

# HISTORIJSKE OKOLNOSTI INTELEKTUALNOG STASAVANJA KLASIČNIH MUSLIMANSKIH FILOZOFA U DJELU JOSEFA VAN ESSA I MARSHALLA G. S. HODGSONA

Haris DUBRAVAC  
El-Kalem  
dubravacharis@gmail.com

**SAŽETAK:** U ovom radu tretiraju se historijske okolnosti misaonog oblikovanja klasičnih muslimanskih filozofa u djelu Josefa van Essa i Marshalla G. S. Hodgsona. Mislimo prije svega na njihova djela *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra* prvog (uz knjigu *The Flowering of Muslim Theology*) i *The Venture of Islam* drugog. Na samom početku govori se općenito o islamskoj filozofiji kakva je predstavljena u njihovim djelima. Također, kratko se iznose poveznice s kelamom i *stranim* utjecajem. Spomenute su te poveznice zbog pozicioniranja filozofije u odnosu na pravovjernost koju je zastupao kelam a koja bi se u slučaju filozofije ozbiljno dovela u pitanje usljed upliva susjednih tradicija. Nakon toga, djelimično se konkretizira govor o filozofiji pri čemu se rasvjetljava njena pozicija u tadašnjem društvu s posebnim osvrtom na elitizam. Prirodno, govor o društvenom ambijentu iziskuje i govor o političkoj stvarnosti. Tako će se navoditi poticaji koji su dolazili s dvora da se pokrenu ili u najmanju ruku pojačaju filozofske aktivnosti u svijetu islama. U zaključku se ističu razlike u pristupima Van Essa i Hodgsona.

**Ključne riječi:** klasični muslimanski filozofi, Josef van Ess, Marshall G. S. Hodgson, islamska filozofija, kelam

## O islamskoj filozofiji i filozofima

Kao i u predislamska vremena, tako i na arapskom jeziku, odnosno među daljnjim prenosiocima, prvenstveno muslimanima, filozofska tradicija je zadržala svoje sveukupno jedinstvo, što je njene proučavaoce vodilo dalje od čisto akademske preokupacije s nekoliko pozitivnih nauka. Onaj ko je intelektualno učestvovao u ovoj tradiciji svojim proučavanjima

i istraživanjima zvao se *fejlesūf* (grčki *philosophos*, filozof) a ta tradicija je, u cjelini uzevši, nazvana *felsefe* – *philosophia*. Ta riječ je istovjetna našoj riječi *filozofija*, ali je podrazumijevala ne samo proučavanje metafizike i logike, niti čak ovih disciplina uz pozitivne nauke, već, prvenstveno, filozofski pristup življenju,<sup>1</sup> koji je odražavao zanimanje za ovakva proučavanja. Filozof je bio posvećen razumskom

vladanju sobom. Smatralo se da razum, nepotpuno izražen u našim ljudskim sebstvima, čini osnovu kosmosa u cjelini. Svi obziri prirode su se proučavali u duhu stalnog traganja za jednoobraznim logičkim i racionalnim

<sup>1</sup> Korisno je konsultirati sljedeće djelo: Hadot P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Preveo s francuskog jezika Michael Chase. Oxford: Blackwell.

načelima koja stoje iza očite raznovrsnosti očitovanjâ. Takvo proučavanje je uključivalo samo ljudsko biće, i kao tijelo (da bi se razumjelo u nauci medicine) i kao racionalno biće (da bi se upravljalo naukom etike i politike). S obzirom na ovo racionalno znanje o prvim načelima prirode i o samom sebi, za filozofa je sve ostalo iz toga proizlazilo, i njegovo lično ophođenje u životu i njegova koncepcija toga kako društvo u cjelini treba urediti. Što neko bliže pristupi takvoj racionalnosti, lakše može ispuniti vlastitu svrhu u postojanju i biti u skladu s cjelokupnim životom. Za filozofa, idealan čovjek bio je mudrac-filozof – čovjek koji je u potpunosti ostvario zahtjeve filozofske tradicije. Kad Marshall ukazuje na “filozofiju” i “filozofe” u ovom idealiziranom smislu, nekad ih stavlja pod znake navodnika da bi ih odvojio od bilo kojeg posebnog sadržaja; velikim slovima obilježava ukazivanja na stvarnu historijsku tradiciju u cijelosti. Mi nećemo to razgraničenje u ovom radu prenositi, već samo ukazujemo na Marshallov pristup tom pitanju. (Hodgson, 1974: I/418)

Visoko samosvjesna tradicija islamske filozofije je bila neovisna kako o vjerovjesničko-jednobožачkoj tako i o imperijalnoj tradiciji. Taj termin je bio uključivi termin za prirodno i filozofsko učenje grčkih mislilaca. Neki drugi elementi iz grčkih tradicija su imali mjesto u razvijanju *islamikatske*<sup>2</sup> kulture, ali je samo u ovoj intelektualnoj sferi grčka tradicija bila nadmoćna. Već prije islamskih vremena, nauka je imala helenističko uporište u Plodnom polumjesecu i Iranu. Nekoliko nauka koje su imale isključivo prirodni razlog za njihov razvoj, uključujući i spekulativnu filozofiju, prenesene su u okviru grčko-sirjačke tradicije. Pisci poput Platona, Aristotela i Galena bili su priznati učitelji. Kad su glavna klasična djela bila

prevedena na arapski, postala su glavni dio intelektualnih usmjerenja jedne klase učenika (muslimana, kršćana i harranskih pagana) koje je, premda ih nikad nisu prihvatili šerijatski orijentirani muslimani, ipak poštovalo tadašnje društvo u cjelini. Posebno su napredovali u svojoj ulozi praktičara medicine ili astrologije – dvije najpopularnije nauke. Međutim, u načelu, i oni su imali sveobuhvatnije životne zahtjeve, što je pariralo i šerijatskoj orijentaciji uleme i kulturi edeba uljudnog društva. (Hodgson, 1974:I/239)

