

Miguel Cruz Hernández

# INTELEKTUALNA SUŠA SREDNJOVJEKOVNOG SUNNIJSKOG ISLAMA IBN HALDUN (1332/1406)

## 1. Skapavanje intelektualnog 'curriculum'-a

**G**ledana iz današnje perspektive, srednjovjekovna islamska sunnijska misao vrhuni briljantno šazilijskom duhovnošću i Ibn Haldunovom sociologijom i filozofijom historije: prva tako bogata i sugestivna, slavljena kao prethodnica mistike Juana de la Cruza; druga toliko suvremena da se podudara sa idejama Hegela, Marxa, Comtea i Nietzschea. Ali ako pratimo njihov utjecaj na misaone tokove i na islamski društveni život od XV do prve polovine XIX stoljeća, moći ćemo primijetiti da se prvi jedva spominju i to skoro uvijek u negativnom kontekstu, a drugi tek kao jedan historičar više; pažnja koja im se poklanja skoro je ovovremena. Bibliografski repertoari navedenog perioda samo gomilaju imena autora i djela, ali se radi samo o komentarima komentara i o sumama drugih suma.

Da bi se objasnilo navedeno stanje poziva se na tri slučajne okolnosti: involuciju islama, političku dekadencu i osmansku vladavinu. Konačno, slični faktori se susreću u vrijeme Ibn Sinaa, Ibn Rušda i Ibn Halduna: Gaznevijske zapečaćuju sudbinu dinastija samani i buyawahí; Muwahhiduni predstavljaju najveću okoštaloost okcidentalnog islama, dok invazija timurí potpuno uništava islamski Istok. Osmanlije su nam ostavile arhitekturu Kodže Sinana u Turskoj, a Safawije svoju na prostorima staroga Persijskog carstva, a za to što prvi nisu dali mislioca poput Mula Sadraa Širazija, potrebno je tražiti drugo objašnjenje.

Prema našem shvaćanju, prethodni su fenomeni uslovlili involuciju i gašenje misli u zemljama islamskoga Zapada; ali glavni motiv treba tražiti u okoštaloosti intelektualnog 'curriculumu', olakšano u početku, eksplicitno ili implicitno, prema slučajevima, načelom da je sve Bogom dato. Na temelju zajedničke kulture svedene na filologiju, literaturu i Kur'an, visoko obrazovanje elitnog sloja kulture usredotočilo se na vjerske znanosti tumačenja Objave, tradicije, šerijatskog prava i spekulativne teologije; od filozofije gajili su se samo oni elementi koji su služili teološkoj dijalektici.

Pokret integralne ili, prema slučajevima, integrističke obnove, razvijen po a'arijama, al-Gazaliju i Ibn Tümartu, svaki put sve više svjestan svoje radikalne intraislamske nakane, pojavljuje se u Ibn Tejmijinoj (umro 728./1338.) reformi prema unutra. Simptomatična je kritika Ibn Rušda po ovom misliocu, jer nam analiza njegovih tekstova dozvoljava ustvrditi da on i nije poznavao istinsko mišljenje filozofa koga je tako žestoko napadao. Zaista Ibn Tejmije ide još dalje od uskih pozicija hanbelijskih vulgarizacija i pokušava zauzeti središnju poziciju između radikalnih aš'arija i mu'taziljskih teza, ali samo toliko da odbaci apsolutni determinizam (*gabr*) ljudskih čina, a, ustvari, njegova spekulativna teologija je tako rigorozno mutakalliminska kao i al-Gazalijeva, a ponekad i više.

"Božiji robovi djeluju stvarno, ali je Bog taj koji stvara njihova djela; kako vjernik tako i nevjernik pod ovim pojmom (Božiji rob) treba podrazumijevati poštenog i pokvarenog čovjeka, koji moli i koji posti. Božiji robovi posjeduju, dakle, moć nad svojim aktima i slobodnu volju."

