

# O GRANICAMA RAZUMA: IBN HALDŪNOVA KRITIKA FILOZOFIJE

Haris DUBRAVAC

El-Kalem

dubravacharis@gmail.com

**SAŽETAK:** Autor u ovom radu izlaže promišljanja poznatog filozofa povijesti Ibn Haldūna (u. 1406. god) vezana za filozofiju. U proučavanju povijesti on je isticao jaku racionalnu notu, dok je razmatrajući filozofiju ukazivao na njenu spoznajnu ograničenost. U prvom dijelu rada se predstavlja Ibn Haldūnova podjela filozofije. Zatim slijedi njegov kratki povijesni presjek razvoja filozofije i njenog dospijevanja u islamski svijet. Potom je najveći dio posvećen Ibn Haldūnovoj kritici filozofije. U zaključku se ističe da je glavna Ibn Haldūnova zamjerka filozofima to što nemaju u vidu da je bitak šire područje od filozofskog shvaćanja. Ipak, pozitivno se izjašnjava o logici kao najispravnijoj normi filozofskog mišljenja. To što je skretao pažnju na granice razuma ne znači da je napadao razum već je potcrtavao da ga treba koristiti kritički. Ibn Haldūn se nije suprotstavljao filozofskim učenjima uz pomoć vjerskih tekstova već racionalnim dokazima, što znači da nije zastupao antiracionalistički stav.

*Ključne riječi:* Ibn Haldūn, razum, kritika filozofije, spoznajna ograničenost filozofije, bitak, logika, racionalni dokazi

## Uvod

U ovom radu nastojimo izložiti promišljanja poznatog filozofa povijesti Ebū Zejda ‘Abdurrahmāna ibn Muhammeda ibn Haldūna el-Hadremija vezana za filozofiju odnosno filozofe. U proučavanju povijesti je isticao jaku racionalnu notu, dok je razmatrajući filozofiju ukazivao na njenu spoznajnu ograničenost. Prvo predstavljamo Ibn Haldūnovu podjelu filozofije, odnosno kako je on, kao i mnogi drugi klasični muslimanski autori poput Ibn Sīnāa, Ibn Rušda, Suhraverdija, Mullā Sadrāa i ostalih, naziva *mudrošću (hikmet)*. Zatim iznosimo kratki Ibn Haldūnov povijesni presjek *razvoja* filozofije i način na koji on objašnjava kako je filozofija dospjela u muslimanski/

islamski svijet. Potom, najveći dio posvećujemo Ibn Haldūnovoj kritici filozofije.

## Podjela filozofije/mudrosti

Ibn Haldūn dijeli znanosti na dvije vrste: onu koja je prirodna za čovjeka, na koju biva upućen svojom sposobnošću mišljenja i onu koja je tradicionalna, koju uči od onoga koji ju je zasnovao. Prvo su filozofske znanosti, a to su one koje čovjek može upoznati svojom sposobnošću mišljenja i do čijih predmeta, pitanja, vrsta dokaza i načina njihovog podučavanja biva upućen svojim opažanjima, tako što mu njegovo promatranje i istraživanje ukazuju na to šta je ispravno a šta pogrešno u njima, s obzirom na to

da je sposoban razmišljati. Drugo su, pak, tradicionalne, konvencionalne znanosti.<sup>1</sup>

Što se tiče intelektualnih znanosti koje su prirodne za čovjeka – s obzirom na to da je on biće koje misli – one nisu svojstvene samo jednoj vjerskoj zajednici, jer razmatranje o njima postoji kod pripadnika svih religija, pa su oni međusobno jednaki u pogledu njihovog izučavanja i istraživanja. One postoje u ljudskom rodu otkako je nastala civilizacija na ovome svijetu. Te znanosti nazivaju se znanostima filozofije i mudrosti. Postoji sedam osnovnih filozofskih

<sup>1</sup> Ibn Haldun, *Muqaddima*, s arapskog preveo: Teufik Muftić, El-Kalem, Sarajevo, 2007, sv. 2, str. 731.

znanosti (*el-'ulūm el-felsefijje*): logika, *proučavanje mjera* (*el-'ilmu ellezi jenzuru fi el-mekādir*) / matematika (odnosno četiri znanosti: aritmetika, geometrija, astronomija, muzika), fizika (jedan od ogranaka fizike je medicina) i metafizika (*el-'ilm el-ilāhi*).<sup>2</sup>

Filozofima (*felāsife*) – množina od *fejlesūf*, nazivaju se oni ljudi koji tvrde da se esencije i stanja bitka, onoga osjetilnog kao i onog vanosjetilnog, te njihovi razlozi i uzroci, mogu spoznati misaonim razmatranjem i razumskim mjerilima, pa da se ispravnost vjerovanja utvrđuje preko umnog rasuđivanja, a ne preko tradicije, jer su one dio spoznaja razuma.<sup>3</sup>

### Ibn Haldūnov povijesni pregled filozofije

Prema Ibn Haldūnovom uvidu, u pokoljenjima čiju povijest poznamo, intelektualnim znanostima su se najviše bavila dva velika naroda koja su vladala prije islama, a to su Perzijanci i Grci. Kod njih su znanosti napredovale, prema onome što je on doznao, zbog njihove razvijene civilizacije, pa su vlast i gospodarstvo, prije islama i u njegovo doba, pripadali njima. Te znanosti doživjele su bujan procvat u njihovim krajevima i gradovima. Što se tiče Perzijanaca, uloga ovih intelektualnih znanosti kod njih bila je velika, a njihovo područje prostrano zbog ogromne površine njihove države i neprekidne vladavine. Govori se da su te znanosti dospjele od njih u Grčku, kada je Aleksandar ubio Darija i zavladao carstvom Ahenida. Tada je prisvojio njihove knjige i znanosti u neograničenoj količini. Glede Rimljana, njihova je dinastija najprije pripadala Grcima.

