

## RAZVOJ NAUKE O DUŠI U IBN SININOJ FILOZOFIJI

Tehran Halilović

*Grupa za religijsku filozofiju,  
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

Aristotelova interpretacija duše i tela zasniva se na njegovoj poznatoj postavci o materiji i formi – na peripatetičkom hilemorfizmu. Ako je forma ono što bića čini takvima kakva jesu, onda duša jeste forma živih bića. Ishrana, kretanje i razumevanje, odnosno razmišljanje, jesu različiti prikazi života po kojima se živa bića međusobno razlikuju.

Ibn Sinino inovativno sagledavanje duše po pitanju njene nadmaterijalne prirode i odnosa sa telom, kao i njene večnosti nakon propasti tela, daje poseban značaj nauci o duši kao znanju koje nije podložno empirijskom metodi te stoga nipošto ne pripada empirijskim naukama.

U ovoj studiji autor ukazuje na doprinose Ibn Sine nauci o duši u okviru njegovih razmatranja pitanja kao što su: dokazi postojanja duše, priroda duše, odnos između duše i tela, sopstvo ili samosvest duše, nastanak i večnost duše i ostala povezana pitanja.

Značaj koji Ibn Sina pridaje nauci o duši, kao i mnoštvo pitanja kojih se on dotiče u svojim spisima na tu temu, jesu dovoljan pokazatelj da je reč o nauci koja neopravdano nema odgovarajuće mesto u sistemu nauka.

**Ključne reči:** Ibn Sina (Avicena), nauka o duši, duša i telo, psihologija, razum, večnost, nadmaterijalnost, sopstvo, duša i fiziologija, aktivni intelekt

### *Uvod*

Jedna od prepoznatljivih karakteristika Ibn Sinine filozofije jeste značaj koji se u njoj pridaje nauci o duši, toliko eksplicitno da je sasvim opravdano Ibn Sinu nazvati filozofom duše. Preko trideset tekstova, ne samo poslanica

već i knjiga, u vezi sa različitim aspektima pitanja duše jeste dragocena naučna baština koju je za sobom ostavio Ibn Sina (Mahdavi 1953, Anawati 1950). Iako u ranijim tekstovima većinom komentariše i obrazlaže Aristotelovo mišljenje o duši, Ibn Sina u svojim poslednjim knjigama dotiče se pitanja duše na osnovu svog samostalnog filozofskog sistema i dolazi do zaključaka i napredaka koji mu, ako se uporede sa Aristotelovim zalaganjima koje je ostvario u ime osnivanja sistematizovanog spoznavanja duše, daju zavidan položaj. Mnogi mislioci poput Haldejna, uzimajući u obzir samo prve delove Ibn Sininih radova, veruju da je on samo komentator grčke misli (Haldane 1996: 334). Međutim, sagledavajući razlike u njihovim naučnim naporima, a posebno one koje su nastale u Ibn Sininim knjigama *Šifa* (Isceļjenje) i *Išarat* (Prikazi), lako je uvideti da su se kod islamskih filozofa pojavile nove škole spoznavanja duše (Malekšahi 1984: 154, 155).

U ovom tekstu nastojimo najpre da komparativnim pogledom ukažemo na specifičnosti Ibn Sininog pristupa nauci o duši u odnosu na istu temu kod Aristotela, a shodno tome i da otkrijemo filozofske inovacije koje je Ibn Sina postigao u ovoj oblasti. No, pre svega, napomenućemo neke uvodne tačke.

Prvo: nauka o duši u islamskoj misli podrazumeva opsežnu nauku kojom su se bavili skoro svi muslimanski naučnici, počevši od filozofa i teologa, preko gnostika i tumača časnog *Kurana*, pa sve do etičara, lekara i mnogih drugih. Ono što je u ovom članku od posebnog značaja jeste filozofsko i racionalno sagledavanje duše i to isključivo u Ibn Sininim delima.

Drugo: nauka o duši o kojoj govorimo u ovom tekstu ne poistovećuje se sa današnjim terminom psihologija, te se po strogo tehničkim merilima ne možemo složiti sa Fazlur Rahmanovim nazivanjem izvesnog dela Ibn Sinine knjige *Šifa* psihologijom (Fazlur Rahman 1981). Miler, istoričar psihologije, s tim u vezi napominje da je „psihologija dve hiljade godina bila nerazdvojna od filozofije i za nju nije postojao poseban naziv. Njega je tek u XVI stoleću skovao logičar Rudolf Goklenijus, danas već zaboravljeni profesor iz Marburga. Izraz psihologija, čije je etimološko značenje nauka o duši, proučavanje duše, ipak se veoma retko koristio sve do XVIII stoleća” (Miler 2005).

Treće: psihologija je do početka XIX veka sačinjavala deo filozofije i imala je isto značenje kao i nauka o duši. Psihologija po današnjoj terminologiji razlikuje se od filozofske nauke o duši od pre XIX veka, kako po metodu, tako i po samom predmetu nauke. Vilhelm Vunt (Wilhelm Wundt, 1832–1930) osnivač je nove psihologije (Schultz & Schultz 2007: 105) koja, baš kao i ostale empirijske nauke, na osnovu empirijskog metoda, odnosno eksperimentisanja i statističkih analiza, proučava čovekovo ponašanje, funkciju i strukturu njegovog mozga, značenje intelekta, svesti, pamćenja, kao i ostale ljudske psihičke sposobnosti, a i poremećaje. Već od XIX veka nastao je dugi niz psiholoških

škola i pravaca, kao što su: strukturalizam, funkcionalizam, primenjena psihologija, biheviorizam, psihoanaliza i na kraju kognitivna psihologija.

Četvrto: mnogi moderni psiholozi, pri pojavi novijih psiholoških pravaca, ne samo da su isključili nauku o duši iz sadržaja psihologije, već su je i smatrali beznačajnom, nenaučnom i bezvrednom. U današnje vreme posvećuje se veća pažnja mnogim doktrinama demonstrativne nauke o duši iako je naučna rasprava na tu temu ipak ograničena na određene nauke poput savremene parapsihologije i nekoliko filozofskih grana kao što su: filozofija duha, odnosno filozofija uma, filozofija religije, filozofija etike i metaetika. Proučavajući dušu i njene funkcije i mogućnosti, Ibn Sina je za sobom ostavio mnoga dela u nauci o duši među kojima su sledeća: *El-'Ilmu el-ledunijj* (Urođeno znanje), *Muhatabat-u el-ervah baad-a mufarakat-i el-ešbah* (Razgovor duša nakon napuštanja tela), *Fi bejan-i el-muđžizat-i ve el-kiramat* (O miraklima i čudesima), *Mevaki'-u el-ilham* (Vreme nadahnuća), *El-Vird-u el-a'zam* (Velika molitva), *El-Af'al-u ve el-inf'alat-u fi te'sir-i el-kuva el-jismanijje* (Akcije i reakcije pod uticajem telesnih snaga) (Safa 1995: 299). Klasifikacija, odnosno materijalizacija i senzualizacija nauke u filozofskom značenju tih reči, odgurnula je diskusiju o pomenutim temama u misteriozne nauke na koje ni sam Ibn Sina, sigurno, ne bi obraćao pažnju.

