed, Zagreb, 1974., str. 46.

nikad direktno ne spominje, vjerovatno zbog njihove reputacije heretika, ali se može povući jasna paralela *Ḥayy ibn Yaḡzāna* i *Rasā'il Iḥwān al-Safā'* koji su bili poznati u Andaluziji za vrijeme njegovog života.⁵³

Na formiranje djela je moguće barem djelimično oslanjanje Ibn Ṭufayla na lokalnu tradiciju njegovog rodnog mjesta Wādī Āša i priče koje provlače slične teme. Tema odbačenog novorođenčeta o kojem se brine gazela se susreće kod Sayf ibn Dī Yazāna⁵⁴, a u priči *Qiṣṣat Fayrūz Šāh ibn al-Mālik Dārāb*⁵⁵ kraljica pušta svoje dijete u kolijevci niz more o kojem se kasnije brinu ribar i njegova žena. Moguće je da se radi i o referiranju na lika askete Abū Ya'zā koji je bio vrlo poznat i istaknut sufija.⁵⁶ Sufizam sam po sebi igra neizostavnu ulogu u ovom djelu, i neki su mišljenja da je djelo više sufijsko nego filozofsko.⁵⁷ Absāl opisuje Ḥayya kao waliyy, okružen je prijateljima koje naziva murīdūn. U djelu se prepoznaju i sufijske metafore poput tankog zastora ili 70 000 lica koje Ḥayy vidi u svojoj viziji. Ono što najbolje potvrđuje utjecaj sufizma jeste otkriće Vincenta Cornella koji objedinjuje silsilu – Ibn Ṭufayl je učio sa Abū al-Ḥasan ibn Abbadom, čiji učitelj je bio student Maḡda al-Dīna 'Aḥmad ibn Muḥammad al-Ġazālīja koji je bio brat poznatog teologa Abū Ḥāmida al-Ġazālīja.

U djelu se koriste i motivi iz Kur'ana poput gavrana koji zakopava drugu mrtvu pticu i tako pokazuje Ḥayyu na koji način da postupi s preminulom majkom, odnosno gazelom, što je nesumnjivo referiranje na kur'ansko kazivanje Hābila i Kābila u kojoj drugi ubija svog brata nakon čega mu gavran kroz svoj primjer pokaza šta da uradi s neživim bratovim tijelom.⁵⁸ Mnogi stručnjaci ispituju sličnosti i kontradiktornosti Ibn Ṭufayla kur'anskom tekstu na kojeg aludira na mnogim mjestima u svom djelu. Npr. paralela pagana Mekke koji su zalutali i vjernika sa Absālovog i Salāmānovog otoka i osuđivanje obje skupine. Također, verzija rođenja Ḥayya u kojoj ga majka ostavlja u kovčegu

⁵³ Vidi: Emilio Garzia Gomez, „Amsiones a los 'Ijwaan al-Safaa' en la poesia arabigo-andaluza“, *Al-Andalus*, 4, str. 462-65.

⁵⁴ Sayf ibn Dī Yazan, *Sīrat fāris al-Yaman wa mubīd ahl al-kufr wa al-miḡan al-amīr*, Al-Maṭba'a al-Ḥayriyya, Kairo, 1892.

⁵⁵ *Qiṣṣat Fayruuz Šāh ibn al-Malik Dārāb*, Maktaba al-Tarbīyya, Bejrut, 1984.

⁵⁶ 'Abdullah ibn Muḥammad ibn al-Fardī, *Tārīḡ al-'ulamā' wa-l-ruwat li al-'ilm bi al-Andalus*, ed. 'Izzat al-Aṭṭar al-Ḥasaynī, Maktaba al-Ḥanjīī, Kairo, 1954., str.155.

⁵⁷ Vidi: Vincent, J. Cornell, „Hayy in the Land of Absal: Ibn Tufayl and Sufism in the Western Maghrib During the Muwahhid Era“, *The World Of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary perspectives on Ḥayy Ibn Yaḡzān*, ed. Conrade Lawrance, E.J. Brill, Leiden, 1996.

⁵⁸ Kur'an, 3, 27-31.

puštajući da ga morske struje odnesu daleko od njenog otoka iz straha da se njena tajna zabranjenog vjenčanja ne obistini, poput Musāa a.s. kojeg majka stavlja u kovčeg iz straha za njegov život. Ovdje je moguće napraviti usporedbu i s rađanjima poslanika Musāa a.s., ili I'sāa a.s., koji su pod prijetnjama opstanka već kao novorođenčad, što je slučaj i sa Ibn Ṭufaylovim likom, kojeg majka iz straha od prijetnje stavlja u kolijevku i prepušta Božjem. Međutim razlika se ogleda u tome što su majke poslanika pozitivni likovi koji su nagnani na takve činove pod vanjskim utjecajima koje nisu mogle mijenjati, dok je majka Ḥayy ibn Yaqzāna više negativan lik kojeg na ovakav čin primorava više strah za samu sebe, ako se sazna istina, nego za novorođenče.⁵⁹ Prilikom promišljanja i spoznaje Boga, Ibn Ṭufayl ljudsku formu identifikuje sa Božjom pozivajući se na hadis: *Allah je stvorio Adema na svoju priliku (ṣūretuh)*⁶⁰ Čovjek i sva živa bića posjeduju u sebi odlike koje dokazuju Boga, a Ibn Ṭufayl o tome kaže:

Bilo mu je jasno da im (oblicima) djelanja koja od njih proistječu ne pripadaju uistinu, već da pripadaju tvorcu koji kroz njih vrši djelanja koja se njima pripisuju. I nadode na jasnu pomisao, koja je sadržana u izrijeku božjeg poslanika – Bog ga blagoslovio i spasio! : 'Ja sam uho kojim On čuje, i pogled kojim vidi'⁶¹, i u jasnoj Objavi: 'Vi ih niste ubijali, već ih je Bog ubijao. I nisi ti nasrtao, kada si nasrtao, već je Bog nasrtao'.⁶²

Na filozofske misli Ibn Ṭufayla možda najviše utječu Ibn Sīnā i al-Ġazālī. Ibn Sīnā ponajviše sa svojim djelima *Al-Iṣārāt wa al-tanhībāt*, *Al-Šifā'* i *Ḥayy ibn Yaqzān* odakle i preuzima naziv za svoje djelo. Ideje i otkrića Ibn Sīne, autor razlaže u svom djelu. Jedna od njih je artikulacija životinja koju Ḥayy otkriva vrlo rano budući da je okružen njima, da s njima raste, bori se i preživljava. On uočava da se životinje oglašavaju na različite načine za različite prilike, pa i on preuzima od njih ove karakteristike imitirajući ih. Ova oglašavanja objašnjava Ibn Sīnā navodeći da se koriste za izražavanja osnovnih emocija.⁶³ Od Ibn Sīne preuzima i podnaslov djela koji glasi *Asrār al-Ḥikma al-Iṣrāqiyya* ili *Tajne iluminativne filozofije*.

⁵⁹ Detaljnije: Fedwa Malti-Douglas, „Hayy ibn Yaqzan As Male Utopia“

⁶⁰ Hadis prenosi Abū Hurayra, a bilježe Buḥārī i Muslim

⁶¹ Hadis bilježi Buḥārī

⁶² Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 67.

⁶³ Detaljnije: Remke, Kruk, „Ibn Tufayl: A Medieval Scholar's Views on Nature“, *The World Of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary perspectives on Ḥayy Ibn Yaqzān*, ed. Conrade Lawrance, E.J. Brill, Leiden, 1996., str. 75.

U djelu *Ḥayy ibn Yaḡzān* koje piše Ibn Sīna kao dio trilogije sa još *Raspravom o pticama* i *Salāmān i Absāl*, duša je u potrazi za znanjem koja naposljetku nailazi na mudraca po imenu Ḥayy, koji je počinje izučavati. Duša je prvobitno nematerijalna i iziskuje potragu kako da se zaštiti od opasnosti materijalnog svijeta, što i uspijeva putem logike i racionalnosti koji je vode do svjetla ili izvora života i postojanja. Iako se sadržaj i zaplet Ibn Sīninih i Ibn Ṭufaylovih narativa značajno razlikuju, ova dva izvještaja, osim naslova, imaju i dvije glavne zajedničke karakteristike. Prvo, oboje imaju vrlo poetičan način izražavanja ljudske želje za stjecanjem znanja i učenjem, a drugo, oboje ističu aktivni, autodidaktički aspekt učenja i ljudskog rasta. Protagonisti trećeg djela u trilogiji Ibn Sīne, *Salāmān i Absāl*, također se pojavljuju u Ibn Ṭufaylovom romanu. Međutim, za razliku od Ibn Sīne, koji je apstraktno-mistične figure učinio glavnim likovima u svom djelu, Ibn Ṭufayl je razvoj i kognitivni proces ljudskog bića stavio u prvi plan svog rada.

Također, Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī, poznat kao "Majstor iluminacije", je bio inspiriran Ibn Sīninom trilogijom. Al-Suhrawardijevo djelo je naslovljeno *Qiṣṣat al-ḡurba al-ḡarbiyya* poznato i kao *Risāla fī Ḥayy ibn Yaḡzān* ili *Traktat o Ḥayy ibn Yaḡzānu*.⁶⁴

Ḥayy ibn Yaḡzān je ime koje je usko povezano sa teorijom kreativne emanacije koju su izrekli al-Farābī i Ibn Sīnā. Ḥayy razvija filozofiju koja nosi sa sobom Ibn Sīninu teoriju znanja u svom najvišem stepenu, to jest znanje o prvom uzroku i nužnosti postojanja. Ḥayy znači živi, a to je aktivni um. Ibn Yaḡzān je budnost koja izvire iz čistog uma koji ne poznaje san ili nepažnju.⁶⁵

Što se tiče Al-Ġazālījevih djela, prepoznaje se utjecaj *Miškāt al-anwār*, *Al-Munqid min al-dalāl*, i *Iḥyā 'ulūm a-dīn*. Ibn Ṭufayl predstavlja srce glavnim vitalnim organom u kojem se nalazi smješten duh (aristotelovski vitalni duh)⁶⁶ i tu se jasno vidi utjecaj al-Ġazālīja i negiranje Galenove doktrine prevage mozga. On se u djelu ne predstavlja kao liječnik, već aristotelški filozof koji slijedi učenja al-Ġazālīja. Njegov utjecaj se

⁶⁴ Mehdi Amin, Razavi, *Suhrawardi And The School Of Illumination*, Kurzon Press, Surrey, 1997., str. 7.

⁶⁵ Badr Muḡammad Mālik i Latīfa Husayn Al-Kandarī, „Ru'ju tarbawīyya fī fikri Ibn Ṭufayl Al-Andalusī“, *Markaz naqd wa tanwīr*, 2021., pristup: <https://bit.ly/3lvDjaU>, posjećeno: 20.03.2023.

⁶⁶ Aristotel dušu povezuje sa srcem, dok je mozak vid hladilice koja hladi rasplamsalost srca.

prepoznaje i kasnije u promišljanjima o Bogu i postojanju. On zaključuje da je materijalni svijet samo sjenka Božanskog svjetla. Isto mišljenje zagovara i al-Ġazālī u djelu *Miškāt al-anwār* ili *Niša svjetlosti: Dakle, Istinska Svjetlost (al-nūr al-ḥaqq) je samo ona Svjetlost u čijoj je Ruci stvaranje, i određivanje svega! Od Istinske Svjetlosti potiče svo osvjetljivanje, kao prvo, te svo održavanje tog osvjetljivanja, kao drugo!*⁶⁷

Ibn Tufayl se smatra jednim od prvih zagovornika istočnjačkog aristotelijanizma za kojim slijede al-Batrūġi i Ibn Rušd. S Ḥayyovim prvim ozbiljnijim filozofskim promišljanjima, nakon smrti gazele, pred njim se javljaju mnogobrojna ontološka i metafizička pitanja. Nakon odvajanja od majke, nestaje i njegova povezanost sa životinjama koje više ne doživljava članovima iste zajednice, već ih objektivizira radeći pokuse i istraživanja na njima. On zaključuje da se cijelo postojanje, sva tijela, materije, pojave, zasnivaju na jednom i da su sama po sebi jedna stvar. Tijela se sastoje od tvari i protežnosti, tj. visine, širine i dubine. Svijet je naposljetku skup svih bivstava. Ovo je čisto slijeđenje Aristotela i njegove *Metafizike* u kojoj se bavi pitanjima prvih principa i uzroka bivstva. Jedinstvo materije i forme, pojedinačnog i opšteg stvarnosti i mogućnosti, sve to daje različite oblike supstancije. U tom smislu, ono što nastaje ne nastaje iz ničega (*ex nihilo*), već je ostvarivanje imanentne mogućnosti. Njegova metafizika materije i forme se interpretira kod al-Farābija i Ibn Sīne. Ibn Sīnā u raspravi *Burhān al-ṣiddīqīn* interpretira svoju ideju nužnog bića *mawġūd al-wāġib al-wuġūd*. Hayy s dvadeset i osam godina spoznaje postojanje tvorca koji nije tjelesan jer bi onda morao biti uključen kao dio svijeta. Budući da nije tjelesan, on je iznad osjetilnog i ne može se zamisliti. Tvorac je uzrok, pokretač. On je *Nužno biće [koje] ne dijeli suštinu sa drugim stvarima jer svaka suština osim Njega zahtijeva mogućnost [tjelesnog] postojanja, On je nužan po sebi, a svijet kontigentan.*⁶⁸

Ibn Tufayl uspostavlja lanac bića po ugledu na Platona. *Scala naturae* je rasprostranjena među islamskim srednjovjekovnim znalcima. Nju obrađuju i Iḥwān al-Safā' u svom djelu. Također, značajno je prevođenje Aristotelove *Generacije životinja* u 9. stoljeću koja obrađuje iste teme. Aristotel ne razmatra mogućnost nastanka viših vrsta slučajnim putem

⁶⁷ Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Niša svjetlosti*, prijevod Enes Karić, Mešihat Islamske zajednice u Republici Hrvatskoj, Zagreb, 1995, str. 54.

⁶⁸ Ibn Sīnā, *Al-Iṣārāt wa al-Tanḥībāt ma'a šarḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*, ed. S. Dunyā, vol. 3., Kairo, 1957. str. 49.

iz nežive prirode koja je uslovljena savršenim okruženjem. Iako nije podržavao *generatio spontanea* ili stvaranje života iz nežive materije, dao je priliku mogućnosti nastanka života iz različitih organizama ili iz tla. Ove teorije su postojeće sve do kraja 17. stoljeća. Postoje neki koji zagovaraju mogućnost *generatio spontanea* poput Ğābira ibn Ḥayyāna u svojoj knjizi *Kitāb al-Taġmī*. Isto pitanje obrađuju i Iḥwān al-Safā' spominjući stvaranje prvih muških i ženskih primjera svake životinjske vrste i čovjeka od ilovače u savršenim uslovima otoka blizu ekvadora, ali ne daju detalje samog procesa stvaranja kako to čini Ibn Ṭufayl.

