

FILOZOFIJA I CIVILIZACIJA U ISLAMSKOJ PERIPATETIČKOJ ŠKOLI

Muamer Halilović

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

Filozofija kao racionalni okvir poimanja činjenica i civilizacija kao sistem usredsređivanja zajednice uvek su sačinjavale neodvojivi sastav čovekovog individualnog i društvenog života. Prema tome, ustanovljenje jasnog i preciznog odnosa između tih dvaju značajnih sistema, još iz drevnih vremena, predstavljalo je uticajnu podlogu za otklonjenje višestrukih prepreka na putu ka čovekovom večnom blaženstvu. Skoro sva intelektualna pregnuća u istoriji čovečanstva, počev od starogrčke filozofske baštine – posebno kada je reč o njenoj kasnijoj epohi i o delima Platona i Aristotela – preko islamske peripatetičke filozofije, uglavnom nastale umnom snagom Abu Nasra Farabija i Ibn Sine (Avicene), kao i grandiozne baštine hrišćanske filozofije i Iluminativne teozofije Šahabudina Suhrevardija, pa sve do islamske Transcendentne filozofije, bitno povezane s mislima njenog osnivača Sadrudina Širazija – prezentovala su svojevrstne definicije i okvire pomenutog odnosa. Ova studija namerava da razotkrije suštinu tog odnosa sa stanovišta glavnih predstavnika prvog razdoblja istorije islamske filozofije, to jest njene peripatetičke škole. Da bi postigao ovaj cilj, autor je, pre svega, promotrio taj odnos kod Platona i Aristotela, te je svoje istraživanje zaključio filozofski objektivnim pristupom civilizaciji čuvenog islamskog filozofa, istoriografa i sociologa Ibn Halduna, koji je, ujedno, nagovestio i disciplinarno odvajanje *filozofije civilizacije* od ranije poznate društvene filozofije.

Ključne reči: filozofija, civilizacija, religija, Platon, Aristotel, islamska peripatetička škola, Farabi, Ibn Sina (Avicena), Ibn Haldun

Uvod

Objektivan odnos između filozofije i civilizacije manje-više postoji još od prvih godina čovekovog društvenog života. Štaviše, taj odnos je u nešto drugačijem obliku bio prisutan i u epohama kada su ljudi, ne formirajući definisane zajednice, preferirali individualan život. Taj odnos je, ipak, često ostajao prikriven, pasivan i nerazjašnjen. Civilizacije, manje ili veće, i filozofije, u svim svojim oblicima – uzajamno su doprinosile porastu ili padu, prosperitetu ili devijaciji kako jedne, tako i druge ljudske tajanstvene institucije. Blago opijajući svoj duh aromom tih neosporivih odnosa, koje možemo nazvati i odnosima između teorije i prakse, neki slavni filozofi, u drevno doba, u praskozorju čovekove misli – neretko su maštali o fenomenalizaciji svojih racionalnih opažanja. Slično njima, i savesni vladari su katkada ulagali mukotrpan trud u brojne državne projekte kako bi njihovo carstvo predstavljalo odsjaj jasnih i argumentovano prihvaćenih filozofskih dostignuća.

U takvoj areni, kako bi u većoj meri razjasnila ovaj čudotvorni odnos, religija je takođe odigrala veoma važnu ulogu. Ona, u raznim periodima istorije čovečanstva, nipošto nije prikrivala svoje jasne, katkada i ilustrativne stavove u vezi sa čovekovim racionalnim potencijalom, njegovom dušom, moralnošću i svim ostalim karakteristikama, kao i u vezi sa njegovim odnosom prema stvarnosti i realnim činjenicama koje su postojale izvan čovekovih direktnih opažanja. Religija je, upravo zbog takve multidimenzionalne prirode, uspela da uspostavi odgovarajuće odnose sa civilizacijom i filozofijom – pojedinačno. Njeni kognitivni aspekti predstavljali su uticajne poente u čovekovoj filozofiji, dok su njene unapređene društvene dimenzije, neuporedivo praktičnije u odnosu na one malobrojne i previše apstrahovane teorije preuzete iz drevnih filozofskih baština, umnogome promenile celokupnu čovekovu viziju civilizacije i društvenog života uopšte. Prva dimenzija je stvorila novu tradiciju filozofije, tada već jasno religijske, počevši od Aleksandrijske škole, preko sirjačke, pa sve do dragocene baštine islamske filozofije, koja je i dan-danas veoma vitalna. Ona je na taj način aktivno uticala i na celokupan sistem produkcije sistematizovanih nauka, kako u metodološkom i strukturalnom, tako i u sadržinskom i konceptualnom smislu, u okviru procesa koji je najzad rezultirao pojavom *religijskih nauka*. Druga pomenuta dimenzija religije, ipak, otpočela je tradiciju neposrednog predstavljanja određenih političkih, juridičkih i moralnih principa preuzetih iz izvora takozvane *svete ontologije*, iskazane jezikom neposredne revelacije *savršenog čoveka*, poslanika božijeg. Društveni odraz druge dimenzije jasno sagledamo u tradiciji dveju poslednjih božijih veroispovesti, hrišćanstvu i islamu.

Očigledno, prva pomenuta dimenzija pre svega utiče na filozofiju kako bi je približila civilizaciji, dok je druga prvotno bliža civilizaciji i pokušava

da je učini kompatibilnijom sa istinitim činjenicama i postojanjima. Pošto u ovoj studiji nastojimo da, osvrćući se na tradiciju religijske filozofije, prikazemo njene osovinske odnose sa civilizacijom, promatranja o drugoj, društvenoj dimenziji, ostavićemo po strani naših trenutnih istraživanja. Takođe, pošto detaljni pregled celokupne tradicije filozofije po pitanju njenog odnosa sa civilizacijom u ovoj studiji nipošto nije moguć, u njoj se, periodično gledano, opredeljujemo na peripatetičku školu zastupljenu u islamskoj filozofiji. Da bismo što preciznije obistinili taj poduhvat, pre svega, moramo se, uvodno, osvrnuti na starogrčku baštinu.

Filozofija i civilizacija u starogrčkoj baštini

Pošto je, kao što smo na to prethodno ukazali, peripatetička škola u islamskoj filozofiji preuzela neke od svojih osnovnih principa iz starogrčke racionalne baštine kako bi ih kasnije, pomoću religije, metodološki i sadržinski u velikoj meri upotpunila, ovde ćemo, pre svega, ukratko razmotriti stavove glavnih predstavnika te filozofske tradicije u vezi sa odnosom između filozofije i civilizacije. S druge strane, valja napomenuti da, kada se govori o istoriji filozofije u tom drevnom dobu, ponajviše nas inspirišu racionalna dostignuća dvaju slavnih mislilaca koja su, po mišljenju velikog dela istraživača i pisaca, s pravom poistovećena s velikim delom starogrčke filozofske tradicije: Platona i Aristotela. Iz tog razloga, uvodno ćemo pregledati neke od njihovih stavova po tom pitanju.

Filozofija i civilizacija kod Platona

Platon u svojim delima nije eksplicitno pisao o civilizaciji. On je, međutim, kroz svoje filozofske dijaloge veoma opsežno razmatrao brojna političko-društvena pitanja u dvema različitim sferama. U prvoj sferi je govorio o političko-društvenoj situaciji koja je bila prisutna u njegovo vreme, dok je u drugoj više razmatrao kako, u stvari, treba da bude. Rezultati njegovih misaonih pustolovina i umnih napora uglavnom su prezentovani u njegovim slavnim delima poput *Države* i *Zakona* (videti: Moradi Maragei 2002: 41, 42). Svoje diskusije ovoga tipa Platon je pretežno svrstavao pod osnovna razmatranja značenja, položaja i karakteristika *idealne države* koju je kasnije, početkom XVI veka, Tomas Mor nazvao *Utopijom* (Wood 2000: 16–17). Slavni starogrčki filozof smatrao je da je *pravda*, odnosno *pravičnost*, najosnovniji elemenat, neophodan u procesu izgradnje jedne prikladne, pa čak i savršene zajednice. Naravno, pod tim terminom on je podrazumevao veoma širok spektar činjenica. Pravičnost je, u njegovim očima, označavala potpunu kompatibilnost raznih organa u jednom društvenom ili individualnom telu. Prema

tome, pravičnost je svakom sistemu omogućavala da usredsredi svoje kapacitete, da realno podeli resurse i da u najkraćem roku, ulažući najmanji mogući napor, dopre do željenih ciljeva. U tom skladu, shodno funkcionalnom pristupu pravičnosti, Platon je kategorisao razne institucije i organe unutar jednog društvenog sistema. Vlast, odnosno organ koji raspolaže svim društvenim, kulturnim, političkim, ekonomskim i vojnim snagama unutar jednog društva, u njegovim razmišljanjima poseduje najznačajniju ulogu. Ona, međutim, utoliko ima i najveću dužnost. Platon je često insistirao na tome da vladar mora da bude najmudrija osoba u zajednici kako bi pravedno raspodelio dužnosti između raznih organa i institucija i odredio odgovarajuća prava za svakog od njih. Na osnovu toga, Platon zaključuje da je pravičnost potrebna ukoliko se ona razmotri unutar jedne složene zajednice jer bi u tom slučaju nepravičan postupak svakog od aktivnih učesnika u zajednici imao teške posledice po svakog drugog njenog člana ponaosob (videti: Platon 1983: 47–77).

Drugu karakteristiku Platonove idealne države sačinjava vaspitni elemenat u njoj. Platon insistira na tome da vladajući sistem u takvoj državi mora pogodovati telesnom i duhovnom vaspitanju celokupnog naroda. Ova teorija, ipak, zahteva kratko objašnjenje. Važno je istaći da je vaspitni elemenat u Platonovoj takozvanoj političkoj filozofiji direktno povezan sa dvema drugim diskusijama u njegovoj filozofiji. Jedna od njih, odnosno pravičnost, maločas je razjašnjena. Međutim, druga proističe iz Platonovih filozofskih postulata koje on prihvata prilikom eksplanacije suštine čovekove egzistencije. Gledajući na čovekovo postojanje očima gnostičkog filozofa, Platon demonstrira da se čovek manifestuje u tri razne sfere. Prvu i najnižu grupu sačinjavaju njegovi instinkti, požude i telesni nagoni, koji se najčešće primećuju kod mlađih, manje vaspitanih osoba. U filozofiji, Platon ovaj deo čovekovog postojanja naziva materijalnim aspektom. Drugi nivo manifestacija čovekovog postojanja on naziva duhovnim osećanjima i spiritualnim htenjima. Ovaj nivo je, svakako, primetan kod zrelijih, znatno vaspitanijih osoba, koje u sebi ipak sadrže i određeni nivo gorljivosti, te katkada preduzimaju dela koja nisu u potpunosti racionalna¹. Međutim, konačni nivo čovekove egzistencije, koji ga spaja sa njegovim stabilnim životom, predstavlja njegov razum. On je pri-

1 Kada razmatra čovekovo postojanje i deli ga na tri različite manifestacije, te kada tvrdi da su čovekova prsa utočište njegovih duhovno-gorljivih prohteva – Platon ne misli na čovekovu dušu. Drugim rečima, ovde se radi o dva različita značenja sličnog termina u njegovim spisima. Kada o duši i duhovnim htenjima govori prilikom razmatranja čovekovih tripartitnih manifestacija, on misli na iracionalne zahteve gorljivog čoveka koji, ukoliko se racionalno usmere, mogu biti i pozitivni. Međutim, kada govori o duši kao o stabilnom statusu čovekovog postojanja, tada on podrazumeva istinsku prezentaciju čovekove egzistencije koja, uporedo, sadrži sve pomenute manifestacije.

