

DR HASAN SUŠIĆ

## DVA KONCEPTA POLITIČKE FILOZOFIJE IBN RUŠD I IBN ĦALDŪN

Politička filozofija zauzima značajno mjesto u arapsko-islamskoj misaonoj tradiciji. Mada potpuno jasne koncepcije ove vrste susrećemo već poslije prvih sukoba oko položaja ĥalife, ipak je politička filozofija svoje pravo utemeljenje i cjelovitost dobila u djelima mislilaca koji pripadaju Falāsifi. Među njima posebno mjesto zauzima Ibn Rušd, jer je njegovo djelo upravo završnica ove filozofske struje koja je svoja promišljanja temeljila na učenjima grčkih filozofa, naročito Platona i Aristotela.

Mada Ibn Rušda i Ibn Ħaldūna dijeli značajno vremensko razdoblje, ipak je moguće uporedno izučavati njihove političke koncepcije, kako sa stanovišta sličnosti, tako i s obzirom na razlike u njihovim učenjima. Nužnost izučavanja ovog odnosa proizilazi iz činjenice što ova dva mislioca u izvjesnom smislu, svaki po sebi, predstavljaju oličenje osebnog načina filozofiranja. Pored toga što su njihove koncepcije po izvjesnim svojim specifičnostima različite, pa čak i oprečne, smatramo da je moguće uspostaviti neke relacije između njihovih učenja i tako dovesti u vezu ova dva mislioca. Nužnost izučavanja ovog odnosa nameće se i zbog toga što u najnovijoj literaturi nailazimo na shvatanja da između Ibn Rušda i Ibn Ħaldūna nema nikakve značajne veze.<sup>1</sup>

Za razumijevanje Ibn Ħaldūnovog djela nužno je imati u vidu da njegovo djelo predstavlja završnicu arapsko-islamske filozofije, koja u njegovom promišljanju nije tek prosto ukinuta, već se u Muqaddimi pojavljuje u jednom kvalitativno novom ruhu, pa se

<sup>1</sup> Polazeći od izrazito spoljnih utisaka, Nāssif Nassar smatra da je Ibn Ħaldūn gledao na Ibn Rušda samo kao na komentatora Platona i Aristotela, pa čak i rane Ibn Ħaldūnove studije i rezimee nastale na osnovu tih studija definira ovako:

»Les resumes des ouvrages d'Ibn Rušd n'ont donc valeur reduite, plus pedagogique que proprement philosophique«. (Nassif Nassar, *La pensée realiste d'Ibn Khaldun*, Presses universitaires de France, Paris, 1967, str. 27.)

tako u njegovom djelu sabire ono najznačajnije i najživotnije, što je producirala arapsko-islamska filozofija.

Kada je riječ o pretečama Ibn Ĥaldūna, pored historičara, najznačajnije mjesto zauzima grupa mislilaca nazvanih filozofima. Oni su i najzaslužniji, jer je upravo preko njih Ibn Ĥaldūn upoznao grčku misao, a naročito političku filozofiju. Osnovna pitanja koja su postavljali ovi mislioci su sljedeća: profet, ĥalīfa, Zakon, država, moć, građanin, sreća, vrlina, savršenstvo, pa zato nije ni slučajno da većinu ovih pitanja susrećemo i u djelima Ibn Rušda i Ibn Ĥaldūna. Ova pitanja, naime, čine stožer ne samo arapsko-islamske političke filozofije već političke filozofije općenito.

Treba imati u vidu da teorije nekih islamskih filozofa Ibn Ĥaldūn uopće nije respektirao. Na primjer, prema al-Farābljevoj koncepciji idealne države nije imao nikakve naklonosti. Čak je, prema njoj, bio i izrazito kritičan. Takođe su mu bile strane i robinzonijade Ibn Bāġġa i Ibn Tufayla. Pored toga, Ibn Ĥaldūn je bio stran reformizam i koncepcije koje su išle za tim da se izrazito idejnim konstrukcijama izgradi jedno novo stanje. Doduše, ovoj vrsti učenja, na izvjestan način, pripada i Ibn Rušd, ali ga njegov kritički duh znatno približava Ibn Ĥaldūnu. Mada je kritička pozicija Ibn Rušda sasvim drukčijeg karaktera od Ibn Ĥaldūnove, ipak treba imati na umu da je pisac Muqaddime mnogo baštiniio upravo od onih mislilaca čije su teorije kritički prodirale u društvenu zbilju.

