

**LATINSKI AVEROIZAM
I PROBLEM DVOSTRUKE ISTINE
(prilog razumijevanju Ibn Rušdovog djela
Fasl al-maqâl)**

Rusmir Šadić

Filozofski fakultet, Univerzitet u Tuzli, BiH

Orhan Jašić

Filozofski fakultet, Univerzitet u Tuzli, BiH

Ibn Rušd predstavlja vrhunac klasične arapsko-islamske filozofije. Rad se bavi pitanjem latinskog averoizma koji podrazumijeva recepciju i karakterističnu interpretaciju Ibn Rušdovih djela na Zapadu, u čijem središtu se nalazila teorija o „dvostrukoj istini”. Na temelju analize djela *Fasl al-maqâl* bit će pokazana nespojivost rečene teorije s Ibn Rušdovim filozofskim mišljenjem, te njena povijesna konstruiranost s drugim ishodištem i ciljevima.

Ključne riječi: *latinski averoizam, dvostruka istina, Ibn Rušd, interpretacija, filozofija, religija*

1. Uvod

Ibn Rušd, kao što je poznato, spada u red najznačajnijih mislilaca u povijesti filozofije općenito, a naročito unutar one tradicije mišljenja koju nazivamo klasična islamska filozofija. Svakako, riječ je o osobi kojoj pripada naročita zasluga za otkrivanje autentičnog Aristotela i čije je mišljenje u značajnoj mjeri utjecalo na dalji razvoj filozofije na Zapadu.

Prema mišljenju Madžida Fahrija (Majid Fakhry), riječ je o najtemeljijem tumaču Aristotelove filozofije, koji je nadmašio sve svoje prethodnike, te koji je na jedinstven i precizan način definirao odnos između filozofije i religije (Fakhry 2001: 15). Pri analizi ovih, kao i drugih pitanja, primijetan je utjecaj dvojice magrepskih filozofa, što sam Ibn Rušd i priznaje. Riječ je o Avempaceu (Ibn Bajja), koji je bio zaslužan za uvođenje izučavanja Aristotela u tadašnjoj Andaluziji, te o Ibn Tufajlu sa kojim je Ibn Rušd bio blizak prijatelj, ali se ipak suzdržavao od njegove posvećenosti mističnoj filozofiji Gazalija i Ibn Sine. Međutim, Ibn Tufajlova preporuka mlađeg kolege kod *halife* bit će sud-bonosna za daljnji razvoj i ugled Ibn Rušda.

Iako je riječ o misliocu koji predstavlja sami vrhunac klasične arapsko-islamske filozofije, sudbina prema njemu nimalo nije bila blagonaklona. Pored prezira tradicionalnih teologa, doživio je sumnjičenje za herezu (*kufr*)¹, spaljivanje svojih knjiga, objavljivanje Manifesta kojim se zabranjuje čitanje njegovih djela, te progon iz rodnog mjesta.

S. H. Nasr ističe kako je riječ o „najvećem spekulativnom filozofu Magreba”, koji je imao dvije različite sudbine. Naime, na Zapadu je postao poznat kao komentator Aristotela *par excellence*, što će imati za posljedicu da su zapadni mislioci dugo Aristotelova učenja motrili kroz njegovu interpretaciju. Nepravda koju je na istom Zapadu doživio vezuje se za teoriju o „dvostrukoj istini” koja mu je greškom pripisana, kao i za isticanje njegovog racionalizma, koji se želio prikazati kao njegova suprotstavljenost religiji i vjerovanju. Takve interpretacije i opstanak Averoesovih djela na Zapadu dominantno na hebrejskom i latinskom jeziku² vodit će onome što je kasnije označeno kao „latinski averoizam”. S druge strane, sudbina muslimanskog Ibn Rušda sasvim je drugačija. Zapravo, njegovo viđenje i interpretacija unutar muslimanskog svijeta u saglasnosti je sa „stvarnim” Ibn Rušdom. Takovrsna interpretacija smatra kako je, uz nastojanje da očuva čistotu Aristotelovog učenja, Ibn Rušdovo temeljno nastojanje bilo usmjereno ka otkrivanju sklada između filozofije i religije, što je u konačnici trebalo voditi ka, ne samo legitimira-

1 Pored Ibn Sab'ina koji je bio naročito kritičan spram mišljenja Ibn Rušda, označavajući ga kao „čistog imitatora Aristotela”, najsnažniju kritiku uputio je Ibn Tejmija (umro 1328) koji se protivi upotrebi svih metoda dokazivanja, bilo teoloških ili filozofskih, te koji je u svom djelu *Al-radd 'ala al-mantiḡiyyin (Pobijanje logičara)* otišao tako daleko da se bavio pitanjem samih temelja Aristotelove logike. U drugom traktatu, *al-Aql wa al-Naql (Um i tradicija)*, Ibn Tejmija napada Averoesa (Ibn Rušda) za limitiranje broja teoloških škola u svom *Kashfu* na samo četiri: ezoterici (*batiniyyah*), literaristi (*bashwiyah*), mutezilije i ešarije, pri čemu isključuje „pobožne prethodnike” (*salaf al-sâlih*), „čije vjerovanje je najbolje vjerovanje ove (muslimanske) zajednice do dana proživljenja” – kako ističe Ibn Tejmija.

