

HAJ IBN JAKZAN – IBN TUFEJLOVO REMEK-DELO

Tehran Halilović

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

Ibn Tufejl, veliki andaluski mislilac iz XII veka, značajan je u istoriji islamske filozofske misli zbog svog remek-dela *Haj ibn Jakzan*. Ovaj Ibn Tufejlov roman jedan je od najprevođenijih tekstova islamske filozofije na zapadne jezike. *Haj ibn Jakzan* jeste priča o detetu rođenom odnosno odraslom na ostrvu daleko od civilizacije i prema mišljenju mnogih istoričara islamske filozofije simbolizuje čovekovu dušu u njenom razvojnom duhovnom putovanju ka večnom blaženstvu.

Ibn Tufejlov uvod u knjigu daje jedinstven uvid u misaonu pozadinu ovog filozofa i pokazuje koliko je Ibn Tufejl upoznat sa idejama istaknutih islamskih filozofa. Činjenica da Ibn Tufejl nije učenik nijednog od četiri filozofa koja imenuje u uvodu – Farabija, Ibn Sine, Gazalija i Ibn Badže – opravdava izbor prevodilaca njegove knjige da mu udele zvanje samoukog filozofa. Znajući da je *Haj ibn Jakzan* priča o samoukom čoveku, ovaj nadimak može biti dodatni znak da je Ibn Tufejl u romanu pisao o sebi.

Osnovni motiv Ibn Tufejlovog *Haja ibn Jakzana* jeste saglasnost religije i nauke, odnosno filozofije. Haj vremenom razotkriva većinu najznačajnijih naučnih dostignuća Ibn Tufejlovog vremena da bi se na kraju posvetio razmišljanju o poreklu bitka. Ovaj misaoni razvoj, pre nego što na ostrvo dođe Absal, simbol religijske revelacije ili mističke tradicije, Haj postiže samostalno, bez pomoći drugih umnih bića. Hajova samoukost simbolizuje samodovoljnost racionalnog metoda u suočavanju sa istinom. Haj od Absala uči da govori i saznanje o religijskim ritualima koje počinje da praktikuje. Vrhunac Ibn Tufejlovog umeća u prikazivanju saglasnosti između religije i filozofije ogleda se u tome što Ibn Tufejl o filozofskim otkrićima piše alegorijskim jezikom religije.

Ključne reči: *Ibn Tufejl, Haj ibn Jakzan, Salaman i Absal, islam, islamska filozofija, alegorijske priče, simbol, Almohadi, Ibn Rušd, Ibn Sina, orijentalna filozofija*

Uvod

Ibn Tufejl, Abu Bakr Muhamed ibn Abdulmelik, čuveni je islamski filozof XII veka iz Andaluzije. Od svih Ibn Tufejlovih dela koje istoričari navode, do nas je stigao samo njegov filozofski roman *Haj ibn Jakzan* [Živ sin Budnog]. Iranski književnik i prevodilac ovog romana na persijski jezik u uvodu svog prevoda ističe da je Ibn Tufejl zaslužio veću pažnju istoričara islamske misli s obzirom na njegovo veliko znanje o svim naučnim oblastima, poput matematike, religijskih nauka, prirodnih nauka i medicine. Osim toga, Ibn Tufejl je bio talentovan pesnik i književnik (Foruzanfar 2002: 1).

Ibn Tufejl je rođen početkom XII veka u gradu Vadi Aš, u današnjem španskom Gvadiksu. Medicinu je učio u Granadi. Kako Zirikli tvrdi, Ibn Tufejl je postao dvorski lekar 1163. godine kod drugog almohadskog sultana Abu Jakuba Jusufa (Zirikli 2002/VI: 249). Almohadski sultani su bili ljubitelji nauke i filozofije. Verski motivi i duboka privrženost islamskim vrednostima naveli su osnivača almohavidskog pokreta Muhameda ibn Tumarta da se suprotstavi tadašnjoj vladajućoj dinastiji Morabituna. Al-Muvahidun, arapska izvorna reč koja označava almohade, potiče od korena *tavhid* i u prevodu znači „jednobošci”. Ovu dogmatsku i kulturološku odliku posedovali su svi almohadski sultani.

Otvorenost almohadskih sultana prema nauci treba postaviti pored opšte netrpeljivosti naroda, uglavnom pripadnika malikijskog pravca, prema filozofiji kao stranom saznavnom sistemu. Negativan pogled javnosti na filozofiju toliko je bio dominantan i opšteprisutan da čuveni andaluski filozof Ibn Rušd, na latinskom Averoes, ističe da je na svom prvom sastanku sa sultanom Abu Jakubom Jusufom negirao da poseduje filozofsko znanje. Zanimljivo je da je njihov sastanak organizovao zapravo Ibn Tufejl, tada uvaženi lekar na sultanovom dvoru, na zahtev sultana. Istoričar Abdulvahid Marakeši, rođen iste godine kada je Ibn Tufejl umro, 1185, i u istom gradu, Marakešu, prenosi od Ibn Rušdovog učenika Abu Bakra Bunduda ibn Jahje al-Kurtubija detalje sa tog sastanka:

„Čuo sam učitelja Abulvalida [Ibn Rušda] više puta da je ispričao, kada je došao kod sultana Abu Jakuba Jusufa, da su sultan i Ibn Tufejl bili sami. Ibn Tufejl me je predstavio i počeo je da me hvali više nego što sam zaslužio. Prvo što me je sultan pitao posle imena i plemena iz kojeg dolazim, bilo je pitanje o nebesima – šta filozofi kažu o nebesima; da li su nebesa stvorena ili su večna. Mene je u tom trenutku obuzeo strah i stid zbog čega sam negirao da se bavim filozofijom, jer nisam znao o čemu tačno je Ibn Tufejl prethodno razgovarao sa sultanom u vezi sa mnom. Sultan je shvatio moje osećanje neprijatnosti. Okrenuo se ka Ibn Tufejlu i

nastavio da razgovara sa njim o pitanju koje je postavio meni. Sultan je izneo mišljenje Aristotela i Platona i drugih filozofa i dodao kritike koje mogu biti usmerene protiv njihovog mišljenja sa aspekta islamskog gledišta. Primetio sam da sultan poseduje pamćenje koje nisam video ni kod koga ranije među onima koji se bave filozofijom. Sultan mi je i dalje pružio priliku da se opustim dok nisam progovorio. Kada sam preneo svoje saznanje o toj temi i napustio sastanak, sultan je naredio da mi daruju noć, odelo i konja” (Marakeši 2006: 179).

Komentare Aristotelovih dela Ibn Rušd je napisao na sultanov zahtev. Marakeši prenosi, takođe od Ibn Rušdovog učenika, da je sultan tražio nekoga ko bi mogao težak sadržaj Aristotelovih knjiga ili njegovih prevoda da pojasni i pojednostavi da bi narod lakše shvatio osnovnu poruku knjiga. I ovaj put je Ibn Tufejl posrednik i prenosi Ibn Rušdu sultanovu zamisao uz opravdanje da zbog obaveza i starosti ne može lično da prihvati taj projekat (isto). Ovaj razgovor prenosi neznatno izmenjenim rečima i Nasri Nadir u uvodu Ibn Tufejllove knjige *Haj ibn Jakzan* (Ibn Tufejl 2001: 10).

Na osnovu ova dva sveža istorijska predanja, napisana samo 26 godina posle Ibn Rušdove smrti, možemo da zaključimo da je sultan Abu Jakub Jusuf bio više nego ljubitelj nauke i filozofije. Ibn Halikan piše o njemu da je izuzetno dobro poznao istoriju Arapa pre i posle islama, naučio je napamet *Kuran* i zbirku verovesnikovih predanja *Sahih* od Buharija. Posle toga je pokazao interesovanje za medicinu i sakupio je mnoge filozofske knjige. Abu Jakub Jusuf sreo je mnogobrojne naučnike u Sevilji za vreme svoje vladavine (Ibn Hallikan 1994/VII: 134).

Na drugoj strani, narod nije pokazivao blagonaklonost prema filozofima i to stanje je trajalo godinama, čak od pre almohadskog carstva. Prevodilac Ibn Tufejl ovog romana na persijski jezik Foruzanfar prenosi od Makarija da su naučnici i posebno filozofi brinuli za svoj život. Ako bi se pročulo da se neko bavi filozofijom, ljudi bi ga proglasili otpadnikom iz religije i vršili bi pritisak na vlast da ubije tog naučnika ili da ga protera iz društva. Almoravidski vladar Ali ibn Jusuf spalio je Gazalijeve knjige (Foruzanfar 2002: 4–5). Istu sudbinu spaljivanja knjiga doživeo je za života i Ibn Rušd pošto je bio omrznut od strane trećeg almohadskog sultana, iako mu je pred smrt oprosteno.

S obzirom na sve okolnosti, ne treba da nas začudi malopre iznet podatak da je Ibn Rušd nemilo i uz oprez prihvatio da govori o filozofskim pitanjima pred Abu Jakubom Jusufom iako ga je Ibn Tufejl zbog toga pozvao na dvor. Vredno je pomena da Abdulvahid Marakeši u svojoj knjizi *al-Mu'džib* Ibn Tufejlom filozofski roman *Haj ibn Jakzan* svrstava u literaturu o prirodnoj nauci. On je napisao: „Svoju poslanicu o prirodnim naukama Ibn Tufejl je nazvao *Haj ibn Jakzan*. U njoj on pokušava da pojasni poreklo čovekove vrste. To je

kratka poslanica, izuzetno korisna iz pomenute naučne oblasti” (Marakeši 2006: 177). Bez obzira na to što Marakeši nije stručnjak ni za prirodne niti za filozofske nauke, činjenica da on ne prepoznaje filozofiju govori o tome na koji način su filozofi tog vremena predstavljali svoja dela.

