AL-FÂRÂBÎ [1]

Deborah L. BLACK

Život i djela

Ono malo podataka o životu Abû Nasra al-Fârâbîja dolazi uglavnom od srednjovjekovnih arapskih biografa čiji rukopisi datiraju između četvrtog/desetog i sedmog/trinaestog stoljeća. Najraniji iskaz iz Ibn al-Nadîmovog (u. 380/990) Kitâb al-fihrista daje samo oskudne podatke o al-Fârâbîjevom životu; kasnija izvješća dodat će na ovu osnovu opsežne popise njegovih spisa, podatke o njegovim učiteljima i učenicima i nekoliko anegdota čija je vjerodostojnost upitna. [2]Al-Fârâbî je vjerovatno bio turskog podrijetla, rođen oko 257/870 u Fârâbu u Turkestanu. Iako su nam pojedinosti o al-Fârâbîjevom ranom obrazovanju prilično nepoznate, izvješća potvrđuju da je proučavao logiku kod kršćanskih učenjaka Yuhanne ibn Haylâna (u. 910) i Abû Bishr Matte (u. 940), jednog od prevoditelja Aristotelovih djela u arapski jezik. Budući da je Bagdadska škola bila glavni nasljednik u arapskom svijetu filozofskoj i medicinskoj tradiciji Aleksandrije, al-Fârâbîjeva povezanost s tim učiteljima oblikovala je jednu od najranijih veza između grčke filozofije i islamskog svijeta.[3] Al-Fârâbî je i sam naveden kao učitelj Yahye Ibn ‘Adîja (u. 974), još jednog od važnih kršćanskih prevoditelja i istaknutog logičara zahvaljujući vlastitom doprinosu ovoj disciplini. Također se navodi da je al-Fârâbî

---

1 Prevedeno iz: Deborah L. Black (1995): ’Al-Fârâbî’. U: S. H. Nasr and Oliver Leaman (eds.), History of Islamic Philosophy (part I), Teheran: Arayeh Cultural Institute, 178-198.

2 Al-Fârâbîjevo puno ime je Abû Nasr Muhammad ibn Muhammad Tarkhân ibn Awzgalugh (ili Ûzlug) al-Fârâbî. Glavne srednjovjekovne biografije iz kojih proizlaze podaci o njegovom životu su: Ibn al-Nadîm (u. 380/990) (1970): 599-602, 629-31; al-Mas‘ûdî (u. 345/956) (1960): 39-41; Sâ‘id ibn Ahmad ibn Sâ‘id al-Taghlibi (u. 463/1070) (1985): 137-40; Ibn Abî Usaybi‘ah (u. 668/1269/70) (1965): 92-4, 318, 604-9; Ibn Khalikân (u. 680/1282) (1969-1971), 5: 154-7; al-Bayhakî (u. 565/1170) (1946): 30-5; Ibn al-Qiftî (u. 646/1248) (1903): 277-9. Za prikladne sažetke ovih podataka vidjeti Walzer (1965): 778-9, također, Walzer, Introduction to al-Fârâbî (1985): 2-5; Fakhry (1983): 107-9; i Madkour (1963): 450-2.

3 O Bagdadskoj školi, vidjeti, Meyerhoff (1930).

predavao logiku gramatičaru Ibn al-Sarrâju, koji je zauzvrat uputio al-Fârâbîja u znanost o arapskoj gramatici (Ibn Abî Usaybi'ah (1965): 606; Zimmermann, Introduction to al-Fârâbî (1981a): cxviii-cxxii). Iako postoje brojne anegdote kasnijih biografa o al-Fârâbîjevoj smrti i poznim godinama njegova života, njihova povijesna točnost je upitna[4]. Izgleda da je al-Fârâbî iz Bagdada otišao za Siriju 330/942, putujući u Damask i Halep, a možda i Egipat, između 330/942 i 337/948. Potom se vratio u Damask, gdje je umro 339/950.

Iz popisa radova koje navode srednjovjekovni biografi, al-Fârâbîjev filozofski opus čini se da je bio ogroman, s više od stotinu djela koja su mu pripisana. Ako su ovi popisi koji se navode točni, samo je mali dio al-Fârâbîjevih spisa sačuvan. Mnogi od njih su tek nedavno postali dostupni u suvremenim izdanjima, pa se tumačenje al-Fârâbîjevog djela kontinuirano revidira. Daleko je najveći dio al-Fârâbîjevih spisa posvećen logici i filozofiji jezika. Uistinu, nekolicina srednjovjekovnih biografa spominje al-Fârâbîjevu sposobnost logičkog razmišljanja kao temelj njegovog velikog priznanja, dok filozof i povjesničar Ibn Haldûn (732/1332-808/1406) tvrdi da je al-Fârâbî prvenstveno zbog svojih postignuća iz logike nazivan „drugi učitelj" (al-mu'allim al-thânî), drugi, u odnosu na Aristotela (Nasr (1985): 359-60). Osim njegovih logičkih spisa, koji uključuju komentare o Aristotelu i samostalne rasprave, al-Fârâbî je također opširno pisao o političkoj filozofiji i filozofiji religije koju je smatrao granom političke filozofije, metafizici, psihologiji i prirodnoj filozofiji[5].

---

4 Vidjeti Walzer, Introduction to al-Fârâbî (1985): 2-5 za sažetak ovih anegdota; uvjerljivi argumenti protiv njihove povijesnosti nalaze se u Mahdi (1990): 693-4, 705-7, 712-13.

5 Znanstvenim tumačenjima al-Fârâbîjevih metafizičkih i psihologijskih gledišta napisanih prije sredine dvadesetog stoljeća mora se pristupiti s oprezom zbog pripisivanja al-Fârâbîju brojnih rasprava za koje se vjeruje da su ih napisali Ibn Sina ili jedan od njegovih kasnijih sljedbenika. Ovi spisi uključuju Fusus al-hikâm (u al-Fârâbî (1890); vidjeti Georr (1941-6) i Pines (1951)); Ta'liqât fi'hikmah (u al-Fârâbî (1927); vidjeti Michot (1982)); Zinûn al-kabîr al yûnânî (u al-Fârâbî (1927); vidjeti Druart (1987a): 25 n. 9); i Ithbât al-mufâriqat (u al-Fârâbî (1927); vidjeti Madkour (1963): 452). Rasprava 'Uyûn al-masâ'il i s njom povezana rasprava Da'âwî qalbiyyah također su sumnjive autentičnosti (vidjeti Cruz Hernández (1950-1); Rahman (1958): 21-2), iako u posljednje vrijeme Lameer zagovara vraćanje 'Uyûna kao izvorno al-Fârâbijevog spisa (Lameer (1994): 24-30). Međutim, Rahmanovi argumenti protiv ovog teksta ostaju uvjerljivi. Marmura (1985): 347 i Lameer (1994): 33-43, također su doveli u pitanje autentičnost Kitâb al-jam'

Logika, filozofija jezika i epistemologija

Al-Fârâbîjevi spisi o logici i filozofiji jezika uključuju neovisne komentare Aristotelovog Organona, kao i samostalne rasprave. U prvoj kategoriji al-Fârâbî je sačinio cijeli niz epitoma Organona, uključujući, kao što je bio običaj od vremena aleksandrijskih komentatora, Porfirijeve Isagoge i Aristotelovu Retoriku i Poetiku (al-Fârâbî 1959; 1971a; 1986-7). Također je napisao veliki komentar Aristotelovog spisa O tumačenju (al-Fârâbî 1960a; 1981a). Njegovi epitomi nisu podroban instrumentarij za egzegezu aristotelijanskih tekstova, niti su samo njihovi sažetci, već preuzimaju svoju cjelokupnu organizaciju i nadahnuće od Aristotela, razvijajući vlastita tumačenja aristotelijanske logike i filozofske tradicije koja je iz nje proizišla. Od njegovih osobnijih spisa, Kitâb al-hurûf („Knjiga o slovima», al-Fârâbî 1969b) i Kitâb al-alfâz al-musta'malah fi'l-mantiq („Knjiga o iskazima koji se koriste u logici"), također su u značajnoj mjeri posvećeni logičkim i jezičnim temama, naglašavajući potrebu razumijevanja odnosa filozofske terminologije s običnim jezikom i gramatikom[6].