2 Latinski tekstovi Averoesovih komentara Aristotela objavljeni su u *Mediavel Academy of America* u serijama *Corpus philosophorum medii aevi corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*.

nju filozofije, nego i nužnosti bavljenja njome. Drugim riječima, Ibn Rušd nikada nije govorio o „dvije istine”, nego o jednoj istini, koja se javlja pod različitim vidovima – bilo religije ili filozofije – koji jedan drugom ne proturiječe. Ovdje je ključan princip *ta'wila* koji Ibn Rušd uvodi, a koji dopušta sklad između filozofije i religije.

2. Latinski averoizam

Interpretacijom Aristotelovih i Averoesovih djela prevedenih sa arapskoga na hebrejski i latinski jezik u razvijenoj skolastici došlo je do nastanka dva „averoistička pravca”, poznata u historiji filozofije kao jevrejski i latinski averoizam. Između navedena dva toka evropske intelektualne baštine primjetne su značajne razlike, kako na gnoseološkoj, tako i na ontološkoj razini, budući je osobito pojam istine bio predmet interpretativnog razilaženja. Ipak, u ovom radu pitanje jevrejskog averoizma ostaje izvan okvira našeg interesovanja¹, dok će pažnja biti usmjerena isključivo na latinski averoizam, dominantno razvijan tokom trinaestog stoljeća u Parizu. Štaviše, riječ „averoizam” prvi put je korištena u djelu Tome Akvinskog *De unitate intellectus contra Averroistas*², a ovaj traktat pisan je zbog potrebe da se pobiju averoistički stavovi budući da je Akvinski bio jedan od najznačajnijih predstavnika antiaveroističkih stremljenja u Parizu. Averoista (lat. *averroista*), u skladu s tim, u to doba je označavao „heterodoksnog filozofa” (Hase 2007a: 307).

U historiji filozofije, prema pisanju Daga Nikolausa Hasea, navodi se pet skupina ili škola latinskog averoizma. Prva se vezuje za Sigera od Brabanta i nekolicinu predavača na Filozofskome fakultetu u Parizu u trinaestom stoljeću. Pored njih, u drugu skupinu se ubrajaju filozofi iz ranoga četrnaestog stoljeća, koju predstavljaju pariski filozofi predvođeni Tomasom Viltonom (Thomas Wilton), Ivanom od Janduna i Ivanom Bekontorpom (Baconthorpe). Zatim treću i četvrtu grupu čine filozofi četrnaestog stoljeća koji su djelovali u Bolonji i Erfurtu. Naposljetku se može govoriti i o petoj, padovanskoj i sjevernoitalijanskoj averoističkoj školi predvođenoj Pavlom iz Venecije (umro 1429) i Antonijem Bernardijem (umro 1565) (Hase 2007b: 317), u razdoblju renesanse³. Neophodno je istaći da su, u potonjim navratima

1 O jevrejskom averoizmu usp. slijedeću literaturu: Lasker 2012: 171–182.

2 Ovo djelo prevedeno je na hrvatski jezik. Vidjeti: Akvinski, Toma (1995), *Opuscula Philosophica, sv. II, O Jednosti uma. O odjeljenim bivstvima. O gibanju srca*, Zagreb, Demetra.

3 Vrijedno je istaći da se upravo u to doba i u našim podnebljima pisalo o averoizmu upravo na tragu padovanske škole. Naime, početak znanstvenog spisateljstva o averoizmu u južno-slavenskim podnebljima vezuje se za ime dubrovačkog filozofa Nikole Gučetića (1549–1610), koji je prvi pisao o averoističkoj filozofiji kod Južnih Slavena i to na latinskom jeziku. Gučetić razmatra averoističke probleme poput odnosa između vjere i znanja, kao i znanja

transmisije arapsko-muslimanske filozofije na Oksident, vrlo snažan trag ostavili i prijevodi primarno helensko-helenističkih filozofa, ali i muslimanskih autora. Štaviše, utjecaj arapskih prijevoda bio je izrazito snažan i djelotvoran u vremenu visoke skolastike, s tim da je u predstojećim stoljećima, a naročito u razdoblju humanizma i renesanse, arapska filozofija u ruhu averoizma i avicenzizma dalje nastavila utjecati na mnoge, već spomenute, renesansne autore. No, tom prilikom, takovrsni utjecaj se nije odvijao putem novih, već putem „starih”, tj. ustaljenih, latinskih srednjovjekovnih prijevoda Aviceninih, a za nas u ovome slučaju veoma značajnih Averoesovih dijela. Analogno tome, u periodu humanizma i renesanse u historiji filozofije vrlo utjecajne su bile averoističke doktrine o jednosti uma, o vječnosti svijeta ili o dvostrukoj istini, kao i, s druge strane, Aviceninino naturalističko objašnjenje čuda (isto: 113).