Savremeni arapski pisac Omar Farouh potvrđuje da Ibn Tufejlov roman obuhvata prirodne nauke, ali ističe da su filozofske vrednosti očigledno Ibn Tufejlov primarni cilj. On piše: „Ibn Tufejlovo interesovanje za svet prirode bilo je veoma veliko, ali namera pisanja *Haja ibn Jakzana* prvenstveno je bila da se traga za svetom izvan prirode” (Farroukh 1946: 14). Ako Ibn Tufejl nije imao nameru da „prikrije” filozofski sadržaj svoje knjige, njegova stručnost u medicini dovoljan je razlog što je u romanu posvetio veliku pažnju prirodnim naukama.

Ibn Tufejl i Ibn Sinina orijentalna filozofija

Ibn Tufejl se obraća neimenovanoj osobi na čiji zahtev piše knjigu i u prvim rečenicama uvoda ističe da nastoji da razotkrije tajne Ibn Sinine „orijentalne filozofije” – *al-hikma al-mašrikija* (Ibn Tufejl 2001: 16). Bez obzira na to da li je Ibn Tufejl mislio na geografski istok – *al-mašrik* ili na pojam prosvetljenja i sunčevu svetlost – *al-išrak*, njegova objašnjenja u nastavku pokazuju da je reč o Ibn Sininoj filozofiji koju on izrazito poštuje. Značajno je, stoga, da pojasnimo istorijsku pozadinu Ibn Tufejlovog filozofskog dela i da analiziramo uticaj Ibn Sinine filozofske škole na razvoj islamske filozofije u Andaluziji.

S obzirom na to da je Ibn Sina u svojim klasičnim delima, pre svega u čuvenoj *aš-Šifa*, najavio da će napisati ili da je napisao knjigu *Hikma al-mašrikijin* [Filozofija istočnjaka] koja sadrži njegove posebne ideje, postavlja se ozbiljno pitanje da li je Ibn Tufejl eventualno posedovao tu Ibn Sininu knjigu od koje danas nema traga. Nadu da je tako nešto moguće budi činjenica da je jedan deo Ibn Sinine *Logike istočnjaka* očuvan do danas i poznat stručnjacima islamske filozofije.

Ibn Tufejl je definitivno bio upoznat sa Ibn Sininim čuvenim filozofskim delima *aš-Šifa* i *al-Išarat* i znao je za Ibn Sinine dve alegorijske priče *Haj ibn Jakzan* te *Salaman* i *Absal*. Ova četiri imena jedini su junaci Ibn Tufejlovog filozofskog romana. Iako priča u Ibn Tufejlovom *Haju ibn Jakzanu* nije ista kao Ibn Sinina, Ibn Tufejl tvrdi da prenosi tu priču. On piše: „Pošto sam izneo kratak pregled koji je u tebi pobudio radoznalost i dao podstrek da se pozabaviš idejom, preneću ti priču o Haju ibn Jakzanu i o Salamanu i Absalu [Asal u originalnom tekstu] koje pominje Ibn Sina. U kazivanjima o njima nalazi se pouka za one koji su razumom obdareni [*Kuran* 12: 111], i u tome je opomena za onog ko srce ima ili koristi sluh, a on je svedok [*Kuran* 50: 37]” (Ibn Tufejl 2001: 25).

Komentator Ibn Sinine filozofije Nasirudin Tusi objašnjava da postoje dve verzije priče o Salamanu i Absalu, jednu pripisuje Ibn Sini a drugu poznatom prevodiocu starogrčkih filozofskih knjiga u islamskom svetu Hunejnu ibn Ishaku (Tusi 1996/III: 364–369). Hunejnovu verziju priče napisao je pod istim imenom u prozi persijski pesnik i gnostik Abdurahman Džami. Ibn Tufejlovi Salaman i Absal ne podudaraju se ni sa jednom od ove dve verzije.

Prvo pitanje koje Ibn Tufejl postavlja u kratkom uvodu, pre nego što počne priču o Haju ibn Jakzanu, tiče se vrednosti čovekovog racionalnog i intuitivnog saznanja. Isticanje ovog pitanja nagoveštava na šta Ibn Tufejl tačno misli kada govori o Ibn Sininoj orijentalnoj filozofiji. Zanimljiva je činjenica da se Ibn Tufejl najpre poziva na Ibn Badžu i na njegovu misao da su neka čovekova saznanja različita od svih ostalih i da su uzvišenija od toga da budu pripisana prirodnom materijalnom životu. Prema Ibn Badžinom mišljenju, ta saznanja su božji dar srećnim ljudima. Ibn Tufejl je siguran da je Ibn Badža iskusio ovo saznanje (Ibn Tufejl 2001: 17).

Ibn Tufejl u nastavku prenosi Ibn Sinine reči o gnostičkom intuitivnom iskustvu odnosno saznanju. Ibn Sina u knjizi *al-Išarat* piše: „Kada čovekova volja i njegove [duhovne] vežbe dostignu određeni nivo, tada će divni odsjaji svetlosti istine sijati na njega, kao munje koje sevaju, a zatim će se stišati. Što čovek dalje bude vežbao, ova svetlost sve češće će se njemu pojavljivati – toliko često da će je videti i u trenucima kada ne praktikuje duhovne vežbe. Šta god da pogleda, videće sveti raj i prisetiće se nečega od toga, što će ga ispuniti tako da će u svemu početi da vidi Istinu. Tada će vežba doći do tačke u kojoj će se trenuci istine pretvoriti u stabilnost. Iznenaadne pojave će postati stalne, a munje će se pretvoriti u svetleću zvezdu. On će steći ustaljeno saznanje, kao da je reč o neprekidnom prisustvu” (Tusi 1996/III: 384–385).

Nastavak Ibn Sininog teksta Ibn Tufejl prenosi svojim rečima: „Tekst se završava tako što čovek postaje prefinjeno ogledalo podudarno sa Istinom. Tada čoveku dolaze najviša zadovoljstva i on se raduje samom sebi zbog onoga što u sebi oslikava. S tog aspekta, on gleda u Istinu, i gleda u sebe – zbog čega je nesiguran. Onda gubi sebe iz vida i primećuje samo stranu svetosti. Ako i primeti sebe, vidi sebe kao posmatrača. Na taj način, obistinjuje se veza sa Istinom” (Ibn Tufejl 2001: 18).

Doslovno citiranje Ibn Sininog teksta nedvosmisleno pokazuje da je Ibn Tufejl imao pristup mnogim Ibn Sininim knjigama. Isto tako očigledno je da se Ibn Sinina filozofija u Andaluziji nije akademski predavala kao danas u savremenom islamskom svetu. Ibn Tufejl konstatuje da je filozofsko znanje stekao istraživanjem Ibn Sininih i Gazalijevih knjiga i međusobnim upoređivanjem njihovih dela. Postoji mogućnost da Ibn Tufejl nije ni želeo da iskaže dubinu svog filozofskog saznanja, zbog društvenih neprilika koje bi njegova zainteresovanost za filozofiju mogla da pokrene.

Ibn Sina je na početku knjige *aš-Šifa*, kao što i Ibn Tufejl prenosi, najavio da će u toj knjizi pisati isključivo u skladu sa uverenjima starogrčkih filozofa, a da je svoje posebne ideje izneo u samostalnom delu. Ibn Sinin tekst glasi: „Imam još jednu knjigu u kojoj sam predstavio filozofiju onakvu kakva je po prirodi, i kako to zahteva izvesno mišljenje, koje ne uzima u obzir ideje ranijih filozofa, i ne ustručava se da im se usprotivi, a to je moja knjiga o orijentalnoj filozofiji. Što se tiče ove knjige [*aš-Šifa*], ona je obimnija i više se podudara sa idejama peripatetičkih filozofa. Ko hoće istinu koja nije skrivena, neka traži tu knjigu” (Ibn Sina 1985/I: 10). Ibn Tufejl potvrđuje da su Ibn Sinine filozofske ideje u knjizi *aš-Šifa* veoma bliske Aristotelovim mislima, čak i u vezi sa pitanjima koja nismo direktno čuli od starogrčkih filozofa (Ibn Tufejl 2001: 22).

Inspirisan analogijskim pričama Šejha Išraka, Anri Korben je istražio Ibn Sininu filozofiju da utvrdi koliko su njegove filozofske priče uticale na Šejha Išraka i njegovu misao. Korben tvrdi da na kraju Ibn Sinine priče o Haju ibn Jakzanu već možemo znati šta treba razumeti pod sintagmom orijentalna filozofija. Pošto je Orijent svet formi ili ideja, u suprotnosti sa Oksidentom u kojem se forme i ideje spuštaju na određeno vreme da 'informišu' materiju, orijentalna filozofija će biti znanje ideja o samima sebi. To je filozofija sveta anđela u njegova tri stepena: duhovnom, nebeskom i zemaljskom. Ako bismo razaznali Ibn Sinin program za orijentalnu filozofiju, prvi izvor je ova poslanica, u kojoj je jasno i otvoreno izražena vizija Orijenta (Corbin 1960: 123). Sudeći po Korbenovom shvatanju, Ibn Tufejl je prepoznao temeljnu nit Ibn Sinine orijentalne filozofije, odlučivši se da prepriča njegovu priču o Haju ibn Jakzanu.