Na Ibn Ṭufaylovo djelo *Ḥayy ibn Yaqzān*, Ibn Rušd piše svoj komentar, a veliki perzijski pjesnik i mistik Nūr al-Dīn Ğāmī oživljava u svojoj mističnoj poemi *Salāmān i Absāl*, ideje Salāmāna i Absāla koje su već koristili Ibn Ṭufayl i njegov prethodnik Ibn Sīnā. Ğāmī je dodatno razvio motiv naglašavajući ulogu ljudskih bića u svijetu i misteriju vjere kao takve.

Ibn al-Nāfis je napisao knjigu *Al-Risāla al-kāmiliyya fī al-sīra al-nabawiyya*⁶⁹ ili *Theologus Autodidacticus* kao direktan odgovor na Ibn Ṭufaylovo djelo, o pronalaženju Istine i Boga samopromatranjem i samoobrazovanjem, bez ljudskog učitelja ili kontakta s vanjskim svijetom. Njegov glavni junak se zove Kāmil, a priču prenosi Fādil ibn Nātiq, što je razlika u odnosu na Ibn Sīninu i Ibn Ṭufaylovu verziju s Hayy ibn Yaqzānom. Ibn al-Nāfisov glavni lik postaje civiliziran tek kontaktom s drugim ljudskim bićima od kojih uči za vatru, prekrivanje tijela itd. On svojim promišljanjima ne spoznaje suštinu svoga bivstva, ali ni Nužno biće. Naglasak stavlja na posljednjeg Poslanika Muhammeda a.s., i stvarne situacije i dešavanja za vrijeme njegovog života i života njegovih sljedbenika. Prepričavanjem događaja poput napada Mongola i zauzimanja Bagdada, djelu daje odlike historijskog romana.

⁶⁹ Ibn al-Nāfis, *Al-Risāla al-kāmiliyya fī al-sīra al-nabawiyya*, Ğumhuriyya Mišra al-'Arabiyya, Wizara al-Awqāf, Kairo, 1987.

Utjecaj Ibn ʿUfayla na engleske filozofe 17. stoljeća

Dolazak djela u Evropu - prvi prijevodi

Smatra se da je prvi prijevod djela napravio Musa od Narbonne koji 1349. godine prevodi sa arapskog na hebrejski u *Yehiel Ben-'Uriel*. On u komentaru stavlja akcenat na samospoznaju, percepciju i istraživanje prirode izazivajući veliko interesovanje. Još jedan značajan prijevod na hebrejski jeste onaj od Jochanana Alemannoa koji se smatra ključnim za prijevode na latinski.⁷⁰ U drugoj polovini petnaestog stoljeća se sreće i prvi prijevod na latinski Pico della Mirandole koji je 1488. godine sreo Alemannoa u Firenci, te ga je upoznao s djelom.⁷¹

Evropa ranog modernog doba dolazi u doticaj sa arapskim djelom *Živi sin Budnoga* 1671. godine s prijevodom Edwarda Pocockea. On djelo prevodi na latinski jezik uz nadgledanje njegovog istoimenog oca, profesora arapskog jezika na Oxfordu, koji djelo donosi u Evropu nakon jednog od svojih putovanja na Bliski Istok.⁷² Pococke je kupovao arapske rukopise za biblioteku Univerziteta na Oksfordu, kako bi podržao orijentalne studije, uključujući arapski koji se tada pojavio u Evropi. Imao je i svoju kolekciju orijentalnih rukopisa, koja je iznosila oko 400 tomova, od kojih je 270 bilo na arapskom.⁷³ Neki izvori navode da je Pococke započeo prevođenje 1645. godine na engleski jezik, ali ga nikad nije dovršio, već je zadatak prepustio svom sinu nekoliko godina kasnije. U tom prijevodu na latinski nema nikakvog spomena prijašnjeg pokušaja prijevoda na engleski jezik.⁷⁴ Naslov koji je odabrao prevodilac, Pococke Jr., ukazuje na to da je Ḥayy ibn Yaḳzān sam naučio principe materijalnog i duhovnog života bez potrebe za pomoći drugih, što znači da je ljudski um sposoban sam doći do Boga i otkriti prirodu i univerzum, i to je ideja koja je bila popularna u Engleskoj sedamnaestog stoljeća. Intelktualna klima je bila pogodna za prihvatanje ideja priče jer su se vodile rasprave dvije struje od kojih jedna vjeruje u um kao izvor znanja, a druga u čula i subjektivno

⁷⁰ Anver Ben-Zaken, *Reading Hayy ibn Yaḳzan: A Cross-Cultural History of Autodidacticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2011., str. 130.

⁷¹ Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn ʿUfayl's Influence on Modern Western Thought*, Lexington Books, London, 2010., str. 20.

⁷² L.I. Conrad, *The World Of Ibn ʿUfayl...*, str. 22.

⁷³ Rašā al-Hatīb, „Al-ta'rif bi al-adab al-andalusiyy fi inḡlitrā fi al-qarn al-sābi'i ašar - Tarḡama risāla Hayy Ibn Yaḳzān annumūdaḡan“, pristup: <https://fairforum.org/research/54/printable>, posjećeno: 12.02.2023.

⁷⁴ R. al-Hatīb, „Al-ta'rif bi...“

iskustvo zasnovano na eksperimentu i posmatranju. Zbog toga, Ibn Ṭufaylovo djelo nailazi na veliku dobrodošlicu i interesovanje, te u periodu od 1671. do 1708. dobija nekoliko prijevoda na engleski i latinski jezik, a do 1900. knjiga se prevodi još na nizozemski, francuski, njemački, hebrejski i španski.⁷⁵ Nakon prijevoda Pococka pojavila su se još najmanje četiri engleska prijevoda, tri od prvog latinskog prijevoda i jedan direktno sa arapskog. Ovi prvi prevodioci bili su kveker George Keith, koji je završio svoju verziju 1674. godine, potom George Ashwell 1686., anonimni prevodilac 1696. godine i arabista Simon Ockley 1708. godine.⁷⁶

Prijevod na holandski se javlja 1672. i 1719. godine u Amsterdamu. Pretpostavlja se da je prvi od ova dva nastao ili na osnovu poticaja filozofa racionalističkog smjera, Spinoze, ili direktno njegovim prevođenjem.⁷⁷

Godine 1900. interesovanje za djelo se povećava kritičkom edicijom Leona Gauthiera koji nudi francuski prijevod. On nešto kasnije izdaje i manju biografiju, a 1936. godine nudi drugu ediciju s francuskim prijevodom.⁷⁸

Načini na koje je priča o Ḥayy ibn Yaḳzānu tumačena u evropskim filozofskim i teološkim krugovima sedamnaestog stoljeća odražavaju raznolikost djela, kao i konkurentske tendencije tog vremena. Knjiga nastoji dokazati jednu od stalnih tema u islamskom intelektualnom naslijeđu da se razum i vjera međusobno nadopunjuju i ne proturječe jedna drugoj. Putem nje se dolazi do pojmova kao što su uzročnost, religija, moral i Bog. Ibn Ṭufayl predstavlja novi pogled na odnos između zdravog razuma, zapažanja, iskustva i apstraktnog mišljenja.

Još jedan od razloga zbog kojih biva rado prihvaćen u Engleskoj sedamnaestog stoljeća je taj što je lišen ideja koje su neprijateljske prema bilo kojoj religiji, i da nije bilo piščevog citiranja nekih kur'anskih ajeta i hadisa, te da nema prethodnog čitaočevog znanja o vjeri koju ispovijeda, ne bi bilo lako identifikovati o kojoj vjeri Ibn Ṭufayl govori. Zainteresiranost za pričom uglavnom je posljedica promjenjivih ukusa čitalaca u

⁷⁵ L.I. Conrad, *The World Of Ibn Ṭufayl...*, str. 8.

⁷⁶ M. A. Ismail, *Abubakr bin Ṭufayl's Ḥayy bin Yaḳzān...*, str. 4.

⁷⁷ S. Attar, *The Vital Roots*, str. 40.

⁷⁸ L.I. Conrad, *The World Of Ibn Ṭufayl...*, str. 2

to doba, jer je klasična književnost zastarjela, dok je istočnjačka književnost duhom bila bliža engleskoj popularnoj književnosti, kao i nestabilnim situacijama, previranjima, ekspanzijama mora, ekspedicijama, čestim brodolomima itd.⁷⁹

John Locke – 'An Essay Concerning Humane Understanding' i koncept 'tabula rasa'

G.A. Russell u svom djelu *The Impact of Philosophus Autodidactus: Pocockes, John Locke and the Society of Friends* daje čvrste argumente o utjecaju Ibn Ṭufaylove filozofije u Ḥayy ibn Yaḳzānu na formiranje stavova John Locka koje iznosi u djelu *An Essay Concerning Humane Understanding*. Ona navodi blisko poznanstvo John Locka i Pocockea starijeg čiji sin radi prvi prijevod na latinski jezik 1671. godine.⁸⁰ To je vjerovatno utjecalo da Ḥayy potakne Lockovo razmišljanje o predmetu ljudskog razumijevanja.

Nekoliko godina kasnije nastaje i određen broj prijevoda na engleski jezik, većinom se oslanjajući na Pocockov prijevod, a sažetak jednog od njih nastaje 1686. godine uz prijevod George Ashwella. On sadrži ideje koje se lahko mogu pripisati Locku.⁸¹ Ovo potvrđuje i druga činjenica koju detaljno razlaže Russell u svom djelu, a to je da Locke u ovom periodu usko surađuje sa časopisom *Bibliothèque Universelle et Historique*, kojeg su uređivali Jean Le Clerc i Jean Cornand de Lacroze, a kasnije i Jacques Bernard, dajući nekoliko članaka i recenzija knjiga. Ashwellov prijevod je objavljen u *Bibliothèque* i moguće je da Locke autor ovog sažetka.⁸²

Russell zaključuje da se Locke slaže sa osnovnim idejama Ibn Ṭufayla, dok to neki i negiraju.⁸³ Period Pocockovog prijevoda djela sa arapskog na latinski se približno poklapa i sa izjavom Locka da počinje razmišljati o pisanju o ljudskom razumijevanju i da je to tema o kojoj nije prije razmišljao. Uzme li se u obzir i njegovo blisko prijateljstvo s profesorom Pocockom koji nadgleda prevođenje svog sina, može se pretpostaviti da je Ḥayy ibn Yaḳzān odigrao važnu ulogu u nadahnjivanju engleskog filozofa da se zabavi

⁷⁹ R. al-Hatīb, „Al-ta'rīf bi...“

⁸⁰ Kada je Locke kasnije predavao na Oksfordu, Pococke mlađi je bio njegov učenik.

⁸¹ M. A. Ismail, *Abubakr bin Ṭufayl's Ḥayy bin Yaḳzān...*, str. 128.

⁸² G. A. Russell, *The 'Arabick' Interest Of The Natural Philosophers In Seventeenth Century England*, E. J. Brill, Leiden, 1994., str. 250-251.

⁸³ M. A. Ismail, *Abubakr bin Ṭufayl's Ḥayy bin Yaḳzān...*, str. 128

promišljanjima o ljudskom razumijevanju i izvorima ljudskog znanja. Važno je napomenuti i blisku vezu Locka sa kvekerima koje Ashwell kritikuje u svom predgovoru nakon njihovih rasprava o Ḥayyu. Hayy se smatrao dobrim primjerom čovjeka koji pronalazi unutrašnje svjetlo, odnosno Boga, u sebi. Budući da se Bog nalazi u čovjekovoj unutrašnjosti, nužno je da se svatko potruži oko oblikovanja svoje osobnosti, a Ḥayy je dobar primjer kako to i ostvariti bez posredovanja ikakve institucije, spisa ili propovjednika. Robert Barclay opisuje Ḥayya kao vjerodostojnog pokazatelja spoja uma čovjeka s vrhunskim intelektom *koji je, bez razgovora sa drugim ljudskim bićem, živeći sam na ostrvu, dostigao tako duboko znanje, da je odmah mogao da razgovara sa [Bogom]*.⁸⁴ Zajedničko za kvekere i Ḥayya je eksperiment koji je nužan kako bi se došlo do saznanja o Bogu.

Neke sličnosti se mogu konstatovati između Lockove rasprave i Ḥayyja, međutim postoji i dosta razilaženja. Locke započinje *Knjigu II* zanimljivim opisom u kojem se direktno obraća čitaocu govoreći mu da ukoliko prati dijete od njegovog rođenja i ako promatra promjene koje vremenom čini, otkrit će kako um putem osjetila dolazi sve više i više opremljen idejama, on postaje sve budniji. Tako se um postepeno poboljšava, proširuje ideje, bolje rasuđuje i razmišlja o njima i time se unapređuje.⁸⁵ Ove promjene koje vrijeme čini koristi i Ibn Ṭufayl dijeljenjem faza života Ḥayya u razdoblja od po sedam godina. U svakoj fazi protagonist se opskrbljuje novim i naprednijim saznanjima koja ga približavaju potpunoj samospoznaji u pedesetoj godini. On je Sin Budnoga ili Ibn Yaḳzān, a buditi se znači saznavati i opskrbljivati um idejama. Locke također koristi termine buditi se, poboljšati, opskrbiti um idejama.⁸⁶

Locke se bavi odbacivanjem gledišta da su određene vrste znanja, kao što je znanje o postojanju Boga, o određenim moralnim istinama ili o zakonima logike ili matematike, urođene, utisnute u ljudski um pri njegovom stvaranju.⁸⁷ Locke tvrdi suprotno, odnosno

⁸⁴ Robert Barclay, *An Apology for the True Christian Divinity*, ed. The Perfect Library, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015., str. 193-194.

⁸⁵ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, knjiga II, Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, ed. Jim Manis, 1999., str. 89.

⁸⁶ M. A. Ismail, *Abubakr bin Ṭufayl's Ḥayy bin Yaḳzān...*, str. 150.

⁸⁷ Doktrina o urođenim idejama, za koju se naširoko smatralo da opravdava vjerske i moralne tvrdnje, potiče iz Platonove filozofije.

da se za ideju ne može reći da je u umu dok je osoba nije svjesna. Za njega je kontradiktorno reći da postoje istine utisnute u dušu, koje ona opaža ili ne razumije jer utiskivanje, ako išta označava, nije ništa drugo nego stvaranje određenih istina da se percipiraju. Ne može se nešto utisnuti u um, a da se to ne percipira.

Kao primjer Locke navodi djecu i maloumne osobe koje imaju dušu, imaju umove, sa tim utiscima na sebi, oni ih neizbježno moraju uočiti, i nužno znati i pristati na te istine, a pošto nemaju, evidentno je da takvih utisaka nema.⁸⁸ Ako se istine mogu utisnuti u razum, a da se ne percipiraju, onda sve moraju biti urođene ili sve slučajne.