Ove znanosti imale su kod njih široko područje. Njegovali su ih njihovi čuveni ljudi, kao što su veliki mudrosti te drugi. U njima su se istakli peripatetici, a od njih posebno stoici svojim dobrim metodom u poduci. Prema onome što tvrde filozofi, tradicija njihovog podučavanja vodi od mudraca Lukmana,<sup>4</sup> preko njegovog učenika Sokrata, potom do njegovog učenika Platona, od ovoga do njegovog učenika Aristotela, zatim do njegovog učenika Aleksandra Afrodizijskog te Temistija i drugih. Aristotel je bio učitelj Aleksandra, njihovog kralja. On je bio najupućeniji od svih u te znanosti i najčuveniji od njih. Nazivan je Prvim učiteljem, pa se spomen o njemu pronio po cijelome svijetu. Zatim su Rimljani zauzeli Siriju, a knjige iz ovih znanosti ostale su kod njih.<sup>5</sup>

Potom se pojavio islam, pa su se muslimani poželjeli uputiti u filozofske znanosti, počevši od Ebū Dža'fera el-Mensūra i El-Me'mūna. Tada su te znanosti muslimanski učenjaci počeli marljivo izučavati, pa su postali vješti u njihovim raznim disciplinama. Njihova razmatranja dosegla su do vrhunca, pa su se suprotstavili mnogim mišljenjima Prvog učitelja. Njegovo mišljenje bilo je presudno u tome da li nešto odbaciti ili prihvatiti, jer je uživao veliki ugled. Oni su o tome sastavili zbirna djela, te su nadmašili svoje prethodnike u tim znanostima. Među najveće filozofe u islamu spadaju Ebū Nasr el-Fārābī i Ebū 'Alī ibn Sīnā, na Istoku, pa kadija Ebū el-Velīd ibn Rušd i vezir Ebū Bekr ibn es-Sā'ig (Ibn Bādždžeh) u Španiji. Potom je na Magribu i u Španiji oslabilo napredovanje civilizacije, pa su s njenim propadanjem i znanosti počele propadati, te je toga

nestalo u njima, izuzev malobrojnih ostataka koji se mogu naći kod pojedinaca i među onim što je pod nadzorom sunnijskih učenjaka. Ibn Haldūn od ljudi s Istoka saznaje da grade za intelektualne znanosti ima kod njih još uvijek u izobilju, a naročito u perzijskom Iraku i dalje od njega na Istok, u Transoksaniji, te da se oni s uspjehom bave intelektualnim znanostima zbog napretka njihove civilizacije i stabilnosti sjedilačke kulture. U nastavku kaže da se u Egiptu upoznao s mnogobrojnim djelima jednog od velikih ljudi Herata, u zemlji Horasanu, poznatog kao Sa'du-d-dīn et-Teftāzānī. Među njima ima nešto što ukazuje da je on upoznat s filozofskim znanostima i da dobro poznaje sve intelektualne discipline.<sup>6</sup> Stoga je zanimljivo da među poznavateljima filozofije od istočnjaka izdvaja čovjeka koji je prije svega teolog (*mutekellim*).

Izvan područja filozofije povijesti i sociologije, Ibn Haldūnove filozofske ideje nisu bile od velike važnosti. Kao i Ebū Hāmid el-Gazālī, kritikovao je druge islamske filozofe, premda je bio ražalošćen zbog opadanja intelektualnih znanosti na Magribu. Njegovo zanimanje za ove znanosti se može vidjeti u samoj *Mukaddimi* – on je osmislio važnu klasifikaciju islamskih znanosti. U svakom slučaju, Ibn Haldūn označava labuđi pjev klasične islamske filozofije na Magribu.<sup>7</sup> Njegova *Mukaddima* je dobar uvod u način na koji će se podučavati filozofija u kasnijoj islamskoj povijesti. S jedne strane, vidjet ćemo "racionalnu filozofiju" koja se vodi po Ibn Sīnāovim stavovima, a, s druge, filozofi će pokazati istu sklonost ka svojevrsnom skepticizmu koji nalazimo kod Ibn Haldūna i često na istoj osnovi.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Ibn Haldun, *Muqaddima*, s arapskog preveo: Teufik Muftić, El-Kalem, Sarajevo, 2007, sv. 2, str. 827–8.

<sup>3</sup> Ibid., str. 920–1.

<sup>4</sup> Ibid., str. 827–30. Usp. Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, State University of New York

Press, 2006, str. 217. Također, porijeklo filozofije/mudrosti se pripisivalo Sulejmanu, a.s. Vidjeti: Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, SUNY Press, Albany, 1989, str. 30.

