

DIJALOG

1-2, 2010

Časopis za filozofiju
i društvenu teoriju

Uloga hiperintelektualca u izgradnji
građanskog društva

Kultura laži i ratova

Moralnost sekularizma

Vrline imperija između kapitala i terora

Nova čitanja Gillesa Deleuzea

Islamska filozofija

DIJALOG 1-2 (2010)

Časopis za filozofiju i društvenu teoriju

Izdavač:

CENTAR ZA FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA ANUBiH (CFI)

Sarajevo, Bistrik br. 7, tel. 20 60 34, 21 09 04, fax. 20 60 33

E-mail Centra: cfi-anubih@anubih.ba

E-mail časopisa: dijalog@anubih.ba

Savjet časopisa:

ARIF TANOVIĆ – predsjednik Savjeta i direktor Centra za filozofska istraživanja

VLADIMIR PREMEC – član CFI

JASMINKA BABIĆ-AVDISPAHIĆ – član CFI

SADUDIN MUSABEGOVIĆ – član CFI

Glavni i odgovorni urednik:

UGO VLAISAVLJEVIĆ – član CFI

Zamjenik glavnog i odgovornog urednika:

SULEJMAN BOSTO – član CFI

Tehnički sekretar:

FATIMA KIRLIĆ

Lektor i korektor:

SNJEŽANA ČERIĆ

Računarska obrada

ZLATKO EMINAGIĆ

Časopis izlazi tromjesečno

Žiro račun Dijaloga je:

ANUBiH 1610000010720063

Raiffeisen bank DD BiH, Sarajevo

Za izdavača:

ARIF TANOVIĆ

Tiraž

300 primjeraka

Štampa:

MAUNAGIC d.o.o. – MAUNA FE, Sarajevo

Zahvaljujemo se Fondaciji za izdavaštvo/nakladništvo Sarajevo na dodijeljenim sredstvima. Također se zahvaljujemo na donaciji Ministarstvu nauke i obrazovanja i Ministarstvu kulture i sporta Kantona Sarajevo

Pogledi

<i>Rory J. Conces</i> – Uloga hiperintelektualca u izgradnji građanskog društva i demokratizaciji na Balkanu	7
<i>Marijan Krivak</i> – Kultura laži i ratova	31
<i>Mirsad Priganica</i> – Moralnost sekularizma	42
<i>Boris Gunjević</i> – Vrline imperija između kapitala i terora	60

Nova čitanja Gillesa Deleuzea

<i>Žarko Paić</i> – Tijelo kao stroj žudnje: Deleuzeova antifilozofija imanencije	79
<i>Ivan Milenković</i> – Četiri korena predstave	112
<i>Guillaume Sibertin-Blanc</i> – Država i genealogija rata: hipoteza “ratne mašine” Žila Deleza i Feliksa Gatarija	128

Islamska filozofija

<i>A.V. Smirnov</i> – Ibn Haldūn i njegova nova nauka	149
<i>Hassan Hanafi</i> – Suvremena islamska filozofija	174

Osvrti

<i>Asaf Džanić</i> – Povezujuća otrgnutost, 27 godina poslije	197
<i>Dino Abazović</i> – Nerzuk Ćurak (2009): <i>Filozofija zagrljaja</i>	200

Ibn Haldūn i njegova nova nauka¹

Kakvu je nauku osnovao Ibn Haldūn (1332-1406); da li je to bila jedinstvena nauka ili pak fragmentarni počeci cijelog niza nauka?

Stvaralaštvo arapskog naučnika već nekoliko vijekova privlači pažnju istraživača; publikacije koje su mu posvećene svakodnevno su sve brojnije. Pa ipak, na postavljeno pitanje do danas nije dat odgovor. Štaviše, kako se povećava broj radova, koliko god čudno zvučalo, gubi se nada da će u toj oblasti biti postignuta saglasnost. Već je nastupilo vrijeme istraživanja o Ibn Haldūnu. U svojoj nedavno objavljenoj knjizi F. Baali² je analizirao tri stotine radova o ovom arapskom misliocu. Jedinstvenog mišljenja nema, ne samo po pitanju toga ko je bio Ibn Haldūn: filozof povijesti, sociolog, ekonomist, politolog ili antropolog; jedinstvenog mišljenja nema ni po pitanju toga da li je uopće bio bilo šta od navedenog.

Bez obzira na postojanje fundamentalnih radova o pojedinim stranama Ibn Haldūnove misli, kako naglašava niz istraživača, većina naučnika analizira njegovo naslijeđe “u dijelovima”, uzimajući samo jedan aspekt teorije i zanemarujući ostale. U rezultatu izostaje glavno: ona *jedinstvena* metodologija koje se pridržava Ibn Haldūn (odnosno, u svakom slučaju bar izjavljuje da je se pridržava).