Ibn Tejmijina spekulativna teologija pretpostavlja da mu'tazilije pronalaze načina da afirmiraju Božansku pravdu i transcendenciju, a da aš'arije brane predestinaciju. Bog nikoga ne obavezuje silom, unatoč svojoj

neograničenoj svemoći; čovjek je slobodan odabrati dobro ili zlo, jer Bog nikoga ne primorava na perverzno djelovanje; ali je prostor ljudske slobode reduciran utoliko što zavisi od plodova (*kasb*) svoga djelovanja. Razum i objava ne proturiječe jedno drugom, već se nadopunjuju, ali je bez Objave razum nemoćan. Vjera nudi *preambula fidei* razuma, štaviše ona je to uvijek kada je inkompatibilna sa fundamentalnim principima objavljene poruke.

Glavni Ibn Tejmijin učenik, Ibn Qajjim al-Gawzi (751/. 1358.), bio je toliko hanbelija koliko i njegov učitelj; pomišljajući da poštuje jednu središnju poziciju između umjerenog determinizma i pogrešnog "liberalizma" slobodne ljudske volje koju će na pasivnost svesti Sveznanje i Svemoć Božanska, ustvari izlaže teološku misao koja funkcionira kao neka cirkularna dijalektika. Čovjek treba biti slobodan da bi djelovao, u protivnom znači da Bog prisiljava čovjeka na dobro ili zlo, što je nezamislivo od jednoga Pravednoga i Milostivoga Bića; ali ta sloboda i njeno korištenje oduvijek su Bogu poznati, što nekima donosi odgovarajuću pomoć a drugima napuštanje (od Boga).

Ništa širokogrudniji nisu bili Ibn Tejmija i Ibn Qajjim al-Gawzī prema sufijskoj duhovnosti. Terminologija koju obojica koriste, uključujući i sam termin kojim označavaju onoga koji ide duhovnom stazom (*salik*), skoro je tesawwufska. Puritanska etika koju zagovaraju ima također sufijske korijene; ali duhovnici trebaju izbjegavati mističnu kozmoviziju i univerzalnu i otvorenu ljubav Božiju kao i bilo kakvu ekstazu, karizmu ili iluminativnu i ljubavnu refleksiju u skladu sa hanbelijskim rigorizmom; težina toga bila je tako velika da je iluminativna sufijska duhovnost bila smatrana kao pogrešna, disidentna i u nekim slučajevima kao bogohulna.

## 2. Smisao i granice Ibn Haldunove posebnosti

### a) Značaj Ibn Halduna

Kako je na početku rečeno, Ibn Haldunova presumptivna izuzetnost uočena je u novije vrijeme; nekoć (XV stoljeće - polovina XIX) nije tretiran kao mislilac. Nepoznat stoljećima, tek kada ga je bilo moguće čitati na

Zapadu, planuo je žar oduševljenja koji se još nije ugasio. Poznat kao historičar, ali nije smatran filozofom historije niti sociologom, u islamskom je svijetu rasplamsao zanos i oduševljenje tek nakon što je (na Zapadu) ukazano na njegovu izuzetnu vrijednost. Godine 1928. Ortega y Gasset, svojim pronicljivim duhom, valorizirati će izuzetnu poziciju afričkoga mislioca.

“Ima jedan izuzetak” – pisao je - “to je Ibn Haldun, filozof afričke historije. Ibn Haldunove *Prolegomenos historicos* klasična su knjiga koja je prije jednoga stoljeća postala zajednička svojina. Ibn Haldun, nezadovoljan pripovijedanjem događaja iz afričke prošlosti – piše oko 1373 - želi shvatiti ih.”

Trideset i osam godina kasnije, Lacoste, dobar poznavalac Ibn Halduna, naslovit će svoje djelo *Ibn Khaldoun, naissance de la histoire, passe du tiers-monde* (1966). Ortegin izvor bila je Gauthierova knjiga *Les siècles obscurs du Magreb* (1928). Privlačnost i veličanje Ibn Halduna, kao što biva sa svim divljenjima, nisu prošla bez pretjerivanja. Tako se brzo pojavio zapadni idealizirani lik: Ibn Haldun, pionir moderne historije, prethodnik Hegela, preteča historijskog materijalizma i pozitivizma, navjestitelj Nietzschea i još mnogo toga. Kada su naučne studije uspostavile njegovo prirodno mjesto, slavljenje je raslo u islamskom svijetu.

