

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Tatjana S. Vujić Tubić

**AVEROESOVO SHVATANJE ULOGE
FILOZOFIJE I FILOZOFA U DRŽAVI**

Doktorska disertacija

Beograd, 2021

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Tatjana S. Vujić Tubić

**AVERROES' UNDERSTANDING
OF THE ROLE OF PHILOSOPHY
AND PHILOSOPHERS IN THE STATE**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2021

Podaci o mentoru i članovima Komisije za odbranu doktorske disertacije:

Mentor:

dr Drago Đurić, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi Komisije za odbranu doktorske disertacije:

dr Mašan Bogdanovski, vanredni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Đorđe Pavićević, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka

dr Drago Đurić, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

AVEROESOVO SHVATANJE ULOGE FILOZOFIJE I FILOZOFA U DRŽAVI

Sažetak

Ibn Rušd (1126—1198), a.k.a. Averoes, ekspert islamskog prava (*fiqh*), kadija i *faylasuf*, napisao je 1194. godine u Kordobi *Komentar Platonove Države*. U tom, hermeneutički enigmatskom delu, Averoes je uz originalni komentar Platonovog političkog učenja, izneo i svoje shvatanje uloge filozofije i filozofa u idealnoj državi, kao i u akutelnom islamskom poretku svog podneblja i epohe. Za Averoesa, „kralj“, „zakonodavac“, *imam* i „filozof“ sinonimne su odlike čelnika idealne države. Averoes istovremeno smatra da je filozof u al-Andalusu u XII veku, „u poziciji čoveka koji se našao pred opasnim zverima“. Istraživanje sebi stavlja u zadatak da pokaže da je Averoesovo shvatanje uloge filozofije i filozofa u državi, primer misaone otvorenosti srednjovekovnog mislioca za Platonova politička gledišta uz otvoreno osporavanje islamske dogme na način na koji su je promovisali vladajući verski autoriteti. Cilj istraživanja jeste i da pokaže da se na osnovu Averoesovih osvrtu na društveno-političko propadanje islamskih gradova država u al-Andalusu, zasnovanih na modelu urušavanja poredaka koje je Platon izložio u *Državi*, može videti do koje mere su gledišta osnivača Akademije transepohalna. Istraživanje će precizirati Averoesovu pojmovnu mrežu, uz izlaganje njegove argumentacije u prilog mogućnosti da se pomire gledišta koja su o državi i državnika razvijena u filozofiji klasične grčke antike, pre svega u Platonovoj misli, sa gledištima koja bi u tom pogledu moglo da implicira islamsko-pravničko učenje o odlikama vladara. U osnovi istraživanja stoji uverenje da Averoesov filozofski osvrt na aktuelni islamski poredak svog podneblja i epohe Platonovom matricom, predstavlja jedinstveni primer misaonog umrežavanja sa Drugom i Drugaćijom filozofskom tradicijom.

Ključne reči: Averoes, Platon, *hilafet*, *polis*, *Shari'a*, *nomos*, *saa'da*, *eudaimonia*

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Srednjovekovna filozofija

AVERROES' UNDERSTANDING OF THE ROLE OF PHILOSOPHY AND PHILOSOPHERS IN THE STATE

Abstract

Ibn Rushd (1126—1198), a.k.a. Averroes, an expert in Islamic law (*fiqh*), *qadi* and *faylasuf*, wrote in 1194 in Cordoba a *Commentary* on Plato's *State*. In this hermeneutically enigmatic work, Averroes, in addition to an original commentary on Plato's political teachings, presented his understanding of the role of philosophy and philosophers in the ideal state, as well as in the current Islamic order of his lands and epoch. For Averroes, "king", "legislator", imam and "philosopher" are synonymous features of the leader of an ideal state. At the same time, Averroes considers the philosopher in al Andalus in the 12th century, "in the position of a man who found himself in front of dangerous beasts." The research aims to show that Averroes' understanding of the role of philosophy and philosophers in the state is an example of the medieval thinker's openness to Plato's political views, while openly challenging Islamic dogma in the way promoted by ruling religious authorities. The aim of the research is to show that based on Averroes' reviews of the socio-political decline of Islamic city-states in al Andalus, based on the model of order collapse presented by Plato in the *State*, one can see to what extent the views of the Academy's founders are trans epochal. The research will specify Averroes' conceptual network, presenting his arguments in favour of the possibility of reconciling the views on the state and statesman developed in the philosophy of classical Greek antiquity, primarily in Plato's thought, with the views that could imply Islamic-legal learning about the qualities of a ruler. The research is based on the belief that Averroes' philosophical review of the current Islamic order of his region and epoch by Plato's matrix is a unique example of mental networking with the Second and Different philosophical traditions.

Keywords: Averroes, Plato, caliphate, polis, *Shari'a*, *nomos*, *saa'da*, *eudaimonia*

Scientific: Philosophy

Narrow scientific field: Medieval philosophy

Sadržaj

Uvodna razmatranja	8
Averoes: kadija i filozof.....	16
Istorijske i političke prilike u al-Andalusu u XI i XII veku	20
1. Ko vlada posle Proroka?	28
1.1. Politička dilema iza smrti verovesnika.....	28
1.2. Međina pred političkim izazovom.....	29
1.3. Iskorak na Orijent: Traži se novi poredak	31
1.4. Sunitska teorija halifata	33
1.5. Srednjovekovna arapsko islamska „ Ogledala za vladare“	35
1.6. Al Gazali i „ Saveti Kraljevima“	38
1.7. Prevođenje : luk između <i>philosophia</i> i <i>falsafah</i>	40
1.8. Al Farabi: <i>Faylasuf</i> u Bagdadu, Damasku i Alepu	44
1.9. Ibn Badža: <i>faylasuf</i> osamljenik (<i>al—mutawahhid</i>) iz Saragose.....	50
1.10. Ibn Tufajl: <i>Faylasuf</i> i dvorjanin	55
2. Averoes qadi i faylasuf u poretku Almohada.....	60
2.1. Prvi susret sa dinastijom u Marakešu	60
2.2. 'Misija Aristotel' startuje iz Sevilje	61
2.3. Hodočašće u Tinmal, okret <i>mahdi</i> -ju	65
2.4. Averoesu al Gazali postaje neizbežan	67
2.5. Novi vladar, nova pravila i islamska inkvizicija	71
3. Averoes u Platonovoj <i>Državi</i> bez glavnih junaka.....	74
3.1. Prevod, original i beline	74
3.2. Averoes pred Aristotelom i Platonom u dve dioptrije.....	76
3.3. Idealna država i korumpirani kraljevi	78
3.4. <i>Polemos</i> vs <i>jihad</i>	80
3.5. Kralj filozof nije ratoboran.....	82
3.6. Suveren, hrabrost i logički dvoboj	84
4. Timokratija i tiranija: Damask i Kordoba	87
4.1. Žene 'kao biljke' i timokrata bez muzike.....	87
4.2. Averoes i 'al jazeera'	93
4.3. Al Andalus i poredak 'neobuzdanih'	94
4.4. Filozofija na lomači.....	99
5. Averoes <i>faylasuf</i> bez sledbenika u <i>Dar al Islamu</i>	100

5.1. Filozof napušta 'dvorski geto'	100
5.2. Filozofi biraju religiju	103
5.3. Suđenje u džamiji, progon među Jevreje.....	105
5.4. Progon, rehabilitacija i zaborav	106
Zaključna reč.....	110
LITERATURA.....	112
Biografija autora Disertacije	116

Uvodna razmatranja

Predmet ovog istraživanja jeste odgovor koji, na jedno od temeljnih pitanja sveta islama¹, filozofije i politike—o tome: „Ko treba da vlada?“, daje srednjovekovni andaluzijski *faýlasuf*² Abu al Ualid Muhamad ibn Ahmad ibn Muhamad ibn Rušd (Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd, Kordoba, 1126–1198, Marakeš) a.k.a. Averoes³. Ekspert islamskog prava (*fiqh*⁴), u jednom periodu i vrhovni kadija⁵ (*qadi al-qadat*) Kordobe (ar. *Qur'tuba*), Averoes je

¹ Islam(ar. *islam*) je termin koji:“Označava novu religiju koju je objavio prorok Muhamed (Abu al-Qasim Muhammad Ibn Abd Allāh al-Hashimi al-Qurashi, oko 570—632) i u kojoj nema sveštenstva, posrednika između boga i čoveka.Postoji samo jedan bog (*Allah*) a Muhamed je njegov poslanik (*La ilaha illa Allah, Muhammad rasulu Allah*). Islam se praktikuje na osnovu dva izvora: *sunna* (ar. *sunna*—znači tradicija, običaj), pri čemu se najčešće odnosi na Muhamedovu *sunnu*, pod čime se podrazumevaju Muhamedovi postupci, izjave i prećutna odobravanja, ispoljeni u raznim prilikama; i Svete Knjige Kurana. Kuran se među muslimanima smatra božjom reči objavljenom Muhamedu božanskom inspiracijom. On je i moralni priručnik, kao što je i čisto teološko i doktrinarno delo“. (Opširnije: Božović, Simić 2010: 115—119). Na ovom mestu ističemo i činjenicu :“Da se posle smrti verovesnika u muslimanskom svetu oformila struja zvana *ahl—al—sunna* (sunniti) za koje je Muhamedov „lični običaj“ bio, pored Kurana, glavno rukovodstvo za delanje i ponašanje. Tako je nastao—taklid (ar. tradicija, sve ono što je ostalo od predaka i otaca). Sunniti su postali ortodoksni i dominirajući pravac u islamu, i proglašavali su za otpadnike svakoga ko bi odstupio od Muhamedove sunne iz dogmatskih ili praktičkih razloga. To se u prvom redu odnosilo na —šite (od ar. šia, „ grupacija“, naziv za jedno od dva, odn, tri glavna pravca (struje) u islamu koji je nastao više kao politički nego duhovni pravac u drugoj polovini VII veka u Iraku, tokom borbi za izbor pravovaljanog čelnika države. Sunna je postala uz Kuran jedan od osnovnih izvora islamskog učenja“ (*Ibid*, 184—5).

² Grčku reč *philosophia* Arapi su transkribovali kao *falsafah*, slično *philosophos* je postao *faýlasuf*, množina *faýlasifah*: označava mislioce ne samo islamske veroispovesti koji su između IX i XII veka širom *Dar al-Islam-a* izučavali antičku i helenističku filozofiju. Opširnije: Adamson and Taylor 2005: 1—10. Tradicija bavljenja filozofijom na iberijskim prostorima, među misliocima islamske i jevrejske veroispovesti negovana je od IX veka. Opširnije Adamson and Taylor 2005 155—179;349—369.

³ Opširnija biografija u : Urvoy 1991; Corbin 1987: 214—219.

⁴ *Fikh* (ar.): *Fiqh* (ar.) je u početku razvoja sveta islama označavao bilo koju vrstu znanja, ali je kasnije postao stručni termin kojim se označava jurisprudencija, poznavanje islamskog verskog prava. U širem značenju ovaj termin pokriva sve aspekte razmatranja religioznog, političkog i privatnog života, ali i oblast porodičnog, naslednog, privatnog prava, ugovore i obaveze...Prema Božoviću i Simiću, *Fiqh* je i nauka o svim zakonima u islamskom društvu. Kasniji razvoj islama nametao je sve više da se zvanični predstavnici pravde *faqih* (ar.,mn- *fakisi*) služe svojim ličnim mišljenjem (ar.*ray*) , pošto je nedostajalo pravih zakonskih tekstova u Kuranu.. Vremenom, pored pravničkih metoda – reja (*ra'ý*), Kuran, suna (*sunna*), idžma (*ijma*) (konsenzus), i kijas (*qiyas*) (analogija) postaju priznati kao zvanični instrumenti pravne nauke, kao metodološka načela, odakle se mogu izvući zakonska pravila i validna tumačenja. U svom daljem razvoju, *fiqh* je počeo da označava nauku koja koordinira i u sebi sadrži sve grane znanja koje proizilaze iz ova četiri izvora. Tako u širem značenju ova reč označava religijsku nauku uopšte...U VIII veku dolazi do stvaranja prvih pravnih škola (ar.*mezheb*), od kojih su na glasu one u Kufi, Medini i u Siriji. Ipak, najpoznatiji pravni centar bio je Irak, iz koga se uticaji šire na ostale delove islamskog sveta“ (Božović, Simić 2010: 81—2). U sunitskom islamu na delu su četiri škole (*mezheb*) tumačenja muslimanskog verskog prava (šerijata): hanefitska, malikitska, šafitska i hanbalitska – nazvane po svojim osnivačima. Opširnije o *mezheb*: Lapidus 2012: 134—137; „Islamske pravničke škole bile su pokretači mobilizacije javnog mnjenja u nadmetanjima između političkih režima,“ (Lapidus 2012: 309).

⁵ Kadija (ar.*qadi*) je termin koji u svetu islama označava sudiju koji presuđuje na osnovu šerijata, i njegove presude su konačne, bez apelacije. (Božović, Simić 2010: 124). Napominjemo da su Omajade (*al-Umawiyah*), prva nasledna dinastija srednjovekovnog islamskog carstva (vladali 661—750) koja se održala u al-Andalusu i nakon vojnog poraza 750. godine kada su Abasidi (*al-Abbasiyah*) (vladali 750—1258) preuzeli upravu *Dar al-Islamom*, na iberioislamskim prostorima ustanovili državnu funkciju kadije (*qadi*) kao ključnog administratora prava u islamskoj zajednici. Sa stanovišta upravljanja državom pozicija sudije (*qadi*) bila je od presudnog značaja. Kadije su postavljane po gradovima, i odatle su mogle biti premeštane, odlukom vladara u prestonicu, Kordobu. Kadije su rešavale tužbe, izricale presude i proglašavale kazne u Velikoj džamiji nakon molitve petkom. Opširnije Hitchcock 2014: 45—161.

službovao kao lični savetnik dvojice *halifa*⁶ severnoafričke dinastije Almohada⁷ u prelomnim vremenima jačanja uticaja konzervativnih islamskih bogoslova (*mutakallimun*)⁸ na domaćoj sceni iberislamskog poretka, i spoljnog vojnog i političkog i religioznog pritiska⁹ hrišćana na al-Andalus¹⁰.

Uporedo sa dugogodišnjom karijerom ključnog državnog administratora islamskog prava, i dvorske službe, Averoes je izučavao učenja antičke i helenističke filozofije, poduhvat koji je započeo u mladosti, i nastavio nakon povlačenja iz javnog života¹¹. Bez filozofskih sledbenika u misaonoj tradiciji u *Dar al Islamu*¹², Averoes će nakon smrti, među srednjovekovnim jevrejskim filozofima i na Latinskom Zapadu biti poštovan i upamćen kao Komentator Aristotela. Tako je Moses ben Maimonides (1135—1204) srednjovekovni sefardski filozof rodnom iz Kordobe i Averoesov savremenik, bio prvi koji je jevrejskim misliocima ukazao na Ibn Rušda, u pismu provansalskom filozofu i lekaru Semjuelu ibn Tibonu (Samuel ibn Tibbon, 1150—1230) „Obrati pažnju da ne čitaš Aristotelove knjige bez komentara o njima: Aleksandra Afrodizijskog, Temistija i Averoesa“.¹³

Za dominikanskog teologa i filozofa Tomu Akvinskog (Tommaso d' Aquino, 1225—1274) andaluzijski *faylausf* slovio je za „Komentatora“ Aristotela. Dok najveći italijanski pesnik kasnog srednjeg veka Dantea (Dante Alighieri, 1265-- 1325) Averoes je bio „onaj koji beše veliki komentator“ (*il gran commento feo, Inferno iv, 144*)¹⁴

⁶ Halifa je prema Božoviću i Simiću, termin koji se često pogrešno izgovara kao „kalif“. Prema ovom tumačenju halifa označava naslednika ili zamenika, a inače i titulu muslimanskih, arapskih vladara poglavito sunitske zajednice. Kada je reč o „nasleđivanju, mislilo se pre svega, na halifu koji nasleđuje islamskog verovesnika Muhameda. Kako su njegova ovlašćenja bila promovisana božjim zakonima, vlast halifa je vremenom rasla i njegov autoritet poprimao mnogo toga iz vladarskog nasleđa Istoka. Neke halife su tvrdile da su Božji, a ne Muhamedovi zastupnici. Ali, Muhamed nije za muslimane samo Objavitelj monoteističke vere i utemeljivač arapskog carstva, nego i Božji poslanik na zemlji, usled čega nosi titulu *resulu Allah*. Njegovi naslednici preuzeli su od njega sve prerogative osim božjeg poslanstva. Titula halife obuhvatala je tako u sebi: vrhovnu komandu nad armijom (ar. *Emir al Mumin*), vrhovno versko vođstvo (*imam*), i konačno ulogu vođe države. U pojedinim fazama istorije halifata više se isticala verska, a u nekima svetovna strana halifinog položaja Umajadi su više držali svetovnu stranu, Abasidi su podvlačili duhovnu, pa su čak i duhovni centar islama premestili iz Meke u Bagdad. Njihovo carstvo se tretira kao teokratsko. Od IX veka, halifin uticaj slabi jer arapsko carstvo biva fragmentirano na veći broj kneževina i sultanata, čiji su vladari ispoljavali veliki afinitet prema ovoj tituli, pretendujući time na vođstvo nad celim islamskim carstvom“. (Božović, Simić 2010: 93—4).

⁷ Dinastija Almohada (*al-Muwahhidun* – „branioci božanskog jedinstva“) poreklom iz južnog Maroka, vladala je iz prestonice u Marakešu, između 1121—1269. najvećom regijom na zapadu *Dar-al Islama*. Njen osnivač Ibn Tumart (Abū 'abd Allāh Muḥammad Ibn Tūmart, 1078—1130) bio je zagovornik strogih islamskih moralnih reformi i striktnog poštovanja Božjeg jedinstva (*tawhid*). Opširnije o Ibn Tumartovom životu, verskim učenjima i osnivanju versko vojničkog pokreta Almohada: Bennison 2016: 62—118; Fletcher 2001: 118—126; Egger 2016: 184—9.

⁸ *Mutakalim*, *mutakallim* (ar.) je termin koji označava islamskog bogoslova, odnosno onog ko je privržen verskoj dogmatičnoj disciplini ilmu kalama (islamska teologija) i razmatra verske dogme Kurana. (Božović, Simić 2010: 160).

⁹ *Reconquista* – IV Krstaški rat koji je Vatikan podstakao u XII veku u Evropi protiv muslimana na Iberijskom poluostrvu. Trojica poglavara Rimokatoličke crkve: Papa Aleksandar II (na čelu Vatikana 1061—73), Gregorije VII (Papa 1073—85) i Inosent III (Papa 1198—1216) svesrdno su podsticali sučeljavanje hrišćanskih armada protiv islamskog poretka u al-Andalusu. Papa Inosent III je sankcionisao IV Krstaški rat, pozivajući kraljeve širom Evrope da se pridruže boju protiv muslimana na Iberijskom poluostrvu. Opširnije: Fletcher 2001: 113—130. Hitchcock 2014: 124--155.

¹⁰ Al-Andalus: Najisturenija zapadna oblast srednjovekovnog *Dar al-Islama*, koja se održala na Iberijskom poluostrvu u promenljivom političkom i geografskom formatu između 710—1491. godine. (Montada 2012: 55). „Arapi su od kasnog prvog veka/ranog osmog veka koristili termin al-Andalus, da označe celo Iberijsko poluostrvo, kao i u užem smislu, deo te teritorije pod političkom kontrolom muslimana. Termin je tako u arapskoj tradiciji uvek imao dva značenja, šire geografsko, i uže, političko. Ova dva značenja koegzistirala su vekovima tokom muslimanskog prisustva u Iberiji, bez međusobnog protivurečenja“ (Opširnije : The Encyclopedia of Islam (III) 2017: 18—25). O političkoj istoriji al-Andalusu X—XII veku i spoljnim pritiscima, opširnije Hitchcock 2014: 66—161; Lapidus 2002: 299—319; Egger 2016: 182—186.

¹¹ Kratki prikaz Averoesove biografije sledi u nastavku ovog Uvoda.

¹² *Dar al Islam* ar. je termin koji označava zemlje i teritorije koje naseljavaju muslimani, dok istovremeno *Dar al Harb* stoji za zemlje i teritorije na kojima žive pripadnici drugih vera. Opširnije : Lambton 1981 : 13—20.

¹³ Citirano prema: <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-judaic/>; pristupljeno 15. Avgusta 2018. Opširnije o uticaju Averoesa na jevrejske i hrišćanske mislioce u Srednjem veku i Renesansi: Davidson 1992: 298—314.

¹⁴ Citirano prema navodu u: Fletcher 1992: 134.

Averoes je postao čuven po komentarima Aristotela, a naše istraživanje je usredsređeno na njegov *Komentar Države* zbog osobenog prikaza Platonovog učenja koji obuhvata i filozofsko—politički osvrt na aktuelni iberioislamski poretak. Naše je uverenje da je Averoes svojim *Komentarem* Platonove *Države* preuzeo ulogu angažovanog komentatora političke zbilje matičnog poretka spremnog da svoje viđenje ustrojstva islamskih država u al Andalusu u XI i XII veku, nezahvalnog položaja filozofa kao i brojnih drugih društvenih anomalija, hrabro izloži sudu javnosti. U tome vidimo akt političkog integriteta andaluzijskog mislioca spremnog da svoj filozofski stav prema aktuelnom poretku brani pred protagonistima režima, što Averoesa izdvaja u galeriji *faylasifah*.

Kako bismo ukazali na tematsku i tekstualnu osobenost Averoesovog *Komentara* Platonove *Države* u filozofskom opusu andaluzijskog mislioca, naše istraživanje ovde kratko predstavlja njegov obiman komentatorski rad. Tim povodom, španski filozof i orijentalista Žozep Puiž Montada (Josep Puig Montada) navodi da Kraljevska biblioteka u Eškorilu čuva listu sedamdeset osam Averoesovih filozofskih spisa sačinjenu iz pera Abu l-’Abbas Yahya, jednog od unuka andaluzijskog *faylasuf*-a (Puig Montada, 2002: 331). Iscrpna istraživanja Averoesovih filozofskih radova i njihove potonje sudbine u hebrejskim i latinskim prevodima, na koje se Montada poziva, ukazuju da je danas široko prihvaćena kategorizacija spisa andaluzijskog autora na „kratke“, „srednje“ i „duge“ komentare, nastala tokom Renesanse (J.P. Montada, 2002: 346). Averoes je svoje filozofske radove različito imenovao, pri čemu se najčešće služio naslovima poput: *talkhis* („parafraza“) i *shark* („komentar“). Andaluzijski mislilac koristio je i druge naslove za svoje filozofske radove poput: *masa ’il* („pitanja“), *mukhtasar* („sažeti prikaz“), *maqala* („traktat“), *ta ’liq* („pribeleška“), *jawami* („rezime“), *ad—daruri* („predavanje“).

Montada ističe da su *talkhis* i *shark* karakteristični naslovi koje je Averoes upotrebljavao za svoje radove o Aristotelovim delima nastalim u periodu 1168—1171. godine. Averoes je inače autor trideset osam komentara Aristotelovih dela. Ovi komentari, uglavnom izgubljeni u originalu na arapskom jeziku a sačuvani u verzijama prevoda na hebrejski i latinski jezik, razlikuju se ne samo po dužini, već i po formatu sveobuhvatnosti analize dela Stagiranina. Averoes je napisao pet dugačih komentara Aristotelovih dela : *Metafizike*, *Druge analitike*, dela *O duši*, *Fizike*, kao i dela *O nebu*. U međuvremenu, među poznavacima Averoesovog dela, prihvaćeno je uverenje da je on „dugačke“ komentare pisao „za samog sebe i za malobrojne koji su bili uvežbani i imali strpljenja da ga slede“, a da je „srednje“ sačinio u relativno kraćoj i ponešto prijemčivijoj i samim tim popularnijoj formi, po svoj prilici za podučavanje *hilafe* i njegove učene svite“ (Marenbon 2005: 74). Andaluzijski *faylasuf* inače svoj *Komentar* Platonove *Države*, naslovljava sa: *jawami* (Opširnije: Montada 2002: 327—358).

Posvećeni Aristotelovac, andaluzijski *faylasuf* je svoje shvatanje profila idealnog vladara i poretka, kao i mesta filozofa i filozofije u državi izložio u enigmatskom¹⁵ *Komentaru* Platonove

¹⁵ Taj relativno kratki spis, izgubljen u originalu i sačuvan najpre u prevodu na hebrejski iz XIII veka, generacije poznavalaca Averoesovog dela u XX i XXI vekom mučile su se da klasifikuju. Tako na primer, američki orijentalista britansko—jevrejskog porekla Ervin Rosenthal (Erwin I. J. Rosenthal), Averoesov *Komentar Države* smatra „značajnom i novatorskom interpretacijom“ (Rosenthal 1958: 189). Američki politički filozof Ralf Lerner (Ralph Lerner) ukazuje na Averoesova „dvosmislena i provokativna tumačenja“ Platonovog političkog učenja, pri čemu ocenjuje da andaluzijski autor *islamizuje* (kurziv Ralfa Lenera. Prim autora Disertacije) Platonovu *Državu* (Averoes 1974: xxi). Američki istoričar Alfred Ajvri (Alfred Ivry) kvalifikuje Averoesov *Komentar* kao „parafrazu *Države*“ (Marenboni 2006: 80), dok shvatanje andaluzijskog mislioca o ulozi filozofa u društvu smatra „možda namerno—naivnim“ (Ivry, 2000: 121). Američki filozof Čarls Batervort (Charels Butterworth) ističe da je reč o „novatorskoj interpretaciji...koja Averoesu omogućuje praktične sugestije za upravljanje državom“ (Butterworth 1986: 21). Francuski istoričar islamske filozofije Dominik Urvoj (Dominik Urvoy) u Averoesovom *Komentaru Države* vidi „pedagoški traktat“ (Urvoy, 1993: 115). Italijanski filozof Mateo di Đovani (Matteo Di Giovanni) Averoesov *Komentar Države* ocenjuje kao „parafrazu Galenove (Aelius Galenus, 129—199) parafraze Platonove *Države* (Adamson&Di Giovanni 2019: 6). Pakistanski filozof Abdul Hafez (Abdul Hafees) je mišljenja da Averoesova interpretacija Platonove *Države*: „ima velikim delom za cilj kritiku postojećeg društvenog poretka“ (Hafees, 2013: 28).

Države, jedinom delu osnivača Akademije o kome je napisao filozofski spis. To Averoesovo delo, ujedno je i poslednji filozofski spis, koji je napisao pred kraj života.

Unapred ističemo da Averoes neimenovanom vladaru ortodoksne dinastije Almohada, kome se direktno obraća u *Komentaru Države* (Averroes, 1974: 144-5), ističe da je idealni čelnik države istovremeni „filozof, kralj, Zakonodavac i imam¹⁶“ (Averroes, 1974: 72)¹⁷. Averoes izlaganjem ove svoje vizije idealnog vladara, nosiocu vlasti na terenu koji je otvoreno osporavao *falsafah*, i ocenom da „ovim gradovima nema spasa dok njima ne budu vladali filozofi“ (Averroes 1974: 78), iskazuje nekarakterističnu autorsku smelost u tradiciji *faylasifah*. Upadljivi otklon Averoesovih prethodnika u galeriji *faylasifah* da –poput andaluzijskog kadije i filozofa—javno istaknu svoje vrednovanje aktuelnog političkog poretka, škotski orijentalista Vilijam Montgomeri Vat (William Montgomery Watt) opisuje sledećim rečima:

„Sve diskusije o idealnoj državi vode se uz solidnu distancu od aktuelnog poretka, i uz potpuno prihvatanje islamskog temelja države“.
(Watt, 1963: 42).

Naše istraživanje nastojaće da pokaže da Averoes u *Komentaru Platonove Države* ne uspostavlja autorsku distancu prema aktuelnom poretku. Naprotiv, andaluzijski *qadi* i *faylasuf* ulazi u filozofsko političku dijagnostiku aktuelnog poretka, birajući da taj poduhvat izvede pred svojim suverenom i usred tegobnih vremena. Napominjemo da je andaluzijski *faylasuf* izabrao da predstavi Platonovo učenje neimenovanom islamskom vlastelinu „najsazetije moguće“ (Averroes 1974:3) i uz slikovite osvrte na iberislamski poredak aktuelne epohe, u kako sam navodi „nevoljnim vremenima“ (*Ibid* :148).

Moglo bi se postaviti pitanje: Šta je sve moglo nagnati Averoesa, da iako svestan lomnih vremena, pristupi pisanju svog jedinog filozofsko—političkog komentara? Uvid u vojnopolitičku istoriju al Andalusa te epohe, otkriva da su Almohadi već sledeće godine ušli u veliku bitku protiv koalicije iberokatoličkih kraljeva kod Alarkosa, kada je islamski poredak izvojevao „poslednju veliku pobedu na Iberijskom poluostru“ (Egger 2016: 186). Neizvesno je da li je Averoes od ranije mogao biti upoznat sa opsežnim pripremama almohadskog vladara za veliku bitku, u kojoj je prema svedočanstvima učestvovalo desetak hiljada mobilisanih askera po zastavom Almohada¹⁸? Iako je u vreme pisanja *Komentara Platonove Države* već bio izvan sudijske službe, Averoes je zadržao bliske kontakte sa vladarom i dvorom Almohada, pa bi se moglo pretpostaviti da je imao uvida u značaj koji je Abu Jusuf Jakub pridavao mobilizaciji za bitku kod Alarkosa. Sve ovo navodimo, kako bismo istakli da je Averoes uprkos izglednog znanja o opsežnim pripremama za oružani sudar sa snažnim neprijateljem, ipak bio odlučan da nosiocu vlasti predstavi jedno starogrčko učenje o idealnom poretku i njegovim urušenim metamorfozama, idealnoj državi koju ne stvara bog već ljudi, i „bolesnim državama“ širom iberislamskih teritorija. Jednako kao i da u tim dramatičnim vremenima, berberskom vladaru nagovesti mogućnost postojanja idealnih država koje nisu utemeljene niti na šerijatu, niti na Platonovom filozofsko političkom standardu (Averroes, 1974: 104). Istovremeno, Averoes je u *Komentaru Platonove Države* bio spreman da učenje osnivača Akademije almohadskom vladaru predstavi „na najkraći mogući način“ (Averroes 1974: 148), da bi svom osvrto na političko urušavanje iberislamskog poretka te epohe posvetio gotovo najduže, treće i poslednje poglavlje tog svog dela.

¹⁶ Imam: (ar.): „Imam je prvobitno značio primer koji valja slediti, te u tom smislu prorok Muhamed smatran imamom, a kasnije i lica koja je on ovladao. Kako je imam samo prenosio vladarevu zapovest i u njegovo ime rukovodio vernicima, kasniji teolozi dali su ovoj reči značenje poglavar, upravnik muslimanske zajednice, duhovni i svetovni starešina. (Božović, Simić 2010:113; 171).

¹⁷ U ovom istraživanju, pozivamo se na englesku verziju Averoesovog *Komentara Platonove Države* (*Averroes on Plato's Republic*, Averroes 1974), iz pera Ralfa Lerner.

¹⁸ Opširnije o pripremama Almohada za bitku kod Alarkosa : Hithcock 2014: 150—154.

Naše je uverenje Averoes i njegov *Komentar* Platonove *Države* takvim izborom tema raspodelom prostora koji im posvećuje, ostavljaju prostor za 'filozofsku intrigu'. Naime, da li je Averoesov osnovni naum sa tim delom, bio da predstavi antičko filozofsko političko učenje? Ili je iz nekog razloga, imao ličnu autorsku potrebu da se filozofsko politički prvenstveno odredi prema matičnom poretku? Naše istraživanje nastojaće da pruži odgovore na ova pitanja. U međuvremenu, nakon prikaza predmeta istraživanja, njegovih ciljeva i istraživačkih metoda, kratko ćemo predstaviti biografiju anadluzijskog kadije i filozofa, kao i prikaz istorijskih i društvenih prilika u al Andalusu u XI i XII veku, periodu koji Averoes filozofsko politički odmerava Platonovim standardom iz *Države*.

Predmet istraživanja

Averoesov *angažovani autorski* pristup prikazu Platonovog učenja iz *Države*, i filozofsko-politički osvrt na srednjovekovni islamski poredak krajnjeg zapadnoevropskog oboda *Dar al-Islama* u lomnim vremenima krajem XII veka, pokrenuli su ovo istraživanje. I to zbog našeg uverenja da je Averoes u *Komentar*u Platonove *Države* iskazao jedinstvenu intelektualnu smelost uvažavajući mogućnosti da matični politički poredak odmeri filozofskim standardom Druge i Drugačije idejne tradicije. I, to da odmeri na takav način, da: a) prototip idealnog vladara: filozofa—kralja iz Platonove *Države* preuzme i inkorporira u obličje poželjnog vrlog čelnika poretka zasnovanog na šarijatu ; b) političke i društvene preobražaje iberislamskog poretka svoje epohe tumači pozivanjem na Platonov sled urušavanja idealne države, počev od timokratije do tiranije.

Naše istraživanje nastojaće da rastumači Averoesovo shvatanje uloge filozofa i filozofije u poretku, pre svega na tragu Platonovog učenja u *Državi*. Istraživanje se istovremeno usredsređuje i na Averoesov slikovit prikaz društvenog položaja i uloge filozofa i filozofije u islamskom poretku čiji je bio ne samo savremenik, već i visoko pozicionirani akter vladajućeg režima.

Istraživanje će nastojati da pokaže kako Averoes kadija i filozof pokušava da pomiri antičko (Platonovo) filozofsko učenje o državi i vladarima, sa šerijatskim određenjima državnog poretka. Odnosno, da pokaže način na koji se Averoes trudi da uskladi antičku, prevenstveno Platonovu filozofsku političku misao izloženo u *Državi*, sa poželjnim političkim poretkom koji se izvodi iz srednjovekovnog islamskog verskog učenja *ulema*¹⁹ i *fuqaha* o *hilafetu* . Zbog toga će predmet istraživanja biti i način na koji Averoes dovodi u vezu svoje filozofsko i religiozno obrazovanje, sa pravno političkom praksom islamskog poretka svog podneblja i epohe.

Naše istraživanje polazi od uverenja da je Averoesovo shvatanje uloge filozofije i filozofa u državi sazdano od stanovišta da :

- A) Državom treba da upravljaju najučeniji, jer jedino oni svojim delanjem mogu ostvariti najviši cilj poretka, a to je sreća (*saa'da*) svih (Averroes 1974: 101).
- B) Filozofija--zasnovana na demonstrativnom zaključivanju—jeste jedina misaona delatnost kojom njeni protagonisti, filozofi dosežu do najdubljih

¹⁹ Ulema (ar.) je naziv za muslimanske verske učenjake i visoka sveštena lica (Božović, Simić 2010: 204). Autoritet ulema proizilazio je iz stečenog verskog znanja i reputacije verskog činstunstva, budući da nije postojala institucija koja bi zaredivala, ozvaničavala ili overavala versko vođstvo. Autoritet je bio personalni, utemeljen u individualnom odnosu verskog učitelja sa učenicima i sledbenicima. Status uticajnih društvenih i političkih aktera, uleme su stekle u periodu od X do XIII veka, u doba osvajačkih prodora drugih naroda na teren *Dar al-Islama* . U tom periodu, u arenu srednjovekovnog islamskog poretka ušle su kolone muslimana nearapskog porekla: od Berbera na krajnjem zapadu, do Turaka Seldzuka na istoku. Proces njihovog suočavanja sa zatečenom administracijom i do tada vladajućim tradicijama, bio je neminovan. U novonastalim društvenim sučeljavanjima, *uleme* su dobile status „nove višedruštvene klase“, zasnovan na verskim kvalifikacijama. Uleme su tako preuzele poslove ubiranja lokalnih poreza, organizacije navodnjavanja, sudskih i političkih poslova, da bi od učenjačke i verske elite sa funkcijom u islamskom sudstvu, prerasle u široku društvenu i političku elitu. Opširnije : Lapidus 2002: 142—6.

istina o postojećem i o Bogu, „ o svemu što stoji u Božjem zakonu“ (Averroes 1988: 399).

- C) Filozofija po islamskom Zakonu (*shari'a*)²⁰ jeste obavezna (*wajib*) ili makar preporučena (*mustahabb*) misaona delatnost²¹ (Averroes 1961: 44).
- D) „ Filozof, kralj, Zakonodavac, kao i *imam* jesu sinonimi vrlog vladara“ (Averroes 1974: 72).

Istraživanje će stoga nastojati da rasvetli na koji način Averroes formira misaoni amalgam kojim umrežava : Aristotelovo učenja u vrstama zaključivanja (*Prva analitika* i *Druga analitika*), i stanovište Stagiranina iz *Nikomahove etike* da će se politička uređenja baviti unapređenjem ljudske sreće, koje se ispostavlja kao vrlo delatnost ((NE 1102a7—13); već spomenutog šerijatskog kanona o pet vrsta etičkog vrednovanja svih misaonih i praktičnih ljudskih delatnosti; i Platonovog ideala filozofa – vladara (*Država* 484—7).

Ističemo da andaluzijski *faylasuf* na tom misaonom amalgamu gradi ne samo viziju ustrojstva idealnog poretka već i čini filozofski iskorak promišljanjem i vrednovanjem aktuelnog poretka svog podneblja i epohe.

Da rasvetli kako Averroes gradi ovaj misaoni amalgam, predmet ovog istraživačkog napora biće najpre usmeren na argumente kojima andaluzijski *faylasuf* pokušava da pomiri filozofsko i religiozno učenje polazeći od :

- A) Prorokovog poziva da se razmišlja o svetu, i odatle svet izučava, kako bi se prepoznale manifestacije Tvorca, odnosno da se saznaju istine o svetu koje i ako se do njih stiže različitim putevima, međusobom ne protivreče (Averroes 1961: 45).
- B) Aristotelovog stanovišta da čovek može razumeti svet i njegove „uzroke“ i da se u tom poduhvatu saznavanja, demonstrativnim zaključivanjem dolazi do nepobitnih istina (*Druga Analitika* A2).
- C) Učenja o tri vrste ljudi koji shodno svojim prirodnim sposobnostima i metodama prosvetljenja (*tasdiq*) dosežu do njima dostupnog opsega Istine. (Averroes 1961: 49).
- D) Stanovišta o tri vrste teksta svetih spisa: onih koje treba doslovno uzimati za reč; onih koje klasa nadarenih i obučanih za demonstrativno zaključivanje može alegorijski tumačiti; i trećih o čijem značenju postoji nesaglasje među učenima. (Averroes 1961: 65—71).

Istraživanje će istaći da Averroes kuranski poziv na potragu za znanjem razume kao spremnost za teorijsko otvaranje ka Drugačijim misaonim tradicijama. Takva intelektualna prijemčivost za andaluzijskog *faylasuf-a* predstavlja preduslov gnoseološkog napretka:

²⁰ Šerijat (ar. *shari'a*): „...Naziv za zbir pravnih normi i načela na kojima treba da živi svako muslimansko društvo. Tretira se kao Božanski zakon saopšten preko Kurana, hadisa, i truda i rada pravnik. Za muslimanskog vernika šerijat predstavlja zbir Alahovih zapovesti i on ga oseća u prvom redu kao nauku o obavezama, koja obuhvata religiozne, političke, socijalne, porodične i individualne odnose u životu *umme*, zajednice. ..Kao što je Kuran večita knjiga, tako je i šerijat kao Božji zakon večit i nezamenljiv“ Božović, Simić 2010: 190. Prema šerijatu sve ljudske misaone i praktične delatnosti dele se na :i) obavezne (*fard, wajib*) i one se dele u dve podgrupe : na one koje se odnose a) na pojedince (*fard 'ayn*) i b) one koje se odnose na zajednicu (*fard kifaya*); ii) preporučene (*mustahabb*);iii) neutralne (*mubah*); iv) osporive (*makruh*); v) zabranjujuće (*haram*). Opširnije : Lambton 2013: 1—20.

²¹ U ovom radu citati na srpskom su prevodi engleske verzije *Fasl al—Maqal* iz pera britanskog filozofa i istoričara Džordža Huranija.

„Ukoliko je neko drugi već istraživao jedan predmet, jasno je da u našem napredovanju ka cilju treba da imamo uvid šta su o istoj temi rekli naši prethodnici, bez obzira da li su ti drugi iste vere kao mi ili ne... kao i u slučaju logike ili matematike, pogrešno je zabranjivati studij antičke filozofije.
(Averroes 1961: 46—47).

Strogo uzevši, predmet ovog rada jeste Averroesovo shvatanje uloge filozofije i filozofa u državi, centralno izloženo u *Komentar*u Platonove *Države*, filozofskom spisu koji je andaluzijski *faylasuf*, prema uverenju savremenih poznavalaca, napisao²² 1194 godine. (Pacheco 2011: 271; Urvoy 1991: 90). Naše istraživanje pozivaće se i na Averroesove filozofsko—političke stavove u njegova tri autorska spisa nastala u periodu 1178—82. godine. To su: pravničko delo *Odlučna rasprava o saglasnosti religije i filozofije* (*Kitab fasl al-maqal*²³) doktrinarni spis *Manahij*²⁴ (*Kitab al-kashf 'an manahij al-adilla*) i polemičko delo „Nesuvislost nesuvislosti“ (*Tahafut al-Tahafut*²⁵) u kome Averroes iznosi argumente u odbranu *falasifah* od optužbi za jeres (*kufir*)²⁶ koje je izneo al Gazali²⁷ (Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad at-Tusiyy al-Gaz (z)ally, 1058-1111), „jedan od najvećih intelektualaca sveta islama“ (Watt, 1962:1) u delu *Tahafut al Falasifah* nastalom 1095. godine u Bagdadu. Averroesova polemika sa al Gazalijem istovremeno ukazuje na misaoni luk na kome je od Orijenta do al Andalusu u toj epohi vođena debata o ulozi filozofa i filozofije u državi.

Dilema o filozofskoj aktualnosti izabrane teme, mogla bi se odmah postaviti. Pitanje poretka andaluzijskog *faylasuf*-a iz davne prošlosti „sa čijim se obimnim komentarima Aristotela završava formativni period klasične islamske filozofije“ (Adamson&Taylor 2012:1)?

U pokušaju da ponudi odgovor, ovo istraživanje polazi od uverenja :

- a) Da Averroesovo shvatanje *ključne* uloge filozofije i filozofa u idealnoj državi - inspirisano - Platonovim učenjem izloženim u *Državi* - predstavlja primer načina na koji pojedine filozofske ideje mogu imati transepohalni značaj.
- b) Da je Averroesovo shvatanje političke uloge filozofije i filozofa u upravljanju državom, danas od filozofskog značaja kao primer paradigme misaone otvorenosti za dijalog sa Drugima i Drugaćijim mišljenjem. Istraživanje ovde sledi uverenje marokanskog filozofa

²² Španski filolog arabista Huan Antonio Pačeko (Juan Antonio Pacheco) navodi da je Averroes završio *Komentar Države* 1194. (Pacheco 2011: 271). Istog je uverenja i Dominik Urvoy koji smatra da je *Komentar Države* nastao 1194. godine, nakon što je andaluzijski *faylasuf* napisao Veliki komentar Aristotelovog dela *O duši*. Među poznavacima Averroesovih dela bilo je i drugačijih uverenja. Prema Ralfu Lerneru tačno vreme nastajanja Averroesovog *Komentara Države* je „nepoznato“ (Averroes, 1974: 148).

²³ Britanski filozof Džordž Hurani (George F. Hourani) navodi da je Averroes napisao *Fasl*, neposredno pre nego što će biti imenovan za vrhovnog kadiju Kordobe 1180. godine (Averroes 1961: 17). Prema Huraniju *Fasl al—Maqal* predstavlja „jedinu knjigu u srednjovekovnom islamu koja je direktan odgovor na problem harmonizovanja sunitskog islama sa grčko—arapskom filozofijom“ (Ibid: 39).

²⁴ *Manahij* je Averroesov dogmatski priručnik islamskim verskim učiteljima (*mutakallimun*).

²⁵ *Tahafut* je glagolska imenica tzv. VI glagolske forme koja ukazuje na refeleksivnu radnju, pa reč *tahafut* označava *samouništenje, samorazaranje*. U Srednjem veku, naslov ovog Averroesovog dela preveden je sintagom *Destructio destructionis*. Engleski prevod Sajmona Van den Berga (Simon Van Den Bergh) nosi naslov: *Incoherence of Incoherence* (London:1969). Opširnije: Corbin 1987: 215. U ovom radu, citati su iz prevoda Danijela Bučana (”Nesuvislost Nesuvislosti”, 1988).

²⁶ Optužba za bezbožništvo (*kufir*) mogla je filozofe izložiti veoma strogim kaznama budući da je „povlačila ne samo uništavanje njihovih knjiga i zabranu njihovih učenja, već i ekskomunikaciju iz islamske zajednice i gubitak lične pravne zaštite i imovine“ (Averroes 1961: 29).

²⁷ Opširnije o biografiji al—Gazalija u : Corbin 1987: 161—168. Opširnije o al—Ghazalijevom uticaju na islamske verske krugove u al—Andalusu: Harris 2012: 24—35.

Mohameda Abeda al-Džabrija (Mohammed Abed Al Jabri) koji ističe „neporecivu modernosti Averoesovog mišljenja, upravo zbog formulisanja 'univerzalnih pravila za dijalog među kulturama'“ (Al-Jabri,2006: 2).Kao takav, Averoesov filozofsko politički pristup temi države i vladara, predstavlja mogući podsticaj za nova misaona umrežavanja promišljanja o poretku u današnjem vremenu „rasta religioznog fundamentalizma kako u islamskom svetu, tako i na Zapadu“ (Gutas 2002: 18).

- c) Da bi Averoesov filozofski dijalog sa vladarem u *Komentarju* Platonove *Države*, prema našem mišljenju, mogao predstavljati inspiraciju za moguća preispitivanja odnosa filozofa i filozofije prema političkim i državnim akterima današnjice.
- d) Da Averoesov filozofski apel za uvažavanjem učenja i vizija Drugih i Drugačijih od nas, može poslužiti i kao mogući model pregovaračkog pristupa u političkom dijalogu sve više polarizovanog savremenog sveta.

Ciljevi istraživanja

Osnovni cilj ovog istraživanja jeste da pokaže da je Averoesovo shvatanje uloge filozofije i filozofa u državi, osobeni primer misaone otvorenosti srednjovekovnog islamskog mislioca za filozofska i politička gledišta antičke Grčke Platonovog i Aristotelovog vremena. Osobeni utoliko što Averoesu filozofsko politička gledišta Platona i Aristotela, postaju idejno-politički oslonac za dekodiranje političkih preobražaja njegovog matičnog islamskog poretka.

Istraživanje će nastojati da pokaže da Averoes spremnošću da primeni Platnove političke standarde na iberislamski poredak al Andalusa, ukazuje da uvid u filozofska gledišta Drugih i Drugačijih tradicija, može postati inspiracija da se pronikne u odlike ustrojstva vlastitog poretka.

Cilj ovog istraživanja jeste i da na Averoesovim primerima u *Komentarju* Platonove *Države*, ukaže koliko dosledna filozofska misao može da nadilazi običaje i vladajući kulturni obrazac vremena i idejnog kruga u kome nastaje. Istraživanje će tako nastojati da pokaže da kod Averoesa, iako pokušava da ih uskladi, filozofska gledišta odnose prevagu nad otkriveno - teološkim ili dogmatskim gledištima.

Takođe, jedan od ciljeva ovog istraživanje jeste i da pokaže da filozofska i politička misao, i pored toga što se moraju imati u vidu ograničenja epohe, kulturni obrasci i konkretni interesi aktera političkog života, nije plodna ukoliko se ograniči na ubiranje plodova svog rada kroz neznatno pomeranje granica svoje epohe, odnosno ukoliko preoprezno respektuje te granice. Drugim rečima, ukoliko se filozofska i politička misao drži po strani od suočavanja i određivanja prema aktuelnoj političkoj zbilji.

Metod istraživanja

U izradi ove doktorske disertacije, koristićemo metodologiju karakterističnu za istorijsko filozofsku egzegezu. Tema disertacije konceptualno je utemeljena u dve filozofeme: antičke Grčke, i srednjovekovnog sveta islama. Istraživanje će stoga predstaviti pojmovnu mrežu Averoesove političke filozofije, koja nastaje njegovim promišljanjima o državi i vladaru epistemološkim kretanjem između ključnih odrednica države u dve navedene idejnopoličke misaone tradicije: *polis-a* i *hilafet-a*; *eudaimonia* i *saa'da*; *shari'a-e* i *nomos-a*; *polemos* i *jihad*.

U tom pogledu, biće istaknut i istorijsko filozofski značaj Averoesovog pogleda na pitanje odnosa između filozofije sa jedne i religijske i političke tradicije, sa druge strane. I to, kako u domenu doktrinarnih sučeljavanja argumenata i dogme, tako i na planu Averoesovog viđenja društvene uloge filozofije i religije u zbilji islamskog poretka specifičnog podneblja i epohe, kao i unutar zamišljene idealne države. Ovaj uvid značajan je zbog procene razloga zbog kojih je Averoes ostao bez filozofskih sledbenika u srednjevekovnoj misaonoj tradiciji u *Dar al Islamu*.

Pretpostavka za imanentnu analizu Averoesovih pogleda na religiozno-dogmatska i političko-filozofska pitanja jeste njegov stav o epistemološkom i društvenom odnosu filozofije i religije uopšte. Zbog toga će istraživanje predstaviti osnovne postavke Averoesove političke filozofije, kao i stepen njene usklađenosti sa islamskim religioznim učenjem. To stoga, kako bi se utvrdilo koliko su one koherentne, a potom, i koliko je njegovo gledanje na pitanje države i državnika koherentno sa tim postavkama. Sumirajući, pristup naslovljenoj temi biće egzegetsko-eksplorativni, istorijsko interpretativni i istorijsko komparativni, i kao i u svakom filozofski relevantnom izlaganju, logičko evaluativni i pojmovno analitički.

Averoes: kadija i filozof

Abu al—Ualid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rušd (Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd), a.k.a. Averoes, rođen je u Kordobi 1126. godine u jednoj od najuglednijih familija Kordobe tog vremena. Naslednik zvaničnika režima berberske dinastije Almoravida, politički angažovanih islamskih pravnika i kadija: dede Ibn Rušd al- Džada²⁸, i oca Abil al-Qilsim Alahmad²⁹-a, Averoes je u prvoj mladosti najpre stekao iscrpno islamsko versko obrazovanje, a sa njim i visoko cenjeno zvanje *hafiz*-a³⁰.

U skladu sa porodičnom tradicijom, Averoes je već u mladosti počeo da izučava islamsko versko pravo (*fiqh*). Tokom pravničkih studija, Averoes se pokazao kao prilježan i ambiciozan student, kada je napamet naučio „Al Muat“ (*Al Muwatt*, ar. „Glatki put“), imama Melik ibn Anasa³¹, čija je pravnička škola, bila dominantna u Magrebu i al Andalusu, od vremena dolaska prvih Umajada u taj deo sveta u VIII veku.

Hroničari ističu da je andaluzijski mislilac pokazivao manje interesovanje za *hadis*³² nego za *fiqh*, i to zato što je bio uveren da su islamski pravnici sa stanovišta logike, koristili solidnije metode zaključivanja od onih kojima su se služili bogoslovi (*mutakallimun*)³³.

²⁸ Averoesov deda Ibn Rušd al- Džad (Al-imam Muhammad Ibn Rushd Al-Jadd, 1058-1125), odigrao je ključnu ulogu u razvoju političkih prilika u al-Andalusu, u jeku višedecenijskih i iscrpljujućih vojno-političkih trvenja lokalnih usitnjenih muslimanskih državnica, a nakon abolicije umajadskog *hilafeta* 1031. godine. Jedan od najuglednijih malikitskih pravnika u al-Andalusu, Ibn Rušd al-Džad je u delegaciji lokalnih islamskih ulema 1083. godine prešao Gibraltarski moreuz u diplomatskoj misiji. Ibn Rušd al-Džad je tom prilikom zatražio u Marakešu od Ibn Tashfina (Ibn Tashfin, umro 1106) osnivača berberske dinastije Almoravida da interveniše, i obuzda „politički kaos i nemar prema islamu“ (Egger 2016: 106). Po almoravidskom osvajanju al-Andalusa 1090. godine, Ibn Rušd al-Džad bio je postavljen za vrhovnog kadiju Kordobe i imama Velike džamije u tom gradu. Ibn Rušd al-Džad je u političkoj istoriji al-Andalusa ostao upamćen i kao zvaničnik koji je od almoravidskih vladara tražio da odobre progon Jevreja i hrišćana u Magreb. Opširnije o biografiji Ibn Rušd al—Džada: Bennison 2016: 126—9; 237—261.

²⁹ Averoesovog oca Abil al-Qilsim je 1137. godine, almoravidski vladar Ali bin Yusuf (Ali Ben Youssef, r. 1106--1143) postavio za sudiju (*qadi al-jama*) Kordobe, dužnost na kojoj je - nakon pobune stanovništva - ostao vrlo kratko i iste godine podneo ostavku. Dvor u Marakešu je potom Kordobu više od godinu dana ostavio bez kadije. (Puig 1992: 4).

³⁰ Hafiz (ar.) je termin koji označava onog ko je naučio Kuran napamet (Božović, Simić, 2010:92).

³¹ Melik ibn Anas (Malik bin 'Enas bin Malik bin 'Abi 'Amir bin 'Amr bin al-Harit bin Gajman bin Kutajan bin 'Amr bin al-Harit al-Asbahij, 711–795), osnivač jedne od četiri islamske verske pravne škole tzv. *mazhaba-mezhaba*, u vreme dinastije Abasida. U Andaluziji Malikitska *mezheb* stekla je status dominantne škole krajem VIII veka „uglavnom zbog putovanja uglednih Andaluzana u Medinu gde je živeo Malik bin Anas.

³² *Hadis* (ar.) je termin koji označava tradiciju koja se odnosi na Muhamedove reči i dela (Božović, Simić 2010: 89). Malikiti su za razliku od tri preostale dominantne *mezheb* uvažavali su konsenzus stanovništva Medine, iz vremena Muhamedovog života, za validan izvor islamskog zakona (*shari'a*). Ostale *mezheb* smatrale su malikitske pravnike „disidentima“. To stoga što Malikitski pravnici, nisu davali značaj Prorokovim hadis koliko i druge škole, već su se naglašeno oslanjali na korpus svojih pravničkih tumačenja“ (Egger 2016: 183). U islamskom poretku u srednjovekovnoj Andaluziji *fakisi* su bili advokati religije koji su interpretirali Zakon, dok su *qadis* bili oni koji su zakon sprovodili. Unutar Malikitskog pravničkog sistema te dve grupe znalaca Zakona kontrolisale su teoriju prava (*fiqh*) i praksu njegovog sprovođenja, formirajući tako zatvoren i uticajan krug elite. U pogledu Zakona, ovaj krug držao se postojeće islamske prakse i običaja, protiveći se inovacijama“ (Hitchcock 2014: 48).

³³ Dictionary of Scientific Biography: Ibn Rushd - Jean-Servais Stas, 1981: 4.

U skladu sa standardima familije politički uticajnih pravnika, Averoes je školovanje³⁴ nastavio najpre u prestoničkom Marakešu, a kasnije u Sevilji, regionalnoj prestonici dinastije Almohada u al Andalusu. U almohadskim metropolama, vrlo rano prionuo je na izučavanje „svetovnih nauka“ svog vremena, naročito astronomije³⁵ i medicine³⁶. Sa delima antičke grčke nauke i filozofije, Averoes je došao u dodir tokom izučavanja medicine kod Abu Džafar ibn Harun al Turdžalija (Abu Jafar ibn Harunal-Turjali, umro 1180) nadaleko znanog medicinara-praktičara³⁷.

Mladi andaluzijski *polymathis*, Averoes bio je od početka, toliko fasciniran učenjem Stagiranina, da je samoinicijativno pristupio pisanju prvih, kratkih³⁸ komentara Aristotelovih spisa. U Komentaru *Metafizike*, andaluzijski *faylasuf* iznosi uverenje da je Stagiranin dosegao najviši stepen ljudskog savršenstva koji je čoveku, po njegovom mišljenju, uopšte dostupan. Prema Averoesu:

„Najbolje se može pretpostaviti da je Aristotel spoznao svekoliku istinu, a pod celom istinom, ja smatram kvantitet koji je ljudska priroda, onoliko koliko je ljudska - uopšte sposobna da spozna“
(*Tafsir ma ba'd at-Tabi'at*, Bouyges, ed..1.p.7.6g: citirano prema: *Dictionary of Scientific Biography*: Ibn Rushd - Jean-Servais Stas, 1981: 6).

U prestoničkom Marakešu, Averoes je upoznao Ibn Tufajla³⁹ (Abu Bakr Muhammad ibn Tufayl al Qaysi, umro 1185), vezira⁴⁰ Granade, lekara savetnika na dvoru Almohada i *faylasuf-a*. Uz Ibn Tufajla, Averoes je nastavio sa studijem antičke grčke filozofije. Glas o Averoesu *faylasuf-u* ubrzo potom stigao je do intelektualnog kružoka koji je okupljao almohadski princ Abu Jakub Jusuf⁴¹ (Abu Ya'qub Yusuf, vladao 1163—84), u vreme dok je bio guverner Sevilje (1156—1163).

Savremeni poznavaoци Averoesove životne i učenjačke biografije, različito lociraju trenutak u kome se dogodio sudbonosni susret andaluzijskog *faylasuf-a* sa budućim vladarem⁴². Arapski istoriograf Abd al-Vahid al-Marakuši, ('Abd al-Wahid al-Marrakushi, rođen 1185) navodi⁴³ ključno pitanje princa ortodoksnog islamskog režima kordovanskom misliocu, iza koga nastaje sudbonosni obrt u Averoesovoj karijeri:

„Šta kažu filozofi o nebesima? Jesu li večna, ili imaju početak?“
(*Kitab al-mau'jib fi talkhis all-Maghrib*, ed. Dozy, 2nd ed. (Leiden, 1885), p. 123. Citirano prema: Hourani, 1961:7).

³⁴ Putovanja radi sticanja verskih i sekularnih znanja (ar. *alriha fi-talab al-'ilm*) širom *Dar al-Islama* pa tako i u al-Andalusu, upražnjavale su generacije prilježnih studenata. Opširnije: Eickelman&Piscatori 1990: 59—61.

³⁵ Kada je imao dvadeset sedam godina, Averoes je tokom astronomskih obesrvacija nedaleko od Marakeša, otkrio do tada nepoznatu zvezdu“ (Fletcher 1992: 133).

³⁶ U vreme kada je imao trideset jednu godinu, Averoes je počeo da piše medicinsku enciklopediju *al-Kulliyat (arapski za „opštost“ ili principi)* u sedam knjiga, koju je završio 1194. godine. Pripisuje mu se i da je poznao funkciju retine . Opširnije o Averoesovim medicinskim izučavanjima: Hitchcock: 149-50.

³⁷ Averoesov prvi „učitelj“ filozofije, medicinar al Turdzali, bio je, u skladu sa široko raširenom praksom među lekarima onog vremena kako na Orijentu, tako i u al-Andalusu, zainteresovan za *philosophia* i pri tom „verziran u učenja Aristotela i antičkih lekara“ (Puig 1992: 6).

³⁸ Alfred Ajvri navodi da su Averoesovi „kratki“ komentari predstavljali „...slobodna sumiranja, očito Averoesovih početnih napora da sažme argumentaciju Aristotela i njegovih nastavljača, kako grčkih tako i muslimanskih, vezanih za dati tekst“ (Ajvri 2006: 74).

³⁹ Opširnije o biografiji i filozofskom opusu Ibn Tufajla: Adamson&Taylor 2002: 165—176; Božović 2018: 266-269.

⁴⁰ Vezir (arap. i savremeni persijski *wazir*, tur. *vezir*) je u vreme Abasida bila titula glavnog ministra ili ličnog izaslanika halifa, sa velikim ovlašćenjima: „Ova titula je uspostavljena za vreme halife al Mansura (r, 754-775), osnivača savremenog Bagdada, i odmah poverena Persijancima. Vezir je postao prvi i pravi zamenik halifin, a docnije u jednom istorijskom periodu, i jači i uticajni od halife...“ (Božović, 2015: 170—1).

⁴¹ Opširnije o profilu vladavine Abu Jakub Jusufa: Bennison: 2016: 91—103.

⁴² Džordž Hurani smatra da se susret Ibn Ružda sa vladarem Abu Jakubo dogodio 1168/69. godine (Averoes, 1961: 15). Dominik Urvoj je uverenja da se dijalog koji će odrediti Averoesov životni i autorski put zbilo 1159. (Urvoy, 1999: 33).

⁴³ 'Abd al-Wahid al-Marrakushi, *Kitab al-mau'jib fi talkhis all-Maghrib*, ed. Dozy, 2nd ed. (Leiden, 1885),p. 123. Citirano prema : *Averoes* 1961:7.

Averoes je bio iznenađen pitanjem, a princ Abu Jakub Jusuf, njegovim odgovorima. Obojica su tom prilikom, pokazali temeljno poznavanje Aristotelovog učenja da je svet večan, najsystematskije iznetog u *Fizici* i delu *O nebu*. Ubrzo nakon tog susreta sa budućim vladarom, vremešni Ibn Tufejl preneo je Averoesu Abu Jakub Jusufov vladarski zahtev da „neko sakupi i protumači teško razumljive Aristotelove spise, i objasni njihov smisao kako bi ga ljudi lakše razumeli“ (Averroes 1961:13). Averoes je prihvatio izazov.

Od tog trenutka, Averoesova karijera postala je višestruko povezana sa dvorom almohadskih *hilafa* i islamskim poretkom al-Andalusa, dok će on sam postati *javna ličnost*, a prema Dominiku Urvoju i „režimski intelektualac“ (Urvoy, 1991: 45). Dotadašnje dugogodišnje lično interesovanje za izučavanje Aristotelove filozofije, kao i dela i drugih autora antičke i helenističke filozofije, za kordovanskog *faylasufa* prestalo je da bude „dominantna intelektualna pasija“ (Stas, 1981: 7), i postalo gotovo doživotni zadatak postavljen sa vrha vlasti.

Neposredno pošto je prihvatio da „priredi Aristotela“, Averoes je doživeo društvenu promociju, kada ga je režim Almohada postavio za sudiju (*qadi*) u Sevilji 1169. godine. U to vreme, andaluzijski mislilac počeo je „za sebe“ (Fierro, 1999: 245) da piše kapitalno pravničko delo „Bukvar uglednog pravnika“ (*Bidayat al mujtahid wa nihayat al muqtasid*) koje je završio 1188. (*Ibid*: 248). Nakon prvog službovanja u Sevilji, Averoes je karijeru kadije nastavio u rodnoj Kordobi 1171. Posle jednogodišnjeg mandata, otisnuo se u obilazak *hilafeta*, putujući po Magrebu i al Andalusu. Službi Almohadima vratio se 1179. kada je ponovo postavljen za sudiju (*qadi*) u Sevilji.