Locke i Ibn ʿUfayl se ovdje razilaze. Ḥayy je dječak koji odrastajući dolazi do spoznaja ne samo o sebi nego i stvarima koje ga okružuju, o životinjama, biljkama, neživim materijama, nebeskim tijelima, a naposljetku i nematerijalnom Stvoritelju koji se ne može čulima doseći. Sva njegova otkrića su nastala upotrebom razuma i istine jer je on razumno biće koje o njima saznaje ako na pravi način primijeni svoje misli.

Locke postavlja pitanje opšte maksime među djecom, idiotima, divljacima i krajnje nepismenim, koje se odnosi na univerzalni princip znanja. Njihovi pojmovi su malobrojni i uski, pozajmljeni samo od onih predmeta s kojima su imali najviše veze i koji su na njihova čula ostavljali najčešće i najjače utiske. Dijete poznaje svoju dojilju i svoju kolijevku, a postepeno i igračke malo starije dobi, a mladi divljak ima, možda, glavu ispunjenu ljubavlju i lovom, prema praksama njegovog plemena. *Ali onaj koji od neučenog djeteta ili divljeg stanovnika šume očekuje visoke apstraktne maksime i ugledna načela nauke, u velikoj je zabludi* i Locke kaže da će pogriješiti.⁸⁹

Za Locka, sve ideje su ili jednostavne ili složene. Sve jednostavne ideje su izvedene iz čulnog iskustva, a sve složene ideje su izvedene kombinacijom (spajanjem) jednostavnih i složenih ideja od strane uma. Prema Lockovom mišljenju, glavna funkcija filozofskog istraživanja je analiza značenja pojmova kroz identifikaciju ideja koje ih pokreću. Dok se složene ideje mogu analizirati ili rastaviti na jednostavne ili složene ideje od kojih su sastavljene, jednostavne ideje ne mogu.

⁸⁸ J. Locke, *An Essay Concerning...*, str. 29.

⁸⁹ isto, str. 44.

Locke se bavi pitanjem supstance koristeći se upravo jednostavnim i složenim idejama i načinima na koji one formiraju našu percepciju.⁹⁰ On objašnjava da kada um primi ideje izvana, on okreće svoj pogled prema unutra prema sebi i posmatra svoje postupke u vezi s tim idejama koje ima, uzima odatle druge ideje koje su jednako sposobne da budu objekti kontemplacije kao i bilo koje od onih koje je primio od stranih stvari.⁹¹ Ideje pohranjene u umu mogu se kombinovati na različite načine, proizvodeći složene ideje tako da su vanjski objekti koji se percipiraju putem osjetila i ideje koje su ranije percipirane i reflektirane isključivi izvori znanja. Za njega, osjetilo i refleksija su jedini izvori znanja.

Locke pripisuje ideju razdvajanja tijela i duše modifikaciji jednostavnih ideja. Ove nove, modificirane ideje su stvorene “unutar samog uma” i ne odgovaraju onima koje su prvobitno percipirane. On ovdje kritikuje kvekere i njihov kartezijanski dualizam u kojem je um neprotežna i netjelesna supstancija koja se identifikuje sa sviješću i samosvijesti i odvaja od mozga koji se smatra sjedištem inteligencije. Ako se uzmu u razmatranje specifični pojmovi, kao što je Bog, Locke se protivi činjenici da se o njima govori kao da se zna koje su njihove supstance. On ih ne poriče, već smatra da postoji neznanje o njima. Insistira na tome da se biće, ali i supstanca, pogrešno pripisuju određenom uzorku. Božja priroda se ne može odrediti.

Supstanciju koju Locke kritikuje spominje i Ibn ʿUfayl u svom djelu. Prilikom opisivanja onoga što Ḥayy zapaža prilikom seciranja mrtvog tijela gazele, Ibn ʿUfayl spominje dvije srčane šupljine⁹² od kojih je jedna, ona desna, ispunjena zgrušanom krvi, dok je druga bila prazna. Ḥayy pretpostavlja da je ona bila sjedište nečega što je napustilo tijelo (jer svi organi imaju neku funkciju), odijelilo se od njega i ostavilo gazelu beživotnom.

Na osnovu ovog istraživanja, Ḥayy zaključuje da je njegova majka bila ona stvar koja je otišla, a ostalo je nepokretno tijelo.⁹³ Svako tijelo, bilo neke životinje ili njegovo samo,

⁹⁰ M. A. Ismail, *Abubakr bin ʿUfayl's Ḥayy bin Yaqzān...*, str. 132.

⁹¹ John Locke, *An Essay Concerning Humane Understanding*, Encyclopaedia Britannica, Chicago, II, 1952., str.78.

⁹² Po uzoru na Galena koji je tvrdio da postoje dvije šupljine u srcu.

⁹³ Ibn ʿUfayl, *Živi sin Budnoga*, str. 41-45.

ima funkciju službe onog duha smještenog u srcu koji se ogleda u vidu tople pare, slične bijeloj magli, *toliko tople da mu je prst umalo izgorio*.⁹⁴

Ovdje treba brzo primijetiti da su zaključci Ḥayya u suprotnosti s Lockeovim opisom kartezijanskog dualiteta u knjizi II *Eseja*.⁹⁵

Ibn Ṭufayl koristi termine supstanca i slučajnost, te se uveliko koristi logikom prilikom zaključivanja. I logiku i navedene termine Locke kritikuje.

Ḥayy tvrdi postojanje uzroka čiji učinak jeste svijet: *Bilo mu je jasno da im djelanja koja od njih proistječu ne pripadaju uistinu, već da pripadaju tvorcu koji kroz njih vrši djelanja koja se njima pripisuju*.⁹⁶ Ovaj Tvorac koji je Uzrok jeste Biće koje dobrovoljno razmišlja, za što bi Locke rekao da je greška modifikacije, tj. kreiranja ideje u umu i njenog pripisivanja vanjskom objektu.⁹⁷

Nakon spoznaje o postojanju Tvorca, Ḥayy kreće u potragu za njim, te se okreće proučavanju neba, kao Ibrahim a.s, tragajući za nebeskim oblikom koji će ispunjavati božanske karakteristike. Ispituje sunce, mjesec, zvijezde, te zaključuje da su svi oni tijela budući da se prostiru u tri pravca: širinu, dubinu i dužinu.⁹⁸ Budući da su tijela, ne mogu biti Tvorac, već učinak. Zaključuje: *Dakle, svijet nužno ima nekog tvorca koji nije tijelo. A ako nije tijelo, nema načina da ga se dokuči bilo kojim osjetilom, jer pet osjetila dokučuju samo tijela ili ono što je o tijelima*.⁹⁹ Ovaj konkretan zaključak ukazuje na Lockova zapažanja o pogrešnoj pretpostavci da je Zemlja podržana od strane nekog bića, bilo slona (kako spominje u svom eseju u odlomku o indijskom filozofu) ili supstance. Po njemu, to je greška jer se ne zna šta je ta podrška.¹⁰⁰ Ḥayy zaključuje da postoji neophodan efikasan, nematerijalan uzrok, koji je također dobrovoljan činitelj, čemu se Locke protivi kritikujući slična mišljenja evropskih filozofa. Dakle, Ḥayy iz dvanaestog stoljeća i *Esej* iz sedamnaestog stoljeća imaju suprotne stavove o ideji razdvajanja tijela i duha, prirodi ili porijeklu univerzuma i prirodi Boga.¹⁰¹

⁹⁴ isto, str. 48.

⁹⁵ M. A. Ismail, *Abubakr bin Ṭufayl's Ḥayy bin Yaḡzān...*, str. 139.

⁹⁶ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 67.

⁹⁷ M. A. Ismail, *Abubakr bin Ṭufayl's Ḥayy bin Yaḡzān...*, str. 140.

⁹⁸ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 68.

⁹⁹ isto, str. 75.

¹⁰⁰ J. Locke, *An Essay Concerning...*, knjiga II, str. 115.

¹⁰¹ M. A. Ismail, *Abubakr bin Ṭufayl's Ḥayy bin Yaḡzān...*, str. 141.

Kao što je već zabilježeno, Locke smatra da su jednostavne ideje izvedene iz čulnog iskustva, a sve složene ideje izvedene kombinacijom jednostavnih i složenih ideja od strane uma. Dakle, znanje je rezultat čulne percepcije i refleksije o idejama koje se ranije percipiraju.¹⁰² Ḥayy svoja znanja uveliko stječe na ovaj način, naročito u prvim godinama svoje spoznaje o stvarima. U kasnijim razdobljima, Ibn Ṭufayl dodaje još jednu metodu otkrivanja znanja, a to je mistična meditacija koju Ḥayy koristi kako bi spoznao Stvoritelja. On se lišava svojih čula, jer ona spoznaju samo materijalno, i ponire dublje u sebe sve dok ne dođe do iskustva izvan sebe, uzdižući se od svega materijalnog i ovosvjetskog. Zanimljivo je da Locke također izražava želju za znanjem u svom objašnjenju jednostavnih i složenih ideja kada kaže da je Bog nekim idejama ili nekoliko misli priložio ili pridružio percepciju oduševljenja, sugerišući da su gotovo sve ideje vezane za percepciju užitka ili boli.¹⁰³ Meditacija Ḥayya ne uključuje nijedno od čula što se ne poklapa s Lockovim kriterijima onoga što čini znanje. Ḥayy postavlja jednu višu ljestvicu spoznaje koja ima veću vrijednost od one koja uključuje čulno.

Postavlja se pitanje da li Locke, spominjući indijskog filozofa i kritikujući tvrdnju o poznavanju onog što podupire Zemlju, aludira na Ḥayya i njegova otkrivenja. On se bavi pitanjima koja postavlja upravo Ḥayy, te se on i knjiga II *Eseja* ne slažu oko ovih pitanja. Ono što podupire ovu tvrdnju jeste prijevod Ashwella iz 1686. godine čiji naslov glasi *Historija Hai Eb'n Yockdana, Indijskog princa ili samoukog filozofa*. Ashwell govori o Ḥayyju kao o indijskom princu, prvoj tako istaknutoj etničkoj referenci u bilo kojem ranom modernom prijevodu titule Ḥayya. On se rađa na jednom među indijskim ostrvima koja se nalaze ispod polutara bez majke i oca.¹⁰⁴ S toga, nazvati ga indijskim nije nimalo čudno, ostaje nerazjašnjeno pitanje titule princa. Moguće da Ashwall poseže za ovim nazivom budući da je on u drugoj verziji porijekla sin princeze koja ga tajno rađa. Potom dolazi na otok na kojem postaje superiorniji u odnosu na druga živa bića zahvaljujući svom razumu. On ih pomaže, štiti od predatora i brine se o njima. Postavlja se pitanje da li je ovo indijski filozof na kojeg upućuje Locke, da li je ovo aluzija na Ḥayya koji se bavi pitanjima koja obrađuje i sam Locke u vidu odgovora osobi koja se raspituje. Indijski filozof je onaj kojeg Locke opisuje kao nekog ko zamišljanjem dolazi do odgovora. On

¹⁰² J. Locke, *An Essay Concerning...*, knjiga II, str. 87.

¹⁰³ Isto, str. 110.

¹⁰⁴ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 24.

zamišlja Zemlju i ono što je drži. Međutim, njegovi zaključci su potpuno netačni za Locka. Nema potrebe da se spominje slon koji je drži niti kornjača na koju se oslanja. Dovoljno je bilo da se kao odgovor navede supstanca, bez obzira na to što se ne zna šta je ta supstanca u suštini.¹⁰⁵ Ovaj termin se sreće i u Ibn Tufaylovom djelu kada Hıyay otkriva svijet oko sebe. On ne spominje nikakve kornjače niti slonove, ali koliko je poznato nijedan mit ni ne uključuje ove dvije životinje u stvaranju svijeta.¹⁰⁶ Moguće da njih Locke koristi metaforički kako bi naglasio vezu složenih ideja kao što su supstanca i slučajnost i kako bi pokazao da je upotreba ovih termina od strane evropskih filozofa jednaka upotrebi indijskog filozofa za objašnjenje porijekla Zemlje koja je podržana od strane slona i kornjače.

Locke i Ibn Tufayl se ne slažu oko definiranja porijekla Zemlje i definiranja Boga. Za Ibn Tufayla je to moguće, poniranjem dublje u sebe i promišljanjem i logičkim zaključivanjima. Za njega je Zemlja nastala u jednom određenom trenutku i ima svog uzročnika, a to je Bog koji se ogleda u svim stvarima. Ipak, On je nematerijalan i ne može se dokučiti osjetilima. Za konekciju s Bogom, Hıyay poseže meditaciji i vizijama. Locke kritikuje slične stavove navodeći da se ne može znati šta je to što istinski podržava Zemlju, niti se može definirati Bog jer čovjek ne posjeduje izvjesno znanje o njegovoj prirodi. Za njega vizija nije izvor znanja i negira je.

Postojanje Boga je neupitno za Locka: ... *iz ničega ne može nastati nešto; i samim tim nešto postoji u vječnosti.*¹⁰⁷ Ovo vječno biće ima najveću moć i sva snaga i znanje dolaze od Njega:

*Dakle, iz razmatranja nas samih i onoga što nepogrešivo nalazimo u svojoj vlastitoj naravi, naš razum nas vodi do spoznaje ove sigurne i očigledne istine – da postoji vječno, najmoćnije i najznalije Biće; Da li će ga neko htjeti zvati Bogom ili drugačije, nije važno. Stvar je očigledna; I iz ove ideje, propisno razmotrene, lako će se izvesti svi oni drugi atributi, koje bismo trebali pripisati ovom vječnom Biću.*¹⁰⁸

¹⁰⁵ J. Locke, *An Essay Concerning...*, knjiga II, str. 19.

¹⁰⁶ M. A. Ismail, *Abubakr bin Tufayl's Hıyay bin Yaqzān...*, str. 147.

¹⁰⁷ J. Locke, *An Essay Concerning...*, knjiga II, str. 613.

¹⁰⁸ Isto, str. 614.

Bog je za Locka nematerijalan, i Njegovo zamišljanje je apsurdno. Ljudski um je ograničen i zamišljanjem postoje dvije opcije: *ili da naše razumijevanje učinimo beskonačnim ili Boga konačnim kako bismo razumjeli Njegova djelovanja.*¹⁰⁹

Iako neki istraživači, poput G.A. Russella, navode pozitivne utjecaje Ibn ʿUfaylove filozofije na Lockovu, tj. njegovo prihvatanje ideja, ovim argumentima se dokazuju njihove razlike u razumijevanju ideja supstance, slučajnosti, definiranju porijekla Zemlje, Boga i meditacijama kao izvorima znanja. Razilaze se oko razumijevanja veza uma i tijela.