Jedan od najvažnijih problema al-Fârâbîjevih logičkih spisa je precizno određivanje odnosa između filozofske logike i gramatike običnog jezika. Povijesna stvarnost uvoza filozofije u arapski iz stranog jezika i kulture, tj. drevne Grčke, kao i prateće poteškoće uzrokovane potrebom za izumom filozofskog rječnika na arapskom jeziku, učinili su ovo pitanje od najveće važnosti za najranije arapske filozofe, uključujući i al-Fârâbîjeve učitelje i učenike. Osim toga, jezični fokus većine aristotelijanske logike stvorio je teritorijalne sporove s praktičarima autohtone znanosti arapske gramatike, koji su bili zabrinuti da interes filozofa za grčku logiku nije bio ništa drugo nego pokušaj da gramatika grčkog zamijeni gramatiku arapskog jezika. Al-Fârâbîjevi logički i lingvistički spisi predstavljaju jedno od najsustavnijih nastojanja za usklađivanjem tih konkurentskih pristupa proučavanju jezika.

---

bayna ra'yay al-hakîmayn Aflâtûn al-ilâhî wa-Aristûtâlîs (al-Fârâbî 1960b), djela u kojem se potvrđuje tradicionalna neoplatonska tema identiteta Aristotelovog i Platonovog učenja, i jedinog teksta u kojem al-Fârâbî tretira tobožnju Aristotelovu teologiju (zasnovanu na Plotinovim Eneadama, 4-6) kao izvorno aristotelijanski tekst.

6 Za opće rasprave o al-Fârâbîjevoj logici u povijesnom kontekstu vidjeti Abed (1991), Elamrani-Jamal (1983), Eskanasy (1988), Gätje (1971), Hasnawi (1985), Langhade (1981) i Zimmermann u al-Fârâbî (1981a).

U svojim spisima posvećenim lingvistici, al-Fârâbî podržava koncepciju logike kao neku vrstu univerzalne gramatike koja čini dostupnim za upotrebu ona pravila koja se moraju slijediti kako bi ispravno prosuđivali na bilo kojem jeziku. S druge strane, gramatika je uvijek ograničena na pružanje pravila utvrđenih konvencijom za korištenje određenog jezika određene kulture. Kao što al-Fârâbî navodi u poznatom odlomku iz spisa Ihsâ al-'ulum („Klasifikacija znanosti"), „ovo je umijeće (logike) analogno gramatici, jer je odnos logike prema umu i pojamninama poput odnosa gramatike prema jeziku i izrazima. To jest, na svako pravilo za izraze koje nam daje znanost o gramatici, postoji odgovarajuće pravilo za pojamnine koje nam daje znanost o logici" (al-Fârâbî (1968b): 68). Tvrdeći tako da su logika i gramatika dvije različite, pravilima utemeljene znanosti, od kojih svaka ima svoju vlastitu domenu i predmet istraživanja, al-Fârâbî nastoji uspostaviti logiku kao zasebno filozofsko izučavanje jezika koje nadopunjuje, prije nego li se suprotstavlja tradicionalnoj gramatičkoj znanosti. Iako logika i gramatika ostaju različite i zasebne znanosti, al-Fârâbî također tvrdi da logičar i filozof ovise o gramatičaru zbog njegove sposobnosti artikuliranja njihovih doktrina u idiom određenog naroda. Stoga „umijeće gramatike neophodno je za upoznavanje i upozoravanje na načela umijeća (logike)" (al-Fârâbî (1987): 83; Black (1992):48-56). Al-Fârâbîjev Kitâb al-alfâz predstavlja pokušaj provedbe ove suradnje između logike i gramatike. Međutim, ovo djelo ilustrira opseg nezavisnosti od konvencionalnih gramatičkih ograničenja koji logičar još uvijek zadržava u al-Fârâbîjevoj shemi. Dok tekst započinje izjavom o potrebi razvrstavanja arapskih riječca uz logički upadljive redove, nastavlja sa smionom tvrdnjom da je klasifikacija riječca koju nude arapski gramatičari neadekvatna u tu svrhu, što prisiljava al-Fârâbîja da posudi temeljnu gramatičku teoriju iz djela grčkih gramatičara, tj. tvrdnjom koja vjerovatno jedva da će umiriti prvake arapske gramatike (al-Fârâbî (1968a): 48; Black (1992): 77-83).

Kitâb al-hurûf pokazuje još jedan aspekt al-Fârâbîjeva pristupa filozofiji jezika[7]. Započinje s opširnom klasifikacijom arapskih riječca u odnosu na Aristotelove kategorije. Rasprava o pojedinačnim riječcama zauzvrat istražuje odnose između popularne upotrebe ovih pojmova u ne-filozofskom arapskom jeziku i izmjena kojima su podvrgnuti

7 Naslov rasprave obično se prevodi kao Knjiga o slovima, iako je Knjiga o riječcama jednako moguć. Za studije o ovome tekstu vidjeti Arnaldez (1977), Vajda (1970), Mahdi (1972b).

prilikom preobrazbe u tehničke filozofske pojmove (al-Fârâbî (1969b): 61-130; opširnije, o izučavanju al-Fârâbîjeva razumijevanja jawhara („supstancije"), vidjeti, Druart (1987b). Drugi dio teksta predstavlja raspravu o podrijetlu jezika, povijesti filozofije, i odnosu između filozofije i religije. Jedan od ciljeva ove rasprave je smještanje općenitije lingvističke rasprave u povijesni i antropološki kontekst, objašnjavajući kako jezik sam po sebi nastaje i kako se grana u popularne i tehničke oblike. Tema odnosa filozofije i religije također je određena lingvističkim pojmovima. Religija se smatra izrazom filozofske istine u popularnom jeziku, koristeći oruđa koja pružaju logičke vještine retorika i poetika. Postoji i normativna strana ove rasprave, u mjeri u kojoj ona predstavlja idealni scenarij za razvoj filozofskog rječnika iz običnog jezika i za uspostavljanje religije prikladne za prevođenje plodova te filozofije natrag u popularne pojmove. U odlomcima koji su namijenjeni da prizovu povijesnu stvarnost islamskog susreta s grčkom filozofijom, al-Fârâbî također identificira i rangira niz mogućih odstupanja od idealnog razvojnog obrasca u kojem niti filozofija niti religija naroda ne proizlazi iz njegovog autohtonog lingvističkog i logičkog razvoja; oni su umjesto toga uvezeni iz druge kulture (ibid.: 131-61). Al-Fârâbî se u trećem i posljednjem poglavlju Kitâb al-hurûfa vraća na filozofsku terminologiju nudeći razrađenu klasifikaciju upitnih riječca, njihove upotrebe u različitim vrstama filozofskog istraživanja i njihova odnosa prema vrstama objašnjenja koje nude Aristotelova četiri uzroka (ibid.: 162-226).

Iako je veliki dio al-Fârabijevog logičkog opusa posvećen lingvističkim temama, on je također dao važan doprinos formalnijim aspektima logike, kao što su silogistika, teorija demonstracije i srodni epistemološki problemi. Prevladavajuća karika u al-Fârâbîjevoj logici i epistemologiji je usvajanje hijerarhijskog tumačenja silogističkih umijeća (uključujući retoriku i poetiku), u kojoj je demonstracija identificirana kao odgovarajuća metoda filozofije, a sve ostale metode su religirane u status oruđa za komunikaciju koja nije filozofska. Ova je karika najočitija u onim al-Fârâbîjevim spisima gdje odjekuje logička teorija aleksandrijskih komentatora, premda je također usko povezana s osobnim poučavanjem al-Fârâbîja da je religija popularna imitacija filozofije čija oruđa nisu demonstrativna umijeća (Black (1990): 1-19, 31-51, 63-71, 78-94).

Izvrstan sažetak ovog hijerarhijskog pristupa dan je u sljedećoj izjavi koja se nalazi u poglavlju o logici al-Fârâbîjeve Klasifikacije znanosti:

Četvrti (dio logike) sadrži pravila kojima se testiraju demonstrativne tvrdnje, pravila koja se odnose na one stvari iz kojih je satkana filozofija, i sve zbog čega njena aktivnost postaje najpotpunija, najizvrsnija i najprikladnija..... A četvrti dio je najsmioniji od njih, istaknut u dostojanstvu i autoritetu. Logika traži svoju suštinsku namjeru samo u ovom četvrtom dijelu, dok je ostatak njenih dijelova izumljen samo zbog njega.

(al-Fârâbî (1968b): 87-9)

Nadalje, al-Fârâbî identificira dvije glavne uloge za ova ne-demonstrativna umijeća: da djeluju kao oruđe za održavanje četvrtog dijela u svojoj ispravnoj funkciji, te da pružaju zaštitne mjere koje će čuvati demonstratora od pogreške.