Ono što je karakteristično za prvu navedenu školu, a što je od naročitog interesa za ovaj rad, jeste učenje o dvostrukoj istini, koje se u povijesti filozofije prvobitno vezivalo za ime Sigera od Brabanta¹ i Boetijusa od Dacije². Inače, obojica su bili predavači u trinaestom stoljeću na Filozofskom fakultetu u Parizu. Vrijedno je još spomenuti da su Aristotelovi spisi već u to vrijeme (od 1255. godine) bili dio oficijelnog nastavnog kurikuluma na učilištima u Parizu i Tuluzu. No, prvenstveno zbog loših prijevoda Aristotelovih dijela na latinski jezik, predavači su nerijetko koristili Averoesove komentare kako bi objasnili Stagiraninova djela.³ Nedugo nakon početka njihovog pedagoškog

i dogme, te jednosti uma. Njegova djela iz te oblasti jesu *Comentaria in sermonem Averrois de substantia orbis* (1580) i *De immortalitate intellectus possibilis* (1580) (vidjeti: Filipović 1983: 120; Bazala 1909: II/339; Schiffler 1989: 53–54).

- 1 Za Sigera od Brabanta možemo kazati da nije poznato vrijeme i mjesto njegovog rođenja, ali je, s druge strane, poznato da je studirao teologiju, te da je vršio dužnost kanonika Crkve Sv. Paula. Osim toga, jednako kao i njegov kolega Boetijus, predavao je na Filozofskom fakultetu u Parizu. Upravo u vrijeme njegove predavačke djelatnosti na ovoj instituciji dolazi i do snažnoga sukoba sa teolozima. Njegova borba zasnivala se na ustrajnosti pravovaljanog interpretiranja i prezentiranja Stagiraninove nauke, što je na izvjestan način bila očigledna opozicija teološkom vodstvu koje je u to vrijeme upravljalo Sveučilištem u Parizu. Prema historijskim zapisima, Siger od Brabanta je 1276. pozvan da se pojavi pred crkvenim sudom, a prema historijskim dokumentima nisu precizni razlozi poziva na sud. Naime, pretpostavlja se da je bio optužen za jeres, a poslije navedene denuncijacije napušta nastavničku karijeru, ali i dalje vrši dužnost kanonika. Godine 1282. ubio ga je njegov sekretar. Ličnost Sigera de Brabanta ovjekovječio je i Dante u svojoj *Božanstvenoj komediji*, te mu daje posebno mjesto u navedenom književnom djelu (vidjeti: Bazan 2002a: 632–639).
- 2 Za Boetijusa od Dacije poznato je da se rodio u Danskoj, s tim da nije poznata godina njegovog rođenja i smrti. U Parizu je djelovao kao predavač na Filozofskome fakultetu, te u međuvremenu postaje i dominikanski redovnik. Za razliku od Sigera, nije bio zahvaćen inkvizicijskim procesom (vidjeti: Bazan 2002b).
- 3 Uprkos tadašnjoj rasprostranjenosti averoizma, istraživači pokazuju da nije ispravno svako poistovjećivanje Averoesa i averoizma, odnosno averoizma sa svima koji su koristili

djelovanja, 1270. godine došlo je do zabrane i osude trinaest averoističkih teza (Gilson 1955: 403) od strane biskupa Stefana Tempijera, a sedam godina poslije zabranjeno je dvije stotine devetnaest teza, među kojima se nalazila, naravno, i teza o *dvostrukoj istini*.¹ Biskup Tempijera je osuđivao averoiste da su određeni njihovi zaključci što se tiče filozofije ispravni, ali da, s druge strane, nisu u skladu s istinom vjere. Zato se u dokumentu osude predavača sa Filozofskog fakulteta pronalazi i teza o *dvostrukoj istini* (Wippel 2002: 68). Ipak, recentna istraživanja pokazuju da u samom navođenju imena Sigera od Brabanta u dokumentu osude treba tražiti glavni argument zašto je on u povijesti ostao „upamćen” kao rodonačelnik navedene teorije. S druge pak strane, navedena doktrina može se tumačiti i kao inkorporiranje snažnoga svjetovnoga nauka u dominantno religiozni srednjovjekovni duh, što je na određeni način vodilo otvaranju prema sekularizaciji, koja je slijedila, naročito u modernome periodu (Gracia & Noone 2002: 5).

Kada je u pitanju navedena osuda nauka o dvostrukoj istini, nalazimo zanimljivu interpretaciju koja u tom fenomenu prepoznaje početak povijesti jedne subverzivne teorije istine koja prihvaća mogućnost *dvostruke istine*, odnosno mogućnost važenja suprotstavljenih istina, tako što bi jedna vrijedila u filozofskom, odnosno znanstvenom pogledu, a druga u teološkom, odnosno vjerskom smislu. U samom dokumentu pojavljuje se sintagma „dvije suprotne istine” (*due contra veritates*), koja doduše potječe od pisca osude, ali vjerno opisuje stanje na koje se osuda odnosi, odnosno argumente koji su bili u optjecaju (Čović 2009: 192).

Mnogi povjesničari filozofije danas su saglasni sa stajalištem da niti je Siger od Brabanta niti Boetijus zagovarao učenje o *dvostrukoj istini* u svojim djelima, odnosno da im je ono pogrešno pripisano zahvaljujući spomenutoj osudi. Pored toga, profesor Bazan nadalje smatra da je osudom iz 1277. godine pogrešno interpretiran njihov spoznajni pristup, koji u suštini respektira narav kršćanskog vjerovanja, te je ono *kao takvo* superiornije od filozofskog

Averoesova djela. Jedan od takvih je i Adam iz Bokenfilda koji se koristio njegovim djelima, ali nije bio averoist (Gilson 1955: 389).

