



Sveučilište u Zagrebu

FILOZOFSKI FAKULTET

Kerim Sušić

**POJAM SREĆE U FILOZOFIJI AL-
FÂRÂBÎJA - KLASIČNI IZVORI I UTJECAJI
NA SREDNJI VIJEK**

Doktorski rad

Zagreb, 2017



Sveučilište u Zagrebu

FILOZOFSKI FAKULTET

Kerim Sušić

**POJAM SREĆE U FILOZOFIJI AL-
FÂRÂBÎJA – KLASIČNI IZVORI I UTJECAJI
NA SREDNJI VIJEK**

Doktorski rad

Mentori: prof.dr.sc. Lino Veljak

prof.dr.sc. Adnan Silajdžić

Zagreb, 2017



University of Zagreb

FACULTY OF PHILOSOPHY

Kerim Sušić

**THE CONCEPTION OF HAPPINESS IN
PHILOSOPHY OF AL-FARABI –
CLASSICAL SOURCES AND INFLUENCES
ON MIDDLE AGES**

Doctoral thesis

Supervisors: prof.dr.sc. Lino Veljak

prof.dr.sc. Adnan Silajdžić

Zagreb, 2017

INFORMACIJE O PRVOM MENTORU:

Prof. dr. sc. Lino Veljak

Rođen 1950. u Rijeci, diplomirao (1973), magistrirao (1976: «Filozofijske osnove teorije odraza») i doktorirao (1982: «Filozofija prakse Antonija Gramscija») na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Od 1974. do 1976. profesor filozofije i logike na Drugoj gimnaziji u Zagrebu, 1976. asistent u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu (od 1978. Odjel za povijest filozofije Centra za povijesne znanosti, gdje je 1978. stekao suradničko zvanje znanstvenog asistenta). U istom zvanju radi od 1979. na Katedri za teorijsku filozofiju Odsjeka za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, 1983. izabran u zvanje docenta, 1990. u zvanje izvanrednog profesora, a 2002. u zvanje redovitog profesora. Od 1992. predstojnik Katedre za ontologiju. Dužnost pročelnika Odsjeka privremeno obavljao 1982/83. Od 1992. do 1994. bio pročelnik Odsjeka.

Akad. godine 1990/91. boravio kao Humboldtov stipendist na Sveučilištu u Frankfurtu. Gostovao na većem broju domaćih i inozemnih sveučilišta. Od 2001. dopunski predaje filozofiju povijesti na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Rijeci, a od akad. godine 2005/06. i na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Splitu. Bio voditelj nekoliko znanstveno-istraživačkih projekata, član je raznih uredništava i savjeta filozofskih časopisa i u više navrata član Upravnog odbora Hrvatskog filozofskog društva. Voditelj poslijediplomskog studija filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Od publikacija izdvajam sljedeće naslove: *Marksizam i teorija odraza*, Zagreb: Naprijed, 1979.; *Filozofija prakse Antonija Gramscija*, Beograd: SIC, 1983.; *Horizont metafizike*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka Filozofskih istraživanja, sv. 12), 1988.; *Raspuća epohe*, Zagreb: Biblioteka "Pitanja", 1990.; (ed.), *Človek-demokracija-poznanie*, Bratislava: Kalligram, 2000.; (co-ed.), *Between Authoritarianism and Democracy. I: Institutional Framework*, Belgrade: CEDET, 2003.; *Od ontologije do filozofije povijesti*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka filozofskih istraživanja, sv. 123), 2004.; (co-ed.), *Between Authoritarianism and Democracy. II: Civil Society and Political Culture*, Belgrade: CEDET, 2005.; (ed.), *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, Zagreb: FFpress, 2007.; (ed.), *Filozofija i suvremenost. Zbornik radova s konferencije povodom 80. obljetnice rođenja Danila Pejovića*, Zagreb: FFpress, 2010.; *Prilozi kritici lažnih alternativa*, Beograd: Otkrovenje, 2010.; (ed.), *Gajo Petrović, filozof iz Karlovca*, HFD, Zagreb 2014.; (ed.), *Znanost, filozofija i suvremenost*, HFD, Zagreb 2015.

INFORMACIJE O DRUGOM MENTORU:

Prof. dr. sc. Adnan Siljadžić

Adnan Siljadžić je rođen 1958. godine u Visokom (Bosna i Hercegovina), gdje završava osnovnu školu poslije koje upisuje i završava Gazi Husrevbegovu medresu u Sarajevu. Dodiplomski studij teologije na Islamskom teološkom fakultetu okončava akademske 1980./1981. godine. Potom je 1988., nakon položenog Tezarija iz kršćanske Dogmatike, završio Postdiplomski studij na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. Kao stipendista Sekretarijata za odnose sa nekršćanima (muslimanima) pri Svetoj stolici u Rimu, na Katoličkom institutu u Parizu proveo je studijsku godinu (1990.) na specijalističkom usavršavanju iz povijesti velikih svjetskih religija (judaizam, kršćanstvo i islam). Na Filozofskom fakultetu u Sarajevu doktorirao je na filozofskoj teologiji Abu al-Hasana al-Aš'arija (1998), jednog od najznačajnijih klasičnih muslimanskih mislilaca i stekao stupanj doktora filozofije.

Trenutno radi na Fakultetu islamskih nauka u zvanju redovitog profesora na Katedri za islamsku dogmatiku (akaid), islamsku filozofiju, tesavvuf i komparativne religije, gdje predaje predmete iz dogmatike, klasične teologije i religiologije. Također je predsjednik Vijeća za postdiplomske magistarske i doktorske studije na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Pored nastavničke djelatnosti na matičnom Fakultetu kao sveučilišni profesor učestvovao je u izvođenju nastave na Fakultetu političkih nauka u Sarajevu, odsjek Sociologije, gdje je predavao dva predmeta: *Geografija religije* i *Suvremene monoteističke religije*. Angažiran je kao profesor mentor na izradi doktorskih disertacija na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu (Republika Hrvatska) i na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Sarajevu. Više godina obnaša funkciju Glavnog i odgovornog urednika časopisa "Znakovi vremena", kojeg izdaje Institut "Ibn Sina", u Sarajevu. Prethodno je vršio funkciju Glavnog i odgovornog urednika časopisa „Muallim“. Bio je Fulbrajtove stipendista na Univerzitetu Santa Barbara u Kaliforniji (SAD-u) 2003. godine. Između ostalih svoja stručna usavršavanja ostvario je na univerzitetima u Kairu, Teheranu, Londonu, Parizu i etc. Također je u dva navrata bio član senata Univerziteta u Sarajevu (od 2003. – 2007. godine). Zatim je bio predsjednik Matičnog odbora Bošnjačke zajednice kulture *Preporod*.

Do sada je objavio sedam autorskih knjiga, te je preveo nekoliko knjiga iz teologije i filozofije s arapskog i engleskog jezika. Njegove studije i knjige prevedene su na arapski,

engleski, francuski i albanski jezik. Jedan je od utemeljitelja i promotora interreligijskog dijaloga u recentnoj historiji BiH. Učestvovao je na brojnim domaćim i međunarodnim konferencijama, simpozijumima i okruglim stolovima na temu Međureligijskoga i međukulturalnoga dijaloga i tolerancije. Također je imao pozvana predavanja na Islamskom teološkom fakultetu Univerziteta u Samsunu (Republici Turskoj) kao i Evangeličkom teološkom fakultetu Sveučilišta u Luzernu. Dobitnik je nekoliko domaćih i međunarodnih priznanja za doprinos razvoju suvremenog muslimanskog teologijskoga i filozofijskoga mišljenja.

SAŽETAK:

Razumijevanje i analiza pojma apsolutne sreće nisu isključivo vezani za arapsko – islamsku filozofiju niti su filozofski stavovi o ovom konceptu rezultat promišljanja arapsko – islamskih mislilaca. Također su i druge intelektualne i religijske tradicije razmatrale ovaj problem a najznačajniji doprinos njegovom poimanju dao je Aristotel. Očigledno postojanje razlika između islama i judaizma, s jedne, te grčke filozofije, s druge strane, nije predstavljalo prepreku da Aristotelove refleksije o sreći postanu neizostavan faktor u oblikovanju stavova o sreći koje nalazimo kod al-Fârâbîja i Majmonida. Štoviše, zahvaljujući njihovim filozofskim raspravama, postaju suštinski dio arapsko – islamske filozofske tradicije.

U ovome radu nastoji se ukazati kako je al-Fârâbîjevo i Majmonidovo učenje o sreći omogućilo artikulaciju islamskog i hebrejskog samorazumijevanja izvan pravnog rezoniranja normativnog zakona. Analiza diskursa o sreći u najznačajnijim filozofskim raspravama trojice filozofa trebala bi pokazati na koji su način grčka, islamska i hebrejska filozofska misao međusobno povezane i kako su utjecale jedna na drugu. Pored toga, cilj ovog rada je istražiti kako su Majmonid i al-Fârâbî u učenjima antičkih filozofa, posebno u Aristotelovoj metafizici, pronašli potvrdu vlastite religijske tradicije, ali i oruđe za dostizanje apsolutne sreće koje će čovjeku omogućiti uspostavu veze s nebeskim svijetom, što za posljedicu ima zasnivanje posebnog odnosa s Bogom. Također, u radu se tvrdi da al-Fârâbî i Majmonid, uzimajući u obzir vlastitu religijsku tradiciju, ni na koji način nisu mogli dozvoliti autonomnost filozofije, odnosno da se filozofija postavi iznad Objave. Stoga, njihov konačan stav o apsolutnoj sreći upućuje na neraskidivi odnos Objave i filozofije, što je u krajnjoj instanci značilo da život u skladu s Božjom Objavom podrazumijeva i obavezu pojedinca da traga za istinom o svijetu koji je stvorio Bog, a što svoj krajnji ishod ima u znanju koje ga vodi bliže Bogu, tj. krajnjem cilju čovjekove egzistencije.

Nadalje, u ovome radu se nastoji utvrditi da al-Fârâbîjev i Majmonidov koncept apsolutne sreće predstavlja centralno mjesto njihovih učenja. Sukladno tome, pokušava se dokazati da je njihov filozofski napor gotovo isključivo usmjeren prema jednom cilju a to je objašnjene i određenje apsolutne sreće, tj. njihova učenja su zamišljena kao svojevrsna mapa puta dostizanja sreće. U radu se u tu svrhu analiziraju i uspoređuju glavne filozofske rasprave dvojice filozofa, kao i suvremene interpretacije njihovih učenja o sreći, posebno radovi Miriam Galston, Dimitri Gutasa, Menachema Kelnera, Hansa Daibera, Lawrencea Bermana,

Marvina Foxa, M.J. Sweeneya, Joshue Parensa, Samah Elhajibrahima, Carlosa Fraenkela, Majida Fakhrya, Tamar Rudavsky, i drugih, koji u svojim raspravama na različite načine pristupaju ovoj temi, ali su suglasni u tome da koncept apsolutne sreće zauzima jedno od centralnih mjesta cjelokupne al-Fârâbîjeve i Majmonidove filozofije, te da su njihova promišljanja o ovoj temi dobrim dijelom zasnovana na Aristotelovom učenju, ali i osnovnim principima islama i judaizma koji su im omogućili da na određen način prevladaju učenja grčkih filozofa.

Sam karakter predmeta istraživanja kao i nastojanja da se odgovori na prethodno postavljene zahtjeve neposredno određuju i metode koje će se koristiti u ovoj disertaciji. Naime, metodološki postupci na kojima će se temeljiti istraživanje bit će analitičkog, komparativnog, interpretativnog i deskriptivnog karaktera, a posebno, u nekim dijelovima rada bit će korištena i kontrastivna metoda. Rad je podijeljen na četiri tematska i međusobno povezana poglavlja nakon kojih slijedi zaključni dio. Većina rada posvećena je kritičkom osvrtu i analizi navedene problematike, kojima će prethoditi uvodni dio u kojem su jasno naznačene smjernice i struktura rada, te prvi dio istraživanja koji se odnosi na duhovni i kulturni kontekst vremena koje je al-Fârâbî svjedočio. Također, u prvom dijelu se razmatraju glavni izvori al-Fârâbîjeve filozofije, kao i temeljne odrednice i problemi filozofske tradicije u islamu.

SUMMARY:

Understanding and analyzing the concept of absolute happiness are not exclusively related to Arab - Islamic philosophy, nor have philosophical attitudes to this concept come from the reflection of Arab - Islamic thinkers. Other intellectual and religious traditions have also considered this problem, and Aristotle gave most significant contribution to its understanding. Evidently the existence of the difference between Islam and Judaism on the one hand and Greek philosophy on the other hand did not present an obstacle to Aristotle's reflection of happiness becoming an indispensable factor in shaping the attitudes of al-Fârâbî and Maimonides. Moreover, thanks to their philosophical works, they become an essential part of the Arab - Islamic philosophical tradition.

This paper seeks to point out that al-Fârâbî's and Maimonides' conception of happiness enabled the articulation of Islamic and Jewish self-understanding beyond the legal resonance of normative law. The analysis of the discourse on happiness in the most important philosophical works of the three philosophers should show how Greek, Islamic, and Jewish philosophical thought are interrelated and how they affect each other. In addition, the aim of this paper is to explore how Maimonides and al-Fârâbî found in the teachings of ancient philosophers, especially in Aristotle's metaphysics, a confirmation of their own religious traditions, as well as an instrument for achieving absolute happiness that will enable man to establish a connection with the heavenly world. In addition, the paper argues that al-Fârâbî and Maimonides could not in any way allow the autonomy of philosophy or that philosophy be placed above the Revelation. Therefore, their ultimate attitude towards absolute happiness refers to the inextricable relationship between Revelation and Philosophy, which ultimately meant that life in accordance with God's Revelation implies the obligation of the individual to search for the truth about the world created by God and what has its ultimate outcome in the knowledge that leads him closer to God, i.e. to the ultimate goal of man's existence.

Furthermore, the paper seeks to establish that al-Fârâbî's and Maimonides' concepts of absolute happiness are central to their teachings. Accordingly, it is attempted to prove that their philosophical effort is almost exclusively directed towards one goal, and that is explanation and the determination of absolute happiness, i.e. their philosophy is conceived as

a kind of map of the way of reaching happiness. For this purpose, the paper analyzes and compares the main philosophical discussions of two philosophers, as well as contemporary interpretations of their concepts of happiness, in particular works by Miriam Galston, Dimitri Gutas, Muhsin Mahdi, Leo Strauss, Menachem Kelner, Hans Daiber, Lawrence Berman, Marvin Fox, M.J. Sweeney, Joshua Parens, Samah Elhajbrahim, Carlos Fraenkel, Majid Fakhry, Tamar Rudavsky, and others, who in their discussions in different ways approach this subject, but agree that the concept of absolute happiness is one of the central places of all al-Fârâbî's and Maimonides' philosophy, and that their reflections on this subject are largely based on Aristotle's philosophy, but also on the basic principles of Islam and Judaism that have enabled them to overcome the teaching of Greek philosophers in a certain way.

The very essence of the subject of research as well as the efforts to answer the previously set requirements directly determine the methods to be used in this dissertation. Namely, the methodological procedures underlying the research will be analytical, comparative, interpretative and descriptive, and in particular, in some parts of the work, a contrastive method will be used. The work is divided into four thematic and interrelated chapters followed by the closing part. Most of the work is devoted to the critical review and analysis of the above mentioned issues. In addition to the text contained in the introductory part that clearly outlines the guidelines and the structure of work, the research will be articulated through four thematic and interrelated chapters followed by the final part and the literature.

The first part of the research is related to the spiritual and cultural context of time that al-Fârâbî witnessed, that is to say, to the political and cultural changes in the Islamic world that took place in the period from 7th to 10th century, i.e. in the time when al-Fârâbî lived and worked. These changes enabled Islamic philosophers, especially al-Fârâbî, to come into contact with the writings of Greek philosophers, but also strongly influence the formation of philosophical thought in Islam, and thus on the main ideas and problems of al-Fârâbî's thought: the concept of absolute happiness, the spiritual and political leadership of the caliphate, the relationship between philosophy and religion, the teaching of the soul and the active intellect etc. It should be emphasized that in this context the Islamic world is not considered solely as a political phenomenon but primarily as a spiritual and cultural space in which Muslims, on the one hand, face the philosophical tradition of the Greeks and on the other hand become part of the Judeo-Christian world. Although determined in these circumstances, Islam as a new monotheistic religion manages to develop its own belief,

religious experience, ritual, special cognitive dimension, and unique identity in the cultural and religious sense. Also, in the first part, the main sources of al-Fârâbî's philosophy are considered, as well as the fundamental determinants and problems of the philosophical tradition in Islam.

The second chapter examines the influence of Greek philosophy on the formation of al-Fârâbî's views on the First, while on the other hand it is trying to articulate a permanently intricate but inexplicable relationship between Islamic tradition and al-Fârâbî's metaphysics. In the second section, special attention will be given to the relationship between the First and the many, al-Fârâbî's understanding of emanation, the hierarchy of the spiritual world, the concept of intellect, and the creation. I will also try to point out the difficulties and disadvantages faced by al-Fârâbî when implementing different ideas and intentions of his philosophy in the context of reflection on the First..

In the third part of the research through several thematic sections, Greek sources of al-Fârâbî's philosophy of happiness are first analyzed. The philosophical thought of Plato and Aristotle is especially considered, but only to the extent that they have influenced the formation of al-Fârâbî's concept of happiness. The focus is primarily on Plato's idea of the ruler and his concept of the ideal state. The intention is to emphasize the fact that there are certain parallelisms between Plato's and al-Fârâbî's philosophy, that al-Fârâbî's ideas of the human community, the ideal city, and the first ruler abound with these parallels, and when al-Fârâbî equates the philosopher, ruler, king, legislator and imam in fact, he wants to establish a synthesis between Plato's philosopher-king with the ruler of the Ideal Islamic State. In this part of the dissertation, it is also analyzed and critically questioned the influence of Aristotle's philosophy on al-Fârâbî's idea of happiness. Namely, Aristotle's thought is an inevitable place in al-Fârâbî's reflection on happiness, and this part of the research is aimed at comparing al-Fârâbî's conception of absolute happiness as the greatest purpose of human life with Aristotle's attitudes of happiness, especially from Nicomachean Ethics.

The main purpose of these comparative insights is to point to two essential things: first, to what extent al-Fârâbî relies, in its determination of absolute happiness, primarily on Aristotle's thought; second, which are the fundamental differences or deviations of al-Fârâbî from his Greek predecessors, Plato and Aristotle. The aim of this issue is to emphasize the uniqueness and originality of al-Fârâbî's understanding of absolute happiness, and in that context, I try to explain the source and the factor that in a special way contributed to the

development of his ideas on happiness. In order to fully understand al-Fârâbî's determination of absolute happiness, and hence his departure from the Greek predecessors, I also explain in this section some of the basic assumptions of Islam and Islamic-theological teachings of which al-Fârâbî was very aware and which at the same time represent the basis of his entire thought and one of the main starting point in determining and understanding the concept of absolute happiness.

In the last part of the paper, the importance of al-Fârâbî's concept of happiness is considered in the understanding of medieval philosophy, which is most strikingly reflected in his direct influence on the principal representative of medieval Jewish philosophy. Apart from explaining the basic postulates of Maimonides' idea of happiness, through the interpretation of this concept, I also try to point out the importance of al-Fârâbî's role and position in the history of philosophical thinking. I also analyze the similarities and differences between the two philosophers in treating the concept of happiness, as well as the undisputed influence of al-Fârâbî on Maimonides' reflection on the perfection of man. On the other hand, I try, through my own interpretation and critical analysis of Maimonides' discourse on happiness, to determine and outline those principles and basics that enabled Maimonides to create a self-contained theory of happiness, as well as a real premise for overcoming Aristotle's thought.

Ključne riječi: Al-Fârâbî, Majmonid, Aristotel, apsolutna sreća, metafizika, islamska filozofija, emanacija, Platon, teologija, srednjovjekovna filozofija

Keywords: Al-Fârâbî, Maimonides, Aristotle, absolute happiness, metaphysics, islamic philosophy, emanation, Plato, theology. Medieval philosophy

SADRŽAJ

1. UVOD	1
2. ISLAMSKI SVIJET ZA VRIJEME AL-FÂRÂBÎJA: KULTURNO-POLITIČKE PROMJENE I DUHOVNO-IDEOLOGIJSKA POZADINA	16
2.1. Uloga Halifata i političke promjene u ranom islamu	16
2.2. Kulturne promjene muslimanskom u svijetu u doba Abasida	20
2.3. Proces prevođenja: prvi susreti sa grčkom filozofijom	24
2.3.1. Rani prijevodi grčke literature	28
2.3.2. Kuća mudrosti	29
2.3.3. Škola Hunayn ibn Ishaqa i Ishaq ibn Hunayna	31
2.3.4. Posljednja faza prevođenja: Bagdadski aristoteličari	32
2.4. Arapsko-islamska filozofija: jedinstvo u različitosti	34
3. OSNOVE I GLAVNI PROBLEMI AL-FÂRÂBÎJEVE METAFIZIKE	45
3.1. Al-Fârâbîjeva metafizika: namjere, principi i problemi	45
3.1.1. Univerzalnost metafizike: teologija kao neodvojivi dio metafizike	56
3.2. Učenje o Prvome	63
3.2.1. O naravi Prvog bića	69
3.2.2. O Božjim atributima	72
3.3. Al-Fârâbîjeva teorija emanacije	75

4. AL-FÂRÂBÎJEVO UČENJE O SREĆI	84
4.1. Pojam apsolutne sreće	84
4.2. Al-Fârâbijevo učenje o vrlinama	91
4.3. Ideja Prvog poglavara	96
5. MAJMONIDOVO POIMANJE SAVRŠENSTVA	108
5.1. Važnost al-Fârâbîja u razumijevanju Majmonidove filozofije	108
5.2. Majmonidova filozofija kao mjesto primjene i prihvaćanja al-Fârâbîjevih ideja	117
5.3. Dostizanje savršenstva u filozofiji Mosesa Majmonida	129
6. ZAKLJUČAK	139
7. LITERATURA	143
8. ŽIVOTOPIS	158

1. UVOD

Nasuprot neosnovanim i nedovoljno argumentiranim zanemarivanjima uloge i značaja al-Fârâbîjeva učenja o sreći kakvi dolaze do izražaja na primjer u interpretacijama i komentarima Muhsina Mahdija, Charlesa Butterwortha, Abu Mehlema i drugih, u ovom radu se nastoji utvrditi da al-Fârâbîjev koncept apsolutne sreće¹ zapravo predstavlja centralno mjesto njegova učenja. Na osnovu analize i uvida u al-Fârâbîjeve stavove o ovoj problematici koji će biti sprovedeni u disertaciji, pokušava se dokazati da je al-Fârâbîjev filozofski napor gotovo isključivo usmjeren prema jednom cilju a to je objašnjenje i određenje apsolutne sreće, tj. njegovo učenje je zamišljeno kao svojevrсна mapa puta dostizanja sreće.

Također, analizirat će se i suvremene interpretacije al-Fârâbîjeva učenja o sreći, posebno radovi Miriam Galston, M.J. Sweeneya, Joshue Parensa, Samaha Elhajibrahima, Dimitri Gutasa, Fauzi Najjara, I. R. Nettona, Carlosa Fraenkela, Majida Fakhrya i drugih, koji u svojim raspravama na različite načine pristupaju ovoj temi, ali se slažu u tome da sreća zauzima jedno od centralnih mjesta cjelokupne al-Fârâbîjeve filozofije, te da su al-Fârâbîjeva promišljanja dobrim dijelom zasnovana na Aristotelovom učenju. Međutim, neizostavan doprinos u oblikovanju al-Fârâbîjevih ideja dali su Platon i Plotin, odnosno njihova učenja predstavljaju nezaobilazan faktor u pokušajima razumijevanja al-Fârâbîjeve filozofije.² S druge strane, kroz objašnjenje određenih osnovnih principa islama koji su utkani u temelje al-Fârâbîjeve filozofije, kao što su borba duše tj. veliki džihad i učenje o jednom i jedinome Bogu, želi se ukazati da al-Fârâbî nije pripadao duhovnoj i kulturnoj tradiciji starih Grka, nego islama koja je zasnovana na Kur'anu i islamskoj normativnoj tradiciji. Premda je

¹ Arapski *sa'ada* prevodi grčko eudaimonija (eu=dobar, daimon=duh; etimologijski=dobrodušje). Općenito, Grci pod tim pojmom podrazumijevaju najviše dobro, kojim se duša uzdiže od puke stvarnosti i smrtnosti k vječnom bitku. Al-Fârâbî u svojim raspravama govori o dvije vrste sreće, koje se razlikuju s obzirom na stepen savršenstva, tj. o sreći na ovom svijetu i sreći koja se odnosi na onozemaljski vječni svijet. Kod arapskih mislilaca nećemo naići na razliku između ovih pojmova osim u kontekstu. Stoga, da ne bi dolazilo do zabune u razumijevanju ovih pojmova, u radu ćemo razlikovati sreću (ovozemaljski život) i apsolutnu sreću koja referira na poimanje sreće u životu poslije smrti. Sličnu razliku, zbog interpretativnih razloga, pravi Daniel Bučan kada govori o sreći i blaženstvu, vidjeti, Bučan, D (1999): „Abu Nasr al-Farabi – Drugi Učitelj“. U: Abu Nasr al-Fârâbî, *Kitâb al-Hurûf: Knjiga o slovima*, s arapskog preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, 29.

² O prenošenju grčke filozofije u islamski svijet i njenom utjecaju na formiranje arapsko-islamske filozofije vidjeti, Christina D'ancona (2005): 'Greek into Arabic: Neoplatonism in translation'. U: P. Anderson and R. C. Taylor (2005) (eds.): *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge Univesity Press, 10-32.

evidentno da su al-Fârâbîjeva promišljanja o sreći dobrim dijelom zasnovana na Aristotelovom, Platonovom i neoplatonističkom učenju, u ovoj disertaciji se nastoji dokazati da je potpuno nedopustiva konstatacija da je al-Fârâbî pokušao filozofske teorije doslovno preuzeti i iščupati iz konteksta učenja grčkih filozofa, te ih na taj način prenijeti u tadašnji islamski svijet koji je bio determiniran posve drugačijim duhovnim, kulturnim i političkim okolnostima.

Upravo se prethodno spomenuti principi islama u ovome radu žele istaći kao bitni faktori koji su utjecali na al-Fârâbîjevo učenje o apsolutnoj sreći, te svakako predstavljaju bit jedinstvenosti i originalnosti njegova koncepta apsolutne sreće, a što je ujedno al-Fârâbîju omogućilo da napravi iskorak u odnosu na svoje grčke prethodnike, posebno Platona i Aristotela. Dakle, iako je al-Fârâbî u svim svojim raspravama inkorporirao osnove grčke filozofije, nemoguće je previdjeti nemjerljiv utjecaj zahtjeva vremena koje je svjedočio, a najveći dokaz ovoj konstataciji jest njegovo učenje o sreći. Pored ideja koje je crpio iz helenskih izvora, prvenstveno iz djela Platona, Aristotela, Plotina i Aleksandra Afrodizijskog, osobitu ulogu u oblikovanju njegove filozofije upravo je imala islamska duhovnost, fundamentalna odlika koja je omogućila al-Fârâbîju da zauzme posebno mjesto u kontekstu arapsko-islamske filozofije i *falasife*.³

Imajući sve to u vidu, također se u radu tvrdi da al-Fârâbî, prije svega kao islamski filozof, ni na koji način nije mogao dozvoliti autonomnost filozofije odnosno da se filozofija postavi iznad Objave. U tom kontekstu uzet ću u obzir njegov značaj za razumijevanje cjelokupne islamske filozofije, ali i utjecaj na islamske, judaističke i kršćanske filozofe koji se ogleda u njegovoj metodi simbioze tj. prvenstveno u sintezi religije i filozofije, čiji je značaj posebno naglašen u radovima Muhameda el-Behijja, Herberta Davidsona, Hansa Daibera i Charlesa Butterwortha. Između ostalog, originalnost njegova učenja upravo se odražava u nastojanju da sintetizira filozofiju i religiju, odnosno u pokušajima da uskladi grčku filozofiju i islam, pri tome dokazujući da su filozofija i Objava samo dva različita puta

³ *Falsafa* je arapska riječ za filozofiju; srodne riječi u arapskom jeziku su *faylasuf* (filozof) i njena množina *falasifa* (filozofi). Najbolji iskaz o značenju ovih termina dao je Sa'id al-Andalusi u svome djelu *Tabaqāt al-umam*: „Jezik Grka (*Yunaniyun*) naziva se grčki (*ighriqiya*). To je jedan od najbogatijih i najznačajnijih jezika na svijetu. Što se tiče religije, Grci su sabejci tj., obožavaju zvijezde i idole. Njihovi učenjaci se nazivaju filozofima (*falasifa*). Filozof (*faylasuf*) u grčkom jeziku znači ‘prijatelj mudrosti’. Grčki filozofi pripadaju najvišoj klasi ljudi, ali i klasi najvećih učenjaka, budući da su pokazali izniman interes za sve grane mudrosti, matematike, logike, prirodne znanosti i metafizike, kao i ekonomije i politike.’ Cit. prema, Franz Rosenthal (1975): *The Classical Heritage in Islam*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 39. U ovom kontekstu riječ *falasifa* označava školu mišljenja koja je nastala u okviru arapsko-islamske filozofije, a kojoj su pored al-Fârâbîja pripadali i mislioci poput Ibn Sine i Ibn Rušda.

do jedne istine.⁴ I upravo ono što je predstavljalo osnovu da se uspostavi harmonija između filozofije i islamskih principa jest al-Fârâbîjeva ideja da je religijska i filozofska istina jedna, premda se njihovi putevi dosezanja do te Istine formalno razlikuju.

Nema nikakve sumnje da je al-Fârâbîjeva misao posredstvom Ibn Sine i Ibn Rušda kasnije bila ishodište za razvoj filozofije prirode i pojavu renesanse u Evropi, odnosno postala je zaslužna za nastanak mnogobrojnih ideja koje podupiru raznovrsna filozofska - znanstvena istraživanja i saznanja intelektualnih autoriteta na Zapadu od 12 do 16 stoljeća.⁵ Na primjer, takvo gledište omogućilo je kasnijim islamskim i zapadnoevropskim filozofima da shvate činjenicu da racionalno razumijevanje kozmosa ne isključuje Boga, jer ukoliko je filozofija potraga za istinom, a sama istina Bog, stoga nema kontradikcije između filozofije i religije. Al-Fârâbîjeva namjera da dovede u sklad islam i filozofiju zahtijevala je prije svega reviziju grčke filozofije kako bi se što bolje uskladila s islamskim principima, ali isto tako i racionalnu interpretaciju religijskih istina što je posebno vidljivo u njegovom učenju o sreći.

Na primjer, kao što to dobro primjećuje Fauzi Najjar u svojoj studiji o al-Fârâbîjevoj političkoj filozofiji, ovo filozofsko objašnjenje ili pak opravdanje religijskih istina jedno od svojih utemeljenja ima u al-Fârâbîjevom izjednačavanju Imama s Platonovim filozofom-kraljem, odnosno, upravo je utjecaj Platonove filozofije na islam omogućio al-Fârâbîju ali i drugim arapsko-islamskim filozofima da poduzmu takav pothvat. Konkretno, u ovome slučaju, identifikacija Imama i filozofa uzrokuje povezanost političke filozofije i metafizike ali ne i njihovo izjednačavanje. Naime, njihova povezanost prema mišljenju Najjara se ogleda samo u tome ako se one odnose na organizaciju života u političkoj zajednici.⁶ Konsekventno tome, ali i u skladu s al-Fârâbîjevim stavovima iz *Uzorite države*⁷, uloga političke filozofije jest u tome da otkrije i istraži racionalne principe na osnovu kojih će ljudi koji žive u političkoj zajednici dostići sreću. Stoga nas, što je razvidno i iz prethodnog primjera, ne treba

⁴ Opširnije o al-Fârâbîjevoj metodi sinkretizma vidjeti, Muhamed El-Behijj (1987): 'El-Farabi – Sinkretist i interpretator'. *Islamska misao*, vol. IX, br. 105-106, 21-25 i vol. IX, br. 107-108, 21-23.

⁵ O utjecaju, izučavanju i usvajanju arapsko- islamske filozofije na Zapadu, te prevođenju djela arapsko islamskih filozofa na zapadnoevropske jezike vidjeti, Ibrahim Madkur (1987): 'O islamskoj filozofiji'. U: Ahmed Smajlović (ur.), *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 107-143.

⁶ Opširnije o ovoj temi, kao i o utjecaju Platona na formiranje osnovnih odrednica al-Fârâbîjeve političke filozofije vidjeti, F.M. Najjar (1958): 'Al-Farabi on Political Science'. *The Muslim World*, vol. 48, br.2, 94-103. U: Fuat Sezgin (ed.) (1999): *Islamic Philosophy: Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fârâbî, Texts and Studies*, vol.11, svz.5. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 362-371.

⁷ Al-Fârâbî (2011): *Mabâdi' Ârâ' Ahl Al-Madina Al-Fâdîla:Knjiga o počelima mnijenja građana uzorite države*, u daljem tekstu *Uzorita država*. Tekst izvornika iz arapskog te komentar Richarda Walzera iz engleskog u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra.

čuditi al-Fârâbîjeva posvećenost prema Platonovoj filozofiji s posebnim naglaskom na političku filozofiju koja kod al-Fârâbîja po prvi put dobiva svoj izraz u terminima islamske duhovnosti i tradicije.⁸

Ovaj metod usklađivanja religijskih istina s filozofijom al-Fârâbî posebno primjenjuje i u oblikovanju koncepta sreće. Naime, poznato je da razumijevanje i analiza sreće nisu isključivo vezani za arapsko-islamsku filozofiju niti su filozofski stavovi o sreći rezultat promišljanja arapsko – islamskih mislilaca. Također su i druge intelektualne i religijske tradicije razmatrale ovaj problem a najznačajniji doprinos njegovom poimanju dao je Aristotel u *Nikomahovoj Etici*. Iako postoji evidentna razlika između islama i grčke filozofije, u ovome radu se nastoji pokazati kako Aristotelove refleksije o sreći predstavljaju nezaobilazan faktor u oblikovanju stavova o sreći koje nalazimo kod arapsko-islamskih filozofa, posebno al-Fârâbîja i Majmonida, te su zapravo postale neizostavan dio arapsko-islamske intelektualne tradicije.⁹ Prethodno spomenuta al-Fârâbîjeva sinteza religije i

⁸ Danas je poznato da je al-Fârâbî napisao dvije zasebne rasprave koje se isključivo bave Platonovim učenjem. Jedna od tih knjiga predstavlja al-Fârâbîjev komentar na Platonove *Zakone*, dok je sadržaj druge knjige zapravo sažetak Platonove filozofije. 1. Vidjeti, Alfaraḥbius (1952): 'Compendium Legum Platonis: Ġawāmi' kitāb an-nāwāmīs li-Aflātūn'. U: Franciscus Gabrieli (editit et Latine vertit): *Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus*, vol.3. London: Warburg Institute. Ovo izdanje sadrži predgovor urednika, latinski prijevod i arapski izvornik: pp. XIV (praefatio) + 33 (versio latina) + 43 (Textus Arabicus). Za dodatno pojašnjenje ovog izdanja al-Fârâbîjevog *Sažetka Platonovih Zakona*, vidjeti, Muhsin Mahdi (1961): 'The Editio Princeps of Farabi's Compendium Legum Platonis'. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol.20, br.1, 1-24. Neizostavan doprinos u razumijevanju i analizi ove značajne rasprave dao je Leo Strauss. Vidjeti, Leo Strauss (1957): 'How Farabi Read Plato's Laws'. U: *Mélanges Luis Massignon*, vol.3. Damascus: institut Français de Damas, 319-344. Rpr. u: Fuat Sezgin (1999): *Islamic Philosophy: Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fârâbî, Texts and Studies*, vol.10, svz.4. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 297-322. 2. Vidjeti, Al-Fârâbî (1962): 'Falsafat Aflātun: The Philosophy of Plato, its Parts, the Ranks of Order of its Parts, from the Beginning to the End'. U: M. Mahdi (trans. with intr.) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Free Press of Glencoe, 53-71.

⁹ Zasigurno najznačajniji grčki spis iz etike koji je utjecao na arapsko-islamske filozofe je *Nikomahova Etika*, koju je na arapski jezik preveo Ishâq Ibn Hunayn (830-911). Najraniji izvor koji potvrđuje postojanje arapskog prijevoda *Nikomahove Etike* jest Ibn al-Nadīm (umro 995 ili 998) *Kitab al-Fihrist*: "Etika koju je komentarisao Porfirije u 12 knjiga i preveo Ishaq Ibn Hunayn." Cit.prema Majid Fakhry (1991): *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 65. Sve do 1951-52. smatralo se da je kopija ovog prijevoda zauvijek izgubljena. Međutim, u čuvenoj Qarawiyin Biblioteci u Fezu, A.J. Arberry je pronašao rukopis koji sadrži jedan dio, tačnije drugi dio arapskog prijevoda *Nikomahove Etike*. Rukopis se sastoji od 42 lista koja sadrže tekst VII-X Knjige *Nikomahove Etike*. Datum kopije je 18.6.1232. Iako prepisivač nije stavio svoje ime, A.J. Arberry vjeruje da bi vrlo lako to mogao biti jedan od Ibn Rušdovih učenika, koji je živio u zadnjem periodu u kojemu se Grčka filozofija još uvijek u miru mogla izučavati na Magrebu. Opširnije o svemu vidjeti, Arthur .J. Arberry (1955): 'The Nicomachean Ethics in Arabic'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, br.17, 1-9. Rpr u: Fuat Sezgin (ed.) (2000): *Islamic Philosophy: Aristotle in the Arabic Tradition, Text and Studies*, vol. 99, svz.3. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 231-240. Na osnovu otkrića A.J.Arberya, 1959. godine D.M. Dunlop je u istoj biblioteci pronašao i prvi dio arapskog prijevoda *Nikomahove Etike*, tj. od I-VI Knjige. Ovaj rukopis se sastoji od 45 listova. Vidjeti, Douglas M. Dunlop (1962): 'The Nicomachean Ethics in Arabic, Books (I-VI)'. *Oriens*, br.15, 18-34. Rpr. u: Fuat Sezgin (ed.) (2000): *Ibid.*, 240-256. Arapski prijevod *Nikomahove Etike* u cijelosti je prvi put objavljen 1979 godine, dok je kritičko izdanje s prijevodom na engleski jezik objavljeno 2005. Vidjeti, Aristotle, Anna Akasoy, Alexander Fidora, D.M.Dunlop (2005): *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Leiden, Boston:

filozofije tj. fundamentalnih islamskih principa i grčke filozofije, posebno Aristotelove, svoj vrhunac dostiže upravo u njegovom razumijevanju sreće koji se u ovome kontekstu javlja kao sjecište islama i grčke filozofije. Stoga, analiza diskursa o sreći koja se nastoji sprovesti u ovom istraživanju i koja je ovdje prvenstveno zbog svoje sveobuhvatnosti uglavnom ograničena na Aristotela, al-Fârâbîja i Majmonida nastoji ukazati na činjenicu kako je upravo prosuđivanje o sreći omogućilo artikulaciju islamskog i hebrejskog samorazumijevanja izvan pravnog rezoniranja normativnog zakona, tj. Šerijata i Halake. S druge strane, takva analiza bi trebala pokazati na koji način su ove tri tradicije, tj. grčka, islamska i hebrejska međusobno bile povezane i na koji način su utjecale jedna na drugu.

Prethodno iznesene konstatacije o al-Fârâbîjevoj filozofiji koje također upućuju i na srž njegova učenja o sreći, svojim sadržajem impliciraju jednu bitnu karakteristiku čije je odlike ovdje neophodno naznačiti prvenstveno zbog toga što otvaraju jedan potpuno novi kontekst prilikom interpretacije i razumijevanja osnovnih principa al-Fârâbîjeva filozofskog nauka. Naime, da bismo shvatili al-Fârâbîjevo učenje o sreći, ali i njegov pristup i analizu svih ostalih filozofskih problema o kojima govori u svojim raspravama, ovdje ćemo ukratko ukazati na Straussovo isticanje važnosti izučavanja al-Fârâbîja u okviru arapsko-islamske filozofije ali i povijesti filozofije općenito. Zbog toga se Leo Strauss, koji je prvenstveno zaslužan za al-Fârâbîjev povratak na Zapad, poziva na Majmonidovu¹⁰ pohvalu al-Fârâbîja

Brill. U ovom kontekstu treba spomenuti al-Fârâbîjev *Komentar Nikomahove Etike* koji je nažalost izgubljen. Postojanje ovog *Komentara* potvrđuju brojni iskazi srednjovjekovnih arapsko-islamskih filozofa poput Ibn Bâġġe, Ibn Tufaila, Ibn Rušda i Majmonida. Također, postoji i nekolicina izvora na latinskom jeziku koji svjedoče o postojanju ovog spisa, a i sam al-Fârâbî ga spominje na nekoliko mjesta u svojim raspravama koje su nam dostupne. Od posebnog značaja za ovu temu je i nedavno objavljen tekst Chaim Meir Neria u kojem se na osnovu dostupnih izvora detaljno analizira al-Fârâbîjev *Komentar Nikomahove Etike*. Pored toga, u ovom tekstu su objavljeni i prevedeni na engleski jezik pronađeni fragmenti *Komentara* koji su napisani na hebrejskom jeziku. Opširnije o svemu, vidjeti, Chaim Meir Neria (2013): 'Al-Fârâbî's Lost Commentary on the Ethics: New Textual Evidence'. *Arabic Sciences and Philosophy*, br. 23, 69-89.

¹⁰ Majmonid: „Potrudi se da Aristotelova djela proučavaš samo uz komentare: uz komentar Aleksandra Afrodizijskog i uz Temistiusov ili Averroesov komentar. Spisi Aristotelova učitelja Platona zapravo su parabole koje je teško razumjeti, no za to i nema potrebe, jer je Aristotelovo djelo dostupno; nije potrebno se baviti ni knjigama što su ih napisali njegovi prethodnici, jer njegov um predstavlja najviši stupanj ljudskog uma, izuzmemo li one koji su bili provideni Božjim nadahnućem... što se tiče logike, dostatno je proučiti samo djela al-Fârâbîja. Sva su njegova djela izvrsna, jednako kao i djela Ibn Bâġġe.“ Cit. prema, M'Bow, A.M. (1986): 'Maymonid, vodič zabludjelih'. *Glasnik*, br. 9, 4. Riječ je o dijelu Majmonidovog pisma svome prijatelju Ibn Tibbonu. Iz dublje analize u Majmonidova djela, tj. *Vodič za one što dvoje* i *Shemonah Peraqim*, sasvim je očito da se radi o tome da kada se Majmonid u svojim raspravama poziva na učenje al-Fârâbîja, on ga ne primjenjuje i ne vidi kao religijskog filozofa koji se bavi problemima vjere i razuma koji su slični onim problemima kojim su se bavili hebrejski filozofi poput Majmonida, već je al-Fârâbî i njegovo učenje predstavljalo za Majmonida, prije svega, izvor, transmitter i objašnjenje antičke filozofije, što ujedno jest i jedan od bitnih elemenata koji je utjecao na razvoj Majmonidove filozofije. Opširnije o tome, vidjeti, Herbert Davidson (1963): 'Maimonides' *Shemonah Peraqim* and *Alfarabis' Fusul al-Madani*'. *Proceedings of the American Academy for Jewish*

kao autora kojeg posebno treba izučavati, te sumiranjem al-Fârâbîjeva značaja nastoji potaći svoje čitatelje da obrate pozornost na ovo odobravanje od tako velikog mislioca kao što je Majmonid.

Dio svoga izlaganja u kojem govori o važnosti al-Fârâbîjeve filozofije, Strauss započinje riječima: „Vrijeme je da se iz ovog vjerodostojnog tumačenja o njihovoj istinskoj povezanosti deriviraju odrednice koje su neophodne za razumijevanje srednjovjekovne islamske i hebrejske filozofije: Na početku ovog razdoblja filozofije-povijesti ne nalazi se samo neki prethodnik, već naprotiv briljantan um koji je postavio osnove za budući razvoj Platonove i Aristotelove filozofije i koji je transcendirao njihove granice postavljajući sebi zadatak da njihova učenja razmotri i obrazloži, smatrajući to jednostavno razvojem filozofije.“¹¹ Iako postoje brojni suvremeni autori koji ne pridaju značaj ovim procjenama i potvrđama važnosti al-Fârâbîjeva učenja, nikako ne smijemo zanemariti jednu bitnu činjenicu na koju ukazuje Strauss, a posebno je važna prilikom daljeg razumijevanja al-Fârâbîjeva promišljanja o sreći. Naime, riječ je o njegovoj karakterizaciji glavne tendencije koja prožima većinu filozofskih učenja u okviru srednjovjekovne islamske i hebrejske tradicije. Upravo taj element koji se ovdje naglašava omogućio je al-Fârâbîju pa i Majmonidu na kojeg je posebno utjecao, da se razlikuju od svojih grčkih prethodnika ali i modernih zapadnih mislilaca, a radi se o tome da je zapravo osnovna i najdublja pretpostavka njihovih učenja vjerovanje u revelaciju, tj. u Objavu.¹²

Dakle, suprotno onome kako nam se čini, glavna preokupacija al-Fârâbîjevih promišljanja nije usmjerena na razumijevanje osnovnih principa grčke filozofije, niti se ona ogleda u potrebi da se komentiraju Platonova i Aristotelova djela, već je al-Fârâbî bio zaokupljen jednim misterijem ili pitanjima o tome tko smo mi i kuda idemo, što je izvor našeg znanja o svijetu, odnosno što je u osnovi našeg odnosa s kozmosom i supralunarnim

Research, vol. 31, 33-50. Upravo o ovim činjenicama, koje nam se otkrivaju prilikom uvida u Majmonidova djela, govori Leo Strauss u svome razmatranju značenja i uloge al-Fârâbîja u kontekstu povijesti filozofije.

¹¹ Leo Strauss (1936): 'Eine vermisste Schrift Fârâbîs'. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Vol.80, br.1, 105-106. Rpr. u: Leo Strauss (1997): *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, Heinrich Meier and Wiebke Meier (eds.). Stuttgart: J.B.Metzler, 175-176. Cit.prema, Charles E. Butterworth (2007): 'Alfarabi's Introductory Sections to the Virtuous City'. U: *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the early Middle Ages to the late Twentieth Century*, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer, Y. Tzvi Langermann and Josef Stern (eds.). Paris and Louvain: Peeters, 27.

¹²Vidjeti, Leo Strauss (1936): 'Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi'. *Revue des Etudes Juives*, br.100, 1-2. Rpr. u: Leo Strauss (1997): nav.djelo. Cit.prema, Charles Butterworth (2007): nav.djelo.

bićima, te koji je naš krajnji cilj i svrha ovozemaljskog života. Iz tih razloga je al-Fârâbîju bilo neophodno razumijevanje grčke filozofije u kojoj je prepoznao univerzalnost i sklad s vlastitom religijom, ali i oruđe koje će mu omogućiti da na racionalan način objasni osnovne postavke islama. Al-Fârâbîjev pristup odgovorima na ova pitanja prvenstveno je određen namjerom da dovede u sklad islam i grčku filozofiju, pretpostavljajući da je najveći dar od Boga upravo razum pomoću kojeg čovjek razumijeva sebe i svijet koji ga okružuje, te da su filozofija i religija samo dva različita puta do jedne istine.

Izučavanje pojma sreće u filozofiji al-Fârâbîja i Majmonida samo po sebi nameće mnogobrojna i kompleksna pitanja. Još od vremena starih Grka, filozofi su raspravljali o značenju sreće. Gledajući iz današnje perspektive, kada je sreća gotovo u cijelosti izjednačena sa zadovoljstvom koje uglavnom proizlazi iz zadovoljenja ljudskih želja, možemo se pitati da li je ovdje riječ o osjećanju, ili sreća podrazumijeva subjektivno psihološko stanje pojedinca ili je pak riječ o nekoj generalnoj dispoziciji. Prethodno iznesene uvodne naznake zasigurno dodatno impliciraju i otvaraju nova pitanja o značenju sreće koja su s posebnom pažnjom artikulirana u toku povijesti filozofskog mišljenja: Koje su predispozicije nužne za postizanje sreće? Čemu služi ostvarenje sreće? Da li je riječ o sreći koja je dostižna na ovome svijetu ili je sreća stvar isključivo života poslije smrti? Kakav je odnos između sreće i znanja, sreće i vrline, te na koji se način sreća odnosi prema zadovoljstvu? Kakve je prirode sreća: teorijske ili praktičke, ili u sebi sadrži elemente i jednog i drugog? Kakvu ulogu ima religija u oblikovanju stavova o sreći? Da li sreća znači posjedovanje materijalnih dobara ili ispunjenje naših želja? Da li su svi ljudi u mogućnosti dostići sreću, ili je to privilegija samo nekolicine pojedinaca? Gotovo sve filozofske tradicije uključujući i arapsko-islamsku pokušale su iznaći odgovore na ova pitanja. Ono što su iznjedrile raznovrsne refleksije o sreći u kontekstu odgovora na ova pitanja jesu brojni, različiti i proturječni stavovi, te je pokušaj da se s jednog filozofskog gledišta analizira cjelokupna povijest diskursa o sreći u formi jedne disertacije svakako nezamisliv. Stoga je namjera ovog rada da prezentira, kritički analizira i razjasni jednu relativno nepoznatu i namjerno zaboravljenu perspektivu filozofskih refleksija o sreći, naime riječ je o učenjima dvojice najznačajnijih srednjovjekovnih arapsko-islamskih filozofa, točnije o dvjema naizgled oprečnim koncepcijama o sreći koje zauzimaju centralno mjesto u gotovo svim filozofskim raspravama al-Fârâbîja i Majmonida.

Sam karakter predmeta istraživanja kao i nastojanja da se odgovori na prethodno postavljene zahtjeve neposredno određuju i metode koje će se koristiti u ovoj disertaciji.

Naime, metodološki postupci na kojima će se temeljiti istraživanje bit će analitičkog, komparativnog, interpretativnog i deskriptivnog karaktera, a posebno, u nekim dijelovima rada bit će korištena i kontrastivna metoda. Pored najrelevantnije znanstvene i stručne literature, koja će dobrim dijelom oblikovati teorijski okvir rada, u istraživanju se posebna pažnja posvećuje analizi i usporedbi izvornih rasprava al-Fârâbîja i Majmonida, kako bi se što bolje rasvijetlila kompleksnost odnosa dvojice velikih filozofa, ali prvenstveno i njihova učenja o sreći. Također, na osnovi proučene literature nastoje se kritički propitati i analizirati suvremene interpretacije al-Fârâbîjeva i Majmonidova učenja o sreći, kao i najznačajnija promišljanja o praktičkom i teorijskom aspektu sreće. Pored teksta obuhvaćenog uvodom, samo istraživanje bit će artikulirano kroz četiri tematske cjeline iza kojih slijede zaključni dio i literatura.

Prvi dio istraživanja odnosi se na duhovni i kulturni kontekst vremena koje je al-Fârâbî svjedočio, odnosno razmatraju se političke i kulturne promjene u islamskom svijetu koje su se desile u periodu od 7 do 10 st. n.e., dakle, i u vremenu kada je al-Fârâbî živio i djelovao. Te promjene su prije svega omogućile islamskim filozofima, a posebno al-Fârâbîju, da dođu u dodir sa spisima grčkih filozofa, ali su i snažno utjecale na oblikovanje filozofske misli u islamu, pa samim tim i na glavne ideje i probleme al-Fârâbîjeva učenja: koncept apsolutne sreće, duhovno i političko vodstvo halifata, odnos filozofije i religije, učenje o duši i Djelatnom umu, itd. Svakako treba naglasiti da se u ovom kontekstu islamski svijet ne razmatra isključivo kao politički fenomen već prvenstveno kao duhovno-kulturni prostor u kojem se muslimani, s jedne strane, suočavaju s filozofskom tradicijom starih Grka, a s druge strane postaju dio judeo-kršćanskog svijeta. Iako determiniran ovim okolnostima, islam kao nova monoteistička religija uspijeva razviti vlastito vjerovanje, religiozni doživljaj, ritual, posebnu spoznajnu dimenziju, te jedinstveni identitet u kulturno-religijskom smislu.

Budući da većina stručnih radova o al-Fârâbîjevoj filozofiji uglavnom potencira njegov značaj u okvirima političke filozofije, odnosno al-Fârâbî se smatra utemeljiteljem političke filozofije u islamu - što je donekle opravdano i točno, u drugom dijelu istraživanja nastoji se pokazati da je nedopustivo da se al-Fârâbîjeva misao isključivo svodi na političku filozofiju ili da se njegov cjelokupni filozofski sistem zapravo podredi ciljevima i zadacima političke filozofije. Jer, ukoliko bi to bilo točno onda bi se i al-Fârâbîjev koncept sreće jedino mogao razmatrati u kontekstu političke filozofije što je u potpunoj suprotnosti s njegovim učenjem, a što se ovdje nastoji i dokazati. S druge strane, nedopustivo je da se konstantno

zaboravlja doprinos i važnost al-Fârâbîjevih metafizičkih promišljanja o Prvome, stvaranju, emanaciji, kozmosu i intelektu, jer se tako, zbog njihove neraskidive povezanosti, prvenstveno negira i zanemaruje značaj njegovih filozofsko-teoloških gledišta o sreći.

Ipak, postoji nekolicina veoma značajnih studija posvećenih al-Fârâbîjevoj metafizici, a čiji rezultati predstavljaju jedan od glavnih izvora ovoga dijela istraživanja. Posebno treba istaći radove Richarda Walzera, Atifa Khalila, I.R.Netton i Majjida Fakhrya u kojima se upravo ukazuje na iznimnu važnost al-Fârâbîjeva učenja o Prvome i gdje se na specifičan način raspravlja o konceptualnim problemima proizašlim iz njegova razumijevanja odnosa Boga i svijeta, pri tome naglašavajući diferenciju između sveznajućeg Božanstva i onog što emanira iz Njega. Na tragu ovih ogleđa, ali prvenstveno u prethodno spomenutom nedostatku pažnje suvremenih istraživača prema al-Fârâbîjevoj metafizici i njenom odnosu prema koncepciji sreće, nalazi se glavna intencija ovog dijela istraživanja, tj. da se osvijetli i stavi u prvi plan potpuno zanemareni aspekt al-Fârâbîjeve misli, a to su njegova metafizička promišljanja o Prvome, intelektu, emanaciji, stvaranju, odnosu sublunarnog i supralunarnog svijeta itd. Također, na ovaj način se želi pokazati da postoji neraskidiva veza između al-Fârâbîjeve metafizike i njegova učenja o sreći, koje se uglavnom interpretira u kontekstu političke filozofije, odnosno, nastoji se ukazati na nemogućnost ispravnog tumačenja al-Fârâbîjeva koncepta o sreći ako ne uzmemo u obzir i njegova metafizička promišljanja.

U pokušaju da odgovori na postavljene zahtjeve al-Fârâbî je u svojoj analizi sreće morao prije svega pristupiti objašnjenju osnovnih principa islama. Stoga, on svoja razmatranja započinje analizom Najvišeg bića tj. Prvog uzroka, prvenstveno zbog Njegova ontologijskog prioriteta, ističući Njegovu jedinstvenost, transcendentnost, ali i različitost naspram bića nebeskog i sublunarnog svijeta. Sukladno prethodnim konstatacijama, drugi dio istraživanja je podijeljen na dva tematska poglavlja. U prvom dijelu analizira se al-Fârâbîjevo učenje o Prvome, posebno se propituju al-Fârâbîjevi stavovi o Prvome koji su iznijeti u početnim poglavljima njegova najznačajnijeg djela *Uzorita država*¹³, te u zaboravljenom i rijetko citiranom *Komentar na Zenonov traktat*¹⁴, kao i u raspravi *Upravljanje državom*¹⁵.

¹³ Vidjeti, Al-Fârâbî (2011): *Mabâdi' Ârâ' Ahl Al-Madina Al-Fâdila:Knjiga o počelima mnijenja građana uzorite države*, u daljem tekstu *Uzorita država*. Tekst izvornika iz arapskog te komentar Richarda Walzera iz engleskog na hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra.

¹⁴ Značaj ove kratke rasprave je višestruk, a naročito se ogleđa u al-Fârâbîjevom izlaganju argumenta iz kontingentosti, kao jednog od dokaza Božje egzistencije, kojeg su kasnije u svojim bitnim odlikama preuzeli Ibn Sina i Toma Akvinski. Ova al-Fârâbîjeva rasprava osim što je dostupna na arapskom jeziku također je prevedena i na engleski jezik, vidjeti, al-Farabi: 'Commentary on the Treatise of Zeno, The great man Of

Također, s jedne strane, razmatra se utjecaj grčke filozofije na formiranje al-Fârâbîjevih stavova o Prvome, dok se s druge strane pokušava artikulirati jedan permanentno prešućivan, ali ipak neraskidiv odnos između islamske tradicije i al-Fârâbîjeve metafizike. U drugom poglavlju, posebnu pažnju posvetit ćemo odnosu Prvoga i mnoštva, al-Fârâbîjevom razumijevanju emanacije, hijerarhiji duhovnoga svijeta, učenju o intelektu, te stvaranju koje je u suprotnosti s islamskim razumijevanjem stvaranja iz ničega. Naravno, da ćemo pokušati ukazati i na poteškoće i nedostatke s kojima se al-Fârâbî susretao prilikom provedbe različitih ideja i intencija svoga učenja u kontekstu promišljanja o Prvome. Međutim, i pored ukazivanja na određene propuste ili pak nedostatke u izvođenju njegove argumentacije, također se želi istaći da al-Fârâbî nije bio eklektik ili komentator grčkih filozofa, niti se njegov filozofski značaj ogleda u rješavanju navedenih problema, već naprotiv u inovativnosti i smjelosti da ih postavi na način na koji je to učinio, što je jednako tako bio i poticaj za Ibn Sinu, Ibn Rušda, Majmonida i Tomu Akvinskog da prigrle učenja grčkih filozofa te da ih pokušaju sintetizirati s učenjima vlastite religijske duhovnosti iz koje su dolazili.

U trećem dijelu istraživanja kroz nekoliko tematskih poglavlja prvo se analiziraju grčki izvori al-Fârâbîjeve filozofije sreće. Posebno se razmatraju učenja Platona i Aristotela ali samo u onoj mjeri u kojoj su utjecala na formiranje al-Fârâbîjeva koncepta sreće. Pažnja je usmjerena u prvom redu na Platonovu ideju vladara i učenje o idealnoj državi. Prvenstveno se želi istaći činjenica da postoje određeni paralelizmi između Platonove i al-Fârâbîjeve filozofije, odnosno da al-Fârâbîjeve ideje ljudske zajednice, idealnog grada i uzoritog vladara

Greece: *Risâla Zaynûn al-kabîr al-yûnânî*. U: Joseph Kenny (1996): 'Al-Fârâbî and the contingency argument for God's existence: a study of *Risâla Zaynûn al-kabîr al-yûnânî*', *Orta*, Ibadan Journal of Religious Studies, vol.28, 50-69. Riječ je o engleskome prijevodu arapskog teksta ove rasprave koji je objavljen i priređen u Hyderabadu 1931, a također je arapski izvornik prezentiran uz određene revizije u navedenoj studiji Josepha Kennya. Iz samog naslova rasprave nameće se pitanje o tome tko je bio Zenon. Na početku rasprave al-Fârâbî kaže da je riječ o Aristotelovom učeniku, međutim Joseph Kenny naglašava da je riječ o povijesnoj konfuziji, jer Aristotel nije imao učenika koji se tako zvao. Naime, među antičkim grčkim filozofima postojala su tri filozofa s tim imenom: 1. Zenon Elejac, predsokratovac (490 pr.n.e. – 430 pr.n.e.), 2. Zenon Kitijski, stoik, grčko-feničanski filozof iz Kitija na Kipru (336 pr.n.e. – 264 pr.n.e.) i 3. Zenon iz Sidona (150 pr.n.e. – 73.p.n.e.), epikurejac. Kenny u svojoj studiji zaključuje da je al-Fârâbîjev Zenon ustvari pseudonim autora rasprava za koje je al-Fârâbî tvrdio da ih je dobio od istočnih kršćana. Nadalje, al-Fârâbîjeva rasprava tvrdi da se radi o komentaru Zenonovog učenja i sve nakon prvog paragrafa se pripisuje Zenonu. Međutim, iz samog teksta je evidentno da al-Fârâbî koristi Zenona, kvazimitskog filozofa iz prošlosti, kako bi izrazio svoje vlastite ideje. Opširnije, vidjeti, Joseph Kenny: *nav. djelo*.

¹⁵ Al-Fârâbî (2007): 'Al-Siyasât al-madanîyyah: Political Regime or Principles of Existing Things (Six Principles)'. U: John McGinis and David C. Reisman (eds. and trans.) (2007): *Classical Arabic Philosophy*. Ithaca, NY: Hackett Publishing Company, 81-104. Prvi dio rasprave.

Al-Fârâbî (1963): 'Al-Siyasât al-madanîyyah: Political Regime or Principles of Beings (Six Principles)'. U: R. Lerner, M. Mahdi (eds.): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 31-57. Drugi dio rasprave.

obiluju tim paralelama i kada al-Fârâbî izjednačava filozofa, prvog vladara, kralja, zakonodavca i imama on time, ustvari, želi uspostaviti sintezu između Platonova filozofa-kralja s vladarom Idealne islamske države.¹⁶

Što se tiče Platona i njegova učenja, al-Fârâbî ga nije u potpunosti odbacio, ali ga nije ni preuzeo kao sastavni dio vlastite filozofske tradicije, naime, on je od Platona uzimao samo ono što mu je bilo neophodno za izgradnju vlastitih stavova, i upravo ovakav odnos, u konkretnom slučaju prema Platonu, postat će jedno od glavnih obilježja islamske filozofije, ali i znanosti u cjelini.¹⁷ Razlog tome treba tražiti i u već spomenutoj činjenici da arapsko-islamski filozofi, a posebno al-Fârâbî, nikada nisu dozvolili autonomnost filozofije, odnosno da se filozofija postavi iznad Objave. Prema mišljenju Hansa Daibera ova karakteristika al-Fârâbijeve filozofije najvidljivija je u njegovim promišljanjima o Prvom vladaru uzorite države.¹⁸ Iako nam se na prvi pogled čini da je al-Fârâbî vlastiti koncept vladara u potpunosti zasnovao na Platonovom učenju, ovaj rad nastoji osvijetliti jednu sasvim drugu dimenziju al-Fârâbijeve učenja. Naime, radi se o tome da je al-Fârâbî svo vrijeme imao na umu činjenicu da je poslanik Muhammed, uzor svakom drugom vladaru i vjerniku i da se javlja kao ideal savršeno moralnog života, te da je zato i njegov lik koncipiran kao cilj koji se ima slijediti. Upravo ovakav način razumijevanja vladara al-Fârâbî je pokušao reafirmirati u svom okruženju, preuzimajući od Platona samo ono što mu je bilo neophodno za vlastita rješenja.

U ovome dijelu disertacije, također se analizira i kritički propituje utjecaj Aristotelova učenja na al-Fârâbijeve ideje sreće. Naime, Aristotelovo učenje predstavlja nezaobilazno mjesto u al-Fârâbijevim promišljanjima o sreći i upravo je ovaj dio istraživanja usmjeren na usporedbu al-Fârâbijeve poimanja apsolutne sreće kao najviše svrhe ljudskoga života s Aristotelovim stavovima o sreći, posebno iz *Nikomahove etike*. Nadalje, nastoji se utvrditi da su oba filozofa suglasna u tome da je sreća najviše dobro i svrha života koju biramo uvijek radi nje same, a nikada zbog nečeg drugog. Međutim, ono po čemu se al-Fârâbî razlikuje od Aristotela jest odnos između vrlina i sreće. Kao što je to dobro primijetio Samah Elhajbrahim, prema Aristotelu vrlinama težimo zbog njih samih, ali i radi sreće, dok

¹⁶ Opširnije o paralelizmima i različitostima u Platonovom i al-Fârâbijeveom konstituiranju ideje idealnog poglavara, vidjeti, Farouk A. Sankari (1970). 'Plato and Al-Farabi: A comparison of some aspects of their political philosophie.' *The Muslim World*, vol. 60, 218-225; Hasan Sušić (1976): 'Platonova država i al-Farabijeve al-Madina al-Fadila.' *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, vol. 3, br. 4, 69-76.

¹⁷ O utjecaju al-Fârâbijeve ideje sinkretizma na dalji razvoj arapsko-islamske filozofije i znanosti, vidjeti, Muhammed el-Behijj, *nav.djelo*.

¹⁸ Vidjeti, Hans Daiber (2004). *Borba za znanje u islamu: neki historijski aspekti = The struggle for knowlwdge in Islam: some historical aspects*. Sarajevo: Kult B.

kod al-Fârâbîja vrlinama težimo samo radi sreće.¹⁹ Iako je evidentno postojanje ove razlike, ipak se želi pokazati da je sasvim jasno da se Aristotel i al-Fârâbî slažu oko značaja vrline u dostizanju sreće.

Glavna namjera ovih komparativnih uvida jest ukazivanje na dvije bitne stvari: prvo, u kojoj se mjeri al-Fârâbî u svome određenju apsolutne sreće oslanja, prije svega, na Aristotelovo učenje; drugo, koje su to fundamentalne razlike odnosno odstupanja al-Fârâbîja od njegovih grčkih prethodnika, Platona i Aristotela. Cilj rasvjetljavanja ove problematike sastoji se u naglašavanju jedinstvenosti i originalnosti al-Fârâbîjeva razumijevanja apsolutne sreće, te se upravo u tom kontekstu nastoji objasniti izvor i faktor koji je u najvećoj mjeri tome doprinio, a riječ je o utjecaju osnovnih principa islama i islamske teologije. Da bismo u potpunosti shvatili al-Fârâbîjevo određenje apsolutne sreće, a samim time i njegovo odstupanje od grčkih prethodnika, u ovom dijelu rada također objašnjavam neke osnovne postavke islama i islamsko-teološkog učenja kojih je al-Fârâbî itekako bio svjestan, a koji ujedno predstavljaju važnu osnovu njegova cjelokupnog učenja i jedno od glavnih polazišta u određenju i razumijevanju koncepta apsolutne sreće. Drugačije kazano, al-Fârâbîjev koncept apsolutne sreće usklađen je s islamskom teologijom, odnosno njegovo razlikovanje ovozemaljske i apsolutne sreće indicira postojanje života poslije smrti, što je jedna osnova islamskog vjerovanja, te također ukazuje na činjenicu da je ovozemaljska sreća sekundarna i proizlazi iz apsolutne sreće.²⁰

U ovom poglavlju posebno se razmatra i učenje o duši sa stanovišta Kur'ana, ali i u kontekstu predanja časnog poslanika Muhammeda. U Kur'anu se na više mjesta govori o pojmu duše i krajnjoj svrsi ljudske egzistencije, odnosno, prema Kur'anu, čovjek je najsavršenije Božje stvorenje i Bog je stvorio čovjeka kako bi dostigao apsolutnu sreću u narednom životu putem jasno određenog velikog džihada odnosno borbe duše, tj. čovjeka sa samim sobom. Nastoji se dokazati da su upravo ovi koncepti islama omogućili al-Fârâbîju da se udalji od svojih grčkih prethodnika i da ne zapadne u svojevrsni eklekticizam; ove osnove

¹⁹ Stavovi Samah Elhajibrahim predstavljaju nezaobilazno mjesto u razumijevanju odnosa dvojice velikih filozofa, a posebno će u radu biti naglašeni prilikom određenja faktora koji su omogućili al-Fârâbîju da napravi svojevrsan iskorak u odnosu na Aristotelovo učenje o sreći, vidjeti, Samah Elhajibrahim (2006): 'Alfarabi's Concept of Happiness Sa'ada: Eudaimonia, The Good and Jihad Al-Nafs.' *Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association*, Marriott, Loews Philadelphia, and the Pennsylvania Convention Center, Philadelphia, PA, Aug 31, 2006. Pristupljeno 10.11.2010. http://citation.allacademic.com/meta/p153548_index.html, PDF verzija.