Nema saglasnosti ni po pitanju kakva je, zapravo, ta njegova metodologija. Oni koji je pokušavaju pronaći, proučavaju npr. “sociološki” ili “ekonomski” pristup ne kao jedan od aspekata ibn-haldūnovske teorije, već mu pristupaju kao jedinstvenom, onom koji određuje i definira cijelu arhitekturu ove teorije. U rezultatu dobijamo svođenje cjelovitog učenja na jedan od njegovih aspekata. Zbog toga se, kao što se može pretpostaviti, mnogi istraživači kao i prije pridržavaju mišljenja o “enciklopedijskom” (odnosno nesistematičnom, što je u datom slučaju isto) karakteru Ibn Haldūnovog učenja, čije su pojedine strane nesvodive jedna na drugu.

1 Članak je objavljen u izdanju: Historijsko-filozofski godišnjak 2007, Moskva, Nauka, 2008, str. 159-186.

2 Baali, F. The Science of Human Social Organization: Conflicting Views on Ibn Khaldun's (1332-1406) *Ilm al-umran*. Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 2005.

Odavno je prevedeno glavno Ibn Haldūnovo teorijsko djelo, *al-Muqaddima* ("Uvod"), u kojem su izložene njegove teorije, na turski, francuski, engleski i neke druge jezike. Do danas nema potpunog i cjelovitog prijevoda na ruski jezik; postoje samo odlomci koje su preveli S.M. Bacijeva³ i A.A. Ignatenko⁴. Ovim autorima pripada i monografsko istraživanje, što čini svu literaturu na ruskom jeziku, izuzimajući niz članaka i disertacija posvećenih ovom misliocu.

Objavljujući odlomke iz "Uvoda", čiji veći dio još nije bio preveden na ruski jezik, želim, bar jednim dijelom, pokriti ovu tekstološku prazninu. Ali ne samo to. Odabrao sam one dijelove u kojima Ibn Haldūn definira osnovnu ideju svoje nove nauke, njen predmet i oblast primjene. Moj cilj je dvojak: naznačiti kostur, jezgro ibn-haldunovskog kategorijalnog sistema i ustanoviti kako se gradi njegova "nova nauka", odnosno ustanoviti da li je ona uistinu jedinstvena nauka, kako to nedvosmisleno tvrdi njen autor.

Što se tiče osnovne terminologije, u mnogim slučajevima predlažem vlastiti prijevod koji se razlikuje, kako od varijanti što ih daju S. M. Bacijeva (koja često poseže za engleskim prijevodom kojeg je sačinio F. Rozenthal⁵) i A. A. Ignatenko, tako i od onih, kojih se pridržavaju autori koji pišu na zapadnim jezicima. Ponegdje je riječ o stilističkim, negdje o neznatnim tehničkim izmjenama. Međutim, u nizu slučajeva radi se o konceptualnoj osnovi. O tome treba reći nešto više.

Čini mi se da teškoća s kojom se susreću istraživači prilikom pokušaja definiranja karaktera Ibn Haldūnovih pogleda ima metodološki, i to fundamentalni karakter. Kada se upoznaju njihovi radovi, jednostavno se uočava da je velika većina izvedena kao poređenje ibn-haldunovskog učenja sa hronološki znatno kasnijim teorijama zapadnih autora. S kim sve nisu poredili arapskog mislioca: između ostalog sa Montesquieuom, Machiavellijem, Comteom, Weberom, Marxom i mnogim drugim. Stvara se utisak da se u tom, na prvi pogled potpuno dominantnom pristupu, sve do danas zadržala ona zapanjenost koju je pokazala zapadna misao kada je otkrila ibn-haldunovske postavke i pronašla u njima zadivljujuće, ponekad teško objašnjive, gotovo potpune tekstualne podudarnosti s formulacijama koje pripa-

3 Введение (фрагменты) /пер. С.М. Бациевой // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М.: Изд-во соц.-эк. лит.-ры, 1961, стр.559-628. S.M. Bacijeva je također objavila istraživanje: *Бациева С.М. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна "Мукаддима"*. М.: Наука (Гл. ред. вост. лит.-ры), 1965.

4 Прологомены к "Книге поучительных примеров и дивану сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров" // *Игнатенко А.А. Ибн-Хальдун*. М.: Мысль, 1980, стр.121-155.