1 Ovdje je vrijedno o ovome pitanju istaći mišljenje Čedomila Veljačića koji smatra slijedeće: „Uz Averoesovo su ime vezani glavni nesporazumi između kršćanske i muslimanske skolastike, takozvani 'averoistički spor' o supstancijalnosti duše i 'nauka o dvostrukoj istini'. Teorija o dvije vrste istine potječe od Aristotela (Met. IX, 10), koji razlikuje vječne istine u sferi univerzalija i relativne (kontingentne) istine, koje se odnose na pojedinačne stvari u njihovoj povremenoj povezanosti ili razlučenosti. Pozivom na Aristotela (Met. II, 1) Averoes smatra da je istina koja se odnosi na promjenjive i prolazne stvari zasnovana na vječnim istinama. Sa stanovišta islamskog monizma, a i s Averoesovog posebnog stanovišta, problem cijepanja istine kao i cijepanja bitka ostaje potpuno stran i ne da se ni zamisliti. U kršćanskoj skolastici, gdje se problem dualizma uopće sasvim drukčije formulira, izveden je i problem 'dvostruke istine' iz interpretacije latinskih prijevoda Averoesa” (Veljačić 1982).

rezoniranja. U skladu s tim, Siger od Brabanta je, kada je u pitanju istina vjere, isiticao njenu superiornost nad filozofijom (Gracia & Noone 2002: 227), čime je suštinski znatno bliže Averoesu negoli averoistima. No, bez obzira na njegovu distanciranost od nauka o *dvostrukoj istini*, koji se dugo vezivao u rodonačelničkome smislu upravo za njegovo, ali i za ime Boetijusa od Dacije, to ih ne amnestira od pripadnosti averoističkom pokretu, s obzirom na ostala učenja koja su specificirala parisku školu averoizma u trinaestom stoljeću, a zbog kojih su i vođene mnogobrojne teološko-filozofske polemike. Jednako tako, Siger od Brabanta i Boetijus od Dacije svojom interpretacijom pojma istine znatno su bliže Ibn Rušdovom učenju negoli drugi averoisti koji su zastupali tezu o dvostrukoj istini.

Prema mišljenju Fehrulaha Terkana, *Fasl* nije mogao izvršiti utjecaj na averoiste, a uzrok je to što u trinaestom stoljeću nije postojao latinski prijevod ovoga djela. S druge strane, ipak je možda posredno izvršen utjecaj, tj. usmenom transmisijom poruke navedenog Ibn Rušdovog traktata. Konačno, važno je ponovo naznačiti kako se učenje o dvije istine kod samog Ibn Rušda uopće ne pojavljuje, ali je moguće govoriti o njegovu uspostavljanju dva epistemološka puta ili dvije metode ka spoznaji istine kao takve. Štaviše, učenje o dvostrukoj istini apsolutno je nekompatibilno sa sadržajem *Fasla* imajući u vidu to da nijedan dio *Fasla* ne negira istinu vjere (Terkan 2006: 129).

3. Intencija i sadržaj *Fasl al-maḡâla*

Pitanje *dvostruke istine* – kao jedno od najznačajnijih pitanja, koje je bilo izvor raznih prijepora ali i kontroverzi u periodu nakon Ibn Rušda – zapravo je pitanje odnosa između filozofije i religije. On je pokušao putem vlastitog intelektualnog i duhovnog pregnuća pojasniti odnos između filozofskog i religijskog, odnosno između razuma i revelacije. Na tragu neposrednih pretходnika, filozof iz Kordobe određuje religiju kao obrnuti odraz filozofske istine ili pak simboličko prevođenje filozofske istine, dok filozofiju vidi kao dublje značenje religije. Za njega ne postoji nikakav nesklad između filozofije i religije jer „istina ne može proturječiti istini”, a rješenje prividnog spora treba tražiti u dosljednijoj interpretaciji teksta. Najjasnija eksplikacija ovog pitanja kod Ibn Rušda se pokazuje upravo u djelu *Fasl al-maḡâl* (*Knjiga prosudbene rasprave*)¹, u kome autor iznosi juridičku odbranu filozofije. Na

1 Vidjeti: Hourani, George (1961), *Averroes: On the Harmony Religion and Philosophy*, London, Luzac. Ovo djelo sadrži prijevod *Fasl al-maḡâla*, Ibn Rušdova najvažnijeg teksta o odnosu između filozofije i religije. U vezi s kasnijim prijevodima i komentarima, vidjeti: Butterworth, Charles (2001), *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom*, Provo : Utah, Brigham Young University Press. Kod nas je

samom početku djela *Fasl al-maqâl*, Ibn Rušd nedvosmisleno iznosi svrhu rasprave, pri čemu kaže:

Svrha ove rasprave jeste da s vjerozakonskog gledišta razjasnimo dopušta li vjerozakon uvid u filozofiju i logičke znanosti, zabranjuje li ga ili ga (pak) nalaže, bilo kao preporuku ili (pak) kao dužnost (Averroes 2006: parag. 1).¹

Da bi odgovorio na ovo pitanje, filozof iz Kordobe prvo pojašnjava sam pojam filozofiranja. Prema definiciji koju on iznosi, filozofiranje znači ostvarivanje uvida u bića (*al-nazar fi al-mawjudat*) i njihovo motrenje na način koji jamči raskrivanje onog što u njihovom postojanju ukazuje na postojanje Onog Koji ih je stvorio. Stoga, spoznaja bića u konačnici vodi ka spoznaji Tvorca, što ima za posljedicu činjenicu da punina spoznaje Apsoluta ovisi o kakvoći i punini intelektualnog uvida u stanje i prirodu egzistenata.