²⁰ O neraskidivom odnosu osnovnih principa islamskog vjerovanja i al-Fârâbîjeva koncepta sreće, vidjeti, Galston, Miriam (1992): 'The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fârâbî.' u: Charles E. Butterworth (ed.), *The Political aspects of Islamic Philosophy: Essays in honor of Muhsin Mahdi*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 95-152.

islama, svakako su al-Fârâbîju osigurale uvjete da i u svom određenju apsolutne sreće primjeni glavnu ideju svog filozofskog sistema, a to je upotreba sinteze filozofije i religije, što ujedno predstavlja i njegov najveći doprinos islamskoj filozofiji. Također, obrazlaže se glavna intencija istraživanja, a to je razjašnjenje al-Fârâbîjeva koncepta sreće, kao i središnjost učenja o sreći unutar njegova cjelokupnoga filozofskog opusa. Premda je al-Fârâbî našao poticaje u grčkoj filozofiji, prvenstveno u učenju Platona, Aristotela i Plotina, ovdje se ipak nastoji dokazati da su upravo osnovni principi islama, zatim islamsko teološko učenje i rana islamska filozofska misao, kao jedan od dva izvora al-Fârâbîjeve filozofije, najviše doprinijeli razvoju al-Fârâbîjeve filozofije sreće i da isto tako predstavljaju bitan faktor u formiranju njegove teorije sreće.

U zadnjem dijelu rada razmatra se značaj al-Fârâbîjeva učenja o sreći za razumijevanje srednjovjekovne filozofije, što se najegzemplarnije predočava i reflektira u njegovom direktnom utjecaju na glavnog predstavnika srednjovjekovne hebrejske duhovnosti Majmonida. Osim što se ovdje žele objasniti osnovni postulati Majmonidova učenja o sreći, također se kroz interpretaciju njegova učenja o savršenstvu nastoji ukazati i na bitnost al-Fârâbîjeve uloge i pozicije u povijesti filozofskog mišljenja. Također se analiziraju sličnosti i razlike između dvojice filozofa u tretiranju pojma sreće, kao i neosporni utjecaj al-Fârâbîja na Majmonidovo promišljanje o savršenstvu čovjeka. S druge strane, pokušavamo putem vlastite interpretacije i kritičke analize Majmonidova diskursa o sreći odrediti i izdvojiti one principe i osnove koji su omogućili Majmonidu da stvori samosvojnu teoriju o sreći, ali i realne pretpostavke za nadilaženje Aristotelova učenja, iako među suvremenim interpretatorima Majmonidove misli postoji uvriježeno mišljenje da je njegov koncept savršenstva posve determiniran aristotelizmom i oblikovan u skladu s Aristotelovom filozofskom tradicijom. Također, pokušava se utvrditi u kojoj mjeri je Majmonid slijedio glavne smjernice al-Fârâbîjeva učenja, te se na isti način ispituju oni al-Fârâbîjevi stavovi koji su u potpunosti bili neprihvatljivi za Majmonida prilikom iznošenja vlastitih promišljanja o apsolutnoj sreći. Time se želi naglasiti da Majmonid nije doslovno preuzeo učenje o sreći od svoga prethodnika, već je svoje ideje o ovoj problematici velikim dijelom bazirao na njegovim stavovima o apsolutnoj sreći, te ih je nastojao kreativno transformirati na osnovu premisa koje ne možemo naći kod al-Fârâbîja.²¹

Opširnije, vidjeti Majmonidove uvodne riječi iz rasprave *Shemonah Peraqim: The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*, translated with an introduction by Joseph I. Gronfinkle, New York: Columbia University Press, 1912, 35-36. O tome, koji su stavovi gotovo doslovno preuzeti iz al-Fârâbîjeva djela *Fusûl al-Madanî*,

U zadnjem dijelu rada posebno se razmatra Majmonidov koncept apsolutne sreće, kao i njegov kompleksan, te naizgled kontradiktoran iskaz o prirodi savršenstva. Riječ je o centralnoj temi Majmonidova učenja, a svoj vrhunac dostiže u četiri posljednja poglavlja njegova najznačajnijeg filozofskog djela *Vodič za one što dvoje*. Ova četiri poglavlja, točnije poglavlja od 51.-54. trećeg dijela *Vodiča* u ovome radu bit će podvrgnuti detaljnoj analizi i vlastitoj interpretaciji. Na tragu Menachema Kellnera, kao polazište objašnjenja pojma sreće u filozofiji Majmonida uzet će se tvrdnja da je Majmonid krajnje ozbiljno uzeo u razmatranje tradicionalni hebrejski iskaz o tome da je Bog, posredstvom poslanika Muse, blagoslovljenog poslanika, objavio Toru hebrejskom narodu na svetoj planini Sinaj. Konsekventno tome, pokušat ću pokazati da i sâm Majmonidov iskaz o sreći postaje mnogo jasniji ako se uzme u obzir prethodna tvrdnja.

Da bismo što bolje shvatili suviše složen i ponekad potpuno zamršen diskurs o sreći koji je prisutan u Majmonidovim djelima, nužno je u cijelosti sagledati njegovo učenje, kao i njegov kulturno povijesni prostor, zatim utjecaj drugih raznostranih filozofskih pravaca. Također, takav pristup podrazumijeva da nikako ne smijemo izostaviti značaj i sadržaj njegovih halakičkih djela poput *Misneh Torah*, te da s najvećom znanstvenom ozbiljnošću pristupimo njegovom djelu, posebno *Vodiču*, jer svaka riječ, pa možemo reći i svako slovo ove genijalne kompozicije jest bitno i ne smije se previdjeti ako ne želimo upasti u zamke i kontradiktornosti koje je Majmonid namijenio neopreznom i neukom čitatelju.

Što se tiče same prirode sreće, na prvi pogled nam se čini da je Majmonid u potpunosti bio aristotelovac odnosno da je preuzeo njegovo stajalište o savršenstvu iz *Nikomahove etike*, tj. da je najviše čovjekovo savršenstvo zapravo savršenstvo intelekta. Međutim, u ovom radu nastojati se pokazati da je Majmonid na neki način bio primoran da piše u duhu Aristotelova jezika, a da stvarna namjera njegova učenja leži u potpunom prevladavanju Aristotela. Stoga, i naša analiza Majmonidova koncepta sreće započinje uvidom u njegov iskaz o najvišem intelektualnom savršenstvu. Nadalje, nastoji se dokazati da Majmonid u zadnjem poglavlju *Vodiča* iznosi jedno potpuno drugačije stajalište o sreći, naime riječ je o svojevrsnom obratu od teorijskog ka praktičkom aspektu apsolutne sreće. Analiza bi trebala pokazati da Majmonid u zadnjem paragrafu *Vodiča* govori o tome da se

vidjeti, Herbert Davidson (1963): 'Maimonides' *Shemonah Peraqim* and Alfarabi's *Fusul Al-Madani*'. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 31, 33-50. Za detaljniju analizu, usporedi sa, al-Fârâbî (1961): *Fusul al-Madani: Aphorisms of Statesman*. Edited and translated by D.M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press.

glavni uvjet postizanja savršenstva ogleda u tome da oponašamo Božije providonosne radnje, odnosno da najviše čovjekovo savršenstvo nije isključivo determinirano intelektualnim poimanjem Boga, već naprotiv, pojedinac koji je dostigao najviše savršenstvo ne samo da aprehendira Boga, već i razumijeva puteve Božjeg providenja te nastoji oponašati te puteve u svojim djelima. Na osnovu tog iskaza pokušava se odbaciti isključivo teorijsko poimanje Majmonidova koncepta savršenstva, odnosno zamjenjuje se s razumijevanjem koje uzima u obzir aktivnu formu oponašanja Boga.

2. ISLAMSKI SVIJET ZA VRIJEME AL-FÂRÂBÎJA: KULTURNO-POLITIČKE PROMJENE I DUHOVNO- IDEOLOGIJSKA POZADINA

2.1. Uloga Halifata i političke promjene u ranom islamu

Al-Fârâbî (870.-950.) je živio za vrijeme dinastije Abasida (750.-1258.) koji su došli na vlast nakon Trećeg islamskog građanskog rata koji je trajao od 745. do 750. godine, odnosno velikom revolucijom i zbacivanjem s vlasti Omejada²². To je dovelo i do preseljenja carske prijestolnice iz Damaska u Siriji ka istoku, u Irak, gdje je Bagdad prihvaćen kao sjedište carstva. Ovaj preokret je prouzrokovao i postepeno slabljenje arapskog elementa unutar carstva što je bila posebna odlika Omejadske dinastije, te rađanje jedne nove vladajuće grupe muslimana svih rasa, ali sa zadržavanjem arapskog jezika i islama kao zajedničkog obilježja. Za vrijeme Omejadske dinastije Arapi su dominirali kulturnim, političkim i religijskim životom i zauzimali su sve važnije pozicije u državi, pa se tako među drugim narodima počeo javljati osjećaj diskriminacije. Zato je Abasidska revolucija, koja je ustvari predstavljala smjenu jedne mekanske porodice drugom, bila podržana od većine muslimanskog svijeta, te je njihova pobjeda za islam predstavljala pobjedu perzijskih

²² Omejadi su bili prva muslimanska dinastija, odnosno oni su bili prvi vladari Islamskog carstva koji su prenosili vlast unutar porodice. Islamskim svijetom su vladali od 661. do 750. godine i u tom periodu su uspjeli da transformiraju ranu islamsku zajednicu u najjače carstvo toga vremena. Treba naglasiti, da su Omejadi kao najbogatija i najutjecajnija mekanska porodica na početku poslanstva blagoslovljenog poslanika Muhammeda bili njegovi najveći oponenti, prvenstveno zbog straha od promjena koje su bile neminovan proizvod pojave islama. Tek nakon povratka Božijeg Poslanika u Meku, Abu Sufjan kao jedan od Poslanikovih najvećih neprijatelja postaje musliman, kao i dvojica njegovih sinova Jazid i Muavija, koji je kasnije postao osnivač Omejadskog halifata i dinastije. Muavija, prvi halifa nakon četverice Pravednih halifa uveo je pravo na vladavinu halifatom putem nasljedstva, a ne izborom unutar zajednice vjernika. Upravo takva odluka prouzrokovala je mnoge kasnije sukobe i probleme unutar muslimanske zajednice, kao i nerazriješene razmirice o tome tko treba vladati i upravljati halifatom. Posebnu pažnju ovoj problematici, ali i samim odlikama i ulogama koje se reflektiraju u ličnosti halife, posvetio je al-Fârâbî u svojoj najznačajnijoj raspravi *Uzorita država*. Ovi događaji, posebno previranja unutar zajednice vjernika oko pitanja vladavine halifatom snažno će utjecati na oblikovanje al-Fârâbîjeve filozofske misli, a posebno na njegove političko-filozofske stavove, konsekvantno tome i na sam razvoj političke filozofije u islamu. O utjecaju kulturno-političkih događanja u ranom islamu prvenstveno na al-Fârâbîjevu političku filozofiju, vidjeti, Hans Daiber, *nav. djelo*.

elemenata. S druge strane, Omejade su gajile nacionalnu ideju u vidu prevlasti i pobjede Arapa i bili su zaokupljeni više političkim nego duhovnim vodstvom carstva.²³ Ove razlike između dvije dinastije, odnosno dva halifata²⁴, kao i promjene do kojih je došlo najbolje obilježavaju sljedeći stavovi:

„Vjerska promjena zapravo bila je očiglednija nego stvarna. Mada je, suprotno svom omejadskom prethodniku, Abasidski halifat poprimio izgled pobožnosti i simulirao religioznost, bagdadski halifat je isto tako bio svjetovnjački nastrojen kao i damašćanski, koga je on istisnuo. U jednom pogledu postojala je bitna razlika: omejadsko carstvo imalo je arapski karakter, abasidsko internacionalni. Abasidsko carstvo bilo je neomuslimansko, u kome su Arapi bili samo jedna komponenta među velikim brojem rasa.“²⁵

Već od nastanka Omejadskog halifata javljaju se mnogobrojne promjene, turbulencije, previranja i sukobi unutar muslimanskog carstva. Unatoč tome, u novonastalom carstvu uspostavlja se politički okvir za postepeno širenje religijskih ideja vladajuće religijske zajednice, koja je u prva dva stoljeća svoje vladavine predstavljala manjinu u odnosu na ostalo stanovništvo koje je živjelo na teritoriju nove države.²⁶ Izvori očuvanja muslimanske države kao i uvjeti zasnivanja ovog političkog okvira reflektiraju se u činjenici da je poslanik Muhammed uspio ujediniti interese religije sa zahtjevima novih političkih i kulturnih okolnosti koje su se pojavile prilikom nastanka nove države. U tzv. Medinskom ustavu muslimanska zajednica iskazala je svoju solidarnost spram zajedničkih neprijatelja. Također, zajednica vjernika prihvatila je blagoslovljenog Muhammeda kao Božjeg Poslanika koji ujedno postaje poglavar novonastale zajednice u najširem smislu te riječi, ali i arbitar

²³Vidjeti, Louis Gardet et Anawati M.M. (1970): *Introduction a la theologie musulmane*. Paris: Vrit. U: Nerkez Samilagić (ur.) (1973): *Klasična kultura islama I*, Zagreb: Autor, 146.

²⁴Riječ halifa derivirana je iz glagola u arapskom jeziku halafa, što znači naslijediti, zamijeniti, doći iza, zastupati. Konsekventno tome, riječ halifa se najčešće prevodi kao zastupnik, nasljednik, zamjenik. U tom kontekstu uglavnom se referira na nasljednika, odnosno zastupnika Muhameda a.s. Opširnije o značenju ove riječi, vidjeti, Teufik Muftić (1997): *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem, 400-401. Također, ovaj termin upućuje i na vrhovnog poglavara islamske zajednice, imama, kao Poslanikovog zastupnika ili nasljednika. Vidjeti, Nerkez Smailagić (1990): *Leksikon Islama*. Sarajevo: IP Svjetlost, 229. U skladu s prethodno rečenim termin halifat bi mogli prevesti kao vladavina halife, međutim, vjerojatno najpotpuniju i najprecizniju definiciju ovog pojma je dao jedan od najznačajnijih arapsko-islamskih mislilaca Ibn Haldun: „Halifat je vođenje masa da djeluju na osnovu zahtjeva vjerskog rezoniranja o interesima za ovaj i onaj svijet. Ako je cjelokupno ovosvjetsko ponašanje utemeljeno na vjerskom zakonu, onda se ovosvjetske djelatnosti u cjelini moraju promatrati u odnosu spram drugog svijeta. To je uistinu halifat koji je utemeljio Muhamed a.s. da bi time obranio vjeru i osigurao ovosvjetsku politiku pomoću njega.“ Cit. prema: Ibn Haldun (1982): *Muqqadima* (izbor tekstova). Izbor tekstova, prevod s arapskog i pogovor Hasan Sušić. Sarajevo: IP Veselin Masleša, 65-66.

²⁵Filip Hiti (1967): *Istorija Arapa*. Sarajevo: IP Veselin Masleša, 269.

²⁶Opširnije vidjeti, Fred M. Doner (2002): ‘Muhamed i Halifat: Politička istorija Islamskog carstva do mongolskog osvajanja.’ U: Džon L. Espozito (priređivač): *Oksfordska istorija islama*. Beograd: Clio, 27.

među suparničkim plemenima, dok legitimitet, zakonitost i opravdanje Poslanikova vodstva svoje ishodište imaju u Božjoj Objavi. Kasnije, ova uloga će se zamijeniti među nasljednicima (halifama) Muhameda a.s. na dva načina: pomoću imenovanja kroz zajednicu zbog njihovih zasluga, ili zbog njihove povezanosti s Poslanikovom obitelji.²⁷

Također, ovome procesu očuvanja zajednice kao i stvaranju pretpostavki koje su omogućile nastanak halifata kao jedinstvenog političko-kulturnog sustava, najviše su doprinijeli principi na kojima počiva muslimansko društvo od samih svojih početaka. Ovi principi neposredno su derivirani iz same Božje Objave, odnosno, oni su proizvod religijsko-duhovne i intelektualne tradicije čiji je glavni izvor upravo Kur'an. Budući da je sadržaj ovih principa u cijelosti relevantan za razumijevanje al-Fârâbîjevih promišljanja o Objavi, Poslaniku, Šerijatu, halifatu, pravima članova zajednice vjernika i sl., o čemu će više riječi biti u poglavljima koja slijede, ovdje ćemo samo ukratko naznačiti srž najbitnijih principa.

Kao prvo, suverenitet isključivo pripada Bogu, a muslimanska država kao zajednica vjernika predstavlja namjesništvo, gdje nitko nema pravo na vlast, odnosno svi članovi zajednice se trebaju podčiniti Šerijatu, tj. Zakonu što ga je Bog objavio Svome Poslaniku. Neovisno o rasnoj ili nacionalnoj pripadnosti, svi članovi zajednice trebaju imati jednaka prava, zapravo nijedan pojedinac, grupa ili narod ne smiju pretendirati na poseban položaj u društvu, niti je takva razlika uvjet da se nečiji položaj odredi kao niži. Za svakoga muslimana Šerijat treba biti najviši zakon, te mu se stoga svi članovi zajednice trebaju pokoravati. Halifat je povjeren od Boga na čuvanje i muslimani treba da se boje Boga, i ujedno da budu pravedni i milostivi. Nadalje, u sunnijskoj tradiciji, imenovanje halife treba da bude rezultat međusobne suglasnosti vjernika, a njegova osnovna zadaća je uspostava političko-zakonodavnoga sustava u skladu sa Šerijatom, uvođenje i čuvanje islama, te suzbijanje zla. Također, osnovno pravo i dužnost svakog pojedinca je u tome da izbjegava loše stvari koje su strane islamskoj državi.²⁸

Nakon Muhammeda, časnog Poslanika, i Pravednih halifa, njihovi su nasljednici s manje ili više uspjeha slijedili ove principe; zapravo veoma je upitna dosljednost kasnijih halifa u provođenju ovih principa što je proizvelo unutarne sukobe ali i permanentnu prijetnju da se naruši uspostavljeni poredak. Posebno treba naglasiti da je ova nedosljednost halifa prouzrokovala problem oko njihova izbora i osim što je to doprinijelo da prvobitna

²⁷ Vidjeti, Hans Daiber, *nav. djelo*, 110.

²⁸ Izvori ovih principa precizno su dati u: M.M. Sharif (1990): *Historija islamske filozofije I i II*. Zagreb: August Cesarec, 70-73.

uloga halife izgubi svoje izvorno značenje, također, takvo stanje stvari dovelo je do konstantnog opadanja moći halife, što je bio jedan od glavnih uzroka postepenog propadanja velikog muslimanskog carstva. Dakle, što se tiče halifa i njihove legitimnosti tu više ne možemo govoriti o suglasnosti, što je i dovelo do prepirki i stvaranja svijesti o zajednici i vodstvu, kao i o hijerarhijskim strukturama u društvu. Tradicionalna koncepcija vjerovanja prouzrokovala je nova razmišljanja o odnosu čovjeka prema lideru religijske države, kao i zadatak da se odrede karakteristike vođe. Istovremeno, postalo je jasno da političko vodstvo zavisi o Božjoj inspiraciji, tj. da se temelji na objavi Kur`ana, te etičkim principom zajednice o tome što je dobro i pravedno.

Međutim, postoje i svijetli trenuci halifata koji su svojim značajem u samoj osnovi promijenili i utjecali na povijest muslimanskog svijeta, ali indirektno i na povijest cjelokupnog čovječanstva. Svoj najveći prosperitet pod Abasidama islamski svijet je doživio u desetom i jedanaestom stoljeću, upravo za vrijeme djelovanja al-Fârâbija. Društveno i ekonomski muslimanski svijet je cvjetao, a razvili su se i mnogi gradovi kao što su Bagdad, Kairo, Palermo i Cordoba, te su uspostavljeni trgovački putevi s udaljenim dijelovima carstva. Iako zvuči čudno, ovo razdoblje je ujedno i doba rasula do tada cjelovitog imperija koje možemo označiti kao još jednom važnom promjenom. Naime, ona se sastojala u rascjepkanosti halifatske moći, i teritorijalne i političke. Prvi put u svojoj povijesti halifat nije imao iste granice s prostorima na kojima su muslimani imali upravu i stvarnu vlast, primjerice, Španjolska i sjeverna Afrika, Oman, Sind, pa čak i Horasan nisu u potpunosti priznavali novi halifat, a egipatsko priznavanje više je bilo nominalnog karaktera. Dok su nekada sve zemlje muslimanskog svijeta bile pod vlašću jednog halife, sada su prethodno spomenutim provincijama vladali nezavisni vladari, a kasnije su čak i u Bagdadu halife prestale da budu pravi gospodari, pa su tako potpali pod vlast vojne aristokracije i posebne institucije (sultanata) koja je bila uglavnom vojnog karaktera. Tako je nastao veliki broj država koje su bile politički nezavisne, ali ipak povezane religijskom odanošću halifatu.

Uzroci ovog raspada najprije leže u tome što su halife sebi stvarale profesionalne vojske, sačinjene uglavnom od robova, u nadi da će im ove snage biti odanije nego domaći vojnici. Najveći dio tih vojnih trupa su činili robovi koji su ujedno i zauzimali najviše pozicije u vojsci, a problem je ležao u tome da je bilo gotovo nemoguće upravljati ovim novim snagama, te su s njima mnogi manipulirali. Međutim, s druge strane, kako Bernard Lewis tvrdi: „Teorijsko jedinstvo islama se održavalo i izražavalo kroz sve veće jedinstvo jezika, kulture, religije, institucija i umjetnosti. Institucija halifata imala je ujedinjavajuću

funkciju čak i u vrijeme svoje nemoći i dekadencije.²⁹ Bilo je novonastalih država koje nisu samo osporavale politički autoritet halifata, nego su se isto tako odnosile i prema njegovom religijskom autoritetu. Na primjer, to je bio slučaj s državom Fatimida, koja nikad nije priznavala bilo koji autoritet halife, pa su fatimidske vode sami sebe vidjeli kao odraz Božje volje na zemlji. Abasidske halife ostale su na vlasti sve do 1258. godine kada su Bagdad zauzele i razorile trupe mongolskih plemena.

2.2. Kulturne promjene u muslimanskom svijetu u doba Abasida

Jedna od najznačajnijih promjena u ovome periodu koja je u bitnome odredila jedinstveni razvoj muslimanske kulture i znanosti je jačanje svijesti o tome da muslimanska civilizacija predstavlja nastavak i razvoj dotadašnjih civilizacija. Također, treba naglasiti da iako su pripadnici vladajuće elite u muslimanskom svijetu bili svjesni činjenice da je antička znanost determinirana različitim kulturnim tradicijama, te da je do islamskog svijeta došla u pisanoj formi na različitim jezicima, oni su ipak postepeno uspjeli razviti ideju da nauke proistječu iz jednog univerzalnog i apsolutnog božanskog izvora.³⁰ To nikako ne smijemo shvatiti kao proces skladištenja znanja drevnih tradicija, niti su kulturni, znanstveni i duhovni naponi i doprinosi muslimanskih učenjaka puki eklekticizam, karakterizacija koja je već stoljećima prisutna u promišljanjima zasnovanim na eurocentrizmu, ali i u modernoj znanosti koja je utemeljena na potpuno drugačijim postulatima od onih koje nalazimo u islamskoj tradiciji i nauci.

Druga važna kulturna promjena koja se desila u ovome periodu jasno se očituje kroz izrastanje arapskog jezika u univerzalni jezik komuniciranja unutar carstva. Prije svega, ova promjena je omogućila razvoj sveobuhvatnosti islamske nauke, te znanstvenu i kulturnu razmjenu čiji su nivo i dimenzije neusporedivi s onim što je postojalo u ranijim civilizacijama. Međutim, za razliku od procesa širenja islama koji se odvijao postepeno i sporo, prihvaćanje arapskog jezika u osvojenim zemljama išlo je mnogo brže. Pored toga što

²⁹ Bernard Lewis (ur.) (1979): *Svijet Islama*. Beograd: Jugoslovenska revija, 18.

³⁰ Hayretin Yucesoy (2009): 'Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antedeluvian Wisdom and the 'Abbasid translation Movement'. *Journal of World History*, vol.20, br. 4, 523-557.

je arapski jezik vrlo brzo postao i službeni jezik carstva, takvo stanje stvari omogućilo je da i učenjaci različite religijske i etničke pripadnosti - koji nisu isključivo bili Arapi ili muslimani, te učenjaci čije je stvaranje bilo određeno drugačijim duhovno-kulturnim ambijentom, počnu pisati na arapskom jeziku. Osim što je to doprinijelo širenju, stvaranju i razmjeni znanja, te razvoju i nastanku jedinstvene islamske nauke taj fenomen svakako je dao snažan pečat jedinstvu islamske kulturne tradicije.

Osim ovih promjena najznačajniji utjecaj na procvat islamske kulture i znanosti u doba Abasida imao je sveopći interes za antičkim znanjem koji svoju potvrdu nalazi u samoj Objavi i vjerovanju da postoji neposredna veza između vjere i razuma, odnosno znanosti, antičkih znanja i antediluvijalne mudrosti. Pored toga što je Kur'an izvor zakona, zapovijedi i normi u skladu s kojima vjernici treba da žive, u Kur'anu, Allah Uzvišeni obavještava da postoje i druge Objave i Spisi³¹ koji su prethodili posljednjoj Božjoj Objavi, i u kojima je isto tako kao i u Kur'anu sadržana suština Božje poruke, te skriveno znanje koje je zapisano i dato na čuvanje odabranim pojedincima. Stoga, kulturni i znanstveni napredak islamskoga svijeta koji zbog svog značaja i obima ne nudi mogućnost usporedbe s postignućima dotadašnjih civilizacija, kao i potreba da se otkriju znanja i učenja antičkih duhovno-kulturnih tradicija, ali i otvorenost islamskog svijeta prema drugim kulturama, svoju potporu, izvor i objašnjenje prvenstveno imaju u samoj Objavi. Međutim, to nikako ne znači da se svi znanstveni naponi i dostignuća arapsko-islamskih učenjaka mogu opravdati ovom potragom za skrivenim znanjem antičkih civilizacija, ili drugačije kazano, postoje znanosti čiji fundamentalni principi nisu isključivo vezani za Objavu, jer je islamski svijet bio otvoren i prema drugim kulturama i tradicijama koje su gajile drugačija razmišljanja o značenju i izvoru nauke i znanosti.

U skladu s prethodno rečenim, arapsko-islamski učenjaci su smatrali da je antičko znanje sačuvano i skriveno u različitim formama, te da će im biti otkriveno ako ga istinski budu tražili. Upravo ove okolnosti koje su u osnovi odredile islamsko društvo za vrijeme Abasida, snažno su doprinijele razvoju vjerovanja da će stari monoteistički spisi biti

³¹ Postoje brojna izvješća o tome da su monoteistički Spisi postali glavni izvor božanske mudrosti u islamskom svijetu za vrijeme vladavine Abasida. Tako na primjer Ibn Sa'd (umro 845.) u svome spisu *al-Tabaqât* obavještava da je Ibn Munnabih tvrdio da je: „pročitao devedeset i dvije knjige, od kojih su sve bile poslone s nebesa. Sedamdeset i dvije knjige su se nalazile u crkvama i u rukama ljudi, dok je preostalih dvadeset bilo poznato samo nekolicini pojedinaca.“ Muhammad ibn Sa'd (1968): *Al-Tabaqât al-Qubrâ*. Beirut: Dâr Sâdir, 5:543. Cit. prema, Hayrettin Yücesoy (2009): *nav.djelo*, 546. Također i Ibn al-Nadîm tvrdi da je čitao brojne antičke rukopise, te u svome *al-Fihristu* govori o postojanju određenog broja Spisa i objavljenih Knjiga. Opširnije vidjeti, Ibn al-Nadîm (1872): *Kitâb al-Fihrist I-II*. Gustav Flügel (mit Anmerkungen herausgegeben), Leipzig, 21-21. Engleski prijevod: Bayard Dodge (ed. and trans.) (1970): *The Fihrist of al-Nadîm: a tenth-Century Survey of Muslim Culture*. New York-London: Columbia.

pronađeni, što bi u konačnici trebalo poništiti povijesne nesuglasice među monoteističkim religijama, te da će se objelodaniti skriveno znanje i razotkriti tajna našeg postojanja.³²

Kako bi osnažili i opravdali interes za antičkim znanjima, arapsko islamski učenjaci su nastojali povezati predanja iz vlastite religijsko-duhovne tradicije s antičkim znanjem i izvorima perenijalne mudrosti. Pa tako, na primjer, predanja o časnom Mehdiju³³ svjedoče o povezanosti antičkog znanja i njegove misije, a samo ime časnog Mehdija u tim predanjima se povezuje s otkrićem skrivenog znanja i starih spisa. Vjerojatno najočitiiji primjer ove povezanosti u islamskoj tradiciji je transformacija identiteta antediluvijalnoga mudraca Hermesa, te njegova identifikacija s poslanikom Idrisom³⁴, koji je u islamskoj tradiciji označen kao Poslanik mudrosti i znanosti.³⁵

Pored toga što je u islamskoj tradiciji poslanik Idris označen kao Božji posrednik u prenošenju znanja svim ljudima, većina arapsko-islamskih filozofa smatra da je Hermes tj., Božji poslanik Idris osnivač filozofije. Na primjer, prema mišljenju Suhrawardija, mudrost ili teozofiju Bog je objavio čovjeku preko poslanika Idrisa, kasnije, ta je mudrost bila

³²Opširnije, vidjeti, Hayretin Yucesoy (2009): *Ibid.*, 549.

³³ O identitetu poštovanog Mehdija u islamu, vidjeti, Kenan Čemo (2006): 'Hazreti Mehdi u muslimanskoj tradiciji i apokaliptična teologija'. https://znaci.com/islam_u_društvu/fenomenologija/hazreti-mehdi-u-muslimanskoj-tradiciji-i-apokaliptična-teologija.html. Pristupljeno 2.3.2014; Također, vidjeti, Fejzulah Hadžibajrić (1987): 'Komentar 817. i 818. bejta *Mesnevije*', u: Dželaludin Rumi (1987): *Mesnevija*. Sarajevo: Tekijski odbor nakšibendijsko-mevlevijske tekije na Mlinima u Sarajevu, tom. II, 248-249. Al-San'ânî prenosi predanje da samo ime časnog Mehdija referira na njegovo vođenje prema skrivenoj istini. Prema istom predanju, ovo skriveno znanje nije ništa drugo nego *Tora* i *Novi Zavjet*, vidjeti, Hayrettin Yucesoy (2009): *Ibid.*, 548. Prema brojnim predanjima zapisanim u Ibn Hammâdovom *Kitâb al-Fitanu*, časni Mehdi će odvesti vjernike do izvornih verzija postojećih Spisa i svetih relikvija (Riječ je o predanjima koja predviđaju otkrivanje Božjih djela i najcjenjenijih relikvija, kao što su Kovčeg Saveza, Kameni Stol Božjeg poslanika Sulejmana (Kralja Solomona), odjeća poslanika Adema (Poslanik Adam) i stvari poslanika Muse (Poslanik Mojsije). O ovim predanjima, vidjeti, Nu'aym Ibn Hammâd al-Khuzâ'î (1993): *Kitâb al-Fitan*. Suhayl Zakkâr (ed.), Beirut: Dâr al-Fikr, 223, 295. Cit.prema Yucesoy, *Ibid.*,

³⁴ Al-Ġâhizova poslanica *Kitâb at-Tarbi' wa-t-tadwir* predstavlja najraniji izvor u islamskoj tradiciji gdje se govori o identifikaciji Hermesa sa Idrisom a.s.. Već od Abu Ma'sarove biografije o Herrmesu *Tabaqât al-Atibbâ wa al-Hukamâ* ova identifikacija postaje uobičajena pojava u islamskoj tradiciji. Opširnije o recepciji Hermesa u arapsko-islamskoj tradiciji i identifikaciji Hermesa, Enoha i Idrisa a.s., vidjeti odličnu studiju Kevin van Bladela (2009): *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. New York: Oxford University Press. Posebno poglavlje 5. i 6.

³⁵ Muslimani vjeruju da je Allah dž.š. podario veliko znanje i mudrost Idrisu a.s. o čemu najbolje svjedoče sljedeći stavovi: "Idris se prvi počeo baviti kozmografijom (ilmi hej'etom), astronomijom (nudžumom), medicinom (tibbom), matematikom (hisabom) i uopće filozofijom. On je dakle izumitelj i začetnik sviju spomenutih znanosti. On se je prvi počeo baviti i slaganjem pjesama (kasida), koje je spjevao o kojekakvim stvarima u prirodi i njezinim pojavama. S ovoga svega neki ga poistovjećuju sa egipatskim Hermesom, mudracem inače bajoslovnim, kojemu stari Egipćani (Misirci) i Grci pripisivahu izum i začetništvo gore pomenutih, kao i još nekih drugih znanosti. Idrisa je pak Svemogućii tim obdario, da mu to bude mu'džizom (čudom i dokazom da je Božji poslanik). Te znanosti, koje su od Idrisa potekle, prelazile su baštinom s jednih na druge, dok su napokon doprle do Egipćana, koje moderna povijest naziva prvim prosvijećenim narodom." Muhamed Seid Serdarević (1905): *Kratka povijest Islama*. Sarajevo: Islamska dionička štamparija, 17. Cit.prema Haris Čengiđ (2010): 'Kazivanje o Idrisu, alejhisselam'. [Http://znaci.com/tekstovi/kazivanje-o-idrisu-alejhisselam/](http://znaci.com/tekstovi/kazivanje-o-idrisu-alejhisselam/). Pristupljeno: 15.03.2014. Također, usporedi, Ibn Arebi (1995): *Dragulji poslaničke mudrosti*. S arapskog preveo i komentare napisao Rešid Hafizović. Zenica: Bemust, 59-66.

podijeljena na dvije grane od kojih je jedna stigla u Iran, a druga u Egipat, a zatim u Grčku, da bi na koncu dospjela u islamsku civilizaciju.³⁶ Jedan od najistaknutijih suvremenih islamskih mislilaca S. H. Nasr ide i korak dalje, tvrdeći da vjerovanje u predanja o poslaniku Idrisu predstavlja jednu od osnova islamske misli. Međutim, ovdje treba naglasiti da arapsko-islamski učenjaci nisu pripadali nekoj određenoj školi hermeticizma, već njihov interes za Hermesom treba razumijevati u kontekstu gore spomenutog očuvanja i povratka antičkog znanja i mudrosti.³⁷

Političke i kulturne promjene koje su ovdje analizirane, kao i odnos prema znanjima antičkih civilizacija snažno su utjecali na otvorenost i spremnost arapsko-islamskih filozofa da prihvate učenja koja su u potpunosti bila strana, te naizgled proturječna duhovno-kulturnom okruženju u kojemu su živjeli i djelovali. To se posebno odnosi na prihvaćanje grčke filozofije kao posebne forme vječne mudrosti koja će vremenom postati jednom od najznačajnijih osnova jedinstvenog razvoja arapsko-islamske filozofije. Postepeni proces identifikacije poslanika Idrisa kojeg arapsko-islamski filozofi smatraju začetnikom filozofije sa antediluvijalnim mudracem Hermesom, doveo je do toga da filozofija u intelektualnoj tradiciji islama postane izvorna forma objavljene Istine, koja je neposredno povezana sa samom Objavom. I kao što S. H. Nasr naglašava, upravo je to bio način potvrđivanja legitimiteta filozofije u islamskom intelektualnom svijetu, te pokazivanje njene veze s poslanstvom³⁸, što je svakako jedan od glavnih činilaca nesmetane transmisije grčke filozofije u duhovno-kulturni kontekst islamskog svijeta. Također, ove promjene su oblikovale i specifičnost al-Fârâbîjeva pristupa filozofiji, koji je određen, prije svega, preuzimanjem i nastavljanjem ideje antičke filozofije, te definiranjem njene uloge i mjesta u društvu, gdje je autoritet Božjeg Zakona neporeciv.

Nadalje, ove promjene predstavljaju osnovu procesa prevođenja grčkih filozofskih tekstova na arapski jezik o čemu će nešto više riječi biti u narednom poglavlju. Prijevodi grčke literature omogućili su al-Fârâbîju da dođe u dodir s učenjima grčkih filozofa, posebno s djelima Platona i Aristotela, koja su, prema njegovu mišljenju predstavljala vrhunac antičke filozofije. Iz toga proizlazi i al-Fârâbîjev imperativ da se ova djela objasne, prvenstveno zbog činjenice što omogućavaju ključ za razumijevanje i dostizanje sreće i savršenstva, te

³⁶ Vidjeti, S.H. Nasr (1991): *Tri muslimanska mudraca*. Sarajevo: El-Kalem, 79.

³⁷ Kevin van Bladel: (2009): *Ibid.*, 239.

³⁸ S.H. Nasr (2014): 'Značenje i uloga filozofije u islamu'. *Logos*, vol.2, br.1, 172. Prema mišljenju S.H. Nasra to je isti način na koji promatramo određene hebrejske i kršćanske filozofe, koji su u Mojsiju, Solomonu i drugim Poslasticima vidjeli izvore svoje filozofijske tradicije.

osiguravaju kontinuitet transmisije filozofije.³⁹ Drugo, značaj razumijevanja ovih djela ogleda se i u vrednovanju odnosa filozofije i Božjeg zakona, odnosno uspostavi sinteze između filozofije i religije, kao jedne od glavnih zadaća al-Fârâbîjeve filozofije. Dakle, da bi se nastavio projekt antičke filozofije, neophodno je bilo njegovo objašnjenje, što je ujedno i jedan od glavnih pothvata al-Fârâbîjeve filozofije.

2.3. Proces prevođenja: prvi susreti sa grčkom filozofijom

Jedan od najvećih doprinosa kulturnom procvatu Islamskog carstva za vrijeme Abasida ogleda se u procesu prevođenja grčkih znanstvenih i filozofskih tekstova. Uglavnom se prevodilo sa sirijskog na arapski jezik, iako nije bila neuobičajena pojava i neposredno prevođenje iz grčkih originala. Premda je rad prevoditelja u povijesti arapsko-islamske znanstveno filozofske tradicije često bio zanemaren, čemu posebno svjedoči nepostojanje donekle cjelovita popisa najznačajnijih prevoditelja i zasebne studije o radu ovih vrijednih ljudi iz tog perioda, njihov značaj je od presudne važnosti za nastanak arapsko-islamske filozofije i znanosti u formi kakva nam je danas poznata. Prema tvrdnjama Richarda Walzera, uloga ovih prevoditelja i njihova rada nije isključivo usmjerena na puku transmisiju teksta, već se ona predstavlja glavni instrument za izgradnju kompleksne arapsko-islamske filozofske terminologije, te za postavljanje osnova razvijanja jednog posebnog filozofskog stila.⁴⁰

³⁹ U izgubljenj raspravi *Fi Zuhûr al-Falsafah: O razvoju filozofije*, al-Fârâbî piše o fazama kroz koje je filozofija prošla, te o vlastitoj poziciji u kontekstu povijesti filozofije. Samo je jedan fragment ove rasprave uspio sačuvati povjesničar iz 13 st. Abi Usaybi'ah koji je ovo djelo i pripisao al-Fârâbîju. Kako nas izvještava isti autor upravo u ovoj raspravi al-Fârâbî govori o neometanoj transmisiji Aristotelove filozofije u islamski svijet i njihovoj neprekinutoj povezanosti. Opširnije o sadržaju fragmenta, kao i izvješću Abi Usaybia'ha o tome što je al-Fârâbî pisao u svome djelu *O razvoju filozofije*, vidjeti, Majid Fakhry (2002): *Al-Fârâbî: Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld Publications, 10-12. O tome kako je al-Fârâbî postavio i vidio samog sebe u odnosu na antičku filozofiju u djelu *O razvoju filozofije*, te na koji je način shvaćao vlastitu ulogu u procesu filozofske transmisije u islamski svijet, vidjeti, Carlos Fraenkel (2008): 'Philosophy and Exegesis in al-Fârâbî, Averroes, and Maimonides'. *Laval theologique et philosophique*, vol.64, No.1, 109-10. Na tom mjestu, ukratko je opisana al-Fârâbîjeva prezentacija samog sebe kao jednog od najbitnijih elemenata u transmisiji filozofije, koja je kasnije zasigurno doprinijela tome da je većina islamskih mislilaca al-Fârâbîja smatrala najvećim filozofskim autoritetom poslije Aristotela. Postoji izdanje knjige Abi Usaybi'aha na arapskom jeziku, vidjeti, Ibn Abi Usaybi'ah (1884): *Uyûn al-anbâ fi' tabaqât al-anbbâ*, August Muller (ed.). Königsberg, posebno Vol.2, 134-135.

⁴⁰ Vidjeti, Richard Walzer (1962): *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press, 8.

Početak arapskog prevođenja ponajprije grčkih filozofskih tekstova uglavnom sa sirijskog jezika, te u manjoj mjeri i drugih znanstvenih rasprava - što je pretežno zavisilo o interesima halife - započinje u ranom periodu Abasidskog halifata tj. na početku 9. stoljeća i trajao je sve do početka 11. stoljeća. Pored ovih pojedinačnih želja halifa, važan kriterij koji je utjecao na vrste tekstova odabranih za prijevod je socio-politički i kulturno-ideologijski kontekst abasidskog društva. Konsekventno tome, ovaj kriterij je odredio i sam način prevođenja tekstova na arapski jezik, te je imao presudnu ulogu u prihvaćanju naslijeđa antičkih civilizacija. Usporedo s procesom prevođenja javlja se i sve veći interes arapsko-islamskih mislilaca za učenjima i naučnim dostignućima antičkih civilizacija. Transmisija i širenje znanja o prošlosti posebno su utjecali na razvoj svijesti kod arapsko-islamskih mislilaca što je potaklo muslimansku elitu da objasni poziciju svoje zajednice kao i vlastita civilizacijska dostignuća u odnosu na druge kulturno-civilizacijske tradicije.⁴¹ Upravo ove okolnosti predstavljaju jedan od glavnih uzroka razvoja procesa prevođenja najznačajnijih djela antičkih civilizacija na arapski jezik.

Poglavito, ovi prevoditelji su bili nestorijanci ili jakobiti koji su već stoljećima prije pojave islama preveli većinu najznačajnijih filozofskih djela s grčkoga na sirijski jezik⁴², te su

⁴¹ Vidjeti, Hayrettin Yucesoy (2009): *nav.djelo*. Također, ovaj autor smatra da je proces asimilacije antičkih znanosti u muslimanskom svijetu prije svega potpomognut intelektualnim diskursima u javnom životu tj. diskursom islamskog monoteizma, poslaničkim naracijama iz predislamskog perioda kao i pretpotopnim izvorom znanja. Ne samo da je ovaj intelektualni diskurs učinio lakšim obranu antičkih znanja kao zajedničkog naslijeđa vjernika, već je, prema mišljenju Yucesoya, time dana dozvola prevoditeljskoj kulturi da sakupi, kategorizira, analizira i transformira izvornu kulturu i tekst. Opširnije, vidjeti, *Ibid.*, 525-526.

⁴² Prije pojave islama i prevođenja grčke literature u arapski jezik, točnije od 4. do 8. stoljeća n.e., u Siriji se odvijao proces asimilacije grčke filozofije i znanosti. Proces asimilacije pratio je proces prevođenja grčke literature na sirijski jezik, koji je ujedno i osnova za nastanak i razumijevanje prevoditeljske djelatnosti u islamskom svijetu. Pored djela iz teologije, fizike, matematike i medicine, Sirijci su iskazivali interes za prevođenje filozofskih djela, posebna pažnja bila je usmjerena na Aristotelova logička djela, Porfirijeve *Isagoge*, zatim djela koja su se bavila Platonovim učenjem o duši. Interes Sirijaca za logiku, odnosno Aristotelove logičke spise imao je praktične razloge: "Razumijevanje grčkih eklezijastičkih učitelja koji su bili pod njenim utjecajem." Nada Bulić (2013): 'Povijesna predaja grčke filozofije u islamskom svijetu'. *Filozofska istraživanja*, br.130, svz.2, 324. Prvi poznati sirijski prevoditelj bio je biskup Hibba iz Edesse (umro 457. n.e.). Također se smatra da je jedno vrijeme bio i pročelnik poznate teološke škole u Edessi. Njemu se pripisuje najstariji sirijski prijevod Porfirijevih *Isagoga*. Opširnije vidjeti, Kwame Gyekye (1979): *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*. New York: State University of New York Press, 16. Drugi poznati sirijski prevoditelj je liječnik i nestorijanski svećenik Probha (umro oko 480. n.e.). Zasižno jedan od najznačajnijih prevoditelja iz grčkog u sirijski jezik bio je monofizitski svećenik, učenjak i liječnik Sergius ar-Ras'aini (umro oko 536. n.e.). Pored prevođenja, za njega se smatra da je bio prvi učenjak koji je o Aristotelovoj filozofiji pisao na sirijskom jeziku. Njegova najpoznatija rasprava je njegov komentar Aristotelovih *Kategorija*. Značaj ove rasprave jest u tome što predstavlja polazište u uvođenju Aristotelove misli, posebno logike, u intelektualno okruženje Bliskog Istoka. Učenje Sergiusa ujedno predstavlja i najraniju poveznicu između filozofije u Aleksandriji i filozofskih učenja koja su se razvila na području Sirije i Mezopotamije. Prevodio je djela s područja metafizike, teologije, etike, logike i medicine. Iz grčkoga u sirijski jezik preveo je rasprave Galena, Aleksandra Afrodisijskog, Pseudo-Aristotelovu raspravu *De mundo* kao i pet rasprava iz *Corpus Dionysiacum*. O značaju, radu i životu Sergiusa ar-Ras'ainija vidjeti, John W. Watt (2010): 'Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad.' *Journal for Late Antique Religion and Culture*, br.4, 28-42. Pored ovih prevoditelja, također je značajan rad sirijskih prevoditelja iz 7. i 8. stoljeća.

ih postepeno uvodili u vlastite silabuse filozofskog učenja s kojima će se kasnije susretati arapsko-islamski filozofi. Njihov rad neposredno je bio podržan od samog dvora u Bagdadu, a poseban doprinos razvoju škola prevođenja dali su dvojica abasidskih halifa al-Ma'mūn (813. - 833.) i al-Mu'tasim (833. – 842.). U ovom kontekstu, možemo govoriti o dva faktora na kojima se zasniva takva podrška. Kao prvo, u tom periodu abasidskog halifata prisutna je dominacija mu'tazilita koji nisu predstavljali još jednu od mnogobrojnih škola na tlu muslimanskog carstva, već naprotiv njihova teološka uvjerenja i tumačenja osnovnih principa islama postaju živa sila unutar halifata, a sam pokret vremenom stječe status glavne islamske teološke škole s čijim se stajalištima identificiraju i same halife. Kao racionalni teolozi, mu'taziliti su svoju borbu usmjerili protiv antropomorfizma, skepticizma i nevjerništva⁴³, te su svoja učenja nastojali putem racionalnih argumenata obraniti od sve češćih napada kršćanskih teologa⁴⁴, ali i od učenja poganskih svjetonazora koji su egzistirali na području muslimanskog carstva. U tu svrhu bilo im je neophodno blago grčke civilizacije te su iz tih razloga usmjerili svoje napore da se prevedu najznačajnija djela grčke filozofije i znanosti, o čemu posebno svjedoče djela prvog arapsko-islamskog filozofa al-Kindija.⁴⁵ Također, mu'taziliti su najzaslužniji za uvođenje filozofskog tretiranja teoloških problema u islamsku duhovnu tradiciju. Takav pristup teološkim problemima svoju osnovu ima u metodama i idejama koje su proistekle iz grčke filozofije.⁴⁶

Drugi faktor vezan je za sam karakter abasidskog halifata koji je u cijelosti bio otvoren prema stranim utjecajima tj. došlo je do prihvaćanja stranih kulturnih vrijednosti uz posebno naglašavanje razvoja znanja u svim njegovim segmentima. Međutim, ovdje treba

Među njima posebno treba izdvojiti Athanasija iz Balada (umro 696.) koji je zaslužan za prijevode *Topike i Prve analitike i Porfirijevih Isagoga*, zatim Jakoba iz Edesse kojemu se pripisuje sirijski prijevod *Kategorija*, te Mara Georgija (umro 724.) prevoditelja *Organona* i Teofila iz Edesse (umro 785.) koji je preveo Aristotelovu *Prvu analitiku*.

⁴³ Vidjeti, Richard Walzer (1950): 'The Rise of Islamic Philosophy'. *Oriens*, br.3, 1-19. Rpr. u: Fuat Sezgin (ur.) (2000): *Islamic Philosophy: General Outlines of Islamic Philosophy II*. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic science at the Johan Wolfgang Goethe University, Vol. 112, svz.2, 299-318.

⁴⁴ Franz Rosenthal ističe da su se muslimani, u svojim nastojanjima obrane svojih učenja od argumenata kršćanskih teologa, pokušali prilagoditi načelima kršćanske teologije, te su je nastojali transformirati u skladu sa islamskim idejama. Vidjeti, Franz Rosenthal (1975): *The Classical Heritage in Islam*, 4.

⁴⁵ Prema mišljenju Petera Adamsona, al-Kindijevo učenje predstavlja ozbiljan pokušaj da se logika i filozofska istraživanja u cijelosti prilagode senzibilitetu islama i teološkim raspravama koje se javljaju među pripadnicima različitih škola kelama, usmjeravajući na taj način filozofski diskurs što dalje od politeizma Grka. Svrha njegovih spisa jest transmisija znanja koje je pronašao u prijevodima što ih je naručio za sebe. Al-Kindi je smatrao da treba da upotpuni ovo znanje s običajima jezika i kulturnim prilikama svoga vremena. Premda nije poznavao jezike sa kojih su se spisi prevodili, on je ipak zaslužan za oplemenjivanje prijevoda te za razvoj novog arapskog filozofskog vokabulara te uspostavu posebnog filozofskog diskursa. Opširnije, vidjeti, Peter Adamson (2002): *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth. Posebno, vidjeti dodatak: al-Kindi and the Arabic Plotinus, 179-204.

⁴⁶ Vidjeti, H.S. Nyberg (1953): 'al-Mutazila'. U: H.A.R. Gibb and J.H. Kramers (1953): *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 421-427.

naglasiti da ovi prethodno naznačeni faktori nisu dovoljni da budu osnova sveobuhvatne prevoditeljske aktivnosti. Naime ova aktivnost prvenstveno je bila potaknuta jednim osnovnim principom islama koji je posebno naglašen u Kur'anu, a to je uloga znanja kao glavne pokretačke sile u islamu i čovjekovom životu. Dakle, imperativ da se teži za znanjem radi njega samog i interes za naukom koja je izraz čovjekove žudnje za znanjem jesu ponajprije osnova prevoditeljske aktivnosti u islamu.

Danas možemo govoriti o četiri glavna izvora koja nam omogućavaju sveobuhvatniju analizu i dublji uvid u prevoditeljsku aktivnost na području muslimanskog carstva. Prvi od tih izvora jesu srednjovjekovni rukopisi koji predstavljaju osnovu izdanja pojedinih djela. Također, iznimno važan faktor u razumijevanju ove djelatnosti jesu rasprave najznačajnijih arapsko-islamskih filozofa, prije svih, al-Kindija, al-Fârâbija, Ibn Bağğe., Ibn Tufaila, Ibn Sine, Ibn Rušda i drugih, čija nam analiza pruža dokaze o transmisiji filozofskih učenja, zatim biografski izvori⁴⁷ u kojima se navode djela, prijevodi i komentari, te latinski prijevodi pojedinih rasprava.⁴⁸

Bogata tradicija prevođenja s grčkoga jezika koju su promovirali i razvijali Sirijci od 5. stoljeća n.e. čini osnovu prevodilačke aktivnosti sirijskih kršćana u ranom Abasidskom halifatu. Iako je Bagdad postao centar prevoditeljske aktivnosti s grčkog i sirijskog na arapski jezik, prevođenje grčke literature na sirijski jezik i dalje je nastavljeno samo u znatno manjoj mjeri. Arapski prevoditelji koji su većinom bili kršćani pripadali su različitim prevoditeljskim školama, ali i različitim Crkvama koje su postojale na tlu Abasidskog halifata i čija su učenja umnogome utjecala na razvoj prevoditeljske aktivnosti, te u skladu s tim i na samu selekciju grčkih tekstova koji se trebaju prevesti. Također, veoma bitan faktor u određenju ove aktivnosti je činjenica da je proces prevođenja grčke literature u islamskom svijetu trajao nešto više od dva stoljeća, pa tako, isključivo iz praktičnih razloga i radi lakšeg prikaza možemo govoriti i o različitim periodima ove aktivnosti.

Richard Walzer arapske prevoditelje razvrstava u tri prevoditeljske škole/perioda: rani prijevodi, prevoditeljska škola Hunain ibn Ishaqa i bagdadske prevoditeljske škole iz 10. stoljeća.⁴⁹ Sveobuhvatniju i svakako prihvatljiviju periodizaciju prevoditeljske aktivnosti Arapa nudi Christina D'Ancona: rani prijevodi na arapski jezik; prevoditelji okupljeni oko prvog arapsko-islamskog filozofa al-Kindija: Aristotel, neoplatonizam i procvat *falasife*,

⁴⁷ Među brojnim biografskim izvorima napisanim na arapskom jeziku, posebno treba izdvojiti sljedeće: Ibn al-Nadîmov *Kitâb al-Fihrist*, zatim već spomenuti al-Andalusijev *Kitâb Tabaqât al-Umam*, te djelo Ibn Abî Usayibi'aha *Kitâb 'Uyun al-Anbâ fî Tabaqât al-Atibbâ'*.

⁴⁸ Opširnije, o značaju ovih izvora, kao i njihovome doprinosu za bolje praćenje procesa prevođenja koji se odvijao u Islamskom carstvu, vidjeti, Nada Bulić (2013): *nav.djelo*, 322.

⁴⁹ Usporedi, Richard Walzer (1962): *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, 6-8.

prijevodima Hunaina ibn Ishâqa i njegova sina Ishâqa ibn Hunaina, te članova njihove prevoditeljske škole: cjelokupan Aristotelov korpus i univerzum Aleksandra Afrodizijskog; prijevodima Abu Bishr Matte ibn Yunusa, Yahye ibn Adija i bagdadskih aristoteličara: ‘humanizam’ i period Bujida.⁵⁰

2.3.1. Rani prijevod grčke literature

Proces prevođenja filozofskih tekstova na arapski jezik započeo je još u Damasku za vrijeme Omejada. Međutim, ova djelatnost je procvjetala dolaskom Abasida i premještanjem prijestolnice u Bagdad. Za vrijeme Omejada vrlo malo se prevodilo, najvjerojatnije i zbog toga što su prioritet imali politička i vjersko-pravna pitanja, odnosno vlast i politička elita Omejadskog halifata nisu svoje intelektualne napore usmjeravali na razvoj znanosti, filozofije i njihovih disciplina, već su prvenstveno bili zaokupljeni pitanjem moći i očuvanja osvojenih teritorija, te modusima asimilacije nemuslimanskog stanovništva u kulturno-ideološke okvire tadašnjeg islamskog svijeta. Jedino što je vrijedno spomena i što nam je danas s određenom izvjesnošću poznato da je prevedeno u doba Omejada jesu pseudo-Aristotelova *Pisma o Vladavini* upućena Aleksandru Velikome. Inicijator ovog prijevoda bio je Salim Abu l-'Ala' sekretar halife Hishama ibn 'Abd Al-Malik (vladao od 724.-743.). Također, jedan od prijevoda Pseudo-Aristotelove rasprave *De Mundo* datira iz tog perioda.⁵¹

Kao što je već ranije naglašeno, dolazak Abasida na vlast predstavlja jednu od najvažnijih prekretnica u islamskoj kulturi, što je posebno utjecalo i na razvoj prevoditeljske djelatnosti i sistematsku asimilaciju grčkog učenja. Najraniji prijevod za vrijeme Abasida nastali su pod patronatom halife al-Mansura (vladao 754-775), točnije njegov sekretar Ibn al-Muqaffa⁵² zaslužan je za prijevod Porfirijevih *Isagoga*, te nekolicine Aristotelovih djela:

⁵⁰ Pored sveobuhvatne analize prevoditeljske aktivnosti Arapa i njene periodizacije, rad Christine D'Ancone oblikovan je kao neiscrpan izvor podatka i imena prevoditelja, te ujedno predstavlja i poticaj za dalje istraživanje procesa prevođenja u ranom periodu islamskog svijeta, vidjeti, Christina D'Ancona (2013): ‘Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy’. U: Edward N. Zalta (ed.) (Winter 2013 Edition): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/arabic-islamic-greek/>. Pristupljeno 5.2.2014.

⁵¹ Christina D'Ancona (2013): *Ibid.*

⁵² Pored toga što je prevodio djela iz grčke filozofije, Ibn Muqaffi se pripisuju i prijevodima djela koja se odnose na antičku povijest, kulturu i civilizaciju Irana. Najpoznatija među tim djelima jesu *Knjiga o kraljevima* i

*Kategorije, Analytica priora, De Interpretatione*⁵³. Ovom periodu pripadaju al-Bîtrîqovi prijevodi Platonova *Timeja* i Aristotelove *Meteorologije*, kao i prijevod *Analytice priora* melkitskog biskupa iz Harrana Theodora Abû Qurra.⁵⁴

2.3.2. Kuća mudrosti (Bayt al-Hikma)

Druga faza prevoditeljske aktivnosti se veže za vladavinu halife al-Ma'mûna. U tom periodu, politička elita muslimanskog carstva iskazuje sve veći interes za nauku što je posebno utjecalo na razvoj prevoditeljske aktivnosti, a glavno intelektualno središte postaje *Kuća mudrosti*, koja je ujedno bila biblioteka, akademija i prevoditeljski institut. Ova institucija bila je pod direktnim patronatom halifa koji su nastojali da na jednom mjestu okupe sve najznačajnije učenjake i prevoditelje toga doba. Posebno mjesto u radu ove institucije zauzima prvi arapsko-islamski filozof al-Kindi za kojeg je sačinjen i najraniji prijevod Aristotelove *Metafizike*. Također, uvodne riječi iz prijevoda Aristotelove *Teologije*⁵⁵ potvrđuju da je al-Kindi bio glavni recenzent toga prijevoda.

Tansur-nama. Opširnije o prijevodima i autentičnim djelima Ibn Muqaffa, vidjeti Mohsen Zakeri (2007): 'Translation from Middle Persian (Pahlavi) into Arabic to the early Abbasid Period'. U: Harald Kittel et al. (eds.) (2007): *An International Encyclopedia of Translations Studies*. Berlin: de Gruyter, vol 2., 1199-1206.

⁵³ Ibn al-Muqaffa (prev.) (1978): 'Sažet prikaz Aristotelova djela *De Interpretatione*'. U: M.T. Danish-Pazhuh (ed.) *Al-Mantiq li-Ibn al Muqaffa*. *Hudûd al-Mantiq li-Ibn Bahrîz*. Teheran, 25-62.

⁵⁴ Za ovaj prijevod *Analytice priora* nije moguće utvrditi točnu godinu izdavanja, vjerojatno pripada periodu al-Ma'mûna (813.-833.), vidjeti, Nada Bulić (2013): *Ibid*, 325.

⁵⁵ Ovo djelo pripada grupi najranijih filozofskih rasprava koje su prevedene na arapski jezik, najvjerojatnije iz sirijskog jezika. Rasprava je u arapskom jeziku poznata kao *Uthulugia Aristuṭ ἄlīs* (*Aristotelova Teologija*) ili *Kitāb al-Rubūbiyah* (*Knjiga o Divinitetu*). Djelo je preveo 'Abd al-Masīh Ibn Nā'imah al-Him'i i utvrđeno je da se zapravo radi o parafrazi Plotiniovih Eneada (IV,V i VI), Najvjerojatnije ovo djelo je napisao Plotinov najpoznatiji učenik Porfirije. Prvi koji je utvrdio da je pseudo-Aristotelova *Teologija* u stvari parafraza Plotiniovih *Eneada* bio je Valentin Rose i to u svome osvrtu na Dietricijev prijevod ove rasprave na njemački jezik. Osvrt Valentina Rosea objavljen je u časopisu *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* (1883), stupac 843-846. Arapski tekst pseudo-Aristotelove *Teologije* objavio je Friedrich Dietrici (1882): *Die sogenannte Theologie des Aristoteles. aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*. Leipzig. Također, Dietrici (1883) je raspravu preveo i na njemački jezik kao *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt*. Leipzig. Treba naglasiti da je ovo djelo imalo presudnu ulogu u razvoju arapsko-islamske filozofije. Pogrešno pripisivanje ove rasprave Aristotelu prouzrokovano je time što na početku rasprave autor govori kao da je Aristotel, tvrdeći da je raspravu posvetio Prvom uzroku, intelektu i duši, nakon što se je u svojoj *Metafizici* bavio materijom, formom i finalnim uzrocima. Prema mišljenju Christine D'Ancona ovo pogrešno pripisivanje autorstva *Teologije*, tj. proklamiranje Aristotelova autorstva ove rasprave, osiguralo je Plotinovim teorijama da postanu jedan od glavnih izvora arapsko-islamske filozofije. Opširnije o sadržaju i autorstvu pseudo-Aristotelove *Teologije*, vidjeti, Christina D'Ancona (2006): 'The Arabic Version of Enn. IV 7 [2] and its Greek Model'. U: James E. Montgomery(ed.)

Budući da su u ovom periodu prevedeni mnogobrojni spisi iz grčke literature, detaljnija analiza prevoditeljske aktivnosti intelektualaca okupljenih oko al-Kindija iziskivala bi zasebnu studiju i prikaz što bi svakako izašlo izvan tematskih okvira same disertacije. Sukladno tome, ovdje ćemo pobrojati samo najznačajnije autore i njihova djela koja su prevedena na arapski jezik, prvenstveno zbog činjenice što su prijevodi tih djela bili dostupni al-Fârâbîju, te su, kao što ćemo kasnije vidjeti, u bitnome oblikovali fundamentalna načela njegove filozofske misli. Prijevodi iz ovog perioda uključuju radove Platona (*Timej*, dijelovi *Simpozijuma*, *Fedona* i *Države*), Aristotela (*Metafizika*, *Analytica priora*, *Meteorologija*, *De Caelo*, *Sophistici Elenchi*, *Parva Naturalia*, *De partibus animalum* i dijelovi *Nikomahove etike*), Nikomaha iz Gerase (*Uvod u aritmetiku*), Aleksandra Afrodizijskog (posebno su važna dva njegova spisa koja su izgubljena u grčkom originalu, međutim postoje njihovi arapski prijevodi: *O providnosti*, *O Prvom Uzroku, učinku i njegovu kretanju*), Plotina (dijelovi *Eneada* od IV do VI), Prokla (*Elementi Teologije*, *18 argumenata o vječnosti kozmosa protiv kršćana*), Ivana Filopona (*Komentar Fizike*).⁵⁶

(2006): *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 162). Leuven: Peeters Publisher, 127-157. Također, vidjeti, Christina D'Ancona (2001): 'Pseudo-'Theology of Aristotle', Chapter I: Structure and Composition. *Oriens*, br. 36, 78-112.

⁵⁶ Posebno treba naglasiti da radovi Plotina, te neki radovi Prokla i Filopona nisu cirkulirali u muslimanskom svijetu pod imenima njihovih autora. Plotinova djela su pripisana Aristotelu, neki spisi Prokla se pripisuju Aristotelu i Aleksandru Afrodizijskom, a djela Ivana Filopona uglavnom su pripisana Aleksandru Afrodizijskom. Opširnije, o zamjeni imena autora pojedinih djela vidjeti, Christina D'Ancona (2013): 'Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy'.

2.3.3. Škola Hunayn ibn Ishâqa i Ishâq ibn Hunayna

Najznačajnije mjesto u procesu prevođenja grčkih tekstova na sirijski/arapski jezik apsolutno pripada grupi prevoditelja okupljenih oko čuvenog nestorijanca Hunayna ibn Ishâqa i njegova sina Ishâqa ibn Hunayna. Pored uvođenja najviših filoloških standarda prilikom prevođenja, ovi prevoditelji su grčke tekstove izložili posebnoj analizi kako bi rekonstruirali nova značenja. Prije svega, namjera takvog pothvata se ogleda u tome da se grčki tekstovi učine što jasnijim u novom kontekstu, te da se dovedu u sklad s političkim i kulturnim diskursom toga vremena koji je oblikovao i sam pristup transmisije znanja antičkih civilizacija. U svojoj studiji o osnovnim principima procesa prevođenja antičkih tekstova na sirijski/arapski jezik, Yucesoy ističe da su prevoditelji imali posebnu ulogu da pripitome izvorne tekstove i njihov sadržaj u skladu sa zahtjevima islamske kulture, što se najočitije predočava u stvarima koje se odnose na fundamentalne ideologijske pretpostavke, kao što su jednost Boga i stvaranje iz ničega.⁵⁷ U takvim pothvatima su prednjačili upravo Hunayn ibn Ishâq i članovi njegove grupe, pa su tako u njihovim prijevodima grčka božanstva zamijenjena jednim Bogom, ili primjerice Prvi Intelekt u Ibn Hunaynovom prijevodu Temistijeva *Komentara Aristotelove Metafizike* se prevodi kao Bog.

Ovoj grupi pripisuju se brojni prijevodi grčkih filozofskih tekstova na sirijski i arapski jezik. Budući da se radi o velikom broju prevedenih djela, ovdje ćemo se ograničiti samo na spise koji su posebno relevantni za razvoj arapsko-islamske filozofije. Hunayn ibn Ishâq je zaslužan za prijevode *Zakona i Timeja* (Platon); *Kategorija*, dijelova *Analytice priora* i *Analytice posteriora*, *De Interpretatione*, *De Generatione et corruptione*, *De anima* (Aristotel); *O Aristotelovoj filozofiji* (Nikola Damaščanski); *Komentar Lambda knjige Metafizike* (Aleksandar Afrodizijski). Njegovom sinu Ishâqu ibn Hunaynu se pripisuju prijevodi sljedećih djela: *Sofist* (Platon); *Topika*, *Analytica posteriora*, dijelovi *Analytice priora*, *Retorika*, *De Generatione et corruptione*, *Metafizika*, *Nikomahova etika* (Aristotel); *Metafizika* (Teofrast); *O načelima univerzuma*, *O Intelektu* (Aleksandar Afrodizijski);

⁵⁷ Hayrettin Yucesoy (2009): *Ibid.*, 533.

Komentar Nikomahove etike (Porfirije); *18 argumenata o vječnosti univerzuma protiv kršćana* (Proklo).⁵⁸

2.3.4. Posljednja faza prevođenja: Bagdadski aristoteličari

Proces prevođenja u islamskom svijetu nastavljen je u 10. stoljeću i prvoj polovici 11. stoljeća. Prevoditelji su uglavnom bili okupljeni oko filozofske škole u Bagdadu čiji je osnivač bio Abû Yahyâ al-Marzavî⁵⁹. Pored prevođenja sa sirijskog na arapski jezik, ovi prevoditelji su bili i poznati komentatori Aristotelovih djela, pa se iz tog razloga često nazivaju i bagdadskim aristoteličarima. Jedan od najistaknutijih članova ove grupe bio je nestorijanac Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus (umro 940.) kome se pripisuju prijevodi sirijskih verzija Aristotelovih spisa: *Analytica posteriora*⁶⁰, *Poetika*, *De Generatione et corruptione* i *Lambda knjiga Metafizike* uz *Komentar Aleksandra Afrodizijskog*. Također, Mattâ ibn Yûnus je zaslužan i za prijevode *Komentara De Generatione et corruptione* i spisa *O providnosti* (Aleksandar Afrodizijski), zatim Temistijevih parafraza *Analytice posteriora* i *Lambda knjige Metafizike*, kao i spisa koji se odnosi na Aristotelovu *Topiku*. Drugi značajan prevoditelj iz ove grupe je Jakobit i al-Fârâbîjev učenik Yahyâ ibn 'Adî (893.-974.) kome se pripisuju arapska verzija sirijskog prijevoda *Topike*, te arapski prijevod *Sophistici Elenchi* iz sirijske verzije Teofila iz Edesse. Ibn al-Nadîm u svome *Kitâbu al-Fihristu* tvrdi da je Yahyâ ibn 'Adî preveo i Teofrastovu *Metafiziku*⁶¹, te Aristotelovu *Poetiku*⁶². Pored ovih imena, važnu ulogu u razvoju ove tradicije prevođenja imali su Abû 'Âlî ibn Zur'a i Abû l-Farâj ibn al-Tayyib. Prvome se pripisuju prijevodi *Kompendijuma Aristotelove filozofije* (Nikola Damašanski) i *Kompendijum Nikomahove etike* (Aleksandar Afrodizijski), dok je Ibn al-Tayyib zaslužan za

⁵⁸ Opširnije, o prijevodima ovih djela i njihovim autorima, kao i o cjelokupnom radu prevodilačke grupe okupljene oko Hunayn ibn Ishâqa i njegova sina Ishâqa ibn Hunayna, vidjeti, Ibn al-Nadîm (1872): *Kitâb al-Fihrist I-II*. Upravo Ibn al-Nadîm pripisuje autorstvo većine gore navedenih prijevoda prevoditeljskoj grupi Hunayn ibn Ishâqa. Također, vidjeti, Cristina D'Ancona (2013): 'Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy'. Posebno, bilješke uz tekst, koje nude precizne informacije o stranicama u *Kitâb al-Fihristu* gdje se navode ova djela, njihovi prijevodi i prevoditelji.