5 *Ibn Khaldūn. The Muqaddimah: an introduction to history/ Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. 2nd ed. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1967.*

daju znatno kasnijim evropskim misliocima i koje se smatraju njihovim otkrićem. Navedimo npr. Ibn-Haldūnove izjave o tome da je “zarada – vrijednost ljudskog rada”⁶, da su “zlatu i srebru [mjere] vrijednost svega što čini bogatstvo (*mutamavval*)” i predstavljaju sredstvo razmjene i akumulacije⁷, da se uređenost života različitih naroda razlikuje onako “kako se razlikuju i načini stjecanja sredstava za život” (Gl. II, odj. 1), da sve aspekte materijalnog i duhovnog života ljudi određuju geografski faktori sredine u kojoj žive (Gl. I, uvod 3, 4). Naravno, sličnosti su toliko očevidne i toliko iznenađujuće da je misao o “paralelama” jednostavno neizbježna. Na taj način Ibn Haldūn postaje prethodnik osnivača sociologije i političke ekonomije, istaknuti filozof kulture i antropolog.

Ono za što se ne može pronaći paralela je upravo *cjelovitost* učenja: samo pojedine aspekte ibn-haldunovskih postavki možemo vidjeti u ogledalu evropske novovremene nauke, ali tu nema njihovog jedinstvenog lika. Ispada da je fragmentarnost koju “otkrivaju” istraživači Ibn-Haldūna sadržana već u samom pitanju koje postavljaju njegovim tekstovima. Poredeći arapskog mislioca sa osnivačima ili predstavnicima ove ili one pojedine evropske nauke, ti istraživači ne mogu u njegovim idejama (posmatranim u ogledalu evropske nauke) pronaći ono nešto što bi *u jedno povezalo* sve te, na prvi pogled različite i neovisne pravce njegove misli.

Čini se čudnom slijedeća situacija: uz takvo obilje istraživanja i postojanje tekstološke baze – ne doći do suglasnosti oko najvažnijeg i, vjerovatno, ne tako nerješivog pitanja: u koju kategoriju naučnog znanja uključiti Ibn-Haldūnove postavke? Razloge pronalazim u onoj nesličnoj sličnosti arapskog mislioca i mnoštva figura evropske misli u kojima kao da se odražava njegovo učenje: slično je sve pojedinačno, ali nije slična cjelina.

S moje tačke gledišta, ova teškoća interpretiranja nije slučajna i nije tehničkog karaktera. Stvar, drugim riječima, nije u tome da su istraživači nešto previdjeli u Ibn-Haldūnovim tekstovima te da bi skrupuloznije i pomnije njihovo proučavanje pomoglo da se problem riješi. Stvar je u nečem drugom: u razumijevanju toga *kako se gradi jedinstvena Ibn-Haldūnova nauka* – u samoj ideji *jedinstva*.

6 Ova formula navedena je u naslovu Odjeljka 1 Glave V (*Ibn Khaldūn*. Al-Muḳaddima. Beirut: Dār al-fikr, b.g., str. 380). Na arapski tekst se pozivam, ukoliko nije ušao u sastav objavljenih odlomaka. Tamo gdje navodim samo broj knjige, poglavlja ili paragrafa, upućujem čitatelja na tekst objavljenog prijevoda.

Treba dodati da Ibn Haldūn razmatra kategoriju “vrijednost” (*kīma*) u suodnosu sa kategorijom “cijena”, (*siʿr*) istražujući utjecaj različitih elemenata vrijednosti osim “rada” (*ʿamal*) te njihov utjecaj na formiranje cijene (usp. Ibidem, Glava IV, odjeljak 12, str. 364). Razmatra također i za društvo nepovoljne vrste ekonomske djelatnosti, između ostalog *ihtikār* “monopol” (usp. Ibidem, Glava III, odjeljak 43, str. 289).

7 Usp. Ibidem. Gl. V, odj. 1, str. 381.

U tome je suština problema i upravo to želim razmotriti.

Na početku ćemo pokušati ustanoviti o čemu zapravo govori Ibn-Haldūn kada govori o novoj nauci koju zasniva. Razmotrit ćemo, nadalje, osnovne kategorije od kojih započinje njegovo promišljanje, obrativši pažnju na logiku i uzajamne veze. Pokušat ćemo izgraditi vlastiti stav na takav način da se Ibn Haldūnova nauka pojavi pred nama u svojoj cjelovitosti. Učinivši to, razmotrit ćemo na nekoliko primjera funkcioniranje njenih metodoloških principa.

Dakle, šta upravo Ibn Haldūn smatra čedom svoje misli?

Da bismo odgovorili na to pitanje, morali bismo razumjeti suodnos dva pojma, *ta'rīḥ* i *'umrān*. Prvi pojam prenositi ćemo, kao što je uobičajeno, riječju "historija"; od prevođenja drugog pojma ćemo se za sada uzdržati.

"Uvod" počinje objašnjavanjem smisla riječi "historija" (usp. preambulu za Knjigu I⁸). To su, prema Ibn Haldūnu, "izvještavanja", "kazivanja" o tome kako žive ljudi. U ovoj definiciji nema ništa neobično, u svakom slučaju, ništa neobično za datu epohu. Nas interesiraju tri pitanja i, kada damo odgovor na njih, uspjeh ćemo razumjeti suštinu Ibn Haldūnove pozicije koja ga tako jasno izdvaja iz općeg niza arapskih mislilaca. Kao prvo, kakva su ta povijesna izvještavanja? Kao drugo, šta čini njihov sadržaj, ili, drugim riječima, šta je to povijesna stvarnost? Kao treće, kako se ta stvarnost izgrađuje?