O Ibn Tufejlvoj knjizi „Haj ibn Jakzan”

Haj ibn Jakzan kratka je filozofska priča za koju Muhamad Abdul Rahman Marhaba tvrdi da prikazuje srž tadašnje nauke i sažetak saznajnog iskustva Ibn Tufejl ovih prethodnika, a samog Ibn Tufejla predstavlja kao enciklopedijskog naučnika i stručnjaka u prirodnim naukama (Marhaba 1993: 444). Knjiga *Haj ibn Jakzan* svrstava se među najvažnije filozofske knjige u srednjovekovnoj islamskoj filozofiji (Sarton 1931/II: 354). Prvi zapadni istraživač koji se ozbiljno posvetio istraživanju ove knjige jeste Englez Edvard Pokok (1604–1691). On je preveo knjigu sa arapskog na latinski sa podužim naslovom *Samouki filozof; poslanica o tome kako ljudski razum može razmišljanjem o nižim pitanjima da postigne uzvišena zapažanja*. Gul Rasel konstatuje da je prevod *Haja ibn Jakzana* obavljen 1671, iste godine kada je Džon Lok počeo da piše rukopis *Ogleda o ljudskom razumu*, ali ostavlja otvoreno pitanje koliko je taj prevod uticao na Lokovu misao (Russell 1993: 224).

Ideja da razum može samostalno da razotkrije najuzvišenija saznanja, prema mišljenju Simona Oklija, jednog od prevodilaca ove knjige na engleski

jezik, toliko je bila zloupotrebljena da je on osetio obavezu da priloži dodatak od 36 stranica uz svoj prevod i da se suprotstavi ovoj ideji, pri čemu je prilog knjizi najavljen na naslovnoj strani, ali ipak Okli u predgovoru prepušta čitaocima pravo da donesu zaključak o ovoj temi. Okli u kritičkom dodatku ističe značaj verovesništva u čovekovom saznavnom i duhovnom razvoju.

Latinski tekst priče preveden je kasnije na mnoge svetske jezike. Pre Pokoka, Moses Narboni preveo je knjigu na hebrejski jezik 1349. uz komentare, i uporedio je sa sadržajem Ibn Badžine knjige *Tadbir al-mutavahid*. Pokokov prevod na latinski objavljen je 1671. u Oksfordu, a drugo izdanje 1700. godine. Za dve godine, 1881. i 1882, knjiga je objavljena četiri puta u Egiptu i dva puta u Istanbulu. Na engleski jezik ju je preveo Džordž Kejt i objavio je u Londonu 1674, Džordž Ašvel 1686, Simon Okli 1708, sa ponovnim izdanjima 1711. i 1731. godine. Francuski prevod uz kritički osvrt na Ibn Tufejlovu knjigu napravio je Leon Gutije, što je najdublja analiza napisana o Ibn Tufejlvoj knjizi u bibliografskom smislu. Gutijeov prevod objavljen je 1909. u Parizu, 1920. u Alžiru i 1936. u Bejrutu (Šerif 1983/I: 769–770). Osim pomenutih prevoda, Abdurahman Badavi u svojoj *Enciklopediji filozofije* navodi podatke o ostalim prevodima: na holandski jezik, objavljen 1672, prevod Džordža Pritijusa sa latinskog na nemački objavljen 1726, prevod Johana Gotfrida Ajhorna sa arapskog na nemački jezik objavljen 1783, Bronlov prevod na engleski 1904, Fultonov na engleski 1929, Heinkin prevod sa engleskog na nemački 1907, kao i prevod Anhela Palensije Gonzalesa sa arapskog na španski 1936. godine (Badavi 1984/I: 70–71). Prevodi na persijski i na urdu u skorije vreme, kao i nova izdanja ove knjige u arapskim zemljama, pokazuju da interesovanje za ovu knjigu još uvek nije utihnulo (Šerif 1983/I: 770).

U vezi sa uticajem Ibn Tufejllove knjige na zapadnu misao, pominju se dve knjige. Prva knjiga je roman *El Kritikon* od Baltazara Gracijana, jezuitskog sveštenika. Znajući da je Gracijanov roman napisan između 1650. i 1653. godine, znači pre Pokokovog prevoda *Haja ibn Jakzana* na latinski jezik 1681, začuđujuće je koliko prvi deo Gracijanovog romana liči na početak Ibn Tufejllove priče o Haju. Badavi tvrdi da je početak priče u ova dva romana toliko slično sročena da je još uvek nerešeno pitanje kako je tako nešto moguće ako znamo da Baltazar Gracijan nije znao arapski jezik. Druga knjiga koja se dovodi u vezu sa Ibn Tufejlovim romanom jeste Defoov *Robinson Kruso*. *Robinson Kruso* manje liči na *Haja ibn Jakzana* od *El Kritikona*, ali postoji mogućnost da je Danijel Defo znao za Ibn Tufejlovu knjigu jer je *Robinson Kruso* objavljen 1719. godine, to jest 38 godina posle objavljivanja Pokokovog prevoda. U svakom slučaju, pristupi ova dva pisca priči o usamljenom čoveku na ostrvu potpuno su različiti (Badavi 1984: 75).

Zijaudin Sadžadi pretpostavlja da su Gracijan i Defo obojica znali hebrejski jezik i da su imali pristup hebrejskom prevodu i komentaru ove knjige za

koji smo rekli da ga je objavio Moses od Narbone u 14. veku. Sadžadi dodaje mogućnost da je o Ibn Tufejlovoj knjizi bio obavešten i holandski filozof Baruh Spinoza (1632–1677), jer je prevodilac *Haja ibn Jakzana* na holandski jezik bio njegov prijatelj a prevod je opšte zapažen u tom vremenu. Godine 1751. objavljeno je i drugo izdanje ovog prevoda (Sadžadi 1995: 105).

Ibrahim Madkur smatra da je Defoov roman *Robinson Kruso* sličan priči o Haju ibn Jakzanu, ali ne govori detaljnije o mogućem uticaju (Madkur 1968: 52). Abdhusein Zarinkub priznaje da je povratak religiji zajednički sadržaj oba romana, ali ne vidi ozbiljnu sličnost u filozofskom smislu i na polju ontološkog razumevanja sveta kod Haja ibn Jakzana (Zarinkub 1989: 349). Život Haja ibn Jakzana i Robinsona Krusoa na ostrvu veoma je sličan u telesnom aspektu, dok tragaju za hranom ili dok rešavaju svakodnevne probleme i zadovoljavaju osnovne potrebe. Ali u kontekstu duhovnog i mentalnog proputovanja, priča o Haju ibn Jakzanu daleko je složenija i sadržajnije. Činjenica da se mladi škotski mornar Aleksandar Selkirk posle više od četiri godine boravka u samoći na udaljenom ostrvu vratio kući 1705. godine, samo nekoliko godina pre nego što je objavljen *Robinson Kruso*, dovoljna je da izvestan i samostalan uticaj Ibn Tufejlove priče na Danijela Defoa ne bude toliko značajan.

Sažetak Ibn Tufejlove priče o Haju ibn Jakzanu

Na jednom indijskom tropskom ostrvu čovek se rađa bez roditelja, jer ostrvo ima najumereniju klimu na svetu. Neki ne prihvataju da je Haj ibn Jakzan rođen bez roditelja i drugačije opisuju prve dane njegovog života. Oni kažu da je pored tog ostrva živeo veličanstveni kralj koga su svi poštovali i plašili ga se. Kralj je imao prelepu sestru koja je tajno dobila dete sa Jakzanom, kraljevim dalekim rođakom. Iz straha od brata, kada joj se dete rodilo, podojila ga je, stavila u kovčeg i pustila u more da plovi. Talasi su odneli dete na obalu pomenutog ostrva, duboko među drvećem. Dete je počelo da plače od gladi. Čula ga je gazela koja je izgubila svoje mladunče i u tom trenutku bila u potrazi za njim. Čula je dečji plač i poverovala da je to glas njenog mladunčeta. Gazela ga je podigla i vodila brigu o njemu. Oni koji veruju da je rođenje deteta moguće bez roditelja, govore da je na tom ostrvu vremenom nastao komadić gline, savršenom kombinacijom vlažnosti i toplote. Srednji odnosno unutrašnji deo gline posedovao je odgovarajuće uslove za formiranje čovekove prirode. Glina je uzavrela i nabujala, a u sredini se našla mala izbočina, koja je bila podeljena zavesicom na dva dela, i ispunjena nežnim i vazдушnim telom. Božjom voljom je duša iz višeg sveta ušla u njega. Kada je duša ušla u tu glinenu prazninu, sve telesne sposobnosti su joj se potčinile i poklonile... Kada je upotpunjen prirodni proces nastanka, zavesice su se rasepale kao porođaj a ostatak osušene gline je napukao i raspao se. Dete je zaplakalo od

gladi. U pomoć mu je pritrčala gazela koja je izgubila svoje mladunče. Od ovog dela, obe verzije priče su iste.

Gazela je dojila Haja i vodila brigu o njemu. Haj se osećao smireno sa gazelom, pratio ju je svuda i upoznao druge životinje pored nje, obraćao je pažnju na njihov izgled. Jeo bi sa životinjama, a one bi mu krale hranu i on bi shvatio da su one jače od njega. Kad je navršio sedam godina, on je od širokog lišća drveća napravio sebi odeću i prekrrio intimne delove tela. Lišće je ubrzo uvelo i ova radnja se ponovila mnogo puta. Pravio je štapove i motke od grana drveća i branio se od uznemirujućih i dosadnih životinja. Tako je saznao da su njegove ruke veštije od životinjskih ruku. Kad je napunio sedam godina, više je razmišljao o pokrivanju. Skinuo je umrlom lešinaru perje, krila i rep i pokrio se njima, presekao je pokrivač na dve polovine i vezao ga s leđa i spređa. Na taj način stekao je veći mir od životinja.