U to vrijeme filozofija svakako nije bila ono kako su je kasnija pokoljenja razumijevala. Ona uopće nije podrazumijevala strogo pridržavanje za doktrinu određene škole, već se odnosila na intelektualnu ljubopitljivost koja se otvarala prema svim stranim znanjima sve dok se mogla brzo shvatiti i dok je donosila određenu korist. Alhemija i medicina više su odgovarale ovom idealu nego logika ili metafizika. (Van Ess, 2018:III/72) Imamo primjera da se fizika kao i astronomija (astrologija) podvodila pod filozofiju, koja je, pak, bila dio “nauke o religiji” (*ilmu-d-din*). (Van Ess, 2018:III/332) Nije u svim gradovima filozofija bila važna. Naprimjer, u Basri filozofija, izuzimajući alhemijske tendencije, nije bila ni u kojem slučaju posebno relevantna. (Van Ess, 2018:III/235)

### Poveznice

Prirodno se smatralo da je kelam filozofija u vrijeme kad se istinska filozofija od Kindija i njegovog kruga, Fārābija i drugih, pa sve do Ibn Rušda – jedina koja zaslužuje da se naziva filozofijom prema našem modernom gledištu – još nije pojavila (Van Ess, 2006:2-3) i kelam je izvršio ogroman utjecaj na filozofe. (Adamson, 2016:9) Vremenom su filozofi bili postepeno zamijenjeni teolozima. (Van Ess, 2006:81) Doduše, filozofi su se uspješno takmičili s teolozima kad su u pitanju politički spisi. (Van Ess, 2019:IV/796) Zanimljivo je da je najiscrpniju monografiju o

pitanju *tevātura* napisao neko ko je bio više vezan za filozofiju nego za teologiju ili hadis – Ebū ‘Alī el-Hasen b. Sahl Ibn es-Semh b. Gālib. (Van Ess, 2019:IV/725) El-Eš‘arī optužuje mu‘tezilije za preuzimanje *ta‘tila* (lišavanje Boga Njegovih svojstava) od svoje “braće” filozofa. (Van Ess, 2019:IV/483) *Mutekellimūni* su filozofe smatrali isuviše elitistički nastrojenim. Postojale su neke dodirne tačke jer su s filozofima dijelili otvorenost za ideje antike, ali su filozofi čitali (prijevode) Aristotelova djela i ona koja su mu pripisana, dok je kelam bio dio raširene i nesvjesno prilagođene tradicije. (Van Ess, 2019:IV/814) Znakovito je, naprimjer, da u Endelusu nisu imali jasnu ideju o tome šta su mu‘tezilije zastupale. Ibn Rušd je tvrdio da nijedna mu‘tezilijska knjiga tu nikada nije napisana. (Van Ess, 2019:IV/308)

Kad je posrijedi strani utjecaj, moguće je i da su filozofi učili od kršćana o prolaznosti pakla, budući da je, naprimjer, Jahjā b. ‘Adij negirao fizičko postojanje pakla te je tvrdio da se on sastoji samo od muka koje ljudi osjećaju. (Van Ess, 2019:IV/620) Interesantno je kako je Dwight M. Donaldson zaključio da su filozofi zbog grčkog utjecaja bili strožiji po pitanju laži. (Van Ess, 2019:IV/641)

### Islamska filozofija u društvu – neskriveni elitizam

Unatoč svom odbacivanju historijskog i tradicionalnog, uprkos svom pokušaju da sve izvede iz apstraktnih i bezvremenih racionalnih načela, islamska filozofija je i sama bila, naravno, historijska i kulturna tradicija. Imala je vlastite harizmatične osnivače – najpoznatiji je bio Sokrat, čijem prisjećanju i primjeru su muslimanski filozofi bili odani. Dok su muslimanski filozofi isticali svoju neovisnost o ranijim autoritetima, navodeći Aristotelov stav da je veliko prijateljstvo dugovao Platonu ali da je odaniji Istini, bilo je neizbježno da proučavaju te učitelje i da se suoče s njihovim promišljanjem, čak i kad su ga pokušavali poboljšati.

<sup>2</sup> Kad se kaže *islamikatski* (*islamicate*), ne misli se izravno na religiju islama kao takvu, već na društveni i kulturalni sklop koji se povijesno veže za islam i muslimane. Vidjeti: Hodgson, 1974: I/59.

Pod novim okolnostima koje je uveo islam, javila su se nova pitanja i prilike, a potaknut je filozofski dijalog: islamska filozofija je također razvijena kroz međudjelovanje svjesnih pojedinačnih odluka kad su društveni kontakti donosili nove probleme, a ishod tih odluka je utjecao na cjelokupnu kasniju tradiciju islamske filozofije, određujući ono što će muslimanski filozofi moći pokušati da učine za budućnost u odnosu na društvo, a time i na vrstu gledišta koja su mogli punovažno razviti. Upravo se u tom manje-više standardiziranom obliku filozofska tradicija pojavila u vrijeme kad su njena najvažnija djela bila prevedena na arapski i s tog polazišta su muslimanski filozofi počeli spekulirati. (Hodgson, 1974:I/429)

Kao što je već istaknuto, muslimanski filozofi su stajali u oštroj suprotnosti s mentalnim svijetom šerijatskih učenjaka – uleme, premda su se često smatrali dobrim muslimanima. Islamska filozofija je u vrijeme visokih abasijskih vremena počela igrati istaknutu, iako marginalnu, ulogu u kulturnom životu. Ali da bi to učinili, njihovi nosioci, muslimanski filozofi, morali su za sebe pronaći nišu u kojoj bi, uprkos suprotnosti između svoje tradicije i onih preovladavajućih, mogli zadobiti društveno priznanje. (Hodgson, 1974:I/419)