sutan na svim stupnjevima čovekovog razvoja, ali se, naravno, u potpunoj meri isključivo prikazuje kod perfektnog čoveka, koji, po Platonu, pristupa savršenim *idejama*. Ukoliko se potpuno manifestuje taj nivo postojanja, razume se, on će imati kapacitet da vlada nad ostalim epifanijama čovekovog postojanja (Forugi 2000: 33–34). Metodološki prevazilazeći čovekovu egzistenciju i smatrajući da je organizovana zajednica društvena prezentacija potpunog i savršenog čoveka koji u sebi, sasvim pravično, sadrži sve pozitivne stupnjeve postojanja, Platon tvrdi da društveni sistem takođe mora da se zasniva na pomenutim tripartitnim podelama članova društva, s tom razlikom što se, ovog puta, umesto telesnog, duhovnog i racionalnog nivoa čovekovog individualnog postojanja, govori o *produktivnoj, protektivnoj i vladajućoj* klasi čovekove društvene egzistencije (Gaarder 1996: 91). Produktivnu klasu sačinjavaju radnici, odnosno poljoprivrednici, stočari, trgovci i zanatlije koji održavaju proizvodni ili profitabilni karakter jedne uspešne zajednice. Protektivni sloj Platonove idealne države sastoji se od mnoštva čuvara čije su glavne osobine njihova hrabrost, gorljivost i potpuna poslušnost vladajućoj klasi. Iz ovoga se podrazumeva i poslednja, najvažnija klasa u toj zajednici. Vladajući sloj, po njemu, ima najveću dužnost u pomenutom društvu.

Vaspitni element, drugi karakter Platonove države, razume se, u svakoj od pomenutih klasa ima poseban status. U ovoj studiji nećemo imati priliku da se detaljnije posvetimo eksplanaciji suštine svakog od tih statusa, ali svakako želimo da konstatujemo da, na osnovu kolektivne definicije pravičnosti, vaspitanje ima izvanredno veliku ulogu u tom društvu. Shodno tome, valja napomenuti da kvalitet vaspitnih principa, sistematična metoda njihovog upražnjavanja, međuklasni odnosi po pitanju njihove upotrebe, pa i povećavanje mogućnosti porasta društvenog statusa člana svakog sloja unutar i izvan njega – jesu predmeti koji, u raznim oblicima, mogu da utiču na kolektivni ishod celokupne zajednice i njen kompletan ontološki položaj. Ne pridajući ekumenističku prirodu ekonomskim i vojnim aspektima takve zajednice i ubrajajući ih svrsishodno u jednu od dveju nižih društvenih klasa, ne možemo očekivati određeno civilizacijsko odstupanje od njegovih jasnih filozofsko-političkih stavova. Jasnije rečeno, iz njegovih objašnjenja veoma se primetno može zaključiti da je kultura u tripartitnim nivoima prisutna u svim aspektima i klasama jedne zajednice. Međutim, kada je reč o ekonomiji ili o militarnim poduhvatima, teorije i naredbe proističu iz vladajuće klase, dok ih, redom, izvršava takozvani produktivni, pa zatim i protektivni nagon. Prema tome, glavna odlika Platonove filozofske države prezentuje se putem jasnih granica između društvenih slojeva i njihovih dužnosti i prava. Kasnije u ovoj studiji, uočićemo drastičnu razliku po ovom pitanju između Platonove hijerarhijske države i potpuno egalitarne civilizacije koju predstavljaju islamski peripatetički filozofi.

Filozofija i civilizacija kod Aristotela

Poput ontoloških vizija Platonove filozofije, i njene društvene teorije su takođe imale značajan uticaj na misaoni sistem Platonovog najslavnijeg učenika – Aristotela. Ti efekti su, naravno, nekada bili demonstrabilni ili pozitivni, dok su u drugom slučaju bili kritički utemeljeni. Shodno tome, nipošto nije čudno ukoliko i u takozvanoj Aristotelovoj političkoj filozofiji uočimo slične razlike koje primećujemo i u njegovim ontološkim ili epistemološkim dokazima kada ih poredimo sa Platonovom filozofskom teorijom.

Ukratko, kada je reč o odnosu između filozofije i civilizacije kod ovih dvaju starogrčkih filozofa, možemo konstatovati da se osnovna razlika između njihovih izlaganja zasniva na njihovim definicijama društvenog života. Jasnije rečeno, Platon je smatrao da *zajednica* primarno postoji jer je ona svakako bliža neosporivim idejama kojima pripada sva egzistencijalna slava. Prema tome, po njemu, čovek se približi svojoj istini tek onda kada pronade svoje mesto unutar jedne društvene celine. On ovu teoriju nije detaljno promotrio, ali, svakako, možemo zaključiti da je ona otvorila put kasnijim, naročito islamskim filozofima, kako bi njegovu političku filozofiju blagovremeno pretvorili u *filozofiju društva*, pa kasnije i u *filozofiju civilizacije*. Ovaj aspekt se, ipak, ne uočava u Aristotelovim izlaganjima. On je smatrao da je čovekova individualna egzistencija primarna. Shodno tome, zajednica je u njegovim očima predstavljala skup mnoštva postojanja. Ona, na osnovu te definicije, nije posedovala zasebnu, kolektivnu egzistenciju (videti: Aristotel 2012: 198–216). Ona je, u stvari, izgrađena da bi čovekove potrebe, od racionalnih preko duhovnih, pa sve do onih telesnih, naravno usklađenih sa razumom, sistematično bile snabdevane (Aristotel 1988: 5–6). Otuda nastaju i sve kasnije, detaljnije razlike između Platona i Aristotela u ovoj filozofskoj disciplini¹.

Aristotel, poput svog prethodnika, insistira na važnoj ulozi vladajućeg aspekta unutar društva. Međutim, suprotno svom učitelju, Aristotel smatra da je vlast najbolji instrument pomoću kojeg se u čovekovo zajednici uspostavlja sistem na osnovu kojeg bi racionalno ustanovljeni prohtevi svakog pojedinca bili snabdevani. Partikularno sagledavanje društvenih aspekata uočavamo i po pitanju ekonomije. Slavni starogrčki mislilac smatra da je osnova svakog društvenog finansijskog sistema porodična ekonomija, upravo zbog njene veće bliskosti sa individualnim potrebama svakog čoveka. Shodno svom ontološkom pristupu egzistenciji, iste karakteristike koje spominje za Stvoritelja, naravno u nižoj nijansi, Aristotel pripisuje i vladaru. „On mora

1 Na osnovu ovih objašnjenja, razume se, teorija da je specifične principe etičko-političkog područja prvi put utemeljio Aristotel i da je samim tim prvi put zacrtao prirodu političkog znanja uopšte (Aristotel 1988: V) biva kritikovana i opovrgnuta.

biti *prvi pokretač* ambicioznosti jedne zajednice kao i njen podstrek za težnju ka jedinstvu” (Rahmani 2002: 55–60). Međutim, neophodno je napomenuti da jedinstvo, u zajednici o kojoj Aristotel govori, mora biti ograničeno. Smatrajući da „postoji takav stupanj jedinstva pri kojem više neće ni biti države...” (Aristotel 1988: 38), on eksplicitno insistira na tome da jedinstvo u zajednici nipošto ne sme ugroziti individualnu potragu za pravom koja je prisutna kod svakog pojedinca. Preciznije rečeno, jedinstvo je, na osnovu Aristotelove ontologije, prisutno isključivo u konceptualnim formama. Pošto se u njegovoj filozofiji egzistencije bitno razlikuju, one ne mogu biti istinski jedinstvene, pa čak ni povezane. Taj ontološki aspekt njegove filozofije utiče i na njegove društvene teorije, te rezultira nemogućnošću istinskog jedinstva zajednice, pa kasnije i njenog zasebnog postojanja. Shodno tome, vladar u njegovim očima jeste čovek poput ostalih članova zajednice koji je, iz bilo kojeg razloga, dobio veliku dužnost da odlučuje o pitanjima koja su povezana sa interesima svih članova zajednice. Takvi postulati su predstavljali osnovu za demokratske vizije na društvenom nivou. Međutim, kao što smo na početku ove studije obznanili, ovde se nećemo posvetiti sociološkim implikacijama izloženih teorija, kao ni društvenim efektima koje su one, u obliku aleksandrijske forme državnog sistema, pa i mnogo kasnije, za sobom ostavile. Mi želimo da ukažemo na početak dvaju različitih procesa razvijanja filozofskog razmatranja društvenih sistema koji su se, mahom direktno a nekada i posredstvom sirjačke tradicije, produktivno ulili u korito islamske filozofije.

Uzimajući u obzir ova dva dihotomična pristupa društvenom aspektu čovekovog života, nastala u tradiciji starogrčke intelektualne baštine, primećujemo da su oba proistekla iz potpuno kompatibilnog odnosa između filozofije i činjenice koju danas preciznije nazivamo civilizacijom. U nastavku ćemo, nešto detaljnije, razmotriti suštinu tog odnosa u prvoj epohi islamske filozofije koju, uglavnom, sačinjava racionalni napor slavnih predstavnika islamske peripatetičke škole. U tom nizu, ponajviše ćemo se osvrtni na društvene vizije – danas neretko nazivane teorijama političke filozofije – Abu Nasra Fara-bija, Abu Alija ibn Sine (Avicene) i Ibn Halduna.

Filozofija i civilizacija u islamskoj peripatetičkoj školi

Nastanak islamske peripatetičke škole

Naučna baština antičke Grčke prenesena je blagovremeno u istočne predele, pre svega osvajanjem Egipta 323. godine pre nove ere, ekspanzionističkom vojnom silom Aleksandra Velikog, koji je tada naredio da se otpočne izgradnja novog svetskog arhitektonskog remek-dela – Aleksandrije, u koju se on

nikada nije vratio (Djurant 1995: 122). Zbog čestih političkih reformi u Atini, koje su katkada uticale na društveni položaj onovremenih naučnika, a najpre filozofa, veliki broj mislilaca, u potrazi za boljim i povoljnijim okolnostima za naučni prosperitet, kao i za veću mogućnost realizacije svojih teorijskih predodžbi, odselio se u taj vremenom sve naseljeniji grad. Ta kolektivna imigracija rezultirala je formiranjem značajnih naučnih škola i dragocenih akademija u Aleksandriji. Pomenuta situacija nipošto nije manje primetna ni nakon 30. godine pre nove ere kada je taj grad, u borbi za vlast, zauzeo Oktavijan Avgust i priključio ga Rimskom carstvu. Štaviše, Aleksandrija je od tada predstavljala drugi najveći grad na svetu (Scheidel 2001: 183). Nešto kasnije, Flavije Valerije Aulerije Konstantin Avgust (306–337), poznatiji kao Konstantin I Veliki, slavni rimski car, sprovodeći brojne važne reforme kako u političko-vladalačkoj administraciji, tako i u onoj naučno-duhovnoj, osnažujući uzdrmano Rimsko carstvo tokom III veka, zvanično je prihvatio hrišćanstvo (Shahid 1984: 65–78). Tako je otpočeo proces hristijanizacije naučne baštine preuzete iz antičke Grčke, a unapređene unutar naučnih akademija Aleksandrije. Blagovremena hristijanizacija stanovnika Aleksandrije s jedne, a svetski ekspanzionistički prodor prema onovremenim zapadnim teritorijama od strane kraljeva Sasanidske imperije s druge strane – rezultirali su povremenim kretanjem starogrčke tradicije, tada već umnogome prosvećene čarima aleksandrijske škole, ka istočnim predelima (Nasr, Leaman 2001: 90). Naravno, opsežno razmatranje procesa prevoda starogrčke baštine na drevni sirjački jezik pomoću nestorijanski opredeljenih Aleksandrijaca, po zahtevu predstavnika Sasanida na pograničnim područjima, zahteva zasebnu studiju, te se na to nećemo osvrtnati. Pored ostalih istorijskih činjenica, svakako treba konstatovati da je posredstvo sirjačkog jezika u procesu kasnijeg upoznavanja muslimana sa drevnom naučnom baštinom antičke Grčke i Aleksandrije – neosporno (Peters 1968: 42).

