izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 1al-Farabi:1Maimonides M.

PRILOG RAZUMIJEVANJU ODNOSA IZMEĐU AL-FÂRÂBÎJA I MAJMONIDA

Kerim SUŠIĆ
E-mail:kerimsusic@gmail.com

ABSTRACT

Glavna namjera ovog rada ogleda se u objašnjenju značaja odnosa između al-Fârâbîja i Majmonida, te analizi onih koncepata koji predstavljaju stjecište njihovih učenja. Uvidom u ovu problematiku nastoje se pobliže odrediti glavne smjernice, problemi, tendencije i izvori arapsko-islamske filozofije. Osim toga, u radu se pokušava ukazati na neraskidivu vezu dvojice filozofa, pa samim tim i na direktan i neporeciv al-Fârâbîjev utjecaj na oblikovanje glavnih ideja Majmonidove filozofije, što je naročito izraženo u njegovom razumijevanju i određenju sreće. Također, u radu se nastoji dokazati da Majmonid u potpunosti pretpostavlja i u velikoj mjeri preuzima al-Fârâbîjev filozofski projekt, samo u okvirima hebrejske duhovne tradicije.

Ključne riječi: Majmonid, al-Fârâbî, islamska filozofija, religija, apsolutna sreća

A CONTRIBUTION TO UNDERSTANDING THE RELATIONSHIP BETWEEN AL-FARABI AND MAIMONIDES

The main purpose of this work is to explain the significance of the relationship between al-Fârâbî and Maimonides, and to analyze those concepts that represent the intersection of their teachings. By insight into this issue, we are trying to determine the main guidelines, problems, tendencies and sources of Arab-Islamic philosophy. In addition, the paper tries to point out the irrefutable link between the two philosophers, as well as the direct and undeniable al-Fârâbî's influence on shaping the main ideas of Maimonides' philosophy, which is particularly pronounced in his understanding and determination of happiness. The paper also strives to prove that Maimonides fully assumes and greatly takes over al-Fârâbî's philosophical project, only within the framework of the Hebrew spiritual tradition.

Keywords: Maimonides, al-Fârâbî, islamic philosophy, religion, absolute happiness

1.0 Uvod[1]

Glavna namjera ovog rada je objašnjenje značaja i kompleksnosti odnosa dvojice filozofa, te analiza onih koncepata i ideja koje predstavljaju mjesto susreta njihovih učenja, kao i ključne elemente u razumijevanju suštinskih odrednica arapsko-islamske filozofije, što se posebno ogleda u njihovoj težnji za usklađivanjem vjere i razuma, odnosno, u pokušaju da se dovedu u dijalektički balans religijski zakon i bitne spoznaje, tj. principi vjere i filozofija. Između ostalog, iz tog razloga, dvojica velikih filozofa ne dovode se slučajno u vezu; naime, kao što to naglašava Mohammed Arkoun u jednoj od svojih rasprava, ovi filozofi su se poslužili istim filozofskim disciplinama, istim misaonim okvirima, istim pojmovnim aparatom da bi sistematizirali objavu svojih tradicija, odnosno sveti spisi, Tora i Kur'an zadržavaju svoje prvenstvo i izražavaju Božje zapovijedi što ih objašnjavaju upućeni u vjerozakon i metode egzegeze Božje riječi[2]. Osim toga, što je vjerojatno i za naše istraživanje bitnije, učenje dvojice najznačajnijih predstavnika srednjovjekovne arapsko-islamske misli usmjereno je na isti cilj, a to je postizanje apsolutne sreće. Naravno, da je učenje o sreći preuzeto iz grčke filozofije, ponajviše od Aristotela, međutim, al-Fârâbî je bio prvi filozof koji je to učenje pokušao dovesti u sklad i harmoniju sa svojom religijom, tj. u njegovom slučaju, s islamskom duhovnom i kulturnom tradicijom. Upravo osnovni principi islama predstavljat će odlučujući faktor koji je al-Fârâbîju omogućio da napravi iskorak u svome konceptu sreće u odnosu na grčke prethodnike, ali isto tako to mu je omogućilo da ne zapadne u svojevrsni eklekticizam kasnih neoplatoničara koji mu se ponekad bez argumenata pripisuje; s druge strane, akcentiranje grčke filozofije, posebno Aristotelovog učenja o sreći i pokušaj sinteze s principima islama stvorilo je preduvjete za al-Fârâbîjevu kritiku kršćanskog i muslimanskog kelama. U ovom radu pokušava se dokazati da Majmonid ovaj projekt - posebno al-Fârâbîjevo učenje o sreći - u potpunosti pretpostavlja i u dobroj mjeri preuzima samo u okvirima hebrejske duhovne tradicije. Time se nastoji potvrditi da Majmonidovo učenje pored svog ogromnog doprinosa u razvoju i razumijevanju ove

1 Tekst je uz određene izmjene preuzet iz doktorske disertacije: Sušić, K. (2017): 'Pojam sreće u filozofiji al-Fârâbîja – Klasični izvori i utjecaji na srednji vijek.' Doktorski rad. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 108-128

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

problematike ujedno predstavlja potvrdu i najbolje objašnjenje al-Fârâbîjevog učenja o sreći. U daljem tekstu, kroz dva sadržajno i tematski povezana poglavlja, pokušat ćemo ukazati na neraskidivu vezu dvojice filozofa, pa samim tim i na direktan i neporeciv al-Fârâbîjev utjecaj na oblikovanje glavnih ideja Majmonidove filozofije što je posebno izraženo u njegovom razumijevanju i određenju sreće.

Al-Fârâbîjeva ideja apsolutne sreće kao vrhunac njegove filozofije u velikoj mjeri je potakla i utjecala na oblikovanje Majmonidovih refleksija o savršenstvu. Na isti način, kao što je al-Fârâbî nastojao dovesti u sklad grčku filozofiju i osnovne postavke islama, Majmonid je bio prvi filozof u okvirima hebrejske duhovne tradicije koji je želio pokazati da se savršenost shvaćena tradicionalnim religijskim obrascima može razumjeti i tumačiti u kontekstu grčke filozofije, točnije u okvirima Aristotelovih i Platonovih filozofskih promišljanja, ali neizostavno i u granicama arapsko-islamskog filozofskog diskursa, posebice u okvirima političko-filozofskih, etičkih i kozmoloških promišljanja[3].

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

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

2.0 Važnost al-Fârâbîja u razumijevanju Majmonidove filozofije

U svrhu boljeg razumijevanja odnosa dvojice velikih filozofa, veoma je važno istaći da al-Fârâbî predstavlja jednu od glavnih poveznica između grčke i srednjovjekovne filozofije, te je ujedno i najznačajniji komentator Aristotelove filozofije u islamskom svijetu. Upravo tu činjenicu, prilikom pisanja svojih filozofskih rasprava, imao je na umu najpoznatiji hebrejski mislilac, a preko njegovih radova, kao jednog od glavnih izvora u razumijevanju islamske filozofije, indirektno i Toma Akvinski. Poseban utjecaj na Tomu Akvinskog, kao i na njegovo razumijevanje islamske filozofske i religijske misli imalo je Majmonidovo glavno filozofsko djelo *Vodič za one što dvoje*[4]. Ove tvrdnje koje proistječu iz sličnosti sadržaja tema, njihova izbora i načina analiziranja u najvažnijim spisima navedenih filozofa nisu posljedica proizvoljnih nagađanja. Socijalno podrijetlo i vlastita povijest Tome Akvinskog, te snažno oslanjanje na Majmonidovo učenje uz izravno navođenje njegovih stavova, nedvosmisleno ukazuju na povezanost Tome Akvinskog s islamskim svijetom, tj. s njegovim najznačajnijim intelektualnim predstavnicima[5].