Kvekeri su koristili ʿHayya kao ilustrativan primjer svoje vjere jer je on do Boga dolazio putem meditacije, budući da je doživljavao vlastiti duh iste nematerijalne supstance kao i kod Boga. G. Keith, ministar kvekera, koji je preveo roman na engleski, pomogao je da se djelo nađe među evropskim intelektualcima. Divio se romanu, jer je odražavao doktrinu kvekera da svako ljudsko biće ima „unutrašnje svjetlo“ – bez obzira na vjeru, spol ili rasu:

*On odlično pokazuje koliko se znanje čovjeka, čije su oči duhovno otvorene, razlikuje od onog znanja koje ljudi stječu samo prenošenjem ili čitanjem. I ono što on govori o stepenu znanja koje se može dostići, ne na osnovu premisa i izvedenih zaključaka, ono je određena istina, u kojoj se uživa u spoju ljudskog uma s vrhovnim intelektom, nakon što je um pročišćen od svojih pokvarenosti i odvojen od svih tjelesnih slika i udubljen u duboku tišinu.*¹¹⁰

Ovi logički utemeljeni stavovi su neprihvaćeni od strane Locka koji za um kaže da se može činiti uzdignutim u tim situacijama, ali da on ne ide ni mrvicu dalje od ideja koje su se stekle čulom ili refleksijom.¹¹¹ Ibn ʿUfayl u svom djelu razdvaja fitru od religije koja je rutinizirana kako primjećuje ʿHayy nakon što odlazi na Absālov otok. Kultura izobličuje fitru, religija je ta koja može da kvvari vjeru.¹¹² Saznanje o Bogu je postojano u svim ljudima jer je svrha čovjeka da Ga obožava. Svaki čovjek je upućen do mjere u kojoj On to želi. ʿHayy na svom primjeru pokazuje da je samospoznaja put do Božanskog i krajnji cilj mističizma jer “Ko spozna sebe, spoznao je zasigurno i svoga Gospodara”.

¹⁰⁹ Isto, str. 624.

¹¹⁰ George, Keith, *An account of the Oriental philosophy shewing the wisdom of some renowned men of the East and particularly the profound wisdom of Hai Ebn Yokdan*, London, 1674.

¹¹¹ J. Locke, *An Essay Concerning...*, str. 80.

¹¹² S. Kadić, „Ontogeneza...“, str. 241.

Locke u svom *Eseju* pojašnjava da se Bog nesumnjivo treba obožavati, ali da obožavanje nije urođena osobina: *Da Boga treba obožavati, bez sumnje je velika istina kao i svaka koja može ući u ljudski um, i zaslužuje prvo mjesto među svim praktičnim principima. Ali ipak se to nikako ne može smatrati urođenim, osim ako su ideje Boga i obožavanja urođene.*¹¹³ Kao primjer navodi brojne narode u nepristupačnim i odsječenim područjima Zemlje koji su otkriveni u modernom dobu, a koji nisu spoznali ideje Boga i religije. Potom nastavlja da ako je ideja Boga urođena, onda je urođena i ideja vatre jer nema osobe koja je spoznala Boga, a da ne zna za vatru. Ako bi se skupina male djece smjestila na ostrvo gdje nema požara, oni sigurno ne bi imali pojma o vatri, niti bi imali ime za nju, koliko god općenito prihvaćena i poznata bila u cijelom svijetu. Možda bi i njihova shvaćanja bila toliko udaljena od bilo kakvog imena ili pojma Boga, sve dok neko među njima ne bi upotrijebio svoje misli da istraži ustroj i uzroke stvari, što bi ga lako dovelo do pojma Boga, pa bi poučavao druge o razumu i prirodnoj sklonosti vlastitih misli, što bi se kasnije širilo i nastavilo među njima.

Spomenute ideje se mogu usporediti sa idejama Ḥayya koji u svom sazrijevanju upoznaje vatru prije Tvorca. Jednog dana se plamen slučajno pojavio, a u njemu izazva čuđenje i divljenje, pa ga on počeo proučavati i održavati sve dok njegova ljubav prema plamenu ne osnaži toliko da je bio uvjeren da je on najizvršnija od stvari koje su ga okruživale. Vidjevši da se uvijek kreće ka gore i nastoji da se uspne, bio je ubijeđen da je plamen jedna od nebeskih suština koje je opazio.¹¹⁴ Nju Ḥayy spoznaje u ranoj fazi svog puta ka Istini, u dvadeset i prvoj godini kada dolazi na nivo čovjeka podobnog za gradnju, izradu oružja, sadnju i pripitomljavanje životinja. Ovo je evolucijska koncepcija ljudske historije, koja zamišlja uspon čovječanstva kao potpuno prirodan proces, zahvaljujući isključivo urođenim obdarenostima ljudske rase, koja započinje otkrićem vatre.¹¹⁵

Još jedna paralela koju valja prikazati jeste koncept „tabula rasa“ kojeg Ibn Ṭufayl demonstrira kroz sam misaoni eksperiment razvoja uma Ḥayya, od dječaka do zrele osobe u potpunoj izolaciji od društva kroz iskustvo. On opisuje proces ponašanja od „prazne

¹¹³ J. Locke, *An Essay Concerning...*, str. 69.

¹¹⁴ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 47.

¹¹⁵ Više o otkriću vatre kao početku civilizacije govori Vitruvije u svom djelu *De architectura libri decem*.

ploče“ do upijanja iskustva i informacija iz okruženja. Preko Locka, ovaj koncept bi uticao na političku ideju da ljude ne bi trebalo ograničavati opresivna i netolerantna vlada. Locke je dalje proširio tu temu opisujući nešto što je nazvao društvenim ugovorom. U ovoj teoriji društvenog ugovora, ljudi moraju pristati da njima vlada vlada koja zauzvrat pristaje da štiti prirodna prava svojih građana.¹¹⁶

Locke smatra da je um „tabula rasa“ sve dok iskustvo u obliku osjeta i refleksije ne pruži osnovne jednostavne ideje od kojih je izgrađeno složenije znanje. Poenta razumijevanja za njega jeste da ljudski um počinje funkcionirati nakon što stekne neku vrstu iskustva, inače je to „prazna ploča“ od vremena rođenja. Ovaj princip je bio utjecaj na mnoge filozofe kao što su Berkeley i Hume. Za Locka ako neko ima univerzalno razumijevanje o tome šta je slatko ili gorko, to nije zato što je to urođena ideja, već je taj pojedinac tome izložen u ranoj dobi. Za njega urođene ideje ne postoje, već od fetalnog razvoja, um je prazan, te se razvija i reagira kroz niz iskustava s vremenom i na osnovu pet čula i procesa refleksije.

Molyneux i pitanje problema percepcije

Poznato je da je Ibn Tufayl utjecao na mnoge zapadnjačke mislioce na mnogo načina od svog perioda, a jedan od njih je i Molyneux. Kao što je vidljivo i iz njegovih spisa i iz njegovih predavanja, William Molyneux je bio veoma zainteresovan za optiku i psihologiju vida. U određenoj mjeri to jednostavno odražava opći stav njegovog vremena, a to je da je optika bila tema koja je tada privlačila pažnju brojnih vodećih naučnika. Međutim, njegovo interesovanje je imalo i više ličnu pozadinu, jer je njegova žena izgubila vid u prvoj godini njihovog braka¹¹⁷. Neposredni razlog zašto je formulisao problem i poslao ga Locku nalazi se u Lockovom francuskom izvodu spomenutog *Eseja*, objavljenom 1688. u *Bibliothèque Universelle & Historique*. U njemu se Locke bavi razlikama između ideja koje se stječu putem jednog od čula i onih do kojih se dolazi posredstvom više čula. Slijep čovjek, na primjer, nikada neće moći imati predstavu o boji, ali može kombinacijom drugih čula dobiti predstavu o figuri, prostoru ili kretanju.

¹¹⁶ Isti koncept se također vidi u *Muqaddimi* historičara i sociologa Ibn Khalduna 1377. godine.

¹¹⁷ Mehmet Bayrakdar i Mehtap Dogan, „İbn Tufeyl’in Batı’ya Başka Bir Etkisi: Molyneux Sorunu ve Mary’nin Bilmediği Şey“, *Arastırma ve inceleme research*, Ankara, 2020., str. 431.

Molyneuxa je vjerovatno inspiriralo Lockovo izlaganje ideja slijepih rođenih i ideja koje se mogu steći vidom i dodirom ili možda Ibn Ṭufayl koji u svom uvodu spominje priču čovjeka koji je rođen slijep, a čije su oči otvorene. On ima izvrsne urođene sposobnosti, snažnu moć shvatanja, dobro pamćenje i upravljeno mišljenje. Ovaj čovjek odrasta u jednom mjestu u kojem upoznaje određene ljude, sreće pojedine vrste životinja, neživa bića, ulice, kuće, trgovine itd. i njih doživljava putem drugih čula koja su mu preostala. Mogao je sve da razaznaje, a jedino je boje poznavao preko objašnjenja o njima. Ibn Ṭufayl potom objašnjava da taj čovjek, ukoliko bi progledao, ne bi našao ništa suprotno od onog što je sebi već predstavio ili nešto što ne bi prepoznao. Boje bi se slagale sa onim nepotpunim odrednicama koje je o njima dobivao.¹¹⁸

Molyneux koji vrlo cijeni Locka, piše pismo obraćajući se autoru *Eseja o ljudskom razumijevanju*. U pismu iznosi problem za koji traži Lockovo razmatranje i odgovor. Problem je sljedeći: Ako osoba koja je rođena slijepa dobije u svoje ruke globus i kocku i ako mu se kaže da su to globus i kocka pa ih tako nauči razlikovati putem dodira i osjećaja; Potom se predmeti postave ispred njega na sto, a njemu se vrati vid; Da li će on biti u stanju da svojim pogledom, kojim se dosad nije služio, prepozna kocku i globus bez da ih dodirne? Isto tako, da li je u mogućnosti da procijeni, prije nego što pruži ruku prema njima, može li ih dohvatiti ako su postavljeni na određenu udaljenost od njega? Moguće da Molyneux izvlači anegdotu Ibn Ṭufaylove uvodne priče o slijepcu i izoštrava pitanje, međutim njegov konkretan stav i gledanje na ovaj problem se ne mogu zaključiti. Ono čime se bave i Molyneux i Locke jeste pitanje postojanja transmodalnosti. Da li npr. ideja udaljenosti može da se proteže kroz razna čula i da li je ista za taktilne osjete i za vizualne, tj. može li se prenositi kroz čulne modalnosti? Ili koje osobine se zadržavaju kada slijepac formira opću ideju o globusu iz svog taktilnog iskustva?

Kvalitete čulnih utisaka kao što su boja, miris, okus, taktilni osjeti itd. su nešto što je isključivo subjektivno, što zavisi od privatnog doživljaja čovjeka na nekoj unutrašnjoj pozornici samo njemu dostupnoj. Za Locka, mora da postoji nešto nužno spoljašnje što je dovelo do ideje i mora da postoji čulo. S toga, ako ne postoji čulo vida, nema ni ideje o udaljenosti. Ibn Ṭufayl navodi boje kao „drugo sljepčevo stanje“ jer o njima saznaje

¹¹⁸ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 12.

jedino putem objašnjenja njihovih imena, a njihov stvarni doživljaj ostvaruje jedino ako mu to Bog udijeli, a On udjeljuje kome hoće od svojih sluga.¹¹⁹ Postavlja se pitanje da li vježbanje ograničenih sposobnosti našeg ljudskog uma može postići znanje o božanskom. Kada Berkeley na Molyneuxov problem odgovori negativno¹²⁰, on pojačava svoje skeptične stavove prema mogućnosti „čistog“ znanja koje nije ukaljano predrasudama ili iskustvom.

Dakle, čovjek bi boje doživio na načine koji su u skladu s (barem nekim) opisima boja koje je dobio dok je još bio slijep ili u drugom slučaju on ih prepoznaje na osnovu opisa neposredno kada ih doživljava čulom vida. Locke bi se složio da je Ibn Ṭufayl u ovim tvrdnjama kontroverzan u smislu priznavanja da su svi senzorni kvaliteti materijalni i kao takvi se mogu poznati samo čulnim iskustvom, pa tako čovjek možda ako nema prethodno znanje ne može im pridodati opise boja koje dobiva.¹²¹ Locke negira postojanje urođenih principa, pa tako je besmisleno pretpostaviti da su ideje boja urođene stvorenju kojem je Bog dao vid i moć da ih primi očima od vanjskih objekata.¹²² On se slaže da postoje istine o kojima se slaže čitavo čovječanstvo, ali to ne dokazuje da su urođene, jer da jesu kako onda da nisu poznate. Reći da je pojam utisnut u umu, a istovremeno reći da ga um ne zna i da ga nikada nije primijetio je besmisleno za Locka: ... *ne možemo imati ideje o senzacijama osim putem nadražaja čula.*¹²³

Vrijedno je napomenuti još jedan perceptualni fenomen koji potpada pod Ibn Ṭufaylovu rubriku učenja i potencijalno pod Molyneuxovu paradigmu unakrsnog prijenosa. Ovo je veza između percepcije i afekta u onome što se naziva evaluativna percepcija. Introspekcija i sve veći broj dokaza otkrivaju da naša perceptivna stanja imaju afektivnu dimenziju – određeni mirisi su odvratni, određeni taktilni doživljaji ugodni, određeni okusi odbojni, određeni prizori i zvuci lijepi, određeni bolovi nepodnošljivi, određene melodije melanholične, itd.¹²⁴ Ibn Ṭufayl poziva na razmatranje prenosivosti takvog

¹¹⁹ isto, str. 13.

¹²⁰ Berkeley smatra da osoba ne bi čak razumjela ni pitanje o oblicima, a kamoli znala odgovor. On svoje stavove iznosi u *An Essay Towards a New Theory of Vision* iz 1709. godine. Više u nastavku.

¹²¹ Jonathan Cohen i Mohan Matthen, *What Was Molyneux's Question a Question About?*, Routledge, London, 2020., str. 1.

¹²² J. Locke, *An Essay Concerning...*, str. 27.

¹²³ Isto, str. 626.

¹²⁴ J. Cohen i M. Matthen, *What Was...*, str. 25.

afekta: on kaže da njegov novovideći čovjek doživljava “veliku radost” kada se vizualno upozna s bojama.¹²⁵ Njegovo ranije deskriptivno poznavanje boja vjerovatno nije nudilo takve užitke. Postavlja se pitanje da li je afekt sastavni dio određenih percepcija ili posebno stanje koje ih prati. Ukoliko se ostvari perceptivni doživljaj određenih melodija npr. u vidu tuge ili melanholičnosti, postavlja se pitanje da li su ove emocije samo pratnja ili ako bi neka osoba prvi put čula udar groma da li bi nužno poskočila. Ibn Ṭufaylove pretpostavke i Molyneuxova pitanja su do danas predmet rasprava i diskusija.¹²⁶ Može se pretpostaviti da su odgovori na ova Molyneuxova pitanja o afektu neočigledni i da će ovisiti o lokalnim, posebnim, detaljima psiholoških mehanizama koji su implicirani specifičnim modalitetima o kojima je riječ.