Komentirajući djela Platona i Aristotela, Ibn Rušd je ukazivao na nedostatke postojećih društveno-političkih prilika — naročito onih na Magribu. Za ovu kritiku posebno je inspirativna analiza nesavršene države.

Ibn Rušd je naročito poznat po svojim nastojanjima da odbrani filozofiju od teologije, posebno od napada koji je na nju izvršio al-Ġazālī. Taj sukob tinjao je sve do Ibn Ĥaldūna, pa je njegov echo uočljiv i u Muqaddimi. Jer, Ibn Ĥaldūn, s jedne strane napada filozofiju, a s druge strane afirmira upravo ono što je bilo najznačajnije u toj filozofiji, tj. kritičnost.<sup>2</sup>

Ibn Ĥaldūn se, pored toga, približava Ibn Rušdu i pri tretiranju problema profetstva i njegove društvene i političke uloge. Oba mislioca su, naime, smatrali da se država može formirati i uspostaviti bez svete investiture, tj. bez svetog, odnosno reveliranog Zakona, za koji su teolozi tvrdili da je osnovna pretpostavka stvaranja države. Ar-Rāzījeva kritika profetstva bila je još oštrija, jer on smatra da ljudima profeti nisu uopće potrebni, te se s pravom može pretpostaviti da je i ar-Rāzī u ovom pogledu izvršio utjecaj na Ibn Ĥaldūna. Međutim, kada je riječ o Zakonu, onda se Ibn Ĥaldūn

<sup>2</sup> »Filozofijsko mišljenje, pa i već samim time što je mišljenje, nužno mora biti temeljito zasnovano, konzekventno, itd., a to znači — u osno-

vi kritičko«. (Muhamed Filipović, *Filozofija kao kritika*, »Odjek« br. 6, 1973, str. 4.)

i Ibn Rušd bitno razlikuju, naročito u određivanju njegove socijalne funkcije. Ibn Rušd smatra da je Zakon temelj i osnova države, dok Ibn Haldūn ispred Zakona stavlja realne društvene faktore, kao što su wāzi' i 'aṣabiyya. Ibn Haldūn ne izvodi svoje motive istraživanja iz zahtjeva sadržanih u vjerskom Zakonu, već su njegovi motivi izrazito realne prirode, tj. sadržani su u želji i nastojanju da društvo i njegovu povijest učini predmetom jedne samostalne znanosti i time obezbijedi samospoznaju vlastitog društva. Time se on već odvojio od Ibn Rušda, jer u njegovim razmatranjima nema moraliziranja, nema ideje sreće, najvišeg dobra. Njega, dakle, nije zanimalo pitanje kakvo bi društvo i država trebalo da budu, već kako je ono stvarno moguće, kakvo je u biti, te koji su konstitutivni elementi društva, društvenosti i države. Dok Ibn Rušd ide ka analizi građanina, ka analizi uslova koji realiziraju sreću i perfekciju čovjeka, dotle Ibn Haldūn traži stvarne agense međuljudskih odnosa i veza. Otuda ni njihovo prihvatanje Aristotelovog stava o čovjeku, kao političkom biću, nije jednoznačno. Ibn Rušd ovaj Aristotelov stav više tumači moralno-filozofski, dok su u Ibn Haldūna na djelu stvarne, realne ekonomske i političke determinante društvenosti. Ibn Rušd, naime, smatra da nužnost društvenosti leži u činjenici da čovjek svoje moralno i spoznajno savršenstvo može postići samo u savršenoj državi. Dakle, Ibn Rušd uzroke društvenosti, s jedne strane, traži u vandruštvenim činjenicama, a s druge strane realizaciju društvenosti vidi samo u državi. Tako za Ibn Rušda biti građanin države predstavlja dio suštine čovjeka. I pored toga što se njihove koncepcije o profetu i ulozi Zakona razlikuju, ipak su obadvije u biti kritičke. Jer, pri vladavini koncepcije koja je smatrala da država nije moguća bez profeta, ovi stavovi dvojice mislilaca smatrani su vrlo opasnim.