Prije svega, valja reći da je Ibn Haldun bio sjajan historičar; zahvaljujući njemu upoznali smo neke osnovne aspekte sjevernoafričkog života. U tome smislu njegovo je djelo rijetko svjetlo, skoro baklja, među fenjerima koji osvjetljavaju tamna stoljeća Sjeverne Afrike. Ali ima nešto još vrednije; ovaj stari Arap što drži do genealogije, nasuprot onome što piše u svome djelu, usprkos svome burnome životu, imao je vremena baviti se problemima smisla historije. Tipični arapski plemić urbane sredine; renegat, budući da su njegovi preci živjeli u emevijskoj Kordovi i al-Mu'tamidovoj Sevilji, unatoč svojim bezbrojnim putovanjima, svojim intrigama sa hafsijskim i marinijskim vladarima, svojim avanturama i robijanjima, jednom je odlučio suočiti se sa samim počelom historije. Između San Augustina i Hegela, Ibn Haldun je bio jedini koji se na to odvažio sa velikom upornošću. Ali, kako usud pogađa entuzijaste naučnog adamizma, Ibn Haldun nije izvukao korist iz svoje koncepcije. Stvar je u

tome što historija koju je posjedovao i koju on sam piše nakon *Muqaddime* nije adekvatan put ka sintezi kao onaj u predgovoru.<sup>1</sup>

Ibn Haldun (732./1332.-808./1406.)<sup>2</sup> je bio potpuno svjestan onoga što se u XIV stoljeću događalo u islamskom i dijelu kršćanskoga svijeta. Poznao je do u tančine politiku hafsijske, marinijske i nasrijske države, posmatrao šta se zbiva u Kastilji, znao ono osnovno o Egiptu, bio nazočan Tamerlanovoj invaziji i raspolagao impresivnom bibliografijom za svoje vrijeme. Ali je njegovo filozofsko obrazovanje bilo oskudno, iako dovoljno; njegovo mišljenje bliže kalamu nego falsafi; a njegov historijski pozitivizam ograničen. Ukratko: bio je veliki historičar, prije svega Magriba, sociolog i filozof historije sa, ranije naznačenom, eksperimentalnom osnovom.

#### b) Okviri Ibn Haldunovog historijskog pozitivizma

Ibn Haldunov empirizam ima veoma konkretne okvire.<sup>3</sup> Jedan znatan dio njegovih izlagača i istraživača suviše su impresionirani njegovim pozitivizmom, bez upozorenja da ga je primijenio na reduciran eksperimentalni okvir. Kao što je ukazao Taha Husayn, Ibn Haldun nije

<sup>1</sup> Historičari nearabisti, općenito gledano, ne znaju šta je historija koju pričaju njihove arapske kolege: kao pojava čisti pozitivizam, ali jedne nepojmljive vrste – ravnolinijska akumulacija činjenica dok se ne stigne do ideala hladne kronologije materije. Informacija se pojavljuje kao što je prezentira telex novinarima – pored opisa velikog vojnog pohoda, vijest o zanimljivoj porodici, velikoj ljubavi i još opis kvaliteta jednog dobrog konja i ni jednog pokušaja interpretacije: što odgovara kaže se i što uznemirava mnogo ne priča se.

<sup>2</sup> Abd al/Rahman b. Haldun rodio se u Tunisu 1. ramazana 732/27. maja 1332. godine.

