

# Odnos teologije i metafizike u Al-Fârâbîjevoj filozofiji

**Kerim Sušić**

Prva bošnjačka gimnazija, Sarajevo

## Sažetak

Glavna svrha i cilj rada je istražiti Al-Fârâbîjevo razumijevanje odnosa teologije i metafizike koje se zasniva na njegovoj interpretaciji Aristotelova doprinosa ovoj problematici kroz prizmu kasnoantičkih komentara *Metafizike*. Istraživanje polazi od temeljne pretpostavke da je Al-Fârâbîjevo razumijevanje ovog odnosa bilo u suprotnosti s općeprihvaćenim stajalištem prema kojemu je Aristotelova *Metafizika* isključivo posvećena teološkim problemima, što je ujedno predstavljalo i osnovu tvrdnje da je u *Metafizici* predmet metafizike kao znanosti istovjetan s onim što bi trebao biti zadatak islamske teologije. Upravo se time želi istaći Al-Fârâbîjev značaj, jer je bio prvi islamski filozof koji je u svome pristupu uključio oba aspekta *Metafizike* – teološki i ontološki – te se tako, prije svega, suprotstavio dotadašnjem čitanju *Metafizike* koje poistovjećuje metafiziku s kelamom.

**Ključne riječi:** metafizika, teologija, islamska filozofija, univerzalna znanost, posebne znanosti.

## 1. Uvod<sup>1</sup>

Važnost razumijevanja specifičnosti odnosa metafizike i teologije u Al-Fârâbîjevoj filozofiji reflektira se kroz nekoliko bitnih činjenica. Prvenstveno, ovaj odnos predstavlja polazište Al-Fârâbîjevih metafizičkih promišljanja i ključ u razrješenju kompleksnosti njegova pokušaja određenja predmeta metafizike, što u krajnjoj instanci ima presudnu ulogu u oblikovanju njegova cjelokupnog filozofskog sustava. Objašnjenje odnosa metafizike i teologije koje se razmatra u ovom radu zahtijeva uvid u određen broj činjenica koje oblikuju njegovu suštinu, te analizu problema koji proistječu iz takve determinacije. Iako sveobuhvatna analiza osnovnih principa i problema Al-Fârâbîjeve metafizike nije primarni cilj ovog istraživanja, ovdje će se ipak ukazati, u mjeri u kojoj je to neophodno, na osnovne probleme koji suštinski oblikuju ishodišta njegove metafizike, te sukladno tome i njezin odnos prema teologiji. Međutim, iz takvog pothvata proistječu mnoge poteškoće, jer su Al-Fârâbîjeva metafizička stajališta razasuta po brojnim njegovim raspravama od kojih su neke nažalost izgubljene. Pored toga, naravno ako se uzmu u razmatranje, otežavajuću okolnost mogu predstavljati rasprave metafizičke prirode za koje se donedavno smatralo da ih je napisao Al-Fârâbî, što je prouzrokovalo pogrešna tumačenja i nesuglasice među modernim interpretatorima njegove misli.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Tekst je uz određene izmjene preuzet iz doktorske disertacije: *Pojam sreće filozofiji Al-Fârâbîja – Klasični izvori i utjecaji na srednji vijek*. Doktorski rad (2017). Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 45–63.

<sup>2</sup> Ovo se posebno odnosi na dvije rasprave, *Fusûs al-Hikam* i *‘Uyûn al-Masâ’il*. Što se tiče prve rasprave, Shlomo Pines je iznio uvjerljivu argumentaciju koja ide u prilog tvrdnjama da je Ibn Sina autor ovog djela. Opširnije o argumentaciji Shlome Pinesa, vidjeti, Bertolacci 2001: 269–270; Lameer 1994: 23–25. Ovi autori se pozivaju na stavove Pinesa 1951: 121–124. Rasprava *Fusûs al-Hikam* dva puta je objavljena na arapskom jeziku pod Al-Fârâbîjevim imenom, vidjeti, Al-Fârâbî 1890 i Al-Fârâbî 1905–1914. Od 1836. godine kada je prvi put objavljena pa sve do 1951. godine autentičnost druge rasprave nije dovođena u sumnju. Naime, to je učinio Cruz Hernandez u svojoj kratkoj studiji, dovodeći u zavisn položaj vjerodostojnost spisa *Uyûn al-Masâ’il* s tadašnjom znanstvenom raspravom oko autorstva *Fusûs al-Hikama*. Cruz smatra da je jedna te ista osoba autor ovih rasprava, ne nudeći bilo kakve dokaze koji bi nas uvjerali u točnost takvih stavova. Ako bismo slijedili Cruzova promišljanja onda bi autor druge rasprave trebao biti Ibn Sina, budući da je Shlomo Pines pokazao da je on napisao *Fusûs al-Hikam*. Iako danas postoji nekolicina priznatih autora koji su na tragu Cruza, poput T. A. Druart, D. Black i C. E. Butterwortha, ipak ćemo se na ovom

Nadalje, ovakva analiza koja se prvenstveno oslanja na Al-Fârâbîjeva izvorna djela zahtijeva dodatni oprez koji je posebno određen više-značnim kontekstom nastajanja Al-Fârâbîjeva filozofskog sustava. Na općem planu to podrazumijeva elemente koji su neposredno oblikovali Al-Fârâbîjevu filozofiju, kao što su različiti filozofski utjecaji iz antike, specifičnost duhovno-kulturnih i povijesno-političkih okolnosti na kojima se zasniva nastanak i razvitak arapsko-islamske filozofije, teme i transmisija ranih grčko-arapskih prijevoda i najzad, važnost i uloga Objave i arapskog jezika u internacionalizaciji, usklađivanju i interpretaciji grčke filozofije i grčkog duha čija je najznačajnija komponenta bila potraga za znanjem i slobodno bavljenje filozofijom. S druge strane, posebno valja imati na umu činjenicu da Al-Fârâbî u svojim djelima daje više različitih određenja za gotovo svaki pojam<sup>3</sup> koji objašnjava, što je slučaj i s njegovim određenjem metafizike. Prema mišljenju Alona (2002: 793), jedan od mogućih razloga takvog definiranja pojmova može se pronaći u razmatranju ciljanog čitateljstva na koje je usmjerena određena rasprava, jer je za Al-Fârâbîja, između ostalog, društvo klasificirano i na osnovu intelektualnih sposobnosti. Također, kao još jedan razlog takvog načina definiranja pojmova, Alon (Ibid.) navodi različitost tema koje naglašavaju različite Al-Fârâbîjeve rasprave, te njihov fokus na različite filozofske discipline, što svakako može uvjetovati raznolikost i ponavljanje definicija određenog pojma.

Stoga, ako se žele iznaći odgovori koji će pomoći u razrješenju prethodno rečenog treba uzeti u obzir sve one Al-Fârâbîjeve rasprave koje su relevantne za ovu problematiku, te po mogućnosti, u što većoj

---

mjestu složiti sa Lameerom koji na osnovu detaljne usporedbe ovih dviju rasprava nije pronašao dokaze koji bi opravdali Cruzova stajališta, te nam stoga sugerira da nismo obavezni smatrati Ibn Sinaa autorom *Uyûn al-Masâ'ila* samo zbog toga što je Pines iznio uvjerljivu argumentaciju koja potvrđuje njegovo autorstvo *Fusûs al-Hikama*. Nasuprot tome, Lameer, na osnovu vrlo uvjerljivih dokaza koje iznosi u svojoj studiji, vjeruje kako je *Uyûn al-Masâ'il* izvorno Al-Fârâbîjevo djelo. Izdanje ove rasprave na arapskom jeziku i prijevod na latinski jezik prvi put su objavljeni 1836. godine. Ovdje se referiramo na njemački prijevod, Al-Fârâbî 1892: 92–107. Opširnije, o znanstvenoj diskusiji o autentičnosti ove rasprave, vidjeti, Hernandez 1951: 303–323; Lameer 1994.