U potonjem trogodišnjem periodu prvih signala netrpeljivosti *ulema* prema izučavanju *falsafah* u al Andalusu, a pre imenovanja za vrhovnog sudiju (*qadi al—qudut*) Korodobe 1182. godine, Averoes je napisao tri već pomenuta autorska dela: *Fasl al-maqal*, *Kashf al-manahij al-adilla* i *Tahafut al-Tahafut*. Averoesov zaštićeni dvorski status *faylasufa* po volji vladara, u to vreme još nije bio poljuljan, naprotiv.

Tako je Averoes, dotada kadija i filozof, 1184. godine zamenio Ibn Tufejla u ulozi ličnog lekara trećeg almohadskog *hilafe* al-Mansura⁴⁴ (Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Yūsuf ibn Abd al-Mu‘min al-Manšūr, vladao 1184 to 1199), kome je postao i blizak prijatelj (Urvoy, 1999: 34). U međuvremenu, uspešna pravnička i sudijska karijera u službi berberskog režima u al-Andalusu, lična i intelektualna bliskost sa almohadskim vladarima, i njihov dugogodišnji patronat, učvrstili su Averoesov osobeni dvorski status. Averoesov položaj na dvoru Almohada, britanski orijentalista Amira Bennison (Amira Bennison) odslikava ovim rečima:

„Averoes je bio prototip almohadskog intelektualca, kadrog da se kreće između malikitskih pravnika (*fuqaha*), almohadske elite (*talaba*)⁴⁵ i kruga mislilaca oko hilafe.“
(Bennison, 2016: 261).

Istovremeno, Averoesovi društveni uvidi i uticaj, nadaleko su nadilazili okruženje uskog kruga dvorske svite Almohada u al Andalusu. U neminovnom dodiru sa svakodnevicom vernika, i heteroetničke sredine, kadija Averoes direktno je učestvovao u društvenom i političkom životu iberislamskog poretka svog vremena. Sudijski poziv pružio je naime filozofu Averoesu priliku da lično odmerava državni poredak u njegovim dnevnim manifestacijama, i stekne procenu o aktuelnim previranjima, kakvih su bili lišeni njegovi prethodnici u svetu *falasifah*. Averoesov jedinstveni

⁴⁴ Opširnije o profilu vladavine al-Mansura: Bennison 216: 103—109.

⁴⁵ *Talaba*: je berberski naziv za institucionalne čuvarе ideološke doktrine Almohada (Puig Montada 2011: 190). Učenačka elita ponikla među prvim učenicima Ibn Tumarta, osnivača drugog berberskog versko-vojničkog pokreta u XI veku posle Almoravida, sa teritorijalnim širenjem emirata prerasla je u grupu verskih i pravničkih znalaca, sa zadatkom podučavanja i širenja almohadske dogme. Članovi *talaba* redovno su prisustvovali vladarevom savetu (*majlis*), gde je pre svetovnih poslova, prvo razmatrana verska tematika. Opširnije o *talaba*: Bennison 2016: 253—8.

položaj *faylasuf-a* na društvenoj sceni almohadskog poretka u al-Andalusu, francuski orientalista Dominik Urvoj opisuje sledećim rečima:

„Ibn Rušd je prvi i jedini filozof na muslimanskom Zapadu, koji je stekao status u pravničkom svetu, i publiku koja nadilazi bogomolju. Takav status i takvu publiku, on iznad svega duguje svom sudijskom radu, što predstavlja veliku novinu u svetu *falasifah*, čiji su sledbenici mogli imati političku funkciju, ali koji nikada nisu imali kontakt sa svakodnevicom vernika, koji je imao *qadi*“
(Urvoy, 1999: 475—6).

Sudijski ugled i uticaj službom u Sevilji i Kordobi, filozofsko komentatorski rad na Averoesovim delima, lično uvažavanje i intelektualnu bliskost sa dvojicom almohadskih vladara, Averoesa će pred kraj života, skupo koštati. Uticajan orator⁴⁶ i samosvojni mislilac, Averoes je godinama bio predmet intriga širokog kruga aktera zainteresovanih za kreiranje javnog mnjenja i dvorskog mišljenja, posebno lokalnih *ulema* i bogoslova (*mutakallimun*) koji nisu krili odbojnost prema *falsafah* (Horuani, 1961: 17). Pritisak konzervativnih andaluzijskih bogoslova da se almohadski dvor liši svih sumnjivih „stranih“ idejnih uticaja, ojačao je početkom poslednje decenije XII veka⁴⁷.

Dugogodišnja, tinjajuća netrpeljivost andaluzijskih *ulema* i bogoslova (*mutakallimun*) prema Averoesu, kulminirala je 1197. godine⁴⁸, sudskim procesom u Velikoj džamiji Kordobe. Averoes je pred sud islamske inkvizicije (*mihna*) izveden zajedno sa još trojicom uglednih ličnosti Kordobe tog vremena⁴⁹. Ključna optužba⁵⁰ protiv Averoesa, bila je gotovo sokratovska. Naime, vođa molitve u Velikoj kordovanskoj džamiji, optužio je Averoesa tom prilikom da se “odrekao istinske vere, i prekršio dogme vernika” (Puig Montada 1992: 12).

Presudom na sudskom procesu u islamskoj bogomolji koju su svojevremeno predvodili Averoes i njegov deda Ibn Rušd al-Džad, andaluzijski mislilac proglašen je krivim. Istom prilikom, Averoesovi filozofski spisi poslani su na lomaču⁵¹, dok on nakon javnih ponižavanja u Velikoj džamiji biva proteran iz Kordobe u obližnju varoš Lucenu⁵², naseljenu mahom jevrejskim življem. Dekretom almohadskog vladara al-Mansura, izučavanje *falsafah* bilo je nadalje zabranjeno širom berberskog *hilafeta*.

⁴⁶ Hroničari kao primer Averoesove rečitosti, navode njegovo vatreno zalaganje za *jihad*-u protiv hrišćana pred veliku bitku kod Alarkosa (šp- Alarcos) 1195. izrečenu u Velikoj džamiji Kordobe (Puig 1992: 16).

⁴⁷ Nakon portugalskog osvajanja gradića Silve, 1190. na udaru katoličkih osvajača, našla se Sevilja, pa je *halifa* al-Mansur objavio *jihad*. Gotovo istovremeno, al-Mansur se suočio i sa pobunom u centralnom Magrebu, koji nije uspeo da uguši u potpunosti. Po povratku u Kordobu, almohadski vladar krenuo je sa pripremama za sudar sa hrišćanskom koalicijom kod Alarkosa, gde je izvojevao odlučnu pobedu 1195. godine. Al-Mansur je potom iz Sevilje pokrenuo nove vojne ekspedicije sve do Toleda, ali je već tada bio uveren u slabost berbersko-islamske države suočene sa višestrukim spoljnim vojnim pritiscima i unutrašnjim razdorima (Urvoy 1999: 34—35). Opširnije o dramatičnom zaoštavanju vojno-političkih i ideoloških napetosti na Iberijskom poluostrvu krajem XII veka: Hitchcock 2014 137-161; Egger 2016: 172—186; Bennison 2016: 62-177.

⁴⁸ Među savremenim orijentalistima prevladuje uverenje da je suđenje Averoesu u Velikoj džamiji Kordobe održano 1197. godine, posebno nakon otkrivenih svedočanstava o njegovoj podršci *jihad*-u uoči bitke kod Alarkosa. Ranije generacije zapadnih orijentalista smatrale su da je Averoes izveden pred verski sud u Kordobi 1195. godine uoči te bitke (Hourani, 1961: 16; Fletcher 2001: 132).

⁴⁹ Opširnije o sudskom procesu protiv Averoesa i njegovim akterima: Puig 1992: 10—12.

⁵⁰ Amira Bennison navodi da je protiv Averoesa optužnica u Velikoj džamiji Kordobe podignuta po tri osnova: a) da je Veneru proglasio zvezdom; b) da se odrekao islama u korist paganske *falsafah*; c) da je iz familije tek nedavnih jevrejskih konvertita (Bennison, 2013: *Muslim Institute Inaugural Annual Ibn Rushd Lecture*. *YouTube*, pristupljeno 18. Decembra 2018).

⁵¹ Averoesovi spisi još jednom će u evropskoj srednjovekovnoj istoriji biti spaljivani: 1270. godine na Univerzitetu u Parizu. Opširnije: Marenbon 2006: 284-305.

⁵² Lucena je u istoriji al-Andalusa bila poznata kao “Grad Jevreja”, bogati trgovački gradić i centar izučavanja Talmuda (The Jewish Encyclopedia, Vol VIII, Funk and Wagnallis Company, New York and London, 1916: 2003).

Dugogodišnji lični prijatelj i Averoesov patron, *halifa* al-Mansur, ubrzo se predomislio oko drakonskog kažnjavanja andaluzijskog *faylasuf-a*, pa je preinačio presudu verskog suda u Kordobi. Averoes je početkom 1198. godine pozvan na dvor u Marakeš, gde je rehabilitovan. Nekoliko meseci kasnije, Averoes je umro u almohadskoj prestonici, dok su njegovi posmrtni ostaci, na mazgi sa tovarom njegovih knjiga teškim koliko i telo *faylasufa*, preneti u Kordobu (Urvoy 1991: 36).

Istorijske i političke prilike u al-Andalusu u XI i XII veku

Vojni trijumf halife almohadskog halife al Mansura i njegovih trupa u bici kod Alarkosa, protiv armade Alfonsa VIII od Kastilje 1195. godine, bio je prekretnica⁵³ u istoriji srednjovekovnog islamskog poretka na krajnjem jugozapadu Evrope, utemeljenog počev od sredine VIII veka.

Naše je uverenje da je Averoes *Komentarom* Platonove *Države* ostavio iza sebe svojevrsnu filozofsku hroniku previranja poretka svog podneblja i epohe. Naime, andaluzijski kadija i filozof, u poslednjem poglavlju *Komentara* Platonove *Države* izlaže svoje viđenje društvenih i političkih prilika u al-Andalusu u XI i XII veku, epohi koju Ričard Hitčkok opisuje kao „ekstremno konfuzna vremena,, (Hitchcock, 2014: 143).

Pozivajući se na Platonove političke standarde u *Državi*, andaluzijski mislilac ukazuje na brojne manjkavosti islamskog poretka te epohe, nadasve na političku korumpiranost i dekadenciju tamošnjih muslimanskih kraljeva, štetni društveni i politički uticaj bogoslova (*mutakallimun*) na javno mnjenje al Andalusa, ugroženi status *falasifah*, ponižavajući položaj žena, teme o kojima će biti više reči u nastavku istraživanja.

U cilju temeljnijeg upoznavanja sa društvenim i političkim odlikama epohe u žiži Averoesovog osvrtu, nastojaćemo da kratko predstavimo burna previranja na najzapadnijem obodu srednjovekovnog *Dar al Islama* u XI i XII veku. Preciznije uzev, perioda nakon abolicije umajadskog *hilafeta* 1031. godine, do Averoesovog vremena. Naše istraživanje ovde sledi uverenje savremenog italijanskog filozofa - medievaliste Matea di Đovanija (Matteo di Giovanni) da je „socio-kulturna dinamika (epohe) reflektovana u ključnim temama srednjovekovne andaluzijske filozofije... nadasve u promišljanjima o ulozi filozofa u društvu,, (Di Giovanni 2012: 107).

Al Andalus u toj epohi odlikuju fragmentacija *hilafeta*, formiranje mozaika rivalskih islamskih državnica, prodor berberskih osvajača—zaštitnika i gotovo neprestano suočavanje sa vojno političkim pritiscima hrišćanskog poretka na Iberijskom poluostrvu. Dramatični vojno-politički razvoj prilika i ideološke izazove na krajnjem jugozapadu srednjovekovne Evrope, u Averoesovoj epohi, Ričard Hičkok opisuje na sledeći način:

„Status quo koji je istrajavao gotovo četiri veka na Iberijskom poluostrvu, nije okončan samo papskom intervencijom... Hrišćanska nepopustljivost naišla je na zaoštreni stav muslimana, u onom što bi se moglo smatrati jednom od najupadljivijih slučajnosti u istoriji srednjovekovne Evrope. Upravo kada je duh krstaštva došao do izražaja na hrišćanskom Zapadu, preporod islama dogodio se u al-Andalusu, tako da su protagonisti ova dva trenda nastojali svim sredstvima da nametnu svoju veru i svoj poredak drugoj strani...“ (Hitchcock 2016: 127).

Ako je bitka kod Alarkosa predstavljala trijumf pred početak kraja srednjovekovnog islamskog poretka u al Andalusu, urušavanje je pokrenulo zamiranje dinastije njegovih osnivača u

⁵³ Islamski poredak na Iberijskom prostoru, definitivno je ukinut 1492. godine padom Granade, i masovnim proterivanjem muslimana i Jevreja u Magreb u vreme španskog kolonijalnog prodora u Ameriku. Opširnije: Fletcher 2001: 105-170; Hitchcock 2014: 137-160.

prvoj trećini XI veka. Naime, versko-politički autonoman⁵⁴ u odnosu na centralnu vlast dinastije Abasida⁵⁵ u Bagdadu, umajadski *hilafet* u al Andalusu zvanično je prestao da postoji 1031. godine. Abolicija umajadskog arapsko-islamskog hilafeta u al-Andalusu, nastupila je proglasom regenta Kordobe šeika Ibn Dzahvara (Banu Jawahar, Abu 'l Hazm Jahwar bin Muhammad), da vladarska loza nema legitimnog naslednika⁵⁶.

Srednjovekovna arapsko-islamska država⁵⁷ na krajnjem jugozapadu Evrope, ušla je potom u vrtlog dramatičnog političkih previranja koja su tokom sledeća dva veka, al Andalus dovela u status anektirane teritorije pod sukcesivnom upravom dve berberske dinastije iz Magreba.

Kraj vladavine andluzijskih Umajada, koji su legitimitet svoje uprave poretkom zasnivali na poreklu iz verovesnikovog plemena Kurejš⁵⁸ iznedrio je političke i oružane konfrontacije unutar al Andalusa povodom dileme: Ko je nadalje legitimni vladar iberislamske zajednice? Dilema je na terenu bila podstaknuta od vremena odluke vladara Al Hakama II (al-Hakam al Mustansir, vladao 915-976) da neposredno pred smrt, za svog naslednika proglasi dvanaestogodišnjeg sina Hišama II⁵⁹ (Abul li Walid Hisham). Iza te vladarske odluke, poredak u al Andalusu više od dve decenije potresali su dinastički- namesnički sukobi u prestonoj Kordobi, podstaknuti nastojanjima generala- vojskovođe Ibn Abi 'Amira (al Mansur, 938-1002 godine) da prisvoji vlast.

Nakon smrti al Mansura 1002. godine, period političkih turbulencija do 1031. godine, označava se u arapskim istorijskim analizama⁶⁰ kao period pobune (ar. *fitna*) u al Andalusu, tokom koje se umajadski *hilafet* postepeno dezintegrisao na tridesetak⁶¹ islamskih gradova državnica. Taj period višegodišnjeg, moglo bi se reći, ' političkog loma', karakterisalo je žustro vojno-političko i društveno rivalstvo vodećih gradova⁶² al Andalusa, nekadašnjih administrativnih centara provincija države Umajada, za koje Averoes smatrao da su utonuli u „demokratiju“ (Averoes, 1974: 111).

⁵⁴ Američki istoričar Vernon Edžer (Vernon O. Egger) stiče da su: „Muslimani u Andaluziji održavali bliske kulturne veze sa istočnim regionima muslimanskog sveta, ali nisu priznavali nikakav religiozni ni politički autoritet izvan poluostrva“ (Egger 2016: 100).

⁵⁵ Abasidi (750-1258) su bila druga nasledna dinastija kalifa srednjovekovnog *Dar al-Islama*, poreklom od Abasa, ujaka proroka Muhameda, koja je izmestila prestonicu iz Damaska u Bagdad i kratkotrajno u Samaru. Period vladavine prvih Abasida do X veka, smatra se „zlatnim dobom“ srednjovekovnog islamskog carstva. Opširnije: Marozzi 2014: 1-138.

⁵⁶ Opširnije o dinastično-namesničkim sukobima između rivalskih klanova dinastije Umajada: Hitchcock 2014: 84—118.

⁵⁷ Tokom gotovo tri veka vladavine, Omajade su nad većim delom Iberijskog poluostrva ustanovili poredak koji je obuhvatao dvadeset jednu provinciju pod centralnom upravom vladara (sa titulom *amir*, „komandant“ do ustanovljenja *hilafeta* 929.godine), uz kooptirani savet lokalnih pravnika (*fuqaha*) (Lapidus 2002: 312).

⁵⁸ *Kurejš* (ar.): „Pleme koje je nastanjivalo Meku u preislamskom periodu, a iz koga je potekao Muhamed, objavitelj islama. Ovo pleme predstavljalo je mahom trgovačku oligarhiju i dalo je umajadsku dinastiju (661—750) koja je uspostavila arapski halifat i proširila ga sve do Španije. Dijalekt ovog plemena, blagodareći Kuranu i Muhamedu, postao je književnim jezikom Arapa i sakralnim jezikom muslimana“ (Božović, Simić 2010: 135).

⁵⁹ Hišam II umro je 1002. godine pod misterioznim okolnostima: Opširnije Hitchcock 2014: 95—99.

⁶⁰ Orijentalisti, medievalisti i arabisti u izučavanju društvene i političke istorije al-Andalusa u XI i XII veku oslanjaju se prvenstveno na navode: srednjovekovnog marokanskog istoričara iz XIII veka Marakušija ('Abd al-Wahid al-Marrakushi, 1185, godina smrti nepoznata) i njegovu "Istoriju Magreba" *Kittab al-mu'jib fi talkhis akhbar al-Maghrib* ed. R. Dozy, 2nd ed. (Leiden 1885; Amsterdam: Oriental Press, 1968; ed. Khalil "Umran al-Mansir, Beyrouth: Dar al-Kutun al-ilmya, 2005), kao i na Ibn Kalduna ('Abd al-Rahman Ibn Khaldun, 1331-1406),

„utemeljivača svetske sociologij ili filosofije istorije“ (Božović, 2015: 31) i njegovu istoriju Arapa i Berbera: *Kitab al-Ibar wa-Diwan al-Mubtada' wa'l-Khabar fi Ayyam al-Arab wa'l'..Barbar*, posebno na Uvod (*muqaddima*). Oslonac pružaju i drugi marokanski istoričari iz tog vremena: Ibn Idhari i njegova *Al-Bayan Al-Mughrib* (napisana 1312. godine). Ed. Ihsan' Abbas, Beirut: Dar al-Thaqafa, 1983; Abu Bakr bin 'Ali al-Sanhaji al-Baydhaq (umro posle 1164. godine) i njegovo delo *Kitab akhbar al-Mahdi Ibn Tumart wa ibtida dawlati al-Muwahhidun*. Ed. Evariste Levi-Provencal, Paris : Geuthner, 1928; Ibn al-Qattan (umro 1231) *Nazm al-Juman*. Edi. Mahmud 'Ali Makki, Beyrouth: Dar al-Gharb al-Islami, 1990; Abd al-Malik ibn Muhammad ibn Sahib al-Sala (umro 1203.) *Al-Mann bi-al-imama*. Ed. 'Abd al-Hadi Tazi, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1987. Opširnija bibliografija savremenih standardnih istorija perioda vladavine dinastija Almoravida i Almohada: Bennison 2016: 1.

⁶¹ The Encyclopedia of Islam Vol. III, Leiden, Boston: 2017: 30.

⁶² Ričard Hičkok (Richard Hitchcock), *profesor emeritus* hispano-arapskih studija na Univerzitetu u Eksteru (Exter) u *Muslim Spain reconsidered* navodi da dinastija Omajada iako dominantna u al-Andalusu od proglašenja države 756. godine sve do smrti Abd al-Malika al-Muzafara (Abd al-Malik al-Muzaffar vladao 1002-1008) , nikada nije uspela da

U tom vremenu političkog *vacuum*-a u al Andalusu, došlo je do snaženja društvenog uticaja Berbera⁶³, Jevreja i Slovena od ranije doseljenih na iberioislamske prostore⁶⁴. U nastavku burnog stolecia u al-Andalusu, period 1031—1086. godine u arapskoj historiografiji poznat je i kao doba vladavine *muluk-al-tawa'if* („kraljevi frakcija“) ⁶⁵.

Usitnjene državice dezintegrisani naslednici umajadskog *hilafeta*, vodile su česte međusobne ratove, radi širenja političkog uticaja i teritorijalne ekspanzije, uz povremena savezništva sa hrišćanskim vladarima u okruženju Iberijskog poluostrva, a na štetu okolnih muslimanskih rivala⁶⁶.

Fragmentaciju nekadašnje države Omajada u al Andalusu, pratila je i promena društvenog profila nosilaca poretka u osamostaljenim islamskim gradovima državicama. Lokalna arapska verska i politička elita, vekovima neprikosnovena pod Umajadima, sa abolicijom *hilafeta* postepeno je gubila

ostvari potpunu centralnu vlast nad islamskim teritorijama u al-Andalusu, kao i da je između sirijskih Omajada koji su upravljali Kordobom, i Arapa jemenskog porekla koji su vladali Seviljom, dve vodeće metropole al-Andalusa, oduvek postojala politička tenzija. O etničkim, političkim i društvenim tenzijama u al-Andalusu, opširnije: Hitchcock, 2014: 40-107.

⁶³ Domorodačko stanovništvo severozapadne Afrike, u srednjovekovnoj arapskoj literaturi bilo je opšte poznato pod zajedničkim imenom *Berberi* izvedeno iz latinskog prideva *barbarus* koji ukazuje na one čiji jezik izvan kruga grčko-latinske civilizacije). Arapi su tokom prodora na zapad krajem sedmog veka nove ere, na tlu današnje Libije i Tunisa, u oblasti koju su zvali Ifrikiya (*Ifriqiya*) naišli na plemenske grupe organizovane u manja kraljevstva. Odnosi između plemenski ustrojenih Araba, i plemena Berbera bili su od početka napeti. Berberi su pružili odlučan otpor arapskim osvajačima: mnoga plemena kapitulirala su pred novim poretkom, tek nakon višestrukih vojničkih ofanziva pridošlica sa Orijenta. Zbog tog žilavog otpora, u arapskoj literaturi stvoren je stereotip da su Berberi pobunjenički nastrojen narod. Nakon ankesije Magreba umajadskom kalifatu, mnogi Berberi su prišli vojsci novog poretka koja se uglavnom zanimala za pokoravanje lokalnih gradova i njihovog okoliša, ali ne i pustinjskog bespuća. Preobražaj berberske unutrašnjosti Magreba nastupio je nakon pobune lokalnih *haridžita*⁶³ u Tangeru 739-40. Dilema: „Ko treba da vlada?“ i viđenje *haridžita* da kalifa treba birati shodno njegovim kvalitetima vernika i vođe, a ne prema poreklu, bili su prihvatljivi Berberima askerima. To stoga što su Berberi već tada Arapima otvoreno zamerali nametanje inferiornog statusa u društvenoj i vojnoj hijerarhiji islamskog poretka u Magrebu. Nakon gušenja pobune *haridžita* u krvi, lokalni i misionari sa Orijenta krenuli su u masovnije mironodopsko preobraćanje lokalnog stanovništva u Magrebu u islam. U međuvremenu, Berberi iz glavnih karavanskih gradova krenuli su da putuju u Kordobu, Keruan i na Srednji Istok, zbog trgovine, verskog obrazovanja i hadžiluka u Meki. Na taj način, Berberi su počeli da stiču nova znanja o širem svetu *Dar al-Islama*, kao i priliku da ih prenesu do najudaljenijih krajeva Magreba. Ta putešestvija Berbera bila su presudna za nastajanja versko-reformističko-vojničkog pokreta Almoravida (poreklom iz nomadskog plemena Sanhadza (ber. Sanhaja) nastanjenog u Sahari), tako i pokreta Almohada (poreklom iz plemena u dolini Sus, južno od planinskog venca Atlas). Plodne zemlje juga Iberijskog poluostrva, vekovima su privlačile Berbere iz Magreba na uskočke upade. Nakon 711. godine dotadašnja matrica „racija“ na jug današnje Španije, ustupila je mesto invaziji dobro organizovane berberskih trupa umajadske vojske koje je predvodio Tarik bin Zijad (Tariq bin Ziyad, 670-720). Bio je to prvi osvajački pohod islamskih trupa protiv ondašnje kraljevine Vizigota na Iberijskom poluostrvu. Arapske trupe stigle su iz Sirije u na krajni severozapad Magreba oko 740. godine nakon pobune *haridžita* u severnoj Africi... Između prvih osnovajčkih upada Berbera u al-Andalus i dolaska Almoravida i Almohada četiri veka kasnije, islamski poredak na severnoj obali Gibraltara doživelo je brojne transformacije, tokom kojih je preobraćanje u islam izazivalo oštre društvene napetosti u lokalnoj, heteroetičkoj zajednici. Napetosti su posebno bile izražene među iberijskim konvertitima (*muwallidun*). Oni su naime, zahtevali društveno izjednačavanje sa lokalnim življem arapskog porekla koji su uživali status superiorne društvene i političke aristokratije. Tokom X veka, novi talas seoba berberskih migranata, kao i *saqaliba* (ar. „Dodoši“: Pridošlice iz centralnih i istočnih krajeva Evrope, među njima brojni Sloveni, poneki Germani i mali broj migranata iz mediteranskog priobalja, obično u statusu građana drugog reda), u al-Andalus, za većinu tamošnjih muslimana značio je dolazak „austajdera“. Pojedini među ovimpridošlicama uspeli su tokom burnog perioda *tawa'if* državnica da prodru u u sastav lokalnih vojno-političkih klanova, i gde-gde se nametnuli kao novi vladari, kao na primer Ziridi berberskog porekla u Granadi. Ta generacij „novih“, Berbera smatrana je inače drugačijom od „starih“ Berbera koji su se naselili u al-Andalusu tokom prvih osvajanja u VIII veku. Dolazak takozvanih „novih“, Berbera prethodila je najpre invaziji Almoravida, a za njima i Almohada zasnovanoj inače na njihovom osobenom tumačenju *jihad-a*, o čemu će biti više reči u nastavku ovog Istraživanja. Opširnije: Bennison 2016: 177-227.

⁶⁴ Vernon Edžer ističe da je Andaluzija između IX i XIII veka bila „etnički i religiozno najraznolikiji region zapadne Evrope“(Egger 2016: 101).

⁶⁵ Italijanski orijentalista Frančesko Gabrieli (Francesco Gabrieli)u *Muhammad and the Conquest of Islam* izraz *muluk al-tawa'if* prevodi kao „individualna lokalna kraljevstva“ (citirano prema Hitchcock 2014: 112).

⁶⁶ Opširnije o političkoj surevnjivosti među *tawa'if* --državnica, i istovremenom procvatu umetnosti, i podsticajima *falsafah*: Fletcher 2001: 79-104.

dotadašnju društvenu moć. Na javnoj sceni al Andalusa, društveni uticaj počela je da stiče heteroetnička „sekularna“ elita (*kuttab*) (Buresi, 2019: 158). Osokoljena eliminacijom centralnog autoriteta umajadskih halifa, nova multietnička elita, nametnula je nove političke standarde za odabir podobnih čelnika novonastalih islamskih gradova državica.

Tako su novi vladari širom al Andalusa, postali konvertiti berberskog i slovenskog porekla (ar. *muwalid*-i), nezainteresovanih za dalje uvažavanje autoriteta staroarabijskog plemenskog porekla prethodnih protagonista vrhovne vlasti. Pređašnja arapsko islamska administrativna uprava u al-Andalusu, ponedge je ipak uspela da se odupre talasu političkih promena, i zadrži uticaj u administrativnoj upravi novoformiranih državica. Jedna od familija kadija koja je sačuvala politički i pravnički uticaj u al Andalusu, uprkos promena režima, bio je Averoesov klan Banu Rušd.

U isto vreme, oslobođeni dotadašnjih poreskih obaveza prema Kordobi, i odlučni da ostave lični pečat uprave *muwalid*-i na vlasti, međusobno su se nadmetali podsticajima neimarstvu, poeziji, književnosti, kao i filozofiji⁶⁷. Novonastali poredak usitnjenih islamskih „principata“ i njihovih vladara- mecena, otvorio je, u periodu koji srpski orijentalista Rade Božović, naziva „Republikanskim, ili slabim savezom islamskih gradova država“(Božović, 2015: 212), prostor i za promišljanja o profilu i legitimitetu novih vladara islamskog poretka. Tako je u al- Andalusu je - kao i na Orijentu u istom stoleću⁶⁸ - procvetala *Shu'ubiyya*⁶⁹ literatura („Priručnici za vladare“).

Napominjemo ovde da se u tom literarnom žanru ogledao i al Gazali, čija je knjiga *Nasihah al-Muluk* („Saveti Kralju“) imala velikog odjeka u al Andalusu na prelomu XI i XII veka, upravo u periodu dramatičnih lokalnih previranja i prvih tamošnjih promišljanja o novom profilu poželjnog vladara (Harris, 2012). Tim povodom u poglavlju koje sledi, biće više reči o al-Gazalijevom stanovištu o državi i državniku izloženom u *Nasihah al Muluk*. Ponajviše zato što će Averoes upravo sa al Gazalijem polemisati o filozofiji, filozofima i njihovom uticaju na pobožni islamski svet, i mestu u državi.

U međuvremenu, odsustvo političke kohezije među osamostaljenim islamskim gradovima državicama al Andalusa obuzetim međusobnim rivalstvom, nije ostalo neprimećeno na dvorovima katoličkih kraljeva u severnim regijama Iberijskog poluostrva. Uz novosnaženo interesovanje Vatikana za zbivanja na Iberijskom poluostrvu⁷⁰, u vreme krstaških ratova na Bliskom istoku, vojne prodore u al Andalus podstakao je Ferdinand I od Kastilje (vladao 1035-65). Nesmanjeni vojni pritisak na al Andalus, nastavio je njegov naslednik Alfonso VI od Leona (vladao 1077—1109) u pohodu poznatom kao *Reconquista*⁷¹ krunišući pohod, osvajanjem Toleda 1085. godine.

⁶⁷ Oširnije o procvatu književnosti „u tim nemirnim decenijama XI veka u al-Andalusu“: Božović 2018: 245-271.

⁶⁸ U istoriji srednjovekovnog *Dar al-Islama*, XI vek predstavlja početak lomova dotadašnjeg islamskog poretka od Orijenta do al-Andalusa. Opširnije o izazovima prodora Turaka Seldžuka iz centralne Azije do Bagdada, pohodima krstaša, prkosu Abasidima u severnoj Africi, pritisku Normana na islamski poredak na Siciliji i katoličkih pohoda u al-Andalusu: Egger 2016: 139-172; Marozzi 180-206; Lapidus 2002 : 248-263, 299-333.

⁶⁹ *Shu'ubiyya* literatura ponikla je među konvertitima (*muwalid*) na Orijentu u vreme vladavine Umajada (661-750. godine), nezadovoljnih društvenim samofavorizovanjem vladajućih Arapa, da bi tokom vojnopolitičkih previranja u XI veku doživela procvat. Ključne teme arapskih srednjovekovnih „Priručnika za vladare“ bila su promišljanja o poželjnom društvenom profilu čelnika islamske države u otklonu od nametnutog imperativa vladarskog pripadništva arapskom *ethnos*-u, uz istovremena preispitivanja pobožnosti Arapa, i brojne istorijsko-političke osvrtne na profile vladara drugih tradicija. Opširnije o srednjovekovnim arapskim „Priručnicima za vladare“: Rosenthal 1962: 67-83. Lambton 1981: 43-69. Američki orijentalista Patrik Haris (Patrick Harris), ukazuje na „izvesnu sličnost intelektualnog miljea na Istoku i Zapadu *Dar al-Islama* u XI veku“ (Harris 2012 : 26) u XI veku . Haris tim povodom ističe veliki uticaj koji je al-Gazalijevo delo *Nasihah al-Muluk* („Savet Kralju“) imalo na *Shu'ubiyya* literaturu u al-Andalusu (*Ibid*).

⁷⁰ Opširnije o evoluciji interesovanja i upliva Vatikana u zbivanja duž granice hrićanskog i islamskog sveta na jugozapadu Evrope tog perioda: Fletcher 2001 : 105-177; Hitchcock 2014: 121-133; Egger 2016: 172-186.

⁷¹ Među medivealistima vodi se i danas polemika oko teme: Da li su katolička osvajanja al-Andalusa u XI i XII veku predstavljala ponovno osvajanje („*Reconquista*“) zemlje predaka od tuđinaca druge vere? Opširnije o toj debati: Fernandez-Morera 2016: 19-57.

Gubitak Toleda, strateškog grada „na prvoj liniji odbrane islamskih gradova od hrišćanskih sila“ (Egger 2016: 169), prenuo je razjedinjene lidere *tawai'f*-a državnica, da kolektivno uvide vojno političku *opasnost* sa severa. Za pomoć su se obratili islamskom poretku južno od Gibraltara, u regionu krajnjeg severozapada Afrike. Pad Toleda onespokojio je u to vreme i emira Jusuf Ibn Tashifuna (Yusuf Ibn Tashifun, umro 1106.) vladara ortodoksnog vojnoreligioznog pokreta Almoravida (ar.*al-Murabitun*: „Oni koji žive u pograničnim garnizonima“, „izbeglice u fortificiranim islamskim bogomoljama“ „ratnici koji se bore u verodostojnom stilu Kurana“), poreklom iz nomadskih plemena zapadne Sahare.

Legitimnost vladara vojno-religioznog režima Almoravida bila je u početku zasnovana na bogobojažljivosti njihovih čelnika koji su se posvetili striktnom poštovanju Kurana i *hadita*, kao i moralizatorskih reformi i učenja lokalnih pravničkih škola Malikita. U međuvremenu, nakon apela za pomoć delegacije islamskih verodostojnika iz al-Andalusa, u kojoj je bio i Averoesov deda Ibn Rušd al-Džad, ibn Tashifun odlučio je 1186. godine da pokrene *jihad*⁷², kako bi zaštitio islamsku zajednicu (*umma*)⁷³ al-Andalusa pod upravom nesložnih *tawa'if* vladara, od vojnog pritiska hrišćana i domaćih verski nedoslednih vladara. Za verski prodor u al-Andalus Almoravidi su imali blagoslov bagdaskih ulema (imama, kadija i muftija) koji su procenili da su vladari *tawa'if* gradova državnica na Iberijskom poluostrvu te epohe, prestali da poštuju i upražnjavaju islam (Bennison, 2016: 24—61).

Iza pobeđe protiv trupa Alfonsa VI kod Sagrhasa (šp.Sagrajas) iste godine, Ibn Tashifun je anektirao al-Andalus islamskoj državi Almoravida. Pred kraj XI veka al-Andalus je tako po prvi put u istoriji, postao enklava berberskog emirata uspostavljenog sa verskom mislijom „da proglasi Istinu, bori se protiv kršenja Zakona (*Shari'a*), i suzbije nelegalne poreze“ (Buresi, 2019: 154).

Almoravidi su u al-Andalusu uspostavili vojnu upravu, koja se održala šezdesetak godina (1086-1147)⁷⁴. Vladavina Almoravida uvela je al-Andalus po prvi put u istoriji *Dar al-Islama* u politički potčinjen odnos prema centru moći na Orijentu. Naime, prva berberska dinastija koja je vladala severno od Gibraltara, nominalno je priznavala suverenitet abasidskog hilafeta sa prestonicom u Bagdadu, što je bilo prvo, makar i formalno potčinjavanje iberijske *umma*-e srednjovekovnom centru islamske moći na Orijentu.

Suživot vojnički nadmoćih pridošlica iz jugozapadne Sahare, koje su privremeno zaustavile prodore hrišćana na jug Iberijskog poluostrva, i islamskog življa al-Andalusa bio je od početka tegoban⁷⁵. U susretu sa kosmopolitskim miljeom al-Andalusa Almoravidi su naišli na žilav otpor

⁷² Džihad (ar. *jihad*): „Osnovno tumačenje jeste: napor, borba (duše), a potom tek rat protiv nevernicima. Tako je barem, bilo na početku islama i tako se tada ovaj institut razumeo. Mada Kuran jasno poručuje da mnogobožce treba u veru prevoditi, ali ne voditi s njima rat, već to činiti s „mudrošću i dobrim ponašanjem“. Prema klasičnoj doktrini militantnih teologa, džihad postoji u oružanoj akciji radi širenja islama, ali i eventualoj njegovoj odbrani...“ (Božović, Simić 2010: 73).

⁷³ *Umet* (ar.*umma*): „Narod, sledbenici nekog božjeg poslanika. Naziv i za Arape, i za zajednicu muslimana uopšte, obično usvojen od islamskih krugova...Prvobitno je označavala muslimansku zajednicu, opštinu.“ (Božović, Simić 2010).

⁷⁴ Poraz Almoravida kod Lisabona 1147. protiv združenih snaga portugalskog kralja Alfonsa I (Alfonso Henriques I, 1109-1185) i engleskih krstaša na plovidbi ka Jerusalimu, i gubitak prestoničkog Marakeša iste godine od trupa novog berberskog pokreta Almohada, označava se u analima kao kraj njihove dominacije u al-Andalusu. Opširnije: Bennison 2016: 24—61.

⁷⁵ Francuski medievalista Paskal Buresi (Pascal Buresi) ističe da je veo (*litham*) predstavljao upadljivo obeležje muških pripadnika elite Almoravida (njihove žene nisu bile zabrađene), i simbol direktne identifikacije sa vrhom nove vlasti. „Andalužani su se smelo suprotstavljali berberskoj dominaciji Almoravida, smatrajući ih sirovim čudacima, jedva izašlim iz pustinje“ (Buresi, 2019: 158). Almoravidska versko-vojnička elita obavijena velovima (*litham*) protiv saharških vetrova, naišla je naime u al-Andalusu na višestruki društveni i politički otpor lokalnog življa. Ponajviše zbog *tuđinske* kulturološke matrice, pokušaja da al-Andalusu nametnu administrativne namesnike iz Magreba, i novih poreza za nadnice brojnih stranih plaćenika - među njima i hrišćana, na koje su se uveliko oslanjali. Osvajački nastrojani, Almoravidi su bili na vrhuncu moći 1114. kada su vladali teritorijom od Lisabona do Saragose u al-Andalusu, i od današnjeg Maroka

starsosedelačke arapsko-islamske elite, da bi ubrzo i sami poklekli pred blagodetima civilnog života, i prema Averoesovoj proceni „završili u tiraniji“ (Averroes 1974: 133).

Trpeljivost okupiranog al Andalusa prema Almoravidima, trajala je do njihovog prvog velikog poraza 1118. godine protiv trupa Alfonsa I Aragonskog (vladao 1104-1134) kada su izgubili Saragosu, drugi tada najveći islamski grad na Iberijskom poluostrvu. Iza tog poraza, širom al Andalusa, usledio je talas pobuna⁷⁶ protiv Almoravida. Prva berberska dinastija na dve obale Gibraltara, od tog vremena, više nije mogla uspešno da se izbori sa simultanim ustancima u al-Andalusu i Magrebu. Na domaćem terenu, u Magrebu, Almoravidi su se suočili sa novim protivnikom: versko reformatorskim, i vojnički snažno organizovanim pokretom Almohada. *Jihad* Almohada protiv Almoravida (1123—1190. godine), raširio je u Magrebu i al-Andalusu, radikalno novo⁷⁷ tumačenje islamske pravovernosti, i doneo novi odgovor na pitanje: „Ko treba da vlada?“.

Žustri zagovornik učenja o o Božjem jedinstvu (*tawhid*)⁷⁸, harizmatični osnivač almohadskog pokreta Muhamed ibn Tumart (Mohammad bin 'Abd Allah Ibn Tumart, 1077-1123) mobilisao je u Magrebu po povratku sa višegodišnjih verskih studija na istoku *Dar al-Islama*, brojne protivnike dinastije Almoravida. Prema Ibn Tumartu, Almoravidi su osloncem na arbitrarne i protivurečne sekundarne interpretacije malikitske pravno verske škole, vekovima dominantne u Magrebu, izneverili izvorna učenja svetskih spisa Kurana (*Qur'an*) i *hadis-a*.

Uveren da mu pripada mesijanski zadatak preobraćanja vaskolike *umma-e* izvornom islamu, Ibn Tumart se 1121. proglasio za *mahdi*⁷⁹-ja, da bi dve godine kasnije, uz narasli broj pristalica, i žestok otpor Almoravida, krenuo u brutalni verski rat protiv muslimana- neistomišljenika na dve obale Gibraltara. Iznenadna smrt Ibn Tumarta 1130. godine, dovela je na čelo Almohada, njegovog najpriježnijeg učenika i lukavog⁸⁰ političara, Abd al-Mu 'mina (Abu Muhammad Abd al-Mu'min ibn Ali ibn Alwi Ya la al-Kumi, 1094-1163), koji se proglasio *hilafo*m (sa titulom *khalifat al-mahdi ila sabil al-muwahhidun*). Osnivač nove nasledne berberske dinastije, Abd al' Mu'min je svrgavanje Almoravida proglasio svojom verskom i vojno-političkom misijom. Na tom pohodu Abd al'Mu'min je uspostavio najveću islamsku državu onog vremena od atlantske obale Iberijskog poluostrva do Tripolitanije.

U al Andalusu, prodor Almohada nevoljno je dočekan kao prodor nove *strane sile* (Buresi 2019: 152). Pristigli, kao i Almoravidi u XI veku, radi odbrane iberijskih muslimana od vojne ekspanzije katolika, Almohadi su kao i njihovi berberski prethodnici, nastojali da uspostave svoj verski, pravno-politički i vojni poredak u al-Andalusu.

do zapadnog Alžira. Ubrzo potom, Almoravidi su poklekli pred izazovima raskošnog života u sofisticiranom al-Andalusu, i novim naletima spoljnih neprijatelja u Magrebu. Opširnije: Hithcock 2014: 137-160; Bennisson 2016: 118-176.

⁷⁶ S početkom urušavanja vlasti Almoravida, islamske sudije (*qadi*) u pojedinim gradovima al-Andalusa uzele su upravu u svoje ruke, i postali *de facto* vladari, nakon što su proterali berberske zvaničnike (Fierro, 1999: 230).

⁷⁷ Španski arabista Maribel Fijero (Maribel Fierro) navodi da su Almoravidi nastupili kao garanti kontinuiteta islamskog poretka - prihvatanjem sizereniteta kalifatu Abasida i tradicionalnog učenja Malikita, dok su Almohadi predstavljali revoluciju (Fierro, 1999: 227). Po oceni Fijero: „najupadljiviji aspekt almohadskog kalifata je eksplicitno nastojanje da ukaže na diskontinuitet u odnosu na blisku prošlost“ (*Ibid*). O versko-dogmatskim, političkim i razlikama u društvenim standardima između Almoravida i Almohada, opširnije: Fletcher 2001: 105-131; Hitchcock 2014: 137-160; Bennisson 2016: 24-118.

⁷⁸ Tawhid (ar. *tawhid*) je prema Božoviću i Simiću, verovanje u Alahovo jedinstvo, tj. da je Alah jedini bog i da drugog nema. (Božović, Simić 2012: 199).

⁷⁹ Mahdi, mehdi (r. Al—Mahdi): je označavao onog koji je upućivan, vođen od Boga, pomazanik. U islamskoj soteriologiji, on je Spasitelj...Po islamskim verovanjima, ljudi se sve više udaljavaju od vere, i jednog dana Allah će od njih dići ruke. Taj dan je Sudnji dan, i posle strašnog suda (kijam/et/a) naći će se čovek koji će iznova uspostaviti islamsku veru. Tako je mahdi prihvaćen kao mesija, spasitelj...“ (Božović, Simić 2012: 146). Španski orijentalista Maribel Fijero navodi tumačenje da je Ibn Tumartovo predstavljanje za mahdija bilo: „adekvatni instrument za političku akciju u u kontekstu Berbera“ (Fierro 1999: 230).

⁸⁰ Lukavi Mumin je čekao dve godine da objavi ibn Tumartovu smrt, dok nije konsolidovao svoju političku moć. Opširnije: Velajati 2016: 184. fn 289.

Poput Almoravida, i Almohadi su u al Andalusu naišli na energično protivljenje reformama novih berberskih vladara. Američki orijentalista Vernon Edžer ovim povodom ističe da režim Almohada nikada nije bio popularan u al-Andalusu“ (Egger 2004: 186).

U međuvremenu, višedecenijsko oružano odmeravanje snaga Almohada i Almoravida u regionu koje je trajalo između 1123-1202.godine, u al-Andalusu su pratili ustanci desetina lokalnih islamskih gradova protiv obe berberske dinastije. U tim previranjima, usledile su nove podele unutar lokalne *umma*-e, praćene sporadičnim snažnim otporima prema novonastupajućijoj berberskoj sili. Tim povodom Averoes je pred neimenovanim vladarom kome se u *Komentaru* Platonove *Države* obraća, odlučno kritikovao sugrađane u Kordobi zbog otpora novonastupajućijoj sili Almohada (Averoes 1974: 134) sredinom XII veka. Napredovanje Almohada diljem Magreba u u al Andalusu bilo je u tom vremenu, nezaustavljivo. Nakon al-Mu'mininove smrti 1163. godine, almohadski *hilafet* je za vreme vladavine njegovih naslednika: sina Abu Jusuf Jakub-a i unuka Abu Jakub Jusuf-a (poznatiji kao al-Mansur ar. „Nepobedivi“) bio je na vrhuncu vojno-pomorske i političke moći, u periodu između 1175-1195.godine. Period stolovanja Abu Jusuf Jakuba i Abu Jakub Jusufa, poklapa sa istovremeno sa godinama Averoesove sudijske delatnosti i plodnog autorskog rada. Poredak ipak nije bio stabilan.

Naime, tih decenija druge polovine XII veka, država Almohada prostirala se od al Andalusa do Tripolitanijske u Magrebu, ali se na tim prostorima neprekidno suočavala sa spoljnim iskušavanjima novouspostavljenog poretka⁸¹. Dvojica almohadskih *hilafa* Averoesovih dugogodišnjih patrona upravljali su berberskoislamskom državom⁸² kao nosioci strogih Ibn Tumartovih religioznih i društvenih reformi, protivnici dominacije društveno uticajne malikitske pravničke škole, i odlučni protagonisti preobraćanja andaluzijskih hrišćana i Jevreja u islam. Na svoj način paradoksalno, protagonisti tog rigidnog versko—vojničkog režima, Abu Jusuf Jakub i al Mansur, bili su istovremeno i mecene mislećih ljudi, među njima i Averoesa i njegovog priređivanja Aristotelovih dela. Intelktualno radoznali, oni su na dvoru u Marakešu i u regionalnoj prestonici al Andalusa u Sevilji, pre početka sednica vladarskog saveta (*diwan*) redovno organizovali spekulativne debate, na kojima je godinama učestvovao i Averoes (Hourani, 1961: 10).

Nameće se pitanje: Kako bi se mogla razumeti potreba ortodoksnih almohadskih vladara da što bolje upoznaju Aristotelovu filozofiju, i za taj poduhvat javno odrede Averoesa pozicionirajući ga u svoje najbliže lično okruženje i povrh toga na visoku državnu funkciju?

Naše je uverenje da bi se povodom ovog pitanja, mogla uspostaviti 'tangencijalna paralela' sa praksom prvih Abasida koji su *inter alia* slovali i za svesredne zaštitnike proučavanja antičke *philosophia*. Povodom negovanja učenjačke radoznalosti na abasidskom dvoru u Bagdadu i izučavanja *philosophia*, ukazujemo ovde na halifu al—Mansura (Abu al—Mansur, 714—775) koji je 762. godine izmestio prestonicu carstva iz Damaska u Bagdad, i zauzeo stav da je jedan od zadataka islamskog halifata da bude garant očuvanja znanja i baštine svih njegovih podanika (Marozzi, 2014; 64). Francuski orijentalista Žan Žolive (Jean Jollivet) smatra da je tom korpusu svakolikih znanja brojnih pokorenih naroda o medicini, matematici, astronomiji, alhemiji, hemiji, filozofiji, geografiji... grčko nasleđe za prve Abaside imalo poseban politički značaj. Žolive to mišljenje iznosi ovim rečima:

„Entuzijazam u slučaju Abasida bio je delom motivisan političkim razlozima, pošto su grčka filozofija i nauka obezbeđivale kulturnu protivtežu teologiji islamskih Arapa i starom nasleđu Persijanaca“
(Marenbon 2006: 55).

⁸¹Vernon Edžer ističe da almohadska imperija nikada nije iskusila period stabilnosti, zbog neprekidnih pobuna Berbera u severnoj Africi i ratova protiv hrišćana na Iberijskom poluostrvu, ali da su ti izazovi izbijali „na obodima carstva, dok je u unutrašnjosti vladao mir i ekonomski prosperitet“ (Egger, 2016: 185).

⁸²Opširnije o biografijama i profilu vladavine dvojice almohadskih *hilafa*: Abu Jusuf Jakuba i abu Jakub Jusufa: Bennison 2016: 62-118.

Moglo bi se postaviti pitanje: Da li je Averoesov filozofsko komentatorski rad, njegovim almohadskim mecena mogao obezbeđivati idejni kontrateg oprečnim interesima domaćih andaluzijskih, i dovedenih berberskih bogoslova? Sled događaja u Averoesovoj biografiji, ostavlja i takvu mogućnost razumevanja njegove smeke kritike verskog i političkog poretka, ali i 'inkvizicije' kojoj će ubrzo po završetku rada na *Komentar*u Platonove *Države* biti izložen.

Pri tom, u centralizovanom poretku Almohada, strogo probranog okruženja poverljivih dvorjana, krug domaćih malikitskih *ulema*, godinama je bio upadljivo lišen uticaja na vrh vlasti. A, Averoes je poreklom i obrazovanjem iznikao upravo iz tog kruga. Otpor andaluzijskih *ulema* prema vidljivoj društvenoj i državničkoj pormociji Averoesa, mogao bi se razumeti. Sa političkim previranjima početkom 1190. godine 'kolo sreće' ipak se okrenulo protiv andaluzijskog kadije i filozofa dvorskog komentatora Aristotela.

Naime, u poslednjoj deceni XII veka, nakon što je almohadski halifa Abu Jusuf Jakub 1190. iz Magreba pokrenuo novi *jihad* protiv iberijskih hrišćanskih monarhija, andaluzijske *uleme* su u javnosti postale glasne u zahtevima za odstranjivanjem „verskog kukolja“ oko vladara. Iza velike pobede al-Mansura 1195. godine protiv Alfonsa VIII Kastiljanskog (vladao 1158-1214.godine) kod Alarkosa (šp.Alarcos), u halifatu je pod naraslim uticajem konzervativnih *ulema*, došlo do ideološke čistke nakon koje je *falsafah* bila zabranjena.

U vojnopolitičkom i verskom odmeravanju muslimana i hrišćana na Pirinejskom poluostrvu pred kraj XII veka, pobeda Almohada kod Alarkosa, na kratko je zaustavila ekspanziju katoličkih velmoža na iberioislamske prostore. Nakon nekoliko godina zatišja na srednjovekovnoj zapadnoevropskoj granici muslimanskog i hrišćanskog poretka, halifa Al-Nasir (vladao 1199-1213) i njegove brojne trupe sukobili su se 1212. kod Navas de Tolose sa Alfonsom VIII Kastiljanskim, i pretrpeli katastrofalni poraz⁸³. Od tog vremena, srednjovekovni arapski i evropski istoričari ishod bitke kod Navas de Tolose označavaju kao „početak kraja islamsko almohadske vladavine al-Andalusom“ (Hitchcock 2014: 153). Potonji krah dinastije Almohada 1269. godine u Magrebu, američki orijentalista Ira M. Lapidus označava kao „završetak 'halifatske' faze formiranja države i islamizacije u severnoj Africi“ (Lapidus 2002: 307).

Finale „halifatske faze“ na najzapadnijim obodima *Dar al Islama*, predstavlja istovremeno i završno poglavlje istorije iberioislamskog poretka, utemeljenog u VIII veku nakon silovitih političkih previranja na Orijentu. Dramatični verski, vojnopolitički i društveni preobražaji na terenu *Dar al Islama* u tom viševekovnom periodu, imali su široke odjeke u srednjovekovnoj islamskoj tradiciji promišljanja o državi i njenom idealnom čelniku, tradiciji kojoj pripada i Averoes kadija i filozof. U sledećem poglavlju, naše istraživanje nastojaće da prikaže genuzu promišljanja o državi i njenom poželjnom vladaru, u srednjovekovnom *Dar al Islamu*, pre pojave Averoesa.

⁸³ Opširnije o pripremama muslimana i hrišćana za bitku kod Navas de Tolosa i toku tog sudbonosnog sukoba: Hitchcock 2014: 151-154.

Prvo poglavlje

1. Ko vlada posle Proroka?

1.1. Politička dilema iza smrti verovesnika

Iznenadna smrt proroka Muhameda⁸⁴ 632. godine podstakla je dramatična preispitivanja novosonovane islamske zajednice (*umma*) oko izbora čelnika države osnovane u varoši Jasrib (*Yathrib*)⁸⁵ u oazi Arabijske pustinje. Ta preispitivanja prvobitne islamske zajednice inicirala su utemeljenje političke⁸⁶ misli u srednjovekovnom svetu islama i njen potonji razvoj, kome doprinosi i Averoes svojim promišljanjima o položaju filozofije i filozofa u muslimanskoj državi na Pirinejskom poluostrvu krajem XII veka.

Da bismo razmotrili profile razvoja te političke misli, smatramo neophodnim da se osvrnemo na političko ustrojstvo države koju je Muhamed ostavio sunarodnicima. U inicijalnom krugu sledbenika, prorok Muhamed bio je prihvaćen kao verovesnik poretka čija sveta knjiga Kuran ističe da je „, Bog je tvorac svih stvari, i On je čuvar i raspolagač svim poslovima. Njemu pripadaju ključevi nebesa i zemlje“ (*Qur'an*, 39: 62—3⁸⁷).

⁸⁴ Muhamed (oko 570—632) je prema islamu, božji poslanik koji je svetu objavio novu jednobožjačku veru. Prema verovanju muslimana, Muhamed je ujedno i poslednji prorok, a smatra se i autorom verske knjige Kurana. Pouzdanih podataka o Muhamedovom životu nema mnogo: nakon porodične tragedije i smrti tri sina Muhamed se 610. godine povukao u pustinju, u pećinu po imenu Hira da bi 614. godine objavio u Meki poznatu krilaticu: „Nema Boga sem Alaha, Muhamed je njegov poslanik“. Ubrzo je (616. godine) sa rođacima i sledbenicima proteran iz Meke, da bi se kasnije uspostavio veze sa žiteljima Jasriba (Medina), pustinjske naseobine u potpunoj senci obližnje bogate Meke. Rastući uticaj Muhameda u Jasribu nije ostao neprimećen u Meki, pa su prema predanju, tamošnje velmože odlučile da ga ubiju. Na tu vest. Muhamed je prebegao iz Meke zajedno sa uglednim trgovcem i pristalicom nove vere Abu Bakrom, koji će docnije biti prvi arapski halifa. Odlazak Muhameda iz Meke 622. g. naziva se hidžra (preseljenje), te se ta godina računa i kao godina nove muslimanske vere. U Medini Muhamed je osnovao prvu opštinu (ar. *umma*) novih vernika i propovedao versku tolerantnost prema Jevrejima. Muhamed je u Medini ubrzo postao vrhovni sudija i vođa, pa je počeo sa pripremama za rat sa Mekom, kao centrom paganske, mnogobožjačke vere i materijalne moći. S Mekom je ratovao više godina i posle promenljivih uspeha osvojio je 630. godine. Dolaskom u Meku, Muhamed je izbacio sve paganske svetinje i idole i počeo da obavlja verske obrede na osnovu kanona nove vere, koje je on sam donosio od prilike do prilike. 631. godine objavio je rat svim nevernicima i pod zelenom zastavom islama uspeo da ujedini mnoge gradove i pokrajine Arabijskog poluostrva. Stoga se Muhamed smatra za ujedinitelja Arapa. Opširnije: (Božović, Simić 2010: 154-5).

⁸⁵ Društveni odnosi odnosu u Jasribu - varoši (kasnije će promeniti ime u *Madinat al-Nabi*, odnosno *al-Madina*) u prvo vreme bili su uređeni dokumentom koji je u kasnijoj političkoj istoriji nazvan „Ustavom Medine“. Opširnije o profilu Jasriba, u vreme doseljavanja proroka Muhameda: Velajati 2016: 61—64. Opširnije o sadržaju „Ustava Medine“: David Nicolle 2010: 19-23.

⁸⁶ Orijentalisti različito lociraju vreme početka političkog promišljanja u svetu islama. Nemački profesor verskih studija Gerhard Bevering (Gerhard Bowering) smatra da je „rudimetarni ali trajni temelj islamske političke misli, postavljen sa početkom karijere proroka Muhameda u Medini 622. godine“ (Opširnije Bowering, 2012: 4-6). Američki orijentalist Vilijam Montgomeri Vat (William Montgomery Watt) u knjizi „*Formativni period Islamske misli*“ zastupa uverenja da je „ubistvo kaliha Osmana u njegovoj kući u Medini 655. godine konvenirajuća polazna tačka za studije islamske političke misli (Watt, 1998: 9). Vat pri tom ističe da je sklon terminu „islamska politička misao“ stoga što je „razvoj religiozne doktrine bio u centru intelektualnog života celokupne zajednice, uključujući i njenog političkog života“ (Watt, 1998: 1). Marokanski pisac i filozof Abdu Filali Ansari (Abdou Filali-Ansary) smatra da na „visoko politički karakter Islama“ (*Arab—Muslim Civilization in The Mirror of The Universals* 2010: 322), ukazuje činjenica da je prorok Muhamed postao i vođa prve zajednice muslimana u istoriji, 622. godine, kada je došlo do prekretnice u profilu njegovih propovedi.

⁸⁷ Naše istraživanje poziva se na prevod Kurana Besima Korkuta (*Qur'an*, Orijentalni institut, Sarajevo, 2016).

Moglo bi se postaviti pitanje: Da li bi termin „teokratska država“, etimološki poreklom iz tradicije antičke mnogobožачke Grčke, a u hrišćanskom svetu egzemplarno ostvarena u renesansnoj Firenci pod Savonarolom⁸⁸ (Girolamo Savonarola, 1452-98) kao i u Ženevi pod Kalvinom⁸⁹ (Jean Calvin, 1509-1564), bio adekvatan da označi i politički profil poretka koji je osnovao prorok Muhamed?

Poznavaoци političke istorije *Dar al Islama*, i pratećih promišljanja o poretku i njegovom čelniku, zagovaraju *idejni oprez* u pristupu tim učenjima (Bowering 2015; Lambton 1981). Nemački orijentalista Gerhard Bowering (Gerhard Bowering) smatra da razumevanje ustrojstva srednjovekovne islamske države „izmiče zapadnjačkim postavkama političkog promišljanja“ (Bowering 2015:4). Prema Boweringu, to razumevanje zahteva iskorak u Drugačiji misaoni krug. Bowering taj stav izlaže na sledeći način:

„Za razliku od Zapada, realiteti religije i države intimno su umreženi u Islamu, podložni procesu fluidnog pregovaranja; koncept autoriteta i dužnosti senči temu slobode i prava pojedinca. Islamska politička misao ne bavi se samo pitanjem vladavine i upravljanja, politikom i državom, već istovremeno razmatra pitanja prihvatljivog ponašanja i etike pred Bogom, kako vladara tako i onih kojima se vlada. Islamska politička teorija stoga se ne može meriti zapadnim kriterijumima i standardima političke teorije, već polazeći od njene sopstvene tradicije koju karakteriše životna integracija sekularnog i svetog unutar poslušnosti prema Bogu i njegovom Izaslaniku“ (*Ibidem*).

Britanski orijentalista En Lambton (Anne K.S. Lambton) istim povodom bila je uverenja da promišljanja o državi sveta srednjovekovnog islama „zahtevaju pomno uvažavanje suštinskih razlika između odnosa države, zakona i religije u dva misaona kruga: islamskog i antičkog grčkog od koga će poći kasnija zapadnjačka filozofska tradicija“ (Lambton 1981: xiv). Lambton fundamentalnu razliku u razumevanju uloge države i njenih vladara, kao i uloge zakona koji regulišu poredak u islamskom i antičkom poimanju, ističe ovim rečima:

„Za Muslimana temelj od koga polaze sve diskusije o državi jeste Božji zakon, Šerijat. Teoretski večan, on predstavlja apsolutno dobro, postojeće i pre zajednice ljudi, i pre države. Stoga nijedna islamska politička teorija države ne postavlja pitanje zašto država postoji. Polazna pretpostavka jeste da Bog određuje prava i dužnosti, te je stoga On ili Božji zakon koji On objavljuje, konačni suveren. Odavde sledi da se problemi koji se tiču osnove autoriteta države i izvora njenih zakona - tako značajni za antičke grčke mislioce - ne javljaju, ili igraju vrlo malo ulogu u islamskoj političkoj misli“ (Lambton 1998: xiv).

Izazov razumevanja i tumačenja Druge i Drugačije misaone, ideološke, verske i političke matrice, izazov pred kojim se našao i Averoes u prikazu Platonove *Države*, izazov toliko aktuelan i danas u političkoj teoriji i praksi savremenog sveta, stoji i pred našim istraživanjem.

1.2. Medina pred političkim izazovom

Novostvorena verska i državna zajednica na Arabijskom poluostrvu našla se smrću verovesnika Muhameda 632. godine, pred *političkim* izazovom. Trebalo je naime, u nedostatku označenog naslednika osnivača države, izabrati pravovaljanu ličnost koja preuzima vlast nakon inicijatora novog poretka, u ovom slučaju, istovremenog ujedinitelja Arapa u novoj veri islamu. U

⁸⁸ Opširnije o Savonarolinom teološkom i političkom delovanju u Firenci: Skinner 1998: 145-171.

⁸⁹ Opširnije o Kalvinovom učenju i teološkom delovanju: Skinner 1998: 190-246.

slučaju novostvorenog, islamskog poretka na Arabijskom poluostrvu, radilo se o državi koja je tražila sledećeg vladara nakon ličnosti koja je uvažena za Poslanika boga Alaha⁹⁰.

Politički izazov Muhamedove Medine mogao bi se pretočiti u pitanje: Ko je i sa kakvim legitimitetom, prerogativima i titulom, mogao biti odgovarajuća ličnost da preuzme ulogu predvodnika u zajednici koja je svoje postojanje prihvatila kao ostvarenje Božje zamisli o uređenju poretka među ljudima na zemlji, zamisli objavljene u Kuranu (*al-Kuran*)⁹¹.