---

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

5 Ovdje posebnu pažnju treba obratiti na specifičnost podrijetla Tome Akvinskog, te na njegov životni poziv i odabir. Naime, njegovo mjesto rođenja, gradić Akvino, na području Napulja, tada je potpadao pod Sicilijansku kraljevinu, koja je, za razliku od drugih rimskih provincija, naročito bila izložena utjecaju islamske kulture što se očituje u prvim prijevodima s arapskog jezika: „Latinska, muslimanska i židovska kultura slobodno su se miješale na Siciliji na jedinstven način koji je bio osobito sicilijanski." James Weisheipl, O.P., (1989): *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Works*. Washington DC: Catholic University of

Naime, riječ je o povijesnoj činjenici, ako izuzmemo utjecaj Ibn Rušda, koja je nedostajala njegovim suvremenicima u tadašnjim centrima znanja kršćanskog svijeta, poput Pariza, Rima ili Kelna. Također, u ovom pogledu ne smijemo zaboraviti djelo Ibn Sine, što potvrđuju i brojni citati i pozivanje na njegovo učenje, koji su bez sumnje utjecali na intelektualni razvoj Tome Akvinskog. Tako dovodimo u indirektnu vezu al-Fârâbîja i Tomu Akvinskog, jer je općepoznata važnost al-Fârâbîja za oblikovanje glavnih filozofskih ideja Majmonida i Ibn Sine, naročito onih ideja koje razmatra i sam Akvinski. Ono što je u najvećoj mjeri utjecalo na Tomu Akvinskog, te ujedno predstavlja najznačajniju poveznicu između njega i arapsko-islamskih filozofa, posebno Majmonida i al-Fârâbîja, jest njihov interes i važnost koju u svojim djelima iskazuju prema središnjoj temi Objave, tj. učenju o jedinstvu Boga, te s tim u vezi, prema razumijevanju čovjekove svrhe i savršenstva. Stoga nas ne treba iznenaditi pitanje s početka *Summa Theologice*, naime, da li je Bog jedan? David B. Burrell smatra da postavljanje ovog pitanja, kao i njegov unutarnji razvoj, otkrivaju daleko više nego što samo pitanje prvobitno inicira, tj. učenje o jedinstvu Boga koje Toma Akvinski izlaže u *Summi Theologice* bliže je onome što rabini i imami slave kao signalnu revelaciju Boga koja je spuštena poslanicima Musau i Muhammedu[6]. Osim toga, u djelima arapsko-islamskih filozofa, Toma Akvinski je pronašao poticaje za vlastite ideje, što se posebno ogleda u njegovoj primjeni filozofskog istraživanja u artikulaciji vlastitih religijskih uvjerenja, uz uključivanje tema koje su nesumnjivo lišene božanske revelacije[7].

Važnost al-Fârâbîja, u ovome kontekstu, posebno je izražena kroz njegov originalni pristup antičkim i kršćanskim filozofima, koji će postati osnova filozofskih učenja većine srednjovjekovnih filozofa, naročito Ibn Sine, Majmonida i Tome Akvinskog. Iako bi objašnjenje ovog al-Fârâbîjeva pristupa zahtijevalo dodatne napore u vidu

America Press, 15. Cit. prema, David B. Burrell (2004): *nav. djelo*, 72. Ono što će kasnije dodatno ojačati utjecaj islama na Tomu Akvinskog jest njegova odluka da, pored Rima ili Orvijeta, vodi studij teologije u Napulju, prvenstveno zbog svog jedinstvenog položaja, i to iz intelektualnih razloga, jer kako kaže James Weiheipl: „postojala je specifična životnost oko Napulja koja je tada nedostajala Rimu, ali i bilo kojem drugom gradu u rimskim provincijama." *Ibid.*

6 David B. Burell (2004): *Ibid*., 74.

7 Opširnije, vidjeti, *Ibid*., 72.

zasebne studije, ovdje ipak valja istaći neke činjenice koje ga suštinski određuju. Al-Fârâbîjev dijalog s filozofskom tradicijom starih Grka, te posebno s kršćanskim filozofima koji su djelovali unutar islamskog religijsko-kulturnog kruga, kao i otvorenost prema drugim kulturama, zasniva se, prije svega, na principu da nije važno gdje netko traži istinu, već naprotiv, da je istina tamo gdje je netko pronađe. Ovaj princip postat će jasniji ako se prisjetimo al-Ġazâlîjevih riječi iz njegove čuvene rasprave *Izbavljenje od zablude*, a koje predstavljaju srž njegove kritike islamskog aristotelizma.

Naime, al-Ġazâlî nas upozorava da je jednako opasno a priori odbacivati i a priori prihvaćati učenje filozofa, te da u skladu s tim postoje dva tipa apriorizma svojstvena ljudima koji ne vide njihove opasnosti[8]. Jedni unaprijed odbacuju svaku filozofsku tezu koja karakterizira učenje *falasife*, što prema mišljenju al-Ġazâlîja nalikuje čovjeku koji bi, čuvši od kršćanina iskaz 'Nema božanstva osim Boga; Isa je Božji poslanik', zanijekao takav iskaz samo stoga što ga izriče kršćanin, iako je njegov sadržaj u potpunom suglasju sa šehadetom, tj. osnovnim načelom islamskog vjerovanja. Za takav postupak al-Ġazâlî kaže: „To je običaj ljudi slabog rasuđivanja; oni raspoznaju istinu po ljudima, a ne ljude po istini"[9], što je prema njegovu mišljenju teška zabluda. S druge strane, postoji nekritičko prihvaćanje učenja ovih filozofa koje nas također može dovesti u zabludu. Naime, ovo upadanje u zabludu nastaje uslijed odobravanja njihovih rasprava jer sadrže mudrosti poslanika ili riječi sufija, a zapravo je riječ o prihvaćanju zabluda koje su s njima pomiješane. Prema al- Ġazâlîju, glavni uzrok ove zablude je lijepo mišljenje koje proizlazi iz onoga što je netko vidio i odobrio[10].

Upravo ove al- Ġazâlîjeve riječi govore o suštini al-Fârâbîjeva pristupa koji će u svojim djelima naslijediti Majmonid, a preko njega i Toma Akvinski. Naime, al-Fârâbîja nisu interesirala poganska vjerovanja, kao niti kršćanska pozadina mislilaca s kojima je vodio

8 Opširnije, o al- Ġazâlîjevom razlikovanju dva tipa apriorizma, koja su prema njegovu mišljenju pogubna jer vode u zabludu, te dodatno, o njegovoj kritici falâsafe, naročito al-Fârâbîja i Ibn Sine, vidjeti, Daniel Bučan (2009): *Kako je filozofija govorila arapski.* Zagreb: Demetra., 141-145.

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

10 *Ibid*., 40.

dijalog, koji nije bio međukulturne ili međuvjerske prirode, već je prije bio sklon ispitati njihove argumente u namjeri da otkrije i razjasni zajedničke perspektive o stvaranju, Jednome, te posebno njihova promišljanja o krajnjoj svrsi čovjekova postojanja. Baš takav pristup prema filozofskoj tradiciji kasnije će omogućiti Majmonidu i Tomi Akvinskom da postanu najznačajniji autoriteti srednjovjekovne filozofije, te posebno hebrejsko-kršćanske religijske tradicije. Tako će, na primjer, Toma Akvinski u misliocima islamskog svijeta pronaći sugovornike i partnere u istraživanju pitanja i tema metafizičke i teološke prirode, ne uzimajući u obzir njihovu različitu religijsku pozadinu[11]. Ono što je u islamskom svijetu omogućilo rasprostranjenost ovog pristupa prema filozofima koji su pripadali drugim abrahamovskim religijskim tradicijama, poput Majmonida, Ivana Damaščanskog ili Yahye ibn Adija, jest autoritet Objave prema kojem su sljedbenici knjige: kršćani i Židovi uživali poseban, zaštićen status na osnovu kojeg su dali nemjerljiv doprinos u razvoju islamske civilizacije. Što se tiče Majmonida, on je u al-Fârâbîjevim djelima prepoznao snagu i značaj ovog pristupa koji će postati glavno obilježje njegove filozofske misli. Kasnije će, posredstvom Majmonidova *Vodiča*, ovaj specifični odnos postati dio učenja Tome Akvinskog.