<sup>3</sup> Treba istaći da su arapsko-islamski filozofi prilikom stvaranja određenih termina koristili tri metode: 1. transliteracija stranih termina u arapski jezik; 2. upotreba postojećih termina i njihovo obogaćivanje novim sadržajima; 3. uvođenje i izmišljanje novih termina za nove koncepte, cf. Alon 2002: 773. Posebno, o stvaranju, uvjetima i okolnostima nastanka filozofske terminologije u arapsko-islamskoj filozofiji, v. Haverić 1990.

mjeri, ostaviti po strani vlastita tradicijska okruženja, ideološku, kulturnu i religijsku pozadinu kako bi se približili i prilagodili suštinskim određenjima konteksta vremena u kojem je Al-Fârâbî pisao i stvarao svoja djela. Također, namjera ovih nastojanja upućuje na otvorenost i prihvaćanje novih značenja i određenja u objašnjenju nekog pojma, te odvraća od pogrešne interpretacije zasnovane na apriornom usvajanju određenih definicija koncepta koji se razmatra. Naizgled, takav pothvat kao da samo dodatno produbljuje ovu kompleksnost, međutim, ako se nastoji proniknuti u suštinu Al-Fârâbîjevih metafizičkih iskaza svakako se čini neizbježnim.

Razmatranja i analize u ovom radu posebno su usmjereni na identifikiranje, otkrivanje i određenje onih problema, logičkih procedura, principa i elemenata iz kojih izrasta i na kojima se zasniva Al-Fârâbîjevo učenje u cjelini, tj. jedan od najznačajnijih filozofskih sustava arapsko-islamske filozofije, te posebno njegovo razumijevanje odnosa teologije i metafizike koje predstavlja glavni predmet analize ovog rada. Cilj ovih napora posebno se reflektira u nastojanjima da se odbace jednostrane kvalifikacije Al-Fârâbîjeve filozofije i njezina značaja u kontekstu povijesti filozofskog mišljenja. Pored toga, u ovom radu se nastoji pokazati kako je Al-Fârâbîjevo razumijevanje odnosa teologije i metafizike koje se zasniva na njegovoj interpretaciji *Metafizike* bilo u suprotnosti s općeprihvaćenim stajalištem prema kojem je Aristotelova *Metafizika* isključivo posvećena teološkim problemima, što je ujedno predstavljalo i osnovu tvrdnje da je u *Metafizici* predmet metafizike kao znanosti istovjetan s onim što bi trebao biti zadatak islamske teologije. Upravo se time želi istaći Al-Fârâbîjev značaj, jer je bio prvi islamski filozof koji je u svome pristupu uključio sve rasprave *Metafizike*, tj. njezina oba aspekta: teološki i ontološki, te se tako, prije svega, suprotstavio Al-Kindijevom čitanju *Metafizike* koje poistovjećuje metafiziku s islamskom teologijom.

## 2. Ishodišta Al-Fârâbîjeva razumijevanja odnosa teologije i metafizike

Aristotelova *Metafizika* predstavlja polazište analize u ovome radu, odnosno njegovo dvoznačno određenje predmeta istraživanja metafizike (*Met.*, A 982 b 9; Γ 1003 a 21) na koje se poziva i sam Al-Fârâbî u

svojoj raspravi *O namjerama Aristotelove Metafizike*<sup>4</sup>, a što će kasnije u arapsko-islamskoj filozofiji postati ishodište prijepora između Ibn Sinaa i Ibn Rušda (cf. Druart 1999: 216–219). U pogledu Aristotelova određenja predmeta metafizike Ibn Sina i Ibn Rušd zauzimaju potpuno različite pozicije. Naime, Aristotelova dvoznačnost predmeta metafizike dovela je do onog što će kasnije biti poznato kao opća i posebna metafizika. Slijedeći Al-Fârâbîjevu raspravu *O namjerama Aristotelove Metafizike*, Ibn Sina će davati prioritet općoj metafizici (Gutas 2014: 269–287; Druart 1999: 216), dok je Ibn Rušd bio naklonjeniji određenju da je predmet metafizike zapravo izučavanje Boga i Božijih svojstava. Namjera ove kratke Al-Fârâbîjeve rasprave, tj. kritičkog uvoda u Aristotelovu *Metafiziku* jeste njegovo objašnjenje Aristotelove svrhe u *Metafizici*, te posebno interpretacija ciljeva svake knjige od kojih je sačinjena. Također, važno je istaći višestruk značaj ove rasprave u kontekstu arapsko-islamske filozofije. Pored toga što ima ključnu ulogu u Ibn Sinaovom razumijevanju *Metafizike*<sup>5</sup>, ova rasprava predstavlja jednu od najbitnijih poveznica

<sup>4</sup>Naslov ove rasprave na arapskom jeziku je *Mâqâla fî agrađ al-hakîm fî kull maqâla fî kitâb al-mawsum bi-l-huruf* ili *Maqâla fî agrađ mâ ba'da at-tabî'a* (prema Muhsinu Mahdiju) što u prijevodu znači *Spis o svrsi Filozofa u svim odjeljcima knjige obilježene slovima, to jeste utvrđivanje Aristotelove svrhe u knjizi o metafizici* (prev. D. Bučan). O naslovu ove rasprave na arapskom jeziku, vidjeti, Bučan 1999: 38–39. U ovom radu koristit ćemo engleski prijevod ove rasprave, Al-Fârâbî 2007a: 78–81.

<sup>5</sup>O značaju i važnosti Al-Fârâbîjeve rasprave o *Namjerama Aristotelove Metafizike* u Ibn Sinaovom razumijevanju *Metafizike* posebno svjedoče riječi iz njegove *Autobiografije*: „Nakon što sam savladao logiku, prirodnu filozofiju i matematiku, došao sam do metafizike. Pročitao sam *Metafiziku* ali nisam shvatio njezin sadržaj i bio sam toliko zbunjen autorovom namjerom u ovoj knjizi da sam je pročitao četrdeset puta, te sam je sukladno tome i zapamtio. Unatoč tome još uvijek nisam shvatio ovu knjigu, niti sam znao što je njezina namjera, te sam samome sebi očajnički rekao: 'Ne postoji način da razumijem ovu knjigu'. Jednog poslijepodneva bio sam u četvrti gdje se prodaju knjige kada se pojavio prodavač knjiga držeći svezak koji je namjeravao prodati. Ponudio mi je svezak ali sam ga srdito odbio, vjerujući da nema naročite koristi od ove znanosti. Ali mi je rekao: 'Kupi, vlasniku svezka treba novac i zaista je povoljno, prodat ću ti za samo tri dirhama'. Tako da sam ga kupio i ispostavilo se da je to Al-Fârâbîjeva knjiga *O namjerama Metafizike*. Vratio sam se kući i požurio da je pročitam, i najednom sve svrhe ove knjige su mi se razotkrile jer sam je znao napamet. Jako sam se radovao ovome i naredni dan dao sam mnogo milostinje siromašnima u zahvalnost Bogu Uzvišenome.” Ibn Sina, cit. prema, Gutas 2014: 17–18. Slijedeći Bertolaccijevu argumentaciju, ovdje ćemo istaći glavne aspekte ovog teksta koji je postao centralno mjesto u znanstvenim radovima koji se bave Ibn Sinaovim razumijevanjem

između antičke filozofije i daljeg razvoja metafizike u djelima arapsko-islamskih filozofa. U svojoj suštini, djelo *O namjerama Aristotelove Metafizike* predstavlja jedno od glavnih elemenata koji povezuje kasnu antičku misao sa ranom fazom arapsko-islamske metafizike. Osnova za ispravnost ovakve konstatacije leži u neospornoj činjenici da su glavne Al-Fârâbîjeve ideje u ovom djelu oblikovane pod snažnim utjecajem komentatorske tradicije kasne antike. Preciznije, Al-Fârâbîjeva filozofija je izravno povezana s Amonijevom neoaristotelijanskom školom u Aleksandriji, odnosno s njezinom formom koja je preživjela nakon islamskih osvajanja među sirijsko-kršćanskim učenjacima u kulturnim centrima istočnog kršćanstva na Bliskom Istoku.