Bilo bi, međutim, pogrešno shvatiti stav izražen ovim tekstom kao tačan odraz al-Fârâbîjevog općeg pristupa bilo demonstraciji ili preostalim umijećima, tj. dijalektici, retorici i poetici. Kada al-Fârâbî zasebno razmatra svako od ovih umijeća, njegova su gledišta daleko složenija i čini se da dopuštaju ne-demonstrativnim umijećima da igraju integralnu, a ne perifernu ulogu unutar filozofije. Na početku svoje rasprave Kitâb al-jadal („Knjiga o dijalektici"), na primjer, al-Fârâbî nastoji pokazati kako funkcije dijalektike služe i podupiru filozofiju, identificirajući pet načina na koje dijalektika pridonosi postizanju demonstrativne spoznaje: (1) nudeći podučavanje umijećima argumentacije; (2) pružanjem početne izloženosti načelima pojedinih demonstrativnih znanosti; (3) osvještavanjem očiglednih i urođenih načela demonstracije, posebno za fizičke znanosti; (4) razvijanjem umijeća korisnih za komunikaciju s masama; i (5) opovrgavanjem sofistike (al-Fârâbî (1986-7), 3: 29-38). Iako sve ove funkcije i dalje odražavaju opću koncepciju dijalektike kao pedagoške i pomoćne vještine, širina doprinosa koji su navedeni ovim popisom, a posebice uključivanje druge i treće funkcije, čini se da uzdiže dijalektiku od statusa puke sluškinje do de facto partnera s demonstracijom u filozofskim nastojanjima.

Al-Fârâbîjeve retoričke i poetske teorije pokazuju slično razumijevanje zasebnosti ovih umijeća. U slučaju njegove poetike, al-Fârâbî je jedan od prvih islamskih autora koji je odredio poetski

diskurs jedinstvenim epistemološkim ciljem koji se razlikuje od ciljeva svih ostalih logičkih umijeća, takhyîl, prizivanje predodžbene slike nekog predmeta (al-Fârâbî (1968): 83-5; (1959): 92-5). Ova teorija predodžbenog prizivanja postat će kamen temeljac kasnijih islamskih tumačenja poetske imitacije i kroz svoju psihologijsku utemeljenost, koja je opisana u sljedećem odjeljku, postala je sredstvo kojim se može objasniti emocionalna i spoznajna privlačnost poezije i poetskog diskursa, te utvrditi njihova uloga u poslanstvu i religiji[8]. U svojim raspravama o retorici al-Fârâbî čini sličan napor da objasni jedinstveno epistemološko obilježje retoričkog uvjeravanja kao ovisno o onome što al-Fârâbî naziva „pristankom na prijedloge koji su široko prihvaćeni na prvi pogled" (fi bâdi' al-ra'y), zasnivajući svoje objašnjenje na detaljnoj analizi uloge društvenog konsenzusa i početne racionalne intuicije u svakodnevnim vjerovanjima ljudi. Al-Fârâbî čak proširuje svoje analize na formalne aspekte retorike, nudeći objašnjenje kako krnji oblik retoričkog silogizma i primjer argumenata odražavaju svojstvene epistemološke ciljeve retorike, i doprinose njenoj korisnosti u komuniciranju s masama, čije su formalne logičke sposobnosti samo početničke (al-Fârâbî (1971a); za dodatno proučavanje al-Fârâbîjeve retorike, vidjeti Aouad (1992), Black (1990): 103-79, Butterworth (1984): 111-19).

Naposljetku, u razmatranju uloge ne-demonstrativnih umijeća u okviru filozofskih nastojanja, bilo bi dobro uočiti al-Fârâbîjevu tvrdnju iz njegovog spisa Tahsîl al-sa'âddah („Dostizanje sreće"): „Da bi netko bi istinski savršen filozof, mora posjedovati oboje, teorijske znanosti i sposobnost da ih iskoristi za dobrobit sviju u skladu s njihovom sposobnošću" (al-Fârâbî (1981b): 89; (1969a): 43). Al-Fârâbî, slijedeći Platona, smatra da svi istinski filozofi imaju zadatak pokušati prenijeti svoju filozofiju drugima, i da je taj zadatak ključan za ispunjenje filozofskog ideala. Iz toga proizlazi da su umijeća retorike, poetike i dijalektike, u onoj mjeri u kojoj predstavljaju glavno sredstvo komuniciranja s masama, sastavni dio filozofije i neophodan dodatak demonstrativnoj znanosti.

Al-Fârâbîjeva teorija demonstracije usredotočuje se na analizu uvjeta koji moraju biti zadovoljeni za stjecanje znanosti ili znanja ('ilm = grčki epistêmê). Kao i ostali islamski aristotelijanci koji će ga

8 Za dalja razmatranja o al-Fârâbîjevoj poetici, vidjeti Black (1989 i 1990), Galston (1988), Heinrichs (1978) i Kemal (1991).

slijediti, al-Fârâbî temelji ovu analizu na razlici između dva osnovna spoznajna čina, konceptualizacija (tasawwur) i pristanak (tasdîq). Prvi čin je takav po kojemu shvaćamo jednostavne pojmove, a kada je to potpuno ili savršeno, omogućava nam da izdvojimo bit predmeta koji je zamišljen. Drugi čin, čin pristanka, proizlazi iz prosudbe istine ili laži, a kada je savršen ili potpun, donosi određeno znanje. Ova dva spoznajna čina su zauzvrat identificirana kao ciljevi koji se traže definicijama i demonstrativnim silogizmima, dvjema glavnim temama koje su obrađene u Aristotelovoj Drugoj analitici, tako da analize uvjeta za potpunu konceptualizaciju i pristanak postaju glavni predmet al-Fârâbîjevog tumačenja koje slijedi Aristotelovu teoriju demonstracije (Kitâb al-burhân, u al-Fârâbî (1986-7), 4: 19-22, 45).

Važan aspekt ove interpretacije su al-Fârâbîjeva razmatranja izvjesnosti koja karakterizira savršen pristanak. Al-Fârâbî određuje apsolutnu izvjesnost u pogledu onoga što sada nazivamo znanjem drugog reda, tvrdeći da izvjesnost uključuje oboje (1) uvjerenje da istina na koju smo pristali ne može biti drugačija; i (2) uvjerenje, k tome, da nikakvo drugo uvjerenje nije moguće. (Al-Fârâbî dodaje da ovaj proces zapravo može ići do u beskonačnost) Ukratko, izvjesnost ne zahtijeva samo puko poznavanje da je nešto takvo kakvo jest, već i našu spoznaju da to znamo (al-Fârâbî (1986-7) 4:20). Odredivši tako izvjesnost, al-Fârâbî je u stanju osloboditi ovaj pojam od tradicionalno obvezujuće interpretacije, dopuštajući time postojanje obje, nužne izvjesnosti, u kojoj uviđamo da nešto ne može biti drugačije u bilo kojem trenutku nego što jest; i izvjesnosti koja nije nužna, a koja je zapravo izvjesnost „samo u nekom (određenom) trenutku". Nužna izvjesnost zahtijeva predmet koji postoji nužno i nepromjenjivo; izvjesnost koja nije nužna to ne zahtijeva: „Nužna izvjesnost i nužno postojanje su promjenjivi u značenju, jer ono što je potvrđeno da je nužno izvjesno jest i nužno postojeće" (ibid.: 22)[9].

Unatoč tome što je proširio pojam izvjesnosti, al-Fârâbî se slaže s Aristotelom da se demonstracija u najstrožem smislu odnosi samo na stvari koje se mogu znati s nužnom izvjesnošću. Međutim, al-Fârâbî je dodao novu dimenziju teoriji demonstracije koja uzima u obzir subjektivni element unutar izvjesnosti – svjesnost i saznanje o tome

9 Pored rasprave u Kitâb al-burhânu, al-Fârâbi je također napisao kratki neovisni rad na ovu temu, nazvan Sharâ'it al-yaqin („Uvjeti izvjesnosti", u al-Fârâbî (1986-7) 4:97-104).

da znamo – kao i tradicionalniji objektivni element ukorijenjen u nužnosti i nepromjenjivosti znanog predmeta[10].