Islamska filozofija je igrala važnu ulogu u *islamikatskom* društvu uprkos neodobravanju većine uleme i relativnoj ravnodušnosti književnika zaokupljenih ugladenim životom te elegantnim finoćama jezika. Muslimanski filozofi bili su posvećeni filozofskom razumu, slijedeći njegove zaključke, bez popuštanja predrasudama, ma gdje to moglo voditi. Racionalnost je uključivala dovodenje svih iskustava i svih vrijednosti pod logički dosljednu, potpunu koncepciju stvarnosti. Filozof-učenjak se nije zanimao samo za sakupljanje činjenica; on je proučavao matematiku i astronomiju, hemiju, biologiju i medicinu, kao racionalne, univerzalne nauke. Naprimjer, pravi broj zuba u ljudskim ustima se nije mogao naučiti,

recimo, samo istražujući konkretna usta: nekolicina ljudi imaju sve svoje zube, a uvijek se može nabasati na izuzetak. Empirijsko opažanje, iako važno, nije moglo zamijeniti sistematičnije rasuđivanje. Svako bavljenje vremenski ograničenim, akcidentalnim, cjelokupno područje historijskog, kao takvo, odbacivano je kao nedostojno, nevažno za njegovanje istinskog jastva. Ono što se tražilo jeste odgovarajuće razumijevanje nepromjenjive cjeline. (Hodgson, 1974:I/422–423)

Način života i razmišljanja šerijatski usmjerenih izrasli su neposredno iz onih iransko-semitskih kulturnih tradicija koje su proizašle i razvile vjerovjesničke pozive iz *osnih vremena*. Te tradicije su ubrzo bile preobražene dolaskom islama i rekrystalizirane u novim zajedničkim obrascima. One su bile podržane visokom ozbiljnošću predstavljenom u različitim oblicima muslimanske pobožnosti, a zauzvrat su postale najpouzdanija osnova za legitimaciju društvenog poretka. Intelktualne discipline koje su gajili šerijatski usmjereni počele su se smatrati, među običnim muslimanima, prevashodno muslimanskim disciplinama i osnovnim osloncima kako društvenog poretka i pravde tako i ličnog dostojanstva i čistote. (Hodgson, 1974:I/410) No, nasuprot ibrahimovskim, sokratovske tradicije su isprva privukle samo intelektualnu elitu; one se nisu trudile izgraditi vlastite popularne religijske obrasce. Svakodnevni obredi i popularne religijske ideje prepuštani su ustaljenim vjerodostojnicima i narodnim tradicijama; uglavnom su filozofi predlagali ograničene reforme odnosno preformulacije. S usponom jednobožaćkih tradicija, posebno kršćanstva, one su zauzele mjesto popularnog paganizma u filozofskom nazoru, bivajući prihvaćene u gotovo istom duhu kao i prethodna religija. (Hodgson, 1974:I/411)

Vjerovjesnička ideja o Bogu bila je više moralna negoli ontološka, više historijska nego bezvremena; Bog je možda htio štovanje, ali je prije svega htio pokornost, a štovanje je uslijedilo

ako bi ga On odlučio tražiti. Dugo je bilo očigledno da filozofska i vjerovjesnička tradicija nisu u potpunom skladu. U islamskim okolnostima, kao i ranije, nije bilo lahko da se usklade. (Hodgson, 1974:I/428)

Rastuće društvo abasijskih gradova dalo je snažan zamah racionalnom istraživanju; ali je i novi intelektualni poredak imao učinka. (Hodgson, 1974:I/429) Racionalni filozof je bio filozofski obavezan pridržavati se popularne religije u svojoj zajednici, priznati njene doktrine (ma koliko ih mogao prešutno razumjeti) i podržavati njene prakse. Religijsko učenje činilo je sastavni dio onoga što filozof treba znati – pod nazivom *politička filozofija*. U ovom ograničenom smislu, muslimanski filozof u islamskom svijetu ne samo da bi mogao, nego bi i trebao biti dobar musliman koji vjeruje. Ipak, tradicije islamske filozofije nisu bile samo starije i neovisne o islamu; one su pretpostavljale radikalni elitizam, u kojem su mogli sudjelovati samo oni koji su raspolagali odgovarajućom građom, kao i intelektualnom dokolicom da bi se posvetili poslovima koji su se slabo mogli praktično primjenjivati. Čak i takva korisnost koju su filozofi zapravo mogli ponuditi bila je uglavnom ograničena na bogate monarhe i dvorjane, koji su sebi mogli priuštiti skupu uslugu. Šerijatski usmjereni muslimani uvijek su osjećali filozofe stranima. (Hodgson, 1974:I/436–437) Za filozofe, samo je mudrosna i značajka elita, nekolicina koji su mogli postati objektivni naučnici i filozofi, mogla stvarno postati u potpunosti ljudskom. (Hodgson, 1974:I/442) Nije slučajno da su se grčka filozofija i nauka podučavale kući. (Van Ess, 2006:185)

### “Kako dolje, tako i gore” – vladari i islamska filozofija

U podnaslovu navodimo drugi dio poznatog iskaza iz hermetičke tradicije, “Kako gore, tako i dolje; kako dolje, tako i gore”, što ima za cilj osloviti povezanost društvenih, političkih i historijskih okolnosti (dolje)



s idejnim dometima (gore), ili bolje kazano, okruženje koje je utjecalo na misaoni svijet muslimanskih filozofa.