Sukladno argumentaciji Dimitri Gutasa (1999: 219–223), može se ustvrditi da je Amonijeva škola, zbog prihvaćanja i isticanja Plotinovog učenja o emanaciji u svojim metafizičkim postavkama, tradicionalno, ali neprimjereno nazivana neoplatoničkom. Time se ne želi reći da je ova škola lišena utjecaja neoplatonizma, budući da je pretrpjela različite aspekte transformacije kroz prihvaćanje Plotinova učenja o emanaciji, već radije da je u svojoj suštini i sadržaju ostala aristotelijanska. Filozofsko naslijeđe Amonijeve neoaristotelijanske škole postaje dio Al-Fârâbîjeva filozofskog sustava kroz njegovo prihvaćanje osnovnih principa i procedura koji su se zbog interpretacije Aristotelovih djela razvijali unutar ove škole. Kao krajnja konsekvencija Al-Fârâbîjeve dosljednosti u primjeni ovih principa javlja se njegov filozofski sustav koji će u cijelosti nadmašiti učenja njegovih prethodnika. Od toga, presudnu ulogu u izgradnji Al-Fârâbîjeva sustava imaju sljedeće četiri

---

Aristotelove *Metafizike*, te utjecajem Al-Fârâbîjeve rasprave *O namjerama Aristotelove Metafizike* na formiranje Ibn Sinaovih vlastitih metafizičkih koncepcija. Kao prvo, ovim tekstom se potvrđuje da je Aristotelova *Metafizika* za Ibn Sinaa predstavljala, ako ne jedini, onda zasigurno najvažniji tekst koji se bavi metafizikom. Nadalje, ovaj tekst dokazuje da je Ibn Sina u cijelosti pročitao Aristotelovu *Metafiziku* što potvrđuje njegovo spominjanje naslova Aristotelove knjige, te naglašavanje da ju je stalno iznova čitao dok je nije zapamtio. Poenta ovog teksta je u Ibn Sinaovom svjedočenju kako se susreo sa ozbiljnim poteškoćama prilikom čitanja Aristotelove *Metafizike* u cijelosti, te da mu je u razrješenju tih problema jedino pomogla Al-Fârâbîjeva rasprava do koje je došao pukom srećom. Kao što je Gutas pokazao, problemi s kojima se Ibn Sina susreo prilikom čitanja *Metafizike* odnose se na njegovo razumijevanje strukture i glavne namjere *Metafizike* što implicira da su izvori Ibn Sinaova znanja o Aristotelovoj *Metafizici* bili nedovoljni u rasvjetljavanju njezinih glavnih ideja. Cf. Gutas 2014; Bertolacci 2001: 268–269.

procedure i principa: divizija, kao proceduralni alat ili standardizirana metoda analize, hijerarhijska klasifikacija, tj. Porfirijevo stablo, te klasifikacija znanosti i teorija jezika. Usvajanjem i primjenom ovih principa i procedura u vlastitom filozofskom sustavu, Al-Fârâbî se povezao sa najznačajnijim antičkim filozofima i njihovim spisima.

Poznato je da već Platon u svojim raspravama uvodi analizu pomoću divizije kada govori o znanstvenoj metodi.<sup>6</sup> Kod Aristotela divizija dobiva još značajnije mjesto, tj. svoje utemeljenje, posebno u *Kategorijama*, *Topici*, *Metafizici* i *Drugoj analitici* (Gutas, 1999). U Porfirijevim djelima divizija postaje standardna metoda analize, te je kasnije u svojim raspravama koriste svi filozofi koji su pisali na grčkom i sirijskom jeziku. Posredstvom filozofskih rasprava i komentara Davida, Ilije, Pseudo-Ilije i Pavla Persijskog divizija se pojavljuje u najranijem postojećem spisu iz logike na arapskom jeziku, Ibn Behrizovom *Hodûd al-mantiq*, te tako dopijeva u djela Al-Fârâbija gdje postaje jedna od glavnih metoda analize.<sup>7</sup> Porfirijev utjecaj na Al-Fârâbija vidljiv je u svim njegovim raspravama. U Al-Fârâbijevim djelima Porfirijevo stablo postaje model za njegovu hijerarhijsku klasifikaciju, tj. Al-Fârâbijeva sistematizacija cjelokupne realnosti proistječe iz Porfirijeva shematskog prikaza nadređenih i podređenih rodova i vrsta supstancija čija je svrha razlikovanje pojmovna roda, razlike i vrste. Al-Fârâbijeva primjena Porfirijeva stabla, tj. razdiobe rodova i vrsta unutar hijerarhijske klasifikacije bića predstavlja osnovu njegova razumijevanja hijerarhijske cjeline čiji raspon ide od najviših rodova, koji nisu vrsta niti za jedan viši rod, pa sve do najnižih vrsta, koje nisu rodovi niti za jednu nižu vrstu.<sup>8</sup>

Iako se klasifikacija znanosti često pripisuje Al-Fârâbiju, naročito unutar filozofsko-znanstvenih krugova islamskog svijeta, važno je istaći

<sup>6</sup> Tačnije, u *Državniku*: 263, *Sofistu*: 221a–231a i *Fedru*: 265a–e, Platon upotrebljava odgovarajuće divizije kao analitičko oruđe. Npr., u *Sofistu* kada govori o umijeću rastavljanja: „Stranac: Svi navedeni primjeri sadržavaju pojam razdiobe. Teetet: Da. Stranac: No, budući da je prema mome mišljenju u svemu tome jedno umijeće, tražit ćemo za nj i jedno ime. Teetet: Kakvim ćemo ga imenom nazvati? Stranac: Umijećem rastavljanja [...] Stranac: No ipak u navedenim razdvajanjima jedno bijaše izlučivanje gorega od boljega, a drugo sličnoga od sličnoga.” *Sofist*, 226 c–d.

<sup>7</sup> O značaju Pavla Persijskog i njegovoj ulozi posrednika između kasne antičke misli i arapsko-islamske filozofije, vidjeti, Gutas 1983: 231–267.

<sup>8</sup> Opširnije, o Porfirijevom stablu, vidjeti, Ibrulj 2008. Posebno, o Al-Fârâbijevoj recepciji i razumijevanju Porfirijeva učenja, vidjeti, Al-Fârâbî 1956; Gutas 1999.

da se ona u obliku koji postoji kod Al-Fârâbîja pojavljuje još u petom stoljeću među aleksandrijskim učenjacima Amonijeve filozofske škole i to kao rezultat rigorozne primjene divizije čiji je ishod bila klasifikacija Aristotelovih djela, u kojoj svaka rasprava predstavlja zasebno polje izučavanja. Naime, klasifikacija Aristotelovih djela unutar ove filozofske tradicije postaje klasifikacija svih znanosti. Prema mišljenju Dimitri Gutasa, osim toga što se svrha ove klasifikacije ogleda u njezinoj pedagoškoj i deskriptivnoj funkciji, također, u vezi s tim, ona posjeduje još dvije vrijednosti: normativnu vrijednost, koja se zasniva na pretpostavci da precizna klasifikacija Aristotelovih djela, te stoga i sveg znanja, kako su smatrali ovi filozofi, zapravo reflektira ontološku realnost; povijesnu vrijednost, tj. da klasifikacija znanosti isto tako treba reflektirati povijesnu realnost razvoja znanosti unutar povijesti (Gutas 1999: 220). Ponovno, zahvaljujući Pavlu Persijskom, tj. arapskom prijevodu njegove rasprave o ovoj temi, klasifikacijska shema sa svojim funkcijama postaje dio Al-Fârâbîjeva filozofskog sustava<sup>9</sup>, te osnova njegova najutjecajnijeg djela *Klasifikacija znanosti* (Cf. Al-Fârâbî 2001).