U to vreme, gazela se razbolela, oslabila i uginula. Smrt gazele veoma je iznenadila i zbunila Haja ibn Jakzana. Zapitao se koji deo gazelinog tela je oštećen toliko da je telo prestalo da funkcioniše. Primetio je da su svi vidljivi organi zdravi. Pretpostavio je da bi mogao biti oštećen unutrašnji organ. Nastavio je da istražuje i zaključio je da bi glavni deo tela trebalo da bude u sredini tela jer obično taj deo životinje napadaju. S nadom da će spasti gazelu i posle dugog snebivanja odlučio je da otvori gazelino telo i da pronade njeno srce. Oštrim predmetom je rasecpao grudni koš i uz veliki napor našao je njeno srce, ali nije uočio nikakvo oštećenje. Otvorio je srce i pronašao u njemu dve komore. Desni deo srca bio je pun guste zgrušane krvi, a levi deo je bio prazan. Haj je zaključio da je nešto bilo u srcu što je izašlo iz njega. Razmišljao je da njegova majka nije bila ovo telo, nego taj sastojak koji je napustio telo. Telo je njegova majka koristila kao sredstvo i kao štap za svoja delovanja.

Haj se uznemirio kada je gazelin leš počeo da se oseća jer nije znao šta da učini s njim. Imitirajući vranu koju je gledao kako ukopava mrtvo telo druge vrane, Haj je iskopao rupu i u nju spustio telo svoje majke, to jest gazele, i zatrpao je zemljom. Gledao je kako se ostale gazele kreću kao njegova majka, pa je pomislio da je isto biće u svima njima uzrok kretanja i života, i da je isto biće bilo u telu njegove majke. I dalje je živio s drugim životinjama i čudilo ga je što nikada nije sreo životinju poput sebe. Znao je da je ostrvo okruženo morem, ali je mislio da je to jedino naseljeno mesto na svetu...

Otkriće vatre. Jednog dana su se od velike vrućine zapalile šećerne trske. Haju je prizor bio veoma zanimljiv jer dotad nije video vatru. Opekao se kada je hteo da dodirne vatru, pa je uzeo šećernu trsku s drugog kraja koji nije goreo i poneo je sa sobom. Pazio je da se vatra ne ugasi jer je želeo da vidi šta će se desiti kada stvari ostanu duže u vatri. Na taj način je otkrio mogućnost kuvanja biljne i životinjske hrane. Toplota vatre ga je inspirisala da zaključi da je toplota tela znak života. Već je znao da su životinje različite vrste, ali da su sve

iste u suštini koja ih pokreće. Životinjska duša je isti element koji se prožima kroz sve organe. Takođe je shvatio da jedinstveno delovanje duše može proizvesti raznovrsne efekte u skladu sa telesnim priborima i čulnim organima vida, sluha, mirisa, ukusa i dodira. Svaki organ koji izgubi dušu, prestaće da radi. Kada duša potpuno izađe iz tela, telo više ne funkcioniše i doživljava smrt. Do ovog nivoa razmišljanja Haj je stigao kada su prošle tri „sedmice” njegovog života, znači kada je imao 21 godinu. Za to vreme je pravio odeću i obuću od životinjske kože, a od biljnih vlakana pravio je konce i užad. Proučavanjem pčela naučio je da pravi kućice, pripitomio je neke ptice i kokoške i koristio je njihova jaja i piliće. Rogove životinja je vezivao za vrh jakih grana i pravio je koplja. Ovim otkrićima Haj je uspeo da izjednači svoju poziciju na ostrvu pored životinja sa snažnim telesnim sposobnostima. Velike životinje više nisu mogle da ugroze Haja, ali i dalje je prilikom trčanja zaostajao za njima. Zato je pomislio da neke životinje pripitomi radi jahanja i bržeg kretanja. Pošto je ukrotio konja, napravio je nešto poput sedla i uzda od kože. Sve je to postigao detaljnim posmatranjem anatomije životinjskih tela. Imao je tada 21 godinu.

Pažljivo proučavajući vrste životinja, biljaka i neživih tela, Haj je saznao da je celokupan bitak jedinstven. Životinje su međusobno podeljene na vrste. Životinje i biljke nisu različite vrste istog bića jer životinje imaju prednost nad biljkama u osetnom saznanju i kretanju u prostoru. Životinje poseduju potpune sposobnosti, a biljke su ograničenije. Neživa tela poput kamena, vode, vazduha i vatre imaju telesnu ekstenziju, odnosno dimenziju, iako se međusobno razlikuju u pojedinim karakteristikama. Pošto svako telo, osim toga što je telo, poseduje i dodatnu istinu koja ga čini specifičnim, Haj je počeo da razmišlja o telesnoj formi, to jest o poreklu telesne specifičnosti. Tada ga je prvi put obasjala duhovna svetlost, jer telesnu formu odnosno aktuelnost tela ne možemo saznati putem opažajnih čula. Razum sudi da je forma to jest aktuelnost tela nešto osim samog tela i da ona proizvodi specifične aktivnosti određenog tela.

Pošto je saznao za formu tela, Haj je prestao da se zanima za telo i usmerio se na dušu. Haj je zaključio da sva tela imaju dimenziju, ali povrh toga svako telo ima specifične karakteristike koje ga čine posebnim. Kao glina koja se u suštini ne menja ali može da poprimi različite oblike. Dva aspekta postoje u telima. Jedan aspekt je telesna dimenzija, a drugi je ono što prima različite dimenzije. Različite dimenzije su forme i aktuelnosti tela, a ono što je stabilno u telima i menja se poput gline u različite oblike, to je materija. Haj je shvatio da se bića pretvaraju jedno u drugo i da menjaju oblike i osobine. On je zaključio da sve promene zahtevaju delatni uzrok. Poželeo je detaljnije da upozna delatni uzrok svih promena jer je video da su sva tela promenljiva i da u svom postojanju zavise od tog uzroka.

Zatim je pogledao nebeska tela i otkrio da i ona imaju tri dimenzije. Na osnovu činjenice da dimenzije ne mogu biti beskonačne, dokazao je da je ideja

o beskonačnom telu nemoguća i neispravna. Haj je u 28. godini života, posle svoje četiri „sedmice”, razmatrao nebo i zvezde. Pošto je verovao da je telo neba konačno, pozeleo je da sazna oblik neba, i prvo je razmatrao Sunce, Mesec i zvezde. Posmatrao je njihov izlazak i zalazak sa istoka i zapada, i proučavao kruženje i putanje planeta na severnoj i južnoj strani neba. Pošto je Haj živio u tropskom pojasu, sazvežđa je opažao pod skoro istim uglom tokom cele godine. To mu je olakšalo da dođe do zaključka da je nebo okruglo. Verovao je da se zvezde kreću zbog kretanja neba.

Haj se zapitao da li je svet stvoren ili postoji oduvek. Odgovor na ovo pitanje nije našao brzo, ali je pretpostavio da bi trebalo da je nešto netelesno stvorilo svet ako je svet stvoren, i da bi trebalo, ako svet postoji oduvek, da ima pokretača koji ga oduvek pokreće. U svakom slučaju, Haj je znao da svet zahteva pokretača jer materija ima potrebu za formom i za uzrokom aktuelnosti koju ne poseduje sama od sebe. Formu daruje slobodni delatni uzrok. Delatni uzrok sveta jeste poreklo sveta. Celokupan svet potiče iz Njegovog bitka i On postoji oduvek. Njegovo stvaralaštvo događa se bez vremenskog trajanja. „Zaista, zapovest Njegova, kad nešto želi, jeste da mu kaže: 'Budi!' – i ono bude” (*Kuran* 36: 82).

Haj je uvideo da u svim bićima, jakim i slabim i potpunim i ograničenim, postoje znakovi Njegove lepote, snage i vrline. Taj slobodni delatni uzrok veći je, lepši, potpuniji i istrajniji od svega. U Njemu nema negativnih svojstava jer je ograničenje ništavilo. On je Apsolutni bitak i Nužno biće. Haj je do ovog stepena saznanja stigao posle pet nedelja svog života, to jest sa 35 godina. Želeo je, malo-pomalo, da razotkrije odakle je stekao saznanje o Stvoritelju slobodnom. Razmatrao je svoja čula koja opažaju telo i video da je Nužno biće lišeno telesnih karakteristika. Zbog toga su telesna bića izgubila u značaju u njegovom pogledu. Haj je razmislio o svojoj plemenitoj suštini koja je saznala o plemenitom bitku Nužnog bića i došao do zaključka da je njegova suština, znači Hajova, takođe nadtelesna i večna. Tako je saznao da će čovekova suština doživeti večno blaženstvo ili večnu propast. Haj je bio sve željniji da upozna istinu Nužnog bitka od kojeg potiču sve lepote i vrline ovog sveta. Pozeleo je da se nikada od Njega ne udalji i da Ga ni za jedan trenutak ne smećne s uma.

U toku razmišljanja o istinskom bitku, odjednom bi ga neka telesna potreba sprečila da nastavi da razmišlja o tome. Haj bi bio tužan svaki put kad bi morao da skrene pažnju sa istinskog bića. On je shvatio da nijedna životinja ne može biti neprestano posvećena duhovnom opažanju i sve vreme oslobođena telesnih i materijalnih ograničenja.