Muslimanski vladari su pokretali odnosno pojačavali filozofske aktivnosti svojim pokroviteljstvom koje nije bilo usmjereno tek pragmatičnim ciljevima već je povremeno odražavalo sama interesovanja određenih vladara za umskim tradicijama. Naprimjer, sin Hārūna er-Rešīda, El-Me'mūn (830. god.), lično se zanimao za nauku, pa čak i za filozofiju helenističke tradicije; svojim potporama i poticajima dao je veliki podstrek razvoju pokreta prevođenja klasičnih djela iz medicine, astronomije, matematike i prirodne filozofije općenito s grčkog i sirjačkog na arapski jezik. El-Me'mūn je darovao *Kući mudrosti* dobru istraživačku biblioteku. Išao je toliko daleko da je tražio rukopise u Konstantinopolju, gdje je grčka tradicija bila prirodno visoko njegovana. Od njegovog vremena pa nadalje, kvalitet ovih prijevoda se znatno poboljšao. El-Me'mūnovim pokroviteljstvom Bagdad je ubrzo postao najveće središte nauke i filozofije u hilafetu, kao što je postao i središte arapske književnosti i šerijatskog islama. (Hodgson, 1974:I/298)

Do vremena Visokog hilafeta, filozofska tradicija je postala povezana na praktičan način s kršćanstvom (Halilović, 2014:13), budući da je to bila zajednička tačka većine govornika sirjačkog. Samo kršćanstvo je bilo duboko dimuto filozofijom: kršćanski mislioci su se morali suočiti s helenским metafizičkim i logičkim tradicijama a to je odražavalo formuliranje problema kršćanske teologije vezano za prirodu i moć Božiju te slobodu ljudskih bića. U isto vrijeme, heleniske intelektualne tradicije opstojale su neovisno o kršćanstvu a slijedili su ih jednako i kršćani i nekršćani. A u mezopotamskom gradu Harranu, zajednica helenističkih pagana još uvijek je njegovala helensku tradiciju kao sasvim dovoljnu duhovnu i kulturnu cjelinu. Filozofska tradicija se najobjektivnije iskazala u proučavanjima prirode, posebno onim zasnovanim na matematici. Kad je

učenje regionalnih racionalističkih tradicija bilo prevedeno na arapski, bilo je prirodno da su najviše bili prevedeni stručni tekstovi iz medicine i astronomije. Od vremena El-Me'mūna u 9. kao i u 10. st., prijevod starijih tekstova, prvenstveno grčkog ili u grčkoj tradiciji (sirjački odnosno pahlavi), ali i ponešto iz sanskrita, bio je najvažnija naučna djelatnost. Kršćanin Hunejn b. Ishāk osnovao je školu prevodilaca koji su zauzimali visoke naučne položaje te su bili sposobni znatno poboljšati prve prijevode koji su bili načinjeni, kao i povećati opseg prijevoda. Naporno su radili na tome da sakupe što je moguće više rukopisa određenog djela i da sravne tekstove, da bi imali čvrstu osnovu s koje će započinjati prevođenje: veliko dostignuće u vremenu prije štampe bilo je ako bi se mogle izbjeći greške nemarnih prepisivača, a od suštinskog značaja ako bi tekstovi poslužili kao nešto više od golih nagovještaja budućim istraživačima. Tako je postepeno cjelokupno grčko filozofsko i naučno naslijeđe postalo daleko slobodnije i tačnije dostupno na arapskom nego na bilo kojem sasanjskom jeziku. Pokazali su se rezultati u stalnom obogaćivanju arapskog naučnog pisanja uz pomoć stare grčke građe. (Hodgson, 1974:I/412)

El-Me'mūn je zaposlio El-Kindija u *Bejtu-l-hikmu* (Kuća mudrosti) da bi provjeravao starije prijevode. Njegovi spisi imaju određene zajedničke tačke s mu'teziljskom teologijom. Svakako, bilo je to vrijeme kad su mutekellimūni sastavljali knjige u prilog vlastitoj doktrini opovrgavajući doktrinu svojih protivnika. Međutim, tad je El-Kindi još bio mlad, on će biti najutjecajni tokom El-Mu'tesimovog hilafeta. (Van Ess, 2018: III/223; Sharif, 1988:428)

El-Kindi je posvetio poslanicu o "uzroku i posljedici" El-Me'mūnu koji je poslao delegaciju učenjakâ u Bizant da bi nabavili rukopise. Naravno, on nije bio motiviran isključivo akademskim nastojanjem. Medicina i nauka bile su mu barem jednako važne kao i filozofija, ali je bio pokrovitelj ovih primijenjenih

disciplina daleko iznad proste probitačnosti. (Van Ess, 2018:III/215)

Kad je riječ o drugim filozofima, Hamdanije (Sejfu-d-Devle) biva ju pokrovitelji Fārābija, a Samanije (Nuh II, posljednji moćni samanjski vladar) Ebū Bekra er-Rāzija i Ibn Sīnāa obezbjeđujući mu ogromnu biblioteku za proučavanje. (Hodgson, 1974:I/489, 494; II/14, 18-19) Čak su filozofi često bili angažirani kao izaslanici tokom antike. (Van Ess, 2018:III/28)

Društvo između 950. i 1100. godine krasila je i jedinstvenost i raznolikost. Nakon slabljenja moći halife i tadašnjim brzim uvećavanjem svijeta islama, ne samo Bagdad već nijedan drugi grad ne bi mogao zadržati središnju kulturnu ulogu. Upravo se u ovom razdoblju islam započeo širiti hemisferom: do Indije i Evrope, duž obala južnih mora i oko sjevernih stepa. Pojavila se značajna raznolikost od jedne do druge muslimanske oblasti i svako područje imalo je vlastite lokalne škole *islamikatskog* mišljenja, umjetnosti itd. Na dalekom zapadu, Španija i Magrib su često manje-više bili ujedinjeni pod vlašću dinastija koje su proizašle iz berberskih plemena s područja Magriba; ove zemlje su imale zajedničku historiju, razvijajući umjetnost koja je postala poznata na osnovu palače Alhambra u Granadi i filozofsku školu Ibn Tu-fejla i Ibn Rušda. Egipat i Sirija, uz druge istočne arapske zemlje, obično su bili ujedinjeni pod divnim dvorima u Kairu; na koncu su postali središte arapske književnosti nakon propadanja Iraka s mongolskim osvajanjem (sredina 13. st.). (Hodgson, 1974:II/9)

Prestanak Visoke hilafetske države bio je možda značajniji za strožiju *filozofsku* stranu islamske filozofije, u kojoj se promišljao potpuni smisao kosmosa i mjesta ljudskih bića u njemu, nego za pozitivnija naučna istraživanja. Ovdje je i velika El-Fārābijeva sinteza omogućila da se uvidi gdje su praznine. Ali sama vremena su postavila nova pitanja. U doba kad se činilo da hilafetska država više nije nudila izbor jednog filozofski uređenog društva i kad je