Peto: u obrazlaganju svog iskaza „Cogito, ergo sum”, Rene Dekart nije napravio razliku između duše (engl. *soul*) i uma (engl. *mind*), čime je, kao uticajan metodolog savremenih nauka, načeo proces udaljavanja nauke o duši od postojećeg naučnog poretka; proces koji je ubrzan pojavom i jačanjem empirizma, pozitivizma i scientizma. Nauka o duši je pala pod senku eksperimentalnog spoznavanja ljudske prirode i njegovog ponašanja, odnosno današnje psihologije. Upravo iz tog razloga, mnoge studije iz nauke o duši, a posebno one na marginama te nauke, poput studije o suštini uma, pretpostavke, misli i znanja premeštene su u nauke koje smo maločas naveli.

Klasifikacija ovih studija i ostalih sličnih predstavljala je veliki izazov za fizikaliste, koji su o tome pre pola veka raspravljali sa zagovornicima metafizičkog pristupa. Dakle, glavna dilema bilo je pitanje redukcionizma, čemu su novi materijalisti težili u svojim izlaganjima. Redukcionizam filozofskog interpretiranja u stvari je pitanje redukcionizma nauke (Guttenplan 1996: 535). Sledeći taj stav o opštoj nauci, kada redukcionisti govore o bilo kojim metafizičkim istinama, oni ih redukuju na materijalne karakteristike stvari. Na drugoj strani, zagovornici metafizičkog pogleda, a posebno filozofi koji teže da ukažu na naučnu opravdanost spoznavanja nadmaterijalnih bića, u nauci o duši vide jake argumente u korist značaja i nužnosti bavljenja metafizičkim pitanjima. Ključnu ulogu u celoj raspravi ima postojanje duše, odnosno uma, kao nadmaterijalnog bića. Praćenje razvoja nauke o duši kod Ibn Sine, u poređenju sa onim što je učinjeno u Aristotelovoj školi po tom pitanju, predstavlja

izvornu, ali početnu i ne sasvim izoštrenu komparaciju upravo ova dva pogleda na dušu o kojima je bilo reči.

### ***Status nauke o duši kod Aristotela i Ibn Sine***

Aristotel, osnivač peripatetičke filozofske škole, ukazuje na značaj nauke o duši zbog toga što je ona izvor i poreklo života u živim bićima. Aristotel definiše dušu, odnosno psihu, kao savršenstvo ili primarnu aktuelnost tela koje je potencijalno živo biće (Copleston 1993: 327). Duša je, prema Aristotelovom mišljenju, uzrok i osnova tela živog bića, te stoga, ona jeste:

- a) izvor pokretanja,
- b) konačni svršni uzrok i
- c) stvarna supstancija živog tela (isto: 328).

Na osnovu date definicije, Aristotel svrstava nauku o duši u red prirodnih nauka jer sve tri karakteristike koje Aristotel pripisuje duši, direktno ili posredno, razmatraju se u prirodnim naukama. Recimo, pošto je telo predmet prirodnih nauka, a duša sačinjava stvarnu supstanciju tela, podrazumeva se da studija o duši pripada prirodnim naukama. Aristotel je u vezi s tim napisao:

„Izgleda da možemo koristiti nauku o duši u proučavanju svih vido-va istine, a posebno u prirodnim naukama, jer je duša, generalno, osnova u živim bićima” (Aristotel 1990: 1).

U stvari, Aristotel veruje da duša jeste neodvojiva od prirodne materije živih bića tako da je proučavanje duše deo prirodne nauke.

Po tom pitanju, Ibn Sina na početku šestog odeljka knjige o prirodi piše:

„Pošto smo saznali da je duša savršenstvo tela, s obzirom na preciznu definiciju savršenstva koju smo izneli, još uvek nismo spoznali suštinu same duše, već smo tek ustanovili da ona postoji. Do sada poznajemo dušu po njenom upravljačkom uticaju na telo, a ne po njenoj suštini. Upravo zbog toga u opisu duše spominjemo i telo... U takvim okolnostima, duša se proučava u prirodnim naukama jer nam one predstavljaju njen odnos prema telu. Međutim, kada bismo hteli da spoznamo suštinu same duše kao takve, onda bi trebalo da otpočnemo novu nauku” (Ibn Sina b.d.: 9, 10).

Iz konteksta navedenih citata možemo zaključiti da postoje četiri razlike u određivanju statusa proučavanja duše kod Aristotela i Ibn Sine, a one su sledeće:

– Aristotel govori da je duša aktuelnost, odnosno savršenstvo tela. Većina komentatora njegove filozofije nema dilemu o tome da je zaista teško napraviti razliku između ta dva pojma u Aristotelovoj terminologiji jer ih on neretko naizmenično upotrebljava (Aristotel 1990: 3). U tekstu koji smo naveli, Ibn Sina ipak dušu naziva savršenstvom, a ne aktuelnošću.

– Aristotel tvrdi da je duša osnova i pod tim izrazom podrazumeva izvor kretanja i življenja tela, dok Ibn Sina drugačije tumači prednost duše nad telom, te oslovljava dušu upravljачem tela.

– Ibn Sina sagledava dušu sa dva različita gledišta: jednom govori o duši koja upravlja telom, po čemu sledi Aristotelov pogled na temu i svrstava proučavanje duše u prirodne nauke, a drugi put dušu sagledava kao samostalnu bit koju bi trebalo suštinski spoznati. U ovom drugom pogledu, prirodna nauka ne može biti svrsishodna. Kod Aristotela ne nailazimo na ovu distinkciju između spoznavanja duše na osnovu njenog odnosa sa telom i suštinskog spoznavanja duše.

– Četvrta razlika koja proizlazi iz navedenog, iako nije eksplicitno izražena, jeste u vezi sa značajem nauke o duši. Aristotel je o spoznavanju duše napisao:

„Sve vrste znanja su poštovane i cenjene. Neke od njih mogu biti poštovanije i dragocenije od ostalih, što zbog veće preciznosti i tačnosti njihovih propozicija, što zbog superiornosti njihovih predmeta. Iz oba razloga, studija o duši prirodno bi trebalo da bude na vodećoj poziciji” (Aristotel 1990: 1).