Da bi oponašao Nužno biće, Haj je zaključio da je poznavanje Njegovog istinskog bitka oponašanje Njegovih afirmativnih svojstava, a negativna svojstva Nužnog bića navela su Haja da nameri da se odrekne telesnih prohteva.

Stoga se posvetio asketskom životu. U stanju duhovnog opažanja sve bi iščeznulo osim njegove biti koja je usmerena ka posmatranju istinskog Bitka. Postepeno bi se oslobodio i svesti o sebi, pa bi postao ništavan, jer bi stekao stepen pročišćenog opažanja Istine. Osim Istine ne bi ostalo ničega drugog, kao što Bog u časnoj Knjizi kaže: „Čija je vlast danas? Boga Jedinog, Onog koji potčinjava!” (*Kuran* 40: 16). Haj je razumeo reč Istine i čuo poziv...

Haj ibn Jakzan postigao je stupanj utrnuća, poznat po imenu *fana*, i otuđio se čak i od sebe. Posmatrao je ostala bića i znao je da su ona bitak Istine i da na svetu sem Njega ne postoji ništa drugo. Jednim pogledom bi Haj ibn Jakzan video u svetu mnoštvo, a drugim, jedinstvo.

Haj se na trenutak vratio iz onog iskustva poput onesvešćenosti, vratio se u svet osetnih čula, a božji svet bi nestao, jer se ne mogu oba sveta jednim pogledom posmatrati. Odmah po povratku sa tog plemenitog stupnja i po ulasku u telesni svet, Haj je pozeleo da ponovo doživi isto iskustvo. Ovaj put je s manje napora postigao iskustvo i duže se zadržao, pa se opet vratio. Sve je manje ostajao u svetu tela i sve lakše odlazio tamo i duže se zadržavao. Želeo je da ga Bog izbavi iz ograničenja tela da bi duže i jače osećao užitak prisutnosti i da ga prohtevi tela ne bi vraćali nazad. U ovom stanju je bio kada je završena sedma sedmica njegovog života, i imao je punih 50 godina. Tada je sreo Absala [Asal u originalnom tekstu] i počeo je da se druži s njim.

Dolazak Absala. Na najbližem ostrvu do mesta gde je Haj rođen, ljudi su praktikovali veru jednog od ranijih proroka, božjih verovesnika, u kojoj su religijske istine predstavljane u vidu metafora i simbola. Kralj tog ostrva podržavao je religijske aktivnosti. Bila su na tom ostrvu dva mladića, dobroćudna i velikodušna, po imenu Absal i Salaman. Absal je razmišljao o dubinskom značenju religije, a Salaman je bio sklon površinskom shvatanju religijskih propisa i više se družio sa ljudima. Absal je čuo o ostrvu na kom je rođen Haj ibn Jakzan i odlučio je da ode tamo i da se posveti sebi. Unajmio je čamac, pozdravio se sa svojim prijateljem Salamanom i otišao. Na Hajovom ostrvu, Absal je u osami služio Bogu i razmišljao o Istini. Katkada je izlazio iz svog skrovišta da nabavi hranu i da utoli glad.

Haj ibn Jakzan takođe je retko izlazio da obezbedi sebi skroman obrok. Posle nekog vremena njih dvojica su se sreli. Absal je pomislio da je i Haj osamljeni duhovnjak kao on, ali Haj nije imao nikakvu predstavu o tome ko može biti Absal. S ciljem da očuva svoju i Hajovu samoću, Absal je počeo da beži, a Haj je krenuo za njim. Kad je pretpostavio da ga se Absal uplašio, Haj se povukao i sakrio. Absal je nastavio da se moli i da služi Bogu, Haj ga je sve vreme posmatrao i približavao mu se malo-pomalo dok nije čuo Absala kako recituje religijske molitvene fraze. Haj je primetio da je Absal ista vrsta bića kao on, i da nosi ručno proizvedenu odeću. Kroz Absalovu molitvu i njegovu udubljenost Haj je zaključio da je Absal upoznao Boga, pa je odlučio da se

pojavi pred njim. Absal je ponovo počeo da beži, ali ga je Haj sustigao i uhvatio. Absal je bio prestravljen vunastom kožom životinje koju je Haj nosio na sebi i njegovom snagom i brzinom trčanja, ali ipak, pomislio je da osvoji njegovu simpatiju pa mu je obznanio prijateljstvo rečima koje Haj nije mogao da razume. Haj je takođe pokušao životinjskim glasovima da privoli Absala, pomazio ga je i protrljao se uz njega.

Absal je naučio Haja da govori i posle određenog vremena Haj je opisao početak svog života, govorio o majci gazeli, da ga je došla i ostale događaje u životu. Iz svega što je Haj rekao, Absal je zaključio da su religijske knjige i propisi, te raj i pakao, zapravo kao simboli i metafore onoga što je Haj iskusio. Prema tome, Absal je Haja prihvatio s velikim poštovanjem i veličanjem jer je shvatio da je Haj jedan od božjih miljenika.

Absal je govorio Haju kako ljudi žive na susednom ostrvu i objasnio mu je pojmove religije, raja, pakla, proživljenja posle smrti i večnog života. Haj je sve razumeo i prihvatio i poverovao u istinitost božjeg verovesnika koji je sve ovo preneo ljudima. Absal je podučio Haja religijskim obredima i Haj je prihvatio da praktikuje, primera radi, dnevne molitve, post, milostinju i hodočašće. Samo su dve stvari i dalje čudile Haja. Prvo, zašto je božji verovesnik opisao božji svet simbolima i metaforama, zašto nije direktno govorio o tajnama, i drugo, zašto su s jedne strane dozvoljeni prikupljanje imetka i preterani unos hrane, a s druge strane određeni su zakoni o upravljanju imovinom i preporuke o smanjenju obroka. Haj je verovao da bi se ljudi sami odricali tih stvari kad bi saznali o religijskim istinama i pohrlili ka Istini. Ne bi bilo više potrebe da se uvode zakoni o imovini koju ljudi više ne bi želeli.

Hajova pogrešna procena bila je zasnovana na pretpostavci da svi ljudi imaju čistu i plemenitu prirodu, snažan um i pronicljivu dušu. Haj nije bio svestan čovekovih nedostataka. Absal je pomislio da bi Haj mogao da uputi njegove prijatelje i poznanike pa su zajedno otišli do obale ostrva, ukrcali se na brod koji je ostao u blizini njihovog ostrva i otputovali do Absalovog ostrva. Absalovi poznanici koji su bili mudriji od ostalih okupili su se oko njih. Vladar tog ostrva bio je Salaman, Absalov prijatelj. Haj ibn Jakzan otkrio je veo tajni i obelodanio istinu verskih metafora, nakon čega su se ljudi razišli nezadovoljni i nezainteresovani za Hajove reči koje su bile iznad moći njihovog razumevanja.

Haj ibn Jakzan saznao je da su ljudi različiti i da se svaka grupa ljudi rađuje svojim uverenjima i običajima. Video je da većina ljudi obožava sopstvene strasti za ubiranjem imetka jer nije osetila slast mudrosti, osim malog broja koji će postići večno blaženstvo. Haj je razumeo zašto je metod božjih verovesnika u odnosu na društvo superiorniji put mudrosti i upute. Haj je otišao kod Salamana i njegovih prijatelja, oprostio se od njih, posavetovao im da se pridržavaju verskih propisa i da se suzdrže od želje za svetovnim vrednostima

i napustio ih je. Zatim su se Absal i Haj vratili na svoje ostrvo, Haj je uživao u plemenitim iskustvima, a Absal ga je sledio u tome. Obojica su služili Bogu sve dok nisu zatekli izvesnost.

Simbolička značenja priče o Haju ibn Jakzanu

Osnovno pitanje ovog teksta jeste šta simbolizuju pojmovi i ličnosti predstavljeni u Ibn Tufejlovoj filozofskoj priči. S obzirom na to da Ibn Tufejl nije začetnik simbolističkog stila u filozofskoj misli u islamu i da je preuzeo ovaj metod od svojih prethodnika, može se očekivati da su simboli upotrebljeni u njegovoj priči nastavak ustaljene simbolističke tradicije velikih islamskih filozofa. Već smo naveli da je Ibn Tufejl naglasio da će tumačiti Ibn Sininu poslanicu o istoimenoj priči *Haj ibn Jakzan* (Ibn Tufejl 2001: 16). Pošto njegova priča očigledno nema ništa zajedničko sa Ibn Sininom pričom, pitanje je da li je Ibn Tufejl samo preneo Ibn Sinine simboličke vrednosti u svojoj priči ili se ni u tom smislu nije pridržavao okvira Ibn Sininog *Haja ibn Jakzana*.

S druge strane, još jedna dilema koja se javlja pri tumačenju Ibn Tufejlovog romana jeste to što stanovnici susednog ostrva slede veru predstavljenu simbolima i alegorijama. Junak Ibn Tufejlove priče Haj želi da izbavi narod iz neznanja i pokušava da im objasni direktnu istinu, ne koristeći religijski alegorijski jezik. Zbunjujuća činjenica je to što Ibn Tufejl u svom romanu takođe bira alegorijski jezik da prenese svoju filozofsku ideju. Time postaje nejasno šta je glavna Ibn Tufejllova ideja i koliko je ona različita od religijskog učenja, jer u istoriji islamske misli Ibn Tufejl je poznat kao filozof. Sadržaj njegovog romana i Hajovo intelektualno ponašanje potvrđuju originalnost filozofske misli Ibn Tufejla.