Kada je političko-ekonomska moć sasanidske dinastije iščezla, slavni mislioci i predvodnici čuvenih naučnih institucija blagovremeno su se uputili u prestonicu novoformirane islamske vladavine Bagdad (videti: Velajati 2008: 188–191). Pošto je arapski bio zvanični jezik na svim područjima islamske civilizacije, pokrenuti su značajni projekti prevodenja starogrčke, aleksandrijske, persijske i staroindijske baštine. Iz drevne Persije i Indije uglavnom su prenesene astronomska, medicinska, matematička i deo geometrijske literature, dok je iz antičke Grčke i Aleksandrije, sa starogrčkog i sirjačkog jezika, selektivno prevedena filozofska, logička, matematička, astronomska i geometrijska literatura. Fokusirajući se, ovde, najviše na filozofiju, možemo zaključiti da su se na taj način muslimani koji, na osnovu svojih religijskih opredeljenja, osećali veliku ljubav prema naučnom prosperitetu, kako samih sebe tako i svojih društava, u krajnjoj instanci upoznali s racionalnim sve-

topogledom najslavnijih drevnih mislilaca, napose Platona i Aristotela, pa i Plotina, koji je na *akademski*, odnosno platonski način, pokušao da sagleda briljantne delove starogrčke Aristotelove peripatetičke škole, i da tako umnogome zbliži dve grandiozne racionalne antičke baštine. Ovde se, ipak, mora istaći i veoma važan istorijski podatak o tome da su muslimani, prilikom prevođenja njegovog dragocenog teološko-filozofskog ili, jasnije rečeno, *teozofskog* dela, greškom utisnuli Aristotelovo ime kao autora tih redova. Plotinov komparativni pregled Platonovog i Aristotelovog načina poimanja činjenica koji je rezultirao akademskim pregledom peripatetičke filozofije, kao i pomenuta istorijska greška prilikom prevoda njegovog dela na arapski jezik, bili su glavni povodi da Aristotel, kao osnivač starogrčke peripatetičke škole, bude komentarisani kao filozof koji je u određenoj meri spajao intuitivnu i diskusionu filozofiju. Ovaj utisak su, mahom, ublažila ostala Aristotelova dela u kojima nije bilo reči o intuitivnim aspektima filozofije, prisutnim više u Platonovim dijalozima. Prema tome, islamski mislioci, u prvim vekovima nakon objave islamske veroispovesti, smatrali su da je Aristotel autor čuvenih Plotinovih *Eneada*, te da je on upotpunio a ne kritikovao Platonovu akademsku filozofiju. Shodno tome, u očima prvih islamskih filozofa starogrčka peripatetička filozofija predstavljala je konačnu verziju racionalnog svetopogleda antičke Grčke, a ne jednu od njih (Hoseini Kuhsari 2003: 48–49). Iz tog razloga, nipošto nije čudno što su skoro svi islamski filozofi, u prvom razdoblju evolucije islamske filozofije, preferirali Aristotelovu peripatetičku filozofiju. S druge strane, neophodno je napomenuti da su prvi islamski filozofi, uključujući Abu Jusufa Jakuba Kindija (800–879) i Abu Nasra Farabija (872–950/951) iz ranijih godina, pa kasnije i najslavnijeg predstavnika islamske filozofije u tom razdoblju Abu Alija ibn Sinu, to jest Avicenu (980–1037), snagom kognitivnih vrednosti i spoznajnih aspekata islama, upotpunili u raznim dimenzijama tu baštinu do te mere da se ona bitno razlikovala od one starogrčke (videti: Halilović 2012: 1–17). Prema tome, u istoriji filozofije ovu grupu filozofa nazivamo osnivačima nove racionalne škole sa nazivom *Hikmatul-maša* ili *islamska peripatetička filozofija*.

Filozofija i civilizacija kod Abu Nasra Farabija

Abu Nasr Farabi prvi je islamski filozof koji je, u ciklusu islamske peripatetičke filozofije, izneo sistematske vizije u vezi sa racionalnim pogledom na društvo. Naravno, nešto ranije, islamski teolozi, pa i jurističari, prezentovali su rezultate svojih stručnih promatranja o raznim aspektima čovekovog društva uključujući one juridičke, kanonske ili teološke. Ova vrsta nauke, u to vreme, uglavnom je poštovala revelacijsko-tradicionalnu ili dijalektičku i polemičku metodologiju a ne onu racionalno-filozofsku (Eslami 2005: 273–286).

Prema tome, svakako Farabija možemo smatrati prvim islamskim filozofom koji je, veoma opširno i obuhvatno, fundamente svojih filozofskih razmišljanja povezo sa ontološkim aspektima čovekovog društvenog života, odnosno sa civilizacijom.

Slično tradiciji nastaloj još iz vremena antičke Grčke, Farabi okvirno spominje svojevrsnu *idealnu državu* čiji racionalni detaljni opis sačinjava razne aspekte njegove političke filozofije ili takozvane filozofije društva, pa kasnije i civilizacije. Ovde je ipak neophodno spomenuti da Farabi prilikom označavanja svoje idealne države koristi arapski naziv *al-Madina al-fazila* (*Grad vrli*), što podrazumeva da ona mora imati određeni nivo kanonskog ustrojstva i urbanizovane spremnosti za rešavanje kolektivnih problema i za snabdevanje individualnih i društvenih potreba unutar jedne zajednice. Budući da ova reč sačinjava koren termina *tamadon* koji, nešto kasnije, u persijskom jeziku, a i u onima koji su pod njegovim uticajem, ukazuje na koncepciju civilizacije – možemo zaključiti da je Farabijeva politička filozofija predstavljala prekretnicu, kako u racionalnim tako i u tradicionalnim razmatranjima po pitanju raznih sistematizovanih elemenata čovekovog društvenog života, tako što im je pridala novi, kasnije više obelodanjeni civilizacijski aspekt. Naravno, ovde nipošto ne smemo izostaviti ni osnovno poreklo ovog termina u islamskim sakralnim tekstovima koji su Farabiju, kao i svakom drugom islamskom filozofu, predstavljali dragocene svetionike i putokaze.

Farabi je implicitno govorio o suštinskom jedinstvu između egzistencijalnog i naučnog sistema, kao i o njihovoj srodnosti sa konačnim idealnim društvenim poretom. Shodno tome, kada bi god govorio o raznim klasifikacijama i podelama u čovekovoј zajednici, odnosno u *Gradu vrlom*, on bi prethodno podrobno razmatrao egzistencijalni sistem činjenica koje postoje nezavisno od nas, od naših poimanja i našeg delovanja. Shodno spoznajnim fundamentima islamske peripatetičke filozofije, naravno, ne možemo govoriti o suštinskom jedinstvu ovih sistema zbog njihove egzistencijalne specifičnosti. Ova unapređena teorija proističe iz kasnije nastale Transcendentne filozofije koju je osnovao Sadrudin Širazi (Mula Sadra). Na osnovu kognitivnih osnovnih elemenata te filozofske škole, egzistencija sačinjava primarni predmet postojanja, kako materijalnog tako i spiritualnog. Esencija, shodno toј doktrini, predstavlja isključivo granice ograničenih i nesavršenih postojanja, što podrazumeva da postojanje Boga savršenog nema nikakvu esenciju. Esencija, u stvari, ne postoji. Njena pojava je poistovećena s postojanjem njene egzistencije. Pošto ove doktrine, u ovoj meri, nisu bile obelodanjene u islamskoj peripatetičkoj filozofiji, a naročito u njenoj prvoj epohi, u doba Farabija, razume se, ne možemo očekivati ni njene rezultate u domenima društvene filozofije koju danas, veoma definisano i sistematizovano, nazivamo filozofijom civilizacije.

S druge strane, ipak treba obratiti veliku pažnju i na to da Farabijevo neretko insistiranje na suštinskom jedinstvu egzistencijalnog, naučno-spoznajnog i društvenog sistema – proističe iz metodologije koju je on poštovao u svojoj filozofiji. Razmatrajući tu metodologiju, možemo doći do izuzetno važnih zaključaka u vezi sa odnosom između filozofije i teorije čovekovog društvenog poretka, odnosno civilizacije. „Razni faktori unutar Grada vrlog”, on s tim u vezi piše, „poistovećuju se s raznim nivoima postojanja u svetu. Vlada u tom gradu predstavlja namesnika samoga Boga u ontološkom smislu... On usmerava razne grupe unutar te zajednice, kako bi svaka težila ka uspostavljanju kolektivnog blaženstva...” (Farabi 1996: 94). Prema tome, Farabi, u metodološkom smislu, veoma očigledno pokušava da, osvrćući se na epistemičke i ontološke fundamente islamske peripatetičke filozofije, sačini celokupnu društvenu teoriju, novu religijsku civilizaciju koja će uspostaviti večno blaženstvo, kako u društvenom tako i u individualnom životu svakoga čoveka (Halabi 2002: 179–182).

Smatrajući da filozofija stvara društvenu teoriju o civilizaciji, istaknuti islamski filozof, već od samog početka upuštanja u taj aspekt svoje filozofije, prilikom ukazivanja na čovekovu esencijalnu potrebu za društvenim životom, upotrebljava racionalnu metodu. Čovek, prema njegovoj filozofiji, u svom postojanju teži ka savršenstvu. Njegovo savršenstvo je rezultat realizacije raznih aspekata njegove višedimenzionalne egzistencije. Nivo čovekovog savršenstva bitno zavisi od odgovora na određene čovekove potrebe koje, po svojoj prirodi, bivaju uklonjene tek prilikom njegovog uspešnog društvenog života. Snabdevanje potreba takvoga tipa, povezanih s pomenutim društvenim nivoom, naravno, zahteva sistematizaciju čovekovog zajedničkog života, a ta sistematizacija se, logički, pojavljuje nakon utemeljenja određenog sistema. Prema ovom pseudosilogizmu, čovek radi dostizanja do svog savršenstva, za kojim bitno teži, zavisi od uspostavljanja zajedničkog života, za šta mu je neophodan društveni sistem. Ova kratka objašnjenja transparentno ukazuju na metodološku srž Farabijeve filozofije kada je reč o odnosu između filozofije i civilizacije. Farabijeva društvena filozofija, jednostavno, nastavak je njegove ontologije (videti: Farabi 1995a: 112).