Budući da vjerozakon podstiče promišljanje o egzistentima, proizlazi da je riječ o onom intelektualnom angažmanu koji po vjerozakonu ima status stroge obaveze (*wajib*) ili onog što je preporučeno (*mandub*). U prilog naprijed navedenom stajalištu, Ibn Rušd citira nekoliko navoda iz svetog teksta, koji dodatno utemeljuju njegov postupak izvođenja krajnjeg zaključka o statusu filozofije, promatranom iz perspektive vjerozakona. Riječ je o dva temeljna citata u kojima on otkriva izravan nalog o upotrebi umskog zaključivanja, i dio u kome se izravno poziva na razmatranje egzistenata: „Izvedite iz toga pouku, o vi koji ste razumom obdareni” (*Kuran* LIX: 2), te drugi kuranski navod: „Zašto oni ne razmisle o carstvu nebesa i Zemlje, i o svemu onome što je Bog stvorio” (*Kuran* VII: 185).

Konačno, Ibn Rušd zaključuje da „vjerozakon kao dužnost nalaže umski uvid u bića, te nalaže njihovo razmatranje”, a što nije ništa drugo do li primjena procesa zaključivanja (*qiyas*), ukoliko „razmatranje” (*i'tibar*) shvatimo kao „izvođenje onog što se ne zna iz onog što je poznato”. Nadalje, on pojašnjava kako je riječ o najpotpunijoj vrsti zaključivanja koju vjerozakon nalaže u procesu ostvarenja uvida, a što je nazvano „dokazivanje” (*burhan*) (Averroes 2006: parag. 4).

moguće pronaći dva prijevoda *Fasl al-maqâla*, i to jedan u potpisu Nevada Kahterana, objavljen pod naslovom *Odlučna rasprava: određivanje prirode povezanosti između vjerozakona (šerijata) i filozofije*, dok drugi prijevod imamo priliku čitati zahvaljujući nepretrgnutom angažmanu prof. Daniela Bučana, koji je objavila Demetra, pod naslovom *Knjiga prosudbene rasprave* (Averroes 2006).

1 Navodi iz djela *Fasl al-maqâl* bit će citirani prema prijevodu prof. Daniela Bučana, koji je objavljen pod naslovom *Knjiga prosudbene rasprave* (bilingvalno izdanje).

Također, filozof iz Kordobe argumentirano staje u odbranu filozofskog naslijeđa, za koje su neki nevjeshi i manje educirani teolozi smatrali da ga je nužno zabraniti za upotrebu. Potvrđujući činjenicu da, iako postoje primjeri onih koji su usljed razmatranja i pokušaja razumijevanja određenih sadržaja filozofije došli do pogrešnih zaključaka, te koji su ih sa aspekta vjerezakona lišili određenih svojstava (pravovjernosti), Ibn Rušd smatra kako to ne dokazuje da određene sadržaje treba ostaviti po strani ili zabraniti.¹ Uzrok takvog ishoda on vidi u mogućnosti pogrešne interpretacije, intelektualne nedozrelosti ili u nedostatku vještog učitelja koji bi ukazao na ispravnu metodologiju korištenja i analize predmetnih tekstova. Zaključuje kako je filozofija po svojoj biti nešto korisno i nema ništa zajedničko sa određenim nedoraslim pokušajima razumijevanja. U tom kontekstu, on navodi jednu zanimljivu usporedbu, govoreći da onaj ko zabranjuje čitanje i analizu filozofskih knjiga onome ko je za to osposobljen, samo zato što postoje primjeri onih za koje smatra da su zabludjeli usljed njihovog čitanja, taj odgovara onome ko je u stanju žednom čovjeku zabraniti pijenje vode sve dok ne umre od žeđi, jer naprosto, postoje ljudi koji su se u vodi utopili i umrli.

Međutim, iako je prema vjerezakonu filozofija dužnost, nisu svi ljudi osposobljeni za logičku argumentaciju, odnosno za filozofsku spoznaju. Na tragu Ibn Tufajla, Ibn Rušd pravi razliku između filozofske elite, koja je osposobljena da izvodi logičke zaključke, i onih koji se moraju zadovoljiti retoričkim uvjerenjima. Između ove dvije kategorije on smješta teologe, koji nisu sposobni za bilo što više od dijalektičke argumentacije (vidjeti: Deiber 2008: 113).