Treći paradoks u tumačenju Ibn Tufejlovog romana jeste njegov stav prema filozofima njegovog doba. Ibn Tufejl naglašava da želi da spase narod od filozofa svog vremena. Pošto se Haj oprašta od Salamana i stanovnika susednog ostrva, Ibn Tufejl se na kraju priče oprašta od čitalaca i navodi da je poveo brigu da se neuki ljudi ne odreknu sleđenja verovesnika i religijskog učenja zarad novonastalih iskvarenih ideja filozofa. Čitajući Ibn Tufejlove završne reči stiče se dojam da se Ibn Tufejl postavlja naspram filozofije, na istoj strani kao predstavnici šerijatskih nauka tog doba. Već smo govorili o tome koliko je bilo nepoželjno i rizično baviti se filozofijom za vreme Almohada. Da Ibn Tufejl nije protiv filozofije nego da kritikuje neke određene filozofske trendove ili da se predstavlja kao samostalni mislilac, pokazuje činjenica da Ibn Tufejl u uvodu u ovu knjigu izuzetno visoko ceni Gazalija i Ibn Badžu.

Gazali je definitivno oštar kritičar filozofske misli, toliko da neki mislioci njegove kritike smatraju završetkom istorije filozofske misli u islamu. Ibn Rušda bi trebalo tumačiti kao neuspeli pokušaj obnove filozofske misli u tom

pogledu. Bez obzira na to što istih tih godina islamska filozofija doživljava procvat u delima Šejha Išraka, Ibn Tufejl nije usmeren na Gazalija zbog njegove kritike filozofije. Gazali je uvažen kod Ibn Tufejla zbog svog shvatanja duhovnog razvoja i isticanja intuitivnog saznanja. Ibn Tufejl pronalazi znakove intuitivnog saznanja i kod Ibn Badže, filozofa koji je poznat po strogom racionalnom metodu.

Zbog ova tri paradoksa u tekstu knjige, kao i donekle u Ibn Tufejlovoj ličnosti, tumačenje značenja knjige *Haj ibn Jakzan* postaje ne tako jednostavno. Činjenicu koju skoro svi mislioci prihvataju napisao je početkom XX veka američki orijentalista Dankan Mekdonald, a to je da Ibn Tufejlova knjiga predstavlja model postupanja almohadskog okruženja prema narodu i filozofima. Pod zaštitom Abu Jakuba, Ibn Tufejl je praktično uspeo „na usamljenom ostrvu” da se bavi naukom i duhovnim razvojem. Prema Mekdonaldovom mišljenju, Abu Jakub je verovatno Salaman, prosvetljen ali praktičan vladar susednog ostrva. Očigledno je da njihov međusobni odnos nije bio svestran (MacDonald 1903: 254).

Ako Ibn Tufejl Haja doživljava kao sebe, što je vrlo verovatno jer na nekoliko mesta Hajovim rečima Ibn Tufejl iznosi sopstvena lična mišljenja, najizglednije je da Abu Jakub bude Absal. Haj sa Absalom ima mnogo više zajedničkih osobina i sličnih interesovanja nego sa Salamonom. Podatak koji smo preneli od Ibn Rušdovog učenika da je Abu Jakub želeo da upozna narod sa Aristotelovim delima pokazuje da ni Abu Jakub nije bio ravnodušan kada je u pitanju stav naroda prema „naučnim istinama” koje je sultan nameravao da promovise uz pomoć Ibn Tufejla i Ibn Rušda. Podatak da je Abu Jakub sačekao Ibn Rušda da se odluči da iskaže svoje filozofsko znanje na njihovom prvom sastanku dokaz je da je Abu Jakub na strani Ibn Tufejla i drugih poznavalaca starogrčke filozofije. Prema ovom tumačenju, Salamani su verski autoriteti tadašnjeg društva koji i dalje uživaju status religijskih lidera, ili su to verska ubeđenja društva koja se ne menjaju tako jednostavno političkim nalogima racionalističke almohadske vlasti.

Autor *Istorije arapske filozofije* Saliba ne slaže se sa idejom da Ibn Tufejl piše o sopstvenim duhovnim i intelektualnim pustolovinama. On ističe da je Ibn Tufejlov glavni cilj u knjizi da prikaže saglasnost filozofije i religije, odnosno njihovo jedinstvo. Prema Salibinom mišljenju, Salaman je simbol običnog čoveka, Absal simbol pravičnog čoveka odraslog u okrilju šerijata, a Haj predstavlja manifestaciju aktivnog intelekta u čoveku. Druženje Haja i Absala tumači se kao saglasnost filozofije i religijskog šerijata. Salaman i njegovi prijatelji nisu uspeli da razumeju Hajovu misao jer nisu poput njega uvežbali duhovne i umne sposobnosti (Saliba 1995: 438).

Saliba napominje da Ibn Tufejl ne može biti Haj jer da je Ibn Tufejl odustao od toga da će narod jednom razumeti filozofske ideje, on ne bi ni počeo da piše filozofski roman tajnovitim jezikom (isto). Razlika između Ibn Tufejla

i njegovog čuvenog prethodnika Ibn Badže, Avempacea, jeste zapravo u tome, kako Saliba tvrdi, da je Ibn Badža sušti racionalista dok Ibn Tufejl zagovara značaj iskustva i intuicije u filozofskom saznanju (isto: 439).

U konceptualnom pogledu, bez obzira na ljudski momenat u kom je *Haj ibn Jakzan* sročeni, najpopularnije tumačenje junaka Ibn Tufejllove priče jeste ovo preneto od Salibe – da Haj predstavlja instituciju čovekovog razuma, odnosno intelekta. Savremeni iranski filozof Golamhosein Ebrahimi Dinani tvrdi da je Haj simbol razuma (arap. *al-'akl*), a Jakzan simbol božjeg porekla. Čovekov razum kod Ibn Tufejla obuhvata toliko širok opseg da prodire u dubine prirodnog sveta i prikazuje se u različitim okvirima. Iako Ibn Tufejla poznajemo najpre kao filozofa koji se bavi najdubljim filozofskim temama, Haj ibn Jakzan se u njegovom romanu bavi mnogim drugim naukama i veštinama, što pokazuje snagu Ibn Tufejllove mašte da poveže čovekovu intelektualnu moć sa što većim spektrom ljudskog znanja. Anatomska nauka, eksperimentalna medicina, geografija, astronomija i kosmologija neki su primeri tih nauka (Ebrahimi Dinani 1992: 58).

Haj je simbol filozofije i razuma. Naslov prevoda Ibn Tufejllovog romana na engleski jezik: da ljudski razum može da stekne najuzvišenija saznanja, i kritika koju je priložio kasnije Okli uz svoj prevod – ukazuju na to da je Haj protumačen kao filozof koji stiče racionalna saznanja bez potrebe za dodatnim revelacijskim ili intuitivnim otkrovenjem. Dolazak Absala na ostrvo i njegovo druženje sa Hajom simbolizuju suočavanje ljudskog razuma sa dodatnim poreklima saznanja. Absal najverovatnije manifestuje religiju u odnosu između razuma i religije. Ipak, moguće je da je Ibn Tufejl mislio i na gnostičku misao, jer Absal nije bio zadovoljan svojim prisustvom na prethodnom ostrvu gde su svi stanovnici bili religiozni ljudi i nastojao je da se izdvoji iz društva (Šerif 1983/I: 759). U svakom slučaju, razum i religija su najopravdanija tumačenja Haja i Absala.

Libanski filozof Madžid Fahri reaguje zapravo na ovo tumačenje Ibn Tufejllovog dela i konstatuje da religija i razum nisu istog porekla. Fahri piše: „Sve i da ne sumnja u Ibn Tufejlovu iskrenost ili u iskrenost njegovih prethodnika, čitalac *Haja ibn Jakzana* ne može da prevaziđe osećanje da postoji neka konfuzija u ovom tekstu. Religija i filozofija, o čijoj saglasnosti i bliskosti ovi filozofi vešto pišu, naravno, ne potiču iz istog porekla. Kao što je jasno kroz ponašanje Haja, glavnog govornika u ime filozofske istine, filozofiju mogu da saznaju ljudi sa superiornim urođenim sposobnostima posmatranjem i analiziranjem prirodnih dešavanja. Religijska istina je, nasuprot tome, odlika ljudi koji ne žude za saznanjem dubljim od površnog i formalnog. Na ovaj način, Ibn Tufejl zaokružuje priču o ideji da postoji uzvišena klasa tragalaca za istinom i da jedino oni zaslužuju blagoslov božanskog prosvetljenja, ono što je ranije Ibn Badža pokušao da dokaže” (Fahri 2000: 420).

Fahrijeva kritika odnosi se na ontološku analizu religije, odnosno revelacije kao njenog sazajnog temelja. Kroz razgovor Haja i Absala, Ibn Tufejl pojašnjava da je religijsko i filozofsko saznanje u suštini jedinstveno, iako se u praksi religija manifestuje drugačije u skladu sa sazajnim mogućnostima odnosno ograničenjima društva. Ontološka analiza revelacije zasebno je filozofsko pitanje koje je Fahri prepoznao kao temeljnu ideju Ibn Tufejlavog romana. Osnovna poruka Ibn Tufejlavog dela, saglasnost između filozofije i religije, može biti zasnovana i na drugim principima, ne samo na zajedničkom jedinstvenom poreklu ova dva saznanja, tako da bez obzira na to što Fahrijeva kritika nije na mestu, ona se ne odnosi direktno na Ibn Tufejlavu misao.