U okviru rečenog, prevazilazeći metodološki aspekt islamske peripatetičke filozofije u vreme Farabija i govoreći o njenim sadržinskim elementima, posebno kada je reč o društvenim implikacijama, možemo da obrazložimo da su i one, poput ontologije u toj školi, u islamskoj tradiciji bile podvrgnute kritikama Iluminativne, pa kasnije i Transcendentne filozofije. Dve osnovne poente u kojima je primetna velika razlika između društvenih aspekata islamske peripatetičke filozofije i onih kasnijih jesu, pre svega, definicija vladara i njegovog položaja u čovekovoj zajednici, a potom i suština i koncepcija samoga društva. Kasnije ćemo, ukratko, razjasniti o čemu je ovde reč.

Islamska peripatetička filozofija predstavljala je sjajan početak grandiozne tradicije islamske filozofije uopšte. Međutim, kao što svaki početak ne može biti savršen, ni ova filozofska škola nije uspevala da, u celini, prezentuje racionalne kapacitete islama. Detaljno promatrajući istorijski tok islamske filozofije, veoma transparentno sagledavamo da je nakon nje, trudom Šejha Išraka, Šahabudina Suhravardija, svetlo dana ugledala i nova racionalno-intuitivna filozofija koju je on nazivao *Iluminativnom teozofijom*. U okviru te novoformirane škole, izložene su brojne kritike osnovnih fundamenata peripatetičke filozofije koje su mahom zahvatale i njenu društvenu filozofiju. Ova škola, ipak, nije uspela da napravi intelektualnu revoluciju na polju filozofije i ostalih racionalnih nauka u islamskom svetu. Ona je, u najboljem svetlu gledano, uspela da predstavi značajnu konkurenciju tada već umnogome prepoznatljivoj peripatetičkoj filozofiji. Ovakvi intelektualni sukobi na polju racionalnih nauka pružili su priliku gnosticima da, ovaj put na demonstrativan i argumentovan način, prezentuju neosporive istine do kojih su dosegli snagom svog *prisutnog znanja*. Druga polovina XII i prva polovina XIII veka na sebi nose ponosni pečat koji im je utisnuo slavni Ibn Arabi (1165–1240) svojom *doktrinarnom gnozom*. U istom periodu, nešto kasnije, čuveni Nasirudin Tusi (1201–1274) takođe je pokušao da napravi značajne promene po pitanju racionalizacije dotad poznate islamske teologije. Njegov značajan intelektualni i institucionalni trud već u to vreme rezultirao je pojavom filozofske teologije. Sve te uzburkane reke najzad su se, u doba najslavnijeg islamskog filozofa Sadrudina Širazija (Mula Sadre) ulile u more Transcendentne filozofije koja im je dala sasvim novu nijansu. Predstavljajući usavršeni i snagom intuicije uzvišeni um (Sadrudin Širazi 1984: 486), ta grandiozna škola je, metodološki, najpreciznije poštovala racionalno-logički duh filozofije.

Prema tome, ostavljajući po strani značajne, nekada i veoma presuđujuće teološke i doktrinarne gnostičke poduhvate, istoriju islamske filozofije, veoma univerzalno gledano, možemo podeliti na tri globalne škole. Najpre je nastala škola islamske peripatetičke filozofije, za kojom se pojavila i Iluminativna teozofija. Najzad, kolektivni trud islamskih mislilaca upotpunjen je i u najboljem svetlu prikazan u Transcendentnoj filozofiji koja je do danas vitalna. Razlike između ovih škola, najpre, treba difinirati u okviru dva stupnja: metodološkog i konceptualnog, odnosno sadržinskog. Detaljno razmatranje svake od njih, očigledno, zahteva veoma opsežnu studiju. Međutim, možemo konstatovati da se jedna od fundamentalnih sadržinskih razlika između njih zasniva na egzistenciji. Ova razlika se, upravo, pokazuje i po pitanju definicije vladara i njegovog položaja u čovekovoј zajednici, pa i suštine i koncepcije samoga društva, dva maločas pomenuta elementa koja igraju značajnu ulogu u sačinjavanju teorije čovekove civilizacije.

Islamski peripatetičari tvrde da je svaka egzistencija bitno i esencijalno divergentna u odnosu na drugu (Farabi 1985: 46–50). Shodno tome, uzročno-posledični odnos između egzistencija postaje njihova jedina veza. Na taj način, svaka egzistencija, iako u suštini zavisi od svog uzroka, pa samim tim od Stvaratelja jedinoga, ipak sačinjava samostalno postojanje. Ona, drugim rečima, postoji samo za sebe. Ova relacija je u Iluminativnoj filozofiji drugačija. Ukazujući na invalidnu i netačnu konsekvencu egzistencijalne divergencije, Šejh Išrak, osnivač te filozofske škole, jednu od svojih glavnih kritika usmerenih protiv islamske peripatetičke filozofije prezentovao je u tom smeru (Suhrevardi 2001: 107–111). On je smatrao da egzistencijalna divergentnost rezultira ograničenim postojanjem Boga jedinog, pa zatim i njegove apsolutne moći. Svoju kritiku on je usmeravao ka tome da je ovaj zaključak kontradiktoran. Prema tome, ni postulati korišćeni u takvom silogizmu ne mogu biti validni. Nešto kasnije, Sadrudin Širazi prihvata kritiku osnivača Iluminativne filozofije usmerenu protiv glavnih predstavnika islamske peripatetičke filozofije, uključujući Farabija i Avicenu. Međutim, on tvrdi da ni Šejh Išrak nije uspeo da predstavi istinitu sliku postojanja. Insistirajući na esenciji i njenoj primarnosti i ostavljajući po strani egzistenciju, te smatrajući da je ona racionalni okvir raznih esencija, Šejh Išrak je pokušao da kvadrira krug. Sadrudin Širazi je, u svojoj Transcendentnoj filozofiji, racionalno demonstrirao da je egzistencija primarna i da esencija jeste okvir ograničenih postojanja. Na ovaj način, Apsolutno postojanje nema granica i prisutno je na svim stupnjevima egzistencije. To Savršeno i Jedinствeno postojanje se, međutim, manifestuje. Ono na taj način stvara svet epifanija. Shodno tome, uzročno-posledični sistem pojavljuje se između Njegovih manifestacija i nipošto ne osporava Njegovo apsolutno postojanje i moć.

Pomenuta ontološka razlika u suštini se preslikava i na teoriju civilizacije nastalu na osnovu filozofskih fundamenata. Prema tome, nije čudno ukoliko Farabijev Grad vrli ne pogoduje kasnijim usavršenim racionalnim osnovama Iluminativne ili Transcendentne filozofije. Usled divergentnog odnosa između egzistencija u islamskoj peripatetičkoj školi, vladar u očima Farabija jeste osoba poput ostalih članova zajednice. On nema tu moć da egzistencijalno utiče na ostale organe svog društva. Prema tome, neophodno je da njegovu vlast prati kanonizovani sistem. Zakon je, u Farabijevoj državi, esencijalni aspekt, dok je, na osnovu Mula Sadrinih ontoloških postulata, pomagač. Takođe, duhovnost, vaspitanje, moralnost, nauka i svi drugi elementi unutar Farabijeve zajednice dobijaju novi, divergentni aspekt. Usled toga, društvo u njegovoj filozofiji ne može da predstavlja jednu celinu. Ono nema kapaciteta da bude jedno postojanje. Prema tome, društveno jedinstvo, u Farabijevom Gradu vrlom, nije istinito, već je uspostavljeno isključivo radi dostizanja do blaženstva. Takođe, ni kolektivno blaženstvo ne može imati svoje precizno

značenje. Kao rezultat javlja se zaključak da je civilizacija, u očima Farabija, sredstvo za dostizanje svakog čoveka do vlastitog individualnog blaženstva. To je, naravno, jedna od glavnih kritika Transcendentne filozofije usmerena protiv peripatetičke vizije društvenog poretka, odnosno civilizacije.

Ovde je važno istaći da instrumentalna uloga civilizacije najzad dovodi do protivrečnosti. Pogledajmo suštinu te kontradikcije. U početku naših razmatranja Farabijevog pogleda na društvo, izneli smo njegov argument o nužnosti formiranja društvenog sistema, u kojem je on govorio o određenim aspektima čovekovog blaženstva koji su bitno povezani sa društvom. Sada konstatujemo da postojanju društvenih aspekata u čovekovom životu prethodi činjenica da društvo mora samostalno da postoji. Prezentovano u terminologiji islamske filozofije, aspekt poseduje akcidentalno postojanje. Akcidentalno postojanje bitno zavisi od supstancijalne egzistencije koja ga proizvodi. Prema tome, ta dva postojanja ne mogu biti otuđena. Stabilniji i savršeniji nivo postojanja svakog akcidenta nužno moramo pronaći u egzistenciji njegove supstance. Na osnovu ovih racionalnih postulata, ukoliko postoji akcidentalni društveni aspekt, on mora biti posledica supstancijalnog uzroka koji predstavlja potpuni oblik tog postojanja. Taj supstancijalni uzrok mora biti društvo ili društveni sistem koji danas nazivamo civilizacijom. Na ovaj način, shvatamo da peripatetički pristup civilizaciji najzad dovodi do protivrečnosti. Naravno, ovim ne želimo da previdimo briljantan uticaj koji su predstavnici te filozofske škole imali na kasnija razmatranja o filozofiji civilizacije.

Ostavljajući razlike između filozofskih škola po strani, da bismo detaljnije razjasnili Farabijev Vrli grad, moramo ukazati na veoma značajan odnos između religije i filozofije u njegovoj društvenoj teoriji. Filozofija je, po njegovom mišljenju, unikatna istina koja poseduje višedimenzionalan, tekući identitet. Po njemu, ukoliko filozofi budu poštovali racionalnu i logičku metodologiju, oni ne mogu imati nesuglasice. Naravno, moguće je da svaki od njih predstavi određenu dimenziju složene istine, ali, svakako, njihova prezentacija neće protivrečiti onim drugima. Prevazilazeći filozofiju kao racionalnu metodologiju razotkrivanja složene istine, Farabi je sasvim objektivno insistirao na samoj suštini realnosti. Usled toga, on je smatrao da filozofija nije jedini način postizanja obuhvatnog znanja o postojanju. Naprotiv, ona je samo mali deo tog korpusa. Na drugoj strani nalazi se religija koja, snagom revelacije, ukazuje na iste kognitivne vrednosti i istine o kojima je govorila filozofija. Iz rečenog, Farabi sasvim izvesno zaključuje da su religija i filozofija dva istovetna svetonazora sa dve različite metode. Prema tome, on tvrdi da svaka religija, shodno svojim spoznajnim vrednostima, ima filozofiju koja sačinjava njenu podlogu. Drugim rečima, religija je filozofija koja, upotrebljavajući jednostavnije metode, ukazuje na istine postojećeg sveta. Upravo iz tog razloga,

primećujemo da religija, pored racionalnog pristupa, razmatra i moralne vrednosti i juridičke obaveze i zabrane (videti: Farabi 1985: 72–87).