Pokušajem da razriješim problem odnosa između religije i filozofije i da tako spase filozofiju od napada koji bi mogao doći iz teoloških krugova, Ibn Rušd je stvorio šansu Ibn Haldūnu da zasnuje jedno u biti historijsko i realističko učenje o društvu i njegovoj povijesti. Iz sukoba religije i filozofije Ibn Haldūn je mogao izvesti dva značajna zaključka:

1. da filozofijske koncepcije, koje su na idealan način pokušavale prevazići protivurječnosti društva, ne mogu stvarno razjasniti probleme i pitanja, što ih je tako urgentno nametala njegova epoha i

2. da istinsko promišljanje društva i društvenosti mora biti kritički usmjereno kako spram teologije, tako i spram historije i filozofije.

Islamski teolozi su polazili od učenja da su ovaj svijet i njegova povijest epizodnog karaktera, da su u biti samo priprema za vječnost, te stoga razmatranja o problemima ovog svijeta nisu dostojna naučnog istraživanja, a u suštini su opasna po vjerski život.

Međutim, Ibn Rušd smatra da je zadatak teologa, pravnika i filozofa upravo u razmatranju ovosvjetskih pitanja.<sup>3</sup> Na žalost, on nije uspio da izvede sve konsekvence iz ovog vrlo značajnog stava. Taj Ibn Rušdov stav Ibn Haldūn je shvatio kao vlastito polazište u proučavanju društva i povijesti. Tako je upravo iz studija Ibn Rušda i njegovih djela došao na područje problematiziranja stvarnog društva i njegovih fenomena. Mora se imati u vidu da za razliku od Ibn Rušda Ibn Haldūn ne postavlja zahtjev za realizacijom takve države koja bi bila u skladu s umom, već je predmet njegovog izučavanja stvarna država, njen nastanak, uspon i pad, te elementi koji utiču na moć i veličinu jedne države.

Kada je riječ o pojedincu, onda treba imati u vidu da on zauzima značajno mjesto u djelima obadvojice mislilaca. No, ovdje se opet bitno razlikuju, jer Ibn Rušdov tretman pojedinca i njegove uloge više je filozofski, a ako ne i teološki, a Ibn Haldūnov je realističan i više sociološki. Ibn Rušd tvrdi da država treba da bude u funkciji ljudske sreće i da čovjek tu sreću i savršenstvo može realizirati samo u savršenoj državi utemeljenoj na Zakonu. Ibn Haldūn na pojedinca ne gleda kao na apstraktnu ličnost, već je kod njega riječ o konkretnom čovjeku koji u razumijevanju širih društvenih procesa treba da spozna i odredi svoje mjesto u društvu. Mada Ibn Haldūn najčešće razmatra globalne društvene procese i pojave, ipak je uočljivo da se u centru tih razmatranja nalazi čovjek. Ako se pogledaju u cjelini učenja Ibn Haldūna i Ibn Rušda, onda se može vidjeti da politička filozofija čini integralni dio njihovih teorija. Njihova razmatranja političke problematike su tako jasna i koherentna da nam nisu potrebne dedukcije iz njihovih općih koncepcija. Kada je riječ o Ibn Haldūnu, onda je potpuno izvjesno da su političke teme živo prisutne u njegovom djelu, da nema gotovo nijednog značajnog političkog pitanja epohe o kojem on nije raspravljao i dao svoj sud. Upravo oni elementi koji nam se čine kao da predstavljaju tačke jedinstva Ibn Rušda i Ibn Haldūna, pokazuju da se već tu nalaze, na izvjestan način, i razlike koje bitno odvajaju ova dva mislioca. Ibn Rušd nije raspravljao o društvu kao takvom, već o državi. Pa i kada govori o porijeklu države, on se razlikuje od Ibn Haldūna, jer nije uopće uviđao značaj 'aṣabiyye što mu Ibn Haldūn naročito zamjera.<sup>4</sup>

S obzirom na to da Falāsifa, na izvjestan način, predstavlja središnju struju između teološko-pravnih i historijsko realističkih učenja, nije slučajno da je jedna od centralnih Ibn Rušdovih tema Zakon. Nije riječ samo o reveliranom Zakonu, već o Zakonu pomoću kojeg treba upravljati državom i čiji tvorac može biti filozof — kralj.