Psihologija i filozofija uma

S izuzetkom njegovog djela Risâlah fi'l-'aql („Rasprava o intelektu"), al-Fârâbî nije ostavio nikakve samostalne rasprave o filozofskoj psihologiji ili filozofiji uma. Njegovi stavovi o ovim temama sadržani su u njegovim metafizičkim i političkim spisima. Najpodrobniji prikaz njegovih pogleda o ljudskoj duši javlja se u Mabâdî' Arâ' Ahl al-madînah al-fadilah („O principima mnijenja građana uzorite države"), gdje al-Fârâbî prihvaća aristotelijanski pristup psihologiji. Glavne moći duše identificirane su kao moći hranjenja, osjeta, predočivanja i razbora; One su hijerarhijski poredane jedna prema drugoj, a unutar svake postoje „vladajući" i „podređeni" element. Al-Fârâbî ne odvaja glavnu moć osjeta kao zasebnu moć, već je jednostavno tretira kao vladajuću moć unutar osjetilnog dijela duše, „u kojoj se sustječe sve što zamjećuju (petora osjetila) zajedno" (al-Fârâbî (1985): 166-9)[11]. Niti al-Fârâbî ima neku doktrinu o „unutarnjim osjetima" koja bi objedinila njegovo viđenje glavne moći osjeta, moći predočivanja i pamćenja, i ne spominje ništa poput moći koju će kasnije Ibn Sina (Avicena) nazvati „procjenom" (wahm)[12]. Poput Aristotela, on smješta fiziološko sjedište glavne moći osjeta i moći predočivanja u srce, što predstavlja tradiciju koju će kasniji filozofi – naklonjeni učenju o unutarnjem osjetu – mijenjati u svijetlu Galenove fiziologije, stavljajući organe tih moći u mozak. Kada je riječ o apetitivnim činidbama duše, al-Fârâbî ih gleda kao usko povezane s činidbama odgovarajućih spoznajnih moći koje ih podupiru. Stoga, za svaku spoznajnu moć – osjeta, predočivanja i razbora – težnja prema zamijećenome predmetu prirodno nadilazi njihove činidbe zamjećivanja. Al-Fârâbî izdvaja moć težnje kao izvor svih osjetilnih i razumnih voljnih činidbi, ali to ne služi objašnjenju

10 Za raspravu o drugim aspektima al-Fârâbîjevog tretiranja aristotelijanske demonstracije, vidjeti Galston (1981).

11 Usp. Al-Fârâbî (2011): Knjiga o počelima građana uzorite države. Tekst izvornika iz arapskog te komentar R. Walzera iz engleskog u hrvatski preveo Daniel Bučan, Zagreb: Demetra, 73 (prim.prev.).

12 Ovaj pojam se jedino pojavljuje u spornim raspravama 'Uyun al-masâ'il i Fusûs al-hikam.

stvarnog nastanka želje. Radije, ona prvenstveno djeluje kao pokretačka snaga kojom duša kontrolira tijelo, omogućujući joj da traži ono što duša zamjećuje kao poželjno i da odmakne od onoga što zamjećuje kao štetno.

Al-Fârâbîjevo gledište o moći predočivanja zaslužuje posebnu pažnju zbog uloge koja je pripisana predočivanju u poslanstvu i proricanju. Prema al-Fârâbîju, moć predočivanja (takhayyul, istovjetno Aristotelovoj fantaziji) je ona koja zadržava i sudi, i odgovorna je za oboje, za zadržavanje osjetnina nakon što iščeznu iz osjetila i za kontrolu nad njima tako što ih sastavlja i razdvaja jedne od drugih kako bi obrazovala nove osjetnine (ibid.: 168-9). Ovim dvjema činidbama al-Fârâbî dodaje treću činidbu, onu imitacije (muhâkâh), koristeći arapski izraz istovjetan mimesisu kao što je korišteno u Aristotelovoj Poetici. Ovom sposobnošću, moć predočivanja je u stanju predočiti predmete pomoću drugih osjetnina[13] i tako proširiti mogućnost predočivanja koja ide iznad osjetilne zamjedbe kako bi obuhvatila oponašanje tjelesnih temperamenata, emocija i želja, pa čak i nematerijalne stvarnosti. Ova oponašateljska sposobnost predočivanja daje psihologijsku utemeljenost al-Fârâbîjevoj tvrdnji u njegovim logičkim spisima da umijeće poetike ima za svoj cilj prizivanje činidbi predočivanja, takhyil. U kontekstu psihologije, al-Fârâbi je također koristi za objašnjavanje poslanstava i proricanja. Da bismo shvatili ovo objašnjenje, međutim, mora se najprije razumjeti al-Fârâbîjev koncept moći razbora i proces umne spoznaje.

Al-Fârâbijev prikaz sposobnosti i stupnjeva koji karakteriziraju umnu spoznaju pripada tradiciji tumačenja Aristotelova spisa O duši koja seže do grčkih komentatora. Unutar ove tradicije, Aristotelovi prilično slobodni opisi u spisu O duši, 3.4 i 5 o umu koji „postaje sve" i umu „koji čini sve" dobivaju standardne oznake „potencijalni (trpni)" i „djelatni" um[14]. Trpni um je identificiran kao sposobnost unutar pojedine ljudske duše; djelatni um, međutim, razmatra se kao nematerijalna, vječna supstancija koja funkcionira kao djelatni, pokretački uzrok čovjekovog poimanja, omogućujući misaono izdvajanje općih pojmova iz pojedinačnih stvari.

13 Usp. Al-Fârâbî (2011) (prim. prev.).

14 Često su ovi pojmovi dati kao „mogući" i „aktivni". U raspravi Madînah fâdilah, al-Fârâbî također koristi aleksandrijski pojam „tvarni um" kao sinonim za potencijalni um.

Pored trpnog i djelatnog uma, ova tradicija je također identificirala niz različitih faza između trpnosti i aktualizacije unutar čovjekovog uma, pridajući im vlastite oznake. U al-Fârâbîjevoj psihologiji, ovaj razvoj je polučio četiri različita značenja za pojam „um" (‘aql)[15]: (1) trpni um[16] (al-‘aql bi›l-quwwah); (2) aktualizirani um (al-‘aql bi'l-fi‘l); (3) stečeni um (al-‘aql al-mustafâd); i (4) djelatni um (al-‘aql al-fa“âl). Slijedeći Aleksandra Aforodizijskog, al-Fârâbî poistovjećuje trpni um sa suštom raspoloživošću za izdvajanje oblika ili suština spoznatog predmeta iz njihovih odgovarajućih osjetnina. Kako ovaj trpni um stječe pojamnine, prelazi iz sušte trpnosti u aktualitet, i tako postaje drugi tip uma, aktualni um. Proces aktualiziranja pojamnina je naravno postepen, koji ima za cilj stjecanje svih pojamnina i svih znanosti dostupnih ljudskom znanju. Kada u konačnici um dostigne ovaj cilj (koji vjerovatno samo nekolicina može dostići), on gubi sve preostale tragove trpnosti, i tako postaje čisti oblik i čista aktualnost. Jer, prema Aristotelovim načelima nešto je pojamnina do stupnja da je to oblik ili aktualnost, i samo u ovom trenutku um ostvaruje punu sposobnost samospoznaje. Ovo, dakle, označava postignuće trećeg stupnja uma, a to je stečeni um. U ovoj fazi, pošto je postao potpuno aktualiziran, individualni ljudski um dostiže stupanj sličan onom ostalih nematerijalnih umnosti, uključujući djelatni um, i postaje takav ili po vrsti sličan njima. Kao posljedica toga, sada je sposoban razmatrati ne samo sebe i pojamnine koje je stekao iz materijalnih stvari, nego i djelatni um i druge odvojene, nematerijalne umnosti (al-Fârâbî (1985): 196-207, 240-5; (1948): 12-32 i (1973): 215-20; također vidjeti Davidson (1972): 134-54; Jolivet (1977)). Ova krajnja konsekvenca doktrine o stečenom umu potvrđuje se, uz samo male varijacije, u svim al-Fârâbîjevim postojećim raspravama o umnoj spoznaji, a također je podrazumijevaju i eshatološke teorije njegove političke filozofije (o čemu će biti riječi kasnije u odjeljku „Praktička filozofija"). Međutim, treba spomenuti proturječne stavove koje iznose kasniji filozofi poput Ibn Tufaila, Ibn Bâğğe, i Ibn Rušda (Averroesa), koji nam govore da je u komentaru Aristotelove Nikomahove etike al-Fârâbî odbacio mogućnost spoznajnog sjedinjenja ili „povezanosti" (ittisâl) s djelatnim umom (vidjeti, Pines (1972)). Tačnije, prema Ibn Rušdu, al-Fârâbî odbacuje ontološku preobrazbu koju ova doktrina izgleda

15 Ovo su poddiobe značenja „uma" unutar psihologije, što je samo jedno od šest identificiranih značenja pojma u Risâlah fi'l-‘aql.