Kada uporedimo pomenutu viziju o odnosu između religije i filozofije sa Farabijevom društvenom filozofijom, nije čudno što on, smatrajući da su ve-rovesnici bili najveći filozofi u istoriji čovečanstva, tvrdi da isključivo oni imaju primarno pravo da budu vladari (Farabi 1995b: 93). Ova doktrina predstavlja najznačajniji rezultat njegove maločas obelodanjene teorije o po-menutom odnosu između religije i filozofije (videti: Sadra 2008: 91–104; Ba-
kar 2010: 179–181). Prema tome, istina ima tri manifestacije: filozofiju, religiju i Vrli grad (civilizaciju). Filozofija je, na osnovu njegove interpretacije, prvi odsjaj postojeće istine. Upravo iz tog razloga, ona je racionalna i univerzalna, te se ne dotiče partikularnih jedinica. Neposredno nakon nje, pojavljuje se i druga manifestacija – religija. Pošto je u neposrednoj vezi sa univerzalnom filozofijom, ona je još uvek u obliku nauke. Međutim, s druge strane, ona je takođe u direktnoj vezi i sa praktičnim životom svakog čoveka i svake eg-zistencije. Prema tome, ona u potpunosti predstavlja kompletan uzor za individualni i društveni život svakog čoveka. Treća manifestacija pomenute istine ujedno jeste i praktično preslikavanje same religije, pa i njene filozofije. Ona se prikazuje u okviru samog društvenog poretka koji, po islamskoj pe-ripatetičkoj filozofiji, sačinjavaju individualna samostalna postojanja. Farabi najzad zaključuje da će svaka zajednica dostići do svog blaženstva jedino ukoliko ove tri manifestacije budu u potpunoj slozi.

Ovde valja obratiti pažnju na jedan veoma važan faktor. Islamska peripa-tetička filozofija, istorijski gledano, nalazi se na pograničju između drevne sta-rogrčke i kasnije Transcendentne filozofije. Prema tome, njeno upoređivanje sa svakom od ovih tradicija razotkriva značajne tajne. Iako je Sadrudin Šira-zi, vekovima kasnije, ukazao na određene protivrečnosti kada je u pitanju društvena filozofija Farabija i ostalih mislilaca islamske peripatetičke škole, ipak, nemoguće je prevideti njen neosporiv doprinos intelektualnom razvija-nju ove naučne oblasti. Odnos između filozofije i religije u antičkoj Grčkoj nije bio razjašnjen ni približno onom nivou koji sagledavamo u Farabijevoj i Aviceninog filozofiji. Suština jedinstvenog društvenog sistema (civilizacije), položaj vladara u njemu i njegov neprekidan odnos sa Stvarateljem putem revelacije, kao i mnoga druga pitanja u vezi sa čovekovim zajedničkim živo-tom – tek su u Farabijevo doba dobila svoje odgovarajuće mesto u filozofiji. Sve to ukazuje i na neuporediv značaj islamske peripatetičke filozofije u od-nosu na onu filozofiju koju su prezentovali najslavniji mislioci u antičkoj Grčkoj. Usled toga, jasno se primećuje stvaranje novog racionalnog duha u istoriji islamske filozofije koji je, sadržinski, bio obogaćen od strane religije.

U nastavku promatranja elementarnih dimenzija Grada vrlog, Farabi obraća veliku pažnju na pedagoške aspekte u njemu, odnosno na vaspitanje

i obrazovanje. U prvom delu ove studije već smo, ukratko, obznanili da su i markantni predstavnici racionalne baštine antičke Grčke, Platon i Aristotel, na dva različita načina, pridavali veoma značajnu ulogu ovim aspektima. Međutim, kod Farabija se, po tom pitanju, pojavljuju dve bitne razlike.

Prva razlika. Platon i Aristotel, uprkos fundamentalnim razlikama u svojim stanovištima o odnosu između društva i njegovih članova, saglasni su u sistemu klasifikacije društva na osnovu grupacija, a ne pojedinaca. U tome, ostavljajući racionalne aspekte čovekovog postojanja po strani, oni se uglavnom osvrću na sociološke perspektive. Suprotno njima, Farabi je, imajući u vidu islamska prvorazredna egalitarna predanja, u svojim pedagoškim razmatranjima ponajviše obratio pažnju na suštinu egzistencije samoga čoveka. Po njemu, vaspitanje i obrazovanje, u svim aspektima, prava su svakog pojedinca u Vrlom gradu. Ovu teoriju on racionalno obrazlaže na dva načina. U prvom obliku, počinje od esencijalne jednakosti svakog čoveka. Ono što pojedinog čoveka čini savršnijim od drugog, jesu njegova dela i postupci koje je on svojevotjno počinio. Prema tome, niko ne može imati društvenu privilegiju pre nego što je, u egzistencijalnom smislu, sam ne zaradi. U drugom argumentu, kao *srednji termin* on koristi srž blaženstva. Definišući je „vrelom dobrote potpune i savršene” (Farabi 1996: 79), on tvrdi da je dobro sve što čoveka bliži tom vrelu ukoliko u sebi ne sadrži nešto što će njega, ili drugu osobu, udaljiti od drugih aspekata tog savršenog dobra. Takođe, ono što svakog pojedinca udaljava od vrela savršenog, jeste zlo. S druge strane, pošto svaki čovek predstavlja određeni nivo egzistencije, on ima kapacitet da bude jezgro te dobrote. On ima pravo da je u sebi neguje i da svoje postojanje usavrši sve dok ne dosegne do izvora. Prema tome, svaki čovek, racionalno gledano, ima pravo na blaženstvo, te i na ono što ga vodi ka tom blaženstvu, uključujući i vaspitanje i obrazovanje.

Ovde, naravno, treba obratiti pažnju i na egzistencijalni kapacitet svakog pojedinca po pitanju pomenutih pedagoških aspekata. Fizičke, racionalne i duhovne sposobnosti svakog čoveka nisu podjednake. Prema tome, važno je da se svakom pojedincu ponude vaspitanje i obrazovanje koji će, u najvećoj meri, aktualizovati njegove potencijale. Potpuna aktualizacija najvećih potencijala svakog pojedinca zahteva savršeni sistem na osnovu kojeg će svaki član društva, bez ikakvih takozvanih kastinskih ograničenja, veoma poznatih u starogrčkim društvenim teorijama, prirodno biti u prilici da dokaže svoje sposobnosti i, na taj način, omogućiti celokupnom društvu da dosegne do večnog blaženstva. Jasno je da vladar i predvodnik takvog sistema mora biti osoba koja je u egzistencijalnom smislu potpuna i savršena. Ovde se pojavljuje i druga razlika između Farabijevog Grada vrlom i Platonove i Aristotelove uglavnom kastinski organizovane Idealne države (pored njihovih fundamentalnih razlika).

Druga razlika. Kao što već rekosmo, svaki društveni sistem, ili preciznije rečeno svaka civilizacija, shodno svojoj zasebnoj prirodi, zahteva posebnog predvodnika, odnosno vladara. Pošto je takozvani kastinski sistem u društvenim vizijama Platona i Aristotela bio presudan, vladar je upražnjavao disciplinu i regulisao i ispravljao eventualne iskorake. Međutim, stanje u Farabijevom Vrlom gradu bilo je znatno drugačije. Po njemu, vladar mora biti egzistencijalno savršen čovek koji će, usled svog savršenstva, jasno sagledati sve kapacitete i potencijale raznih članova svoga društva. Snagom svog potpunog znanja i neograničene moći, koje je preuzeo od Apsolutnog stvaratelja, on raspoznaje mogućnosti svakog organa unutar zajednice. Upravo iz tog razloga, Farabi tvrdi da takva osoba mora biti poslanik od Boga, ili Njegov besprekorni namesnik. U protivnom, neće se uspostaviti savršena zajednica, odnosno civilizacija, jer će nesavršeni vladar biti predvodnik zajednice u određenim aspektima, dok će u drugima biti podređen (isto: 87–88). Naravno, ovde je nemoguće prevideti da ovakva definicija savršenog vladara ne pogoduje racionalnim fundamentima peripatetičke filozofije koja govori o esencijalnoj divergenciji raznih egzistencija, odnosno o njihovoj bitnoj nepovezanosti. Logički validna konsekvencija koja proističe iz ovakvih postulata jeste nemogućnost egzistencijalnog prožimanja vladara svim postojanjima svog društva. Ova teorija biva opravdana tek u Transcendentnoj filozofiji koja racionalno ukazuje na potpuno jedinstvo bitaka i koja ne govori o raznim divergentnim egzistencijama.

Usavršavanjem islamske peripatetičke filozofije, posebno trudom slavnog islamskog mislioca Abu Alija Sine (Avicene), peripatetička društvena teorija postala je još preciznija i izvesnija. Naravno, ova naučna disciplina je, veoma opširno, promatrana u delima slavnog islamskog filozofa, istoriografa i sociologa peripatetičkih sklonosti Abdur-Rahmana ibn Halduna (1332–1406). Međutim, pre nego što se detaljnije posvetimo rezultatima njegovih naučnih poduhvata, nije moguće prevideti smerodavne pomake najslavnijeg predstavnika islamske peripatetičke škole u istoriji kada je reč o ontologiji.

Filozofija i civilizacija kod Ibn Sine

Nije mali broj savremenih mislilaca koji najznačajnije pomake islamske peripatetičke filozofije, postignute tokom briljantne istorije islamske civilizacije, poistovećuju sa delima koja je za sobom ostavio markantni islamski filozof Avicena (videti: Behešti 2004: 11–22; Zargari-nežad 2006: 29–54; Kadivar 1992: 78–110). Njegova racionalno-logička, pa i empirijska preciznost, primetna je u brojnim naučnim disciplinama koje je veoma stručno obrađivao. Već od rane mladosti, Avicena je pokazao svoje enciklopedijske informacije

koje je, svojevremeno, unapredio i usavršio (Corbin 1987: 151). Moramo istaći da svoja demonstrativna istraživanja on nije umnogome usmeravao ka društvenoj filozofiji, ali je, svakako, islamsku peripatetičku ontologiju prezentovao u najboljem svetlu. Prema tome, njegova filozofska istraživanja ne nude nam direktne analize u vezi sa disciplinom koju danas nazivamo filozofijom civilizacije, već nam ukazuju na veoma značajne racionalne postulate koji su uticali na skoro sve kasnije mislioce i društvene analitičare. Naravno, sve to jeste zasluga njegovog mišljenja i mišljenja njegovog prethodnika Farabija na osnovu kojih civilizacija i društveni sistem bivaju u potpunoj slozi sa izvesnim ontološkim prikazom postojeće istine o kojoj smo, nešto ranije, u okviru društvene filozofije Abu Nasra Farabija opširnije govorili. Dakle, razume se, značaj Avicenine filozofije, kada je reč o društvenim aspektima, nije rezultat njegovog direktnog ukazivanja na tu naučnu disciplinu. Slavu je stekao zahvaljujući racionalno-ontološkim parafrazama koje je ostavio budućim misliocima, od kojih ponajviše izdvajamo Ibn Halduna.

Avicenina unapređena stanovišta u vezi sa odnosom između religije i filozofije sadržinski su pripremila veoma plodotvorno tlo za produktivno učešće religije u formiranju obuhvatne društvene teorije o civilizaciji. Taj odnos je Avicena obelodanio kroz detaljnu eksplanaciju pitanja profetološkoga tipa (videti: Akbarijan 2007: 245–256). Profetologija je, po njegovom mišljenju, sa dva različita aspekta pogodovala utemeljenju vrlo važnih elemenata filozofije uopšte. Prvi aspekt je eksplanacija suštine verovesništva, dok je drugi elaboriranje načina dosezanja verovesnika do izvesnog saznanja.