⁵⁹ Pripadnici ove škole su tvrdili da su direktno povezani sa grčkom tradicijom čitanja Aristotelovih djela u Aleksandriji (6. i 7. st.). Richard Walzer (1953): 'New Light on the Arabic Translations of Aristotle'. *Oriens*, vol.6, br.1, 98.

⁶⁰ Prijevod Matte Ibn Yûnusa u cijelosti se bazira na Hunayn ibn Ishâqovom prijevodu *Analytice posteriora* na sirijski jezik koji je izgubljen, vidjeti, Christina D'Ancona (2013): 'Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy'.

⁶¹ Ibn al-Nadîm (1872): *Kitâb al-Fihrist*, 250. 4-5.

⁶² *Ibid.*, 252.11

prijevide pseudo-Aristotelovih spisa *De Virtutibus et vitiis* i *Divisiones*. Važno je naglasiti da ovi autori nisu znali grčki jezik, te su se isključivo u svome radu oslanjali na mnogobrojne već ranije sačinjene prijevode grčke literature na sirijski i arapski jezik što im je omogućilo da njihova izdanja dostignu visok filološki standard, te su postala osnova za čitanje Aristotela kasnijim filozofima.⁶³

Ono što je najvažnije za naše istraživanje je činjenica da je većina ovih prijevoda bila dostupna al-Fârâbîju koji se upravo zahvaljujući njima upoznao s grčkom filozofijom. Točnije, višestoljetni napor vrijednih prevoditelja omogućio je al-Fârâbîju da dođe u dodir s Platonovim učenjem o duši i poglavaru, Aristotelovom metafizikom, kao i kozmologijom Aleksandra Afrodizijskog. Također, ovi prijevodi su bili jedini izvor al-Fârâbîjeva znanja o Plotinovom učenju o Prvome i duši, Filoponovih i Proklovih stavova o stvaranju, a u konačnici su utrli put razumijevanju Aristotelova učenja kao jedne sustavne cjeline, što će posebno utjecati na al-Fârâbîjev pokušaj da svoju misao predstavi u formi jednog filozofskog sustava. Sukladno prethodno rečenom, ovi prijevodi predstavljaju osnovu al-Fârâbîjeva inkorporiranja ideja grčkih filozofa u vlastiti misaoni okvir.

Na kraju ovog kratkog prikaza prevoditeljske aktivnosti Arapa možemo se složiti sa stavovima Franza Rosenthala da je njen rezultat omogućio stvaranje novog pogleda na život, dajući islamu intelektualne smjernice koje se ne bi same od sebe pojavile. Namjera prevoditelja, ali poglavito i onih koji su imali korist od njihova rada tj. muslimana nije bila u tome da se ponovno oživi klasična tradicija, niti su njihovi napori bili pod utjecajem negativnih motiva da se podcijeni islam tj. da se napuste islamski način života kao i fundamentalna vjerovanja islama. Naprotiv, muslimani su željeli da pomoću nasljeđa grčke civilizacije unesu novi život u vlastitu religiju.⁶⁴ Proces prevođenja imao je dvojaku ulogu, kao prvo, time je u osnovi sačuvana grčka filozofija koja je nastavila svoj put u povijesti filozofskog mišljenja samo pod drugačijim duhovno-kulturnim okolnostima; drugo, ovi prijevodi su omogućili da najznačajnija djela grčke filozofije postanu sastavni dio učenja arapsko-islamskih filozofa, te su posebno oblikovali i utjecali na razvoj jedinstvenog identiteta arapsko-islamske filozofije što se posebno očituje u učenjima njenih glavnih eksponenata.

⁶³ Nada Bulić (2013): *Ibid.*, 326.

⁶⁴ Opširnije o ovim stavovima, vidjeti, Franz Rosenthal (1975): *nav. djelo*, 12-13.

2.4. Arapsko-islamska filozofija: jedinstvo u različitosti⁶⁵

Danas postoje brojni iskazi i pokušaji da se definira specifičnost identiteta arapsko-islamske filozofije. Nažalost, većina tih određenja, prvenstveno zbog pogrešnih pretpostavki u svojim polazištima odražava svojevrstu jednostranost čiji su glavni atributi površnost, neistina i mnoštvo predrasuda o neiscrpnom bogatstvu jedne tako važne filozofske tradicije kao što je arapsko-islamska filozofija. S jedne strane, to se prije svega odnosi na stavove većine orijentalista čiji metodološki pristup karakteriziraju navodna objektivnost i pretjerana deskriptivnost kojima nedostaje suštinska interpretacija samog predmeta istraživanja⁶⁶, te konsekvntno tome i sama mogućnost da se pronikne u bit arapsko-islamske filozofije.⁶⁷ Osim toga što su stavovi orijentalista usko povezani s političkim i ekonomskim okolnostima 19. i 20. stoljeća kao i kolonijalnom ekspanzijom zemalja Zapadne Evrope, najznačajniji strukturalni problem orijentalizma se ogleda u njegovoj nemogućnosti da prevlada ograničenja izučavanja islamske kulture u okviru kategorija koje su isključivo bile zapadnjačke. Takav pristup u izučavanju islamske kulture i civilizacije, a posebno arapsko-islamske filozofije, neminovno je proizveo niz pogrešnih percepcija o islamu i mnoštvo površnih generalizacija osnovnih vrijednosti i kulturno-duhovnih dostignuća islamskog svijeta. Nažalost, takve karakterizacije su postale trajno nasljeđe koje oblikuje većinu današnjih istraživanja na Zapadu koja se bave islamom i arapsko-islamskom filozofijom.

Vjerojatno najbolji primjer koji nam može poslužiti kao paradigma iskazivanja biti orijentalizma jesu stavovi poznatog francuskog filologa i orijentalista Ernesta Renana.

⁶⁵ Ovaj pododjeljak (2.4) podudara se sa stavovima i analizama iznijetim u radu: Kerim Sušić (2014): 'O arapsko – islamskoj filozofiji: Ishodišta jedinstvenosti filozofske tradicije u islamu.' *Logos*, br. 4, 129-147.

⁶⁶ O klasičnoj metodologiji orijentalizma, vidjeti, Muhammad Arkoun (2014): 'Od idžtihada do kritike islamskog uma'. *Logos*, vol. 2, br. 1, 191-192.

⁶⁷ S.H. Nasr naglašava da prilikom određenja suštine i sadržaja arapsko-islamske filozofije svakako treba izbjegavati greške koje su pravili orijentalisti u identificiranju islama samo kroz Zakon ili teologiju, što je prouzrokovalo da se odnos islama i filozofije izučava i promatra isključivo kroz tu pojedinačnu dimenziju islama, tj. prema mišljenju Nasra, ne može se razumjeti uloga filozofije u islamu izdvajanjem samo jedne njegove dimenzije, bez obzira koliki je značaj te dimenzije. Opširnije, S.H. Nasr (2014): 'Značenje i uloga filozofije u islamu.' 169.

Naime, u svojoj namjeri da diskreditira značaj arapsko-islamske filozofije, Renan - kao i većina orijentalista - uvijek polazi od pretpostavke da je islam antitetičan filozofiji, što za posljedicu ima nemogućnost postojanja filozofije u kontekstu islama. U krajnjoj instanci, sav intelektualni učinak koji se desio pod vladavinom islama, prema mišljenju Renana, ne duguje ništa islamu, dok se ono što nazivamo arapsko-islamskom filozofijom svodi isključivo na prevođenje grčkih tekstova, te svoje porijeklo i izvor ima samo u grčkoj filozofiji.⁶⁸ Renan smatra da je islam u svojoj biti udaljen od nauke, filozofije i racionalizma, te naglašava da filozofi i naučnici koji su stoljećima stvarali i djelovali u islamskom svijetu ustvari nisu bili istinski muslimani.⁶⁹ Nadalje, Renan je bio prva osoba koja je u svojim predavanjima otvoreno tvrdila da je semitska rasa inferiorna u odnosu na arijevsku rasu, što je posebno utjecalo na neke njegove suvremenike i učenike, a svakako najznačajniji među njima je Leon Gauthier čije učenje ne predstavlja ništa drugo doli nastavak Renanove pogrešne argumentacije. Prema mišljenju Gauthiera, semitski um je jedino sposoban da spozna detalje koji nisu međusobno povezani, te nije u stanju razumjeti bilo kakav koherentan poredak ili odnos između ovih detalja. Iz toga nužno proizlazi da Arapi jedino mogu shvatiti odvojene činjenice, zbog čega nisu u mogućnosti da formiraju teorije, zakone i hipoteze.⁷⁰ Međutim, jedna od najvećih zabluda orijentalizma jest uvijek iznova akcentirano uvjerenje da je arapsko-islamska filozofija isključivo produkt Arapa i da se završava s Ibn Rušdom, čime se zanemaruje neporeciva činjenica da su i drugi, tj. Sirijci, Egipćani, Andaluzani, Turci, Indijci i Perzijanaci dali neizmjeran, ako ne i odlučujući doprinos u razvoju arapsko-islamske filozofije.

Ovdje, također treba istaći da su stavovi orijentalista u potpunoj suprotnosti sa značajem stjecanja znanja u islamskoj tradiciji koji predstavlja osnovu i bit arapsko-islamske filozofije. Iz tako ograničenog razumijevanja orijentalista prirodno slijedi i njihova

⁶⁸ O Renanovom razumijevanju islama, posebno, vidjeti, Adnan Silajdžić (2003): *Islam u otkriću kršćanske Evrope: Povijest međureligijskog dijaloga*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 208-222.

⁶⁹ Opširnije o Renanovom određenju arapsko-islamske filozofije, vidjeti njegovo predavanje, Ernest Renan (1883): 'Islam and Science: A Lecture presented at Sorbone 29 March 1883'. 2nd edition (24pp), Sally P. Ragep (trans.), McGill University 2011.

https://mcgill.ca/islamicstudies/sites/mcgill.ca/islamicstudies/files/renan_islamism_cversion.pdf/. Pristupljeno 17.3.2014. Ovo predavanje koje je inspirirano mržnjom, neznanjem i predrasudama prema islamu zasniva se na potpuno pogrešnim pretpostavkama koje previdaju značaj Objave i vitalnost islama kao žive kulturno-duhovne sile u formiranju arapsko-islamske filozofije i nauke, te se također, namjerno prešućuju brojni doprinosi islamskih mislilaca na svim poljima znanosti i filozofije čije plodove uživamo i danas.

⁷⁰ Oni koji zastupaju ovakva stajališta smatraju da je arapsko-islamska filozofija jednostavno imitacija Aristotelove filozofije, dok islamski filozofski tekstovi nisu ništa drugo nego ponavljanje grčkih ideja na arapskom jeziku. Opširnije o ograničenom i rasističkom pristupu Renana i Gauthiera, te o kritici njihove percepcije islamske filozofije, vidjeti, Ibrahim Bayyumi Madkour (1983). 'The Study of Islamic Philosophy'. *Al-Tawhid*, vol.1, br.1, 83-96.

nemogućnost da proniknu u sveobuhvatnost učenja arapsko-islamskih filozofa. U svojim polazištima orijentalisti namjerno ignoriraju prvi imperativ Kur'ana koji čovjeka obavezuje da stječe znanje, da radi po znanju i da svoje znanje prenosi na druge ljude. U Kur'anu, Allah dž.š. kaže: „Uči, čitaj, u ime Gospodara tvoga, koji stvara, stvara čovjeka od ugruška! Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, koji poučava peru, koji čovjeka poučava onome što ne zna.“⁷¹ Upravo ovaj kur'anski ajet je fundamentalno polazište gotovo svih arapsko-islamskih filozofa od al-Kindija pa sve do danas. Ovom ajetu iz Kur'ana možemo dodati i brojne hadise prema kojima se samo učenje i stjecanje znanja smatra formom džihada, pa tako put traženja znanja postaje put koji vodi u dženet (raj), a onaj koji ide putem nauke jest na Božjem putu.⁷² U glavnim izvorima islamske tradicije ne postoji zabrana bavljenja naukom kako su to zamišljali orijentalisti. Također, u islamu ne postoje restrikcije koje bi se posebno odnosile na izučavanje filozofije i njenih disciplina. Naprotiv, većina arapsko-islamskih učenjaka, a posebno filozofi su smatrali da je grčka filozofija u potpunom skladu s osnovnim načelima islama, te da stoga nema ništa loše u njihovu izučavanju, a onaj koji bi odbacio određeno filozofsko učenje zbog njegove kontradiktornosti naspram islama, trebao bi ponuditi i razloge takvog pothvata.

Iako smo svjedoci pogrešnog pristupa orijentalista u izučavanju arapsko-islamske filozofije, zatim njihovog nedovoljnog razumijevanja izvora i principa na kojima se arapsko-islamska filozofska tradicija zasniva, kao i nedostatka temeljitog znanstvenog uvida u glavne tokove ove filozofije što podrazumijeva i nemogućnost da se pronikne u bit učenja njenih najznačajnijih eksponenata, ipak su orijentalisti zaslužni što su brojna djela arapsko-islamske filozofije prevedena na zapadno-evropske jezike ili su pak objavljena u svome izvornom obliku, što je posebno doprinijelo tome da ova djela ne ostanu nepročitana i zaboravljena, skupljajući i dalje prašinu na policama biblioteka širom islamskog svijeta. Značaj orijentalista se ogleda i u tome što su omogućili da se rukopisi arapsko-islamskih filozofa u svojoj

⁷¹ *Kur'an*, Al-'Alaq 96:1-5.

⁷² Jedan od najpoznatiji hadisa koji govori o značaju znanosti u islamu bilježi Âbû Davûd: „Ebu Derda reče: ‘Čuo sam Allahovog Poslanika s.a.v.s., kada veli: ‘Ko krene na put s ciljem da traži nauku, Allah će mu olakšati put ka Džennetu. Meleki, iz zadovoljstva, ispod onoga koji krene tražiti nauku, podmeću svoja krila. Za učenoga traže oprost svi što su na nebesima i na Zemlji, čak i ribe u vodi! Vrijednost učenog nad pobožnim je kao vrijednost punog mjeseca nad ostalim zvijezdama. Učeni su nasljednici vjerovjesnika. Vjerovjesnici nisu ostavili u nasljedstvo ni dinara ni dirhema, nego su ostavili znanje, pa ko prihvati nauku, prihvatio je veliki dio njihovog nasljedstva.’“ Ebu Davud Sulejman ibn Eš'as es Sidžistani (2012): *Sunen Ebu Davuda: Ebu Davudova zbirka hadisa s komentarom*. Mahmut Karalić (prijevod i komentar), Novi Pazar: El-Kelimeh, Knjiga 5, 275-276.

Upravo ovaj hadis najbolje iskazuje status učenih ljudi u islamu i njihovu prednost nad drugim ljudima i to isključivo zbog znanja kojeg posjeduju. Zapravo, učenjaci su u islamskom svijetu imali status nasljednika Poslanikâ što potvrđuje i prethodni hadis. Usp. Rešid Hafizović (2017): *Spoznaja – prva vrijednost islama: prilog spoznajnoj teoriji u islamu*. Sarajevo: Naučno istraživački institut ‘Ibn Sina’.

originalnoj arapskoj verziji usporede s postojećim latinskim i hebrejskim prijevodima i komentarima. Ovaj proces komparacije dao je poseban doprinos boljem razumijevanju i rješavanju određenih poteškoća koje se odnose na samo značenje teksta.

S druge strane, pored stavova orijentalista koji su snažno utjecali na moderno izučavanje islamske civilizacije i kulture, posebnu pažnju trebamo obratiti i na iznesene tvrdnje u duhu kolonijalističko-nacionalističke retorike i eurocentrizma koje su danas postale osnovni parametar u formiranju zapadnjačke percepcije o islamu i arapsko-islamskoj filozofiji. Takve tvrdnje svoj korijen imaju u radikalnim stavovima poput onih koje su zastupali Sir John Chardin⁷³ ili Andre Gide⁷⁴. Iz tih određenja koja su jednostrana, propagandna i predrasudama ograničena, nužno proizlazi da muslimani nisu bili intelektualno kompetentni da razviju samosvojnu filozofsku tradiciju, odnosno da arapsko-islamska filozofija nije ništa drugo nego puki eklekticizam i neuspješni nastavak grčke filozofije, ili u najboljem slučaju njeni glavni eksponenti su prosječni komentatori najznačajnijih djela grčke filozofije. Naprotiv, radovi arapsko-islamskih filozofa predstavljaju jedinstven dokaz koji nedvojbeno pokazuje da je grčka filozofija samo jedna od polaznih točaka njihovih filozofskih promišljanja.

Iako arapsko-islamsku filozofiju nije moguće ispravno razumijevati neovisno od učenja grčkih filozofa, to nikako ne implicira duboko uvriježeno stajalište da je ova filozofska tradicija nastavak grčke filozofije samo u nekoj novoj formi. Stoga, učenja arapsko-islamskih mislilaca prvenstveno trebamo razmatrati u kontekstu njihova vlastita vremena koje su svjedočili, te u okvirima društveno-kulturnih i duhovnih okolnosti tadašnjeg islamskog svijeta koje se u cijelosti razlikuju od onoga što je bilo karakteristično za vrijeme u kojemu su živjeli i djelovali njihovi grčki prethodnici. Retorika ovog kvazi-znanstvenoga diskursa na Zapadu inspirirana kolonijalističko-političkim interesima moćnih evropskih država, uzrokovala je potpunu derogaciju onoga što bi bili osnovni principi i izvori arapsko-

⁷³ O stavovima Sir Johna Chardina, vidjeti, Ibrahim Kalin (2004): 'Roots of misconception: Euro-American Perceptions of Islam before and after September 11'. U: Lombard, J. (ed.): *Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*. Bloomington: World Wisdom, 161.

⁷⁴ Ovaj francuski pjesnik i književnik poznat je po svojim pogrđnim i uvredljivim stavovima o islamu koji se nažalost ne razlikuju od većine današnjih promišljanja o ovoj tradiciji:.. Dugo sam vjerovao i mislio da postoji više nego jedna civilizacija, više nego jedna kultura koja bi s pravom potvrdila našu ljubav i zaslužila naš entuzijazam... sada znam da naša okcidentalna civilizacija nije samo najljepša; vjerujem i znam da je jedna jedina – da, sama civilizacija Grka, čiji smo mi jedini nasljednici.“ Andre Gide (1956): *Journals 1889-1949*. Justin O'Brien (trans.), New York: Vintage Books, vol.1, 177, 181. Cit. prema: Ibrahim Kalin (2004): *Ibid.*, 160.

islamske filozofije.⁷⁵ Konstantno isticanje superiornosti i univerzalnosti zapadne civilizacije i filozofije vremenom je postalo osnova svojevrsnog redukcionizma arapsko-islamske filozofije koji ovu tradiciju svodi na pojam bez značenja i sadržaja, ukidajući njenu osebnost i prirodu jedinstvenog identiteta koji se obznanjaju kroz dijalektički balans glavnih osobina ove tradicije, tj. da je istovremeno i islamska i filozofska.

Pored ovih pogrešnih percepcija orijentalista, postoje i druge, brojne poteškoće u samom određenju sadržaja arapsko-islamske filozofije. Nažalost, većina autora na Zapadu koji se bave arapsko-islamskom filozofijom inspirirana je prethodno iznijetim stavovima orijentalista što je prouzrokovalo da njihove studije obiluju mnoštvom pogrešnih kvalifikacija i definicija. Danas, vjerojatno jedna od najvećih zabluda jest da ovu filozofsku tradiciju nazivamo isključivo arapskom filozofijom. Naime, ovaj naziv je problematičan najprije zbog toga što zanemaruje činjenicu da postoje tekstovi koji su produkt ove filozofske tradicije a nisu napisani na arapskom jeziku. Jednako tako, ako se ovaj termin isključivo razmatra u njegovom nacionalnom kontekstu, onda ono na što referira njegovo značenje ne uzima u obzir doprinose predstavnika ove filozofske tradicije koji nisu bili Arapi.⁷⁶ S druge strane, ipak ne smijemo zanemariti činjenice da je većina glavnih djela arapsko-islamske filozofije napisana na arapskom jeziku, te da postoje brojni autori koji nisu bili muslimani, a živjeli su u islamskom svijetu i svoja najvažnija filozofska djela su pisali na arapskom jeziku. Upravo nam to omogućava da filozofska djela Majmonida, Yahye ibn Adĳja, Matte ibn Yunusa i brojnih drugih autora koji nisu bili muslimani, obuhvatimo pojmom arapsko-islamske filozofije. Pored toga što su ovi kršćanski i hebrejski filozofi društveno i kulturno pripadali arapsko-islamskoj duhovnoj tradiciji, ovakav postupak možemo opravdati i uvjerenjem da jezik određuje misao ne samo akcidentalno već i esencijalno, te činjenicom da su sadržaj, teme i problemi s kojima se susrećemo u djelima ovih filozofa istovjetni s onim što možemo naći kod al-Kindija, al-Fârâbĳja, Ibn Sine, Ibn Rušda i drugih arapsko-islamskih filozofa.⁷⁷

Iz samog naziva ove filozofije proizlazi još jedna poteškoća koja nas može navesti na krivi zaključak. Naime, pored toga što ova filozofĳja u svome nazivu ima određenje da je

⁷⁵ Opširnije, o tumačenju islama u funkciji evropskog kolonijalizma, vidjeti, Adnan Silajdžić (2003): *nav. djelo*, 226-235.

⁷⁶ Vidjeti, Salih Hadĳalić (1974): 'Arapsko-islamska filozofĳja, definicija i značaj u historiji'. *POF*, br.21, 109-128.

⁷⁷ Na primjer, sadržaj i problemi Majmonidove filozofije, koji su istovjetni sadržaju i problemima učenja drugih arapsko-islamskih mislilaca, jesu, prema mišljenju Daniela Bućana, tipično srednjovjekovni, odnosno sadržaj je takav da je bitno određen religijskom činjenicom te po tomu istovjetan sadržaju filozofije u kontekstu sve tri duhovno-religijske tradicije. Opširnije, o ovoj problematici, vidjeti, Daniel Bućan (2009): *Kako je filozofĳja govorila arapski*. Zagreb: Demetra, posebno uvodno poglavlje, XII-XXXIV.

arapska, ona je ujedno i islamska filozofija. Na prvi pogled, takva konstrukcija je kontradiktorna i sporna ako uzmemo u obzir činjenicu da je filozofija dotada uglavnom bila vezana za grčki način života i razmišljanja, te da je islam religija koja se zasniva na Božjoj Objavi.⁷⁸ Dakle, s jedne strane, postoji neporecivi i primarni autoritet Objave i snažna vjera svih muslimana u Božja određenja koja su objavljena u Kur'anu, dok se s druge strane u grčkoj tradiciji susrećemo sa stalnim akcentiranjem prioriteta razuma. Iz današnje perspektive postavlja se pitanje na koji način i zašto su arapsko-islamski filozofi nastojali spojiti dvije naizgled nespojive stvari: razum i objavu. Međutim, već smo više puta u prethodnim poglavljima jasno naglasili da islam kao objavljena religija svim ljudima nije u suprotnosti sa zahtjevima razuma, već naprotiv, iz osnovnih principa islama, a posebno iz same Objave jasno se može iščitati i zaključiti da su prema islamskome svjetonazoru razum i misao najveći dar čovjeku od Boga. Upravo je to bila osnova koja je arapsko-islamskim filozofima omogućila nadilaženje formalnih razlika između religije i filozofije, odnosno da u svojim djelima jasno istaknu kako ne postoje bilo kakve proturječnosti između razuma i objave. Također, u kontekstu određenja arapsko-islamske filozofije moramo uzeti u obzir činjenicu da islam nije isključivo religija, već je zapravo jedan širi kulturno-civilizacijski fenomen koji pored svojih jedinstvenih i potpuno novih odlika, također u sebi sintetizira kulturna, duhovna, civilizacijska i naučna dostignuća starih civilizacija.

Sam naziv ove filozofske tradicije upućuje i na to da je ona nastala u okviru islamskog svijeta koji je bio determiniran specifičnim okolnostima i zahtjevima vremena koji se u cijelosti razlikuju od društveno-kulturnih uvjeta u kojima se razvijala grčka filozofija, tj. glavna namjera gotovo svih arapsko-islamskih filozofa reflektira se u njihovim pokušajima da se filozofski razrade i logički objasne problemi koje je islam donio sa svojom vizijom svijeta. Za razliku od naše današnje zapadne civilizacije gdje je čovjek na prvom mjestu, a ne Bog, u islamu je ta slika obrnuta što je prouzrokovalo potrebu arapsko-islamskih filozofa da u svojim djelima kao jednu od glavnih tema objasne specifičnosti odnosa Boga i čovjeka, te ulogu tog odnosa u društvu. Premda za arapsko-islamsku filozofiju možemo reći da je religijski orijentirana budući da se u velikoj mjeri zasniva na osnovnim principima islama kao što je vjerovanje u Jednog i Jedinog Boga, to nikako ne smije značiti da ova tradicija zanemaruje bilo koji veliki filozofski problem.

⁷⁸ Posebnu pažnju ovoj problematici je posvetio Richard Walzer u svojoj studiji o islamskoj filozofiji, opširnije, vidjeti, Richard Walzer (1950): 'The rise of Islamic Philosophy', 1-19, posebno 2-4.

U svojoj studiji o islamskoj filozofiji Ibrahim Madkur nas podsjeća da je arapsko-islamska filozofija u svojoj osnovi najviše posvećena umu i duhu upravo zbog činjenice što je duhovno-religiozna filozofija koja se zasniva na principima vjere.⁷⁹ Iako se u svojim djelima arapsko-islamski filozofi bave različitim temama koje su gotovo isključivo bile produkt grčkog filozofskog promišljanja poput metafizike, prirodne filozofije, logike, epistemologije, matematike, etike, politike itd., i budući da se bave filozofskim problemima čiji su izvor učenja grčkih filozofa, kao što su postojanje Boga, odnos jednoga i mnoštva, problemi bitka, esencije, akcidencije, učenje o vremenu i prostoru, odnos materije i forme, učenje o duši i intelektu, sreći i životu, zatim logičkim, jezičnim i epistemološkim problemima, kao i svim drugim važnijim problemima koji su tada pripadali domenu filozofije, to nas nikako ne smije navesti na krivi zaključak da je riječ o nastavku grčke filozofije, jer upravo ono što daje originalnost ovoj filozofskoj tradiciji i što je oslobađa etikete eklekticizma jest činjenica da je to religijska filozofija: „jer je nastala u okrilju islama, njeni nosioci su vaspitani na njegovim osnovama, zadojili se njegovim duhom, živjeli u njegovoj sredini i pod njegovim utjecajem.“⁸⁰ Također, možemo se složiti i sa Madkurovom konstatacijom da su arapsko-islamski filozofi vrlo opširno i ozbiljno raspravljali o gotovo svim filozofskim problemima, ali prvenstveno pod utjecajem vlastite sredine i prilika u kojima su djelovali, pomažući se pri tome svim prethodnim filozofskim dostignućima (bilo istočnim bilo zapadnim).⁸¹

Da bismo u potpunosti shvatili značenje arapsko-islamske filozofije moramo izbjeći neistine i podvale koje brojni zapadnoevropski kvazi-stručnjaci za islam konstantno pripisuju ovoj filozofskoj tradiciji. Isto tako, naše razumijevanje arapsko-islamske filozofije ne smije biti posve opterećeno mjerilima i principima zapadnoevropskog filozofskog promišljanja, te svakako treba biti oslobođeno od zamki ideologizacije, jednostranosti i isključivosti koje su glavna karakteristika svojevrsnog romantizma i tradicionalizma čiji se glavni uzrok vjerojatno može naći u sudbini suvremenog islamskog svijeta koji je razapet u svojim brojnim proturječnostima.⁸² Vidjeli smo da samo vrednovanje ove misaone baštine zahtijeva cjelovito i kompleksno sagledavanje koje ne podrazumijeva isključivo analizu fenomena arapsko-islamske duhovno-kulturne tradicije, već naprotiv, složenost cjelokupne građevine arapsko-islamske filozofije od nas iziskuje svojevrсну analizu mnogobrojnih elemenata iz drugih kultura i civilizacija. Naime, takvim pothvatom svakako trebaju biti obuhvaćeni

⁷⁹ Vidjeti, Ibrahim Madkur (2009): ‘O islamskoj filozofiji’, 107.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Vidjeti, Hasan Sušić (1988): ‘Predgovor’. U: M. M. Sharif (1988): *Historija islamske filozofije I: S kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama*. Zagreb: August Cesarec, 10.

elementi helenske, indijske, hebrejske, kršćanske i perzijske kulture koji su utjecali na nastanak i razvoj arapsko-islamske filozofije.

Također, važno je naglasiti da se danas veoma često arapsko-islamska filozofija pogrešno identificira sa *falsafom*, školom mišljenja koja se razvijala pod snažnim utjecajem grčke filozofije. Jedan od glavnih razloga ove pogrešne identifikacije možemo naći u činjenici da su djela al-Fârâbîja, Ibn Sine, Ibn Rušda, Majmonida i drugih predstavnika *falasife*, ponajviše zbog njihove povezanosti s grčkom filozofijom, imala poseban značaj i doprinos u razvoju srednjovjekovne filozofije na Zapadu. Već od 12. stoljeća počelo je prevođenje djela ovih arapsko-islamskih filozofa, kao i arapskih prijevoda grčke filozofske literature na latinski jezik. Prvenstveno zbog svoga sadržaja koji je za Evropljane predstavljao jedini izvor o grčkoj filozofiji, ova djela su krajem srednjeg vijeka postala nezaobilazan faktor u izučavanju filozofije na gotovo svim značajnijim univerzitetima na Zapadu, što će kasnije imati presudnu ulogu u razvoju i nastanku renesanse. Upravo su ove okolnosti najviše doprinijele tome da se u percepciji arapsko-islamske filozofije na Zapadu od srednjeg vijeka pa sve do danas ova tradicija isključivo svodi na jednu školu mišljenja. Iako je *falasifa* u svojoj suštini najviše njegovala grčku filozofsku tradiciju to nikako ne smije značiti da se učenja arapsko-islamskih filozofa, koji su možda u manjoj mjeri njegovali ovu tradiciju ili su se pak kritički odnosili spram *falasife*, u cijelosti odbace kao strana i nefilozofska.

Na primjer, al-Ġazâlîjeva kritika Ibn Rušdova učenja koje predstavlja vrhunac helenski inspirirane filozofije u islamu često je označena kao kraj arapsko-islamske filozofije što je sasvim netočna i neargumentirana konstatacija. Naprotiv, al-Ġazâlîjev napad na osnovne postavke *falasife* predstavlja samo nastavak arapsko-islamske filozofije i razvoj jednog novog i drugačijeg filozofskog promišljanja unutar ove tradicije.⁸³ U svojoj kritici al-Fârâbîja, Ibn Sine, Ibn Rušda koja zapravo predstavlja samo jednu novu refleksiju o istim filozofskim problemima i pokušaj da se prevladaju poteškoće koje su prvenstveno nastale iz Ibn Rušdova pretjeranog aristotelizma, al-Ġazâlî se prije svega služi filozofskim metodama i

⁸³ Ovdje treba napomenuti da je al-Ġazâlîjeva kritika filozofskih teorija arapsko-islamskih aristotelovaca bila razlog stvaranja pogrešne karakterizacije al-Ġazâlîjeva učenja, odnosno stereotipa da je al-Ġazâlî protivnik filozofije te da je u cijelosti odbacuje. Naprotiv, al-Ġazâlîjeva djela, posebno *Meqâsid al-falâsifah* (Namjere filozofa, tj. njihovih učenja), obiluju vlastitim al-Ġazâlîjevim filozofskim teorijama, koje su snažno utjecale na razvoj zapadnoevropskih teorija filozofskog kauzalizma i teološkog voluntarizma. O al-Ġazâlîjevoj kritici *falasife*, vidjeti, Abu Hamid al-Ġazâlî (1993): *Nesuvistlost filozofa*. Daniel Bučan (prev.). Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada. O stvaranju pogrešne percepcije al-Ġazâlîjevih djela, vidjeti, Adnan Silajdžić (2012): 'Neki stereotipi vezani za razumijevanje Ġazâlîjevih djela'. *Znakovi vremena*, br.55, 175-183.

argumentima ne odbacujući grčko filozofsko nasljeđe.⁸⁴ Elementi islamske teologije i sufizma koji su svakako prisutni u al-Ġazâlîjevoj filozofiji i to u nešto većoj mjeri nego što je slučaj sa *falsafom*, ponukali su brojne autore na Zapadu da njegovo učenje označe kao teološki dogmatizam, odnosno kao još jedan u nizu brojnih napada na filozofiju od strane teologa i pravnika. Analogno takvom promišljanju, na primjer i Kantova bi kritika kartezijanskog skepticizma, njegovo odbacivanje Hjumova empirizma, kao i kopernikanski obrat koji je u cijelosti promijenio odnos između subjekta i objekta spoznaje u dotadašnjoj filozofiji, mogli označavati kraj zapadno-evropske filozofije, što naravno nije točno.

Prethodno rečenom u prilog idu i tvrdnje S.H. Nasra koji smatra da al-Ġazâlîjeva kritika *falasife* ne predstavlja akt uništavanja filozofije, naprotiv, njegov napad je prvenstveno usmjeren na peripatetičku filozofiju i njene racionalističke tendencije, a sama priroda al-Ġazâlîjeve kritike je prije promijenila pravac kretanja islamskog intelektualnog života, nego ga je okončala.⁸⁵ Al-Ġazâlîjeva kritika predstavlja jedan od mnogobrojnih primjera u arapsko-islamskoj filozofiji koji nam ne dozvoljava da ovaj termin isključivo bude rezerviran i reduciran na grupu mislilaca koja se naziva *falasifa*⁸⁶, što je bio naziv za helenski inspiriranu školu mišljenja koja je nastala i razvijala se u interakciji s drugim filozofskim pravcima i znanostima u islamu. Ako arapsko-islamsku filozofiju razumijevamo u kontekstu *hikme*, onda pored *falasife* ovaj naziv treba da obuhvata i druge škole mišljenja koje su se povijesno razvijale na području islamskog svijeta, kao što su na primjer različite škole kelama i teorijskog sufizma. Posebno, ovim nazivom trebamo označiti učenja onih arapsko-islamskih mislilaca koji nisu pripadali *falasifi*; to se prije svega odnosi na filozofska učenja al-Ġazâlîja, Ibn Arebija, Suhrevardija, Mulla Sadre, Ibn Halduna, ali i na učenja

⁸⁴ Al-Ġazâlîjeva kritika *falasife* koju je iznio u svome najznačajnijem djelu *Nesuvislost filozofa* prvenstveno je usmjerena na tri teze koje su zastupali arapsko-islamski peripatetičari. Naime, riječ je o učenju o vječnosti svijeta, tezi o tome da Bog zna samo univerzalije, te teza o tome da uskrsnuće ne može biti tjelesno. Prema al-Ġazâlîjevom učenju, oni koji zastupaju ove teze nužno su nevjernici. Daniel Bučan je dobro primijetio da pored ove kritike koja je usmjerena na određena metafizička pitanja, al-Ġazâlî u *Tahâfutu* nastoji dokazati da filozofsko dokazivanje ništa ne dokazuje. Međutim, kako bi dokazao svoje stajalište, al-Ġazâlî se prvenstveno služi filozofskim dokazivanjem. Opširnije, vidjeti, Daniel Bučan (2009): *Kako je filozofija govorila arapski*. Zagreb: Demetra, 141-145. Posebno, o al-Ġazâlîjevoj kritici, vidjeti, Daniel Bučan (1991): *Al-Ġazâlî i Ibn Rušd: Mišljenje u svjetlosti razuma i vjere*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

⁸⁵ S.H. Nasr (2014): *Nav.dj.*, 176.

⁸⁶ Arapski *fâlasifa* je plural od *faflasûf* (filozof), također je i naziv za muslimanske peripatetičare. Ovaj naziv treba razlikovati od *hikme* što u islamu označava filozofiju uopće. Vidjeti, Daniel Bučan (2009): *nav.djelo* 142. Opširnije o značenju *falsafe* i *hikme* vidjeti, S.H. Nasr (2014): *Nav.djelo*. Na primjer, čuveni islamski filozof Sadr al-Din Shirazi promišlja hikmu kao „sredstvo putem koga čovjek postaje dio inteligibilnog svijeta, nalikujući objektivnom svijetu i bivajući sličan poretku univerzalne egzistencije.“ Ibn Sina o hikmi kaže sljedeće: „Hikma je usavršavanje ljudske duše kroz konceptualizaciju stvari i promišljanje teorijskih i praktičkih istina u onoj mjeri u kojoj je to moguće za čovjeka.“ Cit.prema, *Ibid.*, 174-175. Analizirajući pojam *hikme*, S.H. Nasr smatra da je hikma u potpunosti vezana za religiju i duhovni život što je udaljava od racionalističke koncepcije filozofije koja je svojstvena Zapadu nakon renesansnog perioda. Usp. *Ibid.*

brojnih arapsko-islamskih filozofa koji su neovisno od *falasife* dali neizmjeran doprinos u razvoju ove misaone tradicije, a čija imena je nemoguće navesti, ne umanjujući time njihov značaj.

Pored neispravne i isključive identifikacije arapsko-islamske filozofije sa *falasifom*, prvenstveno zbog grčke pozadine koja je svojstvena ovoj školi mišljenja, a što ujedno predstavlja glavni uvjet da se njena učenja na Zapadu ne označe kao strana, ono što danas čini suštinu pogrešnog određenja arapsko-islamske filozofije svoj glavni uzrok ima u odnosu moderne filozofije prema Objavi kao izvoru filozofskog znanja, te sukladno tome i u nerazumijevanju i diskreditiranju posebnosti tog istog odnosa u kontekstu arapsko-islamske filozofije. Za razliku od moderne filozofije, preciznije od Descartesa pa sve do danas, gdje je odnos prema Objavi kao mogućem izvoru filozofskog znanja u cijelosti zanemaren, arapsko-islamski filozofi su gotovo uvijek posvećivali posebnu pažnju Svetim spisima. Međutim, u potpunosti je pogrešno tvrditi da su arapsko-islamski filozofi tako htjeli da njihova učenja budu označena kao teološka, a ne filozofska. Naprotiv, Sveti spisi nisu bili samo izvor njihovih etičkih promišljanja, već su za arapsko-islamsku filozofiju u cjelini predstavljali jedan od glavnih izvora metafizike. Prvenstveno, arapsko-islamski filozofi su htjeli objasniti filozofski obrazložiti religijske istine, te proniknuti u bit unutarnjeg značenja same Objave. Upravo taj odnos prema Objavi kao izvoru znanja je ono što čini suštinsku razliku između moderne filozofije na Zapadu i arapsko-islamske filozofije, te ujedno predstavlja jednu od fundamentalnih odlika arapsko-islamske filozofije.⁸⁷

Budući da se u ovome radu uglavnom bavimo al-Fârâbîjem, čije je učenje osnova daljeg razvoja *falasife*, važno je istaći da je upravo ovaj specifični odnos arapsko-islamske filozofije prema Objavi glavno polazište al-Fârâbîjevih metafizičkih promišljanja, ali i osnova originalnosti njegova učenja, što nikako ne ide u prilog prethodno iznesenim tvrdnjama orijentalista i kvazi-znanstvenika koji se bave islamom o nemogućnosti postojanja arapsko-islamske filozofije. Druga, ali ne i manje važna odlika arapsko-islamske filozofije odnosi se na njeno samo polazište. Iz današnje perspektive modernog čovjeka čiji je život uglavnom određen ovozemaljskim materijalnim uspjehom, negativnim posljedicama tehničko-tehnološkog razvoja, te uvjerenjem da je jedini apsolut zapravo stajalište da je sve

⁸⁷ Posebno, o odnosu arapsko-islamskih filozofa prema Objavi, te o značaju Objave u kontekstu jedinstvenosti ove misaone tradicije, vidjeti, Michael Barnes Norton (2004): 'An Interview with Seyyed Hossein Nasr: Scripture, Society and Traditional Wisdom.' *Journal of Philosophy and Scripture*, Vol.2, br.1, 39-43. Također, vidjeti, William Chittick (2007) : 'Muslimansko intelektualno nasljeđe i moderne političke ideologije.' *Znakovi vremena*, br. 37-38, 66-82.

relativno, gotovo je nemoguće shvatiti značenje Boga kao jedinog apsoluta u islamu, a posebno u arapsko-islamskoj misaonoj tradiciji. Suština islama jest Jednost i Jedinstvenost Boga, što svjedoči prvi i osnovni princip islamskog vjerovanja. Za razliku od sveprisutnijeg materijalizma u modernoj filozofiji i znanosti, u arapsko-islamskoj filozofiji, a posebno u filozofiji al-Fârâbîja, glavno polazište i osnovni princip nije materija, već je to Bog, kao jedini apsolut i sveznajući tvorac, te uzrok bitka svih ostalih bića. Pored toga što u arapsko-islamskoj filozofiji Bog ima stupanj najvišeg bitka, On je ujedno i Nous, odnosno mišljenje koje misli sebe samog, što predstavlja stajalište koje je u potpunom suglasju s učenjima grčkih filozofa. Budući da je u velikoj mjeri al-Fârâbîjevo učenje o sreći zasnovano na ovim glavnim postavkama arapsko-islamske filozofije, naše izlaganje u narednom poglavlju upravo će započeti analizom njegova promišljanja o Prvome.

3. OSNOVE I GLAVNI PROBLEMI AL-FARABIJEVE METAFIZIKE

3.1. Al-Fârâbîjeva metafizika: namjere, principi i problemi

Pored detaljne analize osnovnih principa i problema al-Fârâbîjeve metafizike koju ćemo uraditi u ovome poglavlju neophodno je ukazati na nekoliko bitnih stvari koje se prvenstveno odnose na kompleksnost al-Fârâbîjeva pokušaja određenja predmeta metafizike, te u skladu s tim i na posljedice koje proistječu iz tog određenja, što u krajnjoj instanci ima presudnu ulogu u oblikovanju njegova cjelokupnog filozofskog sustava, te posebno utječe na formiranje onoga što čini sadržaj njegovih metafizičkih promišljanja. Objašnjenje ove složenosti zahtijeva uvid u određen broj činjenica koje determiniraju njenu suštinu, te analizu problema proisteklih iz takve determinacije. Već iz samog pokušaja da obuhvatimo detalje al-Fârâbîjevih metafizičkih stajališta proistječu mnoge poteškoće, jer su razasuti po brojnim njegovim raspravama od kojih su neke nažalost izgubljene. Pored toga, naravno ako ih uzmemo u razmatranje, otežavajuću okolnost mogu predstavljati rasprave metafizičke prirode za koje se donedavno smatralo da ih je napisao al-Fârâbî, što je prouzrokovalo pogrešna tumačenja i nesuglasice među modernim interpretatorima njegove misli.⁸⁸

⁸⁸ Ovo se posebno odnosi na dvije rasprave, *Fusûs al-Hikam* i *‘Uyûn al-Masâ’il*. Što se tiče prve rasprave, Shlomo Pines je u svojoj studiji iznio uvjerljivu argumentaciju koja ide u prilog tvrdnjama da je Ibn Sina autor ovog djela. Opširnije o argumentaciji Shlome Pinesa, vidjeti, Amos Bertolacci (2001): ‘From al-Kindî to al-Fârâbî: Avicenna’s Progressive Knowledge of Aristotle’s Metaphysics according to his Autobiography’. *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 11, 269-270; Joep Lameer (1994): *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*. Leiden: E.J. Brill, 23-25. Ovi autori se pozivaju na studiju S. Pinesa objavljenu 1951, Shlomo Pines: ‘Ibn Sina et l’auteur de la Risalat al fusus fi’l-hikma: Quelques données du problème’.

Nadalje, ovakva analiza koja se prvenstveno oslanja na al-Fârâbîjeva izvorna djela i čija je osnovna namjera objašnjenje glavnih odrednica njegove metafizike zahtijeva dodatni oprez koji je posebno određen višeznačnim kontekstom nastajanja al-Fârâbîjeva filozofskog sustava. Na općem planu to podrazumijeva spomenute elemente koji su neposredno oblikovali al-Fârâbîjevu filozofiju, kao što su različiti filozofski utjecaji iz antike, specifičnost duhovno - kulturnih i povijesno - političkih okolnosti na kojima se zasniva nastanak i razvitak arapsko-islamske filozofije, teme i transmisija ranih grčko-arapskih prijevoda i najzad, važnost i uloga Objave i arapskog jezika u internacionalizaciji, usklađivanju i interpretaciji grčke filozofije i grčkog duha čija je najznačajnija komponenta bila potraga za znanjem i slobodno bavljenje filozofijom. S druge strane, posebno valja imati na umu činjenicu da al-Fârâbî u svojim djelima daje više različitih određenja za gotovo svaki pojam⁸⁹ koji objašnjava, što je slučaj i s njegovim određenjem metafizike. Prema mišljenju Ilai Alona, jedan od mogućih razloga takvog definiranja pojmova možemo pronaći u razmatranju ciljanog čitateljstva na koje je usmjerena određena rasprava, jer je za al-

Revue des Études Islamiques 19, 121-124. Rasprava *Fusûs al-Hikam* dva puta je objavljena na arapskom jeziku pod al-Fârâbîjevim imenom: Al-Fârâbî (1890): 'Risâlat Fusûs al-Hikam'. U: Friedrich Dieterici (1890): *Alfârâbîs Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. Leiden: E.J. Brill, 66-83. Rpr., u: Fuat Sezgin (ed.) (1999): *Islamic Philosophy: Alfârâbî's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften-Herausgegeben von Friedrich Dieterici*. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University; U: Max Horten (1905): 'Das Buch der Ringsteine Farabis. Mit dem Kommentar des Emir Ismâ'il el-Hoseini el-Fârâbî'. *Zeitschrift für Assyriologie*, vol. 18, 257-300; vol. 20 (1907), 16-48 i 303-357; vol.28 (1914), 113-146. Od 1836. godine kada je prvi put objavljena pa sve do 1951. godine autentičnost druge rasprave nije dovođena u sumnju. Naime, to je učinio Cruz Hernandez u svoj kratkoj studiji, dovodeći u zavisn položaj vjerodostojnost spisa Uyûn al-Masâ'il sa tadašnjom znanstvenom raspravom oko autorstva *Fusûs al-Hikama*. Cruz smatra da je jedna te ista osoba autor ovih rasprava, ne nudeći bilo kakve dokaze koji bi nas uvjerali u točnost takvih stavova. Ukoliko bismo slijedili Cruzova promišljanja onda bi autor druge rasprave trebao biti Ibn Sina, budući da je Shlomo Pines pokazao da je on napisao *Fusûs al-Hikam*. Iako danas postoji nekolicina priznatih autora koji su na tragu Cruza, poput T.A. Druart, D. Black i C. E. Butterwortha, ipak ćemo se na ovom mjestu složiti sa Lameerom koji na osnovu detaljne usporedbe ovih dviju rasprava nije pronašao dokaze koji bi opravdali Cruzova stajališta, te nam stoga sugerira da nismo obavezni smatrati Ibn Sinu autorom *Uyûn al-Masâ'ila* samo zbog toga što je Pines iznio uvjerljivu argumentaciju koja potvrđuje njegovo autorstvo *Fusûs al-Hikama*. Nasuprot tome, Lameer, na osnovu vrlo uvjerljivih dokaza koje iznosi u svoj studiji, vjeruje kako je *Uyûn al-Masâ'il* izvorno al-Fârâbîjevo djelo. Izdanje ove rasprave na arapskom jeziku i prijevod na latinski jezik prvi put su objavljeni 1836. godine, Al-Fârâbî (1836): 'Uyûn al-Masâ'il: Fontes Quaestionum'. U: F. Augustus Schmoelders (ur. i prev.) (1836): *Documenta Philosophiae Arabum*. Bonnae: Prostat apud Eduardum Weber, 43-56 (latinski prijevod). Ovdje se referiramo na njemački prijevod, Al-Fârâbî (1892): 'Uyûn al-Masâ'il: Die Hauptfragen'. U: Friedrich Dieterici (1892): *Alfârâbîs Philosophische Abhandlungen*. Leiden: E. J. Brill, 92-107. Opširnije, o znanstvenoj diskusiji o autentičnosti ove rasprave, vidjeti, Cruz Hernandez (1951): 'El 'fontes quaestionum' (uyûn al-masâ'il) de Abû Nasr al-Fârâbî'. *Archives d'Historie doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 25-26 (1950-1951), 303-323; Joep Lameer (1994): *Ibid.*

⁸⁹ Treba istaći da su arapsko-islamski filozofi prilikom stvaranja određenih termina koristili tri metode: 1. transliteracija stranih termina u arapski jezik; 2. upotreba postojećih termina i njihovo obogaćivanje novim sadržajima; 3. uvođenje i izmišljanje novih termina za nove koncepte. Ilai Alon (2002): *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*. Vol. I: Arabic Text, cxxxiv-532 pp.; English Translation, pp. 539-1042. Oxford: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 773. Posebno, o stvaranju, uvjetima i okolnostima nastanka filozofske terminologije u arapsko-islamskoj filozofiji, vidjeti, Tarik Haverić (1990): *Srednjovjekovno filozofijsko nazivlje u arapskom jeziku*. Sarajevo: El-Kalem.

Fârâbîja, između ostalog, društvo klasificirano i na osnovu intelektualnih sposobnosti. Također, kao još jedan razlog takvog načina definiranja pojmova, I. Alon navodi različitost tema koje naglašavaju različite al-Fârâbîjeve rasprave, te njihov fokus na različite filozofske discipline, što svakako može uvjetovati raznolikost i ponavljanje definicija određenog pojma.⁹⁰

Stoga, ako želimo iznaći odgovore koji će nam pomoći u razrješenju prethodno rečenog, trebamo uzeti u obzir sve one al-Fârâbîjeve rasprave koje su relevantne za ovu problematiku, te po mogućnosti, u što većoj mjeri, ostaviti po strani vlastita tradicijska okruženja, ideološku, kulturnu i religijsku pozadinu kako bi se približili i prilagodili suštinskim određenjima konteksta vremena u kojem je al-Fârâbî pisao i stvarao svoja djela. Također, namjera ovih nastojanja upućuje na otvorenost i prihvaćanje novih značenja i određenja u objašnjenju nekog pojma, te nas odvrća od pogrešne interpretacije zasnovane na apriornom usvajanju određenih definicija koncepta koji se razmatra. Naizgled, takav pothvat kao da samo dodatno produbljuje ovu kompleksnost, međutim, ukoliko nastojimo proniknuti u suštinu al-Fârâbîjevih metafizičkih iskaza svakako se čini neizbježnim.

Također, razmatranja i analize u ovom poglavlju posebno su usmjereni na identificiranje, otkrivanje i određenje onih problema, logičkih procedura, principa i elemenata iz kojih izrasta i na kojima se zasniva al-Fârâbîjevo učenje, tj. jedan od najznačajnijih filozofskih sustava arapsko-islamske filozofije. Cilj ovih napora posebno se reflektira u nastojanjima da se odbace jednostrane kvalifikacije al-Fârâbîjeve filozofije i njezina značaja u kontekstu povijesti filozofskog mišljenja, poput tvrdnji da je njegovo učenje jedino relevantno u okvirima političke filozofije, odnosno da je u velikoj mjeri određeno time što je bio osnivač političke filozofije u islamu, te da je sadržaj njegovih glavnih i najznačajnijih filozofskih rasprava uglavnom oblikovan u skladu s potrebama političkog života.⁹¹ Ovakav teoretski pristup u interpretaciji al-Fârâbîjevih rasprava karakterističan je za Leo Straussa i komentatore koji su na tragu njegovih učenja. Iako su ovi autori svojim radom dali neizmjeran doprinos u afirmaciji i širenju al-Fârâbîjevih ideja na Zapadu, ipak su pokazali određenu isključivost u karakterizaciji al-Fârâbîjevih stavova u *Upravljanju državom* i *Uzoritoj državi*, svrstavajući ova djela u kategoriju popularne literature čija namjera svakako nije u manifestaciji ideja koje grade al-Fârâbîjevu teorijsku ili praktičku filozofiju. Miriam

⁹⁰ Vidjeti, *Ibid.*, 793.

⁹¹ Leo Strauss (1936): 'Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Fârâbî.' *Revue des Etudes Juives*, br. 100, 1, 5, 30-31. Cit. prema, Miriam Galston (2015): 'The Puzzle of Alfarabi's Parallel Works'. *The Review of Politics*, No. 77, 521.

Galston smatra, da za Leo Straussa i Muhsina Mahdija ove rasprave predstavljaju obrasce vrsta mišljenja o svijetu koje osnivač religije ili uzorite države treba prenijeti narodu kako bi osnažio svoju zajednicu i podržao zakone koje je uspostavio.⁹² Takva interpretacija koja je svojstvena Muhsinu Mahdiju i Leo Straussu stavlja al-Fârâbija isključivo u politički kontekst, ne ostavljajući prostora za druge konstituirajuće elemente al-Fârâbijeve filozofije, te umanjuje važnost i utjecaj brojnih, drugačije određenih, antičkih i islamskih izvora koji su doprinijeli razvoju njegove misli.

Ovi autori polaze od pretpostavke da kod Platona i većine arapsko-islamskih filozofa, a posebno kod al-Fârâbija i Majmonida, postoji tajno znanje koje je sakriveno unutar njihovih filozofskih tekstova, i da je zapravo neprijateljsko okruženje glavni razlog zbog kojeg su ovi filozofi nastojali sakriti istinsku namjeru svojih filozofskih djela. Ako ispravno želimo shvatiti rasprave ovih filozofa, Strauss i njegovi sljedbenici preporučuju svojevrsno čitanje između redova koje se zasniva na objašnjenju takozvanog sukoba između religije i filozofije koji je uvijek postojao u islamskom svijetu, a za koji, s druge strane, uopće nemamo jasnih dokaza da je postojao. Ovdje ćemo se složiti s Dimitri Gutasom, koji smatra da iz Straussovog pristupa proistječu određene negativne posljedice, od kojih je svakako najvažnija ona, koja se zasniva na tvrdnji da su filozofi poput al-Fârâbija sakrili pravu istinu svojih filozofskih učenja. Naime, takva tvrdnja, smatra Gutas, implicira da su svi apsolutni idioti, osim nekolicine filozofa, uključujući naravno i štrausijance, jer jedino oni znaju kako čitati između redova.⁹³ Prema štrausijancima, razlog sakrivanja istine jest okruženje u kojemu se razvijala islamska politička filozofija. Naime, arapsko-islamski filozofi su uvijek morali obraćati posebnu pažnju kako ne bi povrijedili i narušili principe Objave i tradicijski sustav koji je bio prihvaćen unutar islamske zajednice. Međutim, ovdje ćemo se ipak složiti s Dimitri Gutasom i Ginom Bonelli, koji smatraju kako je ovaj stav štrausijanaca o tome da je filozofija u islamskom svijetu uvijek bila u neprijateljskom okruženju u potpunosti besmislen ako se uzme u obzir neprekinuta hiljadugodišnja tradicija filozofskog rada u različitim mjestima i vremenima kroz islamsku povijest. Također, treba reći kako ne postoji niti jedan

⁹² *Ibid.*

⁹³ Ono što se posebno zamjera hermenutičkom libertarijanizmu štrausijanaca jest njihovo zanemarivanje osnovnih pravila povijesnog i filološkog istraživanja. Dimitri Gutas smatra kako ovi autori polaze od pogrešne pretpostavke kada uspoređuju arapsko-islamske filozofske tekstove sa tekstovima Platona i Aristotela, smatrajući kako su arapsko-islamski filozofi imali pristup istim grčkim tekstovima kao i mi u 20. i 21. stoljeću, te da su na isti način razumijevali grčko društvo i institucije kako mi to činimo danas. Opširnije, o povijesnim i filološkim čimbenicima koji su uvjetovali razumijevanje grčke filozofske tradicije u okvirima arapsko-islamske filozofije, vidjeti, Dimitri Gutas (2002): 'The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy.' *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1, 22.

izvor koji bi potvrdio ove tvrdnje štrausijanaca, mada bi takav pothvat trebao biti jednostavan, jer je neprijateljsko okruženje, prema njihovom mišljenju, uvijek postojalo u islamskom svijetu.⁹⁴ Ova navodna skrivenost istinskog značenja o kojoj govore štrausijanci postaje njihovo glavno oruđe u iznošenju vlastitih ideja. Naime, radi se o tome da su štrausijanci u iznošenju vlastite interpretacije al-Fârâbîja i Majmonida primijenili ovu skrivenost značenja, međutim, u pozadini njihovog teksta ne postoji nikakva istina za koju je potrebna posebna hermeneutika i ključ za dekodiranje tajni koje posjeduje samo nekolicina odabranih filozofa; naprotiv, iza njihovih stavova isključivo se krije predrasudama opterećena i općeprihvaćena pretpostavka orijentalista o anti-racionalnoj prirodi islama iz koje proistječe neprijateljska naklonjenost prema filozofiji.

Osim prethodno rečenog, posebnu težinu i značaj za autore koji insistiraju na političko-filozofskom čitanju al-Fârâbîja imaju tvrdnje da je politička komponenta Platona nestala iz filozofije u kasnoj antici, te da je prije Makjavelija jedini doprinos političkoj filozofiji dao al-Fârâbî.⁹⁵ Upravo će ovi stavovi omogućiti autorima poput Joshue Parensa, Muhsina Mahdija i Paula Walkera da ustvrde kako je al-Fârâbî na neki način ponovno otkrio političku stranu Platona, tj. istinsko značenje njegove filozofije koje je stoljećima bilo zaboravljeno.⁹⁶ Prema mišljenju Gine Bonelli u pozadini ove interpretacije nalazi se namjera ovih autora da se opovrgne al-Fârâbîjev neoplatonizam, a koja se zasniva na objašnjenju da neoplatonisti u svojim radovima nisu uopće usmjereni prema politici, niti pokazuju interes

⁹⁴ *Ibid.*, 21.

⁹⁵ Ove tvrdnje posebno se odnose na Leo Straussa i njegovog učenika Muhsina Mahdija, ali i na čitavu grupu autora koja slijedi njihovu liniju razmišljanja. Na primjer, vidjeti, Paul E. Walker (2005): 'Philosophy of Religion in Al-Fârâbî, Ibn Sinâ and Ibn Tufayl.' U: Tod Lawson (ed.): *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism-Essays in Honour of Herman Landlot*. New York: I.B. Tauris Publisher, 89. Nasuprot tome, Richard Walzer smatra: „kako nemamo razloga pretpostaviti da je politički platonizam u potpunosti nestao u kasnoj antici i da je al-Fârâbî, sticajem novih političkih okolnosti, bio prvi filozof koji ga je oživio.” Richard Walzer (1985): 'Introduction'. U: Al-Fârâbî (1985): *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdila*. Edited and Translated by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 11. Cit. prema, Gina M. Bonelli (2009): *Fârâbî's Virtuous City and the Plotinian World Soul: A New Reading of Fârâbî's Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madina Al-Fadila*. Ph.D. diss., Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 26.

⁹⁶ Gina Bonelli smatra kako ovi autori svojim stavovima žele poduprijeti tezu da je al-Fârâbî filozof koji posjeduje *Straussov ključ* za istinsko razumijevanje Platona. Stoga nas ne treba iznenaditi kada Muhsin Mahdi tvrdi kako se kod al-Fârâbîjâ odjednom pojavilo političko razumijevanje Platona i političke filozofije koja nije imala prethodnika u islamskoj filozofiji, niti u kršćanskoj tradiciji. Opširnije, vidjeti, *Ibid.* Joshua Parens ide korak dalje u svojoj teoriji o al-Fârâbîjevom ponovnom otkriću izvornog značenja Platonove političke misli, smatrajući da je jedino al-Fârâbî ispravno shvatio značenje Platonove filozofije, za razliku od svih drugih filozofa koji su živjeli poslije Platona: „Zar nije moguće da je al-Fârâbî ponovno otkrio izvorno značenje Platonove političke filozofije, nakon što je stoljećima bila zaboravljena? I nije li on mogao razumjeti stvari o Platonovoj misli nakon što su se one poslije Platonove smrti izgubile među njegovim sljedbenicima u Akademiji? I nije li on mogao obuhvatiti nešto, što je kršćanski svijet zanemarivao i što je bilo skriveno?” Joshua Parens (1995): *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's 'Laws'*. Albany: State University of New York Press, 22.

prema Platonovim političkim spisima.⁹⁷ Na primjer, u skladu s tom interpretacijom, Joshua Parens nas uvjerava kako je najvažnija činjenica o neoplatonistima zapravo njihov nedostatak interesa prema političkim ili ovozemaljskim pitanjima koji je nadomješten njihovom posebnom pažnjom prema metafizičkim problemima, tj. prema pitanjima koja spadaju u domenu teologije.⁹⁸

Sličnu redukciju možemo pronaći kod autora koji tvrde da je al-Fârâbî neoplatoničar, odnosno sljedbenik ideja neoplatoničke filozofske tradicije koja se razvijala u Aleksandriji u 5. i 6. stoljeću.⁹⁹ Autori koji zastupaju ovo određenje al-Fârâbîjeve filozofije polaze od pretpostavke da je njegovo razumijevanje Aristotela bilo iskrivljeno, prvenstveno zbog toga što je smatrao da je *pseudo-Teologija* izvorno Aristotelovo djelo. Osim toga, ovi autori smatraju kako je al-Fârâbî bio pod snažnim utjecajem brojnih neoplatoničkih komentara Aristotelova korpusa koji su prevedeni na arapski jezik i koji su se izučavali u islamskom svijetu prije i za vrijeme njegova života. Iz ovakve procjene al-Fârâbîjeve filozofije proistječe teza da je glavna značajka njegova učenja uspostava islamskog neoplatonizma. Iako se djelomice možemo složiti s ovom interpretacijom, kako zbog činjenice da je al-Fârâbî svojim radom u velikoj mjeri doprinio razvoju ideja neoplatonizma u okvirima arapsko-islamske filozofije, tako i zbog neospornog prisustva najvažnijih premisa Plotinove filozofske tradicije u osnovi njegovih objašnjenja glavnih filozofskih problema, nedopustivo je da ovo određenje postane suštinska oznaka al-Fârâbîjeve filozofije, prvenstveno zbog njegova načina razumijevanja metafizike koji je dominantno oblikovan pod utjecajem Aristotela, te posebno neoaristotelizma i islamske duhovne tradicije, o čemu će više riječi biti u redovima koji slijede.

Također, ova istraživanja namjeravaju pokazati da al-Fârâbî nije uvijek bio vođen autoritetom Objave kako bi odgovorio na brojna pitanja koja su postala predmetom njegovih metafizičkih promišljanja, te nastoje odvratiti od pogrešne karakterizacije prema kojoj je al-Fârâbî dominantno religijski filozof koji je uvijek težio da preuzeta filozofska učenja drugih tradicija podredi principima islamske duhovnosti. Na tragu ove interpretacije, javlja se određen broj autora koji smatra da al-Fârâbîjeve ideje, posebno u *Uzoritoj državi*, odražavaju politički raskol unutar islama koji je utemeljen na različitim tumačenjima njegovih glavnih

⁹⁷ Gina Bonelli (2009): *nav. djelo*, 29.

⁹⁸ Joshua Parens (1995): *nav. djelo*, 18.

⁹⁹ Autori koji se najčešće navode kada je riječ o neoplatoničkom čitanju al-Fârâbîja su Majid Fakhry, Richard Walzer, Therese Anne-Druart, O'Leary de Lacy i Carra de Vaux. Opširnije, o popisu radova ovih autora, vidjeti, Gina Bonelli (2009), *Ibid.*, 27.

principa, i da al-Fârâbî, sukladno tome, svojim filozofskim naučavanjem zapravo podržava jednu od suprotstavljenih strana u ovome sporu oko dominantno religijskih pitanja.¹⁰⁰ Iako ove hipoteze predstavljaju osnovu ozbiljnih istraživanja kulturno-političkih prilika al-Fârâbijeve vremena, smatramo da u velikoj mjeri odvrćaju pažnju s ključnih metafizičkih problema njegove filozofije, te posebno zanemaruju važnost al-Fârâbijeve diskursa o sreći koji predstavlja centralno mjesto njegova filozofskog sustava. S druge strane, poznato je da su al-Fârâbijeve teorije zasnovane na njegovoj namjeri da ova učenja pomiri s osnovnim postavkama vlastite religijske tradicije. U skladu s tim pothvatom, naša analiza će pokazati da se u njegovoj metafizici javljaju brojne religijske teme i nastojanja da se simboli religije objasne jezikom filozofije, što naposljetku implicira neporeciv utjecaj islama koji nikako ne smijemo zanemariti prilikom razmatranja temeljnih odrednica al-Fârâbijeve filozofskog sustava. Kao što ćemo vidjeti, upravo njegovo određenje metafizike, a posebno učenje o Prvome predstavljaju eklatantan primjer i pothvat da se takve ideje primjene.

Kao polazište uzet ćemo Aristotelovu *Metafiziku*, odnosno njegovo dvoznačno određenje predmeta istraživanja metafizike na koje se poziva i sam al-Fârâbî u svojoj raspravi *O namjerama Aristotelove Metafizike*¹⁰¹, a što će kasnije u arapsko-islamskoj filozofiji postati ishodište prijepora između Ibn Sine i Ibn Rušda.¹⁰² U pogledu Aristotelova određenja predmeta metafizike Ibn Sina i Ibn Rušd zauzimaju potpuno različite pozicije. Naime, Aristotelova dvoznačnost predmeta metafizike dovela je do onog što će kasnije biti poznato kao opća i posebna metafizika. Slijedeći al-Fârâbijevu raspravu *O namjerama Aristotelove Metafizike*, Ibn Sina će davati prioritet općoj metafizici, dok je Ibn Rušd bio naklonjen određenju da je predmet metafizike zapravo izučavanje Boga i Božjih svojstava. Namjera ove kratke al-Fârâbijeve rasprave, tj. kritičkog uvoda u Aristotelovu *Metafiziku* jest njegovo objašnjenje Aristotelove svrhe u *Metafizici*, te posebno interpretacija ciljeva svake

¹⁰⁰ Na primjer, Fauzi Najjar se pita što je bila al-Fârâbijeve osnovna namjera i u kojoj mjeri je njegova politička filozofija predstavljala racionalizaciju ši'itskog pokreta? Na osnovu analize političke kontroverze između sunita i ši'ita, koja je prema njegovu mišljenju, uvjetovala razvoj al-Fârâbijeve političke filozofije, te uvida u kulturne i religijske okolnosti koje su determinirale al-Fârâbijeve život, Najjar zaključuje da je al-Fârâbijeve politička filozofija u suštini teorijsko opravdanje političkog ši'izma. Opširnije, vidjeti, Fauzi Najjar (1961): 'Fârâbî's Political Philosophy and Shi'ism'. *Studia Islamica*, No. 14, 62.