U nedostatku Muhamedovog amaneta, islamska zajednica u Medini je prvu četvoricu čelnika svoje države izabrala među ličnostima iz najbližeg Prorokovog ličnog okruženja. Tako se dogodilo da je upravljanje novom državnom zajednicom na Arabijskom poluostrvu sukcesivno preuzeo kvartet bliskih Muhamedovih družbenika: Abu Bakr⁹² (632—34), Omar⁹³ (634-44), Osman⁹⁴ (644-56) i Ali⁹⁵ (656-61) i to kao administratora poretka, po osnovu „personalnih veza sa Prorokom i verskog i patrijarhalnog autoriteta izvedenog iz odanosti Islamu“ (Lapidus 2002: 45). Orijentalisti se uglavnom slažu da je već Omar koristio titulu *Khalifat rasul Allah* (‘‘Naslednik Alahovog poslanika’’), koja nije podrazumevala Prorokov prerogativ neprikosnovenog ovozemaljskog verskog i političkog autoriteta. U svakom slučaju, personalna i religijska bliskost sa Prorokom Muhamedom, bila je nakon smrti verovesnika, a pre početka silovitih osvajanja 657. godine, prihvaćeni osnov *legitimnosti uprave* prvih vladara srednjovekovne islamske države sa dualnom titulom *kalifa* i *imama*. Dvojna titula njenom nosiocu, ipak nije više donosila status vrhovnog verskog i političkog autoriteta⁹⁶.

⁹⁰ Allah, ili Alah (ar.) je termin koji prema kuranskoj objavi predstavlja onoga koji poučava čoveka onome što ne zna (v. suru Ikra), odnosno u prensnom značenju, Boga. Uz Allahovo ime, religiozna i narodna tradicija sastavile su 99 epiteta, od kojih je najvažniji da je Jedan i Jedini, a potom Milostov (ar. Rahman). Opširnije: Božović, Simić 2010: 33.

⁹¹ Kuran (ar. Al-Kuran) je termin koji u svetu islama označava svetu versku knjigu muslimana, koja je prihvaćena kao osnov celokupnog duhovnog i materijalnog života. Sama reč na arapskom znači ‘‘ono što je za čitanje recitovanje’’. Prema muslimanskoj tradiciji, Kuran predstavlja Božju reč koju je objavio poslanik Muhamed tokom otprilike dvadeset godina Muhamedove proročanske misije. Muhamed je usmeno objavljivao. Prema Božoviću i Simiću: ‘‘Prva zapisivanja verovatno počinju iz vremena samog Muhameda, ali je sasvim sigurno da ih on nije zapisivao...Neki više veruju da je posle smrti Muhameda, prvi ortodokсни halifa Abu bar dao da se sakupe sva objavljena koja su tada bila u opticaju. To se radilo prema sećanju znalaca, ali je tek treći halifa Osman 25/646 godine redigovao ovakav jedan tekst od čega je samo nekoliko primeraka sačuvano. Ova redakcija, uprkos mnogim intervencijama tokom vremena, nije pretrpela nikakve izmene. Sve sekte prihvataju ovaj tekst Osmanove redakcije, pripisujući mu svu autentičnost...Stihovi (ajeti) raspoređeni su u 114 sura (odlomaka, od kojih svaki ima svoje ime). Sure se dele na tzv. mekanske i medinske, prema mestu objavljivanja...Prve su kontemplativno i lirski nadahnute, druge su državničke.’’ Opširnije: Božović, Simić, 2010: 133-4.

⁹² Abu Bakr je bio prvi ortodokсни (legalni) halifa, naslednik Muhamedov. Njegova kratkotrajna vladavina bila je posvećena ugušivanju otpadništva (ar. rida), što je bio religijski i politički potez istovremeno... (Božović 2010: 16—17); Opširnije o profilu Abu Bakrove uprave mladom islamskom državom: Lapidus 2002: 32-34.

⁹³ Omar (ar. Umar ibn Hattab), bio je drugi halifa u kvartetu *al Rashidun* (vladao 634-644), Prema Božoviću i Simiću, slovio je za Muhamedovog savetnika i sposobnog ratnika i prvog koji je dobio titulu ‘‘Knez vernika’’ (ar. *amirul muminin*). Za vreme duge vladavine posvetio se širenju granica halifata i izgradnji islamske države u pravnom, administrativnom i socijalnom pogledu, a na osnovu islamskih verskih normi (Božović, Simić 2010: 168).

⁹⁴ Utman ibn Affan (Osman) je bio treći halifa, naslednik Omera. Za Muhamedovog života bio je jedan od njegovih najbližih saradnika. Osman je prihvatio Muhamedov poziv da pređe u islam, mada nije bio iz prorokove najbliže porodice nego iz klana Umajada istog plemena, koji će posle vladavine četiri prve halife zauzeti presto u Damasku, 661. godine. Za vreme svoje vladavine, Osman se okrenuo interesima uticajnih vernika iz Meke, zbog čega je na sebe navukao gnev Muhamedovih sledbenika iz Medine. Uporedo, Osman je nastavio sa proširivanjem granice halifata, ali je 656. godine ubijen pod nerazjašnjenim okolnostima (Božović, Simić 2010: 168). Opširnije o profilu Utmanove uprave halifatom: Lapidus 2002: 46-47.

⁹⁵ Ali bin Abi Talib: je bio rođak, usvojenik i zet Muhamedov, četvrti ortodokсни ‘‘priznati’’ halifa. Prema Božoviću i Simiću, deo tradicije smatra da je Alija bio sklonjen kada je Abu Bakr biran za nastavljača Muhamedova. Smatrao je da ima legitimna prava da on bude prvi halifa; za ovo se zalagala supruga Fatima, inače Muhamedova ćerka. Abu Bakr je tvrdio da proroci nemaju naslednike, a drugi da je to bila Prorokova želja. Kada je Otman ubijen klan Umajada pobeo iz Medine, tako da je Alija sa svojim pristalicama ostao gospodar situacije, pa biva izabran za četvrtog halifu, godine 656, ali su njegovi protivnici poricali legitimnost njegovog izbora (Božović, Simić 2010: 33—34).

⁹⁶ Namerna trećeg halifa Osmana da u verskim pitanjima proširi vladarski autoritet, i izvrši recenziju Kurana, izazvala je žestok otpor među muslimanima koji su sebe smatrali čuvarima svete knjige, što će biti i jedan od povoda građanskog rata (*fitna*) 656. godine (Lapidus 2002: 46).

Prostor za versko političke debate i sukobe oko porekla legitimiteta vladara, i dileme oko poželjnog profila čelnika države, otvoren je moglo bi se reći, na samom početku istorije srednjovekovnog *Dar al-Islama*.

U međuvremenu, period vladavine kvarteta Muhamedovih najbližih sledbenika (632-656 godine) poznat je u istoriji *Dar al-Islam--a*, kao vreme vladavine “Rašidun” (ar. *Rashidun*: vreme vladavine „legalnih“, odnosno „ortodoksnih“ (Božović, Simić 2010:16). En Lambton ističe da je oko perioda vladavine „Rašidun“ stvoren “mit idealnog poretka” (Lambton 2014: 17). Na tragu tog “mita” je i Averoes kada vreme vladavine “Rašidun” smatra periodom imitacije “vrle vladavine” (Averroes 1974: 121). No, u istorijsko političkoj zbilji, period vladavine “Rašidun” bio je turbulentan, naro

čito nakon nerazjašnjenog ubistva trećeg halife Osmana 656. godine, iza koga je došlo do košmarnih⁹⁷ političkih i verskih previranja i prvih konfliktinih sučeljavanja aktera novog poretka u Arabiji, upravo povodom pitanja: “Ko treba da vlada?”.

1.3. Iskorak na Orijent: Traži se novi poredak

Te unutrašnje dileme nove države na Arabijskom poluostrvu, tekle su uporedo sa njenim prvim silovitim osvajačkim pohodima⁹⁸ na sever. Vojnički iskorak usmerio je Arape ka teritorijama na kojima su vekovima ranije već postojale razvijene države: od Sasanidskog i Vizantijskog carstva na Orijentu, do kraljevine Normana u Magrebu, i Vizigota na Iberijskom poluostrvu. Vojnu ekspanziju pratilo je istovremeno i masovno iseljavanje⁹⁹ Arapa u nove zemlje. Upravljači mlade arapsko islamske države u ekspanziji, suočili su se sa drugačijim političkim tradicijama, pa je organizacija poretka na novosvojenim terenima, postala novi politički izazov. Tako se dogodilo da su oružani sudari, osvajanja, pokoravanja, i novonastali suživot arapskih vojnih snaga i verodostojnika, sa pokorenim narodima, istovremeno zauvek preobrazili i inicijalni poredak utemeljen u Medini. Taj preobražaj političkog formata islamskog poretka nastalog u Arabiji, i proširenog do Orijenta, centralne Azije na istok, kao i Levanta, Magreba i iberijskih prostora na zapad, američki orijentalista Ira M. Lapidus opisuje ovim rečima:

„Tokom prvog veka po muslimanskom merenju, Arapi su se od pripadnika klanova i plemena preobrazili u „urban“ svet; počeli su da se mešaju sa nearapskim življem; napustili su vojnu službu, prihvatili se civilnih zanimanja i istovremeno izgubili monopol na islam. Simultano, nearapski narodi ušli su u vojne i državne službe, počeli da prelaze u islam, usvojili arapski jezik, i počeli da traže mesto unutar uprave imperije čiji su podanici bili na početku“ (Lapidus 2002: 44).

Na novosvojenim teritorijama kojima je tek trebalo uspešno upravljati, konfederacija arapskih plemena osvajača, suočila su se sa galerijom idejnih i ideoloških matrica pokorenih naroda. Novi vladari pristigli iz okruženja plemenskih zajednica u Arabijskoj pustinji, našli su se pred izazovom upoznavanja, razumevanja i tumačenja Drugih i Drugačijih misaonih, verskih i političkih tradicija starijih država, i njihovih osobenih administracija, zatečenih religija, kultura i tradicija. U periodu

⁹⁷Montgomeri Vat navodi da je period između smrti Osmana 656. godine i smrti Alije 661. godine “verovatno jedan od najopskurnijih i najkontroverznijih u istoriji islamskog sveta” (Watt, 1998: 9).

⁹⁸Arapski prodor severoistočno prema Iraku, na sever prema Mesopotamiji i Jermeniji, severozapadno u Siriju i na zapad ka Egiptu i dalje kroz Magreb bio je silovit. Ujedinjena u novoj veri, nomadska arapska plemena pokorila su Siriju 636. godine, Jerusalim 638. godine, Persiju 640. godine, Aleksandriju 641. godine, Tripolitaniju 647. godine, Toledo 711. godine, stvarajući za manje od jednog veka, najveću državu te epohe. Opširnije: Lapidus 2002

⁹⁹Pokret islamskih osvajača sa Arabijskog poluostrva na sever, odvijao se u dve kolone. Prodor vođstva osvajača ka strateškim gradovima nekadašnjih imperija, pratilo je istovremeno osnivanje pograničnih garnizona- postaja (*ribat*), koji su imali dvostruku ulogu: odbrane oboda osvojenih teritorija novog poretka, i misiju očuvanja nove vere i njenog daljeg širenja koju su preuzeli učitelji vere (*mutakallimun*) u pratnji osvajački pohod. Opširnije: Egger 2016: 4-54; Lapidus 2002: 28-40.

ovih prvih suočavanja, dogodila se sudbonosna uzurpacija incijalnog autoriteta prvih arapsko islamskih vladara.

Naime, usred dramatičnih sukoba¹⁰⁰ nakon nasilne smrti trećeg halife Osmana, njegov rođak, vojskovođa i namesnik Sirije Muavija (Mu'āwiyā ibn Abī Sufyān (602-680), inače potomak klana Omajada Muhamedovog plemena Kurejš proglasio se 661. godine za halifu sa titulom *khalifat Allah* („Božjeg izaslanika“). Muavija je izmestio administrativni centar države iz Medine, u Damask i osnovao prvu naslednu islamsku dinastiju Omajada¹⁰¹.

Uporedo sa osvajanjem vlasti, novi poredak Umajada se na helenizovanom¹⁰² Orijentu našao se pred političkom potrebom administracije novosvojenih teritorija. Tim povodom, prva nasledna dinastija *Dar al Islama* i njena svita, suočili su se u Damasku sa versko političkim i kulturološkim jazom u odnosu na pokoreni živalj. Britanski medievalista Dejvid Nikol (David Nicolle) intelektualnu arenu Damaska tog vremena opisuje ovim rečima:

„U vreme pristizanja Arapa, Damask je bio jedan od najstarijih i sofisticiranih gradova Srednjeg Istoka, u kome su kao i širom Sirije, većinu stanovništva činili hrišćani, značajni deo Jevreji i druge manjine. Te zajednice bile su daleko pismenije i vičnije administraciji, trgovini i nauci nego novopristigli Arapi, koji su bili vojna i upravljačka klasa“.
(Nicolle, 2009: 68).

Novi arapsko islamski vladari bili su pragmatični: sa sedištem u Damasku, administraciju poretka su u prvim decenijama vladavine Umajadskih halifa sprovodili „činovnici koji su govorili grčki i persijski jezik, nasleđeni na tim poslovima od ranijih vlasti“ (Lapidus 2002: 50). Novi vladari na Orijentu i njihova najbliža svita ubrzo su uvideli da su im za uspešno upravljanje poretkom na golemim novim prostorima izvan matične Arabije, i suživot sa pokorenim svetom bila potrebna nova politička znanja i veštine.

U međuvremenu, politička previranja među Arapima nakon ubistva Osmana i ustoličenja Umajada, nadovezala su se na preispitivanja pokorenih heteroetničkih zajednica o svom položaju u novonametnutom poretku. Inicijalna versko politička dilema iz Medine oko toga ko treba da vlada, je sa teritorijalnim iskoracima nove države prerasla u temu daleko šireg kruga aktera, sa kojima je dobila i nove političke oblike. Naime, pitanje: „Ko je vladar?“, odnosno „Ko je halifa?“, postalo je tema širokih polemika, kao i oštrog raskola unutar islamske zajednice novonastajućeg carstva. Gerhard Bevering protagoniste sudbonosnog raskola oko tog pitanja unutar islamske zajednice (*umma*), i njegovu versko političku potku predstavlja sledećim rečima:

„Umajadski vladari smatrali su da im je poreklo iz Muhamedovog plemena Kurejš donelo legitimitet naslednika Proroka, kao i status pravovaljanih hilafa.

¹⁰⁰Nerazjašnjeno ubistvo halife Osmana, i međusobna optuživanja vodećih ličnosti u Medini i Meki tim povodom, dovela su do prvog građanskog rata (*fitna*) i sudbonosnog raskola u islamskoj zajednici, koji Ira M. Lapidus opisuje kao „permanentnu podelu ...oko toga ko ima legitimno pravo da bude halifa?“ (Lapidus 2002: 47). Opširnije o sukobima nakon smrti Utmana: Watt 1998: 9-20.

¹⁰¹Dinastija Omajada (661-750) je za vreme vladavine Abd al-Malika (685-705) proširila vlast od Magreba do severoistočne Indije. Opširnije o dinastiji Omajada: Watt 1998; Lapidus 2002; Egger 2016.

¹⁰²Izraz „helenizam“ uveo je nemački naučnik Johan Gustav Drojzen (Johann Gustav Droysen) (1808–1884), da bi označio novu epohu u istoriji istočnog Sredozemlja koju otvaraju osvajanja Aleksandra Makedonskog (356-323 g. p.n.e), i u kojoj dolazi do spajanja antičke grčke kulture sa kulturama istočnih naroda u novu „helenističku“ kulturu. Glagol *helenizo* od koga su izvedeni Drojzenovi *hellenismos*, *hellenistes*, značio je u antici „govoriti kao Grk“, „govoriti čisto grčki“, a zatim i „pogrčiti se“. Kraj te epohe određuje pad poslednje velike helenističke monarhije pod rimsku vlast 30. godine p.n.e. kada je imperator Oktavijan pokorio Egipat. Grčko-rimska kultura carskog vremena jedan je od pokretača i korisnika rada prevodilačkih pokreta. Opširnije: Papazoglu 2010:9–15.

Pri tom su se suočili sa osporavanjima kako Šiita¹⁰³, koji su smatrali da legitimno pravo nasleđivanja uprave islamskim poretkom pripada Muhamedovoj porodici, tako i Haridžita¹⁰⁴ koji su isticali da najzaslužniji musliman, bez obzira na poreklo, treba da bude halifa.” (Bowering, 2013: 5).

U novom okruženju dinamičnih raskola, debate o profilu pravovaljanog vladara (*halife*) potom su vekovima vođene širom *Dar al-Islama* među običnim vernicima (*mukallaf*), u krugovima islamskih pravnika (*fuqaha*), bogoslova (*mutakallimun*), državnih činovnika (*katib*), i *falasifah* od Orijenta, do krajnjih oboda protezanja onovremenog islamskog poretka na zapadu, u al-Andalusu. Orijentalisti ističu da se političko promišljanje o državi i vladaru u ambijentu srednjovekovnog *Dar al-Islama*, razvijalo u tri dominantna misaona formata sa veoma različitim uticajem na vladajuće krugove, kao i na javno mnjenje, istovremeno sa raznolikom paletom autorskih ambicija u odnosu na funkcionisanje aktuelnog poretka. Tri istaknuta pristupa promišljanju o ovoj temi, koji se izdvajaju u ovom periodu, do Averoesovog vremena su:

- a) Sunitske teorije kalifata, koju su razvijali islamski verski učenjaci i pravnici (*uleme, fuqaha*);
- b) Vodiči za državnike na kojima su radili krugovi *katib-a*.
- c) Vizije idealnog poretka i vladara kojima se bila posvetila galerija *faylasifah* komentatora Platona i Aristotela, počev od od al Farabija do Averoesa.

En Lambton ističe da ova tri kruga političkog promišljanja, iako utemeljena na sledu različitih ideoloških tradicija (islamske, persijske i starogrčke), polaze od istovetne temeljne postavke države kao Božje tvorevine, i pri tom se usredsređuju na promišljanje o poziciji vladara (Lambton, 2014: xvi). Lambton svoje stanovište predstavlja na sledeći način:

“Sve tri formulacije iznose božansku prirodu krajnjeg suvereniteta, i pretpostavljaju postojanje države unutar koje ovozemaljski život zajednice teče, i čija je funkcija da garantuje održavanje islama, primenu šerijata i odbrana pravoverja od jeresi. Sve tri imaju tendenciju da se koncentrišu na ključnu ulogu vladara.” (Lambton 2014: xvi.).

Naše istraživanje ovde, kratko ukazuje na osnovne postavke srednjovekovne sunitske teorije kalifata, uz skicu istorijskog ambijenta i okolnosti pod kojima su nastajale.

1.4. Sunitska teorija halifata

Ova teorija nastala je i evoluirala u preporima islamskih verskih učenjaka (*ulema*) i pravnika (*fuqaha*) da dinamična politička previranja tokom vladavine arapskih dinastija Umajada (658-750) i Abasida (750-1258), protumače i legitimizuju pozivanjem na osnovne izvore islamskog učenja: Kuran, sunna i hadis-a. Svedoci svog vremena, i na tragu istorijskih događaja¹⁰⁵ *ulema* i *fuqaha*

¹⁰³ Šiiti je prema Božoviću i Simiću termin koji označava pripadnike verskog pravca šiizma, odnosno jedne od ključnih denominacija u islamu. Prema ovom tumačenju, Šiizam je nastao više kao politički nego duhovni pravac, i to tokom borbi za vlast u Medini, a nakon ubistva trećeg halife Osmana. (Božović, Simić 2010: 191).

¹⁰⁴ Haridžizam je prema Božoviću i Simiću, naziv za najstariju sektu islama. Njeno jezgro činili su ratnici iz Alijine (halife) vojske, koji su se za vreme bitke kod Sifina 657. godine, između snaga Alije i Muavije, budućeg umajadskog halife, otcepili od Alije. Propovedali su rasnu jednakost, što im je donelo veliki broj pristalica, Naročito u severnoj Africi. Ovaj umnogome politički pokret, bio je jedinstveni u pogledu učenja o halifi. Suprotno šiitima i sunitima, haridžitski teoretičari smatrali su da za halifu može biti izabran svaki musliman i da halifin položaj i titula nisu neprikosoveni...“ (Božović, Simić 2010: 97).

¹⁰⁵ Opširnije o dramatičnim političkim previranjima nakon smrti trećeg kalife Osmana 656. godine do zvaničnog ukidanja kalifata Abasida 1258. godine: Lapidus 2002 : 31—197.

razrađivali su teorije hilafeta određujući se prema ključnim akutelnim društvenim i političkim dilemama iniciranih inače mahom u kriznim periodima (Lambton 2014: 16). Tokom sedam vekova trajanja “halifatske faze” razvoja srednjovekovnog *Dar al-Islama* centralna pitanja tog autorskog kruga sukcesivno su bile dileme: “Šta je halif?”, “Ko je musliman?” i “Kakva je priroda islamske države?”¹⁰⁶

U galeriji autora koji su u *Dar al-Islamu* razvijali teorije halifata, orijentalisti izdvajaju bagdaskog kadiju (*qadi*) al-Mavardija (al-Mawardi, umro 1058. godine) poreklom iz Basre, u današnjem Iraku. (Watt 1998; Lambton 2014). Al Mavardijev spis „Načela vlasti“ (*Al-Ahkam al-sultaniyya*“, smatra se „ključnim dokumentom teorije kalifata koju su prihvatili islamski pravници od XI veka nadalje, delo kome je kasnije malo toga dodato“¹⁰⁷(Lambton, 2014: 86). Pozivajući se na kuranske ajete (Qur’an, IV, 59: IV, 62) i sledeći *Ašarite*¹⁰⁸ protivnike *Mutazile*¹⁰⁹, al Mavardi iznosi uverenje da je halifat božja zamisao.

Prema tom tumačenju, halifa je božji izaslanik (*khalifat Allah*,) te je on stoga vladar vrhovnog versko-političkog autoriteta, i garant opstanka *umma*-e. Takvu ovozemaljsku misiju halifa je u ovoj teoriji, ostvarivao ličnim i delatnim očuvanjem vere i teokratskog ustrojstva države, kroz sprovođenje Zakona (*Shari’a*), i odgovorno administrativno upravljanje svetovnim poslovima države. Ključni versko politički i vojni autoritet ovozemaljskog islamskog poretka, za uspešno obavljanje svoje misije halifa prema, al Mavardiju treba da poseduje sedam ličnih odlika i to, najpre da bude pravedan (ar. *adala*¹¹⁰). Halifa da bi bio pravovaljani halifa, treba da poseduje još i: ekspertsko versko obrazovanje (*al-kallam*¹¹¹) koje u ovom izlaganju viđenja poželjnog vladara, čelniku države donosi

¹⁰⁶ En Lambton ističe da je preobražaj centralnog pitanja sunitske teorije kalifata išao u korak sa društvenim previranjima iza nerazjašnjenog ubistva trećeg *hilafe* Osmana 656. godine, prvih pobuna protiv uprave Arapa u *Dar al-Islamu*, i padom dinastije Umajada 750. godine (Lambton, 2014: 14). Ira M. Lapidus smatra da su tri glavna ogranka sunitske političke teorije nastala delom kao odgovor na društvena previranja, i u skladu sa svojim literarnim kanonima, dok im je *zajednička* bila: „percepcija ultimativnog značaja politike i zajednice“ (Lapidus, 2002: 147).

¹⁰⁷ Opširnije o stavovima niza priznatih autora koji su takođe razrađivali teoriju kalifata, polazeći kao i al-Mavardi, od modela uređenja prvobitne *ummat al-Islam* Medine iz vremena Muhameda, među kojima su najpoznatiji: Abu Jusuf Jakubi (Abu Yusuf Ya’ qub, 731-98), Abu Mansur Al-Bagdadi (Abu Mansur al-Baghdadi, umro 1037.) i Ibn Tamije (umro 1328): Rosenthal 1962: 27-37; Lambton 2014: 21—83).

¹⁰⁸ Ašariti (ar. *Ash’ariyah*) su bili islamska škola spekulativne teologije nazvana po osnivaču al-Ašariju (umro 935. g). Ašariti su smatrali da su razum i spekulativna teologija upotrebljivi u dokazivanju postojanja Boga, ali da je vera u objavljenu istinu neuporedivo jači argument. Po Ašaritima, Koran je večan, kao i Tvorac, dok je božanska predestinacija ključna odrednica sudbine ljudi i sveta. Al-Ašari je smatrao da sve attribute boga treba shvatiti “bila kajf”, bez pitanja kako, odnosno ne sumnjajući u njih Ašaritska škola postala je dominantna u arapskom govornom području, a i šire tokom abasidskog halifata, da bi dolaskom Seldžuka dobili i zvaničnu podršku, naročito od vezira Nizam al-Mulka. Opširnije: Watt 1998: 119-120; Božović 2015: 99-102.

¹⁰⁹ *Mutazile* (ar. *Mu’tazilah*) bila islamska škola spekulativne teologije koja je u VII–X veka cvetala u Basri i Bagdadu. Među muslimanima ovaj pokret je prvi koristio kategorije i metode grčke filozofije da izvede osnovne verske dogme. *Mutaziliti* su naime, zagovornici učenja o apsolutnom jedinstvu (*tawhid*) Boga (*Allah*), iz čega proizilazi da Kuran nije večan kao i Tvorac; kao i uverenja da Bog čoveku želi samo dobro, ali da čovek ulitmativno, svojom slobodnom voljom bira kako dela i snosi za to odgovornost, pa da zato Bog *mora da* nagraditi dobro i *kazni* zlo. Za vreme vladavine al-Mamuna, doktrina o stvorenom Kuranu bila je 827. godine proglašena važećom državnom dogmom, a 832. godine bio je uvedena „islamska inkvizicija“ *mihnah* – za one koji su mislili da je Kuran večan. Kalif al Mautavakil (al-Mutawakkil) je 849. godine poništio *Mutazilitima* status oficijelne verske doktrine. Opširnije: Watt 1998: 209—221.

¹¹⁰ *Adala* (ar. *adl*) termin u značenju: „pravednost, pravda, a i pravedan, tačan; upotrebljava se kao važno ishodišno etičko načelo u religiji, teologiji, filozofiji i pravu. U *mutazilitskom* učenju predstavlja jednu od pet fundamentalnih dogmi (ar. *usul*)“ (Božović, Simić 2012: 22).

¹¹¹ *Al-Kalam* (ar.) „osnovno značenje je „reč, govor“, ali u religijskoj praksi označava upotrebu filozofije u objašnjavanju i odbrani religiozne dogme, a u širem značenju i samu teologiju. Nastao zahvaljujući teškoćama u egzegezi Kurana, tako su se javile i različite sekte, zavisno od toga da li su bukvalno uzeli postojanje Božjeg bitka (*zat*) ili njegovih osobina (*sifat*) i to na osnovu antropomorfnih poluuputa u Kuranu. Predstavnicima nauke *kalam* nazivaju se *mutakallimun*, odn. teolozi, koji se u svojim raspravama dogmatskog karaktera služe racionalnim dokazima i dijalektičkom metodom. *Mutekallimuni* su bili najizrazitiji protivnici *mutazilita* („islamski racionalisti“, protivnici ortodoksnog shvatanja predestinacije (sudbine), zagovornici teze da je čovekova volja neograničeno slobodna, da je on sam tvorac svojih

sposobnost nezavisnog religioznog zaključivanja (*ijthad*)¹¹²; hrabrost da se preduzme *jihad*; odlučnost u borbi protiv jeresi (*kufir*), fizičku kao i mentalnu spremnost za upravljanje državom, i uz to odgovarajuće arapsko poreklo, preciznije, poreklo iz Muhedovog plemena Kurejš.

Al Mavardi ističe i deset javnih dužnosti¹¹³ halife gde novinu u odnosu na osnivačku postavku vladara 'namesnika Božjeg izaslanika' iz vremena *al Rashidun*, predstavlja uvedena fleksibilnost prema rasponu zadataka koje vladar lično obavlja. Naime, al Mavardi uvažava mogućnost da pojedine zadatke u domenu administrativne uprave državom, halifa može delegirati odgovarajućim ličnostima.

Takvo delegiranje funkcija vrhovne vlasti koje nije poznao islamski poredak na početku "halifatske faze", predstavljalo je *de facto* priznanje aktuelne političke realnosti *Dar al Islama* počev od sredine X veka. Utoliko je ova verzija sunitske teorije halifata literarna forma ozvaničenja varijacija srednjovekovnog islamskog poretka, shodno jačanju uticaja persijskih krugova¹¹⁴ na dvorsku i državnu politiku abasidskih vladara u prestonom Bagdadu, a potom i sa pristizanjem Turaka Seldžuka do centara moći ondašnjeg *Dar al Islama*.

1.5. Srednjovekovna arapsko islamska „Ogledala za vladare“

Sa političkom konsolidacijom dinastičke uprave ranosrednjovekovnog islamskog poretka, arapski osvajači su se u drugoj polovini VII veka, suočili sa potrebom svoje administracije pokorenih naroda i novosvojenih teritorija po uzusima koje je u novom okruženju tek trebalo pronaći. Arapski vladari novonastajućeg islamskog poretka na Orijentu, Levantu, u Magrebu, pristigli iz plemenskih zajednica centralne i južne Arabije tražili su odgovore povodom dileme kako da uspostave funkcionalni islamski poredak u političkoj areni sa drugim naroda i njihovim tradicijama. Prepreke i izazovi političkog suživota osvajača i pokorenih naroda bili su brojni.

Sa jedne strane, novopristigli osvajači su nakon Muhamedove smrti, imali na raspolaganju pravni sistem zasnovan „delom na specifičnim preporukama iz Kurana, a delom na plemenskoj tradiciji Arapa“ (Lapidus 2002: 65). Sa druge strane, arapsko islamski osvajači i pokoreni narodi u prvo vreme nisu imali zajednički jezik. U vreme nastajanja *Dar al-Islama*, osvajačke trupe i islamski verski misionari širili su arapski jezik, dok je pokoreno stanovništvo na Levantu i Orijentu govorilo uglavnom grčki, sirijski i persijski. Prevođenje¹¹⁵ baštine osvojenog sveta, postaje od tog vremena do X veka, nova društvena potreba poretka Umajjada, a za njima i Abasida¹¹⁶. Prve protagoniste

postupaka, jer bi inače odgovornost pred Alahom bila apsurdna i nepravedna, i to prevashodno zbog njihovog liberalizma (Božović, Simić 2010: 126).

¹¹² Idžitihad je „Termin teorije muslimanskog verskog prava kojim se označava izvođenje sopstvenog rasuđivanja i ličnog stava, suda (ar. *ray*) u pogledu pravnih pitanja koja nisu ni česta, ni dovoljno jasna u Kuranu i prorokovoj tradiciji-hadis...“ (Božović, Simić 2012: 110).

¹¹³ Lista obaveznih javnih (versko-obrednih, vojnih i pravničkih) dužnosti kalifa prema al-Mardijevom tumačenju, opširno je izložena u: Rosenthal 1962: 35.

¹¹⁴ Opširnije o administrativno-političkom snaženju uticaja Persijanaca u Bagdadu, i uplivu Turaka Seldžuka u upravi poretkom Abasida u period XI—XII vek: Marozzi 2014: 92-206; Egger 2016: 142-154, 188-194.

¹¹⁵ Odluka kalifa Abd al-Malika (Abd al-Malik ibn Maruan, vladao 685–705) da 694. godine arapski jezik proglasi zvaničnim jezikom carstva proširila je dotadašnji posao prevodilačkih radionica: „Prevođenje sa grčkog na starosirijski i dalje je bio glavni zadatak, ali je takođe bilo i prevoda sa grčkog na arapski i sa starosirijskog na arapski“ (Žolive, 2007: 55). Arapska tradicija navodi da su prvi prevodi sa grčkog jezika na arapski nastali na prelazu između VII i VIII veka, kada je omajadski princ Halid Ibn Jazid (Khalid ibn Yazid, umro 704. g.) „zatražio da pročita grčke tekstove o alhemiji (Lewis 2000: 73). Orientalisti ističu da su za vreme vladavine Omajada, tek poneka grčka filozofska štiva bila prevedena na arapski.. Tako je na primer, Salim Abu l’-Ala (Salim Abu l’-Ala, 724–74 g.) državni sekretar sultana Hišama ibn’ Abd al-Malika (Hisham ibn Abd al-Malik, vladao 724–743g.) pokrenuo prevođenje pseudo-Aristotelovih pisama o upravljanju državom Aleksandru Velikom (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/arabic-islamic-influence/>; pristupljeno 13/8/2015).

¹¹⁶ Poraz trupa poslednjeg umajadskog halife Marvana (Marwan ibn Muhammad ibn Marwan ibn al-Hakam, 691-750) 750. godine protiv vojske okupljene oko Abu al Abasa al-Safaha (Abul’ Abbas al-Saffah, 722-754), prapotomka Abasa, ujaka proroka Muhameda, doveo je na čelo islamskog carstva kosmopolitski nastrojene Abaside. Od tog vremena

prevođenja u Bagdadu, i prve prevodilačke prioritete nove vlastu Abasida, američki historičar Bernard Luis (Bernard Lewis) predstavlja sledećim rečima:

„Sa pehlavija prevedena su u to vreme dela o veštini upravljanja državom, dvorskom ceremonijalu, alhemiji i astronomiji, o matematici prevedena su dela sa jezika Indije. Ipak, najveći deo prevedenih dela bio je grčkog porekla i ona su prenošena ili direktno sa grčkog jezika ili indirektno preko sirijskih verzija. Prevodioci su bez izuzetka bili nemuslimani ili konvertiti, većinom hrišćani, ređe Jevreji, dok su preostali bili Sabilejci“.
(Lewis, 2000: 74).

Poduhvat približavanja veština upravljanja državom na tragu tradicije Sasanidskog carstva¹¹⁷ (vladali: 226-651. godine), prvim arapskim vladarima *Dar al-Islama* započela je galerija činovnika (*katib*) zatečenih administracija iz epohe ustoličenja Umajada i prvih Abasida. Rezultat su bili prvi savetodavni priručnici o tehnikama upravljanja državnim poretkom i poželjnim ličnim odlikama uspešnog vladara, po ugledu na iskustva Persijanaca. Taj literarni žanr poznatiji kao arapsko islamska „Ogledala za prinčeve“ je tokom „halifatske faze“ prema rečima Ire Lapidusa obuhvatao „dela začuđujuće različita u tonu i sadržaju“ (Lapidus 2002: 151).

Iz tog obimnog¹¹⁸ literarnog kruga, spominjemo radi kratkog uvida o temama, najpre persijskog prevodioca Ibn al-Mukafu¹¹⁹ (Abdullah Ibn al-Muqaffa', umro 759. godine) čije delo *al-Adab al-kabir* slovi za „najranije ako ne i prvi spis žanra 'Ogledala za vladare' u svetu srednjovekovnog islama“ (Lambton, 2014: 54). Navodimo još i Nizam al-Mulk¹²⁰-a (Abu Ali al-Hasan al-Tusi Nizam al-Mulk, 1018-1092) i njegovu „Knjigu o državnom upravljanju“ (pers.*Siyasatnameh*), poznatu i kao „Životopis vladara“ (ar.*Siyar al-muluk* koja važi za „najvažniji spis ovog žanra“ (Lapidus, 2002: 151). Naše istraživanje ovde posebno izdavača al-Gazalija i njegovu knjigu „Saveti za kralja“ (ar. *Nashikat al-Muluk*) koju ćemo u nastavku kratko predstaviti, pre svega zbog literarnog odjeka koje je to delo imalo u al-Andalusu Averoesove epohe (Harris, 2012)¹²¹. Pođimo od Ibn Mukafe.

Prema Lambton, Ibn Mukafa u *al-Adab al-kabir* izlaže preporuke za uspešno upravljanje i poželjno ophođenje vladara (*muluk* ar. kralj), koji nije kao u ranijem periodu 'kalifatske faze' uziman kao bogomdan, ili Prorokov izaslanik (Lambton, 2014: 55). Na početku nove, 'abasidske faze' već iz Ibn Mukafine vizure, vladar je pobožni monarh apsolutista prefinjenih manira, sposoban političar i obazrivi administrator vaskolikih poslova carstva.

„Vladarev cilj jeste dobar poredak ovozemaljskog, kao i priprema budućeg života (*salah al-ma'adsh wa-l-ma'ad*). Do ostvarenja (tog cilja) vodi trezveni um (*'aql sahih*) stečen znanjem koje pruža Svemogući Bog“¹²² Vladar da bi uspešno vladao mora steći ispravno versko obrazovanje, jer

umrežavanje idejnih dostignuća antičke i helenističke, kao i persijske i indijske tradicije sa kulturom arapskih osvajača dobiće novu dimenziju.

¹¹⁷ Vil Djurant (Will Durant), američki pisac, historičar i filozof u delu *Our Oriental Heritage*, opisujući političku moć persijskih careva i kaže: „Na čelu imperijalne organizacije bio je kralj, ili *Khshathra*-tj. ratnik, titula koja ukazuje na vojničko poreklo Persijske monarhije...(Kraljeva) moć bila je teoretski apsolutna, mogao je ubiti rečju, bez suđenja ili obrazloženja, u maniru pojedinih veoma modernih diktatora...“ (Durant, 1954: 359-379).

¹¹⁸ Opširnije o plejadi autora arapsko-islamskih „Ogledala za prinčeve“: Lambton 2014:43—130.

¹¹⁹ Opširnije o biografiji, delovanju i delima Ibn al-Mukafe, prevodioca, državnog sekretara *divana* (*diwan*) umajadskog guvernera Iraka Omara bin Hubajre (Umar bin Hubayra al-Fazari, na funkciji 710—724-726) Lambton 2014: 49—54.

¹²⁰ Opširnije o biografiji, delanju i spisima Hadže Nizamul-Mulka, vezira i savetnika dvojice tursko-seldžučkih sultana: Alp Arslana (vladao 1063-1072) i njegovog sina Malik-šaha (vladao: Velajati 2016: 180—185; Lambton 1981: 104—108).

¹²¹ Američki medievalista Patrik Haris (Patrick Harris) ističe da je al-Gazalijevo delo *Nashikat al-Muluk* na iberijskim prostorima *Dar al-islama* naišlo na „prijemčivu publiku“ (Harris, 2019: 27), te da je uz brojne druge njegove spise: „zaiskrilo nastajanje nekih od najuticajnijih spisa u al-Andalusu“ (*Ibid*, 35).

¹²² Citat iz *Al-Adab al-Kabir*, prema: Rosenthal 1962: 69.

reći će Ibn Mukafa: „Religija je najveći Božji dar čoveku“ (Rosenthal, 1962: 70). Versko samoobrazovanje vladara jeste dakle nužan ali ne i dovoljan uslov za uspešno upravljanje ovozemaljskim poretkom, veli Ibn Mukafa. Šta su onda dodatni preduslovi? Da odgovori, na ova pitanja, a po narudžbini drugog abasidskog hilafe al Mansura (Abu Ga far Abdallah ibn Muhammad al-Mansur, 714-775), Ibn Mukafa je napisao kratki spis *Risala fi'l-sahaba* (Lambton 2014: 51).

„Vladavina je moćna nedaća“¹²³ reći će, bez mnogo političkih iluzija Ibn Mukafa u tom delu, te će ustvrditi da vladar kao nosač poretka lično mora ispuniti četiri uslova¹²⁴ kako bi država bila stabilna i uspešna. U tom kvartetu Ibn Mukafinih preporuka ključna jeste ona o pažljivom odabiru najbližih savetnika, za šta se po njegovom mišljenju najpre kandiduju *uleme*, i arapska aristokratija iz plemena Kurejš¹²⁵.

Gotovo tri veka kasnije, u drastično izmenjenim političkim prilikama u *Dar al-Islamu*, Hadže Nizamul Muluk¹²⁶ (Abu Ali Hasan ibn Ali Tusi, Nizamul Muluk, 1018-1092), dugogodišnji vezir¹²⁷ dvojice seldžučkih sultana¹²⁸ Alpa-Arslana¹²⁹ (vladao 1063-1072) i njegovog sina Malik-šaha (vladao 1072—1092), osnivač čuvenog *Nizamija*¹³⁰ univerziteta u Bagdadu, napisao je 1092. godine „Knjigu o vladavini“ (*Siyasat-nama*) sa talentom za politički realizam. Seldžučki sultani su čuvari islama i carstva, to nisu više abasidski kalifi, ustvrđice Nizamul-Muluk (Rosenthal 1958: 83). Politička moć sultana za Nizamul-Muluka je *fait accompli* u epohi urušavanja vojno-političke dominacije Abasida pred unutrašnjim trvenjima i spoljnim vojnim pritiscima¹³¹. Prema njegovom uverenju, vlast *de facto* novih vladara mora biti apsolutistička, ali istovremeno ideološki umrežena u islamske kanone i pod budnim okom *ulema*. Naime, stolovanje vrlog vladara (*padishah*) treba da bude zasnovano na pravičnosti u skladu sa odredbama Kurana, ali istovremeno i uz potpunu bezbedonosnu kontrolu administrativne uprave poretka, preporuke su Nizamul-Muluka u *Siyasat-nama*¹³².

¹²³ Citat iz *Al-Adab al-Kabir*, prema Rosenthal 1962: 70.

¹²⁴ Opširnije o četiri Ibn Mukafina preduslova vladaru za uspešno upravljanje državom: Rosenthal 1962: 70.

¹²⁵ Naklonost prema 'staroj' arapskoj vlasteli, jedan je od mogućih povoda za ubistvo Ibn Mukafe u trideset šestoj godini života, navodi Irvin Rozental (Rosenthal 1962: 74).

¹²⁶ Opširnije o biografiji, delovanju i delima hadže Nizamul-Muluk-a: Lambton 2014: 104—127. Deatljnije o Nizamul Mulukovom shvatanju ličnog i državnčkog profila idealnog vladara: Rosenthal 1962: 81—84.

¹²⁷ Vezir (pers. *wazir*, ar. *vizier*) je termin koji je prvobitno označavao titulu prvog ministra u administraciji abasidskog hilafeta (Vujaklija 2004: 142).

¹²⁸ Sultan: (ar.) je prema Božoviću i Simiću termin koji označava vladara, nosioca sveukupne administrativne vlasti, moći i autoriteta, koji se pojinje i u hadisima, a titula je počela da se upotrebljava kod seldžučkih upravitelja u abasidskom carstvu, u Bagdadu...“ (Božović, Simić 2012: 184).

¹²⁹ Sultan Alp-Arslan (vladao 1063-1072) bio je tursko-seldžučki vladar koji je nakon pobede protiv vizantijske vojske 1071. godine kod Mancikerta, otpočeo prvi period turske ekspanzije prema Maloj Aziji. Opširnije: Velajati 2016: 180 fn. 281.

¹³⁰ Opširnije o osnivanju i delatnosti *nizamija* univerziteta u Bagdadu, gde će krajem XI veka al-Gazali predavati učenja teološke škole Ašarita, i islamsko pravo (*fikr*) versko—pravne škole Muhammada ibn Idris al-Šafija (Muhammad ibn Idris al-Šafi , 767-820); Velajati: 180-185: Opširnije o učenju Ašarita: Velajati 2016: 753-761. Opširnije o versko-pravničkim učenjima al-Šafija: Velajati 2016 : 707—715.

¹³¹ Opširnije o političkim sukobima u prestoničkom Bagdadu, i fragmentaciji *Dar al-islama* početkom XI veka, vojnim pritiscima i prodorima Turaka Seldžuka, pobunama u Magrebu, prodoru krstaša: Marozzi 2014: 92-206; Egger 2016 : 91-96; 142-169;172-178.

¹³² Citat iz *Siyasat—nama* (ed. Ch. Schefer, Paris, 1891 : pp.18 ff./27 ff.), prema Rosenthal 1962: 82. U literarno-političkim smernicama, Nizamul-Muluk-a, ističe da vrli vladar (*padishah*) u negovanju sopstvene pravovernosti, ima precizne i redovne obaveze prema stručnjacima za islamsko versko pravo (*faqih*) - od vajkada uticajnim kreatorima javnog mnjenja u *Dar al-Islamu*. Tim povodom Nizamul-Muluk predlaže da vladar „najmanje jednom ili dva puta nedeljno treba da prisustvuje tumačenjima prava i interpretacijama Kurana, i Muhamedovih običaja, dok njegovo neznanje ne bude zamenjeno temeljnim poznavanjem zapovesti“¹³². Istovremeno, unutrašnje političkoj areni, vrli vladar (*padishah*) u sveobuhvatnom nadzoru nad državnim činovnicima treba da se osloni na mrežu špijuna (Rosenthal, 1962: 82).

1.6. Al Gazali i „Saveti Kraljevima“

Averoes, centralna ličnost u filozofskom fokusu ovog istraživanja, nije smatrao al Gazalija, autorom od ideološkog integriteta. Andaluzijski kadija i filozof autorsku doslednost Al Gazalija predavača na *Nizamija* univerzitetu u Bagdadu, čija su učenja počev od sredine XI veka, imala široku publiku, brojne sledbenike ali i oštre protivnike¹³³ u al-Andalusu u XI I XII veku, komentariše na sledeći način:

„... On u svojim knjigama nije sledio nijednu doktrinu, već je sa Ašaritima bio Ašarit, sa Sufijama¹³⁴ Sufi, i filozof sa filozofima...”
(Averroes 2012: 61).

U međuvremenu, Al Gazali se u svom nastojanju da iznese preporuke novim vladarima islamskog poretka na Orijentu našao pred izazovom određivanja prema izmenjenim snagama političke moći na vrhu vlasti. Al Gazalijevo pitanje moglo bi se forulisati ovako: Kako da se vlada novi *de facto* vladar srednjovekovne islamske države, koji upravlja poretkom iz Isfahana, dok halifa sa titulom *khalifat Allah* (“Božji izaslanik”), i dalje stoluje u Bagdadu, nominalnoj prestonici abasidskog carstva? Politička realnost al-Gazalijeve epohe ogledala se u činjenici da su abasidske halife bili samo formalno vladari srednjovekovnog islamskog carstva na Orijentu: vojnička sila (*shawka*) i politička moć (*dawlat*) u to vreme, bili su u rukama su tursko-seldžučkih sultana.

U, „Savetima Kraljevima“ (ar. *Nasihah al Muluk*¹³⁵), al Gazali halifu ne spominje. Prećutno prihvatajući aktuelni *transfer* političke moći na terenu, al-Gazali se u *Nasihah al Muluk* usredsređuje na praktične verske, etičke i administrativne preporuke za uspešno vladanje, tursko seldžučkom sultanu, za koga kaže, da je “Božja senka na Zemlji” (Al Ghazali, 1964: 45). Novi *de facto* islamski vladar je za svoje delanje jedino odgovoran Bogu, kaže al Gazali (Al Ghazali 1964: 46).

Kao pre njega Nizamul Muluk, i Al-Gazali u *Nasihah al-Muluk*, izlaže listu¹³⁶ poželjnih ličnih i društvenih odlika vladara, među kojima arapsko poreklo, kao u ranijem periodu ‘halifatske faze’ islamskog poretka više nema značaj. Druga ključna poželjna odlika vladara, po al Gazaliju jeste njegova pravovernost, uverenje koje je nakon dugog školovanja na Orijentu, na drugom kraju *Dar al Islama* promovisao¹³⁷ Ibn Tumart, osnivač berberskog pokreta Almohada, kome će služiti i Averoes.

Šta je halifa u al Gazalijevoj postavci versko političkog vrha poretka, budući i da se u „Savetima Kraljevima“ i ne spominje? Al Gazalijev odgovor na ovo pitanje upriličen je u *Nasihah al-*

¹³³Uticajni islamski pravници malikitske škole iz okruženja Almoravida u Magrebu, zatražili su oko 1083. godine, i dobili od al-Gazalija *fatwa* (ar. „zaključak o nekom pitanju iz oblasti verskog ili svetovnog života, utemeljen na verskom pravu (*fiqh*) ili šerijatu...” Božović, Simić 2010: 80) za *jihad* u al—Andalusu. Iza toga, al-Gazalijevo učenje, naročito njegov otklon prema sufizmu i kritika *ulema* zbog koketiranja“ sa pravoverjem, stekao je veliku popularnost na krajnjem jugozapadu *Dar al-Islama*. Na nagovor malikitskih *ulema*, Almoravidi su u dva navrata naložili da se al-Gazalijevi spisi pristigli u al-Andalus spale na lomači. Opširnije o uticaju al-Gazalijevih dela u verskoj, i političkoj areni al-Andalusa: Bennison 2016: 242—245; 262—267.

¹³⁴ Sufizam (od ar. sufi-vuneni, tj. onaj koji nosi vuneni plašt), je mistično-asketski pravac u islamu, nastao u VIII veku, među nižim svešteničkim slojevima, i najčešće je bio uperen protiv socijalne nepravde. Stoga je uvek bio pod nadzorom vlasti. Pravac je našao naročito mnogo pristalica u istočnim krajevima arapskog halifata. U osnovi ovog složenog i protivurečnog učenja nalaze se ideja asketizma, kontemplativnog povlačenja u sebe, odricanje aktivnog života i svako poricanje racionalnih metoda saznanja sveta. Pristalice ovog pravca tvrde da je Boga nemoguće spoznati putem vere nego jedino osećanjem i čežnjom za njim ...Sa gledišta muslimanske ortodoksije (*sunne*), pristalice sufizma su jeretici: Božović, Simić 2010: 182—3)

¹³⁵ *Nasihah al-Muluk* pripada poslednjem ciklusu al-Agazalijevih radova, nakon spiritualne krize koju je doživeo 1105. godine i povlačenja iz javnog života (Watt 1998: 267)

¹³⁶ Al-Gazalijevo lista poželjnih odlika vladara broji šesnaest karakteristika (Al—Ghazali 1964: 45-107). Opširnije o poređenju lista poželjnih osobina vladara al-Mavardija, Nizamul Muluka, al-Gazalija i al-Farabija: Al-Ghazali, 1964: li—lxxii.

¹³⁷ En Lambton ističe da je o susretu Ibn Tumarta sa al-Gazalijem u Bagdadu, stvoren “mit “ (Lambton 2014: 27).

Muluk, u obliku šezdeset pet anegdota o životopisu i stolovanju probranih vladara mahom iz pred islamske prošlosti. Američki iberomedievalista Patrik Haris (Patrick Harris) povodom al-Gazalijevog odabira vladara za primer u „Savetima Kraljevima“, izvodi statistiku koju predstavlja sledećim rečima:

“Dvadeset šest anegdota koje se odnose na istorijske primere vladavine kraljeva i imperatora odnosi se na islamske vladare, dvadeset četiri na persijske vladare, dvanaest na Grke, dok al-Gazali citira *hadis* samo četiri puta, a tri puta navodi tradiciju Jevreja”
(Harris 2012: 26—27).

Kada je reč o Grcima, al-Gazali pominje Sokrata (Al Ghazali, 1964: 91), Platona (*Ibidem*) i Aristotela (*Ibid*: 74) u drugom poglavlju *Nasihah al-Muluk*, gde izlaže svoje viđenje uzornih etičkih i intelektualnih odlika sultana. Platonovo učenje o vrlo mladm vladaru, al-Ghazali predstavlja ovim rečima:

„Platon je rekao: Ako kralj treba da bude pobedonosan, on će imati obeležja za pobedu: biće jakog tela, ćutljiv, pronicljiv i razboritog uma, i biće inteligentan. On će biti poštovan u svom kraljevstvu i drag ljudima i blag u delanju. On će izvući pouke iz iskustva prošlosti. U očima svojih neprijatelja, on će biti ostvaren i bez mana. Kada spozna da moć dolazi od Boga, a ne od ljudi, pobeda će na kraju biti njegova, čak i da su njegovi neprijatelji jaki“.
(*Ibidem*).

Povodom ovog al-Gazalijevog pominjanja osnivača Akademije, moglo bi se postaviti pitanje: Koliko je al-Gazali uopšte poznavao učenja Sokrata, Platona i Aristotela? Pitanje ne smatramo retoričkim, s obzirom na činjenicu da je al-Gazalijeva oštra kritika *faylasifah* podstakla Averoesa na javnu polemiku, kakvoj po sopstvenim rečima inače nije bio sklon (Averroes 2012: 62).

Podsetimo da je Averoes napisao polemičko delo *Tahafut*¹³⁸ *al Tahafut*, početkom osamdesetih godina XII veka, sa namerom da odbrani filozofe (*faylasifah*) i filozofiju (*falsafah*), od al-Gazalijevih optužbi iznetih u delu *Tahafut al-Falasifah*, nastalom početkom istog stoleća¹³⁹. Na meti al-Gazalijevog napada na filozofe u *Tahafut al-Falasifah* su poimence Aristotel i njegovi „najverniji prevodioci“¹⁴⁰ i najoriginalniji komentatori među filozofirajućim muslimanima Al Farabi Abu Nasr, i Ibn Sina“ (Al Ghazali, 1962: 5).

Nameće se pitanje: Kada al-Gazali pominje Sokrata, Platona i Aristotela u knjizi *Nasihah al-Muluk*, govoreći ranije u *Tahafut al-Falasifah* o „najvernijim prevodiocima“ Stagiranina, kako su mnogobrojna dela antičke filozofije postala dostupna zainteresovanoj publici u srednjovekovnom *Dar al-Islamu*? Na ovo pitanje, nadovezali bismo i sledeće: Kojim putem su pojedina učenja antičke političke filozofije (ali ne i Aristotelova *Politika*)¹⁴¹ postala inspiracija za *falasifah* i njihova promišljanja o državi i poželjnom profilu njenog vladara?

Na prvi pogled, moglo bi se pomisliti da je reč o nekakvoj „bočnoj temi“ u odnosu na centralno postavljeno pitanje našeg istraživanja. No, čini se da i nije reč o sporednom pitanju, ako se uzme u

¹³⁸ *Tahafut* je glagolska imenica arapskog jezika tzv. VI glagolske forme koja ukazuje na refeleksivnu radnju, pa reč *tahafut* označava *samouništenje*, *samorazaranje*. U Srednjem veku, naslov ovog Averoesovog dela preveden je sintagom *Destructio destructionis*. Engleski prevod Sajmona Van den Berga (Simon Van Den Bergh) nosi naslov: *Incoherence of Incoherence* (London:1969). Opširnije: Corbin 1987: 215. U ovom radu, citati su iz prevoda Danijela Bučana (‘‘Nesuvislost Nesuvislosti’’, 1988).

¹³⁹ Al-Gazali je sačinio *Tahafut al-Falasifah* tokom profesure na *Nizamiyya* madrasi u Bagdadu (1091—1095. godine). Inače, već spominjani vezir Nizam al-Mulk (Abu Ali Hasan ibn al Tusi, 1018-1092) osnovao je niz visokih verskih škola širom abasidskog carstva nakon jačanja uticaja Turaka Seldzuka na istoku srednjovekovnog *Dar al-Islama*, od kojih je ona u Bagdadu bila najuglednija. Opširnije: Marozzi 2014: 62—91; Velajati 2016: 180-185.

¹⁴⁰ Kurziv autora Disertacije.

¹⁴¹ Alfred Ajvri ističe da tekst Aristotelove *Politike* ne samo što nije bio dostupan u al-Andalusu Averoesove epohe, već je ‘‘uglavnom bio nepoznat u islamskom svetu’’ (Marenbon 2006: 80).

obzir da orijentalisti i istoričari srednjovekovne filozofije, zainteresovani za Averoesovu političku filozofiju, ni danas ne znaju sa sigurnošću koje je *verzije* teksta Platonove *Države*, imao pred sobom dok je pisao svoj komentar tog dela? Odnosno, kako bi to rekao američki filozof Ralf Lerner, pitanje je: “Da li je Averoesov Platon, naš Platon?” (Averroes 1974: xiv).

1.7. Prevodenje : luk između *philosophia* i *falsafah*

U međuvremenu, dve spomenute polemike: al Gazalijeva sa filozofima, i Averoesova sa al Gazalijevom kritikom Aristotelovih sledbenika među *faylasifah*, postavljene su na prethodno uspostavljenom na idejnom i lingvističkom luku između tradicije antičke i helenističke *philosophia*, i srednjovekovne tradicije *falsafah*. Naime, Averoesova polemika sa argumentima al-Gazalija, i al-Gazalijeva sa učenjima al Farabija i Ibn Sine uveliko se pozivaju na Aristotela, a da obe do izvorne misli Stagiranina stižu mimo dodira sa originalnim delima. Drugim rečima, posredno kroz radove generacija prevodilaca na Levantu i Orijentu, kao što će takav lingvistički i intelektualni luk transfera znanja Drugih i Drugaćijih misaonih tradicija biti zaokružen u prevodilačkim radionicama Toleda Averoesove epohe, u novom smeru i to najpre sa arapskog na latinski i kastiljanski.

U međuvremenu, Averoes, al Gazali, al Farabi, Avicena, kao i čitave generacije *faylasifah*, koje su u međuvremenu delale od Orijenta do al Andalusa, nisu čitali Aristotela kao ni dela drugih antičkih i helenističkih mislilaca u originalu¹⁴², na starogrčkom jeziku. Čitali su ih u *prevodima*. I, upravo taj pregalački napor, postaje ne samo 'lingvistička kopčica' između *philosophia* i *falsafah*, već i misaona arena koja će iznedriti i al Farabija (Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Farabi, umro oko 950.godine), koji se smatra osnivačem političke filozofije u tradiciji *faylasifah* (Rosenthal 1962; Lambton 1981; Mahdy 2001; Fakry 2002; Đurić 2015; Božović 2015).

Takav podsticaj prenosu znanja Drugih i Drugaćijih misaonih tradicija, prema našem uverenju zavređuje osvrt na puteve kojima su antička filozofska dela postala najpre dostupna a za tim vekovima i inspiracija misliocima na Orijentu i dalje diljem *Dar al Islama*.

Orijentalisti i medivealisti¹⁴³ slažu se da su antički i helenistički filozofski spisi preneti u svet srednjovekovnog islama i fokus *faylasifah*, istrajnošću i kroz *izbore* generacija prevodilaca i prevodilačkih škola koje su počev od V veka delovale na helenizovanom Levantu i Orijentu. Galerija autora¹⁴⁴ prevela je tako na prostorima od Aleksandrije i Edese do Bagdada i Gundišapura u današnjem Iranu, iz sopstvene radoznalosti prema znanjima Drugih, i Drugaćijih misaonih tradicija, ili po zahtevu zainteresovanih sponzora¹⁴⁵ u *Dar al-Islamu*, gotovo sva dostupna filozofska dela, najpre na starosirijski¹⁴⁶, a zatim, od VIII veka i na arapski jezik novopridošlih osvajača.

¹⁴² Waltzer 1962: 7.

¹⁴³ Orijentalisti i istoričari *falsafah*, listom se u traganju za izvorima pozivaju na enciklopedijsko delo *Kitab al-Fihrist*, koje predstavlja bibliografski kompendijum znanja i literature u *Dar al-Islamu* u X veku, autora Abu al-Faraj Muhammad ibn Ishaq al-Nadim-a (umro 995. ili 998. godine): Watt 1998; Adamson&Taylor 2005; Lambton 2014; Egger 2016.

¹⁴⁴ Prvi prevodioci bili su nestorijanci i jakobiti, sledbenici istočnih crkava koje su odstupile od autoriteta vizantijske crkve u Konstantinopolju¹⁴⁴, i uspostavile svoje centre obrazovanja u Edesi, Nisibisu, Antiohiji, Halkedonu, Risaini, Kinesrinu, Gandisapori: “Helenizaciju hrišćanskih sirijskih crkava nisu ometale ni konfesionalne razlike izražene u V i VI veku, niti raznolikost političkih jurisdikcija. Bili monofiziti ili difiziti, živeći na teritorijama u savezu sa Vizantijom ili Persijom, Sirijci su kao svoj glavni zadatak usvojili prevodenje grčkih dela... Mnoštvo sačuvanih sirijskih prevoda grčke patristike ostavlja utisak da je malo dela promaklo njihovoj pažnji i da je poduhvat prevodenja obavljan u brojnim manastirskim centrima.” (*The New Catholic Encyclopedia*, 2003 VOL 13: 701).

¹⁴⁵ Gatas identifikuje četiri ključne grupe sponzora i patrona Prevodilačkog pokreta: a) kalife dinastije Abasida i njihove familije; b) dvorjane; c) državne i zvaničnike vojne administracije; d) učenjake i naučnike. Gutas 1998: 122.

¹⁴⁶ Opširnije o sirijskim prevodiocima grčkih filozofskih spisa: Freely 2011: 23-36; Waltzer 1962: 3-4.

Orijentalisti i historičari srednjovekovne filozofije pri tom, različito ocenjuju ulogu i značaj *prevođenja*, a sa time i velikog Prevodilačkog pokreta koji je VIII—X veka delovao u Bagdadu, prestonici abasidskog *hilafeta* u njegovom zenitu. Tim povodom, ovde navodimo dva oprečna mišljanja znalaca.

Tako američki filozof Ričard Tejlor (Richard Taylor), smatra da je: „Prevodilački pokret najvažniji pojedinačni podsticaj i odrednica arapske filozofske tradicije“ (Adamson&Taylor, 2013: 3). Drugačijeg je uverenja američki arabista i helenista, Dimitri Gatas (Dimitri Gutas) koji u Prevodilačkom pokretu vidi instrumentalni oslonac za već iskazano¹⁴⁷ interesovanje muslimanskih mislilaca za antička filozofska učenja. Prema Gatasu:

“Razvoj arapske naučne i filozofske tradicije generisao je tražnju za prevodima sa grčkog (i sirijskog, i pahlavija), ne kako se obično uzima, da su prevodi pružili povoda za nauku i filozofiju.“
(Gutas: 1998: 137).

Epicentar prevodilačkih inicijativa te epohe, bio je abasidska prestonica, Bagdad. Arapski historičar Said al-Andalusi (Said al-Andalusi, 1029-1070 g.) navodi¹⁴⁸ da je halifa al-Mansur bio inicijator nove atmosfere „uzdizanja duha i buđenja inteligencije“ (Marozzi, 2014: 65). Prevođenje je u njegovo vreme, postalo obeležje društvenog i duhovnog uzdizanja, delatnost koju su zbog ličnih potreba, političkih ciljeva, potreba diplomatije i strategije, upravljanja administracijom i poslovima, izdašno podsticali halife, ambiciozni veziri, dvorska elita, vojni komandanti, bogati trgovci i hrišćanski velikodostojnici.

Arapski historičar al-Masudi (al-Mas’udi, umro 956.g) ističe da je al-Mansur lično pokrenuo program prevođenja grčkih dela, pri čemu je u slučaju filozofskih štiva kriterijum bila specifično shvaćena korisnost: „Prevođeni su spisi čiji je cilj da čoveka osposobe da traga i postigne stanje duhovne uzvišenosti i sreće usavršavanjem vrlina, izdizanjem iznad varljivosti sveta čula i emocija, stanje koje su *faylaisfah* zvali *sa’ada*, a što odgovara grčkom pojmu *eudaimonia*“ (Lewis 2000: 75).