Drugi razlog koji je spomenuo Aristotel zapravo ukazuje na njegovo verovanje da je duša osnova živih bića.

Praktičan razlog zbog koga je Ibn Sina podstaknut da izučava dušu i da spozna njenu suštinu i funkcije bila je, između ostalog, i njegova medicinska profesija. Ibn Sina u svojoj knjizi *Kanon u medicini*, koju je u dvanaestom veku na latinski jezik preveo Džerard od Kremone, detaljno opisuje funkcije duše i njen odnos sa telom (Ibn Sina 1943a: 9). Sudeći po nazivima poslanica koje je Ibn Sina napisao, a to su *Sušтина tuge* i *Rešavanje teškoća i briga*, reč je o autoru koji ima i psihijatrijska zanimanja (Safa 1995: 224). U autobiografiji, opisujući svoje detinjstvo, Ibn Sina spominje oca i brata koji su ponekad diskutovali o prirodi čovekove duše i njegovog uma. Ibn Sina konstatuje da je slušao o čemu oni razgovaraju, da ih je potpuno razumeo, ali se nije slagao sa njima u mnogim stvarima, te navodi da bi ga njih dvojica povremeno i uključili u diskusiju (Ibn Ebi Usajbi’a 1785: 1).

Ono što Ibn Sinu razlikuje od Aristotela po pitanju statusa proučavanja duše, jeste odnos koji Ibn Sina utvrđuje između spoznavanja duše i spoznavanja Boga. Ibn Sina piše:

„Spoznavanje duše jeste stepenik ka spoznavanju Boga” (Ibn Sina 1943a: 7).

Pozivajući se na neke odlomke iz kuranskog teksta, Ibn Sina obrazlaže svoju tvrdnju na sledeći način:

„U časnom *Kuranu* sam pročitao da Bog o onima koji su se udaljili od Njegove milosti govori: *I ne budite kao oni koji su zaboravili Alaha, pa je On učinio da sami sebe zaborave*<sup>1</sup>. Zar ovde nije uspostavljena veza između zaboravljanja sebe, odnosno svoje duše, i zaboravljanja Boga? Ovo je napomena koliko su te dve zbilje povezane i podsetnik da je spoznavanje Boga uslovljeno spoznavanjem sebe” (Ibn Sina 1943a: 20).

### ***Suština i definicija duše***

Aristotel je pisao o suštini duše u svojim spisima, ponajviše u knjizi *O duši*, a zatim u drugim delima kao što su *Mala fizika* i donekle *Nikomahova etika*. Prva knjiga njegovog dela *O duši* predstavlja interpretacije ranijih i savremenijih naučnika u vreme Aristotela. Ovu knjigu je na arapski jezik preveo Ishak ibn Hunejn, čuveni prevodilac grčkih dela i glavni oslonac prevodilačkog pokreta u IX veku u islamskom svetu. Aristotel u ovoj knjizi tvrdi da su mnogi filozofi pre njega verovali da duša pokreće telo, uz opasku da ni oni nisu bili jednoglasni po pitanju šta je neposredni uzrok pokretanja tela – vatra, atom, sinergija sa nebesima ili nešto drugo (Aristotel 1990: 32–37). Prihativši moć pokretanja u duši, Aristotel kritikuje objašnjenja o tome šta može biti uzrok pokretanja i iznosi svoje mišljenje:

„I uopšte, možemo prigovoriti da duša ne ostvaruje kretanje u živim bićima na ovaj način, već se ono događa posredstvom namere ili razmišljanja” (Aristotel 1990: 33).

Pojmovi koje Aristotel koristi u definiciji duše jesu sledeći: supstancija, savršenstvo (ili aktuelnost), forma, pokretanje i telesnost. Aristotel u knjizi *O duši* citira ranije filozofe poput Platona, Heraklita, Parmenida, Alkmeona, Talesa, Demokrita, Pitagoru i ostale da bi na kraju izneo svoje mišljenje o suštini duše. Aristotel piše:

„Duša je prva aktuelnost prirodnog organskog tela... Duša je supstancija u smislu forme, što znači da je suština tela koje ima bitnu esenciju<sup>2</sup>...

1 *Kuran*, sura „Hašr” [Progonstvo] (LIX), ajet 19.

2 Ova sintagma se u engleskim prevodima Aristotelove knjige navodi kao „The essential whatness”, a zbog nepreciznosti nije toliko poznata današnjim stručnim krugovima.

Duša je esencija i forma prirodnom telu koje ima bitnu esenciju” (Aristotel 1990: 79, 80).

Dakle, čitajući prethodne fraze, mnogi mislioci s pravom tvrde da duša, na osnovu Aristotelovog viđenja, ne može postojati bez tela, i ujedno ona sama nije telo, već je nešto što pripada telu, te se upravo iz tog razloga naziva telesnom. Kod Aristotela, kako i on sam navodi, ostaje pitanje da li duša može da bude aktuelnost tela kao što je kapetan aktuelnost broda ili ne. On priznaje da je za tu studiju potrebno da se prouči priroda odnosno bit duše (Aristotle 2006: 32).

Ibn Sina se slaže sa Aristotelom u tome da duša jeste supstancija, odnosno samostalno i samostojno biće, ali da li obojica govore o istoj vrsti supstancije, teško je potvrditi. Aristotel deli supstancije na tri vrste: materija, forma i telo koje je sačinjeno od prethodne dve supstancije. Forma je kod Aristotela dakle aktivni princip, materija pasivni princip stvari (Filipović 1989: 113), a duša predstavlja „supstanciju u smislu forme, što znači da je suština tela koje ima bitnu esenciju” (Aristotel 1990: 79). Ibn Sina, nasuprot, dušu ne smatra sačinjavajućim delom živog tela, te ne može ni da prihvati da duša jeste forma ljudskog tela jer bi u tom slučaju morao da negira mogućnost da duša može postojati nezavisno od tela.

Forma kao vrsta supstancije jeste sama po sebi savršenstvo u tom smislu da aktuelizuje potencijalnu materiju. U svetlu toga, Aristotel definiše dušu kao „savršenstvo [ili aktuelnost] tela koje poseduje tu mogućnost [potencijalno živo telo], dodajući i to da savršenstvo može da ima dva značenja, jednom kao nauka i jednom kao upotreba nauke. Jasno je da duša jeste savršenstvo kao nauka” (Aristotel 1989: 78). Poslednjom podelom savršenstva Aristotel nastoji da ukaže na činjenicu da nije neophodno da svi znakovi života budu ispoljeni u svakom trenutku da bi jedno telo bilo živo, već je dovoljno da postoji samo mogućnost toga.