Moguće je da Ibn Ṭufayl svojom pričom o slijepcu potiče Molyneuxa na pitanje o unakrsnoj primjeni čulnog znanja, koje je poseban primjer šireg skupa pitanja o zamjenjivosti osjetila, to jest o tome kako znanje i opće reprezentacije ili ideje koje se normalno formiraju na jedan način u jednom modalitetu mogu formirati na drugi način u drugom modalitetu. Ibn Ṭufaylov stav je prvi put razmatran kao filozofsko i psihološko pitanje u 17. stoljeću. Zatim, od 18. stoljeća nadalje, osim u filozofskim i psihološkim poljima, o njemu su počeli raspravljati anatomski, medicinski naučnici i fizičari, a kasnije se koristi i kao pitanje eksperimentalne medicine i optike.

Pored kognitivnih, iskustvenih i religijskih aspekata Molyneuxovog problema, treba napomenuti da situacija opisana u njemu uključuje međuljudsku interakciju. Najjasnije je to opisano u Ibn Ṭufaylovom opisu građana koji poučavaju slijepo dijete o njegovoj okolini, ali sličan obrazovni čin se također podrazumijeva u Molyneuxovoj sažetijoj formulaciji. Čovjek je "naučen" da razlikuje kocku od globusa, a kasnije je "napravljen" da vidi. Pasivni glagoli prikrivaju identitet osoba koje su izvršile ove radnje, ali one ipak moraju postojati, a interakcija slijepca s njima neophodna je za eksperiment.

¹²⁵ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 12.

¹²⁶ Pitanjem se bave George Berkeley, David Hume, Gottfried Wilhelm Leibniz, Immanuel Kant, Thomas Reid, Adam Smith, William James i mnogi drugi.

Thomas Hobbes - Leviathan

Engleski filozof Thomas Hobbes 1651. godine objavljuje svoje najznačajnije djelo – *Leviathan*. Rad se odnosi na strukturu društva i legitimnu vlast i smatra se jednim od najranijih i najutjecajnijih primjera teorije društvenog ugovora. Napisan tokom Engleskog građanskog rata, on se zalaže za društveni ugovor i vladavinu apsolutnog suverena. Hobbes je pisao da se građanski rat i gruba situacija prirodnog stanja (rat svih protiv svih) mogu izbjeći samo putem snažne, nepodijeljene vlade.

Hobbesova materijalistička filozofija zasnivala se na mehaničkom pogledu na svemir, smatrajući da su sve pojave objašnjive isključivo u terminima materije i kretanja, i odbacujući koncepte kao što su bestjelesni duhovi ili bestjelesne duše, te upućuje kritiku onima:

...koji vlastitim promišljanjem i dospiju do toga da priznaju jednog beskonačnog, svemoćnog i vječnog Boga, radije pribjegavaju tvrđenju da je Bog nepojmljiv i iznad njihova razumijevanja, nego da njegovu prirodu određuju kao bestjelesni duh, pa da onda priznaju da je njihova odredba nepojmljiva. Ili, ako mu i pridaju takav naziv, to ne čine dogmatički, s namjerom da objasne Božju narav, već pobožno, da bi ga štovali pomoću pridjeva čija su značenja tako udaljena od grubosti vidljivih tijela koliko je samo moguće.¹²⁷

Ibn Ṭufayl se bavi pitanjima materijalizma, što nekoliko stoljeća kasnije radi i Hobbes. Nakon što je čuo Absālov opis ljudi na naseljenom ostrvu i kako se oni ponašaju, Ḥayyu se javlja sumnja u dva aspekta njihove religije. On dovodi u pitanje glasnikovo korištenje analogija i parabola u većini njegovih opisa stvari u božanskom svijetu i vjeruje da je ova praksa navela ljude da materijaliziraju koncepte i stoga pridaju suštini Istine attribute koje On nema.¹²⁸

Hobbes je tvrdio da tradicionalna filozofija nikada nije došla do nepobitnih zaključaka, da je umjesto toga nudila samo beskorisnu nesadržajnu retoriku. Stoga je pozivao na reformu filozofije koja bi omogućila sigurnu istinu. Budući da je Hobbes vjerovao da je građanski rat rezultat neslaganja u filozofskim osnovama političkog znanja, njegov plan

¹²⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, prijevod Borislav Mikulić, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 81-82.

¹²⁸ S. Attar, *The Vital Roots...*, str. 49.

za reformiranu filozofiju koja bi okončala podjele također bi okončao uslove rata. Za Hobbesa je građanski rat bio krajnji teror, definicija samog straha. Stoga je želio reformirati filozofiju kako bi reformirao naciju i time pobijedio strah. Hobbes, kao i Ibn Tufayl, pravi razliku između prirodnog stanja i građanskog, iako je za Hayya to teško društveno jer odrasta sam na otoku uz gazelu i druge životinje što povlači pitanje da li građansko stanje može biti bez uspostavljenog jezika na primjer.¹²⁹ Za Hobbesa u prirodnom stanju nema vlasti i svi imaju jednak status, svaki pojedinac ima pravo na sve, to jest, ne postoje ograničenja u ponašanju pojedinca. Svako može, u bilo koje vrijeme, upotrijebiti silu, i svi moraju stalno biti spremni da se toj sili suprotstave silom. Stoga, vođeni sticanjem, bez moralnih ograničenja i motivirani da se takmiče za oskudna dobra, pojedinci su skloni da „napadaju“ jedni druge radi dobiti. Budući da su sumnjičavi jedni prema drugima i vođeni strahom, vjerovatno će se uključiti u preventivne akcije i napasti jedni druge kako bi osigurali vlastitu sigurnost. Konačno, pojedince također pokreće ponos i želja za slavom. Bilo da se radi o dobiti, sigurnosti ili reputaciji, pojedinci željni moći će stoga „nastojati da unište ili potčine jedni druge“.¹³⁰

U takvim neizvjesnim uvjetima, u kojima je svako potencijalni agresor, ratovanje protiv drugih je povoljnija strategija od miroljubivog ponašanja i uči da je dominacija nad drugima neophodna za vlastiti dalji opstanak. Dakle, prirodno stanje je situacija u kojoj ne postoje pravila, vlada i autoritet. Bio bi to život izvan društva za Hobbesa. Hobbesova teorija društvenog ugovora je, na neki način, odraz njegovog iskustva građanskih ratova i političkih prevrata u njegovo vrijeme. One su ga neizbježno navele na razmišljanje o brutalnoj stvarnosti instinktivnog ljudskog ponašanja, te su tako odigrale značajnu ulogu u oblikovanju njegovog pesimističkog pogleda na ljudsku prirodu. Što je još važnije, ovi događaji su usadili u Hobbesa snažno uvjerenje za apsolutnu monarhiju, vjerujući da je na kraju jedini sposoban oblik društvenog upravljanja suveren s neograničenom vladajućom moći.¹³¹ Locke je, na primjer, usvojio sasvim drugačije stanje prirode i predložio drugačiju teoriju koja bi spriječila apsolutnu monarhiju, a ne osigurala

¹²⁹ Melissa S. Williams, *Deparochializing Political Theory for the Global Age*, Cambridge University Press, 2020. str. 271.

¹³⁰ T. Hobbes, *Leviathan*, str. 74.

¹³¹ Amer N. Shatara, „On the Hypothetical State of Nature of Hobbes and Kant; Same Premises, Different Conclusions“ u *European Scientific Journal*, ed. vol.12, Jordan, august 2016., str. 213.

suverenog vladara, kao u Hobbesovoj situaciji. Hobbesovo rješenje jeste da svi pojedinci moraju ući u savez sa svakom drugom osobom, slažući se da neće nađiti jedni drugima: *vrhovna vlast po uspostavi nastaje iz ugovora svakoga sa svakim*.¹³² Pri tom se mora napustiti prirodno stanje, jer je to ratno stanje i usmjeriti se ka državi. Za njega, razum je taj koji tjera na napuštanje prirodnog stanja, ali racionalnost nije dovoljna da uspostavi mir. Neophodan je upravitelj koji će sprovesti zakon. Pojedinaac sam zloupotrebljava slobodu koju ima zbog sebičnih životinjskih sklonosti pa mu je neophodan gospodar.

Paralela sa Ibn Ṭufaylovim djelom se može postaviti u vidu upoznavanja Ḥayya sa civilizacijom, tj. drugim, naseljenim otokom s kojim ga poznaje Absāl. Ono što njega zbunjuje jeste ograničavanje dužnosti na obavezne molitve i obrede, a potom se dozvoljava gomilanje bogatstva i pretjerano uživanje u jelu. Svako izlaženje iz pravila dovodi do kazne. Ḥayy osjeća sažaljenje prema ljudima i želi da im pomogne. Absāl ga obeshrabruje i pokušava ga uvjeriti da ljudima nedostaje urođeni osjećaj za pravednost što Ḥayy ne može da shvati. Odlučan je da ponudi svoju pomoć onima kojima bi ona mogla zatrebati. Konačno, Absāl pristaje da otprati svog dobrog prijatelja na naseljeno ostrvo gdje Ḥayy ispituje sve različite tipove ljudi i pokušava im pokazati put Istine, ali bezuspješno. On ima dva izbora: ili da ispravi njihove stavove uvjerenjem ili prisilom. Druga opcija je odbijena, jer poštuje lične tvrdnje i jer vjeruje u toleranciju. Za njega su svi ljudi obdareni razumom, ali ne mogu svi dobro iskoristiti svoj razum.¹³³ Naposljetku se vraća na svoj otok u osamu. Ibn Ṭufayl je ovdje formulirao koncept tolerancije u kritičnom historijskom trenutku kako bi se nosio s vjerskim fanatizmom koji je bio stalna prijetnja građanskom poretku i ličnoj sigurnosti u drugoj polovini 12. stoljeća u Maroku i Španiji. On otkriva da je razumijevanje suštine vjere „iznutra“ poželjan cilj koji javnost ne postiže zbog nedostatka instinkta i odvratanja od Božje naredbe. Njegov otpor tome jeste pisanje filozofske priče. Kada se društvena svijest povuče u nedovoljno razumijevanje religije ona se sudara s normama razvoja i zaostaje u učenju modernih nauka. To rezultira ograničavanjem masa da teže promjenama i napretku.

¹³² T. Hobbes, *Leviathan*, str. 150.

¹³³ S. Attar, *The Vital Roots...*, str. 49.

Hobbes se također bavi pitanjima Božanskog zakona i njegovim sprovođenjima. Navodi kako mase ne mogu biti sigurne u otkrovenje objavljiivača zakona i obavezu poslušnosti:

*Jer, ljudska vjera i unutrašnja razmišljanja nisu podložna zapovijedima, već samo Božjem djelovanju, običnom ili izvanrednom. Vjera u natprirodni zakon nije ispunjenje, već samo pristajanje uz njega, i ona nije dužnost koju ispunjavamo prema Bogu, već dar koji Bog daruje onome kome želi.*¹³⁴

Društvene klase su za Ḥayya strani koncepti, on nema nacionalnost, te otkriva rano u svom razvoju individualne razlike koje postoje među različitim bićima, uključujući i njega samog. On uči kako da poštuje ove razlike, pod uslovom da ne štete drugima. Njegov koncept mira se razlikuje od Hobbesovog. Na naseljenom ostrvu dozvoljava ljudima da rade i vjeruju šta žele. Međutim, prema njima osjeća dužnost i obavezu. Za njega, nužno je usmjeravanje, a ne tlačenje i prisiljavanje. Kako bi im pomogao, koristi racionalne argumente kada razgovara s njima. Nikada ih ne tjera da vide ono što on vidi i nikada ne koristi nasilje. Pokušati natjerati ljude da vjeruju u nešto, ili da rade stvari za kojima nemaju želju, znači nanijeti više štete nego koristi. I Hobbes pravi razliku između zapovijedi i savjeta gdje je *zapovijed usmjerena na vlastitu korist govornika, a savjet na korist nekoga drugog.*¹³⁵

Nadalje objašnjava razliku i sposobnih i nesposobnih savjetnika:

*Međutim, s tom sličnošću između države i prirodnog čovjeka povezana je i jedna veoma važna razlika, a ta je da prirodni čovjek prima svoje iskustvo iz prirodnih predmeta osjeta koji djeluju na njega bez strasti ili posebnog interesa, dok oni koji daju savjet predstavničkoj osobi države mogu imati i često imaju svoje posebne ciljeve i strasti koji uvijek čine njihove savjete sumnjivima i često nevjerođostojnima. Zbog toga, kao prvi uvjet za dobrog savjetnika možemo postaviti to da njegovi ciljevi i interesi budu sukladni s ciljevima i interesima onoga koga on savjetuje.*¹³⁶

Oba filozofa, i Ibn Ṭufayl i Hobbes, akcentat stavljaju na mir, ali je njegovo postizanje usmjereno u različitim pravcima. Za jednog je to tolerancija, za drugog anarhija. Ibn

¹³⁴ T. Hobbes, *Leviathan*, str. 195.

¹³⁵ isto, str. 175.

¹³⁶ isto, str. 177.

Ṭufayl upravo svoje posljednje stranice posvećuje pitanjima društvene, vjerske i političke tolerancije. On vjeruje da na ovoj zemlji postoji mjesto za svakoga, bilo da neko odluči da živi na pustom ostrvu ili sa drugim ljudima. Konformizam se ne preporučuje, a žestoke rasprave ili pokušaji da se drugi natjeraju da promijene svoje stavove mogu dovesti do nasilja i ugroziti društveno i duhovno tkivo društva. Stanje i priroda suprotstavljeni su i u Ibn Ṭufaylovom i u Hobbesovom djelu. Engleski filozof sugerira da je država racionalno biće koje čine ljudi. U svom pokušaju da uspostavi vezu između fizike, politike i psihologije, Hobbes uspoređuje politiku tijela sa motorom koji se neprekidno kreće pomoću opruga i kotača, dok je *vrhovna vlast duša države, i kad se jednom odvoji od tijela, ona više ne pokreće udove*.¹³⁷ Zakon po njemu nije savjet, već naredba koju građanstvo treba da poštuje. Prekoračenje zakona se sankcioniše kaznom *s ciljem da volja ljudi tako postane sklonija poslušnosti*.¹³⁸

Ibn Ṭufayl, s druge strane, ne elaborira ovo pitanje, ali jasno daje do znanja da je država koju je posjetio njegov protagonista racionalna konstrukcija koja ima za cilj da racionalnim sredstvima obuzda pohlepu i želje ljudi. Državom vlada suveren i odabran krug ljudi koji su racionalniji od većine svojih građana, ali se i dalje pridržavaju konvencionalne vjere. Ovo nije idealna situacija, ali da bi se ostvario relativni mir i izbjegao rat po svaku cijenu, uspostavlja se ugovor između vladara i vladajućih.¹³⁹ Vlast je ta koja osigurava sigurnost i osnove egzistencije, održava mir i stabilnost. Ibn Ṭufayl je odgovornost za reformu društva povjerio elitama koje se odlikuju svojim superiornim stvarnim sposobnostima i svojim ispravnim prenošenjem znanja. Reformski proces i njegovi zahtjevi su izvan mogućnosti bilo koje od ovih elita pojedinačno. Stoga je, da bi se postigla društvena reforma, propisano da ove elite surađuju jedna s drugom, kombinuju različite napore i dopunjuju svoje uloge u društvu, jer bez toga, svaka elita bi bila nesposobna da reformiše društvo, uprkos različitim pojedinačnim sposobnosti.¹⁴⁰

Sa stanovišta Ibn Ṭufayla ljubav prema dobroti i usmjeravanje djelovanja pojedinaca ka njenom postizanju, jedinstvo vjerovanja i pridržavanje granica, temelji su na kojima se zasniva dobrota društava, dok odstupanje od tih temelja vodi njihovoj korupciji.