<sup>3</sup> Ibn Rušd, *Kitābu faṣli al-maqāli wa taqrīru ma bayna š-šarī'ati wa-al-hikma min al-itṭiṣāli*, E. J. Brill, Leiden, 1959, str. 8.

<sup>4</sup> Ibn Haldūn, *Muqaddima*, Maktaba al-madrasa wa dār ul-kuttab al-Lubnāni, al-tab'a al-ṭaliṭa, Beirut 1967, str. 236.

Tako je u ovom smislu Ibn Rušdovo učenje o Zakonu samo primjena Platonove ideje na uslove arapsko-islamskog svijeta. Vidjeli smo da Ibn Ĥaldūn nema tako visoko mišljenje o Zakonu — bio on reveliran ili da ga je stvorio filozof.

Ibn Rušdov koncept države je monarhija kao nomokracija, dok je Ibn Ĥaldūn raspravljao samo o monarhiji, odnosno njenim oblicima koji su stvarno egzistirali u njegovo vrijeme. To je država koja je, po Ibn Ĥaldūnovom mišljenju, zasnovana na sili. Dakle, za Ibn Rušda je glavni konstituens države Zakon, a za Ibn Ĥaldūna je to sila, i to stvarna društvena snaga koja se formira na osnovama specifičnog spontanog nomadskog socijaliteta — 'aṣabiyye koja u sjedilaštvu dobija novu ulogu i značaj.

Teolozi su smatrali da Zakon ima dvostruk karakter: onostrani i ovozemaljski. Ova druga karakteristika je u funkciji prve, jer Zakon treba da reguliše odnose na taj način da bi ljudi bili što bolje pripremljeni za svijet koji je vječan. U tom smislu al-Ġazālī je i definirao islamsku državu, ističući da je njena osnovna funkcija dobra organizacija vjerskog života. Sličnu ulogu Zakonu daje i Ibn Rušd, dok je on za Ibn Ĥaldūna samo jedna socijalna činjenica koja čak i nema prvenstven društveni značaj. On, naime, ispred Zakona stavlja wāzi'a, riyāsu i 'aṣabiyyu.

Ibn Rušd i Ibn Ĥaldūn polaze od činjenice da je idealna država, u stvari, islamska država prvih ĥalīfa utemeljena na reveliranom Zakonu. Razlika je u tome što je Ibn Rušd vjerovao u mogućnost konstituisanja takve države koja je, po njegovom mišljenju, identična Platonovoj idealnoj državi. Ibn Ĥaldūn kao mislilac koji je imao izvanredan smisao za povijest nije vjerovao u mogućnost povratka, a ni reformama bilo koje vrste ništa se ne može postići. Društvo se kreće po neumitnim zakonima kojima se nužno potčinjava, a pošto je država samo jedna od formi društva, nužno je da se i ona kreće po određenim zakonima koje je Ibn Ĥaldūn potpuno jasno formulisao. Upravo zbog toga što je bio okrenut stvarnoj državi Ibn Ĥaldūn je posebno isticao značaj ekonomskog faktora. To isticanje je tako izraženo da su neki interpretatori njegovo učenje, čak, pogrešno nazivali ekonomističkim. On je prvi u razmatranju društva i države uveo u analizu ekonomsku problematiku. Teorije koje su se više kretale u sferi trebanja nisu po svojoj prirodi ni mogle dospjeti do tematiziranja ekonomskih ideja i problema. Zato nije ni slučajno što Ibn Rušd uopće ne uočava značaj ekonomske problematike u razvoju države.