Ibn Sina sledi Aristotela po tom pitanju i u svojoj markantnoj knjizi *Šifa* savršenstvo deli na primarno i sekundarno. Primarno savršenstvo je ono zbog kojeg nastaje vrsta, kao oblik za nož, dok je sekundarno savršenstvo nešto što je podređeno posebnim uslovima, kao onda kada seče nož (Ibn Sina, b. d.: 10). Ovim iskazom Ibn Sina potvrđuje da nož ne mora svakog trenutka da seče da bi bio nož.

### *Odnos između duše i tela*

Jedna od najozbiljnijih razilaznih tačaka između Aristotela i Ibn Sine jeste odnos između duše i tela. Prema Aristotelovom mišljenju, sklop duše i tela jeste zapravo sklop forme i materije. Zbog toga, nemoguće je razdvojiti dušu od tela, već je ispravno smatrati ih jednim celovitim bićem, odnosno aspektima jednog celovitog bića. Materija je potencijalni, a duša aktuelni aspekt

živog bića. Stoga, Aristotel i ne dolazi u situaciju da mora da objasni način njihovog sastajanja, kao što nije potrebno objašnjavati odnos između nekog predmeta i njegovog oblika, odnosno esencije (Aristotel 1990: 412). Ključno pitanje zbog kojeg, prema Ibn Sininom mišljenju, Aristotelova teorija ne može da opstane jeste to da li duša ima posebna svojstva i osobine, ili sve njene osobine pripadaju kompoziciji duša–telo. Aristotel bi se opredelio za drugu alternativu jer veruje da duša nije samostalna i nezavisna od tela. Aristotel, u skladu s tim mišljenjem, o duši vodi raspravu u delu o prirodnim naukama jer dušu tretira kao aktuelni aspekt živog „telesnog” bića. Na osnovu toga, duša i telo zajedno nastaju, i zajedno nestaju.

Ibn Sina se slaže da duša jeste supstancija odnosno samostojno biće. Međutim, ne priznaje da je duša forma tela, odnosno da njena aktuelnost zavisi od određene materije, s kojom je sastavljena u jednom telu. Kada potvrđuje Aristotelovu konstataciju da je duša savršenstvo i aktuelnost, Ibn Sina naglašava da savršenstvo može imati dva značenja, a to su savršenstvo koje zavisi od predmeta i savršenstvo nezavisno od predmeta.

Prema Ibn Sininom mišljenju, ono što dušu čini supstancijom jeste njeno upravljanje telom i aktuelizovanje tela, ali ne kao njegov sastavni deo koji postoji u materiji. Stoga, Ibn Sina veruje da duša jeste supstancija, ali nije forma. Ovo mišljenje navodi Ibn Sinu na to da definiše dušu kao novu vrstu supstancije koju naziva zapravo duša.

Ibn Sina opisuje podelu supstancija na sledeći način:

„Supstancija se deli na telo i ne-telo. Ako nije telo, onda supstancija jeste deo tela ili nadtelesno biće. Ako uzmemo u obzir da je supstancija deo tela, ona može biti ili materija ili forma, dok nadtelesna supstancija, na osnovu toga da li može da (neposredno) pokrene materijalne stvari ili ne, biva duša koja je sposobna da pokreće ili intelekt<sup>1</sup>” (Ibn Sina 1993: 292; b. d.: 18).

Dakle, Ibn Sina je pri tom uverenju da duša jeste supstancija koja je esencijalno nadmaterijalna, a istovremeno ima dodira sa telom i utiče na njega, kao što može i da primi uticaj od njega. Odnos duše i tela, prema Ibn Sininom mišljenju, možemo zamisliti kao odnos kapetana i broda koji, pored samostalne prirode i esencije, biva savršenstvo broda i snosi odgovornost upravljanja brodom. Na osnovu ovog primera, duša zavisi od tela, što znači da deluje na njega i upravlja njime, ali to ne čini njenu prirodu i esenciju koja je nezavisna od tela u svojoj biti<sup>2</sup>.

1 Intelekt može da pokreće materiju samo posredstvom drugih bića.

2 Ova interpretacija se odnosi samo na ljudsku dušu jer Ibn Sina u vezi sa biljnom i životinjskom dušom ne veruje u njenu nadmaterijalnost i može se konstatovati da prihvata Aristotelovu teoriju.



Posle obrazloženog mišljenja Ibn Sine, lakše možemo shvatiti zašto se on najpre složio sa Aristotelovom definicijom duše da je ona „prva aktuelnost, odnosno savršenstvo prirodnog organskog tela koje je potencijalno živo biće” (Aristotel 1990: 412; Ibn Sina b. d.: 5), da bi onda konstatovao da ova definicija ne određuje esenciju duše, već samo njen upravljački odnos prema telu. Ibn Sina govori u nastavku, posle Aristotelove definicije:

„Kako god da pojмимо savršenstvo, nismo spoznali dušu i njenu esenciju, već smo spoznali njen odnos sa telom” (Ibn Sina, b. d.).

Prema mišljenju mnogih poznavalaca Ibn Sinine filozofije, najvažnija njegova teorija u nauci o duši jeste to što dušu ne smatra formom, već samo savršenstvom. Zapravo, to uverenje Ibn Sini omogućuje da potvrdi nadmaterijalnost, te večnost duše, o kojima će u daljem tekstu biti reči. Ibn Sina, čak kada prihvata da duša jeste forma ljudskog bića, napominje da formu shvata u smislu savršenstva, koje može a ne mora biti uz materiju. On govori da „duša jeste forma, odnosno poput forme, ili poput savršenstva” (Ibn Sina b.d.: 10); kao što je u svojoj drugoj knjizi napisao da je „duša forma, ali u smislu savršenstva jer se njom identitet stvari usavršava” (Ibn Sina 1943b: 153).

Kao što smo već jednom napomenuli, na osnovu Ibn Sinine interpretacije duše, „kapetana možemo nazvati savršenstvom broda, ili vladara savršenstvom jedne zemlje, jer se bez kapetana ili vladara ne ostvaruje svršni cilj broda i zemlje, a sasvim je jasno da kapetan i vladar nisu deo broda ili zemlje. Oni su spoljni izvori savršenstva za nepotpuna bića koja se njima upotpunjuju (Ibn Sina b.d.: 10; 1952: 51, 52). Na osnovu pomenutog obrazloženja, postaje jasnije zašto Ibn Sina predstavljajući dušu navodi primere različitih pojmova, koji su istovremeno i različiti od tela i organa kojima pripadaju, a imaju i upravljačku moć nad njima.