¹³⁷ T.Hobbes, *Leviathan*, str. 153.

¹³⁸ isto, str. 210.

¹³⁹ S. Attar, *The Vital Roots...*, str. 84.

¹⁴⁰ Više: Idrīs al-Azzām, „al-Bu'd al-aslāhī fī falsafa Ibn Tufayl al-'iğtima'iyā“, *Al-mağalla al-'arabiyya li al-'ulūm al-insaniyya*, sv. III, Kuvajt, 1983., str.11.

Utjecaj Ibn Ṭufayla na engleske filozofe 18. stoljeća

Ideje koje zagovara Ibn Ṭufayl se održavaju i u osamnaestom stoljeću što ukazuje na sposobnost djela da se uskladi sa intelektualnim strujama koje su preovladavale. Rad je postao uzor i igrao je ulogu u nastanku engleskog romana.

Kada arabista sa univerziteta Cambridge, Simon Ockley u osamnaestom stoljeću prevodi djelo *Ḥayy ibn Yaqzān*, on se odjeljuje od nekih prijevoda nastalih prije njegovog. On smatra da oni nisu vjerodostojni jer se ne prevode direktno sa arapskog, a tu se gubi veliki dio konteksta i shvatanja. Druga stvar koju on kritikuje jeste implementiranje ideja u filozofske misli Ibn Ṭufayla i pogrešno korištenje knjige. Ovo se najprije odnosi na prijevode kvekeru George Keitha i katoličkog vikara Banbury crkve, George Ashwella.¹⁴¹ Kvekeri su knjigu koristili jer je po njima favorizirala njihove entuzijastičke ideje, ali na mnogim mjestima su pogrešno protumačili izvorni smisao autora, što često radi i Ashwell.¹⁴² Ockley hvali Pococka i njegov prijevod, te objašnjava da je njegova verzija nadopuna bilješki i objašnjenja uz dodatak koji ima za cilj da spriječi zloupotrebe priče koje bi bile štetne. On je jedan od orijentalista koji je odigrao ulogu u pomjeranju interesa arapskih studija u Engleskoj sa područja prirodnih i primijenjenih nauka na oblast književnosti i historije.

Ḥayy se tako pojavljuje kao jedinstven uređivački fenomen, a istovremeno otkriva evoluciju statusa istočnjačkih tekstova na britanskom tržištu knjiga, od pozadine za teološke rasprave do bajki o Istoku. David Hume i George Berkeley su dva filozofa osamnaestog stoljeća kod kojih će se u nastavku ispitati mogući utjecaji Ibn Ṭufaylove filozofije.

¹⁴¹ S. Attar, *The Vital Roots...*, str. 37.

¹⁴² Simon Ockley, *The Improvement of Human Reason, Exhibited in the Life of Hai Ebn Yokdhan*, The Project Gutenberg EBook, 2005, pristup: 17.03.2023., link: <https://www.gutenberg.org/files/16831/16831-h/16831-h.htm>, str. 3.

David Hume, empirizma i naturalizam

David Hume se u svojoj empirističkoj filozofiji većinski bavio dokazivanjem utjecaja iskustva na sadržaje svijesti, nadovezujući se na ideje Locka i Berkeleya. Njegova radikalna empiristička filozofija se prepoznaje u djelu *An Enquiry Concerning Human Understanding*. On se s Lockom stopostotno slaže oko kritike postojanja urođenih ideja, te o tome kako je besmisleno pitati se jesu li neke ideje bile prisutne u nama prije iskustva, s obzirom na to da je iskustvo ono što formira ideje, odnosno, ideje su kopije osjetnih doživljaja.

Kao primjer se može uzeti osjećaj boli. Ukoliko neka osoba osjeća nenasnosnu bol, bit će sposobna prisjetiti se tog osjećaja i kada bol prestane. Prisjećanje, naravno, neće uzrokovati tu istu bol, stoga se ne može usporediti s izvornim osjećajem. Prizivanje tog osjećaja pamćenjem ili maštom nemjerljivo je, jer te sposobnosti mogu podražavati osjetne opažaje, ali nikad ne mogu potpuno dosegnuti snagu izvornog osjećaja. Po Humu, *najživlja misao još uvijek zaostaje za najbljeđim osjetom*.¹⁴³

Hume tvrdi da je svaka istina pretpostavka i navika, što znači da se svaka prihvaćena istina mora kontinuirano opravdavati, a ne samo jednom dokazivati razumom. Utisak je termin koji Hume koristi za sve ono što u svijest dolazi putem osjetila i za razliku od Locka koji sve sadržaje svijesti naziva idejama, za Huma su to opažaji ili percepcije. Za njega, svakoj jednostavnoj ideji pripada jednostavni utisak koji joj je sličan, a svakom jednostavnom utisku pripada slična jednostavna ideja. Osoba koja nije sposobna stvoriti utisak, nije sposobna stvoriti ni ideju. Kao primjer on navodi slijepu osobu koja ne može stvoriti pojam boje, ili čovjeka koji ne čuje pojam zvukova.¹⁴⁴ Dakle, on se ne bi složio sa Ibn ʿUfaylovom tvrdnjom o slijepcu koji nakon što progleda, uspijeva razaznati boje na osnovu prethodnih opisa jer je *svaka ideja koju ispituje kopija sličnog utiska*.¹⁴⁵

¹⁴³ David Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, preveo Ivo Vidan, urednik Vladimir Filipović, Kultura, Zagreb, 1956., str. 68.

¹⁴⁴ D. Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 70.

¹⁴⁵ Isto, str. 70.

Budući da Ibn ʿUfayyov slijepac nije mogao da dobije utisak boje, tako nije mogao ni da stvori ideju o njoj. Međutim, on tvrdi da postoji jedna *proturječna pojava*¹⁴⁶ da ako je osoba doživjela najtamniju ili najsvjetliju boju, tada bi imala maštu da dočara nijanse u sredini njenog spektra. Kao primjer je dao crvenu boju čije su se nevidljive srednje nijanse mogle zamisliti kada su prethodno bile doživljene samo najsvjetlije i najtamnije nijanse crvene. Iz tog zaključuje da *jednostavne ideje ne proizilaze uvijek u svakom pojedinom slučaju iz odgovarajućih utisaka, ali je taj slučaj tako izuzetan da je jedva vrijedan pažnje i ne zaslužuje da samo zbog njega promijenimo svoje opće pravilo.*¹⁴⁷

Utiske ili impresije Hume dijeli na osjetne i impresije refleksije gdje su osjetne one koje se pojavljuju prvo u duši iz nepoznatih uzroka, dok su impresije refleksije izvedene razmišljanjem duha o idejama, one su posredovane.¹⁴⁸ Njegov skepticizam se izražava u sumnjama o djelatnostima razuma. Sve što se može pomisliti da jeste se isto tako može pomisliti da nije. Hume shvaća da silu koja spaja dva objekta nije moguće otkriti pomoću ideja o tim objektima, i stoga se može znati uzrok i posljedica samo iz iskustva.¹⁴⁹ Kako bi to razjasnio, Hume koristi primjer prvog čovjeka, Adema. On je imao savršene umske sposobnosti, ali nikako nije mogao zaključiti da se na vatru može opeći bez prijašnjeg iskustva o tome, čak i uz svijest o njezinoj toplini i svjetlosti.¹⁵⁰ Dakle, za njega iskustvo dolazi prije uma. Hume poriče svaki utjecaj razuma u uzročno-posljedičnoj vezi, jer se ne može odrediti sila koja povezuje ta dva odvojena događaja, pa je sve što imamo kao oslonac da će se nešto dogoditi nekom radnjom naša navika proizašla iz iskustva. On osporava samu osnovu uzročnosti i poriče neophodnu vezu između uzroka i posljedice. Ibn ʿUfayl u svojoj raspravi o formi dolazi veoma blizu ovoj tvrdnji. On dolazi do zaključka da nemamo direktno znanje o formi bilo kojeg tijela.

Ranije je razjašnjena veza Ibn ʿUfayla i Locka oko pojma supstancije gdje Locke sumnja u nju. Nadalje, Berkeley razlaže pojam materijalne kako bi učvrstio duhovnu supstanciju. Hume poništava i duhovnu supstanciju kao i pojam supstancije u cijelosti. Ni impresije

¹⁴⁶ Isto, str. 71.

¹⁴⁷ Isto, str. 71-72.

¹⁴⁸ isto, str. 75.

¹⁴⁹ Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York, 1945., str. 664

¹⁵⁰ D. Hume, *Istraživanje...*, str. 84.

osjetnosti ni refleksije ne proizvode ideju supstancije. Nije osjetna jer se ne poznaje ni u obliku boje, ni zvuka ili okusa, a nije ni impresija refleksije jer se supstancija ne očituje u emocijama ili strastima.¹⁵¹ Slično je i sa duhovnom supstancijom i idejom sebe. Ne može se imati impresija vlastitog identiteta jer ne postoji nijedna impresija iz koje se može izvući. Ona bi morala biti konstantna i nepromjenjiva. Čovjek ne može opaziti sebe već njegove različite percepcije sebe. On je svežanj percepcija koje dovode do predstave sebe i zato je lični identitet subjektivna tvorevina, a ne neka jedinstvena duhovna supstancija.¹⁵² Zato, supstancija ne čini identitet jer ako se uklone pojedinačne impresije ne ostaje samo supstancija.

Ibn Ṭufayl svog protagonistu predstavlja kao jednog čovjeka koji se kreće ka razumijevanju i upoznavanju Boga, te koristi izmišljeni izvještaj upravo iz razloga što je priopćavanje onoga što znači poznavati Boga jednostavno nemoguće, tj. najbolje što se može učiniti je koristiti posredni medij. Žudnja za spoznajom Boga mogla bi se kategorizirati kao mistično iskustvo, ali se ne može okarakterizirati isključivo na ovaj način, jer se religija manifestira u različitim oblicima koji se preklapaju. Religiozno iskustvo koje Ibn Ṭufayl opisuje je primjer u kojem sposobnost razuma može da iznevjeri i zato je znanje koje se pruža intuitivno.

David Hume piše djelo *Dijalozi o prirodnoj religiji*¹⁵³ koje se bavi kritičkom razradom takozvanog „argumenta iz dizajna“, kojim se tvrdi kako je svijet uređen slično kao i predmeti ljudske proizvodnje, te se iz toga zaključuje kako je i svijet produkt inteligentnog tvorca.¹⁵⁴ Tvrdi da *kada bi posmatranje djela prirode navodilo ljude na pomisao o nevidljivoj, inteligentnoj moći, oni nikada ne bi mogli da imaju nijedan drugi pojam [o toj moći] do onog o jednom jedinom biću, koje je podarilo postojanje i uređenost ovoj velikoj mašini, i podesilo sve njene dijelove u skladu sa jednim pravilnim planom ili povezanim sistemom.*¹⁵⁵

¹⁵¹ Gajo Petrović, *Engleska empiristička filozofija: odabrani tekstovi filozofa*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1955., str. 131.

¹⁵² isto, str. 133-134.

¹⁵³ David Hume, *Dijalozi o prirodnoj religiji*, ed. Pavel Gregorić, Matica Hrvatska, Zagreb, 2022.

¹⁵⁴ William Edward Morris i Charlotte R. Brown, *Starting With Hume*, Continuum, London, 2012., str. 159.

¹⁵⁵ D. Hume, *Dijalozi o prirodnoj religiji*, str. 37.

U *Dijalozima* Hume kroz tri izmišljena lika – Demea, Cleanthes i Philo – prikazuje tri različita religijska pristupa. Prirodnu religiju tako zagovara Cleanthes, Objavu Demea, a Philo se može okarakterizirati kao skeptik.¹⁵⁶ Već spomenuti argument iz dizajna izlaže Cleanthes, koristeći usporedbu svijeta sa satnim mehanizmom na temelju opažanja njihovog podjednako složenog ustrojstva iz kojeg proizlazi zaključak o inteligentnom tvorcu.¹⁵⁷ Demea se protivi njegovom argumentu govoreći kako time umanjuje Božju veličanstvenost. Cleanthes, koji se drži progresivnijeg stava nego Demea, pokušava na taj način opravdati postojanje Boga, dok Philo predstavlja zadržku od ikakvog opredjeljivanja i tako svojim argumentima vješto poništava argumente svojih sugovornika, držeći tako naizgled sokratovsku poziciju dok navodi sugovornike da se suoče sa svojim uvjerenjima i izvuku nove zaključke iz njih. Najviše kritika upućuje upravo Philo, koji se može smatrati Humeovim glasnogovornikom, jer on pokušava iskustvo uvesti kao mjerilo utemeljenosti protivničkih argumenata. Ukazuje kako se nesavršenost svijeta protivi pretpostavci da ga je stvorio pravedan i dobrohotan Stvoritelj, jer uz sva zla i nepogode koje se događaju u svijetu možemo zaključiti da je Bog ili nemoćan ili nezainteresiran za ostvarivanje sreće kod ljudi i stoga mu ne treba pripisivati karakteristike kao što su milosrđe, pravednost i slično.¹⁵⁸

Argument iz dizajna se i dalje poništava tako što Philo navodi Cleanthesa da prizna kako izjednačava Božji um s ljudskim, tako što tvrdi da ne poznaje ni jedan drugi um, te nastavlja govoreći da mistici kao što je Demea postaju slični ateistima tako što čine Boga toliko dalekim i nepoznatljivim oduzimajući mu ljudske karakteristike. Philo zatim navodi da je Bog superioran i tako se nikad ne može dokučiti i opisati njegova savršenost, jer je ona neusporediva sa svim dohvatljivim savršenostima. Božje postojanje se ne može racionalno dokazati, ali je vjerovanje u Njega instinktivno i u nekom smislu prirodno.

¹⁵⁶ Hume smatra da istinski filozofi moraju imati umjerenu dozu skepticizma i samim tim svoju filozofiju naziva skeptičkom.

¹⁵⁷ Vanda Božičević, *Filozofija britanskog empirizma: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Reid*, Školska knjiga, Zagreb, 1996., str. 378.

¹⁵⁸ isto, str. 378.