Ako sagledamo Majmonidovo učenje u kontekstu njegova duhovno – kulturnog okruženja, vidjet ćemo da su mnogi muslimanski mislioci, prije svih, Ibn Sina i Ibn Rušd, te u određenoj mjeri al- Ġazâlî i Ibn Bâğğa, utjecali na formiranje glavnih ideja njegovog filozofskog učenja. Međutim, svakako najznačajniji utjecaj na Majmonida izvršio je al-Fârâbî, te postoje najmanje dva razloga koja idu u prilog ovoj konstataciji: prvo, al-Fârâbîjevo učenje o sreći predstavlja srž njegove sveobuhvatne integracije religije i filozofije, što isto tako važi i za Majmonida, odnosno, on je u potpunosti preuzeo od al-Fârâbîja centralnu ulogu učenja o sreći u procesu sintetiziranja filozofije i religije, pa će tako učenje o dostizanju apsolutne sreće, kao i kod al-Fârâbîja, bit i centralno mjesto Majmonidove filozofije, što implicira da je ovo učenje gotovo na identičan način tretirano i zastupljeno u njegovim filozofskim raspravama. Međutim, na osnovu prethodno rečenog, nikako ne smijemo ustvrditi da je Majmonid gotovo doslovno preuzeo učenje o sreći od al-Fârâbîja, ali nam je svakako dopuštena konstatacija, da je Majmonid svoje ideje o ovoj problematici velikim

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

dijelom bazirao na al-Fârâbîjevim stavovima o apsolutnoj sreći, te da ih je nastojao kreativno transformirati na osnovu premisa koje ne možemo naći kod al-Fârâbîja.

S druge strane, na primjer, Majmonid je bio prilično oprezan prilikom preuzimanja al-Fârâbîjevih stavova iz njegove rasprave *Fusûl al-Madanî*, odnosno, al-Fârâbîjevi stavovi o Bogu i Njegovom odnosu prema svijetu za Majmonida su bili potpuno neprihvatljivi, a vjerojatno i stavovi o sreći iz al-Fârâbîjeva izgubljenog *Komentara Nikomahove etike*. Iz izvješća o sadržaju ovog teksta može se zaključiti da za al-Fârâbîja ne postoji sreća izuzev političke sreće. Prema tvrdnjama Ibn Bâğğe, al-Fârâbî u *Komentaru* kaže da ne postoji život poslije smrti i da je jedina egzistencija o kojoj možemo govoriti u stvari senzibilne prirode, te da je jedina sreća politička sreća[12]. Prema mišljenju Ibn Bâğğe ove al-Fârâbîjeve izjave nužno ne predstavljaju njegova najvažnija filozofska uvjerenja, nego je riječ o al-Fârâbîjevim prvim impresijama koje nisu zasnovane na jasno izvedenom dokazu. Nadalje, Ibn Bâğğa smatra da su ove al-Fârâbîjeve izjave pogrešne i da se kao takve uglavnom koriste za napad na al-Fârâbîjevo učenje. Ono što al-Fârâbî govori o ovoj temi u svome *Komentaru Knjige o etici*, kako tvrdi Ibn Bâğğa, ne nalikuje njegovim stavovima zasnovanim na pouzdanom dokazu koje je iznio u drugim raspravama[13].

12 Miriam Galston (1992): 'The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fârâbî'. u: Charles E. Buterrworth (ed.), *The Political aspects of Islamic Philosophy: Essays in honor of Muhsin Mahdi.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 100.

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

Suprotno ovome stajalištu, Ibn Tufejl smatra da al-Fârâbîjevi stavovi izneseni u *Komentaru* jesu zapravo osnova njegovih filozofskih promišljanja. U skladu s tim je i Ibn Tufejlova kritika al-Fârâbîjevih sljedbenika, optužujući ih da ova doktrina kao i neke druge podcjenjuju religijsko vjerovanje da Bog nagrađuje dobre ljude a kažnjava loše. Međutim, Miriam Galston ukazuje na jedan bitan nedostatak Ibn Tufejlove kritike tj., da je on uzeo u obzir samo prvi dio al-Fârâbîjeve izjave koji govori o tome da nema života poslije smrti, potpuno zanemarujući nastavak rečenice gdje se kaže da je sreća političkog karaktera[14].

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

Majmonid iznosi dva razloga zbog kojih ne spominje svoj izvor; prvo, upućivanje na to djelo nepotrebno bi utjecalo na dužinu njegova eseja. Drugo, samo ime osobe koju citira moglo bi dovesti do određenih ograničenja kod čitatelja, tj. kada bi ljudi znali o kome je riječ, a priori bi odbili te stavove, stoga Majmonid smatra da je najbolje da ime autora ostane skriveno. Naravno, da Majmonid ovdje govori o al-Fârâbîju, i stvarni razlog njegovog ne spominjanja leži u tome što je Majmonid uvidio da su al-Fârâbîjevi stavovi iz rasprave *Fusûl al-Madanî* koji govore o prirodi Boga i Njegovom odnosu prema svijetu u potpunoj suprotnosti sa svetim spisima i religijskim tradicijama, i kada govori o ovoj temi Majmonid se u potpunosti oslanja na druge izvore[15]. Naime,

14 *Ibid*., 100-101.

15 Opširnije, vidjeti Majmonidove uvodne riječi iz rasprave *Shemonah Peraqim*, u:

on je od al-Fârâbîja uglavnom preuzeo stavove o etici, sposobnostima ljudske duše, kao i al-Fârâbîjevo razlikovanje moralnih i intelektualnih vrlina, upravo smatrajući da se ove al-Fârâbîjeve teorije ni na koji način ne suprotstavljaju hebrejskim izvorima i tradiciji.

Drugi razlog, ali ne i manje bitan, leži u činjenici da je Majmonid učenje o sreći izložio u svome najglasovitijem filozofskom spisu *Vodič za one što dvoje,* te jednim dijelom u raspravi *Shemonah Peraqim*. Iako je poznat Majmonidov veliki respekt prema Ibn Rušdu, njegova djela uglavnom su bila potpuna nepoznanica za Majmonida tokom pisanja i završetka *Vodiča za one što dvoje*, pa ih stoga u ovome kontekstu i ne možemo uzeti u obzir. Što se tiče Ibn Sine, njegovi stavovi su vrlo malo zastupljeni kod Majmonida, a također znamo i iz pisma Ibn Tibbonu, da je Majmonid smatrao - filozofiju Ibn Sine ali i drugih islamskih mislilaca koji su na njega utjecali - manje vrijednim u odnosu na učenje al-Fârâbîja. Potvrda ovakvog načina tretiranja, s jedne strane, al-Fârâbîja i s druge strane, ostalih islamskih mislilaca, proizlazi i iz dublje analize i uvida u Majmonidova djela, tj. *Vodič za one što dvoje* i *Shemonah Peraqim*. Dakako, vidjet ćemo, da se Majmonid, kada govorimo u kontekstu utjecaja islamskih mislilaca na njegovu filozofiju[16], veoma često u ovim djelima oslanja i poziva na al-Fârâbîja, a na nekim mjestima, posebno u raspravi *Shemonah Peraqim*, preuzima u cijelosti stavove iz al-Fârâbîjevih djela.