Ibn Sina navodi još primera kada su u pitanju duša i njen odnos sa telom. Nasuprot Aristotelu koji se ne bi složio da bi duša prema telu mogla da bude poput kapetana prema brodu (Aristotle 2006: 32), Ibn Sina upoređuje dušu i telo sa pticom i gnezdnom i piše:

„On (Bog) je najumereniju prirodu odredio za čovekovo telo da bi se ljudska duša u njemu ugnezdila” (Ibn Sina 1993: 286).

Hadže Nasirudin Tusi, pripadnik iluminativne filozofske škole i komentator Ibn Sininog čuvenog dela *Išarat*, ističe da autor ovom uporedbom ukazuje na nadmaterijalnost duše koja se smešta u telo iako je drugačije prirode od njega (isto, 287).

U drugim svojim knjigama, Ibn Sina upoređuje dušu sa vladarom, a telo sa zemljom koju on zapravo upotrebljava kao pribor svojih upravljačkih aktivnosti (Ibn Sina b.d.: 221–225; 1952: 97; 1943b: 196).

### ***Duša i sopstvo ili samosvest***

Prema Aristotelovom mišljenju o duši i telu, duša nije ono što čini čoveka sopstvenim, odnosno ona ne proizvodi njegovo sopstvo na taj način da telo bude vanjsko biće u odnosu na nju. Štaviše, možda se Aristotel ne bi složio ni sa Dekartovim redosledom spoznaje, koji polazi od razmišljanja i spoznavanja sopstva i ostavlja telo, odnosno fiziku, u drugi red.

Na suprotnoj strani, Ibn Sina tvrdi da upravo osećanje sopstva u ljudima jeste znak da je duša nezavisna od tela kao i da je ona nadmaterijalna. Ibn Sina opisuje situaciju u kojoj bi čovek mogao da ne oseća ništa spolja, već samo sebe. U vezi s tom zamišljenom situacijom, Ibn Sina objašnjava da ne iznosi filozofski argument, već da njom podstiče razum da uvidi položaj i suštinu ljudske duše (Ibn Sina 1993: 12). Francuski neotomista Etjen Žilson ovaj filozofski dokaz, odnosno prikaz, naziva „letećim čovekom” (Gilson 1940). U opisu pomenute situacije, Ibn Sina govori:

„Zamislimo da se čovek nalazi u vremenu početka svog stvorenja, da mu oči još uvek nisu progledale i da ne vidi ništa oko sebe, niti se seća događaja iz svoje prošlosti, niti može da pomera ostale organe tela i da opipa svoje telo ili druge stvari oko sebe. On boravi u praznini koja nije osetna, te čovek ne oseća nikakav spoljni uticaj. U ovakvom slučaju, čovek sa zdravim razumom zna za samo jednu istinu, i to je njegovo sopstvo. Čak ako u toj situaciji čovek odjednom zamisli svoju ruku, zamisliće je kao spoljni predmet koji ne sačinjava njegovo *ja*. Ruka će za njega biti *to* – u trećem licu, dok će sebe nazivati *ja* – u prvom” (Ibn Sina 2005).

Svakako, Ibn Sina veruje da ljudski razum, odnosno duša u najnerazvijenijem obliku, čak kada ništa izvan sebe ne poznaje, ima moć samospoznaje i samosvesti. Neki mislioci pominju Dekartov kogito kao ideju blisku Ibn Sininoj predstavi o duši, što je teško prihvatiti s obzirom na to da Ibn Sina govori o fiktivnoj situaciji koju ne upotrebljava kao argument, dok Dekart u okviru filozofskog razmišljanja zasniva gotovo ceo svoj sistem na toj ideji. Tehnički gledano, mnogo teže je prihvatiti Dekartove zaključke koji se ne završavaju *ergo sum*-om, nego odbiti ili prihvatiti Ibn Sininu zamisao. Takođe je teško prihvatiti i Žilsonovu pretpostavku da je Ibn Sina pod uticajem Sv. Avgustina došao do pomenutog dokaza jer, barem do Ibn Sininog vremena, Avgustinova dela još nisu bila prevedena na arapski jezik (Gilson 1940: 181, 182).

### *Duša i fiziološke aktivnosti*

Kao što smo naveli u prethodnom delu, Ibn Sina insistira na sopstvu ljudskog bića i veruje da ono jeste dokaz samostojnosti duše i njene nezavisnosti od tela. On u *Išaratu* govori:

„Duša je zapravo ono što nazivamo *ti* (odnosno *ja*)” (Ibn Sina, 1993: 356).

Sledeći istu ideju, u svojoj drugoj knjizi on detaljnije opisuje značaj sopstva u ljudskom biću, gde ujedno obrazlaže da telo predstavlja pribor delanja duše:

„Čovek kaže da je video svojim okom neku stvar, da je poželeo nešto ili da se rastužio zbog nečega. Takođe, on govori da je rukom uzeo neki predmet, nogama otišao, jezikom izgovorio, ušima čuo, ili da je o nekom pitanju razmislio, da je nešto zamislio ili izmislio. Analiziranjem ovih izjava, zasigurno dolazimo do zaključka da čovek jeste univerzalno biće koje sve pomenute spoznaje i aktivnosti stiče, odnosno čini. Takođe možemo da zaključimo da nijedan od telesnih organa nije centar sticanja spoznaje i delanja jer nijednim od pomenutih organa čovek ne može da obavlja suprotne poslove – da ušima gleda, da očima čuje itd. Stoga, u njemu postoji biće koje postiže sve ljudske aktivnosti. Upravo zbog toga reč *ja*, koja ukazuje na samog čoveka, nije nijedan telesni organ, nego nešto iznad svih njih” (Ibn Sina 1943a: 9, 10).

Ibn Sina, u nastavku ovog detaljnog opisa, na još jedan način ponavlja da duše jeste drugačija od tela: „Kada obraća pažnju na jednu dimenziju svojih aktivnosti, čovek isključivo govori o svojoj biti, tj. kada on kaže da je učinio neki posao, ne razmišlja o telesnim organima pomoću kojih je posao obavljen. Ono na šta čovek obraća pažnju [tj. sama aktivnost i ljudska bit] razlikuje se od onoga što on zanemaruje [tj. priborni organi], te zaključujemo da je čovekova bit, odnosno duša, različita od njegovog tela” (isto).