šerijatom oblikovan islam nametao svoja pravila svima, lični i društveni zadatak islamske filozofije se morao iznova osmisliti, a posebno njen odnos prema vladajućoj popularnoj religiji. (Hodgson, 1974:II/170)

Kad je riječ o teorijskom pristupu, filozofi su od teologâ preuzeli inicijativu. Mislioci poput El-Fārābija predstavili su potpuno nove modele. I vremenom su se novi modeli suočili s novim iskustvima: slabljenjem hilafeta zbog Buvejhija i Seldžuka, što bi se moglo objasniti samo dvostrukim modelom u kojem su se vlast i moć pažljivo razlikovali; uništenje hilafeta pod naletom Mongola – prvo razdoblje u istočnom svijetu kad je prevlast potpuno preuzeta iz muslimanskih ruku i konačno vojni režimi memlučkog razdoblja. (Van Ess, 2006:151)

El-Kindi je posvetio svoju poslanicu *Fi-l-felsefe el-ūlā* El-Mu'tesimu a obrazovao je njegovog sina Ahmeda (Van Ess, 2018: III/531). Doduše, filozof Es-Serahsi, jedan od Kindijevih učenika, pao je u nemilost i bio je pogubljen. (Van Ess, 2019:IV/161)

Glede Zapada, političko iskustvo Magriba i Španije bilo je donekle isprekidano i tu je razvoj sunijske sinteze dobio prilično drugačiji oblik, usredsređujući se više na dvor velike dinastije. Kad su muvehhiduni bili pokrovitelji prefinjenije intelektualnosti da bi zasjenili šerijatski način razmišljanja murabitske uleme, na početku su to učinili na osnovu El-Gazālījevog djela. Ali, prije je njegov eš'arijski kelam, pa čak i njegovo zanimanje za islamsku filozofiju, više nego njegov sufizam, to što je izgleda posebno privuklo Ibn Tūmerta. Tad, kad se država muvehhiduna pokazala sposobnom da razumno izgradi trajnu političku tradiciju koja upravlja barem urbanom mrežom Magriba i Španije, filozofi su dočekali odličan trenutak da postanu prijatelji i visoki zvaničnici novih vladara. Islamska filozofija je došla u Španiju isto tako kasno kao i svaka druga intelektualna pojava, jer se malo toga moglo naslijediti iz tamošnje latinske prošlosti. U vremenu stranačkih kraljeva, uvedena

je posebno u vidu pozitivnih nauka. Pod vlašću murabituna, lokalna filozofska tradicija se održala uprkos dinastijskom neprijateljstvu, ali ne bez određenog osjećaja izolacije. Naprimjer, Ibn Bādždže u tom dobu bio je poznat po svom proučavanju valjanog režima izolovanog "filozofa" u nefilozofskom društvu za koje je znao da se ne može učiniti filozofskim. (Hodgson, 1974:II/316–317)

Pod dinastijskom zaštitom, samo su islamska filozofija i šerijat trebali preovladavati, tako da je Ibn Rušd odbacio veliki dio Ibn Sināovih pokušaja da obezbijedi filozofsku osnovu sufijskom iskustvu i vjerovjesništvu; on se vratio strožijem aristotelizmu, koji mu je omogućio da zauzme nepokolebljiv stav protiv dopuštanja bilo kakvog čisto intelektualnog dostojanstva islamu kao takvom, bilo u šerijatskom ili u sufijskom obliku (iako je dopuštao određeni prirodni dar mudrosti u slučaju Vjerovjesnika). (Hodgson, 1974:II/318)

Shodno tome, politika muvehhiduna njegova vremena bila je opravdana: dok su se na dvoru privatno njegovale filozofske spekulacije među rijetkima za koje se vjerovalo da su za njih sposobni, ipak je javno intelektualna spekulacija odbacivana. Sama islamska filozofija nije smjela biti objavljena masama, a kelam i spekulativni sufizam uopće se nisu smjeli dopuštati. Muvehhidunski opskurantizam, koji je proganjao sve vrste odstupanja od šerijatskog usmjerenja (uključujući i nemuslimanske zajednice zimija kad su izgledali previše komforni), možda je trebalo ublažiti ali ne u osnovi poništiti. Sam Ibn Rušd je bio glavni kadija i cenzor. To filozofsko gledište bilo je dovoljno bitno da se, gotovo istovremeno s Ibn Rušdovim djelom, prilagodilo judaizmu, iako jevreji i njihov zakon (halaha), koji je odgovarao šerijatskom zakonu, nisu upravljali vladom. Halahai su, u svakom slučaju, muslimanski vladari dali ulogu unutar jevrejske zajednice koja odgovara šerijatskoj ulozi među muslimanima. (Hodgson, 1974:II/319)

Na Magribu i u Španiji politička tradicija po obliku slična

muvehhidunima trajala je tokom 15. stoljeća. Tada su postavljene izrazite odlike Magriba: veliki izolovani gradovi bili su nasuprot plemenskom berberskom okruženju bez manjih trgovačkih gradova u zaleđu; arapska visoka kultura pod vlašću dinastija ovisnih o pastoralnoj moći Berbera i, možda kao posljedicu toga, neobičan društveni konzervativizam, sumnjičav prema bilo kakvom privatnom odstupanju kao intelektualnoj raskoši. Uz ovaj društveni i politički obrazac opstojala je tradicija islamske filozofije odvojena od drugih intelektualnih strujanja, koja je težila, u najmanju ruku, održati savez s najstrožijim predstavnicima malikijskog fikha (zblizavanje na koje potonji često nisu uzvraćali). Došavši na zapadni Mediteran, sufizam se tu uveliko razvio i procvjetao, ali (kao i uvijek) kasnije nego u središnjim zemljama; i postigao je prevlast samo prilagođavajući se neobičnoj razuzdanosti plemenskog berberskog zahtjeva za vidljivim žarištima pobožnosti, koju pružaju žive evlije, pa čak i nasljedne svete porodice (marabuti). Stoga je forma islamske kulture koju je Zapad poznavao iz Španije u visokom srednjem vijeku nedostajala u velikom dijelu intelektualne sredine u kojoj se gradila velika središnja tradicija. Za zapadnjake, Ibn Rušd je bio glavni predstavnik arapske filozofije, pisac velikog Aristotelovog komentara. Što se tiče kasnije *islamikatske* filozofije, ona za njih nije postojala (osim možda posredno putem jednog ili dva zapadnjačka mislioca koji su čitali izvorni arapski). (Hodgson, 1974:II/320)