U pogledu arapsko-islamske filozofije ova rasprava predstavljala je nezaobilazno mjesto i uvod u izučavanje do tada poznatih znanosti. Također, po svojoj strukturi i sadržaju *Klasifikacija znanosti* nastoji objasniti osnovne principe pobrojanih znanosti, njihove glavne teme i podjele, kao i osnovna značenja tih podjela. Pored uvoda u kojem su naznačene osnovne namjere ove rasprave, Al-Fârâbî svoj projekt izlaže kroz pet poglavlja: 1. znanost o jeziku, 2. logika, 3. matematika, 4. fizika i metafizika i 5. politička znanost, vjersko pravo i dijalektička teologija, nastojeći tako obuhvatiti dotadašnja znanja o raznovrsnosti objektivne stvarnosti (Ibid.). Zahvaljujući latinskim prijevodima arapskih prijevoda grčkih filozofskih tekstova i izvornih rasprava i komentara arapsko-islamskih filozofa, te posebno latinskoj transmisiji Al-Fârâbîja ovo djelo će postati jedno od ključnih mjesta susreta arapsko-islamske filozofije s evropskom mišlju.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> O utjecaju rasprave *Klasifikacija dijelova Aristotelove filozofije* koja se pripisuje Pavlu Persijskom na razvoj arapsko-islamske filozofije, te posebno na formiranje Al-Fârâbîjevih stavova u *Klasifikaciji znanosti*, vidjeti, Gutas 1983.

<sup>10</sup> Do danas su sačuvana dva latinska prijevoda ove rasprave sačinjena u XII st.; jedan se pripisuje Dominicusu Gundissalinusu kroz čija su djela filozofska učenja arapsko-islamskih filozofa postajala poznata u okvirima latinske skolastičke filozofije. Gundissalinusov prijevod može se pronaći u: Al-Fârâbî 1932. Ovdje je riječ je o izdanju



Al-Fârâbîjeva filozofija jezika još jednom potvrđuje izravan utjecaj neoaristotelijanske tradicije njegovane u Aleksandriji, koja je u svojoj filozofskoj praksi pokazivala poseban interes za lingvističku analizu zasnovanu na interpretaciji i komentarima Aristotelovih *Kategorija* i *O tumačenju*. Ova analiza obuhvaćala je semantiku, semiotiku i sintaksu, te posebno koncepte poput homonima i sinonima, što je Al-Fârâbîju postalo poznato zahvaljujući njegovim učiteljima i prethodnicima koji su zaslužni za transponiranje neoaristotelijanizma iz Aleksandrije u Bagdad. Također, važnu ulogu u oblikovanju Al-Fârâbîjevih teoretskih promišljanja o jeziku imalo je tadašnje interesiranje bagdadskih intelektualaca za lingvistička istraživanja koje je bilo podržano svojevrsnim pritiskom vlasti kao izrazom namjere da se prethodna učenja sakupe na jednom mjestu i prevedu na arapski jezik. Kada se govori o Al-Fârâbîjevoj filozofiji jezika, posebno su bitna dva njegova djela iz ove oblasti, čime je dao neizmjeran doprinos razvoju filozofije jezika u islamskom svijetu. Naime, riječ je o njegovim spisima *Kitâb al-Hurûf* i *Alfâz al-Musta'malah Fî al-Mantiq* (Al-Fârâbî 1999; 1968 i 1983: 215–221). Polazište Al-Fârâbîjevih promišljanja u ovim djelima zasniva se na njegovom uvjerenju da je jezik umjetna tvorevina čija pravila mogu biti pogrešna. Kao posljedica takvog uvjerenja, u navedenim djelima se javljaju opsežne rasprave o potrebi mijenjanja i usavršavanja arapskog jezika kako bi postao što logičniji.<sup>11</sup>

arapskog izvornika Al-Fârâbîjeve *Klasifikacije znanosti*, zajedno sa srednjovjekovnim latinskim prijevodom Gundissalinusa i prijevodom arapskog izvornika na španjolski jezik. Također, tekst se može pronaći u: Guilemus Camerarius – William Chalmers 1638. Prema Georru, autor ovog prijevoda *Klasifikacije znanosti* je Johannes Hispanus koji je sarađivao sa Gundissalinusom, vidjeti, Georr 1945: 38, prema, Rescher 1962: 17. Daiber ovu verziju koju možemo naći kod Chalmersa ipak pripisuje Gundissalinusu, dok Johannes Hispanusa spominje u kontekstu drugog latinskog teksta o podjeli znanosti, koji je pripisan Al-Fârâbîju. Riječ je o raspravi *De ortuscientiarum*, čiji nam je arapski izvornik nepoznat, a koju je preveo Johannes Hispanus, vjerojatno, prema pretpostavci Daibera, uz pomoć Gundissalinusa. Drugi prijevod je sačinio Gerhard iz Cremona, koji je prema mišljenju H. G. Farmera namjeravao poboljšati onaj koji je pripisan Dominicusu Gundissalinusu. O pretpostavci H. G. Farmera, te općenito o latinskoj transmisiji Al-Fârâbîja, i posebno o latinskim prijevodima *Klasifikacije znanosti*, vidjeti, Daiber 2008: 157–162.

<sup>11</sup> Analizirajući Al-Fârâbîjevu filozofiju jezika izloženu u *Kitâb al-Hurûfu*, Daniel Bučan smatra da je Al-Fârâbî otišao toliko daleko u pogledu mijenjanja jezičnih konvencija da je predlagao određene promjene arapskog glagolskog sustava kako bi arapski

Pored toga što je primjena ovih logičkih procedura i principa Al-Fârâbîju omogućila povezivanje s antičkim filozofima, također je predstavljala polazište njegova razumijevanja odnosa metafizike i teologije. Al-Fârâbîjeve stavove o metafizici suštinski će oblikovati razvoj vlastitih teorija iz filozofije jezika uz primjenu klasifikacijske sheme koja reflektira ontološku realnost, te divizije kao standardne metode analize i Porfirijeva stabla koje u Al-Fârâbîjevom sustavu postaje model njegove hijerarhijske klasifikacije. Tvrdnje, poput onih da postoji samo jedna univerzalna znanost, tj. metafizika i da je teologija kao posebna znanost njezin neodvojivi dio, uzrokovane su prvenstveno Al-Fârâbîjevom dosljednom primjenom i usvajanjem najznačajnijih elemenata naslijeđa antičkih promišljanja o logici i filozofiji jezika.