<sup>5</sup> Usp. Ibn Haldun, Ibid., str. 830.

<sup>6</sup> Usp. Ibid., str. 830–2.

<sup>7</sup> Usp. S. H. Nasr, *Islamic Philosophy from*

*Its Origin to the Present*, str. 157–8. Usp. Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, ABC International Group, Inc., New York, 2001, 62–4.

<sup>8</sup> Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps*, Oxford University Press, Oxford, 2016, sv. 3, str. 207.

Što se tiče evropskih zemalja, Ibn Haldūn navodi da se do filozofskih znanosti mnogo drži u Rimskoj državi i u njoj susjednim oblastima na sjevernoj obali Sredozemnog mora, da je tu obnovljeno njihovo izučavanje te da su mnogobrojni skupovi njihovog podučavanja, zbirna djela o njima obuhvatna i obilna te da je sve veći broj onih koji ih uče.<sup>9</sup>

### Splet *kelāma* i *felsefe*

Kasniji teolozi – dijalektičari (*mutekellimūn*), prema gledištu Ibn Haldūna, izmiješali su pitanje dijalektičke teologije (*‘ilmu-l-*kelām**) s pitanjima filozofije, zbog njihovog istovremenog javljanja u obje oblasti te međusobne sličnosti predmeta dijalektičke teologije s predmetom metafizike i njihovih zajedničkih pitanja, pa su postali kao jedna disciplina. Potom su teolozi promijenili redosljed filozofa u izučavanju problema fizike i metafizike. Oni su ih smiješali u jednu disciplinu, raspravljajući najprije o općim stvarima, zatim su na red došle tjelesne, pa duhovne stvari, sve do završetka te znanosti. Dijalektička teologija postala je izmiješana s problemima filozofije, a njene knjige pune filozofije, kao da je svrha njihovih predmeta i pitanja jedna. To je bilo nejasno ljudima, iako, kako veli Ibn Haldūn, neopravdano. Naime, prema Ibn Haldūnu, pitanja dijalektičke teologije su samo vjerovanja uzeta iz šerijata onako kako su ih prenijeli prvi muslimani, bez pozivanja na razum i oslanjanja na njega, u smislu da se one ne bi mogle utvrditi bez razuma. Naravno, muslimanski teolozi su itekako raspravljali o pitanjima koja nisu spominjale prve generacije, kao što su stvorenost

ili vječnost Kur’ana, odnos između Božije biti i svojstava, o akcendenciji, esenciji, egzistenciji itd. Također, Ibn Haldūn tvrdi da je razum odvojen od šerijata i njegovih gledišta, s čim bi se teško mogla usaglasiti mišljenja eš’arija i maturidija, da i ne govorimo o mu’tezilijama koji isto tako spadaju u dijalektičke teologe. Ono, pak, što pri tome govore teolozi – dijalektičari, o donošenju dokaza, nije istraživanje istinitosti u vjerovanjima. Dokazivanje samo pomoću razumskih dokaza stvar je filozofije. A dijalektički teolozi, sukladno mišljenju Ibn Haldūna, traže razumski dokaz koji potkrepljuje vjerovanja i učenja prvih muslimana o njima, kao što “odbija” sumnje inovatora koji tvrde da je njihova spoznaja racionalne naravi, a to nakon što se pretpostavi da su one potvrđene tradicionalnim dokazima, onako kako su ih prihvatili i vjerovali prvi muslimani. A velika je razlika između ta dva stava.<sup>10</sup> Premda treba iznova naglasiti da su se dijalektički teolozi bavili i onim pitanjima koja su bila nepoznata prvim muslimanima. Zbog toga nam se čini da je gdje gdje Ibn Haldūn vještački nastojao povući razliku između filozofije i dijalektičke teologije.

Kad poredi filozofa i teologa, Ibn Haldūn kaže:

Fizičko tijelo (...) proučava filozof u fizici, samo što je njegovo promatranje u njoj različito od promatranja dijalektičkog teologa. On, naime, promatra tijelo kao nešto što se kreće i miruje, a teolog ga promatra kao nešto što ukazuje na tvorca. Isto je takvo viđenje filozofa u metafizici: on pažnju posvećuje pojavnosti kao takvoj te šta ona

podrazumijeva sama po sebi, a teolog proučava egzistenciju u smislu da ona ukazuje na svoga stvaraoca.<sup>11</sup>

### Kritika: kratki domašaj filozofije

Ibn Haldūnovo kritikovanje filozofije jeste u suštini religijski odnosno teološki motivirano.<sup>12</sup> Ebu-l-‘Alā’ Afīfi će kazati da je Ibn Haldūn razmišljajući o naravi čovjekove spoznaje pod najdubljim utjecajem vjerskog nauka. Zbog toga smatra da on pokušava odbaciti filozofiju i njene pretpostavke radi ponovne izgradnje vjerovanja i vjerskih saznanja.<sup>13</sup>