Razvijajući dalje analogiju između Boga kao tvorca svijeta i ljudi kao tvorca artefakata, Hume pokazuje da bi se isto tako moglo zaključiti da je svijet ustvari neuspjio proizvod i nesavršena kopija.¹⁵⁹ Za Huma je pretpostavka prvog pokretača suvišna jer *ništa nije dokazivo ukoliko njegova suprotnost ne implicira proturječnost*.¹⁶⁰ Nepostojanje Boga je jednako zamislivo kao i Njegovo postojanje.

Ibn ʿUfayylova centralna ideja jeste prepoznavanje postojanja Stvoritelja kroz djelovanje uma, tako da se može vidjeti Njegova dobrota, ispravnost Njegovog djela i ljepota Njegove milosti i ovo se postiže samo kroz svjetlost duhovnih značenja. On je knjigu započeo hvaljenjem i slavljenjem Boga, a ovo slavlje i pohvala je podsjetnik duši na blagodati koje je okružuju i preplavljuju.

Hayy obožava i veliča Boga, razmišlja o Njegovim najljepšim imenima i uzvišenim atributima i nema sumnje u Njegovo djelovanje. Vremenom se prepušta meditaciji kako bi se približio Njemu. U sufijskoj literaturi je dobro poznato da su osjećaji gnostika skriveni dragulji koje oni ne pominju široj javnosti, pa ih je teško opisati i izraziti, posebno onima koji nisu vješti naukama, kao što je Ibn ʿUfayl istakao na više od jednog mjesta. On bi se složio s Humom da se Božja savršenost ne može opisati jer je neusporediva sa ničim ovosvjetskim, ali za njega se može spoznati poniranjem u nematerijalno meditacijom i isključivanjem osjeta. Bog je vrhovni učitelj koji upućuje i usmjerava čovjeka ka znanju i istini. Svaki pojedinac je stvoren za veliku i časnu svrhu u kojoj je sretan. I pošto Svemogući Bog među Svojim atributima ima znanje, mudrost, milosrđe i dobročinstvo, osoba mora posjedovati te iste osobine ugledajući se na Njega.

¹⁵⁹ isto, str. 379.

¹⁶⁰ D. Hume, *Dijalozi o prirodnoj religiji*, str. 189.

George Berkeley i subjektivni idealizam

Pored empirizma kojeg zagovara zajedno sa Lockeom i Humeom, George Berkeley je bio i idealista kao i Kant ili Hegel. Idealizam tvrdi da je stvarnost mentalno konstruisana. Ranije je objašnjena Humeova tvrdnja da su sve ideje pretpostavke akumulirane kroz iskustvo. Za idealiste, stvarnost je konstruisana od vlastitih akumuliranih ideja. Hume ipak kroz svoj empirizam ne daje objašnjenje kako se dolazi do struktuiranja stvarnosti.

Berkeley 1710. godine piše *An Essay Concerning the Principles of Human Knowledge* u kojem primarna meta kritike biva Locke i njegova razlika između objektivnih primarnih kvaliteta i subjektivnih sekundarnih kvaliteta. George Berkeley zaključuje da Lockeov *Esej* otvara vrata koja vode ateizmu. On smatra da Bog ljudima daje percepciju, u suprotnom ne bi uspjeli percipirati.

David Hume kritikuje ovakvo stanovište Berkeleya. Dok su Kant i Hegel, obojica idealisti poput Berkeleya, tvrdili da je stvarnost mentalno konstruisana, te da je oblik svijeta i stvarnosti nužno oblik mentalnih konstrukcija, ni jedan ni drugi nisu poricali postojanje materijalnog svijeta. Berkeley je idealizam doveo do veće krajnosti kao nematerijalista, poričući materijalno postojanje svijeta osim percepcije i proglašavajući stvarnost snom. On tvrdi da materijalne stvari postoje samo u umovima onih koji opažaju, a za postojanje je potrebna percepcija. Za njega je vjerovanje u suštinu izvan percepcije neprovjerljivo. Sve što se može doživjeti kao postojeće moralo bi biti percipirano, a time i doživljeno. *Esse est percipi* ili *Postojati znači biti percipiran*¹⁶¹ je osnova koju ovaj filozof zagovara gdje on izazov tradicionalnog metafizičkog razumijevanja kontinuiteta svijeta temelji na svojoj vjeri u neprestano djelovanje Boga. Sama postojanost objekata je rezultat ponavljane Božje intervencije. Sve što postoji, percipirano je od strane Boga: *sve dok ih [tijela] ja zapravo ne opažam, ili ne postoje u mom umu ili umu bilo kojeg drugog stvorenja, ona moraju ili uopće ne postojati, ili pak opstati u umu nekog vječnog Duha.*¹⁶²

¹⁶¹ George Berkeley, *An Essay Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. David R. Wilkins, Dublin, 2002., str. 13.

¹⁶² G. Berkeley, *An Essay Concerning...*, str. 13.

Iz ovoga slijedi da ne postoji nijedna druga supstanca osim Duha, ili onoga što opaža. Ako se pod *supstancom* misli na nešto što je besmisleno, za razliku od nas samih, nemoguće je da se stvari doživljavaju kao besmislene. Berkeley tvrdi da bi besmisleni materijal morao biti percepcija nečega što se ne opaža, svijest o nesvjesnosti, ideja nečega što je lišeno ideja. Za njega je to kontradikcija.¹⁶³ Ibn Ṭufayl niti pretpostavlja apstraktni koncept ljudskog identiteta, niti uzima zdravo za gotovo samoočigledno postojanje duše. Umjesto toga, on prikazuje napredak protagoniste koji mora otkriti svoje materijalno i nematerijalno biće.

Slično drugim filozofima koji su spomenuti, Berkeley tvrdi da su poredak i ljepota prirode dokaz da je stvarnost sama po sebi inteligentna, ima ideje o svom dizajnu, i tako empirijski vodi do vjerovanja u Boga. On zaključuje da mora postojati superiorni um koji uzrokuje postojanje ideja putem svojih vlastitih. Berkeleyev pristup koji tvrdi da su iskustvo i senzacija dokaz samog Boga je kasnije nazvan subjektivnim idealizmom.

On navodi:

Postojanje materije, ili neopaženih tijela, ne samo da je glavni oslonac ateista i fatalista, već od istog principa zavisi i idolopoklonstvo u svim svojim različitim oblicima. Da su ljudi uzeli u obzir da su sunce, mjesec, zvijezde i svaki drugi objekt samo osjeti u njihovim umovima, koji nemaju drugog postojanja osim u opažanju, bez sumnje nikada ne bi pali i obožavali svoje vlastite ideje; već bi radije odali počast tom Vječnom Nevidljivom Umu koji proizvodi i održava sve stvari.¹⁶⁴

Berkeley se u svojim radovima bavi i pitanjima vizije¹⁶⁵, te se ovdje može vratiti na Molyneuxov problem, jer jedan od najpoznatijih odgovora daje upravo ovaj filozof osamnaestog stoljeća. On kaže da slijepac ne bi uspio ni da razumije pitanje o raspoznavanju oblika i njihovoj udaljenosti od određene tačke. Tvrdi da se znanje o udaljenosti i obliku ne postiže direktnom percepcijom, već proizlazi iz kombinacije vizualnih znakova i odgovarajućih taktilnih senzacija – sposobnosti koja se mora steći iskustvom:

¹⁶³ G. Berkeley, *An Essay Concerning...*, str. 16-17.

¹⁶⁴ Isto, str. 38.

¹⁶⁵ Više: George Berkeley, *An Essay towards a new Theory of Vision*, ed. David R. Wilkins, Dublin, 2002.

*Jasno je da je udaljenost po svojoj prirodi neprimjetna, a ipak se opaža vidom. Ostaje, dakle, da se ona percipira pomoću neke druge ideje, to jest da se neposredno opaža u aktu vizije.*¹⁶⁶

Čovjek koji je nedavno progledao neće moći vidjeti kocku ili globus ispred sebe, već će percipirati samo obojenu ravan bez dubine ili udaljenosti koju mora naučiti tumačiti kako bi razabrao zasebne objekte i povezoao različite boje s razdaljinom, veličinom i oblikom. Ono što može izgledati kao naučni ili psihološki problem, za irske filozofe se okreće upravo na pitanje reprezentacije, a u srži spora leži pitanje čovjekovog znanja o Bogu.

Problem Molyneuxa dovodi u pitanje Ibn Ṭufaylovu uvjerenu pretpostavku da će slijep čovjek odmah moći identificirati svoju novu viziju sa onim što je naučio od onih koji vide, korištenjem svojih drugih osjetila i primjenom razuma. To implicira sumnju u to da li vježbanje ograničenih sposobnosti ljudskog uma može dovesti do znanja o božanskom.

Kada Berkeley na Molyneuxov problem odgovara negativno, on pojačava svoje skeptične stavove prema mogućnosti „čistog“ znanja koje nije ukaljano predrasudama ili iskustvom.¹⁶⁷ Berkeleyeva teorija percepcije udaljenosti sugerira da za prosuđivanje udaljenosti mora biti povezano nekoliko senzacija iz različitih modaliteta. Na primjer, to su gledanje objekta i taktilni osjećaj hodanja prema njemu.

Danas ne postoje jasne i precizne informacije koje govore o tome da li je George Barkeley čitao Ḥayya ili je tek posredstvom drugih filozofa bio pod njegovim utjecajem. Oba filozofa se bave sličnim pitanjima i zagovaraju empirističke ideje kojima prevlast daju iskustvu za sticanje spoznaje. Ibn Ṭufayl navodi postojanje neophodnog efikasnog i nematerijalnog uzroka koji pokreće svijet. On je nematerijalan i ne može se dokučiti osjetilima. Za Barkeleya mora postojati uzrok, tj. neki drugi um ili duh, čulnih ideja čovjeka i ako se uzme u obzir zapanjujuća složenost i sistematičnost ovih čulnih ideja,

¹⁶⁶ G. Berkeley, *An Essay towards ...*, str. 2.

¹⁶⁷ Einat Adar, „From Irish Philosophy to Irish Theatre: The Blind (Wo)Man Made to See“ u *Estudios Irlandeses*, Charles University Prague, Prag, 2017., 1-11, str. 5.

mora se zaključiti da je taj duh mudar i dobronamjieran preko svake mjere.¹⁶⁸ Predmeti koje ljudska bića ne opažaju nastavljaju da postoje jer ih Bog opaža.

Ḥayy je onaj za kojeg se prilikom nastajanja „zakačio“ duh koji je od Boga i Ibn Ṭufayl ga opisuje kao duh koji se neprekidno izliva od Boga poput sunčeve svjetlosti koja obasjava svijet.¹⁶⁹ I sva djelanja ne pripadaju oblicima nego Tvorcu koji ih kroz njih vrši: *Ja sam uho kojim čuje, i pogled kojim vidi.*¹⁷⁰ Za oba filozofa, Bog je aktivni činilac od kojeg neprestano zavise živa bića, On je taj koji se projicira u njima i uzrok je svega.

¹⁶⁸ G. Berkeley, *An Essay Concerning...*, str. 29.

¹⁶⁹ Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, str. 29.

¹⁷⁰ isto, str 67., aluzija na hadis: „...A kada ga [roba] zavolim postanem njegov sluh kojim čuje, njegov vid kojim vidi, njegova ruka kojom uzima i njegova noga kojom kroči. Ako od Mene nešto zatraži, Ja mu dam i ako kod Mene zatraži utočište, Ja mu ga pružim.“ Hadis prenosi Buḥārī

Zaključak

U ranom modernom periodu u Engleskoj se *Ḥayy ibn Yaqzān* vrlo dobro prihvata u jeku mješovitih odnosa sa islamom i sjevernom Afrikom. Spisi koji pristižu u Englesku se smatraju izrazito vrijednim nosiocima znanja iz oblasti lingvistike, geografije, filozofije, historije, književnosti, matematike, psihologije itd. Oni su se koristili za potvrdu i proširivanje dosadašnjih zapažanja evropskih istraživača. Ništa manju dobrodošlicu nije dobio i *Ḥayy ibn Yaqzān* već s prvim Pocockovim prijevodom. Latinski prijevod djela, pod naslovom *Philosophus Autodidactus*, prvi put se pojavio 1671. godine, a priredio ga je Edward Pococke Mlađi. Prvi engleski prijevod Simona Ockleya objavljen je 1708. godine.

Ovo književno djelo sadrži vrijedne filozofske ideje koje su utjecale na promišljanja engleskih filozofa sedamnaestog i osamnaestog stoljeća, bilo da su potvrđivali njegove teorije ili im se suprotstavljali. Misli autora se nalaze u različitim varijacijama i na različitom stepenu u knjigama mnogih važnih filozofa. Roman je inspirisao koncept „tabula rasa“ koji je John Locke razvio u *Eseju o ljudskom razumijevanju*. Njegov esej je postao jedan od glavnih izvora empirizma u modernoj zapadnjačkoj filozofiji i uticao je na mnoge filozofe prosvjetiteljstva, kao što su David Hume i George Berkeley. Locke se bavi pitanjima dualiteta duše i tijela, porijekla svijeta, definiranja Boga i izvorima znanja. Sve su to teme koje obrađuje i Ibn Ṭufayl u svom djelu. Dostupni dokazi, iako indirektni, ukazuju na to da je Locke bio svjestan prijevoda knjige, jer je objavljena na Oksfordu kada je Locke još uvijek bio tu. Bilo je nemoguće da neko poput Locka propusti knjigu tako rastuće popularnosti. Časopis u kojem je Locke počeo objavljivati svoje eseje 1686. godine objavio je i opširan sažetak latinskog prijevoda Ibn Ṭufaylove knjige.

Moguće je da je Molyneux bio inspiriran pričom iz uvodnog dijela knjige *Ḥayy ibn Yaqzān* na osnovu koje postavlja pitanje percepcije John Locku. Problem Molyneuxa dovodi u pitanje Ibn Ṭufaylovu uvjerenu pretpostavku da će slijep čovjek odmah moći identificirati svoju novu viziju s onim što je naučio od onih koji vide, korištenjem svojih drugih osjetila i primjenom razuma. Ovo pitanje će okupirati mnoge filozofe od njegovog objavljivanja u Lockovom drugom eseju sve do danas.

Drugi evropski pisci na koje je utjecao *Philosophus Autodidactus* bili su Gottfried Leibniz, Melchisédech Thévenot, John Wallis, Christiaan Huygens, George Keith, Robert

Barclay, Samuel Hartlib i Voltaire. Poznato je su kvekeri, jedna od prvih vjerskih sekta u Engleskoj koja je dovela u pitanje tradicionalna vjerovanja i doktrine, usvojila knjigu. Kasniji prosvjetiteljski mislioci kao što su David Hume i George Berkeley oslanjali su se na Lockov esej kada su formirali vlastitu filozofiju.

Ibn ʿUfayl, Locke, Hobbes, Berkeley, Hume, svi su bili empiristi koji vjeruju da se znanje stječe velikim djelom ili samo iskustvom. Iskustvo je temelj ljudske spoznaje. Hume u svojim *Dijalogima* ne upućuje kritiku religioznim ljudima, ali dovodi u pitanje razna religijska stanovišta koja se mogu povezati i sa Ḥayyovim, dajući razne perspektive na religiju i Božju opstojnost.