### Živahna scena – El-Kindi, El-Fārābi i Ibn Rušd

Ovdje ćemo se usredsrediti prvenstveno na djelovanje El-Kindija, El-Fārābija i Ibn Rušda predstavljeno u Van Essovom i Hodgsonovom djelu.

U knjizi *The Venture of Islam* rane *islamikatske* filozofske škole dijele se na dvije: aleksandrijsku i atinsku. Prva je postala klasična, više aristotelijanska, uključujući i kasni stoicizam

– filozofija ima prednost u odnosu na objavu (kršćansku). Druga je više platoniska, sklonija slaviti (paganske) objave. Tu se tvrdi da je El-Fārābī proizašao iz aleksandrijske tradicije, jer je stavio filozofiju iznad Objave, koju je protumačio politički; Ibn Sīnā i iranska škola vezuju se za El-Fārābija s platonskim naglaskom, Ibn Sīnā je tumačio Objavu psihološki kao i politički; te Ibn Rušd i špansko-magribska škola oslanjaju se na El-Fārābija s aristotelijanskim naglaskom; odbacuju usklađivanje s kelamom, a naglašavaju šerijat. El-Kindī prihvaća mu'teziljski kelam i pripada atinskoj školi. (Hodgson, 1974: I/434) Još da kažemo kako se, pod vlašću Omera II na prijelazu iz 2. st., poznata aleksandrijska škola filozofije preselila u Antiohiju. (Van Ess, 2017:II/802)

El-Kindī je naglašavao da je filozofija najviša od nauka jer doseže suštinu stvari. (Van Ess, 2019:IV/813) U djelu *Risāle fi mā'ijjet el-'akl* uvodi aristotelijanske ideje u islam. (Van Ess, 2019:IV/234) El-Kindī je islamskoj doktrini prilagodio s neznatnom promjenom u suštini kršćansko rješenje, koje su njegovi učitelji prihvatili – da su objavljena učenja o Bogu i duši bila parabole filozofskih istina. Čini se da je blisko sarađivao s mu'teziljskim misliocima u njihovom pokušaju da uklone antropomorfizme iz svoje vjere i da je vjerovao kako njihova rješenja nisu neusklađiva s racionalističkim filozofskim stajalištima. (Hodgson, 1974:I/430–431; II/321) Mu'tezilije su i po pitanju duše mislili kao i filozof El-Kindī: zašto bi se duša vratila u tijelo kad se jednom oslobodi njege? (Van Ess, 2018:III/466) U tom vidu, El-Kindī je pravio razliku između *trajnog (bāki)* i *vječnog (ezeli)*. (Van Ess, 2019:IV/614)

Među filozofima je kritika atomizma krenula već s El-Kindijem koji je smatran velikim autoritetom u tom polju. (Van Ess, 2019:IV/533) On je spadao u red onih koji su se suprotstavljali atomistima zastupajući oblik novoplatonizma zajedno sa svojim saradnicima-kršćanskim prevodiocima, puštajući u opticaj djela Plotina i Prokla, uglavnom pod oznakom

“teologija na Aristotelov način”, to jeste metafizika. (Van Ess, 2006:83)

Intelektualna scena je bila živahna – i Ebū Ma'šer el-Belhi se raspravljao s El-Kindijem (Van Ess, 2017:II/614–5); Džahiz je kritikovao navodno El-Kindijevo neznanje (Van Ess, 2019:IV/127); El-Kindī je napao manihejce u nekoliko svojih djela, a kritikovao ih je prvenstveno zbog astronomskih pitanja. (Van Ess, 2017:I/497)

Filozofi poput El-Kindija ili naučnih teoretičara kao što su Ibn Ferigūn i El-Hvarizmī poistovjećivali su svoju metafiziku – metafiziku Grka – s islamskom teologijom. (Van Ess, 2019:IV/401–2) El-Kindī je pisao o Božijoj jednoći (Van Ess, 2019:IV/415), naglasio je kratkoću i preciznost kur'anskog jezika (Van Ess, 2019:IV/678), a, donekle neočekivano, optužio je mu'tezilije za besplodno tumačenje. (Van Ess, 2019:IV/719)

Također, treba istaći da su muslimanski filozofi, prije svega, umanjivali razlike u mišljenju među filozofima. Primjećuje se kako je, već u grčkom i sirjačkom, standardni filozofski kurikulum bio zasnovan i na Platonu i na Aristotelu, u različitim obzirima, uprkos dobro poznatim proturječjima između njihovih gledišta. Za razliku od Er-Rāzija, većina filozofa je nastavila biti relativno blizu toj staroj sintezi. No, poneka usklađivanja bila su izravan odgovor na potrebu da se *philosophia* opravda kao da nije u suprotnosti s objavljenim religijskim dogmama. Tako su Aristotelova učenja, koja su se činila u proturječju s besmrtnošću duše i s vremenskim činom stvaranja, protumačena putem Platona, ponekad i uz pomoć novoplatonističke knjižice koja je rano bila prevedena na arapski i pogrešno nazvana *Aristotelova teologija*. Čovjek koji je uspostavio klasičnu tradiciju muslimansko-filozofskog pristupa Objavi bio je El-Fārābī. (Hodgson, 1974:I/433)