16 Usp. Al-Fârâbî (2011) (prim. prev.).

zahtijeva, tj. tvrdnju da bi, kroz umni razvoj, stvoreno i propadljivo smrtno ljudsko biće moglo postati vječna i nepropadljiva odvojena umnost (Ibn Rušd (1953): 433, 481, 485). Na koji način bi al-Fârâbî pomirio ovu tvrdnju s doktrinama izloženim u njegovim sačuvanim djelima, i da li ova tvrdnja predstavlja al-Fârâbîjevo zrelo i promišljeno gledište o tom problemu, mora ostati otvoreno pitanje, kako god, s obzirom na žalosni gubitak njegovog komentara Nikomahove etike.

U pozadini al-Fârâbîjeva učenja o stečenom i djelatnom umu, te moći predočivanja, sada se mogu opisati psihološki aspekti njegove teorije poslanstva. Prema al-Fârâbîju, poslanstvo u svojim raznovrsnim ispoljenjima je ishod međudjelovanja uma i oponašateljskih sposobnosti moći predočivanja. Ono što čini poslaničku spoznaju jedinstvenom nije njen umni sadržaj po sebi, jer to jednako pripada filozofu i poslaniku; istinsko poslanstvo, kao i istinska religija koja se temelji na poslanstvu, je simbolizacija i oponašanje jednih te istih istina do kojih se u filozofiji dolazi pomoću pouzdanog dokaza i umne spoznaje. Međutim, svi poslanici posjeduju, uz svoje umne sposobnosti, dar osobite pronicljivosti moći predočivanja. Ovaj dar omogućava njihovim predodžbama da prihvate izlijevanje/proistjecanje ili emanaciju pojamnina iz djelatnog uma, emanaciju koja je obično rezervirana za samu moć razbora. Budući da po svojoj prirodi predodžbena moć ipak ne može primati izdvojene pojamnine kao izdvojene, poslanik koristi oponašateljske sposobnosti predodžbene moći kako bi predočio ove pojamnine u konkretnoj, simboličkoj formi. Na ovaj način, poslanik može prenijeti, pod krinkom osjetnih slika, mnogo široj, ne-filozofskoj javnosti ono što je obično dostupno samo odabranoj nekolicini ljudi koji mogu postići razinu stečenog uma (al-Fârâbî (1985): 210-21, 240-7; također vidjeti Rahman (1958), Walzer (1962), Macy (1986), Daiber (1986b).

Metafizika

Al-Fârâbîjeva metafizička učenja postavila su određene interpretativne poteškoće suvremenim učenjacima, ne samo zbog pripisivanja gore spomenutih djela za koje se sada općenito vjeruje da odražavaju avicenijansko učenje, već i zbog dvosmislenosti stava koji on zauzima u svojim izvornim spisima prema aristotelijanskoj i neoplatoničkoj metafizici. Nedavno istraživanje je pokazalo da

al-Fârâbî veoma pažljivo izbjegava spominjanje neoplatoničke emanacijske metafizike u svojim iskazima o aristotelijanskoj filozofiji, i da, s izuzetkom rasprave Kitâb al-jam' („Harmonizacija mnijenja Platona i Aristotela"), on nikada ne tretira tobožnju Aristotelovu teologiju kao izvorno djelo. Najprihvatljivije tumačenje al-Fârâbîjeve metafizike u svjetlu ovih promatranja jest ono koje je nedavno predložila Druart, tvrdeći da je al-Fârâbî osobno zagovarao emanacijsku kozmologiju koja je srž neoplatonizma, čak i onda kada je prepoznao da nije aristotelijanska. Ukratko, emanacija je usvojena kako bi popunila prazninu koju je al-Fârâbî smatrao da je izostavljena Aristotelovim neuspjehom da dovrši svoj iskaz u dijelu metafizike koji obuhvaća teologiju ili božansku nauku, u kojoj su prikazani uzročni odnosi između božanskih i prirodnih bića (Druart 1987a).

Promatrano iz ove perspektive, al-Fârâbîjeve emanacijske teorije čine sastavni dio njegovog doprinosa raspravi unutar islamske filozofije o prirodi i opsegu metafizike i njenog odnosa prema prirodnoj filozofiji. Al-Fârâbîjev utjecaj na daljnja zbivanja u ovom području potvrđuje se u dobro poznatoj epizodi iz Ibn Sinine autobiografije, u kojoj Ibn Sina govori kako je pročitao Aristotelovu Metafiziku četrdeset puta, a ipak ostao zbunjen njenom svrhom. Tek nakon što je slučajno naišao na primjerak al-Fârâbîjeve kratke rasprave Fî aghrâd al-Hakîm fî kitâb al-hurûf („O namjerama Aristotelove Metafizike") njegova dvojba je konačno razriješena. Iako Ibn Sina izričito ne pokazuje točno kako al-Fârâbîjeva izuzetno kratka rasprava rješava njegovu nedoumicu, čini se da je Ibn Sina bio impresioniran al-Fârâbîjevim primjedbama glede odnosa između Aristotelove Metafizike i teologije ili „božanske nauke" (al-'ilm al-ilâhî). Jer al-Fârâbî otvara svoju raspravu napominjući da, iako je aristotelijanska metafizika često opisana kao „božanska znanost", tekst je zapravo posvećen proučavanju bitka i njegovih principa i svojstava, a ne proučavanju božanskih, odvojenih supstancija. Al-Fârâbî primjećuje da su mnogi čitatelji zbog toga bili zbunjeni, očekujući da čitav tekst bude posvećen Bogu, duši i umu, uvidjeli su da ove teme nedostaju, osim u knjizi Lambda (Gutas (1988): 238-42). Al-Fârâbî zatim nastavlja s prikazom shvaćanja metafizike kao univerzalne znanosti koja proučava temeljna svojstva bića kao bića. On potvrđuje da je teologija uistinu dio ove znanosti, ali ne kao njen primarni predmet, nego samo u mjeri u kojoj je „Bog princip apsolutnog bića" (al-wujûd al-mutlaq) (al-Fârâbî (1890): 34-7, prevedeno u Gutas (1988): 240-2).

U ovim korekcijama onoga što on smatra prethodno pogrešnim tumačenjima Aristotelove Metafizike, al-Fârâbî potvrđuje da je božanska znanost doista važan dio metafizike, priznajući da je tek mali dio Aristotelovog teksta – samo jedna knjiga – posvećen ovoj temi. Možda je to razlog zašto al-Fârâbî izjavljuje na kraju svoje rasprave Falsafah Aristûtalîs („Aristotelova filozofija") da „mi ne posjedujemo metafizičku znanost" ((1961a): 133; (1969a): 130; cf. Druart (1987a): 35). No glavna doktrina neoplatoničke metafizike poznata al-Fârâbîju, teorija emanacije, ima kao središnju tačku božanska bića i njihove uzročne veze sa sublunarnim svijetom. Upravo je to doktrina koja pruža metafizičke temelje za al-Fârâbîjeva dva najvažnija djela, al-Madînah al-fâdilah i al-Siyâsah al-madaniyyah („Upravljanje državom"), koje je također poznato kao Mabâdi' al-mawjûdat („Principi bićâ") zbog svojih metafizičkih dijelova.