Ibn Sina se u knjizi *Šifa* (Iscljenje) dotiče istog pitanja i primenjuje sličan pristup kao u *Išaratu*. On govori:

„Kada bi duša bila telo, onda ne bi trebalo da nestankom jednog telesnog organa ljudsko *ja* ostane i dalje celovito, dok to nije tačno. Ja, čak i kada ne obraćam pažnju na svoje organe, jesam *ja*. U slučaju da duša bude deo tela, ako je organ duša ono što nazivamo *ja*, svest o sebi i svojem *ja* trebalo bi da bude svest o tom organu, dok u stvari nije tako jer čovek

organe svog tela upoznaje čulima i iskustvom, a ne drugačije... Treba da uzmemo u obzir to da istovremenost aktivnosti duše i tela ne sme da nas navede na pogrešnu pomisao da je duša deo tela. Takođe, ne bi trebalo da ova greška, odnosno smatranje duše delom tela, za sobom prouzrokuje sledeću, a to je istovetnost duše i tela zbog simultanosti njihovih aktivnosti” (Ibn Sina b. d.: 224–226).

Poslednjim rečima, Ibn Sina još jednom ukazuje na problematiku koja inače ni u sadašnjem vremenu nije nikako zapostavljena, već je stekla ozbiljan značaj u naučnim krugovima, a to je pitanje simultanosti aktivnosti duše i tela – da li ono označava jedinstvo porekla istovremenih aktivnosti ili ne.

Redukcionista, kako u psihologiji tako i u filozofiji uma, insistiraju na tome da misaone, odnosno duhovne aktivnosti bivaju uvek praćene nizom aktivnosti mozga i telesnog nervnog sistema. Među prvima koji su govorili o tome bili su psiholog Dejvid Hartli (1705–1757) i lekar Žilijen Ofraj de la Metri (1709–1751), koji su pokušavali da utvrde materijalistički filozofski pogled na ljudsko biće. Njihov savremenik, jedna od vodećih ličnosti redukcionizma, Dejvid Hjum (1711–1776) takođe je osporio mnoga verovanja u vezi sa nadmaterijalnim bićima i redukovao ih na senzibilne opisive pojave. Ono što je Ibn Sina u odgovoru na pomenutu problematiku istakao, možemo čuti i od današnjih filozofa religije, poput Džona Hika, koji u sledećem citatu govori o fiziologu gđi Suzani Grinfeld: „Kao mnogi neuronaučnici, ona ne uzima u obzir osnovnu činjenicu da to što su mentalne aktivnosti uvek u vezi sa moždanim dešavanjima ne znači da su one identične sa njima” (Hick 2001: 30).

### ***Nastanak i večnost duše***

Bez sumnje, Aristotel zagovara nastanak duše u vremenu. Ibn Sina takođe podržava tu ideju i dokazuje filozofskim demonstracijama da duša nastaje tokom vremena (Ibn Sina 1985b: 222). Međutim, u drugom svom tekstu o duši, odnosno u jednoj pesmi u kojoj opisuje dušu, Ibn Sina upoređuje dušu sa golubom koji živi u višem svetu, doleće u telo i pripaja mu se. Na osnovu ovog teksta trebalo bi da Ibn Sina veruje suprotno od onoga što dokazuje u filozofskim knjigama jer se ovo ne podudara sa nastankom duše u vremenu (Fakhouri & Al-Jar 1994: 503). Osnivač danas najzastupljenije filozofske misli u islamskom svetu Mula Sadra Širazi iz XVI i XVII veka, koji kritikuje Ibn Sinu u nekim pitanjima o duši, obrazlaže njegovo poslednje navedeno mišljenje o duši da je „spuštanje duše u telo zapravo emanacija duše iz višnjeg uzroka..., a to znači da je duša pre tela postojala kao savršenstvo njenog uzroka u božanskom svetu, a ne pojedinačno kao duša” (Širazi 1990: 358).

Na drugoj strani, jedna od nejasnoća u Aristotelovom sagledavanju duše jeste pitanje o večnosti duše. Aristotel nije toliko jasno izneo svoje mišljenje da li čovekova duša nestaje prestankom života tela ili ona jeste večna. Ako uzmemo u obzir to da Aristotel dušu smatra formom živog bića, ne preostaje dilema da on veruje u njenu ograničenost. Međutim, njegove konstatacije o ljudskom intelektu sprečavaju nas da dođemo do definitivnog rešenja. Aristotel o intelektu na dva mesta piše:

„Vrlo diskutabilno je pitanje da li opstaje bilo šta posle raspada sastavljenog bića od materije i forme. U vezi sa nekim bićima, nema razloga da ne verujemo u opstanak, kao kod duše; naravno, ne cela duša, već samo intelekt jer je opstanak cele duše, racionalno gledajući, nemoguć” (Aristotle 2006: 83).

„Kada razum sagledamo nezavisno od situacije u kojoj se on trenutno nalazi – onakvog kakav jeste i ništa više od toga, jedino on je besmrtn i večan (svakako, pošto je ovaj razum neosetljiv, ne donosi nam sećanje<sup>1</sup>, iako je razum kao pasivna aktivnost uništiv), i bez njega ništa ne misli” (Aristotle 2006: 83).

Koplston prenosi da je Aristotel u knjizi *O stvaranju i uništenju* rekao:

„Samo će razum proći vratnicu smrti” (Copleston 1993: 330).

Ako ljudski razum jeste večan, da li je moguće da svaki razum sačuva svoju pojedinačnu individualnost ili on opstaje kao neodređena vrsta? Da li mogu i niži stupnjevi razuma, odnosno potencijalni razum, takođe da opstanu ili je u pitanju samo aktuelni intelekt? Sve ovo su nejasnoće u Aristotelovom mišljenju u vezi sa večnim razumom.

Ibn Sina eksplicitno govori o večnoj ljudskoj duši tako da nije pogrešno zaključiti da on sagleda nauku o duši kao uvod za dokazivanje večnosti duše. Pošto prema njegovom mišljenju aktivni intelekt, odnosno najviši stupanj ljudskog razuma, jeste nadmaterijalan, Ibn Sina konstatuje da su svi stupnjevi razuma, pa i oni niži, kao sama ljudska duša večni. U svetlu toga, ljudski razum, odnosno ljudska duša posle rastanka sa telom biva pojedinačna. Aktivni intelekt zapravo emanacijom proizvodi i čovekovu dušu i njegov um (Marmura 1967: 228).