Značaj al-Fârâbîja za razumijevanje Majmonidove filozofije postat će jasniji ako se prisjetimo načina na koji je Majmonid pristupio al-Fârâbîju i njegovim djelima. Radi se o tome da kada se Majmonid u svojim raspravama poziva na učenje al-Fârâbîja, on ga ne vidi kao komentatora

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

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

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

Iako je Majmonid živio i djelovao u 12. stoljeću koje je bilo određeno drugačijim kulturnim i političkim okolnostima, prethodna konstatacija nam dopušta da u al-Fârâbîju vidimo Majmonidova suvremenika, u onom Rortijevom smislu, jer način interpretacije glavnih filozofskih problema i relevantnost al-Fârâbîjeva učenja koji prate vrijeme i zahtjeve koje ono nosi sa sobom, omogućili su Majmonidu da njegovu filozofiju sagleda u različitom kontekstu i značenju. Čini se kao da je Majmonid u svome pristupu al-Fârâbîjevoj filozofiji imao na umu sljedeće riječi: „ Jedno je ustvrditi i opisati mišljenje filozofa, a sasvim je drugo pretresati s njima ono što oni govore, a to znači ono o čemu govore.“[17] Iz takvog pristupa nužno proistječe zahtjev koji se stavlja pred Majmonida, naime, da zajedno, u ovom slučaju s al-Fârâbîjem, misaono analizira, pretrese i istraži ono o čemu on govori u svojim filozofskim promišljanjima. Kako bi ispunio taj zahtjev, Majmonid je morao razumjeti ono što je zaokupilo al-Fârâbîjeva filozofska promišljanja. Kao što je poznato, grčka filozofska misao u bitnome je utjecala na al-Fârâbîjevu filozofiju, prije svih Platon, Aristotel i Plotin, ali također bitnu ulogu, i ne manje važnu, za razvoj njegove filozofije imala je islamska teologija, kao i filozofska misao u ranom islamu. Upravo će al-Fârâbîjev odnos prema grčkim filozofima, te posebno prema vlastitoj duhovno-religijskoj tradiciji postati paradigma i ishodište Majmonidovih filozofskih promišljanja.

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

3.0 Majmonidova filozofija kao mjesto primjene i prihvaćanja al- Fârâbîjevih ideja

Uzimajući u obzir sve navedene činjenice, složit ćemo se s Lawrenceom Bermanom koji u naslovu svoga rada naznačuje da je Majmonid sljedbenik[18] al-Fârâbîja. Međutim, ovakva tvrdnja zahtijeva dodatno pojašnjenje, jer nam se na prvi pogled čini kako je Majmonid slijedio al-Fârâbîja u svim oblastima filozofskog, teološkog, pravnog i znanstvenog istraživanja kojima se bavi u svojim djelima. Međutim, ovdje je ipak riječ o karakterizaciji koju možemo samo djelomice prihvatiti ako se ispravno razmotre aspekti i utjecaji na Majmonidov opus. Na primjer, u oblasti prava, Majmonid ne slijedi al-Fârâbîja, već naprotiv, dosljedan je učenju Rabina, prihvaćajući fundamentalne principe njihove misli, kao i određene sistematske tendencije svojstvene kasno-antičkoj filozofiji. Nadalje, kao što je poznato, u medicini slijedi autoritet Galena[19], dok u okvirima filozofije

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

19 O tome koliko je Majmonid cijenio Galenov rad najbolje govore njegovi *Aforizmi o medicini*, koji zapravo predstavljaju svojevrsnu enciklopediju Galenove medicinske misli. Ne ulazeći u detalje ovog spisa, ipak je važno istaći da je riječ o jednom od najznačajnijih djela iz medicine koje je napisano u srednjem vijeku. Zahvaljujući latinskom i hebrejskom prijevodu, te naročito Majmonidovoj sposobnosti da svojim čitaocima prilagodi Galenovo učenje, ovo djelo je tijekom 13 . i 14. stoljeća znatno utjecalo na razvoj medicine diljem Europe. *Aforizmi o medicini* se sastoje od 25 rasprava i predstavljaju najduže Majmonidovo djelo o medicini nakon još uvijek neobjavljenog *Kompendija Galenovih knjiga*. Kako sam Majmonid tvrdi u uvodu svoga djela, on u ovoj raspravi namjerava povezati kratke odlomke preuzete iz otprilike 90 Galenovih tekstova. Pored toga, ovi odlomci se povezuju s nekolicinom navoda preuzetih od arapskih autora, poput Ibn Zuhra i Ibn Wafîda, kao i s njegovim vlastitim komentarima koji nesumnjivo potvrđuju odanost Galenu, ali istovremeno i kritiku čija je namjera odbacivanje dogmi u medicini, čak i ako potječu od Galena. Opširnije, o važnosti odnosa Galena i Majmonida u kontekstu medicine, te posebno o Majmonidovom razumijevanju i interpretacijih Galenovih djela, vidjeti, Gerrit Bos (2002): 'The Reception of Galen in Maimonides' *Medical Aphorisms*'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 77, *The Unknown Galen*, 139-152. O latinskim i hebrejskim prijevodima *Aforizama o medicini* i njihovu utjecaju na medicinu u Europi, vidjeti,

za Majmonida možemo reći da je primarno bio Aristotelov učenik, čije je ideje uglavnom upoznao kroz kasno-antičke komentare njegovih najznačajnijih djela. Osim toga, kao što tvrdi Berman, on je također bio pod velikim utjecajem određenih neoplatoničkih tendencija Ibn Sinina i al-Fârâbîjeva učenja[20], što je konstatacija s kojom se ne možemo u cijelosti složiti, s obzirom na uvjerljivu argumentaciju Miriam Galston koja odbacuje dominirajuću ulogu neoplatonizma u kontekstu al-Fârâbijeve filozofije[21]. Prije je riječ o neoaristotelijanskoj tendenciji koja prevladava u njegovu učenju, a koju će naslijediti i Majmonid, što potvrđuju brojna mjesta u njegovim spisima koja izravno povezuju učenja dvojice filozofa, najprije u području logike, te posebno kod tumačenja i objašnjenja onih tema koje su predstavljale glavni interes njegova filozofskog istraživanja, istovremeno smatrajući al-Fârâbîja najznačajnijim sljedbenikom i interpretatorom Aristotelove filozofije. Međutim, to nikako ne znači da je Majmonid bio lišen utjecaja neoplatonizma posredstvom al-Fârâbijevih, te u manjoj mjeri Ibn Sininh spisa, naročito kada je riječ o njegovim razmatranjima problema koja se odnose na posebnu ontologiju[22].

Ibid.,; Mauro Zonta (2005): 'Maimonides: Mediacal Aphorisms, Treatises 1-5. A Parallel Arabic-English Edition by Gerrit Bos'. *Aestimatio*, No.2, 1-6. Najznačajnije izdanje koje je posvećeno *Medicinskim aforizmima* priredio je Gerit Bos u nizu od sedam svezaka koje sadrži prvo cjelovito kritičko izdanje arapskog teksta, te prvi cjeloviti i bilješkama popraćen engleski prijevod koji se zasniva na originalu. Moses Maimonides (2004-2015): *Medical Aphosrisms*, Vol. 1-7: Treatises 1-25: A Parallel Arabic-English Edition. Editied, translated, and annotated by Gerrit Bos. (*Medical Work of Moses Maimonides*). Provo, UT: Brigham Young University Press

20 *Ibid*.; Općenito, o odnosu Majmonida prema svojim prethodnicima u oblasti filozofije, vidjeti, Shlomo Pines (1963): 'Translator's Introduction: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed.' U: Maimonides (1964): *Guide of the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press, pp. LVII-CXXXIV; Posebno, o utjecaju islamskih filozofa i Majmonidovom odnosu prema njihovom učenju, vidjeti, gore, bilješka 15.

21 O razumijevanju neoplatoničke pozadine al-Fârâbîjeve filozofije, vidjeti, Miriam Galston (1977): 'A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism'. *Journal of the History of Philosophy*, vol.15, br.1, 13-32.