<sup>3</sup> Uistinu samo treba navesti jedno veliko Ibn Haldunovo djelo: *al-Kitab al-Ibar*, poznato kao Univerzalna historija ili kao Historija Berbera. Ovo djelo, u sedam tomova, priča arapsko-islamsku historiju od nastanka svijeta do XIV stoljeća: prvi tom je *Muqaddima* ili uvod – u posljednji tom je uključena i autobiografija. Dok je još bio mlad, napisao je jedan teološko-filozofski rezime Tusijeva komentara na djelo Fahrudina Razija naslovljen *Lubab al-muhassal fi usul al-din: \*Sinteza vjerskih izvora* (za vrijeme svoga boravka u Egiptu oko 797./1395. napisao je jedno djelo iz oblasti misticizma: *Šifa al-sailli tahdib al-masail*).

upotrijebio iskustvo svoga kasnijega života u Kairu da bi korigovao svoje mišljenje o urbanim civilizacijama; niti je iskoristio svoj boravak na kršćanskom dvoru u Sevilji. Štaviše njegov stav spram al-Andalusa pun je zlovolje. Ibn Rušd je rekao da je al-Andalus civilizirao Arape i Berbere i učinio ih najboljim ljudima, dok Ibn Haldun tvrdi da ih je “poburžoazio”, feminizirao i lišio snage društvene povezanosti (*‘asabiya*). Ibn Haldunova kritika urbane, agrarne, zanatske i trgovačke civilizacije al-Andalusa i šutnja o egipatskoj unaprijed je zauzet stav, a ne sociološka dedukcija. U *Muqaddimi* kaže da je znao da su u to vrijeme u Evropi filozofske znanosti izučavane mnogo, da se filozofija preporuča, da je bilo puno univerziteta sa mnogo studenata; ali nije želio reći ništa više, ni izvesti odgovarajući zaključak. Tako, dakle, odstupa od svoga iskustva, što protuslovi njegovim principima.

Pretpostavlja se da se Ibn Haldun ograničava u *Muqaddimi* na svoja sjevernoafrička iskustva pošto je napisao navedeni *Uvod* u isto vrijeme kada i onaj dio djela *Kitab al ‘Ibar* koji se odnosi na narode navedene zone, u kome potvrđuje da je to jedina zona koju poznaje dobro i neposredno. Ali je ova tvrdnja retorička jer mu je nakana univerzalna historija. S druge strane, Ibn Haldunovi izvori nisu tako oskudni kako se pretpostavljalo. Levi della Vida je ukazao na to da Ibn Haldun vješto koristi Orosijevu *Historiju*, koju su (na arapski prim. prev.) preveli Qasim b. Asbag i kršćanski sudac u Kordovi na zahtjev Hakema II dok je još bio prijestolonasljednik. Ova historija bila je dopunjena do vremena muslimanskih osvajanja tekstom San Isidora i sa *Continuatio Isidori Hispana*, i kojoj su bili dodani geografski prilozi i slavni prolog posvećen San Agustinu. S druge strane, poznaje i koristi Ibn Rušdove ideje o evoluciji dinastija i socijalnih grupa.

Ibn Haldunov pozitivizam rezerviran je konkretno za ono što ga interesuje. U osnovi, njegov politički skepticizam mnogo je dublji od Ibn Rušdovog. Kordovski filozof bio je čovjek čvrsto vezan za svoju zemlju: Kordova je najbolji grad na svijetu, njena klima je najprijatnija, njena rijeka najljepša, njen jezik najčišći, frizure njenih stanovnika najelegantnije. Od svega toga, u vrijeme kada živi Ibn Haldun, ostalo je samo sjećanje i malaksali ostatak Kraljevstva Granade.