Da bi ponudio jasan odgovor na oba pitanja, Avicena je izložio teoriju o verovesničkoj *božanskoj moći* (*al-kuva al-kudsija*), koju obrazlaže na sledeći način. Takozvana racionalna inteligencija nije istovetna kod svakog pojedinca. Usled toga, određene pojmove neki umovi lako pojme, dok ih drugi intelektualno stiču nakon upražnjavanja znatno većeg umnog napora. Isti je slučaj i sa sudovima. Štaviše, ovaj aspekt raznolikosti, kada su u pitanju logički definisane propozicije, primetniji je. Sve se to, kako nam Avicena pojašnjava, zasniva na razlici u raznim nijansama čovekove *intuitivne moći* (*al-kuva al-hadsija*). Jasnije rečeno, neki umovi neposredno po poimanju potrebnih postulata u jednom skrivenom silogizmu, bez ikakvog samostalnog razmišljanja, razotkriju *srednji termin*, odnosno konceptualnu vezu između esencijalnih elemenata jednog kategoričkog silogizma. Kod drugih ljudi, realizacija tog umnog postupka zahteva određeno vreme. Ta intelektualna neposrednost sačinjava savršenu intuitivnu moć čovekovog razuma. Avicena svoju analizu završava tako što verovesnike smatra osobama sa najvećom merom te moći razuma (Ibn Sina 1984: 219). Savršenost moći razuma dovodi do egzistencijalnog pripajanja čovekovog razuma božanskoj moći. Prema tome, verovesnici, na osnovu ovog pristupa, poseduju božansku moć pomoću koje, bez

posredstva samostalnog umovanja, razotkrivaju srednje termine svih argumentacija i silogizama i tako stižu do večnog, izvesnog saznanja.

Ovom analizom Avicena veoma briljantno povezuje čovekovo i božansko znanje, odnosno filozofiju i religiju. Na taj način on ukazuje na sadržinsko jedinstvo tih dveju spoznajnih institucija. Naravno, on ne negira njihove različite metode, kao ni njihove zasebne prirode. Prema tome, Avicenin filozofsku profetologiju možemo smatrati drugom vrstom uspešnog pokušaja definicije izvesnog odnosa između religije i filozofije. Prvu smo sagledali kod Farabija, koji je, u nastavku, obznanio da je ista relacija prisutna i između filozofije i društvenog sistema čovekovog života – Grada vrlog. Ovaj nastavak, naravno, ne pronalazimo u Aviceninju filozofiji. Međutim, kod njega se pojavljuje intelektualna definicija koncepcije verovesnika i suštine njegovog postojanja, kao i metoda njegovog doseganja do savršenog saznanja koje mu daje pravo, a i dužnost, da bude vladar ljudske zajednice.

Takozvana racionalno-intuitivna moć koju je Avicena spominjao prilikom eksplanacije verovesničkog perfektnog saznanja, u Transcendentnoj filozofiji preobličena je u *prisutno saznanje* na osnovu kojeg verovesnikovo postojanje prožima egzistencija koju on svim svojim bićem poima. Međutim, pre toga, spoznajni fundamenti koje je Avicena za sobom ostavio ponajviše su kod Ibn Halduna pokazali svoje plodove u civilizacijskim disciplinama čovekovog društvenog života. Upravo iz tog razloga, smatrajući da je civilizacija koju Ibn Haldun prezentuje potpuno preuzeta iz ontoloških postulata islamske peripatetičke škole, možemo navesti kritike koje su izuzetno slične ontološko-epistemološkim kritikama peripatetičke filozofije na koje je Sadrudin Širazi neretko ukazivao.

Ovde valja spomenuti da je Avicenin profetologija iznedrila i novu, ovaj put filozofsku, analizu verovesničke revelacije. Ta vrsta racionalizacije revelacijskog jezika rezultirala je mogućnošću sistematizovanog protoka religije u društvenim i civilizacijskim sferama. Prema tome, verovesnik, kao savršeni vladar jedne zajednice, univerzalne istine koje preuzima iz njenog Vrela snagom svoje umne i intuitivne moći partikularizuje i individualizuje, te ih priprema za potpunu upotrebu unutar zajednice. Metodološki gledano, u tom procesu on koristi imaginaciju koja je delom božanska, a delom ljudska, odnosno mahom sveta, a nekada svetovna. Ta imaginacija, koju religija naziva revelacijom (*al-vahj*), nije proizvod proizvoljnih formi koje stvara verovesnik. Ona je revelacijski, filozofski, pa zatim i civilizacijski prevod egzistencijalnih istina, onakvih kakve one u stvari jesu. Prema tome, pošto je reč o prisutnom saznanju, a ne o onom formalnom¹, mogućnost inkompatibilnosti između

1 Preciznu definiciju prisutnog saznanja, kao i njegove detaljne razlike od konceptualnog saznanja, ne možemo sagledati u islamskoj peripatetičkoj filozofiji. Egzistencijalna divergencija

različitih stupnjeva postojanja biva, u potpunosti, odbačena. Verovesnik postaje namesnik božiji na Zemlji. Njegov govor i sva ostala dela bivaju prezentacija božijih atributa.

Avicena, nakon ovog uvodnog objašnjenja, nastavlja svoje promatranje suštine religije i religijskog revelacijskog jezika. On tvrdi da je suština filozofije i religije istovetna, ali da su *njihovi jezici*, shodno njihovoj upotrebi, različiti. Filozofija racionalno posmatra istinu. Ona, u svojoj misiji, elementarno ne obraća pažnju na mogućnost, odnosno nemogućnost kontinuiteta i predstavljanja svojih koncepcija u čovekovom individualnom i društvenom životu. S druge strane, religija takođe posmatra istinu. Međutim, glavna razlika između nje i filozofije jeste u tome što je u religijski metodološki pristup uvršten i način pronikuća u sve aspekte čovekovog života. Ovaj element mnogostruko komplikuje razotkrivanje značenja koja se nalaze ponad religijskog jezika. Usled toga, Avicena smatra da je religijski revelacijski jezik pun tajanstvenosti (1985: 39–40). On je toliko slojevit da iz njega mogu proisteći kako najprostija, tako i najdublja značenja. Ovaj pogled na tajanstvenost i slojevitost revelacijskog jezika religije upotpunio je čuveni kritičar Aviceninih filozofskih gledišta imam Muhamed Gazali (1988: 34–35).

Kada se blagovremeno razotkrivanje ranije nepoznatih konstruktivnih odnosa između religije i filozofije nadovezalo na dotad razjašnjeni i opšteprihvaćeni odnos između filozofije i civilizacije – ono je umnogostručilo i jasno sistematizovalo prodor religije u sastav društvenog života svakog čoveka. Ova vrsta filozofskih promatranja veoma produktivno je uticala na kasnije intelektualne poduhvate na polju definisanja teorije savršene civilizacije. Kao rezultat ovog našeg istraživanja neophodno je da objektivno pogledamo i rezultate ovih promišljanja, u okvirima islamske peripatetičke filozofije, prezentovane u delima čuvenog islamskog istoriografa i sociologa Abdur-Rahmana ibn Halduna.

Objektivni rezultati odnosa između filozofije i civilizacije kod Ibn Halduna

Abdur-Rahman ibn Haldun (1332–1406) nije poznat kao peripatetički filozof. Štaviše, u njegovim delima vrlo retko pronalazimo filozofska ontološka ili epistemološka razmatranja. On je pre svega racionalni sociolog koji je svo-

koja je jedna od glavnih osnova islamske peripatetičke filozofije ne pogoduje definiciji prisutnog saznanja koje se zasniva na mogućnosti bitnog sjedinjenja bitaka. Naravno, iako potpunu eksplanaciju ove teorije vidimo isključivo u Transcendentnoj filozofiji koju je osnovao Sadrudin Širazi, ipak ne možemo prevideti da je ona svoje prve, nepotpune prezentacije, najavila već u doba slavnoga predstavnika peripatetičke filozofije – Avicene.

ja naučna pregnuća upotpunjavao u svetlu veoma širokih istoriografskih istraživanja. Usled toga, kada govorimo o njegovim delima, ne smatramo da obrađujemo filozofske spise stručno kategorisane u islamsku peripatetičku literaturu, već tvrdimo da ukazujemo na civilizacijske rezultate koje su racionalni postulati takozvane filozofije društva neposredno iznedrili onda kada su se suočili sa sociološko-istoriografskim pregnućima. Dakle, Ibn Haldun je stručni sociolog, a filozof u duhu i u spoznajnim fundamentima. Ovaj aspekt upravo ga izdvaja i iz grupe opštih istoričara i istoriografa poput Muhameda ibn Džerira Taberija (838–923), Mas'udija (896–957), Ibn Miskeveja (932–1030) i Ebu Rejhana Birunija (973–1048). Ostavljajući po strani druge discipline u kojima su pomenuti islamski mislioci poput Birunija stvarali briljantna dela, po pitanju istoriografije svaki od njih je partikularno razmatrao određene istorijske događaje (videti: Mehdi 1994: 175–176), dok je Ibn Haldun posvetio veliku pažnju sistematizovanju celokupnog istorijskog toka čovečanstva i formiranju jedinstvene teorije civilizacije snagom racionalnih fundamenata koje je, uglavnom, preuzimao iz islamske peripatetičke filozofije, naročito iz dela slavnoga Avicene, na čemu je sam eksplicitno i insistirao (Ibn Haldun 1981: 331). Usled toga, pored svog istorijskog dela napisao je i veoma opširnu *Prolegomena* u kojoj je detaljno promotrio suštinu civilizacije kao najobuhvatnijeg društvenog sistema i njegovih elementarnih i esencijalnih svojstava (videti: Savađi 2003: 53–66; Đamšidiha 1998: 51–68).

Kako bi započeo svoj intelektualni napor na polju razotkrivanja sistematizovanog odnosa između filozofije i teorije čovekovog društvenog sistema koji rezultira civilizacijom, Ibn Haldun je, pre svega, morao da ukaže na bitnu egzistencijalnu povezanost svakog čovekovog učinka s njegovim prethodnim poimanjem. „Nijedno čovekovo delo”, Ibn Haldun tvrdi, „ne realizuje se ukoliko on, prethodno, nije pojmio njegovu koncepciju. Naravno, svaki učinak može imati nekoliko sporadičnih uzroka. Međutim, onaj koji se pojavljuje pre svih ostalih jeste misao” (Ibn Haldun 1981: 1010–1011). Ovde je neophodno pomenuti da je i ova analiza umnogome unapređena u kasnijim epohama istorije islamske filozofije, naročito u okviru racionalnog sistema Transcendentne filozofije. Ontološki gledano, svako čovekovo delo, kako partikularno tako i složeno, zbog svoje egzistencijalne prirode neminovno sledi kolektivne principe proizvoljnih učinaka. Ono je, svakako, posledica nekoliko uzroka u nizu, među koje spadaju izvršni (u ovom slučaju telesni), imaginarni i intelektualni uzroci (Tabatabaji 2001: 237). Izvršna moć ne može biti pokrenuta ukoliko prethodno ne bude obogaćena od strane one imaginarne, koja, ipak, neće imati smisla ukoliko intelektualna moć ne pojmi formu dela koje treba da se izvrši. Prema tome, iako je prve pomake po ovom pitanju učinio Avicena već u prvom razdoblju islamske filozofije, govoreći da je „teleološki uzrok, u svom konceptualnom postojanju, uzrok uzročnosti stvaralačkog uzroka” (Ibn Sina

1984: 259; Tusi 2004: 554), ipak kompletnu eksplanaciju ove teorije sagledavamo tek nakon opovrgavanja peripatetičke doktrine o egzistencijalnoj divergenciji. U svakom slučaju, obrazlažući da je civilizacija sistematizovano i kolektivno delo mnoštva ljudi, Ibn Haldun zaključuje da je ona potpuni proizvod pret-hodnog obuhvatnog poimanja. Pošto je civilizacija obuhvatna i kanonizovana, i ova poimanja moraju imati sistematizovani oblik koji se, najčešće, prikazuje u nauci i religiji. Shodno tome, Ibn Haldun svoja istraživanja o civilizaciji nastavlja insistiranjem na neosporivom fundamentalnom značaju tih dveju spoznajnih institucija u procesu formiranja savršene civilizacije.