Ibn Rušd, komentator Aristotelove *Metafizike*, veruje da je aktivni intelekt zapravo božiji intelekt koji je postavljen u ljudskoj duši. Pored toga, nailazimo na neke rečenice u njegovom komentaru Aristotelovih tekstova u kojima

<sup>1</sup> Aristotel ovde aludira na Platonovu teoriju o sticanju znanja.

nije najjasnije da li Ibn Rušd obrazlaže svoje mišljenje ili tumači Aristotela, kao što je sledeća rečenica:

„Postaje jasno da je naš aktuelni razum podređen stvaranju i uništenju jer je isprepleten s materijom” (Ibn Rušd 2001b: 145).

Verovatno radi zauzimanja umerenijeg stava, Aleksandar Afrodizijski, kao i Farabi, po pitanju večnosti duše prave razliku između ljudske duše i životinjske ili biljne. Oni veruju da „samo ljudska duša nije uništiva jer se usavršava spoznavanjem bića, dok duše koje nemaju moć spoznaje bivaju uništene po nestanku tela” (Nasr & Leaman 2001: 410, 411).

Ibn Sina se ne slaže sa navedenim razlogom neuništivosti i tvrdi da pravi razlog jeste nadmaterijalnost, odnosno prednost duše u tome što nije sačinjena niti zavisna od uništive materije. Važno je napomenuti da Ibn Sina takođe veruje da životinjska i biljna duša jesu telesne, te ne opstaju nakon nestanka tela. On u vezi sa uništivom životinjskom dušom piše:

„Pošto smo pojasnili da sve životinjske snage bivaju upražnjene pomoću tela i telesnih organa, onda zaključujemo da su životinjske snage telesne i da je njihovo postojanje zavisno od tela, te nestaju nakon [nestanka] tela (Ibn Sina b. d.: 178).

### ***Dokaz za večnost duše kod Ibn Sine***

Ibn Sina je izneo mnoge demonstracije u korist postojanja, odnosno za večnost čovekove duše. S obzirom na to da je vrhunac nauke o duši, prema Ibn Sininom mišljenju, dokazivanje njene nadmaterijalnosti, te njene večnosti, ovde ćemo kao poslednju tačku preneti njegov nešto jednostavniji i istovremeno produktivan argumenat koji je sročio sa ciljem da dokaže nadmaterijalnost duše. Nadmaterijalnost duše sa sobom povlači i njenu večnost jer ono što u nastanku ne zavisi od materije, ni u nastavku ne zavisi od nje.

Ibn Sina u vezi sa nadmaterijalnošću duše govori:

„Telo i telesni organi posle određenog uzrasnog perioda počinju da slabe, dok razum na primer posle četrdesetih, nasuprot telu, tek dolazi do svog razvitka. Ako bi razum bio telesna moć, trebalo bi da i on počne da slabi, dok to nije tačno... što znači da je razum netelesan i nezavisan od tela... U vezi sa opštim mentalnim nedostacima koji nastaju kod starih ljudi kao što je zaboravljanje, treba napomenuti da duša ima dve različite funkcije koje međusobno otežavaju duši da se bavi onom drugom, a to su razumevanje i održavanje tela. Na primer, čovek dok razmišlja, odno-

sno dok upražnjava moć razuma, gubi potpunu svest o emocijama i telesnim zahtevima” (Ibn Sina 1985: 219; 1952: 80–92).

Iz istog razloga, duša koja je zauzeta zahtevnim održavanjem ostarelog i oslabljenog tela, suočena je sa poremećajima u upotrebi moći razuma. Možemo pretpostaviti da je u formiranju pomenutog dokaza Ibn Sini ponajviše bilo inspirativno njegovo zanimanje lekarstvom koje ga je štaviše na Zapadu i proslavilo, iako se on u islamskom svetu smatra najpre filozofom, odnosno teozofom.

### *Zaključak*

Aristotel je verovatno prvi put obuhvatio sva pitanja o duši iz različitih filozofskih grana na jednom mestu – u knjizi *O duši*, i opširno se pozabavio njima. Upoređan pregled nauke o duši kod Aristotela i Ibn Sine pruža uvid u to da pored slaganja u mnogim pitanjima ipak postoje tačke o kojima ova dva čuvena filozofa zauzimaju različite stavove, što nas sprečava da tretiramo Ibn Sina kao pukog komentatora Aristotelovih spisa.

Ibn Sina prepoznaje novu, samostalnu esenciju duše i predstavlja je kao nadmaterijalno biće. Um, odnosno razumevanje, svojstvena je aktivnost duše pomoću koje Ibn Sina i dokazuje nadmaterijalnost duše. Studije o večnosti duše, o unutrašnjim čulima, o spoznavanju života duše posle smrti tela, o odnosu između duše i tela i o njenom uticaju na lično, društveno i moralno ponašanje, predstavljaju Ibn Sinine zasluge u razvoju nauke o duši, i svakako se ne mogu ograničiti na pomenuta pitanja, već postoje mnoga druga u vezi s kojima Ibn Sina iznosi opširne i obuhvatne diskusije na koje ne nailazimo u Aristotelovim spisima.

U svetlu svega rečenog, možemo da konstatujemo da nije uopšte neočekivano to što je Ibn Sina kao rani predstavnik islamske filozofije posvetio veliku pažnju nauci o duši. Štaviše, s druge strane, s obzirom na opsežnu i bogatu tradiciju spoznavanja duše u islamskom svetu, pridavati prednost Ibn Sini u poređenju sa Aristotelom nipošto ne može da se smatra kritikom Aristotelove škole, već to jeste rezultat zauzimanja odgovarajućih pozicija na polju filozofske misli od strane svakog od njih dvojice.

Primljeno: 6. marta 2013.

Prihvaćeno: 5. aprila 2013.