Ibn Rušd smatra kako filozofija i objava ne mogu biti proturječne jer istina se ne protivi istini, već se s njom slaže i posvjedočuje je. Svako sukobljavanje između filozofije i religije, prema Ibn Rušdovom mišljenju, samo je prividnog karaktera i pokazatelj da su religijski tekstovi interpretirani doslovno a ne metaforički. U tom slučaju, potrebno je ponovo protumačiti spoznaje sadržane u svetom tekstu, ali sada ne doslovno nego koristeći metodu *ta'wila*, koja podrazumijeva otkrivanje slikovitog značenja.

Dakle, svaki vid protuslovlja koji bi se eventualno mogao javiti tokom analize teksta bio bi takav samo naizgled. Istina je jedna i do nje je moguće doći na više načina, a proturječnosti koje se na tom putu javljaju imaju svoje polazište tek u manjkavoj interpretaciji i shvatanju samog čitaoca.

Kako bi se, usljed nerazumijevanja određenih tumačenja, izbjeglo podvajanje i nastanak sektaštva koje je karakteristično za teološke škole, Ibn Rušd savjetuje kako takve vrste analize i pokušaja raskrivanja krajnjih nakana teksta uopće ne treba iznositi pred običan narod, koji tome nije vješt i odakle

1 Ibn Rušd ovdje ima u vidu kritiku teologa, prije svega ispisanu u djelu Abu Hamida al-Gazalija (vidjeti: Griffel 2002: 51–63; Bučan 1991; Bajraktarević 2001).

kontinuirano prijeti opasnost od zapadanja u značenjski ćorsokak i optužbe drugih za „pogrešno” tumačenje.¹

Kada je riječ o problemu odnosa filozofije i religije, valja naglasiti da je latinska cenzura napravila takav interpretacijski okvir koji je apsolutno stran stvarnom sadržaju *Fasla* i nakani samog Ibn Rušda. Naime, njegov govor o odnosu između filozofije i religije pretvoren je u dobro poznatu teoriju o „dvije istine”, koja nema ništa zajedničko sa Averoesom. Ni u jednom dijelu teksta autor ne kaže da postoje dvije istine koje su oprečne jedna drugoj. Naprotiv, postoji samo jedna istina i više mogućih načina da se do nje dopre. Stoga se s pravom može kazati da Averoes nije „averoist” u latinskom značenju tog naziva (vidjeti: Akasoy 2010).

U prilog rečenoj teoriji o „dvije istine” išlo je i rašireno tumačenje svrhe Ibn Rušdovog *Fasl al-maǧāla*, kao djela koje teži „pomiriti” filozofiju i religiju. Naprotiv, nakana tog djela nije uskladiti ili pomiriti filozofiju s religijom, niti religiju s filozofijom, nego *legalizirati status filozofije* kroz određenje njihovog međusobnog odnosa i povezanosti na pravim osnovama. Tačnije, spis dokazuje da „filozofiranje” spada među one djelatnosti koje vjer zakon nalaže onima koji su za takav angažman osposobljeni. Ibn Rušd nema namjeru „racionalizirati religiju” niti „posvetiti filozofiju”, kako su to neki prigovarali, nego se želi obratiti ultrakonzervativnim teolozima i pravnicima među muslimanskom intelektualnom elitom kako bi ukazao na obaveznost filozofije zarad dosljednog mišljenja i izbjegavanja pogrešnih interpretacija koje vode sektaštvu i nemilim posljedicama po običan puk.²

1 Čini se kako se ovim stavom, koji Ibn Rušd iznosi u 63. paragrafu svog djela, ukazuje na dominantnu prirodu pripadnika određenih škola muslimanskog teološkog mišljenja i na jedan od najvećih izazova sa kojima se muslimani susreću unutar vlastite intelektualne povijesti. Čak ni osam stoljeća nakon što je *Fasl al-maǧāl* napisan mnoge škole muslimanskog teološkog mišljenja ne pokazuju jasne znake intelektualnog dozrijevanja kako bi se načinio onaj kulturološki i civilizacijski iskorak koji su teologije na Zapadu već odavno ozbiljile. Štaviše, opasnost na koju Ibn Rušd ovdje ukazuje u nekim muslimanskim zemljama doživjela je svoju radikalnu manifestaciju.

2 Majkl Marmura, u svojoj doktorskoj tezi, ističe kako je Ibn Rušd napisao svoj *Fasl al-maǧāl* kao svojevrstan odgovor na pitanje koje se nametnulo nakon Gazalijeve kritike. Naime, Gazalijeva kritika muslimanskih peripatetika glede tri fundamentalna pitanja – o vječnosti svijeta, o božijem znanju partikularija i o proživljenju, ukazivala je na to kako su oni, ne samo u vjeru unijeli novotarije (*bid'ah*), nego su počinili i najteži prestup a to je čin nevjerstva (*kufr*). Konačno, Marmura ističe kako se nakon tako oštrog i neumoljivog napada nametnulo sasvim logično pitanje da li šerijat dozvoljava izučavanje filozofije, odnosno da li je izučavanje filozofije dopušteno, zabranjeno ili naređeno. Više vidjeti u: Marmura, Michael (1959), *The Conflict over the World's Pre-eternity in the Tehafuts of al-Ghazali and Ibn Rushd* (doktorska teza odbranjena na Univerzitetu Mičigen, 1959. godine). Riječ je o profesoru islamske filozofije koji je na Odsjeku za bliskoistočne studije Univerziteta u Torontu trideset i šest godina predavao islamsku filozofiju i koji je sa svojim radovima i prijevodom

4. Savremena recepcija Ibn Rušda

Od devetnaestog stoljeća naovamo dolazi do snažnog buđenja interesovanja za Ibn Rušdovu filozofiju. U kontekstu predmetnog pitanja, moguće je uočiti barem tri pristupa Averoesovom mišljenju unutar savremene (arapske) filozofije.