22 Brojni filozofski, znanstveni, teološki i pravni izvori koji su utjecali na Majmonida, dosljedno odslikavaju kompleksnost njegova učenja, ali i specifičnosti njegova života, tj. kulturno-duhovnog prostora u kojem je stvarao svoja djela. Prema Louis-Germain Lévy-u i Danielu Bučanu, izvori Majmonidove misli, u najkraćem se mogu svesti na tradicionalnu judaističku literaturu koja uključuje *Bibliju*, aramejsku parafrazu *Biblije*, *Talmud* i *Midsrah*, zatim učenja židovskih teologa: Hâya,

Naime, ovdje treba jasno razgraničiti na koji način su ove dvije filozofske tradicije utjecale na oblikovanje Majmonidova učenja. Primarno, u kontekstu logike, etike, fizike i metafizike, Majmonid slijedi Aristotela u onoj mjeri koja nam dopušta da slobodno kažemo da je bio njegov učenik *par exellance*. U skladu s tim je i njegova preporuka za Samuela ibn Tibbona da, između ostalog, pročita aristotelijanski korpus komentara ako želi proniknuti u suštinu problema koji se nalaze u *Vodiču za one što dvoje*. Što se tiče islamskih filozofa, prije svih al-Fârâbîja i Ibn Sine, Majmonid ih je prvenstveno cijenio zbog njihovog aristotelijanizma u kojem je, kako kaže Alfred Ivry, očigledno prisustvo određenih neoplatoničkih ideja samo dodatno utjecalo na Majmonidovo divljenje prema ovim filozofima[23].

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

Aron ben Sargado, Ibn Ganah, Ben Hofni ha-Kohen, i drugi. Što se tiče grčkih autora, posebno treba izdvojiti Aristotela, Ptolomeja i Galena, dok se od arapskih autora izdvajaju Ibn Gâbir, Tâbit ibn Qurrä, Ar-Râzî, al-Gazâlî, al-Fârâbî, Ibn Bâgga, Ibn Tufayl i Ibn Rušd. Vidjeti, Daniel Bučan (2008-2009): 'Kako udružiti Aristotela i Abrahama – uvod u filozofijsko djelo Mosesa Majmonida', uvodna studija u knjizi: Majmonid (2008-2009): *Vodič za one što dvoje* I. – III. Zagreb: Demetra, XXII.

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

namjeru u njegovom iskazu o ovim filozofsko-religijskim temama, u onoj mjeri u kojoj je to činio neoplatonizam, ali i neoplatonički inspirirana djela iz islamskih izvora koja su mu bila dostupna[24].

Sukladno Bermanovoj argumentaciji, valja prihvatiti činjenicu da je Majmonid, pored toga što na području filozofije i znanosti slijedi spomenute učenjake, između ostalih i al-Fârâbîja, istovremeno njegov sljedbenik i na području odnosa religije, vjerskog prava, teologije i filozofije, što svakako daje poseban značaj njihovoj povezanosti[25]. Takav odnos između dvojice velikih filozofa prouzročio je nešto posebno, što dotad nije postojalo u srednjovjekovnoj filozofiji, naročito unutar filozofskih sustava koji su se razvijali tijekom tog perioda na području islamskog svijeta. Naime, kao što tvrdi Berman, riječ je o tome, da je Majmonid preuzeo al-Fârâbîjevo učenje o odnosu filozofije, religije, vjerskog prava i teologije, te ga potom primijenio na vlastitu religijsku tradiciju, tj. judaizam: „Bez sumnje, bilo je mnogo intelektualca koji su prihvatili al-Fârâbîjev stav i pokušali shvatiti islam i kršćanstvo iz svoje perspektive, ali nitko drugi u svojoj glavnoj raspravi (*Vodič*) nije pokušao detaljno primijeniti njegovu teoriju na određenu religijsku tradiciju.[26]"

Al-Fârâbî svoje učenje o odnosu filozofije i religije iznosi u raspravi *Knjiga o slovima*[27], te djelomično u *Knjizi o religiji*, gdje nastoji pokazati kako

---

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

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

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

27 U devetnaestom odjeljku drugog poglavlja *Knjige o slovima* koji nosi naziv: Vjera i filozofija u odnosu su prvotnosti i potonjosti, al-Fârâbî detaljno razmatra odnos filozofije i religije, kao i njihov postanak: „Budući da dokazivanje služi da se pomoću njega spoznaje, iz toga slijedi da dijalektičke i sofističke sposobnosti, te filozofija nepouzdanih mijenja i tobožnja filozofija nužno vremenski prethode istinitoj, to jest silogističkoj filozofiji. Religija, kad je u ljudskom posjedu – i općenito kad se njome teži poučavanju puka motriteljskim i djelatnim stvarima, koje se filozofiji otkrivaju u vidovima što uvjeravanjem ili zamišljanjem, ili oboma, postaju razumljivi – vremenski je potonja filozofiji. Umijeće *kalama* i

postoji uzlazna hijerarhija formi mišljenja koja je podijeljena u tri faze od kojih svaka ima odgovarajuću religiju koja može nastati. Ove tri faze zapravo odgovaraju al-Fârâbijevom razumijevanju razvoja grčke filozofije koji polazi od sofističkih i dijalektičkih sposobnosti, te filozofije zasnovane na mnijenju i pseudo filozofije nakon kojih se postepeno razvijala određena forma mišljenja, tj. silogistička filozofija čiji je najznačajniji predstavnik Aristotel. Dakle, sofističke i dijalektičke sposobnosti, kao i filozofija koja se zasniva na nepouzdanim mnijenjima, odnosno filozofija koja se zasniva na sofističkom načinu razmišljanja nužno vremenski prethode silogističkoj filozofiji. S druge strane, prema al-Fârâbîju, religija ako je objavljena ljudima[28], slijedi i vremenski je potonja filozofiji[29].

Na početku *Knjige o religiji*, al-Fârâbî daje opću definiciju religije koja je u najmanju ruku neuobičajena ili bolje i točnije rečeno jedinstvena, osobito kad je riječ o cjelokupnoj literaturi srednjovjekovne filozofije:

---

vjerskog prava također su joj vremenski potonji i slijede ju. I ako religija dolazi poslije drevne filozofije, bila ona nepouzdanog mnijenja ili tobožnja filozofija, onda i kalam i vjersko pravo dolaze poslije nje; i ne samo to, već je ona i različita od njih [...] Jasno je dakle da su umijeće *kalâma* i vjerskog prava potonji spram religije, da je religija potonja spram filozofije, da dijalektička i sofistička filozofija prethode silogističkoj filozofiji, i da filozofija općenito prethodi religiji onako kako korisnik sredstava u vremenu prethodi sredstvima." Al-Fârâbî (1999): *Kitâb al-Hurûf*: *Knjiga o slovima.* Zagreb: Demetra, 185-187.

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

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

„Religija se sastoji od mnijenja i djelovanja, koja su određena i ograničena odredbama koje je za zajednicu [30]ili grupu ljudi propisao njihov prvi vladar[31], nastojeći tako da kroz njihovo prakticiranje ovih mnijenja i radnji postigne određeni cilj s obzirom na njih ili pomoću njih.“ [32] Nakon religije vremenski dolaze teologija[33] i vjersko pravo[34], koji su joj u stvari podređeni i javljaju se kao njezino oruđe.

---

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

31 Ovdje se opet trebamo vratiti na al-Fârâbîjevo učenje o prvom poglavaru *Uzorite države*. Naime, pojam prvi poglavar ne znači da je on nužno vremenski prvi, već da je on uvijek prvi u rangu na osnovu svojih kvaliteta u odnosu na sve druge pripadnike zajednice. Stoga, on može biti vrhovni poglavar koji je utemeljitelj religije, ili njegov nasljednik koji ima potpunu moć kao zakonodavac. Vidjeti, Charles E. Butterworth (ed. and trans.) (2001): *Alfarabi-The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*. Ithaca and London: Cornell University Press, bilješka 1 (Charles Butterworth).