### 3. Univerzalnost metafizike: teologija kao neodvojivi dio metafizike

Amonijeva metafizička učenja od iznimne su važnosti za razumijevanje Al-Fârâbîjeve interpretacije *Metafizike*, te je stoga važno istaći njegov *Komentar Metafizike* koji je sačuvan na grčkom jeziku u obliku izvješća koji je sačinio njegov učenik Asklepije (Hayduck 1888), te posebno dio njegova općeg *Uvoda u Aristotelova djela* koji se bavi namjerama *Metafizike*, koji nažalost nije sačuvan na grčkom ili arapskom jeziku. Iako Amonijev *Komentar Metafizike* ne predstavlja neposredan izvor za Al-Fârâbîjevu *Raspravu o namjerama Aristotelove Metafizike*, ipak postoji nekoliko važnih sličnosti između glavnih namjera u ovim djelima koje potvrđuju relevantnost utjecaja Amonijeve metafizike na oblikovanje glavnih Al-Fârâbîjevih ideja u *Fi agradu*. Usporedba ključnih dijelova ova dva teksta upravo nam pokazuje Al-Fârâbîjevu ovisnost, tj., oslanjanje na Amonijeva metafizička promišljanja. Npr., Amonije kaže: „Cilj ovog istraživanja *Metafizike* jeste teologiziranje. Jer u *Metafizici* Aristotel teologizira [...] Cilj ove rasprave je da govori o bićima, odnosno da govori o biću kao biću, te da raspravlja o svim bićima u apsolutnom smislu, ako ona jesu bića. Stoga predložimo sljedeću definiciju filozofije:

---

jezik učinio što logičnijim. Vidjeti, Bučan 1999: 63–64. Svoje stajalište o ovom pitanju Al-Fârâbî iskazuje sljedećim riječima: „No budući da se riječi ravnaju po pravilima i kovanju, taj se zakon može i prekršiti, pa se može postići dogovor da oblici budu dvoznačni“ Al-Fârâbî 1999: 116; cf. Al-Fârâbî 1968; Black 2017: 131–133.

‘Poznavanje bića kao bića’. Ovdje se rasprava ne odnosi na partikularije, poput kometa, što je slučaj sa *Meteorologijom*, niti je riječ o univerzalijama kojima se bavi rasprava *De Caelo*. Radije, ona se bavi svim bićima općenito” (Amonije, cit. prema: Bertolacci 2005<sup>12</sup>: 294).

Već sam pogled na sadržaj i uvod Al-Fârâbîjeve rasprave govori da je njegov stav o tome što Aristotelova *Metafizika* istražuje bio u suglasju s Amonijevim učenjem, te u suprotnosti s tadašnjim očekivanjima, tj. s uvriježenim stajalištem u arapsko-islamskom svijetu prema kojemu je Aristotelova *Metafizika* isključivo posvećena teološkim problemima,<sup>13</sup> što predstavlja polazište za tvrdnju da je u *Metafizici* predmet metafizike kao znanosti istovjetan s onim što bi trebao biti zadatak islamske teologije. Al-Fârâbî (2007a: 78–79) ne odriče ovo svojstvo metafizici, naprotiv, nadopunjuje ga tvrdeći da to jeste njezin cilj, ali da nije i jedini na koji treba biti usmjeren predmet metafizičkog istraživanja (cf. Black 2017: 141–142; 1992: 190). Upravo ovaj stav iskazuje značaj rasprave *O namjerama Aristotelove Metafizike*, te ujedno predstavlja suštinu Al-Fârâbîjeva objašnjenja da je stvarni sadržaj *Metafizike* u potpunoj suprotnosti s tadašnjim očekivanjima koja su nastojala poistovjetiti metafiziku s islamskom teologijom. Zapravo ovdje je riječ o dva suprotstavljena načina čitanja *Metafizike*. Prvi je vezan za Al-Kindija i njegovo isključivo naglašavanje teološke komponente *Metafizike* kroz izučavanje njezinih pojedinih knjiga kao što su *Alpha Elatton* i *Lambda*, dok s druge strane, Al-Fârâbîjev pristup uključuje sve rasprave *Metafizike*, tj. njezina oba aspekta: teološki i ontološki.

Pored poimanja da je *Metafizika* u cijelosti bila posvećena izučavanju teoloških problema, glavni razlog ovih nastojanja proistječe iz namjere

<sup>12</sup> Izniman značaj Bertolaccijeve studije reflektira se kroz autorovu namjeru koja je usmjerena na otkrivanje ključnih poveznica između kasne antike i arapsko-islamske filozofije koje će kasnije imati presudnu ulogu u oblikovanju Ibn Sinaove filozofije, te će općenito utjecati na glavne tokove filozofske misli u islamskom svijetu.

<sup>13</sup> „Naša je namjera u ovoj raspravi ukazati na cilj i primarnu podjelu Aristotelove knjige poznate kao *Metafizika*, budući da većina ljudi posjeduje unaprijed stvorenu zamisao da je namjera i svrha ove knjige razmotriti Stvoritelja (Slavljen i Uzvišen neka je On), intelekt, dušu, i druge slične teme, te da su metafizika i teologija jedna te ista stvar. Zbog toga je većina ljudi koja izučava *Metafiziku* u zabludi, jer možemo uvidjeti da je većina njezina sadržaja lišena takve namjere, odnosno, možemo vidjeti da je jedino u vezi s tim ciljem predmet razmatranja u jedanaestom poglavlju, tj. onom koji je označen slovom *Lambda*.” Al-Fârâbî 2007a: 78.

da se grčka filozofija „pripitomi“ i prilagodi kulturno religijskim zahtjevima muslimanskog svijeta kako bi joj se osigurao izvjestan legitimitet, te spriječili donekle opravdani napori da se odbaci ono što je novo i strano. Na ovome mjestu, svakako treba imati na umu imperativ Objave da se prethodna znanja sačuvaju i inkorporiraju u novi civilizacijski sustav. Kao što je već ranije naglašeno, ovakvo čitanje *Metafizike*, gdje se pokušavaju izolirati njezini dijelovi koji se bave teološkim problemima kako bi se identificirali s cjelokupnim sadržajem knjige, posebno je svojstveno Al-Kindiju, prvom arapsko-islamskom filozofu. Bertolacci (2005: 290) ističe da Al-Kindi u interpretiranju *Metafizike* polazi s osnova neoplatoničke perspektive, istovremeno je svrstavajući u kanon metafizičkih rasprava kao što su *Theologia Aristotelis*, *Liber de Causis* i drugi neoplatonički spisi. S druge strane, *Rasprava O namjerama Aristotelove Metafizike* predstavlja odgovor na takvo čitanje i interpretaciju *Metafizike*, te Al-Fârâbîjev napor da se ukaže kako problemi teološke prirode nisu jedini glavni cilj *Metafizike*.

Nekoliko prethodno spomenutih elemenata koji čine suštinu Al-Fârâbîjeve interpretacije *Metafizike* u *Fi agradu* imaju presudnu ulogu u oblikovanju njegove pozicije i značaja u okvirima arapsko-islamske filozofije. Osim toga što ovi elementi, tj. Al-Fârâbîjev način razumijevanja Aristotelova određenja glavne namjere u *Metafizici* i objašnjenje sadržaja i ciljeva svake od njezinih rasprava, predstavljaju ključna mjesta u Al-Fârâbîjevu čitanju *Metafizike*, kao i osnovu različitosti njegova pristupa u određenju njezine svrhe i sadržaja predmeta istraživanja, istovremeno oblikuju polazište njegovih vlastitih metafizičkih određenja, te zapravo zauzimaju centralno mjesto u njegovom konceptu metafizike i razumijevanju onoga što bi trebao biti njezin cilj. Kako bi odredio stvarni predmet metafizike, Al-Fârâbî u svojim razmatranjima polazi od distinkcije između posebnih i univerzalnih znanosti, te utvrđuje nemogućnost postojanja više univerzalnih znanosti jer bi takvo što bilo kontradiktorno. Na osnovu te analize, Al-Fârâbî zaključuje da postoji samo jedna univerzalna znanost,<sup>14</sup> koju će kasnije u tekstu

<sup>14</sup> „Primjereno je da postoji samo jedna univerzalna znanost; jer ukoliko bi postojale dvije univerzalne znanosti, svaka od njih bi imala poseban predmet istraživanja; ali znanost koja ima određen predmet i u čije razmatranje ne ulazi nijedna tema istraživanja druge znanosti jeste posebna znanost; dakle obje znanosti bi bile posebne, a to je kontradikcija.” Al-Fârâbî 2007a: 79.

nazvati metafizikom. Prema mišljenju Al-Fârâbîja, predmet istraživanja univerzalne znanosti jeste nešto: „što je zajedničko svim postojećim bićima, njihovim vrstama i prouzročnim prigotcima, ali i prigotcima koji nisu svojstveni nijednom predmetu istraživanja kojima se bave posebne znanosti. Najzad, univerzalna znanost istražuje princip koji je zajednički svim postojećim bićima, tj. ono što bi trebali da zovemo Bogom – veličana bila Njegova slava” (Al-Fârâbî 2007a: 79).