Lični i geopolitički motivi Abasida i njihovog najbližeg društvenog okruženja i naklonost Mutazilita prema helenskoj filozofiji, upriličili su intelektualnu arenu kojom je za vreme al-Mansurovih naslednika: halifa Mahdija (Abu Abdallah Muhammad ibn Abdallah al Mansur, r. 775-785), halifa Haruna al-Rašida (Harun al-Rashid, r. 786–809) i njegovog sina al-Mamuna (Abu al-Abbas Abdallah Ibn Harun al-Rashid al Ma’mun r. 813–833) milionska metropola postala „intelektualni i naučni centar sveta“ (Marozzi, 2014: 81). Halif Harun je na dvoru organizovao redovne nedeljne rasprave filozofa i teologa, dok su emisari Abasida redovno putovali u Vizantiju da nabavljaju spise Platona, Aristotela, Euklida, Hipokrata, Galena i drugih autora¹⁴⁹. Prvi prevodoci u

¹⁴⁷ Gde je i sa kim počelo interesovanja arapsko-islamskih osvajača na Orijentu, kao i u al--Andalusu za filozofska dela grčko-helenističke provenijencije, predmet je brojnih studija. Arapska tradicija navodi da su prvi prevodi sa grčkog jezika na arapski nastali na prelazu između VII i VIII veka, kada je omajadski princ Halid Ibn Jazid (Khalid ibn Iazid, umro 704. g) „zatražio da pročita grčke tekstove o alhemiji“ (Lewis 2000: 73). Najraniji prevodi sa grčkog na arapski bili su namenjeni ličnoj upotrebi vladajuće elite, izbor štiva određivala je njegova praktična korisnost i koncentrisala se uglavnom na medicinu, alhemiju i astrologiju. Za vreme vladavine Omajada, tek poneka grčka filozofska štiva bila su uvedena na arapski. Salim Abu l’-Ala (Salim Abu l’-Ala, 724-774. g) državni sekretar sultana Hišama ibn’ Abd al-Malika (Hisham ibn Abd al-Malik, vladao 724–743 g) pokrenuo je prevođenje pseudo Aristotelovih pisama o upravljanju državom Aleksandru Velikom; <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/arabic-islamic-influence/>. (Pristupljeno... 15. Avgusta 2018.). U međuvremenu, na najzapadnijem obodu *Dar al-Islama*, u al-Andalusu, četvrti umjadski halifa Abdurahman Drugi (Abd al-Rahman II, 792-852) slovi za inicijatora kulturne razmene sa baštinom dostupnom u Bagdadu, koji je podstakao razvoj prevođenja u Kordobi, gradu iz koga je potekao i rimski filozof Seneka (Lucius Annaeus Seneca, umro 65. godine n. e.), kao i Toledu. Opširnije: Hitchcock 2014: 143-145; Božović 2018: 245-249.

¹⁴⁸ Citirano prema: Marozzi 2014: 62—91.

¹⁴⁹ Opširnije Marozzi 2014: 27–61.

Bagdadu imali su dakle, tesne veze sa dvorom Abasida. Britanski istoričar Džastin Maroci (Justin Marozzi) tim povodom navodi :

“Mamun je tražio znanja gde ga je bilo i gde god da je moglo biti skriveno. Stupao je u dodir sa carevima Vizantije, slao im bogate darove, i tražio da mu pošalju filozofske knjige koje su imali. Ti imepartori su Mamunu slali knjige Platona, Aristotela, Hipokrata, Galena, Euklida i Ptolomeja. Mamun je zatim birao najiskusnije prevodioce i bogato ih nagrađivao da prevode dela najbolje što su umeli. Zatim, kada su prevodi dovedeni do najbolje moguće verzije, kalif je podsticao podanike da ih čitaju i proučavaju... Tako se okruživao najučenijim ljudima kojima je dodeljivao visoke državne položaje. Centar prevođenja i obrazovanja bila je Kuća mudrosti (*Bayt al-Hikma*)¹⁵⁰.”
(Marozzi 2014: 69–70).

U abasidskom Bagdadu, prvi prevodilački krug okupio se oko Abu Jusuf Jakub ibn Išak al-Kindija¹⁵¹ (Abu Yusuf Ya’kub ibn Ishak al-Kindi, umro oko 870.g), prvog *faylasufa* i enciklopediste. Nemačko-britanski istoričar antičke grčke filozofije Ričard Valcer (Richard Walzer) ističe da prevodi antičkih i helenističkih spisa al-Kindijevog kruga predstavljaju „prvi pokušaj naturalizovanja grčke filozofije u svetu islama“ (Waltzer 1962: 175). Al Kindi je svoju posvećenost antičkoj grčkoj filozofiji opisao kao „pokušaj da prikupi sve što su drevni učenjaci rekli, i da to kao *vodilju* u „nauci o stvarima u njihovoj istini“ (*ilm al-ashya’ i bi-haqa’ iqiha*) kompletira sa onim što oni nisu obuhvatili, saglasno sa jezikom i običajima vremena“ (Adamson&Taylor 2005 : 32). Prema uverenju američkog orijentaliste i istoričara helenističke filozofije Pitera Adamsona (Peter Adamson) al Kindijeva škola je izborom dela za prevođenje uticala na „presudan uticaj u određivanju načina recepcije grčke filozofije u svetu islama“ (Ibid : 33).Italijanski filozof Kristina D’ Ankona (Cristina D’ Ancona) lepezu ključnih filozofskih učenja koja su postala u to vreme dostupa intelektualnoj eliti oko kvarteta prosvetljenih halifa predstavlja sledećim rečima:

“Zahvaljujući prvom prevodilačkom krugu, učeni svet islama upoznao se sa Platonovim demijurgom i večnom dušom; sa Aristotelovim traganjem za naukom i znanjem uzroka svih pojava na zemlji i nebesima, kulminirajući u doktrini o Nepokretnom Pokretaču; sa kosmologijom Aleksandra Afrodizijskog i njegovim tumačenjem providenja; sa Plotinovom hijerarhijom principa Jednog Uma i Duše; sa Proklovim razumevanjem nastajanja večnog sveta mnoštva iz prostog i neizrecivog Jednog; napokon i sa Filoponusovim argumentom o stvaranju sveta; učeni svet islama je iz debate Filoponusa sa Proklovim argumentima mogao uvideti da su se grčki filozofi razilazili oko ključnih tema.”
(Adamson&Taylor 2005 : 24).

¹⁵⁰ *Bayt al-Hikma* „Kuća mudrosti“ – Središte intelektualnih aktivnosti u Bagdadu koje je osnovao kalif al-Mamun: „Kombinacija izdašno finansiranog carskog arhiva, obrazovne akademije, biblioteke i prevodilačkog centra, sredinom IX veka najveće skladište knjiga na svetu“ Opširnije: Marozzi 2014: 68–69.; Velajati 2008 : 144—145.

¹⁵¹ Al Kindi je bio lični učitelj princa-prestolonaslednika Mutasima (al-Mu’tasim, vladao 833–842g.) kome je posvetio svoj metafizički spis „*O prvoj filozofiji*“. Al-Kindi je za svog studenta od malo poznatog prevodioca Astata (Eustatius) naručio najraniju arapsku verziju Aristotelove *Metafizike*. Prevodi al-Kindijevog kruga¹⁵¹ obuhvataju dela Platona (*Timaj*, prevod nije sačuvan; delove *Gozbe*, *Fedona* i *Države*), Aristotela (*Metafizika*, *Analitika*, *O nebu*, *Meteorologika*, *Istorija životinja*, *Delovi životinja*, *Parva naturalia*), Nikomaha iz Gerase (*Uvod u Aritmetiku*), Aleksandra Afrodizijskog, Plotina (*Eneade IV–VI*), kao i Prokla (*Elementi teologije*, *O večnosti sveta*), Jovana Filoponusa (komentar na Aristotelovu *Fiziku*) i Olimpiodorusa (komentar na *O nastajanju i nestajanju*). Uz ova navedena dela, al-Kindijevom krugu, pripisuju se i brojni komentari Aristotelovih spisa za koje se smatra da ih je sa grčkog na arapski prethodno preveo Kusta ibn Luka (Qusta ibn Luqa, 820–912), lekar i prevodilac iz Balbeka koji je u Bagdad stigao početkom X veka, gde je debatovao sa al-Kindijem o matematici i filozofiji. Opširnije: Freely 2011: 23–36. Opširnije o prevodima al-Kindijevog kruga: Freely 2011: 48–58. Opširnije o al-Kindiju: Waltzer 1962:175–205.

Orientalisti i istoričari *falsafah* ističu da je najvažniji prevodilački krug: „po opusu i kvalitetu prevođenja“ (Adamson, 2005: 32) osnovao Hunein ibn Išak Ibadi¹⁵² (Hunayn ibn Ishak, lat. Iohannitus, 809–873.g), rodom iz Hire na jugu Iraka, nestorijanac, glavni lekar halifa Mutavakila (al-Mutauakkil, r. 847–861. godine) i dugogodšnji upravnik *Bayt al-Hikma*. Hunein je u potrazi za znanjima Druge i Drugačije tradicije, za filozofskim štivima antike putovao naveliko u Egipat, Palestinu, Siriju i Mesopotamiju, i usput do savršenstva naučio grčki i persijski jezik. Ibn Išak je u prevodilačkom poslu tesno sarađivao sa sinom Išakom ibn Hinainom (Ishaq ibn Hunayn, umro oko 910.g), njihovim rođakom Hibaišom (Hubaysh) i učenikom Isom ibn Jahjom (Aby Sahl' Isa ibn Yahya, umro 1000. godine) inače učiteljem Avicene (i eto sprege prevodilaca i *faylasifah*), i radili su kao tim¹⁵³, koji je bio posvećen prevođenju celokupnog korpusa Aristotelovih dela. Napominjemo ovde da Žozep Puiž Montada ističe da se Averoes povremeno žalio što pred sobom ima prevode Aristotela iz 'radionice' al Kindija, priželjkujući da su mu na raspolaganju prevodi škole Ibn Išaka Ibadija. Montada ipak smatra da je u slučaju Platonove Države, Averoes pred sobom imao prevod iz pera Huneina ibn Išaka Ibadija i njegove škole (Puig Montada 2002: 304—305).

U tom dugom nizu prilježnih tragalaca za upoznavanjem filozofske baštine antike, sredinom X veka – kada u prestonici Abasida više nije bilo mnogo poznavalaca starogrčkog jezika, okupila se jedna grupa prevodilaca i *faylaisah* poznatija kao bagdadski krug Aristotelovaca¹⁵⁴. Taj prevodilački krug pokrenuo je nestorijanac Abu Bišr Mata ibn Junus (Abu Bishr Matta ibn Yunnus, umro 94s0. g). Abu Bišr Mata je izučavao Aristotelova dela u manastiru Mar Mari nedaleko od Bagdada, zatim je u prestonici otvorio školu¹⁵⁵ koja se do poslednjih predstavnika Ise ibn Zure (Abu Ali ibn Ishaq ibn Zura, umro 1008. g), i al-Hasana Ibn Suvara (al-Hasan Ibn Suwar, umro 1017.g) posvećeno bavila prevođenjem Aristotelovih *ipssisima verba*, posebno *Metafizike* upoređivanjem brojnih postojećih verzija na starosirijskom i arapskom jeziku. Junusov krug je vodio školu redovnog proučavanja Aristotelove filozofije, čiji je polaznik bio i al-Farabi (Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Farabi, umro oko 950.godine).

¹⁵² Opširnije o Hunein ibn Išaku Ibadiju i njegovom prevodilačkom krugu: (Freely 2011: 36–48 ; Waltzer 1962: 1–11 (Adamson&Taylor 2005: 1–9 ; Gutas 1998 : 133—136.

¹⁵³ Oko Huneina, Išaka, Hibaiša i Ise okupio se brojni krug prevodilaca pod velikodušnim finansijskim okriljem bogatih bagdadskih trgovaca među kojima su najizdašnije bile porodice Barmakid (Bharmakid), Musa i Banu Šakir (Shakir) (Fakhry 2003: 10). Hunain i Išak sloveli su za vrlo rigorozno tačne u prevođenju sa jednog jezika na drugi „stvarajući jedan tehnički arapski, koji je sposoban da dobro odražava strukturu grčkog“ (Žolive 2006: 55). Hunein je najviše grčkih dela preveo iz oblasti medicine: devedeset Galenovih spisa preveo je sa starogrčkog na starosirijski i još trideset devet sa starosirijskog na arapski. U filozofskim prevodima, Hunein je korigovao raniju verziju Platonovog *Timaja* koju je sačinio prevodilac Jahja Ibn Bitrik (Yahya Ibn al-Bitriq, umro 815.g) iz al-Kindijevog kruga, i preveo *Zakone i Državu*, ali ta štiva nisu sačuvana. Išaku se pripisuje prevod *Sofista*. Otac i sin su na pojedinim prevodima antičkih spisa radili u tandemu. Išak je na arapski preveo očevu starosirijsku verziju Aristotelovih *Kategorija*. Hunein i Išak preveli su zajedno na starosirijski *Analitiku*, dok je *Drugu Analitiku* na starosirijski preveo Hinain, a u celosti Išak koji je preveo i *Topiku*, *Retoriku* i *Fiziku*. Hunein je na starosirijski preveo *Meteorologiku*, *O nastajanju i nestajanju*, *O duši* a zatim ih je Išak preveo na arapski. Išak je sačinio novi prevod *Metafizike*, *Nikomahove etike* i spisa *O biljkama*. Išakov prevod *Topika* je „poslednja i najbolja verzija prevoda na arapski“ (Freely 2011: 42). Hunein je preveo komentare Aleksandra Afrodizijskog na Knjigu *Lambda*¹⁵³ Aristotelove *Metafizike* koji su u izgubljeni: ipak njihovi sažeci ostali su zabeleženi u Averoesovom komentaru *Metafizike*. Prevodilački krug Huneina ibn Išaka je učenjacima u svetu islama stavio je tako na raspolaganje prevode gotovo celokupnog Aristotelovog korpusa.

¹⁵⁴ Opširnije o ovom bagdadskom krugu prevodilaca, i Aristotelovaca: Freely 2011: 36-48; Waltzer 1962: 1-11; Gutas 1998: 136-141.

¹⁵⁵ Jakobit Jahja ibn Adi (Abu Zakariya Yahya ibn Adi, 893–974.g) je uz Abu Bišr Matu najpoznatiji predstavnik bagdadske prevodilačke škole i njemu se pripisuje prevod Platonovih *Zakona*. Abu Bišr Mata preveo je sa starosirijskog na arapski verziju *Druge Analitike* koju je vek ranije sačinio Išak Bin Hinain, kao i sirijski prevod *Poetike*, knjige *Lambda Metafizike*, *O sofistickim pobijanjima*, *O nastajanju i nestajanju*, *O čulnim stvarima*, deo teksta *O nebu*. Mata je preveo na arapski komentare Aleksandra Afrodizijskog na Aristotelov spis *O nastajanju i nestajanju*, koji je u grčkom originalu izgubljen, ali je delimično sačuvan na arapskom, i njegovu raspravu *O providenju* koja je bila poznata i al-Kindijevom krugu. Jahji Bin Adi pripisuje se arapska verzija prevoda *Topika* sa sirijskog koju je prethodno sačinio Išak Bin Hinain, kao i nova verzija *O sofistickom pobijanju* na osnovu starosirijskog prevoda Teofila (Teophilus, umro 785.g) iz Edese koji je inače preveo i Homerovu *Ilijadu* na starosirijski.

U al-Farabijevo vreme, Bagdad je bio prestonica carstva na udaru višestrukih spoljnih i unutrašnjih izazova. Kosmopolitska metropola Abasida našla se naime, pod istovremenim pritiscima vojnog prodora Turaka Seldžuka, dinastičkih sukoba i ojačalog uticaja konzervativnih islamskih teologa koji su zahtevali preispitivanje dotadašnjeg visokoškolskog obrazovnog programa oslonjenog u *Bayt al-Hikma* i drugim učenjačkim centrima na znanjima sekularnog i helenskog porekla. Od sredine X veka verske škole (*medresah*) postaju ključni centri obrazovanja u čijem će visokoškolskom programu dominirati egzegeza Korana, izučavanje doktrina islamske teologije (*kallam*) i na njoj zasnovanog islamskog zakonodavstva (*fiqh*). U takvoj atmosferi naglašene islamizacije „arapska kultura postala je rezistentna prema spoljnim uticajima“ (Lewis, 2000: 76). Prevodilaštvo je krajem X veka zamrlo na istoku srednjovekovnog islamskog carstva: antička i helenistička filozofska misao u prevodima na starosirijski i arapski jezik ostaje u sferi interesovanja uskog kruga eksponenata *falasafah*, za koje će američki orijentalista Montgomeri Watt isticati da je „imao ponešto od karaktera sekte“ (Montgomery Watt 1998 : 204).

Mi velimo, da ako je sekta:“ manje udruženje koje se odvojilo neke veće, vladajuće verske stranke“ (Vukajlija, 2004: 804), naše istraživanje nastojeće da istakne da su *faylasifah* u prethodnici Averoesa i njegovih promišljanja o državi, idealnom čelniku i mestu mestu filozofa u poretku bili dosledni štovaoci šerijatskog *milieu* –a kome su živeli i pisali svoja dela. I ne samo to, već i da su bili, autentični filozofi hroničari epoha čiji su bili savremenici.

1.8. Al Farabi: *Faylasuf* u Bagdadu, Damasku i Alepu

Svedok burne epohe vojno-političkih, i verskih previranja širom srednjovekovnog *Dar al-Islama* u X veku¹⁵⁶, al Farabi¹⁵⁷ slovi za jednog od „najeminentnijih filozofa prva četiri formativna veka (sveta) Islama“ (*Al Farabi* 1985:1). Enciklopedista¹⁵⁸, usredsređen na izučavanje Platona i Aristotela iz vizure neoplatoničarske aleksandrijske tradicije, ovaj mislilac turskog ili persijskog porekla (Đurić 2015: 369) bio je istovremeno, veliki putnik u lomnim vremenima.

Naime, al Farabi *faylasuf* godinama je boravio u centrima političke moći u Buhari, Bagdadu, Konstantinopolju, Damasku i Alepu, gde je na licu mesta bio svedok ustrojstva lepeze ondašnjih državnih poredaka. U tom šarolikom političkom amfiteatru, al Farabi je pisao svoje filozofsko-političke spise u kojima izlaže svoja viđenja idealnih država, njihovih vladara i mozaika podanika U međuvremenu, dramatična politička previranja srednjovekovnog islamskog državno političkog poretka, al Farabijeve epohe, francuski filozof i orijentalista Žan Žolive (Jean Jolivet), opisuje sledećim rečima:

¹⁵⁶ Američki istoričar Vernon Edžer (Vernon O. Egger), u *A History of the Muslim World to 1405*, ističe da je fragmentacija *hilafeta* u prvoj polovini X veka, ustoličenjem dinastije Fatimida u Egiptu, i samoproглаšenjem Umajadskog *hilafeta* al-Andalusu, podstakla preispitivanja o „funkciji *halifeu* društvu“ (Egger 2016: 111). Edžer tim povodom navodi da je : „Pre desetog veka, hilafet bio simbol muslimanskog jedinstva, ali je novonastala situacija, sada ukazivala na razlike unutar *umma*-e. Muslimani koji su bili naučeni da halifa predstavlja Božju vlast na zemlji, morali su se zapitati prepoznaju li u novim islamskim vladarima stvarnog predstavnika Boga? Situacija je bila slična raskolu koji se razvio u papinstvu u četrnaestom i petnaestom veku, kada su se dvojica i trojica papa međusobno osporavali, stvarajući veliku zabrinutost među hrišćanima zapadne Evrope“ (*Ibidem*).

¹⁵⁷ Opširnije o al-Farabijevom životu i učenjima: „Farabi“ u : *Dajeratol—ma'aref—e farsi* (Persijska enciklopedija); Ibn Halikanm *Vafajat al-a'jan va anba'u abna az-zaman*, Maktaba an-nahza al-Misrija, Kairo, 1948, tom II, 12-14. (Citirano prema Velajati : 2016: 387 ff.616). Isrpnije o al-Farabiju na Zapadu: Rosenthal 1962: 122-142; Watt 1963: 38-43; Lambton 1981: 316--325; Watt 1998 : 302--317; Davidson 1992: 44-73, 127-219; Božović 2015: 158-160, 172-175.

¹⁵⁸ Iranski istoričar i političar Ali Akbar Velajati navodi da se : „Na osnovu istorijskih podataka tvrdi da je Abu Nasr Farabi prvi muslimanski mislilac koji se samostalno posvetio klasifikaciji nauka“ (Velajati 2016: 202), označavajući pri tom al-Farabijevo delo *Ihsa al-ulum* enciklopedijskim delom „od izvanrednog značaja, kako za istočne tako i za zapadne istraživače“ (*Ibidem*).

„Tokom svog života, Alfarabi je bio u prilici da posmatra raspadanje moći Abasidskog kalifata. U svakom delu carstva nastajale su praktično nezavisne prinčevske dinastije. Tokom kalifata Almuktadira (al-Muqtadir r. 298/908. do 320/930) pri vrhu vlasti bilo je trinaest vezira, dok su se u istom periodu izdvojila i dva rivalska kalifata: Fatimida u Egiptu, i Umajada u Španiji. Između Almuktadirove i Alfarabijeve smrti, bila su zbačena ili ubijena četiri kalifa. Nije neočekivano što je Alfarabi bio svestan važnosti politike i filozofskih problema koje ona nameće“.
(Marenbon 2006: 61).

Naše istraživanje ovde se suočilo sa jednim, čini se večnim filozofskim pitanjem. Naime: Kako filozof zainteresovan za promišljanja o poretku, formira, eventualno menja, i pred kim bira da iznese svoje filozofsko političko stanovište o državi? Posebno u epohi prevrata, građanskih i osvajačkih ratova u kakvoj je živio i pisao al Farabi, ili u dobu političkog haosa u al—Andalusu čiji svedoci su bili iberislamski *faylasifah*: Ibn Badža (Abu Bakr ibn al-Sa'igh ibn Bajja, m. 1139.), Ibn Tufejl (Abu Bakr Muhammad ibn Tufayl al-Qaysi, m. 1185), i Ibn Rušd a.k.a. Averoes?

Tim povodom, Al Farabi čini se ostaje enigma, kada je reč o mogućim podsticajima njegovim filozofsko političkim gledištima o državi i vladaru. Dostupna al Farabijeva biografija i njegov spisateljski stil¹⁵⁹ ne doprinose mnogo odgovoru na pitanje o motivima i formatiranju njegovog političkog mišljenja. Naime, visoko uvažavan u tradiciji *falsafah* kao „Drugi učitelj“ (*al muallim as-sani*)¹⁶⁰ al-Farabi je za potonje istoričare srednjovekovne filozofije, ostao prilično misteriozna ličnost o kojoj se sem „nekoliko jednostavnih podataka ne zna gotovo ništa pouzdano o ličnim okolnostima njegovog života, i porodičnom poretku“ (Adamson&Taylor 2005: 52). Oskudica iscrpnijih biografskih uvida u slučaju al-Farabija *faylasuf*-a savremenika epohe fragmentacije abasidskog hilafeta, čini se od stanovitog značaja za pokušaj razumevanja njegovih filozofsko-političkih promišljanja o vladarima i državama. Odnosno, u slučaju našeg istraživanja, za pokušaj razumevanja nastanka al-Farabijevih *varijanti* profila uzornih vladara.

Kad je reč o al Farabijevoj biografiji, pouzdano je znano da je nakon školovanja u rodnom Farabu u današnjem Turkmenistanu, a potom u Buhari i Bagdadu, proveo osam godina u Konstantinopolju. Iz vizantijske prestonice, al-Farabi se sredinom druge decenije X veka vratio u Bagdad Abasida. Tamo se pridružio grupi prevodilaca i *faylaisah* poznatijoj kao bagdadski krug Aristotelovaca. Nekako, u tim politički nepredvidivim vremenima al Farabi je u jednom trenutku, bio blizak vladarskom dvoru u Bagdadu¹⁶¹, da bi iz prestonice „bio prinuđen da beži“ (Mahdi 2001: 1) 942. godine. „Drugi učitelj“ je potom prešao u Damask, gde je jedno vreme preživljavao kao vrtlar, a potom u Alep. Na relaciji između Alepa i Damaska al Farabi je zatim godinama uživao status

¹⁵⁹ Al-Farabijev uzdržan autorski stil, Ričard Volcer predstavlja ovim rečima: „Al-Farabijeva dela ne pridodaju nove činjenice o okolnostima njegovog života, jer on nikada ne govori o sebi, njegovim svakodnevnim aktivnostima, položaju u društvu... ipak, egzegeza njegovog velikog dela kao što je *al Medinat al-Fadilah* mora uzeti u obzir to malo činjenica (o njegovom životu), budući da one, ma kako malo, doprinose razumevanju knjige“ (Fakhry 2002: 2).

¹⁶⁰ Jedan od najboljih komentatora Aristotela svog vremena, al-Farabi je od poštovalaca dobio zvanje *Drugog učitelja* (*al-muallim as-sani*). „Ovom titulom pokazana je njegova direktna intelektualna povezanost sa *Prvim učiteljem* (*al muallimul-evel*). tj. sa Aristotelom“ (Velajati 2016: 386).

¹⁶¹ Al Farabi je napisao *Al-Musika al-kabir* (*Velika knjiga o muzici*) za Abu Ja'far al-Karkhi-ja, ministra poslednjeg uticajnog abasidskog halife al-Radi-ja (Abu'l-Abbas Ahmad (Muhammad) ibn Ja'far al-Muqtadir r. 934—40) navedeno prema: (Adamson&Taylor 2002: 53).

protege-a hamdanidskog¹⁶² princa Sajif al-Davle ¹⁶³ (Sayf al-Dawla, 916-967), velikog mecene, i odlučnog zagovornika svetog islamskog rata (*jihad*).

U međuvremenu, generacije savremenih orijentalista i istoričara *falsafah* ključnim spisima al Farabijeve političke filozofije, sa sporadičnim osvrtima na mesta i vremenski redosleda njihovog nastanka, zbirno smatraju: „Uzorni grad“(Al-Medinetul-fadila) ¹⁶⁴ , „Knjiga o upravljanju državom“ (*Kitab al-Siyasah al-Madaniyyah*), uz „Sažeti prikaz Platonovih Zakona“ (*Kitab al-Nawamis*), „Političke aforizme“ (*Fusul Murtaza'ab...min Aqawil al-Qudama*), „Knjigu o ostvarenju sreće“ (*Kitab at-Tahsil al-Sa'addah*), kraći traktat „Upozorenja o putu blaženstva“ (*Al-Tanbih ala Sabil al-Saadah*), kao izgubljeni „Uvodni komentar o Aristotelovoj *Nikomahovoj Etici*“ (*Sharh Sadr Kitab al-Akhlaq li-Aristutalis*)¹⁶⁵.

Poznavao al Farabijevo filozofsko političko opus, u međuvremenu oprečno procenjuju njegove motive za promišljanja o idealnoj državi, idealnim vladarima. Al Farabiju su država a sa time i njen poželjni vladar, usputne teme, smatrao je Edvin Rosenthal:

„Al Farabijev interes je pretežno metafizički, i teorijski; On nije bio zainteresovan za veštinu upravljanja, niti je bio kritičar aktuelne politike, niti čak reformator. On se zanimao za čovekov ključni cilj života, i kako ga ostvariti. Samo sa tog aspekta se pitanja o najboljoj državi i različitim ustrojstvima poretka, kako ih Platon razmatra, ulaze u krug njegovih diskusionih tema“.
(Rosenthal, 1962: 124).

Al Farabi je angažovan politički autor, bilo je uverenje nemačko-britanskog filozofa orijentaliste Ričarda Volcera:

“Očigledno je da al-Farabi nije nameravao da proglasi Utopijskog filozofa - kralja preuzimajući Platonov program savršene države pod filozofskom vlašću. Nije mislio da komponuje filozofski roman, već je pre imao u vidu savremeni kalifat ... Nije želeo da ostane neutralan u ozbiljnoj raspravi o ovom pitanju koja se vodila za njegovog života - kontroverzi koja je ostala otvorena za još najmanje dva veka ... Nije se slagao sa abasidskim kalifatom u Bagdadu i osećao se kao tuđinac dok je živeo u 'Gradu mira“
(*Abu Nasr al-Farabi* 1998: 15).

¹⁶² Hamdanidi (arap. حمدانيون) su bili arapska šijitska dinastija koja je u 10. veku vladala područjima današnje Sirije, Iraka i Turske. Osnivačem te dinastije smatra se Hamdan ibn Hamdun kome je abasidski kalif 890. godine poverio upravu nad Mardinom u jugoistočnoj Anadoliji. Njegovom sinu Abdulahu (904.-929.) poverena je uprava nad Mosulom (906.) odnosno Bagdadom (914.), a Abdulahovom nasledniku Hasanu Nasir ad-Dauli (929.-968.) Mosul, Alep i Džarbakir. Hamdanidi su vodili ratove protiv Fatimida koji ih pokoravaju 1003. godine. Hamdanidi su ostali upamćeni kao dobri ratnici ali i pokrovitelji arapske umetnosti, naročito književnosti: „Hamdanid Dynasty”. Encyclopædia Britannica. (Pristupljeno 20. 08 2018).

¹⁶³ Sajif ef al-Davla (Ali ibn Abi al-Haija 'Abd Allah ibn Hamdan ibn al-Harith Saif al-Davla al-Taghlibi, 916-967), poznatiji kao Sejf al-Davla (, Mač Države“), drugi sin mosulskog emira 'Abd Alaha Abu al-Haije', posvetio se sredinom H veka, nakon neuspešnog pohoda na Egipat, borbi protiv Vizantije, što je tada bila sve veća pretnja sa severa. Godine 962. nije uspeo da spreči Vizantijce da mu oduzmu Alepo. Bio je poznat kao pokrovitelj nauke a nakon borbi sa Vizantijcima, postao je među Arapima "oličenjem arapskih viteških ideala"O Sejfud-davli iz Alepa, „graničaru koji često ratuje protiv Vizantinaca“, Rade Božović navodi da je na svom dvoru okupljao „sjajnu družinu intelektualaca, među kojima su najistaknutiji filosof El Farabi, poeta Abu Firas el Hamdani, koji je slao dirljive stihove iz vizantijskog zatočeništva i narcisoidni, ali prema mišljenju nekih, najveći arapski pesnik El Mutenabbi. Ovaj emir se može porediti sa hercegom od Vajmara koji je na svom dvoru okupio većinu „divljih genija“ tadašnje Nemačke: Getea, Vilanda, Herdera i Šilera. Farabijeva veza s neobičnim vladarem iz Alepa pomalo podseća na vezu prosvetitelja Voltera sa apsolutistom Fridrihom Velikim“.(Božović 2015: 210).

¹⁶⁴ Rade Božović ovaj naslov al-Farabijevo delo prevodi sa : *Uzorni grad*; Božović 2015: 172. Puni naslov je: *Mabadi Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah (Mišljenja stanovnika vrlog (savršenog, uzornog) grada)*: Đurić 2015: 381.

¹⁶⁵ Najiscrpnija lista al-Farabijevih filozofsko-političkih delo dostupna ovom Istraživanju: Fakry 2002:9.

Istovremeno, tumači al Farabijevih političkih spisa razilaze se u procenama koje bi delo „Drugog učitelja“, bilo reprezentativni primer njegovog filozofsko-političkog učenja. Početkom druge polovine XX veka, među istoričarima srednjovekovne filozofije, Edvin Rosenthal bio je uverenja da al-Farabi u *Političkim aforizmima* izlaže svoje „najoriginalnije i najzrelije filozofsko-političko stanovište o idealnom vladaru i državi“ (Rosenthal 1962: 131). Iz tog perioda, nemačko britanski filozof orijentalista Ričard Volcer (Richard Waltzer) smatrao je *Uzorni grad* „poslednjom i najzrelijom *Summa Philosophiae* al-Farabija, koju je završio neposredno pred smrt 950. godine“ (*Al Farabi* 1985: 2).

Naše istraživanje ukazuje i na ocenu Žana Žolivea da su *Principi uverenja državljana najbolje države*¹⁶⁶ al Farabijevo „najobuhvatnije političko delo“ (Marenbon 2006: 61). Prema Žoliveu, al Farabi u *al-Medinetul al-fadila*: „razmatra državu i njenu vladu, smeštajući ih u okvire šire sheme makrokosmosa i mikrokosmosa, u kojima je struktura većih i manjih svetova sagledavana kao slična na svakom nivou“ (*Ibidem*). Austrijski orijentalista Filip Valat (Philippe Vallat) navodi da je al Farabi pisanje *Uzornog grada* završio u Damasku, nakon prinudnog napuštanja Bagdada. (Vallat 2011: 11).

Bez izvesne hronologije nastanka al-Farabijevih filozofsko-političkih spisa, i odsustva autorskih uputa o motivima, kratko ćemo prikazati dva prema našem uverenju, različita stanovišta „Drugog učitelja“ o profilu odlika poželjnog vladara, iznetih u *Uzornom gradu* i *Političkim aforizmima*. No, najpre recimo: al Farabijeva etičko-političko stanovište, razastrto u nizu njegovih dela, moglo bi skicom, predstaviti i ovako: Vladar je ključni akter svakog poretka. Uzorni (savršeni) čelnik države je filozof, prorok, zakonodavac i *imam*. Takav vladar (*ra'is*) nužni je preduslov nastanka i opstanka uzorne (savršene) države koja je „ po prirodi sačinjena od dobro uređenih, koherentnih članova“ (*Al Farabi* 1985: 237). Ona je nužni uslov za ostvarenje *telos*-a svakog čoveka, koji se ogleda u kontemplativnom doseganju najveće ljudske sreće (*sa'adah, eudaimonia*) u ovozemaljskom životu, kao i u „ onom posle“ (*Al Farabi* 1962: 13). Prema al Farabiju, čovekovo istrajavanje ka ostvarenju *sa'adah* suočava ga sa neophodnošću upoznavanja „svrhe celog sveta“. „Drugi učitelj“ taj saznajni imperativ izražava sledećim rečima:

„Čovek je deo sveta i ako želimo da razumemo njegov telos, delanje i mesto, onda prvo moramo znati svrhu celog sveta, kako bi nam postalo jasno šta je čovekov cilj, kao i činjenica da je čovek nužno deo sveta, utoliko da je njegov telos neophodan za ostvarenje krajnje svrhe celog sveta. Stoga, ako želimo da znamo objekat prema kojem bismo težili, moramo znati šta je telos čoveka, kao i koje je to ljudsko savršenstvo prema kome treba težiti “
(*Aristotelova filozofija*, ur. M. Mahdi (Beirut: 1961. 68—9. Citirano prema Adamson & Tailor 2005: 69).

U al-Farabijevoj postavci u *Uzornom gradu*, čovek (*haywan madani*, kod Aristotela *zoon politikon*) je činilac u ontološki precizno hijerarhijski struktuiranom kosmičkom poretku. Srpski filozof Drago Đurić, al Farabijevu hijerarhijski postavljenu ontološko-kosmološku viziju predstavlja na sledeći način:

„Na samom početku Savršene države al-Farabi kaže da je „prvo biće praosnov za postojanje svega što postoji“ 797. Prvo biće ne može imati potencijalnu egzistenciju, nego samo aktuelnu. Ono ne može postojati i oslobođeno je svakog nesavršenstva. Ono je samodvoljno, kaže al-Farabi, koristeći neoplatoničarski rečnik. Neuzrokovano je i lišeno je materije i forme. Sva ta svojstva prvog bića čine ga večnim. Sve drugo što postoji duguje svoje postojanje u krajnjoj instanci emanaciji iz prvog bića. Hijerarhija bića prema Političkom režimu ili Principima postojećih stvari izgleda ovako: prvo biće je

¹⁶⁶Srpski filozof Predrag Milidrag, pri prevođenju Trećeg toma Ratlidžove Istorije Filozofije (Plato, Beograd, 2016) na ovaj način prevodi puni naslov al-Farabijevog dela *Mabadi ara' ahl al-madinat al-fadilah*. Primedba autora Disertacije.

prvi uzrok i ono se nalazi na vrhu hijerarhije; sekundarni uzroci su na drugom nivou; na trećem nivou se nalazi se aktivni intelekt ; na četvrtom je duša, na petom forma; a na posljednjem, šestom nivou nalazi se materija. Prva tri nivoa u hijerarhiji bića nisu tela niti se nalaze u telima. Prvo biće je božansko i ono je neposredni uzrok postojanja sekundarnih uzroka i aktivnog intelekta. Sekundarni uzroci su uzroci postojanja nebeskih tela. Najviši nivo sekundarnih uzroka uzrokuje postojanje prvog neba. Broj sekundarnih uzroka odgovara broju nebeskih tela. Ove uzroke, trebalo bi, piše al-Farabi, zvati „ ’spiritualnim bićima’, ’anđelima’ i sličnim imenina“ 799. Aktivni intelekt, međutim, pazi na racionalna bića i omogućava im da dosegnu najviši stepen savršenstva koja ona mogu dostići, a to je krajnja sreća. Za čoveka je to dosezanje samog Aktivnog intelekta“ (Đurić 2015: 382).

U stepenasto struktuiranoj piramidi kosmičkog poretka predstavljenom u *Uzornom gradu*, čoveku ovozemaljski život traje i prolazi u učenju. Odnosno u nastojanjima pojedinca da dosegne najviša njemu dostupna znanja o vaskolikom poretku. Taj prepor i delanje sa njim povezano, prema al Farabiju, kao i prema Aristotelu (*NE*) donose najveću sreću (*sa'adah, eudaimonia*). U međuvremenu, sazajno-etičko ostvarenje čoveka-pojedinca moguće je prema al Farabiju, jedino unutar savršene države (*Al Farabi* 1985: 231).

Na čelu uzorne države zajednice, prema al Farabiju stoji neprikosnoveni, najbolji od svih njenih subjekata (*Ibid* : 233). Savršenstvo idealnog vladara al Farabi u *al-Madinat al-fadilah* ogleda se u profilu koji „ Drugi učitelj“ određuje ovako:

„On je emanacijom od Aktivnog Intelektu do njegovog Pasivnog Intelektu mudar čovek i filozof i ostvareni mislilac koji primenjuje intelekt božanskog kvaliteta; a emanacijom od Aktivnog Intelektu do njegove sposobnosti reprezentacije on je vizionarski prorok: onaj koji upozorava na stvari koje dolaze, i govori o posebnim stvarima koje upravo postoje. Takav čovek je najvišeg nivoa čovečnosti i dostigao je najviši stepen sreće. Njegova je duša ujedinjena sa Aktivnim Intelektom...On je suveren nad kojim nijedno ljudsko biće nema nikakav suverenitet. On je *Imam*...“
(*Al-Madinat al fadilah* 1985: 245).

Prvi vladar-osnivač uzorne države biće dakle filozof, prorok i *imam* u jednoj ličnosti, navodi al Farabi u *Uzornom gradu* . Ovaj *ra'is*-suveren biće jedinstvena vrsta atletske, intelektualne i moralne šampiona. Prema al-Farabijevim rečima u *Al-Madinat al-fadilah* vrli vladar pokretač idealne države, imaće dvanaest „prirodnih odlika“ (*Ibid* , 247-249). Dva tuceta prirodnih odlika filozofa proroka i *imama* prema al-Farabijevom viđenju u *Uzornom gradu* podrazumevaju da je *ra'is* u: fizički u dobroj formi, vispren, dobrog pamćenja, inteligentan, fine dikcije, prilježan za učenje, ljubitelj istine i iskrenih ljudi, nesklon žudnji za hranom, pićem i pohoti, ponosnog duha, bez lakomosti prema novcu, pravdoljubiv, odlučan, smeo i odvažan. Reklo bi se, da je reč o uglađenoj, visoko moralnoj političkoj ličnosti, bez ratničkih odlika.

Naše je uverenje da u al-Farabijevoj filozofskoj postavci profila idealnog vladara u *Uzornom gradu*, politički obrt nastaje sa kompozicijom odlika naslednika prvog suverena. Osim što će s rođenjem ili u ranoj mladosti iskazati ovih dvanaest odlika koje su kako kaže, posedovali „prvi suvereni“ (*Ibid*, 249), naslednik će se, prema al-Farabiju dostigavši zrelost izdvajati se po šest, koje onda nabraja:

„On će biti filozof, znaće i sećati se zakona i običaja (i pravila ponašanja) kojima je prvi suveren vladao maddinah, usaglašavajući svoje delanje sa delovanjem svog prethodnika; iskazaće se dedukovanjem novih zakona po analogiji, tamo gde nisu zabeležene (uredbe) njegovih prethodnika, prateći u svom izvođenju zakona principe koje su postavili prvi Imami; u suočavanju

sa novim situacijama za koje prvi suveren nije mogao da postavi zakone, biće moćan u svojim dedukcijama; u svom govoru biće dobar u vođenju ljudi ka ispunjavanju zakona prvih suverena, kao i onih zakona koje je dedukovao u skladu sa njihovim principima posle njih; biće fizički čvrst da bi bio u stanju da ispuni zadatke u ratu (*harb*¹⁶⁷)...“
(*Ibid* 252—253.).

Al-Farabi i u *Političkim aforizmima* piše o vladaru koji takođe treba da bude spreman da povede rat, ali to više nije *harb* kao u *Uzornom gradu*, već sveti islamski verski rat *jihad*¹⁶⁸. Vladar koji preduzima *jihad*, prema al-Farabiju u tom delu jeste „kralj-u-skladu-sa-sunnom“ (*malik al-sunna*) (*Ibid*, 51).

Vladar dakle nije više *ra'is* iz *al Medinetul fadila*, već *malik*¹⁶⁹ koji treba da bude mudar (*haqim*) ali ne više eksplicitno filozof, niti proročkih talenata, već *inter alia* kadar da lično povede sveti rat (*jihad*). Al-Farabi naglašeno ističe zahtev da „njegovo (vladarevo) telo nema ničeg što bi ga osujetilo u stvarima koje se tiču svetog rata (*jihad*) (*Ibidem*).

Sve u svemu, al-Farabi od uzornog vladara uzorne države u *Političkim aforizmima* ima druga očekivanja. Al Farabiu tom delu kaže za suverena :“Da treba da bude mudar (*haqim*), i poznaje drevne zakone i tradicije koje su priznavale prve generacije *imama*, i po kojima su vladali gradom; b) odlično razaznaje mesta i prilike u kojima te tradicije moraju biti sprovedene, shodno ciljevima prethodnih generacija c) poseduje moć da iznedri ono što ne proizilazi jasno iz drevnih tradicija, usmenih i pismenih, oponašajući model starih tradicija; d) vispreno prepoznaje događaje koje ne sadrže drevne tradicije, da bi sačuvalao prosperitet grada; e) bude odličan retor, kadar ubeđivanju i dočaravanju slikovitih impresija; i f) da bude sposoban da krene u sveti rat *jihad*.¹⁷⁰

Ako nema jedne ličnosti koja ispunjava ove zahteve, na vlasti bi, kaže al-Farabi, trebalo da bude grupa ljudi, među kojima jedan mora obavezno biti u stanju da povede *jihad*¹⁷¹ (*Fusul*: 52).

U *Političkim aforizmima* i građanstvo uzornog grada razvrstano je, ne prema sposobnostima rezonovanja kao u *al-Madinat al-Fadilah* na: filozofe koji poznaju prirodu stvari demonstrativnim zaključivanjem, njihove bliske sledbenike koji veruju u njihovo znanje i slažu se sa njihovim sudovima, i sve ostale koji stvari percipiraju kroz simbole i po analogiji (*Al-Farabi* 1985: 279).

U *Aforizmima* al-Farabi aktere (*ajza*) uzornog grada deli u pet društvenih grupa koje ne određuju njihovi saznavni kapaciteti, već dijapazon društvenih uloga i zanimanja. I to na : najvrlije, među koje svrstava mudre, praktično domišljate i one sa nepreiciziranim vizijama; čuvare vere i tumače u koje ubraja govornike, pesnike, muzičare, državne sekretare: merače kojima smatra računovođe, geometre, astrologe; borce gde spadaju vojnici, čuvari i slične profesije, i na kraju *al-maliyun* odnosno one koji pridonose imetku grada-države kao što su zemljodelnici, stočari, trgovci¹⁷².

Moglo bi se zaključiti da je al Farabi *faylasuf* u *Uzornom gradu* i *Političkim aforizmima* istupa sa dva viđenja profila vrlog vladara, i dve kompozicije podanika dve sasvim različito

¹⁶⁷ *Harb* je u arapskoj preislamskoj tradiciji, označavao sijaset različitih vrsta sukoba, među kojima verski motiv nije igrao važnu ulogu. *Harb* je u to vreme označavao: ratovanja zbog pljačke, osвете, osvajačko nadmetanje privatnih rivala, kao i država. Četiri srednjovekovne Islamske versko pravničke škole različito su tumačile značenje termina *harb*, kao i korelaciju ovog pojma sa *jihad*-om. Opširnije : Lambton 1981: 13—20).

¹⁶⁸ The *Fusul al-madani* of al-Farabi 1961: 50. Citirano prema Lambton 1988: 321.

¹⁶⁹ *Mulk*: ovozemaljska kraljevina, kraljevstvo (Lambton 1988: 334). Nakon prevrata 661. godine, dinastija Umajjada optuživana je da je *hilafet rashidun* prve četvorice Muhamedovih naslednika preobratala u ovozemaljsko kraljevstvo (*mulk*) (Montgomery Watt 1998: 82—88).

¹⁷⁰ The *Fusul al-madani* of al-Farabi 1961: 51. Citirano prema Lambton 1988: 322.

¹⁷¹ The *Fusul al-madani* of al-Farabi 1961: 52. Citirano prema Lambton 1988: 323.

¹⁷² The *Fusul al-madani* of al-Farabi 1961: 55—56. Citirano prema Lambton 1988: 323.

uspostavljene države: jedne u sklopu zamišljenog kosmičnog poretka, i druge ovozemaljske spremne da povede verski rat kad zatreba.

Navešćemo ovde još reč—dve o ovim razlikama al Farabijevih viđenja vladara i država. U *al-Madinat al-Fadilah* uzorni grad eksplicitno mora da ustanovi filozof -mudarc-prorok-imam. Suverenov naslednik već treba da bude spreman između ostalog i da povede rat (*harb*). Bez filozofa na vlasti, ili filozofa uz vladara, uzorni grad osuđen je na propast (Al-Farabi 1985: 253).

U *Političkim aforizmima* uzorni grad prevodi mudar čovek, u okruženju čuvara vere, računovođa, imućnih delatnika, državnih činovnika. Suveren u ovoj al-Farabijevoj filozofsko-političkoj *varijanti državnog poretka* treba da bude u stanju da lično povede *jihad*.

Privlači pažnju pitanje: Šta je moglo podstaći al Farabija da sačini ova dva filozofsko-politička viđenja profila uzornog vladara, koji u jednoj varijanti *inter alia* treba da vodi *harb*, a u drugoj *jihad*?¹⁷³. Naše je uverenje da je al Farabi krećući se političkim prostorima između Buhare, Bagdada, Damaska i Alepa mogao menjati svoju viziju ustrojstva idealne države i njenog idealnog vladara, inspirisan aktuelnim političkim odlikama poretka u kojem je živeo i pisao.

Drugim rečima, moglo bi se pretpostaviti da je ćudljiva politička zbilja čiji je bio savremenik, ostavila utisak na al-Farabija u Bagdadu, Damasku i Alepu. Samim tim i na njegov filozofsko politički ugao gledanja. Uostalom, mogli bismo se ovde upitati: Može li politički filozof da formira autorsko mišljenje, mimo osvrta na političku zbilju svog podneblja i epohe?

U međuvremenu, jednako enigmatski, kada je reč o autorskim motivima, nadalje bi mogla delovati i filozofsko-politička promišljanja andaluzijskih *faylasifah* Ibn Badže, Ibn Tufejlja i Ibn Rušda a.k.a Averoesa, o mestu mislećeg pojedinca i filozofa u državi, kako u aktuelnoj, tako i u onoj idealnoj, nastala u vremenu već spomenutog političkog haosa, odnosno usred „nevoljnih vremena“ (Averroes, 1974: 104), na iberijskim prostorima *Dar al—Islama* u XI i XII veku.

1.9. Ibn Badža: *faylasuf* osamljenik (*al—mutawahhid*) iz Saragose

Začetnik poetske forme *zedžel*¹⁷⁴-a, pisac panegirika guverneru Saragose Abu Bakru Ibn Ibrahim al-Sahraviju (Abu Bakr 'Ali ibn Ibrahim as-Sahrawi, r. 1115-1117), i njegov vezir, Ibn Badža¹⁷⁵ (Abu al-Qasim Sa'id ibn Sa'id, m. 1070) a.k.a Avempace, iz familije „skorih konvertira u islam“ (Urvoy, godina: 442), slovi za prvog¹⁷⁶ *faylasuf*-a u al-Andalusu (Rosenthal 1962: 158).

¹⁷³Orijentalisti generacijama imaju iznijansirane procene al-Farabijevih autorskih motiva i inspiracija u filozofsko-političkim spisima za pominjanje rata. Tako, Edvin Rozentel sugerise da al-Farabijevo korišćenje termina *jihad* u *Političkim aforizmima*, i *harb* u *al-Madinat al-fadilah* u korespondirajućim paragrafima, ukazuje na “različiti cilj i publiku zbog kojih su dela pisana” (Rosenthal 1958: 133). Prema ovom tumačenju, al-Farabijevo insistiranje na vladaru-predvodniku *jihad*-a ukazuje na intenciju “Drugog učitelja” da *Političke aforizme* učini prijemčivim hamdanidskom princu čiji je bio *protégé* (Rosenthal 1962: 134). Vilijem Montgomeri Vat odlučan je u proceni da al-Farabi nije imao značajnu publiku: “Nema ničega što bi sugerisalo da su čak i značajni filozofi poput al-Farabija i Muhameda ibn-Zakarije ar-Razija (Muhammad ibn-Zakariyya ar-Razi m. 923 ili 932) imali bilo kakvog uticaja na svoje savremenike ili neposredne naslednike” (Montgomery Watt 1998: 208). En Lambton u pojedinim al-Farabijevim stavovima u *Političkim aforizmima* pretpostavlja uticaj šiitskih sekti Zajdija (negirali su *imam*-u pravo da odredi naslednika), i Ismailita (prema kojima Bog nema nikakvog atributa, nedostižan je za ljudsku misao, odnosno da čovek ne može doći do saznanja Boga, već samo do saznanja svetskog uma pomoću razuma (*aql*) (Lambton 1988: 22).

¹⁷⁴Zedžel (*zağal*) je poetska forma nastala krajem XI ili početkom XII. veka u al-Andalusu, u okviru tradicije razvoja poezije na narodnom (arapskom) jeziku u strofi razvedene rime, i metrom bez čvrstih normi. Opširnije: Božović 2018: 252-256.

¹⁷⁵Opširnije o filozofskim radovima Ibn Badže, posebno o njegovim oglecima iz logike, promišljanjima o duhovnim formama, prirodni kretanja i političkim spisima: Rosenthal 1962: 158-174; Urvoy 2006: 442-456; Velajati 2016: 398-401.

¹⁷⁶Interesovanje za antičku grčku *philosophia* datira od IX veka. Iscrpnije o motivima andaluzijskih *faylasifah* pre dolaska Almohada: Urvoy 2006: 435-442; Averroes 1961: 6-18.

Savremeni poznavaoi iberislamske *falsafah* XI i XII veka, visoko cene Ibn Badžina filozofsko politička promišljanja (Rosenthal 1962; Leaman 1980; Puig Montada 2005; Di Giovanni 2012). Tako savremeni italijanski filozof orijentalista Mateo di Đovani (Matteo Di Giovanni) smatra da sa Avempace-om “Andaluzijska (filozofska) misao dostiže punu zrelost” (Di Giovanni, 2012: 109). Uz to, Di Đovani navodi da su filozofska stanovišta Ibn Badže Averoesu bila “ključni izvor inspiracije među andaluzijskim misliocima” (Di Giovanni, 2011: 217).

Nameće se pitanje profila filozofskog korpusa koji predstavlja „Andaluzijska filozofija“ na koji ukazuje Di Đovani. Prema uverenju Di Đovanija, reč je o filozofskom korpusu koji ne samo po geografskom poreklu, i sa socio istorijskog stanovišta, već i po tematskom opsegu “predstavlja jedinstveno poglavlje u istoriji filozofije” (Di Giovanni, 2012: 106). Naznačenu osobenost, Di Đovani predstavlja ovim rečima:

“Na istorijskom nivou, andaluzijska filozofija izraz je jednog veoma definisanog društva. Na doktrinarnom nivou ona ’jedno’ jer je jedinstvena u svom fokusu na sasvim određeni skup filozofskih pitanja ...
Struktura supstance, pozicija filozofije u odnosu na Objavu i funkcionisanje filozofije u društvu predstavljaju glavne fokuse andaluzijske filozofije u domenu metafizike, racionalne teologije i političke filozofije“
(Di Giovanni 2012: 107).

U nastojanju da se pronikne naznačena osobenost „ Andaluzijske filozofije“ u kojoj Puiž Montada izdvaja Ibn Badžu a.k.a Avempacea i Ibn Tufejla (Abu Bakr Muhammad ibn Tufayl, 1105-1189, a.k.a. Abubacer), kao najznačajnije muslimanske *faýlasifah* pre Ibn Rušda a.k.a. Averoesa (Adamson&Taylor 2005: 155), naše istraživanje podsetiće na istorijsko politički kontekst te epohe i podneblja. Naime, kao što je već istaknuto u istraživanju, andaluzijska *faýlasifah* nastala je na krajnjem jugozapadu u XI i XII veku u periodu dramatičnog unutrašnjeg političkog preoblikovanja lokalnog arapsko islamskog poretka i preispitivanja muslimanske zajednice o pravovaljanom kursu poštovanja dogme, uz uporedna i neprestana sučeljavanja sa spoljnim vojno političkim pritiscima katoličkih monarhija sa severa Iberijskog poluostrva i njihovih evropskih saveznika. Nije neočekivano da su iberislamski *faýlasifah* posvećeni izučavanju, i autentičnoj razradi filozofskih učenja Platona i Aristotela, imali lični i autorski motiv da se posvete promišljanima o svom položaju u zajednici izloženoj unakrsnim i sudbonosnim religijskim i političkim izazovima u napetim vremenima.

Žozep Puiž Montada istorijski i idejni kontekst nastanka andaluzijske *falsafah* i njene metamorfoze opisuje sledećim rečima:

„Od prvog upada islama u Španiju 710. godine, sve do konačnog hrišćanskog povraćaja teritorija 1492. godine, Iberijsko poluostrvo je delimično ili u potpunosti bilo pod upravom muslimana, najzapadnije ispostave razuđenog islamskog carsva. Decenijama, intelektualna i kulturna klima „al-Andalusa“ bila je podružnica Istoka. Filozofija nije bila izuzetak: stigla je najpre sa Istoka, ali je vremenom stekla autonomni život. To se ogleda u istoriji andaluzijske filozofije, koja je isprva krenula stopama al-Farabija i Avicene, ali se ubrzo otisnula na dva veoma različita puta. S jedne strane, Andaluzani su se prihvatili al-Farabijevog projekta rekonstrukcije i daljeg razvoja Aristotelove misli, procesa koji će kulminirati u komentarima Averoesa. S druge strane, Andaluzane je privukao Sufizam ... Čak i autori koji su radili u okviru tradicije *falsafa* nisu bili imuni na privlačnost Sufija“.
(Josep Puig Montada u Adamson&Taylor 2002:155).

Moglo bi se ovde postaviti pitanje: Kako su filozofska učenja Aristotela i Platona, al Farabija i Avicene, i helenističkih filozofa i komentatora postala uopšte dostupna mislećem svetu al Andalusa zainteresovanom za Druge i Drugačije misaone tradicije? Putovanja radi sticanja svestranog

islamskog verskog obrazovanja i hadžiluka iz al Andalusa na istok, bila su redovna o čemu je u istraživanju već bilo reči. Priliv filozofskih remek dela antike u al Andalus obavljen je misterijom, smatra francuski orijentalista Dominik Urvoj, koji ocenjuje da je „poreklo *falsafah* na zapadu iberislamskom poretka slabo znano“ (Urvoj, 2006: 435). Ono što jeste znano je da su andaluzijski *faylasifah* predstavljali preteći ideološki izazov za uticajne lokalne islamske bogoslove, zainteresovane za stranim uticajima neosporavano poštovanje verske dogme. Urvoj društveni otpor tradicionalnih lokalnih *ulema* i islamskih bogoslova (*mutekellimun*) predstavlja ovim rečima:

„Novi nazori uznemirili su verske konzervativce, koji su podsticali pokoravanje autoritetu (taqlid), protivući se izvođenju sopstvenog rasuđivanja (*ijtihad*) i intelektualnim poduhvatima (*nazar*). Štaviše, podrška režima al-Gazaliju, predstavljao je izazov filozofima. Jer, al-Gazali nije bio samo istančani teolog već i žestoki kritičar nezavisnosti filozofije. U svom delu *Tahafut al-Falasifah* („Nesuvislost filozofa“) on je odbacio brojne filozofske teze kao nespojive sa islamskom doktrinom, tvrdeći da metafizičari ne mogu da izvedu validne zaključke nezavisno od Objave. Ove socio-kulturne dinamike reflektovane su u glavnim interesovanjima andaluzijske filozofije... Napad tradicionalista na pristalice racionalnih nauka podstakao je razmišljanje o ulozi filozofa u društvu. Da li bi filozofi trebalo da se uključe u javnu debatu, ili radije se povuku u samotnu kontemplaciju? ... Tema uloge filozofa (u državi) zanimljiv je slučaj, u kome se Andaluzani nisu slagali sa svojim ključnim autoritetom, Abu Nasrom al-Farabijem (umro 950). Al-Farabi je bio inspirisan Platonovim idealom filozofa-kralja, zastupajući da filozofi treba da učestvuju u upravi grada države. Suprotno tome, andaluzijski filozofi su generalno, potragu za mudrošću, shvatali kao prilično usamljenički poduhvat“ (Di Giovanni 2012 : 107).

U slučaju Ibn Badže¹⁷⁷, dvadesetak godina državničke karijere u Saragosi i Granadi, pod okriljem berberske dinastije Almoravida, bile su period životnih i političkih izazova. Kratki život Ibn Badže, ispunjen nedaćama, zlosrećno je završen trovanjem u Fezu pod misterioznim okolnostima¹⁷⁸: pre toga, on je dva puta iz političkih razloga bio bačen u tamnicu¹⁷⁹.

Nameće se pitanje: Kako Ibn Badža, prvi politički proganjani andaluzijski *faylasuf* pre Averoesa, formulisao stav o mestu i ulozi filozofa i filozofije u državi¹⁸⁰? Odgovori poznavalaca na ovo pitanje, uvažavaju dramatični *milieu* epohe u kojoj je Ibn Badža živeo i pisao. Prema Di Đovaniju, Ibn Badža je bio „čovek svog vremena, to jest, problematične faze tranzicije iz perioda poretka islamskih gradova država do vladavine Almoravida“ (Di Giovanni 2011: 221), iz čega je, prema uverenju italijanskog orijentaliste proisteklo „prirodno razočaranje politikom u svetlu katastrofalnih događaja (u al—Andalusu) u XI veku (*Ibid*: 232). Na pravcu uvažavanja uticaja aktuelne zbilje na filozofa zainteresovanog za promišljanja o poretku je i američki filozof Oliver Liman (Oliver Leaman) koji smatra da je ključno filozofsko političko pitanje Ibn Badže etičko političke prirode, i to u formi : „Kako filozof u nesvršenoj državi treba da se odnosi prema društvu?“ (Leaman 1980: 110).

Među brojnim Ibn Badžinim, naučnim i filozofskim spisima¹⁸¹, shvatanje mesta i uloge filozofa u državi može se pronaći unutar njegova tri filozofsko politička dela. To su: „Vladanje

¹⁷⁷ Ibn Bažinu sudbinu, jezgrovitopisao je francuski filozof, teolog i orijentalista Anri Korben (Henry Corbin, 1903-1978) (Corbin, 1987: 204).

¹⁷⁸ Montada navodi da je Ibn Badža otrovan hranom u Fezu usled rivalskih spletki dvorjana (Adamson&Taylor, 2005: 156).

¹⁷⁹ Mateo di Đovani navodi da je Ibn Badža završio u zatvoru, prvi put tokom diplomatske misije po nalogu Almoravida, a drugi put su ga isti Almoravidi lišili slobode. (Di Giovanni 2012: 232).

¹⁸⁰ Žozep Puiž Montada ističe da Ibn Badžina politička filozofija “nije ključni aspekt njegovih promišljanja, kao što je doktrina o formama” (Adamson&Taylor, 2005: 165).

¹⁸¹ Opširnije o zbirkama Ibn Badžinim delima koje se čuvaju u nizu poznatih svetskih biblioteka: Velajati, 2016: 399—400.

Osamljenog“ (*Tadbir al-mutawahhid*), „Oproštajno pismo“ (*Risalat al-wada*), i „Pismo o Povezivanju Intelektu sa Čovekom“ (*Risalat Ittisal al'-aql bi'L'insan*). Poznavaoči andaluzijske *falasifah*, ističu da je „Vladanje Osamljenog“ Ibn Badžino najpoznatije filozofsko-političko delo (Rosenthal 1958; Urvoy 1999; Butterworth 2008; Di Giovanni 2011). Na početku tog dela, Ibn Badža izlaže svoje tumačenje ključnog pojma *tadbir* (تَدْبِير, *tadbir*)¹⁸²:

„Izraz ‘rukovođenje’ u jeziku Arapa koristi se u nekoliko značenja koja su nabrojali filolozi. Obično ukazuje na organizaciju delovanja sa osvrtom na predložene ciljeve. Otuda taj izraz (filolozi) ne koriste kada čovek učini jednu radnju u kojoj predlaže jedan ili neki drugi cilj. Ako čovek razmišlja o tome kao jednoj radnji, onda ne koristi reč „rukovođenje“, dok ako on to je uzima za učestalo delanje i uvažava ga kao priznanje postojanja (organizovanog plana), onda se organizacija smatra rukovođenjem. Otuda se za Božanstvo kaže da je On vladar svemira. To je ponekad potencijalno, a ponekad aktualno. Izraz „rukovođenje“ najčešće ukazuje na potencijalno rukovođenje.

Jasno je da kada rukovođenje u stvarima postoji potencijalno to je tako u mislima. Jer to je svojstveno misli i nije moguće osim kroz nju. Otuda može se odnositi (biti tema) samo za čoveka. Kada se primeni na stvar, samo je nalik na rukovođenje, i ta reč onda predstavlja metaforu.

Ponekad se “rukovođenje” primenjuje u postupku nastajanja neke organizacije, koliko je ostvarena. To je se najčešće, i najočiglednije vidi u delanju čoveka, svakako ne u slučaju životinja. Uopšte uzev, “rukovođenje” se koristi kada se govori o čovekovim postupcima kakvi god da su. . To znači da se primenjuje na slabe kao i na jake ljude mada najčešće na jake. Otuda se primenjuje na organizaciju vojnih poslova, ali ne obično na umetnost izrade cipela - izrade ili tkanja. Iako se primenjuje na ovaj način, može imati još jedan opšti i poseban smisao... U posebnom smislu primenjuje se na rukovođenje gradovima... Božje rukovođenje, vladavina svetom rukovođenje koje ima značenje jako daleko od najsličnijih značenja. Božje je apsolutno i najplemenitije rukovođenje, vladanje. Jer ne govori se o rukovođenju sem u slučajevima koji se misli da postoji sličnost sa Božjim stvaranjem univerzuma...