Odlomak u kojem se Ibn Haldūn obrušava na filozofiju i filozofe nosi naslov “O opovrgavanju filozofije i pokvarenosti onih koji se njome bave”. On prvo govori o logici i ukratko predstavlja neka od osnovnih filozofskih učenja. Zatim kaže da je neke od učenjaka, koji su izučavali, prihvatili i branili filozofska učenja, Bog ostavio u zabludi. Ponovo spominje najznačajnije filozofe, ali ovaj put samo El-Fārābija i Ibn Sīnāa, to jeste, samo filozofe s Istoka.<sup>14</sup>

Nakon toga, Ibn Haldūn redom nastoji opovrgnuti neka od temeljnih filozofskih naukovanja. Naime, na početku, kao i u nastavku, naglašava da bitak ima šire područje od filozofskog shvaćanja. Filozofi su pripisivali sve postojeće stvari Prvome umu te su se zadovoljavali s njim pri uspinjanju prema Nužnome biću. Veli Ibn Haldūn da je to nepažnja prema stepenima božanskoga stvaranja izvan toga (usp. En-Nahl, 8):

Svojim ograničavanjem samo na racionalno dokazivanje, a zanemarivanjem onoga što je izvan

<sup>9</sup> Usp. Ibn Haldun, Ibid., str. 832.

<sup>10</sup> Usp. Ibid., str. 855. Vidjeti također: Hasan Džilo, *Islamska filozofija*, Bošnjačko nacionalno vijeće i Centar za napredne studije, Skoplje, 2020, str. 36.

<sup>11</sup> Ibn Haldun, Ibid., str. 787–8. Usp. Roy Jackson, *What is Islamic Philosophy?*, Routledge, London i New York, 2014,

str. 5. Svakako da treba kazati kako je u islamu postojala naklonjenost prema sinkretizmu u kojem će se elementi *kelāma*, *felsefe* i sufizma susretati kod jednog te istog mislioca. Vidjeti: Frank Griffel, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York, 2009, str. 6.

<sup>12</sup> Majid Fakhry, *A History of Islamic*

*Philosophy*, treće izdanje, Columbia University Press, New York, 2004, str. 336.

<sup>13</sup> Usp. Ebu Āla Afīfi, “Stav Ibn Halduna o filozofiji i tesavvufu”, s arapskog preveo: Hasan Džilo, *Islamska misao: revija za islamistiku, teologiju i informatiku*, god. IV, br. 45, 1982, str. 33.

<sup>14</sup> Ibn Haldun, Ibid., str. 920–3.

njega, oni su kao prirodoslovci koji se posebno ograničavaju na spoznavanje tijela, odvrćući se od duše i uma te vjerujući da, prema Božijoj mudrosti, izvan tijela ništa drugo ne postoji.<sup>15</sup>

Oni dokazi koji se odnose na tjelesna bića – a nazivaju to prirodoslovljem – njihova nedostatnost se pokazuje u tome što podudarnost između tih misaonih rezultata koji se izvode pomoću definicija i silogizama, te između onoga što je u vanjskome svijetu, nije potpuno pouzdana. Naime, ti razumski sudovi univerzalni su, općeniti, a spoljne postojeće stvari individualizirane su u svojim supstancijama. Možda u tim supstancijama ima nešto što priječi tu podudarnost razumskog, “univerzalnog” sa onim spoljašnjim, “individualnim”, izuzev onoga za što svjedoči čulno opažanje, što je dokaz samo njegovog promatranja, a ne logički dokaz.<sup>16</sup>

Zatim Ibn Haldūn govori da se često razum služi i prvobitnim pojmovima podudarnim s individualitetima uz pomoć imaginacijskih slika, a ne sekundarnim pojmovima čije je apstrahiranje drugostepene naravi. Tada će sud biti potpuno pouzdan, kao čulna opažanja, s obzirom na to da su prvobitni pojmovi bliži podudarnosti s vanjskim svijetom zbog savršenog sklada među njima. U tome slučaju prihvaćamo tvrdnje filozofa o tome, samo što trebamo odustati od istraživanja o njima, jer to spada u ono čime se musliman ne treba baviti i što ga se ne tiče. Naime, pitanja fizike ne zanimaju muslimane u njihovoj religiji niti u njihovom životnom uzdržavanju, pa ih treba ostaviti.<sup>17</sup>

Što se tiče onoga što je u vezi s postojećim bićima koja su izvan čulnog opažanja, a to su duhovna bića (*er-rūhānijāt*), to se naziva “božanskom znanošću” (*el-‘ilm el--ilāhī*) i (*mā ba‘de et-tabī‘a*) “metafizikom”. Prema Ibn Haldūnu, njihove esencije su sasvim nepoznate. Do njih se ne može doprijeti niti o njima racionalno dokazivati, jer je apstrahiranje inteligibilija (*ma‘kulāt*) iz

vanjskih pojedinačnih stvari moguće samo kod onoga što nam je spoznatljivo čulima, a mi ne možemo, uz zastor čula između nas i njih, spoznati duhovne esencije (*ez-zevāt er-rūhānijje*) da bismo iz njih apstrahirali neke druge suštine (*māhijāt*). Zato nam nije moguće racionalno dokazivanje o njima i ne možemo uopće postići potvrđivanje njihovog postojanja, izuzev onoga što možemo naći u vezi s ljudskom dušom i njenim spoznajnim mogućnostima.<sup>18</sup>