Na kraju mogli bismo zaključiti da između Ibn Rušda i Ibn Ĥaldūna postoje sličnosti najčešće u polaznim pozicijama, dok se u daljem načinu izvođenja u biti razlikuju. Ibn Rušd je sigurno, na izvjestan način, uticao na stvaranje Ibn Ĥaldūnovе kritičnosti, njegov stav prema profetu i ĥalīfi, ali ga je tvorac Muqaddime prevazišao upravo u onim razmatranjima koja su okrenuta stvarnoj problematici društva. To najbolje pokazuje njihov odnos spram

'aṣabiyyi. Dok Ibn Rušd uopće nije primjećivao značaj ove socijalne činjenice pridajući religiji veliki značaj, Ibn Ḥaldūn 'aṣabiyyu stavlja u prvi plan, dovodeći religiju u njenu funkciju. Postoje i neka pitanja koja se specifično i različito tretiraju kod ova dva mislioca. Tako pitanja perfekcije, sreće najvišeg dobra i dr. u Ibn Ḥaldūnovom učenju uopće ne susrećemo na onaj način kako to Ibn Rušd postavlja. No, unatoč tome ne može se sporiti da postoji izvjesna nit koja vezuje ova dva mislioca i njihove teorije.

### S u m m a r y

#### TWO CONCEPTS IN POLITICAL PHILOSOPHY (IBN RUŠD AND IBN HALDUN)

This paper starts with the assumption that it is possible to do a comparative study of the political conceptions of Ibn Rušd and Ibn Ḥaldūn, both from the point of view of similarities and differences in their teachings.

As far as the intellectual assumptions of Ibn Ḥaldūn's work are concerned it is certain that the most important place belongs to the group of thinkers called the philosophers. It is through this intellectual movement that a significant relationship between these two thinkers can be established.

Bearing in mind that Ibn Ḥaldūn has an outstandingly critical mind, it is exactly this critical attitude which he inherited from Ibn Rušd, although his criticism is of a different nature compared to that of Ibn Rušd. In this sense Ibn Ḥaldūn approaches Ibn Rušd in dealing with the phenomenon of prophethip as well. Thus both thinkers held that the state can be created and established without the sacred investiture, i. e., without the sacred or revealed Law. Unlike Ibn Rušd, Ibn Ḥaldūn was not interested in the problem of that society ought to be like but in how it ought to be realized in reality, what its essence is, what are the constitutive elements of society, sociality and the state.

Ibn Rušd created the opportunity for Ibn Ḥaldūn to form an essentially historical and realistic theory of society and its history. From the conflict of religion and philosophy Ibn Ḥaldūn was able to draw two important conclusions: 1. that the philosophical concepts which in an ideal way attempted to overcome the conflicts within society cannot really explain the problems and issues so urgently imposed by his age, and 2. that a true study of society and sociality must be critically oriented, whether toward theology or toward history and philosophy.

The individual also occupies an important place in the works of both thinkers. However, there is an essential difference between them here, because Ibn Rušd's treatment of the individual and his

role is more philosophical, if not more theological, whereas Ibn Ḥaldūn's is more realistic and more sociological.

Taken on the whole, political philosophy does not form an integral part of the theories of Ibn Rušd and Ibn Ḥaldūn. As far as the basic themes of political philosophy are concerned, the most obvious difference lies in the treatment of the Law. To the Law, whether it be revealed or not, Ibn Rušd attributes a much larger significance, whereas Ibn Ḥaldūn emphasizes wazi, rijasi, and asabijja.

Ibn Rušd and Ibn Ḥaldūn start from the fact that an ideal state is in fact the Islamic state of the first khalifs, established on the revealed Law. The difference is in that that Ibn Rušd believed in the possibility of constituting of such a state which, in his opinion, would be identical to Plato's ideal state. Ibn Ḥaldūn as a thinker who had an extraordinary sense of history did not believe in the possibility of regression. According to him, the time of the ideal state had passed.

In addition, Ibn Ḥaldūn strongly emphasizes the importance of the economic factor, whereas in Ibn Rušd it is not at all noticeable.

The author concludes that the similarities between Ibn Rušd and Ibn Ḥaldūn are most frequent in their initial positions, whereas in further developments their ideas diverge. Ibn Rušd certainly had an influence on the creation of Ibn Ḥaldūn's critical orientation, on his attitude toward the Prophet and the Khalif, but the author of the *Muqaddima* surpassed him in just those ideas which look toward the real social problems.