(*The Rule of Solitary*, 1945: 61—88).

Kad govori o *tadbir*- u među ljudima, Ibn Badža ističe da organizovani sled delovanja koja zahtevaju racionalnu spekulaciju (*nazariyyin*), ostvaruje samo *osamljeni* mislilac. Prema njegovom uverenju, rukovođenje osamljenika treba da bude biti model za političko rukovođenje Savršenom državom¹⁸³.

Takav *osamljeni* mislilac (*al-mutawahhid*) na svom silogističkom putu dosezanja čoveku najviših dostupnih saznanja, centar je Ibn Badžinog filozofsko-političkog interesovanja. U međuvremenu, *al-mutawahhid* ličnu sreću, a to je svrha svekolikih saznanjnih prepورا, može da dosegne jedino kroz napore da očuva svoje intelektualno zdravlje (*hifz al-sihha*) u nepovoljnom okruženju.

Ibn Badža sa smelim osećajem za filozofsko političko istupanje vladajući režim Almoravida smatra korumpiranim, i usredsređuje se na razmatranje opstanka čoveka sklonog racionalnoj

¹⁸² Finit Šantalgansi (*PHINITH CHANTHALANGSY*), filozof medivealista iz Laosa ističe da je u prvom prevodu Ibn Badžinog dela *La Conduite de L'Issolee u XIX veku*, termin (تَدْبِير, *tadbir*) preveden kao “sistem”, da bi u u nedavnom prevodu (2010) bio predstavljen kao “vladanje” : “ (تَدْبِير, *tadbir*) čini pristupačnijim tumačenje da Bog vlada svetom (*mudabbir al-alam*), kao i da se može govoriti o upravljanju ljudskom zajednicom (*tadbir al-mudun*). (*Manuel de philosophie: une perspective Sud-Sud* UNESCO 2014: 114). Anri Korben naslov Ibn Badžinog dela *Tadbir al-mutawahhid* prevodi kao “Rukovođenje usamljenika” (Corbin 1987: 204).

¹⁸³ Citirano prema : Corbin 1987: 206.

sprekulaciji u političkom okruženju, u kome istrajava kao „kukolj“ (*nawabit*) (Taylor&Francis, 1998: 519). Ibn Badža inače termin *nawabit* preuzima od al-Farabija, koji ga koristi za one „ostale“, u odnosu na filozofe i njihove sledbenike koji predvode državu (*Al-madinat al-Fadila*, 1985: 237). Dok su kod al-Farabija *nawabit* moglo bi se reći, trećerazredni građani idealne države, za Ibn Badžu *nawabit* su žitelji urušenih država koji se izdvajaju svojom izuzetnošću, odnosno time što i u takvim političkim zajednicama zastupaju „istinita stanovišta“ (*Tadbir al-mutawahhid*, 1946: 10)¹⁸⁴. Profil idealnog vladara, filozofsko-politička postavka idealne države, ustrojstvo zakona u temelju poretka, političke metamorfoze država, teme kojima su se posvećivali Platon, Aristotel i al-Farabi u svojim političkim spisima, nisu od interesa sa Ibn Badžu. U filozofskom fokusu Ibn Badže *faylasuf*-a naći će se sekundarne teme al-Farabijevog političkog Platonizma, one povezane sa profilom političkim životom u nesavršenoj državi.

Da istraje u svojim saznavnim dosezanjima do čistih substancijalnih inteligencija (*uqul*), čovek prijemčiv za *nazariyyin*, prema Ibn Badži, može da se odbrani od razornih spoljnih pritisaka unutar korumpirane države, jedino povlačenjem u *osamu*.

Nameće se pitanje: od koga se to društveno izoluje Ibn Badžin racionalno misleći čovek? Uspostavljajući korepondenciju između Aristotelovih učenja u *Nikomahovoj etici* i ogledu *O duši*, Ibn Badža ljude svrstava na one koji su pod diktatom telesnih zadovoljstava (*iltidad*) te vode puteni život (*wugud gismani*); druge koji streme imetku (*mal*) i časti (*karam*), i treće, najuzvišenije koji se usmeravaju ka umnom životu (*wugud aqli*). Da bi uspeo u tom uzidzanju ka znanjima koja ga čine „vrlim i bogomnalim“ (*Rule of the Solitary*, 1968: 79—80), *al-mutawahhid* mora se izolovati od onih „čiji su životni ciljevi vezani za telesno, (i) onih čije su zamisli obmanute putenim,“ (*Ibidem*).

Tako, *al-mutawahhid*, odnosno Ibn Badžin filozof osamljenik da bi uspeo u svojoj životnoj misiji mora ostati *stranac* (*garib*¹⁸⁵) u nesavršenoj državi, među ljudima oko sebe¹⁸⁶. Ibn Badža se ne posvećuje diskusiji o mozaiku nesavršenih država koje zbirno naziva *basita* (Rosenthal 1962: 165). On se ne upušta niti u razradu političkog ustrojstva idealne države. Savršena država bila bi zajednica *al-mutawahhid*-a kojima lekari i sudije, baš kao ni građanstvu Platonove idealne države, ne bi bili potrebni jer bi po svom ustrojstvu živeli zdravo, i međusobno se slagali.

U međuvremenu, Ibn Badža u pogledu *basita* iskazuje jedinstveni politički optimizam. Naime, među življem takvih država, Ibn Badža vidi mogućnost da *nawabit*- i na način, koji ne razrađuje nekako postanu dominantna grupa i povedu zajednicu ka idealnom poretku.

Dok se ne dogodi da *al-mutawahhid* ne dostignu kritičnu masu pokretača novog, idealnog poretka, Ibn Badža ne vidi da misleći ljudi u prinudnoj društvenoj osami unutar korumpiranih poredaka, prema zajednici imaju bilo kakvu društvenu obavezu ili odgovornost (*Rule of the Solitary*, 1968: 81).

Na toj liniji promišljanja o državi koja ne obezbeđuje svojim najumnijim ljudima životni i politički prostor za njihovo lično ostvarenje, Ibn Badža blizak je i Platonu i Aristotelu, koji su Atinu osuđivali zbog zlosrećne sudbine Sokrata. *Nawabit* državi koja mu ne obezbeđuje uslove za lično ispunjenje svoje životne misije okreće leđa, ostajući u njoj ili, kao u *Državi* (VI 496 d—e), napuštajući je.

¹⁸⁴ Citirano prema : Rosenthal 1962: 167.

¹⁸⁵ Korbin ističe da su Ibn Badžini termini *al-mutawahhid* i *garib* „tipične reči islamske mistične gnoze“ (Corbin 1987: 205).

¹⁸⁶ Mozes Narboni (Mozes ben Joshua 1300-1362) katalonski filozof jevrejskog porekla uvrstio je Ibn Badžino delo *Tadbir al-mutawahhid* u sastav svog komentara na Ibn Tufejlov filozofski roman *Hay ibn Yaqzan*, dodajući uz reč *mutawahhid* odrednicu: „bez obzira da li je u državi ili ne“ (Rosenthal 1962: 160).

1.10. Ibn Tufajl: *Faylasuf* i dvorjanin

Sa *faylasuf*-om Ibn Tufajlom¹⁸⁷ ovo istraživanje stiže do andaluzijskog učenjaka koji se kao i Averoes, u drugoj polovini XII veka u službi dinastije Almohada-Muminida¹⁸⁸, uporedo bavio „visokom politikom” (Božović 2018: 266). Temelnog klasičnog islamskog verskog obrazovanja, istovremeno pomni poznavalac učenja al Farabija, Ibn Sine, Ibn Badže i al-Gazalija, i dvorjanin visokog ranga, Ibn Tufajl istovremeno slovi za “pokretača intelektualnog života u al-Andalusu, pod pokroviteljstvom prosvetljenog halife Ali Jakub Jusufa” (Di Giovanni 2012: 112).

Istraživanje će ovde kratko predstaviti Ibn Tufajlovu državničku karijeru, u službi novih berberskih osvajača regiona na dve obale Gibraltara. To stoga, da bi nagovestilo da je “jedan od Averoesovih najuticajnijih učitelja” (Montada 1992: 6), za svoje filozofsko stvaralaštvo, prema našem uverenju mogao imati aktuelno politički motiv u burnim društvenim previranjima u al-Andalusu te epohe.

Prilježnost državnom zaposlenju u poretku Almohada—Muminida Ibn Tufajl je iskazao ubrzo nakon ključnog vojnog prodora ortodoksnog islamskog režima iz severne Afrike u u al-Andalus 1147. godine. Naime, Ibn Tufajl je 1151. godine, prihvatio mesto vezira almohadskog upravnika Granade, da bi 1154. godine istu funkciju, u Seuti i Tangeru obavljao za jednog od sinova (Abū Sa‘īd ‘Uthmān), osnivača dinastije Almohada-Muminida. Ibn Tufajl je iza toga postao lični lekar drugog halife Abu Jakub Jusufa što je bilo poverljivo dvorsko zaduženje na kome ga je 1184. godine, zamenio Ibn Rušd a.k.a Averoes. Napredujući u hijerarhiji poretka, Ibn Tufajl je postao i član¹⁸⁹ uskog kruga plaćenih tumača zvanične almohadske doktrine (*talaba al-haddar*), u direktnom dodiru sa vladarem i njegovim aktuelnim versko državničkim procenama i preispitivanjima. Tom pozicijom u versko političkoj hijerarhiji novog režima, Ibn Tufajl je bio u prilici da stekne uticaj na vrh vlasti, ali istovremeno i da na svoj način odmerava položaj filozofa u državi Almohada.

U međuvremenu, halifa Abd al Mumin je pronošnje tumačenja mesijanske dogme Ibn Tumarta, verskog političkog osnivača pokreta Almohada, pred kraj svoje dugogodišnje vladavine promovisao u režimski ideološki imperativ. U pismu *Risālat al-fuṣūl*, koje je 1161. godine razaslato na znanje podanicima širom halifata, Abd al-Mumin je naložio da se Ibn Tumartovo versko učenje (*‘aqīda*)¹⁹⁰ mora naučiti “od početka do poslednje reči” (Fierro 2020: 6). Vladarev motiv za versko propagandni nalog proisticao je u ovom slučaju, iz činjenice da je uticajni krug andaluzijskih islamskih pravnika Malikita, pružao snažan otpor zvaničnom ortodoksnom tumačenju verske pravovaljanosti Almohada.

Španski orijentalista Maribel Fijero (Maribel Fierro) ističe da je Ibn Tumartov “mahdizam” bio atraktivan Berberima na jugu današnjeg Maroka, ali da je istovremeno bio “ograničene privlačnosti za školovanu urbanu elitu imperije” (Fierro 2020: 13), posebno za lokalne konzervativne islamske *uleme* koji su se, kao što je već napomenuto u ovom istraživanju, naglašeno oslanjali na korpus sopstvenih versko-pravničkih tumačenja islamske dogme.

¹⁸⁷ Srpski orijentalista Rade Božović ističe da u biografiji Ibn Tufajla postoji „mnogo belina i nejasnoća” (Božović 2018: 266). O dostupnim podacima o životu i stvaralaštvu Ibn Tufajla: Urvoy 1999: 462-467; Adamson&Taylor 2005: 166—167; Božović 2018: 266-268.

¹⁸⁸ Španski orijentalista Maribel Fierro (Maribel Fierro) koristi alternativno termine “Almohadi” i “Muminidi” da označi ovu berbersku dinastiju: “prvi termin odnosi se na njihovu doktrinalnu poziciju beskompromisnog uvažavanja verovanja u jedinstvo Boga (*tawhid*), dok se drugi termin odnosi na njihovu dinastičku afilijaciju, kao naslednika Abd al-Muminam naslednika Ibn Tumarta osnivača pokreta Almohada” (Fierro 2020: 3).

¹⁸⁹ O sastavu *talaba*: dva kruga verskih i intelektualnih savetnika i družbenika (koje su pokrenuli prvi vladari Almohada: Fierro 2020: 11-12.

¹⁹⁰ Akaid (ar.): “Nauka o propisima islamskih verovanja, islamska dogmatika. Pominje se i pod imenom *akaida*... U prvim raspravama ponekad se sreće kao uvodno izlaganje onoga što svaki musliman treba obavezno da veruje...” (Božović 2010: 32).

Istovremeno, sufizam je uz prodor uticaja al-Gazalija i njegovog uverenja da “glas svakog muslimana treba da se čuje kad je reč o moralu i veri, a ne samo stavovi zvaničnih *ulema*” (Egger 2016: 206), u al-Andalusu počeo da stiže sve više pristalica.

Novi berberski osvajači al Andalusa našli su se pred versko političkim izazovom. Pristigli su sa mesijanskom dogmom Ibn Tumarta, trebalo je da obezbede versko-ideološku prijemчивost, kao i političku stabilnost poretka u al-Andalusu, koji je u pridošlicama iz Severne Afrike, nakon Almoravida, uglavnom video nove strane osvajače.

U tom procepu između versko političkih ambicija novih osvajača i njima nenaklonjenog javnog mnjenja al Andalusa predvođenog uticajnim verskim krugovima pod sve novim uticajima sufija, Ibn Tufajl je napisao delo „ Živeo sin Budnoga“ (*Risalat Hayy bin Yaqzan fi asrar al-hikma al-mashriqiyya*)¹⁹¹. Naslov tog nadaleko uticajnog¹⁹² literarnog ostvarenja Ibn Tufajl je delimično preuzet od istoimenog dela Ibn Sine a.k.a Avicene. Sa tim da je andaluzijski autor Ibn Sininom naslovu dodao *al-hikma al-mashriqiyya* (ar. “orijentalna mudrost”), kako bi objasnio da mudrost na putu čovekovog ostvarenja lične sreće (*saa'da*) zahteva “filozofsko obrazovanje i posvećenost Sufija” (Adamson&Taylor 2005: 167).

Glavni junak Ibn Tufajlovog „ Živeo sin Budnog“ jeste Haj, samouki mislilac koji je živeći decenijama mimo sveta na pustom ostrvu, nakon dugih promišljanja o poretku prirode oko sebe, dostigao “neku vrstu ekstatične veze sa Bogom” (Božović 2018: 267) i to ostvarenu bez dodira sa verovesnikom, svetim knjigama, ili upliva bogoslova. Maribel Fiero siže ove “filozofske novele” (Fierro, 2020: 2) skicira sledećim rečima:

“Centralna ličnost je dete koje je samo odrastalo na pustom ostrvu, uz pomajku gazelu. Kako su godine prolazile, snagom svog intelekta i kontemplacijom prirode, Haj je postigao razumevanje Boga koje je bilo i filozofsko i mistično. Druga ličnost ove filozofske novele Absal (Asal), sva svoja znanja stekao je od drugih. Absal u jednom trenutku stiže na ostrvo na kome je živeo Haj, u potrazi za samoćom i prosvetljenjem. Absal je Haja naučio da govori, da bi uvideo kako onaj koji mu je delovao kao „divljak“, u stvari poseduje uzvišena znanja koja je Absal težio da postigne. Dvojica junaka ove filozofske novele, pokušali su tim znanjima da nauče stanovnike susednog ostrva odakle je Absal došao. Ubrzo su se uverili da Absalovi sunarodnici to nisu bili sposobni da razumeju, budući da su u skladu sa svojim intelektualnim sposobnostima mogli da slede samo retorički ili dijalektički diskurs. Haj i Absal se, na kraju vraćaju na pusto ostrvo” (Fierro, *Ibidem*).

Navedena skica Maribel Fiero izostavlja pomen još jednog aktera ovog Ibn Tufajlovog dela. Naime, Salamana koji je nagnao Absala da se “zbog sukoba oko temeljnih pitanja religije”¹⁹³ (Guenther, 2018: 5) otisne sa naseljenog ostrva na put u nepoznato, u potrazi za osamom i verskim

¹⁹¹ Rade Božović ovako prevodi naslov tog Ibn Tufajlovog dela (Božović 2018: 266). Žozep Puiž Montada inače navodi da je *Hayy bin Yaqzan* jedino Abubaceorovo sačuvano filozofsko delo (Montada 1992: 6). Montada ističe da Ibn Tufajl uz dužno poštovanje na početku *Hayy bin Yaqzan* navodi poznavanje učenja al-Farabija, Ibn Sine, al-Gazalija kao i Ibn Badže, a da ne pominje niti jednog mislioca njegovog savremenika, među kojima su bili Majmonides (Moses ben Maimonides, 1125--1204) i Ibn Rušd a.k.a Averoes . Montada na osnovu toga zaključuje da je *Hayy bin Yaqzan* “morao nastati pre 1159. godine, kada je Averoes završavao komentare o Aristotelovoj filozofiji prirode, po kojima je najpre postao poznat” (Adamson&Taylor 2005: 166).

¹⁹² O tematskim paralelama sa istoimenim delom Ibn Sine i sličnim literarnim motivima u ranijoj istoriji srednjovekovne islamske književnosti, kao i o uticajima ovog Ibn Tufajlovog dela u književnosti na Zapadu sve do 21. veka: Hitchcock 2014 : 147-150; Geunther 2018: 7-10; Božović 2018: 266; Fierro 2020 : 10.

¹⁹³ Nemački arabista Sebastijan Genter (Sebastian Guenther) povod spora Salamana i Absala predstavlja kao sukob između poborca doslovnog usvajanja verske dogme (u islamu : *zahir*) i zagovornika traganja za dubljim, alegorijskim značenjima (u islamu: *batin*) (Guenther 2018: 11).

preispitivanjima. Ibn Tufajl u *Risalat Hayy bin Yaqzan* sukob oko tumačenja vere (bez navođenja da li je reč o islamu) zbog koga je Absal napustio naseljeno ostrvo predstavlja ovim rečima:

„Absal je pokušao da prodre u skriveni smisao [otkrivene religije] i da otkrije njegov mistični sadržaj ... Salaman se držao doslovnog značenja i uzdržavao se od bilo kakvih alegorijskih interpretacija. Obojica su se, međutim, revnosno pridržavali obredne prakse, ispitivanja savesti i borbe protiv strasti“ (Adamson&Taylor 2005: 174)¹⁹⁴.

Filozofsko versku tematiku ovog Ibn Tufajlovog dela, iranski politikolog i istoričar Ali Akbar Velajati (Ali Akbar Velayati), izlaže na sledeći način:

“...Razmišljajući, čisto i bez ikakvih predrasuda o događajima oko sebe, i razmišljajući o suštini pojava iz okoline, mladi Haj je zahvaljujući saznanjima o materijalnim činjenicama i akcidentima, dospeo do stupnja da ima neposredno iskustvo o imaterijalnim i inteligibilnim istinama. Stoga, on je duhovnom i čistom intuicijom stekao znanje i mudrost koji su bili potpuno istovetni sa rezultatima racionalnih promišljanja i demonstrativnih izlaganja starogrčkih i islamskih filozofa, za koje će kasnije saznati. Iz dana u dan, Haj je sve više usavršavao svoje duhovno saznanje. Blagovremeno, on je iskusio i prisustvo Boga. Svim svojim bićem osetio je Njegove attribute i znakove njegovog neograničenog i sveprisutnog postojanja. Godinama kasnije, kada je već bio istinski duhovni mudrac, Haj je upoznao Absala, koji se silom prilika doselio na to ostrvo. Kako ga je Absal postepeno naučio da govori, on je počeo da razgovara s njim i jasno je shvatio da su svi detalji iz njegovog duhovnog saznanja potpuno usklađeni s religijskim predanjima i otkrovenjima božjih verovesnika...U njihovim predugim razgovorima razotkrivale (su se) velike tajne. Oni su saznali da čista i pouzdana intuicija, precizna i izvesna filozofija i Božja religija koja se objavljuje uz pomoć božjih verovesnika, imaju istovetne rezultate...” (Velajati, 2016: 404—405).

Naše je uverenje, da ovako predstavljena literarna fabula Ibn Tufajlovog *Hayy bin Yaqzan* iz pera Maribel Fijero, i idejna potka iz vizure Ali Akbar Velajatija (o usklađenosti racionalnih promišljanja i demonstrativnih izlaganja filozofa, sa intuitivnim uvidima i verskim učenjima bogoslova na putu do Istine o svetu i Bogu) manjkaju ukazivanje na *milieu* visokog zvaničnika režima Almohada. Ibn Tufajl je naime u osobenoj areni al Andalusa odlučio da napiše delo čija tema ukršta različite puteve doseganja do pretpostavljenih najviših istina, i da istakne svoje shvatanje razrešenja društvenog sukoba kojim je tim povodom bio iniciran u njegovom matičnom poretku. Naime, Ibn Tufajl društveni sukob oko modaliteta tumačenja verske dogme, precizno postavlja u društveni kontekst svog podneblja i epohe, sledećim rečima:

„A ovo - neka vam Bog da duha da vas ojača - priča je o Haii ibn Iagzanu, Absalu i Salamanu. Zauzima liniju diskursa koja se ne može naći u knjigama niti čuti u uobičajenim govorima. Pripada skrivenoj grani učenja, koju primaju samo oni koji su svesni Boga i nepoznatoj onima koji Ga ne poznaju. Otvoreno se baveći time, prekršio sam presedan naših pravednih predaka, koji su štedljivo (do tačke škrtosti) govorili o tome. Ono što mi je olakšalo da skinem veo tajne i razotkrijem ovu misteriju, bio je veliki broj korumpiranih ideja koje su nikle i otvoreno ih šire samozvani filozofi današnjice, toliko da su prekrili zemlju, i naneli opštu štetu. Strepeći da bi slaboumni, koji autoritet proroka bacaju na majmunske puteve bezumnika, mogli pogrešno shvatiti ove pojmove kao ezoterične doktrine koje moraju ostati tajna za one nisu sposobni da ih dokuče, i tako biti još primamljivije, odlučio sam da im priuštim usputni

¹⁹⁴ Žozepe Puiž Montada se za ovaj navod iz Ibn Tufajlovog dela u verziji na engleskom jeziku poziva na *Rule of the Solitary*, ed. Fakhry, 41; trans. Berman, 126. (Adamson& Taylor 2005: 177 fn. 32).

uvid u misteriju misterija, kako bih ih privukao istinskom razumevanju i odvratio od drugog, lažnog puta. Bez obzira na to, tajne iznete na ovih nekoliko stranica nisam ostavio u potpunosti bez vela - kao čistog i lako rasporivog onima koji su sposobni za to, ali sposoban da naraste tako gust onima za one koji nisu dostojni prolaska preko, tako da ga nikada neće probiti

¹⁹⁵

(Guenther, 2018: 7).

Moglo bi se postaviti pitanje: Kako razumeti završne Ibn Tufajlove poruke u delu „Živeo sin Budnog“?

Savremena traganja za filozofskim značenjem simbolike Ibn Tufajlovog *Hayy bin Yaqzan* uglavnom¹⁹⁶ se usredsređuju na analizu *teksta* dela u kontekstu idejnog nasleđa i tradicije *falsafah* i islamske teologije (*kalam*) na Orijentu i u al-Andalusu (Montada 2005; Di Giovanni 2012; Božović 2018). Drugim rečima, filozofska analiza umnogome teče bez osvrta *moгуće aktuelno političke motive* autora..

Tako, na primer, srpski orijentalista Rade Božović smatra da se Ibn Tufajl u romanescnoj formi, u *Hayy bin Yaqzan* “pozabavio pitanjem kojim su se značajno i uporno bavili arapsko-islamski peripatetičari, a to je : “Kako razrešiti sukob filozofije i vere?” (Božović 2018: 267). Nadalje, u hermeneutičkoj ravni traganja za identifikacijom filozofskih i verskih arhetipa u Ibn Tufajlovom *Hayy bin Yaqzan*, španski orijentalista Žozep Puiž Montade ustvrđuje da su Haj i Absal “simboli su prirodnog razuma i objavljene spoznaje, ilustrujući mogućnost međusobnog uvažavanja” (Adamson& Taylor 2005: 174). U ravni analize *teksta*, italijanski filozof orijentalista Mateo di Đovani predstavlja Haja kao društveno izolovanog, samoukog čoveka, koji do spoznaje o Bogu dolazi “oslanjajući se isključivo na sopstveno rezonovanje i lične opservacije“(Di Giovanni 2012: 112), a Absala kao ličnost koja “simbolizuje religiju i teologiju” (*Ibid* ,113). Prema Di Đovanijevom razumevanju literarne simbolike Ibn Tufajlovog dela “Radosni susret Haja i Absala trebalo bi da sugeriše da razum i objavljena religija nisu inkompatibilni“ (*Ibidem* : 113). Di Đovani smatra da je Ibn Tufajl kroz ličnost Haja nastojao da “populariše učenja filozofa” (*Ibidem*).

Naše je uverenje da je Ibn Tufajl u navedenom obraćanju neimenovanim čitaocima savremenima, na simboličan način ukazivao na idejno i versko politički prenapregnutu scenu al-Andalusa svog vremena. Prema fabuli, dvojica glavnih junaka tog Ibn Tufajlovog dela: Haj i Absal, ipak su uspeli da se međusobno razumeju, istina daleko od širokih narodnih masa, nespremnih za njihovo tolerantno uvažavanje različitih puteva do ostvarenja istog cilja: ostvarenja lične sreće u dodiru sa Bogom.

Drugim rečima, *Hayy bin Yaqzan* je mogao biti Ibn Tufajlov simobilički versko politički manifest namenjen učenoj publici u al-Andalusu. I to u cilju promocije *pomirljivog suživota* almohadskog mahidzma i sufizma sa nastojanjima *faýlasifah* da racionalnom spoznajom dokuče poredak u prirodi i svetu. I to usred napete versko političke arene al-Andalusa suočene sa domaćim previranjima i spoljnim pritiscima hrišćana, odnosno ' nevernika'.

¹⁹⁵ Sebastijan Genter se u ovom tekstu poziva na prevod Ibn Tufajlovog dela iz pera Len Juana Gudmana (Lenn Evan Goodman). (Goodman 1972: 165-166).

¹⁹⁶ Maribel Fiero ističe da je ovo Ibn Tufajlovo delo retko bilo anaizirano u *aktuelnom političkom* kontekstu režima Almohada, “iako je bilo jedno od prvih koje je nastalo u al-Andalusu za njihove vladavine”¹⁹⁶ (Fiero 2020: 1). Fiero takođe navodi da u trideset godina vladavine Abd al-Mumina, osnivača dinastije režima zasnovanog na almohadskoj dogmi, intelektualna produkcija „ne deluje obilnom“ (Fiero 2020 : 2). Inače, pre Ibn Tufajlovog *Hayy bin Yaqzan*-a, Ibn Rušd a.k.a Averoes napisao je svoje prvo islamsko-pravničko delo *al-Daruri fi al-fiqh* (prikaz al—Gazalijevog dela *al—Mustafa*) oko 1157. godine. Ibn Tufajlov *Hayy bin Yaqzan*, nastao je inače otprilike u vreme kada je Averoes počeo po želji drugog almohadskog hilafe, prosvećenog Abu Jusufa da piše komentare (*talkhis*) Aristotelovih dela. (*Ibid* : 3).

Na kraju ovog izlaganja o Ibn Tufajlu, i njegovom *Hayy bin Yaqzan*, deluje izvesno da jedan od najuticajnijih Averoesovih učitelja, čovekovu potragu za ličnom srećom (*saa'da*), nije uslovljavao istrajavanjem u političkoj zajednici al Andalusa. Niti da je autor *Hayy bin Yaqzan*, u fokus svojih promišljanja postavio uspešnu državu, još manje *filozofa* kao aktera poretka.

Za Ibn Tufajla racionalno promišljanje Haja osamljene jedinke na pustom ostrvu, i Absala poreklom iz teskobne društvene zajednice, predstavljaju primere traganja za ličnim sjedinjenjem sa Bogom, ostvarivim (suprotno postavci klasične sunitske dogme) na ovom svetu, mimo političke zajednice. Tako, Ibn Tufajlov glavni junak *Hayy bin Yaqzan* svoju ličnu sreću, ostvaruje izvan sveta, bez nužnog angažovanja sa drugim ljudima, u direktnom i kontinuiranom ekstatičnom suočavanju sa Bogom.

Za Ibn Tufajla, kao i za Ibn Badžu, država nije politička arena u kojoj čovek ostvaruje svoju najuzvišeniju ljudsku misiju. Njihov filozofski učenik i naslednik, Aristotelovac i komentator Platonove *Države*, zastupaće drugačije uverenje.

Drugo poglavlje

2. Averoes gadi i faylasuf u poretku Almohada

2.1. Prvi susret sa dinastijom u Marakešu

Tematsko pitanje ovog poglavlja moglo bi se postaviti na sledeći način: Pod kojim okolnostima je Ibn Rušd, a.k.a. Averoes, uglavnom i danas poznat kao andaluzijski Komentator Aristotela¹⁹⁷ izučavao antičku i helenističku filozofiju, da bi pred kraj života napisao *Komentar Platonove Države*, svoje jedino filozofsko političko delo?

Naše istraživanje je stanovišta da, kada je reč o 'okolnostima', Averoes duguje svoj dugogodišnji osobeni položaj pri samom vrhu vlasti poretka Almohada u njegovom zenitu, prvenstveno ličnoj odluci halife Abu Jakub Jusufa da bolje upozna Aristotelova učenja. Na prvi pogled ekscentrična želja čelnika ortodoksnog berberskog režima, pozicionirala je Averoesa kako na dvoru, tako i u javnosti *između* zvaničnih promotera almohadske dogme uvezene iz Magreba, i uticajnih andaluzijskih *ulema* malikitske škole islamskog prava koju su novi vladari odbacivali.

Naše je uverenje da su Averoesov društveni status i 'okolnosti' pod kojima je pisao svoje filozofske komentare, direktno zavisili od volje i autoriteta vladara u verski prenapregnutoj sredini, te je samim njegov položaj bio dvostruko politički delikatan.

Sa jedne strane, Averoes je bio izložen stalnoj paski dva sukobljena kruga verskih učenjaka: almohadskih *talaba* i andaluzijskih *ulema* sumnjičavih prema njegovom uticaju na vladare. Sa druge strane, Averoes je bio sledbenik uverenja da: „Filozofi za spoznajom svega postojećeg tragaju umom, ne oslanjajući se na tvrdnje onih koji pozivaju da se njihovi iskazi prihvate bez dokazivanja“ (Averoes 1954:126). Nije bilo tajna da se Averoes bavio Aristotelovom filozofijom po nalogu čelnika režima koji je zvanično dugo prihvatao ašaritsku školu spekulativne teologije i uvažavao učenja al Gazalija (Puig Montada 2011: 207), inače ogorčenog protivnika širenja uticaja filozofije među muslimanima. Spomenimo ovde da je al Gazali poručivao da:“ Onaj ko veruje u teorije filozofa, treba da bude proglašen nevernikom i kažnjen smrću“ (Al Ghazali 1963: 249).

Uverenja smo da je Averoes priređivanjem Aristotela, vladaru Abu Jakub Jusufu godinama pružao, moglo bi se reći 'tuđinski idejni kontrateg' u areni najpoverljivijih islamskih dvorjana i njihovih oponenta u al Andalusu. U okruženju *talaba* i *ulema*, Averoes je bio živi primer da vladar neguje zainteresovanost za Drugačije mišljenje. Napomenimo ovde, da su Almohadi i pre „misije Aristotel“, uočili Averoesa: prijemčivost je ipak bila obostrana.

Izdanak klana uticajnih andaluzijskih islamskih pravnika koji su službovali za režim Almoravida, Averoes je mnogo pre pisanja komentara Aristotela, stupio u kontakt sa Abd al—Muminom (r. 1130-63) osnivačem berberske dinastije Almohada, novih osvajača al—Andalusa, i to polovinom XII veka u prestonom Marakešu. Savremeni poznavaoци Averoesove biografije i filozofskih radova, tim povodom podsećaju da je mladi andaluzijski učenjak tokom svojih 'svetovnih studija' u Marakešu, dobio poziv od halife Abd al Mumina za razgovor na dvoru. Prema istorijskim

¹⁹⁷ Italijanski filozof Mateo di Đovani ističe da Averoes uz Aleksandra Afrodizijskog slovi za „najvećeg pre-modernog egzegetu Aristotela“ (Adamson&Di Giovanni 2019: 1), kao i da andaluzijskog *faylasuf-a* “savremeni učenjaci gotovo isključivo vide u tom svetlu“ (*Ibidem*).

analima na koje se pozivaju Žozep Puiž Montada i Dominik Urvoj razgovor prvog almohadskog vladara i mladog andaluzijskog učenjaka, tom prilikom: „Vođen je *verovatno* povodom reforme školstva koju je Abd al Mumin bio nameran da sprovede“ (Urvoy 1991:30; Puig Montada 2011: 190). Ishod pomenutog razgovora Abd al Mumina i Averoesa ne prikazuje se u brojnim biografijama budućeg ključnog administratora islamskog prava u al Andalusu i filozofa družbenika sledećeg berberskog vladara i komentatora Aristotela. Izvesno je ipak da se Averoes već u tom vreme uporedo suočavao sa širokom lepezom filozofskih i verskih pogleda na poredak, ustrojstvo države i profil njenog idealnog čelnika.

Tako je Averoes uz 'svetovne nauke' tokom vladavine abd al Mumina imao priliku da se upozna i sa učenjima o pravnom poretku, u to vreme u al Andalusu već veoma uvažavanog al Gazalija, prema kome je pravovaljana pobožnost čelnika države od suštinske važnosti za njegovo legitimno upravljanje islamskim poretkom. Averoes će tridesetak godina kasnije ući u oštru polemiku sa al Gazalijem o filozofiji i mestu filozofa u islamskom društvu. U mladosti pak, u vremenu susreta sa Abd al Muminom, kordovanski mislilac zadržaće pažnju na al Gazalijevim islamsko pravničkim shvatanjima. Tako se dogodilo da je Ibn Rušd je za vreme vladavine al Mumina, napisao *Mukhtasar al-Mustasfa*, priručnik o al-Gazalijevoj metodologiji izučavanja i primene islamskog prava (*fiqh*) (Fierro 1999: 235), pri čemu ostaje neizvesno da li je to delo napisao samoinicijativno.

U međuvremenu, američki orijentalista Patrik Haris (Patrick Harris) versko ideološki uticaj al-Gazalija na Ibn Tumarta, osnivača almohadskog versko-vojničkog pokreta Almohada koga je Abd Al Mumin nasledio na čelu poretka, predstavlja sledećim rečima:

„Prema al Gazaliju bez prisustva pravog *imama*, država nema legitimitet i njeni zvaničnici nemaju pravni osnov da sprovedu Zakon (*Shari'ia*). Na imamu je da vodi zajednicu. Međutim, imam prvo mora da bude bez mana. U „Savetu za kraljeve“, Al Ghazali odmah na početku, zahteva od vladara da uvek bude obziran prema istinskoj prirodi Boga... Ispravno islamsko verovanje osigurava da će vladar postupati ispravno i da će se državni poslovi teći ispravnim rdom. Za al-Gazalija, čistoća verovanja nadjačava puku praksu, što se vidi iz njegove kritike islamskih pravničkih škola njegovog vremena. Shodno tome, ne bi trebalo da čudi što al-Gazali u hijerahiji pravovernih Sufije postavlja iznad svih pravničkih škola. Slično tome, Ibn Tumart je insistirao da je *tawhid* odnosno, verovanje u jedinstvo Boga, izvor svih druhih potrebnih znanja i praksi. Takođe poput al-Gazalija, Ibn Tumart je verovao da se pravilno znanje može steći racionalnom introspekcijom. Prema uverenju al-Gazalia i Ibn Tumarta, Bog je logični imperativ.“ (Harris 2012: 31-32).

2.2. 'Misija Aristotel' startuje iz Sevilje

Averoes se u vodećim centrima političke moći Almohada ipak proćuo po svom poznavanju ućenja Stagiranina. Nešto kasnije nakon susreta sa halifom abd al Muminom, glas o Averoesovoj prilježnosti izučavanju dela Aristotela stići će do Sevilje i dvora Abu Jakub Jusufa, princa—prestonaslednika dinstije Almohada.

No, pre nego što ukažemo na okolnosti pod kojima se Averoes prihvatio 'misije Aristotel' po ličnoj želji Abu Jakub Jusufa, kratko ćemo predstaviti viđenje američkog orijentaliste Ire M. Lapidusa o ideološkom ambijentu i unutrašnjem verskom—političkom ustrojstvu almohadskog poretka kod koga je Ibn Rušd službovao decenijama (Lapidus 2002: 307). Zatim ćemo navesti kontrastno poređenje ustrojstva poretka Almoravida kome su služili raniji članovi klana Rušdovih, sa Almohadima kojima je Averoes bio odan iz pera španskog orijentaliste Maribel Fijero (Fierro 1999: 227). Da bismo približili dvorski *milieu* u kome će Averoes raditi na komentarima Aristotela, skiciraćemo još i intelektualni profil halife Abu Jakub Jusufa koji je prema uverenju britanskog

orijentaliste Džordža Huranija bio „, direktno zaslužan što je korpus arapskih komentara Aristotela stigao do Evrope Srednjeg veka“(Averroes 1961: 11).

Američki orijentalista Ira M. Lapidus inicijalno versko-političko ustrojstvo Almohada, predstavlja sledećim rečima:

„U Tinmalu u južnom Maroku, Ibn Tumart je dobio podršku lokalnog poglavara Abu Hafsa Omera i proglasio se *mahdijem*, *imamom* i *ma'sum-om*, to jest nepogrešivim vođom poslatim od Boga. Pod njegovim vođstvom, organizovana je nova vlada u obliku Saveta deset učenjaka, koji je zauzvrat savetovao Sabor pedeset predstavnika plemena. Tako je verska vlast superponirana nad plemenskim društvom. Nakon smrti Ibn Tumart-a, njegov naslednik Abd al-Mu'min uzeo je titulu *halifa Ibn Tumarta*. Novi vladar je na vlast postavio svoju porodicu, ali je svakom njenom mlađem članu dodelio po jednog almohadskog šeiha da ga podučava verskoj dogmi Ibn Tumarta. Tako je versku oligarhiju preoblikovao u porodičnu monarhiju. Al-mu'minov režim zavisio je od vojne aristokratije koju su činili predstavnici plemena koja su prvobitno podržavala pokret, potpomognuti robovima, arapskim plemenima, kontingentima askera turskog, kurdskog porekla, kao i vojnicima Afrikancima i gradskim pomoćnicima. Takođe uspostavljena je detaljna verska administracija, koja je uključivala čuvare morala (*mizwar*), mujezine i učitelje Kur'ana. Dužnosti *mizwar*-a obuhvatale su i uništavanje muzičkih instrumenata, kao i nadzor nad sprovođenjem zabrane konzumiranja alkohola. U međuvremenu, civilna birokratija andaluzijskog tipa¹⁹⁸ bila je mobilisana da podrži upravu Almohada. Tako se režim Almohada zasnivao na kombinaciji kraljevskog domaćinstva, hijerarhijske verske organizacije, plemenske vojne elite sa berberskim i arapskim plemenskim saveznicima i administracije andaluzijskog tipa.”

(Lapidus 2002: 307).

Poredak Almohada kojima će Averroes, vrlo rano iskazati lojalnost, prema rečima španskog orijentaliste Maribel Fijero (Maribel Fierro) predstavljao je društvenu i versko političku „revoluciju“ (Fierro 1999: 227) unutar poretka srednjovekovnog *Dar al-Islama*. Fijero neke od ključnih aspekata te almohadske „revolucije“ na krajnjem zapadu srednjovekovnog *Dar al-Islama* opisuje ovim rečima:

„Suprotno onome kako je Ibn Jasin bio predstavljan u ideologiji i propagandi Almoravida: kao orotodoksnog učenjaka Malikita posvećen islamizaciji berberskih plemena i zaustavljanju krivoverstva, za Ibn Tumarta se ističe da je sebe proglasio za nepogrešivog *imam*-a i priznatog *Mahdi*-ja. Te formule su onda široko korišćene u pismenim prepiscima halife, čineći tako sastavni element legitimizacije Almohada. Dok su se Almoravidi predstavljali kao garanti kontinuiteta ranijeg političkog poretka (priznajući suverenitet halifata Abasida), i traicionalnih učenja Malikita, Almohadi su zagovarali revoluciju. Najupečatljiviji aspekt Almohadskog halifata bio je eksplicitni pokušaj njegovih vladara da ukažu na diskontinuitet tog poretka sa bliskom prošlošću. Kovani novac Almohada bio je kvadratnog a ne kružnog oblika kao što je bio slučaj kod Almoravida.. Almohadska epigrafija koristila se gotovo isključivo citatima iz Kur'ana. Ta činjenica trebalo je da ukaže na višestruko isticanje doktrinu Almohada da muslimanska zajednica treba da se vrati izvorima vere u Kur'anu i hadisu, uz odbacivanje *kutub al-ra'y*¹⁹⁹ koji je dominirao u zapadnom Malikizmu. Almohadi su ukinuli *dhimma* - zaštićeni status Jevreja i hrišćana, dok hodočašće u Meku nije podsticano. Uveden je bio i novi poziv

¹⁹⁸ Opširnije o organizaciji administracije verske i civilne u al-Andalusu u XI i XII veku: Bennison 2016: 147-154.

¹⁹⁹ Al-ra'y je prema Božoviću i Simiću, termin teorije muslimanskog verskog prava kojim se označava izvođenje sopstvenog rasuđivanja i sličnog stava u pogledu pravnih pitanja koja nisu ni česta ni dovoljno jasna u Kuranu i prorokovoj tradiciji –*hadis*-u. (Božović, Simić 2010: 110).

na molitvu u kome je u poedinim prilikama korišćen jezik Berbera. Navedeni primeri primeri upućuju na nameru pojedinih almohadskih halifa da uvedu diskontinuitet kako na terenu islamskog prava, tako i u numizmatici, epigrafiji i umetnosti“ (*Ibidem*).

Prosvetilejske naklonosti Abu Jakub Jusufa „knjiškog vladara“ (Bennison 2016: 94) srednjovekovni arapski istoričar al-Marakuši (Abd al-Wahid ibn Ali al-Tamimi al-Marrakushi, 1185-godina smrti nepoznata), predstavlja na sledeći način:

“Abu Jakub Jusuf je sakupljao knjige u Andalusu i Magrebu, i tražio učene ljude, naročito poznavaoce teorijskih znanja (*ahl ilm an-nazar*), dok nije okupio oko sebe više znalaca nego bilo koji prethodni vladar u Magrebu. Jedan od svestranih učitelja koji ga je pratio bio je Abu Bakr Muhammad Ibn Tufail, muslimanski filozof koji je savladao sve oblasti filozofije. Princ vernika (*Amir al-Mu'minin*) Abu Jakub bio je izuzetno vezan za Ibn Tufajla: priča se da je katkad provodio dane i noći ne izlazeći iz prinčeve palate.” (Marrakushi, *Mujib* p. 172, Citat iz Hourani 1961: 11-12).

Da udovolji vladarevoj žeđi za raznovrsnim znanjima, Ibn Tufajl je proširivao intelektualni kružok na dvoru u Marakešu i Sevilji: tako je Averoes stekao priliku da se susretne sa budućim vladarem. Andaluzijski *faylasuf* kasnije je iskazao detaljno svedočanstvo o sudbonosnom susretu:

“Kada sam se našao pred Prinčem vernika, Abu Jakubom, bio je sam sa Abu Bakrom Ibn Tufajlom. Abu Bakr je počeo da me hvali, spominjući moju rodbinu i pretke, navodeći velikodušno stvari izvan mojih zasluga. Prvo što mi je rekao Princ vernika, nakon što me je pitao za ime, za ime oca i rodoslovlje, bilo je: „Kakvo je njihovo mišljenje o nebesima?“, misleći na filozofe: „Da li su večna ili stvorena?“ Obuzeli su me zbunjenost i strah, pa sam počeo da se pravdam, i poričem da sam se ikad bavio filozofskim učenjima, budući da nisam znao šta mu je Ibn Tufajl ispričao na tu temu. Ali Princ vernika je razumeo moj strah i zbunjenost. Okrenuvši se Ibn Tufajlu, počeo je da govori o pitanju koje mi je postavio, pomenuvši šta su tim povodom rekli Aristotel, Platon i drugi filozofi, kao i prigovore muslimanskih mislilaca protiv njihovih učenja. Uvideo sam da je Princ vernika tako dobrog pamćenja i znanja, koje ne bih slutio ni kod onih koji su se stalno bavili tim promišljanjima. A, kada sam se povukao, naredio je da mi se dodeli novčana donacija, veličanstvena svečana odeća i rasni konj”.

(Marrakushi *Mu'jib* pp. 174-75. Citirano prema Hourani 1961: 12-13).

Ubrzo nakon susreta na kome je Averoes ostavio snažan utisak na Abu Jakub Jusufa, Ibn Tufajl izašao sa predlogom koji je iznedrio ključnu iberislamsku filozofsku sponu između Aristotelovih dela i jevrejskih i hrišćanskih mislilaca u Srednjem veku i Renesansi. Averoes je Ibn Tufajlov prenos prinčevske želje predstavio sledećim rečima:

„Abu Bakr Ibn Tufajl me je jednog dana pozvao i rekao mi: 'Danas sam čuo Princa vernika da se žali na poteškoće u razumevanju filozofskih formulacija Aristotela i njegovih prevodilaca, kada je pomenuo i nedoumice oko smisla tih učenja. Princ vernika još je rekao: 'Ako bi se neko pozabavio tim knjigama, rezimirao ih, i objasnio njihov smisao, ljudima bi bilo lakše da ih razumeju. Pa ako imaš u sebi dovoljno snage za taj zadatak, izvrši ga. Očekujem da si na visini tog zadatka, znajući izvrsnost tvog uma, čistotu tvoje prirode, i posvećenost znanjima. Mene za taj poduhvat, ograničavaju moja životna dob, državnički poslovi, kao i posvećenost pitanjima koje smatram važnijim”

(Marrakushi, *Mu'jib p. 172*, citat prema Hourani 1961: 13).

Averoes je prihvatio ovaj izazov rečima: “*To me je odvelo da priredim (talkhis) dela filozofa Aristotela*” (*Ibidem*).

Moglo bi se postaviti pitanje: Sa koliko intelektualne energije i vremena na raspolaganju se Averoes posvetio pisanju komentarima Aristotelovih dela po želji almohadskog vladara Abu Jakub Jusufa? U Komentaru Aristotelovog *Parva naturalia*, Averoes spominje da mu “državnički poslovi i lekarska zaduženja nisu ostavljala previše vremena za bavljenje filozofijom” (Taylor 2009: 226). Kad je reč o državnim poslovima, Averoes je vrlo brzo po prihvatanju zadatka pisanja komentara dela Stagiranina, napredovao u karijeri. Tako je 1169. godine imenovan za kadiju²⁰⁰ u Sevilji (Puig Montada 1999: 189).

Bilo kako bilo, Averoesovi dvorski poslovi u to vreme ipak nisu obuhvatali samo rad na priređivanju Aristotelu, pored javne sudijske funkcije. Anadaluzijski kadija i filozof, kao i njegov almohadski patron iskazivali su međusobnu bliskost koja je daleko nadilazila njihovu knjišku povezanost. Averoes je tako na primer bio u pratnji vladara Abu Jakbu Jusufa, tokom neuspelog pohoda na tvrđavu Vabda/Uerte (Wabda/Huerte) 1172. godine (Ibid, 191).

Moglo bi se ovde postaviti pitanje : U kom svojstvu je Averoes krenuo sa vladarem u taj ratni poduhvat? Teško bi se moglo pretpostaviti da je andaluzijski *faylasuf* učestvovao u tom vojničkom maršu Almohada kao komentator Aristotela. Pre bi se moglo pretpostaviti da se Averoes pridružio opsadi Vabda/Uerte kao osvedočeni vladarev lični i intelektualni družbenik neprikosnovenog statusa. Istovremeno, u isti vojni pohod sa Abu Jakub Jusufom, krenuo je i krug *talaba*, jedinstveni almohadski krug režimskih tumača vladajuće verske dogme, koje je u novi berberski poredak ugradio²⁰¹ prvi halifa Abd al-Mumin.

Srednjovekovni arapsko-andaluzijski anali inače ističu da je Abu Jakub Jusuf sebe krivio za poraz kod tvrđave Vabda/Uerte (Puig Montada 1999: 189). Naime, umesto na čelu svojih trupa, almohadski vladar se usred odsudne bitke zadubio sa krugom *talaba* u versku debatu (*Ibid*, 192). Da li je i Averoes tom prilikom bio prisutan, neizvesno je. U međuvremenu, poznavao Averoesove biografije i njegovog misaonog rada, razilaze se u procenama da li je andaluzijski *faylasuf* bio član elitnog režimskog kruga verotumača *talaba* ili ne²⁰²?

Ukoliko Averoes nije bio član *talaba*, onda se može pretpostaviti da taj krug zvaničnih promotera almohadske dogme nije mogao blagonaklono gledati na istrajno intelektualno debatovanje andaluzijskog *faylasufa* sa njihovim vladarem. Naime filozofske diskusije Abu Jakub Jusufa i Averoesa u al Andalusu nisu bile tajna. Naprotiv: srednjovekovni istoričar Magreba al Marakuši navodi da je sa priređivanjem Aristotelovih dela, andaluzijski *faylasuf* postao „poznata ličnost“ (Hourani 1961:4).

Tim povodom Puig Montada procenjuje da je Averoes vrlo rano u dvorskoj karijeri počeo da „oseća slabost svoje pozicije pred moćnim krugovima ljudima od religije tog vremena“ (Puig Montada 2011: 204). Naše je uverenje da je Averoes vrlo rano po ulasku na dvor Abu Jakub Jusufa u 'misiji

²⁰⁰Kubanski hispanista Dario Fernandez-Morera (Dario Fernandez-Morera) u knjizi *Myth of the Andalusian Paradise*, skicira strukturu islamske religiozne uprave al-Andalusom ističući da su *ulema* činili: sveštenstvo, odnosno složena mreža religioznih ljudi superiornog, ali različitog autoriteta i funkcija, među njima bili su *fuqaha* (islamski pravници), muftije, glasonoš *fatwa*, odnosno verskih dekreta, *qadis* (sudije) i *muhtasibi* (nadzornici bazara i javnih prostora). “Ni na jednom drugom mestu unutar islamskog carstva uticaj islamskih sveštenika na svakodnevni život nije bio tako snažan kao u al-Andaluzu. Funkcija uleme negovala se porodično, ponekad kroz mnoge generacije (Fernandez-Morera 2016: 86-91).

²⁰¹ Džordž Hurani navodi da su postojala dva kružoka *talaba*-učenjaka: *talabat al-Muwahhidun* (verskih učitelja originalne Ibn Tumartove dogme, iz plemena Masmuda u kome je nastao pokret Almohada) i *talaba al-haddar* (poznavalaca nauka) (*Averroes* : 1961: 10).

²⁰² Maribel Fijero smatra da je Averoes „svakako bio član *talaba*“ (Fierro 2020: 12), dok je Žozep Puig Montada uverenja da nije izvesno da je Ibn Rušd a.k.a Averoes pripadao krugu *talaba* (Puig Montada 2011: 192).

Aristotel', mogao da uvidi izdvojenost svog položaja pri vrhu vlasti, u odnosu na krugove almohadskih verskih zvaničnika, čije su prisustvo i uticaj na vladara i njegove odluke bili sasvim drugačijeg društvenog i ideološkog porekla.

U svakom slučaju, uporedo sa svojim filozofsko komentatorskim radom, i pisanjem tri autorska pravničko polemika dela o kojima je već bilo spomena u istraživanju, Averoes je učinio niz javnih poteza koji ukazuju na njegov istančani lični odnos sa nosiocima almohadskog poretka.

2.3. Hodočašće u Tinmal, okret *mahdi*-ju

Naime, Averoes je je 1182. godine, bez javnog obrazloženja, posetio grobove Ibn Tumarta i osnivača dinastije Almohada-Muminida, Abd al-Mu'mina u Tinmalu, u severozapadnoj Africi (Puig Montada 1999: 191).

Mogli bismo se upitati: Kakav je mogao biti lični, verski ili politički poriv andaluzijskog mislioca postavljenog na sudijske dužnosti severno od Gibraltara, u Sevilji i Kordobi, za tu javnu demonstraciju poštovanja prema prvim Almohadima u Magrebu? Pogotovo, ako se zna da Almohadi, nisu bili popularni u al-Andalusu, a posebno u Kordobi, koja je u vreme Averoesove mladosti, između uzmicanja Almoravida i ustoličenja Almohada, 1147. godine, ostvarila kratki period političke samouprave. Bilo kako bilo, Averoes se u svojim maifestacije bliskosti sa prvim Almohadima, nije zaustavio na hodošačću u Tinmalu.

Zagonetni splet životnih i političkih okolnosti, približili su naime Averoesa i učenjima Ibn Tumarta. Tako je Averoes, nakon završetka opusa „srednjih“ komentara Aristotela, a pred postavljenje na funkciju vrhovnog kadije Kordobe i uloge ličnog lekara sledećeg almohadskog vladara, oko 1183. napisao (u međuvremenu izgubljeni) komentar o Ibn Tumartovom doktrinarnom delu *Aqida*²⁰³ (Puig Montada 1999: 194). Za Almohade, Ibn Tumartova *Aqida*, bila je 'sveta knjiga' na koju su se pozivali tokom silovite ofanzive nametanja novog tumačenja pravovernosti u islamu, i zasnivanja državnog poretka na neporecivom prihvatanju njihovog čelnika *mahdi*-ja na dve obale Gibraltara. Averoesovi motivi da se posveti komentaru verskog učenja Ibn Tumarta deluju misteriozno, pogotovo kada se uzmu u obzir rigidni metodi kojima je je osnivač almohadskog pokreta utvrđivao svoj autoritet u Magrebu.

Naime, Ibn Tumartove metode javnog potvrđivanja sopstvenog statusa Vođe-Spasitelja, srednjovekovni arapski anali²⁰⁴ opisuju primerom koji je mogao delovati preteće islamskim pravicima (*fuqaha*) u al-Andalusu, javno nepoverljivim prema istaknutim 'misionarskim' ambicijama prvih Almohada. Amira Bennison o metodama Ibn Tumarta predstavlja sledeće svedočanstvo :

„Ibn Tumart je krenuo da sprovodi krvavu čistku pod nazivom *tamyiz* kako bi uklonio nenaklonjeni živalj iz Tinmala. .. Kada je pravnik iz Ifrikije prozvao Ibn Tumart-a pitajući ga zašto je to činio, Ibn Tumart je naložio da ga ubiju, i nabiju na krst, zbog sumnje u nepogrešivost *mahdi*-ja.
(Bennison 2016: 67).

Ibn Tumart je istovremeno bio oštar kritičar Malikitske *mezheb* koja je zagovarala *taswib*, islamsku pravničku doktrinu po kojoj svaki kvalifikovani tumač božanskog zakona govori istinu (*kuhl mujtahid musib*). Prema Ibn Tumartu Malikiti– kojima su po uverenju pripadali Averoesov deda i otac, su u vreme vladavine Almoravida stigli do idolatrije korpusa sopstvenih pravničkih tumačenja vere i odmeravanja društvene prakse (Harris, 2012: 26).

²⁰³Ibn Tumart u *Aqida* navodi da se: “ Znanje o Bogu može steći razumskim rezonovanjem”(Fierro 1999: 228).

²⁰⁴ Ibn 'Idhari, *al-Bayan*, p. 109. Navod prema Bennison 2016: 67 fn. 21.

Nameće se pitanje: Kakvi su motivi vodili Averoesa da se posveti izučavanju učenja Ibn Tumarta, povratnika sa dugogodišnjeg verskog školovanja na Orijentu, gde se navodno²⁰⁵ susreo sa al-Gazalijem? Averoes je početkom osamdesetih godina XII veka, već bio etablirani zvaničnik režima. Eventualna pretpostavka o njegovoj želji da učvrsti položaj kod Abu Jakub Jusufa, ne deluje nam verovatnom. Neizvesno je istovremeno, da li je Averoes imao potrebu da se kao slobodoumni²⁰⁶ *faqih*-a iz učenjačke radoznalosti prihvati komentarisanja Ibn Tumartovog verskog učenja, i sa time pokaže zainteresovanost za drugačiji versko-pravnički *credo*, od onog koji su uvažavali i sprovodili malikitski islamski pravnici dominantni u al-Andalusu? Ako je Averoes imao takav motiv za prikaz Ibn Tumartovog učenja, onda je tek mogao da računa na zaoštavanje *jaza* sa protagonistima andaluzijskog verskog i društvenog javnog mnjenja.

Može se istovremeno pretpostaviti da je Averoesa prema učenju Ibn Tumarta moglo odvesti i protoalmohadsko²⁰⁷ tumačenje *imama*, jedne od ključnih odrednica vrlog vladara koje će andaluzijski *faylasuf* mnogo kasnije predstaviti u Komentaru Platonove *Države* (Averroes 1974: 72)? Naime, Ibn Tumartov *imam* je moralni super-šampion, bez ovozemaljskih ljudskih slabosti:

„Nema *imama* ako nije 'slobodan' od laži i neistinitosti. *Imam* je lišen svih zabluda i grehova ... *Imam* na svaki način mora slobodan od tih uznemiravanja“.
(Cornell 1987: 71)²⁰⁸

Naše je uverenje da je Averoesu ovakvo Ibn Tumartovo određenje *imama* moglo ukazivati da su urušavanje društva i države, posledice nepodobnog vladara-stožera poretka, stanovište koje će zastupati u Komentaru *Države* (Averroes 1974: 105). Drugim rečima, Averoes je prema našem uverenju, mogao crpeti inspiracije za svoje vrednosne sudove o vladarima u *Komentaru* Platonove *Države* sa dva idejna izvora: iz filozofskog okrilja antičke Grčke, i sveta almohadske dogme.

Mišljenja smo takođe da su Averoesu Ibn Tumartova verska učenja mogla biti bliska i zbog insistiranja osnivača almohadskog pokreta na ključnoj ulozi čovekovog ličnog razumskog napora da dosegne Božju istinu. Amira Benison izlaže srž Ibn Tumartovog verskog učenja, pozivajući se na „fragmentne informacije“ (Benison 2016: 247) o njegovoj biografiji, i navode u Abd al Mumininovima 'učeničkim beleškama' (*A'azz ma yutlab*) na sledeći način:

„Prema al Muminovom *A'azz ma yutlab*, monoteizam (*tawhid*) je srž jedne i iste poruke koju su donosili svi proroci i glasnici. Nijedan istinski monoteista ne bi mogao razumeti *tawhid* bez odgovarajućeg poznavanja Kur'ana i Hadisa, i razumevanja nauka povezanih s njihovim proučavanjem, posebno metodologije *Ilm al-hadith*, koja omogućava procenu svake izreke Proroka na odgovarajući način, uklanja sumnju (*shakk*) izbegavajući spekulativne postavke (*zann*). Razum ili logika su se na taj način pridružili Kur'anu i Hadisu kao izvorima zakona, a ne akumuliranoj mudrosti sekundarnih malikijskih komentatora i pravnika uopšte, koji su sadržavali neprihvatljive nivoe različitosti, kontradikcije i proizvoljnosti“.
(Benison 2010: 248).

²⁰⁵Dilema o Ibn Tumartovom eventualnom poznavanju sa al-Gazalijem, decenijama je predmet debate (Rosenthal 1958; Hourani 1961; Lapidus 2002; Benison 2016; Hourani 1961; Fierro 2020)

²⁰⁶ Averoes je tokom verskih studija, uprkos porodične tradicije režimu lojalnih pravnikar i sudija branio mogućnost drugačijih pravnih tumačenja, čak i suprotnih od vladajuće Malikitske škole islamskog zakonodavstva. Opširnije: Wohlman 2010:14.

²⁰⁷ Almohadski halifa al-Ma'mun (1229-1230) proglasio je da nema drugog *mahdi*-ja osim Isusa, *de facto* odričući se učenja Ibn Tumarta, i istovremeno ozvaničio malikitsku *mezheb* i postavio za kadije pripadnike islamsko-pravničke škole (Benison 2016: 186).

²⁰⁸ Cornell, Vincent J. "Understanding is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine Of Ibn Tumart", *Islamica* 66 (1987): 71-103: Navod prema Harris 2012: 32.

2.4. Averoesu al Gazali postaje neizbežan

Posvećenost izučavanju Ibn Tumartovog doktrinarnog dela, Averoesa nije sprečilo da gotovo uporedo radi i na autorskim spisima u kojima je početkom osamdesetih godina XII veka javno branio filozofe i filozofiju od oštih napada al Gazalija. Da odbrani *pravo* filozofa²⁰⁹ na studije filozofije (*an-nazar fil-falsafa*) Averoes je najpre napisao pravnički spis „Odlučna rasprava o saglasnosti vere i filozofije“ (*Fasl al-maqal*)²¹⁰. Averoes u *Fasl*-u ne skriva da u ulazi nevolno u tu javnu polemiku pred „publikom advokata i zainteresovanih za pravo“ (Averroes 1961: 22). Javni pritisak da se odredi prema odnosu *falsafah* i vere (islama), pa samim tim indirektno po prvi put otvoreno iskaže i svoje shvatanje uloge filozofije u šarijatskoj državi, Averoes izražava sledećim rečima:

„Kada je reč o odnosu između religije i filozofije, i pravilima alegorijskih interpretacija u veri, da nije publiciteta koji su tema i povezana pitanja stekli... ne bismo sebi dozvolili da napišemo ni jednu reč o tome; i ne bismo morali da se pravdamo pred tumačima, zato što su knjige koje se služe demonstrativnim dokazima pravo mesto za tu raspravu.“
(Averroes 2012: 62).

Centralno pitanje u *Fasl*-u jeste : „Da li su studiji filozofije (*an-nazar fil-falsafa*) sa stanovišta Zakona (*an-nazar ash-shar'i*) dozvoljeni, zabranjeni ili naloženi, bilo kao preporuka ili kao obaveza?“ (Ibid: 44). Da bi opravdao izučavanje *falsafah* šarijatskim kanonima, Averoes u ovom islamskom—pravničkom spisu, filozofiji postavlja specifičan saznavni cilj, povezan sa dogmom. Naime, Averoes u *Faslu* ističe pretpostavku da filozofija, odnosno filozofi u svojim promišljanjima ne izlaze iz okvira traganja za manifestacijama boga. Andaluzijski kadja i filozof tu pretpostavku izaže ovim rečima: „Ako aktivnost filozofije nije ništa drugo do izučavanje postojećih bića i promišljanje o njima kao delu Tvorca... onda Zakon čini ta izučavanja obaveznim“ (*Ibidem*).