¹⁰¹ Naslov ove rasprave na arapskom jeziku je *Mâqâla fî agrâd al-hakîm fî kull maqâla fî-kitâb al-mawsum bi-l-huruf ili Maqâla fî agrâd mâ ba'da at-tabî'a* (prema Muhsinu Mahdiju) što u prijevodu znači *Spis o svrsi Filozofa u svim odjeljcima knjige obilježene slovima, to jest utvrđivanje Aristotelove svrhe u knjizi o metafizici* (prev. D. Bučan). O naslovu ove rasprave na arapskom jeziku, vidjeti, Daniel Bučan (1999): *nav.djelo*, 38-39. U ovom radu koristit ćemo engleski prijevod ove rasprave, Al-Fârâbî (2007): 'Maqâla fî agrâd mâ ba'da at-tabî'a: The Aims of Aristotle's Metaphysics'. U: John McGinis and David C. Reisman (eds. and trans.): *Classical Arabic Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 78-81.

¹⁰² Vidjeti, T.A. Druart (1999): 'Al-Farabi's Metaphysics'. U: Ehsan Yarshater (ed.) (1999): *Encyclopaedia Iranica*, vol. IX, fasc. 2. New York: Columbia University-Center for Iranian Studies, 216-219.

knjige od kojih je sačinjena. Također, važno je istaći višestruk značaj ove rasprave u kontekstu arapsko-islamske filozofije. Pored toga što ima ključnu ulogu u Ibn Sininom razumijevanju *Metafizike*¹⁰³, ova rasprava predstavlja jednu od najbitnijih poveznica između antičke filozofije i daljeg razvoja metafizike u djelima arapsko-islamskih filozofa. U svojoj suštini, djelo *O namjerama Aristotelove Metafizike* jest jedan od glavnih elemenata koji povezuje kasnu antičku misao s ranom fazom arapsko-islamske metafizike. Osnova za ispravnost ovakve jedne konstatacije leži u neospornoj činjenici da su glavne al-Fârâbîjeve ideje u ovom djelu oblikovane pod snažnim utjecajem komentatorske tradicije kasne antike. Preciznije, al-Fârâbîjeva filozofija je izravno povezana s Amonijevom neoaristotelijanskom školom u Aleksandriji, odnosno s njezinom formom koja je preživjela nakon islamskih osvajanja među sirijsko-kršćanskim učenjacima u kulturnim centrima istočnog kršćanstva na Bliskom Istoku.

Sukladno argumentaciji Dimitri Gutasa, možemo ustvrditi da je Amonijeva škola, zbog prihvaćanja i isticanja Plotinovog učenja o emanaciji u svojim metafizičkim postavkama, tradicionalno, ali neprimjereno nazivana neoplatoničkom.¹⁰⁴ Time se ne želi reći da je ova škola lišena utjecaja neoplatonizma, budući da je pretrpjela različite aspekte transformacije kroz prihvaćanje Plotinova učenja o emanaciji, već radije da je u svojoj suštini

¹⁰³ O značaju i važnosti Al-Fârâbîjeve rasprave o *Namjerama Aristotelove Metafizike* u Ibn Sininom razumijevanju *Metafizike* posebno svjedoče riječi iz njegove *Autobiografije*: „Nakon što sam savladao logiku, prirodnu filozofiju i matematiku, došao sam do metafizike. Pročitao sam *Metafiziku* ali nisam shvatio njezin sadržaj i bio sam toliko zbunjen autorovom namjerom u ovoj knjizi da sam je pročitao četrdeset puta, te sam je sukladno tome i zapamtio. Unatoč tome još uvijek nisam shvatio ovu knjigu, niti sam znao što je njezina namjera, te sam samome sebi očajnički rekao: ‘Ne postoji način da razumijem ovu knjigu’. Jednoga poslijepodneva bio sam u četvrti gdje se prodaju knjige kada se pojavio prodavač knjiga držeći svezak koji je namjeravao prodati. Ponudio mi je svezak ali sam ga srdito odbio, vjerujući da nema naročite koristi od ove znanosti. Ali mi je rekao: ‘Kupi; vlasniku svezka treba novac i zaista je povoljno; Prodat ću ti za samo tri dirhama’. Tako da sam ga kupio i ispostavilo se da je to al-Fârâbîjeva knjiga *O namjerama Metafizike*. Vratio sam se kući i požurio da je pročitam, i najednom sve svrhe ove knjige su mi se razotkrile jer sam je znao napamet. Jako sam se radovao ovome i naredni dan dao sam mnogo milostinje siromašnima u zahvalnost Bogu Uzvišenome.” Dimitri Gutas (1988): *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden-NewYork-København-Köln: Brill, 22. Cit. prema, Amos Bertolacci (2001): *nav. djelo*, 267. Slijedeći Bertolaccijevu argumentaciju, ovdje ćemo istaći glavne aspekte ovog teksta koji je postao centralno mjesto u znanstvenim radovima koji se bave Ibn Sininim razumijevanjem Aristotelove *Metafizike*, te utjecajem al-Fârâbîjeve rasprave *O namjerama Aristotelove Metafizike* na formiranje Ibn Sininih vlastitih metafizičkih koncepcija. Kao prvo, ovim tekstom se potvrđuje da je Aristotelova *Metafizika* za Ibn Sinu predstavljala, ako ne jedini, onda zasigurno najvažniji tekst koji se bavi metafizikom. Nadalje, ovaj tekst dokazuje da je Ibn Sina u cijelosti pročitao Aristotelovu *Metafiziku* što potvrđuje njegovo spominjanje naslova Aristotelove knjige, te naglašavanje da ju je stalno iznova čitao dok je nije zapamtio. Poenta ovog teksta je u Ibn Sininom svjedočenju kako se susreo sa ozbiljnim poteškoćama prilikom čitanja Aristotelove *Metafizike* u cijelosti, te da mu je u razrješenju tih problema jedino pomogla al-Fârâbîjeva rasprava do koje je došao pukom srećom. Kao što je Gutas pokazao, problemi s kojima se Ibn Sina susreo prilikom čitanja *Metafizike* odnose se na njegovo razumijevanje strukture i glavne namjere *Metafizike* što implicira da su izvori Ibn Sinina znanja o Aristotelovoj *Metafizici* bili nedovoljni u rasvjetljavanju njezinih glavnih ideja. Posebno, vidjeti, *Ibid.*, 268-269.

¹⁰⁴ Opširnije, vidjeti, Dimitri Gutas (1999): ‘Fârâbî and Greek Philosophy’. U: Ehsan Yarshater (ed.) (1999): *nav. djelo*, 219-223.

i sadržaju ostala aristotelijanska. Filozofsko naslijeđe Amonijeve neoaristotelijanske škole postaje dio al-Fârâbîjeva filozofskog sustava kroz njegovo prihvaćanje osnovnih principa i procedura koji su se zbog interpretacije Aristotelovih djela razvijali unutar ove škole. Kao krajnja konsekvencija Al-Fârâbîjeve dosljednosti u primjeni ovih principa javlja se njegov filozofski sustav koji će u cijelosti nadmašiti učenja njegovih prethodnika. Od toga, presudnu ulogu u izgradnji Al-Fârâbîjeva sustava imaju slijedeće četiri procedure i principa: divizija, kao proceduralni alat ili standardizirana metoda analize, hijerarhijska klasifikacija, tj. Porfirijevo stablo, te klasifikacija znanosti i teorija jezika. Usvajanjem i primjenom ovih principa i procedura u vlastitom filozofskom sustavu, al-Fârâbî se povezoao s najznačajnijim antičkim filozofima i njihovim spisima.

Poznato je da već Platon u svojim raspravama uvodi analizu pomoću divizije kada govori o znanstvenoj metodi.¹⁰⁵ Kod Aristotela divizija dobiva još značajnije mjesto, tj. svoje utemeljenje, posebno u *Kategorijama*, *Topici*, *Metafizici* i *Drugoj analitici*.¹⁰⁶ U Porfirijevim djelima divizija postaje standardna metoda analize, te je kasnije u svojim raspravama koriste svi filozofi koji su pisali na grčkom i sirijskom jeziku. Posredstvom filozofskih rasprava i komentara Davida, Ilije, Pseudo-Ilije i Pavla Persijskog divizija se pojavljuje u najranijem postojećem spisu iz logike na arapskom jeziku, Ibn Behrizovom *Hodûd al-mantiq*, te tako dopijeva u djela al-Fârâbîja gdje postaje jedna od glavnih metoda analize.¹⁰⁷ Porfirijev utjecaj na al-Fârâbîja vidljiv je u svim njegovim raspravama. U al-Fârâbîjevima djelima Porfirijevo stablo postaje model za njegovu hijerarhijsku klasifikaciju, tj. al-Fârâbîjeva sistematizacija cjelokupne realnosti proistječe iz Porfirijeva shematskog prikaza nadređenih i podređenih rodova i vrsta supstancija čija je svrha razlikovanje pojmova roda, razlike i vrste. Al-Fârâbîjeva primjena Porfirijeva stabla, tj. razdiobe rodova i vrsta unutar hijerarhijske klasifikacije bića predstavlja osnovu njegova razumijevanja hijerarhijske cjeline čiji raspon

¹⁰⁵ Točnije, U *Državniku*: 263, *Sofistu*: 221a-231a i *Fedru*: 265a-e, Platon upotrebljava odgovarajuće divizije kao analitičko oruđe. Na primjer, u *Sofistu* kada govori o umijeću rastavljanja: „Stranac: Svi navedeni primjeri sadržavaju pojam razdiobe. Teetet: Da. Stranac: No budući da je prema mome mišljenju u svemu tome jedno umijeće, tražit ćemo za nj i jedno ime. Teetet: Kakvim ćemo ga imenom nazvati? Stranac: Umijećem rastavljanja [...] Stranac: No ipak u navedenim razdvajanjima jedno bijaše izlučivanje gorega od boljega, a drugo sličnoga od sličnoga.” *Sofist*, 226 c-d.

¹⁰⁶ Opširnije, o al-Fârâbîjevoj upotrebi divizije i razumijevanju znanstvenog metoda kod Aristotela, vidjeti, Dimitri Gutas (1999): *Ibid*.

¹⁰⁷ O značaju Pavla Persijskog i njegovoj ulozi posrednika između kasne antičke misli i arapsko-islamske filozofije, vidjeti, Dimitri Gutas (1983): ‘Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad.’ *Islam*, br. 60, 231-267.

ide od najviših rodova, koji nisu vrsta niti za jedan viši rod, pa sve do najnižih vrsta, koje nisu rodovi niti za jednu nižu vrstu.¹⁰⁸

Iako se klasifikacija znanosti često pripisuje al-Fârâbîju, naročito unutar filozofsko-znanstvenih krugova islamskoga svijeta, važno je istaći da se ona u obliku koji postoji kod al-Fârâbîja pojavljuje još u petom stoljeću među aleksandrijskim učenjacima Amonijeve filozofske škole i to kao rezultat rigorozne primjene divizije čiji je ishod bila klasifikacija Aristotelovih djela, u kojoj svaka rasprava predstavlja zasebno polje izučavanja. Naime, klasifikacija Aristotelovih djela unutar ove filozofske tradicije postaje klasifikacija svih znanosti. Prema mišljenju Dimtri Gutasa, osim toga što se svrha ove klasifikacije ogleda u njezinoj pedagoškoj i deskriptivnoj funkciji, također, u vezi s tim, ona posjeduje još dvije vrijednosti: normativnu vrijednost, koja se zasniva na pretpostavci da precizna klasifikacija Aristotelovih djela, te stoga i sveg znanja, kako su smatrali ovi filozofi, zapravo reflektira ontološku realnost; povijesnu vrijednost, tj. da klasifikacija znanosti isto tako treba reflektirati povijesnu realnost razvoja znanosti unutar povijesti.¹⁰⁹ Ponovno, zahvaljujući Pavlu Persijskom, tj. arapskom prijevodu njegove rasprave o ovoj temi, klasifikacijska shema sa svojim funkcijama postaje dio al-Fârâbîjeva filozofskog sustava¹¹⁰, te osnova njegova najutjecajnijeg djela *Klasifikacija znanosti*.¹¹¹

U pogledu arapsko-islamske filozofije ova rasprava predstavljala je nezaobilazno mjesto i uvod u izučavanje do tada poznatih znanosti. Također, po svojoj strukturi i sadržaju *Klasifikacija znanosti* nastoji objasniti osnovne principe pobrojanih znanosti, njihove glavne teme i podjele, kao i osnovna značenja tih podjela. Pored uvoda u kojem su naznačene osnovne namjere ove rasprave, al-Fârâbî svoj projekat izlaže kroz pet poglavlja: 1. znanost o jeziku, 2. logika, 3. matematika, 4. fizika i metafizika i 5. politička znanost, vjersko pravo i dijalektička teologija, nastojeći na tako obuhvatiti dotadašnja znanja o raznovrsnosti

¹⁰⁸ Opširnije, o Porfirijevom stablu, vidjeti, Nijaz Ibrulj (bilješke, izvorni tekst i prijevod sa starogrčkog izvornika na bosanski jezik) (2008): *Uvod Porfirija Feničkog učenika Plotina iz Likopola: Isagoge*. Sarajevo: Filozofski fakultet u Sarajevu. Posebno, o al-Fârâbîjevoj recepciji i razumijevanju Porfirijeva učenja, vidjeti, al-Fârâbî (1956): 'Kitâb Isâghûjî ai al-Madkhal: The Book of Eisagoge'. U: D. M. Dunlop (uvodne napomene, arapski izvorinik i prijevod na engleski jezik) (1956): 'Al-Farabi's Eisagoge'. *The Islamic Quarterly*, br. 3, 117-138.; D. Gutas (1999): *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, 220.

¹¹⁰ O utjecaju rasprave *Klasifikacija dijelova Aristotelove filozofije* koja se pripisuje Pavlu Persijskom na razvoj arapsko-islamske filozofije, te posebno na formiranje al-Fârâbîjevih stavova u *Klasifikaciji znanosti*, vidjeti, Dimitri Gutas (1983): *nav. djelo*.

¹¹¹ Al-Fârâbî (2001): 'Kitâb ihsâ' al-'ulûm: The Enumeration of the Sciences.' U: Charles E. Butterworth (ed. and trans.) (2001): *Alfarabi-The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*. Ithaca and London: Cornell University Press, 69-75 (predgovor Ch. Butterwortha), 76-84 (engleski prijevod petog poglavlja *Klasifikacije znanosti*).

objektivne stvarnosti. Zahvaljujući latinskim prijevodima arapskih prijevoda grčkih filozofskih tekstova i izvornih rasprava i komentara arapsko-islamskih filozofa, te posebno latinskoj transmisiji al-Fârâbîja ovo djelo će postati jedno od ključnih mjesta susreta arapsko-islamske filozofije sa europskom mišlju.¹¹²

Al-Fârâbîjeva filozofija jezika još jednom potvrđuje izravan utjecaj neoaristotelijanske tradicije njegovane u Aleksandriji, koja je u svojoj filozofskoj praksi pokazivala poseban interes za lingvističku analizu zasnovanu na interpretaciji i komentarima Aristotelovih *Kategorija* i *O tumačenju*. Ova analiza obuhvaćala je semantiku, semiotiku i sintaksu, te posebno koncepte poput homonima i sinonima, što je al-Fârâbîju postalo poznato zahvaljujući njegovim učiteljima i prethodnicima koji su zaslužni za transponiranje neoaristotelijanizma iz Aleksandrije u Bagdad. Također, važnu ulogu u oblikovanju al-Fârâbîjevih teoretskih promišljanja o jeziku imalo je tadašnje interesiranje bagdadskih intelektualaca za lingvistička istraživanja koje je bilo podržano svojevrsnim pritiskom vlasti kao izrazom namjere da se prethodna učenja sakupe na jednom mjestu i prevedu na arapski jezik. Kada se govori o al-Fârâbîjevoj filozofiji jezika, posebno su bitna dva njegova djela iz ove oblasti, čime je dao neizmjeran doprinos razvoju filozofije jezika u islamskom svijetu. Naime, riječ je o njegovim spisima *Kitâb al-Hurûf* i *Alfâz al-Musta'malah Fî al-Mantiq*.¹¹³ Polazište al-Fârâbîjevih promišljanja u ovim djelima zasniva se na njegovom uvjerenju da je

¹¹² Do danas su sačuvana dva latinska prijevoda ove rasprave sačinjena u 12. stoljeću; jedan se pripisuje Dominicusu Gundissalinusu kroz čija su djela filozofska učenja arapsko-islamskih filozofa postajala poznata u okvirima latinske skolastičke filozofije. Gundissalinusov prijevod može se pronaći u: Angel Gonzales Palencia (ur.) (1932 i 1953, drugo izdanje): *Al-Fârâbî: Catalogo de las Ciencias*. Madrid. Ovdje je riječ je o izdanju arapskog izvornika al-Fârâbîjeve *Klasifikacije znanosti*, zajedno sa srednjovjekovnim latinskim prijevodom Gundissalinusa i prijevodom arapskog izvornika na španjolski jezik. Također, tekst se može pronaći u: Guilemus Camerarius = William Chalmers) (1638): *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis Opera Omnia, quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt*. Pariz. Prema Georru, autor ovog prijevoda *Klasifikacije znanosti* je Johannes Hispanus koji je surađivao sa Gundissalinusom. Khalil Georr (1945): 'Bibliographie Critique de Fârâbî, suivie de deux Textes Inédits sur la Logique, accompagnés d'une traduction française et de notes.' (neobjavljena doktorska disertacija). Université de Paris: Faculté de Letters, 38. Preuzeto iz: Nicholas Rescher (1962): *Al-Fârâbî: An Annotated Bibliography*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 17. H. Daiber ovu verziju koju možemo naći kod Chalmersa ipak pripisuje Gundissalinusu, dok Johannes Hispanus spominje u kontekstu drugog latinskog teksta o podjeli znanosti, koji je pripisan al-Fârâbîju. Riječ je o raspravi *De ortu scientiarum*, čiji nam je arapski izvornik nepoznat, a koju je preveo Johannes Hispanus, vjerojatno, prema pretpostavci Daibera, uz pomoć Gundissalinusa. Drugi prijevod je sačinio Gerhard iz Cremona, koji je prema mišljenju H. G. Farmera namjeravao da poboljša onaj koji je pripisan Dominicusu Gundissalinusu. O pretpostavci H. G. Farmera, te općenito o latinskoj transmisiji al-Fârâbîja, i posebno o latinskim prijevodima *Klasifikacije znanosti*, vidjeti, Hans Daiber (2008): *Islamska misao u dijalogu kultura: inoviranje i posredovanje između antike i srednjeg vijeka*. Sarajevo: Kult-B, 157-162, posebno bilješke 514-519.

¹¹³ Al-Fârâbî (1968): 'Alfâz al-Musta'malah Fî al-Mantiq.' U: Muhsin Mahdi (Arabic Text, Edited with Introduction and Notes): *Alfarabi's Utterances Employed in Logic*. Beirut: Dar El-Mashreq Publisher. Također, vidjeti, parcijalni prijevod ove rasprave na engleski jezik, Al-Fârâbî (1983): 'Alfâz al-Musta'malah Fî al-Mantiq: The Letter Concerning the Intellect.' U: Arthur Hyman and J. J. Walsh (eds.) (1983): *Philosophy in the Middle Ages: Christian, Islamic and Jewish Tradition* (second edition). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 215-221.

jezik umjetna tvorevina čija pravila mogu biti pogrešna. Kao posljedica takvog uvjerenja, u navedenim djelima se javljaju opsežne rasprave o potrebi mijenjanja i usavršavanja arapskog jezika kako bi postao što logičniji.¹¹⁴

3.1.1 Univerzalnost metafizike: teologija kao neodvojivi dio metafizike

Amonijeva metafizička učenja od iznimne su važnosti za razumijevanje al-Fârâbîjeve interpretacije *Metafizike*, te je stoga važno istaknuti njegov *Komentar Metafizike* koji je sačuvan na grčkom jeziku u obliku izvješća koji je sačinio njegov učenik Asklepije¹¹⁵, te posebno dio njegova općeg *Uvoda u Aristotelova djela* koji se bavi namjerama *Metafizike*, koji nažalost nije sačuvan na grčkom ili arapskom jeziku. Iako Amonijev *Komentar Metafizike* ne predstavlja neposredan izvor za al-Fârâbîjevu *Raspravu o namjerama Aristotelove Metafizike*, ipak postoji nekoliko važnih sličnosti između glavnih namjera u ovim djelima koje potvrđuju relevantnost utjecaja Amonijeve metafizike na oblikovanje glavnih al-Fârâbîjevih ideja u *Fi agradu*. Usporedba ključnih dijelova ova dva teksta upravo nam pokazuje al-Fârâbîjevu ovisnost, tj., oslanjanje na Amonijeva metafizička promišljanja. Na primjer, Amonije kaže: „Cilj ovog istraživanja *Metafizike* jest teologiziranje. Jer u *Metafizici* Aristotel teologizira [...] Cilj ove rasprave je da govori o bićima, odnosno da govori o biću kao biću, te da raspravlja o svim bićima u apsolutnome smislu, ako ona jesu bića. Stoga predlažemo slijedeću definiciju filozofije: ‘Poznavanje bića kao bića’. Ovdje se rasprava ne odnosi na partikularije, poput kometa, što je slučaj sa *Meteorologijom*, niti je riječ

¹¹⁴ Analizirajući al-Fârâbîjevu filozofiju jezika izloženu u *Kitâb al-Hurûfu*, Daniel Bučan smatra da je al-Fârâbî otišao toliko daleko u pogledu mijenjanja jezičnih konvencija da je predlagao određene promjene arapskog glagolskog sustava kako bi arapski jezik učinio što logičnijim. Vidjeti, Daniel Bučan (1999): ‘Predgovor’. U: Al-Fârâbî (1999): *nav. djelo*, 63-64. Svoje stajalište o ovom pitanju al-Fârâbî iskazuje slijedećim riječima: „No budući da se riječi ravnaju po pravilima i kovanju, taj se zakon može i prekršiti, pa se može postići dogovor da oblici budu dvoznačni.“ *Ibid.*, 116.

¹¹⁵ Michael Hayduck (ed.) (1888): *ASCLEPII In Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*. Berolini: G. Reimer (Comentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae-CAG VI.2).

o univerzalijama kojima se bavi rasprava *De Caelo*. Radije, ona se bavi svim bićima općenito.»¹¹⁶

Već sam pogled na sadržaj i uvod al-Fârâbijeve rasprave nam govori da je njegov stav o tome što Aristotelova *Metafizika* istražuje bio u suglasju s Amonijevim učenjem, te u suprotnosti s tadašnjim očekivanjima, tj. s uvriježenim stajalištem u arapsko-islamskom svijetu prema kojemu je Aristotelova *Metafizika* isključivo posvećena teološkim problemima,¹¹⁷ što predstavlja polazište za tvrdnju da je u *Metafizici* predmet metafizike kao znanosti istovjetan s onim što bi trebao biti zadatak islamske teologije. Al-Fârâbî ne odriče ovo svojstvo metafizici, naprotiv, nadopunjuje ga tvrdeći da to jest njezin cilj, ali da nije i jedini na koji treba biti usmjeren predmet metafizičkog istraživanja. Upravo ovaj stav iskazuje značaj rasprave *O namjerama Aristoteloze Metafizike*, te ujedno predstavlja suštinu al-Fârâbijeve objašnjenja da je stvarni sadržaj *Metafizike* u potpunoj suprotnosti s tadašnjim očekivanjima koja su nastojala poistovjetiti metafiziku s islamskom teologijom. Zapravo ovdje je riječ o dva suprotstavljena načina čitanja *Metafizike*. Prvi je vezan za al-Kindija i njegovo isključivo naglašavanje teološke komponente *Metafizike* kroz izučavanje njezinih pojedinih knjiga kao što su *Alpha Elatton* i *Lambda*, dok s druge strane, al-Fârâbijeve pristup uključuje sve rasprave *Metafizike*, tj. njezina oba aspekta: teološki i ontološki.

Pored poimanja da je *Metafizika* u cijelosti bila posvećena izučavanju teoloških problema, glavni razlog ovih nastojanja proistječe iz namjere da se grčka filozofija «pripitomi» i prilagodi kulturno religijskim zahtjevima muslimanskog svijeta kako bi joj se osigurao izvjestan legitimitet, te spriječili donekle opravdani napori da se odbaci ono što je novo i strano. Na ovome mjestu, svakako treba imati na umu već naglašenu činjenicu, ili bolje rečeno imperativ Objave da se prethodna znanja sačuvaju i inkorporiraju u novi civilizacijski sustav. Kao što smo već ranije naglasili, ovakvo čitanje *Metafizike*, gdje se pokušavaju izolirati njezini dijelovi koji se bave teološkim problemima kako bi se

¹¹⁶ Cit. prema, Amos Bertolacci (2005): 'Ammonius and al-Farabi: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics'. *Quaestio*, br. 5, 294. Izniman značaj ove studije reflektira se kroz autorovu namjeru koja je usmjerena na otkrivanje ključnih poveznica između kasne antike i arapsko-islamske filozofije koje će kasnije imati presudnu ulogu u oblikovanju Ibn Sinine filozofije, te će općenito utjecati na glavne tokove filozofske misli u islamskom svijetu.

¹¹⁷ „Naša je namjera u ovoj raspravi ukazati na cilj i primarnu podjelu Aristoteloze knjige poznate kao *Metafizika*, budući da većina ljudi posjeduje unaprijed stvorenu zamisao da je namjera i svrha ove knjige razmotriti Stvoritelja (Slavljen i Uzvišen neka je On), intelekt, dušu, i druge slične teme, te da su metafizika i teologija jedna te ista stvar. Zbog toga je većina ljudi koja izučava *Metafiziku* u zabludi, jer možemo uvidjeti da je većina njezina sadržaja lišena takve namjere, odnosno, možemo vidjeti da je jedino u vezi s tim ciljem predmet razmatranja u jedanaestom poglavlju, tj. onom koji je označen slovom *Lambda*.” Al-Fârâbî (2007): *nav. djelo*, 78.

identificirali sa cjelokupnim sadržajem knjige, posebno je svojstveno al-Kindiju, prvom arapsko-islamskom filozofu. Bertolacci ističe da al-Kindi u interpretiranju *Metafizike* polazi s osnova neoplatoničke perspektive, istovremeno je svrstavajući u kanon metafizičkih rasprava kao što su *Theologia Aristotelis*, *Liber de Causis* i drugi neoplatonički spisi.¹¹⁸ S druge strane, *Rasprava O namjerama Aristotelove Metafizike* predstavlja odgovor na takvo čitanje i interpretaciju *Metafizike*, te al-Fârâbîjev napor da se ukaže kako problemi teološke prirode nisu jedini glavni cilj *Metafizike*.

Nekoliko prethodno spomenutih elemenata koji čine suštinu al-Fârâbîjeve interpretacije *Metafizike* u *Fi agradu* imaju presudnu ulogu u oblikovanju njegove pozicije i značaja u okvirima arapsko-islamske filozofije. Osim toga što ovi elementi, tj. al-Fârâbîjev način razumijevanja Aristotelova određenja glavne namjere u *Metafizici* i objašnjenje sadržaja i ciljeva svake od njezinih rasprava, predstavljaju ključna mjesta u al-Fârâbîjevu čitanju *Metafizike*, kao i osnovu različitosti njegova pristupa u određenju njezine svrhe i sadržaja predmeta istraživanja, istovremeno oblikuju polazište njegovih vlastitih metafizičkih određenja, te zapravo zauzimaju centralno mjesto u njegovom konceptu metafizike i razumijevanju onoga što bi trebao biti njezin cilj. Kako bi odredio stvarni predmet metafizike, al-Fârâbî u svojim razmatranjima polazi od distinkcije između posebnih i univerzalnih znanosti, te utvrđuje nemogućnost postojanja više univerzalnih znanosti jer bi takvo što bilo kontradiktorno. Na osnovu te analize, al-Fârâbî zaključuje da postoji samo jedna univerzalna znanost,¹¹⁹ koju će kasnije u tekstu nazvati metafizikom. Prema mišljenju al-Fârâbîja, predmet istraživanja univerzalne znanosti jest nešto: „što je zajedničko svim postojećim bićima, njihovim vrstama i prouzročnim prigotcima, ali i prigotcima koji nisu svojstveni nijednom predmetu istraživanja kojima se bave posebne znanosti. Najzad, univerzalna znanost istražuje princip koji je zajednički svim postojećim bićima, tj. ono što bi trebali da zovemo Bogom – veličana bila Njegova slava.”¹²⁰

Također, i u drugim raspravama al-Fârâbî naglašava ovu različitost i jedinstvenost predmeta metafizike naspram tadašnjih određenja koja su pretpostavljala njezinu istovjetnost s islamskom teologijom. Na primjer, u *Kitâb al-Hurûfu*, al-Fârâbî o predmetu istraživanja metafizike kaže slijedeće: „Poslije toga stvari što ne pripadaju među priroke treba razmotriti

¹¹⁸ Amos Bertolacci (2005): *nav. djelo*, 290.

¹¹⁹ „Primjereno je da postoji samo jedna univerzalna znanost; jer ukoliko bi postojale dvije univerzalne znanosti, svaka od njih bi imala poseban predmet istraživanja; ali znanost koja ima određen predmet i u čije razmatranje ne ulazi nijedna tema istraživanja druge znanosti jest posebna znanost; dakle obje znanosti bi bile posebne, a to je kontradikcija.” Al-Fârâbî (2007): *Ibid.*, 79.

¹²⁰ *Ibid.*

po jednom drugom umijeću, tj. metafizici. Ona razmatra te stvari i istražuje njihovo spoznavanje te razmatra ono što obuhvaćaju priroci pitajući se što su uzroci tih stvari, pa čak i ono od toga što sadrže matematika i znanost o društvu, te ono što znanost o društvu obuhvaća od djelatnih umijeća. Na tome se završavaju motriteljske znanosti.”¹²¹ Ako uzmemo obzir činjenicu da al-Fârâbî pod kelamom podrazumijeva dispoziciju na osnovu koje je ljudsko biće u stanju braniti određena stajališta i radnje koje je propisao posljednji Poslanik, te pobijati putem argumenata sve što se tome protivi¹²², istovremeno svrstavajući teologiju u red posebnih znanosti kao neodvojivi dio metafizike, onda je sasvim očigledno da metafizika i teologija u al-Fârâbîjevom filozofskom sustavu ne obuhvaćaju ista područja istraživanja, što al-Fârâbî još jednom potvrđuje svojim određenjem metafizike u Kitâb al-Burhânu, kada kaže da je njezin predmet univerzalnog karaktera.¹²³

Al-Fârâbîjev zaokret u odnosu na dotadašnji diskurs o *Metafizici* u arapsko-islamskoj filozofiji uzdrmao je poziciju teologije tako što je narušio njezin odnos ekvivalencije s grčkom filozofijom. Budući da je pokazao kako može postojati samo jedna univerzalna znanost, za al-Fârâbîja teologija kao posebna znanost postaje neodvojivi dio metafizike, jer kako kaže: „Bog je princip postojećeg u apsolutnome smislu, a ne jednog postojećeg uz isključenje drugog”.¹²⁴ Tako teologija u al-Fârâbîjevoj interpretaciji Aristotelova određenja metafizike kao univerzalne znanosti, te u njegovom vlastitom metafizičkom učenju postaje njezin dio koji pruža načelo postojećeg u apsolutnome smislu, što je u suglasju s Amonijevim stavovima iznijetim u njegovom *Komentar*u *Metafizike*. Također, ovdje se možemo složiti sa T. A. Druart koja smatra da prethodno izneseni al-Fârâbîjevi stavovi čine suštinu njegova razumijevanja Aristotelova vlastitog projekta i svrhe, razlikujući ga od namjere kelama i drugih koncepcija koje su ostale neodređene po ovom pitanju.¹²⁵

Osim ove tendencije u učenjima arapsko islamskih teologa i filozofa, tj. njihove namjere da se metafizika izjednači s teologijom, al-Fârâbî smatra da postoje još dvije bitne činjenice koje su dovele do reduciranja predmeta metafizike na ono što je zapravo zadatak teologije. Naime, prva se odnosi na nepostojanje sveobuhvatnog komentara *Metafizike* koji

¹²¹ Al-Fârâbî (1999): *nav. djelo*, 99. „Ar. al-'ulûm an-nazariyya = motriteljske znanosti, znanosti uvida, tj. teorijske, spekulativne znanosti. Ar. nazarî prevodi gr. θεωρητικός = koji se tiče uvida, motriteljski, tj. teorijski, spekulativni.” Daniel Bučan (1999): ‘bilješka 1.’ U: *Ibid.*

¹²² Vidjeti, Al-Fârâbî (2001): *nav. djelo*, 80.

¹²³ Vidjeti, Al-Fârâbî (1987): ‘Kitâb al-Burhân.’ U: M. D. Fakhry (ed.): *Al-Mantiq 'Inda al-Fârâbî: Kitâb al-Burhân wa-Kitâb Sharâ'it al-Yaqîn: Ma'a Ta'liq Ibn Bâjja 'Alâ l-Burhân*. Beirut: Dar al-Mashriq, 62. Cit. prema, Ilai Alon (2002): *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*. Vol. II, 580.

¹²⁴ Al-Fârâbî (2004): *Ibid.*

¹²⁵ T.A. Druart (1999): *nav. djelo*, 217.

bi objasnio namjeru čitave knjige i ciljeve njezinih pojedinačnih rasprava od kojih je sačinjena, dok druga naglašava važnost utjecaja nekolicine komentara koji djelomično razmatraju namjeru *Metafizike*, preciznije, isključivo su usmjereni na njezinu raspravu koja je označena slovom *Lambda*.¹²⁶

Iako, na osnovu svega prethodno iznesenog možemo zaključiti kako al-Fârâbîjevo razumijevanje Aristotelove namjere u *Metafizici* predstavlja polazište njegovih metafizičkih promišljanja, te da al-Fârâbî na osnovu toga dosljedno slijedi Aristotela u razradi vlastitog koncepta metafizike, ipak nam pogled na al-Fârâbîjev cjelokupni filozofski opus pokazuje određena odstupanja ili, preciznije rečeno, njegovo nezadovoljstvo u vidu prigovora kako je *Metafizika* ostala neodređena, ostavljajući mnoga neodgovorena pitanja koja bi, također, trebala biti predmet njezinog istraživanja. Zapravo, riječ je o tome da je al-Fârâbî u svojim metafizičkim promišljanjima nastojao ukazati kako je Aristotelov projekt metafizike nedovršen, prvenstveno zbog toga što zanemaruje značaj i pitanja posebne metafizike, ali i određene aspekte koje su kasnije razvili neoplatoničari, reducirajući njezin prikaz na *Lambda* knjigu *Metafizike*, gdje se uglavnom razmatra princip kretanja, a ne principi bića čije istraživanje predstavlja jednu od glavnih namjera al-Fârâbîjeve metafizike.¹²⁷ Na ovome mjestu treba reći da al-Fârâbîjev koncept metafizike predstavlja svojevrsan pokušaj da se upotpuni i zaokruži Aristotelovo učenje, ali ne samo kroz usavršavanje opće metafizike, već možda čak i više kroz potpuni razvoj iskaza o posebnoj metafizici čije ćemo principe, probleme i pitanja posebno razmotriti u narednim poglavljima, posebno zbog toga što njihova analiza predstavlja glavni preduvjet ispravnog razumijevanja al-Fârâbîjeva učenja o sreći, te istovremeno omogućava uvid u značaj utjecaja islamske duhovnosti i kulture na formiranje al-Fârâbîjevih stavova. Al-Fârâbîjeve rasprave metafizičke prirode čiji su sadržaji predmet analize u ovome radu, predstavljaju pokušaj realizacije jednog takvog projekta kroz razvoj vlastitog i originalnog koncepta metafizike uz objašnjenje svrhe njezina predmeta istraživanja.

¹²⁶ Al-Fârâbî smatra da antički filozofi nisu komentirali *Metafiziku* na pravi način, kako su to učinili sa drugim Aristotelovim knjigama. Prema al-Fârâbîjevu svjedočenju, njemu su jedino bili poznati *Komentari Lambda* Aleksandra Afrodizijskog i Temistija, dok za ostale rasprave *Metafizike* nisu postojali komentari, ili su već, kako kaže, bili izgubljeni do vremena kada je pisao svoja djela. Vidjeti, *Ibid.* Zapravo, al-Fârâbîju su bili dostupni već spomenuti prijevodi ovih *Komentara* tj., Ibn Hunaynov prijevod Temistijeva *Komentara Aristotelove Metafizike*, Hunayn ibn Ishaqov prijevod *Komentara Lambda knjige Metafizike* Aleksandra Afrodizijskog, te prijevodi sirijske verzije *Lambda knjige Metafizike* uz *Komentar* Aleksandra Afrodizijskog i Temistijevih parafraza *Lambda knjige Metafizike* koje je sačinio Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus. Vidjeti, poglavlja 2.3.3. i 2.3.4.

¹²⁷ Vidjeti, T.A. Druart (1999): *Ibid.*, 216.

Therese Anne Druart smatra da je u ovom kontekstu važno istaći značaj al-Fârâbîjeve rasprave *Dostizanje sreće* u kojoj, kroz prikaz teorijskih znanosti, objašnjava koja su njegova očekivanja u pogledu metafizike, pri čemu dodatno obrazlaže plan vlastitog koncepta metafizike koji uključuje daleko više od onog što je sadržaj Aristotelova teksta.¹²⁸ Al-Fârâbî u ovome djelu nedvosmisleno ističe da je predmet metafizike istraživanje principa bitka. Nakon objašnjenja predmeta istraživanja prirodnih znanosti, al-Fârâbî svoju pažnju usmjerava na nebeska tijela i istraživanje principa njihova bitka za koje utvrđuje da nisu stvari koje pripadaju prirodnom svijetu, niti ih možemo promatrati kao tijela, već je riječ o bićima koja su savršenija od prirode i prirodnih stvari. Stoga nam je ovdje, kako kaže al-Fârâbî: „potrebna druga vrsta istraživanja, odnosno znanost koja isključivo propituje bića metafizičkog karaktera.“¹²⁹ Dakako, riječ je o metafizici koja treba da omogući uvid u ove principe, budući da se radi o znanosti koja se bavi onim što je iza prirodnih stvari u pogledu istraživanja i poučavanja, i iznad njih u kontekstu hijerarhije bića.¹³⁰ Nadalje, al-Fârâbî smatra, da će nas na isti način, istraživanje čovjeka, njegove duše i intelekta, dovesti do metafizičkih principa zbog kojih su takvi entiteti stvoreni: „Ovo istraživanje čovjeka, dovest će nas do sličnog zaključka kao i istraživanje nebeskih tijela [...] Tako ćemo se upoznati s principima zbog kojih su duša i intelekt stvoreni, kao i s ciljevima i apsolutnim savršenstvom zbog kojih je čovjek stvoren. Također, ovo istraživanje će nas dovesti do saznanja da prirodni principi u čovjeku i svijetu nisu dovoljni kako bi čovjek dostigao savršenstvo zbog čijeg je dostignuća stvoren. Na osnovu toga, postat će jasno da čovjek treba određene racionalne i intelektualne principe s kojima će ići prema tom savršenstvu.“¹³¹

Al-Fârâbî smatra da bi nas ovakva vrsta istraživanja na kraju trebala dovesti do otkrića bića koje je u svojoj suštini prvo načelo i ishodište svih ostalih bića, budući da je istovremeno njihov formalni, djelatni i finalni uzrok.¹³² Kasnije će al-Fârâbî, ovaj prvi princip izjednačiti s Bogom, ali i s Aristotelovim nepokretnim i nepokrenutim pokretačem, uz određene modifikacije koje se prvenstveno odnose na činjenicu da al-Fârâbîjev Prvi princip nije isključivo shvaćen kao finalni uzrok kretanja, što je u suglasju s navedenim određenjem metafizike kao znanosti čija je jedna od osnovnih namjera istraživanje principa bitka.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Al-Fârâbî (1962a): ‘Kitab Tahsil al-Sâ’dah: The Attainment of Happiness.’ U: M. Mahdi (trans. with intr.) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Free Press of Glencoe, 21.

¹³⁰ *Ibid.*, 22.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, 24.

Nakon uspona do vrha hijerarhije bića, tj. Prvog principa, al-Fârâbî predlaže da nakon toga naše istraživanje treba usmjeriti u suprotnom pravcu, odnosno prema svojstvima drugih bića koja se javljaju kao posljedica toga što je Prvi princip, istovremeno, uzrok i princip bitka ovih bića. Al-Fârâbî predlaže da istraživanje treba nastaviti s bićem koje je najbliže Prvom principu i koje nakon Prvog principa zauzima najviše mjesto u odnosu na sva ostala bića supralunarnog i sublunarnog svijeta. Na kraju, ovakav način istraživanja nužno će nas dovesti do bića čija je pozicija inferiornija u odnosu na ostala bića, tj. do bića koje je najudaljenije od Prvog principa. Prema al-Fârâbîju, svrha ovog istraživanja jest spoznaja krajnjeg uzroka svih bića, a budući da Prvi princip, kao i principi koji dolaze nakon Njega imaju božansku prirodu, onda je ovdje riječ o istraživanju božanskih stvari ili teologiji. U *Dostizanju sreće*, ovim stavovima al-Fârâbî završava svoje izlaganje o ovoj temi čiji sadržaj izlaže i objašnjava u drugim metafizičkim spisima koje će biti predmet detaljne analize u narednim poglavljima.

Prvenstveno, pažnja će biti usmjerena na al-Fârâbîjeve stavove o Prvom principu, Njegovoj prirodi i atributima, kao i na analizu teorije emanacije koja je zamišljena kao objašnjenje hijerarhijske organizacije bića supralunarnog i sublunarnog svijeta. Iako al-Fârâbî u *Dostizanju sreće* u cijelosti zanemaruje opću metafiziku i uglavnom se fokusira na ono što je predmet posebne metafizike, to nas nikako ne smije navesti da zaključimo kako je al-Fârâbî u velikoj mjeri odstupio od glavnih namjera Aristotelove metafizike, te se isključivo posvetio zadacima posebne metafizike, što je bilo u suglasju s dotadašnjom tradicijom interpretiranja *Metafizike* u arapsko-islamskoj filozofiji. Naprotiv, namjera ovog pothvata u *Dostizanju sreće*, te njegova razvoja u *Uzoritoj državi*, *Upravljanju državom* i drugim raspravama koje se bave ovom problematikom, ogleda se u tome što je al-Fârâbî smatrao da je Aristotel prilikom razvoja opće metafizike izostavio detaljan prikaz razvoja, svrhe i ciljeva posebne metafizike, te da će tako upotpuniti Aristotelov koncept metafizike. Također, što se u ovom kontekstu čini daleko važnijim, jest činjenica da u već spomenutim raspravama kao što su *Knjiga o slovima* i *O namjerama Aristotelove Metafizike*, te u raspravi *O Jednome i Jednosti*¹³³, al-Fârâbî zapravo završava Aristotelov projekt, tako što usavršava njegovu opću metafiziku i dodatno razvija svoj iskaz o posebnoj metafizici.

¹³³ Al-Fârâbî (1989): *Kitab al-Wâhid Wal-Wahdah: On One and Unity*. Arabic text edited with Introduction and Notes, Muhsin Mahdi. Casablanca: Les Editions Toubkal.

3.2. Učenje o Prvome

Al-Fârâbîjevo učenje o Prvome predstavlja pokušaj racionalne interpretacije islama i religijskih istina, točnije onoga što časni Kur'an kazuje o jednom i jedinom Bogu. Iako se al-Fârâbîjevo učenje uglavnom oslanja na grčku filozofiju koja je rezultat pomirenja različitih mišljenja što je započeto stoljećima ranije, on ni na koji način u svojoj interpretaciji religijskih istina nije mogao izostaviti Kur'an, hadis i ranu islamsku klasičnu teologiju (kelam). Naime, al-Fârâbîjevo poimanje i opis Boga ne isključuju islamsko tradicionalno učenje o Bogu, već naprotiv, sukladno mišljenju Ian Nettona, pokazuju koliko je kur'anski vokabular islamskog govora o Bogu isprepleten sa stranim materijalom izvedenim iz učenja Aristotela i Plotina.¹³⁴ Premda je u svojim radovima na više mjesta oštro kritizirao mutakalimune¹³⁵, argumentacija i terminologija al-Fârâbîjeve metafizike, posebno učenja o Prvome, umnogome je slična onome što možemo naći u radovima ranoga kelama. Atif Khalil dobro primjećuje, u svome uvidu u ovu problematiku, da se al-Fârâbî susreo s istim

¹³⁴ Vidjeti, Ian Richard Netton (1989): *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London: Routledge, 102.

¹³⁵ Iako al-Fârâbî ne govori o religijskom identitetu mutakalimuna, prema mišljenju Sarah Stroumsa, ipak ne možemo zaključiti da je ovaj termin u al-Fârâbîjevoj filozofiji isključivo rezerviran za muslimane, jer se po al-Fârâbîju tehnike i metode kelama mogu prilagoditi za potrebe bilo koje religije. U djelu *Klasifikacija znanosti* al-Fârâbî određuje kelam kao sistem koji neprirodno iskorištava filozofiju radi političkih potreba određene religije. Za razumijevanje al-Fârâbîjeve kritike kelama veoma je bitan i Majmonid, naime, njegova kritika hebrejskog kelama u potpunosti je zasnovana na al-Fârâbîjevim stavovima o kelamu, odnosno, on je vjerovao da je al-Fârâbî u pravu kada govori o postojanju zabrane izučavanja određenih filozofskih spisa, posebno određenih dijelova *Organona*, koju je nametnula kršćanska filozofija (iako je stvarno postojanje zabrane veoma upitno). Majmonid uspostavlja vezu između al-Fârâbîjevog razmatranja kršćanske filozofije i stavova kelama, tako što smatra da se u al-Fârâbîjevom učenju kršćanski filozofi, koji su cenzurirali *Organon*, identificiraju kao kršćanski mutakalimuni, čija su djela izvor pogrešaka muslimanskih mutakalimuna. Također, i Majmonid kritizira političke konotacije kelama (potvrda i širenje religije), smatrajući da su kršćanski kraljevi podstrekivali način, upotrebu i izučavanje logike, te zabranu ostalih filozofskih spisa, u svrhu obrane religije. Sarah Stroumsa u svojoj raspravi, čija je glavna tema upravo al-Fârâbîjeva i Majmonidova kritika kršćanske filozofije, smatra da je al-Fârâbî kritizirao kršćansku filozofsku tradiciju zbog kontaminacije kelamom, no unatoč toj činjenici, ipak je morao priznati stvarno postojanje filozofa i filozofske tradicije u predislamskom kršćanstvu, jer je zahvaljujući njima upoznao cjelokupno Aristotelovo učenje. Opširnije o ovoj problematici i al-Fârâbîjevoj kritici kelama, vidjeti, Sarah Stroumsa (1991): 'Al-Fârâbî and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: a Re-evaluation'. *Der Islam*, No.68, 263-287.

poteškoćama kao i mutakalimuni u želji da artikulira konzistentan monoteizam.¹³⁶ Nadalje, treba naglasiti da, iako naslov al-Fârâbîjeve najutjecajnije rasprave *Knjiga o počelima mnijenja građana uzorite države (Uzorita država)* sugerira političko-filozofske teme, a sama rasprava se često uzima u obzir kao njegova najvažnija refleksija o Platonovoj filozofiji i po svoj prilici je oblikovana i strukturirana po uzoru na Platonovu *Državu*, ipak ovim djelom iznimne važnosti dominira al-Fârâbîjevo učenje o Prvome biću i srodnim pitanjima metafizičke prirode.

U ovom dijelu rada uglavnom ćemo se baviti analizom uvodnog dijela *Uzorite države*, točnije sadržajem prvog i drugog poglavlja, gdje se posebno razmatra Prvi uzrok, odnosno transcendentnost i jedinstvenost Jednoga, Najvišega bića. Al-Fârâbîjeva namjera da ukaže na savršenost, vječnost i trajnost Prvoga već je posebno naglašena na samome početku *Uzorite države*; cilj argumentacije ogleda se u al-Fârâbîjevoj potrebi da ukaže na jedinstvenost Prvoga, koji svoje postojanje ne duguje niti jednom drugom biću ili uzroku tj. ne postoji neko više biće ili pak tvorbeni uzrok koji bi ga uveo u postojanje. Al-Fârâbî svoje najznačajnije djelo započinje sljedećim stavovima:

„Prvo biće (Prvo što jest) jest prvi uzrok bitka svih ostalih bića. On je lišen svih vrsta manjkavosti, dok u svemu drugome nužno ima neke manjkavosti, bilo jedne bilo više od jedne, no Prvi je lišen svake vrste manjkavosti. Njegov je bitak najodličniji bitak, koji prethodi svakome drugom bitku, i odličnijeg i prvotnijeg bitka od Njegova ne može biti [...] On ni na koji način ne može imati ni možni bitak, niti ima bilo kakve mogućnosti ne postojati. On je stoga oduvječan, po sućini i po biti trajnoga bitka, [te On] za bivanje oduvječnim nema potrebe za nečim drugim što bi produživalo Njegov opstanak, već je za opstanak i trajanje Njegova bitka dostatna [sama] Njegova bit. Bitka kakav je Njegov ne može biti, niti može biti bitka istoga stupnja kakav je stupanj Njegova bitka a koji On ne bi već imao. On je biće bitak kojega ne može imati uzroka po kojemu bi, iz kojega bi Njegov bitak bio [...] Njegov bitak nema ni razloga niti svrhe kako bi bio radi ispunjenja te svrhe i toga razloga; inače bi to Njegovu bitku bilo uzrokom, te on ne bi bio Prvi uzrok. On je po sućini drukčiji od svega drugoga, i ništa drugo osim Njega ne može imati bitak kakav je Njegov.“¹³⁷

U pokušaju da odgovori na postavljene zahtjeve al-Fârâbî je u svojoj analizi morao prije svega pristupiti objašnjenju osnovnih principa islama. Stoga, on svoja razmatranja

¹³⁶ Vidjeti, Atif Khalil (2000): ‘Some Tensions in Farabi's Metaphysics of One and the Emanative Descent’. *Transcendent Philosophy 1*, vol.1, 85.

¹³⁷ Al-Fârâbî (2011): *Uzorita država*, 13.

započinje analizom Najvišeg bića tj. Prvog uzroka, prvenstveno zbog Njegovog ontologijskog prioriteta, naglašavajući Njegovu jedinstvenost, transcendentnost, ali i različitost naspram bića nebeskog i sublunarnog svijeta: „On je po sućini drukčiji od svega drugog, i ništa drugo osim Njega ne može imati bitak kakav je Njegov.“¹³⁸ Svaki pokušaj osporavanja ove tvrdnje bio bi u suprotnosti s činjenicom da je on Prvi uzrok i da je savršen, a takav pokušaj prema mišljenju al-Fârâbija je uzaludan: „Jer [da je drukčije] između Njega i bilo čega drugoga što bi bilo bitka kakav je Njegov ne bi bilo nikakve razlike niti ikakva mogućeg razlikovanja, te to onda ne bi bilo dvoje već samo jedno sopstvo.“¹³⁹ Ono što je važno ovdje istaći je činjenica da, iako al-Fârâbi u *Uzoritoj državi*, vjerojatno pod utjecajem Aristotela¹⁴⁰, termin Prvi izbjegava zamijeniti riječju Bog (Allah), nikako ne smijemo i ne možemo zanemariti vezu al-Fârâbijevih stavova s islamskim učenjem o tawhidu, tj. s očitovanjem da nema drugog boga osim Allaha Jedinog. Međutim, u svojim drugim raspravama al-Fârâbi često pribjegava ovoj zamjeni.

Neki suvremeni interpretatori al-Fârâbijeva učenja, poput Richarda Walzera i D. M. Dunlopa¹⁴¹ smatraju da postoji progresija, odnosno evolucija u njegovoj misli. S obzirom na to da je *Uzorita država* al-Fârâbijevo posljednje i svakako najzrelije napisano djelo koje svojim sadržajem obuhvaća sve probleme kojima zasebno pristupa u drugim spisima, to nas može navesti da na osnovu prethodno rečenog zaključimo kako je al-Fârâbi ipak na kraju nastojao napustiti osnovne principe svoje tradicije što su mu mnogi u svojim kritikama kasnije i pripisali. Na ovom mjestu, s takvom konstatacijom se nećemo i ne možemo složiti iz više razloga. Naime, slijedeći argumentaciju Miriam Galston, koja je u suglasju sa stavovima F. Najjara i M. Mahdija, te na osnovu vlastitog uvida u njegova djela, možemo ustvrditi da kod al-Fârâbija postoji poseban plan ili dominirajuća svrha koja je prisutna u kompoziciji njegovih rasprava.¹⁴²

¹³⁸ Al-Fârâbi (2011): *Uzorita država*, 15.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Riječ ‘*Allāh*’ se također javlja i na početku Uzorite države, tačnije u Sažetku koji prethodi samom djelu, međutim autor ovog Sažetka nije bio Al-Fârâbi. Vidjeti, *Ibid.*, 3. O svemu opširnije vidjeti, Richard Walzer (2011): ‘Komentar’. U: Al-Fârâbi (2011): *Uzorita država*, 190. Aristotel u *Lambda* knjizi *Metafizike* ne koristi riječ ho theos za Prvi uzrok prije 7. Poglavlja : „Ako je dakle u stanju takva dobra Bog uvijek, kao što smo mi katkada, divljenja je dostojan [...] Stoga kažemo da je Bog živ, vječan, najbolji, tako te su život i vrijeme neprekidno i vječno prisutni u Bogu. Jer to jest Bog.“ Aristotel (1988): *Metafizika*. Prijevod s izvornika Tomislav Ladan. Zagreb: Globus, 1072b 25. O usporedbi s arapskom verzijom Ustāta, vidjeti Richard Walzer (2011): *Ibid.*, 190. POGLEDAJ zadnje poglavlje

¹⁴¹ O tvrdnjama koje upućuju na postojanje progresije u al-Fârâbijevoj filozofiji, vidjeti, predgovor D.M. Dunlopa u: Al-Fârâbi (1961): *nav. djelo*, 9-17.

¹⁴² Miriam Galston (1990): *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton: Princeton University Press, 10-11, posebno, fusnote 34 i 35. Opširnije, o različitim viđenjima al-Fârâbijeva opusa, vidjeti,

Zapravo, kao što smo u uvodu naglasili njegovo djelo u cjelini treba promatrati kao svojevrsnu mapu puta dostizanja sreće, dok njegove rasprave u kontekstu tako zamišljenog filozofskog sistema zauzimaju unaprijed isplanirano mjesto, te svaka od njih ima posebnu ulogu i svrhu u objašnjenju i izlaganju tog puta. Ako na taj način shvatimo al-Fârâbîjevo učenje tj., bez evolucije u njegovoj misli, onda i ovo izbjegavanje da termin Prvi zamijeni riječju Bog možemo sagledati iz potpuno drugačijeg ugla. Al-Fârâbî sasvim jasno na više mjesta u svojim raspravama koje su pisane prije *Uzorite države* termin Prvi uzrok, odnosno Prvi zamjenjuje i identificira s Bogom. Pored pristupa koji njegova djela promatra kao cjelinu, upravo ovu činjenicu trebamo imati na umu prilikom čitanja al-Fârâbîjevih stavova o prvome iz *Uzorite države* jer tako postaje sasvim očito na što referira al-Fârâbî kada upotrebljava ovaj termin, te je stoga pothvat njegove zamjene s riječju Bog u *Uzoritoj državi* potpuno nepotreban i suvišan i nikako ga ne možemo shvatiti kao al-Fârâbîjev otklon od islama i osnovnih principa ove tradicije.

S druge strane, ako al-Fârâbîjeve navedene stavove usporedimo s Plotinovim učenjem o jednome, vidjet ćemo da oni predstavljaju najočitiji primjer njegovog pokušaja sintetiziranja grčke filozofije i vlastite duhovno-religijske tradicije. Plotin u svojim *Eneadama* o jednome kaže sljedeće: „Mora postojati nešto što je prije svega: to što je jednostavno i različito od svega što je poslije Njega, to što postoji samo za sebe i nije pomiješano s onim što potiče od Njega ali opet na jedan drugi način može da prisustvuje u drugim stvarima, to što je zbilja Jedno i što nije nešto drugo a potom jedno [...] Jer onom što nije prvo treba to što je prije njega, a onom što nije jednostavno što jest u njemu, da bi na osnovu toga bilo. To što je zaista takvo mora biti jedino jedno, jer kad bi postojalo nešto drugo takvo, oba bi bili jedno.“¹⁴³ Potpuno je jasno i neosporno da je al-Fârâbî bio u dodiru i pod utjecajem Plotinove filozofije ali i filozofskih ideja drugih neoplatoničara, prije svih Prokla, Porfirija i Filopona, međutim njihova filozofska promišljanja koja su posebno zastupljena u *Uzoritoj državi* u cijelosti se pripisuju Aristotelu. Glavni razlog takvog pothvata najvjerojatnije se nalazi u već spomenutoj al-Fârâbîjevoj intenciji da harmonizira učenja Platona i Aristotela.

U ovome kontekstu, treba istaći i činjenicu da je danas većina istraživača al-Fârâbîjeve filozofije suglasna u tome da je al-Fârâbî, poput drugih mislilaca svoga doba imao

Gina M. Bonneli (2009): *Fârâbî's Virtuous City and the Plotinian World Soul: A New Reading of Fârâbî's Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madina Al-Fadila*. Ph.D. diss., Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 77-79.

¹⁴³ Plotin (1984): *Eneade*. Beograd:NIRO-Književne novine. V.4.1.

potpuno izvrnutu predodžbu i razumijevanje o Aristotelovoj filozofiji¹⁴⁴, na prvome mjestu zbog toga što je prihvatio pseudo-*Aristotelovu Teologiju* kao izvorno Aristotelovo djelo. Također, al-Fârâbî na više mjesta u svojim raspravama podržava i pridaje značaj idejama neoplatonizma, što je navelo moderne istraživače da ga okarakteriziraju i smatraju osnivačem neoplatonizma u arapsko-islamskoj filozofiji. Također, svoje utemeljenje u prethodno spomenutim pretpostavkama ima još jedno veoma bitno i uvriježeno mišljenje koje prevladava u radovima suvremenih istraživača al-Fârâbîjeve misli, naime riječ je o tome da al-Fârâbî nije bio u stanju da identificira i nadiđe svoju neoplatoničku pozadinu, što je ujedno dovelo u pitanje i samu originalnost njegova učenja. Prethodna uvjerenja o al-Fârâbîjevoj nemogućnosti da uvidi stvarne izvore svoje filozofije, točnije da napravi razliku i razdvoji ideje koje su pripadale Aristotelu od stavova neoplatoničara poprilično su upitna i neuvjerljiva iz više razloga.

Na prvome mjestu, kao što sugerira i Miriam Galston, potpuno je nemoguće zaključiti na osnovu neporecivog prisustva neoplatoničkih doktrina i ideja u al-Fârâbîjevim spisima da on nije mogao identificirati i prevladati svoju neoplatoničku pozadinu.¹⁴⁵ Iz dublje analize al-Fârâbîjevih radova otkrivaju nam se sasvim drugačije činjenice. Kao prvo sam al-Fârâbî opisuje put i način na koji je Aristotelova filozofija došla do njega u svome izvornome obliku preko Aleksandrije, Harrana i Bagdada. S druge strane, iako al-Fârâbî na nekoliko mjesta u svome djelu *Harmonizacija učenja Platona i Aristotela*¹⁴⁶ citira *Teologiju* kao izvorno Aristotelovo djelo, neophodno je sagledati širi kontekst njegove filozofije kao i samu namjeru knjige koja se prvenstveno ogleda u tome da se dovedu u potpuni sklad učenja Platona i Aristotela. Iscrpnom analizom gotovo svih dostupnih i poznatih al-Fârâbîjevih spisa došlo se do uvida da al-Fârâbî, prilikom interpretacije i komentara Aristotelovog učenja, niti na jednom drugom mjestu u svojim radovima osim četiri puta u *Harmonizaciji učenja Platona i Aristotela* ne navodi pseudo-*Aristotelovu Teologiju* niti spominje ideje koje su izložene u toj raspravi.

¹⁴⁴ O autorima koji zastupaju ovo stajalište, vidjeti, Miriam Galston (1977): 'A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism'. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, No.1, 13.

¹⁴⁵ Miriam Galston (1977): *nav.djelo*.

¹⁴⁶ Al-Fârâbî: 'Kitâb al-Jam' bayn Ra'yay al-Hakîmayn, Aflâtûn al-İllâhî wa Aristûtâlîs: The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages, Plato the Divine and Aristotle'. U: Alfarabi (2001): *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, translated by Charles Butterworth. Ithaca, London: Cornell University Press, 115-169. Opširnije o ovome djelu, vidjeti, Majid Fakhry (1965): 'Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle'. *Journal of the History of Ideas*, vol.26, No.4, 469-478.

Ono što predlaže Miriam Galston kako bi oslobodila al-Fârâbîja od gore navedenih konstatacija i optužbi, predstavlja možda najizglednije rješenje, a radi se o tome da u al-Fârâbîjevom razumijevanju Aristotela trebamo razlikovati dva pristupa, odnosno dva portreta njegova učenja: neoplatonički i drugi koji je potpuno oslobođen od nakupina neoplatonizma, naglašavajući da al-Fârâbîjeva upotreba ovih pristupa u razumijevanju Aristotelove filozofije nije slučajna, odnosno da je neoplatonička komponenta u al-Fârâbîjevom tumačenju Aristotela potpuno selektivna.¹⁴⁷ Kao prikladan odgovor nameće se konstatacija da je al-Fârâbî potpuno svjesno i namjerno Aristotelu pripisivao učenja neoplatoničara, te da se je koristio neoplatoničkom interpretacijom Aristotela isključivo kako bi ispunio jedan od glavnih zahtjeva svoje filozofije, tj. da dovede u sklad i harmoniju učenja dvojice velikih filozofa, Platona i Aristotela. Naravno da su takvi pokušaji doveli do određenih proturječnosti unutar samog al-Fârâbîjevog filozofskog sustava, ali i do određenih nerazumijevanja i nesuglasica prilikom interpretacije njegova učenja, što ujedno predstavlja poticaj za preispitivanje neoplatoničkih izvora al-Fârâbîjeve filozofije.

¹⁴⁷ Miriam Galston (1977): *nav. djelo*, 14.

3.2.1. O naravi Prvog bića

Nastavljajući svoju argumentaciju o posebnosti Prvoga bića, al-Fârâbî tvrdi, da je u cijelosti neuzrokovan, lišen bilo kakve tvari, te da je bez forme, jer forma može nastati samo u tvari. Kao što smo već naglasili u prvom poglavlju, bitak Prvoga nema svrhe ili cilja izvan sebe, jer bi u tom slučaju ta svrha ili cilj uzrokovali Njegov bitak i stoga On ne bi bio Prvi uzrok. Štoviše, Prvi je jedinstven utoliko što ne može biti Njemu protivnoga jer bi se u tom slučaju, tj. da se nađu zajedno, međusobno poništili: „U naravi je svakoga od toga dvoga da postoji onda kad drugoga u njemu nema, odnosno da ne postoji onda kad se ono drugo nađe u onome u čemu je bilo ono prvo. To je općenito tako u svemu što može imati nešto sebi oprečnoga.“¹⁴⁸ Međutim ukoliko bi Prvi bio propadljiv, odnosno poništen sebi oprečnim, i to u svojoj sućini, Njegovo opstojanje i trajanje više ne bi bili dio Njegove sućine, te bi sukladno tome uzrok Njegova postojanja i trajanja bilo nešto drugo, a kao takav više ne bi bio Prvi uzrok ili Vječno biće, jer prema al-Fârâbîju, ono što može ne postojati, ne može biti oduvječno¹⁴⁹ niti u posvemašnjem smislu Prvo.¹⁵⁰

Nadalje, al-Fârâbî dokazuje kako Prvi po svojoj sućini nije djeljiv, te je stoga u usporedbi s drugim bićima upravo Njegova sućina ono po čemu se razlikuje od svega drugoga i ono po čemu On jest jedno. Tako je jedno od značenja jednosti navlastiti bitak, ona specifičnost po kojoj se razlikuje od svih drugih, te se za svako biće kaže da je jedno utoliko što je biće bitka koji ga osposobljuje. U tom smislu al-Fârâbî smatra da Prvi nije samo jedan, već da više no svako drugo ‘jedno’ zaslužuje atribut jednosti i značenje tog naziva.¹⁵¹

Utvrdivši da Prvi nije u tvari niti da u bilo kojem pogledu posjeduje tvorni substratum, al-Fârâbî zaključuje da On po svojoj sućini može biti samo odjelovljeni um. Ono što priječi da oblik bude umom ili da odjelovljeno poima jest tvar u kojoj se on nalazi. Stoga, ono što u

¹⁴⁸ Al-Fârâbî (2011): *Uzorita država*, 17.

¹⁴⁹ Arapski azâlî znači vječan a parte ante, dakle oduvječan, op.prev. *Uzorite države* u hrvatski jezik, vidjeti, Daniel Bučan (2011): ‘Bilješke’. U: Al-Fârâbî (2011): *Uzorita država*, 170, bilješka 18. U kontekstu srednjovjekovne filozofije radi se zapravo o aspektu vječnosti Boga, te možemo dodati na ovu opasku i to da je Prvi vječan a parte ante et a parte post, odnosno da nema ograničenja kako u prošlosti tako i u budućnosti.

¹⁵⁰ Vidjeti, Al-Fârâbî (2011): *Uzorita država*, 17.

¹⁵¹ *Ibid.*, 19.

svom postojanju ne zahtijeva tvar, to je u biti odjelovljeni um – „a takovo je stanje Prvoga, te je on dakle odjelovljeni um.“¹⁵² Isto tako, Prvi je po svojoj sućini pojamnina, jer tvar je ono što neku stvar sprječava da bude odjelovljena pojamnina. Točnije, al-Fârâbî zatim dodaje, da je Prvi pojamnina utoliko što je um i što mimo sebe ne potrebuje kakvo drugo sopstvo koje bi ga poimalo: „Naprotiv, On po sebi poima sebe sama. Time što poima sebe sama On na odjelovljen način biva poimatelj i um, a time što On sam poima Sebe, On na odjelovljen način biva predmet poimanja.“¹⁵³ Ukratko, Prvi je u isto vrijeme, i um, i predmet poimanja, i poimatelj. Nasuprot tome, čovjek je kako al-Fârâbî objašnjava u potpunosti drugačiji, jer ono što je u njemu predmet poimanja ne egzistira, već je predmet poimanja u mogućnosti, niti je um uvijek u njemu predmet poimanja. Hoće reći, da čovjek nije u isto vrijeme um, poimatelj i pojamnina, odnosno da ono što mi umom poimamo nije ono što nas čini sućinom, kao što je to u slučaju s Prvim.

Na osnovu prethodno rečenog, jasno se uočava neposredan utjecaj Aristotelove *Metafizike* u oblikovanju al-Fârâbîjevih ideja o Prvome, primjerice, ako usporedimo gore navedena al-Fârâbîjeva promišljanja s onim što Aristotel kaže o Prvom uzroku u *Metafizici*, sličnost njihovih stavova postat će nam još očitija: „Jasno je dakle kako on umuje ono što je najbožanskije i najčasnije i koje se ne mijenja, jer promjena bi bila nagore, a takvo što bi bilo kretanje [...] Stoga um misli sebe samoga, ako jest ono što je najbolje, i njegovo je mišljenje mišljenje mišljenja.“¹⁵⁴ S druge strane, na što ukazuje i M.Fakhry¹⁵⁵, posebno treba napomenuti da to što je al-Fârâbî identificirao Prvo biće s umom, u stvari je raskinuo s neoplatonizmom, i to prije svega s idejama koje je izložio Plotin. Kao što je poznato, u Plotinovoj filozofiji glavna odlika Prvog jest to da je transcendentan, odnosno iznad bića i mišljenja, te da pomoću emanacije uvodi u postojanje um ili nous, tj. tek tada možemo govoriti o mišljenju iza kojeg se na neodređen način nalazi Prvo. Dakle, al-Fârâbîjeva sinteza religije i filozofije u ovom kontekstu više se ne zasniva na premisama Plotinove filozofije, već svoj smisao nalazi u tome što Aristotel, na filozofskom nivou, i Kur'an, u okvirima religije, uklanjaju neodređenosti koje proizlaze iz Plotinovog naučavanja o Prvome, tj. o odnosu između mišljenja i Prvoga. Poznato je da Aristotel smatra da je Prvi uzrok ili Bog najizvršnija vječna aktualnost, odnosno prvi nepokrenuti i nepokretni pokretač sveukupne realnosti, dok se s druge strane, u Kur'anu, predodžba Boga razlikuje od svih drugih bića po

¹⁵² Ibid., 21.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Aristotel (1988): *Metafizika*, 1074b 34.