Ibn Haldun, uprkos svojoj istraženju genealogiji koju vuče iz Hadramevta i veže za emevijski dvor, morao je, također, imati nešto krvi andalusijske, za njega tako malo ugodne. Njegova familija živjela je nekih pet stotina godina u al-Andalusu; u vrijeme Don Pedra Groznog još je bilo svjedočanstava o njihovim dobrima i svojini u Sevilji. Ali Ibn Haldun ima toliko muhadžirskog mentaliteta; njegov odnos sa nomadima nije bio prirodan, nego tragajući i politički; i marinijski i hafsijski emiri su to iskoristili vrlo dobro. Ima mnogo neraspoloženja prema gradu u Ibn Haldunovom nomadizmu; postoji neka želja za osvetom u njegovoj kritici seljaka jer misli da su oni osnovni krivci za propast al-Andalusa. Njegov pozitivizam je, dakle, ograničen njegovim političkim djelovanjem i njegovim muhadžirskim mentalitetom; otuda njegova prividna ignorancija ili omalovažavanje kršćanskoga svijeta, gledanog iza jedne dobrovoljne historijske "željezne zavjese".

Ovo nam objašnjava, uostalom, prividne paradokse Ibn Haldunova rada: neprimjenjivanje osnovnih principa istaknutih u njegovoj *Muqaddimi*. Realnost je bila da Ibn Haldun nikad nije zamislio navedeni *Uvod* kao neku konkretnu historijsku propedeutiku, nego kao jedno potpuno nezavisno hermeneutičko djelo s ciljem da objasni proturiječnost sociologije i historije.

### 3. Ibn Haldunovo intelektualno sazrijevanje

#### a) Ibn Haldunovo filozofsko obrazovanje

Iako se dugo vremena podržavala teza o nezavisnosti Ibn Haldunove misli u odnosu na muslimansku filozofiju, danas se više ne može ozbiljno braniti ova pozicija. Ibn Haldunovo obrazovanje je fundamentalno tradicionalističko i empirijsko, ali je sjevernoafrički historičar poznao filozofsku misao. Budući je bio enciklopedijski obrazovan na muslimanski klasični način, bilo je prirodno da je Ibn Haldun bio upućen u filozofske discipline koje naziva *'ulum al-falsafa wa-l-hikma*. Ove su znanosti

sadržavale islamski intelektualni *curriculum* i formirale uspostavljenu kulturu ili civilizaciju.

Civilizacija (*'umran*) je direktna posljedica same naravi čovjekova bića koja dolazi kao proizvod mišljenja (*fikr*), a to je ono što razdvaja čovjeka od životinje. Po njemu postupa čovjek zarađujući za život, kontaktirajući sa pripadnicima svoje vrste, spoznavajući Stvoritelja i sve ono što su objavili poslanici sa svoje strane. Bog ga je nad životinjama izdigao razumom, koji mu je dat kada je u njemu životinjsko biće dostiglo svoje savršenstvo. Iz razuma proizlaze znanosti; tako vidimo da su nauka i učenje nešto prirodno u čovjeku. Znanosti, proizvedene na nadnaravan način sa čovjekovim bićem, čine *'umran* i mogu se svrstati u dvije skupine: prirodne do kojih se dolazi samo ljudskim naporom i znanosti od Boga objavljene čovjeku, na kojima razum može samo graditi logičke odnose, ali bez dostizanja novih ideja. Ibn Haldun označava ova dva tipa znanja terminima *'aql wa-l-naql*, razum i tradicija.

“Znanost označena kao *al-'aql* sastoji se od znanosti mudroslovlja i filozofskih znanosti (*'ulum al-hikmiyya wa-l-falsafiya*), koje čovjek postiže putem razmišljanja tako da zna razlikovati pravo od krivog. ...*Al-naql* se sastoji od pozitivnih i prenesenih znanosti (*'ulum al-naqliya wa-l-wad'iya*) koje dolaze od Jedinog Autoriteta: nadahnućem Zakonodavca. Funkcija razuma u ovim posljednjim ograničava se na ujedinjavanje grana sa njihovim korijenom putem analogije (*qiyas*). Korijen ovih znanosti je od Boga objavljeni Zakon Njegovom Poslaniku i sadržan je u Kur'anu i Sunnetu.”