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

33 O al-Fârâbîjevom određenju teologije, vidjeti, Al-Fârâbî (2001b): 'Kitâb ihsâ' al-'ulûm: The Enumeration of the Sciences.' U: Charles E. Butterworth (ed. and trans.) (2001): *nav. djelo*, 80. Ako uzmemo obzir činjenicu da al-Fârâbî pod teologijom podrazumijeva dispoziciju na osnovu koje je ljudsko biće u stanju braniti određena stajališta i radnje koje je propisao posljednji Poslanik, te pobijati putem argumenata sve što se tome protivi istovremeno svrstavajući teologiju u red posebnih znanosti kao neodvojivi dio metafizike, onda je sasvim očigledno da metafizika i teologija u al-Fârâbîjevom filozofskom sustavu ne obuhvaćaju ista područja istraživanja, što al-Fârâbî još jednom potvrđuje svojim određenjem metafizike u *Kitâb al-Burhânu,* kada kaže da je njezin predmet univerzalnog karaktera, Vidjeti, Al-Fârâbî (1987): 'Kitâb al-Burhân.' U: M. D. Fakhry (ed.): *Al-Mantiq 'Inda al-Fârâbî: Kitâb al-Burhân wa-Kitâb Sharâ'it al-Yaqin: Ma'a Ta'lîq Ibn Bâjja 'Alâ l-Burhân.* Beirut: Dar al-Mashriq, 62. Cit. prema, Ilai Alon (2002): *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*. Vol. II, 580.

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

Analizirajući ovako zamišljenu strukturu, prvo ćemo uočiti uzlaznu putanju koja polazi od dijalektike i sofistike, te se postepeno uzdiže do silogističke filozofije koja zatim uvodi u postojanje kreposnu religiju iz koje onda proistječu teologija i vjersko pravo[35]. Poveznica između religije i filozofije je prvi poglavar koji je istovremeno filozof i državnik, te posjeduje potpuno znanje o filozofiji i javlja se kao utemeljitelj religije. Važno je također istaći da se filozofija nalazi na vrhu hijerarhijske strukture u kojoj religija ima podređenu ulogu. S druge strane, teologija i vjersko pravo javljaju se kao oruđe religije, što predstavlja još jedno bitno obilježje al-Fârâbîjeve filozofije koje je u suprotnosti s jednom od glavnih odrednica srednjovjekovnog mišljenja, tj. s poimanjem filozofije kao sluškinje teologije[36]. Upravo u ovome kontekstu, Majmonid postaje al-Fârâbîjev istinski sljedbenik tako što dosljedno preuzima ovako postavljenu hijerarhijsku strukturu, tj. al-Fârâbîjevo učenje o odnosu filozofije i religije.

U Majmonidovom najznačajnijem djelu *Vodič za one što dvoje*, al-Fârâbîjeva teorija razvoja filozofije i religije zauzima posebno mjesto kroz primjenu na određenu religijsku tradiciju, tj. judaizam, a kao posljedica navedene primjene, Musa a.s. se u njegovom učenju javlja kao al-Fârâbijev prvi poglavar uzorite države koji u svojoj osobnosti povezuje najviša dostignuća teorijske i praktičke djelatnosti[37]. Na kraju,

35 „Dijalektika i sofistika prethode filozofiji onako kako ishrana stabla prethodi plodu ili onako kako plodu prethodi cvijet na stablu. Religija prethodi kalamu i vjerskome pravu onako kako glavni korisnik uslužnika prethodi uslužniku i onako kako korisnik sredstva prethodi sredstvu.“ Al-Fârâbî (1999): *Knjiga o slovima*, 187.

36 Vidjeti, Lawrence V. Berman (1974): *Ibid*., 198.

37 Ovisno o kontekstu, Majmonid u Vodiču na više mjesta upotrebljava dva epiteta kada govori o Musa a.s.: glavar poslanika (sayyid al-nabî'în) i prvak među znalcima (sayyid al-'âlimîn). Na primjer: „A Izaija kaže, upozorujući na zaključivanje iz zvijezdâ: *Podignite oči i gledajete: tko je to stvorio?* A Jeremija isto tako kaže: *On stvori nebesa.* Abraham pak kaže: *Jahve Bog nebesa*. Glavar proroka pak kaže: *Po nebesima u pomoć ti jezdi, značenje čega smo objasnili.*“ Ili, na primjer, u drugom slučaju, Majmonid kaže: „Znaj da je prvak među znalcima, naš učitelj Mojsije, blagoslovljen bio, tražio dvoje, te da je dobio jedan isti odgovor na oba traženja.“ Usp. Majmonid (2009): *Vodič za one što dvoje* II. – III. Iz arapskog izvornika u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, II dio, odjeljak 24, 87; Majmonid (2008-2009): *Vodič za one što dvoje* I. Iz arapskog izvornika u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, I dio, odjeljak 54, 155. Ovakva karakterizacija u cijelosti odgovara al-Fârabîjevom opisu i poziciji prvog poglavara idealne države.

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

„Znano je da je Abraham, otac naš, blagoslovljen bio, odrastao u vjerskoj zajednici Sabejaca kojih je nauk da nema božanstva osim zvijezda. Kad te u ovom odjeljku obavijestim o njihovim knjigama – što su prenijete u arapski jezik te su danas u našim rukama – o njihovim drevnim ljetopisima, i kad ti iz njih otkrijem njihov nauk i njihovu povijest, pokazat će ti se jasno iz toga da oni izrijekom tvrde da su zvijezde božanstva i da je Sunce najviše božanstvo [...] No kad je *stup svijeta* (Abraham)[38] odrastao te mu postade jasno da postoji od tvari odvojeno božanstvo, koje nije ni tijelo niti moć u tijelu, i da sve zvijezde i nebeske kruglje jesu njegovi proizvod, te je shvatio besmislenost bajkâ na kojima je odrastao, stao je osporavati njihov nauk i prokazivati pogrešnost njihovih mnijenja. Javno je posvjedočio svoje neslaganje s njim, i – u ime Jahve, Boga Vječnog – jednim proglasom proglasio postojanje božanstva i postalost svijeta kao dijela toga božanstva [...] U našem velikom spisu *Misneh Torah* objasnili smo da je Abraham otac naš ta mnijenja počeo osporavati iznoseći dokaze i blagim miroljubivim propovijedanjem, pridobijajući uslugama ljude za pobožnost. A onda bî upućen Knez proroka (Mojsije)[39] te izvrši Abrahamov naum, naredivši da se tî poubijaju, da im se zametne trag...“[40]

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

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

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

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

društvu tj. islamskom svijetu. Ovaj disparitet se najbolje očituje kroz karakter njihova pisanja i upotrebu terminologije, koji su nerijetko usklađeni s namjenom određenog teksta.

Analizirajući al-Fârâbîjeva djela uvidjet ćemo da je on više bio sklon upotrebi filozofijskog nazivlja koje je posljedica prevođenja grčkih filozofskih tekstova u arapski jezik. Naime, al-Fârâbî je vrlo rijetko koristio terminologiju svojstvenu spisima tadašnjih islamskih teologa, ali i općenito diskursu koji je gotovo u cijelosti određen ishodištima i kompleksnošću islamskog vjerovanja. Na primjer, u *Uzoritoj državi* koja spada među ključne tekstove islamske filozofije, ali i u red najznačajnijih spisa srednjovjekovne filozofije uopće, tj. filozofske misli koja je duboko ukorijenjena u naslijeđu islamsko-hebrejsko-kršćanske religijske tradicije, arapska riječ za Boga u islamu, tj. Allah, nije upotrijebljena prije petnaestog poglavlja, kada al-Fârâbî kaže: „Veliki i uzvišeni Bog nadahnut će ga posredstvom Djelatnog uma, tako što će Djelatni um ono što se od blagoslovljenog i uzvišenog Boga izlijeva na nj, posredstvom stečenog uma izlijevati na njegov trpni um i na njegovu moć predočavanja."[41] I još samo jedanput kada u šesnaestom poglavlju govori o zabludjeloj državi[42].