¹⁵⁵ Vidjeti, Majid Fakhry (2002): *nav.djelo*, 81.

tome što je Jedan i Jedini, Vječni, Koji Sebi ravnoga nema. M .Fakhry u svojoj knjizi, gdje su posebno razrađene al-Fârâbijeve ideje o Prvome, zaključuje da al-Fârâbijevo jedinstvo religije i filozofije svoju osnovu nalazi u tome što je al-Fârâbî uvidio da je Bog u Kur'anu, ali i kod Aristotela, zapravo Najviše biće i Vrhovni predmet poimanja, što je u potpunosti suprotno učenju Plotina.¹⁵⁶

Međutim, ovdje postoji konceptualni problem, budući da razlikovanje između subjekta i objekta mišljenja uključuje podjelu Prvoga na dva dijela. Prema mišljenju Atifa Khalila, za al-Fârâbija i Aristotela, Prvi može samo nominalno ostati jedan jer je logički podijeljen na um i predmet poimanja.¹⁵⁷ Nadalje, može se tvrditi da je ova podjela u suštini trostruka ako se uzme u obzir prisustvo samog akta poimanja. Ipak, al-Fârâbî bi mogao odgovoriti da je riječ samo o stanju Prvoga, ali ne i o Njegovoj podjeli ili nekoj dodatnoj komponenti. Ovdje, i dalje ostaje nerazriješen problem dijadičke forme prirode Prvoga, što dovodi al-Fârâbija u još veću dilemu, prevashodno zbog njegovog napora da dokaže radikalnu jednost Prvoga, što je zasigurno bilo uzrokovano centralnom pozicijom tawhida (jedinstva Božjega) u zajednici kojoj je i sam pripadao.

¹⁵⁶ Vidjeti, *Ibid.* Također, treba naglasiti da u oba slučaja, tj. kako u Kur'anu tako i u Aristotelovoj teoriji odnos Boga i stvorenih svjetova, odnosno Nužnog Bitka i potencijalnog bitka iskazuju uzročan odnos. Al-Fârâbî nastoji pokazati da Aristotelova filozofija nije u suprotnosti s principima islama, točnije s islamskim učenjem o odnosu Boga spram bića, već se naprotiv međusobno afirmiraju i potvrđuju.

¹⁵⁷ Atif Khalil (2000): *nav. djelo*, 81.

3.2.2 O Božjim atributima

Na kraju prvoga poglavlja *Uzorite države* al-Fârâbî posebnu pažnju posvećuje Božjim atributima i njihovom odnosu prema savršenstvu Prvoga, tj. Božjoj Biti. Al-Fârâbîjeva teorija o Božjim atributima predstavlja pokušaj da se dovedu u vezu Aristotelova ideja o izvrsnosti Božje kontemplacije s poimanjem Božjih atributa koje je u skladu s islamskom teologijom i tradicijom. Treba naglasiti da većina Atributa o kojima al-Fârâbî govori svoj korijen imaju u Kur'anu, međutim on ih potpuno drugačije interpretira nego što su to činili mutakalimuni. Naime, za njega Božji Um predstavlja jednu vrstu matrice kroz koju se Atributi iskazuju i razumijevaju. Također, važno je ukazati i na to da al-Fârâbîjevo pripisivanje Atributa još više produbljuje konceptualnu problematiku njegovog pokušaja uspostavljanja i dokazivanja Jednosti Prvoga. Kao što smo naglasili, al-Fârâbî ne uspijeva da na uvjerljiv način uspostavi jedinstvo uma i predmeta poimanja. Slično tome on nailazi i na poteškoće u svojim nastojanjima da pomiri mnoštvo Božjih atributa s jedinstvom Božje biti, iako je smatrao da ne postoje proturječnosti u pripisivanju mnoštva pozitivnih atributa Božjoj biti. Na primjer, al-Fârâbî za Prvo biće kaže da je On znalac, objašnjavajući da On zna sve uključujući i Sebe, te da za to ne potrebuje neko drugo sopstvo mimo svoga sopstva: „On je po sućini sam sebi dostatan da bi znao i da bi bio predmetom znanja, a Njegovo znanje o Njemu samome nije drugo do li Njegova sućina. To da On znade, da je predmet znanja, i da je znanje samo jedna je ista bit i jedna je ista sućina.“¹⁵⁸ Pored toga, On je Svevišnji, Sveznajući i Svemogućí mislilac koji misli samog sebe i nitko mu nije ravan niti sličan. Za njegovu egzistenciju nije mu potrebno nikakvo drugo biće, jer je Njegovo postojanje najsavršenije budući da je Prauzrok i izvor svega što jest. Također, Prvi je vječan, transcendentan i odvojen od stvari, te prethodi svemu ostalom.

Također, On je mudar, u smislu da poima najodličnije stvari najodličnijim znanjem. Takva vrsta znanja je trajna i ne može iščeznuti iz onoga što je trajno. Al-Fârâbî dalje argumentira, da isto važi i za činjenicu Njegova bivanja jestinom, naglašavajući da jestina uvijek ide s bitkom, odnosno da jestina nečega jest bitak koji je tomu navlastit, a poznato je da bitak Prvoga jest u stvari najsavršeniji bitak; „Za Prvog se kaže da je jestinosan istodobno

¹⁵⁸ Al-Fârâbî (2011): *Uzorita Država*, 21.

s dva vidika: po tomu što Njegov bitak jest najsavršeniji bitak, te po tomu što je pojamnina zahvaljujući kojoj onaj što ga poima stupa u dodir s postojećim kakovo ono jest. Isto tako da bi – time što je pojmljen – bio istinit, On ne potrebuje neko drugo sopstvo izvan Sebe sama koje bi ga poimalo. Isto tako upravo On više no išta drugo zaslužuje da se za Nj kaže da je jestinosan istodobno s dva vidika. Njegova jestina i istina nije ništa drugo do li da je On jestinosan i istinit.¹⁵⁹

Pošto bi analiza svih Božjih atributa o kojima al-Fârâbî govori iziskivala jednu potpuno zasebnu studiju, ovdje ćemo samo naglasiti da je al-Fârâbîjeva argumentacija, na primjer kada govori o ljepoti, veličini i sreći Prvoga ili o tome da je On živ, slična ako ne i u cijelosti podudarna s onom argumentacijom koja je prisutna u prethodno iznesenom opisu nekolicine Božjih atributa. Nadalje, za nas je veoma bitan al-Fârâbîjev izriječ o tome da Prvi nije djeljiv na stvari koje bi konstituirale Njegovu sućinu, dok su s druge strane, na primjer, ljepota, sjaj ili mudrost ipak djeljivi u mišljenju. Atif Khalil pretpostavlja da bi al-Fârâbîjev odgovor u kontekstu ove problematike mogao biti taj da je on smatrao da atributi nisu konstituenti sućine Prvoga tako da su oni odvojene komponente Prvoga, koje bi zajedno nekako sačinjavale Njegovu sućinu, jer, prema al-Fârâbîju, svi atributi su jedno i isto u Njemu.¹⁶⁰ Preciznije, ovdje je riječ o utjecaju šiitske-imamijske tradicije na al-Fârâbîjevo razumijevanje Božjih atributa, jer se o atributima govori kao o različitim načinima opisivanja/razumijevanja Biti, ali su zapravo svi Atributi jedno i identični sa Biti.¹⁶¹ Međutim, nemoguće je prevladati poteškoće koje proizlaze iz izjednačavanja, recimo veličine i mudrosti ili sjaja i ljepote. Khalil smatra da bi ovo izjednačavanje, odnosno uspostavljanje istosti od nas zahtijevalo da preinačimo određenja ovih atributa tako da oni referiraju na iste kvalitete, te bi u tom slučaju njihove razlike bile izbrisane.

Na kraju treba spomenuti dvije bitne činjenice koje se odnose na al-Fârâbîjevo razumijevanje Božjih atributa. Kao prvo, Božji atributi o kojima al-Fârâbî govori u *Uzoritoj državi* razmatraju se na dva načina: negativno i pozitivno. Vidjeli smo u prethodnom poglavlju, da al-Fârâbî uglavnom niječno, tj. pomoću negativnih propozicija i izjava

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Vidjeti, Atif Khalil (2000): *nav.djelo*, 89.

¹⁶¹ O povijesti, razvoju i osnovnim postavkama najznačajnijih teorija koje se bave problemom Božjih atributa u okviru povijesti muslimanskog kalâma i arapsko-islamske filozofije, vidjeti, Adnan Silajdžić (1999): *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija: Teorija o Božjim imenima i atributima*. Sarajevo: Bosanski kulturni centar. Posebnu pažnju obratiti na središnje poglavlje knjige gdje se razmatra al-Aš'arijevo filozofsko teološko učenje o Božjim atributima, kao i povijest najznačajnijih pravaca mišljenja u čijem se središtu interesiranja nalazi upravo problem Božjih atributa, 100-202.

pokušava istaći krajnju transcendentnost Boga, odnosno Njegovu apsolutnu različitost i drugost u odnosu na sva ostala bića. Prisustvo negativne teologije u al-Fârâbîjevom¹⁶² učenju ima svoje korijene u ranom kršćanstvu, neoplatonizmu, ali i u islamskoj teologiji, točnije u časnome Kur'anu gdje se kaže da: „nijedna 'stvar' nije poput Njega“¹⁶³, dok su s druge strane, ovaj koncept upravo od al-Fârâbîja naslijedili i na sebi svojstven način razvili mnogi filozofi srednjeg vijeka, posebno Ibn Arebi i Majmonid, a posredstvom latinskog prijevoda *Vodića za one što dvoje* i njemački dominikanac i filozof Meister Eckhart, ali u sasvim drugom kontekstu, tj. u okvirima začetaka modernog ezoterizma u kojem Bog, za razliku od judaizma, kršćanstva i islama, ostaje neimenovan.¹⁶⁴ U svome drugom modusu iskazivanja Božjih atributa, al-Fârâbî akcentira različite aspekte Božje savršenosti, osobito naglašavajući da se Božji atributi ne razlikuju od Njegove biti. U ovome kontekstu I.R. Netton smatra da zajedno negativni i pozitivni opisi Božjih atributa u al-Fârâbîjevom djelu čine radikalan iskorak u arapsko-islamskoj filozofiji.¹⁶⁵ Druga bitna činjenica je al-Fârâbîjevo razlikovanje dviju vrsta atributa, tj. on govori o atributima koji upućuju na savršenu bit Prvoga, te o atributima koji referiraju na odnos Prvoga prema nečemu drugome.¹⁶⁶

¹⁶² Al-Fârâbî u svome djelu *Upravljanje državom* kaže: “da je Prvi princip u svojoj sućini potpuno drugačiji od svega ostalog.“ Al-Fârâbî (2007): *Al-Siyasât al-madanîyyah: Political Regime or Principles of Existing Things (Six Principles)*, 88.

U tom slučaju, mi ne možemo znati što je to, odnosno, kako možemo bilo što reći o onome što je apsolutna drugost? Ako je Prvi uzrok Bog, kako mi onda možemo govoriti o Bogu? C.Colmo naglašava da je al-Fârâbî u svojim nastojanjima da odgovori na ova pitanja upravo pribjegavao negativnoj teologiji neoplatonizma. Opširnije o izvorima i primjeni negativne teologije u al-Fârâbîjevim spisima, vidjeti, Christopher A. Colmo (2005): *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*. Lanham:Lexington Books. Posebno pažnju obratiti na osmo poglavlje knjige *Neoplatonic Theology*, 120-131.

¹⁶³ *Kur'an*, Eš-Šura 42:11.

¹⁶⁴ O recepciji Majmonidova *Vodića* u djelima Meister Eckharta, vidjeti, Yossef Schwartz (2013): ‘Meister Eckhart and Moses Maimonides: From Judaeo-Arabic Rationalism to Christian Mysticism’. U: Jeremiah J. Hackett(ed.) (2013): *A Companion to Meister Eckhart*. Leiden, Boston: Brill, 389-415.

¹⁶⁵ Vidjeti, Ian Richard Netton (1989): *nav.djelo*.

¹⁶⁶ Opširnije o ovome vidjeti, Richard Walzer (2011):‘Komentar’. U: Al-Fârâbî (2011): *Uzorita država*, 226, posebno pogledati bilješku 155.

3.3. Teorija emanacije

Općepoznata je činjenica u povijesti filozofije da su Plotin i njegovi sljedbenici prvi uveli teoriju emanacije kako bi premostili prazninu između inteligibilnog i materijalnog svijeta, te su upravo pomoću toga procesa postepenog proistjecanja pokušali objasniti na koji način Prvi uzrok uvodi u postojanje cjelokupni univerzum, odnosno supralunarni i sublunarni svijet uključujući i ostale odvojene umnosti, dušu i svijet prirode. Teorija emanacije, prvenstveno je al-Fârâbîju poslužila kao sredstvo pomoću kojega bi na racionalan način mogao iskazati i opravdati svoj nauk o vječnosti svijeta, koji je u cijelosti preuzeo od Aristotela i koji je u izravnoj opreci s Objavom, tj. s učenjem da je Bog svijet stvorio *ex nihilo*. Naime, prema Aristotelu, Bog je Prvi pokretač odnosno Nužni bitak koji svijet održava u postojanju, tj. svijet postoji po nužnosti, te bilo kakve promjene uobičajenog toka stvari nisu moguće. Dakle, ovo učenje u cijelosti isključuje Božju intervenciju u svijetu, odnosno osporava Božje čudo, ali i svaku nagradu i kaznu koje obećava Kur'an. U ovome kontekstu Bog nema djelatnu ulogu u svijetu, te svijet ostaje nepromjenjiv čime se osporava sama Objava, ali i Božje upravljene prirodom, kao i svime što postoji, odnosno Božji atributi Aristotelovo razumijevanje odnosa Boga i svijeta ima za posljedicu određenje Boga kao Prvog principa i Nepokretnog pokretača koji je u stvari nužna i vječna sila koja predstavlja garant opstojnosti svijeta pomoću vječnog kretanja kojeg uzrokuje. Kao što smo već naglasili, ovo učenje koje je al-Fârâbî modificirao i preuzeo od Aristotela u potpunoj je suprotnosti s onim što Kur'an na više mjesta eksplicitno kazuje o stvaranju svijeta, tj. sa sunnijskim učenjem prema kojemu je Bog stvorio svijet iz ničega i u vremenu pomoću akta Božje volje.

Kasnije će al-Fârâbijevo učenje o vječnosti svijeta biti predmet kritike, prvenstveno od strane al-Ġazâlîja¹⁶⁷ i Majmonida.¹⁶⁸

Radi boljeg razumijevanja odnosa teorije emanacije i učenja o vječnosti svijeta, neophodno je ukazati na određene postavke al-Fârâbijeve filozofije koje u krajnjoj instanci određuju njegovu ontologiju i kozmologiju. Učenje o vječnosti svijeta svoje uporište ima u al-Fârâbijevoj nemogućnosti da napravi razliku između Božje volje i Božjeg znanja. Naime, prema al-Fârâbîju, Božje apsolutno znanje jest izvor i uzrok postojanja svih stvari, te stoga ne postoji volja koja bi stavila pod nadzor ovo uvođenje u postojanje. Emanacija nužno proistječe iz Božjeg poimanja sebe samog što istovremeno dovodi do toga da je Prvi lišen kako svoje volje tako i moći. Ovo stajalište posebno je naglašeno u *Uzoritoj državi*: „... nije moguće da bi – bilo u Njemu bilo izvan Njega – bilo nečega što bi priječilo da iz Njega proistječe bitak drugoga.“¹⁶⁹

¹⁶⁷ Al-Ġazâlî, u svome najznačajnijem filozofskome djelu *Nesuvislost filozofa* iznosi kritiku filozofskog učenja o vječnosti svijeta, kojega su zastupali, prije svih, Aristotel, al-Fârâbî i Ibn Sina. Naime, al-Ġazâlî razmatra četiri glavna argumenta kojima filozofi pribjegavaju u svome dokazivanju vječnosti svijeta, te ih posebno analizira, kritizira i osporava. Ovdje treba napomenuti da je al-Ġazâlîjeva kritika ali ne samo učenja o vječnosti svijeta već i drugih filozofskih teorija uglavnom arapsko-islamskih aristotelovaca- bila razlog stvaranja pogrešne karakterizacije al-Ġazâlîjevog učenja, odnosno stereotipa da je al-Ġazâlî protivnik filozofije te da je u cijelosti odbacuje. Naprotiv, al-Ġazâlîjeva djela, posebno *Meqâsid al-falâsifah* (*Namjere filozofa*, tj. njihovih učenja), obiluju vlastitim al-Ġazâlîjevim filozofskim teorijama, koje su snažno utjecale na razvoj zapadnoevropskih teorija filozofskog kauzalizma i teološkog voluntarizma. O al-Ġazâlîjevoj kritici al-Fârâbîja, vidjeti, Abu Hamid al-Ġazâlî (1993): *Nesuvislost filozofa*. Daniel Bučan (prev.). Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada. O stvaranju pogrešne percepcije al-Ġazâlîjevih djela, vidjeti, Adnan Silajdžić (2012): ‘Neki stereotipi vezani za razumijevanje Ġazâlîjevih djela’. *Znakovi vremena*, br. 55, 175-183.

¹⁶⁸ U djelu *Vodić za one što dvoje*, Majmonid podvrgava oštroj kritici Aristotelovo i al-Fârâbijevo učenje o vječnosti svijeta, smatrajući da svoje učenje nisu potkrijepili demonstrativnim dokazom. Majmonid smatra da je osnovna pogreška ovog učenja u tome što polazi od pretpostavke da je moguće dokazati nastanak svijeta na osnovu stanja svijeta koji nam je poznat. Prema Danielu Bučanu, Majmonid je uvidio da se manjkavost ovoga učenja nalazi u tome što se iz sublunarnog svijeta izvode zaključci o supralunarnome svijetu, odnosno transcendiranjem granica mogućeg iskustva, mi transcendiramo i granice onoga što može biti zaključeno iz toga iskustva. Kako bi smo što bolje shvatili ove postavke Majmonidove kritike ukratko ćemo iznijeti njegov argument protiv učenja o vječnosti svijeta: „Narav svega što u vremenu postaje nastajući poslije no što nije bilo-čak i ako je tvar toga već postojala te je samo odbacila jedan oblik i preuzela drugi-poslije njegove pojave, njegova dovršenja i njegova uobličjenja drukčija je od njegove naravi u stanju njegova nastajanja kad je počinjalo iz možnosti stupati u odjelovljenost, te drukčija i od njegove naravi prije no što se to pokrenulo da stupi u odjelovljenost [...] Iz naravi nečega, poslije no što je ono nastalo, dovršilo se postalo postojanim u svome najpotpunijem stanju, ne može se izvoditi nikakvo dokazivanje ni u kom pogledu glede njegova stanja u vrijeme kad se tek kretalo prema nastajanju. Niti se iz njegova stanja u vrijeme njegova kretanja prema nastajanju može izvoditi dokaze o njegovu stanju prije no što se tako počelo kretati. Kad god u tomu pogriješiš, izvodeći iz naravi nečega što je odjelovljeno dokaze o njegovoj naravi kad je bilo tek možno, pojavit će se u tebe ozbiljna sumnja, i stvari kojih je nastanak nužan činit će ti se nemogućima, a nužnim će ti se činiti stvari koje su nemoguće.“ Usp. Majmonid (2009): *Vodić za one što dvoje: drugi i treći dio*. Daniel Bučan (prev.). Zagreb: Demetra, II dio, 17 odjeljak, 68-69. Opširnije o Majmonidovoj kritici učenja o vječnosti svijeta te o njegovom gledištu da je svijet rezultat naumljene Božje činidbe, vidjeti, Daniel Bučan (2009): *Kako je filozofija govorila arapski*. Zagreb: Demetra, 271-282.

¹⁶⁹ Al-Fârâbî (2011): *Uzorita država*, 33.

Dakle, postojanje svega onog što nije Prvi, nužno proistječe iz Božjeg apsolutnog znanja, tj. onda kada Prvi poima Sebe samog. Smatrajući da je Božje znanje uzrok svega postojećeg; budući da je takvo znanje vječno i apsolutno savršeno, forme i vrste svih postojećih bića vječno egzistiraju u Bogu, te su stoga i one vječne. Na osnovu premisa da je Bog vječno biće i da svi ostali egzistenti vječno ko-egzistiraju, al-Fârâbî je mogao zaključiti da je njihovo uvođenje u vječno postojanje zapravo nužno. U prilog ovim konstatacijama, neophodno je istaći i al-Fârâbîjevo promišljanje iz *Uzorite države*: „Prvi je ono iz čega se biva. Budući da Prvi jest bitka kakvoga jest iz toga nužno slijedi da iz Njega (koji je vječan) bivaju druga bića kojih bitak nije po čovjekovoj volji i odluci: to su bića kojih se bitak u nekim slučajevima zamjećuje osjetom a u nekim se spoznaje samo pouzdanim dokazivanjem. Bitak onoga što biva od Njega jest po proistjecanju, i bitak toga jest po bitku drugoga, tako da bitak onoga što nije On proistječe iz Njegova bitka.“¹⁷⁰

Pored toga što je al-Fârâbî želio dokazati vječnost svijeta, on se također svojom argumentacijom suprotstavlja mutakallimunima ali i neposrednim oponentima Aristotelovog učenja, prevashodno Ivanu Filoponu¹⁷¹, te nastoji obraniti svoje i Aristotelovo učenje o vječnosti svijeta od njihovih argumenata koji brane tezu o konačnosti svijeta. Al-Fârâbî, iz premisa da je Bog, koji stvara svijet, vječan i da to čini oduvijek, zaključuje da svijet nikako ne može biti konačan, tj. on smatra da je potpuno nemoguće spojiti tezu mutakallimuna o konačnosti svijeta s činjenicom da je Bog vječan, jer kao što je nastojao da dokaže, iz Božje vječnosti nužno proistječe vječnost svijeta.

Al-Fârâbî teoriju emanacije eksplicitno izlaže na tri različita načina u tri potpuno odvojene rasprave što smo ih posebno naznačili u uvodu ovoga teksta. Svoj izrijek o

¹⁷⁰ *Ibid.*, 31.

¹⁷¹ U najmanje četiri svoje rasprave al-Fârâbî se bavi Filoponovim napadima na Aristotelovo učenje: u svome Komentaru na Aristotelovu knjigu *O nebesima*, zatim u *Komentaru na Aristotelovu Fiziku*, u knjizi *O promjenjivim bićima* i u raspravi *Protiv Ivana Gramatičara*. Prve dvije al-Fârâbîjeve knjige su izgubljene, jedino što je sačuvano od ovih djela i što nam potvrđuje da je al-Fârâbî njihov autor je nekolicina Ibn Rušdovih navoda. O trećoj raspravi postoje detaljni opisi koje u svojim djelima iznose Ibn Bâġġa, Ibn Rušd i Majmonid, a na osnovu kojih se može zaključiti da se al-Fârâbî na tom mjestu uglavnom bavi šestom knjigom Filoponove rasprave *Protiv Aristotela* i Aristotelovom teorijom kretanja i vremena iz *Fizike*. Budući da je Filoponova rasprava *Protiv Aristotela* izgubljena, njen sadržaj jedino je moguće odrediti na osnovu detaljnih Simplicijevih opisa; prema Simplicijevim navodima raspravu sačinjava šest knjiga: u prve četiri knjige Filopon uglavnom napada Aristotelova stajališta iz druge i treće knjige njegove rasprave *O nebesima*, u petoj knjizi Filopon napada učenje da kružno kretanje nema suprotnosti, koje Aristotel također iznosi u raspravi *O nebesima* (knjiga IV), i u šestoj knjizi napada nauk o vječnosti vremena i kretanja o kojem Aristotel govori u osmoj knjizi *Fizike*. Na kraju, al-Fârâbîjeva četvrta rasprava pod naslovom *Protiv Ivana Gramatičara* isključivo se odnosi na prvih pet knjiga Filoponovog djela *Protiv Aristotela*. Opširnije o al-Fârâbîjevoj obrani Aristotelovog učenja od napada Ivana Filopona, vidjeti, Muhsin Mahdi (1967): ‘Alfarabi against John Philoponus’. *Journal of Near Eastern Studies*, 233-260. U dodatku navedene studije nalazi se i engleski prijevod al-Fârâbîjeve rasprave *Protiv Ivana Gramatičara*, pod naslovom *Against John the Grammarian*, 253-260.

emanaciji al-Fârâbî započinje s Prvim uzrokom ili Prvim principom iz kojeg sve ostalo emanira ili proistječe. U raspravi *Upravljanje državom* al-Fârâbî naglašava da Prvi uzrokuje postojanje devet drugih uzroka i Djelatnog uma, tj. iz Prvog uzroka emanira svaka od devet odvojenih umnosti i Djelatni um kao deseta odvojena umnost, odnosno Prvi uvodi u postojanje devet bestjelesnih bića koja se još nazivaju i drugi uzroci zajedno s Djelatnim umom kao jedanaestim egzistentom supralunarnog svijeta. Svaki od ovih devet uzroka poima sebe sama i poima Prvi uzrok. Također, svaka od devet odvojenih umnosti uzrokuje i postojanje jednog od devet nebeskih tijela. Iz najvišeg u rangu drugih uzroka nužno proizlaze Prva nebesa, dok najniži uzrokuje postojanje Mjesečeve sfere. S druge strane, Djelatni um poima Prvi uzrok, zatim poima svih devet odvojenih umnosti, te sebe sama, međutim iz njega dalje ne proizlaze nebeska tijela.¹⁷²

Al-Fârâbîjevo objašnjenje emanacije iz *Upravljanja državom* podrazumijeva da Prvi uzrok uvodi u postojanje svih devet odvojenih umnosti kao i postojanje Djelatnog uma. Međutim, ovakvo razumijevanje emanacije dovodi do stvaranja određenih problema. Naime, al-Fârâbî na više mjesta izričito tvrdi da je Prvi jedan i nedjeljiv, te posve jednostavan. Iz takvih konstatacija nužno se nameće pitanje kako onda Prvi može uzrokovati više od jedne stvari, ukoliko uzmemo u obzir činjenicu da odvojene umnosti nisu identične, već se razlikuju jedna od druge? Ibn Rušd kaže: „da iz onoga što je jedno, utoliko što jest jedno, nužno proizlazi jedno. Stoga, kako je uopće moguće da iz jednog proistječe mnoštvo.“ Kogan ovo pravilo naziva pravilom jednosti.¹⁷³

U *Uzoritoj državi*, prilikom izlaganja teorije emanacije al-Fârâbî je mnogo dosljedniji pravilu jednosti nego u raspravi *Upravljanje državom*. Naime, u *Uzoritoj državi* se kaže da samo jedna nebeska umnost neposredno emanira iz Prvog uzroka, tj. najviša od netvarnih umnosti supralunarnog svijeta, koju al-Fârâbî naziva „drugi“, što znači da je drugi egzistent budući da se Božja egzistencija nalazi na prvom mjestu, te joj daje i naziv prvi intelekt ili prva odvojena umnost. Prva odvojena umnost ili prvi intelekt koji emanira iz Prvog uzroka poima sebe sama i poima Vrhovno biće, utoliko što je manje samodostatan od Prvoga, te se ne može ostvariti isključivo misleći vlastitu bit, nego također mora poimati i Prvi uzrok; isto pravilo važi i za ostale odvojene umnosti. Prvi intelekt, poimajući sebe sama uvodi u postojanje sferu Prvih nebesa, a kao ishod poimanja Prvog uzrokuje pojavu niže umnosti, tj. uvodi u postojanje treći egzistent, tj. drugi intelekt ili drugu odvojenju umnost. Time što je

¹⁷² Usp. Al-Fârâbî (2007): *Upravljanje državom*, 82.

¹⁷³ Vidjeti, Christopher Colmo (2005): *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, 121.

predmet vlastita mišljenja, druga nebeska umnost proizvodi sferu zvijezda stajačica, a poimajući Prvi uzrok iz nje nužno proizlazi četvrti bitak. Ovaj proces se nastavlja sve do devete odvojene umnosti koja također poima sebe samu i Prvi uzrok. Time što poima sebe samu uvodi u postojanje Mjesečevu sferu, a usmjeravajući svoje mišljenje prema Prvome uzrokuje pojavu desete nebeske umnosti, koju al-Fârâbî kasnije naziva Djelatnim umom.¹⁷⁴ Međutim, iako Djelatni um poima sebe sama i Vrhovno biće ovaj proces se završava, tj. s Djelatnim umom ova vrsta egzistencije nebeskih umnosti koje ne trebaju tvar dolazi do kraja, odnosno Djelatni um ne uzrokuje pojavu nebeske sfere niti uvodi u postojanje transcendentne entitete koji ne trebaju tvar, što potvrđuje i zadnji paragraf trećeg poglavlja *Uzorite države*: „... s njime se završava ona vrsta bitka koji ne trebaju tvari i nikakva podmeta, a to su od tvari izdvojene stvari, koje su u sućini umnosti i pojamna bića. S Mjesečevom krugljom završava bitak nebeskih tijela, a to su ona što se po naravi giblju kružno.“¹⁷⁵

Međutim, ovdje se nameće još jedno pitanje - kakva je onda funkcija Djelatnog uma? U raspravi *Upravljanje državom* al-Fârâbî naglašava da je: „funkcija Djelatnog uma u tome da bdije nad čovjekom, i nastojanje da ga se ima dostiže najviši nivo savršenstva koji čovjek može dostići, a to je apsolutna sreća, što je za čovjeka dosezanje razine Djelatnog uma.“¹⁷⁶ Na drugome mjestu, u svome djelu *O intelektu*, al-Fârâbî objašnjava da Djelatni um proizvodi svijet postajanja.¹⁷⁷ Richard Walzer smatra da se al-Fârâbî prilikom takvog opisa supralunarnog svijeta, najvjerojatnije oslanja na neku kasnu grčku tradiciju. Međutim taj neposredni izvor je izgubljen, te je al-Fârâbî prvi filozof koji zastupa takvo stajalište.¹⁷⁸

Nadalje, treba istaći da u *Upravljanju državom* svi drugi uzroci poimaju Vrhovno biće, međutim iz toga ništa ne proistječe. S druge strane, u *Uzoritoj državi*, odvojena umnost poima Prvi uzrok i time uzrokuje pojavu niže umnosti. Ono što je još bitno naglasiti je da u *Uzoritoj državi* al-Fârâbî ne kaže za Djelatni um da poima svih devet ostalih odvojenih umnosti koje se nalaze između njega i Vrhovnog bića, dok u *Upravljanju državom* takvo što

¹⁷⁴ Opširnije, vidjeti al-Fârâbî (2011): *Uzorita država*, drugo i treće poglavlje, 31-41, također, vidjeti detaljno objašnjenje teorije emanacije, Richard Walzer (2011): *nav. djelo*, 215-217, 227-233.

¹⁷⁵ Al-Fârâbî (2011): *Uzorita država*, 41.

¹⁷⁶ Al-Fârâbî (2007): *upravljanje državom*, 82.

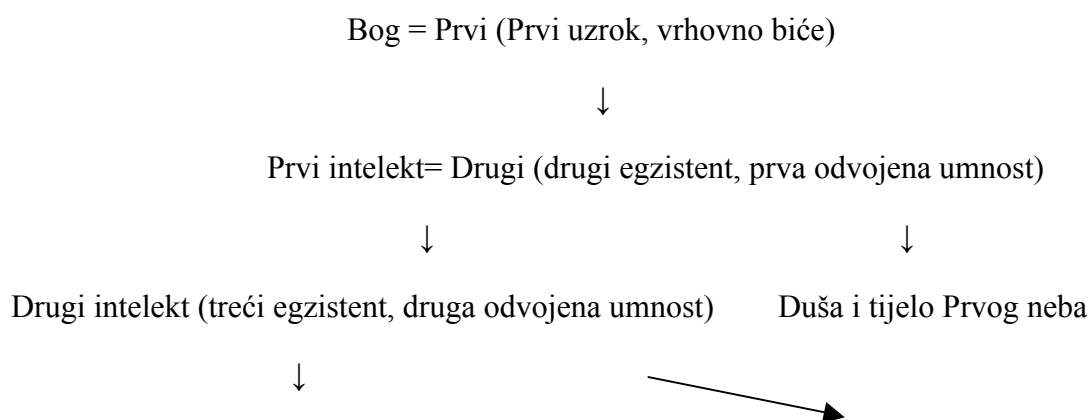
¹⁷⁷ „Jasno je (zahir) da bića na koja Djelatni um djeluje jesu bilo tjelesnine bilo moći u tjelesninama što nastaju i propadaju – kako je to objašnjeno u Aristotelovoj knjizi *O nastajanju i propadanju*: nebeska tijela prvotni su uzroci što djeluju na te tjelesnine i providaju tvari podloge na koje djeluje Djelatni um.“ Cit. prema, Richard Walzer, *nav. djelo*, 228. Usp. Al-Fârâbî (2007): ‘Risāla fi l-‘aql: On the Intellect’. U: John McGinnis and David C. Reisman (eds.) (2007): *nav. djelo*, 77.

¹⁷⁸ Vidjeti, Richard Walzer (2011): *Ibid.*

ipak čini. Treću verziju emanacije al-Fârâbî iznosi u svom *Komentaru na Zenonov traktat*.¹⁷⁹ Suštinska razlika u odnosu na interpretaciju teorije emanacije u *Uzoritoj državi* ogleda se u tome što al-Fârâbî ovdje dodaje da odvojene umnosti, preciznije od treće umnosti pa do Djelatnog uma, osim što su predmet vlastita mišljenja i što poimaju Vrhovno biće, također poimaju i prvu i drugu umnost koja je u ovoj raspravi još i trijadična, također kao i u *Upravljanju državom* Djelatni um poima svih devet drugih uzroka što se nalaze između njega i Prvoga.¹⁸⁰

Na osnovu al-Fârâbîjevih iskaza iz prethodno spomenutih rasprava moguće je konstruirati slikovit prikaz njegove teorije emanacije, prvenstveno zbog lakšeg razumijevanja ali i izbjegavanja pojedinih poteškoća koje nastaju ako ovu teoriju analiziramo samo na osnovu jedne rasprave. Budući da al-Fârâbî na više mjesta parcijalno izlaže svoju teoriju emanacije, što naizgled može biti i kontradiktorno ako se ovi iskazi promatraju zasebno, neophodan je cjelovit pristup njegovom djelu koji će nastojati sagledati sve ove zasebne elemente, što bi u konačnici trebalo rezultirati stvaranjem boljeg uvida u jedinstvenost al-Fârâbîjeva stava o teoriji emanacije.

Schema 1: Al-Fârâbîjeva teorija emanacije¹⁸¹



¹⁷⁹ Vidjeti, Al-Fârâbî (1996): 'Commentary on the Treatise of Zeno, The great man Of Greece: *Risâla Zaynûn al-kabîr al-yûnânî*'. U: Joseph Kenny (1996): *nav.djelo*.

¹⁸⁰ Opširnije o različitim interpretacijama emanacije u al-Fârâbîjevim djelima, vidjeti, Masshad Al-Alaf (2003): *The Essence of Islamic Philosophy*. Washington: Islamic Information Center, 114-126.

¹⁸¹ Ova shema konstruirana je na osnovu detaljne analize i usporedbe al-Fârâbîjevih stavova o emanaciji koje je iznio u *Uzoritoj državi*, *Upravljanju državom* i *Komentaru na Zenonov traktat*. Uz određene modifikacije uvjetovane prethodnom analizom, također su konsultirani radovi suvremenih interpretatora al-Fârâbîjeve filozofije koji na sličan način tretiraju ovu problematiku. Posebno vidjeti, Ian Richard Netton (1989): *nav. djelo*, 114-123, 125-129; Joseph Kenny (1996): *Ibid*; Masshad Al-Alaf (2003): *Ibid*.

roditelji – niti po tomu što bi bitak onoga što je u bitak stupilo iz Njega Njemu pribavljalo kakvu upotpunjenost, kao što je to slučaj s nama s većinom stvari što nastaju od nas, primjerice kad time što drugome dademo novac od toga drugoga dobijamo počast ili zadovoljstvo [...] No bitak prvoga nije radi čega što nije On sam, pa ni radi toga da bi što drugo stupilo u postojanje, tako da bi svrha njegova postojanja bila uvođenje u postojanje drugih stvari, te bi tako uzrok Njegova bitka bio izvan Njega, a On ne bi bio prvi uzrok [...] Prvi ne ostvaruje potpunost koju prije toga ne bi imao a koja bi bila mimo Njegove potpunosti [...] On je jednodna bit i jednodna sućima po kojoj On sam jest sućima, i po čemu drugo potječe od Njega.¹⁸²

Ovdje je neophodno ukazati na očigledne probleme i slabosti što proizlaze iz al-Fârâbîjeve interpretacije emanacije. Kao prvo, postavlja se pitanje: zašto se stvari uvode u postojanje, kada su i same vječne? M. Al-Alaf smatra da je al-Fârâbî upravo pomoću teorije emanacije nastojao objasniti i prevladati ovaj problem. Međutim, s druge strane, A. Khalil ističe da je teorija emanacije, al-Fârâbîja dovela do drugog problema, odnosno njegova argumentacija je poprilično neuvjerljiva u pokušaju da odgovori na pitanje o tome zašto iz Prvog uzroka, tj. njegovog samopoimanja uopće proistječe postojanje.

Upravo je al-Ġazâlî uvidio ovu slabost al-Fârâbîjeva učenja, tj. njegovu nemogućnost da osigura jasnu i logičnu uzročnu vezu između Božje misli i emanacije. Al-Ġazâlî primjećuje da se ovaj problem ne odnosi samo na Božju bit, već je on prisutan i u al-Fârâbîjevu razmatranju odvojenih umnosti koje usmjeravajući svoju misao na Vrhovno biće uzrokuju pojavu nižih umnosti. Može se reći da al-Fârâbî nije bio u stanju da ponudi valjan dokaz na temelju kojeg bi bila zasnovana logička nužnost emanacije. A. Khalil dalje smatra da nas upravo to dovodi i do nemogućnosti uspostavljanja jasne veze između emanacije i Prvog uzroka¹⁸³, jer kao što smo vidjeli, al-Fârâbî naglašava da ovo proistjecanje ni na koji način ne utječe na bit Prvoga, te iz takvog iskaza nužno se nameće pitanje zašto al-Fârâbî uopće uvodi emanaciju.

¹⁸² Al-Fârâbî (2011): *Uzorita država*, 31. Što se tiče same emanacije al-Fârâbî kaže da je nemoguće da se ne pojavi isto kao što bi bilo nemoguće da sunce ne emituje zrake svjetlosti, upravo na osnovu tog iskaza al-Fârâbî zaključuje da Prvi i univerzum vječno koegzistiraju. Vidjeti, *Ibid.*, 33.

¹⁸³ Atif Khalil (2000): *nav.djelo*, 92.

Al-Fârâbîjeva dosljednost filozofskom aksiomu da samo jedno može proizaći iz Jednoga osobito je naglašena u njegovom iskazu da dualnost nastaje iz prve odvojene umnosti, koja je također jedna, dakle multiplicitet ne proistječe neposredno iz Božije biti. Osim što je u svojim filozofskim promišljanjima bio vjeran grčkim filozofima, ovaj primjer pokazuje al-Fârâbîjevu neupitnu vjernost i odanost osnovnim principima islama, prije svega tome da nema drugog boga osim Allaha Jedinog. Dakle, al-Fârâbî je nastojao da uvođenjem drugog egzistenta u stvaranje mnoštva osigura apsolutnu savršenost Prvome, međutim time je zapao u još jednu poteškoću, točnije, postavlja se pitanje na koji način mnoštvo derivira iz Prvoga? Vidimo da al-Fârâbî vješto nastoji izbjeći ovaj problem uvođenjem posebnog entiteta tj. drugog egzistenta između Prvog uzroka i dualiteta druge nebeske umnosti, tvrdeći da prva odvojena umnost (koja je također jedna jer proistječe iz Prvoga) generira dualitet poimajući sebe samu i Vrhovno biće, ipak ovakvo postuliranje implicira postojanje dualnosti u prvoj odvojenoj umnosti, zbog toga što uključuje dvije potpuno odvojene i različite djelatnosti, te je stoga upitna i njena jednost, ali i al-Fârâbîjeva dosljednost principima koje nastoji podržati.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Vidjeti, *Ibid.*, 93-94.

4. AL-FARABIJEVO UČENJE O SREĆI

4.1. Pojam apsolutne sreće

Al-Fârâbîjevo učenje usmjereno je, između ostalog, na objašnjenje i razumijevanje odnosa između religije, filozofije, teologije i vjersko-pravne nauke, kao i njihove primjene u islamu. Ova teorija zahtijevala je jedan specifičan pristup filozofiji čiji se primarni zadatak, kao što smo ranije istakli, reflektira kroz nastavak ideje antičke filozofije, te određenjem njezine uloge u islamskom duhovno-kulturnom prostoru, što podrazumijeva objašnjenje glavnih rasprava najznačajnijih antičkih filozofa, prvenstveno zbog toga što je al-Fârâbî smatrao da se u njima nalazi ključ za razumijevanje i dostizanje sreće. Osim toga, al-Fârâbî je čvrsto vjerovao da je učenje o sreći suština antičke filozofije, a kako je sebe smatrao najznačajnijim elementom njezine transmisije u islamski svijet i najvažnijom karikom u nastavku projekta antičke filozofije, onda je sasvim jasno zašto ovo učenje predstavlja centralno mjesto njegove filozofije. Upravo to potvrđuje i opći prikaz ove teme koji al-Fârâbî pruža u raspravi *Dostizanje sreće*, gdje nam pokazuje da je središnji interes njegovih filozofskih nastojanja usmjeren na istraživanje i razumijevanje sreće, te njezinog konačnog dostizanja.

Budući da je sreća centralna tema al-Fârâbîjevih najznačajnijih rasprava, on na više mjesta eksplicitno govori o njezinom određenju. Ukratko, dostizanje sreće se sastoji u težnji da se dosegne nivo Aktivnog ili Djelatnog uma¹⁸⁵, te da se tako sudjeluje u njegovoj

¹⁸⁵ Al-Fârâbîjevo učenje o Djelatnom umu vjerojatno vodi porijeklo iz Aristotelovog spisa *O duši*: „Postoji takav um kojim sve postaje i drugi koji sve čini kao neka kakvoća (snaga) kao svjetlo. I svjetlo na neki način čini boje u potenciji bojama u ostvarenju. Ovaj je um odvojen, netpan, nepomišan, po svojoj je biti djelatnost. Naime, ono koje tvori uvijek je vrednije od onoga koje trpi i prouzrok je materije.“ Opširnije vidjeti, Aristotel (1996): *O duši i Nagovor na filozofiju*. Zagreb: Naklada Naprijed, 79. Kao što smo već itakli, Richard Walzer smatra da se al-Fârâbî, opisujući supralunarni svijet u kojem Djelatni um zauzima mjesto desete odvojene umnosti, najvjerojatnije oslanja na neku kasno – grčku tradiciju. Pored toga, Walzer tvrdi da al-Fârâbî u svojoj

nematerijalnosti. S druge strane, u svome najglasovitijem spisu *Uzorita država*, al-Fârâbî kaže da se prva savršenost ogleda kroz prisutnost prvih pojmova u čovjeku, koji mu služe samo da bi dosegnuo apsolutnu sreću, tj. stanje kad ljudska duša postigne savršenost u bitku i postane jedna od supstancija koje su odvojene od tvari. Prema al-Fârâbîju, ljudska duša u tom stanju ostaje zauvijek, s tim da je njezin stupanj niži od stupnja Djelatnog uma.¹⁸⁶

Prema al-Fârâbîju, sreća se dostiže putem slobodnih djelovanja, misleći pri tome na misaona, tjelesna i voljna djelovanja. Treba reći, da to nisu bilo kakva kretanja, nego je riječ o određenim djelovanjima zahvaljujući određenim raspoloživostima i navikama. U uvodnom dijelu spisa *Dostizanje sreće*, govori se o tome da tim djelovanjima treba da odgovaraju određeni tipovi vrlina, tj. teorijske vrline, praktičke vrline, moralne vrline i praktičke vještine: „Narodi i stanovnici gradova dostižu sreću u prvom, ovozemaljskom životu i apsolutnu sreću u životu poslije smrti, kada se ispune četiri ljudske stvari: teorijske vrline, praktičke vrline, moralne vrline i praktičke vještine.“¹⁸⁷

U skladu s prethodno iznesenim određenjima sreće, naša analiza u ovom i narednim odjeljcima usmjerena je na nekoliko aspekata al-Fârâbîjeve filozofije koji su usko povezani s ovom temom, tako da zapravo čine njezinu osnovu. Naime, al-Fârâbîjevo poimanje sreće oblikuje nekoliko temeljnih odrednica njegove misli koje proizlaze kako iz antičke filozofije, tako i iz njegove vlastite duhovne tradicije. Kao što smo već u uvodu istakli, primarni cilj ove analize je da pokaže u kojoj mjeri su ovi izvori, tj. antička filozofija, s jedne, i islam, shvaćen kao duhovni, povijesni i kulturni fenomen, čija je ukupnost znanja, principa i vjerovanja uglavnom utemeljena na Objavi, s druge strane, doprinijeli razvoju al-Fârâbîjevih stavova o sreći. Osim toga, time se posebno želi naglasiti da al-Fârâbîjevo učenje o sreći nije isključivo zasnovano na učenjima grčkih filozofa kako se uglavnom pretpostavlja u većini radova suvremenih interpretatora njegove filozofije, već je naprotiv, u najmanju ruku, u istoj, ako ne i u većoj mjeri oblikovano pod utjecajem drugog izvora čije je podrijetlo neovisno od

teoriji emanacije izjednačuje odvojene umnosti s melecima odnosno duhovnim bićima, što još jednom upućuje na to da on religijske nazive razumijeva kao simbole filozofijske istine. U raspravi *O principima bića ili Upravljanje državom*, al-Fârâbî izjednačuje Djelatni um s melekom ili anđelom Objave (malakût, rûh al-amîn ili rûh al-qudus). Al-Fârâbî kaže: „Djelatni um treba nazivati ‘zaštitni duh’ i ‘sveti duh’ – budući da mu se dodjeljuju slični nazivi poput ova dva – njegov rang bi trebali nazivati kraljevstvom nebeskim.“ Al-Fârâbî (2007): ‘Al-Siyasât al-madaniyyah: Political Regime or Principles of Beings (Six Principles)’. U: John McGinis and David C. Reisman (eds. and trans.): *Classical Arabic Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 82; Usp., arapski tekst, Al-Fârâbî (1993): ‘Kitâb as-siyâsa al-madaniyya al—mulaqqab bi-mabâdî al-mawgûdât.’ U: Fauzi M. Najjar (Arabic text, Edited with an Introduction and Notes) (1993): *Al-Fârâbî's The Political Regime: Al-Siyâsa al-madaniyya also known as The Treatise on the Principles of Beings*. Beirut: Dar el-Mashreq Publishers, Second Edition, 32; Richard Walzer (2009): *nav. djelo*, 228.

¹⁸⁶ Al-Fârâbî (2011): *Uzorita država*, 93.

¹⁸⁷ Al-Fârâbî (1962a): *nav. djelo*, 13.

antičke filozofije. Kako bi stekli što bolji uvid u ovu temu, te proniknuli u suštinu al-Fârâbîjevih stavova o sreći, ovu analizu ćemo razložiti na nekoliko bitnih segmenata. Kroz razumijevanje al-Fârâbîjeva učenja o vrlinama i metodama njihove realizacije, koncepta apsolutne sreće, ideje poglavara, te njegova učenja o duši i intelektu pokušat ćemo objasniti kompleksnost učenja o sreći, posebno uzimajući u obzir one aspekte koji se javljaju kao posljedica njegova neposrednog susreta s bogatstvom islamske duhovnosti. To se prvenstveno odnosi na al-Fârâbîjevo poimanje uloge i značaja poslanstva i Poslanika, zatim na njegovo poimanje islamskog određenja duše, te s tim u vezi dvojakog značenja džihada.

Također se razmatra i utjecaj kur'anske eshatologije, jer je al-Fârâbîjevo razumijevanje apsolutne sreće neodvojivo od vječnosti života poslije smrti, što predstavlja jednu od najvažnijih tema u islamu. Povezujući tako grčku filozofiju s osnovnim postavkama islama, al-Fârâbî je nastojao realizirati nekoliko ciljeva. Prije svega, time je pokušao prevladati, ili bolje rečeno, nadograditi učenja svojih prethodnika, ne zanemarujući tako vlastitu tradiciju koja mu je u konačnici omogućila stvaranje jedinstvene teorije o sreći, čija je uloga, između ostalog, objašnjenje antičke filozofije koje će istovremeno predstavljati i osnovu za njezin dalji razvoj u povijesti filozofije. U ovome odjeljku (4.1.) nećemo ulaziti u detaljnu analizu i eksplikaciju al-Fârâbîjeva učenja o sreći, jer je to osnovna namjera posljednjeg odjeljka (4.3.) ovog dijela rada, nego ćemo istaći opća određenja apsolutne sreće, te u skladu s tim, ukazat ćemo na one elemente i koncepte koji u određenoj mjeri oblikuju i predstavljaju pozadinu al-Fârâbîjevih stavova o sreći. Dakle, namjera ovog odjeljka je u tome da omogući što bolji uvid u kompleksnost al-Fârâbîjeva učenja o sreći iz koje proistječe njegov konačan stav o ovoj temi, koji je, kao što smo već rekli, predmet interesiranja posljednjeg odjeljka.

Uvidom u al-Fârâbîjeva djela uočavamo razliku između ovozemaljske sreće i apsolutne sreće, koja se dostiže u životu poslije smrti. U spisu *Dostizanje sreće* ova razlika je jasno naglašena, međutim, u drugim raspravama, osim na jednom mjestu u djelu *Upravljanje državom*, al-Fârâbî više ne spominje zemaljsku sreću, što ukazuje na to da je njezina važnost sekundarne prirode u odnosu na apsolutnu sreću, te da je potrebna samo u ovom životu kako bi se postigla apsolutna sreća u životu poslije smrti. Stoga ćemo u daljem izlaganju pojam sreće isključivo razumijevati u kontekstu apsolutnog savršenstva ili apsolutne sreće. S druge strane, ako želimo točno odrediti što predstavlja apsolutna sreća u okvirima cjelokupne al-Fârâbîjeve filozofije, može se reći, na osnovu njegovih stavova o toj problematici, da osim toga što zauzima centralno mjesto njegova filozofskog sustava, jest, prije svega, apsolutno

dobro kojem se teži radi samoga sebe i kojem se ni na koji način ne teži zbog nečeg drugog, jer kako kaže al-Fârâbî: „Blaženstvo je dobro kojemu se teži radi njega samoga, kojemu se nikad ne teži zato da bi se njime postiglo što drugoga, a iznad njega nema ničeg drugoga većeg što bi čovjek mogao postići.“¹⁸⁸ Dakle, apsolutna sreća se s pravom smatra najvišom svrhom života i osnovom ljudske egzistencije. Al-Fârâbî izričito na više mjesta govori o tome da nas je Bog stvorio radi dostizanja sreće, tj. apsolutnog savršenstva, i prema njegovom mišljenju sve ono što pomaže čovjeku da dostigne sreću je uzorito i dobro, ali ne radi njega samoga već radi sreće. S druge strane, kako kaže al-Fârâbî: „činidbe koje su prepreka blaženstvu zle su i ružne činidbe, a raspoloživosti i imanja što su izvorište tih činidaba su manjkavosti i niska svojstva.“¹⁸⁹

Kao najviše savršenstvo, apsolutna sreća se sastoji u tome da duša dospije do takve razine savršenstva, gdje joj za postojanje više nije potrebna materija. Međutim, al-Fârâbî naglašava, da nije dovoljno sâmo razumijevanje sreće i postojanje svijesti o njoj, potrebna je žudnja za srećom, tj. da je učinimo svrhom našeg života. Na osnovu ovih općih određenja apsolutne sreće možemo vidjeti da se al-Fârâbî u određenoj mjeri oslanja na Aristotoleovo učenje. Ovu sličnost u određenjima sreće, najbolje ćemo vidjeti, ako usporedimo al-Fârâbîjevo prethodno izneseno poimanje apsolutne sreće kao najviše svrhe ljudskoga života s Aristotelovim stavovima o sreći iz *Nikomahove etike*. Prema Aristotelu, postoji više ciljeva, tako da neke od njih biramo isključivo radi drugih ciljeva. Iz toga proizlazi da ne mogu svi ciljevi biti krajnji što je za Aristotela najveće dobro za koje se opredjeljujemo uvijek zbog njega samoga, a nikada zbog nekog drugog cilja. Aristotel takav cilj poistovjećuje sa srećom, jer kako kaže, sreću biramo uvijek zbog nje same, a nikada zbog nečeg drugog. Za razliku od sreće, druga dobra biramo za cilj, ali se za njih opredjeljujemo i zbog sreće, jer za nas predstavljaju oruđe u dostizanju sreće. Stoga je sreća za Aristotela nešto savršeno i potpuno dovoljno samo sebi, prema čemu su usmjerene sve ljudske djelatnosti.¹⁹⁰

Dakle, Aristotel i al-Fârâbî se slažu tome da je sreća najviše dobro i svrha života, koju uvijek biramo radi nje same, a nikada zbog nečeg drugog. Međutim, ono po čemu se al-Fârâbî razlikuje od Aristotela, pa i od Platona, jest odnos između vrlina i sreće. Prema Aristotelu, vrlinama težimo zbog njih samih, ali i radi sreće. Na primjer, Platon kaže, da

¹⁸⁸ Al-Fârâbî (2011): *Ibid.*, 93.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 95.

¹⁹⁰ Usp. Arist. *EN* I.7, 1097a-1097b.

pravičnost, koja je vrlina, biramo radi nje same. Dok, s druge strane, kod al-Fârâbîja vrlinama težimo samo radi sreće. Iako postoji ova razlika, sasvim je jasno da se dvojica filozofa slažu oko značaja vrlina u dostizanju sreće, čiju ćemo ulogu i metode njihove realizacije posebno objasniti u narednom odjeljku. Međutim, ono što je bitnije u ovome kontekstu jest činjenica da je al-Fârâbîjev koncept apsolutne sreće usklađen s osnovnim principima islamskog vjerovanja, što se posebno očituje kroz njegovo razlikovanje ovozemaljske i apsolutne sreće. Time je al-Fârâbî neposredno ukazao na postojanje života poslije smrti, što je tema koja predstavlja jedno od centralnih mjesta islamske duhovnosti. Pored toga, kako bismo u potpunosti shvatili al-Fârâbîjevo određenje apsolutne sreće, te konzekventno tome i njegovo odstupanje od grčkih prethodnika, potrebno je objasniti neke osnovne postavke islama, prije svega, određenje duše i pojam džihada, kojih je al-Fârâbî itekako bio svjestan, te ujedno predstavljaju bitnu osnovu njegova cjelokupnog učenja i jedno od glavnih polazišta njegova poimanja apsolutne sreće. U vezi s tim, ukratko ćemo izložiti i al-Fârâbîjevo učenje o duši i intelektu, koji također predstavljaju bitan preduvjet u shvaćanju centralne ideje al-Fârâbîjeve filozofije.

Al-Fârâbî u svojim raspravama često upotrebljava značenje džihada¹⁹¹ kao oružanog sukoba, što predstavlja temu koja je posebno interesantna suvremenim interpretatorima njegove misli, o čijim će stavovima nešto više riječi biti u narednom odjeljku. Međutim, ovdje valja istaći kako je ovaj pretjerani interes za razumijevanjem al-Fârâbîjeva određenja džihada kao oružanog sukoba doveo do potpunog zanemarivanja al-Fârâbîjeve upotrebe pojma džihada u jednom daleko širem značenju, koje se nikako ne iscrpljuje u fenomenu oružanog sukoba, te stoga zahtijeva dodatno objašnjenje, koje ujedno doprinosi razumijevanju jednog od glavnih faktora al-Fârâbîjeva odstupanja od grčkih filozofa, tj. njihovog određenja sreće. Naime, u skladu s islamskom teologijom, čovjek i univerzum su stvoreni teleološki, tj. najvažniji cilj u životu čovjeka je dosezanje Boga, odnosno povratak Bogu. Prema Kur'anu, svaki čovjek je rođen s božanskim duhom udahnutim u njega, i u tom kontekstu je potrebno razumijevati i islamsko određenje duše, koja dostiže apsolutnu sreću, a samo dosezanje ovisi o njezinom razvoju. Ne ulazeći u analizu pojedinačnih stupnjeva duše,

¹⁹¹ Etimološki, imenica džihad je izvedena iz korijena dž h d, koji nosi slijedeća značenja: iskušati, isprobati, nastojati, truditi se, naprezati se, zalagati se i sl., a imenica izvedena iz tog glagola znači: naprezanje, zalaganje, stremljenje, borba, borba na Božijem putu, rat protiv nevjernika, nasilnika i svih vrsta neprijatelja. Iz toga očigledno proizlazi, da pojam džihada notira na širok spektar značenja. Opširnije, o značenju i interpretacijama pojma džihad, vidjeti, Sušić, H. (2005): 'Dimenzije džihada'. *Znakovi vremena*, Vol. 8, br. 26/27, 22-41.

na ovom mjestu ćemo se zadržati na razumijevanju značenja džihada koje je povezano s ovim određenjem duše i koje prvenstveno treba shvatiti kao njezinu borbu. Upravo, upotreba ovog značenja džihada kao borbe duše ima poseban značaj u al-Fârâbîjevim promišljanjima o apsolutnoj sreći.

Kao prvo, treba naglasiti, da džihad nikako nije sveti rat i muslimanski teolozi takvo određenje džihada u potpunosti odbacuju, odnosno u Kur'anu ne postoji sintagma sveti rat: „Jer, da mu je dat naziv sveti rat, on bi sigurno velikim svojim dijelom bio shvaćen gotovo isključivo u čisto oružanom smislu, a time bi bile zatrpane ostale dimenzije do kojih je naročito Muhammedu, a.s. bilo posebno stalo.“¹⁹² Pojednostavljenje i svođenje pojma džihada isključivo na oružani sukob, očigledno su rezultat nepoznavanja osnova islama ali i specifičnih političkih revandikacija u pojedinim kulturno-povijesnim etapama razvoja moderne povijesti, što je posebno svojstveno zapadnoevropskim misliocima i orijentalistima; također, ovakva kvalifikacija nije nepoznanica u islamskom svijetu, a posebno je zastupljena kod islamskih fundamentalista. Džihad je, prvenstveno, usmjeren na aktivnu promjenu postojeće realnosti i u sebe uključuje biološke, ekonomske, etičke i druge napore, ali i oružani sukob u doslovnom smislu riječi. Međutim, sa stanovišta Kur'ana, ali i predanja poslanika Muhammeda neprihvatljivo je svođenje džihada na oružanu borbu. Kada govorimo o džihadu kao borbi duše tj. velikom džihadu, ali i u kontekstu al-Fârâbîjeve filozofije, mislimo, prije svega, na jednu, duhovnu, svakodnevnu borbu čovjeka sa samim sobom, odnosno, na borbu protiv svega što u čovjeku predstavlja prepreku u dostizanju savršenstva, i svakako je očito, na osnovu analize i uvida u al-Fârâbîjeva djela, da on u svojim filozofskim promišljanjima o sreći, između ostalog, upotrebljava značenje džihada kao borbe duše.

Dakle, ljudska duša prvenstveno je određena borbom koja se odvija unutar nje same, i osoba pomoću te borbe postaje svjesna jedne više, dublje realnosti, odnosno riječ je o borbi čovjeka sa samim sobom, o nadilaženju određenja ovozemaljskog života, strasti i svega materijalnog. Ovako shvaćena borba podrazumijeva promjenu čovjekove nutrine i ovozemaljskog života u jedan novi način života, u kojem se istinski shvaća realnost, a zanemaruje materijalno i prolazno.

Kao što je u uvodu rada naglašeno, u Kur'anu se na više mjesta govori o krajnjem cilju ljudske egzistencije i pojmu duše u smislu njezine stvorenosti i mogućnosti usavršavanja. Također, jasno je da čovjek predstavlja najviše i najsavršenije Božje stvorenje, te da je Bog

¹⁹² *Ibid.*, 23.

stvorio čovjeka kako bi dostigao apsolutnu sreću u narednom životu putem jasno određenog velikog džihada odnosno borbe duše, tj. čovjeka sa samim sobom. Upravo ovi koncepti islama omogućili su al-Fârâbîju da se udalji od svojih grčkih prethodnika i da ne zapadne u svojevrsni eklekticizam; ove osnove islama, svakako su al-Fârâbîju osigurale uvjete da i u svom određenju apsolutne sreće primijeni jednu od glavnih ideja svog filozofskog sustava, a to je primjena sinteze filozofije i religije, što ujedno predstavlja poseban doprinos islamskoj filozofiji.

Može se uočiti postojanje mnogih sličnosti s učenjima Platona i Aristotela i evidentno je da se al-Fârâbî u velikoj mjeri, u svome razumijevanju apsolutne sreće, oslanja na njihove rasprave o toj problematici, međutim, njegovo udaljavanje od grčke filozofije, koje je zasnovano na razumijevanju i prihvaćanju gore navedenih koncepata islama, najbolje se ogleda u tri slijedeće tačke, koje su uz određene promjene na tragu razmatranja Samah Elhajibrahima o ovoj temi: prvo, al-Fârâbî sasvim eksplicitno navodi teleologijski proces, tj da je Bog stvorio čovjeka kako bi dostigao apsolutnu sreću; drugo, al-Fârâbîjev proces dostizanja sreće, između ostalog, uključuje i praktičku borbu koja je bliža islamskom poimanju velikog džihada odnosno borbe duše sa strastima, nego Aristotelovom pojmu *theoria*; treće, al-Fârâbîjev koncept sreće nije isključivo vezan za filozofe, nego je dostupan i masama koje mogu dostići sreću putem ovog procesa.¹⁹³ Na osnovu prethodno rečenog, možemo zaključiti da proces dostizanja sreće, za al-Fârâbîja ne predstavlja izoliranu teorijsku kontemplaciju kao kod Aristotela, već podrazumijeva i svakodnevnu praktičku borbu čovjeka sa samim sobom, koja ne isključuje teorijski napor, te će tako i apsolutna sreća dostignuta na ovaj način biti dvojakog karaktera: i praktička i teorijska, odnosno riječ je o sveobuhvatnoj prirodi sreće, a ne o isključivo teorijskoj ili praktičkoj prirodi sreće.

¹⁹³ Usp. Samah Elhajibrahim (2006): *nav. djelo*, 15.

4.2. Al-Fârâbîjevo učenje o vrlinama

U spisu *Dostizanje sreće* al-Fârâbî daje detaljan prikaz svoga učenja o vrlinama, te pokazuje kako se one mogu dostići. Prema al-Fârâbîju, teorijske vrline se sastoje u znanostima, čija je svrha razumijevanje svih bića koja imaju apsolutnu izvjesnost. Dio ovog znanja čovjek posjeduje od samog početka, bez svijesti o tome kako ga je stekao – to su prve premise ili primarno znanje. Prvo, čovjek mora da razumije uvjete i stanja tih prvih premisa kao i njihova određenja, dok se ostalo stječe istraživanjem, meditacijom, izučavanjem i učenjem. Nakon što su principi bića poznati, pred čovjeka se stavlja jedan novi zahtjev, a to je potraga za drugim višim principima, koji nisu tjelesnine niti su u tjelesninama, već su metafizičkog karaktera. Al-Fârâbî kaže: „da prirodni principi nisu dovoljni za razumijevanje metafizike i postizanje sreće i savršenstva. Evidentno je da su potrebna drugi principi, tj. racionalni, intelektualni principi, čije osnovno razumijevanje također nije dovoljno da bi se postigla sreća i čovjek treba da usavršava te principe.“¹⁹⁴ Odnosno, prema al-Fârâbîju, čovjek se mora udružiti s drugim ljudskim bićima, zato što izolirana individua nije u stanju da postigne potpuno savršenstvo. Drugim riječima, ne može se postići sreća izvan okvira političke zajednice iz koje proistječu znanost o čovjeku i politička znanost. Al-Fârâbî, dalje objašnjava, da u okviru ovih znanosti, koje su metafizičke prirode, treba shvatiti prve premise ovog roda, odnosno treba istražiti i shvatiti svako biće u ovom rodu sve dok se ne dostigne biće, koje uopće ne posjeduje prethodno spomenute principe, već je samo po sebi Prvi princip svih bića. Nakon razumijevanja Prvog Bića, al-Fârâbî preporučuje da se istraži utjecaj Prvog Bića na sva druga bića, što bi trebalo rezultirati znanjem krajnjih uzroka svih bića.¹⁹⁵ Pošto je Prvi uzrok spoznat, potrebno je, u skladu s al-Fârâbîjevim učenjem o sreći, istražiti sve one stvari koje su dobre, vrle, plemenite i korisne za postizanjem savršenstva. S druge strane, također, moraju se znati i one stvari koje sprječavaju postizanje sreće.

Praktičke vrline odnose se na inteligibilije, koje se razlikuju po vremenu i mjestu, kao što su događaji koji se javljaju slučajno ili po nečijoj volji, primjerice, prirodne katastrofe i ratovi. Najkraće, prema al-Fârâbîju, praktičke vrline služe ostvarenju dobra i onoga što je najkorisnije, uslijed čega volja slijedi upute intelekta. Što se tiče moralnih vrlina, koje također

¹⁹⁴ Al-Fârâbî (1962a): *Ibid.*, 21-22.

¹⁹⁵ Usp. *Ibid.*, 23-24. Opširnije objašnjenje ovog procesa dali smo u trećem poglavlju, vidjeti, 62-63.

predstavljaju jedan od zahtjeva za postizanje sreće, al-Fârâbî ističe, da su one uvjet za posjedovanje praktičkih vrlina, što implicira, da osoba koja želi dobro za sebe, ali isto tako i za druge mora imati krepostan i moralan karakter. Iz ovog skraćenog opisa sadržaja vrlina, u skladu s al-Fârâbîjevim djelom *Dostizanje sreće*, može se zaključiti, da su teorijske vrline, praktičke vrline, moralne vrline i praktičke vještine nerazdvojne i neophodne da bi se postigla apsolutna sreća. Shodno tome, al-Fârâbî smatra da se teorijska vrлина, najviša praktička vrлина, najviša moralna vrлина i najviša praktička vještina realiziraju samo u onim ljudima koji su za njih sposobni na osnovu svoje prirode, odnosno u onim ljudima koji imaju superiornu prirodu i vrlo velike potencijale. Zapravo je ovdje riječ, kao što ćemo vidjeti, o al-Fârâbîjevom idealnom poglavaru. Nakon što se ove četiri vrline realiziraju u takvoj osobi, al-Fârâbîju ostaje drugi važan problem a to je objašnjenje realizacije ovih vrlina među narodima i gradovima, tj. način na koji narodi i građani idealne države mogu postići ove vrline, pa samim tim i sreću.

Prvo, trebamo imati u vidu al-Fârâbîjev stav o tome da svaka osoba potrebuje učitelja koji će ga voditi k postizanju sreće.¹⁹⁶ Slično, grad ili narod trebaju vođu koji će ih voditi prema sreći. Prema al-Fârâbîju takav vođa može biti imam, filozof ili zakonodavac, koji u kontekstu njegove cjelokupne filozofije imaju istu funkciju.¹⁹⁷ Drugo, ali ne i manje bitno, jest znanje takve osobe da utjelovi ili objektivizira ove vrline u gradovima i narodima; al-Fârâbî naglašava: „da on posjeduje takvu snagu, tj. mogućnost i kapacitet realizacije svake od pobrojanih vrlina unutar gradova ali i naroda.“¹⁹⁸

Praveći jasnu razliku između teorijskih i praktičkih vrlina, u skladu s *Nikomahovom etikom*¹⁹⁹, al-Fârâbî uvodi dvije primarne metode realizacije vrlina, odnosno govori o dva načina pomoću kojih građani uzorite države mogu postići ove vrline: poučavanjem i

¹⁹⁶ Al-Fârâbî (1963): *nav. djelo*, 35.