Također, i u drugim raspravama Al-Fârâbî naglašava ovu različitost i jedinstvenost predmeta metafizike naspram tadašnjih određenja koja su pretpostavljala njezinu istovjetnost s islamskom teologijom. Npr., u *Kitâb al-Hurûfu*, Al-Fârâbî o predmetu istraživanja metafizike kaže sljedeće: „Poslije toga stvari što ne pripadaju među priroke treba razmotriti po jednom drugom umijeću, tj. metafizici. Ona razmatra te stvari i istražuje njihovo spoznavanje te razmatra ono što obuhvaćaju priroci pitajući se što su uzroci tih stvari, pa čak i ono od toga što sadrže matematika i znanost o društvu, te ono što znanost o društvu obuhvaća od djelatnih umijeća. Na tome se završavaju motriteljske<sup>15</sup> znanosti” (Al-Fârâbî, 1999: 99). Ako se uzme u obzir činjenica da Al-Fârâbî (2001: 80) pod kelamom podrazumijeva dispoziciju na osnovu koje je ljudsko biće u stanju braniti određena stajališta i radnje koje je propisao posljednji Poslanik, te pobijati putem argumenata sve što se tome protivi, istovremeno svrstavajući teologiju u red posebnih znanosti kao neodvojivi dio metafizike, onda je sasvim očigledno da metafizika i teologija u Al-Fârâbîjevom filozofskom sustavu ne obuhvaćaju ista područja istraživanja, što Al-Fârâbî još jednom potvrđuje svojim određenjem metafizike u *Kitâb al-Burhânu*, kada kaže: „da je njezin predmet univerzalnog karaktera” (cit. prema: Alon 2002: 580).

Al-Fârâbîjev zaokret u odnosu na dotadašnji diskurs o *Metafizici* u arapsko-islamskoj filozofiji uzdrmao je poziciju teologije tako što je narušio njezin odnos ekvivalencije s grčkom filozofijom. Budući da je pokazao kako može postojati samo jedna univerzalna znanost, za Al-Fârâbîja teologija kao posebna znanost postaje neodvojivi dio metafizike, jer kako kaže: „Bog je princip postojećeg u apsolutnome smislu, a ne jednog postojećeg uz isključenje drugog” (Al-Fârâbî 2007a: 79). Tako

<sup>15</sup> „Ar. al-’ulûm an-nazariyya = motriteljske znanosti, znanosti uvida, tj. teorijske, spekulativne znanosti. Ar. nazari prevodi gr. Θεωρητικός = koji se tiče uvida, motriteljski, tj. teorijski, spekulativni.” Cf. Bučan 1999: bilješka 1.

teologija u Al-Fârâbijevoj interpretaciji Aristotelova određenja metafizike kao univerzalne znanosti, te u njegovom vlastitom metafizičkom učenju postaje njezin dio koji pruža načelo postojećeg u apsolutnome smislu, što je u suglasju s Amonijevim stavovima iznijetim u njegovom *Komentarju Metafizike*. Također, ovdje se možemo složiti sa T. A. Druart (1999: 217) koja smatra da prethodno izneseni Al-Fârâbijeви stavovi čine suštinu njegova razumijevanja Aristotelova vlastitog projekta i svrhe, razlikujući ga od namjere kelama i drugih koncepcija koje su ostale neodređene po ovom pitanju.

Osim ove tendencije u učenjima arapsko islamskih teologa i filozofa, tj. njihove namjere da se metafizika izjednači s teologijom, Al-Fârâbî smatra da postoje još dvije bitne činjenice koje su dovele do reduciranja predmeta metafizike na ono što je zapravo zadatak teologije. Naime, prva se odnosi na nepostojanje sveobuhvatnog komentara *Metafizike* koji bi objasnio namjeru čitave knjige i ciljeve njezinih pojedinačnih rasprava od kojih je sačinjena, dok druga naglašava važnost utjecaja nekolicine komentara koji djelomično razmatraju namjeru *Metafizike*, preciznije, isključivo su usmjereni na njezinu raspravu koja je označena slovom *Lambda*.<sup>16</sup>

Therese Anne Druart smatra da je u ovom kontekstu važno istaći značaj Al-Fârâbijeve rasprave *Dostizanje sreće* u kojoj, kroz prikaz teorijskih znanosti, objašnjava koja su njegova očekivanja u pogledu metafizike, pri čemu dodatno obrazlaže plan vlastitog koncepta metafizike koji uključuje daleko više od onog što je sadržaj Aristotelova teksta (Ibid.). Al-Fârâbî u ovome djelu nedvosmisleno ističe da je predmet metafizike istraživanje principa bitka. Nakon objašnjenja predmeta istraživanja prirodnih znanosti, Al-Fârâbî svoju pažnju usmjerava na nebeska tijela i istraživanje principa njihova bitka za koje utvrđuje da nisu stvari koje

<sup>16</sup> Al-Fârâbî smatra da antički filozofi nisu komentirali *Metafiziku* na pravi način, kako su to učinili sa drugim Aristotelovim knjigama. Prema Al-Fârâbijevoj svjedočenju, njemu su jedino bili poznati *Komentari Lambde* Aleksandra Afrodizijskog i Temistija, dok za ostale rasprave *Metafizike* nisu postojali komentari, ili su već, kako kaže, bili izgubljeni do vremena kada je pisao svoja djela, vidjeti, Al-Fârâbî 2007a. Zapravo, Al-Fârâbijevi su bili dostupni već spomenuti prijevodi ovih *Komentara* tj., Ibn Hunaynov prijevod Temistijeva *Komentara Aristotelove Metafizike*, Hunayn ibn Ishaqov prijevod *Komentara Lambda knjige Metafizike* Aleksandra Afrodizijskog, te prijevodi sirijske verzije *Lambda knjige Metafizike* uz *Komentar* Aleksandra Afrodizijskog i Temistijevih parafraza *Lambda knjige Metafizike* koje je sačinio Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus.

pripadaju prirodnom svijetu, niti se mogu promatrati kao tijela, već je riječ o bićima koja su savršenija od prirode i prirodnih stvari. Stoga je ovdje, kako kaže Al-Fârâbî: „potrebna druga vrsta istraživanja, odnosno znanost koja isključivo propituje bića metafizičkog karaktera“ (Al-Fârâbî, 1962a: 21). Dakako, riječ je o metafizici koja treba da omogući uvid u ove principe, budući da se radi o znanosti koja se bavi onim što je iza prirodnih stvari u pogledu istraživanja i poučavanja, i iznad njih u kontekstu hijerarhije bića. Nadalje, Al-Fârâbî smatra, da će na isti način, istraživanje čovjeka, njegove duše i intelekta, dovesti do metafizičkih principa zbog kojih su takvi entiteti stvoreni: „Ovo istraživanje čovjeka, dovest će do sličnog zaključka kao i istraživanje nebeskih tijela [...] Tako će se pojedinac upoznati s principima zbog kojih su duša i intelekt stvoreni, kao i s ciljevima i apsolutnim savršenstvom zbog kojih je čovjek stvoren. Također, ovo istraživanje će dovesti do saznanja da prirodni principi u čovjeku i svijetu nisu dovoljni kako bi čovjek dostigao savršenstvo zbog čijeg je dostignuća stvoren. Na osnovu toga, postat će jasno da čovjek treba određene racionalne i intelektualne principe s kojima će ići prema tom savršenstvu“ (Ibid.: 22).