Averoes zatim u *Faslu*, pred publikom *fuqaha* koju ne gubi iz vida –samouvereno izvlači zaključak da: „Zakon čini studije filozofije (*an-nazar fil-falsafa*), obaveznim“ (*Ibidem*), jer, kako kaže, Kuran (*Qur'an*) obiluje preporukama da se razmišlja o svetu, i odatle, da se svet izučava, odnosno, da se saznaju istine o svetu. Prema Averoesu taj uzvišeni cilj, jedino se pouzdano postiže „najsavršenijim načinom zaključivanja... koje se zove demonstracija“ (*Ibid: 45*). Za Averoesa, filozofija je istovremeno „umetnost demonstrativnog dokaza“ (*Ibid: 46*) dostupna tek „manjem broju ljudi“ (*Ibid: 65*).

U *Fasl*-u Averoes, na temelju Aristotelovog učenja u *Organonu* o tri vrste zaključivanja, i al-Farabijevog stanovišta o „tri vrste misli“ razvija teoriju o tri klase ljude (demonstrativnoj, dijalektičkoj i retoričkoj) shodno njihovim prirodnim sposobnostima i metodama prosvetljenja (*tasdiq*) kojima dosežu do njima dostupnog opsega Istine:

“Prirode ljudi su na različitom nivou, kada je reč o prosvetljenju. Jedni do prosvetljenja dolaze demonstracijom; drugi do njega stižu dijalektičkim argumentima, (baš kao što demonstrativni čovek to postiže demonstracijom), budući da njihova priroda ne sadrži veće sposobnosti; dok treći do prosvetljenja stižu retoričkim argumentima, i oni su čvrsto ubeđeni u svoje retoričke zaključke, baš kao i demonstrativni čovek u svoje demonstrativne zaključke.“
(Averroes 1962: 49).

²⁰⁹ Tradicija bavljenja filozofijom u al-Andalusu, među misliocima islamske i jevrejske veroispovesti negovala je od IX veka. Opširnije Adamson and Taylor 2005 155–179; 349–369.)

²¹⁰ U ovom radu citat iz *Fasl al-maqal* su iz: Averroes 1961.

Prema Averoesu, najšire mase sposobne su da proniknu samo doslovna tumačenja svetih spisa, dok spekulativne teologe (*mutakallimun*) poistovećuje sa klasom ljudi koja barata dijalektičkim argumentima „zasnovanim na opšte prihvaćenom mnjenju, koje obazrivim ljudima deluje moguće“ (Averoes 1962: 59-60). Averoes ističe da je tek mali broj ljudi koji se bavi filozofijom, odnosno „elita“, sposobna za umsko zaključivanje o nepoznatom „umetnošću demonstrativnog silogizma koji dovodi do nepobitne istine“ (Ibid: 47). Kordovanski mislilac u *Fasl*-u upozorava filozofe da o svojim tumačenjima svetih knjiga ne treba da obaveste druge dve klase ljudi:

„Klasa ljudi sposobna po prirodi i obrazovanju za demonstrativno tumačenje, tj. za umetnost filozofije, svoja tumačenja ne treba da iskaže dijalektičkoj klasi, a kamoli retoričkoj... Objasniti duboka značenja ljudima koji nisu u stanju da to razumeju, je način da se unište njihova verovanja u doslovna značenja, bez da im se ponudi išta drugo... Za učene je najbolje da zagovaraju neznanje.“ (Averoes 1962: 65).

Prema našem uverenju, Averoes već ovde zastupa nepomirljivi saznavni i društveni jaz unutar šarijatske zajednice, kojoj će u poslednjoj fazi svog filozofskog rada na *Komentaru* Platonove *Države* tražiti, između ostalog idealnog vladara.

Nameće se istovremeno pitanje: Kako je ovaj „elitistički“ stav mogao zvučati almohadskim *talaba* i njihovim rivalima andaluzijskim advokatima islamskog prava, čije jedno od zaduženja bilo da predstalljaju narod pred vlašću u odsudnim trenucima? Averoesov dvorski status i javni ugled kadije u to vreme još su nepoljuljani: andaluzijski mislilac iza *Fasl*-a, ulazi u *Tahafut al Tahafut*, u otvorenu polemiku sa al Gazalijevim kritikama *falsafah* i mesta *faylasifah* u islamskoj zajednici.

Podsetimo da je al-Gazalijev uticaj na versko-ideološke aktere u alAndalusu od prve polovine XII veka bio izuzetan (Harris, 2012). Al Gazalijev *Tahafut al—Falasifah* , bio je već naširoko čitan diljem *Dar al-Islama*, pa tako i u al-Andalusu (Hitchcock 2012: 149).

Cilj *Tahafut al-Falasihaf* je, kako kaže al-Gazali u prologu, da pokaže „nekoherentnost teorija filozofa i nekonzistentnost njihovih metafizičkih teorija“. Filozofi po al-Gazaliju zastupaju mnoštvo neutemeljenih i neubedljivih teorija:

„Po njihovom sopstvenom mišljenju, u njihovim stanovištima nema ničeg fiksnog i konstantnog. Oni svoje sudove zasnivaju na pretpostavkama i spekulacijama, bez oslonca na pozitivnim ispitivanjima i nepotvrđene verom. Oni pokušavaju da izvuku zaključke o istini njihovih metafizičkih teorija, pozivajući se na jasnoću aritmetičkih i logičkih nauka. Taj metod ponekad prolazi kod manje bistrih ljudi. Ali, da su njihove metafizičke teorije tako ubedljive i definitivne kao što je njihovo aritmetičko znanje, onda se među sobom ne bi toliko razilazili oko metafizičkih pitanja, kao što se ne razilaze oko aritmetike.“ (Al-Ghazali, 1963: 4).

U prvom, inače najdužem poglavlju svog *Tahafuta* al-Gazali se posvećuje pobijanju teorije filozofa da je svet večan, upravo onoj o kojoj je Abu Jakub Jusuf tražiti mišljenje od Averoesa, već pri prvom viđenju, zasnovanoj na Aristotelovom učenju o kauzalnosti. Al Gazali svoju kritiku filozofa izlaže ovim rečima:

“Većina filozofa antičkih, kao i modernih slaže se da je svet večan, smatrajući da je oduvek koegzistirao sa Bogom kao Njegova posledica koja je sa njim jednovremena, kao što je posledica sa uzrokom, poput na primer svetslosti u sunca; i da je Božje prvenstvo u odnosu na svet, poput prvenstva uzroka u odnosu na posledicu – prvenstvo po esenciji i rangi ali ne i u vremenu... Filozofi su saglasni da je nezamislivo da bi nešto što ima početak u vremenu moglo da proistekne iz večnog bez postojanja nekog posrednika.“ (Ibid, 13).

Al-Gazali se u *Tahafutu* inače usredsređuje na pobijanje filozofskih argumenata *faylasifah* jer smatra da su u suprotnosti sa islamom:

„Jeretici našeg vremena čuli su za zvučna imena ljudi poput Sokrata, Hipokrita, Platona, Aristotela itd. Njih su zavarala preterivanja sledbenika tih filozofa da su drevni učenjaci posedovali vanredne intelektualne moći; da su principi koje su oni otkrili neporecivi; i da su matematičke, logičke, fizičke i metafizičke nauke koje su razvili – najdublje; da njihova briljantna pamet opravdava smeli pokušaj da Skrivene Istine otkriju deduktivnim metodama, i da su svojom inteligencijom i originalnošću opovrgli autoritet religioznih zakona, i pobili vrednost sadržaja praktične vere, verujući da su sve te stvari velika laž i trivijalnost.”

(*Al-Ghazali* 1962: 5).

Al-Gazali se u *Tahafut al-Falasifah* izričito usredsređuje na tri učenja filozofa kojima „negiraju religioznu doktrinu o početku sveta u vremenu, Božjim atributima i telesnom uskrsnuću“ (*Ibid*: 8), za koja smatra da su u „nasilnom konfliktu sa fundamentalnim principima Islama“ (*Ibidem*), te stoga kažnjiva najstrožom kaznom.

Averoes je tridesetak godina od razgovora sa halifom Abu Jakubom Jusufom o večnosti sveta, a pred polemiku sa al Gazalijem, drugačijeg ličnog i filozofskog samopouzdanja nego u mladosti. U već ranije pomenutom svedočanstvu o sudbonosnom prvom susretu sa Abu Jakub Jusufom, Averoes je izričito istakao da ga je obuzeo takav strah, da je poricao da se ikada upoznao filozofiju i sa njom učenja Aristotela. Iz tog navoda moglo bi se zaključiti da je već u vreme tog prvog susreta Averoes sa budućim almohadskim vladarem, znao da je mnjenje uticajnih verskih krugova u al-Andalusu bilo nenaklonjeno²¹¹ prema izučavanjima filozofske tradicije antičke Grčke.

U vojnopolitički rovitom vremenu rastuće sumnjičavosti sve uticajnijih islamskih teologa u pravovernost učenih ljudi al Andalusa, Averoes se ipak odlučuje da napiše *Tahafut al Tahafut*, kao odgovor na al Gazalijev *Tahafut al Falasifah*. Reklo bi se da je trenutak za taj Averoesov autorski iskorak bio više nego osetljiv, budući da je kako ističe Alfred Ajvri: „vladajuće uverenje javnog mnjenja al Andalusa bilo da je Aristotelova misao suprotna mnogim fundamentalnim principima islama“ (Ivry 1999: 121). U takvim okolnostima, Averoes odlučno u prologu svog *Tahafuta* najavljuje:

„Svrha je ove knjige da pokažemo da stupanj potvrđenosti i uverljivosti većine iskaza u (al-Gazalijevoj) knjizi *Tahafut al Falasifah* ne doseže stupanj pouzdanosti i dokaza“.

(Averroes, 1988: 1).

Averoes u tom delu smatra da je al-Gazalijev poduhvat u *Tahafut al Falasifah* „pokušaj podilaženja savremenima“ (Averroes, 1988: 27), koji „možda treba oprostiti s obzirom na vrijeme i mesto u kome je živio (*Ibid*, 28).

Prema Averoesu, filozofija je umovanje zasnovano na dokazivanju, pri čemu ključ spoznaje svega postojećeg leži u otkrivanju uzročno-posledičnih veza među stvarima i pojavama:

„Bića koja su postajuća imaju četiri uzroka-činitelja, tvar, oblik i svrhu – i to je po sebi očito. Isto tako je po sebi očito da su oni nužni za postojanje posledica, a osobito oni uzroci koji su dio posledice... Nijekati te stvari znači nijekati znanje, a iz nijekanja znanja proizilazi da nema uopće ničega što je

²¹¹ Protivnici filozofa i filozofije u al-Andalusu 70-tih godina XII veka bili su brojni među konzervativnim Malikitskim advokatima i njihovim simaptizerima, kao i u redovima sve brojnijih teologa – Ašarita. Opširnije u Averroes 1961: 16–17. 20.)

zbijski znano, već da je ono što je znano, samo puko mnijenje, da nema uopće ni dokaza niti odrijeđenja... Onaj tko smatra da nema nijednog nužnog znanja... mora zaključiti da ni taj njegov iskaz nije pouzdan.“
(Averroes, 1988: 414-5).

U zamišljenom dijalogu sa čuvenim bagdadskim spekulativnim teologom, Averoes ističe stav da Bog nije uzrok nastanka sveta, već njegov modalni transformator:

„Činitelj jest ono što neku drugu stvar izvodi iz mogućnosti u odjelovljenost i iz nepostojanja u postojanje... Filozofi su uvjereni da je uzvišeni Tvorac, odvojen od svijeta, i prema njihovu mišljenju, on... nije činitelj u značenju činitelja kakav postoji u iskustvenom svijetu, bilo da posjeduje slobodnu volju bilo da je ne posjeduje, već je on činitelj svih tih uzroka, izvoditelj svega iz stanja nepostojanja u postojanje...“
(*Ibid*, 125).

Averoes u smeloj idejnoj konfrontaciji sa al Gazalijem, a pred almohadskom i andaluzijskom publikom visokih verodostojnika ističe da je Bog (bez spominjanja da je reč o Alahu) onaj činilac koji između mogućnosti nepostojanja i postojanja sveta, bira onu vredniju:

„Bog je činitelj po znanju i iz znanja, činitelj koji bira vredniju od dviju protivnih činidbi, premda su obje moguće“ (*Ibid*, 134). Takav svet u neprekidnom postojanju, bez početka i kraja, filozofi nazivaju večnim, navodi Averoes zato „što se libe naziva vremeniti proizvod, jer je vremeniti proizvod nešto što je iz nečega postalo poslije svog nepostojanja.“
(*Ibid*, 136).

Po Averoesu, „suština sveta je u gibanju... i veza između činitelja i svijeta postoji samo utoliko što se on giba“ (Averroes, 1988: 141). Averoes stoga zamera al-Gazaliju da je pogrešno razumeo filozofski stav da je svet večan:

„Kazavši da je svijet vječan, oni nisu htjeli reći da se sastoji od stvari koje su vječne, stoga što te stvari jesu gibanje...Stoga je izričaj ' neprekidno postojanje' ispravniji od naziva 'vječnost'...“
(*Ibid*, 145).

Al-Gazalijeva vera da je svemoćna božja volja stvorila svet, i nastavila po svom nahođenju da ga oblikuje do poslednje pojedinačne stvari i pojave, nespojiva je sa stavom Averoesa da je ustrojstvo prirode utemeljeno na uzročno-posledičnim odnosima, a Bog finalni uzrok kretanja sveta. Al-Gazali i Averoes se fundamentalno razilaze u viđenju mesta Boga u poretku sveta. Ekspert islamskog prava (*shar'ia*) i zakonodavstva (*fiqh*), visoki predstavnik izvršne vlasti kalifata Almohada u al-Andalusu s kraja XII veka i vrsni poznavalac Aristotelovog učenja, Averoes je ipak oprezan da spoznaju istine prepusti samo filozofima:

„Filozofi razmatraju sve što stoji u Božjem zakonu, i ako se to može dokučiti razumskom spoznajom, onda su te dvije spoznaje jednake, i to je onda potpunija spoznaja, a ako se to ne može dokučiti razumskom spoznajom, onda se zna da je ljudski um za to nedostatan, i da to može dokučiti samo Božji zakon.“
(Averroes, 1988: 399).

Averoes, u svom *Tahafutu* istovremeno brani snagu i validnost logičkog zaključivanja:

„Poimanje nije ništa drugo doli spoznaja postojećeg po njegovim uzrocima i posledicama, i po tome se poimanje razlikuje od drugih zamjedbenih moći te onaj tko niječe uzroke, niječe i poimanje. Umjeće logike polazi od

pretpostavke da postoje uzroci i posledice, te da će spoznaja posledica biti potpuna samo po spoznaji njihovih uzroka.
(Averroes, 1988: 415).

U *Tahafut al Tahafut*, Averroes će istaći da filozofsko umovanje po Averroesu, nije ni namenjeno ni dostupno svim ljudima:

„Religije su po mišljenju filozofa obavezne, budući da vode mudrosti na način zajednički za sve. Jer filozofija vodi spoznavanju blaženstva samo neke umne ljude, kojima je Bog dozvolio nazor u najdublje istine. Ti ljudi imaju istovremeno obavezu da temeljno izuče počela vjere, i čija je zatim zadaća da se uče mudrosti, dok religija smjera poučavanju svih.“
(*Ibid*, 467).

2.5. Novi vladar, nova pravila i islamska inkvizicija

Povodom okolnosti Averroesovog filozofsko komentatorskog rada, našem istraživanju nametnulo se još jedno pitanje oko prijemčivosti andaluzijskog *mileu-a* za njegove stavove o izuzetnosti mesta i uloge filozofije i filozofa u šerijatskom društvu.

Naime : Da li je islamski kler al Andalusa Averroesov stav saznanjnoj nadmoćnosti filozofskog traganja za mudrošću, mogao doživeti kao neprihvatljivi elitizam povlašćene dvorske ličnosti ? Moglo bi u nekim daljim istraživanjima biti od interesa tema: Kako su Averroes i njegovo dvorsko i pravničko okruženje razvijali međusobne odnose koji su na kraju doveli do islamske inkvizicije protiv andaluzijskog kadije i filozofa i zabrane *falsafah*.

Dalji sled Averroesove biografije nakon iznenadne smrti halife Abu Jakub Jusufa na bojnopolju 1184. i dolaska na vlast Abu Jusuf Jakuba („al Mansura“), ukazuje da islamske uleme i almohadske *talaba* nisu sedele skrštenih ruku u 'slučaju Averroes'. Na ruku im je išla i odlučna namera halife al-Mansura da centralizuje, odnosno stavi pod svoju kontrolu versko pravničku upravu poretom. Tim povodom, Puig Montada je uverenja da odnosi Averroesa i halife al Mansura nisu bili bliski kao sa njegovim ocem Abu Jakub Jusufom (Puig Montada 1999: 193). U međuvremenu, Maribel Fijero, versko—reformski nastup halife al-Mansura predstavlja ovim rečima:

“Tokom vladavine halife al-Mansura pravnički spisi Malikita bacani su na lomaču, dok su *talaba* za njegove uprave stekli novu moć. Poznato je istovremeno da je treći halifa pokušao da uspostavi doktrinu inspirisanu direktno Kuranom i Hadis—om . Al-Mansurov je bio stav da vladaju samo Kuran i hadis sa jedne, a mač sa druge strane. ...Al -Mansur je poverio al-Dhanabi-ju stručnjaku za kuransku nauku (za *ulum al - ava'il*) nadzor nad *qadis*, i njihovim pravničkim presudama (*shura va fetwa*), očigledno vrlo važan položaj, pomoću koga je vladar nadzirao malikiitske *faqih-e*, i odobravao kriterijume primenjene na sudovima. Takvu kontrolu Malikiti nisu mogli da gledaju sa simpatijama, a kada se odigrala *mihna* protiv Averroesa, al-Dhanabi se skrivao sve dok oluja nije završila ... “
(Fierro 1999: 236—7).

Mimo unutrašnjih versko-političkih previranja u al-Andalusu, almohadski poredak se pred kraj XII veka na Iberijskom poluostrvu suočio sa obnovljenom silovitom ofanzivom hrišćanskih kraljevstva iz susedstva. Srednjovekovna arapsko-islamska svedočanstva navode da je Averroes 1195. godine pred veliku bitku kod Alarkosa (u kojoj su, kao što je već ranije istaknuto u istraživanju, al-Mansur i njegove trupe odneli ubedljivu pobedu nad vojskom Alfonsa VIII od Kastilje) vatreno zagovarao *jihad* protiv hrišćana (Puig Montada 1992: 251). Nešto pre tog borbenog pokliča, Averroes je 1194. godine napisao Komentar Platonove *Države*. Kada se posle bitke kod Alarkosa prašina slegla,

andaluzijski verodostojnici politički osokoljeni ishodom, uspeali su da Averoesa izvedu pred islamski „inkvizicioni“ sud (*mihna*) u Velikoj džamiji Kordobe, u kojoj je godinama službovao kao vrhovni kadija.

Za versko politički osnažene almohadske *talaba* kao i za andaluzijske *uleme* koje su vodile proces pred verskim sudom u Velikoj džamiji, Averoesov već spominjani javni poklič na *jihad*, po svemu sudeći, nije bio uverljiv dokaz islamske pravovernosti. Nakon presude kojom je Averoes proglašen krivim i proteran iz Kordobe, upravo su almohadske *talaba* dobile su zadatak da rastelale vest o drakonskom kažnjavanju slobodoumnog kadije i filozofa (Puig Montada 2011: 192). Verski poredak odneo je pobedu nad slobodoumnim misliocem.

Naše je uverenje da je Averoes postao žrtva spleta političkih okolnosti izazvanih ustoličenjem novog almohadskog vladara spremnog da centralizuje versku upravu poretka i ojača uticaj promotera almohadske dogme, i to u napetom periodu rasta ostrašćenosti iberislamske sredine na udaru 'nevernika' sa severa poluostrva.

Na kraju ovog poglavlja, pitanje o okolnostima pod kojima je Averoes izučavao antičku i helenističku filozofiju, nadasve Aristotelova učenja moglo bi se obuhvati još jednu temu. Naime: Sa kakvim je ličnim i filozofskim motivom Averoes u kritičnoj fazi političke istorije iberislamske države pristupio promišljanju o idealnoj državi i njenom poželjnom čelniku, sve uz autorsku kritiku poretka svoje epohe.

U sledećem poglavlju istraživanja istaknućemo detaljnije da je Averoes u *Komentaru* Platonove *Države* delio uverenje osnivača Akademije, da se sudbine ljudi ne mogu zamisliti mimo političke zajednice kojoj čovek po prirodi stvari pripada (Averroes 1974: 32). Osnovna „jedinica“ ovakve zajednice prema Platonu i Aristotelu, a sa njima i Averoesu jeste, na antičkom filozofskom horizontu *polis*, dok je kod andaluzijskog mislioca to „grad država“ (*al medinetun*) izvan koga, prema ovim stanovištima, nema smislenog životnog opstanka:

„Budući da svaki čovek postoji samo da bi mogao živeti kao akter u gradu, kako bi preduzeo neku radnju u njemu, sa izostanom njegove korisnosti, smrt mu je bolja od života“
(Averroes 1974: 32).

Averoesu su rodna Kordoba, kao i almohadski poredak kome je služio decenijama, 1197. godine okrenuli leđa. Averoes je čini se učinio paradoksalni politički izbor: izdanak ugledne pravničke familije prihvatio je službu u režimu koji nije nikada bio popularan u njegovom rodnom al-Andalusu. Moglo bi ličiti na misteriju, zašto se Averoes *polymathis* uopšte pridružio čelnicima dinastije Almohada?

Naše istraživanje tim povodom ukazuje na zanimljivu procenu Maribel Fijero, da su se poneki Andaluzani, među njima Ibn Rušd, kao i Ibn Tufajl mogli okrenuti almohadskom *tawhid*-u iz razloga ovozemaljske nelagode haotičnim poretkom u al-Andalusu svog vremena, dogmatskog uverenja ali i zbog zamišljene društvene probitačnosti (Fierro 2020: 12). Pridruživanje novonametnom poretku berberskih osvajača u vreme političkog haosa al-Andalusu prema Fijero, podsticali su: „strah, prilagođavanje novom kontekstu, ubeđenje, procena da bi nekima od andaluzijskih pristalica vladavina Almohada mogla otvoriti mogućnost da štogod promene u društvu u kome su živeli“ (*Ibid* : 13). Prema Fijero, takav trend konverzije ka almohadskoj islamskoj doktrini bio je uvrežen među Andaluzanima koji su sebe doživljavali kao 'strance' (*ghuraba*) (Ibidem). Napominjemo da je taj trend inače izraženo u književnoj literaturi tog podneblja i epohe (Božović, 2018: 245-271).

Naše je uverenje da je Averoes tokom karijere kadije i filozofa mogao steći osećaj *ghuraba* u al-Andalusu. Zašto je Averoes onda izabrao da neimenovanom vlastelinu predstavi „u najkraćem mogućem obliku“ (Averroes 1974:148) Platonovo učenje u *Državi* i to u „nevoljnim

vremenima“ (*Ibidem*)? Naše je uverenje da Averoesov *Komentar Platonove Države* mogao biti njegova konačna politička poruka *milieu*-u, sa kojim se nikada nije razumeo do kraja.

Treće poglavlje

3. Averoes u Platonovoj *Državi* bez glavnih junaka

3.1. Prevod, original i beline

Neizvesno je da li bi Platon prepoznao svoju *Državu* iz Averoesovog komentara čuvenog dela osnivača Akademije, nastalog XV veka kasnije od originala, na drugom kraju Sredozemlja, u islamskom al Andalusu. Prvi prevodi Averoesovog *Komentara Platonove Države*, nastali početkom XIV veka na hibru jeziku na jugu Francuske, u „određenom krugu jevrejske buržoazije“ (Urvoy, 1999: 122), najpre predstavljaju delo koje ne ukazuje da je reč o antičkom filozofskom dijalogu, već se prezentuje kao da je reč o tekstu u proznoj formi.

U međuvremenu, kako je Averoesov *Komentar Platonove Države* u (danas izgubljenom) arapskom originalu dospelo u varoš Uzes nadomak Avinjona, a da nije privukao pažnju velikih prevodilačkih škola koje su u to vreme, već decenijama delovale u Kordobi bližem Toledu, ostaje pitanje bez odgovora. Dominik Urvoy pretpostavlja da je interesovanje hibru prevodilaca za Averoesov *Komentar Platonove Države* moglo biti podstaknuto činjenicom da je andaluzijski kadija i filozof nakon presude „islamske inkvizicije“ (*mihna*) u Kordobi 1197. godine, proteran u Lucenu, gradić naseljen jevrejskim življem (*Ibid*, 123). Čini nam se mogućim da je Averoes u prtljagu koji poneo tada iz Korodobe mogao uvrstiti i *Komentar Platonove Države*, svoje jedino filozofsko političko svedočanstvo o poretku koji mu je na kraju krajeva, brutalno okrenuo leđa.

U međuvremenu, tekstualni format tog Averoesovog komentara, tek jedna je od intrigantnih odlika filozofsko političkog spisa andaluzijskog autora iza koga je *falsafah* postala zauvek zabranjena na najzapadnijem obodu srednjovekovnog *Dar al-Islama*.

Naime, od vremena provansalskih hibru prevoda²¹², generacije tumača i radoznalih čitalaca Averoesovog *Komentara Platonove Države*, suočavaju se sa delom u kome se nigde ne pominju Sokrat, Glaukon, Polemarh, Trasimah, Adeimant i Kefal. Izostanak glavnih junaka Platonove *Države*, u Averoesovom komentaru prati i odustvo bilo kakve naznake o mestu i razlozima pod kojima započinje i odvija se antički dijalog o tome „kako treba živeti?“ (Platon, 1957: 352, st. 37).

U Averoesovom komentaru *Države* jednako ostaje belina i povodom okolnosti pod kojima Sokrat sa Kefalom započinje razgovor o starosti i teškoćama trpljenja siromaštva, prijateljstvu, pravdi i nepravdi, vladaru i pravom vladaru, najsavršenijoj državi, pravičnoj i nepravičnoj duši. Drugim rečima, Averoes je birao da u svom komentaru, izostavi početne teze kojima Platon u Prvoj knjizi *Države* kroz razgovor Sokrata, Kefala i sofiste Trasimaha otvara ključnu temu dijaloga pitanjima: „Šta je sa pravičnošću? Da li se prosto može reći da je ona istina i da se sastoji u vraćanju onoga što smi primili od drugog?“ (Platon, 1957: 331c1-3, st.7).

I, ne samo to: Averoesov filozofski plan predstavljanja *Države* neimenovanom vladaru sabesedniku kroz ceo *Komentar*, podrazumevao je ispuštanje prve rasprave o postanku države radi „opstanka i života“, kao i Sokratove sumnje o tome je li to prava i zdrava država (*Ibid*, 1957: 369B-372E, st. 53-58).

²¹² Opširnije o dilemama i intervencijama jevrejskih prevodilaca Averoesovog *Komentara Platonove Države*: Melamed, 2012: 33-56.

Takav izbor u slučaju Prve knjige i tema sa početka Druge knjige Platonove *Države*, Averoes obrazlaže namerom da iz Platonovog teksta „izvuče naučne²¹³ argumente eliminisanjem dijalektičkih“ (Averoes 1974: 3). Andaluzijski kadija i filozof istovremeno neimenovanom vladaru kome se u delu obraća najavljuje da će „strogo sažeto“ (*Ibidem*) prići tematici antičkog dela. Na samom kraju *Komentara*, Averoes ponovo pominje ispuštenu Prvu knjigu i početak Druge, ocenom da je reč u tim poglavljima *Države* bilo reči o „potpuno dijalektičkim argumentima, gde nema nikakve demonstracije, sem slučajno“ (Averoes, 1974: 149).

U međuvremenu, sličan tretman zaobiđenih poglavlja *Države* u Averoesovom *Komentaru*, primetan je i u slučaju završne, Desete knjige Platonovog dela. Naime, u ovom slučaju andaluzijski kadija i filozof tek usput će vladaru prepričati razgovore Sokrata i Glaukona, o beskorisnosti Homera i njegovog pesništva za nastanak dobrog državnog uređenja (Platon, 1957: 599, st. 333), kao i o seobi duša, i sudijama koje izriču presude pravičnima i nepravičnima za 'ono posle' (*Ibid*: 614, st. 354). Hitri prelaz preko sadržaja završne Knjige *Države*, Averoes je lakonski obrazložio uverenjem da ta rasprava „nije nužna za izlaganje ove nauke“ (Averoes, 1974: 148).

Ovde bi se moglo postaviti pitanje: Šta je sudbina sadržaja Platonove *Države* između Prve i Desete knjige, u Averoesovom predstavljanju tog dela berberskom vlastodršcu? Pre našeg odgovora, podsećamo da je Platonova *Država* jedino delo osnivača Akademije koje je Averoes u formi direktnog obraćanja, predstavio sagovorniku—čelniku almohadskog poretka, i to nakon što je napustio državnu službu.

U međuvremenu, Averoesov status „režimskog intelektualca“ na vladarskom dvoru, bio je, kao što je već ranije istaknuto u istraživanju, utemeljen na realizaciji zahteva princa Abu Jakub Jusufa, da priredi Aristotela „kako bi ga ljudi razumeli“. Iz ovoga proizilazi da su Averoesovi komentari Aristotela bili dela *prilagođena* potrebama sasvim određene publike na vrhu vlasti svog podneblja i epohe. Otvoreno stoji, čini se pitanje: Koliko je Averoesov *Komentar Platonove Države* pisan u skladu sa zamišljenim političkim potrebama iste publike koja je tražila 'pojašnjenja' Aristotela?

Naime, dok bi se Averoesovim komentarima Aristotela u ovom *političkom kontekstu*, mogla pripisati pedagoška misija, neizvesno je da li je i njegov komentar *Države* mogao imati sličan zadatak? Poznavaoци Averoesovog filozofskog opusa pretpostavljaju da je on smatrao svojim

²¹³ Averoesova fizika i metafizika slede Aristotelovu uglavnom u integraciji principa bića u sublunarnoj i nadlunarnim sferama. Kordovanski mislilac razvija Aristotelovu hilemorfičnu perspektivu, postavljajući prvu materiju koja, kroz svoju povezanost s početnom bezobličnom „materijalnom formom“ biva pojmljena kao egzistirajuća supstantivna potencijalnost. Na drugoj strani spektra bića i dela tog spektra, smatra Averoes, nalazi se prvi pokretač ili Bog, koji je pojmjen kao nematerijalna supstancija, kao potpuno aktualna i kao sam princip aktualnosti. Drugim rečima, „Averoesov Bog je tako filozofski Bog bez istorijske ili etničke identifikacije“ (Marenbon 2006: 74). Za Averoesa fizička zavisnost sveta od Boga, shvaćenog kao sam princip bivstvovanja koji olakšava kontinuiranu promenu i nastajanje u svetu, izražena je ne samo u kategorijama uma i saznanja, već i želje, pa čak i ljubavi, U pogledu onog što se zbiva u sublunarnom svetu, razumevanje procesa poimanja je za Averoes bio golemi izazov. Fundamentalno pitanje, povodom koga je više puta menjao mišljenje jeste : Da li potencijalni ljudski um, bivajući formiran i osposobljen imaginativnim i čulnim sposobnostima duše može da transcendiru ove fizičke izvore i da postane nezavisna odnosno, besmrtna supstanca? Poznavaoци Averoesovog filozofskog učenja, smatraju da je njegovo konačno stajalište bilo da je individualni um samo 'akcidentalno' u vezi sa drugim materijalnim sposobnostima duše, odnosno da 'suštastveno' pripada univerzalno nematerijalnom, 'Delatnom umu'. Drugim rečima, prema Averoesu Delatni um dela na skoro isti način na koji Bog dela u univerzumu u celini, kao aktualizujući princip za sve urođene forme, uključujući i formu ljudskog bića. Delatni um odatle aktualizuje potencijalnu i prirodnu inteligibilnost svojih objekata, kao i potencijalno znanje svih osoba koje koriste svoj duh. Filozofovo znanje, njegov 'stečeni um' može zapravo biti njegov konačni cilj, kada je upravljen ka Delatnom umu i sa njim združen. U tom preporu ka doseganju dodira sa Delatnim umom, filozof ostvaruje, prema Averoesu, najvišu ostvarivu ljudsku sreću. Opširnije : Davidson 1992: 220—355.

zadatkom da Almohadima zaokruženo predstavi Aristotelovu teorijsku i praktičnu filozofiju, te da je nakon komentara *Nikomahove Etike*²¹⁴ trebalo na red da dođe i predstavljanje praktične političke nauke Stagiranina (Marenbon 2006: 80; Puig Montada 2011: 193).

Prema ovim tumačenjima, budući da je *Politika* bila nedostupna srednjovekovnom arapskom čitalaštvu, Averoesov se okrenuo Platonovoj *Državi*, kako bi zaokružio predstavljanje celine Aristotelovih učenja. Neizvesno je da li je Averoes mogao smatrao da su Platon i Aristotel bili politički istomišljenici? Odnosno, da Platonova *Država* iznosi političko učenje kakvo je Aristotel zastupa u *Politici*?

Da nevolja bude veća za pokušaj razumevanja Averoesovog tumačenja Platonovog političkog učenja i sasvim sažetog predstavljanja *Države*, andaluzijski kadija i filozof sam nagoveštava neku vrstu mogućnost 'zamene' Aristotelove *Politike* Platonovim delom, i to ovim rečima:

„Prvi deo ove nauke (o državi) je u Aristotelovoj knjizi poznatoj kao *Nikomahova Etika*, a drugi u njegovoj knjizi poznatoj kao *Politika*, i takođe i u ovoj knjizi Platona koju nameravamo da objasnimo, budući da nam Aristotelova knjiga o upravljanju (državom) još nije dospela u ruke“ (Averroes 1974: 4).

Nisu svi tumači Averoesovog filozofskog opusa uvereni da je andaluzijski mislilac pristupio komentarisanoj Platonove *Države* isključivo usled nedostatka prevoda Aristotelove *Politike*. Tako na primer marokanski filozof Muhamad Abid alDžabiri²¹⁵ (Muhammad Abid al-Gabiri) smatra da je Averoes ciljano izabrao *Državu* kako bi imao priliku da kritikuje iberislamski pored svoje epohe.

- Prema našem uverenju, Averoesov *motiv* da islamskom vlastelinu predstavi Platonovu *Državu* mogla je pre biti njegova želja za ličnim i javnim filozofsko političkim osvrtom na aktuelni poredak, nego potreba da kompletira zbirku komentara knjiga Stagiranina. Posebno, ako se uzmu u obzir:
- Pretpostavljeno vreme nastanka *Komentara Platonove Države* (1194. godina);
- Rastući politički uticaj almohadskih i andaluzijskih verodostojnika na vladara početkom poslednje decenije XII veka, i njihova surevnjivost prema prisustvu Averoesa u najbližem okruženju ortodoksnog halife al Mansura.
- Činjenica da je Averoes desetak godina pre pisanja *Komentara Države* Almohadima isporučio zbirku naručenih 'srednjih' komentara Aristotelovih dela.

3.2. Averoes pred Aristotelom i Platonom u dve dioptrijske

U međuvremenu, savremeni tumači uočavaju upadljivu razliku između Averoesovog hermeneutičkog pristupa Aristotelu, i njegove autorske obrade Platonove *Države* (Rosenthal 1958; Lerner 1974; Butterworth 1983; Leaman 1998; Uvroy 1999; Puig Montada 2002). O kakvoj bi promeni Averoesovog komentatorskog pristupa u slučaju Platonove *Države* moglo biti reči?

Podsećamo ovde da se Averoesovo izučavanje i komentarisanje Aristotela može podeliti u dve faze: na onu mladenačku pre, i drugu nakon već ranije u istraživanju pominjanog naloga princa Abu Jakub Jusufa.

²¹⁴ Originalna verzija Averoesovog komentara *Nikomahove Etike* na arapskom jeziku sačuvana je izgubljena sem trideset kratkih paragrafa, od kojih najduži broji dva reda. Opširnije o ovom Averoesovom komentaru: Adamson&Di Giovanni 2019: 218—236.

²¹⁵ Al Džabiri je uveren da je Averoes napisao *Komentar Platonove Države* za Abu Jahju (Abu Yahya) brata almohadskog vladara al-Mansura i guvernera Kordobe, koga je halifa optužio za zaveru, i naložio njegovo smaknuće (Al-Gabiri *Ibn Rushd* p.p. 60-70). Navod prema Puig Montada 2011: 192, fn 19).

U potonjoj fazi, Averoesov komentatorski poduhvat prerastao je u delikatnu intelektualnu misiju za potrebe nesvakidašnje intelektualno radoznalih čelnika ortodoksno reformistički nastrojenog islamskog poretka Almohada. Američki anglicista i arabista Lahsen Elijazgi Ezaher (Lahcen Elyazghi Ezzaher) ističe da je Averoesova komentatorska delatnost nastala u “kontekstu jedinstvene političke agende” (Ezzaher, 2015: 51). Dominik Urvoj istim povodom takđe naglašava da je Averoesov filozofsko-komentatorski rad bio deo šireg projekta Almohada usmerenog ka upoznavanju intelektualnih dostignuća poreklom izvan matičnog islamskog poretka (Urvoy 1999: 2)²¹⁶.

U svakom slučaju, kordovanski mislilac je u političkom *milieu* novih vladara al Andalusa, ispunjavao želju princa da za Aristotelova dela sastavi *talkhis* (kasnije u Renesansni klasifikovani kao „srednji“ komentari). Averoes je poduhvatu pristupio prilježno, tako da su njegovi *talkhis* temeljniji od mladalačkih osvrtu na spise Stagiranina. Ezaher ističe da Averoesovi „srednji“ komentari bivaju „prirodno duži, i bliskiji originalnom delu ...utoliko što se u njima prepoznaje tekstualna reprodukcija Aristotelovog teksta“ (Ezzaher, 2015: 52).

Tumači ističu da Averoes u „srednjim“ komentarima svaki odeljak započinje navodom „On (Aristotel) kaže“, iza čega sledi kratki navod izlaganja Stagiranina, da bi zatim usledila parafraza i objašnjenja primarnog teksta (*Ibidem*). Andaluzijski *faylasuf* tokom izlaganja u „srednjim“ komentarima prati redosled argumenata originalnog dela, i dodatno razrađuje one delove Aristotelovog izlaganja koje smatra važnim. Takve autorsko-komentatorske sekvence Averoes otvara ličnom zamenicom „Mi“ (Lerner 1974: xv; Ezzaher 2015: 55).

Andaluzijski kadija i filozof pri tome ne zaboravlja na pobožnost čitalačke publike svojih komentara Aristotela. Naime, Averoes svaki od ovih komentara završava zahvalnicom u ime Boga, Alaha Milostivog (Ezzaher 2015: 55).

U sličnom maniru, u zagonetnoj pobožnoj poruci vladaru da istraje na tekućem inače, neimenovanom delikatnom zadatku, Averoes zaokružuje i *Komentar* Platonove *Države* sledećom formulacijom:

„Neka vam Bog pomogne u onome što trenutno preduzimate; i u Svojoj volji i Svetosti neka ukloni prepreke. Prikaz je kompletiran, i sa time je i objašnjenje kompletirano. Slava Bogu“
(*Averroes*, 1974: 149).

Moglo bi se ovde postaviti pitanje: Gde je mesto Averoesovog *Komentara* Platonove *Države* u njegovom filozofskom opusu, ako u predstavljanju toga dela prvu i poslednju Knjigu originalnog dela izostavlja iz svog osvrtu? Iz izloženog prikaza Averoesovog priređivanja „srednjih“ (*talkhis*) i „dugih“ (*sharh*, *tafsir*) komentara Aristotelovih dela, mogao bi se već stvoriti utisak da *Komentar* Platonove *Države* andaluzijskom misliocu i nije bio komentar 'kao „Aristotelovi'. U toj ravni razmišljanja, Žozep Puiž Montada navodi da Averoesov tretman Platonovog teksta pre ukazuje da je reč o „sažetom prikazu“ (*mukhtasar*) (Puig Montada 2002: 331), a ne o „srednjem“ komentaru. Odnosno, da li je Averoesov „sažeti prikaz“ *Države*, uopšte deo njegovog filozofskog „poduhvata Aristotel“ (korpusa „srednjih“ komentara Aristotelovih dela nastalih sredinom druge polovine XII veka, i „velikih komentara“) koji je završio pre nego što je pristupio jedinom komentaru Platonovih učenja?

²¹⁶ Urvoj smatra da je „Averoesov rad imao za cilj da pruži instrukcije, svakako ne one vrste dostupne masama, već usmerene prema eliti poretka“ (Urvoy 1999: 8-9).

Kao što je već navedeno u istraživanju, Averoes je prvu verziju naručenih „srednjih“ komentara Aristotelovih dela napisao između 1168-1177 (Puig Montada 2002: 357). Potonji „dugi“ (*sharh, tafsir*) komentari nose uglavnom kasnije datume od „srednjih“. U međuvremenu, savremeni tumači Averoesovog opusa, ne slažu²¹⁷ se oko toga da li su i *sharh* i *tafsir*, bili sastavni naručenog prinčevskog „projekta Aristotel“. Pitanje nije bez značaja za razumevanje Averoesovog elaboriranog pristupa Aristotelovim delima. U svakom slučaju, andaluzijski kadija i filozof u pet „dugih“ (*sharh, tafsir*) komentara zauzima komentatorsku strategiju pomnog praćenja originalnog teksta, koju Ezaher predstavlja sledećim objašnjenjem:

„Opšte uzev Averoesovi veliki komentari (*sharh* ili *tafsir*) bave se u značajnoj meri primarnim tekstom. Odnosno, Averoes ulazi u iscrpna objašnjenja primarnog teksta, obuhvatajući svaki pasus u pojedinačnim detaljima, i češće zastaje kod termina koje Aristotel koristi kako bi ih objasnio“ (Ezaher 2015: 57).

Deluje izvesno da je Averoes potonju reputaciju „Komentatora“ Aristotela stekao na temelju ove istaknute posvećenosti pažljivom izlaganju misli Stagiranina u „srednjim“ komentarima i još doslovnijem sledu originalnog teksta u „dugim“ komentarima.

Nastojeći da ponudi odgovor, naše istraživanje vraća se razmatranju mogućeg Averoesovog motiva da se pozabavi, makar i sažetim prikazom *Države*. Naime, da li je Averoesov glavni naum sa *Komentarem Države* bio da predstavi Platonovo učenje, ili možda nešto drugo? Na primer, da polazeći od Platonove *Države* kao inspiracije, iskaže svoje filozofsko političko mišljenje o iberislamskom poretku svoje epohe?

3.3. Idealna država i korumpirani kraljevi

Ova hipoteza mogla bi imati osnova, ako se uzme u obzir kompozicija Averoesovog filozofskog izlaganja u tom delu. *Komentaru* Platonove *Države*. Naime, Averoesov *Komentar* Platonove *Države* sačinjen je iz tri poglavlja nejednake dužine. U prvom, najdužem poglavlju *Komentara*, Averoes prikazuje Platonovo učenje o idealnoj državi, sažimajući izlaganja izložena od Druge do Pete Knjige *Države*.

U najkraćoj, Drugoj knjizi *Komentara* Averoes prolazi kroz sadržaj VI i VII knjige *Države* gde iznosi stav da su „kralj“, „filozof“, „Zakonodavac“ i *imam*, sinonimne odlike idealnog vladara (Averoes, 1974: 72). U Trećoj knjizi *Komentara* (gotovo jednake dužine, kao i Prva) Averoes je na domaćem političkom terenu. Naime, andaluzijski mislilac Platonovo izlaganje iz VIII i IX knjige *Države* o političkim etapama urušavanja idealne države od timokratije do tiranije, ilustruje nizom vrednosnih sudova o pojavama iz političke istorije iberislamskog poretka svog vremena kao i „onog prethodnog“ (*Ibid* : 75). Averoes pri tom nije diplomatski uzdržani posmatrač, već odlučni kritičar iberosilamskog poretka što se na primer vidi i iz njegove ocene da se u al Andalusu „korumpirani kraljevi često daju videti“ (Averoes 1974: 125)? Nameće se pitanje : na čemu se bazira ova politička smelost andaluzijskog kadije i filozofa?

Široke debate poznavalaca Averoesovih filozofsko političkih stavova, istraživača vremena nastanka *Komentara* Platonove *Države*, kao i njegovih mogućih motiva za jezgrovit i selektivni pristup temama osnivača Akademije u tom delu, prema našem uverenju, izostavljaju osvrt na *mesto* koji to delo ima u filozofskoj biografiji Averoesa. I to, s obzirom na razvoj Averoesovog ličnog i

²¹⁷ Ezzaher je mišljenja da i pet Averoesovih „velikih“ komentara predstavljaju sastavni deo prinčevskog „projekta Aristotel“(Ezzaher 2015: 1); Puiž Montada tvrdi da je velike komentare napisao „osamdesetih godina“ XII veka (Puig Montada 2002:357), dok je Ajvri uverenja da je Averoes taj kvintet komentara sastavio u poznim godinama, po svom nahodanju (Marenbon 2006: 80).

filozofskog stava prema društvenim merilima matične političke arene al Andalusa, u lomnim vremenima druge polovine XII veka na Pirinejskom poluostrvu.

Naime, kao što je već ranije istaknuto u istraživanju, Averoes se i pre susreta sa berberskim prinčom Jakub Jusufom, sredinom XII veka, privatno, iz lične radoznalosti bavio izučavanjem Aristotelovih i dela drugih antičkih i helenističkih autora. Prilikom susreta sa Jakub Jusufom, andaluzijski mislilac se ustezao da iznese svoje filozofsko mišljenje povodom dileme oko večnosti sveta, temi koja je samo na prvi pogled bila bez direktnog značaja za versko politički *mileu* al Andalusa.

Potom, Averoes se godinama, po nalogu sa almohadskog dvora, posvetio komentarisanju Aristotelovih dela. Poznatiji kao Averoesovi „srednji komentari“ (*talkhis*) Aristotelovih dela predstavili su čelnicima režima i vrlo uskom krugu versko političke elite almohadskog poretka Almohada dostupna Aristotelova filozofskih dela. Zapravo, dostupne prevode Aristotelovih učenja većinom u prevodima sa starogrčkog na starosirijski, i odatle na arapski jezik. Ne bi bilo neočekivano da je Averoes tokom dugogodišnje prodrone karijere u poretku Almohada, sticao novo samopouzdanje filozofa prilikom realizacije 'misije Aristotel'. Potom je već u poznom životnom dobu, Averoes odlučio da sastavi *Komentar Platonove Države* gde je u završnom, Trećem poglavlju vladaru otvoreno izneo svoje viđenje političke i društvene situacije unutar iberislamskog poretka tokom XI i XII veka.

Nakon početne uzdržanosti da pred najvišim predstavnikom almohadske vlasti u al Andalusu iznese svoje filozofsko mišljenje sredinom XII veka, Averoes se gotovo tri decenije kasnije samoinicijativno odredio prema iberislamskom poretku svoje epohe. Averoes je u *Komentar*u Platonove *Države*, napustio ulogu filozofa, revnosno disciplinovanog komentatora—intelektualnog posrednika između vladara poretka Almohada i Aristotela. Od *faylasuf*-a koji je pred vladarem negirao da poznaje Aristotelova učenja, do kadije i filozofa koji u bremenitim vremenima piše o dekadenciji iberislamskog poretka, Averoes je prema našem uverenju, iz zaštićenog filozofskog „geta“ na dvoru, *Komentarom* Platonove *Države* iskoračio u arenu aktuelnih verskih i političkih konfrontacija unutar svog poretka. Deluje malo verovatnim da je Averoes *Komentar* Platonove *Države* napisao kako bi bilo dostupno samo jednom čitaocu, preciznije islamskom vlastelinu kome se u tom kometararu obraća.

Gledano iz tog ugla, filozofska konstrukcija Averoesovog *Komentara* Platonove *Države* bez predstavljanja Prve i Desete Knjige originalnog dela, mogla bise činiti razumljivijom. Naime, ako je Averoes fokus pažnje vladara i potencijalno drugih čitalaca tog Komentara, želeo da usmeri ka političkoj zbilji čiji su bili savremenici, koliko je za očekivati da je istovremeno smatrao neophodnim da se doslovno drži (prevoda) teksta Platonove *Države* ? Odnosno, da najužoj publici na vrhu vlasti poretka izloženog unutrašnjim, i spoljnim vojno političkim izazovima, doslovno prenese jednu antičku filozofsku viziju idealne države i njenog poželjnog ustrojstva?

Našem istraživanju izostanak čitavih Knjiga *Države*, Platonove teorije ideja, alegorije o pećini, simbolike Gigovog prstena, pomena o negovanoj pederastiji učesnika dijaloga... iz perspektive moguće političke poruke andaluzijskog mislioca berberskom vladaru deluju razumljivije. Naime, *Komentar* Platonove *Države* u kome se u tekstu pojavljuju: tirani Persijanci, arapski vojskovođa Muavija iz VII veka, poražena berberska dinastija Almoravida, žilavi vojni protivnik vladajućih Almohada u Kordobi Ibn Ganija... obraća se sasvim određenoj publici jednog podneblja. Antički istorijski ambijent Platonove *Države* u kome svoje mesto imaju Sofokle, Temistokle, Orfej Pindar i Eshil, dok na Olimpu vlada Zevs, vladarskom krugu kome se Averoes svojim *Komentarom* obraća nije blizak, zna to i sam andaluzijski mislilac. Vidi se to iz primera u ovom komentaru. Tako, da predstavi Platonovo viđenje timokratskog poretka i timokrate, Averoes piše: „Vi možete razumeti šta Platon kaže... iz ranog slučaja vladavine među Arapima“(Averoes, 1974: 121).

3.4. *Polemos vs jihad*

Pozivajući sagovornika u *Komentaru Države* da se priseti primera iz rane istorije *Dar al Islama*, Averoes prema našem uverenju, jasno ukazuje na svoju nameru da antičko političko delo učini razumljivijim publici, u ovom slučaju aktuelnom vladaru srednjovekovnog islamskog poretka pod čijim okriljem živi i radi. Sa tim u vezi je onda i naše pitanje: Da li je Averoes u svojoj prezenatciji Platonove *Države* mogao uzimati u obzir *moguća* ideološka očekivanja svog vladara od reprezentativnog antičkog filozofsko—političkog štiva? Drugim rečima, koliko su format i pojedine sekvence *Komentara Države* iz pera andaluzijskog mislioca mogli biti uslovljeni iskazanim uvažavanjem polazišta almohadske dogme? Prema našem uverenju, nagoveštaj komentatorskog prilagođavanja očekivanjima publike, može se naslutiti na mestu gde andaluzijski mislilac u svom *Komentaru Države* polemise sa Platonom na temu: *polemos vs jihad*.

Naime, pitanje: „Koji je rat onaj „pravedni?“, tema je oko koje će se Averoes u *Komentaru* razići sa Platonom, i to pred vladarom države čija je jedna od ključnih misija bio *jihad* u Magrebu i al Andalusu. No, pođimo redom.

Platonova idealna država je inače miroljubiva (Platon 1957: 374, st. 61). Helenska država u Platonovoj viziji u *Državi*, ima domaću stajaću armiju u obličju klase čuvara koja prolazi kroz opsežnu, strogu i dugotrajnu obuku, kako bi postala „vojska koja će ići u rat“ (*polemos*) (*Ibidem*). Što se sukoba sa drugima tiče, Platonova idealna država nenaklonjena je ratovima protiv sunarodnika: „Bolje da Heleni štede jedni druge“ (Platon 1957: 469: 175). Država iz ovog opisa, ulazi u sukobe tek iz odbrambenih razloga, i kako biva, samo protiv stranaca, preciznije, protiv „varvara“ (*Ibid* : 470, st. 177). Ratovanje u toj postavci državnog poretka, ne iziskuje direktno učešće njenog čelnika, kralja lično ili vladajuće aristokratije.

Platonov vladar filozof u međuvremenu stoji na vrhu političke piramide države utemeljene na hijerarhijskoj strukturi vrednosti, i preciznoj razdeobi zaduženja između tri konstitutivne klase žitelja te zamišljene idealne zajednice. Na listi poželjnih vrlina idealnog Platonovog vladara stoga i nema ratobornosti (*Ibid*: 374-375, st. 61-2). Rešavanje vojničkih sukoba nije na listi zaduženja Platonovog vladara u *Državi*. Platonov kralj-filozof u međuvremenu, najpre stremi onome što je uvek jednako i nepromenljivo (*Ibid* : 485, st. 193) odnosno svetu Ideja. Usredsređen u tom poduhvatu ka onom najvišem, odnosno ka saznanju ideje Dobra (*Ibid*: 505, st. 218), filozof-izgledni kralj nije bez obaveza prema ostalim žiteljima zajednice (pećine) iz koje se otisnuo na uzvišeni misaoni put.

Drugim rečima, država je predstavljena kao zajednički projekat njenih staleža: „Naši zakoni ne idu za tim da jedan stalež u državi bude naročito srećan, nego da stvore blagostanje cele države. Stoga i dovode građane milom i silom u harmoniju...“ (*Ibid*, 520, st. 234). Dakle, milom ili silom, kralj filozof stoji i u službi drugih u državi. Platon tu društenu obavezu vladara idealne države predstavlja na sledeći način:

„Vas smo, pak, mi izabrali kao maticu i kraljeve u košnici da vladate i samima sobom i državom. Dobili ste bolje i savršenije obrazovanje, pa ste se na taj način osposobili da delate i tu i tamo. Zato vi morate, kad na vas dođe red, da sidete u prebivalište onih dole, da se naviknete da zajedno sa njima gledate mrak. Jer, ako se na to budete navikli, videćete hiljadu puta bolje nego oni tamo dole, i nećete znati samo ono što pojedina senka znači, nego ćete, pošto ste već videli suštinu i lepog, pravičnog i dobrog, znati i čija je to senka. I tako ćemo mi i vi budno upravljati državom, a ne u snu kao što to sada najčešće čine ljudi koji se međusobno bore zbog senke za vlast, kao da je ona neko veliko dobro. Ustvari, najbolja i najsložnija država je ona u kojoj za vlašću najmanje teže oni koji su izabrani da vladaju, a ako država ima drukčije vladaoce onda je u njoj obrnuto“
(Platon, 1957: 520, st. 233).

Državnički posao je tegoban, ali filozofi vladari moraju da se pomuče zbog dugoročnih interesa zajednice. Platon takvo uverenje u *Državi* iznosi ovim rečima:

„Kad dođe na njih red, onda treba da se pomuče i sa državničkim poslovima, i da budu vladari radi države, ne zato da bi radili nešto lepo, nego kako bi činili ono što je nužno i tako treba uvek da vaspitavaju i druge, pa kad ih ostave za sobom kao čuvare države, onda treba da se odsele na ostrva blaženih i da tamo žive“

(*Ibid*: 540: 261).

Petnaest vekova kasnije, Averoes piše *Komentar Platonove Države* za vladara berbersko islamskog poretka Almohada u Kordobi. Oba Averoesova almohadska patrona: princ- halifa Abu Jakub Jusuf (naručilac „srednjih“ Aristotelovih komentara), i njegov sin naslednik na prestolu Abu Jusuf Jakub (poznatiji kao al-Mansur „Pobedonosni“) tokom svoje vladavine lično su, i u verskom zanosu predvodili²¹⁸ brojne ratove na Iberijskom poluostrvu, kao i širom severne Afrike.

U sklopu vojničkih pohoda dvojice Almohada u al-Andalusu sa svim obeležjima²¹⁹ verskog rata *jihad*-a, Averoes nije stajao po strani. Nije neočekivano da Platonovo stanovište u *Državi* da je rat „i za države i za privatnike izvor i povod za zlo“ (*Ibid*: 374, st. 61) ne nailazi kod Averoesa na razumevanje. Prema Averoesu jedini način da se protivnici i neprijatelji privole vrlini jesu „prinuda i kažnjavanje udarcima“ (Averroes 1974: 11). Andaluzijski kadija i filozof među neprijatelje svrstava „druge nacije, one koje nisu dobre i čije ponašanje nije čovečno“ (*Ibidem*). Kordovanski *faylasuf* pri tom u *Komentar*u Platonove *Države* ne pojašnjava koje nacije smatra nečovečnim. On istovremeno upozorava da u slučaju „teških nacija nema drugog načina da ih se privoli vrlini sem prinudom kroz rat“ (*Ibid*: 12). Averoes takav stav zauzima pozivajući se na „način na koji su stvari uređene u našem božjem Zakonu²²⁰“ (*Ibidem*), čime prema našem uverenju, vladaru diskretno naznačuje svoju odanost šerijatu.

Averoes zatim polemíše sa Platonovim uverenjem da „ljudi koji su pogodni da brane državu“ (Platon 1957: 374, st. 61), moraju da „budu hrabri, kad već moraju da se bore“ (*Ibidem*). Prema andaluzijskom misliocu:

„Veština ratovanja nije zaokružena drugačije nego sa moralnom vrlinom kojom se postiže ono prikladno u odgovarajućem vremenu i meri. Neophodno je da vrlina hrabrosti nađe svoje mestu u okviru priprema za rat. Karakter vrline hrabrosti je takav da ona ne može zaokružiti svoje polje dejstvovanja, ukoliko se ne upotrebi u ratu“.

(Averroes 1974: 12).

Andaluzijski kadija i filozof čini na tom mestu još jedan korak dalje u distanciranju od Platonove *Države* pozivajući se na Aristotela posredstvom al-Farabija:

„Očigledno je da za mnoge vrline da su one samo priprema u cilju ostvarenja neke veštine, kao i da su mnoge veštine tu zbog vrlina. To je ono što Aristotel kaže povodom rata, sudeći po onom što al-Farabi prenosi²²¹“.

(*Ibidem*).

²¹⁸ Opširnije o ratovanjima Almohada : Bennison 2016: 62-117.

²¹⁹ Halife Abu Jakub Jusuf i Abu Jusuf Jakub, dvojica Averoesovih patrona, na čelu vojnih povorki koje su predvodili nosili su primerak Kurana za koji se verovalo da je pripadao Osmanu, jednom od prve četvorice Muhamedovih sledbenika koji su predvodili proislamsku državu u prvoj polovini VII veka. Opširnije: Bennison 2016: 95-97.

²²⁰ Lerner ističe da za reč „Zakon“ sa velikim slovom u prvim hibru prevodima stoji prevod *torah* (za *shari'a*) (Averroes 1974: 12. fn, 26.16).

²²¹ Averoes na ovom mestu u *Komentar*u *Države* ne precizira na koje se al-Farabijevo delo u ovom slučaju poziva, odnosno da li je reč o pozivanju na *Nikomahovu Etiku* 1094a. Primedba autora Disertacije.

Moglo bi uslediti pitanje: Zašto se Averoses na ovom mestu u *Komentaru Države*, pored Platonovog stanovišta, poziva na „Zakon“ (*Shar'ia*) kao i na Aristotela (posredstvom al Farabija)? Podsetimo da andaluzijski mislilac tri poimanja rata iznosi pred publikom, u ovom slučaju vladaru poretka koji je *jihad* ne samo smatrao „jednom od svojih misija“ (Bennison 2016: strana), već i sa obavezom da takav rat čelnici države predvode lično.

Averoesova namera da vladaru predoči, Platonovo učenje o idealnoj državi koja vodi samo odbrambene ratove, moglo je ratnički nastrojenom almohadskom vladaru delovati kao prezentacija vizije poretka lišenog ključne odlike uspešne države. Naše je uverenje da je Averoes iskazao filozofsku smelost, kada je almohadskom vladaru u jeku priprema za odsudnu bitku kod Alarkosa, u *Komentaru Platonove Države* predstavio svoju viziju idealnog čelnika države koji nije vojni jurišnik.

3.5. Kralj filozof nije ratoboran

Naime, u Drugom poglavlju *Komentara Platonove Države* andaluzijski mislilac, sledeći Platona, ističe da idealna država jedino može nastatati „ako je moguće, a možda se i dogodi“ (Averroes, 1974: 71) da kralj bude filozof. Averoes potom izlaže svoje uverenje da su „filozof“, „kralj“, „Zakonodavac“ i *imam* sinonimne odlike čelnika idealne države (*Ibid*: 72). Kordovanski mislilac kralja označava kao „onog koji vlada gradovima“ (*Ibidem*). Naše istraživanje ovde skreće pažnju da Averoes piše o „gradovima“ a ne o „gradu“. Naša je pretpostavka da Averoes pominjanjem „vladavine gradovima“ vladaru najavljuje da razmišlja o poretku koji nadilazi profil političke zajednice u žiži postavke Platonove *Države*. Da je politički *mileu* kojim bi vladao Averoesov idealni vladar sa kvartetom spomenutih odlika, blizak arapsko-islamskom svetu, svedoči njegov opis kvalifikacija „Zakonodavca“ i *imam*-a.

U pojašnjenju svog shvatanja pozicije *imam*-a na čelu idealne vlasti, andaluzijski mislilac podseća na leksikološko značenje te reči u arapskom jeziku. Odnosno da *imam* označava : „ onog koga slede u njeogovim delima“ (*Ibidem*). Korodovanski mislilac istovremeno je škrt u preciziranju *zadataka* koji bi filozof u svojstvu suverena mogao obavljati vrhu vrle države. Averoes zagonetno vladaru poručuje: „Onaj koga slede u njegovim delima s obzirom da je filozof, *Imam* je u apsolutnom smislu“ (*Ibid*).

Moglo bi se reći da je u Averoesovoj postavci kvarteta sinonimnih odlika filozof osigurao poziciju na vrhu idealne vlasti. Sa druge strane, andaluzijski mislilac skreće vladaru pažnju da „građani danas nemaju nikakve koristi od filozofa, onih koji su zaista mudri“ (*Ibid*: 76).

Drugim rečima, Averoes sa jedne strane smatra da je biti filozof, jedna od odlika poželjnog vladara, a sa druge upozorava da poredak u kome žive vladar i on, filozofe nipodaštava i to na svoju štetu. Prema našem uverenju, andaluzijski kadija i filozof bio je smeo petnaestak godina ranije, kada je u *Odlučnoj raspravi o harmoniji filozofije i religije* isticao da islamski zakon (*shari'a*) čini filozofiju „nužnom ili makar preporučenom misaonom delatnošću“ (Averroes 1961: 44). Drugim rečima, ukoliko aktuelni iberislamski poredak ne uvažava filozofe i filozofiju, čini prekršaj i u odnosu na šarijat.

Averoes argument izgleda približno ovako:

- A) Ako filozofija nije ništa drugo do promišljanje o postojećim bićima, ta refleksija što je savršenija, to više ukazuje na Boga.
- B) Istovremeno, islamski zakon (*shari'a*) traži od ljudi da promišljaju o svetu i univerzumu, i na taj način poznaju Boga.

C) Pošto je zahtev islamskog zakona takav, filozofija jeste obavezna ili makar preporučena delatnost.