Jedan od prisutnih načina razumijevanja Ibn Rušdova mišljenja jeste onaj *sekularni*, koji se temelji na interpretacijama Ernesta Renana, a koji nadalje preuzima Antun Farah.¹ Riječ je o onom pristupu koji se dominantno oslanja na dijelove teksta u kojima Ibn Rušd referira na Aristotela i ističe značaj njegove filozofske misli. S druge strane, Ibn Rušdov odnos spram religije Antun Farah vidi kao udaljavanje i „iznevjeru Aristotela”. Prema njihovom mišljenju, stvarna filozofija Ibn Rušda sadržana je u njegovim *Komentarima*, dok djela poput *Tahafuta* i *Fasl al-maḡāla* ne mogu biti uzeta kao relevantni tekstovi glede njegovih stavova. Ipak, možemo kazati da ovakav pristup upućuje na naučnu nedosljednost i tendenciozno nastojanje da se Ibn Rušd prikaže u željenom svjetlu.

Drugi pristup bi se mogao označiti kao *religiozno* razumijevanje Ibn Rušdove misli, pri čemu se ističe njegova pobožnost i ukazuje na *Tahafut* i *Kašf* kao na djela u kojima se očituje njegova stvarna orijentacija. Takav pristup su zastupali Muhamed Abduh, Mahmud Kasim i drugi koji su u njemu vidjeli filozofa dominantno vezanog za tekst objave, čija je vjera neupitna. To će biti razlog da Mahmud Kasim Ibn Rušdovu filozofiju označi pojmom *falsafa diniyya* ili religijska filozofija.

Čitanje Ibn Rušda koje pokazuje isticanje religijskog nad filozofskim nije do kraja održivo budući da Ibn Rušd, uvodeći pojam *taʿwila* ili hermeneutičke analize teksta s ciljem da se dosegne istina i da se prevladaju nesuglasice, za takvu vrstu angažmana ne određuje teologe nego filozofe, kao one koji su osposobljeni i u „znanost do krajnjih granica upućeni”.

Treći pristup cilja na *kritičku* dimenziju Ibn Rušdova mišljenja, koja se najčešće javlja kao kritika teologa, mistika, pa čak i nekih filozofa. Riječ je o kritici određenih interpretacija, te o čišćenju Aristotelove filozofije od neoplatonizama koji su vremenom pripisani samom Aristotelu. Ovakav pristup

Gazalijevog *Tahafuta* na engleski jezik zauzeo značajno mjesto među istraživačima unutar ovog znanstvenog područja.

1 U djelu *Averroes et l'averroïsme*, objavljenom u Parizu 1861. godine (Levy Freres), Renan predstavlja Averoesa kao „slobodnog mislioca” koji se protivi potčinjavanju razuma vjeri i kao preteču modernog racionalizma i skepticizma. Postoji opsežna evropska literatura o Averoesu; vidjeti: Leaman, Oliver (1988), *Averroes and His Philosophy*, London, Oxford University Press.

je vidljiv kod Muhamada al-Džabirija i Madžida Fahrija, pri čemu se u prvi plan stavlja Ibn Rušdova racionalnost, koja naglašava strogost u mišljenju i krajnju dosljednost, te izbjegavanje i ostavljanje po strani utjecaja bilo kakvih ideologija.¹

* * *

Averoesova filozofija, pored toga što je temeljno inspirirana najautentičnijim duhom aristotelizma, predstavlja vrhunac razvoja klasične arapsko-islamske filozofije i zaključak četverostoljetnog „filozofsko-teološkog rata” u islamu. U globalnim kulturnim uvjetima, njegov doprinos aristotelijan-skom učenju predstavlja kritičku tačku u povijesti transmisije grčko-arapske filozofije u Zapadnu Evropu, u vrijeme kada su grčka filozofija općenito, a Aristotelova posebno, bile gotovo potpuno zaboravljene na Zapadu. Kada su komentari Aristotelovih djela bili prevedeni na latinski na početku XIII stoljeća – kako ističe Madžid Fahri – prouzrokovali su snažna intelektualna kretanja u filozofskim i teološkim krugovima u Zapadnoj Evropi, te postavili temelj za uspon latinskog skolasticizma, koji bi prije ponovnog otkrivanja Aristotela – uglavnom zahvaljujući Averoesovim komentarima – bio nezamisliv. Čak je uspon renesansnog racionalizma i humanizma blisko povezan s Averoesovom opredijeljenošću za primat razuma u filozofskom i teološkom diskursu. Stoga, kao što je Etjen Žilson (Etienne Gilson) u svom djelu *Razum i revelacija u srednjem vijeku* napisao, „racionalizam je rođen u Španiji u umu arapskog filozofa, kao svjesna reakcija protiv teologizma arapskih pobožnjaka” (Gilson 1939)², pod čime je mislio na ašarijske *mutekellimune*. Žilson dodaje da kada je Averoes umro (1198), „svojim nasljednicima je ostavio ideal čiste racionalne filozofije, ideal čiji utjecaj je bio takav da je posredstvom njega čak i evolucija kršćanske filozofije bila snažno modificirana” (isto).