Al-Fârâbî smatra da bi ovakva vrsta istraživanja na kraju trebala dovesti do otkrića bića koje je u svojoj suštini prvo načelo i ishodište svih ostalih bića, budući da je istovremeno njihov formalni, djelatni i finalni uzrok (Ibid.: 24). Kasnije će Al-Fârâbî, ovaj prvi princip izjednačiti s Bogom, ali i s Aristotelovim nepokretnim i nepokrenutim pokretačem, uz određene modifikacije koje se prvenstveno odnose na činjenicu da Al-Fârâbîjev Prvi princip nije isključivo shvaćen kao finalni uzrok kretanja, već i kao Prvi uzrok bitka svih ostalih bića (cf. Al-Fârâbî 2011; 2007b), što je u suglasju s navedenim određenjem metafizike kao znanosti čija je jedna od osnovnih namjera istraživanje principa bitka.

Nakon uspona do vrha hijerarhije bića, tj. Prvog principa, Al-Fârâbî predlaže da nakon toga istraživanje treba usmjeriti u suprotnom pravcu, odnosno prema svojstvima drugih bića koja se javljaju kao posljedica toga što je Prvi princip, istovremeno, uzrok i princip bitka ovih bića. Al-Fârâbî predlaže da istraživanje treba nastaviti s bićem koje je najbliže Prvom principu i koje nakon Prvog principa zauzima najviše mjesto u odnosu na sva ostala bića supralunarnog i sublunarnog svijeta. Na kraju, ovakav način istraživanja nužno će dovesti do bića čija je pozicija inferiornija u odnosu na ostala bića, tj. do bića koje je najudaljenije od Prvog principa. Prema Al-Fârâbîju, svrha ovog istraživanja jeste

spoznaja krajnjeg uzroka svih bića, a budući da Prvi princip, kao i principi koji dolaze nakon Njega imaju božansku prirodu, onda je ovdje riječ o istraživanju božanskih stvari ili teologiji. U *Dostizanju sreće*, ovim stavovima Al-Fârâbî završava svoje izlaganje o ovoj temi čiji sadržaj izlaže i objašnjava u drugim metafizičkim raspravama, posebno u dvjema najznačajnijim, *Uzoritoj državi* i *Upravljanju državom* (Al-Fârâbî, 2011: 13–71, 2007b: 81–104). Prvenstveno, u ovim spisima, Al-Fârâbîjeva pažnja je najviše usmjerena na Prvi princip, Njegovu prirodu i attribute, kao i na izlaganje teorije emanacije koja je zamišljena kao objašnjenje hijerarhijske organizacije bića supralunarnog i sublunarnog svijeta.

#### 4. Zaključak

Iako se na osnovu svega prethodno iznesenog može zaključiti kako Al-Fârâbîjevo razumijevanje Aristotelove namjere u *Metafizici* predstavlja polazište njegovih metafizičkih promišljanja, te da Al-Fârâbî na osnovu toga dosljedno slijedi Aristotela u razradi vlastitog koncepta metafizike, ipak, pogled na Al-Fârâbîjev cjelokupni filozofski opus pokazuje određena odstupanja ili, preciznije rečeno, njegovo nezadovoljstvo u vidu prigovora kako je *Metafizika* ostala neodređena, ostavljajući mnoga neodgovorena pitanja koja bi, također, trebala biti predmet njezinog istraživanja. Zapravo, riječ je o tome da je Al-Fârâbî u svojim metafizičkim promišljanjima nastojao ukazati kako je Aristotelov projekt metafizike nedovršen, prvenstveno zbog toga što zanemaruje značaj i pitanja posebne metafizike, ali i određene aspekte koje su kasnije razvili neoplatoničari, reducirajući njezin prikaz na *Lambda* knjigu *Metafizike*, gdje se uglavnom razmatra princip kretanja, a ne principi bića čije istraživanje predstavlja jednu od glavnih namjera Al-Fârâbîjeve metafizike (Druart, 1999: 216). Osim toga, treba reći da Al-Fârâbîjev koncept metafizike predstavlja svojevrstan pokušaj da se upotpuni i zaokruži Aristotelovo učenje, ali ne samo kroz usavršavanje opće metafizike, već možda čak i više kroz potpuni razvoj iskaza o posebnoj metafizici. Al-Fârâbîjeve rasprave metafizičke prirode čiji su sadržaji predmet analize u ovome radu, predstavljaju pokušaj realizacije jednog takvog projekta kroz razvoj vlastitog i originalnog koncepta metafizike uz objašnjenje svrhe njezina predmeta istraživanja.

Premda Al-Fârâbî u *Dostizanju sreće*, *Uzoritoj državi* i *Upravljanju državom* u cijelosti zanemaruje opću metafiziku i uglavnom se fokusira



na ono što je predmet posebne metafizike, to ne podrazumijeva da je u velikoj mjeri odstupio od glavnih namjera Aristotelove metafizike, te se isključivo posvetio zadacima posebne metafizike, što je bilo u suglasju sa dotadašnjom tradicijom interpretiranja *Metafizike* u arapsko-islamskoj filozofiji. Naprotiv, namjera ovog pothvata u *Dostizanju sreće*, te njegova razvoja u *Uzoritoj državi*, *Upravljanju državom* i drugim raspravama koje se bave ovom problematikom, ogleda se u tome što je Al-Fârâbî smatrao da je Aristotel prilikom razvoja opće metafizike izostavio detaljan prikaz razvoja, svrhe i ciljeva posebne metafizike, te da će tako upotpuniti Aristotelov koncept metafizike. Također, što se u ovom kontekstu čini daleko važnijim, jeste činjenica da u već spomenutim raspravama kao što su *Knjiga o slovima* i *O namjerama Aristotelove Metafizike*, te u raspravi *O Jednome i Jednosti* (Al-Fârâbî, 1989), Al-Fârâbî zapravo završava Aristotelov projekt, tako što pokušava usavršiti njegovu opću metafiziku i dodatno razviti svoj iskaz o posebnoj metafizici, što je, prije svega, uvjetovano njegovim stavom da je metafizika ostala nepotpuna znanost za Aristotela, ali i Al-Fârâbijeve savremenike (cf. Al-Fârâbî 1962a: 129–130; Black 1992: 192).