Ibn Haldūn dalje objašnjava da su se *pouzđani filozofi* jasno izrazili da se o onome što je nematerijalno ne može racionalno dokazivati, jer jedan od uvjeta za premise kojima se izvodi dokazivanje jeste da budu esencijalne. Njihov predvodnik Platon je rekao da se u božanskim stvarima ne može dospjeti do nekog sigurnog znanja, pa se u vezi s njima govori samo ono što je vjerovatno i prikladno, odnosno, dolazi se do “mišljenja” (*zann*). Pa, ako se dopijeva samo do “mišljenja” – nakon truda i napora – tada je dovoljno mišljenje koje se imalo prije toga. Otuda nema koristi od ovih znanosti i od bavljenja njima. Težnja filozofa je samo postići izvjesnost o onome što je iznad čulnog opažanja o postojećim stvarima. To je krajnji cilj ljudskog razmišljanja, prema njihovom shvaćanju. Što se, pak, tiče njihove tvrdnje da je sreća u opažanju postojećih stvari onakvih kakve one jesu na osnovu logičkih argumenata, to je prijeverna tvrdnja i treba je odbaciti.<sup>19</sup>

Prema Ibn Haldūnu, upućeni filozofi su uvjereni u filozofske dokaze, pa traže u njima dio sreće, ne znajući da time samo povećavaju zapreke do nje. U tome se oslanjaju na ono što prenose od Aristotela, El-Fārābija i Ibn Sināa, nadaju se da će onaj ko postigne opažanje Aktivnoga intelekta i bude sjedinjen s njim u svome životu, dobiti svoj udio od te sreće. “Aktivni intelekt” kod njih je izraz za prvi duhovni stepen s kojeg se otkriva veo čulnog opažanja. Sjedinjenje, pak,

s Aktivnim intelektom dovode u vezu sa znanstvenim opažanjem, što je netačno.<sup>20</sup>

Da Ibn Haldūn pokazuje umjerenost u svom kritikovanju filozofije ponajbolje govori činjenica da je, kao i Ebū Hāmid el-Gazālī, imao pozitivan stav spram logike:

Logika ima – koliko mi znamo – samo jedan plod, a to je izoštravanje uma pri sistematizaciji dokaza i argumenata da bi se zadobila sposobnost za izvrsno i ispravno raspravljanje. To je zato što su sistem silogizama (deduciranja) i njihova sinteza na pouzdan i solidan način zaista onakvi kako su to filozofi uvjetovali u svojoj nauci o logici te izložili u svojim prirodnim znanostima. Oni taj sistem često upotrebljavaju i u svojim filozofskim znanostima (...). Onaj koji ih izučava čestom upotrebom racionalnih dokaza i njihovih uvjeta, zadobije sposobnost pouzdanosti i ispravnosti pri dokazivanju i zaključivanju, jer je logika – iako ne zadovoljava njihov cilj, koliko mi to znamo – najispravnija norma filozofskog mišljenja.<sup>21</sup>

Tako Ibn Haldūn ne poriče prednosti filozofije: ona izoštrava um i omogućava formuliranje argumenata u skladu s logičkim pravilima.<sup>22</sup>

Dobar primjer ove sposobnosti da se metafizički spoji skeptičnost u vezi s dosegom razuma s njegovom prihvatljivošću u drugim područjima intelektualnog istraživanja može se naći u opusu Ibn Haldūna. Kritikovao je neobuzdano korištenje razuma te je za to iznio posve racionalne argumente za svoju kritiku. Logičke tehnike su važne, kaže

<sup>15</sup> Ibn Haldun, *Ibid.*, str. 923.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 923–4, 927, 968–9.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 924.

<sup>18</sup> *Usp. Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 924–5.

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 926.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 928.

<sup>22</sup> Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism: A Short Introduction*, Oneworld Publications, Oxford, 2000, str. 109.

nam on, ako hoćemo osigurati jasnoću o naravi bilo kojeg predmeta rasprave, ali iz toga ne slijedi da moramo imati povjerenje u sposobnost razuma da nam otkrije krajnje istine koje su nam dostupne jedino pomoću religije. To gledište, često nazivano antiracionalističkim stanovištem, zapravo je nešto sasvim drugo. Ono je racionalno gledište zasnovano na zanimanjima u vezi s domašnjem razuma, kad se koristi sam po sebi radi izvođenja zaključaka. Tvrditi da postoje granice razuma ne znači napadati razum već ukazivati na to da ga treba upotrebljavati s nečim drugim, možda religijskim znanjem, a što je najvažnije – da ga treba koristiti kritički.<sup>23</sup>

Valja kazati da određenje mjesta Ibn Haldūnove nove znanosti o društvu unutar islamske filozofske tradicije ukazuje izvan razložne sumnje da je Ibn Haldūn shvatio novu znanost kao filozofsku disciplinu i da je uz pomoć filozofije shvatio znanosti koje je utemeljila Sokratova škola, a što su razradili Aristotel i filozofi među muslimanima, te da nova znanost ulazi u opće područje tradicionalne prirodne filozofije. Na znanost o društvu sam Ibn Haldūn je gledao kao na doprinos filozofskim znanostima unutar određenog područja. Temelji ove znanosti ili njezine osnovne premise bile su već uspostavljene uz pomoć tradicionalne prirodne filozofije.<sup>24</sup>