Racionalne znanosti, budući su utemeljene na samoj čovjekovoj prirodi, nisu naročita tečevina jednoga naroda ni jedne epohe, već zajedničko naslijeđe svih ljudi i svih vremena, iako je bilo naroda i vremena u kojima su ove znanosti cvjetale više nego u drugima. Pravedanje za navedeno dugujemo samoj prirodi znanja; tako su, društveno-političke prilike Grka, Persijanaca i Rimljana, njihov veliki ekonomski razvoj i sklonost prema znanju, vodili većem gajenju spomenutih znanosti. Naprotiv, među narodima koji vode jednostavan nomadski život kulturni fenomeni bili su mnogo jednostavniji. Štaviše i u početku, neke religiozne forme nalaze neprijatelja u znanju i suprotstavljaju se znanostima, a posebno filozofiji.



Ibn Haldun reducira prirodne i čovjeku svojstvene znanosti na četiri: matematika, fizika, logika i metafizika. Njihov sadržaj proizlazi iz našega razmišljanja, čiji je vlastiti objekat realnost koju nam predstavljaju stvari na dva načina: jedan zajednički čovjeku i životinjama, osjetilna percepcija, i drugi isključivo ljudskoga bića, apstrakcija (*tagrid*).

“Apstrakcija je sposobna uzdići naše znanje do univerzalnog, apstraktnog i nematerijalnog, što utemeljuje autentičnu znanost. Ljudski razum, iako je jedan po prirodi, kreće se u različitim pravcima, prema objektu koji ga pokreće. Tako imamo raspoznavajući razum (*‘aql al-tamyizi*), putem kojega čovjek dovodi svoja djela u određeni sklad; empirijski razum (*‘aql al-tagribi*), pomoću kojega postizemo znanosti putem mišljenja drugih i odnosa sa pripadnicima vlastite vrste; i teoretski razum (*‘aql al-nazari*), koji poima realne stvari, kako prisutne tako i odsutne, onakvim kakve su.”

#### b) Modalitet filozofskog znanja: njegovo porijeklo i njegove granice

Najuzvišenija i najplemenitija ljudska znanost je filozofija, jer je samo filozof sposoban pojmiti biće kao biće, što čini formalni predmet prirodne teologije ili mistike (*ilm al-ilahi*) predstavljajući vrhunsku i posljednju izvanljudsku sreću.

“Metafizika je znanost koja promatra Apsolutno Biće (*al-wugud al-mutlaq*) koje obuhvata sve što bića imaju zajedničkog, kako tjelesnog tako i duhovnog, dakle: esencije, jedinke, mnoštva, Nužno Biće, moguće biće itd. Ispituje također počelo svih bića koja su duhovnog reda, kako bića proizlaze iz ovih počela i red kako se pojavljuju. Studira, štaviše, stanje u kome se nalazi duša kada se odvoji od tijela i vraća svome odredištu.”

Studij filozofije ima tri primordijalne prednosti za čovjeka: na prvome mjestu, proširuje ljudsko znanje, proširujući prirodno biće čovjekovo, toliko koliko ono treba znati; na drugom mjestu, usavršava čovjeka kroz bavljenje znanjem; i na trećem mjestu, služi da se razvije i učini bistrijom ljudska inteligencija, pokazujući nam način razmišljanja i načine otklanjanja pogrešaka.

Historijsko porijeklo filozofske znanosti prethodi ulasku Arapa u historiju. Njene korijene i maksimalan razvoj treba tražiti među Grcima; a prenosioci ovoga znanja Arapima bili su kršćani.

“Arapima kojima je objavljen islam /.../ nikada se ranije nisu zanimali za znanosti; ali nakon afirmacije njihove vladavine, uspostavljanja njihove imperije i prihvatanja sjedilačkog života, dostigli su stepen civilizacije kakav ni jedan narod nije nikada ostvario /.../ Osjetili su želju za izučavanjem filozofskih znanosti, toliko jer su im plemenski svećenici govorili o njima kako ljudska duša ima na neki prirodan način znanje o ovim materijama /.../ Od tada se muslimani /.../ posvećuju izučavanju navedenih znanosti /.../ Stigli su tako daleko u svome istraživanju da su se usudili pobijati mnoga mišljenja uspostavljena još od prvog učitelja /.../ Među muslimanima koji su se posvetili rečenim studijama najuspješniji su bili Abu Nasr al-Farabi i Abu Ali b. Sina na istoku; kadija Abu-l-Walid b. Rušd i vezir Abu Bakr b. Sa‘ig /b. Bagga/ u al-Andalusu. Ovi su ljudi dostigli sami vrh nauke u spekulativnim znanostima i uživali veliku reputaciju.