Po pitanju nauke, Ibn Haldun najpre detaljno opisuje islamsko-peripate-tičku viziju klasifikacije i kategorizacije nauka koja se zasniva na blagovremenoj partikularizaciji univerzalnih nauka kako bi iz filozofskih nastale matematičke i prirodno-fizičke, odnosno empirijske nauke. Zatim, dosledno Farabijevim stanovištima, on opisuje i razne discipline svake od pomenutih grupa nauka, kao i njihove neposredne odnose sa raznim civilizacijskim elementima i organima. Međutim, nije moguće prevideti da je on po pitanju statusa tradicionalnih i takozvanih *prenesenih* nauka, nastalih mahom u juridičkom stilu, u društvenoj teoriji napravio zapanjujući preokret. Budući da je smatrao da civilizacija, u svojim partikularnim organima, umnogome zahteva moralne i juridičke propozicije, ovu vrstu islamskih nauka on je značajno obogatio.

S druge strane, kada je posredi istraživanje Ibn Haldunovog mišljenja u vezi sa statusom religije u civilizaciji i teoriji društvenog sistema, rezultati postaju mnogo komplikovaniji. On je religijski aspekt podelio u razne elemente, te je ulogu svakog od njih, u procesu formiranja civilizacije, elaborirao samostalno. Spoznajnu dimenziju religije, kao što smo primetili, obradio je prilikom detaljnog opisivanja procesa kategorizacije nauka, tako da taj aspekt treba potražiti u odnosu između religije i filozofije ili, obuhvatnije rečeno, između religije i nauke uopšte. Takođe, moralne prikaze religije obelodanio je prilikom diskusije o društvenim aspektima čovekove zajednice. Religijski ontološki svetopogled koji ukazuje na neosporiv položaj vladara, božijeg namesnika u zajednici, sledstveno delima svih islamskih peripate-tičkih filozofa Ibn Haldun je promotrio kroz vrlo važan faktor koji je nazivao *verovesničkim* ili *predvodničkim elementom*. Isti slučaj se ponavlja kada su posredi juridičke, ekonomske, političke, militarne, pa i druge oblasti religije. Prema tome, da bismo ustanovili Ibn Haldunovo obuhvatno mišljenje o uticaju religijskog faktora na čovekovo sistematizovano društvo, odnosno na njegovu civilizaciju, moramo se veoma pažljivo osvrnuti na skoro sve elemente njegovih razmatranja.

Isprepletenost religije i filozofije u Ibn Haldunovoj teoriji o civilizaciji do te mere je prisutna da ona nije odvojiva čak ni od njegove čuvene teorije o

solidarnosti. On neretko insistira na tome da je solidarnost jedan od najznačajnijih elemenata koji aktivno utiču na srž procesa izgradnje civilizacije (videti: Hamid 1993: 542–561). Međutim, važno je istaći da koncepciju ove solidarnosti Ibn Haldun razume isključivo u korpusu religije (Ibn Haldun 1981: 526).

Iako se ovde nismo podrobno osvrnuli na Ibn Haldunova stanovišta u vezi sa teorijom civilizacije, već smo ukratko ukazali na rezultate racionalnog pristupa islamskih peripatetičkih mislilaca društvenim pitanjima u okviru njihovih filozofskih razmatranja – ipak ne možemo prevideti dve metodološke kritike koje se ističu već u univerzalnom pregledu njegove *Prolegomene*. Prva se usmerava na nedovoljno odgovarajuće ontološke fundamente peripatetičke filozofije, najpre na egzistencijalnu divergenciju u procesu formiranja obuhvatne društvene teorije. Međutim, pošto smo o ovoj kritici, ranije u ovoj studiji, opširno govorili, preostaje nam da razjasnimo drugu kritiku koja se isključivo povezuje sa Ibn Haldunovim vizijama.

Već smo spomenuli da je Ibn Haldun suštinu kanonizovane i u raznim elementima manifestovane civilizacije bitno povezao sa kategorizacijom sistematizovanih nauka. Takođe, konstatovali smo i to da je on imao na umu da tu klasifikaciju obavi isključivo racionalnim pristupom. Međutim, pošto je prevazišao prvu klasu nauka koje je nazivao filozofskim, obrazlažući druge kategorije najveći značaj je pripisao empirijskim i praktičnim naukama. Taj pokušaj je potpuno prihvatljiv kada se u obzir uzmu primenjeni elementi civilizacije. Međutim, veoma važan element, koji je Ibn Haldun u svojim teorijama ispustio iz vida, jeste definicija odnosa između empirijskih i racionalnih nauka. Naravno, empirijske nauke, u svakoj civilizaciji, predstavljaju veoma važne faktore, ali ukoliko ih upotrebimo izvan definisane metodologije preuzete iz srži istine, one će proizvesti najveće prepreke na putu savršenstva te civilizacije.

Zaključak

Razmatrajući odnos između filozofije i civilizacije, postigli smo značajne rezultate, na osnovu kojih možemo jasnije da kategorišemo višedimenzionalne odnose između veoma važnih elemenata čovekovog života poput religije, opšte filozofije, društvene teorije, odnosno društvene filozofije, društvenih razmatranja koja danas uglavnom nazivamo sociološkim naukama i, najзад, filozofije civilizacije.

Društvena filozofija je kod Platona proizvod intuitivne filozofije na koju je racionalna sociologija, u okviru društveno-racionalnih razmatranja – prisutnih u doba antičke Grčke – imala vrlo značajan uticaj; dok je kod Aristotela ona plod peripatetičke filozofije, svakako imajući u vidu i već pomenuti

uticaj tada poznatih društveno-racionalnih razmatranja. Evolucija društvene filozofije, međutim, u islamskoj filozofiji zacrtala je drugačiju krivu. Veliki uticaj religije na islamsku peripatetičku filozofiju, o kojem smo ukratko govorili u ovoj studiji, rezultirao je tako što je društvena filozofija kod Farabija bila nastavak njegove opšte filozofije. Prema tome, shodno klasifikaciji nauka koju je on za sobom ostavio, sociologija se pojavljuje tek nakon filozofije, u istom redu gde se nalazi i sama društvena filozofija. Nešto kasnije, kada sagledamo filozofske osnove Avicenine filozofije, možemo zaključiti da i on prihvata Farabijevu doktrinu koja je s ovim u vezi. Međutim, Avicena se delimično posvetio opštoj filozofiji, što ga odvaja od njegovog prethodnika kada je reč o islamskoj peripatetičkoj filozofiji. On je na taj način sagradio značajne osnove, pre svega za društvenu filozofiju. Upravo s ove tačke gledišta možemo konstatovati da je Ibn Haldun predstavio takozvani *civilizacijski prevod* Aviceninih filozofskih razmatranja. On nije sačinio značajne pomake po pitanju usavršavanja islamske peripatetičke filozofije, ali je svakako, na neosporiv način, unapredio društvenu filozofiju s jedne, a racionalnu sociologiju s druge strane. Uporedno istraživanje na polju ovih dveju naučnih disciplina kod njega je rezultiralo pojavom nove naučne oblasti koju, u okviru savremene terminologije, nazivamo *filozofijom civilizacije*.

Ibn Haldunova filozofija civilizacije, kao što smo rekli, jeste civilizacijski prevod racionalnih osnova islamske peripatetičke filozofije. U nekim delovima ove studije ukazivali smo na različite nejasnoće unutar te filozofske škole, koje su, nešto kasnije, u okviru Iluminativne, pa najzad i Transcendentne filozofije, u potpunosti uklonjene. U tom nizu, razume se, Ibn Haldun svakako pripada prvoj epohi istorije islamske filozofije.

S druge strane, pošto je filozofija u islamskom svetu, u pravom smislu, dobila religijski identitet, treba napomenuti da je odnos između filozofije i civilizacije blagovremeno iznedrio i definisani odnos između religije i civilizacije. Drugim rečima, neosporivo je to da je islamska filozofija veoma produktivno uticala na eksplanaciju suštine takvog odnosa. Prema tome, odnos između poslerenesanske sekularne filozofije i civilizacije bitno se razlikuje od odnosa između religijske filozofije i civilizacije. Sekularna filozofija, naravno, proizvodi civilizaciju koja je isključivo svetovna i koja, poput njene prateće filozofije, zanemaruje značajne dimenzije čovekovog postojanja, dok religijska filozofija, u društvenom smislu, rezultira religijskom, odnosno svetom civilizacijom, koja svakom aspektu čovekovog postojanja pridaje odgovarajući nivo učešća u društvu, usklađen sa njegovim ontološkim položajem.

U okviru sledećih tabela prezentovani su rezultati ovog istraživanja koji su kategorisani u tri različite grupe:

Filozofija i civilizacija u kasnoj starogrčkoj filozofiji

Platon

Intuitivna filozofija

+

Racionalna (antičkogrčka) sociologija

Društvena filozofija:
teorija Idealne države
(Idealna država kao
egzistencijalno istinita
jedinica)

Aristotel

Peripatetička filozofija

+

Racionalna (antičkogrčka) sociologija

Društvena filozofija:
teorija Idealne države
(Idealna država kao
formalna jedinica)

Filozofija i civilizacija u ranoj islamskoj peripatetičkoj filozofiji

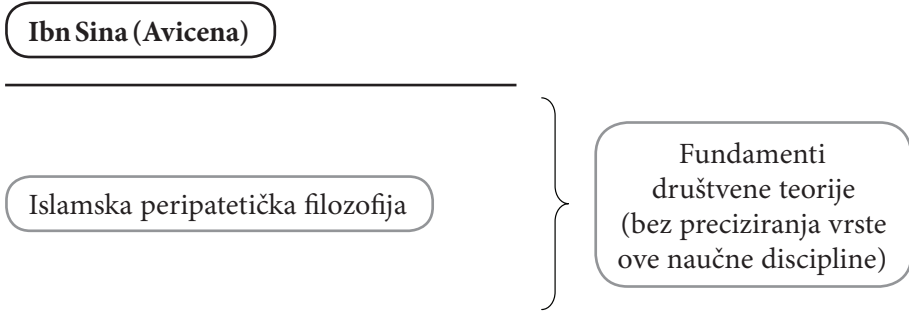
Farabi

Islamska peripatetička filozofija

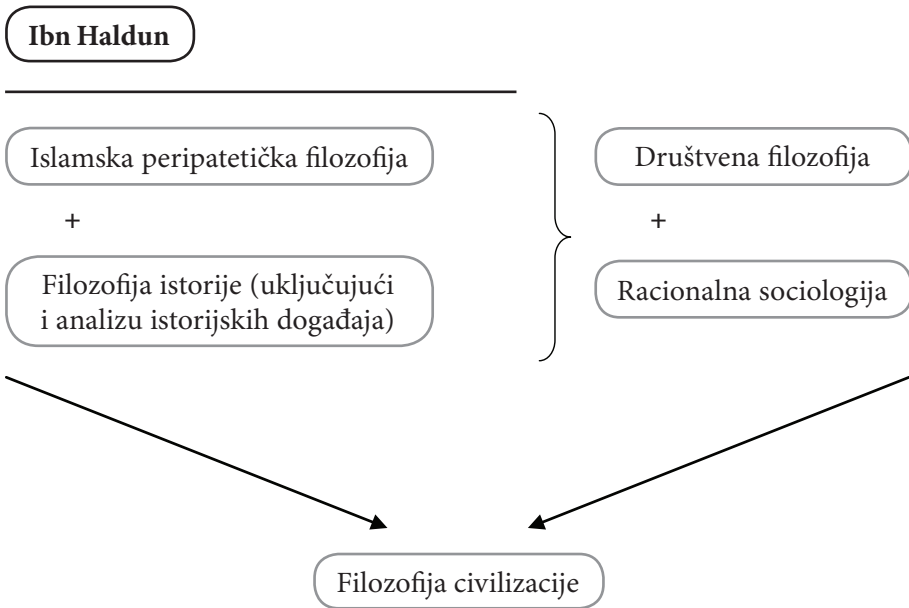
Društvena filozofija:
filozofska teorija
Grada vrlog

+

Opšta sociologija
(racionalna i empirijska)



Objektivni odnos između filozofije i civilizacije kod Ibn Halduna



Primljeno: 27. februara 2013.