Teorija emanacije koju al-Fârâbî zagovara u ovim djelima počiva na dva stupa ptolomejske geocentrične kozmologije i božanske metafizike. Kozmologija pruža okvir za emanaciju. Svemir je promatran kao niz koncentričnih sfera: najviša sfera, nazvana Prva nebesa; sfera zvijezda stajaćica; i sfere Saturna, Jupitera, Marsa, Sunca, i konačno, Mjeseca. Teorija emanacije koja objašnjava nastajanje svemira iz Boga temelji se na različitim izvorima. U svojoj osnovi ova teorija predstavlja radikalni odmak od Aristotela, po kojem Bog nije tvorbeni uzrok samog bitka (wujûd) svih ostalih bića, već samo prvi uzrok kretanja u svemiru. Međutim, mnoga svojstva al-Fârâbîjevog emanacijskog Boga su aristotelijanska: Bog je jedan, nematerijalan, vječan i nužna činidba. Međutim, ono što je najvažnije, Bog je kod al-Fârâbîja okarakteriziran kao um čija je glavna činidba samorazumijevanje, ponavljajući tako Aristotelovo poimanje Božje činidbe kao „mišljenje mišljenja" (nôesis noêseos). U al-Fârâbîjevoj shemi, Božja umna činidba je ta koja zasniva Božju ulogu kao stvoritelja svemira. Kao rezultat Božjeg samopoimanja, dolazi do proistjecanja ili emanacije (fayd) drugog uma iz Boga. Poput Boga, ovaj drugi um karakterizira činidba samopoimanja; pored toga, mora poimati i samog Boga. Zahvaljujući tome što poima Boga, iz njega nužno proizlazi treći um; a zbog toga što poima sebe sama, nužno uvodi u postojanje nebesku sferu koja mu odgovara, Prva nebesa. Al-Fârâbî zatim ponavlja ovaj dijadični obrazac emanacije za svaku sferu u kozmologiji i njen odgovarajući um, dostižući ukupno deset odvojenih

umnosti od Boga.[17] Kraj emanacijskog procesa je naš vlastiti sublunarni svijet čiji odgovarajući um nije ništa drugo nego djelatni um poznat iz Aristotelove De Anima (al-Fârâbî (1985): 88-107; (1964): 47-8, 52-3).

Kroz svoj vrhunac u djelatnom umu, al-Fârâbîjevo usvajanje neoplatoničke metafizike emanacije pruža sredstva kojima aristotelijanska filozofija može biti smještena u sustavniji okvir od onoga što Stagiraninovi vlastiti spisi dopuštaju. Jer u aristotelijanskim okvirima, prirodna filozofija uključuje proučavanje psihologije: stoga jedno i isto biće, djelatni um, predstavlja gornju granicu fizike i donju granicu metafizike. Tako emanacija omogućuje al-Fârâbîju ne samo da popni jaz između teoloških i ontoloških elemenata unutar metafizike, već i da uspostavi vezu između teorijskih znanosti metafizike i fizike, što nije jasno naznačeno kod Aristotela.

Praktička filozofija

Jedinstvo koje al-Fârâbî uspostavlja između teorijskih znanosti metafizike i psihologije također se odražava u al-Fârâbîjevoj psihologiji koja, zajedno s logikom, predstavlja glavni fokus njegovih filozofskih spisa. Dok je ostatak al-Fârâbîjeve filozofije uglavnom aristotelijanskog karaktera, nadopunjen neoplatoničkim elementima koji su već spomenuti, al-Fârâbîjeva politička filozofija je platonička, i odražava Platonov ideal zasnivanja političke filozofije na metafizičkim temeljima. Stoga, dva glavna al-FârâbIjeva djela o političkoj filozofiji – Siyâsah madaniyyah i Madînah fâdilah – također u cijelosti izražavaju njegove metafizičke stavove. Premda al-Fârâbî posvećuje određenu pozornost u ovim i drugim djelima praktičke filozofije etičkim pitanjima kao što su praktička mudrost, moralne vrline i prosuđivanje, al-Fârâbîjev interes uglavnom je usmjeren na političku teoriju, prvenstveno na zahtjeve uzorite države i njenog vladara, te na pitanje odnosa između filozofije i religije unutar takve države[18].

17 Korištenje dijadičnog modela odvaja al-Fârâbîja od ranijih neoplatoničkih mislilaca, te kasnije i od Ibn Sine, koji koriste trijadične modele kako bi iskazali emanaciju različitih racionalnih duša koje svakog nebeskog tijela. Al-Fârâbî ne odvaja dušu kao pokretača sfere od svog intelekta. Vidjeti, na primjer, al-Fârâbî (1964): 34-5; 53.

18 Postoje brojne studije al-Fârâbîijeve praktičke filozofije, uključujući Butterworth

U svom radu Tahsîl al-sa'âdah („Dostizanje sreće") al-Fârâbî se zalaže za stvarno i konceptualno poistovjećivanje pojmova filozofa, zakonodavca i Imama, te tvrdi da raznolikost religijskih i filozofskih oznaka ne odražava ništa više doli drugačija isticanja različitih aspekata iste stvarnosti. To znači, u dobrom Platonovom maniru, da oni koji ne pokušavaju primijeniti svoje teorijsko savršenstvo na praktička i politička nastojanja ne mogu tvrditi da su istinski filozofi: takvi ljudi ostaju onim što al-Fârâbî naziva „uzaludnim" ili beskorisnim filozofima. S obzirom na potrebu prenošenja ove filozofije općoj populaciji, takav filozof po svoj prilici mora posjedovati retoričke, poetičke i predodžbene sposobnosti, te tako ispuniti i uvjete poslanstva iznesene psihologijskim dijelovima al-Fârâbîjevih političkih spisa (al-Fârâbî (1981b): 89-97, (1969a): 43-9; cf. Mahdi (1972a): 188-92).

Međutim, al-Fârâbi smatra da je idealni spoj poslanstva i filozofije, religijskog i političkog vodstva, te moralne i teorijske vrline u jednom vladaru nešto što se rijetko događa u političkoj praksi[19]. Kao rezultat, sklad između filozofskih i religijskih uvjerenja je teoretski moguć, ali zahtijeva vrlo specifičan povijesni razvoj i ispunjenje ovih idealnih uvjeta, što nije jednostavno, a možda je čak i nemoguće, ostvariti u praksi (al-Fârâbî (1969b): 152-7). Stoga, obje glavne al-Fârâbîjeve političke rasprave također opisuju vrste odstupanja od uzorite države koja se mogu dogoditi, slijedeći model Platonove rasprave o uzoritim i poročnim političkim ustrojstvima iz Države. Al-Fârâbî klasificira države koje su oprečne idealnoj političkoj zajednici u tri opće kategorije: neznabožačke, izopačene i zabludjele države, unutar kojih postoji nekoliko različitih vrsta. Ono što je zajedničko svim neznabožačkim državama je neuspjeh da shvate istinsku prirodu čovječanstva, njegovo mjesto u kozmosu i stoga njegov prirodni cilj. U svom nepoznavanju čovjekove teleologije, neznabožačke[20] države umjesto istinskog cilja koji razaznaje filozofija slijede neku drugu lažnu svrhu. Al-Fârâbî izdvaja sljedeće vrste neznabožačkih država: (1) nužne države, čiji je cilj puki opstanak; (2) države niskosti, koje

(1983): 226-30, Daiber (1986a), Mahdi (1975a i 1975b) i Strauss (1945 i 1957). Najopsežnija studija je Galston (1990).

19 Al-Fârâbî dozvoljava da nekoliko vladara udruže svoje različite talente ako se ne može pronaći osoba koja posjeduje sve osobine koje su neophodne za uzoritog vladara (1985): 286-329.

20 Usp. Al-Fârâbî (2011) (prim.prev).

teže postizanju bogatstva; (3) države iskvarenosti, koje postoje samo radi osjetilnih zadovoljstava; (4) timokratske države, čiji je cilj slava i čast; (5) tiranske države, u kojima je glavni cilj moć i dominacija nad drugim; (6) demokratske države, u kojima ne postoji motivirajući cilj, nego svaki građanin ostaje tražiti ono što on ili ona misle da je najbolje. Izopačene ili zabludjele države su one koje posjeduju ili su nekoć posjedovale nekakvu vrstu znanja o čovjekovoj istinskoj svrsi, ali ipak ne uspijevaju slijediti to znanje. Izopačene države su one u kojima je uzoriti cilj namjerno napušten zbog nekog drugog cilja, dok su zabludjele države one u kojima vladar osobno posjeduje istinsko znanje o krajnjem cilju koji bi njegova država trebala slijediti, ali on obmanjuje građane tako što prikazuje lažne slike i predstave tog cilja. Najzad, al-Fârâbî također posvećuje pozornost onima koje naziva „korovom" u uzoritim državama, tj. ljudima koji, zbog nedostatka sposobnosti ili drugih temeljnih motiva, nastanjuju uzoritu državu i prilagođavaju se njenim zakonima, ali osobno ne sudjeluju u njenim ciljevima (al-Fârâbî (1964): 74-108, Mahdi and Lerner (1963): 35-56; (1985): 228-59)[21].