Ibn Haldun pobija stav filozofa i priklanja se kalamu; mutekellimuni su uveli racionalnu argumentaciju u islamski svijet da bi dokazali ispravnost vjere, branili dogme i pobijali herezu. Učen čovjek ne treba odbacivati filozofiju, ali treba preduhitriti njene opasnosti, otklanjajući ih pomoću snažnoga osposobljavanja u objavljenim znanostima; posebno u egzegezi, pravu i proučavajući kao što je on (Ibn Haldun, op. prev.) činio, autore kao što je al-Gazali. “Tako, dakle, neka se niko ne posvećuje studiju (filozofije) a da se nije ranije dobro uputio u tim znanostima islamske zajednice.“

### c) Objavljene znanosti

Znanosti islamske zajednice ne upotpunjavaju samo *quadrivium* prirodnog znanja (matematika, fizika, logika i metafizika), već su osnova i okvir znanja svakoga čovjeka. Ovo vrhovno znanje sastoji se od šest nauka koje se zovu prenesenim (*ulum al-naqliya*) ili vjerskim (*al-šar‘iyyat*). Dijele se u dvije grupe: znanosti vjerskih principa (*al-aqaid al-imaniya*) i znanosti praktičnih postupaka (*al-abkam al-gawara*). Zajednički izvori i

jednih i drugih su Kur'an i Sunnet. Šest rečenih znanosti su: znanost islamske tradicije (hadis), egzegeza (tafsir), znanost učenja Kur'ana (al-qira'at), pravo (fiqh), znanost spekulativne teologije (kalam) i znanosti kontemplativnog znanja (tasawwuf).

#### d) Klasifikacija znanosti

Ibn Haldunov umran, kao skup slobodnih vještina islamskog znanja, može se rezimirati na slijedeći način:

Matematika	Al-ulum al hikmiyya wa-l-falsafa	
Fizika	(Mudroslovlje i filozofske znanosti) Njihov	
Logika	izvor je razum ( <i>al-aql</i> )	
Metafizika		
		'Umran
		(civilizacija)
Tradicija		
(Ilm al-Hadit )		
Egzegeza	Al-ulum al-naqliya wa-l-wad'iyah	
(Ilm al-tafsir)	(Prenesene i pozitivne znanosti) Njihov	
Učenje Kur'ana	izvor je Objava sadržana u Kur'anu i	
(Ilm al-qiraat)	hadisu	
Pravo		
(Ilm al-fiqh)		
Spekulativna teologija		
(Ilm al-kalam)		
Mistika		
(Ilm al-tasawwuf)		

### e) Ibn Haldunove filozofske ideje

Uzimajući u obzir njegovo ograničeno filozofsko obrazovanje, Ibn Haldun je ostvario sintezu rijetke unutarnje vrijednosti, ali potrebne da bi razvio svoju sociologiju i filozofiju historije. Za Ibn Halduna, tijelo i duša podjednako posjeduju vlastitu percepciju, ali samo duševne percepcije imaju značaja za ljudsko znanje; od ovih percepcija, duhovne se poimaju dušom na direktan način, a fizičke na posredan putem tjelesnih instrumenata, kao što su osjetila. Ovo znanje tako postignuto donosi ljudskoj duši neku vrstu duhovne vedrine, više svojstvena direktnoj duševnoj percepciji nego senzorijska percepcija i diskurzivno znanje, jer ona zavise od duševne volje vezane za tijelo kao što su: imaginacija, memorija i mišljenje.