Ibn Tufejl i socijalna filozofija

Hajov život na ostrvu svojevrsna je istorija razvoja filozofske misli u opštem starogrčkom značenju koje obuhvata sve nauke. Haj kao da je istorija umnog čoveka koji je uspeo u borbi za sopstveni opstanak da obuče životinjsko krzno, da otkrije vatru, da pripitomi divlje životinje, da proučava tela živih bića, da posmatra zvezde i na kraju da dokaže i iskusi Uzvišeni bitak iz kojeg sve proističe. Da je danas pisao roman, Ibn Tufejl bi se verovatno pozabavio i novim savremenim naučnim dostignućima i tehnološkim otkrićima. Pitanje je zašto Ibn Tufejl olako prelazi preko filozofske analize društva i zašto vraća Haja i Absala na izolovano ostrvo.

Pre svega treba naglasiti da je pitanje društva značajno u Ibn Tufejlavoj misli. Ideja da piše o čoveku rođenom bez oca i majke ili odraslom na ostrvu udaljenom od civilizacije, sama po sebi govori o tome da Ibn Tufejl pridaje poseban značaj društvenim pitanjima. Putovanje Haja i Absala ka ljudima i njihov pokušaj da uspostave željeni kontakt s njima očigledno dokazuje ovu tvrdnju. Ibn Tufejlava filozofija ima društvene aspekte na osnovu kojih čovek, iz individualnih potreba, definiše blaženstvo u kontekstu društva. Pokazatelji ovog društvenog aspekta u Ibn Tufejlavoj priči jesu pojave kao: imitiranje zvukova životinja, učenje govora od Absala, pripremanje smeštaja, pravljenje odbrambenog koplja, korišćenje domaćih životinja i, na kraju, Hajova i Absalova ideja da posete ljude s ciljem da im prenesu istinsko znanje.

Ibn Tufejl pokazuje da prosvetljeno znanje ne vodi nužno u izolaciju i da se ne zaustavlja na individualnom nivou, već se može razvijati i prilagođavati društvenim potrebama. U tom smislu, ono što izoluje filozofa nije društvo, već razlika između njega i modela vrednosti koji vlada u društvu. Iako prosvetljena osoba ne može da živi u neprosvetljenom društvu, ona može da pokrene osnivanje takvog društva. Između ostalog, Haj se na svoje ostrvo ne vraća sam, već u društvu svog prijatelja Absala. U stvari, izolacija i individualno znanje mogu biti uvod u formiranje prosvetljenog društva. Dramatični momenat u

životu društvenog čoveka jeste to što će on jednom morati sam da se vrati svom poreklu. U ovom povratku, čak i ako su drugi sa čovekom, svako odgovara za svoje učinke i napore. Drugim rečima, dolazak na ovaj svet i odlazak sa ovog sveta u suštini je trenutak jedinstvenosti čak i za čoveka uključenog u društvo (Bahrani 2010).

Činjenica da su pokazatelji društvene misli u Ibn Tufejlovoj priči jasno naglašeni ne umanjuje značaj pitanja zašto Haj ibn Jakzan ne iznosi dublju filozofsku analizu društva. Zašto se Haj ne bavi društvom i religijom kao predmetom filozofske analize? Haj je neumoran istraživač, željan novih saznanja. Njegova radoznalost ga je ranije navela da proučava unutrašnje organe tela svoje majke gazele. Opsežno razmišljanje o astronomskim pojavama predstavlja Haja kao pronicljivog umnog čoveka. Zanimljivije od toga što Haj odustaje od života u društvu jeste to što Haj ne istražuje prirodu društva i ne iznosi opažanja o funkcionisanju društva kao što je bilo očekivano gledajući raniji razvoj njegovog života. Još zanimljivije je to, kao što Saliba reče, da je ovaj kraj priče osmislio Ibn Tufejl koji piše filozofsku knjigu da bi podigao svest naroda o značaju filozofije. Haj kao junak priče trebalo bi da je uticajni u svom društvu, prilikom posete Salamanovom ostrvu.

Ako ne Platonove i Aristotelove ideje, Ibn Tufejl je mogao da koristi Farabijevu socijalnu filozofiju i da predoči njegova naučna dostignuća. Sa pozicije Farabijeve društvene filozofije još je očiglednije da je Ibn Tufejl mogao u ime Haja da opaža poreklo nastanka društva, da ustanovi značaj zajednice u čovekovom blaženstvu, da prepozna ispravan način sudelovanja pojedinca u društvu i da predstavi ideju kako bi idealno društvo moglo da izgleda. Razloge donekle razočaravajućeg završetka Hajove priče s društveno-filozofskog aspekta možemo pronaći u činjenici da Ibn Tufejl nije detaljno poznao Farabijevu misao.

U uvodu u svoju knjigu, kao što smo ranije rekli, Ibn Tufejl je pisao o prethodnim baštinicima islamske filozofske misli. Osim Ibn Sine i Gazalija koje izuzetno mnogo ceni, i Ibn Badže kojem zavidi na racionalnoj oštroumnosti, Ibn Tufejl pominje i Farabija. O Farabiju Ibn Tufejl govori ovako: „Što se tiče Abu Nasrovih [Farabijevih] knjiga do kojih smo stigli, većina njih je u vezi sa logikom. A one knjige o filozofiji pune su nejasnih delova. On [Farabi] je u svojoj knjizi *Vrla religija* dokazao da zle duše ostaju u beskrajnom bolu i opstaju nakon smrti. Zatim je izjavio u knjizi *Građanska politika* da sve ide ka ništavilu i da ne opstaje ništa osim vrlih i savršenih duša... Dodajmo uz to i njegovu izjavu o verovesništvu – da verovesnik crpe saznanje samo iz svoje imaginacije, i da je filozofija uzvišenija od verovesništva; i druge stvari koje nije potrebno da pominjemo ovde” (Ibn Tufejl 2001: 21–22).

Opis Farabijeve misli u ovih nekoliko redova pokazuje da Ibn Tufejl očigledno nije adekvatno obavešten o društvenoj filozofiji Abu Nasra Farabija.

Farabi nema knjigu *Vrta religija* već dve knjige po imenima *Religija* i *Ideje stanovnika vrlog grada*, što pokazuje da Ibn Tufejl verovatno Farabija nije čitao direktno. Inače, sigurno bi naišao na njegove česte iskaze da je verovnik filozof i da je on najzaslužniji da bude poglavar idealnog društva. Povrh toga, Ibn Tufejl je propustio da predstavi dragocenu Farabijevu društvenu filozofiju jer najverovatnije za nju nije ni znao. Ako roman *Haj ibn Jakzan* predstavlja presek tadašnje naučnosti i dostignuća islamskih mudraca, Farabijeva utopija trebalo bi da zauzme prioritetan položaj u tom romanu. S obzirom na Ibn Tufejllove reči, stiče se utisak da on nije duboko poznao Farabija.

Ebrahimi Dinani piše o poslednjem delu Ibn Tufejllove priče: „Haj ibn Jakzan i Absal odlaze na obližnje ostrvo kako bi Haj shvatio značenje i smisao donošenja zakona o religijskim obredima, koji se odnose na društvena pitanja. Iako je razmišljanjem razumeo principe i osnove religijskog zakona, Haj još uvek nije znao zašto je šerijat neophodan u društvu jer nije bio svestan načina na koji ljudi funkcionišu u zajednici. Kada su njih dvojica otišli na susedno ostrvo i upoznali se sa drugima, Haj je shvatio da je upražnjavanje šerijata značajno za očuvanje ljudske vrste. Pošto nisu mogli da nastave duhovni razvoj među ljudima, Haj i Absal su napustili njihovo ostrvo, savetujući Salamanove prijatelje da nastave da se pridržavaju religijskih zakona” (Ebrahimi Dinani 1992: 68–69).

Očigledno je da Ibn Tufejl analizira religiju i njen značaj u društvu, ali veoma površno govori o tome i rano dolazi do zaključka da ljudi sa ostrva ne mogu da se promene zbog loših navika koje su stekli. Dakle, Ibn Tufejl piše o društvu, ali ne u meri u kojoj bi to verovatno Farabi učinio. Da je Farabi autor romana, dolaskom Haja i Absala na Salamanovo ostrvo tek bi počelo novo opširno poglavlje romana koje bi se bavilo filozofskom analizom društva. Kako bi izgledao taj roman da ga je pisao Farabi, može biti istraženo u okviru samostalnog naučnog rada.

S obzirom na intuitivni metod suočavanja s istinom koji predstavlja Ibn Tufejl u svom delu i na potrebu za samoćom kako je naglašena u samom tekstu – da su životinjske potrebe sprečavale Haja da duže ostane koncentrisan na poznavanje Istine, ustanovićemo sledeće: čak i da je poznao Farabijevu društvenu filozofiju, Ibn Tufejl ne bi na kraju dopustio da Haj ostane na civilizovanom ostrvu. Potvrdu za ovu tvrdnju možemo naći u Absalovom putovanju na izolovano ostrvo. Absal je već živeo u društvu i nije bio zadovoljan svojim duhovnim stanjem. Takođe, Ibn Tufejllov uvod u priču u kojem navodi da je Ibn Sina utemeljio intuitivni metod u islamskoj filozofskoj misli pokazuje da Ibn Tufejl tretira čovekovo večno duhovno blaženstvo na poseban način. Ibn Tufejl čak prenosi i Ibn Badžin stav o intuiciji iako je Ibn Badža inače poznat po strogo racionalnom razmatranju filozofskih pitanja.