Mnogi proučavaoci pretpostavljaju da je El-Fārābī pokušao uskladiti “religiju i filozofiju”, “vjeru i razum”, kao dva neovisna izvora iste istine. On je želio pokazati da ništa na čemu je jednobožačka tradicija ustrajavala ne

mora odbaciti racionalistička filozofija; ali za razliku od El-Kindija, koji bi zaista mogao zamisliti to pitanje u takvom nekom smislu, El-Fārābī i kasniji filozofi vrlo oštro su ograničili duhovnu ulogu popularne religije i dali joj, u svakom slučaju, vrlo malo intelektualnih zasluga. (Hodgson, 1974:I/436) El-Fārābī je pokušao rastumačiti islamsku objavu i njeno šerijatsko pravo u racionalističkom smislu. (Hodgson, 1974:II/171) Ibn Sīnā je otišao dalje od El-Fārābija u prepoznavanju institucionalne religijske tradicije na dva načina: dajući donekle dostojanstveniju ulogu islamskoj objavi, a s druge strane dopuštajući veći filozofski prostor smislu krajnjeg odnosa između pojedinca i kosmosa koji obilježava religijske tradicije općenito, uključujući i religioznije obzire filozofske tradicije. (Hodgson, 1974:II/174) Filozofi, El-Fārābī i posebno Ibn Sīnā, tvrdili su da je Objava ishod prosvjetljenja koje daje *'akl fa'al*, ali pripremljeno Vjerovjesnikovim vlastitim duhovnim uvježbavanjem. (Van Ess, 2019:IV/671)

El-Fārābī i njegovi sljedbenici su izgleda imali razvijenije zanimanje za društvena ili politička pitanja, posebno ona u koja je ušla religija, negoli su kršćanski (ili većina drevnih paganskih) filozofi imali; političko usmjerenje samog islama je doprinosilo tome, ali je možda i opća kultur(al)na fluidnost doprinosila, čak i neovisno o samom islamu, oživljavanju Platonovih političkih nada koje je izrazio na Siciliji i koje su njegovi učenici nešto uspješnije izrazili u novim grčkim osnovama. El-Fārābī, i bez sumnje drugi, možda su smatrali da se dolaskom islama i njegovih univerzalno prihvaćenih božanskih ideala pojavila nova situacija, koja bi mogla biti povoljna za izgradnju filozofski idealnijeg društva. U svakom slučaju, El-Fārābī i njegovi nasljednici govorili su o postepenom preuređenju te su uložili krajnje napore u političku filozofiju. (Hodgson, 1974:I/435) Dvovlašće je razmatrao i El-Fārābī, kome se suprotstavljao 'Āmirī, misleći o istovremenom postojanju vjerovjesničke i svjetovne vlasti na istom mjestu. (Van Ess, 2017:II/467)



Bilo u oštro individualizmu ili u dvosmislenom sektaštvu, islamska filozofija se štitila velom tajnosti: muslimanski filozofi, čak i kad su vidjeli ulogu filozofskih uvida na širem nivou, slagali su se s El-Gazālījem barem u tome da prava filozofija po svojoj prirodi nije bila za običnog čovjeka. Ibn Rušd u svojstvu mislioca bio je privatno odan Aristotelu, a u svojstvu kadije mogao je osuditi kao opasno krivovjerje previše popularno širenje aristotelijanskih ideja. Niti je Nesīruddīn et-Tūsī bio voljniji dopustiti običnom stanovništvu da eksperimentira sa stvarnom filozofskom slobodom. (Hodgson, 1974:II/325)

Položaj Ibn Rušda u islamskom svijetu je opravdao prilagođavanje privatne mudrosti filozofa društvenoj nadmoći šerijata, na račun svake valjane teološke spekulacije; u kršćanskom svijetu, njegov stav, pod imenom "averoizma", služio je radije da opravda usklađivanje temeljito racionalističke filozofije i same kršćanske teologije. (Hodgson, 1974:II/366)

## Zaključak

Josef van Ess i Marshall G. S. Hodgson bili su istraživači koji su se bavili proučavanjem islamske teologije i historije, ali postoji nekoliko razlika u njihovim pristupima i doprinosima. Pristupi Josefa van Essa i Marshalla G. S. Hodgsona razlikuju se u mnogim obzirima, uključujući fokus, metode i teme koje istražuju.

Marshall G. S. Hodgson, poznat po svom monumentalnom djelu *The Venture of Islam*, usredsredio se na

širu svjetsku historiju, uključujući i islamsku civilizaciju, s posebnim naglaskom na razdoblje između 7. i 18. st. Spomenuto djelo ima širi okvir koji obuhvaća različita područja i razdoblja islamske historije. S druge strane, Van Essova višetomna studija *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra* isto tako je priznata kao važan doprinos. Tu se više usmjerio na rano razdoblje islama, posebno na 2. i 3. st. po Hidžri, u kojem je proučavao teološki razvoj i društvene promjene.

Hodgson je poznat po svom interdisciplinarnom pristupu proučavanju islamske civilizacije. On je uključio političku, socijalnu, ekonomsku i kulturnu analizu u svoje radove da bi predstavio cjelovitu sliku islamskog svijeta. S druge strane, Van Ess se više usredsredio na proučavanje islamske teologije i filozofije, istražujući teološke ideje i njihov utjecaj na društvo. Van Ess je koristio hermeneutički pristup proučavanju klasičnih islamskih tekstova i teologije. Usredsredio se na iscrpnu analizu tekstova i konteksta da bi razumio teološke ideje i njihov razvoj.