Bez obzira na to da li su neki evropski mislioci poznavali Ibn ʿUfaylovo djelo ili ne, očigledno je da su bili upoznati sa pitanjima koja se u njemu postavljaju, a koja su do tada smatrana veoma opasnim u Evropi sedamnaestog i osamnaestog stoljeća. Nema sumnje da je Ibn ʿUfaylova filozofija bila široko rasprostranjena i da je imala direktnu ili indirektnu ulogu u naviještanju modernog evropskog doba.

Sažetak:

Istraživanje o utjecaju Ibn Ṭufayla i njegovog djela *Ḥayy ibn Yaqzān* na engleske filozofe 17. i 18. stoljeća ima za cilj napraviti poveznice filozofskih ideja koje zalaže andaluzijski književnik 12. stoljeća u svom radu sa stavovima filozofa prosvjetiteljstva koji dolaze u doticaj s djelom nakon prijevoda u drugoj polovini sedamnaestog stoljeća. Kao osnova, upotrijebljena je knjiga *Ḥayy ibn Yaqzān*, te radovi engleskih filozofa John Lockea, Thomasa Hobbesa, Davida Humea i George Berkeleyja. Istražen je i utjecaj Ibn Ṭufayla na formiranje koncepta *tabula rasa*, kao i na pitanje percepcije kroz Molyneuxov problem. Rad ukazuje na sličnosti filozofskih ideja i tema razmatranja koje su u periodu 17. i 18. stoljeća bile vrlo aktuelne u Engleskoj. Zasigurno da je na mnoge utjecala knjiga *Ḥayy ibn Yaqzān*, bilo direktno ili indirektno, nakon njenog pojavljivanja u Evropi. Oslanjajući se na Ibn Ṭufayla, filozofi su angažirali tumačenja, za koja su znali da pripadaju drugom vremenu, mjestu i kulturi, kao neophodan korak za razvoj i izražavanje vlastitih ideja.

Summary:

The research of Ibn Ṭufayl's influence and influence of his work *Ḥayy ibn Yaqzān* on the English philosophers of the 17th and 18th centuries aims to make links between the philosophical ideas of the Andalusian writer with the views of the Enlightenment philosophers, who come into contact with the work after its translation into second half of the seventeenth century. As a basis is used a book *Ḥayy ibn Yaqzān* and the works of the English philosophers John Locke, Thomas Hobbes, David Hume and George Berkeley. The influence of Ibn Ṭufayl on the formation of the *tabula rasa* concept, as well as on the issue of perception through Molyneux's problem, was also included. The paper points to the similarities of philosophical ideas and topics of consideration that were very current in England in the period of the 17th and 18th centuries. Certainly many were influenced by *Ḥayy ibn Yaqzān*'s book, either directly or indirectly, after its appearance in Europe. Drawing on Ibn Ṭufayl, philosophers engaged interpretations, which they knew belonged to another time, place, and culture, as a necessary step for the development and expression of their own ideas.

Literatura:

1. ‘Abd al-Amīr Šams al-Dīn, *Al-Fikr al-tarbawī ‘inda Ibn Ṭufayl fī kitābih Ḥayy ibn Yaqzān*, Al-šarika al-‘ālamīyya li al-kitāb, 1994.
2. Adar, Einat, „From Irish Philosophy to Irish Theatre: The Blind (Wo)Man Made to See“, *Estudios Irlandeses*, Charles Univerity Prague, Prag, 2017., 1-11.
3. Attar, Samar, *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Ṭufayl's Influence on Modern Western Thought*, Lexington Books, London, 2010.
4. al-Azzām, Idrīs, „Al-bu'd al-aslāhī fī falsafa Ibn Tufayl al-i'ğtimai'yya“, *Al-mağalla al-a'rabiyya li al-u'lūm al-insaniyya*, sv. III, Kuvajt, 1983.
5. Bachelard, Gaston, *The Psychoanalysis Of Fire*, Beacon Press, Boston, 1987.
6. Barclay, Robert, *An Apology for the True Christian Divinity*, ed. The Perfect Library, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.
7. Bayrakdar, Mehmet i Dogan, Mehtap, „İbn Tufeyl'in Batı'ya Başka Bir Etkisi: Molyneux Sorunu ve Mary'nin Bilmediği Şey“, *Arastirma ve inceleme research*, Ankara, 2020., str. 429-440.
8. Ben-Zaken, Avner, *Reading Ḥayy Ibn- Yaqzān: A Cross-Cultural History of Autodidacticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2011.
9. Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. David R. Wilkins, Dublin, 2002.
10. Berkeley, George, *An Essay towards a new Theory of Vision*, ed. David R. Wilkins, Dublin, 2002.
11. Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From The Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, 2011.
12. Božičević, Vanda, *Filozofija britanskog empirizma: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Reid*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.
13. Cohen, Jonathan i Mohan Matthen, *What Was Molyneux's Question a Question About?*, Routledge, London, 2020.
14. Conrad, I. Lawrance, *The World Of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary perspectives on Ḥayy Ibn Yaqzān*, E.J. Brill, Leiden, 1996.
15. Conrad, I. Lawrance, „An Andalusian Physician at the Court of the Muhawwids: Some Notes of the Public Career of Ibn Tufayl“, *Al-Qantara*, vol. 16., 1995., str. 3-14.
16. De Boer, Tijtze J., *The History of Philosophy in Islam*, Luzac and Co, London, 1903.
17. al-Fardī, ‘Abdullah Ibn Muḥammad, *Tārīḥ al-‘ulamā' wa al-ruwāt li al-‘ilm bi al-Andalus*, ed. 'Izzat al-Aṭṭar al-Ḥasaynī, Maktaba al-Ḥanğiī, Kairo, 1954.
18. Farrūḥ, *Ibn Ṭufayl wa Qişşat Ḥayy ibn Yaqzān*, Maktaba Munaymana, Bejrut, 1946.
19. Farrūḥ, *Nahwa al-ta'āwun al-'Arabi, Dār al-'Ilm li al-Malāyin*, Bejrut, 1946.

20. Fierro, Maribel, „The Almohads: Mahdism and Philosophy“, *Al-Muwahhidūn: El despertar del califato Almohade*, ed. Dolores Villalba Sola, Memorias 5, Madrid, 2014.
21. Gabrijeli, Frančesko, *Arapaska književnost*, preveli Milana Piletić i Srđan Musić, Sarajevo, 1985.
22. Gauthier, Léon, *Ibn Thofail: Sa Vie, Ses Oeuvres*, Vrin, Paris, 1983.
23. al-Ġazālī, Abu Hamid, *Niša svjetlosti*, prijevod Enes Karić, Mešihat Islamske zajednice u Republici Hrvatskoj, Zagreb, 1995.
24. Gomez, Emilio Garzia, „Amsiones a los 'Ijwaan al-Safaa' en la poesia arabigo-andaluza“, *Al-Andalus*, vol. 4, 1965., str. 462-65.
25. Guenther, Sebastian, *Ibn Tufayl on Learning and Spirituality without Prophets and Scriptures: A Glimpse of the Mystery of Mysteries*, Institute for Advanced Study, 2018., pristup: 07.12.2022., link: <https://www.ias.edu/>
26. Guerreiro, Rosa, „The Christian contribution“, *The UNESCO Courier*, London, decembar 1991.
27. Guichard, Pierre, „Cordoba the magnificent“, *The UNESCO Courier*, London, decembar 1991.
28. Ġum'a, M.L., *Tārīḥ falāsifa al-Islām fī al-mašriq wa al-magrib*, Al-Ma'ārif, Kairo, 1927.
29. Goodman, Lenn Evan, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*, Gee Tee Bee, Los Angeles, 2003.
30. al-Hatīb, Rašā, „Al-ta'rīf bi al-adab al-andalusiyy fī inġlitra fī al-qarn al-sābi'i 'ašar - Tarġama risāla Hayy Ibn Yaqzān annumūdaġan“, pristup: <https://bit.ly/3LARCFw>, posjećeno: 12.02.2023.
31. Hobbes, Thomas, *Levijatan*, prijevod Borislav Mikulić, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.
32. Hobbes, Thomas, *Leviathan, or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil*, Atria Books, New York, 2008.
33. Hourani, George, „The Principal Subject Of Ibn Ṭufayl's Hayy Ibn Yaqzan“, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 15, januar 1956., str. 40-46.
34. Hume, David, *Dijalozi o prirodnoj religiji*, ed. Pavel Gregorić, Matica Hrvatska, Zagreb, 2022.
35. Hume, David, *Istraživanje o ljudskom razumu*, preveo Ivo Vidan, urednik Vladimir Filipović, Kultura, Zagreb, 1956.
36. Ibn al-Nāfis, *Al-Risāla al-kāmiliyya fī al-sīra al-nabawiyya*, Ġumhuriyya Mišra al-'Arabiyya, Wizāra al-Awqāf, Kairo, 1987.
37. Ibn Nāfis, *Theologus Autodidactus*, pristup: <http://bitly.ws/LQ7T>, posjećeno: 13.03.2023.
38. Ibn Sīnā, *Al-Išārāt wa al-Tanḥībāt ma'a šarḥ Našīr al-Dīn al-Ṭūsī*, ed. S. Dunyā, vol. 3., Kairo, 1957.
39. Ibn Ṭufayl, Abū Bakr Muḥammad, *Risāla Ḥayy ibn Yaqzān fī asrār al-hikma al-mašriqiyya*, Matba'a Wādī al-Nīl, Kairo, 1882.

40. Ibn Ṭufayl, Abū Bakr Muḥammad, *The History of Ḥayy ibn Yaqzān*, prijevod na engleski Simon Ockley, Chapman and Hall, London, 1929.
41. Ibn Ṭufayl, Abū Bakr Muḥammad, *Philosophus autodidactus, sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan: in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit*, prijevod na latinski Edward Pococke Jr., E Theatro Sheldoniano, excudebat Joannes Owens, Madrid, 1700.
42. Ibn Ṭufayl, Abū Bakr Muḥammad, *Živi sin Budnoga*, prijevod Tarik Haverić, Veselin Masleša, 1985.
43. Ismail, Muhammad I.U. Sid-Ahmad, *Abubakr bin Ṭufayl's Ḥayy bin Yaqzān and its Reception in Early Modern England*, doktorska teza odbranjena 2014. godine, University of Toronto
44. Kadić, Samedin, „Ontogeneza glavnog junaka u Ibn Ṭufaylovom – Ḥayy ibn Yaqzānu“, *FIN Zbornik* 24, 24/2020, str. 237-265.
45. Keith, George, *An account of the Oriental philosophy shewing the wisdom of some renowned men of the East and particularly the profound wisdom of Hai Ebn Yokdan*, London, 1674.
46. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Encyclopedia Britannica, Chicago, 1952.
47. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, knjiga II, Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, ed. Jim Manis, 1999.,
48. Mālik, Badr Muḥammad i al-Kandarī, Latīfa Husayn, „Ru'ju tarbawīyya fī fikri Ibn Ṭufayl al-Andalusī“, *Markaz naqd wa tanwīr*, 2021., pristup: <https://bit.ly/42pKp10>, posjećeno: 20.03.2023.
49. al-Marrakūšī, *Al-Mu'ğib fī taḥlīs aḥbār al-Magrib*, ed. R.P.A. Dozy, 2. izdanje, E.J. Brill, Laiden, 1881.
50. Montada, Josef Puig, „Philosophy in Andalusia: Ibn Bājja and Ibn Ṭufayl“, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson i Richard C. Taylor, Cambridge University Press, 2006.
51. Morris, William Edward i Brown, Charlotte R, *Starting With Hume*, Continuum, London, 2012.
52. Ockley, Simon, *The Improvement of Human Reason, Exhibited in the Life of Hai Ebn Yokdhan*, The Project Gutenberg EBook, 2005, pristup: <https://bit.ly/403ocEt>, posjećeno: 17.03.2023.
53. Perez, Manuel Casamar, „The Almoeavids and Almohads“, *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1992.
54. Petrović, Gajo, *Engleska empiristička filozofija: odabrani tekstovi filozofa*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1955.
55. Plessner, Helmuth, *Conditio humana*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1994.
56. Pococke, Edward, Jr, *Philosophus autodidactus sive epistola Abi Jaafar Ebn Tophail de Hai Ebn Yokdhan, in qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit, ex*

- arabica in linguam latinam versa ab Eduardo Pocockio A.M.*, Oxford University Press, Oxford, 1671.
57. Razavi, Mehdi Amin, *Suhrawardi And The School Of Illumination*, Kurzon Press, Surrey, 1997.
 58. Russell, Bertrand, *The History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York, 1945.
 59. Russell, G. A, *The 'Arabick' Interest Of The Natural Philosophers In Seventeenth Century England*, E. J. Brill, Leiden, 1994.
 60. Shatara, Amer N, „On the Hypothetical State of Nature of Hobbes and Kant; Same Premises, Different Conclusions“, *European Scientific Journal*, ed. vol.12, Jordan, august 2016.
 61. Scheler, Max, *Čovjekov položaj u kosmosu*, prijevod Marinko Mišković, Fabula Nova, Zagreb, 2015.
 62. *Sīrat fāris al-Yaman wa mubīd ahl al-kufr wa al-miḥan al-amīr Sayf ibn Dī Yazan*, al-Maṭba'a al-Ḥayriyya, Kairo, objavljeno 1892.
 63. *The Literature of Al-Andalus*, ed. By Maria Rosa Menocal /et al./, Cambridge, 2006.
 64. Urvoy, Dominique i Stewart Olivia, *Ibn Rushd (Averroes)*, Routledge, New York, 1991.
 65. *Qiṣṣat Fayrūz Šāh ibn al-Malik Dārāb*, Maktaba al-Tarbīyya, Bejrut, 1984.
 66. Watfā, ‘Aliyy Asād, *Ḥayy ibn Yaḡzān rai'a al-falsafa wa al-tarbiyya 'inda Ibn Ṭufayl al-Andalusī*, Mawqi' markaz al-Rāfidayn li al-buhūt wa al-dirāsāt al-istrātīgiyya, 2012.
 67. Watfā, ‘Aliyy Asād, *Al-tarbiyya tāriḥan wa al-fīkr al-tarbawīyy taṭawuran*, Ğāmi'a Kuwayt, 2011.
 68. Watt, W. Montgomery, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1965.
 69. Williams, Melissa S., *Deparochializing Political Theory for the Global Age*, Cambridge University Press, 2020.
 70. Wogu, Ikedinachi, Ovia, Ebikaboere i Akoleowo, Victoria, *Some Scientific Schools of Thought in Philosophy Of Science*, pristup: <https://bit.ly/3LARCFw>, posjećeno: 15.02.2023.
 71. <http://www.muslimphilosophy.com/books/isharat-v2.pdf>, posjećeno 18.07.2023.