## Literatura

- Al-Fârâbî (1836): „Uyûn al-Masâ'il: Fontes Quaestionum“, u: F. Augustus Schmoelders (ur. i prev.) (1836): *Documenta Philosophiae Arabum*, Bonnae: Prostat apud Eduardum Weber, 43–56 (latinski prijevod).
- (1890): „Risâlat Fusûs al-Hikam“, u: Friedrich Dieterici (ur.) (1890): *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. Leiden: E. J. Brill, 66–83. Repr., u: Fuat Sezgin (ur.) (1999): *Islamic Philosophy: Alfârâbî's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften-Herausgegeben von Friedrich Dieterici*, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.
- (1892): „Uyûn al-Masâ'il: Die Hauptfragen“, u: Friedrich Dieterici (ur.) (1892): *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Leiden: E. J. Brill, 92–107.
- (1905–1914): „Risâlat Fusûs al-Hikam“, u: Max Horten (ur.) (1905): „Das Buch der Ringsteine Farabis. Mit dem Kommentar des Emir Ismâ'il el-Hoseini el-Fârânî“, *Zeitschrift für Assyriologie*, vol. 18, 257–300; vol. 20 (1907), 16–48 i 303–357; vol. 28 (1914), 113–146.
- (1932) *Catalogo de las Ciencias*, Angel Gonzales Palencia (ur.), Madrid.
- (1956): „Kitab Isâghûji ai al-Madkhal: The Book of Eisagoge“, u: D. M. Dunlop (uvodne napomene, arapski izvornik i prijevod na engleski jezik) (1956): „Al-Farabi's Eisagoge“, *The Islamic Quarterly*, br. 3, 117–138.
- (1962a): „Kitab Tahsil al-Sâ'dah: The Attainment of Happiness.“ u: M. Mahdi (trans. with

- intr.) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York: Free Press of Glencoe, 13–50.
- (1962b): „Falsafat Aristutalis: The Philosophy of Aristotle, the Parts of his Philosophy, the Ranks of Order of its Parts, the Position from which he started and the one he reached“, u: M. Mahdi (trans. with intr.) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York: Free Press of Glencoe, 71–130.
  - (1968): „Alfâz al-Musta'malah Fi al-Mantiq“, u: Muhsin Mahdi (Arabic Text, Edited with Introduction and Notes): *Alfarabi's Utterances Employed in Logic*, Beirut: Dar El-Mashreq Publisher.
  - (1983): „Alfâz al-Musta'malah Fî al-Mantiq: The Letter Concerning the Intellect.“ u: Arthur Hyman and J. J. Walsh (eds.) (1983): *Philosophy in the Middle Ages: Christian, Islamic and Jewish Tradition* (second edition), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 215–221. (parcijalni prijevod rasprave na engleski jezik).
  - (1989): *Kitab al-Wâhid Wal-Wahdah: On One and Unity*. Arabic text edited with Introduction and Notes, Muhsin Mahdi, Casablanca: Les Editions Toubkal.
  - (1999): *Kitâb al-Hurûf: Knjiga o slovima*, Zagreb: Demetra.
  - (2001): „Kitâb ihsâ' al-'ulûm: The Enumeration of the Sciences.“ u: Charles Butterworth (ed. and trans.) (2001): *Alfarabi - The Political Writings: „Selected Aphorism“ and Other Texts'*, Ithaca, London: Cornell University Press, 69–84.
  - (2007a): „Maqâla fi agrâd mâ ba'da at-tabî'a: The Aims of Aristotle's Metaphysics.“ u: John McGinis and David C. Reisman (ur. i prev.): *Classical Arabic Philosophy*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 78–81.
  - (2007b): „Al-Siyasât al-madanîyyah: Political Regime or Principles of Beings (Six Principles)“, u: John McGinis and David C. Reisman (eds. and trans.): *Classical Arabic Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 81–104. Prvi dio rasprave.
  - (2011): *Mabâdî' Ârâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdîla: Knjiga o počelima mnijenja građana uzorite države*, Tekst izvornika iz arapskog te komentar Richarda Walzera iz engleskog u hrvatski preveo Daniel Bučan, Zagreb: Demetra.
  - Alon, Ilai (2002): *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, Vol. I: Arabic Text, cxxxiv–532 str.; Vol. II: English Translation, str. 539–1042, Oxford: E. J. W Gibb Memorial Trust.
  - Aristotel (1988): *Metafizika*, Prijevod s izvornika Tomislav Ladan, Zagreb: Globus.
  - Bertolacci, Amos (2005): „Ammonius and al-Farabi: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics“, *Quaestio*, br. 5, 287–305.
  - Black, Deborah (1992): „Al-Fârâbî“, u: *The Dictionary of Literary Biography*, Vol. 115. *Medieval Philosophers*, Ed. Jeremiah Hackett, Detroit and London: Bruccoli, Clark, Layman, 184–195.
  - (2017): *Al-Fârâbî*, *Logos*, vol. V, br. 1–2, 129–155.
  - Bučan, Daniel (1999): „Knjiga o slovima“, uvodna studija u knjizi: *Al-Fârâbî (1999): Knjiga o slovima*, Zagreb: Demetra, 37–80.
  - Daiber, Hans (2008): *Islamska misao u dijalogu kultura: inoviranje i posredovanje između antike i srednjeg vijeka*, Sarajevo: Kult-B.
  - Druart, T. A. (1999): „Al-Farabi's Metaphysics“ u: Ehsan Yarshater (ed.) (1999): *Encyclopedia Iranica*, vol. IX, fasc. 2. New York: Columbia University–Center for Iranian Studies, 216–219.
  - Georr, Khalil (1945): „Bibliographie Critique de Fârâbî, suivie de deux Textes Inédits sur la

Logique, accompagnés d'une traduction française et de notes“, (neobjavljena doktorska disertacija), Université de Paris: Faculté de Letters.

- Guilemus Camerarius – William Chalmers (1638): *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis Opera Omnia, quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt*, Pariz.
- Gutas, Dimitri (1983): „Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad“, *Islam*, br. 60, 231–267.
- (1999): „Fârâbî and Greek Philosophy“, u: Ehsan Yarshater (1999): *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX, fasc. 2. New York: Columbia University Press-Center for Iranian Studies, 219–223.
- *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden-Boston: Brill.
- Haverić, Tarik (1990): *Srednjovjekovno filozofijsko nazivlje u arapskom jeziku*, Sarajevo: El-Kalem.
- Hayduck, Michael (ed.) (1888): *ASCLEPII In Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*. Berolini: G. Reimer (Comentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae-CAG VI.2).
- Hernandez, Miguel Cruz (1951): „El 'fontes quaestionum' (Uyûn al-mas'âl) de Abû Nasr al-Fârâbî“, *Archives d'Historie doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 25–26 (1950–1951), 303–323.
- Ibrulj, Nijaz (bilješke, izvorni tekst i prijevod sa starogrčkog na bosanski jezik) (2008): *Uvod Porfirija Feničkog učenika Plotina iz Likopola*, Sarajevo: Filozofski fakultet u Sarajevu.
- Lameer, Joep (1994): *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden: E. J. Brill.
- Platon (1975): *Protagora; Sofist*, Koloman Rac i Milivoje Sironić (prev.), Branko Bošnjak (predgovor), Zagreb: Naprijed.
- (1997): *Sedmo pismo; Državnik*. Gortan Veljko (prev.), Zvonko Posavec (filozofska terminologija i bilješke), Zagreb: Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, Sveučilišna naklada Liber.
- (1996): *Fedar*, Milos N. Đurić (prev.), Beograd: Narodna knjiga / Alfa.
- Rescher, Nicholas (1962): *Al-Fârâbî: An Annotated Bibliography*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.

## THE RELATIONSHIP BETWEEN THEOLOGY AND METAPHYSICS IN AL-FARABI'S PHILOSOPHY

### Summary

The main purpose of this paper is to examine and discuss Al-Fârâbî's understanding of the relationship between theology and metaphysics based on his interpretation of Aristotle's contribution to this problem through the perspective of Late Greek Commentaries on *Metaphysics*. The research starts from the underlying assumption that Al-Fârâbî's un-

derstanding of this relationship was contrary to the generally accepted view that Aristotle's *Metaphysics* was exclusively devoted to theological problems, which was the basis of the standpoint that in *Metaphysics* the subject of metaphysics as a science is identical to what it should be the task of Islamic theology. In this way, I wish to emphasize the importance of Al-Fârâbî, for he was the first Islamic philosopher who, in his approach, included both aspects of *Metaphysics*: theological and ontological, and thus, above all, opposed the interpretation of the *Metaphysics*, which identifies metaphysics with Islamic theology.

**Key words:** metaphysics, theology, islamic philosophy, universal science, particular sciences.