Iako je očigledno da je jedna od svrha gore navedene klasifikacije poročnih država obrazovati filozofe kako bi im omogućili da postanu uzoriti vladari uzorite države, al-Fârâbîjevo usredotočenje na pravilno razlučivanje istinskog čovjekovog cilja kao glavnog obilježja uzorite države podsjeća nas da je krajnje nastojanje njegove političke filozofije osigurati u što većoj mjeri ispunjavanje uvjeta za sreću kod svih ljudi. Iz tog razloga al-Fârâbî zaključuje klasifikaciju država i građana razmatranjem sreće u eshatološkom smislu, prema kojem se nagrada i kazna u životu poslije smrti tumače u skladu s al-Fârâbîjevim uvjerenjem da se ljudska sreća u konačnici sastoji u sjedinjenju s djelatnim umom koje se postiže kada se dostigne razina stečenog uma[22]. Samo će građani uzorite države biti u mogućnosti postići taj cilj i time opstati nakon smrti kada se njihove aktualizirane umne duše odvoje od svojih tijela. Al-Fârâbî naznačuje da ova besmrtnost nije osobna, budući da tijelo, princip numeričke različitosti unutar

21 Al-Fârâbî također detaljno opisuje prirodu lažnih vjerskih uvjerenja koja su u osnovi neznabožačkih i zabludjelih pogleda na ljudsku svrhu u al-Fârâbî (1985): 286-329.

22 Naravno, izvještaji o al-Fârâbîjevim stavovima u njegovom izgubljenom komentaru Nikomahove etike učinili su tumačenje ovih odlomaka problematičnim.

ljudske vrste, više nije prisutno, stoga će i „različitosti duša jednako biti neodređene u broju" (1985: 264-5).

Oni koji su živjeli u neznabožačkim državama neće biti kažnjeni u zagrobnom životu, jer njihovo neznanje nije kažnjivo: oni će jednostavno biti uništeni kao prirodna posljedica njihovog neuspjeha da aktualiziraju svoje umne moći, što je uvjet za opstanak duše nakon smrti. Isto vrijedi i za građane koje su zavarali vođe zabludjelih država. Kazna u zagrobnom životu je rezervirana za građane izopačenih država i vladare zabludjelih država, koji su posjedovali znanje o krajnjem cilju, ali su to namjerno odbacili kako bi slijedili druge ciljeve. Njihova kazna se sastoji od jednostavnog trajanja njihovih pokvarenih želja nakon smrti, želja koje zbog svoje tjelesne ukorijenjenosti više ne mogu biti ispunjene i tako vječno muče svoje posjednike (al-Fârâbî (1985): 258-77)

Al-Fârâbîjev kasniji utjecaj

Slika koja proizlazi iz raznolikosti al-Fârâbîjevih spisa je impresivna. Al-Fârâbîjeva logička i epistemološka dostignuća, koja su tek nedavno izašla na vidjelo, imaju moderan prizvuk: njegov interes za pažljivu lingvističku analizu što je osnovno oruđe filozofske preciznosti, te njegovo širenje i izoštravanje standarda pomoću kojih se znanje mjeri i procjenjuje, imaju snažnu sličnost s nedavnim trendovima u filozofiji, osobito unutar angloameričkog svijeta. Ali kod al-Fârâbîja ovi su interesi jednako bili ishod osebujnih povijesnih okolnosti kao i njegova politička i metafizička učenja. Odražavali su potrebu za ozbiljnim rješavanjem ponekad konkurentskih tvrdnji između filozofije i religije, te nastojanja da se pronađe utočište za filozofiju i njen diskurs u arapskom i islamskom miljeu. Al-Fârâbîjev interes za vrstama racionalnosti, retoričkim figurama i argumentacijom, te o odnosima običnoga i filozofskog jezika, sastavni su dio njegovog odgovora na ovaj povijesni izazov, iako sami po sebi ostaju filozofski važni.

Lingvistička senzibilnost koju al-Fârâbî pokazuje, zatim njegov interes da filozofiju prenese širokom spektru publike, te njegova pažljiva nastojanja da prilagodi grčku filozofsku tradiciju islamskom kontekstu, predstavljaju obilježja al-Fârâbîjevih spisa koja pomažu

objasniti veliko poštovanje koje su iskazali kasniji filozofi u islamskoj, hebrejskoj, te u manjoj mjeri kršćanskoj tradiciji. Ukazali smo na značaj koji Ibn Sina otvoreno pridaje al-Fârâbîju u metafizici; Ibn Rušd i njegovi sljedbenici, andaluzijski filozofi također smatraju al-Fârâbîja ključnim autoritetom, naročito u logici, psihologiji i političkoj filozofiji. U hebrejskoj filozofskoj tradiciji Mojsije Majmonid daje al-Fârâbîju najviše pohvale među svim njegovim prethodnicima, ponovno u oblasti logike: „Što se tiče logike, dostatno je proučiti samo djela al-Fârâbîja. Sva su njegova djela izvrsna. Treba ih proučiti i shvatiti. Jer, uistinu, on je veliki čovjek" (Introduction to Moses Maimonides (1963): LX). Iako su na latinskom Zapadu, al-Fârâbîjevi tekstovi bili u manjoj mjeri prevođeni nego spisi Ibn Sine i Ibn Rušda, djela poput njegovog Ihsâ' al-'ulûma i Risâlah fi'l-'aqla bili su od središnje važnosti u ranoj transmisiji aristotelijanske misli, te su kršćanskim misliocima dali prvi uvid u bogatstvo novog filozofskog materijala koje je uslijedilo.

LITERATURA

Primarni izvori

Al-Bayhaqî, Abû al-Hasan 'All ibn Zayd (1946) Tarîkh hukamâ' al-Islâm, ed. M. Kurd Alî (Damascus).

Al-Fârâbî (1890) Alfarabi's philosophische Abhandlungen, ed. F. Dieterici (Leiden).

Al-Fârâbî (1927) Rasâ'il al-Fârâbî (Hyderabad).

Al-Fârâbî (1948) Risâlah fi'l-'aql ed. Maurice Bouyges (Beirut).

Al-Fârâbî (1959) "Kitâb al-shi'r li-Abi Nasr al-Fârâbî" ed. Mushin Mahdi, Shi'r, 3: 91–6.

Al-Fârâbî (1960a) Sharh al-Fârâbî li-Kitâb Aristûtâlîs fi al-'ibârah, ed. W. Kutsch and S. Marrow (Beirut).

Al-Fârâbî (1960b) Kitâb al-jam' bayn ra'yay al-hakîmayn Aflâtun al-ilâhi wa-Aristûtâlîs, ed. Albert Nader (Beirut).

Al-Fârâbî (1961a) Falsafah Aristûtâlîs, ed. M. Mahdi (Beirut).

Al-Fârâbî (1964) Alfarabi's Political Regime: Al-Siyâsah al-Madanîyah also Known as The Treatise on the Principles of Being, ed. F. M. Najjar (Beirut).

Al-Fârâbî (1968a) Kitâb al-alfâz al-musta'malah fi'l-mantiq, ed. Muhsin Mahdi (Beirut).

Al-Fârâbî (1968b) Ihsâ' al-'ulûm, ed. Uthman Amin, 3rd ed. (Cairo).

Al-Fârâbî (1969a) Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle, trans. M. Mahdi (Ithaca).

Al-Fârâbî (1969b) Al-Farabi's Book of Letters (Kitâb al-Hurûf): Commentary on Aristotle's "Metaphysics", ed. Muhsin Mahdi (Beirut).

Al-Fârâbî (1971a) Al-Farabi: Deux ouvrages inédits sur la rhétorique, ed. and trans. Jacques Langhade and Mario Grignaschi (Beirut).

Al-Fârâbî (1973) "The Letter Concerning the Intellect", trans. A. Hyman, in A. Hyman and J. J. Walsh (eds) Medieval Philosophy: the Christian Islamic and Jewish Traditions, 2nd ed. (Indianapolis): 215–21.

Al-Fârâbî (1981a) Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De interpretatione", ed. and trans. F. W. Zimmermann (Oxford).

Al-Fârâbî (1981b) Tahsîl al-sa'âdah, ed. Jafar Al Yasin (Beirut).

Al-Fârâbî (1985) Al-Farabi on the Perfect State: Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdî' Arâ' Ahl al-Madînah al-Fadilah, ed. and trans. Richard Walzer (Oxford).

364

Al-Fârâbî (1986-7) Al-Mantiq 'ind al-Fârâbî, ed. Rafiq al-'Ajam and Majid Fakhry, 4 vols (Beirut).