Primljeno: 9. avgusta 2019.

Prihvaćeno: 6. decembra 2019.

1 Detaljnu i stručnu analizu ovog pitanja, utemeljenu na značajnom broju najreferentnijih radova objavljenih na arapskom jeziku, načinio je prof. dr Orhan Bajraktarević u svojoj doktorskoj tezi *Utjecaj Ibn Rušda na razvoj moderne arapsko-islamske filozofije* (2011). Objavljivanje ove knjige predstavljaće značajan doprinos za sve one koji se žele baviti ovim pitanjima na ozbiljan način.

2 Također, u kontekstu Averoesove uloge u povijesti filozofije, kao i glede interpretacije određenih metafizičkih pitanja, pogledati prijevod djela Etjena Žilsona *Bitak i bit* (2010), objavljen u Zagrebu.

Literatura

Kuran.

- Akasoy, Anna (2010), "Was Ibn Rushd an Averroist? The Problem, the Debate, and Its Philosophical Implications", in: Akasoy, Anna & Giglioni, Guido (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, New York & London, Springer.
- Akvinski, Toma (1995), *Opuscula Philosophica, sv. II, O jednosti uma. O odjeljenim bivstvima. O gibanju srca*, Zagreb, Demetra.
- Averroes (2006), *Knjiga prosudbene rasprave*, preveo Daniel Bučan, Zagreb, Demetra.
- Bajraktarević, Orhan (2001), *Ibn Rušd i pitanje vremenitosti svijeta kod al-Gazalija* (Zbornik radova), Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.
- Bazala, Albert (1909), *Povijest filozofije*, Zagreb, Matica hrvatska.
- Bazan, B. Carlos (2002a), "Siger of Brabant", in: Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden, Blackwell Publishing.
- Bazan, B. Carlos (2002b), "Boethius of Dacia", in: Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden, Blackwell Publishing.
- Bučan, Daniel (1991), *Al-Gazali i Ibn Rušd: mišljenje u svjetlosti vjere i razuma*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
- Butterworth, Charles (2001), *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom*, Provo : Utah, Brigham Young University Press.
- Čović, Ante (2009), „Integrativna bioetika i problem istine”, *Arhe* 6 (2): 185–194.
- Deiber, Hans (2008), *Islamska misao u dijalogu kultura*, Sarajevo, Kult.
- Fakhry, Majid (2001), *Averroes*, Oxford, Oneworld.
- Filipović, Vladimir (1983), *Filozofija renesanse*, Zagreb, Matica hrvatska.
- Gilson, Etienne (1939), *Reason and Revelation in Middle Ages*, New York & London, Charles Scribner's Sons.
- Gilson, Etienne (1955), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House.
- Gilson, Etienne (2010), *Bitak i bit*, Zagreb, Demetra.
- Gracia, Jorge J. E., Noone, Timothy B. (2002), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden, Blackwell Publishing.
- Griffel, Frank (2002), "The Relationship between Averroes and al-Ghazali", in: John Inglis (ed.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, Richmond : Curson.
- Hasse, Dag Nikolaus (2007a), "Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy", in: Brenen, J. B. (ed), *Averroes et les Averroismes juif et latin*, Turnhout.

-
- Hasse, Dag Nikolaus (2007b), “Arabic Philosophy and Averroism”, in: Hangins, James (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press.
- Hourani, George (1961), *Averroes: On the Harmony Religion and Philosophy*, London, Luzac.
- Leaman, Oliver (1988), *Averroes and His Philosophy*, London, Oxford University Press.
- Schiffler, Ljerka (1989), „Naslijeđe islama u opusu hrvatskih mislilaca renesanse”, *Prilozi* 29/30: 45–60.
- Terkan, Fehrullah (2006), “Ibn Rushd, Fasl al-Maqal and the Theory of Double Truth”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı* 13: 107–131.
- Veljačić, Čedomil (1982), *Filozofija istočnih naroda II*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Wippel, John (2002), “The Parisian Condemnations of 1270 and 1277”, in: Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden, Blackwell Publishing.

**Latin Averroism and the Problem of Double Truth
(A contribution to the understanding of
Ibn Rushd's work *Fasl al-maqâl*)**

Rusmir Šadić

Faculty of Philosophy, University of Tuzla, B&H

Orhan Jašić

Faculty of Philosophy, University of Tuzla, B&H

Ibn Rushd represents the pinnacle of classical Arab-Islamic philosophy. The paper deals with the issue of Latin Averroism, which entails the reception and characteristic interpretation of Ibn Rushd's works in the West, at the heart of which is the theory of "double truth". Based on the analysis of the work *Fasl al-maqal*, the incompatibility of the said theory with Ibn Rushd's philosophical thought will be demonstrated, as well as its historical construction with other starting points and goals.

Keywords: *Latin Averroism, double truth, Ibn Rushd, interpretation, philosophy, religion*