Spremnost društva da sluša teologe dovela ih je u središte ne samo oblikovanja svakodnevnja već i politike na visokom nivou. Iz tog razloga, Van Ess se usredsređuje na halife i heretike. No, teško je jasno shvatiti dva pola ovog međudnosa; društvo i teologija su još tragali za svojim identitetom. Historija njihovog međutjecaja predstavlja i opis pojave "pravovjernosti". (Van Ess, 2017:I/ XIV) Van Ess u svom predgovoru

izričito kaže da je predmet njegova istraživanja u ovom djelu odnos između teologije i društva, ni manje ni više. (Van Ess, 2017:I/XVII) Van Ess povremeno njeguje prosopografski pristup, koji se oslanja na rijetku građu što gotovo nikad nije ujednačena. (Van Ess, 2017:I/69)

Van Ess ne zanemaruje kontekst. Kad je htio pisati o mu'tezilijama, bio je svjestan da ih ne može tretirati kao izolovan fenomen. Tako se usredsredio na okolnosti u kojima su se pojavili, "sekte" koje su im prethodile i način na koji se islam počeo razumijevati tako da su te skupine drugi nazivali sektama. Obično je ustrajavao na historijskom i sistematičnom gledištu. Nastojao je ponuditi ogromnu građu i reference. Gdje je zalazio u pojedinosti, kao što je prilikom naglašavanja veze s Kur'anom, ili razmatranja kasnijih razvoja, vršio poređenja s drugim religijama i antikom. (Van Ess, 2019:IV/XIII–XIV)

Hodgsonov pristup globalnom stajalištu i povezivanju različitih civilizacija bio je inovativan i utjecao je na mnoge naučnike. Van Ess je također ostavio vidljiv trag u polju islamskih studija, s posebnim fokusom na teološki razvoj u ranom razdoblju islama. Oba istraživača su izvršila značajan utjecaj u svojim oblastima proučavanja i doprinijeli su razumijevanju islamske historije i teologije.

Ove su razlike samo neki od obzira u kojima se pristupi Van Essa i Hodgsona razlikuju. Mogli bismo ugrubo kazati da nam se čini kako se Van Ess, ipak, više posvećivao tekstu, a Marshall kontekstu.

## Literatura

- Adamson, P. (2016). *Philosophy in the Islamic World: A history of philosophy without any gaps* (Vol. 3). Oxford: Oxford University Press.
- Hadot P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Preveo s francuskog jezika Michael Chase. Oxford: Blackwell.
- Halilović, T., Halilović, S., Halilović, M. (2014). *Kratka istorija islamske filozofije*. Beograd: Centar za religijske nauke Kom.
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Vols. 1–2). Chicago i London: University of Chicago Press.
- Sharif M. M. (ur.). (1988). *Historija islamske filozofije: s kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama* (sv. 1–2). Preveo s engleskog jezika Hasan Sušić. Zagreb: August Cesarec.
- Van Ess, J. (2006). *The Flowering of Muslim Theology*. Prevela s njemačkog jezika Jane Marie Todd. Cambridge i London: Harvard University Press.
- Van Ess, J. (2017–2019). *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam* (Vols. 1–4). Preveli s njemačkog jezika John O'Kane i Gwendolin Goldbloom. Leiden i Boston: Brill.

## الموجز

الظروف التاريخية للتكوين الفكري عند الفلاسفة المسلمين الكلاسيكيين في أعمال يوسف فان إس ومارشال ج. س. هودجسون

حارث دوبرافاتس

يتناول هذا البحث الظروف التاريخية للتكوين الفكري عند الفلاسفة المسلمين الكلاسيكيين في أعمال يوسف فان إس ومارشال ج. س. هودجسون، وفي مقدمتها كتاب «اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين» (*Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra*) للأول، وكتابه «ازدهار العقيدة الإسلامية» (*The Flowering of Muslim Theology*) وللأول، وكتابه «مغامرة الإسلام» (*The Venture of Islam*) للثاني.

في البداية، يجري الحديث بشكل عام عن الفلسفة الإسلامية كما وردت في أعمالهما. كما تُستعرض بإيجاز الصلات بين علم الكلام والتأثير الأجنبي. وقد تم ذكر هذه الصلات لتوضيح موقع الفلسفة بالقياس إلى الإيمان الذي يدعو إليه علم الكلام، والذي سيكون موضع شك جاد في الفلسفة بسبب تأثير التقاليد المجاورة. بعد ذلك، أصبح الحديث عن الفلسفة ملموساً جزئياً، وتم إلقاء الضوء على مكانتها في المجتمع في ذلك الوقت، مع إشارة خاصة إلى النخبوية. ومن الطبيعي أن الحديث عن البيئة الاجتماعية يتطلب أيضاً الحديث عن الواقع السياسي. لذا ستذكر الحوافز التي أتت من البلاط لإطلاق الأنشطة الفلسفية، أو على الأقل لتكثيفها، في العالم الإسلامي. وفي الخاتمة يسلط الضوء على التباينات في المقاربة بين فان إس وهورجسون.

الكلمات الرئيسية: الفلاسفة المسلمون الكلاسيكيون، يوسف فان إس، مارشال ج. س. هودجسون، الفلسفة الإسلامية، علم الكلام.

## Summary

HISTORICAL CIRCUMSTANCES  
OF INTELLECTUAL GROWTH  
OF CLASSICAL MUSLIM PHILOSOPHERS  
GIVEN IN THE WORKS OF JOSEF VAN ESS AND  
MARSHALL G. S. HODGSON

Haris Dubravac

This article deals with historical circumstances that shaped the thought of classical Muslim philosophers as given in the works of Josef van Ess and Marshall G. S. Hodgson. Here we primarily considered their works *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra* of Josef van Ess (along with his book *The Flowering of Muslim Theology*) and *The Venture of Islam* by Hodgson. In the initial part of this article, the Islamic philosophy in general is discussed as it is presented in these works. Some connections to kalam and *foreign* influence is also related here in brief. These connections are mentioned here to position the philosophy with regard to the orthodox teaching upheld by kalam, and which in the case of philosophy is made questionable due to the influence of neighbouring traditions. Following is the discussion about philosophy itself within the perspective of the society of the time with a special focus on elitism. Naturally, no discourse about the social background is possible without involving the talk about the political reality of the time. In the concluding part of this article, the author discusses differences in the approach of the two authors.

*Keywords:* classical Muslim philosophers, Josef van Ess, Marshall G. S. Hodgson, Islamic philosophy, kalam