Al-Fârâbî (1987) Kitâb al-tanbîh 'alâ sabîl al-sa'âdah, ed. Jafar Al Yasin (Beirut).

Ibn Abl Usaybi'ah (1965) 'Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba ed. N. Rida (Beirut).

Ibn Khallikân (1969-71) Wafayât al-a'yân, ed. I. Abbas, 7 vols (Beirut).

Ibn al-Nadîm (1970) The Fihrist of al-Nadîm, trans. B. Dodge, 2 vols (New York).

Ibn al-Qiftî (1903) Tarîkh al-Hukamâ' ed. J. Lippert (Leipzig).

Ibn Rushd (Averroes) (1953) Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros, ed. F. S. Crawford (Cambridge, Mass.).

Ibn Sâ'id al-Taghlibî, Sâ'id ibn Ahmad (1985) Tabaqât al-umam, ed. H. Bû'alwân, (Beirut).

AJ-Mas'ûdî (1960) Al-Tanbîh wa'l-ishrâf trans. S. M. Stern, "Al-Mas'ûdî and the Philosopher al-Fârâbî", in S. M. Ahmad and A. Rahman (eds) Al-Mas'ûdî Millenary Commemoration Volume (Aligarh): 28–41.

Moses Maimonides (1963) The Guide for the Perplexed, trans. S. Pines (Chicago and London).

Sekundarni izvori

Abed, S. B. (1991) Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi (Albany).

Aouad, M. (1992) "Les Fondements de la Rhétorique d'Aristote reconsidérés par Fârâbî, ou le concept de point de vue immédiat et commun", Arabic Sciences and Philosophy, 2: 133–80.

Arnaldez, R. (1977) "Pensée et langage dans la philosophie de Farabi (à propos du Kitab al-huruf)", Studia Islamica, 45: 57—65.

Black, D. L. (1989) "The 'Imaginative Syllogism'" in Arabic Philosophy: a Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor", Mediaeval Studies, 51: 242–67.

Black, D. L. (1990) Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy (Leiden).

Black, D. L. (1992) "Aristotle's Peri hermeneias in medieval Latin and Arabic philosophy: logic and the linguistic arts", in R. Bosley and M. Tweedale (eds), Aristotle and His Medieval Interpreters, Canadian Journal of Philosophy, suppl. vol. 17: 25–83.

Butterworth, C. E. (1983) "Ethics in Medieval Islamic Philosophy", Journal of Religious Ethics, 11: 224–39.

Butterworth, C. E. (1984) "The Rhetorician and his Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's Rhetoric", in Michael Marmura (ed.), Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani (Albany): 111–36.

Cruz Hernandez, M. (1950-1) "El 'Fontes quaestionum' ('Uyûn al-masâ'il) de Abû Nasr al-Fârâbî", Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age, 25-6: 303–23.

Daiber, Hans (1986a) The Ruler as Philosopher: a New Interpretation of al-Farab's View (Amsterdam and New York).

Daiber, Hans (1986b) "Prophetie und Ethik bei Fârâbî (Gest. 339/950)", in Ch. Wenin (ed.) L'Homme et son univers au moyen age, vol. 2 (Louvain): 729—53.

Davidson, H. A. (1972) "Alfarabi and Avicenna on the active intellect", Viator, 3: 109-78.

Druart, Th. A. (1987a) "Al-Farabi and Emanationism", in John F. Wippel (ed.) Studies in Medieval Philosophy (Washington DC): 23–43.

Druart, Th. A. (1987b) "Substance in Arabic Philosophy: al-Farabi's Discussion", Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 61: 88–97.

Elamrani-Jamal, A. (1983) Logique aristotélicienne et grammaire arabe (etude et documents) (Paris).

Eskenasy, P. E. (1988) "Al-Fârâbî's Classification of the Parts of Speech", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 11: 55–82.

Fakhry, M. (1983) A History of Islamic Philosophy, 2nd ed. (London and New York).

Galston, M. (1981) "Al-Fârâbî on Aristotle's Theory of Demonstration", in P. Morewedge (ed.) Islamic Philosophy and Mysticism (Delmar): 23–34.

Galston, M. (1988) "Al-Farabi et la logique aristotélicienne dans la philosophic islamique", in M. A. Sinaceur (ed.) Aristote aujourd'hui (Toulouse): 192–217.

Galston, M. (1990) Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi, (Princeton).

Gätje, H. (1971) "Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Fârâbî", Der Islam, 47: 1–24.

Georr, K. (1941-6) "Fârâbîçç est-il l'auteur de Fuçuç al-hikam" Revue des Etudes Islamiques, 15: 31–9.

Gutas, D. (1988) Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works (Leiden).

Hasnawi, A. (1985) "Fârâbî et la pratique de l'exégèse philosophique (remarques surson Commentaire au De interpretatione d'Aristote)", Revue de Synthèse, 3rd ser., 117: 27–59.

Heinrichs, W. (1978) "Die antike Verkniipfung von Phantasia und Dichtung bei den Arabern", Zeitschrift der deutschen morganldndischen Gesellschaft, 128: 252–98.

Jolivet, J. (1977) "L'Intellect selon al-Farabi: quelques remarques", Bulletin d'Etudes Orientales, 29: 251–9.

Kemal, Salim (1991) The Poetics of Alfarabi and Avicenna (Leiden).

Lameer, J. (1994) Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice (Leiden).

Langhade, J. (1981) "Grammaire, logique, études linguistiques chez al-Fârâbî", Historiographia Linguistica, 8: 365–77.

Macy, J. (1986) "Prophecy in al-Farabi and Maimonides: the Imaginative and Rational Faculties", in S. Pines and Y. Yovel (eds) Maimonides and Philosophy (Dordrecht): 185–201.

Madkour, I. (1963) "Al-Farabi", in M. M. Sharif (ed.) A History of Muslim Philosophy, 2 (Wiesbaden): 450–68.

Mahdi, M. (1972a) "Alfarabi", in L. Strauss and J. Cropsey (eds) History of Political Philosophy (Chicago): 182–202.

Mahdi, M. (1972b) "Alfarabi on Philosophy and Religion", Philosophical Forum, 4: 5–25.

Mahdi, M. (1975a) "Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness", in G. F. Hourani (ed.) Essays on Islamic Philosophy and Science (Albany): 47–66.

Mahdi, M. (1975b) "Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi's Enumeration of the Sciences", in J. E. Murdoch and E. D. Sylla (eds) The Cultural Context of Medieval Learning (Dordrecht): 113–47.

Mahdi, M. (1990) "Al-Fârâbî Imperfect State", Journal of the American Oriental Society, 110: 691–726.

Mahdi, M. and Lerner, R. (eds) (1963) Medieval Political Philosophy: A Sourcebook (Ithaca).

Marmura, M. E. (1985) "Die islamische Philosophic des Mittelalters", in M. E. Marmura and W. M. Watt, Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte (Stuttgart): 320–92.

Meyerhoff, M. (1930) "Von Alexandrien nach Baghdad", Stizungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 23: 389—429.

Michot, J. (1982) "Tables de correspondance des Ta'liqat dal-Farabi, de Ta'liqat d'Avicenne et du Liber Aphorismorum d'Andrea Alpago", Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, 15: 231–50.

Nasr, S. H. (1985) "Why was Al-Fârâbî Called the Second Teacher?", Islamic Culture, 59: 357–64.

Netton, I. (1992) Al-Farabi and his School (London).

Pines, S. (1951) "Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-fusus fi'l hikma: quelques donnés du problème", Revue des Etudes Islamiques, 19: 121—4.

Pines, S. (1972) "The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides", in I. Twersky (ed.), Studies in Medieval Jewish History and Literature (Cambridge, Mass.): 82–109.

Rahman, F. (1958) Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy (Chicago).

Strauss, L. (1945) "Farabi's Plato", in Louis Ginsberg Jubilee Volume (New York): 357–93.

Strauss, L. (1957) "How Fârâbî read Plato's Laws", in Mélanges Louis Massignon, 3 (Damascus): 319–44.

Vajda, G. (1970) "Langage, philosophic, politique et religion, d'aprés un traité d'al-Farabi", Journal asiatique, 258: 247–60.

Walzer, R. (1962) "Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination", in R. Walzer (ed.) Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy (Oxford): 206–19.

Walzer, R. (1965) "Al-Farabi", Encyclopaedia of Islam, 2nd ed. (Leiden), 2: 778–81.

S engleskog jezika preveli: Mirela Kadribegović Sušić i Kerim Sušić