Zaključak

Ibn Tufejl, veliki andaluski mislilac iz XII veka, značajan je u istoriji islamske filozofske misli zbog svog remek-dela *Haj ibn Jakzan*. Osim pažnje koju je privukao u islamskom svetu, Ibn Tufejlov roman jedan je od najprevođenijih tekstova islamske filozofije na zapadne jezike od XVII veka pa naovamo. *Haj ibn Jakzan* je priča o detetu rođenom odnosno odraslom na ostrvu daleko od civilizacije i prema mišljenju mnogih istoričara islamske filozofije simbolizuje čovekovu dušu u njenom razvojnom duhovnom putovanju ka večnom blaženstvu.

Ibn Tufejlov uvod, pre nego što počne priča o Haju i o njegovom razvoju, daje jedinstven uvid u misaonu pozadinu ovog filozofa i pokazuje koliko je Ibn Tufejl upoznat sa idejama istaknutih islamskih filozofa. Činjenica da Ibn Tufejl nije učenik nijednog od četiri filozofa koja imenuje u uvodu – Farabija, Ibn Sine, Gazalija i Ibn Badže – opravdava izbor prevodilaca njegove knjige da mu udele zvanje samoukog filozofa. Znajući da je *Haj ibn Jakzan* priča o samoukom čoveku, ovaj nadimak može biti dodatni znak da je Ibn Tufejl u romanu pisao o sebi. On u uvodu negira tvrdnju koju će nekoliko godina kasnije izneti istoričar Marakeši – da je Ibn Tufejl sreo Ibn Badžu i da je učio filozofiju kod njega.

Osnovni motiv Ibn Tufejlovog *Haja ibn Jakzana* jeste saglasnost religije i nauke odnosno filozofije. Haj vremenom razotkriva većinu najznačajnijih naučnih dostignuća iz Ibn Tufejlovog vremena da bi se na kraju posvetio razmišljanju o poreklu bitka. Ovaj misaoni razvoj, pre nego što Absal dođe na ostrvo, Haj postiže samostalno, bez pomoći drugih umnih bića. Hajova samoukost simbolizuje samodovoljnost racionalnog metoda u suočavanju sa istinom. Bez obzira na to da li Absal predstavlja religijsku revelaciju ili mističku tradiciju, Absal kod Haja dolazi nakon Hajove 50. godine, dakle posle Hajovog duhovnog i misaonog procvata. Haj uči od Absala da govori i saznaje o religijskim ritualima koje počinje da praktikuje jer je misaoni temelj religijskih vrednosti i svega što je on razotkrio identičan.

Ibn Tufejl nije jedini islamski filozof koji je napisao alegorijsku priču, ali njegovo delo *Haj ibn Jakzan* jeste jedino delo koje je ostalo od njega i zbog toga je izuzetno značajno u istoriji islamske filozofije, posebno zbog toga što predstavlja pogled andaluskih muslimana na aktuelne misaone teme u tadašnjem islamskom društvu. Nije daleko od istine ako kažemo da je Ibn Tufejl široko otvorio vrata za opreznog Ibn Rušda da sačini svoju bogatu filozofsku karijeru, ne samo time što ga je upoznao sa almohadskim sultanom nego i pisanjem *Haja ibn Jakzana* i pojednostavljivanjem značaja i vrednosti filozofske misli običnom narodu koji je u to vreme imao potpuno negativnu predstavu o racionalnom saznanju. Da nije bilo Ibn Tufejlovog *Haja ibn Jakzana*, pitanje

je da li bi Ibn Rušd mogao da napiše kritiku protiv Gazalija i da tumači Aristotelova dela.

Vrhunac Ibn Tufejlovog umeća u prikazivanju saglasnosti između religije i filozofije ogleda se u tome što Ibn Tufejl o filozofskim otkrićima piše alegorijskim jezikom religije. Kritika da Ibn Tufejl tvrdi da čovek bez pomoći religijske revelacije može da razotkrije sve uzvišene istine, samo koristeći svoj razum, u najmanju ruku ne odnosi se na Ibn Tufejla. Osim što Haj ne predstavlja celokupno čovečanstvo već umne ljude i bez obzira na to što Haj na kraju savetuje Salamanovim prijateljima da se pridržavaju religijskih propisa, Ibn Tufejl u svom filozofskom delu koristi jezik religije – jezik simbola i metafore. Da je Haj u susretu sa verujućim ljudima koristio isti metod kao Ibn Tufejl u ovoj filozofskoj priči, Salamanovim prijateljima ne bi bilo lako da procene da li je Haj samouki filozof ili božji verovesnik – predstavnik religijske revelacije.

Primljeno: 2. juna 2023.

Prihvaćeno: 12. oktobra 2023.

Literatura

- Badavi, Abdurahman (1984), *Mousu'a al-falsafa*, Bejrut, al-Muassasa al-'arabijja li ad-dirasat va an-našr.
- Bahrani, Morteza (2010), „Voduh-e fardi va dam'i-je revajat-e Haj ibn Jakzan”, *Danešgah-e Kom* 16 (3): 93–114.
- Corbin, Henry (1960), *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, Pantheon Books.
- Ebrahimi Dinani, Golamhosein (1992), „Ebn Tofeil”, *Makalat va barresi-ha* 50–51 (2): 47–92.
- Fahri, Madžid (2000), *Tarih al-falsafa al-islamijja*, Bejrut, Dar al-mašrik.
- Farroukh, Omar (1946), *Ibn Tufejl va kissa Haj ibn Jakzan*, Bejrut, Dar Lubnan li at-taba'a va an-našr.
- Foruzanfar, Badiuzaman (2002), *Zende-je bidar*, Tehran, Elmi va farhangi.
- Ibn Hallikan, Šamsudin Ahmed ibn Muhamed (1994), *Vafajat al-a'jan*, Bejrut, Dar Sadir.
- Ibn Sina, Abu Ali Husein (1985), *al-Mantik min kitab aš-Šifa*, Kom, al-Mar'aši an-Nadžafi.
- Ibn Tufejl, Abu Bakr Muhamed (2001), *Hajj ibn Jakzan*, Bejrut, Dar al-mašrik.
- MacDonald, Duncan Black (1903), *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, Scribner.
- Madkur, Ibrahim (1968), *Fi al-falsafa al-islamijja*, Kairo, Dar al-ma'arif.

- Marakeši, Abdulvahid (2006), *al-Mu'džib fi talhis ahbar al-magrib*, Bejrut, al-Maktaba al-'asrija.
- Marhaba, Muhamad Abdul Rahman (1993), *Hitab al-falsafa al-'arabijja al-islamijja*, Bejrut, Muassasa 'Izz ad-din.
- Russell, Gull A. (1993), *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, Leiden, Brill.
- Sadžadi, Zijaudin (1995), *Kesse-je Haj ibn Jakzan va kesse-je Salaman va Absal*, Tehran, Soruš.
- Saliba, Džamil (1995), *Tarih al-falsafa al-'arabijja*, Bejrut, aš-Širka al-'alamijja li al-kitab.
- Sarton, George (1931), *Introduction to the History of Science*, Baltimore, Carnegie Institution.
- Šerif, Mian Mohammad (1983), *Tarih-e falsafe-je eslami*, Tehran, Našr-e danešgahi.
- Tusi, Nasirudin (1996), *Šarh al-Išarat va at-tanbihat*, Kom, Našr al-balaga.
- Zarinkub, Abdulhusein (1989), *Nakš bar ab*, Tehran, Moin.
- Zirikli, Hajrudin (2002), *al-A'lam*, Bejrut, Dar al-'ilm li al-malajin.

Hayy ibn Yaqzan – Ibn Tufayl’s Masterpiece

Tehran Halilović

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

Ibn Tufayl, the great Andalusian thinker of the 12th century, is important in the history of Islamic philosophical thought because of his masterpiece *Hayy ibn Yaqzan*. Ibn Tufayl’s novel is one of the most translated texts of Islamic philosophy into Western languages. *Hayy ibn Yaqzan* is a story about a child born and raised on an island far from civilization and according to many historians of Islamic philosophy, it symbolizes the human soul on its developing spiritual journey towards eternal bliss.

Ibn Tufayl’s introduction to the book gives a unique insight into the thought background of this philosopher and shows how familiar Ibn Tufayl was with the ideas of prominent Islamic philosophers. The fact that Ibn Tufayl was not a student of any of the four philosophers he names in the introduction – Farabi, Ibn Sina, Ghazali and Ibn Bajja – justifies the choice of the translators of his book to give him the title of self-taught philosopher. Knowing that *Hayy ibn Yaqzan* is the story of a self-taught man, this nickname can be an additional sign that Ibn Tufayl wrote about himself in the novel.

The main motive of Ibn Tufayl’s *Hayy ibn Yaqzan* is the harmony of religion and science, that is, philosophy. Over time, Hayy unravels most of the most significant scientific achievements of Ibn Tufayl’s time to finally devote himself to thinking about the origins of being. This thought development, before Absal, a symbol of religious revelation or mystical tradition, comes to the island, Hayy achieves independently without the help of other cognitive beings. Hayy’s autodidacticism symbolizes the self-sufficiency of the rational method in dealing with the truth. From Absal, Hayy learns how to speak and learns about religious rituals, which he begins to practice. The pinnacle of Ibn Tufayl’s skill in showing the harmony between religion and philosophy is reflected in the fact that Ibn Tufayl writes about philosophical discoveries in the allegorical language of religion.

Keywords: *Ibn Tufayl, Hayy ibn Yaqzan, Salaman and Absal, Islam, Islamic philosophy, allegorical stories, symbol, Almohads, Ibn Rushd, Ibn Sina, oriental philosophy*