Istinsko znanje i autentičnu duhovnu sreću pruža direktno sjedinjenje, ne sa snagom razuma, već sa istinama Božijim, koje nalazi naše srce. Ova duhovna realnost i ta sreća su previše velike i uzvišene da bismo ih postigli samo svojim razumom, i zato treba posumnjati u sreću o kojoj govore filozofi, uslovljenu budućim blaženstvom koju je Bog obećao onima koji izvršavaju Njegove odredbe. Nasuprot tome, Ibn Haldun priznaje da je još više za osudu stav mutekellimuna i sufija koji miješaju filozofiju sa vjerskom doktrinom bez reda i dogovora, umjesto da se ograniče na naučavanje čiste vjerske istine. Da bi izložio ovu doktrinu Ibn Haldun citira, u svoju korist, Ibn Rušda, čije je doktrine *Tahafuta*, čini se, poznavao.

Ibn Haldun je također preuzeo neke etičke i sociološke ideje od filozofa, poimajući čovjeka kao društvenu životinju. Osnovno ljudsko društvo je *madina*, ili civilno društvo, sastavljeno od jedne homogene socijalne grupe, uspostavljeno slobodno od ljudskih bića potaknutih biološkim i psihološkim potrebama. Osnova ljudskog društva je životno iskustvo, utoliko više što većina čovječanstva ne posjeduje objavljenu istinu. Njegov drugi oslonac je princip autoriteta, koji stvara društvenu koheziju u kojoj se nalazi autentična plemenitost, dok dijalektički zaključci razuma imaju sekundarno mjesto. Onim narodima koji posjeduju objavljenu istinu, Bog je odredio šta konkretno odgovara čovjeku, kako u ovom životu tako i u

budućem; zbog toga, dovoljno je držati se propisa Božanskog Zakona da bi se ostvarilo dobro. Ali kako čovjek uvijek ne prihvata i ne ispunjava ove propise, potrebni su zakoni. Pomenuti zakon koji proizlazi iz principa objavljene istine ima prvenstvo nad onim zakonom utemeljenim na ljudskom razumu; njihovo izvršavanje ne spada u djelokrug poslanika nego njihovih opunomoćenika, halifa, koji pokazuju autoritet i moć. Pravni principi čine skup onoga što proizlazi iz Kur'ana, hadisa, svjedočanstva ashaba i četvorice pravednih halifa. Upravni principi izvršnog djelovanja vlasti teže blagostanju njenih podanika i blagostanju općenito.

Prethodna etičko-juridička poimanja i empirizam predodredili su Ibn Halduna protiv teorije idealnoga društva. Ako je ono moguće, vladari ne bi bili potrebni; zbog toga priznaje da su rasprave filozofa o *medinat al-fadila* čisto hipotetičke. Mislilo se da Ibn Haldun nije dovoljno poznao ideje islamskih filozofa o ovoj temi ali postojeći paralelizam između faza dinastija izloženih od strane Ibn Rušda i po njemu obavezuje na ispravljanje takvih tvrdjenja. Ibn Haldun stiže da potvrdi da njega jedino zanimaju stvarni događaji koji su postojali i postoje, konkretni politički režimi, djelotvorni politički principi koje posjeduje zajednica. Društvom trebaju upravljati najsposobniji ali ne učenjaci, nego najspremniji za aktivno izvršavanje vlasti: prinčevi oslonjeni na vjeru i snagu društvene kohezije. Društvo je, prema tome, utemeljeno i održavano izvršavanjem službe u činu autoriteta i ovaj nema druge osnove do volju moći, što je za Ibn Halduna tipično nomadsko. Zato kaže da, ako je Ibn Rušd tvrdio da je plemenitost bila svojstvena samo stanovnicima gradova, to je samo stoga što je živio u društvu u kome nije bilo autentične sile društvene kohezije.

(Preuzeto iz: Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islamico*. 3. *El pensamiento islamico desde Ibn Haldun hasta nuestros dias*, Alianza Universidad - Textos, Madrid, 1996, str. 663-676).

Sa španjolskog preveo Ismet Bušatlić