U međuvremenu, Averoes je živeo i delao u duboko raslojenom okruženju andaluzijske i almohadske verske elite, obe namerne da ostvare presudan uticaj kako na dvoru, i unutar iberislamske zajednice tako i nad društvenim životom multikulturnog i multinacionalnog življa al Andalusa te epohe. Rizikujući gnev islamske verske zajednice svog podneblja, andaluzijski *faylasuf* je svoje viđenje društvene stratifikacije islamske zajednice, predstavio sledećim rečima:

“Prirode ljudi su na različitom nivou, kada je reč o prosvetljenju. Jedni do prosvetljenja dolaze demonstracijom. Drugi do njega stižu dijalektičkim argumentima, budući da njihova priroda ne sadrži veće sposobnosti. Dok treći do prosvetljenja stižu retoričkim argumentima, i oni su čvrsto ubeđeni u svoje retoričke zaključke, baš kao i demonstrativni čovek u svoje demonstrativne zaključke.“

(Averroes 1962: 49).

Moglo bi se zaključiti da prema Averoesu, između filozofa i druge dve klase ljudi koje čine aktere islamskog verskog poretka, postoji nepremostivi intelektualni i versko spoznajni jaz. Andaluzijski *faylasuf* vide se, smatra da su najšire mase sposobne da proniknu samo doslovna tumačenja svetih spisa i razumeju samo retoričke i dijalektičke argumente kojima ih manipulativno ubeđuju spekulativni teolozi (*mutakallimun*). Prema Averoesu, filozofska elita, sposobna da u njegovoj govoj viziji iznedri idealnog vladara, „demonstrativnim silogizmima stremi nepobitnim istinama“ (Ibid: 47). Istovremeno kordovanski mislilac je već ranije u *Fasl*-u upozorio filozofe da o svojim tumačenjima svetih knjiga, i svojim nastojanjima da se posvete vaskolikom saznanju podložnom strogim silogističkim proveravanjima, ni ne treba da obaveste druge dve klase ljudi (Averroes 1962: 65).

Otuda i naša dilema: Kako bi se Averoesova filozofska elita mogla politički i društveno umrežiti sa drugim žiteljima zajedničke države? Istovremeno, kako bi tako zamišljen izdvojeni filozofski kružok ostvarivao suživot u državi koju bi jedan od njih od članova tog zatvorenog kruga, trebalo da predvodi?

U svojim odgovorima o mestu filozofa i filozofije u državi, andaluzijski kadija i *faylasuf* je prema našem uverenju, politički koilko oprezan, toliko i nedorečen. Naime, Averoes je svestan aktuelnog društvenog i verskog okruženja u kome živi i dela. Prema njegovom uverenju: „filozofi veruju da su religiozni zakoni nužne političke veštine“ (*Ibidem*), a među tim zakonima verovanje u ‘ono posle’, jeste „dogma koja se ne sme poricati“ (Averroes 1954: 360). Ukratko, Averoes smatra da su religije „obavezne“ (*Ibidem*), budući da vode mudrosti na način univerzalan za sve ljude, dok filozofija vodi „samo izvestan broj inteligentnih ljudi poznavanju sreće (*sa'ada*)“. Averoes će laskajući teozozima na kraju *Tahafuta* još istaći da filozofi „ne treba da preziru doktrine na kojima su odrasli“ (Averroes 1954: 360) već da razumeju njihov „univerzalni karakter“ (*Ibidem*).

Mogao bi se steći utisak da Averoes očekuje od filozofa da javno odneguju uvažavanje vladajuće dogme, dok istovremeno svoja saznanja dosegnuća strogo zadržavaju za sebi slične. Andaluzijski kadija i filozof uz nalaganje smernog poštovanja dogme, ne nagoveštava kakav bi mogao biti obostrano održivi društveni odnos *faylasifah* i verodostojnika? Na isti način Averoes je u *Komentar*u Platonove *Države* nedorečen oko toga gde je mesto idealnog vladara u slučaju eventualnog rata? Platon Averoesu tim povodom, reklo bi se, nije mogao biti inspiracija.

Naime, Platonov kralj filozof vladar idealne države, nije vojskovođa: taj posao obavljaće najbolji među čuvarima države. Averoesov idealni vladar jeste istovremeno “filozof”, “kralj”, “Zakonodavac” i *imam*, koji treba da poseduje deset odlika, među kojima je specifično shvaćena

hrabrost tek na osmom mestu. Andaluzijski *faylasuf* u *Komentaru* Platonove *Države* precizno navodi svoju listu “prirodnih odlika ovih šefova” (Averroes, 1974: 73).

3.6. Suveren, hrabrost i logički dvoboj

Izlaganje o kvalitetima vladara Averoes započinje isticanjem da reč “kralj” označava onog ko upravlja gradom (državom) i da će “veština kojom kontroliše upravljanje državom biti zaokružena, jedino ako on u sebi objedini sve neophodne vrline” (*Ibidem*).

U izlaganju “prirodnih kvaliteta” suverena, Averoes smatra najvažnijom njegovu sklonost ka proučavanju teorijskih nauka. Prema Averoesu, vladar će taj kvalitet pokazati svojim umećem da prepozna “ono suštinsko i razluči ga od onog slučajnog” (*Ibidem*). Pozivajući se na Platona, koga ne spominje imenom, već kroz zamenicu trećeg lica jednine, Averoes smatra da je sledeći bitni kvalitet vladara da bude “pozoran i da nikako ne bude zaboravan” (*Ibidem*), jer kako kaže, bez tih kvaliteta ili odlika vladar neće biti u stanju ništa da uoči, niti da zapamti, te će pre ili kasnije napustiti izučavanja.

Treća najvažnija odlika vladara vrle države prema Averoesu jeste da “voli da uči i da izabere da se toj ljubavi prema vaskolikom znanju i posveti” (*Ibidem*). Ibn Rušd veruje da onaj ko nešto mnogo želi, želeće to u njegovoj potpunosti i u svim oblicima. U viziji andaluzijskog kadije i filozofa, suveren će se na taj način odnositi prema učenju i znanju.

U Averoesovoj hijerarhiji presudnih prirodnih odlika suverena četvrta po važnosti jeste njegova “istinoljubivost, odnosno nesklonost prema neistini i laži” (*Ibid*: 74). Prezir prema čulnim željama i prohtevima, peta je odlika Averoesovog vrlog vladara. “Kada se neko svom silinom čulne želje usredsredi na nešto, zapostavlja sve drugo, što ne može biti slučaj sa vladarom, budući da je on u celosti svoje duše, i od rane mladosti nadasve okrenut znanju i učenju” (*Ibidem*). Averoesov vladar kao i Platonov, ne sme voleti novac: “Ljubav prema novcu je vrsta žudnje koja može obuzeti čoveka ali to ne sme biti slučaj sa vladarem” (*Ibidem*). Andaluzijski mislilac uveren je takođe da idealni vladar mora biti “širokih pogleda”. Jer kako kaže: “Onaj ko teži saznanju celine i svih stvari koje jesu, i ko ne želi da njegovo znanje o stvarima bude ograničeno bilo čime što je neprovereno, stvarno mora biti širokih pogleda” (*Ibid*: 75).

Na rang listi poželjnih prirodnih odlika čelnika Averoesove idealne države, zatim sledi hrabrost koja se prema andaluzijskom autoru ogleda na nivou logičkog dvoboja. Averoes poželjnu hrabrost vladara opisuje sledećim rečima: „ “Ko nema hrabrosti u sebi, neće biti u stanju da prezre nerazložne argumente na kojima je podizan, posebno ako je odrastao u našim državama” (*Ibidem*), navodi Averoes.

Andaluzijski autor i ovde je čini se u procepu kako da se odredi prema veri i bogoslovima. Sa jedne strane, Averoes je u *Tahafutu* filozofima (dakle i potencijalnim vladarima) preporučivao, kao što je već napomenuto, da „ne treba da preziru doktrine na kojima su odrasli“. U poznijem, *Komentaru* Platonove *Države* Averoes smatra da filozof vladar mora imati hrabrost da prezre ’nerazložne argumente na kojima je podizan’. Naše je uverenje da je Averoes ovim kasnijim, određenjem intelektualne hrabrosti zamišljenog idealnog vladara prema verskim dogmatičarima u *Komentaru* *Države* otvorio polemički prostor za konfrontaciju sa islamskim zvaničnicima svoje epohe.

U međuvremenu, deveta ključna odlika Averoesovog idealnog suverena jeste doslednost u sledu sopstvenih uverenja. Vladar “mora slediti svoja uverenja o onome što je dobro i lepo, kao što su pravičnost i druge vrline” (*Ibidem*). Averoes istovremeno smatra da suveren mora biti elokventan, ali za taj zahtev Ibn Rušd nema pokriće u Platonovoj *Državi*. Prema uverenju andaluzijskog autora, od ranije verziranog u javne polemike: “Vladar mora biti u stanju da izrazi ono o čemu razmišlja i prepozna valjane argumente u zaključivanju” (*Ibid*: 76). Našem istraživanju ovde se nametnulo

pitanje: Kome Averoesov filozof kralj izražava “ono o čemu razmišlja”: masama sa kojima bi u državi morao da ostvari suživot, po svemu sudeći, ne.

U međuvremenu, nakon što je zaključio listu prirodnih odlika suverena, Averoes ističe da su ličnosti koje bi mogle da zadovolje navedeni opis “prilično retke” (*Ibid: 77*). Averoes se pri tom vjeka svom vladaru-sabesedniku. Naime, andaluzijski kadija i filozof ističe da i kada se pojave, takve celovite ličnosti, mogući budući filozofi kraljevi, često nailaze na brutalan otpor zajednice koje bi u idealnom slučaju trebalo da predvode: „Zato naši gradovi i ne mogu da cvetaju” (*Ibid: 89*).

Prema našem uverenju, Averoesovom skiciranom vladaru i zajednici kojom bi trebalo da vlada, bila bi čini se, neophodna u najmanju ruku, hrabrost za međusobno suočavanje, suživot i uređenje prikladnih međusobnih odnosa u miru a za očekivanje je, i u ratu. Pomenuli bismo tim povodom ovde vojno-politički *mileu* u kome Averoes piše *Komentar* Platonove *Države*, to stoga što i on sam ističe da delo nastaje u nevoljnim vremenima.

Zato je našem istraživanju delovalo nedosledno da unutar Averoesove liste prirodnih odlika poželjnog vladara, “hrabrost” koju čelnik države treba da poseduje, ne podrazumeva i vojničku ratobornost. Istovremeno, Averoes smatra, kao što je već istaknuto u istraživanju, da državi nema spasa, ukoliko njom ne zavladaju filozofi. No, teško da je Averoes, žustri zagovornik *jihad*-a pred bitku kod Alarkosa 1195. godine mogao smatrati da je iberioislamski poredak suočen samo sa unutrašnjim neprijateljima koji filozofima podrivaju zasluženno mesto u poretku. Faktor ‘spoljnog neprijatelja’ ne figurira u Averoesovoj postavci idealnog vladara idealne države u njegovom *Komentar*u Platonove *Države*.

Navodimo ovde još jednu dilemu našeg istraživanja oko eventualnog profila državničke angažovanosti Averoesovog zamišljenog idealnog vladara. Naime: kako bi Averoesov filozof trajno usredsređen ka sazajnom združivanju sa Delatnim umom, na putu postizanja najviše moguće ljudske sreće (*sa’ada*) u tom poduhvatu, mogao naći *motiv* da se uključi u politički život zajednice koju bi trebalo da predvodi u miru a možda i u ratu? Kao na primer Averoesov vladar sabesednik u *jihad* protiv hrišćanskih protivnika na granicama al Andalusa svoje epohe? Sa druge strane, kako bi neuka svetina o kojoj Averoes piše bez mnogo poštovanja, mogla prihvatiti autoritet ovako predstavljenog suverena filozofa? Uopšte uzev format državničke uloge filozofa, i vladarev neminovni odnos prema podanicima poretka u Averoesovoj prezentacije vrha vlasti idealne države, prema našem uverenju su nedorečeni i nedosledno izloženi, ako se uzmu u obzir pomenuti navodi u *Tahafut al Tahafut*-u i *Komentar*u *Države*.

Reklo bi se da Platonov idealni vladar koga Averoes pominje u komentaru *Države*, i idealni vladar koga andaluzijski kadija i filozof predstavlja almohadskom sabesedniku, stoje u nepomirljivo različitom odnosu prema zajednici koju bi trebalo da predvode.

Platonov filozof kralj usredsređen je iz najdublje lične potrebe na sticanje najvišeg čoveku dostupnog znanja, što ga promovise u jedinog pogodnog lidera poretka i sa predvodnika i dva preostala staleža u državi. Kralj filozof u Platonovoj viziji ima odgovornost da povede poredak i sve njegove aktere u smeru njima odgovarajućih znanja i zadataka, radi pojedinačnog ostvarenja najviše dostupne sreće (*eudaimonia*). Legitimnost vladavine Platonovog filozofa kralja utemeljena je sa jedne strane na njegovom stremljenju ka poznavanju sveta Ideja i najsavršenije ideje Dobra.

Sa druge, Platonov idealni vladar je konstitutivni i najvrlji činilac države u kojoj se rađa, obrazuje i dela. Upravo stoga njegov legitimitet postavljen je kao nesumnjiv, odnosno njegova reč u viziji osnivača Akademije, biva odlučujućom. Platonov filozof kralj politički je stub idealnog poretka koji se ravna prema čoveku najviših sazajnih dometa, postavljenih kao temelj održivosti (zamišljene) savršene države.

Averoesov idealni vladar filozof, ne bi trebalo da bude sklon da svoja filozofska stremljenja podeli sa masama kojima bi prema zamisli andaluzijskog kadije i filozofa u *Komentaru* Platonove *Države* trebalo da vlada. I to zbog unapred postavljenog nepremostivog intelektualnog i vnersko-spoznajnog jaza. Averoesov „filozof, kralj, Zakonodavac i imam“ žudi za trajnim dosezanjem najvišeg saznanja do spoja (*idztihad..*) sa Delatnim umom, pošto upravo taj dodir, predstavlja najvišu ostvarivu ljudsku sreću (*sa'ada*). Kada i dosegne tako predstavljenu intelektualnu sreću, koju i ne prijavljuje podanicima, šta bi mogao biti motiv Averoesovog kralja—Zakonodavca—*faylasufa* i *imama* da poželi vlast nad islamskim poretkom?

Prema našem uverenju, Averoesovo shvatanje uloge filozofa i filozofije u idealnoj državi izloženo u *Komentaru* Platonove *Države* ostaje na nivou skice zamišljenog ideala vrha vlasti poretka čije ustrojstvo nije uobličeno. Kao takvo, ono je pre ponuđeni *signal* za preispitivanje tekućih društvenih i političkih anomalija Averoesove epohe, nego eventualni podsticaj vladaru sabesedniku za reformu aktuelnog poretka.

U sledećem poglavlju, predstavimo Averoesovu ocenu političke zbilje al Andalusa u XI i XII veka, odmerenu standardom Platonove *Države*.

Četvrto poglavlje

4. Timokratija i tiranija: Damask i Kordoba

4.1. Žene 'kao biljke' i timokrata bez muzike

Visoki andaluzijski zvaničnik režima Almohada, protégé dvojice berberskih vladara, kadija i filozof, Averoes društvenu i političku zbilju svog podneblja i epohe u *Komentaru* Platonove *Države*, predstavlja sumornom.

Poredak je to, beleži Averoes, u kome: žene žive „kao biljke“ – iako bi, pojedine među njima, mogle biti filozofi, pa samim tim i vladari (Averoes 1974: 59); gradovi državnice ne traže oslonac u filozofima i njihovoj mudrosti (*Ibid* 75); islamski bogoslovi „sofisterijama“ svesno obmanjuju lakoverni narod dijalektičkim tumačenjima verskih zakona i osvajaju vlast (*Ibid*: 82); moćni tiranišu i pljačkaju uboge do iznemoglosti (*Ibid*: 112.); dok novac u obliku „dinara i dirhama“ (*Ibid*: 122) dobija nezasluženi značaj u međuljudskim odnosima (*Ibidem*).

Nadnet nad takvim društvenim sunovratom, Averoes u Trećem poglavlju *Komentara Države* pred vlastelina kome se kontinuirano obraća (*Ibid* :107;109;121;133;144;148) , iznosi svoje filozofske procene o lokalnoj političkoj situaciji. Prema andaluzijskom misliocu : „ Većina ovih gradova koji danas postoje su demokratski“ (*Ibid* : 111), dok tamo, istovremeno ni „ tirani“ (*Ibid* : 135) ne manjkaju.

Nameće se pitanje : Zašto Averoes u „jezgrovitom“ (*Ibid*: 3) prikazu Platonovog političkog učenja u *Državi*, izlaže svoj filozofsko politički osvrt na iberislamski poredak svog vremena?

Iz navedenih osvrta, najpre bi se moglo zaključiti da Averoes nije bio mislilac ravnodušan prema društvenim i političkim prilikama poretka čiji je bio savremenik, i visoki zvaničnik. Andaluzijski kadija i filozof bio je decenijama u direktnom dodiru sa almohadskim vladarima, dvorskom elitom i državnom administracijom. Sa pozicije ključnog administratora islamskog prava u al Andalusu, on je istovremeno bio u jedinstvenoj prilici da bude u neposrednom dodiru sa svakodnevicom podanika *halifata* „u gradovima našeg vremena“ (*Ibid* :115). Sa iskustvom islamskog sudije, i temeljnim poznavanjem Aristotelovih učenja, Averoes je očigledno imao filozofsku potrebu da odmeri aktuelne društvene i političke pojave u islamskim gradovima svog podneblja i epohe. Za taj poduhvat Averoes je za oslonac izabrao Platonove standarde transformacija antičkog izložene u *Državi*.

Kontekstualnim pristupom filozofskog promišljanju o državi i njenim čelnicima, Averoes se izdvojio u galeriji *faylasifah* koju je otvorio al Farabi, osnivač i najpoznatiji predstavnik političke filozofije među *faylasifah* (Mahdi, 2010: 1). Američki orijentalista Mikael Brouwers (Michaelle Browsers) razliku autorskih osvrta al Farabija i Averoesa prema konkretnoj političkoj areni u kojoj su živeli, tokom svojih promišljanja o državi i vladarima, ističe sledećim zapažanjem:

„Dok Farabi nikada ne navodi nijednu specifičnu državu u svojim diskusijama o demokratiji, Ibn Rušd potkrepljuje razumevanje promena režima, referencama iz svog vremena“

(Browsers 2009: 32).

Prema našem uverenju, Averoes je u izražavanju svog filozofskog mišljenja o odlikama aktuelnog islamskog poretka, otišao još jedan korak dalje od *tekstualnih prezentacija projekcija*

idealnog poretka svojih prethodnika u svetu *faylasifah*. Naime, andaluzijski kadija i filozof je u Trećem poglavlju *Komentara* Platonove *Države* svoje ocene o urušavanju iberislamskog poretka u XI i XII veku, *predočio* nosiocu vlasti ortodoksnih berberskih osvajača al Andalusa. I to, u burnoj epohi unutrašnjih previranja, i spoljnih vojnopoličkih pritisaka²²² na islamske države zapadnog Sredozemlja.

Naše istraživanje ovde ukazuje na još jedan aspekt Averoesove intelektualne odvažnosti u prikazu lokalnih političkih previranja Platonovom terminologijom i klasifikacijom tipova vladavine iz *Države*. Naime, Averoes je prezentacijom filozofskog mišljenja o islamskom poretku „u ovim našim gradovima“ (*Ibid*: 112), iskazao smelost da pred vladarem *izabere* i *zastupa* stanovište zasnovano na jednom „tuđinskom“ političkom sistemu vrednosti.

Moglo bi se postaviti pitanje: Sa kojih je stanovišta Averoes mogao zasnivati kritiku aktuelnog islamskog poretka? Kordovanski autor je prema našem uverenju almohadskom vladaru mogao da prikaže društvene i političke anomalije poretka sa dogmatskog stanovišta uticajnih andaluzijskih islamskih pravnika (*fuqaha*), ili iz intelektualne vizure malobrojnih i tamo društveno nepopularnih *faylasifah*. Kao što je već ranije istaknuto u istraživanju, Averoes je porodičnim poreklom, obrazovanjem i službom, pripadao elitnom krugu andaluzijskih *fuqaha*, dok je već od mladosti bio posvećen izučavanju *falsafah*.

Andaluzijski mislilac širokih intelektualnih interesovanja i uticajni dvorjanin dinastije Almohada, Averoes je odlukom da se u *Komentar*u Platonove *Države* izjasni o društvenim i političkim pojavama lokalnog poretka, morao unapred da izabere stranu: *fuqaha* ili *faylasifah*? Iz biografije andaluzijskog mislioca, već je poznato da je upravo izbor idejno političkog stanovišta u slučaju ovog *Komentara*, možda bio sudbonosan po Averoesa.

Jer, srednjovekovni *fuqaha* (pa tako i njihov andaluzijski krug), i *faylasifah* su poreklo države i njenih zakona, kao i profil poželjnog i aktuelnog vladara - teme o kojima će se Averoes izjasniti u *Komentar*u Platonove *Države* posmatrali sa oprečnih idejnih polazišta. *Fuqaha* sa stanovišta bogomdanog poretka, a *faylasifah* (sa izuzetkom Ibn Badže i Ibn Tufejla) polazeći od Aristotelovog određenja čoveka kao „državotvornog bića“ (Aristotel, 1960: 1253a, st5; Averoes 1974: 5).

Andaluzijski mislilac povodom izbora stajališta u slučaju razmatranja urušavanja države i dekadencije lokalnih islamskih vladara, nije imao dilemu. Naime, Averoes u Trećem poglavlju *Komentara* Platonove *Države* previranja teokratskog poretka ne razmatra postulatima sunitske teorije *hilafeta*, niti almohadskog mahdizma, niti ističe religioznu pripadnost vladara, dok se na izreke proroka Muhameda poziva samo jednom (Averoes 1974: 46). Drugim rečima, andaluzijski mislilac osvrtno na političku zbilju svog vremena nije zasnivao na islamskim učenjima o pravovaljanom ustrojstvu šerijatske države ili almohadskog učenja o idealnom *imamu*.

Averoes je u antičkim, pre svega Platonovim političkim standardima tražio i pronalazio idejni oslonac za evaluaciju islamskog poretka u u lomnim vremenima frontalnih sukoba muslimana i hrićana u mediteranskom trouglu između Keruana, Sicilije i Gibraltara.

Andaluzijski *faylasuf* je naime Platonovu klasifikaciju tipova vladavine vrednosno silaznim sledom od vrle države preko timokratije, oligarhije i demokratije u tiraniju, prihvatio kao primenjivu

²²² Tokom XI i XII veka, dramatični događaji uzdrмали su muslimanske *politeia* na Siciliji, i u al -Andalus - dve pogranične države *Dar al-Islama*, kao i u Magrebu. Tokom invazije Normana, muslimanska Sicilija prestala je da postoji kao jedinstvena politička celina, fragmentirana pod okolnostima sličnim onima koji su otprilike u isto doba, uzrokovali pad andaluzijskih Umajada. Kao i u al -Andalusu, centralizovana vladavina na muslimanskoj Siciliji prestala je da postoji nakon bratoubilačkih ratova među muslimanima na tom ostrvu (*fitna*). Opširnije: Carpentieri&Symes 2020: 1—10).

formulu za filozofsko političku dijagnostiku preobražaja islamskih država na krajnjem jugozapadu *Dar al Islama* svog vremena.

Moglo bi se postaviti pitanje: Sa kojim filozofskim uverenjem se Averoes poziva na Platona kada govori o demokratiji kao pojavi unutar svog matičnog islamskog poretka? Ili kada kritikuje tamošnje uticajne islamske bogoslove (*mutakallimun*)? Averoes u *Komentaru* Platonove *Države* otvoreno razastire svoj kritički stav prema delanju islamskih verodostojnika koji prema njegovom uverenju običnim vernicima šire „izmišljene i prizemne priče“ (Averroes, 1974: 20). Andaluzijski mislilac tako prepoznaje “sofističke stavove” (*Ibidem*) u propovedima muslimanskih bogoslova (*mutakallimun*) koji su, prema njegovom uverenju, andaluzijskim vernicima nastojali da dogmu predstave “apsurdnim tvrdnjama”²²³.

„Među ovim prizemnim imitacijama ... jeste i običaj među ljudima da tvrde kako je Bog uzrok dobra i zla. Ali On je savršeno dobar; On niti čini zlo niti u jednom trenutku, niti je njegov uzrok. Ovo tvrde bogoslovi (*Mutakallimun*) među ljudima našeg doba i to [u smislu] da dobro i zlo ne treba shvatiti u odnosu na Boga (Neka je uzvišen!), već da su [sve] radnje dobre ili loše [same po sebi], što i jeste sofistička izjava i kao takva očigledno besmislena“ Jer, prema ovom mišljenju, ni dobro ni zlo ne bi imali fiksnu prirodu po sebi, već bi dobro ili zlo bili stvar dekreta“
(*Ibidem*).

U međuvremenu, Averoes kadija i filozof kao da podrazumeva da se društveno dejstvo propovedi ne ograničava na bogomolje, te upozorava berberskog vladara na preovlađujući štetni društveni uticaj *mutakallimun-a*. Prema Averoesu, muslimanski teolozi uspeli su dijalektičkim bravurama da privuku ka sebi lakoverne pobožne mase. Ubeđujući vernike u svoja neutemeljena tumačenja svetih spisa bogoslovi su “kao sofisti“ zavladaali gradovima, gde predstavljaju izvor „svog političkog zla u njima“ (*Ibid* : 77).

Averoes aktere tog društvenog sunovrata i islamskim gradovima opisuje sledećim rečima:

„Takav je slučaj sa ovim vrlim prirodama kada odrastu u tim gradovima i steknu pogrešno obrazovanje. Otuda, uzroci velikog zla u ovim gradovima nije niko drugi do ti [pojedinci]. Jer tromu prirodu nije moguće pobuditi da izvede nešto veliko; slična je stvar sa zlobnim, a još je to teže neumerenima. Iz ove klase ljudi potiču sofisti koji danas vladaju gradovima, osuđujući lepe stvari kao što je mudrost, a hvaleći prizemne,. Svo političko zlo u gradovima potiče od njih. Njihova propoved i njihova vlast nad gradovima, zaista je najveći uzrok gubitka mudrosti i gašenja njene svetlosti.“
(*Ibid*: 77).

Andaluzijski mislilac upozorava vladara da ne zatvara oči pred masovnošću bogoslova koji dijalektičkim manipulacijama manipulišu lakovernim narodom u gradovima:

„Istražujući takve pojedince kao što su ovi, neka vam ne ostane skriveno da oni čine većinu [vrlih naravi] u ovim gradovima“.
(*Ibidem*).

²²³ Meta Averoesove kritike ovde su Ašariti. Britanski orijentalista Oliver Liman (Oliver Leaman) ističe da se Averoes tokom državne službe kadije u različitim priikama borio protiv ašaritskog neuvažavanja zakona kauzaliteta u prirodi (Leaman 1998: 4).

U međuvremenu, Averoes izričito naglašava svoju utisak društvenog i ideološkog jaza između društveno dominantnih krugova islamskih bogoslova 'sofista', i osporavanih filozofa. Andaluzijski mislilac nelagodni položaj filozofa u lokalnom poretku, opisuje ovim rečima:

„Oni sami po sebi nemaju vrlinu koja bi ih sprečila u tim postupcima; niti će govoriti istinu u pričama kojima plaše građane...Oni će biti sramota za mudrost i uzrok mnoge štete, kao što je to slučaj u ovo naše vreme. Ako se dogodi da pravi filozof odraste u ovim gradovima, on se nalazi u položaju čoveka koji je došao među opasne životinje ... Otuda se okreće izolaciji i živi životom usamljenika. U njemu izostaje najbolje savršenstvo, jer to on može postići samo u ovom gradu koji smo opisali...Nema načina da se spasu gradovi, ukoliko takvi ljudi njima ne vladaju“
(*Ibid* : 78).

Naše je uverenje da andaluzijski kadija i filozof veruje u transepohalnu primenjivost Platonovih stavova iz *Države* u Drugaćijim političkim ambijentima. Averoes svoj pristup analognoj primeni Platonovih učenja na Drugim podnebljima i u Drugim epohama izražava ovim rečima :

„Platon ističe ono što je u njegovo vreme bilo opšte rašireno i upozorava na to. Mi samo sledimo njega, i takođe ističemo ono što je opšte rašireno među nama“
(*Ibidem*).

Platonova tipologija istaknuta u VIII Knjige *Države*, prema kojoj se države politički deformišu iznijansiranim odstupanjima od najviših etičkih i političkih standarda vrlog poretka, za Averoesa predstavlja „pravilo“ (*Ibid*: 144), koje bez argumentacije preuzima sledećim rečima:

„Neko bi se mogao usprotiviti i reći da, ako je tako kako je on [Platon] mislio, naime da među gradovima postoje ovi što liči na [dve suprotnosti] vrli grad i tiranski - i da među njima postoji ono što liči na posrednike između ekstrema, onda ne mora nužno da sledi da se promena gradova odvija prema [tom] re dosledu. To postoji samo u prirodnim stvarima, jer je to način na koji priroda može dovesti do suprotnosti putem posrednika. Što se tiče ovih stvari, one su potpuno stvar voljnih radnji. A budući da se sve te prirode [ljudi] - to jest, prirode [ljudi] koje smo opisali - nalaze u svim tim gradovima, moguće je da se bilo koji grad među njima pretvori u bilo koji drugi. Kažemo da ono što je Platon rekao [nesumnjivo] nije nužnost, , ali [tako je] po pravilu.“
(*Ibidem*)

Istovremeno, na tragu Aristotelovog uverenja da je čovek *bios politikos*, andaluzijski kadija i filozof je Andaluzane, svoje sunarodnike i pridošle Berbere odmeravao kao političke subjekte koji oblikuju politički poredak i njegove zakone, preinačuju ih i ruše, shodno ličnim porivima, htenjima i znanjima. Šerijatske norme društvenog života u Averoesovom *Komentaru* Platonove *Države* nisu ni pomenute kao eventualni standard za vrednovanje poretka. Averoes je u međuvremenu i smatrao da analogno sa menama u državi, *homo politicus* i sam biva etički i politički izmenjen. On taj stav izražava na sledeći način:

„Čovekova transformacija iz jednog stanja u drugo posledica je transformacije zakona i [uređena je prema njihovom redosledu]. Budući da se *nomoi*²²⁴, a posebno u vrlom gradu, ne menjaju iznenada - zbog običaja i primernih odlika na koje navikavaju svoje građane i sa kojima oni odrastaju

²²⁴ Edvin Rozental ističe da su *faylaisfah* bili “potpuno svesni razlike između *nawamus (nomoi)* - zakona koje sastavljaju ljudi, i *shar'* odnosno *shar'ia* - bogomdanog, objavljenog zakona” (Rosenthal 1953: 274). U razmatranju Averoesove upotrebe *nomoi* na ovom mestu u *Komentaru*, Ralf Lerner smatra da je andaluzijski mislilac tu mogao da navede *shar'ia* “da je tako želeo” (Averroes, 1974: 125, fn. 92.4—8). Prema našem uverenju, Averoes ovde prati Platonovu misao, ne učitavajući šerijatski zakon u prikaz antičke postavke teksta *Države*.

- već samo postepeno i u ono što je blizu [njima, sledi da se], transformacija navika i rasporeda nužno se menja u skladu sa tim redosledom. I to, do te mere da će, kada su zakoni potpuno iskvareni, stanja duše koja tamo postoje biti potpuno prizemna...“ (*Ibid*: 119).

Averoes će potom, ovom filozofskom matricom odmeravati razvoj pojedinih perioda i pojava u političkoj istoriji islamskog poretka na jugozapadu Evrope tokom XI i XII veka. U ovom istraživanju izdvojićemo Averoesov prikaz političke autodestrukcije Almoravida, prve berberske dinastije osvajača iberijskih teritorija *Dar al Islama* Platonovom terminologijom (*Ibid* : 125). Zatim će biti istaknut Averoesov politički opis profila tiranina Ibn Ganije (*Ibid* :133), kako bismo ukazali na dilemu oko motiva andaluzijskog kadije i filozofa da se osvrne na aktuelnu zbilju svog podneblja. Potom će biti više reči o direktnom ukazivanju Averoesa vladaru na društvene manipulacije islamskih bogoslova, kako bi podsetili na delikatni politički trenutak u kome je andaluzijski autor usmerio kritiku na društveno uticajne islamske verodostojnike.

Ovde ponovo ističemo, da je Averoes samopostavljenu misiju komentatorskog osvrta na lokalni islamski poredak, ostvario pred islamskim vlastelinom nepopularne osvajačke dinastije, direktno prisutnim u tekstu. To stoga, da bismo naglasili značaj javnog izlaganja sopstvenog filozofsko političkog mišljenja, za koje je Averoes u *Komentar*u Platonove *Države* izdvojio značajan prostor.

Tim povodom, ovde bi se moglo postaviti pitanje: Kako je berberski vladar sabesednik Averoesa mogao da razume filozofsko političke ocene lokalnog islamskog poretka iz monologa svog uticajnog dvorjanina? Odnosno, šta je Averoes preduzeo da almohadskom vladaru približi smisao svoje ocene da se prethodna berberska država na dve obale Gibraltara urušila i propala etičkim deformacijama njenih čelnika? I to sledom Platonove tipologije profila „poremećaja u državi“ (Platon, 1957: 545, str 266), linijom: vrlo poredak (odnosno njegova imitacija) - timokratija ukrštena sa ljubavlju prema novcu- razuzdani hedonizam?

Da približi vladaru svoju filozofsko političku dijagnostiku, Averoes učitava Platonovu klasifikaciju tipova vladavine u istorijski kontekst političkog razvoja *Dar al Islama*, počev od prvih decenija njegovog nastajanja.

Averoes naime iskorak iz vrlog (islamskog) poretka i njegov preobražaj u timokratiju prepoznaje u dve ključne transformacije protoislamske države u Medini i Damasku sredinom VII veka n.e. Averoes svoj jedinstveni filozofsko istorijski amalgam vladaru predstavlja ovim rečima:

„Možete razumeti šta Platon kaže o transformacijama vrle države u timokratsku državu, i vrlog čoveka u timokratu, na primeru upravljanja Arapa u ranim vremenima, zato što su oni imitirali vrlo državu. Zatim su se preobratali u timokrate, u vreme Mu’avije. Čini se da je to slučaj sa upravom koja sada postoji na ovim ostrvima“.
(Averoes 1974 : 121).

Prema našem uverenju, Averoes ovde najpre ističe period „upravljanja Arapa u ranim vremenima“, i ocenjuje da je reč o „imitaciji“. Andaluzijski mislilac potom ukazuje na „preobraćanje“ koji vodi u „timokratiju“. Tu transformaciju andaluzijski autor povezuje sa samoinicijativnim preuzimanjem vlasti vojskovođe Muavije 661. godine u Damasku. Pri tom, Averoes sled zbivanja u aktuelnoj političkoj areni svog podneblja zagonetno locira „na ovim ostrvima“.

Ovako skiciran sled političkih transformacija islamskog poretka na Orijentu i u Andaluziji između VII i XII veka n.e. iznedrio je niz pitanja na koja ćemo u nastavku nastojati da ponudimo odgovor. Naime:

- A) Gde andaluzijski kadija i filozof locira idealni (islamski) poredak, ako politički sled čelnika države „u ranim vremenima“ ide linijom „imitacija“ - „timokratija“?
- B) Koji politički poredak na početku politike istorije *Dar al-Islama*, prema Averoesovom shvatanju predstavlja „imitaciju“?
- C) Kakvim je političkim potezima vojskovođa Muavija doveo do prvog „poremećaja u državi“ (*Država* 1957: 545, st.266), koji Averoes proglašava iskorakom u timokratiju?
- D) Koliko Averoesov standard „Muavije timorate“ kao ličnosti, odgovara Platonovom određenju nosiocu timokratskog poretka?
- E) Koji politički prostor je Averoes mogao smatrati „ovim ostrvima“?

Prema našem uverenju, Averoes je sledeći Platonovu klasifikaciju tipova vladavine u ravni rekonstrukcije istorijskog sleda smene čelnika poretka na samom početku istorije *Dar al-Islama*, trebalo da je period uprave islamskog verovesnika Muhameda smatrao idealnim (islamskim) ovozemaljskim poretkom. To bi se moglo zaključiti na osnovu toga što Averoes upravljanje poretkom Arapa u 'ranim vremenima' smatra periodom „imitiranje vrle države“, iza koga nastupa vojskovođa Muavija. Između proroka Muhameda i vojskovođe Muavije, arapsko islamskim poretkom upravljala su, inače, četvorica najbližih Muhamedovih sledbenika, period poznat kao vreme vladavine *al Rashidun*, (632-661 godine).

Kvartet *al-Rashidun* legitimitet administratora poretka, kao što je već istaknuto ranije u istraživanju, nije zasnivao na direktnoj sponi sa Bogom Zakonotvorcem koja je vezivana za proroka Muhameda. Otuda verovatno i Averoesova ocena o „imitaciji“.

Kada je reč o vojskovođi Muaviji, on je u Averoesovoj filozofsko istorijskoj postavi, predstavljen kao prvi timokrata u političkoj istoriji *Dar al-Islama*. Drugim rečima, kao nosilac prvog iskoraka iz idealnog (islamskog) poretka. Iz toga bi proizilazilo da Averoes smatra Muaviju za prvog političkog aktera koji je *izmenio* ustrojstvo dotadašnjeg idealnog, i imitirano idealnog islamskog poretka. Kako Averoes povezuje Muaviju i Platonovog timokratu? Ova nesvakidašnja identifikacija, ima određenu podlogu u istorijskim činjenicama.

Kao što je već poznato, Muavija se 661. godine u Damasku, nakon bratoubilačkih previranja u Medini i širom Arabijskog poluostrva a povodom dileme: „Ko treba da vlada?“, proglasio za vladara. Do Muavijnog prevrata²²⁵ došlo je nakon njegove lične odluke da odrekne poslušnost odlukama čelnika arapsko islamskom poretku u Medini. Iza toga, Muavija je osnovao prvu naslednu dinastiju *Dar al-Islama*, čiji je poslednji preživeli naslednik Abd al Rahman I (Abd al-Rahman, 731-788) osnovao emirat u Kordobi 756. godine. Uspešni osvajač, Muavija je posedovao ratničku hrabrost koju su uvažavali njegovi brojni sledbenici na vojnim pohodima (Egger, 2016 : 65-66). Muavija je, Platon bi se možda složio, posedovao odliku „okretnosti u ratu“ koju je osnivač Akademije smatrao jednom od ključnih odlika timokratske ličnosti (*Država*, 1957 : 548, st. 268).

Iz priloženog citata moglo bi delovati da je Averoes cenio Muavijinu vojničku odvažnost. Za timokratsku ličnost andaluzijski *faylasuf* kazaće da je to „individua čija se sreća ogleda u časti“ (Averoes 1974: 119). Averoes ipak u svom opisu timokratske ličnosti, delimično menja Platonovo određenje njenog profila. Naime prema Platonu, timokratski čovek poseduje sledeće odlike:

„Timokratski čovek treba da ima nešto više samopouzdanja, ...a da bude malo manje obrazovan. On će doduše, *voleti*²²⁶ *muziku* i rado slušati filozofska raspravljanja, ali on sam neće biti nikakav govornik...svoje pravo na vlast neće zasnivati na govoru ni na nečemu što je tome slično, nego na svojim podvizima i svojim ratnim sposobnostima; on će voleti gimnastiku i lov“.
(Platon 1957 : 549, str. 269—270).

²²⁵ Opširnije o okolnostima prevrata vojskovođe Muavije : Watt 2008: 12-15.

²²⁶ Kurziv autora Disertacije.

Averoos timokratsku ličnost predstavlja sledećim opisom:

„(On) preferira gimnastiku, voli lov, odbacuje muziku²²⁷, voli vladavinu i tiraniju, i ne zasniva svoje pravo na vlast na onome što govori, već pre na svojoj ratničkoj moći“
(Averroes 1974: 119).

Iz navedenih opisa, uočljivo je da Platonov timokrata voli muziku, dok je Averoesov odbacuje. Kako je nastala ova upadljiva razlika u viđenju dvojice filozofa, jedne odlike timokrate od naizgled sporednog značaja? Odnosno, da li je oprečno viđenje Platona i Averoes o stavu timokrate prema muzici, rezultat nepouzdanog prevoda *Države* koji je andaluzijski kadija i filozof eventualno imao pred sobom? Ili je u pitanju nešto drugo?

Prema našem uverenju, profil okruženja u kome je Averoes napisao *Komentar* Platonove *Države*, mogao je biti povod Averoesovog razmimoilaženja sa Platonom u pogledu opisa odnosa timokrate prema muzici dvojice filozofa. Poznato je da je Ibn Tumart, osnivač alomohadskog versko vojničkog pokreta bio ostrašćeni protivnik muzike, do te mere da je uništavao²²⁸ muzičke instrumente svirača po severozapadnom Magrebu. Već je istaknuto u istraživanju, da se Averoes u *Komentar*u Platonove *Države* obraća jednom od almohadskih vladara. Stoga bi se moglo pretpostaviti da je andaluzijski *qadi* i *faylasuf* na ovom mestu, u opisu timokratske ličnosti i njenog odnosa prema muzici, sa značajnom autorskom slobodom interpretaciju antičkog standarda prilagodio društvenim uzusima aktuelnog poretka.

Moglo bi se postaviti pitanje: Kakvi su mogli biti eventualni filozofsko politički motivi Averoesa za jednu takvu 'interpretaciju detalja'? Pod uslovom da je Averoes pred sobom imao verodostojan prevod *Države* na arapski jezik, eventualni motiv za ovako slobodnu intervenciju nad originalnom Platonovom vizijom odnosa timokrate prema muzici, mogao bi ukazivati na potrebu za prilagođavanjem *očekivanjima* režimske publike. Naše je uverenje da implikacije takvog 'rearanžiranja' nisu mogle biti bezazlene prirode: lagodnije bi bilo pretpostaviti da se u 'detalju oko muzike' pre radi o nesavšenom arapskom prevodu *Države*. Ali, to može biti tema i nekih drugih istraživanja.

4.2. Averoes i 'al jazeera'

U međuvremenu, Averoes u *Komentar*u ne pokazuje interesovanje da Platonovu klasifikaciju tipologije vladavine učita u dramatičnu političku istoriju *Dar al-Islama* na Orijentu između VII i XI veka. Filozofsko-istorijskim skokom Averoes u Trećem pogavlju tog *Komentara* vladavinu „timokratije“ prepoznaje „na ovim ostrvima“.

Ovde se može postaviti pitanje: Koje islamske teritorije Averoes ima na umu, kada timokratiju locira na „ovim ostrvima“, ako se zna da arapska reč *al jazeera* označava istovremeno i „ostrvo“ i „poluostrvo“ (Carpentieri&Symes 2020: 6).

Drugim rečima, Averoes je prisvojnom oznakom „naša ostrva“, mogao da označi iberislamski prostor svoje epohe, ali je mogao imati u vidu i širi politički amfiteatar zapadnog Sredozemlja. Ukoliko je filozofsko politička osmatračnica Averoesa dosegala od iberislamskih prostora do na primer, Sicilije onog vremena, onda bi se moglo postaviti i pitanje o eventualnoj idejnoj i političko geografskoj *umreženosti* andaluzijske *falsafah* u jedan širi amfiteatar islamskog sveta na zapadnom Mediteranu te epohe?

Naše je uverenje da bi se sa uvažavanjem takve pretpostavke, moglo razmatrati na primer i to da li je andaluzijska politička filozofija XI i XII veka, bila u idejnom srodstvu samo sa antičkim i

²²⁷ Kurziv autora Disertacije.

²²⁸ Opširnije o Ibn Tumartovom „pohodu“ protiv muzičara: Egger, 2016: 184-185.

orijentalnim učenjima minulih epoha? Ili je andaluzijska *falsafah*, pa tako i Averoesov *Komentar Platonove Države* činilac stvaralačkog mozaika koji italijanski arabista Nikola Karpentijeri (Nicola Carpentieri) naziva „zapadnomediteranskom literaturom iz doba previranja“ od IX—XII veka (Carpentieri&Symes, 2020: 16). To bi, verujemo onda moglo otvoriti i druga istraživanja.

Bilo kako bilo, Averoes „ova ostrva“ geografski dalje ne određuje. Bez jasnijih prostornih koordinata, andaluzijski kadija i filozof, u Trećem poglavlju *Komentara Platonove Države* brojnim usputnim vrednosnim stavovima o političkim akterima i pojavama u „ovim našim vremenima“, „ovim našim gradovima“ i „ovim ostrvima“ vladaru ukazuje, Platon bi rekao, na „poremećaje u državi“. (Platon 1958: 545, st. 266).

Andaluzijski mislilac je pri tom, selektivan u izboru imenovanih protagonista urušavanja iberislamskog poretka svoje epohe. Sa jedne strane andaluzijski kadija i filozof je naglašeno politički uzdržan da označi na koji segment islamske zajednice se odnosi njegova ocena da su „aristokratski delovi gradova prešli u tiranske“ (*Ibid*:115)? Može se pretpostaviti da Averoes računa da su vladaru dobro poznati subjekti „bez imena“ na koje se politička kritika u Trećem poglavlju *Komentara* odnosi.

Averoes inače, u tom „bezimenom“ maniru vladaru poručuje: „Vi sami znate da je taj oblik vladavine [timokratija] bio čest među nama“ (Averoes 1974; 109). Opisujući lokalne islamske gradove državnice u kojima se vladari isključivo rukovode imperativom samodržanja na vlasti, andaluzijski mislilac ukazuje da: „Mnogi današnji muslimanski kraljevi drže jedino do svog održanja na vlasti, i golog održanja postojećeg poretka“ (*Ibid*: 112).

Prema Averoesovom uverenju, takvi samodršci, države lako „između u tiranije kao što je to slučaj u ovim našim vremenima i ovim našim gradovima“ (*Ibidem*). Nadalje, Averoes je uverenja da aktuelni timokratski poredak doživljava preobražaj u oligarhiju, preciznije u vladavinu plutokratije stoga što timokrate kroz vreme „počinju da ono korisno da vrednuju više od onog lepog“ (*Ibid*: 122). Andaluzijski kadija i filozof urušavanje timokratskog poretka locira u vremenu kada „vrline počinju da uzmiču, a novac stekne sramotni značaj“ (*Ibidem*). Averoes u Trećem poglavlju *Komentara* neodređeno upozorava da su: „Tirani uočljivi u ovim našim vremenima, ne samo po svojim argumentima, već i po opiljivim potezima“ (*Ibid*: 135).

Da zavlada tiranin, dotadašnji neimenovani demokratski čelnici islamskih gradova i država pretvaraju se u agresivne hedoniste ne mareći za boljitak poretka, istrajno negujući sopstvene porive u „bazarima, hamamima i na promendama“ (*Ibid*: 138). Ispunjenje Platon bi rekao „trutovskih požuda“ (Platon, 1957:554, str. 277), tirane će na kraju nadvladati (Averoes 1974: 138), a državu kojom vladaju terorom, odvesti u propast.

Nameće se pitanje: kako Averoes detektuje demokratiju usred iberislamskog poretka svog vremena?

4.3. Al Andalus i poredak 'neobuzdanih'

Recimo najpre da andaluzijski mislilac, kao ni Platon i al Farabi pre njega, nije imao visoko mišljenje o demokratiji kao poretku u kome prema njegovom uverenju, može bilo ko dovoljno politički vešt da se nametne masama, a ne najbolji i najmudriji, odnosno filozofi koji su za taj posao jedini predodređeni. Averoes na tragu Platonovog izlaganja u VIII Knjizi *Državi* (Platon, 1957: 555-562) u svom *Komentar*u tog dela, vladaru predstavlja najpre politički profil demokratije, a potom i mesto unutar skale poremećaja u državi. Profil demokratije i njen pojavni oblik u svom podneblju i epohi, Averoes predstavlja na sledeći način:

„Što se tiče demokratskog udruženja, to je udruženje u kome su svi u njemu neobuzdani. On čini ono što mu srce želi i kreće se prema onome što mu

ugodno duši vodi ... Čini se da ovde nema gospodstva osim po volji onih koji prihvataju da se njima upravlja na osnovu primarnih zakona. Otuda nema sumnje da se ljudi pridržavaju primarnih zakona, naime [onih koji regulišu] lokacije koje su izabrali pri prvom dolasku u taj grad, kao i hranu koju su tamo pronašli ... Nakon toga tamo su sekundarni zakoni koji se tiču trgovine, a na sličan način i tercijarni zakoni koji se tiču [moralnih] dispozicija i onoga što im liči. Očigledno je da je u ovom gradu održanje domaćinstva primarna namera, zbog koje grad i opstaje. Otuda je potpuno prizeman, suprotno onome što je [slučaj sa] vrlim gradom. Svaki čovek, ako hoće, može imati sva dobra privatno. Ako je tako, većina ovih gradova koji postoje danas su demokratski, a pojedinac koji zaista gospodari njima je onaj koji ima sposobnost upravljanja utoliko da svaki čovjek ostvari svoju želju i neguje je“
(Averroes 1974: 110-111).

Averroes kao i Platon, uočava da demokratski poredak nastaje kada plutokratija ogrezne u grabeži za materijalnim imetkom, odnosno kada osiromašena većina uvidi političku moć svoje brojčane nadmoćnosti. Andaluzijski mislilac smatra da upravo tada nastupa vreme za vladavinu mase. Averroes nastajanje i propadanje demokratskih država u al Andalusu svoje epohe, predstavlja na sledeći način:

„To se događa kada se siromašni koji se nalaze u njoj urote protiv bogatih i opljačkaju njihovu imovinu, ubiju ih ili oteraju iz grada. To možete objasniti tako što ćete se osvrnuti na] nemaštinu i škrtost [iskazanu] prema siromašnima u ovim našim gradovima [od strane] bogatih. Kad je to tako, i nad njima vladaju ovi - slobodni rođeni siromasi - svako od njih čini ono što mu je u očima. Gospodstvo među njima drži se nekom vrstom slučajnosti. U ovom gradu se nesumnjivo može naći svaka vrsta čoveka i niko nema nikakav čin. Njihov *nomos* je takav da među njima nema superiornih. Otuda ovaj grad - tj. demokratski liči na mnogo obojenih tkanih odevnih predmeta, Baš kao što žene i omladina smatraju ovu vrstu odeće dobrom zbog raznolikosti boja, tako se čini da se u ovom gradu vlada neispitano mišljenje. Ali u stvari nije tako. Osim ako nije ojačan zahvaljujući časti pojedinaca, takav grad brzo propada, kao što je slučaj sa demokratskim gradovima koji su postojali u ovo naše vreme, i u onome što mu je prethodilo“
(Averroes 1974: 127).

Averroes ostaje nedorečen na koji period tokom burne istorije al Andalusa u XI i XII veku se tačno odnosi spomenuto 'ovo naše vreme' kao i 'ono koje mu je prethodilo'. Andaluzijski kadija i filozof inače na samo jednom mestu u *Komentar*u Platonove *Države*, ističe preciznu vremensku odrednicu političkih transformacija aktera islamskog sveta svog podneblja i epohe. Proces u kome se politički poredak i njegovi akteri transformišu do "najprizemnijeg" (Averroes 1974:144) Averroes određuje periodom od „četrdeset godina“, i predstavlja ga vladaru na sledeći način:

„To možete jasno razjasniti iz onoga što se - posle četrdeset godina - dogodilo među nama, u navikama i stavu onih koji su gospodskog roda i imaju ugled. Pošto je timokratsko upravljanje pod kojim su odrasli ukinuto, oni su se sveli na najprizemnije stvari koje sada imaju. Samo onaj među njima koji je je zadržao vrline kako Zakon nalaže, taj je ostao u odličnom stanju. To je retko među njima...“
(*Ibidem*).

Demokratsko rasulo u mnogim gradovima iberoklamskog poretka epohe XI i XII veka, preobraća se u brojne tiranske režime, ocenjuje Averroes. Da prikaže sledeću fazu političke dekadencije iberoklamskog poretka Platonovim standardom, Averroes odstupava od „neimenovanog“ pristupa filozofa posmatrača, i to u dva konkretna primera. Naime, kada predstavlja urušavanje

države Almoravida (Averroes 1974: 125), i tiransku upravu Ibn Ganije²²⁹ poslednjeg almoravidskog vezita u al Andalusu. Averoes urušavanje i propast almoravidskog emirata odmerava ličnim preobražajima prve trojice čelnika te berberske dinastije, polazeći od Platonove filozofske formule za pojavljivanja timokrata, oligarha, plutokrata, demokrata i tirana u urušenom *polisu-državi*. Sudbinu režima Almoravida, Averoes predstavlja Platonovom terminologijom na sledeći način:

“Opšte uzev, transformacija timokratske u hedonistu jeste nešto evidentno, bez obzira da li se predaje uživanju u novcu, ili kakvim drugim zadovoljstvima. Izgleda da je isto to slučaj sa timokratskim gradom i hedonističkim gradom. To je stoga, budući da su [grad] zasnovan na bogatstvu i hedonistički grad u stvari jedne te iste vrste. Često vidimo da se kraljevi iskvareni [zbog] tih uživanja. U naše vreme, takav primer je kraljevstvo ljudi poznatih kao Almoravidi. U početku su imitirali upravljanje zasnovano na *nomos* -u: tako je bilo za vreme uprave prvog među njima. [Zatim su se pod njegovim sinom izokrenuli u timokratiju, mada je kod njega bila prisutna i ljubav prema bogatstvu]. Zatim se pod njegovim unukom poredak izmenio u hedonistički, sa svim vrstama potrage za požudama, da bi zatim u njegovo vreme, to kraljevstvo propalo. To je bilo zato što je novi poredak koji se im se suprotstavio ličio na upravljanje zasnovano na *nomos*-u”.

(Averroes 1974: 125).

Averoes pod prvim među Almoravidima ima na umu Jusufa ibn Tashifuna osnivača vojničko verskog pokreta Almoravida. Ibn Tashifun je sa titulom „zapovednik muslimana“ (*amir al muslimin*) u poslednjoj četvrtini XI veka iz Magreba, pokrenuo *jihad* protiv hrišćanskih protivnika, ali i protiv međusobno surevnjivih vladara desetina islamskih gradova-državica na Pirinejskom poluostrvu. Može se pretpostaviti da je Averoes u naznačenim preporima ibn Tashifuna da uspostavi pravovernu islamsku upravu u al Andalusu, prepoznao „imitiaciju vladavine *nomos*-a“, odnosno nastojanje da uspostavi novu idealnu (islamsku) državu.

Zamišljena ibn Tashifunova versko vojnička misija se prema Averoesovoj verziji, izvitoperila već pod upravom njegovog sina Ali ibn Jusufa (r. 1106-1143). Prema Averoesu, emirat Almoravida preobratio se u timokratiju, u koju je ibn Jusuf uneo i svoju „ljubav prema bogatstvu“.

Ibn Tashifunovog unuka Tashfina ibn Jusufa (r.1143-1145) Averoes potom predstavlja kao hedonistu u svakom smislu te reči, odnosno vladara obuzetog svojim ličnim uživanjima u tolikoj meri da je almoravidski poredak pod njim „propao“. Poznavajući istorije al Andalusa listom se slažu sa procenama Averoesa da su Almoravidi, vojnički superiorni u regionu početkom XII veka, poklekli pred raskošnim životnim običajima elite al Andalusa.

Naime, prvobitni motiv *jihad*-a Almoravida na severnoj obali Gibraltara: odbrana iberislamskog poretka od unutrašnjih trvenja i spoljnih vojnih pritisaka prestala je da bude prioritet. Britanski istoričar Ričard Flečer (Richard Fletcher) dekadenciju Almoravida opisuje na sledeći način:

„Almoravidi nikada nisu bili omiljeni u al Andalusu, izvan uskog kruga strogih kritičara *taifa* vladara. Oni su stigli kao spasioci, ali su se ponašali kao osvajači. Vođe Almoravida možda su bili iskreno pobožni, ali njihovi sledbenici nisu ...Almoravidi su se prepustili luksuzima i užicima al Andalusa, ali su omašili u poslu zbog koje su i bili pozvani da urade: izgubljene teritorije u dolinama reka Težo i Ebro ostale su u rukama hrišćana“

(Fletcher 1992: 118).

²²⁹ Ibn Ganija (Ibn Ghaniya,--1149) istaknuti član klana Ganija, bliskh rođaka vladarske loze Almoravida i ogorčenih boraca protiv ekspanzije Almohada na Pirinejskom poluostrvu i Belearskim ostrvima. Opširnije o biografiji Ibn Ganije, njegovim vojnim i diplomatskim otporima Almohadima : Bennison, 2016: 184-185.

Naše je uverenje da Averoes u tom prikazu uspeva da primeni Platonovu tipologiju zato što u berberskim protagonistima ne vidi prvenstveno aktere novog teokratskog poretka koji se isključivo rukovode odredbama svetih spisa islama i odredbama šerijatskog prava. Andaluzijski mislilac u prvim berberskim vladarima iberislamkih prostora prepoznaje 'državotvorna bića' podložna ovozemaljskim nedogmatskim izazovima, koja oblikuju političku zajednicu, i u tom procesu i sami bivaju oblikovani političkom interakcijom sa okruženjem.

U drugom primeru konkretnog predstavljanja političkih sunovrata u al Andalusu, Averoes se okreće rodnoj Kordobi, i imenuje protagonistu. Kordovanski autor preobražaj lokalne političke zbilje iz demokratije u tiraniju predstavlja sledećim naznakama:

„Početak transformacije iz demokratskog gospodarstva u tiransko odvija se na sledeći način: Kada počne da upravlja on postepeno počinje da čini tiranska dela, dok ga ona sasvim ne obuzmu toliko da ne može da se obuzda, sve dok konačno ne počne da mrzi svoje sugrađane i ne postane neprijatelj većini njih. Zatim, ili se oni urote protiv njega i ubiju ga, ili on vlada njima i tiraniše ih sve pa postane tiranin. Vi sami to možete jasno razumjeti iz ovog demokratskog gospodarstva koje postoji u naše vreme jer se počesto izrodi u tiraniju. Primer za to je gospodstvo koje postoji u ovoj našoj zemlji - tj. u Kordobi - posle 500. godine po Hidžri = 1106. Bilo je skoro potpuno demokratsko; onda se situacija posle 540 [1145] pretvorila u tiraniju“
(*Ibid* 133).

Ako je prema Averoesu, Kordobom vladala tiranija posle 1145. godine, ko je bio tiranin? Andaluzijski mislilac je na tom neslavnom vladarskom tronu u Kordobi, video Ibn Ganiju, ogorčenog protivnika režima kome je služio andaluzijski kadija i filozof. Averoes manipulativni karakter ličnosti tiranina i njegovo konkretno otelotvorenje u andaluzijskoj političkoj areni, predstavlja ovim opisom:

“On neprestano podstiče ratove među građanima. Ovo radi da bi mogao da kontroliše imovinu svojih građana i da je zapleni. Jer on smatra da nakon što im opljačka njihovo bogatstvo, neće ga se moći otresti, te će biti zaokupljeni sobom i traženjem svog svakodnevnog uzgoja, kao što se to dogodilo ljudima u našem okrugu sa osobom poznatom kao Ibn Ganija”
(*Averroes* 1974: 133-134).

Ovde bi se moglo postaviti pitanje povoda Averoesovog poimeničnog pominjanja Ibn Ganije, u konetkstu predstavljanja Platonovog tiranina. Naime, da li je andaluzijski *faylasuf* želeo da almohadskog vladara podseti na poraženog protivnika, i sa almoravidskim vezirom Ibn Ganijom identifikuje „vođu koji narod stalno huška na rat“ (Platon, 1957: 567, str. 294). Čini se da profil političkih odnosa Averoesa i njegovog sabesednika vladara u *Komentaru*, ovde ponovo zaslužuju pomen. Naime, andaluzijski autor ne krije svesrdnu zahvalnost prema vladaru kome se u *Komentaru* Platonove *Države* obraća. Taj svoj odnos prema sabesedniku Averoes iskazuje sledećim rečima:

„Ovo je – neka Vam Bog sačuva čast i produži dane! - zbir naučnih argumenata neophodnih za ovaj deo [političke] nauke sadržanih u argumentima koji se mogu pripisati Platonu. Objasnili smo ih što je moguće kraće zbog nevoljnih vremeena. To nam je bilo ostvarivo, samo zato što ste nam pomogli da ih razumemo, i zbog blagodeti što ste Vi poželeli da [podelite] sve za čim smo čeznuli u ovim naukama, i što ste nam pružili najpotpuniju vrstu pomoći. Vi ste uzrok ne samo ovom dobrom darovanjus, već i svim ljudskim dobrima koja smo stekli, a koje nam je Bog (Neka je uzvišen) podario radi vas. Neka Bog sačuva Vašu čast!,,
(*Ibid*, 148).

Da li je ova iskazana zahvalnost Averoesa bila deo formalnog protokola u obraćanju na dvoru Almoravida, koji je važio i u slučaju tekstualnog obraćanja? Ili je andaluzijski mislilac u neizvesnim

vremenima koja u *Komentararu* spominje samo jednom, smatrao neophodnim da se u pisanoj formi verbalno oduži svojim moćnim zaštitnicima? Ili možda da iskaže lojalnost, apostrofirajući poslednje faze urušavanja poretka poraženih berberskih prethodnika u al Andalusu?

Na kraju krajeva, kom almohadskom vladaru se andaluzijski mislilac toliko zahvaljuje u *Komentararu* Platonove *Države*? Drugim rečima, ko je vladar Averoesova označena publika u njegovom jedinom filozofsko političkom komentararu, kome zagonetno poručuje da bi „nakon četrdeset godina“ (Averroes 1974: 144) mogao jasno da vidi koliko je poredak postao prizeman, po navikama i profilu onih koji gospodare, i imaju ugled u društvu (*Ibid*: 145)? Savremeni tumači političke filozofije Averoesa razilaze se u procenama o koje četiri decenije burne istorije iberislamskog poretka u XI i XII veku je ovde reč.

Edvin Rozental smatra da se Averoes u *Komentararu* Platonove *Države* obraća Abu Jakub Jusufu, vladaru koji je podstakao komentatorski poduhvat andaluzijuskog *faylasuf*-a, i utro put njegovoj meteorskoj karijeri na dvoru, i u islamskom pravosuđu berbeskog hilafeta Almohada (Rosenthal 1958: 300).

Našem istraživanju Rozentalova procena izazvala je određene nedoumice. Naime, ako je Averoes pod periodom timokratske vladavine tokom „ovih četrdeset godina“ imao na umu doba vladavine Almohada, počev od halife al-Muminina onda bi dekadencija tog poretka, merena Platonovim filozofskim standardom, trebalo da je počela u vreme njegovog prvog patrona Abu Jakub Jusufa. Moglo bi se postaviti pitanje: Da li bi se onda moglo pretpostaviti da je Averoes na već ranije pominjani vojnički pohod 1172. godine sa Abu Jakub Jusufom krenuo *nevoljno*? Ili je kasnije, već u poznim godinama andaluzijski *faylasuf* stekao uverenje da je drugi almohadski vladar izneverio misiju poretka Ibn Tumarta? Sa druge strane, Averoesov naglasak na primljenoj pomoći za razumevanje „ovih nauka“ i uopšte na „najkompletnijoj mogućoj pomoći“ mogli bi ipak ukazivati da se Averoes u *Komentararu* obraća Abu Jakub Jusufu.