¹⁹⁷ „Da budemo jasni prema vama, ideja filozofa, idealnog poglavara, princa, zakonodavca i imama, zapravo jest jedna te ista ideja.“ Vidjeti, Al-Fârâbî. (1962c): ‘Falsafat Aristûtâlis: The Philosophy of Aristotle, the Parts of his Philosophy, the Ranks of Order of its Parts, the Position from which he Started and One he reached’. U: M. Mahdi (trans. with intr.) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Free Press of Glencoe, 79. Ovaj primjer najbolje pokazuje pokušaj al-Fârâbîja da sintetizira filozofiju i religiju, ali također, što naglašava prof. Elhajibrahim, time se želi istaći i značaj politike i političkog djelovanja u islamu, vidjeti, Samah Elhajibrahim (2006): *nav. djelo*, 6. Za al-Fârâbîja, filozofija predstavlja najvrjedniju znanost, čija je svrha upravo postizanje apsolutne sreće, stoga, filozof ili kralj koji je stekao filozofiju i sreću mogu voditi državu i njezine građane k istoj. Al-Fârâbî smatra da nas religija, isto kao i filozofija, opskrbljuje znanjem o prvom principu i uzroku bića, odnosno, one zajedno rade na postizanju sreće, s tim da se religija zasniva na imaginaciji a filozofija na konceptu intelektualne percepcije. U tom smislu imam i filozof imaju istu svrhu.

¹⁹⁸ Al-Fârâbî (1962a): *nav. djelo*, 35.

¹⁹⁹ Al-Fârâbî, gotovo doslovno, preuzima Aristotelovu podjelu vrlina: „Vrlina se dijeli na dvije vrste, na intelektualnu i na moralnu. Intelektualna duguje i svoj postanak i svoj razvoj uglavnom nastavi, zato ona zahtjeva vremena i iskustva; moralna vrлина, naprotiv, dolazi s navikom.“ Usp. Arist. *EN* II.1, 1103a

formiranjem karaktera. Poučavanjem, putem uvjerljivih argumenata, u narod i gradove uvode se teorijske vrline, a formiranje karaktera je postupak uvođenja praktičkih vrlina i vještina i to navikavanjem građana da čine ona djela koja proistječu iz praktičkog stanja karaktera, pobuđujući tako u njima odlučnost da čine takva djela. Za al-Fârâbîja, kao i za Aristotela, svrha političkog života se sastoji u tome da se građani učine sretnima, što se i dešava putem moralnog navikavanja.

Za al-Fârâbîja, postoje dva načina usađivanja kreposnog karaktera kroz navikavanje, jedan, za sve one koji su podložni da se njihov karakter formira voljno, i drugi, za one čiji se karakter može formirati samo pomoću kompulzije. Ove dvije metode su toliko različite za al-Fârâbîja, što se reflektira u činjenici da je njegov poglavar primoran da angažira dvije grupe kreposnih ljudi koje će ih realizirati. Jedna grupa primjenjuje retoriku i njene uvjerljive argumente na one koji su voljni, a druga se služi kompulzijom²⁰⁰, koja je namijenjena za one nenaklonjene i neposlušne.²⁰¹ Za razliku od al-Fârâbîja, kod Aristotela se u oba slučaja radi o vrstama etičke kompulzije: jedna se bazira na retorici, nagradi i zadovoljstvu, a druga se zasniva na zakonu i kazni; prva, dominira u odgajanju mladih, a potonja bi trebala da dominira u etičkom formiranju odraslih, kojima nije dovoljna sama retorika. Na ovom mjestu vidimo i prvu razliku u pristupu ovoj problematici; kod Aristotela obje metode etičke edukacije sadrže u sebi neku vrstu etičkog poticaja, dok za al-Fârâbîja to nije slučaj, naime, samo druga metoda navikavanja građana, koja se primjenjuje na neposlušne, sadrži u sebi kompulziju. Michael J. Sweeney smatra, da al-Fârâbî, prije svega, želi naglasiti dihotomiju između dviju metoda, više nego što bi ih prikazao kao dvije vrste istog roda etičke sile.²⁰² Međutim, odmah nakon razdvajanja ovih metoda, al-Fârâbî ih ujedinjuje, naglašavajući da obje forme moralne edukacije jesu provedba autoriteta, koji pripada jednoj osobi. Zapravo, radi se o jednoj etičkoj sili, samo se primjenjuje na dva različita načina, koji su drugačiji po stupnju, ali ne i vrsti.²⁰³

²⁰⁰ Pojam kompulzije ili etičkog poticaja koji upotrebljava al-Fârâbî preuzet je također iz *Nikomahove etike* i nastaje onda kada Aristotel uvodi spomenutu podjelu vrlina na intelektualne i moralne, odnosno, kada govori o ulozi zakonodavaca u stjecanju moralnih vrlina: „Dokaz za to je i to što se zbiva u državi: zakonodavci navikavanjem čine građane dobrima, i to je želja svakog zakonodavca. Oni među njima, međutim, koji to ne sprovode kako treba griješe, i po tome se razlikuje dobro državno uređenje od rđavog.“ Usp. Arist. *EN* II.1, 1103b. Također, vidjeti, usporednu studiju Michaela J. Sweenya, gdje je jedan od centralnih problema upravo pojam kompulzije u filozofskim učenjima Aristotela i al-Fârâbîja. Michael J. Sweeney (2007): ‘Philosophy and jihad: al-Farabi on compulsion to happiness’. *Review of Metaphysics*, Vol. 60, 543-572.

²⁰¹ Usp. Al-Fârâbî (1962a): *Ibid.*

²⁰² Michael J. Sweeney (2007): *nav. djelo*, 548.

²⁰³ Al-Fârâbî (1962a): *Ibid.*, 35-36.

Druga, veoma bitnija razlika između dvojice filozofa ogleda se u njihovom ograničavanju autoriteta države u navikavanju građana na vrlinu, tj. u postavljanju ograničenja na tu odgovornost. Za Aristotela svrha političkog života jest vrlina, te je prema njegovom učenju, kao što smo vidjeli, neophodan vanjski poticaj ili autoritet koji će naviknuti nekoga da čini plemenita djela, jer se ona ne pojavljuju odmah kao korisna i ugodna. Pošto država posjeduje autoritet da navikava građane na vrlinu, tako se nameću i ograničenja takve odgovornosti. Aristotel govori o dva ograničenja odgovornosti države, u kontekstu moralnog navikavanja, to su porodica i veličina polisa. Za Aristotela djetinjstvo predstavlja odgovarajuće razdoblje za moralno navikavanje, dok su roditelji najučinkovitiji moralni autoritet, odnosno, idealna odgovornost za moralno navikavanje ostaje unutar porodice, prije nego u okvirima vlasti i države, i kada moralno navikavanje unutar porodice prestane, nastupaju zakoni države kao vanjski autoritet. Drugo ograničenje ove odgovornosti predstavlja, kao što smo rekli, veličina grada, jer samo unutar grada je moguće da građani znaju moralni karakter drugih stanovnika.

Što se tiče al-Fârâbîja, on gotovo u cijelosti preuzima Aristotelovo učenje o vrlinama, kao i činjenicu da su one svrha političkog života. Međutim, odbija ograničenja političke odgovornosti o kojima govori Aristotel. Al-Fârâbî smatra, da je narod prirodnije ograničenje od grada zato što je zasnovano na onome što on naziva prirodnim karakterom: „Apsolutno savršena ljudska društva podijeljena su u narode. Narodi se razlikuju jedan od drugog na osnovu prirodnog sastava i prirodnog karaktera – ali i na osnovu još nečega što je kompozitno (iako konvencionalno svoju bazu ima u prirodnim stvarima) a to je jezik, odnosno idiom pomoću kojeg građani komuniciraju i izražavaju sebe.”²⁰⁴ Plod tog karaktera jest prirodno, lingvističko i imaginativno jedinstvo, koje je veće od onoga koje posjeduje grad, ali ipak manje od ljudske prirode.²⁰⁵ Međutim, al-Fârâbî ide i korak dalje u odnosu na svoje grčke prethodnike, kada govori o velikim društvima koja u sebe uključuju cijeli svijet i države srednje veličine o čemu će više riječi biti u narednim odjeljcima.

Al-Fârâbî, također, ne prihvata Aristotelovu naklonost prema porodičnom autoritetu, umjesto toga, smatra da je prirodnije ograničenje političke odgovornosti religija. Naime, radi se o tome, da religija, isto kao i narod, ima oblikovan prirodni karakter, koji ujedno određuje

²⁰⁴ Al-Fârâbî (1963): *nav. djelo*, 32.

²⁰⁵ Veliki doprinos razumijevanju ove problematike dao je Michael J. Sweeney u svojim raspravama, posebno, o kompulziji i moralnom navikavanju građana u filozofskom učenju Aristotela i al-Fârâbîja vidjeti, Michael J. Sweeney (2007): *nav. djelo*, 543-572.; o Aristotelovim i al-Fârâbîjevim ograničenjima političke odgovornosti u kontekstu moralnog navikavanja građana na vrlinu, vidjeti, Michael J. Sweeney (2009): ‘Aquinas on limits to political responsibility for virtue: a comparison to Al-Farabi’. *Review of Metaphysics*, Vol. 62, 819-847.

i sposobnost ljudi da je prihvate. Ovdje još jednom možemo uočiti značajan utjecaj islamske duhovne i kulturne tradicije koja je u bitnome oblikovala al-Fârâbîjeve stavove o ovoj problematici, a ogleda se u al-Fârâbîjevom nerazdvajanju vrline i religije, i dok god to postoji, odluka za džihadom (u smislu rata) treba biti donesena na osnovu sposobnosti ljudi da prihvate religiju, odnosno, treba uzeti u obzir činjenicu da je ta ista sposobnost da se prihvati religija različita i nejednaka.

Zbog same teme ovog istraživanja, nećemo dublje ulaziti u analizu, nego ćemo samo kratko ukazati, što je i neophodno, na al-Fârâbîjevo poimanje i upotrebu džihada, u ovom kontekstu, prvenstveno shvaćenog kao rat, odnosno kao jedan od načina da se stanovnici osvojenih država dovedu do vrline, pa samim tim i do sreće. Ovisno o tome na koji način tumačimo i shvaćamo al-Fârâbîja, i samo značenje ovako pojmljenog džihada će referirati na različite stvari, stoga je najbolje da vidimo kako se al-Fârâbîjevo razumijevanje džihada kao rata očitava u djelima suvremenih interpretatora al-Fârâbîjevog učenja. Michael J. Sweeney navodi tri različite pozicije među suvremenim filozofima, koje se odnose na al-Fârâbîjevu upotrebu džihada kao rata, te dodaje i svoju četvrtu, koja nam se čini najobuhvatnijom i najprihvatljivijom ako se džihad u okvirima al-Fârâbîjeve filozofije shvaća samo na ovaj način, tj. kao oružani sukob ili rat.

Prema prvoj al-Fârâbî želi da pomoću filozofije podrži muslimansko poimanje džihada, odnosno metodologija filozofije neovisno opravdava islamski poziv na džihad. Ovu poziciju zastupaju u svojim djelima Charles Butterworth, Ann Lambton i Eric Rosenthal. Drugu poziciju zastupa Joel Kramer, smatrajući da al-Fârâbî čini suprotno, da pomoću muslimanskog poimanja džihada podržava filozofiju, dok Joshua Parens u svojoj analizi al-Fârâbîjevog razumijevanja džihada govori o tome da se al-Fârâbî služi filozofijom kako bi kritizirao muslimansko poimanje džihada. Na kraju, Michael Sweeney smatra da al-Fârâbî ustvari kritizira filozofiju pomoću religijskog poimanja džihada. On smatra da za al-Fârâbîja religija, u najmanju ruku, pruža djelomično rješenje filozofskog problema kompulzije.²⁰⁶

Koju god teoriju prihvatili ili se s njom složili, ono što je ovdje bitnije istaći jest utjecaj islama i islamske teologije, koji doprinosi jedinstvenosti al-Fârâbîjeva učenja, pa samim tim i pobijanju određenih tvrdnji o al-Fârâbîjevom eklekticizmu, koji je više bio

²⁰⁶ Opširnije, o suvremenim interpretacijama al-Fârâbîjevog razumijevanja džihada kao rata, vidjeti, Michael J. Sweeney (2007): *nav. djelo*, 543-545.

svojstven kasnim neoplatoničarima²⁰⁷, ali i stavova prema kojima je al-Fârâbî doslovno preuzeo i iščupao iz konteksta učenja grčkih filozofa, prije svih Platona i Aristotela, i kao takve ih prenio u islamski svijet. Naravno, treba ukazati i na jedan veoma bitan nedostatak svih prethodno iznesenih interpretacija al-Fârâbijeve razumijevanja džihada. Naime, riječ je o pojednostavljenom i reduciranom poimanju ovog koncepta, jer se u potpunosti previđa mnogo bitnije al-Fârâbijevo razumijevanje džihada kao borbe čovjeka sa svojim strastima, a u okvirima al-Fârâbijeve filozofije shvaćena kao borba duše u dostizanju sreće, o čemu smo detaljno govorili u prethodnom odjeljku.

4.3. Ideja prvog poglavara

Al-Fârâbijevo učenje o Prvom poglavaru predstavlja vrhunac njegove filozofije i središte njegova kompleksnog filozofskog sustava, na prvom mjestu, zbog toga što je al-Fârâbî pomoću ove ideje nastojao dati konačan sud o pojmu apsolutne sreće. Osim toga, al-Fârâbijeve eksplikacija uloge Prvog poglavara u dostizanju sreće u sebi sublimira sve prethodno izložene koncepte njegova učenja, istovremeno predstavljajući razrješenje veoma važnog pitanja koje neizbježno proistječe iz njegovih stavova o sreći: naime, da li je sreća ili apsolutno savršenstvo o kojem al-Fârâbî govori u svojim djelima uopće dostižno u ovom životu? Naravno, al-Fârâbî ne daje jasan odgovor na ovo pitanje, štoviše, on u svojim djelima uopće o tome ne govori. Ako pri tome još uzmemo u obzir poteškoće uvjetovane postojanjem brojnih pokazatelja u al-Fârâbijevim djelima koji upućuju na to da sreća nije dostižna u ovozemaljskom životu, te da predstavlja ideal koji se treba slijediti ako želimo postići spasenje duše, onda je potvrđan odgovor na ovo pitanje gotovo nemoguć.

Ipak, prema mišljenju Miriam Galston, poglavlja o Idealnom poglavaru i revelaciji iz *Uzorite države* idu u prilog pozitivnom odgovoru na ovo pitanje. Prvi uvjet koji mora biti ispunjen da bi se postiglo stanje apsolutne sreće je da prirodna dispozicija postane materijom

²⁰⁷ Ova razlika između al-Fârâbija i neoplatoničara najbolje se ogleda u njihovom različitom pristupu i odnosu prema učenjima Platona i Aristotela, tj. al-Fârâbijeve napor usmjeren je prema sintezi učenja dvojice velikih filozofa, što se u potpunosti suprotstavlja eklekticizmu kasnih neoplatoničara, koji su, primjerice, u svojoj interpretaciji Aristotela, težili eliminaciji svega što se razlikuje od Platonovog učenja, kao i onog što je prijetilo da uništi jedinstvo Grčke misli, kako su ga oni shvaćali. Opširnije o razlikama u učenju al-Fârâbija i neoplatoničara, te o al-Fârâbijevom islamskom neoplatonizmu, vidjeti, Majid Fakhry (1965): 'Al-Farabi and the reconciliation of Plato and Aristotle'. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 4, 469-478.

pasivnog intelekta koji je postao inteligencija u aktu, a kada se to desi, kaže al-Fârâbî, pasivni um postaje materijom stečenog uma, a ovaj zatim postaje materijom Aktivnog ili Djelatnog uma. Al-Fârâbî naglašava, da kada se sve to sabere u čovjeku, tada se on uspijeva uzdići na nivo Djelatnog uma. Al-Fârâbî takvog čovjeka identificira s Prvim poglavarem uzorite države koji je postigao ovo stanje apsolutne sreće i čiji je primarni zadatak u tome da i druge vodi prema istom cilju. Upravo ova ideja predstavlja pozadinu al-Fârâbîjevih nastojanja da stvori sliku društva u kome će svi biti sretni, jer kako kaže u raspravi *Upravljanje državom*, sreća je dobro samo po sebi, ona je krajnji cilj kome čovjek stremlji i iza toga nema nikakvog drugog cilja. Time se otkriva još jedna bitna činjenica koja određuje al-Fârâbîjevo poimanje apsolutne sreće, a to je pitanje njezine realizacije. Slijedeći Aristotela u svojim razmatranjima o sreći, al-Fârâbî polazi od toga da je čovjek, po prirodi, društveno biće koje svojim djelovanjem, u suradnji s drugima, oblikuje zajednicu u kojoj živi, zadovoljavajući tako vlastite potrebe koje se ne mogu ostvariti ako ne postoji ova povezanost. Stoga ova nužnost zadovoljenja ljudskih potreba koja dovodi ljude u međusobnu vezu i iz koje proistječe činjenica da je čovjek zoon politikon, upućuje na to da izolirani pojedinac nije u stanju dostići ovo savršenstvo. U skladu s tim je i al-Fârâbîjev stav da se sreća isključivo može realizirati u društvima, narodima i državama koje predvodi božanski inspiriran Prvi poglavar, čiji će nam opis pobliže osvijetliti odgovor na gore postavljeno pitanje. Al-Fârâbî u petnaestom poglavlju Uzorite države iznosi detaljan opis Prvog poglavara pri tome navodeći glavne preduvjete koji su neophodni da se bude poglavar. Ne ulazeći u pojedinosti svake od karakteristika Prvog poglavara, ovdje ćemo ukratko objasniti koncept nadahnuća koji zauzima jedno od središnjih mjesta u al-Fârâbîjevu objašnjenju apsolutne sreće. Prema al-Fârâbîju, čovjek koji je dostigao nivo Djelatnog uma, tj. na kojeg je sišao Djelatni um, jest onaj koji je nadahnut. Naime, Djelatni um ima posredničku ulogu između Boga i čovjeka, tako što posredstvom stečenog uma izlijeva na njegov trpni um i na njegovu moć predočivanja ono što se od Boga Uzvišenog izlijeva na njega. U prvom slučaju, takav čovjek postaje filozof, a u drugom poslanik. Za al-Fârâbîja takav čovjek je dostigao najviši stupanj sreće i on za svoje opstojanje više ne potrebuje tvar, odnosno njegova duša u dostizanju nivoa Djelatnog uma postaje jedna od supstancija odvojenih od tvari. Pored drugih karakteristika koje ćemo izložiti nešto kasnije, upravo ovo stanje za al-Fârâbîja predstavlja glavni preduvjet da se bude poglavar Uzorite države.²⁰⁸ Ovaj koncept nadahnuća prvenstveno je bitan zbog toga što al-Fârâbî u ovome kontekstu uvodi Objavu koja pored filozofije ima jednaku ulogu u

²⁰⁸ Al-Fârâbî (2009): *nav. djelo*, 117.

dostizanju sreće. Zapravo, takav čovjek, tj. poglavar Uzorite države, nadahnut je Božjom objavom.²⁰⁹

Na osnovu ovih stavova, ipak možemo ustvrditi kako je apsolutna sreća dostižna, te da je takvo stanje moguće ako čovjek posredstvom uma uspije transcendirati materijalnu egzistenciju. Dakle, ljudi koji su dostigli nivo Djelatnog uma i kod kojih su se moći duše aktualizirale mogu postići ovo savršenstvo. Upravo takav čovjek je al-Fârâbîjev Prvi poglavar koji je postigao apsolutnu sreću tako što se uzdigao na nivo Djelatnog uma. On je istovremeno filozof²¹⁰ i poslanik, jer iz dvojake veze s Djelatnim umom izvire sve filozofske spoznaje i znanja utemeljena na poslaničkoj inspiraciji od Boga, koja su neophodna za vođenje države i njezinih građana prema savršenstvu²¹¹. Povrh svega, njegova primarna zadaća je propisivanje i normiranje zakona tako da se građanima uzorite države omogućí postizanje sreće.

Nadalje, al-Fârâbî ističe da ne može svako biti poglavar, prvenstveno zbog toga što se ljudi razlikuju, kako u svojim intelektualnim sposobnostima i fizičkom snagom, tako i izvršavanjem moralnih djela i postizanjem uzvišenih navika mišljenja. Za al-Fârâbîja, poglavar je ili prvi u rangu i nije podčinjen nikome, ili je drugi po rangu pa vlada nekima ali je i sam nekome podčinjen. Njemu nije potrebna ničija pomoć, a nauke, znanja i umijeća njegov su sastavni dio i nije mu potrebno vodstvo bilo koje osobe u bilo kojem pogledu. Njegova struka i intelektualne sposobnosti moraju nadilaziti sve ostale težnjom prema sreći, istovremeno uz težnju svih procesa unutar uzorite države prema istom cilju. Ovdje, također trebamo ukazati na pojam uzorite ili idealne države koji je usko povezan s al-Fârâbîjevem konceptom poglavara i pravične vladavine.

²⁰⁹ Daniel Bučan (2009): bilješka 99. U: *Ibid.*, 174

²¹⁰ Ovu karakterizaciju poglavara kao filozofa al-Fârâbî zasigurno preuzima od Platona, jer upravo odredba prema kojoj filozofi trebaju vladati predstavlja jednu od njegovih najznačajnijih političkih inovacija bez koje ne bi bilo moguće uspostaviti pravdu u polisu. Vidjeti, Ryan K. Balot (2006): *Greek Political Thought*. Oxford: Blackwell Publishing, 206; Prema Platonu, istinski filozofi su više u dodiru sa realnošću nego obični ljudi i on uspostavlja pozadinu za svoju političku hijerarhiju, s filozofima kao vladarima, pozivajući se na njihovo poznavanje realnosti. Međutim, kada je riječ o ovoj realnosti, Platon tu ne misli na svijet pojedinačnih stvari koji je dostupan osjetilima, već na svijet inteligibilnih ideja koji je poznat razumu. Međutim, za razliku od Platonovog filozofa koji je morao napustiti svijet ideja kako bi se pozabavio javnim poslovima, al-Fârâbîjev filozof se morao povezati s duhovnim bićima, jer je njegova glavna uloga u tome da dovede građane uzorite države tom cilju, budući da o toj vezi sa supralunarnim svijetom ovisi sreća. Vidjeti, Henry Corbin (1977): *Historija islamske filozofije I*. Sarajevo: IP Veselin Masleša, 181.

²¹¹ Riječ je o tome da se poslanik i filozof sjedinjuju s istom inteligencijom, a ono što omogućuje ovakvu koncepciju jest identifikacija meleka Džibrila s Djelatnim umom. Prema Corbinu, ovdje se ne radi o racionalizaciji Svetog duha, nego upravo obrnuto i ova identifikacija Meleka Objave i Meleka Spoznaje predstavlja bitan preduvjet poslaničke filozofije, pa će, između ostalog, al-Fârâbîjevo učenje biti upućeno i u tom smjeru. Vidjeti, *Ibid.*

U skladu s vlastitim učenjem o vrlinama, al-Fârâbî je podijelio društvo na četiri staleža: mudraci, upravljači, zanatlije i radnici. Slijedeći Platonovo razumijevanje pravičnosti, al-Fârâbî smatra da se ona realizira tako što će svaki stalež i svaki član određenog staleža raditi posao za koji je predodređen, što upućuje na to da nisu svi ljudi po prirodi jednaki. Pored toga, sasvim je očito da al-Fârâbî prilikom razumijevanja društva i države nastoji primijeniti principe na kojima se zasniva njegova metafizika. Koherentni sustav supralunarnog svijeta u kojem je vrlo jasno određena hijerarhija bića, polazeći od Prauzroka iz kojeg postepeno putem emanacije isijava bogatstvo inteligibilnog svijeta koje završava s Djelatnim umom, pokazuje kako uloga i dignitet određene inteligencije ili nebeske sfere ovisi od mjesta u tom strogom rasporedu inteligibilnih bića. Upravo takvu preciznu sliku al-Fârâbî nastoji izgraditi među ljudima u uzoritoj državi, gdje će svaki čovjek na osnovu mjesta u toj hijerarhiji zauzimati određeni društveni položaj iz kojeg proistječu različiti statusi, uloge i utjecaji, ali pretpostavka da se vlada nad drugim.

U ovome kontekstu veoma je važno određenje zajednice iz *Knjige o religiji*, gdje al-Fârâbî kaže: „Zajednica može biti pleme, grad ili distrikt, veliki narod ili mnoštvo naroda.“²¹² Općenito, u arapskom jeziku, riječ *ummet* označava skupinu, zajednicu, sljedbenike, ali i zajednicu muslimana bez obzira na njihovu nacionalnu ili državnu pripadnost. Na osnovu prethodno spomenutog određenja zajednice Al-Fârâbî savršena društva dijeli u tri vrste: velika, srednja i mala, smatrajući da se u njima odvijaju svi procesi nužni za opstojanje zajednice. Velika društva se sastoje od mnoštva naroda koji se udružuju i surađuju jedna s drugima. Srednje društvo sačinjava narod, dok je malo zasnovano na gradu - državi. Prema al-Fârâbîju ove tri vrste predstavljaju savršena društva. Stoga je za al-Fârâbîja grad - država prvi stupanj savršenstva. Ovdje uočavamo prvu bitniju razliku u odnosu na Platona. Iako al-Fârâbîjeva teorija društva odgovara Platonovom polis, on ide korak dalje u odnosu na Platona i govori o velikim društvima koja u sebe uključuju cijeli svijet i narode srednje veličine. Razlog ovog al-Fârâbîjevog pothvata, prema mišljenju Sankarija, leži u al-Fârâbîjevom islamskom okruženju, odnosno u univerzalnom aspektu islama kao načina života.²¹³ I kod ove klasifikacije društva vidimo da al-Fârâbî u svojim razmatranjima grčke filozofije polazi od islamskih principa. Njegova teorija društava nije ograničena na Platonov

²¹² Al-Fârâbî (2001): 'Kitâb al-milla: Book of Religion.' U: Charles Butterworth (ed. and trans.) (2001): *nav. djelo*, 93.

²¹³ Vidjeti, Farouk A. Sankari (1970): *nav. djelo*.

i Aristotelov polis, jer u pokušaju da pomiri islam i grčku misao, al-Fârâbî je smjestio čovjeka u društvo koje je iznad polisa, a to je muslimanska zajednica.²¹⁴

S druge strane, osnovu Platonove političke filozofije trebamo tražiti u društveno-povijesnoj situaciji tadašnje Atene, koja ulazi u period svoga raspadanja i još uvijek ne mijenja svoju društvenu i političku zbilju. Međutim, i Platon je poput al-Fârâbîja pokušao da se sa svojim filozofsko-političkim promišljanjima suprotstavi sveprisutnijoj nejednakosti i općem političkom egoizmu svoga doba. Ono što je također važno istaći jest činjenica da al-Fârâbî nije želio ograničiti ovaj termin na konkretnu društvenu strukturu kao što je to slučaj kod Platona. Naime, u širem značenju, riječ *ummet* nužno ne referira na konkretnu-povijesnu zajednicu ljudi, jer u kontekstu Objave, *ummet* je ujedno vremenska i vanvremenska kategorija, te je u posebnom odnosu sa samim poslanstvom i linearnim poimanjem vremena u islamu. Naime, prema islamskom vjerovanju, svaka prethodna Objava je usko povezana s konkretnom zajednicom ljudi, dok je Kur'an posljednja Božja objava upućena preko poslanika Muhameda cijelom čovječanstvu, tj. svim svjetovima za sva vremena. Stoga je *ummet* primarna, vrhovna, univerzalna i maternja zajednica svih ljudi koji ne moraju isključivo biti muslimani. Upravo u okviru ovog značenja treba razumijevati i al-Fârâbîjevo određenje zajednice i društva što najbolje potvrđuje Majmonidovo prihvaćanje osnovnih koncepcija njegova učenja o sreći, te s tim u vezi i njegova poimanja zajednice koje bi u slučaju isključenja onih koji nisu muslimani bilo neprihvatljivo za Majmonida s obzirom na njegovu pripadnost drugačijoj duhovno-religijskoj tradiciji.

Iako al-Fârâbîjeva klasifikacija savršenih društava uključuje velika društva koja obuhvaćaju cjelokupno čovječanstvo, kao i narode koji predstavljaju dio čovječanstava, al-Fârâbî, ipak, najviše pažnje posvećuje gradu – državi, prvenstveno zbog toga što je smatrao da se vrline najprije u njoj mogu realizirati, iz čega nužno proistječe da je i sreću najlakše ostvariti u takvoj društvenoj strukturi. Govoreći o različitim tipovima država, al-Fârâbî za uzoritu državu kaže da je to država u kojoj se ostvaruje suradnja radi postizanja sreće: „Država koja je uspostavljena radi suradnje u stvarima kojima se postiže istinsko blaženstvo, jest uzorita država, a društvo u kojem se surađuje radi postizanja blaženstva jest uzorito društvo.”²¹⁵ Prilikom njezina određenja, al-Fârâbî, prije svega, uzoritu državu uspoređuje s univerzumom, držeći se čvrsto principa metafizike koje smo detaljno izložili u prethodnom poglavlju. Pored toga, on za uzoritu državu kaže da je i poput živog organizma čiji svi organi

²¹⁴ Opširnije o tome, vidjeti, Harry Bone (1997): ‘Al-Fârâbî’. U: Brian Carr and Indira Mahalingam (eds.) (1997): *Companion encyclopedia of Asian philosophy*. London, New York: Routledge, 781-800.

²¹⁵ Al-Fârâbî (2009): *nav. djelo*, 109.

međusobno pomažu jedan drugom u cilju očuvanja života i gdje postoji jasna hijerarhija organa u kontekstu dominacije i podčinjenosti, što podrazumijeva da svaki organizam, kao i svaka složena cjelina mora imati poglavara.²¹⁶ Time al-Fârâbî želi ukazati da isto tako u uzoritoj državi treba postojati poglavar koji će vladati po uzoru na Gospodara univerzuma.²¹⁷ Zapravo, njegova uloga u državi slična je funkciji Prvog principa u univerzumu, jer, kao kaže al-Fârâbî: „odnos Prvoga uzroka spram ostalih bića jest poput odnosa kralja uzorite države prema drugim njezinim dijelovima.“²¹⁸ Stoga se građani uzorite države trebaju pokoravati božanski inspiriranom Prvom poglavaru, jer će uz taj uvjet njihova suradnja voditi prema apsolutnoj sreći kroz realizaciju intelektualnih vrlina i činjenje dobrih djela na temelju pridržavanja šerijata.²¹⁹

²¹⁶ Sasvim je jasno da se al-Fârâbîjeva usporedba uzorite države s organizmom u dobroj mjeri zasniva na Platonovom učenju, što predstavlja još jedan očigledan primjer utjecaja grčke filozofije na formiranje al-Fârâbîjevih stavova. Na primjer, Platon u Državi kaže: „Zamisli da mi slikamo, a dođe neko i prekori nas što nismo najljepše boje stavili na najljepše dijelove tijela, što, na primjer, oči kao nešto najljepše, nisu obojene purpurnom, već crvenom bojom. Evo odgovora koji bi nas najbolje opravdao: o čudnovati čovječe, nemoj misliti da oči moramo načiniti tako lijepim da to više ne budu oči, ili da tako moramo slikati i druge dijelove, nego gledaj zato pažljivo da li smo svakom dijelu dali ono što mu odgovara i da li smo cjelinu načinili lijepom? Isto nas tako nemoj primoravati ni da stražarima stvorimo takvo blagostanje koje će od njih načiniti sve drugo samo ne stražare...“ Platon (1969): *Država*. Beograd: Kultura, 115. Ono što je za Platona država u velikom, to je svaki pojedinac u malom, odnosno država je na neki način za Platona predstavljala uvećanog čovjeka. Stoga, Platon svoju idealnu državu izgrađuje po analogiji sa dušom, te polazi od toga da duša ima tri dijela: umni, srčani i požudni, koji su smješteni u različite dijelove tijela. Adekvatno tome, zaključuje da i država ima tri staleža: filozofe, vojnike i radne ljude. Svaki stalež, prema Platonu, ima i svoju vrlinu, pa se tako filozofi odlikuju mudrošću što bi odgovaralo prvom dijelu duše, čuvari hrabrošću-drugi dio, a treći stalež savladavanjem svojih požuda, tj. umjerenošću-treći dio. Platon je smatrao da bi ovakva podjela omogućila potpunu harmoniju u državi, ali pod uvjetom da svaki stalež ispunjava svoju dužnost, tj. da se staleži ne miješaju jedan sa drugim. Dakle, kao što dijelovi duše koji su smješteni u dijelove tijela međusobno surađuju u cilju očuvanja života, isto tako i dijelovi grada – države pomažu jedan drugome kako bi osigurali sreću i najviše dobro. S druge strane, dijelovi tijela, o kojima al-Fârâbî govori, hijerarhijski su ustrojeni; na vrhu se nalazi srce kao glavni organ, dok položaj ostalih dijelova ovisi od njihove blizine srcu. Stvari stoje isto kada je u pitanju grad – država; i samo kada svi dijelovi države služe u svrhu poglavara, imamo uzoritu državu. A s obzirom na činjenicu da su funkcije dijelova tijela nehotične, stoga i stanovnici grada- države posjeduju volju i slobodu izbora. Usp. Platon (1969): *Ibid.*; Al-Fârâbî (2009): *Ibid.*, 109 i naredne; George Klosko (2006): *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 74.

²¹⁷ „Prema tom poretku sva bića slijede svrhu Prvog uzroka. Onâ kojima je odmah dâno sve po čemu njihov bitak jest, odmah nasljeđuju Prvi uzrok i Njegovu svrhu te se s uspjehom drže najvišeg stupnja, a onâ što ne dobivaju odmah sve po čemu njihov bitak jest, provideni su moći zahvaljujući kojoj se kreću prema onome što žele postići te nasljeđuju ono što je svrha Prvog uzroka. Takova treba biti i uzorita država; svi njezini dijelovi trebaju – prema svome stupnju. svojim poslovima težiti svrsi njezina prvog poglavara.“ Al-Fârâbî (2009): *Ibid.*, 113.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ (ar. šariâ), znači „pravilan put“; zbir pravnih normi i načela na kojima treba da živi svako muslimansko društvo. Tretira se kao Božanski zakon saopćen preko Kur`ana. Također, u njegovom oblikovanju posebnu ulogu ima hadis, kao i mišljenja i odluke uglednih pravnika. Za muslimanskog vjernika šerijat predstavlja zbir Božjih zapovijedi i on ga osjeća u prvom redu kao nauku o obavezama koja obuhvaća religiozne, političke, socijalne, porodične i individualne odnose u životu umne zajednice. Njime se isključivo reguliraju odnosi vjernika prema Bogu i drugim vjernicima. Za muslimana Šerijat je put koji je Bog odredio i svaki vjernik ukoliko želi da dostigne uspjeh i nagradu - kako na ovome svijetu tako i u životu poslije ovozemaljske smrti - trebao bi ga slijediti. O povijesti, ciljevima, izvorima i značenju Šerijata, vidjeti primjerice, Muhamed H. Kamali (2002): ‘Zakon i društvo: Uzajamni odnos Objave i nezavisnog rasuđivanja u Šerijatu’. U: Džon L. Espozito (priređivač), *nav. djelo*, 123-173;

Na tragu prethodno rečenog, Hans Daiber će ustvrditi kako filozofi dokazuju ispravnost i pravičnost Šerijata, te da svojevrsna islamizacija grčke političke filozofije implicira univerzalnu valjanost religijskih zakona. Stoga, Daiber zaključuje kako se al-Fârâbî u svojim filozofskim nastojanjima ne ograničava na opis različitih tipova država, već je više zainteresiran za opis Prvog poglavara koji na osnovu poslaničke inspiracije od Boga vodi građane uzorite države prema apsolutnoj sreći. Otuda se religija javlja kao praktička filozofija, te je njezina namjera upotpunjenje Zakona u kreposnom ponašanju pojedinaca i zapravo predstavlja zaglavni kamen politike i sredstvo pojedinca da kroz suradnju sa svojim sugrađanima dostigne krajnju sreću u uzoritoj državi.²²⁰

Donekle se i možemo složiti s Daiberovom interpretacijom, međutim, al-Fârâbî je itekako zainteresiran za analizu uzorite države, te posebno za analizu onih država koje su joj oprečne, jer je time želio izraziti kritiku postojećeg socijalno - političkog stanja u islamskom svijetu, ukazujući svojim učenjem o poročnim državama na uzroke zla i nepravde u društvu. Prema tome, ne treba nas čuditi što al-Fârâbî zadnji odjeljak svoje najznačajnije rasprave posvećuje upravo problemima društva uvjetovanim mnijenjima građana zabludjelih država u kojima nedostaju pravičnost, istina, umnost i zakonitost. Pored toga, postavlja se pitanje kakva je onda uloga filozofije, osim što svojim dokazima potkrepljuje ispravnost zakonskih normi, ako je postizanje sreće isključivo stvar religije. Nezamislivo je pretpostaviti, prvenstveno zbog naravi al-Fârâbîjevih djela, da je razrješenje centralne teme njegova učenja u najmanju ruku lišeno važnosti filozofije. Al-Fârâbî prilikom određenja sreće polazi od činjenice da ne mogu svi građani uzorite države spoznati što je to sreća. Naime, u osnovi, al-Fârâbî smatra da su ljudi nejednaki i da ta nejednakost proistječe iz same hijerarhije univerzuma po čijem je uzoru kreirana idealna država, što nužno implicira stupnjevitost društvenog bitka u kojem postoji masa kojom se upravlja i koja nije u stanju sama da spozna sreću, dok se s druge strane nalazi grupa ljudi koji imaju izraženu sposobnost upravljanja i na čijem se vrhu nalazi Prvi poglavar. Sukladno takvoj doktrini, prema kojoj se razlike među ljudima smatraju prirodnim, kod većine se nužno javlja potreba da ih drugi, koji predstavljaju manjinu, usmjeravaju prema sreći. Zastupajući takvu koncepciju, koja podrazumijeva ovu hijerarhijsku ljestvicu, al-Fârâbî je zapravo želio istaći kako se ljudi razlikuju i u odnosu na sreću, što znači da nisu svi građani uzorite države sposobni da na isti način postignu savršenstvo.

²²⁰ Vidjeti, Hans Daiber (2004): *nav. djelo*, 131.

Al-Fârâbîjev Prvi poglavar zasigurno je dostigao krajnju sreću i to tako što je spoznao prve principe koji uvjetuju njezino određenje, istovremeno se sjedinjujući s Djelatnim umom, posredstvom kojeg prima božanski inspiriranu Objavu kako bi uspostavio religijski zakon kojeg se trebaju pridržavati ostali građani uzorite države ako žele postići isti cilj. U tom kontekstu, filozofija postaje sredstvo Prvog poglavara u postizanju apsolutne sreće, kao i onih koji uspiju do te razine razviti sposobnosti vlastite duše. S druge strane, religija se javlja kao aspekt filozofije, tj. postaje instrument Prvog poglavara u vođenju drugih prema sreći. Budući da je al-Fârâbîjev Prvi poglavar, ujedno poslanik i filozof, njegova sreća nije isključivo teorijske prirode, jer karakteristike koje važe za Prvi princip u velikoj mjeri se odnose i na njega u smislu da svojim djelovanjem oponaša Božije providonosne radnje koje su iskazane u Objavi kroz Božije atribute. Stoga, Prvi poglavar koji je dostigao apsolutnu sreću, ne samo da intelektualno poima Boga, već i razumijeva puteve Božjeg providenja te ih nastoji oponašati u svojim djelima. Istovremeno, ljudi koji se pokoravaju takvom poglavaru postaju sretni građani uzorite države koja je utemeljena na posebnim principima koji proistječu iz al-Fârâbîjeve metafizike.

Prvi poglavar se javlja kao uzor ostalim građanima uzorite države u njihovim nastojanjima da dostignu sreću, što podrazumijeva da ljudi znaju i prihvaćaju principe i stavove na kojima je ona utemeljena. Međutim, al-Fârâbî usporedno s tim postavlja još jedan imperativ pred građane uzorite države, koji neposredno proistječe iz njegova određenja apsolutne sreće Prvog poglavara; naime, riječ je o djelovanju koje mora biti u skladu s tim principima, odnosno u skladu s njihovom spoznajom, te stavovima i shvaćanjima koji proistječu iz takve spoznaje.²²¹ Al-Fârâbî je time želio naglasiti da znanje i prihvaćanje određenih principa i stavova nisu jedini uvjet dostizanja sreće u uzoritoj državi, jer pored toga njezini građani trebaju svoja djelovanja, ponašanja i odnose uskladiti s tim principima i stavovima.

Ovdje, posebno treba objasniti tri bitna elementa koja, između ostalog, sačinjavaju pozadinu al-Fârâbîjeva određenja apsolutne sreće. Kao prvo, al-Fârâbî polazi od ideje

²²¹ Upravo na razlici između znanja i djelovanja al-Fârâbî pravi i razlike između pojedinih tipova država. Jer, prema al-Fârâbîjevom učenju, postoje države čiji građani znaju šta su, na primjer, sreća, pravičnost, principi univerzuma, društva i države, ali njihovo djelovanje nije u skladu s tim znanjem i shvaćanjima, pa je, prema tome, njihova država daleko od uzorite. Opširnije, vidjeti, Hasan Sušić (R.N.P.): 'Metafizičke pretpostavke idealnog grada – države.' Pogovor u knjizi: Al-Fârâbî (rukopis neobjavljenog prijevoda): *Ideje građana uzorite države*. Sarajevo, 9-10. Pogovor je nastao kao rezultat autorovih znanstvenih istraživanja i izlaganja na međunarodnim znanstvenim konferencijama posvećenim obilježavanju 11. stoljeća od rođenja al-Fârâbîja. Hasan Sušić (1981): *Metafizičke osnove gradske zajednice*. Sarajevo: Fakultet političkih nauka, Institut za društvena istraživanja; Hasan Sušić (1975): 'Al-madianah al-Fâdilâh wa-Juinhuriyat Aflâtun.' U: *Al-Fârâbî wal-Hadarâh al-Insâniyah*. Bagdad, 216-223.

nejednakosti među ljudima, koja neposredno proistječe iz njegove metafizike, odnosno iz samog univerzuma i njegove hijerarhije, te je stoga vječna i nepromjenjiva. Takvo razumijevanje odnosa među ljudima u osnovi je oprečno osnovnim principima islama. Naprotiv, islam u osnovi odbacuje rasnu i nacionalnu pristranost i ne prihvaća nikakvu nejednakost kao kriterij uspostavljanja odnosa među ljudima, što potvrđuju brojni kur'anski ajeti i drugi izvori islamskog vjerovanja iz kojih ustvari proizlazi da su svi ljudi po prirodi jednaki.²²² Očito je da ovaj princip nejednakosti koji al-Fârâbî propagira u svojim djelima, ima izvor u grčkoj filozofiji, kojoj takav koncept nije nepoznanica.

Nadalje, važno je istaći da se al-Fârâbîjevo učenje o uzoritoj državi, njezinoj strukturi i hijerarhiji, društvenim odnosima, ulozi Prvog poglavara, te posebno o oblicima država koje su joj oprečne, zasniva na principima metafizike, tj. na njegovom razumijevanju univerzuma i jasno određene hijerarhijske ljestvice supralunarnog svijeta na čijem vrhu se nalazi Prvi princip, koji je ujedno osnova njegove cjelokupne filozofije, te predstavlja svojevrsnu sintezu, uz određene modifikacije, Aristotelova učenja o nepokretnom pokretaču i temeljnog principa islama da je Allah jedan jedini Bog čiji se atributi odražavaju kroz stvaranje i zakone prirode. Na tragu Platonova učenja, al-Fârâbî će svoju koncepciju uzorite države i društva izvoditi iz stava da je društvo univerzum u malom. Stoga, uzorita je ona država koja svojom strukturom i uspostavljenim odnosima među ljudima reflektira hijerarhiju nebeskog svijeta i to tako da njezini dijelovi budu povezani po uzoru na odnos između Prvog principa i ostalih deset inteligencija supralunarnog svijeta koji smo detaljno razmotrili u prethodnom poglavlju rada.

Posljednja, ali nikako ne i manje bitna odrednica o kojoj ovdje govorimo je značaj islama i osnovnih principa islamskog vjerovanja koji su utkani u al-Fârâbîjevo učenje o apsolutnoj sreći. S obzirom na činjenicu da al-Fârâbî nije bio Grk koji je pisao na arapskom jeziku, kako se to često pretpostavlja u modernim interpretacijama njegova učenja, već je, naprotiv, cijelim svojim bićem pripadao arapsko – islamskom svijetu, onda je sasvim očito da su principi islama, kao i kulturno-političke okolnosti tog svijeta u snažnoj mjeri oblikovali njegova filozofska nastojanja. To se posebno odnosi na njegovo učenje o sreći, prvenstveno kroz al-Fârâbîjevo isticanje važnosti djelovanja u dostizanju krajnje sreće, što je u potpunom suglasju s osnovama islama, tj. učenjem da je uzoran onaj čovjek čiji je život ispunjen stalnim činjenjem dobrih djela i djelovanjem koji se zasnivaju na odredbama i principima

²²² Na primjer, potvrdu takvog stava možemo naći u suri *El-Hudžurât* u ajetu 13, gdje se kaže: „O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa.“

Objave. Upravo to potvrđuje al-Fârâbljeva ideja Prvog poglavara, koji je ujedno filozof i poslanik, što je pretpostavka koja implicira da teorijska kontemplacija i spoznaja prvih principa nisu dovoljni kako bi se dostigla apsolutna sreća, jer po uzoru na Poslanika i Prvog poglavara muslimanske zajednice, nužno je da u tu svrhu, čovjek u potpunosti uskladi svoje ponašanje i djelovanje s takvim spoznajama.

Naime, prema islamskom vjerovanju, poslanik Muhamed je dostigao vrhunac teorijske spoznaje, međutim, nije ostao u miru i osamljenosti takvog stanja, već se vraća u svoju zajednicu, te djeluje u skladu s tim spoznajama i božanski inspiriranom Objavom kako bi i drugima pokazao put prema krajnjoj svrsi života, postajući tako uzor i ideal koji ljudi trebaju slijediti ako žele postići vječnost i blaženstvo. Al-Fârâbi nastoji izgraditi svoju koncepciju poglavara i pravične vladavine na osnovu paradigme poslanika Muhameda, preuzimajući određene koncepte i ideje iz grčke filozofije, što u konačnici još jednom potvrđuje njegovu namjeru da jezikom filozofije objasni istine religije. U svrhu boljeg razumijevanja ovog pothvata, nužno je ukazati na glavne osobine Prvog poglavara koje al-Fârâbi detaljno razmatra u *Uzoritoj državi*. Pored toga, ukratko ćemo istaći glavne karakteristike poglavara i poglavarskih položaja iz Platonove *Države*, kako bismo preciznije odredili u kojoj mjeri, s jedne strane, al-Fârâbi svoju ideju Prvog poglavara zasniva na Platonovom učenju, a s druge, na Kur'anu i principima islama. Stoga je glavni cilj ove komparativne analize pokazati koliko je al-Fârâbîjev koncept poglavara izvorno produkt vlastitih filozofskih nastojanja, a ne pukog eklekticizma koji se često i neopravdano pripisuje islamskoj filozofiji općenito.

Već smo prethodno istakli da al-Fârâbi, između ostalog, uzoritu državu uspoređuje s organizmom u kojem također postoji hijerarhija. Prema al-Fârâbîju, srce je centralni organ u tijelu i svi ostali su mu podčinjeni. Tako treba biti organizirana i uzorita država na čijem vrhu je Prvi poglavar i njegovi zamjenici, dok ostali građani imaju zadatak da im služe ovisno o svome položaju unutar jasno određene hijerarhijske ljestvice. Prema al-Fârâbîjevoj teoriji položaj Prvog poglavara postiže samo čovjek koji prirodno ima sljedećih dvanaest karakteristika:

- da je fizički i duhovno zdrav,
- da je pronicljiv i da lako i valjano razumijeva sve što mu se kaže,
- da odlično pamti što poima, vidi, sluša i percipira,
- da ima snažnu moć imaginacije,
- izrazitu elokvenciju,
- ljubav prema znanju,

- da mrzi laž i one koji lažu,
- da bude uzdržan u jelu, piću i čulnim zadovoljstvima, te da izbjegava kockanje i prezire užitke koji iz njega proizlaze,
- da je dušobrižan, da ima ponosnu dušu i osjećanje časti,
- da novac i ostala ovosvjetovna dobra smatra nevažnima,
- da je pravičan, da mrzi nepravdu, tiraniju i nasilje, te da je odlučan u borbi protiv svih oblika nepravde,
- da je hrabar, odlučan, neustrašiv i bez malodušnosti.²²³

To su uvjeti koje mora ispunjavati Prvi poglavar uzorite države. Međutim, al-Fârâbîju je bilo jasno da je pojava takvog čovjeka vrlo rijetka, ali ipak moguća, aludirajući time na poslanika Muhameda,²²⁴ ali i na njegove prethodnike u lancu Objave, o čemu govore slijedeći al-Fârâbîjevi stavovi: „Teško je da sve to bude u jednome čovjeku, i zato se u ljudî što su takovih urođenih svojstava nađe tek jedan s vremena na vrijeme, jer takovi su među ljudima najrjeđi.“²²⁵ Imajući u vidu ovu činjenicu, al-Fârâbî je smatrao da poglavar uzorite države može biti i građanin koji ispunjava najmanje šest uvjeta, a u slučaju da trenutno ne postoji takva osoba, dozvolio je mogućnost da funkciju poglavara uzorite države može obavljati više građana, ali pod uvjetom da se njihove karakteristike međusobno nadopunjavaju. S druge strane, Platonov vladar koji je ujedno i filozof mora biti: pravičan, moralan i odlučan; dosljedan i hrabar; sposoban da vodi dijalog; pobornik umjetnosti, pobornik jedinstva politike i filozofije; da nije vlasnik zemlje, kuće i zlata.

Iako postoje sličnosti s Platonovim određenjem vladara, ipak al-Fârâbîjev Prvi poglavar u sebi sabire, i u većoj mjeri odražava svojstva i vrline poslanika Muhameda - Prvog poglavara muslimanske zajednice, koje se spominju u Kur'anu: bio je uzor u svakom pozitivnom smislu; odlikovao se najvišom formom morala; uvijek je istinu govorio i bio je iskren; krasila ga je pouzdanost; bio je zaštićen od grijeha; Objavu je dostavljao vjerno; pravičnost je bila njegova vrlina; upućivao je ka dobru, a sprječavao zlo među ljudima;

²²³ Al-Fârâbî detaljno razmatra ove karakteristike u petnaestom poglavlju uzorite države. Usp. Al-Fârâbî (2009): *nav. djelo*, 118-119.

²²⁴ Za razliku od drugih islamskih filozofa, poput al-Râzija, koji je Muhameda smatrao kao poslanika na najvišem stupnju, al-Fârâbî nigdje direktno ne spominje ime poslanika, već govori u općenitim terminima o poslaniku, prvom poglavaru, zakonodavcu, kralju, imamu. Hans Daiber smatra da on ovo čini zato što se strogo pridržavao isma'ilitskog pojma o univerzalnosti istinske religije, o vjerovanju u jednoga Boga i pravičnost Njegovih zakona, koji su zajednički svim narodima. Vidjeti, Hans Daiber (2004): *nav. djelo*, 129. Preciznije, al-Fârâbî se pridržavao šiitskog koncepta velajeta.

²²⁵ Al-Fârâbî (2009): *Ibid.*

predstavljao je milost Gospodara svjetova; opominjao je i svjedočio; nije posjedovao materijalna dobra; bio je posjednik objavljene knjige i poučavatelj mudrosti; bio je poslanik kome se poslušnost iskazivala. Prvi poglavar istovremeno je Božji poslanik, filozof i zakonodavac što potvrđuju svojstva koja mu al-Fârâbî pripisuje. Pored toga, u osnovi ove ideje nalazi se prethodno spomenuta pretpostavka dvojakog sjedinjavanja s desetom odvojenom inteligencijom supralunarnog svijeta, koje se vrši preko uma i to se događa u slučaju filozofa, te takva veza postaje izvor svih filozofskih spoznaja. U drugom slučaju, ovo sjedinjenje, kao što smo već rekli, može se ostvariti i putem sposobnosti predočavanja i tada je ono izvor poslanstva. Ovako razumijevanje Prvog poglavara ne dopušta nam da sa sigurnošću tvrdimo kako je al-Fârâbî pokušao istrgnuti grčki koncept poglavara, niti ga je tako prenio u duhovno – kulturno okruženje tadašnjeg islamskog svijeta, jer su te ideje vezane za antičko doba koje je bilo određeno posve drugačijim svjetonazorima.

5. MAJMONIDOVO POIMANJE SAVRŠENSTVA

5.1. Važnost al-Fârâbîja u razumijevanju Majmonidove filozofije

U svrhu boljeg razumijevanja odnosa dvojice velikih filozofa, veoma je važno ponovno istaći da al-Fârâbî predstavlja jednu od glavnih poveznica između grčke i srednjovjekovne filozofije, te je ujedno i najznačajniji komentator Aristotelove filozofije u islamskom svijetu. Upravo tu činjenicu, prilikom pisanja svojih filozofskih rasprava, imao je na umu najpoznatiji hebrejski mislilac, a preko njegovih radova, kao jednog od glavnih izvora u razumijevanju islamske filozofije, indirektno i Toma Akvinski. Poseban utjecaj na Tomu Akvinskog, kao i na njegovo razumijevanje islamske filozofske i religijske misli imalo je Majmonidovo glavno filozofsko djelo *Vodič za one što dvoje*.²²⁶ Ove tvrdnje koje proistječu iz sličnosti sadržaja tema, njihova izbora i načina analiziranja u najvažnijim spisima navedenih filozofa nisu posljedica proizvoljnih nagađanja. Socijalno podrijetlo i vlastita povijest Tome Akvinskog, te snažno oslanjanje na Majmonidovo učenje uz izravno navođenje njegovih stavova, nedvosmisleno ukazuju na povezanost Tome Akvinskog s islamskim svijetom, tj. s njegovim najznačajnijim intelektualnim predstavnicima.²²⁷

²²⁶ Osim toga, što je ovo najznačajnije Majmonidovo djelo za Tomu Akvinskog predstavljalo jedan od temeljnih izvora njegova razumijevanja filozofije u islamu, jednako je važno i za njegovo proučavanje pojedinih tema koje su svojstvene predstavnicima religijske misli u islamu, tj. mutakalimunima. Toma Akvinski se upoznao s ovim djelom preko latinskog prijevoda. Dva učenjaka, neovisno jedan od drugog, preveli su *Vodič* na latinski jezik ubrzo nakon što je djelo napisano: Samuel Ibn Tibbon i Jehudah al-Harizi. Kao što je poznato, Ibn Tibbon je svoj rad provjerio s Majmonidom, te je njegov prijevod za razliku od al-Harizijevog u velikoj mjeri doslovan. Na temelju iscrpne analize, David B. Burrell zaključuje da je Toma Akvinski koristio al-Harizijev prijevod. Opširnije, vidjeti, David B. Burrell (2004): 'Thomas Aquinas and Islam'. *Modern Theology*, vol. 20, Iss. 1, 73-74, posebno, vidjeti bilješku 8. Također, vidjeti, David B. Burrell (1989): 'Aquinas' Debt to Maimonides'. U: Ruth Link-Salinger et al. (eds) (1989): *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Washington DC: Catholic University of America Press, 37-48.

²²⁷ Ovdje posebnu pažnju treba obratiti na specifičnost podrijetla Tome Akvinskog, te na njegov životni poziv i odabir. Naime, njegovo mjesto rođenja, gradić Akvino, na području Napulja, tada je potpadao pod Sicilijansku kraljevinu, koja je, za razliku od drugih rimskih provincija, naročito bila izložena utjecaju islamske kulture što se očituje u prvim prijevodima s arapskog jezika: „Latinska, muslimanska i židovska kultura slobodno su se miješale na Siciliji na jedinstven način koji je bio osobito sicilijanski.“ James Weisheipl, O.P., (1989): *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Works*. Washington DC: Catholic University of America Press, 15. Cit. prema, David B. Burrell (2004): *nav. djelo*, 72. Ono što će kasnije dodatno ojačati utjecaj islama na Tomu Akvinskog jest njegova odluka da, pored Rima ili Orvijeta, vodi studij teologije u Napulju, prvenstveno zbog svog jedinstvenog položaja, i to iz intelektualnih razloga, jer kako kaže James Weisheipl: „postojala je specifična životnost oko Napulja koja je tada nedostajala Rimu, ali i bilo kojem drugom gradu u rimskim provincijama.“ *Ibid.*

Naime, riječ je o povijesnoj činjenici, ako izuzmemo utjecaj Ibn Rušda, koja je nedostajala njegovim suvremenikima u tadašnjim centrima znanja kršćanskog svijeta, poput Pariza, Rima ili Kelna. Također, u ovom pogledu ne smijemo zaboraviti djelo Ibn Sine, što potvrđuju i brojni citati i pozivanje na njegovo učenje, koji su bez sumnje utjecali na intelektualni razvoj Tome Akvinskog. Tako dovodimo u indirektnu vezu al-Fârâbîja i Tomu Akvinskog, jer je općepoznata važnost al-Fârâbîja za oblikovanje glavnih filozofskih ideja Majmonida i Ibn Sine, naročito onih ideja koje razmatra i sam Akvinski. Ono što je u najvećoj mjeri utjecalo na Tomu Akvinskog, te ujedno predstavlja najznačajniju poveznicu između njega i arapsko-islamskih filozofa, posebno Majmonida i al-Fârâbîja, jest njihov interes i važnost koju u svojim djelima iskazuju prema središnjoj temi Objave, tj. učenju o jedinstvu Boga, te s tim u vezi, prema razumijevanju čovjekove svrhe i savršenstva. Stoga nas ne treba iznenaditi pitanje s početka *Summa Theologica*, naime, da li je Bog jedan? David B. Burrell smatra da postavljanje ovog pitanja, kao i njegov unutarnji razvoj, otkrivaju daleko više nego što samo pitanje prvobitno inicira, tj. učenje o jedinstvu Boga koje Toma Akvinski izlaže u *Summi Theologica* bliže je onome što rabini i imami slave kao signalnu revelaciju Boga koja je spuštena poslanicima Musi i Muhamedu.²²⁸ Osim toga, u djelima arapsko-islamskih filozofa, Toma Akvinski je pronašao poticaje za vlastite ideje, što se posebno ogleda u njegovoj primjeni filozofskog istraživanja u artikulaciji vlastitih religijskih uvjerenja, uz uključivanje tema koje su nesumnjivo lišene božanske revelacije.²²⁹

Važnost al-Fârâbîja, u ovome kontekstu, posebno je izražena kroz njegov originalni pristup antičkim i kršćanskim filozofima, koji će postati osnova filozofskih učenja većine srednjovjekovnih filozofa, naročito Ibn Sine, Majmonida i Tome Akvinskog. Iako smo u ovome radu na više mjesta pokušali objasniti pojedinosti al-Fârâbîjeva pristupa, ovdje ipak valja istaći još neke činjenice koje ga suštinski određuju. Al-Fârâbîjev dijalog s filozofskom tradicijom starih Grka, te posebno s kršćanskim filozofima koji su djelovali unutar islamskog religijsko-kulturnog kruga, kao i otvorenost prema drugim kulturama, zasniva se, prije svega, na principu da nije važno gdje netko traži istinu, već naprotiv, da je istina tamo gdje je netko pronade. Ovaj princip postat će jasniji ako se prisjetimo al-Ġazâlîjevih riječi iz njegove čuvene rasprave *Izbavljenje od zablude*, a koje predstavljaju srž njegove kritike islamskog aristotelizma.

²²⁸ David B. Burrell (2004): *Ibid.*, 74.

²²⁹ Opširnije, vidjeti, *Ibid.*, 72.

Naime, al-Ġazâlî nas upozorava da je jednako opasno a priori odbacivati i a priori prihvaćati učenje filozofa, te da u skladu s tim postoje dva tipa apriorizma svojstvena ljudima koji ne vide njihove opasnosti.²³⁰ Jedni unaprijed odbacuju svaku filozofsku tezu koja karakterizira učenje *falasife*, što prema mišljenju al-Ġazâlîja nalikuje čovjeku koji bi, čuvši od kršćanina iskaz ‘Nema božanstva osim Boga; Isa je Božji poslanik’, zanijekao takav iskaz samo stoga što ga izriče kršćanin, iako je njegov sadržaj u potpunom suglasju sa šehadetom, tj. osnovnim načelom islamskog vjerovanja. Za takav postupak al-Ġazâlî kaže: „To je običaj ljudi slabog rasuđivanja; oni raspoznaju istinu po ljudima, a ne ljude po istini”²³¹, što je prema njegovu mišljenju teška zabluda. S druge strane, postoji nekritičko prihvaćanje učenja ovih filozofa koje nas također može dovesti u zabludu. Naime, ovo upadanje u zabludu nastaje uslijed odobravanja njihovih rasprava jer sadrže mudrosti poslanika ili riječi sufija, a zapravo je riječ o prihvaćanju zabluda koje su s njima pomiješane. Prema al-Ġazâlîju, glavni uzrok ove zablude je lijepo mišljenje koje proizlazi iz onoga što je netko vidio i odobrio.²³²

Upravo ove al-Gazalijeve riječi govore o suštini al-Fârâbîjeva pristupa koji će u svojim djelima naslijediti Majmonid, a preko njega i Toma Akvinski. Naime, al-Fârâbîja nisu interesirala poganska vjerovanja, kao niti kršćanska pozadina mislilaca s kojima je vodio dijalog, koji nije bio međukulturne ili međuvjerske prirode, već je prije bio sklon ispitati njihove argumente u namjeri da otkrije i razjasni zajedničke perspektive o stvaranju. Jednome, te posebno njihova promišljanja o krajnjoj svrsi čovjekova postojanja. Baš takav pristup prema filozofskoj tradiciji kasnije će omogućiti Majmonidu i Tomi Akvinskom da postanu najznačajniji autoriteti srednjovjekovne filozofije, te posebno hebrejsko-kršćanske religijske tradicije. Tako će, na primjer, Toma Akvinski u misliocima islamskog svijeta pronaći sugovornike i partnere u istraživanju pitanja i tema metafizičke i teološke prirode, ne uzimajući u obzir njihovu različitu religijsku pozadinu.²³³ Ono što je u islamskom svijetu omogućilo rasprostranjenost ovog pristupa prema filozofima koji su pripadali drugim abrahamovskim religijskim tradicijama, poput Majmonida, Ivana Damaščanskog ili Yahye ibn Adija, jest autoritet Objave prema kojem su sljedbenici knjige: kršćani i Židovi uživali poseban, zaštićen status na osnovu kojeg su dali nemjerljiv doprinos u razvoju islamske civilizacije. Što se tiče Majmonida, on je u al-Fârâbîjevim djelima prepoznao snagu i značaj ovog pristupa koji će postati glavno obilježje njegove

²³⁰ Opširnije, o al-Ġazâlîjevom razlikovanju dva tipa apriorizma, koja su prema njegovu mišljenju pogubna jer vode u zabludu, te dodatno, o njegovoj kritici *falâsafe*, naročito al-Fârâbîja i Ibn Sine, vidjeti, Daniel Bučan (2009): *nav. djelo*, 141-145.

²³¹ Ebu Hamid el-Gazali (1989): *Izbavljenje od zablude*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice, 37.

²³² *Ibid.*, 40.

²³³ David B. Burrell (2004): *Ibid.*, 74.

filozofske misli. Kasnije će, posredstvom Majmonidova *Vodiča*, ovaj specifični odnos postati dio učenja Tome Akvinskog.

Osim toga, potrebno je naglasiti da se temeljna namjera učenja ovih filozofa ogleda u njihovoj težnji za usklađivanjem vjere i razuma, odnosno, u pokušaju da se dovedu u dijalektički balans religijski zakon i bitne spoznaje, tj. principi vjere i filozofija. Iz tog razloga, dvojica velikih filozofa ne dovode se slučajno u vezu; naime, kao prvo, njihova učenja karakterizira ista glavna namjera, a to je da se dovedu u sklad vjera i razum, preciznije, jezik religije i filozofija i kao što to naglašava profesor Mohammed Arkoun u jednoj od svojih rasprava, ovi filozofi su se poslužili istim filozofskim disciplinama, istim misaonim okvirima, istim pojmovnim aparatom da bi sistematizirali objavu svojih tradicija, odnosno sveti spisi, Tora i Kur'an zadržavaju svoje prvenstvo i izražavaju Božje zapovijedi što ih objašnjavaju upućeni u vjerozakon i metode egzegeze Božje riječi.²³⁴ Drugo, što je vjerojatno i za naše istraživanje bitnije, učenje dvojice najznačajnijih predstavnika srednjovjekovne arapsko-islamske misli usmjereno je na isti cilj, a to je postizanje apsolutne sreće.

Naravno, da je učenje o sreći preuzeto iz grčke filozofije, ponajviše od Aristotela, međutim, naše istraživanje je nastojalo pokazati da je al-Fârâbî bio prvi filozof koji je to učenje pokušao dovesti u sklad i harmoniju sa svojom religijom, tj. u njegovom slučaju, s islamskom duhovnom i kulturnom tradicijom. I upravo aspekt islama, tj. učenje o duši, odnosno borba duše predstavlja odlučujući faktor koji je al-Fârâbîju omogućio da napravi iskorak u svome konceptu sreće u odnosu na grčke prethodnike, ali isto tako to mu je omogućilo da ne zapadne u svojevrzni eklekticizam kasnih neoplatoničara koji mu se ponekad bez argumenata pripisuje; s druge strane, akcentiranje grčke filozofije posebno Aristotelovog učenja o sreći i pokušaj sinteze s principima islama stvorilo je preduvjete za al-Fârâbîjevu kritiku kršćanskog i muslimanskog kelama (teologije). Ovaj projekt, a posebno al-Fârâbîjevo učenje o sreći, u potpunosti preuzima, samo u okvirima hebrejske duhovne tradicije, Moses Majmonid, koji, i pored svog ogromnog doprinosa u razvoju i razumijevanju ove problematike, ujedno predstavlja potvrdu i najbolje objašnjenje al-Fârâbîjevog učenja o sreći. U daljem tekstu upravo ćemo pokušati ukazati na neraskidivu vezu dvojice filozofa, pa samim tim i na direktan i neporeciv al-Fârâbîjev utjecaj na Majmonidovo razumijevanje sreće.

²³⁴Mohammed Arkoun (1986): 'Dva posredovatelja srednjovjekovne misli'. *Glasnik* (septembar 1986), 16.

Al-Fârâbîjeva ideja apsolutne sreće kao vrhunac njegova projekta harmonizacije religije i filozofije u velikoj mjeri je potakla i utjecala na oblikovanje Majmonidovih refleksija o savršenstvu. Na isti način, kao što je al-Fârâbî nastojao dovesti u sklad grčku filozofiju i osnovne postavke islama, Majmonid je bio prvi filozof u okvirima hebrejske duhovne tradicije koji je želio pokazati da se savršenost shvaćena tradicionalnim religijskim obrascima može razumjeti i tumačiti u kontekstu grčke filozofije, točnije u okvirima Aristotelovih i Platonovih filozofskih promišljanja, ali neizostavno i u granicama arapsko-islamskog filozofskog diskursa, posebice u okvirima političko-filozofskih, etičkih i kozmoloških promišljanja.²³⁵

Al-Fârâbî i Majmonid bavili su se istim problemima, dijelili su slične ideje, pripadali istoj kulturi, a i sam jezik njihova filozofskog izražavanja bio je isti, koji je u bitnome a ne akcidentalno odredio misao dvojice velikih filozofa. Pored toga, dvojica mislilaca dijelili su isto uvjerenje, tj. vjerovali su da islam odnosno judaizam u svojim učenjima sadrže univerzalnu istinu o Bogu, supralunarnom i sublunarnome svijetu, te o čovjeku kao Božjem najsavršenijem biću. Ovo uvjerenje svoju osnovu ima u tome što obje tradicije počivaju na Božjoj revelaciji. S druge strane, Majmonid – potaknut al-Fârâbîjevim promišljanjima, također je smatrao da grčka filozofija treba biti istinita, jer se njeni osnovni principi mogu racionalno objasniti i opravdati. Najočitiiji primjer Majmonidova pothvata da harmonizira ili bolje rečeno - u kontekstu njegova učenja - da dovede u svojevrzni balans filozofiju i religiju predstavlja upravo njegova koncepcija savršenstva.