Premda Richard Walzer smatra da al-Fârâbî izbjegava upotrebu islamskih termina kako bi svoje poglede učinio što je moguće univerzalnije prihvatljivima, a ne zbog straha od javne vlasti[43], ovdje možemo dodati još dva razloga koja idu u prilog takvoj pojavi. Kao prvo, al-Fârâbî se ovim postupkom vjerojatno nastojao udaljiti od jezičnog izraza islamskih teologa koje kritizira u svojim radovima. Pored toga, iako nam se naizgled može učiniti kontradiktornim, smatramo da

41 Al-Fârâbî (2011): *Mabâdi' Ârâ' Ahl Al-Madina Al-Fâdîla:Knjiga o počelima mnijenja građana uzorite države*. Tekst izvornika iz arapskog te komentar Richarda Walzera iz engleskog u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, 117.

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

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

je time al-Fârâbî ponovno želio istaći univerzalnost islama koja se ogleda u toleranciji i prihvaćanju nečeg što je strano i novo, uz uvjet da teži prema Istini, što je karakterizacija koju al-Fârâbî, pored islama, pripisuje i grčkoj filozofiji. Ako prihvatimo ovu pretpostavku, uz navedene činjenice, onda će nam al-Fârâbîjevo inzistiranje na stranoj terminologiji postati opravdano. Stoga, na primjer, njegova upotreba termina svojstvenih grčkoj filozofskoj tradiciji pomoću kojih često zamjenjuje arapski izraz za Boga, ne upućuje na herezu, već prije na univerzalnost islama i grčke filozofije, što je u suglasju s jednim od temeljnih određenja njegova učenja, naime, da svaka na svoj način, tj. filozofija i religija, otkrivaju i teže prema jednoj te istoj Istini.

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

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

filozofije, poput Olivera Leamana[44], Leo Straussa, Muhsina Mahdija i brojnih drugih autora koji su na tragu njihovih ideja.

Ne ulazeći u detalje ovog problema, što zahtijeva dodatni napor u smislu ozbiljne znanstvene studije, ovdje ćemo ukratko naznačiti o čemu je riječ. Odnos filozofije i religije, kako ovi autori pretpostavljaju, nije centralni problem islamske filozofije. Kao prvo, arapsko-islamski filozofi nisu nikada dovodili u pitanje istinitost religije niti su namjeravali poreći njezinu validnost, bilo da je riječ o kršćanstvu, judaizmu ili islamu, te su smatrali da je religija poput filozofije univerzalna, tj. da teži prema istom cilju, samo na drugačiji način. Stoga, filozofija i religija u svojim nastojanjima ne dolaze do različitih istina koje su u konačnici kontradiktorne, te predstavljaju ishodište njihovog navodnog sukoba. Takva pretpostavka prouzrokovala je pogrešnu interpretaciju islamske filozofije kod brojnih autora, koji su na osnovu toga zaključili kako su arapsko - islamski filozofi morali sakriti pravu istinu svojih učenja, jer se u osnovi radi o političkoj filozofiji koja je u svojoj suštini dovodila u pitanje istinitost religije, tj. Božjeg zakona, a takvo što bi ih odvelo u sigurnu smrt. Suprotno tome, arapsko – islamska filozofija nije politička filozofija *par excellence* kako se to uobičajeno pretpostavlja. Arapsko – islamske filozofe zanima filozofija kao filozofija, što svojim djelom posebno potvrđuju al-Fârâbî i Majmonid, koji su podjednako pokazivali interes za gotove sve filozofske i znanstvene discipline, a ne samo za razumijevanje odnosa

44 Iako i sam svojim djelom potvrđuje prihvaćanje ove pretpostavke, Oliver Leaman će u jednom od svojih radova ustvrditi kako su najveći krivci za ovo nerazumijevanje islamske filozofije Leo Strauss i njegovi sljedbenici. Prema njegovim riječima, ova pogreška proizlazi iz činjenice da je većina izdanja i prijevoda arapskih filozofskih tekstova koje su sačinili zapadnjaci često usmjerena na temu razumijevanja sukoba između religije i filozofije. Nadalje, u skladu sa stavovima Gutasa i Lemana, treba reći da je ovdje riječ o projekciji zapadnjačke preokupiranosti ovom temom na srednjovjekovnu islamsku kulturu, te je stoga, na osnovu ove preokupiranosti, pogrešno zaključiti da je ova tema bila glavni predmet interesiranja arapsko – islamskih mislilaca. Naime, radi se o tome da zapadnjaci, na osnovu vlastitih interesiranja, smatraju kako je sukob filozofije i religije centralno mjesto arapsko –islamske filozofije. Opširnije o ovim stavovima, vidjeti, Oliver Leaman (1980): 'Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a mistake?' *International Journal of Middle Eastern Studies,* No. 12, 525-538; Dimitri Gutas (2002): 'The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy.' British Journal of Middle Eastern Studies, Vol.29, No.1, 12 -13.

religije i filozofije. Ovaj odnos bitan je za al-Fârâbîja i Majmonida, ali samo u kontekstu poslanstava i Objave, koji su usko povezani s njihovim razumijevanjem dostizanja sreće, te ga nikako ne možemo smatrati jedinim predmetom interesiranja njihovih filozofskih učenja. Isključivo se razmatra tako što se religijski koncepti poput poslanstva nastoje objasniti jezikom filozofije, iz čega proistječe jedinstveni pokušaj sintetiziranja principa vlastite religijske duhovnosti s principima filozofije. Kao što smo naglasili, najočitiji primjer takvog pothvata predstavlja al-Fârâbîjeva ideja Prvog poglavara i upravo u tom smislu treba razumijevati sintagmu da je Majmonid sljedbenik al-Fârâbîja po pitanju odnosa religije i filozofije.

Uzrok ove pogrešne pretpostavke možemo naći i u netočnoj interpretaciji Ibn Rušdove rasprave koja govori o odnosu filozofije i religije[45]. Ibn Rušd nije samo istaknuti filozof, već je istovremeno i jedan od najznačajnijih pravnika u povijesti islama, te upravo ovaj odnos religije i filozofije razumijeva u kontekstu prava, postavljajući pitanje o tome da li je dozvoljeno, sa stanovišta Šerijata, slobodno se baviti filozofijom. Na osnovu pravnih normi proisteklih iz Šerijata, Ibn Rušd zaključuje kako ne postoje zakonske prepreke u bavljenju filozofijom. Dakle, za njega ovo nije filozofsko pitanje, već spada u domenu prava.

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

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

Drugi, ali ne manje bitan razlog predstavljaju političko – religijske okolnosti koje su u bitnome odredile Majmonidov životni put. Godine 1149., zbog vladavine dinastije Almohada čija je ideologija ugrožavala andaluzijske Židove, Majmonid napušta Kordobu[46], te narednih deset godina provodi na krajnjem jugu Španije. Konačno je napustio Andaluziju 1160. godine i otišao u Fez gdje provodi narednih pet godina, da bi potom, opet iz istih razloga, izbjegao u svetu zemlju. Međutim, zbog nesigurnosti i siromaštva svoj život nastavlja u Egiptu, točnije, vrlo kratko se zadržava u Aleksandriji iz koje na kraju odlazi u Fustat pored Kaira. Majmonid svoju punu afirmaciju kao liječnik, pravnik, teolog i filozof upravo doživljava u Egiptu gdje postaje i vođa židovske zajednice, tj. kairski rabin. Daleko od toga da je narav političko-religijskih okolnosti s kojima se Majmonid susretao tijekom svog života bila jednolična. Naime, četiri velika politička entiteta su dominirala njegovim životom. Sve do 1148. godine, Majmonid je u Kordobi živio pod vlašću dinastije Almoravida, koju su zatim u