Kad se pogleda Ibn Haldūnova podjela filozofije, upadljivo je potpuno odsustvo jednog od dva glavna ogranka filozofije, naime, praktičnih znanosti (*'ulūm 'amelijje*) odnosno politike, koje u širem

smislu uključuju etiku, ekonomiju i donekle retoriku. Svakako da nije razumno pretpostaviti da Ibn Haldūn nije znao za tu dobro utvrđenu podjelu filozofije odnosno različitih praktičnih znanosti pošto pažljivo proučavanje njegove podjele filozofskih znanosti otkriva izuzetno razumijevanje filozofskih djela o razvrstavanju znanosti. Nadalje, Ibn Haldūn izričito spominje politiku i retoriku kad pokušava dokazati neovisnost nove znanosti o društvu. Međutim, moguće da ih je namjerno izostavio iz podjele jer ih izgleda nije smatrao važnim odnosno neophodnim. Također, Ibn Haldūn ne razrađuje detaljnije veze ili odnos filozofije i šerijata.<sup>25</sup>

Možda će sljedeće razjasniti razlog takvih Ibn Haldūnovih promišljanja o filozofiji. Jedina filozofija koja je postojala u njegovo vrijeme kod muslimanā je bila mješavina dijalektičke teologije, sufizma i filozofije koju nam je opisao. Da bi spasio *pravu filozofiju* od ovog nesvetog saveza i da bi je preusmjerio prema njenom pravom cilju, morao je prvo razotkriti i opovrgnuti *ovu* filozofiju te pokazati kakva je bila – teorijski besplodna, a praktično opasan poduhvat. Prema filozofima, odnosno pretendentima na filozofiju, nemilosrdan je u svojim kritikama te pobijanjima i nije ograničen na filozofe svoga vremena. On istražuje svu povijest filozofije kakvu je poznao te pokušava pronaći one elemente odnosno sklonosti unutar filozofije koji su, bilo naizgled ili u stvarnosti, doveli, to jest olakšali pojavu zbrke u kojoj se filozofija nalazila u njegovom vaktu.

Njegov opis filozofije koju izdvaja za opovrgavanje ne ostavlja nikakvu sumnju u vezi s tim o čemu je bila riječ: novoplatonizam, očigledne novoplatonističke sklonosti El-Fārābija i novoplatonistička učenja Ibn Sīnāa. To je filozofija koju on pobija, pokazujući da su njena učenja pogrešna; to je filozofija za koju smatra da krije velike opasnosti za religiju i to je filozofija čiju pravu prirodu namjerava razotkriti.<sup>26</sup> Na osnovu Ibn Haldūnovog kritičkog stava prema filozofiji može se poznavati i njegova misao te njegova shvaćanja ljudskog društva i povijesti. Ibn Haldūnov *realistički racionalizam* u filozofskom i metodološkom smislu temelji se na njegovoj kritici spekulativnoga razuma. Njegova misao pripada islamskoj filozofiji, na koju su presudan utjecaj izvršile aristotelovska i novoplatonistička filozofska misao pa se njegov kritički i filozofski stav prema filozofiji odnosi u prvome redu na tu filozofiju.<sup>27</sup>

Ibn Haldūn ne govori o filozofiji u njenom konvencionalnom značenju. Umjesto toga, on govori o posebnom sklopu filozofskih ideja koji iznosi određena skupina filozofa – u ovom slučaju novoplatonisti. Ovo je u velikoj mjeri u skladu s pristupom njegova prethodnika El-Gazālīja.<sup>28</sup> Također, on upozorava da onaj ko želi proučavati filozofiju treba biti duboko ukorijenjen u znanje iz šerijata, *tefsira* i *fikha*.<sup>29</sup>

Na kraju, Muhammed Ikbāl tvrdi da Ibn Haldūn nije bio metafizičar. Ustvari, on se protivio metafizici.<sup>30</sup> Otuda, Sejjid Nekīb el-'Attās kritikuje Ibn Haldūna jer je, prema njegovom stanovištu, pogrešno shvatio

<sup>23</sup> Usp. Oliver Leaman, Sajjad Rizvi, "Razvijena kelamska tradicija", u: Tim Winter (ur.), *Kembridžski priručnik klasične islamske teologije*, s engleskog preveo: Rusmir Mahmutćehajić, Međunarodni forum Bosna, Sarajevo, 2016, str. 82.

<sup>24</sup> Usp. Muhsin Mahdi, "Ibn Haldūn", u: M. M. Sharif (ur.), *Historija islamske filozofije: s kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim*

*zemljama*, s engleskog preveo: Hasan Sušić, drugo izdanje, August Cesarec, Zagreb, 1988, tom II, str. 281.

<sup>25</sup> Usp. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*, Routledge, London i New York, 2017, str. 82–3.

<sup>26</sup> Ibid., str. 108–9.

<sup>27</sup> Daniel Bučan, *Realistički racionalizam ibn Haldūna: ibn Haldūn iz Muḳaddime*,

Zavod za filozofiju znanosti i mir JAZU, Zagreb, 1976, str. 40.