Ako sagledamo Majmonidovo učenje u kontekstu njegova duhovno – kulturnog okruženja, vidjet ćemo da su mnogi muslimanski mislioci, prije svih, Ibn Sina i Ibn Rušd, te u određenoj mjeri al-Gazali i Ibn Bâğğâ, utjecali na formiranje glavnih ideja njegovog filozofskog učenja. Međutim, svakako najznačajniji utjecaj na Majmonida izvršio je al-Fârâbî, te postoje najmanje dva razloga koja idu u prilog ovoj konstataciji: prvo, al-Fârâbîjevo učenje o sreći predstavlja srž njegove sveobuhvatne integracije religije i filozofije, što isto tako važi i za Majmonida, odnosno, on je u potpunosti preuzeo od al-Fârâbîja centralnu ulogu učenja o sreći u procesu sintetiziranja filozofije i religije, pa će tako učenje o dostizanju apsolutne sreće, kao i kod al-Fârâbîja, biti i centralno mjesto Majmonidove

²³⁵ Opširnije, o Majmonidovom pothvatu sinteze određenih religijskih postavki i filozofskih učenja, kao i o određenju , mjestu i ulozi sreće u njegovoj filozofiji, vidjeti, Tirosch-Samuelson, H. (2003): *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge and Well-Being*. Cincinnati: Hebrew Union College Press. Posebnu pažnju obratiti na peto poglavlje knjige: Perfectly Happy – Maimonides' Conception of Happiness, 192-246.

filozofije, što implicira da je ovo učenje gotovo na identičan način tretirano i zastupljeno u njegovim filozofskim raspravama. Međutim, na osnovu prethodno rečenog, nikako ne smijemo ustvrditi da je Majmonid gotovo doslovno preuzeo učenje o sreći od al-Fârâbîja, ali nam je svakako dopuštena konstatacija, da je Majmonid svoje ideje o ovoj problematici velikim dijelom bazirao na al-Fârâbîjevima stavovima o apsolutnoj sreći, te da ih je nastojao kreativno transformirati na osnovu premisa koje ne možemo naći kod al-Fârâbîja.

S druge strane, na primjer, Majmonid je bio poprilično oprezan prilikom preuzimanja al-Fârâbîjevih stavova iz njegove rasprave *Fusûl al-Madanî*, odnosno, al-Fârâbîjevi stavovi o Bogu i Njegovom odnosu prema svijetu za Majmonida su bili potpuno neprihvatljivi, a vjerojatno i stavovi o sreći iz al-Fârâbîjeva izgubljenog *Komentara Nikomahove etike*. Iz izvješća o sadržaju ovog teksta može se zaključiti da za al-Fârâbîja ne postoji sreća izuzev političke sreće. Prema tvrdnjama Ibn Bâğğe, al-Fârâbî u *Komentaru* kaže da ne postoji život poslije smrti i da je jedina egzistencija o kojoj možemo govoriti u stvari senzibilne prirode, te da je jedina sreća politička sreća.²³⁶ Prema mišljenju Ibn Bâğğe ove al-Fârâbîjeve izjave nužno ne predstavljaju njegova najvažnija filozofska uvjerenja, nego je riječ o al-Fârâbîjevima prvim impresijama koje nisu zasnovane na jasno izvedenom dokazu. Nadalje, Ibn Bâğğa smatra da su ove al-Fârâbîjeve izjave pogrešne i da se kao takve uglavnom koriste za napad na al-Fârâbîjevo učenje. Ono što al-Fârâbî govori o ovoj temi u svome *Komentaru Knjige o etici*, kako tvrdi Ibn Bâğğa, ne nalikuje njegovim stavovima zasnovanim na pouzdanom dokazu koje je iznio u drugim raspravama.²³⁷

Suprotno ovome stajalištu, Ibn Tufejl smatra da al-Fârâbîjevi stavovi izneseni u *Komentaru* jesu zapravo osnova njegovih filozofskih promišljanja. U skladu s tim je i Ibn Tufejlova kritika al-Fârâbîjevih sljedbenika, optužujući ih da ova doktrina kao i neke druge

²³⁶ Miriam Galston (1992): *nav. djelo*, 100.

²³⁷ Navedeni tekst se odnosi na dio Ibn Bâğğine rasprave koja se bavi al-Fârâbîjevim izgubljenim *Komentarom Nikomahove etike*. Ova Ibn Bâğğina rasprava predstavlja dio kolekcije njegovih rukopisa koja se nalazi u Bodleianskoj biblioteci i zavedena je kao MS Pococke 206. Ovaj odlomak je preuzet iz teksta: Shlomo Pines (1979): 'The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides.' U: Isadore Twersky (ed.) (1979): *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 82-109. Rpr. U: Joseph A. Buijs (ed.) (2001): *Maimonides: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 91-121 (92). Shlomo Pines smatra kako Ibn Bâğğa ne poriče činjenicu da je al-Fârâbî sačinio ove bilješke, te da je zapravo svojim tekstom želio istaći kako ove al-Fârâbîjeve izjave ne treba shvaćati ozbiljno, jer nisu potkrijepljene argumentima. Pines smatra da ova primjedba Ibn Bâğğe nije u cijelosti ispravna, jer je al-Fârâbî svoju negaciju ipak zasnovao na logičkom argumentu, koji je očigledno bio neuvjerljiv za Ibn Bâğğu. Vidjeti, *Ibid*.

podcjenjuju religijsko vjerovanje da Bog nagrađuje dobre ljude a kažnjava loše. Međutim, Miriam Galston ukazuje na jedan bitan nedostatak Ibn Tufejllove kritike tj., da je on uzeo u obzir samo prvi dio al-Fârâbîjeve izjave koji govori o tome da nema života poslije smrti, potpuno zanemarujući nastavak rečenice gdje se kaže da je sreća političkog karaktera.²³⁸

Kada govori o toj temi, Majmonid zauzima drugačiju poziciju u odnosu na al-Fârâbîja, oslanjajući se uglavnom na tradicionalne i svete religijske spise, jer postoji mogućnost da su al-Fârâbîjevi stavovi o sreći iz izgubljenog *Komentara Nikomahove etike* točni. Ibn Tufejllova kritika usmjerena je na to da je al-Fârâbîjevo učenje na ovom mjestu u suprotnosti s glavnim postavkama islama. Uvjerljiv dokaz za to pruža nam Majmonidova rasprava *Shemonah Peraqim*, naime Majmonid u tom djelu više puta doslovno preuzima al-Fârâbîjeva promišljanja o duši i njenim sposobnostima, koja su iznesena u njegovom djelu *Fusûl al-Madanî*. U uvodu *Shemonah Peraqim* Majmonid redom navodi izvore koje je koristio: tekstovi rabina, zatim antičkih filozofa, ali rasprave njegovih suvremenika. Na kraju dodaje, da je katkad morao preuzeti određene stavove iz „dobro poznate knjige“, bez ikakvih indikacija o tome što citira, odnosno o kojoj knjizi je riječ.

Majmonid iznosi dva razloga zbog kojih ne spominje svoj izvor; prvo, upućivanje na to djelo nepotrebno bi utjecalo na dužinu njegova eseja. Drugo, samo ime osobe koju citira moglo bi dovesti do određenih ograničenja kod čitatelja, tj. kada bi ljudi znali o kome je riječ, a priori bi odbili te stavove, stoga Majmonid smatra da je najbolje da ime autora ostane skriveno. Naravno, da Majmonid ovdje govori o al-Fârâbîju, i stvarni razlog njegovog ne spominjanja leži u tome što je Majmonid uvidio da su al-Fârâbîjevi stavovi iz rasprave *Fusûl al-Madanî* koji govore o prirodi Boga i Njegovom odnosu prema svijetu u potpunosti suprotnosti sa svetim spisima i religijskim tradicijama, i kada govori o ovoj temi Majmonid se u potpunosti oslanja na druge izvore.²³⁹ Naime, on je od al-Fârâbîja uglavnom preuzeo stavove o etici, sposobnostima ljudske duše, kao i al-Fârâbîjevo razlikovanje moralnih i intelektualnih vrlina, upravo smatrajući da se ove al-Fârâbîjeve teorije ni na koji način ne suprotstavljaju hebrejskim izvorima i tradiciji.

²³⁸ *Ibid.*, 100-101.

²³⁹ Opširnije, vidjeti Majmonidove uvodne riječi iz rasprave *Shemonah Peraqim*, u: Maimonides, M. (1912): *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*. Translated with an introduction by J. I. Gronfinkle. New York: Columbia University Press, 35-36. O tome, koji su stavovi gotovo doslovno preuzeti iz al-Fârâbîjevog djela *Aforizmi o državniku*, vidjeti, Davidson, H. (1963): 'Maimonides' *Shemonah Peraqim* and Alfarabi's *Fusul Al-Madani*'. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 31, 33-50. Za detaljniju analizu, uporedi sa, al-Fârâbî (1961): *Fusul al-Madani: Aphorisms of Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press.

Drugi razlog, ali ne i manje bitan, leži u činjenici da je Majmonid učenje o sreći izložio u svome najglasovitijem filozofskom spisu *Vodič za one što dvoje*, te jednim dijelom u već spomenutoj raspravi *Shemonah Peraqim*. Iako je poznat Majmonidov veliki respekt prema Ibn Rušdu, njegova djela uglavnom su bila potpuna nepoznanica za Majmonida tijekom pisanja i završetka *Vodiča za one što dvoje*, pa ih stoga u ovome kontekstu i ne možemo uzeti u obzir. Što se tiče Ibn Sine, njegovi stavovi su vrlo malo zastupljeni kod Majmonida, a također znamo i iz pisma Ibn Tibbonu, da je Majmonid smatrao - filozofiju Ibn Sine ali i drugih islamskih mislilaca koji su na njega utjecali - manje vrijednim u odnosu na učenje al-Fârâbîja. Potvrda ovakvog načina tretiranja, s jedne strane, al-Fârâbîja i s druge strane, ostalih islamskih mislilaca, proizlazi i iz dublje analize i uvida u Majmonidova djela, tj. *Vodič za one što dvoje* i *Shemonah Peraqim*. Dakako, vidjet ćemo, da se Majmonid, kada govorimo u kontekstu utjecaja islamskih mislilaca na njegovu filozofiju²⁴⁰, veoma često u ovim djelima oslanja i poziva na al-Fârâbîja, a na nekim mjestima, posebno u raspravi *Shemonah Peraqim*, preuzima u cijelosti stavove iz al-Fârâbîjevih djela.

Značaj al-Fârâbîja za razumijevanje Majmonidove filozofije postat će jasniji ako se ponovno prisjetimo načina na koji je Majmonid pristupio al-Fârâbîju i njegovim djelima. Radi se o tome da kada se Majmonid u svojim raspravama poziva na učenje al-Fârâbîja, on ga ne vidi kao komentatora Aristotelovih djela ili kao dominantno religijskog filozofa koji se bavi problemima vjere i razuma, naprotiv, kao što smo u uvodu naglasili, al-Fârâbîjevo učenje predstavlja jedno od glavnih polazišta Majmonidove filozofije, posebno njegova učenja o sreći.²⁴¹ Osim toga, Majmonid je u al-Fârâbîjevim spisima pronašao izvore i objašnjenje antičke filozofije, te je zapravo na al-Fârâbîjevo učenje gledao kao na sponu između antičke i srednjovjekovne filozofije, na isti način, kao što je, na primjer, Hajdeger u Ničeovoj filozofiji prepoznao glavnu poveznicu između dvije epohe, moderne i postmoderne. U tom kontekstu, a što će kasnije potvrditi obim značaja i utjecaja al-Fârâbîja na cjelokupnu srednjovjekovnu misao, možemo slobodno ustvrditi da je riječ o velikom filozofu koji je prvenstveno zaslužan za uvođenje antičke filozofije u islamski svijet, ali i njezinu svojevrsnu interpretaciju koja će u bitnome odrediti i promijeniti glavne tokove srednjovjekovne filozofske misli.

²⁴⁰ O razumijevanju Majmonida u kontekstu njegovog islamskog filozofskog miljea, a posebno, u okvirima radova trojice najznačajnijih islamskih mislilaca, al-Fârâbîja, Ibn Sine i Ibn Rušda, vidjeti, Pessin, S: 'The Influence of Islamic Thought on Maimonides'. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.): <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/maimonides-islamic/> . Pristupljeno 7.1.2014.

²⁴¹ Posebno, vidjeti, bilješku 11, tj. dio Majmonidova pisma Ibn Tibbonu u kojem iznosi pohvalu i mišljenje o al-Fârâbîju.

Iako je Majmonid živio i djelovao u 12. stoljeću koje je bilo određeno drugačijim kulturnim i političkim okolnostima, prethodna konstatacija nam dopušta da u al-Fârâbîju vidimo Majmonidova suvremenika, u onom Rortijevom smislu, jer način interpretacije glavnih filozofskih problema i relevantnost al-Fârâbîjeva učenja koji prate vrijeme i zahtjeve koje ono nosi sa sobom, omogućili su Majmonidu da njegovu filozofiju sagleda u različitom kontekstu i značenju. Čini se kao da je Majmonid u svome pristupu al-Fârâbîjevoj filozofiji imao na umu sljedeće riječi: „ Jedno je ustvrditi i opisati mišljenje filozofa, a sasvim je drugo pretresati s njima ono što oni govore, a to znači ono o čemu govore.“²⁴² Iz takvog pristupa nužno proistječe zahtjev koji se stavlja pred Majmonida, naime, da zajedno, u ovom slučaju s al-Fârâbîjem, misaono analizira, pretrese i istraži ono o čemu on govori u svojim filozofskim promišljanjima. Kako bi ispunio taj zahtjev, Majmonid je morao razumjeti ono što je zaokupilo al-Fârâbîjeva filozofska promišljanja. Kao što je poznato, grčka filozofska misao u bitnome je utjecala na al-Fârâbîjevu filozofiju, prije svih Platon, Aristotel i Plotin, ali također bitnu ulogu, i ne manje važnu, za razvoj njegove filozofije imala je islamska teologija, kao i filozofska misao u ranom islamu. Upravo će al-Fârâbîjev odnos prema grčkim filozofima, te posebno prema vlastitoj duhovno-religijskoj tradiciji postati paradigma i ishodište Majmonidovih filozofskih promišljanja.

²⁴² Martin Heidegger (1972). „Što je to filozofija?“. U: V. Golubović i drugi (urednici): *Uvod u Heideggera*. Zagreb: Centar za društvene djelatnosti, 18.

5.2. Majmonidova filozofija kao mjesto primjene i prihvaćanja al-Fârâbîjevih ideja

Uzimajući u obzir sve navedene činjenice, složiti ćemo se s Lawrenceom Bermanom koji u naslovu svoga rada naznačuje da je Majmonid sljedbenik²⁴³ al-Fârâbîja. Međutim, ovakva tvrdnja zahtijeva dodatno pojašnjenje, jer nam se na prvi pogled čini kako je Majmonid slijedio al-Fârâbîja u svim oblastima filozofskog, teološkog, pravnog i znanstvenog istraživanja kojima se bavi u svojim djelima. Međutim, ovdje je ipak riječ o karakterizaciji koju možemo samo djelomice prihvatiti ako se ispravno razmotre aspekti i utjecaji na Majmonidov opus. Na primjer, u oblasti prava, Majmonid ne slijedi al-Fârâbîja, već naprotiv, dosljedan je učenju Rabina, prihvaćajući fundamentalne principe njihove misli, kao i određene sistematske tendencije svojstvene kasno-antičkoj filozofiji. Nadalje, kao što je poznato, u medicini slijedi autoritet Galena²⁴⁴, dok u okvirima filozofije za Majmonida možemo reći da je primarno bio Aristotelov učenik, čije je ideje uglavnom upoznao kroz kasno-antičke komentare njegovih najznačajnijih djela. Osim toga, kao što tvrdi Berman, on je također bio pod velikim utjecajem određenih neoplatoničkih tendencija Ibn Sinina i al-

²⁴³ Pod pojmom sljedbenik, Berman podrazumijeva osobu koja slijedi određenu disciplinu, doktrinu ili pravilo koje je postavio učitelj. Berman kaže kako naglasak u ovom slučaju nije na originalnosti, već prije na pridržavanju određenog skupa principa, te razvoju učenja i misli unutar takvog okvira. Vidjeti, Lawrence V. Berman (1974): 'Maimonides, the Disciple of Alfârâbî'. *Israel Oriental Studies* 4, 154-178. Rpr. U: Joseph A. Buijs (ed.) (2001): *nav. djelo*, 195-214 (195).

²⁴⁴ O tome koliko je Majmonid cijenio Galenov rad najbolje govore njegovi *Aforizmi o medicini*, koji zapravo predstavljaju svojevrsnu enciklopediju Galenove medicinske misli. Ne ulazeći u detalje ovog spisa, ipak je važno istaći da je riječ o jednom od najznačajnijih djela iz medicine koje je napisano u srednjem vijeku. Zahvaljujući latinskom i hebrejskom prijevodu, te naročito Majmonidovoj sposobnosti da svojim čitaocima prilagodi Galenovo učenje, ovo djelo je tijekom 13. i 14. stoljeća znatno utjecalo na razvoj medicine diljem Europe. *Aforizmi o medicini* se sastoje od 25 rasprava i predstavljaju najduže Majmonidovo djelo o medicini nakon još uvijek neobjavljenog *Kompendija Galenovih knjiga*. Kako sam Majmonid tvrdi u uvodu svoga djela, on u ovoj raspravi namjerava povezati kratke odlomke preuzete iz otprilike 90 Galenovih tekstova. Pored toga, ovi odlomci se povezuju s nekolicinom navoda preuzetih od arapskih autora, poput Ibn Zuhra i Ibn Wafîda, kao i s njegovim vlastitim komentarima koji nesumnjivo potvrđuju odanost Galenu, ali istovremeno i kritiku čija je namjera odbacivanje dogmi u medicini, čak i ako potječu od Galena. Opširnije, o važnosti odnosa Galena i Majmonida u kontekstu medicine, te posebno o Majmonidovom razumijevanju i interpretacijih Galenovih djela, vidjeti, Gerrit Bos (2002): 'The Reception of Galen in Maimonides' *Medical Aphorisms*'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 77, *The Unknown Galen*, 139-152. O latinskim i hebrejskim prijevodima *Aforizama o medicini* i njihovu utjecaju na medicinu u Europi, vidjeti, Ibid., Mauro Zonta (2005): 'Maimonides: Medical Aphorisms, Treatises 1-5. A Parallel Arabic-English Edition by Gerrit Bos'. *Aestimatio*, No.2, 1-6. Najznačajnije izdanje koje je posvećeno *Medicinskim aforizmima* priredio je Gerrit Bos u nizu od sedam svezaka koje sadrži prvo cjelovito kritičko izdanje arapskog teksta, te prvi cjeloviti i bilješkama popraćen engleski prijevod koji se zasniva na originalu. Moses Maimonides (2004-2015): *Medical Aphorisms, Vol. 1-7: Treatises 1-25: A Parallel Arabic-English Edition*. Edited, translated, and annotated by Gerrit Bos. (*Medical Work of Moses Maimonides*). Provo, UT: Brigham Young University Press.

Fârâbîjeva učenja²⁴⁵, što je konstatacija s kojom se ne možemo u cijelosti složiti, s obzirom na našu prethodnu argumentaciju koja odbacuje dominirajuću ulogu neoplatonizma u kontekstu al-Fârâbijeve filozofije.²⁴⁶ Prije je riječ o neoaristotelijanskoj tendenciji²⁴⁷ koja prevladava u njegovu učenju, a koju će naslijediti i Majmonid, što potvrđuju brojna mjesta u njegovim spisima koja izravno povezuju učenja dvojice filozofa, najprije u području logike, te posebno kod tumačenja i objašnjenja onih tema koje su predstavljale glavni interes njegova filozofskog istraživanja, istovremeno smatrajući al-Fârâbîja najznačajnijim sljedbenikom i interpretatorom Aristotelove filozofije. Međutim, to nikako ne znači da je Majmonid bio lišen utjecaja neoplatonizma posredstvom al-Fârâbijeve filozofije, te u manjoj mjeri Ibn Sinin spisa, naročito kada je riječ o njegovim razmatranjima problema koja se odnose na posebnu ontologiju.²⁴⁸

Naime, ovdje treba jasno razgraničiti na koji način su ove dvije filozofske tradicije utjecale na oblikovanje Majmonidova učenja. Primarno, u kontekstu logike, etike, fizike i metafizike, Majmonid slijedi Aristotela u onoj mjeri koja nam dopušta da slobodno kažemo da je bio njegov učenik par excellence. U skladu s tim je i njegova preporuka za Samuela ibn Tibbona da, između ostalog, pročita aristotelijanski korpus komentara ako želi proniknuti u suštinu problema koji se nalaze u *Vodiču za one što dvoje*. Što se tiče islamskih filozofa, prije svih al-Fârâbîja i Ibn Sine, Majmonid ih je prvenstveno cijenio zbog njihovog aristotelijanizma u kojem je, kako kaže Alfred Ivry, očigledno prisustvo određenih neoplatoničkih ideja samo dodatno utjecalo na Majmonidovo divljenje prema ovim filozofima.²⁴⁹

²⁴⁵ *Ibid.*; Općenito, o odnosu Majmonida prema svojim prethodnicima u oblasti filozofije, vidjeti, Shlomo Pines (1963): 'Translator's Introduction: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed.' U: Maimonides (1964): *Guide of the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press, pp. LVII-CXXXIV; Posebno, o utjecaju islamskih filozofa i Majmonidovom odnosu prema njihovom učenju, vidjeti, gore, bilješka 194.

²⁴⁶ O razumijevanju neoplatoničke pozadine al-Fârâbijeve filozofije, vidjeti, Miriam Galston (1977): *nav. djelo*. Opširnije smo o ovoj problematici govorili u prethodnom poglavlju, vidjeti, posebno stranice 51, 67-68.

²⁴⁷ O ovome, vidjeti gore u tekstu, stranice 53-54, kao i bilješku 103.

²⁴⁸ Brojni filozofski, znanstveni, teološki i pravni izvori koji su utjecali na Majmonida, dosljedno oslikavaju kompleksnost njegova učenja, ali i specifičnosti njegova života, tj. kulturno-duhovnog prostora u kojem je stvarao svoja djela. Prema Louis-Germain Lévy-u i Danielu Bučanu, izvori Majmonidove misli, u najkraćem se mogu svesti na tradicionalnu judaističku literaturu koja uključuje *Bibliju*, aramejsku parafrazu *Biblije*, *Talmud* i *Midsrah*, zatim učenja židovskih teologa: Hâya, Aron ben Sargado, Ibn Ganah, Ben Hofni ha-Kohen, i drgi. Što se tiče grčkih autora, posebno treba izdvojiti Aristotela, Ptolomeja i Galena, dok se od arapskih autora izdvajaju Ibn Gâbir, Tâbit ibn Qurrâ, Ar-Râzî, al-Gazâlî, al-Fârâbî, Ibn Bâgga, Ibn Tufayl i Ibn Rušd. Vidjeti, Daniel Bučan (2008-2009): 'Kako udružiti Aristotela i Abrahama – uvod u filozofijsko djelo Mosesa Majmonida', uvodna studija u knjizi: Majmonid (2008-2009): *Vodič za one što dvoje* I. – III. Zagreb: Demetra, XXII.

²⁴⁹ Alfred Ivry (1985): 'Islamic and Greek Influences on Maimonides Philosophy.' U: Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel (eds.) (1986): *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixt Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 151.

Upravo način na koji se al-Fârâbî odnosi prema Aristotelu, te posebno njegova interpretacija Aristotelove *Metafizike*, postaje paradigma za Majmonidovo razumijevanje Aristotela i njegova filozofskog naslijeđa. Međutim, razumijevanje važnosti i uloge neoplatonizma u djelima al-Fârâbîja i Majmonida može postati itekako problematično ako se ne shvati na ispravan način, posebno u slučaju ako al-Fârâbîjevo i Majmonidovo učenje promatramo isključivo kao nastavak neoplatoničke filozofske tradicije, odnosno ako njihovu misao - zbog prisustva određenih neoplatoničkih ideja - označimo kao onu u kojoj dominira neoplatonizam. U stvari, radi se o tome da su neoplatonički izvori poslužili al-Fârâbîju i Majmonidu kako bi prevladali određene slabosti unutar vlastitih filozofskih sustava. Majmonid je uvidio da bi potpuno oslanjanje na Aristotela onemogućilo njegova filozofska nastojanja u pogledu određenih tema, kao što su stvaranje, providenje, slobodna volja, pravo i poslanstvo, tj. principi Aristotelova učenja nisu mogli zadovoljiti Majmonidovu osnovnu namjeru u njegovom iskazu o ovim filozofsko-religijskim temama, u onoj mjeri u kojoj je to činio neoplatonizam, ali i neoplatonički inspirirana djela iz islamskih izvora koja su mu bila dostupna.²⁵⁰

Sukladno Bermanovoj argumentaciji, valja prihvatiti činjenicu da je Majmonid, pored toga što na području filozofije i znanosti slijedi spomenute učenjake, između ostalih i al-Fârâbîja, istovremeno njegov sljedbenik i na području odnosa religije, vjerskog prava, teologije i filozofije, što svakako daje poseban značaj njihovoj povezanosti.²⁵¹ Takav odnos između dvojice velikih filozofa prouzročio je nešto posebno, što dotad nije postojalo u srednjovjekovnoj filozofiji, naročito unutar filozofskih sustava koji su se razvijali tijekom tog perioda na području islamskog svijeta. Naime, kao što tvrdi Berman, riječ je o tome, da je Majmonid preuzeo al-Fârâbîjevo učenje o odnosu filozofije, religije, vjerskog prava i teologije, te ga potom primijenio na vlastitu religijsku tradiciju, tj. judaizam: „Bez sumnje, bilo je mnogo intelektualca koji su prihvatili al-Fârâbîjev stav i pokušali shvatiti islam i kršćanstvo iz svoje perspektive, ali nitko drugi u svojoj glavnoj raspravi (*Vodič*) nije pokušao detaljno primijeniti njegovu teoriju na određenu religijsku tradiciju.”²⁵²

²⁵⁰ Općenito, o neoplatoničkoj pozadini Majmonidova učenja, te o njegovom odnosu prema neoplatonički inspiriranoj literaturi koja je sastavni dio kulturne baštine islama, vidjeti, *Ibid.*, 144-150, i posebno bilješke na kraju teksta koje upućuju na izvore vezane za ovu temu, 152-157.

²⁵¹ Bermanova argumentacija na osnovu koje nastoji potvrditi ovu vrstu povezanosti dvojice filozofa zasniva se na iscrpnoj analizi al-Fârâbîjeva koncepta odnosa filozofije i religije, te na njegovu objašnjenju Majmonidova razumijevanja podrijetla Židovske religije i njezina odnosa prema filozofiji, koje je prema rezultatima istraživanja nesumnjivo oblikovano pod utjecajem al-Fârâbîjevih rasprava, naročito *Knjige o slovima i Rasprave o religiji*.

²⁵² Lawrence V. Berman (1974): *nav. djelo*, 196.

Al-Fârâbî svoje učenje o odnosu filozofije i religije iznosi u već spomenutoj raspravi *Knjiga o slovima*²⁵³, te djelomično u *Knjizi o religiji*, gdje nastoji pokazati kako postoji uzlazna hijerarhija formi mišljenja koja je podijeljena u tri faze od kojih svaka ima odgovarajuću religiju koja može nastati. Ove tri faze zapravo odgovaraju al-Fârâbijevom razumijevanju razvoja grčke filozofije koji polazi od sofističkih i dijalektičkih sposobnosti, te filozofije zasnovane na mnijenju i pseudo filozofije nakon kojih se postepeno razvijala određena forma mišljenja, tj. silogistička filozofija čiji je najznačajniji predstavnik Aristotel. Dakle, sofističke i dijalektičke sposobnosti, kao i filozofija koja se zasniva na nepouzdanim mnijenjima, odnosno filozofija koja se zasniva na sofističkom načinu razmišljanja nužno vremenski prethode silogističkoj filozofiji. S druge strane, prema al-Fârâbîju, religija ako je objavljena ljudima²⁵⁴, slijedi i vremenski je potonja filozofiji.²⁵⁵

Na početku *Knjige o religiji*, al-Fârâbî daje opću definiciju religije koja je u najmanju ruku neuobičajena ili bolje i točnije rečeno jedinstvena, osobito kad je riječ o cjelokupnoj literaturi srednjovjekovne filozofije: „Religija se sastoji od mnijenja i djelovanja, koja su određena i ograničena odredbama koje je za zajednicu²⁵⁶ ili grupu ljudi propisao njihov prvi

²⁵³ U devetnaestom odjeljku drugog poglavlja *Knjige o slovima* koji nosi naziv: Vjera i filozofija u odnosu su prvotnosti i potonjosti, al-Fârâbî detaljno razmatra odnos filozofije i religije, kao i njihov postanak: „Budući da dokazivanje služi da se pomoću njega spoznaje, iz toga slijedi da dijalektičke i sofističke sposobnosti, te filozofija nepouzdanih mišljenja i tobožnja filozofija nužno vremenski prethode istinitoj, to jest silogističkoj filozofiji. Religija, kad je u ljudskom posjedu – i općenito kad se njome teži poučavanju puka motriteljskim i djelatnim stvarima, koje su filozofiji otkrivaju u vidovima što uvjeravanjem ili zamišljanjem, ili ooboma, postaju razumljivi – vremenski je potonja filozofiji. Umijeće kalama i vjerskog prava također su joj vremenski potonji i slijede ju. I ako religija dolazi poslije drvene filozofije, bila ona nepouzdanog mnijenja ili tobožnja filozofija, onda i kalam i vjersko pravo dolaze poslije nje; i ne samo to, već je ona i različita od njih [...] Jasno je dakle da su umijeće kalama i vjerskog prava potonji spram religije, da je religija potonja spram filozofije, da dijalektička i sofistička filozofija prethode silogističkoj filozofiji, i da filozofija općenito prethodi religiji onako kako korisnik sredstava u vremenu prethodi sredstvima.“ Al-Fârâbî (1999): *Knjiga o slovima*, 185-187.

²⁵⁴ Prilikom razumijevanja ovog stava svakako trebamo imati na umu činjenicu da muslimani vjeruju kako je islam postojao i prije svoga objavljivanja, te se stoga i kaže da filozofija prethodi objavljenoj vjeri, jer je povijesno grčka filozofija prethodila islamskoj objavi. Vidjeti, Daniel Bučan (1999), bilješka 4. U: Al-Fârâbî (1999): *nav. djelo*, 185;

²⁵⁵ Posebno, vidjeti, Bermanovu interpretaciju ovog stava koja se zasniva na korekciji izvornog teksta Mahdijevog izdanja *Knjige o slovima*, prema kojem religija, shvaćena kao produkt ljudskog intelekta, ali i općenito, dolazi nakon filozofije. Berman sugerira slijedeću interpretaciju ovog odlomka: „Religija, shvaćena kao produkt ljudskog intelekta (ako je objavljena ljudima, prev. Bučan), generalno dolazi poslije filozofije, budući da ovisi o njoj.“ Naime, prema Bermanovoj interpretaciji zasnovanoj na drugim odjeljcima *Knjige o slovima*, religija, shvaćena kao produkt ljudskog intelekta, ponekad može vremenski prethoditi filozofiji. Kako kaže Berman, to je slučaj s religijom koja je produkt međukulturalne razmjene. S druge strane, prema Mahdiju, značenje bi bilo da su pored religije shvaćene kao produkt ljudskog intelekta, također i drugi oblici religije vremenski potonji filozofiji, što je, prema Bermanu, u suprotnosti s drugim odjeljcima *Knjige o slovima*, ali al-Fârâbijevim tekstovima na kojima se zasniva njegova interpretacija prethodnog stava. Opširnije o svemu, vidjeti, Lawrence V. Berman (1974): *Ibid.*, 206, posebno bilješka 11.

²⁵⁶ Osim toga što Majmonid prihvaća osnovne koncepcije al-Fârâbijeva učenja o sreći, također se slaže s njegovim poimanjem zajednice o kojem smo ranije govorili, a koje bi u slučaju isključenja onih koji nisu muslimani bilo neprihvatljivo za Majmonida s obzirom na njegovu pripadnost drugačijoj duhovno-religijskoj tradiciji.

vladar²⁵⁷, nastojeći tako da kroz njihovo prakticiranje ovih mnijenja i radnji postigne određeni cilj s obzirom na njih ili pomoću njih.²⁵⁸ Nakon religije vremenski dolaze teologija²⁵⁹ i vjersko pravo²⁶⁰, koji su joj u stvari podređeni i javljaju se kao njezino oruđe.

Analizirajući ovako zamišljenu strukturu, prvo ćemo uočiti uzlaznu putanju koja polazi od dijalektike i sofistike, te se postepeno uzdiže do silogističke filozofije koja zatim uvodi u postojanje kreposnu religiju iz koje onda proistječu teologija i vjersko pravo.²⁶¹ Poveznica između religije i filozofije je prvi poglavar koji je istovremeno filozof i državnik, te posjeduje potpuno znanje o filozofiji i javlja se kao utemeljitelj religije. Važno je također istaći da se filozofija nalazi na vrhu hijerarhijske strukture u kojoj religija ima podređenu ulogu. S druge strane, teologija i vjersko pravo javljaju se kao oruđe religije, što predstavlja još jedno bitno obilježje al-Fârâbijeve filozofije koje je u suprotnosti s jednom od glavnih odrednica srednjovjekovnog mišljenja, tj. s poimanjem filozofije kao sluškinje teologije.²⁶² Upravo u ovome kontekstu, Majmonid postaje al-Fârâbijeve istinski sljedbenik tako što dosljedno preuzima ovako postavljenu hijerarhijsku strukturu, tj. al-Fârâbijevo učenje o odnosu filozofije i religije.

U Majmonidovom najznačajnijem djelu *Vodič za one što dvoje*, al-Fârâbijeve teorija razvoja filozofije i religije zauzima posebno mjesto kroz primjenu na određenu religijsku tradiciju, tj. judaizam, a kao posljedica navedene primjene, Musa a.s. se u njegovom učenju javlja kao al-Fârâbijeve prvi poglavar uzorite države koji u svojoj osobnosti povezuje najviša dostignuća teorijske i praktičke djelatnosti.²⁶³ Na kraju, svakako se trebamo složiti s

²⁵⁷ Ovdje se opet trebamo vratiti na al-Fârâbijevo učenje o prvom poglavaru *Uzorite države*. Naime, pojam prvi poglavar ne znači da je on nužno vremenski prvi, već da je on uvijek prvi u rangu na osnovu svojih kvaliteta u odnosu na sve druge pripadnike zajednice. Stoga, on može biti vrhovni poglavar koji je utemeljitelj religije, ili njegov nasljednik koji ima potpunu moć kao zakonodavac. Vidjeti, Al-Fârâbî (2001): *Ibid.*, bilješka 1 (Charles Butterworth).

²⁵⁸ Usp. Al-Fârâbî (2001): 'Kitâb al-milla: Book of Religion.' U: Charles Butterworth (ed. and trans.) (2001): *nav. djelo*, 93; Lawrence V. Berman (1974): *Ibid.*, 197.

²⁵⁹ O al-Fârâbijeve određenju teologije, vidjeti, gore u tekstu, bilješka 121, 60.

²⁶⁰ „Vjersko pravo je umijeće pomoću kojeg čovjek može pouzdano definirati svaku stvar koju zakonodavac nije jasno odredio i to ekstrapolacijom ili zaključivanjem iz stvari koje je jasno odredio. On to potvrđuje na temelju svrhe i uloge zakonodavca u religiji koju je utemeljio s obzirom na narod za koji je zakonom propisana. Ova potvrda nije moguća, osim ako njegova vjerovanja u mnijenja te religije nisu ispravna i ukoliko ne posjeduje vrline koje su vrline baš te religije. Tko god posjeduje takvu narav jest pravnik.“ Usp. Al-Fârâbî (2001): *Ibid.*, 99-100.

²⁶¹ „Dijalektika i sofistika prethode filozofiji onako kako ishrana stabla prethodi plodu ili onako kako plodu prethodi cvijet na stablu. Religija prethodi kalamu i vjerskome pravu onako kako glavni korisnik uslužnika prethodi uslužniku i onako kako korisnik sredstva prethodi sredstvu.“ Al-Fârâbî (2001): *Knjiga o slovima*, 187.

²⁶² Vidjeti, Lawrence V. Berman (2001): *Ibid.*, 198.

²⁶³ Ovisno o kontekstu, Majmonid u *Vodiču* na više mjesta upotrebljava dva epiteta kada govori o Musa a.s.: glavar poslanika (sayyid al-nabî'în) i prvak među znalcima (sayyid al-'âlimîn). Na primjer: „A Izaija kaže,

Bermanom, koji u stavovima što slijede, razaznaje bogatstvo i specifičnosti al-Fârâbîjeva utjecaja, kao i potvrdu njegova značaja u oblikovanju Majmonidova učenja o razvoju židovske religije, posebno ističući njegov koncept poslanstva koji u svojoj suštini reflektira prethodno spomenute al-Fârâbîjeve ideje prvog poglavlara i filozofa-državnika:

„Znano je da je Abraham, otac naš, blagoslovljen bio, odrastao u vjerskoj zajednici Sabejaca kojih je nauk da nema božanstva osim zvijezda. Kad te u ovom odjeljku obavijestim o njihovim knjigama – što su prenijete u arapski jezik te su danas u našim rukama – o njihovim drevnim ljetopisima, i kad ti iz njih otkrijem njihov nauk i njihovu povijest, pokazat će ti se jasno iz toga da oni izriekom tvrde da su zvijezde božanstva i da je Sunce najviše božanstvo [...] No kad je *stup svijeta* (Abraham)²⁶⁴ odrastao te mu postade jasno da postoji od tvari odvojeno božanstvo, koje nije ni tijelo niti moć u tijelu, i da sve zvijezde i nebeske kruglje jesu njegovi proizvod, te je shvatio besmislenost bajkâ na kojima je odrastao, stao je osporavati njihov nauk i prokazivati pogrešnost njihovih mnijenja. Javno je posvjedočio svoje neslaganje s njim, i – u ime Jahve, Boga Vječnog – jednim proglasom proglasio postojanje božanstva i postalost svijeta kao dijela toga božanstva [...] U našem velikom spisu *Misneh Torah* objasnili smo da je Abraham otac naš ta mnijenja počeo osporavati iznoseći dokaze i blagim miroljubivim propovijedanjem, pridobijajući uslugama ljude za pobožnost. A onda bi upućen Knez proroka (Mojsije)²⁶⁵ te izvrši Abrahamov naum, naredivši da se ti poubijaju, da im se zametne trag...“²⁶⁶

Evidentno je da postoje brojne razlike između dvojice filozofa koje se odnose na eksplikaciju problema kojima se bave u svojim filozofskim raspravama, što je prvenstveno uvjetovano prisutnošću različitih izvora koji su utjecali na oblikovanje osnovnih načela njihovih učenja, ali i drugačijim pristupom prema grčkoj filozofiji. Prilikom razmatranja ovih razlika, svakako trebamo uzeti u obzir već spomenute kulturno-političke okolnosti koje su svojstvene povijesnim razdobljima islamskog svijeta u kojima su svoja djela stvarali al-Fârâbî i Majmonid, te posebno njihovu religijsku pozadinu iz koje nužno proistječu različiti

upozorujući na zaključivanje iz zvijezdâ: *Podignite oči i gledajte: tko je to stvorio?* A Jeremija isto tako kaže: *On stvorio nebesa*. Abraham pak kaže: *Jahve Bog nebesa*. Glavar proroka pak kaže: *Po nebesima u pomoć ti jezdi*, značenje čega smo objasnili.“ Ili, na primjer, u drugom slučaju, Majmonid kaže: „Znaj da je prvak među znalcima, naš učitelj Mojsije, blagoslovljen bio, tražio dvoje, te da je dobio jedan isti odgovor na oba traženja.“ Usp. Majmonid (2009): *Vodič za one što dvoje* II. – III. Iz arapskog izvornika u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, II dio, odjeljak 24, 87; Majmonid (2008-2009): *Vodič za one što dvoje* I. Iz arapskog izvornika u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, I dio, odjeljak 54, 155. Ovakva karakterizacija u cijelosti odgovara al-Fârâbîjevom opisu i poziciji prvog poglavlara idealne države.

²⁶⁴ Vidjeti, Daniel Bučan, bilješka 1, U: Majmonid (2009): *nav. djelo*, 339.

²⁶⁵ Daniel Bučan, bilješka 2. U: *Ibid.*, 341.

²⁶⁶ Majmonid (2009): *nav. djelo*. 337, 339-340, 341.

zahtjevi s obzirom na njezinu poziciju i ulogu u društvu tj. islamskom svijetu. Ovaj disparitet se najbolje očituje kroz karakter njihova pisanja i upotrebu terminologije, koji su nerijetko usklađeni s namjenom određenog teksta.

Analizirajući al-Fârâbîjeva djela uvidjet ćemo da je on više bio sklon upotrebi filozofijskog nazivlja koje je posljedica prevođenja grčkih filozofskih tekstova u arapski jezik. Naime, al-Fârâbî je vrlo rijetko koristio terminologiju svojstvenu spisima tadašnjih islamskih teologa, ali i općenito diskursu koji je gotovo u cijelosti određen ishodištima i kompleksnošću islamskog vjerovanja. Na primjer, u *Uzoritoj državi* koja spada među ključne tekstove islamske filozofije, ali i u red najznačajnijih spisa srednjovjekovne filozofije uopće, tj. filozofske misli koja je duboko ukorijenjena u naslijeđu islamsko-hebrejsko-kršćanske religijske tradicije, arapska riječ za Boga u islamu, tj. Allah, nije upotrijebljena prije petnaestog poglavlja, kada al-Fârâbî kaže: „Veliki i uzvišeni Bog nadahnut će ga posredstvom Djelatnog uma, tako što će Djelatni um ono što se od blagoslovljenog i uzvišenog Boga izljevati na nj, posredstvom stečenog uma izljevati na njegov trpni um i na njegovu moć predočavanja.“²⁶⁷ I još samo jedanput kada u šesnaestom poglavlju govori o zabludjeloj državi.²⁶⁸

Premda Richard Walzer smatra da al-Fârâbî izbjegava upotrebu islamskih termina kako bi svoje poglede učinio što je moguće univerzalnije prihvatljivima, a ne zbog straha od javne vlasti²⁶⁹, ovdje možemo dodati još dva razloga koja idu u prilog takvoj pojavi. Kao prvo, al-Fârâbî se ovim postupkom vjerojatno nastojao udaljiti od jezičnog izraza islamskih teologa koje kritizira u svojim radovima. Pored toga, iako nam se naizgled može učiniti kontradiktornim, smatramo da je time al-Fârâbî ponovno želio istaći univerzalnost islama koja se ogleda u toleranciji i prihvaćanju nečeg što je strano i novo, uz uvjet da teži prema Istini, što je karakterizacija koju al-Fârâbî, pored islama, pripisuje i grčkoj filozofiji. Ako prihvatimo ovu pretpostavku, uz navedene činjenice, onda će nam al-Fârâbîjevo inzistiranje na stranoj terminologiji postati opravdano. Stoga, na primjer, njegova upotreba termina svojstvenih grčkoj filozofskoj tradiciji pomoću kojih često zamjenjuje arapski izraz za Boga, ne upućuje na herezu, već prije na univerzalnost islama i grčke filozofije, što je u suglasju s

²⁶⁷ Al-Fârâbî (2011): *Uzorita država*, 117.

²⁶⁸ „Zabludjela država ona je u kojoj se poslije života smjera blaženstvu, no uz to u njoj se u Boga velikoga i u duhovna bića drugog reda, u Djelatni um vjeruje na pogrešan i nekoristan način, premda ih drže za prisposode i predočbe tog blaženstva.“ *Ibid.*, 125.

²⁶⁹ Vidjeti, Richard Walzer (2011): *nav. djelo*, 317, te posebno od 332-333, gdje objašnjava u kojim slučajevima je al-Fârâbî izbjegavo navlastito islamsko nazivlje, koristeći pri tome neutralne nazive koji bi trebali doprinijeti afirmaciji onih stavova koje je nastojao primijeniti i na ne-muslimanske zajednice.

jednim od temeljnih određenja njegova učenja, naime, da svaka na svoj način, tj. filozofija i religija, otkrivaju i teže prema jednoj te istoj Istini.

Al-Fârâbî je smatrao da je filozofija jedna i jedinstvena, zbog toga što je i istina prema kojoj teži također jedna. Što se tiče odnosa religije i filozofije, al-Fârâbî ga razmatra u kontekstu razlika dostizanja jedne istine. Otuda proizlazi i jedna od njegovih težnji da uskladi osnovne principe islamskog vjerovanja s grčkom filozofijom. Snažan pečat ovoj ideji o dva puta do jedne istine kasnije će dati u svojim djelima čuveni islamski filozof Ibn Rušd. Premda se ovo učenje o jednoj istini u modernim interpretacijama islamske filozofije još uvijek naziva učenjem o dvije istine, suprotno tome, filozofska nastojanja al-Fârâbîja i Ibn Rušda potvrđuju da nije riječ o dvije istine, već o dva puta do jedne istine koja se formalno razlikuju, što u konačnici predstavlja pozadinu njihovih pokušaja da se uspostavi sinkretički odnos između različitih filozofskih nazora, s islamom i sustavom cjelovite islamske duhovnosti.

Namjera da se pomire islam i filozofija zahtijevala je prije svega svojevrsnu reviziju grčke filozofije kako bi se što bolje uskladila s islamskim principima, ali isto tako i racionalnu interpretaciju religijskih istina. Uzrok ove pogrešne karakterizacije al-Fârâbîjeva i Ibn Rušdova učenja možemo pronaći u činjenici da kod znanstvenika na Zapadu koji se bave ovim temama postoji poseban interes za srednjovjekovnu kontroverzu o odnosu filozofije i religije, te naročito za teoriju o dvije istine koju su zastupali pseudo-averoisti. Polazeći od toga da je odnos filozofije i religije jedan od središnjih problema skolastičke filozofije, ovi učenjaci će pretpostaviti da je suština islamske filozofije upravo u njegovom razumijevanju, što naprosto nije točno iz više razloga. Kasnije će ovu pretpostavku preuzeti suvremeni interpretatori islamske filozofije, poput Olivera Leamana²⁷⁰, Leo Straussa, Muhsina Mahdija i brojnih drugih autora koji su na tragu njihovih ideja.

²⁷⁰ Iako i sam svojim djelom potvrđuje prihvaćanje ove pretpostavke, Oliver Leaman će u jednom od svojih radova ustvrditi kako su najveći krivci za ovo nerazumijevanje islamske filozofije Leo Strauss i njegovi sljedbenici. Prema njegovim riječima, ova pogreška proizlazi iz činjenice da je većina izdanja i prijevoda arapskih filozofskih tekstova koje su sačinili zapadnjaci često usmjerena na temu razumijevanja sukoba između religije i filozofije. Nadalje, u skladu sa stavovima Gutasa i Lemana, treba reći da je ovdje riječ o projekciji zapadnjačke preokupiranosti ovom temom na srednjovjekovnu islamsku kulturu, te je stoga, na osnovu ove preokupiranosti, pogrešno zaključiti da je ova tema bila glavni predmet interesiranja arapsko – islamskih mislilaca. Naime, radi se o tome da zapadnjaci, na osnovu vlastitih interesiranja, smatraju kako je sukob filozofije i religije centralno mjesto arapsko –islamske filozofije. Opširnije o ovim stavovima, vidjeti, Oliver Leaman (1980): 'Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a mistake?' *International Journal of Middle Eastern Studies*, No. 12, 525-538; Dimitri Gutas (2002): *nav. djelo*, 12 -13.

Ne ulazeći u detalje ovog problema, što zahtijeva dodatni napor u smislu ozbiljne znanstvene studije, ovdje ćemo ukratko naznačiti o čemu je riječ. Odnos filozofije i religije, kako ovi autori pretpostavljaju, nije centralni problem islamske filozofije. Kao prvo, arapsko-islamski filozofi nisu nikada doveli u pitanje istinitost religije niti su namjeravali poreći njezinu validnost, bilo da je riječ o kršćanstvu, judaizmu ili islamu, te su smatrali da je religija poput filozofije univerzalna, tj. da teži prema istom cilju, samo na drugačiji način. Stoga, filozofija i religija u svojim nastojanjima ne dolaze do različitih istina koje su u konačnici kontradiktorne, te predstavljaju ishodište njihovog navodnog sukoba. Takva pretpostavka prouzrokovala je pogrešnu interpretaciju islamske filozofije kod brojnih autora, koji su na osnovu toga zaključili kako su arapsko - islamski filozofi morali sakriti pravu istinu svojih učenja, jer se u osnovi radi o političkoj filozofiji koja je u svojoj suštini dovela u pitanje istinitost religije, tj. Božjeg zakona, a takvo što bi ih odvelo u sigurnu smrt. Suprotno tome, arapsko – islamska filozofija nije politička filozofija *par excellence* kako se to uobičajeno pretpostavlja. Arapsko – islamske filozofe zanima filozofija kao filozofija, što svojim djelom posebno potvrđuju al-Fârâbî i Majmonid, koji su podjednako pokazivali interes za gotove sve filozofske i znanstvene discipline, a ne samo za razumijevanje odnosa religije i filozofije. Ovaj odnos bitan je za al-Fârâbîja i Majmonida, ali samo u kontekstu poslanstva i Objave, koji su usko povezani s njihovim razumijevanjem dostizanja sreće, te ga nikako ne možemo smatrati jedinim predmetom interesiranja njihovih filozofskih učenja. Isključivo se razmatra tako što se religijski koncepti poput poslanstva nastoje objasniti jezikom filozofije, iz čega proistječe jedinstveni pokušaj sintetiziranja principa vlastite religijske duhovnosti s principima filozofije. Kao što smo vidjeli, najočitiji primjer takvog pothvata predstavlja al-Fârâbîjeva ideja Prvog poglavara i upravo u tom smislu treba razumijevati sintagmu da je Majmonid sljedbenik al-Fârâbîja po pitanju odnosa religije i filozofije.

Uzrok ove pogrešne pretpostavke možemo naći i u netočnoj interpretaciji Ibn Rušdove rasprave koja govori o odnosu filozofije i religije.²⁷¹ Ibn Rušd nije samo istaknuti filozof, već je istovremeno i jedan od najznačajnijih pravnika u povijesti islama, te upravo ovaj odnos religije i filozofije razumijeva u kontekstu prava, postavljajući pitanje o tome da li je dozvoljeno, sa stanovišta Šerijata, slobodno se baviti filozofijom. Na osnovu pravnih

²⁷¹ Ibn Rušd – Averroes (2016): 'Filozofija i religija – Kitab Fasl al-maqal (Stav božanskog zakona spram filozofije).' *Živa baština*, br. 5, 36-62.

normi proisteklih iz Šerijata, Ibn Rušd zaključuje kako ne postoje zakonske prepreke u bavljenju filozofijom. Dakle, za njega ovo nije filozofsko pitanje, već spada u domenu prava.

S druge strane, u Majmonidovim filozofskim djelima ćemo pronaći potpuno drugačiju situaciju u kojoj ipak dominira terminologija svojstvena židovskoj religijskoj tradiciji. Međutim, to nikako ne umanjuje značaj Majmonida kao filozofa, niti na osnovu toga možemo zaključiti kako su njegova djela poput *Vodiča* isključivo produkt religijskog mislioca. Naime, radi se o tome, da je Majmonid iz opravdanih razloga bio primoran tako postupiti. Dovoljno je samo uzeti u obzir poziciju judaizma u okviru islamskog svijeta, što je uvjetovalo stalne zahtjeve da se obrane njegova temeljna načela, a što je između ostalog uključivalo i potrebu da se ne odstupa od tradicionalnog židovskog izričaja. S obzirom na Majmonidovu ulogu i autoritet koji je uživao među pripadnicima židovske zajednice širom islamskog svijeta, onda nas ne treba čuditi njegova naklonost prema ovoj terminologiji i u njegovim filozofskim djelima.

Drugi, ali ne manje bitan razlog predstavljaju političko – religijske okolnosti koje su u bitnome odredile Majmonidov životni put. Godine 1149., zbog vladavine dinastije Almohada čija je ideologija ugrožavala andaluzijske Židove, Majmonid napušta Kordobu²⁷², te narednih deset godina provodi na krajnjem jugu Španije. Konačno je napustio Andaluziju 1160. godine i otišao u Fez gdje provodi narednih pet godina, da bi potom, opet iz istih razloga, izbjegao u svetu zemlju. Međutim, zbog nesigurnosti i siromaštva svoj život nastavlja u Egiptu, točnije, vrlo kratko se zadržava u Aleksandriji iz koje na kraju odlazi u Fustat pored Kaira. Majmonid svoju punu afirmaciju kao liječnik, pravnik, teolog i filozof upravo doživljava u Egiptu gdje postaje i vođa židovske zajednice, tj. kairski rabin. Daleko od toga da je narav političko-religijskih okolnosti s kojima se Majmonid susretao tijekom svog života bila jednolična. Naime, četiri velika politička entiteta su dominirala njegovim

²⁷² Ovaj detalj predstavlja veoma bitnu povijesnu činjenicu koju su orijentalisti i suvremeni interpretatori islamske filozofije također zloupotrijebili, te je iskoristili za svoju već uvriježenu pretpostavku kako je islam u svoj osnovni protiv razuma, sklon misticizmu (u negativnom smislu te riječi), te u osnovi protiv filozofije i onih koji se bave filozofijom na bilo koji način, što je prema njihovom mišljenju dovelo do toga da su filozofi, poput Majmonida i Al-Fârâbîja morali sakriti pravu istinu svojih djela, o čemu smo već detaljno pisali. Valja istaći, kako Majmonid nije protjeran iz Andaluzije zbog svojih filozofskih stavova, već zbog toga što je bio Židov. Još jedna potvrda toga je i činjenica da je Majmonid 1149. godine još uvijek bio dječak. Ne postoji niti jedan dokaz koji bi potvrdio stajališta ovih autora koji zastupaju tezu da islamski svijet predstavlja neprijateljsko okruženje za filozofiju. Čak i u slučaju Suhrawardîja, koji se veoma često dovodi u vezu s tim, ne možemo takvo što potvrditi, zbog brojnih kontradikcija u izvješću o njegovoj tragičnoj smrti. Opširnije o kritici autora koji zastupaju ovu tezu, vidjeti, Dimtri Gutas (2002): *nav. djelo*; Gina Bonelli (2009): *nav. djelo*, 15 -21; O stavovima autora iz kojih se izvodi teza da je islam u svojoj suštini neprijateljski određen prema filozofiji, vidjeti, Charles Buttrworth (1972): 'Rhetoric and Islamic Political Philosophy.' *International Journal of Middle East Studies*, No. 3, 187; Fauzi Najjar (1958): *nav. djelo*, 100; Muhsin Mahdi (1987): 'Al-Farabi.' U: Leo Strauss and Joseph Cropsey (eds.) (1987): *History of Political Philosophy*, 208.

životom. Sve do 1148. godine, Majmonid je u Kordobi živio pod vlašću dinastije Almoravida, koju su zatim u Andaluziji naslijedili Almohadi pod čijom je kontrolom bio i Fez u koji je Majmonid izbjegao sa svojom porodicom. Kada je Majmonid na kraju došao u Egipat na vlasti je još uvijek bila dinastija Fatimida, koju će nakon osvajanja Egipta 1171. zamijeniti Ajubidi, pod čijom je vladavinom Majmonid živio sve do svoje smrti 1204. godine.

Svaka od ovih dinastija usko je bila povezana s određenom religijsko - pravnom školom u islamu²⁷³, iz čijih je stavova i odluka neminovno proistjecao i različit odnos prema vjerskim manjinama, tj. u našem slučaju prema Židovima, što je u konačnici utjecalo na Majmonidovo učenje, te posebno na njegov status i poziciju, kako unutar vlastite zajednice, tako i u okvirima islamskog svijeta općenito. Sarah Stroumsa smatra da je, u tu svrhu, dovoljno usporediti Majmonidov status unutar vlastite zajednice s onim statusom koji su islamski filozofi njegove generacije imali unutar svojih zajednica. Za razliku od islamskih filozofa koji nisu bili vođe svojih zajednica, niti su imali veći politički autoritet, osim u slučajevima kada su im ga dodjeljivali vladari, Majmonid je bio neosporni vođa Židovske zajednice, te istovremeno, duhovni autoritet: „koji je oblikovao umove svojih sljedbenika.“²⁷⁴

U Kairu je napisao i dovršio svoja najznačajnija djela, kao što su komentar *Mišne*, *Poslanica za jug*, *Mishneh Torah*, te *Vodič za one što dvoje* - koji je, kako kaže D. Bučan: „učinio Majmonida ne samo jednim od najvećih židovskih mislilaca, već mu je osigurao i mjesto među najvećim misliocima srednjeg vijeka i status jednog od velikana u povijesti filozofije uopće.“²⁷⁵ Osim toga što je uživao veliki ugled unutar židovske zajednice, te je ulagao dodatni intelektualni napor u očuvanju njezina jedinstva, Majmonid je bio interesantan i svojim kritičarima, koji su ga uglavnom optuživali za krivovjerje u vezi poricanja

²⁷³ Almoravidi su slijedili malikijsku pravnu školu koja se uglavnom suprotstavljala racionalnoj spekulaciji, što je svoju kulminaciju dostiglo u javnom spaljivanju al-Gazalijevih knjiga. Za razliku od njih, Ajubidi su se identificirali s učenjem šafijske škole, istovremeno prihvaćajući misao ašarita. Pripadnici dinastije Fatimida su bili šiti ismailije čija se teologija uglavnom zasniva na usvajanju neoplatoničke filozofije. U odnosu na prethodne tri dinastije, Almohadi nisu slijedili učenja nit jedne pravne škole u islamu, već su razvili vlastiti pravni sustav, koji u nekim segmentima iskazuje afinitet prema učenjima zahirijske škole. U kontekstu teologije, najčešće su se povezivali s al-Gazalijem. Opširnije, o političkom realitetu Majmonidova vremena, vidjeti, Sarah Stroumsa (2005): 'The Politico – Religious Context of Maimonides.' U: Georges Tamer (ed.) (2005): *The Tiras of Maimonides / Die Trias des Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge (Studia Judaica)*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 257-267. posebno, 258-259.

²⁷⁴ *Ibid.*, 265.

²⁷⁵ Daniel Bučan (2008-2009): *nav. djelo*, XIX.

moćnosti tjelesnoga uskrsnuća.²⁷⁶ Za razliku od al-Fârâbîja čiji je intelektualni razvoj bio određen drugačijim okolnostima, Majmonid nikako nije sebi mogao dozvoliti pretjeranu upotrebu filozofskih termina svojstvenih grčkoj tradiciji. Uzimajući u obzir navedeno, takav bi pothvat dao dodatnu snagu njegovim kritičarima i njihovim optužbama za krivovjerje, prvenstveno zbog upotrebe nečeg što je strano i novo u odnosu na uvriježeni diskurs židovske tradicije. Istovremeno, iz istih razloga, afirmacija grčkog pojmovlja bi oslabila Majmonidovu obranu osnovnih načela judaizma, kao i obranu pozicije i jedinstva židovske zajednice unutar islamskog svijeta, koji su bili izloženi stalnim napadima, kako od strane vlastitih članova, tako i od pripadnika drugih vjerskih zajednica.

Iako nam se na prvi pogled može učiniti kako ove razlike suštinski određuju odnos dvojice filozofa, ipak, kao što smo istakli, postoje brojne sličnosti koje svojom snagom nadilaze rascjep uvjetovan prisutnošću ovih razlika, te doprinose jedinstvenom zbližavanju njihovih učenja koje se ogleda u afirmaciji i jednakom tretiranju istih ideja. Na primjer, u al-Fârâbijevoj ideji Prvog poglavara, Majmonid pronalazi potvrdu vlastitih intelektualnih napora u pokušaju povezivanja religije i filozofije, te polazište razumijevanja koncepta savršenstva, koje, kao i u slučaju kod al-Fârâbîja, zauzima središnje mjesto njegove filozofije. Stoga, prilikom razmatranja i interpretacije važnosti i kompleksnosti njihova odnosa, nikako ne smijemo sebi dozvoliti da ovo očigledno prisustvo razlika akcidentalne prirode ima presudnu ulogu. Naprotiv, posebno trebamo imati u vidu činjenicu da al-Fârâbî i Majmonid u svojim djelima, svaki na sebi svojstven način, teže istom cilju, a to je objašnjenje dostizanja apsolutne sreće, te da Majmonid upravo od al-Fârâbîja i Aristotela preuzima važnost i središnju ulogu ovog koncepta, inkorporirajući ga u židovski idiom. Također, Majmonid i al-Fârâbî pridavali su jednaku pažnju principima grčke filozofije, ujedno se oslanjajući na vlastitu religijsku tradiciju, tj. Objavu. Dakle, ovdje je riječ o tome da al-Fârâbî i Majmonid slijede iste principe, te su njihova učenja usmjerena prema jednom cilju, čije je objašnjenje opravdano drugačije, s obzirom na okolnosti i vrijeme koje su svjedočili.

²⁷⁶ Opširnije, o intelektualnoj biografiji i sadržaju najznačajnijih djela Majmonidova opusa, vidjeti, *Ibid.*, XII-XXIII; Shlomo Pines (1963): *nav. djelo.*; Tamar M. Rudavsky (2010): *Maimonides*. Oxford: Wiley-Balckwell Press.

5.3. Postizanje savršenstva u filozofiji Mosesa Majmonida

Za razliku od al-Fârâbîja čiji je iskaz o apsolutnoj sreći raštrkan po njegovim glavnim raspravama, što može predstavljati određene poteškoće prilikom interpretacije i donošenja konačnog stava o ovoj temi, kod Majmonida, s druge strane, nalazimo potpuno drugačiju situaciju, jer je svoje poimanje savršenstva i njegova dostizanja iznio na jednom mjestu, tj. u posljednja tri odjeljka svoga najznačajnijeg filozofskog djela *Vodič za one što dvoje*. Takav pothvat može nas itekako zavarati ako smatramo da je razumijevanje njegova učenja o savršenstvu time u velikoj mjeri olakšano. Naprotiv, u skladu s kompozicijom i sadržajem *Vodiča*, Majmonidov opis postizanja savršenstva predstavlja vjerojatno najsloženiji, te u najmanju ruku najzamršeniji iskaz o sreći u povijesti filozofskog mišljenja. Stoga, da bismo pronikli u suštinu Majmonidovih stavova, te u svrhu izbjegavanja naizgled brojnih proturječnosti koje je namijenio neopreznom čitatelju *Vodiča*, našu analizu u ovom odjeljku nužno je razložiti na nekoliko elemenata koji čine osnovu njegova učenja o savršenstvu.

Postepeno razotkrivajući kompleksnost krajnje svrhe *Vodiča* zasnovane na konceptu *imitatio Dei*, što je ujedno i središnja tema Majmonidove filozofije, kao polazište uzet ćemo njegovu čuvenu parabolu o kraljevoj palači koju bez ikakve prethodne napomene iznosi u *Vodiču* na početku 51. poglavlja trećeg dijela. Nakon toga, uzimajući u obzir činjenicu da Majmonid na više mjesta u *Vodiču* ističe kako je jedini uvjet besmrtnosti metafizičko znanje, analizirat ćemo njegovu teoriju o četiri savršenstva proisteklu iz učenja Ibn Bâġġinom, tj. njegova prisvajanja Aristotela, koja upravo potvrđuje superiornost intelektualnog savršenstva, u smislu da je vrijednije i dostojnije u odnosu na moralno savršenstvo. Međutim, Majmonidov koncept negativne teologije iz kojeg proizlazi da čovjek ne može neposredno spoznati Boga, odnosno da jedino može shvatiti Božje negativne attribute, upućuje na to da ova teorija ne predstavlja njegov konačan stav po pitanju savršenstva. Također, postavlja se pitanje da li su svi ljudi u stanju dostići intelektualno savršenstvo o kojem govori ova teorija,

ako znamo da je Majmonid smatrao kako se većina ljudi ne može nositi s poteškoćama filozofskih istraživanja. U pokušaju razrješenja ovih pitanja i problema, zadnji dio rada posvećen je analizi onoga što većina autora koji se bave izučavanjem Majmonidove filozofije naziva petim savršenstvom koje Majmonid uvodi na samom kraju *Vodiča*, a čije određenje predstavlja središte prijepora njihovih interpretacija u vidu kontroverzne debate o samoj prirodi savršenstva, tj. da li je apsolutna sreća teorijske ili praktične prirode.

Na kraju *Vodiča*, točnije u 51. odjeljku trećeg dijela, Majmonid predstavlja svoju parabolu o kraljevoj palači, naglašavajući da ovaj odjeljak ne sadrži ništa više od onoga što donose drugi odjeljci ove rasprave, te zapravo više predstavlja generalni zaključak *Vodiča*, uz objašnjenje pobožnosti onoga tko je spoznao samo njemu dokučive istine i to nakon što je spoznao što jest on sam. Međutim, ove Majmonidove riječi ne smiju nas zavarati, već su prije svega jasan znak da ovo poglavlje treba obazrivo i uvijek iznova čitati. Naime, njegove upute treba shvatiti kao vodič prema odgovarajućoj vrsti obožavanja koja postaje krajnja svrha čovjekove egzistencije.²⁷⁷ U skladu s al-Fârâbîjevim učenjem, također, i kod Majmonida postoji svojevrsna stupnjevitost u društvu, odnosno hijerarhijska ljestvica među ljudima koja je uvjetovana njihovom bliskošću postizanja ovog krajnjeg cilja. Kako bi objasnio ove razlike među ljudima, te istodobno olakšao naš uvid u ono što je potrebno za postizanje ovog cilja, Majmonid svoje izlaganje započinje parabolom koja opisuje vladara u svojoj palači sa svojim podanicima koji idu uokolo, nadajući se da će dospjeti unutar zidina palače kako bi se sjedinili s vladarom.

Prije nego što predstavimo ovu parabolu, važno je istaći da Majmonidov vladar ili kralj nije istovjetan al-Fârâbîjevom Prvom poglavaru uzorite države, niti se ovaj pojam upotrebljava kao sinonim za Boga, jer kako kaže Majmonid: „Taj kralj koji ga se drži i prati ga jest um što nam pritječe (od Boga) i koji je veza između nas i Uzvišenoga. I kao što ga mi spoznajemo upravo zahvaljujući svjetlosti što nam pritječe od Njega – kako je rečeno: *Tvojom svjetlošću svjetlost vidimo* – tako tom istom svjetlošću On motri nas, te je po njoj Uzvišeni uvijek uz nas, motreći i nadgledajući: *Može li se tko skriti u skrovištima da ga ja ne vidim?*“²⁷⁸ Ponovno, ovdje možemo uočiti neposrednu povezanost s al-Fârâbîjevim učenjem o duši i intelektu, jer je kralj u ovome kontekstu identičan s Djelatnim umom koji se javlja kao posrednik između Boga i čovjeka, u smislu da čovjekovo sjedinjenje s ovom odvojenom

²⁷⁷ Ralph Lerner (1991): 'Maimonides' Governance of the Solitary'. U: Joel L. Kraemer (ed.) (1991): *Perspectives on Maimonides: Philosophical and historical studies*. Oxford: Oxford University Press, 35.