46 Ovaj detalj predstavlja veoma bitnu povijesnu činjenicu koju su orijentalisti i suvremeni interpretatori islamske filozofije također zloupotrijebili, te je iskoristili za svoju već uvriježenu pretpostavku kako je islam u svoj osnovni protiv razuma, sklon misticizmu (u negativnom smislu te riječi), te u osnovi protiv filozofije i onih koji se bave filozofijom na bilo koji način, što je prema njihovom mišljenju dovelo do toga da su filozofi, poput Majmonida i Al-Fârâbîja morali sakriti pravu istinu svojih djela. Valja istaći, kako Majmonid nije protjeran iz Andaluzije zbog svojih filozofskih stavova, već zbog toga što je bio Židov. Još jedna potvrda toga je i činjenica da je Majmonid 1149. godine još uvijek bio dječak. Ne postoji niti jedan dokaz koji bi potvrdio stajališta ovih autora koji zastupaju tezu da islamski svijet predstavlja neprijateljsko okruženje za filozofiju. Čak i u slučaju Suhrawardija, koji se veoma često dovodi u vezu s tim, ne možemo takvo što potvrditi, zbog brojnih kontradikcija u izvješću o njegovoj tragičnoj smrti. Opširnije o kritici autora koji zastupaju ovu tezu, vidjeti, Dimtri Gutas (2002): nav. djelo; Gina Bonelli (2009): *Fârâbî's Virtuous City and the Plotinian World Soul: A New Reading of Fârâbî's Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madina Al-Fadila.* Ph.D. diss., Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 15 -21; O stavovima autora iz kojih se izvodi teza da je islam u svojoj suštini neprijateljski određen prema filozofiji, vidjeti, Charles Buttrworth (1972): 'Rhetoriic and Islamic Political Philosophy.' *International Journal of Middle East Studies*, No. 3, 187; Fauzi Najjar (1958): 'Al-Farabi on Political Science'. *The Muslim World,* vol. 48, br.2, 100. U: Fuat Sezgin (ed.) (1999): *Islamic Philosophy: Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fārābī, Texts and Studies*, vol.11, svz.5. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goeethe University, 362-371.; Muhsin Mahdi (1987): 'Al-Farabi.' U: Leo Strauss and Joseph Crosepy (eds.) (1987): *History of Political Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 208.

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

Svaka od ovih dinastija usko je bila povezana s određenom religijsko - pravnom školom u islamu[47], iz čijih je stavova i odluka neminovno proistjecao i različit odnos prema vjerskim manjinama, tj. u našem slučaju prema Židovima, što je u konačnici utjecalo na Majmonidovo učenje, te posebno na njegov status i poziciju, kako unutar vlastite zajednice, tako i u okvirima islamskog svijeta općenito. Sarah Stroumsa smatra da je, u tu svrhu, dovoljno usporediti Majmonidov status unutar vlastite zajednice s onim statusom koji su islamski filozofi njegove generacije imali unutar svojih zajednica. Za razliku od islamskih filozofa koji nisu bili vođe svojih zajednica, niti su imali veći politički autoritet, osim u slučajevima kada su im ga dodjeljivali vladari, Majmonid je bio neosporni vođa Židovske zajednice, te istovremeno, duhovni autoritet: „koji je oblikovao umove svojih sljedbenika."[48]

U Kairu je napisao i dovršio svoja najznačajnija djela, kao što su komentar *Mišne*, *Poslanica za jug*, *Mishneh Torah*, te *Vodič za one što dvoje* - koji je, kako kaže D. Bučan: „učinio Majmonida ne samo jednim od najvećih židovskih mislilaca, već mu je osigurao i mjesto među najvećim misliocima srednjeg vijeka i status jednog od velikana

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

48 *Ibid*., 265.

u povijesti filozofije uopće."[49] Osim toga što je uživao veliki ugled unutar židovske zajednice, te je ulagao dodatni intelektualni napor u očuvanju njezina jedinstva, Majmonid je bio interesantan i svojim kritičarima, koji su ga uglavnom optuživali za krivovjerje u vezi poricanja mogućnosti tjelesnoga uskrsnuća.[50] Za razliku od al-Fârâbîja čiji je intelektualni razvoj bio određen drugačijim okolnostima, Majmonid nikako nije sebi mogao dozvoliti pretjeranu upotrebu filozofskih termina svojstvenih grčkoj tradiciji. Uzimajući u obzir navedeno, takav bi pothvat dao dodatnu snagu njegovim kritičarima i njihovim optužbama za krivovjerje, prvenstveno zbog upotrebe nečeg što je strano i novo u odnosu na uvriježeni diskurs židovske tradicije. Istovremeno, iz istih razloga, afirmacija grčkog pojmovlja bi oslabila Majmonidovu obranu osnovnih načela judaizma, kao i obranu pozicije i jedinstva židovske zajednice unutar islamskog svijeta, koji su bili izloženi stalnim napadima, kako od strane vlastitih članova, tako i od pripadnika drugih vjerskih zajednica.

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

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

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

oslanjajući na vlastitu religijsku tradiciju, tj. Objavu. Dakle, ovdje je riječ o tome da al-Fârâbî i Majmonid slijede iste principe, te su njihova učenja usmjerena prema jednom cilju, čije je objašnjenje opravdano drugačije, s obzirom na okolnosti i vrijeme koje su svjedočili.

4.0 Zaključak

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

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

koju ćemo ovdje proširiti i na arapsko islamsku filozofsku tradiciju srednjeg vijeka. Radi se o tome da potraga za istinom o svijetu postaje religijska obaveza koja ohrabruje ove filozofe da posvete svoje živote u potrazi za znanjem o svijetu i Bogu, kako bi postigli svoj krajnji cilj.[51]

Također, na osnovu ovog istraživanja možemo zaključiti da su al-Fârâbîjevo učenje, njegov pristup problemima i način postavljanja pitanja imali presudnu ulogu u oblikovanju glavnih problema Majmonidove filozofije. Zapravo je al-Fârâbîjeva filozofija predstavljala neiscrpan izvor ideja za Majmonida, što je posebno izraženo u njegovom učenju o savršenstvu, čije objašnjenje predstavlja krajnji cilj Majmonidove filozofije. S druge strane, Majmonidovo učenje o savršenstvu pored svog ogromnog doprinosa u razvoju i razumijevanju ove problematike ujedno predstavlja potvrdu i najbolje objašnjenje al-Fârâbîjevih promišljanja o sreći.

LITERATURA

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

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

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

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

5. Al-Fârâbî (2011): *Mabâdi' Ârâ' Ahl Al-Madina Al-Fâdîla:Knjiga o počelima mnijenja građana uzorite države.* Tekst izvornika iz arapskog

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

te komentar Richarda Walzera iz engleskog u hrvatski preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra.

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

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

8. Berman, L. V. (1974): 'Maimonides, the Disciple of Alfarabi'. Israel Oriental Studies 4, 154-178. Repr. U: Joseph A. Bujis (ed.) (2001): *Maimonides: A Collection of Critical Essays.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 195-214.

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

10. Bos, G. (2002): 'The Reception of Galen in Maimonides' *Medical Aphorisms'. Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 77, The Unknown Galen, 139-152.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22. Mahdi, M. (1987): 'Al-Farabi.' U: Leo Strauss and Joseph Crosepy (eds.) (1987): *History of Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 206-228.

23. Maimonides, M. (1912): *Shemonah Peraqim: The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*. Edited and translated by Joseph I. Gorfinkle, New York: Columbia University Press.

24. Maimonides, M. (2004-2015): *Medical Aphosrisms, Vol. 1-7: Treatises 1-25*: A Parallel Arabic-English Edition. Editied, translated, and annotated by Gerrit Bos. (Medical Work of Moses Maimonides). Provo, UT: Brigham Young University Press.

25. Majmonid, M. (2008): *Vodič za one što dvoje* I. Zagreb: Demetra.

26. Majmonid, M (2009): *Vodič za one što dvoje* II i III. Zagreb: Demetra.

27. Najjar, F.M. (1958): 'Al-Farabi on Political Science'. *The Muslim World*, vol. 48, br.2, 94-103. U: Fuat Sezgin (ed.) (1999): *Islamic Philosophy:*

Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fārābī, Texts and Studies, vol.11, svz.5. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goeethe University, 362-371.

28. Pessin, S.: 'The Influence of Islamic Thought on Maimonides'. U: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), E. N. Zalta (ed.). http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/maimonides-islamic/.

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

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

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

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

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

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

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