<sup>28</sup> Oliver Leaman (ur.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Bloomsbury Academic, London, 2015, str. 202. Usp. E. Ā. Affī, Ibid.

<sup>29</sup> O. Leaman (ur.), Ibid., str. 203.

<sup>30</sup> Vidjeti: Muhammed Ikbāl, *Obnova vjerske misli u islamu*, s engleskog preveo: Mehmed Arapčić, drugo izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 2000, str. 167.

*metafiziku islama.*<sup>31</sup> Henry Corbin kaže da Ibn Haldūnovi sarkazmi pokazuju kako on uopće ne zna za ono što metafizičari namjeravaju i pokušavaju sjedinjujući ljudski um s Aktivnim intelektom poistovjećeni s Duhom Svetim. Fenomenologija Duha Svetog zamijenjena je sociologijom koja, umjesto transcendentnog bića Duha Svetog, raspoznaje tek opći um prisutan u povijesti čovječanstva.<sup>32</sup>

## Zaključak

Filozofske znanosti kod Ibn Haldūna nalaze se naspram tradicionalnih, odnosno konvencionalnih. Po njegovom mišljenju, filozofijom su se najviše bavili Perzijanci i Grci. Zahvaljujući Abasijama, filozofija stupa na scenu u muslimanskom/islamskom svijetu. Ibn Haldūn ističe da je na Zapadu njeno proučavanje u znatnoj mjeri oslabilo, no, tu ne stavlja tačku. On kazuje da su intelektualne znanosti, a samim time i filozofija, na Istoku još uvijek razvijene. Ibn Haldūn ne zanemaruje izvorne doprinose muslimanskih filozofa, jer kad su dosegli do

vrhunca, suprotstavili su se mnogim Aristotelovim mišljenjima.

Što se tiče utjecaja filozofije na druge oblasti ljudskog misaonog pregnuća, on smatra da je dijalektička teologija bila izmiješana s njenim pitanjima, tako da je bilo teško razlučiti između *kelāma* i *felsefe*.

Zatim, kritikujući filozofiju i filozofe, čini nam se da je glavna Ibn Haldūnova zamjerka filozofima to što nemaju u vidu da je bitak šire područje od filozofskog shvaćanja. Filozofski um nije kadar obuhvatiti cjelokupnu zbilju. U tom smislu govori i da nismo u mogućnosti razumski spoznavati duhovna bića. Ipak, na kraju vidimo da se pozitivno izjašnjava o logici kao najispravnijoj normi filozofskog mišljenja. To što je skretao pažnju na granice razuma ne znači da je napadao razum već je potcrtavao da ga treba koristiti kritički. Svakako, Ibn Haldūn se nije suprotstavljao filozofskim učenjima uz pomoć vjerskih tekstova već racionalnim dokazima, što će reći da nije zastupao antiracionalistički stav.

Za Ibn Haldūna je pitanje spoznaje i znanja temeljno filozofsko

pitanje i njegova osnovna filozofska preokupacija. Njegova kritika filozofije zapravo je kritika *spekulativne filozofije* upravo stoga što se temelji na kritici spoznaje i znanja.<sup>33</sup> Osnovni problem što ga postavlja njegova kritika filozofske spoznaje razrješava utječući se potrazi za uzročnim vezama i metodi ustanovljavanja tih veza, smatrajući da tako nalazi onaj osnovni zakon što otkriva bit stvari.<sup>34</sup>

Ne treba shvatiti da Ibn Haldūn u potpunosti odbacuje filozofiju. Važno je razumjeti i razlikovati filozofiju kao načelo znanosti i filozofiju kao vještinu koja se primjenjuje u povijesti civilizacije. Filozofija koja se ovdje napada je filozofija kao načelo znanosti, njena epistemologija, a ne filozofija kao umješnost koja se prakticira u svim vremenima. U svim svojim kritikama, Ibn Haldūn se nikad ne dotiče zanata i proizvođača znanosti. Umjesto toga, njegova rasprava je usredsređena na "opažanja" i "načela" u vezi s egzistencijom i inteligibilijama. Upravo u ovom području je filozofija narušila prirodu ljudskog intelekta pa je otuda prekoračila religijsko učenje.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Vidjeti: Wan Mohd Nor Wan Daud, *Obrazovna filozofija i praksa – Syed Muhammad Naquib al-Attas: izlaganje originalnog koncepta islamizacije znanja*, s engleskog prevela: Aida Abadžić-Hodžić (et al.), Tugra, Sarajevo, 2010, str. 63.

<sup>32</sup> Usp. Henry Corbin uz saradnju Sayyid Ḥusayna Našra i Osmana Yaḥyāa,

*Historija islamske filozofije: od početaka do Averroesove smrti* (1198), drugo izdanje, s francuskog preveli: Nerkez Smailagić i Tarik Haverić, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987, tom I–II, str. 261. Vidjeti predstavljanje Ibn Haldūnovog stava spram filozofije na prihvatljiv način *običnom* čitaocu: Robert Irwin, *Ibn Khaldun:*

*An Intellectual Biography*, Princeton University Press, Princeton i Oxford, 2018, str. 67–70, 76–8.

<sup>33</sup> D. Bučan, *Ibid.*, str. 41.

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 44.