### Literatura

- Afnan, Suhejl Muhsin (1984), *Važename-je falsafi [Filozofski rečnik]*, Tehran, Hekmat.
- Anawati, Georges Chehata (1950), *Essai de Bibliographie avicennienne*, Le Caire, Dar Al-Maaref.
- Aristotel (1954), *Fin-nefs [O duši]*, Kairo, En-nehde el-misrijje, preveo na arapski Ishak ibn Hunejn, predgovor napisao Abdur Rahman Badavi.
- Aristotle (1962), *Nicomachean Ethics*, New Jersey, Prentice Hall, translated with introduction and notes by Martin Ostwald.
- Aristotel (1990), *Darbare-je nafs [O duši]*, Tehran, Hekmat.
- Aristotle (2006), *On the Soul*, Kansas, Digireads.com Publishing, translated by John Alexander Smith.
- Badavi, Abdur Rahman (1978), *Arastu 'ind el-'arab [Aristotel u očima Arapa]*, Kuvajt, Vikalet-u el-matbu'at.
- Copleston, Frederick (1993), *A History of Philosophy*, New York, Doubleday, vol I: Greece and Rome.
- Fakhoury, Hanna & Al-Jar, Khalil (1994), *Tarih-e falsafe-je eslami [Istorija islamske filozofije]*, Tehran, Amuzeš-e engelab-e eslami, preveo na persijski Abdul Muhamed Ajati.
- Fazlur Rahman (1952), *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitab al-najat*, book 2, chapter 6, Oxford U. P.
- Filipović, Vladimir (1989), *Filozofijski rječnik*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Gilson, Etienne (1940), *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, Charles Scribner's sons.
- Guttenplan, Samuel (1996), „Reduction”, in Guttenplan, Samuel (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell Publishers, reprinted.
- Haldane, John (1996), „Medieval and Renaissance Philosophy of Mind”, in Guttenplan, Samuel (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell Publishers, reprinted.
- Hick, John (2001), *On Doing Philosophy of Religion*, pristupljeno 10. 2. 2013, <http://www.johnhick.org.uk/article3.html>.
- Ibn Ebi Usajbi'a (1785), *'Ujun-u el-ebna [Dragocena deca]*, Bejrut, El-Matba'a ez-zehebija, II tom.
- Ibn Rušd, Muhamed ibn Ahmed – Averoes (2001a), *Talhis-u Ma ba'di at-tab'i'a-ti Arastu [Skraceno izdanje Aristotelove Metafizike]*, Tehran, Hekmat, predgovor napisao dr Osman Emin.
- Ibn Rušd, Muhamed ibn Ahmed – Averoes (2001b), *Tefsir-u Ma ba'di at-tab'i'a-ti Arastu [Komentar na Aristotelovu Metafiziku]*, Tehran, Hekmat.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (b. d.), *Kitab-u en-nefs min tabi'ijjat-i eš-Šifa [Poglavlje o duši u delu o prirodnim naukama iz knjige Šifa]*, Kom, Ketabhane-je ajatollah Mar'aši.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (1943a), *Fi kuva en-nefs [O moćima duše]*, Kairo, priradio Muhamed Sabit el-Fendi.



- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (1943b), *Fi ma'rifet-i en-nefs-i en-natikat-i ve ehvaliha* [O spoznaji ljudske duše i o njenim stupnjevima], Kairo, priredio Muhamed Sabit el-Fendi.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (1952), *Ehval-u en-nefs* [Stanja duše], Kairo, Dar-u ihja-i kutub-i el-'arabijje, predgovor napisao dr Ahmed Fuad el-Ehvani.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (1953), *Mabda va ma'ad* [Početak i kraj], Tehran, Danešgah-e Tehran, preveo na persijski dr Mahmud Šahabi.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (1972), *Et-Ta'likat* [Prilozi], Kom, El-I'lamu el-islami, predgovor napisao Abdur Rahman Badavi.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (1980), *'Ujun-u el-hikmet* [Izvori mudrosti], Liban, Dar-u el-kalem, Kuvajt, Vikalet-u el-matbu'at, predgovor napisao Abdur Rahman Badavi.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (1984), *Mantik-u el-mašrikijjin* [Logika istočnjaka], Kom, Ketabhane-je ajatollah Mar'aši.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (1985), *En-Niđat* [Spas], Bejrut, Dar-u el-afak-i el-đadide, priredio Mađid Fahri.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (1987), *Me'rađname* [Opis Miradža – uspinjanja duše], Mašhad, Astan-e kods, predgovor napisao Nedžib Majil Heravi.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (1992), *El-Mubahisat* [Razgovori], Kom, Bidar, priredio Mohsen Bidarfar.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (1993), *El-Išarat-u ve et-tenbihat* [Prikazi i upozorenja], Bejrut, Nu'man, sa komentarom Hadžea Nasirudina Tusija.
- Ibn Sina, Ebu Ali – Avicena (2005), *Resale-je nafs* [Poslanica o duši], Hamadan, Anđoman-e asar va mafaher va danešgah-e Bu Ali Sina, predgovor napisao dr Musa Amid.
- Mahdavi, Jahja (1953), *Fehreste mosannafat-e Ebn-e Sina* [Bibliografija Aviceninih dela], Tehran, Danešgah-e Tehran.
- Malekšahi, Hasan (1984), *Tarđome va šarh-e Ešarat va tanbihat-e Ebn-e Sina*, Tehran, Soruš.
- Marmura, Michael E. (1967), „Avicenna”, in Edwards, Paull (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing.
- Miler, Fernan-Lisjen (2005), *Istorija psihologije*, preveo Dušan Janić, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Nasr, Seyyed Hossein & Leaman, Oliver (2001), *History of Islamic Philosophy*, London, Routledge.
- Safa, Zabihulah (1995), *Tarih-e olum-e akli dar tamaddon-e eslami* [Istorija racionalnih nauka u islamskoj civilizaciji], Tehran, Danešgah-e Tehran.
- Schultz, D. P. & Schultz, S. E. (2007), *A History of Modern Psychology* (9<sup>th</sup> Ed.), Wadsworth Publishing.
- Širazi, Sadrudin Muhamed – Mula Sadra (1990), *El-Esfar-u el-'aklije* [Četiri duhovna putovanja], Bejrut, Dar-u ihja-i et-turas-i el-'arabijj.

## The Development of the Science of the Soul in the Philosophy of Ibn Sina

Tehran Halilović

*Department of Religious Philosophy,  
Center for Religious Sciences "Kom", Belgrade, Serbia*

Aristotle's interpretation of body and soul is based on his well-known setting of matter and form – on peripatetic hylomorphism. If the form is what makes the living beings what they are, then the soul is the form of living beings. Nourishment, movement and cognitive skills, that is thinking are different displays of life by which all living beings are different from each other.

Ibn Sina's (Avicenna) innovative perception of the soul in terms of its nature and supermaterial relationship with the body, as well as its eternity after deterioration of the body, assigns particular importance to the science of soul, as the knowledge which is no more a subject to empirical method, and hence in no way belongs to empirical sciences.

In this article, the author points out Ibn Sina's contributions to the science of the soul by considering issues such as the evidence of the soul's existence, the nature of the soul, the relationship between the soul and the body, the self or the self-knowledge, the formation and the eternity of the soul and the other related issues.

The importance given to the science of the soul by Ibn Sina, as well as numerous questions which he considers in his writings on the subject, are evidence enough that it is about the science that unduly has no appropriate place in the order of sciences.

**Keywords:** *Ibn Sina (Avicenna), science of the soul, the soul and the body, psychology, intellect, eternity, supermateriality, self-knowledge, the soul and the physiology, active intellect*