²⁷⁸ Majmonid (2009): *nav. djelo*, 483.

inteligencijom nebeskoga svijeta predstavlja apsolutnu sreću. Kao što ćemo vidjeti, Majmonid je pomoću ove parabole nastojao istaći da je savršenstvo teorijske prirode jedini put do Boga, ali da se to isključivo realizira posredstvom Djelatnog uma kojeg simbolizira kralj.²⁷⁹

Majmonid se obraća svome učeniku na sljedeći način:

„Vladar je u svome dvoru , a svi njegovi podanici dijelom su u gradu a dijelom izvan grada. Od onih koji su u gradu, dio je okrenuo leđa vladarevu domu, lica okrenutih na drugu stranu. Dio njih teži vladarevu domu, usmjereni su prema njemu, i nastoje ući u njegov dom, stati pred njega, ali do sada nisu vidjeli ni zidova njegova doma. Među onima što teže stići u vladarev dom ima onih koji su stigli do njega te ga obilaze tražeći mu vrata. Među njima ima onih koji su ušli na vrata te hode predvorjima. neki su na koncu ušli u nutarnje odaje doma i došli do kraja boraveći s njime u istome prostoru, to jest u vladarevoj kući; no to što su doprli unutar doma ne znači da vide vladara ili da razgovaraju s njime. naprotiv, pošto su doprli unutar doma, moraju se još truditi; tek će tada stati pred vladara, vidjeti ga iz daleka ili iz bliza, čuti njegove riječi, ili obratiti mu se.“²⁸⁰

Najprije možemo uočiti, da u skladu s ovom parabolom isključivo postoje vladar i njegovi podanici. Majmonid nigdje ne spominje bilo kakvu vrstu pravila koja bi uređivala odnose između vladara i podanika, niti govori o propisima koje bi jedni mogli nametnuti drugima u svrhu pravno – političkog uređenja zajednice, već je naglasak na položaju podanika, tj. njihovim aspiracijama i mjestu unutar društvene hijerarhije koje je uvjetovano bliskošću i odnosom prema vladaru. Majmonid u ovom slučaju, poput al-Fârâbîja, društvo promatra stupnjevito s jasno utvrđenom hijerarhijom položaja koja bi dosljedno trebala oslikavati svoj ideal, odnosno nebeski svijet odvojenih inteligencija na čijem vrhu se nalazi Bog. Polazeći od onih koji se nalaze izvan zidina palače, ova stupnjevitost završava s ljudima koji su se sjedinili s Djelatnim umom, a to su oni podanici koji vide vladara ili razgovaraju s njime, odnosno pojedinci kod kojih je, govoreći u duhu al-Fârâbîjeva učenja, stečeni um postao tvar za Djelatni um. Takav čovjek je ustvari onaj na kojeg je sišao Djelatni um, u smislu da ga je Bog nadahnuo posredstvom Djelatnog uma, „tako što će Djelatni um ono što

²⁷⁹ Tamar Rudavsky (2010): *nav. djelo*, 188.

²⁸⁰ Majmonid (2009): *nav. djelo*, 469-470.

se od blagoslovljenog i uzvišenog Boga izlijeva na nj, posredstvom stečenog uma izlijevati na njegov trpni um i na njegovu moć predočivanja²⁸¹, iz čega proistječe bogatstvo Objave, s jedne, te čovjek koji će biti savršeni poimatelj i filozof, s druge strane. U ovome kontekstu, Ralph Lerner tvrdi da ako želimo doprijeti u samu unutrašnjost ove palače, kako bi se približili Bogu, moramo u odlučujućem smislu napustiti ovozemaljski život.²⁸²

Ne ulazeći u detalje, ovdje ćemo ukratko predočiti glavnu namjeru i suštinu Majmonidova objašnjenja parabole koje iznosi svome učeniku kroz slijedećih osam koraka. Naime, oni koji se nalaze izvan grada, prema Majmonidovom mišljenju, nisu na razini čovjeka jer predstavljaju pojedince koji su u potpunosti bez vjere koja se naučava. Što se tiče onih koji su u gradu ali su svoja leđa okrenuli palači, to su ljudi koji su usvojili pogrešna mnijenja i opasniji su od prethodno opisanih, stoga, kako kaže Majmonid, ponekad zaslužuju da ih se ubije. Time je Majmonid želio ukazati na opasnost takve vrste ljudi koji misle da znaju a ustvari ne znaju ništa, što je izgleda karakteristika svake povijesne epohe. Prema Majmonidu, u slučaju prva dva stupnja poželjnije je ne znati ništa, nego okrenuti leđa vladaru i imati pogrešna mnijenja zasnovana na znanju nepostojećeg. Treći stupanj zauzimaju oni koji se drže vjerezakona i zapravo predstavljaju neuki puk koji poštuje propise i zapovijedi vjerezakona. Iznad njih su pravnici koji se pridržavaju istinitih vjerovanja na osnovu tradicionalnih autoriteta, ali se ne upuštaju u kritičku refleksiju o fundamentalnim principima vjere. Zatim slijede oni koji su ušli u predvorje palače i koji se, prema Majmonidu, zadubljuju u umovanje o principima vjere. To su oni pojedinci koji su shvatili prirodne stvari. Zadnja tri stupnja povezana su s onima koji se nalaze unutar palače, te su doprli do vladara i imaju sposobnost iznošenja pouzdana dokazivanja o svemu što se u božanskim stvarima može pouzdano dokazati.²⁸³ Budući da se Majmonid obraća studentu koji se bavi logikom i matematikom, ali još uvijek nije postigao usavršenost u prirodnim stvarima, on uvodi još jednu interpretaciju parabole pomoću koje se pokušava objasniti na koji bi način njegov student trebao organizirati svoje izučavanje ako želi napredovati od četvrtog prema sedmom i osmom stupnju:

„Trebaš znati, sinko, da dokle god se baviš matematičkim znanostima i umijećem logike, ti si jedan od onih što obilaze oko vladareva doma tražeći mu vrata (četvrti stupanj) [...] Ako si pak shvatio prirodne stvari, ušao si u dom i hodiš njegovim predvorjima (peti stupanj), a ako si u prirodnim stvarima postigao usavršenost i shvatio božanske stvari, onda si

²⁸¹ Al-Fârâbî (2011): *nav. djelo*, 117.

²⁸² Ralph Lerner (1991): *nav. djelo*, 36.

²⁸³ Usp. Majmonid (2009): *nav. djelo*, 470-471.

ušao kod vladara u unutarnje odaje te boraviš s njime u istome domu. To je stupanj ljudi od znanosti, a oni se razlikuju u stupnju usavršenosti (šesti stupanj). Onaj što upošljava svoju misao pošto se usavršio u božanskim stvarima posvema se okreće Bogu, ljubljen i veličan bio, odriče se svega onoga što nije Bog, i sve djelovanje usmjeruje na proučavanje postojećih stvari zato da bi se preko njih dovinuo dokaza o Njemu. To su oni što su u savjetu vladarevu [...] To je stupanj koji dosežu proroci (sedmi stupanj). Među njima je onaj za koga je, zbog veličine njegove spoznaje i zbog njegova odbacivanja svega što nije Bog uzvišeni, rečeno: ostade ondje s Jahvom, postavljajući pitanja i dobivajući odgovore (osmi stupanj)...²⁸⁴

U skladu s ovom parabolom možemo zaključiti da se pojedinci koji kruže oko vrata palače ne bave onim što upućuje na fundamentalne principe vjere, to su oni koji se bave vjerskim pravom i praktičnim bogoslužjem. Isto tako, svrha logike i matematike je stjecanje određenih preduvjeta koji su potrebni za dalje izučavanje i pojedinci koji se s njima bave u svoja istraživanja ne uključuju metafiziku. Stoga, logika, matematika i vjersko pravne znanosti predstavljaju uvod u filozofsko promišljanje koje osigurava ulazak u palaču, tj. sjedinjenje s Djelatnim umom što podrazumijeva dostizanje intelektualnog savršenstva. Prije nego što izložimo Majmonidovu teoriju o četiri savršenstva, važno je istaći da je svrha ove parabole u tome da bude svojevrsni putokaz pojedincu koji želi postići krajnji cilj, usmjeravajući svoju misao isključivo na Boga, pošto je stekao znanje o Njemu. Sukladno tome, Ralph Lerner ističe da upravo kroz tu istinski usredotočenu misao na Boga i na izučavanje postojećih stvari, s ciljem da se iz njih dođe do dokaza o Njemu, a u svrhu svakog mogućeg načina spoznaje Njegova upravljanja tim stvarima, rijetki pojedinci dostižu krajnji cilj.²⁸⁵ Pored toga, uočavamo kako postoji očigledna razlika u savršenstvu između šestog i osmog stupnja. Šesti stupanj zauzimaju učenjaci koji su shvatili prirodne i božanske stvari, te su ušli kod vladara u unutarnje odaje, ali još uvijek nisu u njegovoj nazočnosti, u smislu da mu se obraćaju i razgovaraju s njime, tako što će postavljati pitanja i dobivati odgovore, što je odlika poslanika koji se nalaze u njegovom savjetu.²⁸⁶ Naime, Majmonid ističe kako je za ovaj odlučujući pothvat potreban dodatni napor koji podrazumijeva takvu snagu uma da sve vrste osjeta dodira prestanu djelovati.²⁸⁷ To je najviši stupanj koji čovjek može dostići i samo nekolicina poslanika je uspjela u tome, tj. oni poslanici koji su mogli čuti vladara i

²⁸⁴ Usp. *Ibid.*, 471-472. Tekst u zagradama ne postoji u izvorniku i ovdje je naknadno ubačen radi lakšeg praćenja Majmonidova izlaganja.

²⁸⁵ Ralph Lerner (1991): *nav. djelo*, 37.

²⁸⁶ Usp. Majmonid (2009): *nav. djelo*, 472.

²⁸⁷ Usp. *Ibid.*

razgovarati s njime. Ispod njih, na sedmom stupnju, nalaze se poslanici koji mogu samo vidjeti vladara, među njima ima onih što ga vide iz bliza, i onih što ga vide iz daleka, „kako je kazano za Jeremiju: *Iz daljine mu se Jahve ukaza.*“²⁸⁸

Očigledno je da ovaj osmi stupanj karakterizira intelektualno savršenstvo²⁸⁹, odnosno umska spoznaja Boga i njegovih činidbi. Sukladno tome, ponovno treba istaći kako je cilj ove parabole u tome da čovjeka usmjeri prema krajnjoj pobožnosti koja dolazi nakon stjecanja znanja o Bogu. Naime, ona se ne postiže slučajno, već se zasniva na ovoj umskoj spoznaji Boga, te podrazumijeva da pojedinci, nakon što su stekli takvu vrstu znanja, svoje misli isključivo usmjere na Boga. Pobožnost ovih pojedinaca postat će izraženija ako više misle o Bogu i ostaju uz Njega, pa konzekventno tome jača i veza između Boga i čovjeka, a to je um: „Kad si spoznao Boga i njegove činidbe onako kako to zahtijeva um, tek onda se možeš poduhvatiti odvajanja od svega osim od Njega i od nastojanja da Mu se približiš, te jačanja veze između tebe i Njega, a ta veza je um [...] Više smo puta već jasno kazali da je ljubav prema Bogu srazmjerna spoznaji. A tek poslije ljubavi dolazi ta pobožnost na koju su pozornost skrenuli i Mudraci, blagoslovljeni bili, kazavši: To je pobožnost u srcu.“²⁹⁰ Prema Majmonidu, ova pobožnost se sastoji u isključivoj posvećenosti Bogu i usmjeravanju misli na prvu mišljevinu. Međutim, u suprotnosti s onim što smo u uvodu rada iznijeli o prirodi savršenstva, iz ove pobožnosti proistječe stanje izolacije i potpunog odvajanja od svega što je vezano za ovaj svijet, jer je riječ o isključivoj posvećenosti spoznaje stalnoj ljubavi prema Bogu, a to se, kako tvrdi Majmonid: „Najčešće postiže izdvajanjem i osamljivanjem. Zato je svaki vrli čovjek najčešće osamljen i ni s kim se ne druži, osim u nuždi.“²⁹¹

U zadnjem odjeljku *Vodiča*, Majmonid izlaže učenje o četiri savršenstva koje potvrđuje njegove stavove o krajnjem cilju čovjekove egzistencije koji proizlaze iz parabole o vladaru. Razmatrajući odnos teorijskog i moralnog načina života ovo učenje predstavlja još jednu Majmonidovu interpretaciju najvišeg savršenstva koje se sastoji u umskoj spoznaji

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ Na kraju 51. odjeljka, Majmonid iznosi opis dostizanja intelektualnog savršenstva, naglašavajući kako su samo tri osobe dosegle ovaj stupanj, te da se takvo stanje ne može ostvariti u mladosti: „Filozofi su već objasnili da tjelesne moći zapriječuju stjecanje većine moralnih vrлина, a još i više onoga čista mišljenja koje proizlazi iz usavršavanja mišljevine što vode strasnoj ljubavi prema Uzvišenome – nemoguće je da se ona ostvari uz uzavrelost tjelesnih tekućina [...] kad usavršen čovjek uznapreduje u godinama i biva blizu smrti, spoznaja biva sve potpunija, povećavaju se zadovoljstvo u spoznaji i strasna ljubav prema spoznatome, sve dok se napokon u stanju takova zadovoljstva duša ne odvoji od tijela. Mudraci su u vezi sa smrću Mojsija, Arona i Mirijam ukazali na to da su njih troje umrli od poljubca [...] Svrha toga što kažu Mudraci jest ukazati na to da je to troje umrlo od siline strasne ljubavi uživajući u spoznaji.“ *Ibid.*, 481-482.

²⁹⁰ *Ibid.*, 473.

²⁹¹ *Ibid.*, 474.

Boga i njegovih činidbi. Prema Majmonidu, takva spoznaja uvjetuje čovjekovo odvajanje od svega osim od Boga i nastojanja da Mu se čovjek približi, istodobno jačajući um koji je ustvari veza između čovjeka i Boga. Kao što smo vidjeli u paraboli, stanje najvišeg savršenstva čovjek dostiže u osamljenosti pomoću teorijskih vrlina, sjedinjujući se tako s Djelatnim umom koji mu omogućava da se njegov um aktualizira. U skladu s tim je i Majmonidov opis četiri savršenstva koji naglašava superiornost umske spoznaje. Materijalno savršenstvo je najniže i obuhvaća posjedovanje materijalnih dobara, zatim slijedi tjelesno savršenstvo koje se ogleda u zdravlju i snazi, na trećem stupnju je moralno savršenstvo koje podrazumijeva moralne vrline i činidbe, dok se najviši stupanj savršenstva sastoji u poimanju božanskih stvari:

„I drevni i kasniji²⁹² filozofi jasno su kazali da su savršenosti što postoje u čovjeku četverovrsne. Prva – a ona je najmanje vrijedna – ona kojoj se stanovnici zemlje najviše predaju, jest potpunost posjedovanja, to jest onoga što pojedinac ima od novca, odjeće, oruđa, robova, zemlje, i tomu sličnoga [...] Između te savršenosti i pojedinca nema nikakve sjedinjenosti [...] Pa i ako mu taj posjed ostane za cio život, nikakve nikakve savršenosti neće postići u sebi samome. Druga vrsta savršenosti više je povezana sa sopstvom osobe no prva. To je savršenost tjelesne građe i ustrojenosti [...] Ni tu vrstu savršenosti ne treba uzimati za svrhu, jer to je tjelesna savršenost i ne pripada čovjeku kao čovjeku, već kao živome biću, te je u tome jednak najobičnijoj životinji [...] A što se tiče duševne koristi, u toj vrsti savršenosti nje uopće nema. Treća vrsta jest savršenost koja više no druga pripada sopstvu osobe. To je savršenost moralnih vrlina. A to je kad su moralni postupci neke osobe krajnje vrli. Većina vjerozakonskih naloga za svrhu nemaju drugo do li postizanje te vrste savršenosti. Naime svi moralni postupci tiču se samo onoga što biva između neke osobe i drugoga [...] Četvrta vrsta je istinska ljudska savršenost. To je stjecanje razumskih vrlina, to jest predočivanje mišljevinu koje nas uči istinitim mnijenjima o božanskim stvarima. To je krajnja svrha, ona što osobu istinski usavršuje [...] pripada samo tebi, drugi ni na koji način

²⁹² Sasvim je jasno da drevni autoritet na kojeg Majmonid upućuje ne može biti nitko drugi do li Aristotel, koji u *Nikomahovoj etici* uvodi učenje o četiri vrste savršenosti. Majmonid je bio dobro upoznat sa sadržajem *Nikomahove etike* što potvrđuje na nekoliko mjesta u *Vodiču* kada navodi i objašnjava nekoliko stavova iz ove knjige. Međutim, Alexander Altman se pita na koji se izvor poziva Majmonid kada kaže da je ovo učenje svojstveno kasnijim filozofima. Na prvi pogled nam se može učiniti da Majmonid preuzima al-Fârâbijevo učenje o vrlinama iz rasprave *Postizanje sreće*. Detaljnom analizom, Altman je utvrdio da se al-Fârâbijevo učenje o četiri vrste savršenstva razlikuje od Majmonidova iskaza na tu temu i da ustvari Majmonid koristi drugi izvor umjesto al-Fârâbijeva teksta na koji će se kasnije pozivati i Ibn Rušd. Naime, u ovome kontekstu, Majmonid svoju teoriju o savršenstvu zasniva na Ibn Baġġinom spisu *Risâlat al-Widâ*. Opširnije, o značenju Majmonidova iskaza o četiri savršenstva, vidjeti, Alexander Altmann (1972): 'Maimonides «four perfections».' *Israel Oriental Studies*, No. 2, 15-24. Kako bi potvrdio ove stavove, Altman u svoj studiji daje detaljno objašnjenje Majmonidova iskaza o četiri savršenstva, te ga uspoređuje s Ibn Bâġġinom teorijom o intelektualnom savršenstvu koja se u najvećoj mjeri zasniva na usvajanju Aristotelovih stavova o sreći iz *Nikomahove etike*.

ne sudjeluje s tobom u njoj [...] Zato trebaš žuditi za tim da postigneš to što će ti zauvijek ostati; ne zamaraj se i ne muči se za drugoga [...] ni savršenost u posjedovanju, ni savršenost zdravlja, niti savršenost moralnih postupaka nije savršenost kojom se treba ponositi ili joj težiti; savršenost kojom se treba ponositi i kojoj treba težiti jest spoznaja Uzvišenoga, koja je istinsko znanje.²⁹³

Iz ovih riječi proizlazi da intelektualno savršenstvo predstavlja konačnu svrhu čovjekove egzistencije i da jedino pomoću teorijskih vrлина možemo postići apsolutnu sreću, dok je uloga preostala tri savršenstva reducirana na pripremu pojedinca za tu konačnu svrhu. Razmatrajući odnos teorijskog i moralnog života, vidimo da Majmonid, slijedeći Ibn Baggu, tvrdi da moralno savršenstvo ima isključivo instrumentalnu vrijednost, jer služi kao priprema za postizanje najvišeg savršenstva.²⁹⁴ Tamar Rudavsky smatra kako je Majmonid u ovom slučaju ekstremniji u odnosu na Aristotela, budući da se isključivo fokusira na teorijske vrline pomoću kojih se postiže najviše savršenstvo.²⁹⁵ Za razliku od Aristotela, moralna savršenost nije sama sebi svrhom, jer su za Majmonida svi moralni postupci stvar onog što se dešava između neke osobe i drugoga.²⁹⁶ Kako bi obranio svoje stajalište da umska spoznaja Boga, koja se najbolje postiže u samoći, predstavlja najviše čovjekovo savršenstvo, Majmonid navodi sljedeći citat: „O tim četverim savršenostima kaže Jeremija: *Ovako govori Jahve: Mudri neka se ne hvale mudročću, ni junak neka se ne hvali hrabročću, ni bogati neka se ne hvali bogatstvom. A tko se hvaliti hoće, neka se hvali time što ima mudrost da mene spozna.*“²⁹⁷

Što se tiče same prirode sreće, na prvi pogled nam se čini da je Majmonid u potpunosti bio aristotelovac odnosno da je preuzeo njegovo stajalište o savršenstvu iz *Nikomahove etike*, tj. da je najviše čovjekovo savršenstvo zapravo savršenstvo umske spoznaje. Naprotiv, kao što smo u uvodu rada naglasili, stvarna namjera Majmonidova učenja leži u potpunom prevladavanju Aristotela. Iako Majmonid u svojim raspravama često upotrebljava aristotelijansku terminologiju, to nužno ne znači da je bio sljedbenik Aristotelove filozofije, što je stajalište koje kod većine suvremenih interpretatora Majmonidove misli predstavlja dominantnu paradigmu i polazište prilikom njezina

²⁹³ Majmonid (2009): *nav. djelo*, 490-492.

²⁹⁴ Ibn Bagga kaže da moralne vrline isključivo služe višem cilju; one su samo priprema za konačnu svrhu. Usp. Alexander Altmann (1973): *nav. djelo*, 19.

²⁹⁵ Tamar Rudavsky (2010): *nav. djelo*, 192.

²⁹⁶ Usp. Majmonid (2009): *nav. djelo*, 492.

²⁹⁷ *Ibid.*

razumijevanja. Na primjer, Harry Austin Wolfson, jedan od najznačajnijih autora na području povijesti srednjovjekovne filozofije, smatra da Majmonida jedino možemo shvatiti kao aristotelijanca, u smislu da je najviši cilj koji čovjek može postići razumijevanje Aristotelove filozofije.²⁹⁸ Na tragu ovih stavova je i Isaac Husik, koji tvrdi da je Majmonid bio posvećeni aristotelijanac koji je pokušao uspostaviti harmoniju između grčke filozofije i osnovnih načela Tore, iako se Aristotelove teorije radikalno suprotstavljaju učenjima hebrejske Biblije.²⁹⁹ Nasuprot takvom viđenju Majmonidove filozofije, Herman Cohen smatra da Majmonidova upotreba aristotelijanske terminologije predstavlja njegovo lukavstvo u stjecanju naklonjenosti čitateljstva, jer s obzirom na dominaciju Aristotela nad srednjovjekovnom filozofijom, otvoreno suprotstavljanje njegovom učenju bilo bi ravno intelektualnom samoubojstvu. Prema Cohenu, riječ je o triku pomoću kojeg je Majmonid nastojao svoje učenje izložiti u duhu Aristotelova jezika, istovremeno dovodeći u pitanje osnovne postavke peripatetičke filozofije.³⁰⁰

Majmonidovo određenje savršenstva kao i prethodno izlaganje o paraboli treba razumijevati u skladu s Cohenovom interpretacijom osnovnih namjera Majmonidove filozofije i njegova pristupa Aristotelu. Na osnovu Majmonidove argumentacije koja podržava superiornost savršenstva u vidu umske spoznaje, zaključujemo kako takvo stanje dostiže pojedinac u potpunoj osamljenosti i odvojenosti od zajednice: „No ta posljednja savršenost pripada samo tebi, drugi ni na koji način ne sudjeluje s tobom u njoj [...] ne zamaraš se i ne muči se za drugoga.“³⁰¹ Međutim, ako pažljivije razmotrimo Majmonidovo učenje o savršenstvu, uvidjet ćemo da najviši stupanj u paraboli dostižu poslanici koji nipošto nisu usamljeni mislioci koji ostaju daleko od drugih ljudi. Kako bi razjasnio ovu očiglednu proturječnost u svome određenju savršenstva, Majmonid, odmah nakon stavka koji navodi iz Jeremije, uvodi ono što su neki suvremeni interpretatori njegove filozofije opisali kao peto savršenstvo. Riječ je o oponašanju Božji činidbi, tj. konceptu *imitatio Dei*.

Pored toga što je umska spoznaja Boga jedan od uvjeta postizanja savršenstva, od pojedinca se također traži da spozna i oponaša Božje atribute, tj. Njegove činidbe. Majmonid kaže, pozivajući se na svetopisamski redak iz *Jeremije*, da ti postupci koje treba spoznati i

²⁹⁸ Harry A. Wolfson (1912): 'Maimonides and Halevi: A Study in Typical Jewish Attitudes Toward Greek Philosophy in the Middle Ages.' *Jewish Quarterly Review*, No. 2, 306, 314; Cit. prema, Marvin Fox (1990): *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 10-11.

²⁹⁹ Isaac Husik (1944): *A History of Medieval Jewish Philosophy*. Philadelphia, 299-300. Cit. prema, *Ibid.*

³⁰⁰ Herman Cohen (1908): 'Charakteristik der Ethik Maimunis.' Leipzig. Usp. *Ibid.*, 11-12.

³⁰¹ Majmonid (2009): *nav. djelo*, 492.

oponašati jesu ljubav, sud i pravednost.³⁰² U odnosu na prethodno izlaganje, takvo poimanje savršenstva upućuje na obrat od teorijskog ka teorijsko – praktičkom aspektu apsolutne sreće, jer se glavni uvjet postizanja savršenstva sastoji u oponašanju Božji činidbi, te stoga krajnji cilj čovjekove egzistencije nije isključivo određen umskom spoznajom Boga, već naprotiv, kao što smo u uvodu istakli, pojedinac koji je dostigao najviše savršenstvo ne samo da aprehendira Boga, već i razumijeva puteve Božjeg providenja, te nastoji oponašati te puteve u svojim djelima.

Suvremeni interpretatori Majmonidove filozofije na različite načine tumače prirodu ovog konačnog savršenstva. Imajući u vidu Majmonidovo razumijevanje uloge poslanika i značaja Objave u životu pojedinca, te nasuprot ovim interpretacijama, smatramo da je Majmonidovo određenje savršenstva u stvari praktičke prirode koje se reflektira u aktivnoj formi *imitatio Dei*, naravno ne isključujući prethodno postignuto intelektualno savršenstvo. Naime, apsolutno savršenstvo koje podrazumijeva ovu formu oponašanja Boga, za Majmonida ne znači oponašanje moralnih Božjih moralnih kvaliteta. Riječ je o shvaćanju koje je pod utjecajem Kantove moralne filozofije posebno zastupljeno u radovima Hermana Cohena, Juliusa Gutmanna i Stevena Swarzhilda. Isto tako, ne može se prihvatiti stajalište koje smatra da je Majmonidovo poimanje savršenstva u formi *imitatio Dei* isključivo političke prirode, tj. da je oponašanje Božjeg upravljanja svijetom jedino moguće kroz uspostavljanje pravne države; radi se o poziciji koju su svojevremeno zastupali Leo Strauss, Lawrence Bermann i Shlomo Pines.³⁰³ Nasuprot navedenim interpretacijama Majmonidova poimanja savršenstva, te na tragu promišljanja Menachema Kellnera, također smatramo da najviše savršenstvo u okvirima Majmonidove filozofije uključuje *imitatio Dei*, tj. oponašanje Božjih atributa ali kroz ispunjenje zapovjedi Tore i to nakon što se dosegne najviši stupanj intelektualnog savršenstva.

³⁰² *Ibid.*, 494.

³⁰³ Sažet i kritički prikaz ovih različitih interpretacija prirode savršenstva, dao je u svom eseju Menachem Kellner, arugumentirano odbacujući svaku od ovih koncepcija prvenstveno zbog redukcionizma i svođenja prirode ovog koncepta na isključivo jednu komponentu. Opširnije o svemu, vidjeti, Menachem Kellner (1990): *Maimonides on Human Perfection*. Brown Judaic Studies Series. Atlanta: Scholars Press.

6. ZAKLJUČAK

U ovome radu smo pokušali istaknuti nekoliko važnih i povezanih elemenata koji proizlaze iz proučavanja al-Fârâbijeve i Majmonidove filozofije. Iako je riječ o dvojici filozofa koji dolaze iz različitih religijskih tradicija i čiji su životi bili determinirani posve drugačijim kulturnim, političkim i povijesnim okolnostima, jasno smo pokazali da su u jednakoj mjeri bili upućeni na istu filozofsku tradiciju čije su bogatstvo ideja, problema i principa nastojali primijeniti, usavršiti, razjasniti i na svojevrsan način dovršiti u svojim filozofskim djelima. Glavna pretpostavka takvog pothvata uvjetovana je činjenicom da su i jedan i drugi filozof smatrali da su filozofija i Objava samo dva različita puta do jedne istine, odnosno da je religijska i filozofska istina jedna, premda se njihovi postupci otkrivanja i putevi dosezanja do te Istine formalno razlikuju. Dakle, kako se često pretpostavlja, namjera njihovih učenja nije u razrješenju sukoba između religije i filozofije, niti su u svojim raspravama promovirali učenje o dvije istine, tj. stajalište da religija i filozofija, kao zasebni izvori znanja, mogu doći do nepomirljivih i kontradiktornih istina, što je pozicija koja će se kasnije uglavnom pripisivati Ibn Rušdu, a koju zapravo nikada nije zastupao u svojim djelima.

Nadalje, al-Fârabi i Majmonid su upravo u metafizici starih Grka a posebno u intelektualnim produktima Aristotelovog mišljenja pronašli potvrdu vlastite religijske tradicije, točnije u metafizici su pronašli oruđe za dostizanje apsolutne sreće, tj. metafizika bi trebala omogućiti čovjeku da uspostavi vezu s desetom odvojenom inteligencijom supralunarnoga svijeta što za posljedicu ima zasnivanje relacije s Bogom. Drugačije kazano, ovdje se radi o jednom neraskidivom odnosu Objave i filozofije, što je u krajnjoj instanci značilo da život u skladu s Božjom Objavom podrazumijeva i našu obavezu da tragamo za istinom o svijetu koji je stvorio Bog, a što svoj ishod ima u znanju koje nas vodi bliže Bogu, odnosno našem krajnjem cilju - apsolutnoj sreći. Onda u ovome kontekstu možemo smatrati

točnom konstataciju Have Tirosh-Samuelson o premodernim hebrejskim filozofima, koju ćemo ovdje proširiti i na arapsko islamsku filozofsku tradiciju srednjeg vijeka. Radi se o tome da potraga za istinom o svijetu postaje religijska obaveza koja ohrabruje ove filozofe da posvete svoje živote u potrazi za znanjem o svijetu i Bogu, kako bi postigli svoj krajnji cilj.³⁰⁴

Na osnovu uvida do kojih smo došli istraživanjem osnovnih principa al-Fârâbijeve metafizike, možemo zaključiti kako je al-Fârâbijevo učenje podložno kritici, da postoje mnogi problemi, nedorečenosti i proturječnosti u njegovoj argumentaciji, ali to ipak ne umanjuje originalnost njegova rada, jer kao što smo u uvodu naglasili, jedinstvenost al-Fârâbijeve učenja se ne reflektira u njegovu nastojanju da odgovori na pitanja, nego, naprotiv u besprimjernoj specifičnosti i originalnosti načina njihova postavljanja. Kao i svi veliki filozofi i al-Fârâbî je imao potrebu da pronikne u bit univerzalnih i civilizacijskih pitanja, te je u skladu s tom namjerom umnogome prihvaćao i uvažavao filozofska i znanstvena učenja koja su mu bila dostupna. Također, jedinstvenost njegove metafizike se ogleda i u tome što on nije pomoću filozofije i znanstvenih otkrića i dostignuća svoga vremena pokušao osvojiti svijet koji ga okružuje, kao što su to činili i dalje čine mnogi znanstvenici i filozofi, prvenstveno on je pokušao objasniti stvarnost i porijeklo univerzuma, te odgovoriti na univerzalne misterije koje su bile glavni predmet njegova filozofiranja. U tu svrhu, on nije ideologizirao filozofiju niti je politizirao religiju, niti je pak pomoću znanosti pokušao priskrbiti neki ovozemaljski cilj za sebe ili nekog vladara, naprotiv, on je sva moguća i njemu dostupna znanja upregnuo kako bi odgovorio na mnogobrojna pitanja metafizičke prirode. Nadalje, uvidjevši da filozofija i religija, svaka na svoj način otkrivaju jednu te istu istinu, al-Fârâbî im je gotovo uvijek pridavao jednaku važnost što je osobito naglašeno u njegovu učenju o Prvome, gdje je pokušao da udovolji i zahtjevima religije ali i aksiomima filozofije, odnosno tome da nema drugog boga osim Allaha Jedinoga, ili na primjer filozofskome konceptu da jedno nužno mora proizlaziti iz Jednoga.

Također, možemo zaključiti kako je al-Fârâbî, u skladu s vlastitim razumijevanjem osnovnih principa metafizike, nastojao objasniti pojam apsolutne sreće čije je dostizanje uvjetovano suradnjom pojedinaca u uzoritaj državi, koja je strukturirana po uzoru na univerzum, oslikavajući tako njegovu idealnu hijerarhijsku ljestvicu na čijem se vrhu nalazi Prvi uzrok. Pored toga, al-Fârâbî je smatrao da takva država treba biti i poput organizma, a

³⁰⁴ Hava Tirosh-Samuelson (2003): *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge and Well-Being*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 5.

budući da svaki organizam zbog svoje složenosti mora imati organ koji će upravljati tom cjelinom, stoga i u državi, po uzoru na Prvi princip, mora postojati Prvi poglavar. Koncept Prvog poglavara uzorite države predstavlja krajnji cilj al-Fârâbîjeva učenja o sreći, koje zauzima centralno mjesto u njegovom filozofskom sustavu. Kompleksnost uloge Prvog poglavara u uzoritoj državi posljedica je al-Fârâbîjevih metafizičkih promišljanja prema kojima takva osoba mora ispunjavati određene uvjete koji će mu omogućiti upravljanje državom, gotovo na isti način kao što Prvi princip upravlja univerzumom. Iz tako shvaćene uloge proizlazi da je Prvi poglavar zadužen za realizaciju onih ideja što ih je al-Fârâbî izložio u svojim metafizičkim raspravama koje su bile predmet detaljne analize u ovome radu. Dakle, kako bi dostigao sreću, pojedinac, prije svega, mora znati što je Prvi princip, također od njega se zahtijeva da spozna i oponaša Božje atribute, tj. Njegove činidbe, te da spozna svijet odvojenih umnosti, ali isto tako i cjelokupnu prirodu, uključujući čovjeka i njegovu dušu, te karakteristike svih oblika država koje al-Fârâbî razmatra u svojim djelima. Upravo ta saznanja predstavljaju i upućuju na naslov njegove najznačajnije rasprave *O počelima mnijenja građana uzorite države*, jer, između ostalog, takvi pogledi, odnosno mnijenja čine osnovu al-Fârâbîjeva učenja o sreći³⁰⁵, čija smo glavna obilježja nastojali ispitati u ovoj disertaciji.

Iako smo kroz analizu glavnih al-Fârâbîjevih rasprava pokazali da je zapao u mnoge proturječnosti i suprotnosti kako s određenim filozofskim učenjima tako i s osnovnim postavkama islama, takvo što nas ne može navesti da zaključimo da je al-Fârâbî bio racionalni filozof, protivnik religije, heretik ili kao što smo već rekli isključivo religijski filozof, niti možemo tvrditi da je namjera njegova učenja u tome da grčku filozofiju u cijelosti podredi zahtjevima religije, što predstavlja tvrdnje koje su proizašle iz različitih interpretacija suvremenih autora koji se bave njegovom filozofijom, a čije smo najbitnije ideje nastojali sažeto i kritički prikazati u ovome radu.

Naprotiv, njegovo učenje, zatim pristup problemima i način postavljanja pitanja imali su presudan faktor za dalji razvoj arapsko - islamske filozofije. Al-Fârâbîjeva filozofija predstavlja neiscrpan izvor ideja što se najbolje vidi u tome da su prilikom razvoja vlastitih teorija mnogi veliki filozofi, poput Ibn Sine, Ibn Rušda, Majmonida i Tome Akvinskog, upravo posebnu pažnju pridavali al-Fârâbîju. Također, s druge strane, al-Fârâbî je bio interesantan i svojim oponentima, kao što je al-Ġazâlî, koji je upravo na osnovu kritike al-

³⁰⁵ O važnosti spoznaje ovih principa i svijesti onjima i njihovom značaju, posebno, vidjeti, Hasan Sušić (1981): *nav. djelo*, 13-14.

Fârâbîjeva učenja, te dovođenja u sumnju osnovnih principa njegove metafizike uspio razviti potpuno nove filozofske teorije.

Namjera objašnjenja Majmonidova učenja o sreći u ovome radu je višeznačna. Prvenstveno, time se ne želi dokazivati netočnost teorijske, moralne ili političke interpretacije, već naprotiv, nastojali smo pokazati da su određene postavke ovih interpretacija uključene u shvaćanje koje se ovdje prezentira. Također, postojeće interpretacije nisu u cijelosti netočne ili drugačije kazano, u duhu Majmonidova jezika i načina pisanja, ove interpretacije su u najmanju ruku divergentne i potpuno je nemoguće naći suvisao dokaz u Majmonidovim djelima koji bi referirao na potpunu netočnost ovih interpretacija. Na drugom mjestu, time se nastoje podržati tvrdnje da Majmonid ni na koji način nije mogao dozvoliti autonomnost filozofije, odnosno da se filozofija postavi iznad Objave. Jasno je naglašeno da je osnova njegova učenja vjerovanje u Objavu, a razumijevanje Majmonidova određenja savršenstva koje smo iznijeli u zadnjem dijelu rada upravo podržava njegovo isticanje univerzalnog i jedinstvenog karaktera Objave. Nadalje, navedeni dokazi upućuju na zaključak da Majmonidovo učenje o savršenstvu pored svog ogromnog doprinosa u razvoju i razumijevanju ove problematike ujedno predstavlja potvrdu i najbolje objašnjenje al-Fârâbîjevih promišljanja o sreći. Na kraju, s obzirom na istovjetnost namjere dvojice filozofa - koja se ogleda u njihovome vjerovanju u Objavu i naglašavanju Njezine univerzalne autentičnosti – također se može zaključiti da je i al-Fârâbî poput Majmonida, samo u okvirima islamske duhovne tradicije, nastojao svojim učenjem o sreći istaći autentičnost Objave, te da se njegovo učenje o sreći reflektira kroz oponašanje Boga, tj. Božjih atributa ali kroz izvršavanje - ispunjavanje zapovjedi i odredbi Kur'ana.

7. LITERATURA

Al-Alaf, M. (2003): *The Essence of Islamic Philosophy*. Washington: Islamic Information Center.

Adamson, P (2002): *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth.

Al-Fârâbî (1892): 'Uyûn al-Masâ'il: Die Hauptfragen'. U: Friedrich Dieterici (1892): *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*. Leiden: E. J. Brill, 92-107.

Alfarabius (1952): 'Compendium Legum Platonis: Ğawâmi' kitâb an- nâwâmîs li-Aflâtûn'. U: Franciscus Gabrieli (edidit et Latine vertit): *Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus*, vol.3. London: Warburg Institute. pp. XIV (praefatio) + 33 (versio latina) + 43 (Textus Arabicus).

Al-Fârâbî (1956): 'Kitab Isâghûji ai al-Madkhal: The Book of Eisagoge'. U: D. M. Dunlop (uvodne napomene, arapski izvornik i prijevod na engleski jezik) (1956): 'Al-Farabi's Eisagoge'. *The Islamic Quarterly*, br. 3, 117-138.

Al-Fârâbî (1961): *Fusul al-Madani: Aphorisms of Statesman*. Edited and Translated by D.M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press.

Al-Fârâbî (1962a): 'Kitab Tahsil al-Sâ'dah: The Attainment of Happiness.' U: M. Mahdi (trans. with intr.) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Free Press of Glencoe, 13-50.

Al-Fârâbî (1962b): 'Falsafat Aflâtun: The Philosophy of Plato, its Parts, the Ranks of Order of its Parts, from the Beginning to the End'. U: M. Mahdi (trans. with intr.) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Free Press of Glencoe, 53-71.

Al-Fârâbî (1963): 'Al-Siyasât al-madanîyyah: Political Regime or Principles of Beings (Six Principles)'. U: R.Lerner, M.Mahdi (eds.): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 31-57. Drugi dio rasprave.

Al-Farabi (1967): 'Against the John Grammarian'. U: Mahdi, M. (1967): 'Alfarabi against John Philoponus'. Journal of Near Eastern Studies, 253-260.

Al-Fârâbî (1983): 'Alfâz al-Musta'malah Fî al-Mantiq: The Letter Concerning the Intellect.' U: Arthur Hyman and J. J. Walsh (eds.) (1983): *Philosophy in the Middle Ages: Christian, Islamic and Jewish Tradition* (second edition). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 215-221.

Al-Fârâbî (1989): *Kitab al-Wâhid Wal-Wahdah: On One and Unity*. Arabic text edited with Introduction and Notes, Muhsin Mahdi. Casablanca: Les Editions Toubkal.

Al-Fârâbî (1996): 'Commentary on the Treatise of Zeno, The great man Of Greece: *Risâla Zaynûn al-kabîr al-yûnânî*'. U: Joseph Kenny: 'Al-Fârâbî and the contingency argument for God's existence: a study of *Risâla Zaynûn al-kabîr al-yûnânî*', *Orita, Ibadan Journal of Religious Studies, vol.28, 50-69.*

Al-Fârâbî. (1999): *Kitâb al-Hurûf: Knjiga o slovima*. Zagreb: Demetra.

Al-Fârâbî (2001): 'Kitâb ihsâ' al-'ulûm: The Enumeration of the Sciences.' U: Charles Butterworth (ed. and trans.) (2001): *Alfarabi - The Political Writings: "Selected Aphorism" and Other Texts.*' Ithaca, London: Cornell University Press, 69-84.

Al-Fârâbî (2001): 'Kitab al-milla: Book of Religion.' U: Charles Butterworth (ed. and trans.) (2001): *Alfarabi - The Political Writings: "Selected Aphorism" and Other Texts.*' Ithaca, London: Cornell University Press, 92-114.

Al-Fârâbî (2001): 'Kitâb al-Jam' bayn Ra'yay al-Hakîmayn, Aflâtûn al-illâhî wa Aristûtâlfis: The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages, Plato the Divine and Aristotle'. U: Charles Butterworth (ed. and trans.) (2001): *Alfarabi-The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*'. Ithaca, London: Cornell University Press, 115-169.

Al-Fârâbî (2007):): 'Al-Siyasât al-madanîyyah: Political Regime or Principles of Beings (Six Principles)'. U: John McGinnis and David C. Reisman (eds. and trans.): *Classical Arabic Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 81-104. Prvi dio rasprave.

Al-Fârâbî (2007): 'Risâla fî l-'aql: On the Intellect'. U: John McGinnis and David C. Reisman (eds.) (2007): *Classical Arabic Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 68-78.

Al-Fârâbî (2007): 'Maqâla fî agrâd mâ ba'da at-tabî'a : The Aims of Aristotle's Metaphysics'. U: John McGinis and David C. Reisman (eds. and trans): Classical Arabic Philosophy. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 78-81.

Al-Fârâbî (2011): *Mabâdi' Ârâ' Ahl Al-Madina Al-Fâdîla:Knjiga o počelima mnijenja građana uzorite države*. Tekst izvornika iz arapskog te komentar Richarda Walzera iz engleskog u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra.

El-Gazali, Ebu Hamid (1989): Izbavljenje od zablude. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice.

Al-Ġazâlî, Abu Hamid (1993): *Nesuvislost filozofa*. Daniel Bučan (prev.). Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Alon, I. (2002): *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*. Vol. I: Arabic Text, cxxxiv-532 pp.; Vol. II: English Translation, pp. 539-1042. Oxford: E.J.W Gibb Memorial Trust.

Altmann, A. (1972): 'Maimonides «four perfections».' *Israel Oriental Studies*, No. 2, 15-24.

Aristotel. (1970): *Nikomahova etika*. Beograd: Kultura.

Aristotel (1988): *Metafizika*. Prijevod s izvornika Tomislav Ladan. Zagreb: Globus.

Aristotel. (1996): *O duši i nagovor na filozofiju*. Zagreb: Naklada Naprijed, 1996.

Aristotle, Akasoy, A., Fidora, A., and D.M. Dunlop (2005): *The Arabic Version of the Nicomahean Ethics*. Leiden, Boston: Brill.

Arkoun, M. (1986): 'Dva posredovatelja srednjevjekovne misli'. *Glasnik* (septembar 1986), 14-20.

Arkoun, M. (2014): 'Od idžtihada do kritike islamskog uma'. *Logos*, vol.2, br.1, 185-203.

Arrbery, A.J. (1955): 'The Nicomahean Ethics in Arabic'. *Bullten of the School of Oriental and African Studies*, br.17, 1-9. Reprintirano u: Fuat Sezgin (ed.) (2000): *Islamic Philosophy: Aristotle in the Arabic Tradition, Text and Studies*, vol. 99, svz.3. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 231-240.

- Balot, R. K. (2006): *Greek Political Thought*. Oxford: Blackwell Publishing.
- El-Behijj, M. (1987): 'El-Farabi – Sinkretist i interpretator'. *Islamska misao*, vol. IX, br. 105-106, 21-25 i vol. IX, br. 107-108, 21-23.
- Berman, L. V. (1974): 'Maimonides, the Disciple of Alfarabi'. *Israel Oriental Studies* 4, 154-178. Repr. U: Joseph A. Bujis (ed.) (2001): *Maimonides: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 195-214.
- Bertolacci, A. (2001): 'From al-Kindî to al-Fârâbî: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics according to his Autobiography'. *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 11, 257-295.
- Bertolacci, A. (2005): 'Ammonius and al-Farabi: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics'. *Quaestio*, br. 5, 287-305.
- Bicknell, J. (2003): 'Self-Scrutiny in Maimonides Ethical and Religious Thought'. *Laval theologique et philosophique*, Vol.58, No. 3., str. 531-543.
- Bone, H. (1997). „Al-Farabi.“ In Brian Carr and Indira Mahalingam (eds), *Companion encyclopedia of Asian philosophy*. London, New York: Routledge, 781-800.
- Bonelli, G.M. (2009): *Fârâbî's Virtuous City and the Plotinian World Soul: A New Reading of Fârâbî's Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madina Al-Fadila*. Ph.D. diss., Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University.
- Bos, G. (2002): 'The Reception of Galen in Maimonides' *Medical Aphorisms*'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 77, *The Unknown Galen*, 139-152.
- Bučan, D. (1991): *Al-Ġazâlî i Ibn Rušd: Mišljenje u svijetlosti razuma i vjere*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Bučan, D. (1999): 'Abu Nasr Al-Farabi- drugi učitelj', uvodna studija u knjizi: Al-Fârâbî (1999): *Knjiga o slovima*. Zagreb: Demetra, 1-36.
- Bučan, D. (1999): 'Knjiga o slovima', uvodna studija u knjizi: Al-Fârâbî (1999): *Knjiga o slovima*. Zagreb: Demetra, 37-80.

Bučan, D. (2008): 'Kako udružiti Aristotela i Abrahama – uvod u filozofijsko djelo Mosesa Majmonida', uvodna studija u knjizi: Majmonid (2008-2009): *Vodič za one što dvoje* I. – III. Zagreb: Demetra, XIII-XCV.

Bučan, D. (2009): *Kako je filozofija govorila arapski*. Zagreb: Demetra.

Bulić, N. (2013): 'Povijesna predaja grčke filozofije u islamskom svijetu'. *Filozofska istraživanja* br.130, svz.2, 317-330.

Burrell, D. B. (1989): 'Aquinas' Debt to Maimonides'. U: Ruth Link-Salinger et al. (eds) (1989): *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Washington DC: Catholic University of America Press, 37-48.

Burrell, D. B. (2004): 'Thomas Aquinas and Islam'. *Modern Theology*, vol. 20, Iss. 1, 71-89.

Buttrworth, C.E. (1972): 'Rhetoric and Islamic Political Philosophy.' *International Journal of Middle East Studies*, No. 3, 187-198.

Butterworth, C.E. (2007): 'Alfarabi's Introductory Sections to the Virtuous City'. U: *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the early Middle Ages to the late Twentieth Century*, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer, Y. Tzvi Langermann and Josef Stern (eds.). Paris and Louvain: Peeters, 27-49.

Chittick, W. (2007): 'Muslimansko intelektualno nasljeđe i moderne političke ideologije.' *Znakovi vremena* 38/39, 66-82.

Colmo, C (2005): *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*. Lanham: Lexington Books.

Corbin, H. (1977): *Historija islamske filozofije*. Sarajevo: IP Veselin Masleša.

Čemo, K. (2006): 'Hazreti Mehdi u muslimanskoj tradiciji i apokaliptična teologija'. https://znaci.com/islam_u_društvu/fenomenologija/hazreti-mehdi-u-muslimanskoj-tradiciji-i-apokaliptična-teologija.html/. Pristupljeno 2.3.2014.

Čengić, H. (2010): 'Kazivanje o Idrisu, alejhisselam'. <https://znaci.com/tekstovi/kazivanje-o-idrisu-alejhisselam/>. Pristupljeno 15.3.2014.

Daiber, H. (2004): *Borba za znanje u islamu: neki historijski aspekti = The struggle for knowledge in Islam: some historical aspects*. Sarajevo: Kult B.

Daiber, H. (2008): *Islamska misao u dijalogu kultura: inoviranje i posredovanje između antike i srednjeg vijeka*. Sarajevo: Kult-B.

D'Ancona, C. (2001): 'Pseudo-'Theology of Aristotle'. Chapter I: Structure and Composition'. *Oriens*, br. 36, 78-112.

D'Ancona, C. (2005): 'Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation'. U: P. Adamson, R. C. Taylor (eds.) (2005): *The Cambridge companion to Arabic philosophie*. Cambridge: Cambridge University Press, 10-32.

D'Ancona, C (2006): 'The Arabic Version of Enn. IV 7 [2] and its Greek Model'. U: James E. Montgomery(ed.) (2006): *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank.(Orientalia Lovaniensia Analecta 162)*. Leuven: Peeters Publisher, 127-157.

D'Ancona, C. (2013): 'Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy'. U: Edward N. Zalta (ed.) (Winter 2013 Edition): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/arabic-islamic-greek/> Pristup: 5.2.2014.

Davidson, H. (1963): 'Maimonides' *Shemonah Peraqim* and Alfarabis *Fusul Al-Madani*'. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 31, 33-50.

Dodge, B. (ed. and trans.) (1970): *The Fihrist of al-Nadim: a tenth-Century Survey of Muslim Culture*. New York-London: Columbia University Press.

Doner, F. M. (2002): 'Muhamed i Halifat: Politička historija Islamskog carstva do mongolskog osvajanja'. U: Džon L. Espozito (priređivač): *Oksfordska istorija islama*. Beograd: Clio, 11-81.

Druart, T. A. (1999): 'Al-Farabi's Metaphysics'. U: Ehsan Yarshater (ed.) (1999): *Encyclopaedia Iranica*, vol.IX, fasc. 2. New York: Columbia University-Center for Iranian Studies, 216-219.

Dunlop, D. M. (1962): 'The Nicomahean Ethics in Arabic, Books (I-VI)'. *Oriens*, br.15, 18-34. Reprintirano u: Fuat Sezgin (ed.) (2000): *Islamic Philosophy: Aristotle in the Arabic Tradition, Text and Studies*, vol. 99, svz.3. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University , 240-256.

Ebu Davud Sulejman ibn Eš'as es Sidžistani (2012): *Sunen Ebu Davuda: Ebu Davudova zbirka hadisa s komentarom*. Mahmut Karalić (prijevod i komentar), Novi Pazar: El-Kelimeh, Knjiga 5.

Elhajibrahim, S. (2006): 'Alfarabi's Concept of Happiness Sa'ada: Eudaimonia, The Good and Jihad Al-Nafs.' Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Marriott, Loews Philadelphia, and the Pennsylvania -Convention Center, Philadelphia, PA, Aug 31, 2006. Pristupljeno 10.11.2010. http://citation.allacademic.com/meta/p153548_index.html, PDF verzija.

Fakhry, M. (1965): 'Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle'. *Journal of the History of Ideas*, vol.26, No.4, 469-478.

Fakhry, M. (1991): *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill.

Fakhry, M. (2002): *Al-Fârâbî: Founder of islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld Publications.

Fox, M. (1990): *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Fraenkel, C. (2008): 'Philosophy and Exegesis in al-Farabi, Averroes and Maimonides'. *Laval theologique et philosophique*, vol. 64, br.1, 105-125.

Galston, M. (1977): 'A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism'. *Journal of the History of Philosophy*, vol.15, br.1, 13-32.

Galston, M. (1990): *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton: Princeton University Press.

Galston, M. (1992): 'The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fârâbî'. u: Charles E. Buterrworth (ed.), *The Political aspects of Islamic Philosophy: Essays in honor of Muhsin Mahdi*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 95-152.

Galston, M. (2015): 'The Puzzle of Alfarabi's Parallel Works'. *The Political Review*, No. 77, 519-543.

Gutas, D. (1983): 'Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad.' *Islam*, br. 60, 231-267.

Gutas, D. (1999): 'Fârâbî and Greek Philosophy'. U: Ehsan Yarshater (1999): *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX, fasc. 2. New York: Columbia University Press-Center for Iranian Studies, 219-223.

Gutas, D. (2002): 'The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy.' *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.29, No.1, 5-25.

Gyekye, K. (1979): *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*. New York: State University of New York Press.

Hadžialić, S. (1974): 'Arapsko-islamska filozofija, definicija i značaj u historiji'. *POF*, br.21,109-128.

Hafizović, R. (2017): *Spoznaja – prva vrijednost islama: prilog spoznajnoj teoriji u islamu*. Sarajevo: Naučno istraživački institut 'Ibn Sina'.

Haverić, T. (1990): *Srednjovjekovno filozofijsko nazivlje u arapskom jeziku*. Sarajevo: El-Kalem.

Heidegger, M. (1972): 'Što je to filozofija'. U: V. Golubović i drugi (urednici): *Uvod u Heideggera*. Zagreb, Centar za društvene djelatnosti, 5-24.

Hernandez, M. C. (1951): 'El 'fontes quaestionum' (uyûn al-masâ'il) de Abû Nasr al-Fârâbî'. *Archives d'Historie doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 25-26 (1950-1951), 303-323.

Hiti, F. (1967): *Istorija Arapa*. Sarajevo: IP Veselin Masleša.

Ibn Abî Usaybi'ah (1884): *Uyûn al-anbâ fi' tabaqât al-anbbâ*, August Muller (ed.). Königsberg.

Ibn Arebi (1995): *Dragulji poslaničke mudrosti*. S arapskog preveo i komentare napisao Rešid Hafizović. Zenica: Bemust.

Ibn Haldun (1982): *Muqqadima* (izbor tekstova). Izbor tekstova, prijevod i pogovor Hasan Sušić. Sarajevo: IP Veselin Masleša.

Ibn al-Nâdim (1872): *Kitâb al-Fihrist I-II*. Gustav Flügel (mit Anmerkungen herausgegeben). Leipzig. https://ia600909.us.archive.org/10/items/KitabAlFihrist/Kitab_al_Fihrist_text.pdf/.

Ibn Rušd – Averroes (2016): ‘Filozofija i religija – Kitab Fasl al-maqal (Stav božanskog zakona spram filozofije).’ *Živa baština*, br. 5, 36-62.

Ibrulj, N. (bilješke, izvorni tekst i prijevod sa starogrčkog na bosanski jezik) (2008): *Uvod Porfirija Feničkog učenika Plotina iz Likopola*. Sarajevo: Filozofski fakultet u Sarajevu.

Ivry, A. (1985): ‘Islamic and Greek Influences on Maimonides Philosophy.’ U: Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel (eds.) (1986): *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixt Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers
ubaciti stranice

Kalin, I. (2004): ‘Roots of misconception: Euro-American Perceptions of Islam before and after September 11’. U: Lumbard, J. (ed.): *Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*. Bloomington: World Wisdom.

Kamali, M.H. (2002): ‘Zakon i društvo: Uzajamni odnos Objave i nezavisnog rasuđivanja u Šerijatu’. U: Džon L. Espozito (priređivač): *Oksfordska enciklopedija islama*. Beograd: Clio, 123-173.

Kellner, M. (1990): *Maimonides on Human Perfection*. Brown Judaic Studies Series. Atlanta: Scholars Press.

Kenny, J. (1996): ‘Al-Fārābī and the contingency argument for God's existence: a study of *Risâla Zaynûn al-kabîr al-yûnânî*’. *Orita, Ibadan Journal of Religious Studies*, vol.28, 50-69.

Khalil, A. (2000): ‘Some Tensions in Farabi's Metaphysics of One and the Emanative Descent’. *Transcendent Philosophy*, br.1, vol.1, 83-108.

Klosko, G. (2006). *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Lameer, J. (1994): *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*. Leiden: E.. Brill.

Leaman, O. (1980): ‘Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a mistake?’ *International Journal of Middle Eastern Studies*, No. 12, 525-538.

- Lerner, R. (1991): 'Maimonides' Governance of the Solitary'. U: Joel L. Kraemer (ed.) (1991): *Perspectives on Maimonides: Philosophical and historical studies*. Oxford: Oxford University Press, 33-46.
- Lewis, B. (ur.) (1979): *Svijet Islama*. Beograd: Jugoslovenska revija.
- Madkour, I.B. (1983): 'The study of Islamic Philosophy'. *Al-Tawhid*, vol.1, br.1, 83-96.
- Madkur, I.B. (1987): 'O islamskoj filozofiji'. U: Ahmed Smajlović (ur.), *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 107-143.
- Mahdi, M. (1961): 'The Editio Princeps of Farabi's Compendium Legum Platonis'. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol.20, br.1, 1-24.
- Mahdi, M. (1967): 'Alfarabi against John Philoponus'. *Journal of Near Eastern Studies*, 233-260.
- Mahdi, M. (1987): 'Al-Farabi.' U: Leo Strauss and Joseph Cropsey (eds.) (1987): *History of Political Philosophy*, 206-228.
- Maimonides, M. (1912): *Shemonah Peraqim: The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*. Edited and translated by Joseph I. Gorfinkle, New York: Columbia University Press.
- Moses Maimonides (2004-2015): *Medical Aphorisms, Vol. 1-7: Treatises 1-25: A Parallel Arabic-English Edition*. Edited, translated, and annotated by Gerrit Bos. (Medical Work of Moses Maimonides). Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Majmonid, M. (2008): *Vodič za one što dvoje I*. Zagreb: Demetra.
- Majmonid, M (2009): *Vodič za one što dvoje II i III*. Zagreb: Demetra.
- M'Bow, A.M. (1986): 'Maymonid, vodič zabludjelih'. *Glasnik*, br. 9.
- Muftić, T. (1997): *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.
- Najjar, F.M. (1958): 'Al-Farabi on Political Science'. *The Muslim World*, vol. 48, br.2, 94-103. U: Fuat Sezgin (ed.) (1999): *Islamic Philosophy: Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fārābī, Texts and Studies*, vol.11, svz.5. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 362-371.

- Najjar, F.M. (1961): 'Fârâbî's Political Philosophy and Shi'ism'. *Studia Islamica*, No. 14, 57-72.
- Nasr, S.H. (1991): *Tri muslimanska mudraca*. Sarajevo: El-Kalem.
- Nasr, S.H. (2014): 'Značenje i uloga filozofije u islamu'. *Logos*, vol.2, br.1, 169-184.
- Neria, C.M. (2013): 'Al-Fârâbî's Lost Commentary on the Ethics: New Textual Evidence'. *Arabic Sciences and Philosophy*, br.23, 69-89.
- Netton, I.R. (1989): *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London: Routledge.
- Norton, M.B. (2004): 'An Interview with Seyyed Hossein Nasr: Scripture, Society and Traditional Wisdom.' *Journal of Philosophy and Scripture*, vol.2, br.1, 39-43.
- Nyber, H.S. (1953): 'al-Mutazila'. U: H.A.R. Gibb and J.H. Kramers (1953): *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 421-427.
- Pessin, S.: 'The Influence of Islamic Thought on Maimonides'. U: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), E. N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/maimonides-islamic/>. pristupljeno 7.1.2014.
- Rudavsky, T.M. (2010): *Maimonides*. Oxford: Wiley-Blackwell Press.
- Platon (1969). *Država*. Beograd: Kultura.
- Platon (1975): *Protagora; Sofist*. Koloman Rac i Milivoje Sironić (prev.), Branko Bošnjak (predgovor). Zagreb: Naprijed.
- Platon (1997): *Sedmo pismo; Državnik*. Gortan Veljko (prev.), Zvonko Posavec (filozofska terminologija i bilješke). Zagreb: Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, Sveučilišna naklada Liber.
- Platon (1996): *Fedar*. Milos N. Đurić (prev.). Beograd: Narodna knjiga / Alfa.
- Plotin (1984): *Eneade*. Beograd: NIRO-Književne novine.

Reisman, D. C. (2005): 'Al-Farabi and the philosophical curriculum'. U: P. Adamson, R.C.Taylor (eds.) (2005): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press, 52-72.

Renan, E. (1883): 'Islam and Science: A Lecture presented at la Sorbone 29.3.1883.'. 2nd Edition (24pp), Sally P. Ragep (trans.), McGill University 2011. [https:// Htpps://mcgill.ca/islamicstudies/sites/mcgill.ca.islamicstudies/files/renan_islamism_cversion.pdf/](https://mcgill.ca/islamicstudies/sites/mcgill.ca.islamicstudies/files/renan_islamism_cversion.pdf).

Pristupljeno 17.3.2014

Rescher, N. (1962): *Al-Fârâbî: An Annotated Bibliography*. Pittsburgh: University of Pittsburgh

Rosenthal, F. (1975): *The Classical Heritage in Islam*. London: Routledge & Kegan paul Ltd.

Rudavsky, T.M. (2010): *Maimonides*. Oxford: Wiley-Blackwell Press.

Rumi, Dž. (1987): *Mesnevija*. Sarajevo: Tekijski odbor nakšibendijsko-mevlevijske tekije na Mlinima u Sarajevu, tom. II.

Sankari, F.A. (1970): 'Plato and al-Farabi: A comparison of some aspects of their political philosophic'. *The Muslim World*, vol.60, 218-225.

Schwartz, Y. (2013): 'Meister Eckhart and Moses Maimonides: From Judaeo-Arabic Rationalism to Christian Mysticism'. U: Jeremiah J. Hackett(ed.) (2013): *A Companion to Meister Eckhart*. Leiden, Boston: Brill, 389-415.

Sharif, M.M. (1990): *Historija islamske filozofije I i II.: s kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama*. Zagreb: August Cesarec, 9-24. popraviti

Shlomo, P. (1963): 'Translator's Introduction: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed.' U: Maimonides (1964): *Guide of the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press, pp. LVII-CXXXIV.

Shlomo Pines (1979): 'The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides.' U: Isadore Twersky (ed.) (1979): *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 82-109. Rpr. U: Joseph A. Buijs (ed.) (2001): *Maimonides: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 91-121.

Silajdžić, A. (1999): *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija: Teorija o Božijim imenima i atributima*. Sarajevo: Bosanski kulturni centar.

Silajdžić, A. (2003): *Islam u otkriću kršćanske Evrope: Povijest međureligijskog dijaloga*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.

Silajdžić, A. (2012): 'Neki stereotipi vezani za razumijevanje Gazalijevih djela'. *Znakovi vremena*, br.55, 175-183.

Smailagić, N. (ur.) (1970): *Klasična kultura islama I*. Zagreb: Autor.

Smailagić, N. (1990): *Leksikon Islama*. Sarajevo: IP Svjetlost.

Strauss, L (1957): 'How Farabi Read Plato's Laws'. U: *Mélanges Luis Massignon*, vol.3. Damascus: institut Français de Damas, 319-344. Reprintirano u: Fuat Sezgin (1999): *Islamic Philosophy: Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fārābī, Texts and Studies*, vol.10, svz.4. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 297-322.

Stroumsa, S. (1991): 'Al-Fārābī and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: a Re-evaluation'. *Der Islam*, No.68, 263-287.

Stroumsa, S. (2005): 'The Politico – Religious Context of Maimonides.' U: Georges Tamer (ed.) (2005): *The Tiras of Maimonides / Die Trias des Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge (Studia Judaica)*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 257-267.

Sušić, H. (1976): 'Platonova država i al-Farabijeva al-Madina al-Fadila.' *Anali Gazi Husrevbegove biblioteke*, vol. 3, br. 4, 69-76.

Sušić, H. (1981): *Metafizičke osnove gradske zajednice*. Sarajevo: Fakultet političkih nauka, Institut za društvena istraživanja.

Sušić, H. (neobjavljeni tekst): 'Metafizičke pretpostavke idealnog grada –države.' Pogovor u knjizi: Al-Fārābī (rukopis neobjavljenog prijevoda): *Ideje građana uzorite države*. Sarajevo, 1-18.

Sušić, H. (2005): 'Dimenzije džihada'. *Znakovi vremena*, Vol. 8, br. 26/27., 22-41.

Sweeney, M. J. (2007): 'Philosophy and jihad: al-Farabi on compulsion to happiness'. *Review of Metaphysics*, Vol. 60, 543-572. http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3545/is_3_60/ain2933128/. pristupljeno: 12.12.2010.

Sweeney, M. J. (2009): 'Aquinas on limits to political responsibility for virtue: a comparison to Al-Farabi'. *Review of Metaphysics*, Vol. 62, 819-847. http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3545/is_4_62/ain32149811/. pristupljeno: 15.12.2010.

Tirosh-Samuels, H. (2003): *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge and Well-Being*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.

Van Bladel, K. (2009): *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. New York: Oxford University Press.

Walzer, R. (1950): 'The Rise of Islamic Philosophy'. *Oriens*, br.3, 1-19. Reprintirano u: Fuat Sezgin (ur.) (2000): *Islamic Philosophy: General Outlines of Islamic Philosophy II*. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic Science at the Johann Wolfgang University, vol.112, svz.2, 299-318.

Walzer, R. (1953): 'New Light on the Arabic Translations of Aristotle'. *Oriens*, vol.6, br.1, 91-142.

Walzer, R. (1962): *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Walzer, R. (2011): 'Komentar'. U: Al-Fârâbî (2011): *Mabâdi' Ârâ' Ahl Al-Madina Al-Fâdîla: Knjiga o počelima mnijenja građana uzorite države*. Tekst izvornika iz arapskog te komentar Richarda Walzera iz engleskog u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, 181-427

Watt, J.W. (2010): 'Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad.' *Journal for late Antique Religion and Culture*, br.4, 28-42.

Yucesoy, H. (2009): 'Translation as Self-Consciousness, Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom, and the Abbasid translation Movement'. *Journal of World history*, vol.20, br.4, 523-557.

Zakeri, M. (2007): 'Translations from Middle Persian (Pahlavi) into Arabic to the early Abbasid Period'. U: Harald Kittel et al. (2007): *An International Encyclopedia of Translations Studies*. Berlin: de Gruyter, vol.2, 1199-1206.

Zonta, M. (2005): 'Maimonides: Medical Aphorisms, Treatises 1-5. A Parallel Arabic-English Edition by Gerrit Bos'. *Aestimatio*, No.2, 1-6.

8. ŽIVOTOPIS

Rođen 1983. Godine u Sarajevu. Nakon završene Prve gimnazije upisuje studij filozofije i sociologije na filozofskom fakultetu u Sarajevu, gdje 2008. stječe zvanje profesora filozofije i sociologije. Potom upisuje Poslijediplomski doktorski studij iz filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Član je Znanstveno – istraživačkog inkubatora (ZINK) na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, kao i Akademije Analitice – društva za razvoj logike i analitičke filozofije u Bosni i Hercegovini. Također, član je uređivačke redakcije časopisa *Sophos* kojeg izdaje ZINK, kao i *Logosa* – časopis za filozofiju i religiju čiji je izdavač Centar za kulturu i edukaciju u Tuzli. Od 2015. godine radi u Prvoj bošnjačkoj gimnaziji u Sarajevu kao profesor filozofije i sociologije, osim toga angažiran je i kao profesor u Cambridge međunarodnoj školi: Odjel za međunarodne ispite Univerziteta u Cambridge-u pri Prvoj bošnjačkoj gimnaziji gdje predaje *Sociology AS&A Level* i *Global Perspectives and Research*. Područje znanstvenog interesa obuhvaća antičku filozofiju i povijest filozofije istočnih naroda.

Znanstveni radovi:

- Kerim Sušić (2014): 'O arapsko – islamskoj filozofiji: Ishodišta jedinstvenosti filozofske tradicije u islamu.' *Logos*, br. 4, 129-147.
- Kerim Sušić (2013): 'Metafizika Prvoga u filozofiji al-Fârâbîja.' *Logos*, br. 2, 117-145.
- Kerim Sušić (2011): 'Dimenzije sreće u filozofiji Abu Nasra al-Fârâbîja.' *Sophos*, br. 4, 63-103.
- Kerim Sušić (2009): 'Al-Fârâbîjeva politička filozofija.' *Sophos*, br. 2, 55-75.