<sup>35</sup> Usp. Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, RoutledgeCurzon, London i New York, 2003, str. 97–8.

## Literatura

Daniel Bučan (1976). *Realistički racionalizam ibn Ḥaldūna: ibn Ḥaldūn iz Muḥaddime*, Zagreb: Zavod za filozofiju znanosti i mir JAZU.

Ebu Āla Afifi (1982). "Stav Ibn Haldūna o filozofiji i tesavvufu", s arapskog preveo Hasan Džilo, *Islamska misao: revija za islamistiku, teologiju i informatiku*, god. IV, br. 45, str. 33–6.

Henry Corbin uz saradnju Sayyida Ḥusayna Našra i Osmana Yaḥyāa (1987). *Historija islamske filozofije: od*

*početaka do Averroesove smrti*, drugo izdanje, s francuskog preveli Nerkez Smailagić i Tarik Haverić. Sarajevo: Veselin Masleša, tom I–II.

Ibn Haldun (2007). *Muḥaddima*, s arapskog preveo: Teufik Muftić, sv. 2. Sarajevo: El-Kalem.

Majid Fakhry (2004). *A History of Islamic Philosophy*, treće izdanje, Columbia. New York: University Press.

Majid Fakhry (2000). *Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism: A Short Intro-*

*duction*. Oxford: Oneworld Publications.

Muhsin Mahdi (1988). "Ibn Ḥaldūn", u: M. M. Sharif (ur.), *Historija islamske filozofije: s kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama*, s engleskog preveo: Hasan Sušić, drugo izdanje, tom II, str. 269–82. Zagreb: August Cesarec.

Muhsin Mahdi (2017). *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*, London i New York: Routledge.

- Oliver Leaman (ur.) (2015). *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, London: Bloomsbury Academic.
- Oliver Leaman, Sajjad Rizvi (2016). "Razvijena kelamska tradicija", u: Tim Winter (ur.), *Kembridžski priručnik klasične islamske teologije*, s engleskog preveo Rusmir Mahmutćehajić. Sarajevo: Međunarodni forum Bosna, str. 74–93.
- Peter Adamson (2016). *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps*, sv. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Seyyed Hossein Nasr (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: SUNY Press.
- Zaid Ahmad (2003). *The Epistemology of Ibn Khaldūn*, London i New York: RoutledgeCurzon.

## الموجز

حارث دوبرافاتس

في حدود العقل: نقد ابن خلدون للفلسفة

يعرض المؤلف في هذا المقال أفكار فيلسوف التاريخ الشهير ابن خلدون (ت 1406 م) المتعلقة بالفلسفة. إنه ركز في دراسة التاريخ على الجانب العقلاني القوي، بينما كان يشير في مناقشة الفلسفة إلى محدوديتها المعرفية. يعرض الجزء الأول من المقال تقسيم ابن خلدون للفلسفة. ثم يأتي مقطعه التاريخي الموجز عن «تطور» الفلسفة ووصولها إلى العالم الإسلامي. وقد حُصص الجزء الأكبر لانتقادات ابن خلدون للفلسفة. وفي الخاتمة، يُشار إلى أن اعتراض ابن خلدون الرئيس على الفلاسفة هو أنهم لا يأخذون في الحسبان أن الوجود أوسع من الفهم الفلسفي. ومع ذلك، فإنه يعتبر المنطق المعيار الأكثر صحة في الفكر الفلسفي. أما لفته الانتباه إلى حدود العقل فهذا لا يعني أنه يهاجم العقل، إنما يؤكد وجوب استخدامه بشكل نقدي. إن معارضة ابن خلدون للتعاليم الفلسفية لم تكن بالاستناد إلى النصوص الدينية، بل بالحجج العقلية، مما يعني أنه لم يكن يؤيد الموقف المناهض للعقلانية.

الكلمات الرئيسية: ابن خلدون، العقل، نقد الفلسفة، المحدودية المعرفية للفلسفة، الوجود، المنطق، الحجج العقلية.

## Summary

## ABOUT LIMITATIONS OF INTELLECT: IBN KHALDŪN'S CRITICISM OF PHILOSOPHY

In this paper, the author presents the thoughts of Ibn Khaldūn (d. in 1406), a renowned scholar in the field of philosophy of history with regards to philosophy. In his study of history he relied primarily on intellect, whereas in his contemplation on philosophy, he underlined its cognitive limitations. Ibn Khaldūn's division of philosophy is presented here in the first part of the article. The following is his brief historical review of the development of philosophy and its path toward the Islamic world. A major part of the article is dedicated to Ibn Khaldūn's criticism of philosophy. The final part stresses that the main point of Ibn Khaldūn's critique of philosophers is their lack of understanding that the being surpasses philosophical knowledge. However, he recognizes logic as the most plausible form of philosophical thinking. The fact that he underlined the limitations of reason does not mean he defied the reason, rather he pointed out that it should be employed critically. It was not philosophical thinking that Ibn Khaldūn challenged by using religious texts, he rather argued that the intellect cannot prove metaphysical reality, which, nonetheless, cannot be the argument to state that he objected to reason as the source of knowledge.

*Keywords:* Ibn Khaldūn, reason, criticism of philosophy, limitations of philosophical thinking, being, logic, rational proofs