Među poznavacima, postoji i drugačija tumačenja. Naime, da je Averoes enigmatskim navodom o četrdeset godina društvenog sunovrata, političku poruku o krajnjoj dekadenciji islamskog poretka u *Komentararu* u stvari uputio Abu Jakub Jusufovom sinu nasledniku Abu Jusuf Jakubu al Mansuru, kako smatraju Dominik Urvoj i Huan Antonio Paćeko (Urvoy 1999; Pacheco 2011). Ako je Averoes imao potrebu da ističe dekadenciju poretka Almohada u jeku najveće vojničke moći al Mansura, i istovremenog energičnog jačanja uticaja konzervativnih islamskih bogoslova na javno mnjenje, pre i nakon pobjedljive pobjede Almohada nad katoličkom alijansom 1195. godine kod Alarkosa, šta je mogao biti njegov autorski cilj? Naše je uverenje da je Averoes bio dovoljno politički verziran u aktuelne prilike, da izbegne direktnu konforntaciju sa vladarem. Deluje verovatnije da je zahvalnost bila autentična, a dijagnostika urušavanja poretka usmerena na prethodnike Almoravide, kao i na agresivno nastupajuće krugove verotumača.

Bilo kako bilo, ubrzo nakon što je napisao *Komentar* Platonove *Države*, andaluzijski mislilac optužen je, kao mnogo pre njega Sokrat (Platon, 1985: XI, st.141), za gotovo isto zlo delo: naime da ne poštuje vladajuću religiju i vrši loš uticaj. Averoesa je umalo stigla Sokratova sudbina. Američki orijentalista Oliver Liman (Oliver Leaman) raspoloženje verskog sudskog veća i vladara tokom i nakon suđenja Averoesu predstavlja ovim rečima:

„Iako anali sugerišu da su protivnici filozofije hteli Ibn Rušdovu smrt, on je izgleda zatvorsku kaznu proveo u kućnom pritvoru, dok je njegova rehabilitacija imala političku poruku za *fuqaha*, da je drugačije tumačenje islama još uvek bilo dostupno halifi, i da njegovo pristajanje uz islamske pravnike Malikite, ne treba uzeti zdravo za gotovo“.
(Leaman 1988: 4).

4.4. Filozofija na lomači

Između presude o progonu Averoesa, i odluke al-Mumina o njegovoj rehabilitaciji, dela andaluzijskog mislioca bačena su po nalogu vlasti na lomaču, ali ne sva. Od spaljivanja bile su izuzeta sva Averoesova dela, osim filozofskih spisa. Averoes je ubrzo posle progona iz Kordobe, samo nekoliko meseci pre smrti, ponovo stekao mesto na dvoru u Marakešu. Ipak, *falsafah* u berberskom halifatu nije rehabilitovana, već je ostala zabranjena na teritorijama pod vlašću Almohada sa obe strane Gibraltara. Godinu dana posle Averoesa, umro je i halifa al-Mumin. Carstvo Almohada na iberislamskim prostorima je s početka XIII veka, a naročito od katastrofalnog poraza protiv hrišćana 1212. godine kod Las Navas de Tolosa, bilo u stanju neprekidnog vojnog uzmičanja pred katoličkim armadama sa severnih granica al Andalusa. U sledeća dva veka ostrašćeni verskopolički sukob islamskog i katoličkog sveta na krajnjem jugozapadu Evrope, doveo je do konačnog proterivanja Almohada iz Granade, i sa Pirinejskog poluostrva 1492. godine.

U tim dramatičnim vremenima kopnenog i idejnog razdvajanja islamskog i hrišćanskog sveta na dve obale oko Gibraltara, interesovanje za *falsafah* sa obe strane te granice, presahlo je. Namera istraživanja jeste da u sledećem, istovremeno i poslednjem poglavlju ovog istraživanja razmotrimo eventualne razloge zbog kojih Averoesove ideje razvijene u njegovog filozofiji politike, nisu imale dostojne sledbenike u kasnijoj misaonoj tradiciji al Andalusa, i šire *Dar al Islama*.

Peto poglavlje

5. Averoes *faylasuf* bez sledbenika u *Dar al-Islamu*

5.1. Filozof napušta 'dvorski 'geto''

Savremeni poznavaoци srednjovekovne *falsafah* i Averoesovog filozofskog opusa, slažu se u proceni da je andaluzijski mislilac, nakon smrti 1198. godine u Marakešu, u misaonoj areni *Dar al-Islama* ostao bez sledbenika (Corbin 1987; Leaman 1998; Urvoj 1999; Laabdi 2017; Di Giovanni 2019).

U predstavljanju 'filozofskog išeznuća' andaluzijskog kadije i filozofa sa misaone pozornice srednjovekovnog sveta islama počev od XIII veka, savremeni poznavaoци koriste živopisnu leksiku. Navešćemo ovde, nekoliko primera koji ukazuju na uverenje tumača Averoesovog filozofskog dela, da je on zbog spleta ličnih i političkih okolnosti, ostao paradoksalna, ako ne i marginalna figura u istoriji filozofije *Dar al-Islama*.

Francuski orijentalista Anri Korben tako smatra da je "Na Istoku, Averoesovo delo prošlo gotovo nezapaženo" (Corbin, 1987:214). Britanski filozof Oliver Liman ističe da je ubrzo nakon smrti, Averoes u islamskom svetu "prestao da bude pominjan, sem tek ponekad a i onda sa negodovanjem, uglavnom potpuno ignorisan" (Leaman, 1998: xv). Francuski istoričar srednjovekovne islamske filozofije Dominik Urvoj smatra Averoesa "paradoksalnom figurom u istoriji islamskog sveta" (Urvoj, 1999: 116). Urvoj takvu kvalifikaciju obrazlaže izostankom Averoesovog filozofskog legata u iberislamskom *milieu*-u, i to uprkos jedinstvenoj promociji koju je *falsafah* stekla angažmanom andaluzijskog kadije i filozofa. Urvoj "paradoks Averoes" opisuje na sledeći način:

"Lično on uspeo je da izvuče filozofiju iz geta u koji je bila skrajnuta. Pa ipak, njegov rad nije nastavljen nakon njegove smrti. Taj paradoks zaslužuje dalje istraživanje."
(Urvoj 1999:116).

Urvoju ističe da "čak ni znani učenici Averoesa nisu nalazili za shodno da propagiraju *falsafah* svog učitelja, uključujući i one koji su mogli dati poneki trag doprinosa razvoju njegove misli" (*Ibid* :117). Iz ovih navoda, moglo bi se zaključiti da su Averoesovi učenici filozofije, njegovi prvi potencijalni sledbenici, iz nekih razloga pokazivali neku vrstu odbojnosti, ili barem ravnodušnost prema stanovištima učitelja. A, to barem na prvi pogled može da deluje paradoksalno.

Ovde bi se moglo postaviti pitanje: Koliko je Averoes kadija i filozof, lični lekar almohadskog vladara, poznavalac astronomije i arapske književnosti tokom duge javne karijere mogao imati učenika, i među njima studenata *falsafah*? Opaska Dominika Urvoja o "znanim učenicima Averoesa", ukazuje da je andaluzijski mislilac ipak imao barem radoznale slušaocе filozofskih predavanja.

Ako je bilo prilježnih studenata *falsafah* u Averoesovoj učionici, šta je moglo izazvati izostanak prenosa, i eventualne razrade njegovih filozofskih, posebno filozofsko političkih stanovišta u matičnoj areni al Andalusa, i šire unutar misaone arene srednjovekovnog *Dar al-Islama*? Kanadski profesor religije Murad Labdi (Mourad Laabdi) nedomuicu oko deficita Averoesovih filozofskih sledbenika u okruženju njegovog podneblja i epohe, formuliše na sledeći način:

„Interes muslimana za njegov [Averoesov] filozofski poduhvat obnovljen je tek tokom prošlog veka, dok je njegov pravni rad (naročito *Bidaya*) privukao pažnju tek odskora, Stručnjaci se muče da odgovore na pitanje: Zašto je filozofsko delo Ibn Rušda izazvalo ozbiljnu diskusiju i imalo trajan uticaj na srednjovekovnu evropsku skolastiku²³⁰, ali ne i kod kuće? (Laabdi, 2017: 58).

Namera istraživanja ovde jeste da povodom ove filozofsko-istoriografske zagonetke suzi tematski i vremenski opseg ovog Labdijevog pitanja. Naš će biti pokušaj da se pronikne u eventualne razloge zbog kojih Averoesove ideje razvijene u njegovoj filozofiji politike, u srednjovekovnoj islamskoj tradiciji nisu imale sledbenike?

U nastojanju da ponudi odgovor, sledimo uverenje britanskog istoričara političke filozofije Kventina Skinera (Quentin Skinner) da razumevanje profila političkih ideja i njihovih sudbina, iziskuje više od posvećenog pristupa analizi *teksta i argumenata* koji su u pisanoj formi izloženi (Skinner 1998: ix). Prema Skinneru, proučavanje istorije političkih ideja iziskuje takođe i temeljan osvrt na socijalnu i inelektualnu matricu vremena u kome su nastale. Drugim rečima, neophodno bi bilo poznavanje „najrelevantnijih karakteristika društva u kojima su (određene političke ideje) nastale“ (*Ibidem*). U „*Temeljima moderne političke misli*“ (*The Foundations of Modern Political Thought*)“ Skinner ovo svoje stanovište predstavlja sledećim argumentima:

“Pretpostavljam da sam politički život postavlja glavne probleme političkim teoretičarima, uzrokujući da se određeni niz pitanja učini problematičnim, odnosno da postane vodeći predmet debate... Nezadovoljstvo tradicionalnim „tekstualističkim“ pristupom leži u tome što su njegovi zastupnici generalno tvrdili da pišu istoriju političke teorije, ali su nam retko davali prave istorije. S pravom je postalo uobičajeno za noviju historiografiju da, ako želimo da razumemo ranija društva, moramo da rekonstruišemo njihove osobene mentalitete, na što šire prijemčiviji način. Teško je razumeti kako se možemo nadati da ćemo doći do ove vrste istorijskog razumevanja, ako nastavimo da kao studenti političkih ideja, svoju pažnju usredsređujemo na one koji su raspravljali o problemima političkog života na nivou apstrakcije i inteligencije nedostižnima njihovim savremenikima... Ako, sa druge strane, pokušamo da okružimo ove klasične tekstove njihovim odgovarajućim ideološkim kontekstom, možda bismo mogli da izgradimo realniju sliku o tome kako se političko mišljenje u svim njegovim različitim oblicima zapravo razvijalo u ranijim periodima. ... To bi moglo početi da nam daje istoriju političke teorije sa istinski istorijskim karakterom. Usvajanje ovog pristupa moglo bi nam pomoći i u rasvjetljavanju nekih veza između političke teorije i prakse ... Samim tumačenjem kanona klasičnih tekstova ... biće teško uspostaviti bližu vezu između političkih teorija i političkog života ... (Ako uzmemo u obzir društveni i intelektualni kontekst)... možemo početi da uviđamo ne samo koje su argumente iznosili, već i koja su pitanja postavljali i na njih pokušavali da odgovore, već i koliko daleko su prihvatili i odobrivali, ili preispitali i odbacivali, ili možda čak polemički ignorisali, preovlađujuće pretpostavke i konvencije političke debate... Kada na ovaj način pokušavamo da lociramo tekst u njegovom odgovarajućem kontekstu, mi ne nudimo samo istorijsku „pozadinu“ za svoju interpretaciju; već smo angažovani u samom činu tumačenja. ... njegovih namere u određenom (političkom) trenutku “ (Skinner, 1998: x--xiii).

²³⁰ Opširnije o uticaju Averoesovih filozofskih komentara Aristotela i filozofskih stanovišta andaluzijskog kadije i filozofa u zapadnoj Evropi poznog Srednjeg veka i Renesanse: Wolfson 1961: 373-392; Leaman 1998: 163-178; Marenbon 2006: 284-304.

Pokušaj ovog istraživanja da rekonstruiše Averoesov društveni *milieu*-a, i njegovu filozofsku slušaonicu unutar tog okruženja, kao i razloge potonjeg odsustva sledbenika, otkriva da je andaluzijski mislilac tokom karijere bio traženi učitelj islamskih verskih studija. Savremeni poznavaoци Averoesove karijere, različito procenjuju broj polaznika Averoesovih predavanja. Murad Labdi ističe²³¹ da je Averoes imao “pedesetak“ (Laabdi 2017: 50) studenata usredsređenih na izučavanje Kurana, hadisa i islamskog prava. Španski medivealista i orijentalista Žozep Puiž u svom osvrtu o Averoesovim studentima, navodi da je grupa polaznika njegovih predavanja brojala deset studenata „većinom usredsređenih na izučavanje islamskog prava (*fiqh*), tek nekolicinu zainteresovanih za medicinu, i niti jednog prilježnog za filozofiju, barem ne javno“ (Puig, 1992: 256).

Puižovo zapažanje da se niti jedan od Averoesovih studenata nije *javno* izjasnio da kod vrhovnog kadije Kordobe, izučava i *falsafah*, ukazuje na najmanje dve represivne odlike korodvanskog *milieu*-a Averoesove epohe. Sa jedne strane, Averoesovi studenti su izgleda bili izloženi nekakvim javnim ispitivanjima o temama predavanja uticajnog zvaničnika berbersko islamskog režima. Sa druge strane, polaznici Averoesovih predavanja, izgleda su bili upućeni u nenakoljeno raspoloženje javnog mnjenja prema *falsafah*. To verovatno i ne bi trebalo da iznenađuje, kada se zna da se Averoes svojevremeno, već u prvom poverljivom razgovoru na almohadskom dvoru, prilično iznenadio kada je uvideo da halifa Abu Jakub Jusuf poznaje Aristotelova učenja.

Falsafah je podsetimo, početkom druge polovine XII veka u javnosti al-Andalusa imala status uvezene, tuđinske misaone delatnosti. Potencijalnim studentima *falsafah* izvan kruga politički najmoćnijih aktera na dvoru Almohada, verovatno je već u doba sudbonosnog razgovora Abu Jakub Jusufa i Averoesa, bila neophodna značajna društvena hrabrost i intelektualna radoznalost da potraže i pronađu učitelja filozofije. s

Oseka historiografskih podataka o Averoesovom krugu studenata *falsafah*, stoga kao da nije slučajna. Naime, uticajni krugovi konzervativnih andaluzijskih *ulema* iskazivali su gotovo od početka vladavine Abu Jakub Jusufa-berberskog halife koji je upriličio Averoesove komentare Aristotelovih dela, najpre tinjajuću, a pred kraj veka i otvorenu netrpeljivost prema *falsafah* (Hourani 1961:17).

Razlog ove sumnjičavosti islamskih verskih krugova al Andalusa, na tragu učenja al Gazalija, poticao je od raširenog uverenja javnog mnjenja da su antička filozofska učenja u suprotnosti sa islamskom dogmom. Drugim rečima, da se protagonisti izučavanja *philosophia* od Orijeanta do al-Andalusa, opasno približavaju jeresi (*zindiq*). U almohadskom al-Andalusu, u epohi bogoslovske borbe protiv krivoverstva, i vojnog suočavanja sa katoličkom *Reconquista*, studiranje *falsafah* kod Averoesa moglo je podrazumevati ozbiljne društvene rizike za njegove učenike. O stigmati koja je u al Andalusu pratila osumnjičene za jeres, Ričard Hičkok navodi :

„Biti prozvan *zindiq* (jeretik), moglo je imati opasne posledice...Prema učenju malikitske škole islamskog prava, dominantne u al-Andalusu u vreme hilafeta, ta se reč koristila 'za svakog muslimana za koga se smatralo da je postao otpadnik, koji nije priznao svoju novu veru, ili gubitak vere'...Učenjak za koga se sumnjalo da je jeretik, izlagao se riziku da mu spale biblioteku, čak i kuću“ (Hitchcock, 2014: 86).

²³¹ Laabdi navodi severnoafričkog istoričara Abul Hasana Nubahija (Abul-Hasan an-Nubāhī's m.. 798/1396) koji se poziva na tvrdnju izvesnog Ibn az-Zubajra Ibn az-Zubayr[181] da je Avevroes godinama okupljao značajan broj studenata, kao i da su se lokalni učenjaci uveliko pozivali na dela andaluzijskog mislioca. Prema tom navodu, kada je obelodanjeno da se kod Averoesa izučavaju drevne antičke nauke i *falsafah* „mnogi su se odrekli njegovih [Averoesovih] knjiga i javno istupali protiv njega. (Laabdi 2017: 50).

U međuvremenu, Averoes se nije libio da iskaže upadljivu ravnodušnost prema religijama uopšte.

5.2. Filozofi biraju religiju

Naime, prema Averoesu filozofi *biraju* religiju iz palete dostupnih u epohi čiji su savremenici: avndaluzijski kadija i filozof istovremeno je uverenja da svaka religija ima ne samo istorijski rok trajanja, već i dostojnu zamenu. Averoes je takav opcioni pristup filozofa prema religiji kao prolaznoj društvenoj pojavi, pri kraju *Tahafut al Tahafut*-a, formulisao na sledeći način:

“Takvi ljudi [filozofi] moraju odabrati najbolju religiju svog vremena, čak iako su za njih sve religije istinite, i moraju biti uvjereni, da će i najbolja biti zamijenjena još boljom. Zbog toga su mudraci koji su u Aleksandriji podučavali ljude postali muslimani kad je do njih dopro islamski vjerozakon, a mudraci koji su živjeli u rimskim zemljama postali su kršćani kad je do njih dopro vjerozakon Isusa, blagoslovljen bio. A nitko ne sumnja u to da je među Izraelćanima bilo mnogo mudraca, što je vidljivo iz knjiga što ih se mogu naći među Izraelćanima, a koje se pripisuju Solomonu, blagoslovljen bio. Mudrost je nešto što je uvijek prisutno među nadahnutim ljudima, to jest prorocima, blagoslovljeni bili. Te je stoga od svega najjistinitije da je svaki prorok mudrac, no da svaki mudrac nije prorok. A učeni su znalci za koje se kaže da su baštinici proroka”
(Averroes, 1988: 467-8).

Neizvesno je koliko je ovo Averoesovo filozofsko stanovište—istaknuto gotovo dve decenje pre islamske inkvizicije 1197. godine—bez ikakvog jasnog naklona na ovom mestu, u korist vladajuće verske dogme, moglo biti privlačno mladoj publici al Andalusa? U međuvremenu, reakcije islamskih verskih krugova na Averoesova polemička dela, u vreme njihovog nastajanja nisu bile javne (Hourani 1961: 17). Može se pretpostaviti da je Averoesa javno poznata naklonost vrha vlasti prema andaluzijskom kadiji i filozofu, u to vreme štitila od eventualnih glasnih osuda islamskih bogoslova (*mutakallimun*).

Kasnije, kada se Averoes početkom devedesetih godina XII veka povukao iz javnog života, projekat izrade “srednjih“ (*talkhis*) komentara Aristotelovih dela bio je uveliko zaokružen. A, zatim, nakon što je okončao pisanje svih svojih komentara o delima Stagiranina, Averoes je 1194. godine napisao *Komentar Platonove Države*. Naše je uverenje da je Averoes u tom delu izneo niz smelih filozofskih i političkih zapažanja za verske i društvene standarde javnog mnjenja svog podneblja i epohe. Tako na primer, andaluzijski mislilac u *Komentaru Platonove Države*, među narodima sposobnim za mudrost, ne spominje poimence Arape, vekovima dominantni narod u al-Andalusu :

„Čini se da je ovo mišljenje Platona o Grcima [Da su oni bili jedini ljudi kadri da dosegnu ljudsko savršenstvo, naročito za teoretska znanja]. Međutim, čak i ako prihvatimo da su oni po prirodi bili najskloniji da prime mudrost, ne možemo zanemariti [činjenicu] da se pojedinci skloni mudrosti - često mogu naći. Ovo nalazite u zemlji Grka i njenoj blizini, kao što je ova naša zemlja, naime Andalus, u Siriji, Iraku i Egiptu, iako je to češće bio slučaj u zemlji Grka ...
(Averroes 1974: 13).

Andaluzijski kadija i filozof je u *Komentaru Platonove Države* istovremeno u otvorenom raskoraku sa islamskom dogmom, kada je u pitanju procena uloge i položaja žena u šerijatskom društvu. Averoes berberskom vladaru javno prigovara da su žene ponižene i potčinjene u al Andalusu:

„I kažemo da žene, budući ista vrsta sa muškarcima, nužno dele sudbinu čoveka. Oni će se, [muškarci i žene] me]usobom razlikovati samo meri većeg

ili manjeg. Budući da su neke žene sačinjene od poštovanja i dostojanstvenog su stava, nije nemoguće da među njima bude filozofa i vladara...Ali, kompetentnost žena nije poznata...u ovim gradovima, budući da su tu stavljene u službu svojih muževa, samo radi razmnožavanja, dojenja i vaspitavanja dece. To poništava sve njihove druge aktivnosti. Pošto žene u ovim gradovima nisu prihvaćene sa poštovanjem, često podsećaju na biljke...”
(*Ibid*: 58—9).

U međuvremenu, srednjovekovni islamski poredak utemeljen je u Medini u VII veku n.e. na veri u bogomdanu ovozemaljsku misiju Proroka. Averoes u svom predstavljanju profila idealnog vladara u *Komentaru Platonove Države*, izostavlja da se izjasni da li poželjni čelnik poretka treba da ispunjava odlike proroka ovim rečima:

“Ovi su pojmovi otuda, kao sinonimi idealnog vladara: tj., Filozof“, „kralj“, „Zakonodavac“; tako je i „imam“, budući da imam na arapskom znači onaj koga prate u njegovim postupcima. Onaj koga u svim ovim radnjama prate, filozof je u apsolutnom smislu. Što se tiče toga da li bi trebalo usloviti da on bude prorok, za šta ovde ima mesta za temeljnu istragu, mi ćemo to istraživati, kasnije u prvom delu ove nauke”
(*Ibid*:72).

Službenik teokratskog poretka, Averoes u *Komentaru Platonove Države* uverava vladara da je Platonovo recept za nastajanje idealne države najprobitačniji, i da svi eventualni drugi metodi iziskuju drugeačije okolnosti, i daleko više vremena. Andaluzijski kadija i filozof poverenje u Platonovu viziju nastajanja idelne države izlaže na sledeći način:

„Ovo je najbolji mogući način da nastane ovaj idealni grad država. On (Platon) je kao što smo već rekli, smatrao da je nastanak tog idealnog Grada države samo ako se dogodi da neko ovog opisa među mudrima, bude sin kralja, ili uslovi za vladanje u tim gradovima njemu odgovaraju. Po izvrsnosti, okruženju brojne rodbine, časti, snazi i ostalom...Na ovaj način će nastanak ovog grada biće najbrži, najlakši i najbolji. Treba da znate da je način koji navodi Platon najbolji za njegov nastanak. Idealni grad država može nastati i na druge načine osim ovog, ali [tek] posle dužeg vremena“
(*Ibid*: 101—2).

Averoes istovremeno u svom okruženju, na vlasti uočava nasilnike koji nemilosrdno ugnjetavaju mase. Nekadašnji ključni administrator islamskog prava u al Andalusu, na takvu tiraniju i raskol u društvu ukazuje neimenovanom vladaru ovim oštrim zapažanjem:

„Postoje dve klase ljudi: jedna koja označava mnoštvo, i druga koja označava moćne, kao što je to bio slučaj sa ljudima u Persiji, i kao što je to slučaj u mnogim našim gradovima. Moćni pljačkaju mnoštvo, otimajući im imovinu i u tome idu toliko daleko da završe u tiraniji. Baš kao što je to slučaj u ovo naše vreme, i u ovom našem gradu.”
(*Ibid* : 112).

Grad koji ovde Averoes ima na umu jeste rodna Kordoba. Kao što je već ranije istaknuto, Averoes se u *Komentaru Platonove Države* sa ovim izloženim stavovima, obraća neimenovanom vladaru. Nije izvesno da li bi andaluzijski mislilac u ovom slučaju uvrstio i čelnika države u svoje učenike ili sledbenike? Posebno, nakon bitke kod Alarkosa, poslednjeg vojnog trijumfa Almohada nad hrišćanskom vojnom koalicijom na Pirinejskom poluostrvu, kada je u al Andalusu narasla verska ostrašćenost i vojničko zbijanje redova pred spoljnim neprijateljem (Bennison 2016: 108).

5.3. Suđenje u džamiji, progon među Jevreje

Nije izvesno istovremeno, da li je andaluzijski mislilac sa navedenim stavovima iz *Komentara Države* mogao očekivati reakciju netolerantne versko politike arene al Andalusa, jednom kada se za to njegovo delo pročulo. Bilo kako bilo, upravo iza objavljivanja *Komentara* Platonove *Države*, inače poslednjeg Averoesovog filozofskog komentara, za andaluzijskog mislioca stvari krenule po zlu. Averoes je izveden pred „islamsku inkviziciju“ (*mihna*) u Velikoj džamiji Kordobe, gde su ga sačekala trojica tužilaca, među njima i Ibn Ajaš (Ibn Ayyash), lični sekretar halife al-Mansura. Ajaš je ne pominjući ime andaluzijskog mislioca pred bogomoljom punom vernika poručio da su „izvesni ljudi potonuli u more iluzija, tvrdeći da je svet večan, te njima Bog namenio vatru“ (Puig, 1992: 253). Averoesovu sudbinu ponovo je, kao i pri prvom susretu sa almohadskih prinčom prestolonaslednikom Abu jakub Jusufom, određivao odgovor na filozofsko pitanje o večnosti sveta.

Istom prilikom, mujezin Džamije u Kordobi, optužio je potom Averoesa i trojicu njegovih prijatelja da su se „odrekli prave vere i prekršili dogmu vernika“ (*Ibidem*). Dramatičnom toku „islamske inkvizicije“ protiv Averoesa i direktnom urušavanju njegovog dotadašnjeg ličnog i pravničkog ugleda kod muslimanskog javnog mnjenja Kordobe, doprinelo je tom prilikom i pogrdno poređenje andaluzijskog mislioca sa njegovim dedom, slavnim kadijom Ibn Rušd al-Džadom: „Ibn Rušd! Nisi se držao dobrih pobuda, u koji je tvoj deda bio izuzetan. U veri ti si dvoličan, tvoj deda nije bio takav“ (*Ibidem*). Izveštaji sa tog mučnog, verskog suđenja dojučerašnjem *protege*- dvojice almohadskih vladara, ne navode da je tom prilikom, neko od prisutnih u Velikoj džamiji Kordobe ustao u odbranu optuženih (Puig Montada 2011: 192). Optuženi su tom prilikom osuđeni na momentalni progon iz Kordobe, i konfiskaciju imovine.

Da je Averoes ipak imao hrabre studente raspoložene za izučavanje *falsafah*, može se zaključiti iz potonjeg nemilog toka događaja nakon „islamske inkvizicije“ u Velikoj džamiji Kordobe 1197. godine. Naime, versko-politički obračun sa Averoesom i njegovim krugom sledbenika nije se završio sa „islamskom inkvizicijom“ u Kordobi 1197. godine. Na udaru almohadskog režima i konzervativnih andaluzijskih bogoslova (*mutakallimun*) našli su se potom Averoesovi najbliži prijatelji i studenti islamskog prava za koje se u javnosti ipak sumnjalo da izučavaju *falsafah*. U potragu za filozofskim studentima andaluzijskog mislioca uključio se i vladar lično.

Tako je halifa Al Mansur, ubrzo nakon *mihna* protiv Averoes pozvao na dvor u Marakešu, Ul Utulija (Ul Utuli), vrsnog poznavaoce islamskog prava, i znanog prijatelja andaluzijskog mislioca koji je pred verskim režimom proglašen krivim, da odgovori na samo jedno pitanje. Vladar je tom prilikom pitao Ul Utulija: „Da li izučavate nauke, zbog kojih je Averoes pao u nemilost?“, upitao²³² je vladar tom prilikom Utulija. Žozep Puiž navodi da je Utuli u tom dijalogu sa halifom, potvrdio svoje predašnje interesovanje za *falsafah*, kojom je i posle izjašnjavanja na dvoru u Marakešu nastavio da se bavi. Utuli je zbog svoje odbrane bavljenja *falsafah*, ubrzo potom bio prognan i zatvoren u varoš Aghmilt: njegova doslednost ipak je izazvala vladarevo divljenje, pa je docnije postavljen za kadiju u više gradova almohadskog carstva. Ul Utuli je, čini se, ipak ostao usamljeni u javnom pristajanju uz Averoesa učitelja *falsafah*.

Ovo ne bi moralo da iznenadi poznavaoce andaluzijskog *mileu* te epohe, s obzirom da je Averoes ipak, 1197. godine presudom verskog suda (*mihna*) u Velikoj džamiji Kordobe proglašen je, moglo bi se reći, versko i politički nepodobnom osobom.

Uz to, vladajući režim Almohada je na „islamskoj inkviziciji“ protiv Averoesa, zabranio bilo kakvo bavljenje filozofijom na teritoriji halifata od Keruana do Gibraltara i Korodbe. Sva režimu dostupna filozofska dela nekadašnjeg vrhovnog kadije Kordobe revnosno su spaljena na javnoj lomači u Kordobi. Istorijski anali ne navode naslove Averoesovih filozofskih dela koja su tom

²³²Opširnije o razgovoru vladara al-Mansura i Ul Utulija: Puig 1992 : 254-5.

prilikom zauvek izgubljena. Neizvesno je istovremeno, koliko je primeraka Averoesovog *Komentara* Platonove *Države* uopšte postajalo u al Andalusu u to vreme?

Za naše razmatranje ovde o izostanku sledbenika Averoesovih ideja o filozofiji politike, jedno čini se ostaje neizvesno, a to je : koliko je slobodoumnih Andaluzana, mimo vladara kome se Averoes obraća u tom *Komentaru* moglo biti upoznato sa njegovim uverenjem da jedino kralj-filozof-imam i zakonodavac može spasiti “ove gradove od propasti” (Averroes, 1974: 112)?

5.4. Progon, rehabilitacija i zaborav

Bilo kako bilo, Averoes kadija i filozof , i halifa al-Mansur umrli su ubrzo jedan za drugim; prvi 1198. drugi nekoliko meseci kasnije 1199. Svedočanstva političke istorije Almohada i al-Andalusa, kao i anali srednjovekovne istorije islamske filozofije ukazuju da iz svog *mileu*-a niti Averoes *faýlasuf*, niti vladar al-Mansur potom, svaki u svome domenu, nisu imali dostojne naslednike. U al Andalusu je početkom XIII veka na političkom planu ubrzo nastupio period rasula, *falsafah* je već bila zabranjena, dok su se bogoslovi listom okretali misticizmu. .

Tako, politička istorija iberislamskog poretka nakon al-Mansurove smrti uvodi na scenu sedmanestogodišnjeg naslednika al-Nasir li-Din Allaha koji je vojsku Almohada poveo u sudbonosnu bitku protiv katoličke koalicije, nedaleko od Kordobe, kod Los Navas de Tolosa 1212. Godine. Islamski i hrišćanski anali složni su u proceni da je ubedljivi poraz muslimana kod Los Navas Tolose “ključni momenat u izmeni ravnoteže snaga između Almohada i hrišćanskih kraljevstva na Iberijskom poluostrvu” (Bennison 2016: 110). Amira Benison ističe da je težak poraz Almohada od Los Navas Tolose označio ratnu prekretnicu koja je utrla put “sporom i nadalje neizbežnom kolapsu halifata i trijumfalnom hrišćanskom proterivanju muslimana sa Iberijskog poluostrva” (Bennison 2016: 111).

Od tog vojnog debakla Almohada do konačnog pada islamske Granade 1491. al-Andalus Averoesa i al-Mumina neumitno je društveno i politički zamirao²³³ kao najzapadnija regija srednjovekovnog *Dar al-Islama*. Nakon iznenadne smrti al—Mansurovog naslednika 1213. godine almohadski tron naslednio je desetogodišnjak Jusuf al-Mustansir koji je nominalno vladao do svoje smrti pod nerazjašnjenim okolnostima 1224. godine.

Do konačnog sloma države Almohada u al-Andalusu sredinom XII veka, osam halifa izmenjalo se na tronu. Sve nestabilniji iberislamski poredak u tih četrdeset četiri godine izgubio je Kordobu (nekadašnju prestonicu Umajada) 1236. godine, i Sevilju (regionalnu prestonicu Almohada) 1248. godine. U istom periodu, halifa Idris al-Ma'muna (Idris al-Ma'mun, vladao 1226-32) odrekao se ključne versko ideološke odrednice almohadskog pokreta, naime uverenja da je osnivač Ibn Tumart bio mesijanski vođa (*mahdi*). Al-Ma'munov razlaz sa almohadskom dogmom bio je toliko temeljan da je sa kovanog novca i svih zvaničnih dokumenata režima, uklonjen lik Ibn Tumarta.

U takvom političkom i ideološkom košmaru urušenog almohadskog poretka, u jeku fragmentacije iberislamske države berberskih vladara, kada je brojni lokalni muslimanski živalj odlučio da ostane da živi pod upravom osvajačkog hrišćanskog poretka, Averoesova politička doktrina o filozofu kralju koji jedini spašava poredak od propasti, zaboravljena je. Dominik Urvoj ekspresni odlazak Averoesove doktrine u zaborav tumači krizom Almohada:

“Križa Almohada i siloviti, neprestani vojni udari hrišćanskih kraljevstva eliminisali su svaku mogućnost za normalne uslove širenja Averoesove filozofske doktrine“
(Urvoy 1999: 118).

²³³ Opširnije o urušavanju poretka Almohada u XII i XI I veku :Egger 2004: 182-6; Hitchcock 2014:_161-182; Bennison 2016: 62-117.

Naše istraživanje ovde ne ulazi u razmatranje šta bi eventualno bili, kako kaže Urvoj “normalni uslovi” za širenje jedne filozofske doktrine, a posebno jedne političko filozofske doktrine. Izvesno je ipak da je *mihna* u Velikoj džamiji Kordobe protiv Averoesa, pred kraj XII veka, izvela andaluzijskog kadiju i *faylasuf*-a i autora politički angažovanog *Komentara* Platonove *Države*, izvela na zao glas.

Labdi tim povodom ističe da je “*Mihna* protiv Averoesa postala događaj koji je prenošen i prepričavan, uz upozorenje studentima da se klone izučavanja drevnih, kažnjivih nauka” (Laabdi, 2017: 61). Pored prozivke na dvoru al-Mansura, na udaru bogoslovske potrage za Averoesovim studentima *falsafah*, našli su se kasnije i njegovi studenti islamskog prava. Da izbegnu javno prozivane i eventualnu osudu bez suđenja, pojedini među njima su nakon „islamske inkvizicije“ privremeno napustili Kordobu (Puiž 1992: 254).

Andaluzijski mislilac je u represivnom *mileu*-u nagnanom na postepeno, i nepovratno teritorijalno uzmicanje, postao predmet javne poruge. Tako andaluzijski sufija Ibn Sabin (Ibn Sab'in 1217—1271) optužujući Averoesa za slepo verovanje učenjima Aristotela i plagijat, pogrдно opisuje njegovu filozofsku posvećenost izučavanju misli Stagiranina ovim rečima:

„Taj čovek, Ibn Ružd, bio je zaveden Aristotelom, pa je sebe posvetio Njegovom veličanju. Imitirao ga je, ne samo u svojim zapažanjima, već i po načinu mišljenja. Da mu je neko rekao da je Aristotel istovremeno mogao i da sedi i da stoji, on bi isto to tvrdio i verovao bi u to. Većina njegovih radova zasnovana je na preuzimanju Aristotelovih ideja, kako u njegovim komentarima, ili u onom što je sam pisao ponašajući Učitelja. On je bio čovek ograničenih mogućnosti, budalastog poimanja i lišen intuicije. Pa ipak, on je bio fin čovek, diskretan, uravnotežen i svestan svojih promašaja. Ne možemo govoriti o njegovom ličnom stvaralaštvu budući da je on bio samo imitator Aristotela“
(Urvoy 1999: 118).

Ibn Sabinovo filozofsko i karakterno nipodaštavanje Averoesa u vreme konačnog pada režima Almohada u al-Andalusu, signal je košmarne atmosfere društvenog i intelektualnog *milieu*-a na krajnjem zapadu srednjovekovnog *Dar al-Islama*. U sledeća dva veka, do konačnog gubitka Granade 1491. godine, iberislamski poredak prolazio je kroz epizode konstantnog vojnog i teritorijalnog uzmicanja ka južnoj obali Pirinejskog poluostrva. Averoes je u tom periodu krajnjeg urušavanja islamskih država na Pirinejskom poluostrvu, u svojoj matičnoj sredini, postao primer zlehude sudbine visokog islamskog autoriteta koji se posvetio „kažnjivim učenjima“. Labdi tim povodom navodi pismo—opomenu čuvenog andaluzijskog pesnika i učenjaka Lisana ad-Din Ibn al-Katiba (Lishan ad-Din ibn al-Khatib, m. 1374. godine) svojim sinovima :

„Čuvajte se drevnih nauka i napuštenih kažnjivih učenja. Većina njih samo unosi sumnje i slabi razmišljanje ... Način otkrivenog zakona dublje je ukorenjen na putu ka umerenosti i vredniji, nego ceo život proveden u sporenjima . Setite se Ibn Rushda, glavnog sudije i muftije zemlje, i tragaoca za mudrošću. Navuklo mu je to samo žestoku gnev, a bio je najviši pravni autoritet (*Imam ash-Shari'a*). Dakle, nema potrebe za uranjanjem u ta učenja, i zarobljavanje u njihovuoj gužvi”¹
(Laabdi 2017: 64)

Na izdisaju iberislamskeog poretka, Averoesovo filozofsko delo i u tom korpusu, njegova promišljanja o idealnom poretku postalo je primer za zastrašivanje omladine.

Prethodno, u periodu odlučnog sučeljavanja hrišćanskog i poslednjeg islamskog poretka na jugozapadu srednjovekovne Evrope, Averoesovo filozofsko uverenje da treba biti otvoren prema učenjima Drugih i Drugaćijih tradicija, postalo je učenje opasno po autora. Iz perspektive takvog

andaluzijskog *mileu*-a, kakav je lični motiv mogao odvesti Averoesove sunarodnike da se posvete izučavanju njegovog *Komentara* Platonove Države? Odnosno, Averoesovom uporednom toku izlaganja političkog učenja osnivača Akademije i osvrta andaluzjskog filozofa na urušavanje matičnog poretka svoje epohe? Nije neočekivano stoga da su Averoesovi studenti propitivani o eventualnom izučavanju *falsafah*, sve negirali. Nameće se pitanje: Ko je mogao biti dovoljno intelektualno hrabar, da u tim lomnim vremenima na zapadnoevropskoj granici muslimanskog i hrišćanskog sveta između XIII i XV veka, traži filozofsku poduku i inspiraciju od autora sledećih misli:

“Ako je neko drugi pre nas već ispitivao jednu temu, jasno je da bi na putu ka našem ciju, trebalo da tražimo pomoć od naših prethodnika, bez obzira da li su iste vere kao mi ili ne”
(Averroes, 1961: 46—7).

Takvu idejnu tolerantnost, Averoes je pred kraj života skupo platio, između ostalog doživевši spaljivanje svojih filozofskih spisa na lomači. Potencijalni filozofski sledbenici Averoesa u al Andalusu, ostali su posle islamske inkvizicije 1197. godine najpre bez prilike da upoznaju njegove brojne filozofske radove. Prema našem uverenju, zao glas i društvena stigma koji su pratili Averoesa i nakon njegove smrti, predstavljaju deo razloga što je andaluzijski kadija i *faylasuf* stekao, u istraživanju već spominjanju, reputaciju autora sa kojim se završava klasični period razvoja filozofije u srednjovekovnom svetu islama.

Sa druge strane, Averoesova filozofska spremnost, da produži rok značenja antičkih, prevashodno Platonovih političkih standarda izloženih u *Državi*, njihovim prilagođavanjem i učitavanjem u proces odmeravanja karakteristika islamskog državnog poretka, izdvojila je andaluzijskog mislioca na jedinstveno mesto u istoriji srednjovekovne filozofije u *Dar al-Islamu*. Averoes svoje uverenje o vremenskoj i idejnoj primenjivosti Platonovih političkih stanovišta ističe sledećim rečima:

„Koliki će biti opseg ovog grada, a koliki broj čuvara u njemu? Kažemo da se to razlikuje u zavisnosti od vremena, mesta i naroda u njegovoj blizini ... Čini se da Platon svoje izlaganje nije postavio tako kao da je reč o nepromenljivim stvarima.... Umesto toga, rekao je što je rekao u u skladu sa svojim vremenom i u skladu sa svojim narodom, odnosno Grcima“
(Ibid: 45).

Razmatranje transformacija srednjovekovnog političkog poretka osloncem na antičko grčke, preciznije Platonove standarde iz *Države*, među misliocima u *Dar al-Islamu* od XIII veka nadalje nakon Averoesa, nije više bio prihvaćeni model osvrta na političku zbilju. Poznavaoci srednjovekovne islamske političke misli tragali su za Averoesovim filozofskim sledbenicima do epohe severnoafričkog istoričara Ibn Halduna, (Ibn Khaldun, 1332-1406), „utemeljivača filozofije istorije“ (Božović 2018: 31) i „poslednjeg velikog imena islamske, odnosno arapsko-islamske kulture“ (Ibid, 149). To stoga što je Ibn Haldun²³⁴, vrhovni kadija (u Kairu) i visoki zvaničnik islamskih vladara, kao i Averoes gotovo dva veka ranije, takođe razmatrao profil idealnog vladara i države. Ibn Haldun ipak nije bio *faylasuf*.

Naime, savremenik konačne faze sloma iberislamskog poretka, Ibn Haldun u „Uvodu“ (*Muqaddima*) dela „Opšta istorija“ (*Kitab al-'ibar*) odbacuje učenja *faylasifah* o idealnom poretku koji predvodi kralj-filozof, i to kao hipotetična razmatranja u čije ostvarenje ni sami autori ne veruju preterano. Ibn Haldun odbacuje politička učenja *faylasifah* idealnoj državi ovim usputnim zapažanjem: „Filozofi idealnu državu zovu *madina fadila*, ona je po njihovom sopstvenom

²³⁴ Opširnije o biografiji Ibn Halduna i njegovoj teoriji države i civilizacije: Lambton 2014: 152-177.

mišljenju retka, ili je malo verovatno da će nastati, uostalom oni o tome raspravljaju samo hipotetički,, (*Kitab al-'ibar*, vol.ii, pp126ff. citat prema: Rosenthal 1958; 94).

Ibn Haldun „jedini politički mislilac u strogom smislu reči, u svetu islama“ (Rosenthal, 1958: 3) pobornik je poretka utemeljenog na objavljenoj istini, i prema njoj skrojenim zakonima:

“U političkim zajednicama, imperativno je primenjivanje uvedenih zakona koje prihvataju i slede mase kao što je to bio slučaj kod Persijanaca i drugih naroda. Nijedna država ne može biti uspostavljena, niti može da učvrsti kontrolu bez takvih zakona. Ako su zakone uspostavili ljudi od inteligencije i uvida, onda je reč o političkoj volji zasnovanoj na razumu [koja obezbeđuje temporalno blagostanje subjekata]. Ali ako je zakone postavio Bog a objavio ih nadahnuti zakonodavac, politika je zasnovana na religiji i od koristi je i za ovaj i za onaj svet. Jer ljudi nisu stvoreni samo za ovaj svet, budući da je on potpuno ohol i isprazan dok su njegov kraj, smrt i uništenje. Otkriveni zakoni su poslani da povedu ljude ka obzirnom ponašanju koje će im doneti sreću i u sledećem životu, i u svim njihovim poslovima ...”
(*Al—Muqaddima*, Knjiga 3,Poglavlje 25)²³⁵.

Istakli bismo ovde da Ibn Haldun stoji na kraju epohe urušavanja iberislamskog poretka, dok je Averoes svedok uvertire u dezintegracije najzapadnije države srednjovekovnog *Dar al Islama* Obojica kadije, Averoes i Ibn Haldun protagonisti su drevne debate o mestu i ulozi religije i filozofije u državi, pri čemu je andaluzijski mislilac još uviđao svrishodnost osvrta na učenja Drugih i Drugaćijih misaonih tradicija. Sa „islamskom inkvizicijom,, protiv Averoesa, i potonjim slomom iberislamskog poretka, doba srednjovekovnog unosa antičke filozofske tradicije u misaonu matricu *Dar al-islama*, okončano je. Dobu „pozajmljivanja sa strane“, kako taj proces naziva britanski istoričar Džon Džozef Sonders (John Joseph Saunders) (J.J. Saunders 1965: 197), okončano je.

Averoes kadija i filozof osmatrač andaluzijske političke zbilje sa filozofske platforme Platonovih učenja, iberislamsski zastupnik stanovišta da i žene mogu biti filozofi vladari, mislilac uveren da religije imaju značajnu društvenu ulogu ali prolazni rok trajanja , ostao je za života a kasnije, osamljeni politički filozof druge polovine XII veka, na istorijskom i idejnom razlazu dva sveta: islamskog i zapadnog.

²³⁵ Citirano prema Lambton 1981: 165.

Zaključna reč

Averoesov filozof je privatna ličnost, imao bi poteškoća da vlada. Usredsređen spoznaji sveta racionalnim zaključivanjem, on teži dodiru sa Delatnim umom, i u tom spoju Averoesov filozof ostvariće najveću sreću čoveku dostupnu. O svojim saznanjima i osećaju sreće koji iz tih prepora proističu, podeliće iskustvo samo sa sebi sličnima, a takvi su prema uverenju andaluzijskog kadije i filozofa, veoma retki izdanci ljudske vrste. Istovremeno, drugi akteri poretka u kome obitava Averoesov filozof ne treba ništa da znaju o njegovim misaonih uzletima: bolje je zagovarati neznanje, no štetiti i sebi i drugima deobom onog što je većini ionako nedostupno, sem ako čovek nije prirodno nadaren i temeljno pripremljen.

U takvoj postavci poretka, Averoesov filozof živi oprezno, dobrovoljno osamljen od drugih ljudi koji mu nisu nalik. Čovek jeste političko biće, reći će ovaj srednjovekovni andaluzijski autor, ali država u kojoj Averoes živi nema nikakve koristi od najmudrijih, odnosno od filozofa. Filozofska intriga nastaje onda kada andaluzijski kadija i filozof ipak, odluči da se pozabavi promišljanjem o državi, i uz to istakne da je idealni vladar idealne države sinonimno : filozof, kralj, zakonodavac i *imam*.

Da predstavi suverena ovim kvartetom odlika i zaduženja, Averoes je izabrao specifičnu publiku i direktno je smestio u tekst. Naime, Averoes svoje shvatanje uloge filozofije i filozofa u državi, predstavlja u gotovo najdužem poglavlju svog *Komentara Platonove Države* sabesedniku iz loze Almohada, berberske dinastije koja se u trenutku nastajanja toga dela, tačnije 1194. godine uveliko sprema za *jihad* protiv 'nevernika'sa severa Iberijskog poluostrva.

Averoes je svestan političkog trenutka, ali ne precizira opseg njegove delikatnosti. Bilo kako bilo, andaluzijski kadija i filozof u kako kaže, nevoljnim vremenima, samoinicijativno vladaru predstavlja (arapski prevod) Platonove *Države* i to na najsažetiji mogući način. Čemu skica Platonove *Države* pred vladarem koji predvođeci vojni pohod nosi primerak Kurana halife Osmana iz perioda *Rashidun*, i zdušno proteruje hrišćane i Jevreje sa svojih teritorija? Averoesov izbor da islamskom vlastelinu poruči kako jedino filozofi na vlasti spasavaju države od propasti, ipak nije nesmotren.

Sa jedne strane, andaluzijski kadija i filozof zna da su prva trojica almohadskih halifa, krećući se u koncentričnim rivalskim krugovima islamskih verodostojnika sa dve obale Gibraltara, jasno želeli da pored sebe imaju i 'treće mišljenje'. Averoes je bio taj izbor za Almohade. Pozicioniran na dvoru kao komentator Aristotela, u nelagodnom mimohodu sa almohadskim *talaba* i andaluzijskim *ulema*-ma, Averoes je na javnoj sceni al Andalusa istovremeno bio i režimski kadija u Sevilji i Kordobi. Sa svim tim karijernim odlikama, Averoes je vladarima režima Almohada mogao da ponudi izdvojeno mišljenje. Takav status donosio je uzlet autorskog samopouzdanja, ali i nabujale krugove sumnjičavih aktera poretka. Kordovanski mislilac je nakon završene državničke karijere, bio dovoljno odlučan i intelektualno odvažan da iskaže svoje mišljenje o iberioislamskom poretku, i vladaru ukaže na društvene opasnosti koje su podsticali ostrašćeni verski krugovi željni sve većeg uticaja u poretku.

Ne mareći na rastuću netrpeljivost islamskih bogoslova prema filozofiji i filozofima, Averoes je u *Komentar*u Platonove *Države* naznačio odlike idealnog vladara idealne države, bez preciznog navoda da poredak mora biti utemeljen na šerijatu. Andaluzijski mislilac pri tom u svom jezgorvitom prikazu *Države* ne izlaže sa kojim bi političkim programom filozof predvodio poredak u miru ili ratu. Jednako ostaje neizvesno, zašto bi neuka svetina, o kojoj govori bez mnogo poštovanja, prihvatila autoritet suverena filozofa za koga se zna da treba da laže narod i to 'zbog njegovog dobra'.

Averoesov idealni vladar : filozof imam kralj i Zakonodavac sve u jednoj ličnosti, stoji tako na vrhu političke piramide poretka koji prema uverenju andaluzijskog kadije i filozofa, može nastati jednom

u budućnosti, pod specifičnim oklonostima koje nisu lako izvesne. U idealnoj državi, filozofu je prema Averoesu mesto na čelu poretka, ali nije sasvim izvesno zašto bi *faylasuf* pozeleo da prihvati takvu ulogu, niti ko bi bili podanicima kojima je potreban baš takav 'zamišljni' kralj.

U međuvremenu, Averoesov filozof nastavlja da se bave svojim umskim preporima svestan košmara aktuelne zbilje u kojoj dominiraju korumpirani kraljevi, lukavi bogoslovi i bahati tirani. Filozof istrajava u toj svojoj intelektualnoj i životnoj misiji i sve ide glatko, dok bogoslovi ne posumnjaju u pravovernost *faylasuf*-a toliko, da uspeju da vladara okrenu protiv svog dojučerašnjeg šticenika. Nije neočekivano da filozof postaje žrtva političkih intriga.

Averoes stoga i veruje, kao i Platon, da se filozof u akutelnom političkom trenutku u kome živi mora osećati kao čovek među divljim zverima. Takav stav skupo je koštao Sokrata, Averoes je prošao tek nešto bolje.

Uverenjem da se matični politički poredak svog podneblja i epohe može odmeravati standardima Druge i Drugačije misaone tradicije, Averoes je ostao osamljeni filozof politički svedok burne epohe srednjovekovnog razgraničavanja muslimanskog i hrišćanskog sveta na jugozapadu Evrope.

Literatura

Primarna literatura i prevodi

- Al Farabi, A. N., 1998. *On the Perfect State*. Oxford University Press ed. s.l.:Oxford.
- Al Ghazali, 1964. *Council for Kings (Nasihat al Muluk)*. London: Oxford University Press.
- Averroes, 1961. *On The Harmony of Religion and Philosophy*. Oxford: Information Press.
- Averroes, 1974. *On Plato's Republic*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Averroes, 1988. *Nesuvislost Nesuvislosti*. Zagreb: Naprijed.
- Platon, 1957. *Država*. Beograd: Kultura.

Sekundarna literatura

- Adamson,P&Taylor,R., 2005.*The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press
- Adamson, P&Giovanni, D. M., 2019. *Interpreting Averroes*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bennison, A., 2013. *Inaugural Annual Ibn Rushd Lecture*, London: Muslim Institute UK.
- Bennison, A. K., 2016. *The Almoravid and Almohad Empires*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Bowering, G., 2012. Islamic Political Thought: An Introduction. In: G. Bowering, W. Kadi, S. D. J. & Z. M. Q. Mahan, eds. *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Božović, R., 2015. *Put Islama*. Beograd: Službeni glasnik .
- Božović, R., 2018. *Istorija arapske klasične i narodne književnosti (od 6. do 14. veka)*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Božović,R& Simić,V., 2010. *Rečnik islama*. Beograd: Batatisak.
- Buresi, P., 2019. L'apogée almohade : la bataille d'Alarcos et son contexte historique. In: B. Andre, B. Nicole & G. Pierre, eds. *AVERROÈS ET L' AVERROÏSME*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- Butterworth, C. E., 1986. Ethics and Classical Islamic Philosophy: A Study of Averroes' Commentary on Plato's Republic. In: *Cairo Papers in Social Science* . Cairo: The American University of Cairo.
- Butterworth, C. E., 1992. *The Political Aspect of Islamic Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Campanini, M., 2008. *An Introduction to Islamic Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Carpentieri, N. & Symes, C., 2020. *Introduction to Medieval Sicily, al-Andalus and the Maghrib: Writing in Times of Turmoil*. Amsterdam: Amsterdam University.
- Chanthalangsy, P., 2014. Ibn Baja et La Conduite de L'Isolee. In: *Manuel de philosophie: une perspective Sud-Sud*. Paris: UNESCO.
- Chevallier, G. C. D. (., 2010. *Arab-Muslim Civilization in The Mirrors of The Universal*. Paris: UNESCO.
- Corbin, H., 1977-1978. *Historija islamske filozofije I-II*. Sarajevo: "Veselin Masleša--Svejtlost".
- Davidson, H. A., 1992. *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intellect*. New York Oxford: Oxford University Press.
- Dictionary of Scientific Biography*. 1981. s.l.:Scribner.
- Durant, W., 1954. *Our Oriental Heritage*. New York: Simon&Schuster.
- Đurić, D., 2015. *Večnost Sveta u Antici i Ranom Srednjem veku*. Beograd: Srpsko filozofsko društvo.
- Egger, V., 2016. *A History of the Muslim World to 1405*. London and New York: Routledge.
- Eickleman, D. & Piscatori, J., 1990. *Muslim Travellers Pilgrimage, Migration and Religious Imagination*. Berkley: University of California Press.
- Elyazghi Ezzaher, L., 2015. *Three Arabic Treatises on Aristotle's Rhetoric: The Commentaries of al-Farabi, Avicenna, and Averroes*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Fakhry, M., 2002. *Al Farabi Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford : Oneworld Publications.
- Fernandez-Morera, D., 2016. *The Myth of the Andalusian Paradise*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute.
- Fierro, M., 1999. The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's "Bidayat Almujtahid". *Journal of Islamic Studies*, 10(3).
- Fierro, M., 2020. *Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqzān: An Almohad Reading*, s.l.: Taylor&Francis online.
- Filaly--Ansary, A., 2010. Political in Islam. In: *Arab-Muslim Civilization in The Mirror of The Universals*. s.l.:UNESCO.
- Flee, K. et al. eds., 2017. In: *The Encyclopedia of Islam* . Ledien&Boston: Brill.
- Fletcher, R., 1992. *Moorish Spain*. London: The Orion Publishing Group Ltd.
- Freely, J., 2011. *Light from The East*. London New York: s.n.
- Gillispie, C. C., 1981. *Dictionary of Scientific Biography*. s.l.:Scribner.
- Giovanni, M., 2012. *Averroes and Philosophy in Islamic Spain*. Oxford: Oxford University Press.
- Guenther, S., 2018. *Ibn Tufayl on Learning and Spirituality without Prophets and Scriptures*, Princeton: Institute for Advanced Studies Princeton.
- Gutas, D., 1998. *Greek Thought, Arabic Culture*. London: Routledge.
- Hafees, A., 2013. *A Comparative Analysis of the Philosophical Concepts of Ibn Rushd and Islamic Theological Principles* , Kerala, India: Darul Huda Islamic University.

- Harris, P., 2012. Power, Piety, and Rebellion in Al-Andalus: The Reception and Influence of Al-Ghazali's Political Philosophy in Islamic Iberia. *The Hilltop Review*, 5(2).
- Hitchcock, R., 2014. *Muslim Spain reconsidered*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Islam, J. S., 2019. The Contention Between Secular and Reveald Law: Analuzing Ibn Rushd's Solution to The Problem of the -Virtuous Society. *Journal of Islamic and Muslim Studies/ Published by Indiana University Press*, Volume 4.
- Ivry, A., 2000. The Utilisation of Allegory in Islamic Philosophy. In: *Interpretation and Allegory*. s.l.:Brill.
- Ivry, A., 2006. Averoes. U: D. Marenbon, ur. *Srednjovekovna filozofija* . Beograd: Plato
- Laabdi, M., 2017. *The Other Averroes*, Toronto: University of Toronto Press.
- Lambton, A. K., 1981. *State and Government in Medieval Islam*. London and New York: RoutledgeCurzon .
- Lapidus, I. M., 2002. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leaman, O., 1988. *Averroes and his Philosophy*. Richmond: Curzon Press.
- Lewis, B., 2000. *The Muslim Discovery of Europe*. London : Phoenix Press.
- Marenbon, (., 2006. *Istorija Filozofije III*. Beograd: Plato.
- Marozzi, J., 2014. *Baghdad: A City of Peace a City of Blood*. London: Penguin.
- Melamed, A., 1993. The Attitude towards democracy in Medieval Jewish Philosophy. *Jewish Political Studies Review*, 5(1-2).
- Menocal, M. R., 2002. *Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in the Medieavl Spain*. New York : Little, Brown and Company.
- Nicolle, D., 2009. *The Great Islamic Conquest*. Oxford : Osprey Publishing.
- Pacheco, J. A., 2011. *Averroes Una Biografia Intellectual*. Spain: Almazura .
- Papazoglu, F., 2010. *Istorija helenizma*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Puig Montada, J., 2011. Ibn Tushd in The Almohad Context. In: R. Fontaine, R. Glasner, R. Leicht & G. Veltri, eds. *Studies in the History of Culture and Sciencee*. s.l.:Brill.
- Puig, J., 1992. Materrials on Averroes' Circle. *The Near Eastern Studies*, 51(4).
- Qur'an, 2016. *Qur'an*. Sarajevo: Orijentalni institut.
- Riz, V., 2004. *Rečnik Filozofija i Religija*. Beograd: Dereta.
- Rosenthal, E., 1962. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, E. J., 1953. The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 15(2).
- Sharif, M., 1990. *Historija Islamske Filozofije*. Zagreb: IP August Cesarec.
- Singer, I., ed., 1916. In: *The Jewish Encyclopedia*. New York&London: Funk&Wagnallis Company.

- Skinner, Q., 1998. *The foundation of modern political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- The New Catholic Encyclopedia*. 2002. Washington D.C.: Thomson&Gale in association with The Catholic University of America.
- Urvoy, D., 1991. *Ibn Rushd*. New York : Routledge .
- Urvoy, D., 2006. *Histoire de la pensée arabe et islamique*. Paris: Seuil.
- Velajati, A. A., 2016. *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*. Beograd: Centar za religijske studije "Kom".
- Vujaklija, M., 2004. *Leksikon stranih reči i izraza*. Beograd: Prosveta.
- Waltzer, R., 1962. *Greek into Arabic*. Oxford: Bruno Cassirer (Publishers)Ltd..
- Watt, W. M., 2008. *The Formative Period of Islamic Thought*. London: Oneworld Publications.
- Wohlman, A., 2010. *Al Ghazali, Averroes and the Interpretation of the Qur'an*. London&New York: Routledge.
- Žolive, Ž., 2006. Od Početka do Avicene. In: D. Marenbon, ed. *Srednjovekovna filozofija*. Beograd: Plato.

Biografija autora Disertacije

Tatjana Vujić Tubić

Doktorand

Biografija

- Rođena u Beogradu 1959. godine.
- Završila Prvu beogradsku gimnaziju. Diplomirala čistu filozofiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu 1982. godine. Upisala doktorske studije 2011. godine.
- Izveštač „Politike“, iz Atine (Grčka) 1985-1986. Zaposlena kao novinar u „Politici“ od 1989. godine. Izveštač „Politike“ iz Podсахarske Afrike 2002-2012. godine.
- Govorim tečno: engleski i grčki jezik. Služim se: italijanskim i francuskim jezikom.
- Objavljeni radovi: preko 4000 tekstova u „Politici“, i tekst: Radmila Nakarada, Tanja Vujić, „Saradnja civilizacija- iskustva iz prošlosti, prepreke u sadašnjosti“ (uvodno izlaganje) u: Ljubiša Mitrović, Danijela Gavrilović, Mirjana Krstović (priredili), *Tradicija, modernizacija, identiteti*, Međunarodna konferencija, Niš, Izdavačicentar Filozofskog fakulteta, Univerzitet u Nišu, 2013, str.25-38.
- Učestvovala u radu niza međunarodnih foruma, između ostalog: Svetski ekonomski forum o Bliskom istoku i Severnoj Africi 2010. (Marakeš, Maroko), UN Alijansa civilizacija 2011. (Doha, Katar), Kran Montana Forumu o Africi 2017. (Dahla, Maroko), Delphi Economic Forum 2018.
- Visoki član (Fellow) Britanskog Kraljevskog geografskog društva.
- U više navrata gostovala kao predavač na Fakultetu Političkih nauka u Beogradu, na Master programu Studije mira. Predavala o uzrocima konflikata u Africi, „Balkanizaciji“, Crnog kontinenta, „Arapskom proleću“, mestu Afrike u globalnom poretku današnjice, svetskoj trgovini nafte.
- Na Godišnjoj Medjunarodnoj konferenciji Kraljevskog Geografskog društva Velike Britanije 2019. održala predavanje: *“Societal challenges in the latest hunt for oil 'elephants' in Africa and a possible new communicational approach of oil majors“* na Imperial College u Londonu.

*

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора ТАТЈАНА ВУЈИЋ ТУБИЋ
Број индекса OF 090017 :

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

АВЕРОЕСОВО СХВАТАЊЕ УЛОГЕ ФИЛОЗОФИЈЕ И
ФИЛОСОФИЈА У ДРЖАВИ

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

у Београду, 2/11/2021

Потпис аутора

Татјана Вујић Тубић

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора ТАТЈАНА ЂИЈИЋ ТУБИЋ
Број индекса OF 090017
Студијски програм ФИЛОЗОФИЈА / СРЕДЊОВЕКОВНА ФИЛОЗОФИЈА
Наслов рада АВЕРРОЕСОВО СХВАТАЊЕ УЛОГЕ ФИЛОЗОФИЈЕ И ФИЛОЗОФИЈА
Ментор ПРОФ. ДР ДРАГО ЂУРИЋ У ДРЖАВИ

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

у Београду, 2/11/2021

Потпис аутора

Татјана Ђијић Тубић

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

АВЕРДЕСОВО СХВАТАЊЕ УЛОГЕ ФИЛОЗОФИЈЕ И
ФИЛОЗОФА У ДРЖАВИ

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

у Београду, 2 / 11 / 2021

Потпис аутора

Милош Јанковић