Prihvaćeno: 13. aprila 2013.

Literatura

- Akbarijan, Reza (2007), *Monasebat-e din va falsafe dar đahan-e eslam [Odnosi između religije i filozofije u islamskom svetu]*, Tehran, Institut za islamsku kulturu i misao.
- Aristotel (1988), *Politika*, prijevod s izvornika Tomislav Ladan, Zagreb, Globus.
- Aristotle (2012), *The Metaphysics*, Translated by David Ross, Create Space Independent Publishing Platform.
- Bakar, Osman (2010), *Tabake-bandi-je olum az nazar-e hokama-je mosalman [Klasifikacija nauka sa stanovišta muslimanskih mislilaca]*, prevod na persijski jezik Kasemi, Džavad, Mašhad, Astan-e Kods-e Razavi.
- Behešti, Ahmad (2004), „Šejhor-Ra'is va ma'sale-je harakat-e đouhari [Šejh ar-Ra'is (Avicena) i problem supstancijalnog kretanja]”, *Borhan va erfān [Demonstracija i gnostika]*, 1 (1): 11–22.
- Corbin, Henry (1987), *Historija islamske filozofije*, preveli Nerkez Smailagić, Tarik Haverić, drugo izdanje, Sarajevo, Vaselein Masleša.
- Djurant, Vil (1995), *Istorija civilizacije: istočne civilizacije*, preveli s engleskog Danira Đorđević, Marija Landa, Ljubomir Veličkov, Beograd, Narodna knjiga, Alfa.
- Đamšidiha, Golam Reza (1998), „Pažuheši dar čegunegi-je tafsir-e mokademe-je Ebn Haldun [Pregled metode interpretacije Ibn Haldunove Prolegomene]”, *Name-je olum-e eđtema'i [Poslanica socioloških nauka]*, 14 (2): 51–68.
- Eslami, Reza (2005), *Madhal-e elm-e fekh: advar, manabe', mafahim, ketab-ha va ređal-e fekh-e mazaheb-e eslami [Uvod u jurisprudenciju: periodi, izvori, koncepcije, literatura i ličnosti u raznim islamskim juridičkim veroškolskim usmerenjima]*, Kom, Markaz-e modirijat-e houze-je elmije-je Kom.
- Farabi, Abu Nasr (1985), *Fusus al-hikam [Dragulji mudrosti]*, transliteracija Mohamad Hasan Ale-Jasin, drugo izdanje, Kom, Bidar.
- Farabi, Abu Nasr (1995a), *Ara'u ahli al-madina al-fazila [Stanovišta pripadnika Grada vrlog]*, komentar i prolegomena Bu Malham, Ali, Bejrut, al-Hilal.
- Farabi, Abu Nasr (1995b), *Tahsil as-sađdati [Sticanje blaženstva]*, komentar i prolegomena Bu Malham, Ali, Bejrut, al-Hilal.
- Farabi, Abu Nasr (1996), *Kitab as-sijasa al-madaniya [Državna politika]*, komentar i prolegomena Bu Malham, Ali, Bejrut, al-Hilal.
- Forugi, Mohamad Ali (2000), *Sejr-e hekmat dar Orupa [Tok filozofije i mudrosti u Evropi]*, Safiali-Šah, Tehran.
- Gaarder, Jostein (1996), *Sophie's World*, New York City, Berkley.
- Gazali, Aba Hamid Muhamed (1988), *Đavahir al-Kur'an va durarihi [Dragulji Kur'ana i njegovi biseri]*, Bejrut, Dar al-kutub al-'ilmija.
- Halabi, Ali Asgar (2002), *Tarih-e falsafe-je Irani az agaz-e eslam ta emruz [Istorija iranskih filozofa od početka islama do danas]*, Tehran, Zovar.
- Halilović, Tehran (2012), „Originalnost islamske filozofije”, *Časopis za religijske nauke Kom*, 1 (1): 1–17.

- Hamid, Hamid (1993), „Dame'è va doulat dar falsafe-je sijasi-je Ebn Haldun [Društvo i vlada u Ibn Haldunovoj političkoj filozofiji]”, *Iran-šenasi [Iranistika]*, 5 (3): 542–561.
- Hoseini Kuhsari, Eshak (2003), *Tarih-e falsafe-je eslami [Istorija islamske filozofije]*, Tehran, Amir Kabir.
- Ibn Haldun, Abdur-Rahman ibn Muhamed (1981), *Mukadimatu Ibni Haludn [Ibn Haldunova Prolegomena]*, transliteracija Vafi, Ali Abdul-Vahid, Kajro, Daru nihza al-Misir.
- Ibn Sina, Abu Ali (1984), *Aš-šifa [Lek]*, transliteracija Sa'id Za'id, Kom, biblioteka Ajatolah Mar'aši Nadžafi.
- Ibn Sina, Abu Ali (1985), *Risalatu Azhavija fi amr al-ma'ad [Svetleća poslanica o pitanju proživljenja]*, prolegomena, transliteracija i komentar Mohsen Hadiv Džam, drugo izdanje, Tehran, Eteła'at.
- Kadivar, Mohsen (1992), „Fehrest-e asar-e Ebn Sina [Bibliografija Ibn Sine]”, *Ma'aref [Spoznaje]*, 9 (2): 78–110.
- Mehdi, Muhsin (1994), *Falsafe-je tarih-e Ibn Haldun [Filozofija Ibn Haldunove istorije]*, prevod na persijski jezik Mašudi, Mađid, treće izdanje, Tehran, Elmi va Farhangi.
- Moradi Maragei, Ali (2002), *Če kas-i bajad hokumat konad: Ta'amol-i dar farsafe-je sijasi-je Aflatun [Ko treba da vlada: kratki osvrt na Platonovu političku filozofiju]*, prvo izdanje, Kom, Fekravarar.
- Nasr, Seyed Hossein, Leaman, Oliver (2001), *History of islamic philosophy*, third edition (by the license of Arayah Cultural Ins., Tehran), Kom, Ansariyan Publication.
- Peters, Francis Edwards (1968), *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York, University Press.
- Platon (1983), *Država*, preveli: dr Albin Vilhar i dr Branko Pavlović, treće izdanje, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod (BIGZ).
- Rahmani, Golam Reza (2002), *Hasti-šenasi-je tatbiki-je Arastu [Aristotelova komparativna ontologija]*, Kom, Bustan-e ketab.
- Sadra, Ali Reza (2008), *Elm-e madani-je Farabi [Društvena nauka kod Farabija]*, Tehran, Institut za islamsku kulturu i misao.
- Sadrudin Širazi, Muhamed ibn Ibrahim – Mula Sadra (1984), *Mafatih al-gajb [Ključevi skrivenog]*, prolegomena i transliteracija Mohamad Hadžavi, Tehran, Institut za kulturna istraživanja.
- Savađi, Mohamad (2003), „Đajgah-e mokademe-je Ebn Haldun dar tarih-e andišè va daneš-e eđtema'i [Položaj Ibn Haldunove Prolegomene u istoriji sociologije i društvene misli]”, *Ajine-je miras [Ogledalo zaveštanja]*, 7 (3), 53–66.
- Scheidel, Walter (2001), *Debating Roman Demography*, Leiden, Brill.
- Shahid, Irfan (1984), *Rome and the Arabs: Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington, D. C, Dumbarton Oaks.
- Suhrawardi, Šahabudin – Šejh Išrak (2001), „Hikma al-išrak [Iluminativna teozofija]”, u zborniku: Corbin, Henry (prir.), *Mađmu'e-mosanafat-e Šejh Išrak*

-
- [*Zbornik spisa Šejha Išraka*], Tehran, Akademija za humanističke nauke i kulturološke studije.
- Tabatabaji, Mohamad Hosein (2001), *Nihaja el-hikma [Vrhunac mudrosti]*, Kom, Našr-e eslami.
- Tusi, Hadže Nasirudin (2004), *Šarh al-išarat va at-tanbihat [Komentar na (Aviceninino delo) Opomene i ukazivanja]*, transliteracija ajatolah Hasan Hasan-zade Amoli, Kom, Bustan-e ketab.
- Velajati, Ali Akbar (2008), *Pujaji-je farhang va tamadon-e islam va Iran [Polet kulture i civilizacije islama i Irana]*, Tehran, Centar za diplomatsku dokumentaciju i arhivu pri Ministarstvu inostranih poslova Islamske Republike Iran.
- Wood, James (2000), *The broken Estate, Essazs on Literature and Belief*, New York, Random House.
- Zargari-nežad, Golam-Hosein (2006), „Andiše-ha-je sijasi-je Šejhor-Ra'is [Politička stanovišta Šejh ar-Ra'isa (Avicene)]”, *Tarih [Istorija]*, 1 (2): 29–54.

Philosophy and Civilization in Islamic Peripatetic School

Muamer Halilović

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

Philosophy as a rational way of understanding facts, and civilization as a system of community consolidation, have always been inseparable part comprising the human individual and social life. Therefore, the establishment of clear and precise relationship between these two significant systems has been a very important basis for removing numerous obstacles from the way of human eternal blessing since ancient times. Almost all intellectual endeavors in the history of mankind – from the ancient Greek philosophical heritage, especially its later era and works of Plato and Aristotle, through Islamic peripatetic philosophy, created mostly by Ibn Sina's (Avicenna) and Abū Naṣr Farabī's intellectual effort, magnificent heritage of Christian philosophy, Shahāb al-Dīn al-Suhrawardī's Illuminative theosophy, all the way to Islamic Transcendent philosophy – significantly associated with the thoughts of its founder Ṣadr al-Dīn Shīrāzī – presented a kind of definition and framework of the mentioned relations. This study tends to reveal the essence of this relationship from the standpoint of the main representatives in the first period of history of Islamic philosophy, that is, its peripatetic school. To achieve this goal, the author first and foremost surveyed this relationship in the philosophy of Plato and Aristotle, and concludes his research with a philosophically objective approach to civilization which was created by the eminent Islamic philosopher, historiographer and sociologist – Ibn Khaldun, who, at the same time, implied the disciplinary separation of philosophy of civilization from previously known social philosophy.

Keywords: *philosophy, civilization, religion, Plato, Aristotle, Islamic peripatetic school, al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), Ibn Khaldun*