Odgovarajući na prvo pitanje, Ibn Haldūn kaže da izvještavanja mogu biti istinita ili lažna. I stvar nije u samoj konstataciji po sebi, već u frazi koja je prati: izvještavanje, kaže Ibn Haldūn, može da prati laž *po prirodi njegovoj*.

Ovo ukazivanje na *uobičajemu*, prirodnu uvjetovanost karakteristika stvari, koja ne zavisi od volje ljudi pa je, prema tome, *zakonomjerna*, predstavlja lajt-motiv Ibn Haldūnove misli. On kao da otkriva za sebe – i za svog čitatelja – onu neobično jednostavnu, sverazjašnjujuću i zakonomjerno djelujuću prirodu stvari, koju prethodna epoha jednostavno nije primjećivala. Eto zbog čega je Ibn Haldūn, neosporno, postsrednjovjekovni mislilac. Tradicija, iz koje je proistekao i koja je još uvijek živa, koja još nije pripala prošlosti, za njega je međutim ostala iza. On na nju gleda kao čovjek koji joj ne pripada. Za njega je ta klasična, srednjovjekovna epoha sa pripadajućom joj kulturom nešto što se može promatrati kao cijelo, kao već svršeno, već završeno, dakle nešto o čemu se već mogu sumirati rezultati. Upravo na taj način postupa Ibn Haldūn u zaključnim glavama "Uvoda" u kojima razmatra nauke i zanate klasične arapsko-muslimanske civilizacije. Ovaj opći pogled, koji mu dopušta da "zauzme poziciju iznad sukoba" konfliktnih tokova misli klasičnog srednjovjekovlja i da se odnosi

8 "Uvodom" (*al-Mukaddima*) se uobičajeno naziva Knjiga I vrlo opširnog povijesnog Ibn Haldūnovog djela *Kitāb al-'ibar*... "Knjiga poučnih primjera...", koja predstavlja teorijski uvod u historijsko pripovijedanje.

prema njima objektivno, kao vanjski promatrač, i čini njegov “Uvod” tako privlačnim za islamiste: u njemu nalazimo ocjene i klasifikacije, od kojih neke nauka koristi do današnjeg dana.

Dakle, u prirodi je izvještavanja, kazivanja, koja predstavljaju povijest čovječanstva, da budu istinita ili lažna. Cilj koji je sebi postavio Ibn Haldūn sastoji se u određivanju uzrokā neistinitosti izvještavanja, koji proizilaze iz *same njihove prirode*. To bi dalo mogućnost, kaže on, da se razlikuju istinita izvještavanja od lažnih i dalo bi povijesničaru siguran kriterij uz pomoć kojeg bi bilo moguće odabrati pravilne informacije i odbaciti nevjerovatne besmislice kojih su pune povijesne knjige (neke primjere pogledati u preambuli za Knjigu I).

Uzroci neistinitosti historijskih izvještavanja dijele se u dvije skupine. U prvu, Ibn Haldūn ubraja one koje bismo danas nazvali subjektivnima. Premda su detaljno opisane (usp. preambulu za Knjigu I), ipak, za arapskog mišlioca nisu od primarnog interesa. Glavno je objektivni uzrok koji nastaje iz neznanja i nepoznavanja prirode povijesne stvarnosti. Upravo je na otklanjanje ovog objektivnog razloga usmjeren Ibn Haldūnov napor i upravo radi toga on i stvara svoju nauku – nauku o ‘*umrān*’-u.

Eto kakva je veza između *ta’rīh* “povijesti” i ‘*umrān*: nauka o ‘*umrān*’ daje predstavniku “povijesti” (*ta’rīh*) siguran kriterij odabira pravilnih historijskih izvještaja. Na pitanje: kako zapravo djeluje taj kriterij i kako se rješava problem suodnosa opće zakonomjernosti i pojedine, konkretne povijesne činjenice, vrat ćemo se na kraju ovog članka.

Pređimo sada na drugo pitanje: šta je to povijesna stvarnost; kakvo treba da bude historijsko izvještavanje da bi odgovaralo kriteriju istinitosti, kojeg uspostavlja Ibn Haldūn?

Odgovor na ovo pitanje nudi i definiciju “povijesti”, navedenu na početku “Uvoda” (usp. preambulu za Knjigu I). Povijesno izvještavanje, kaže Ibn Haldūn, pripovijeda o “stanjima” (*aḥvāl*, jed. *ḥāl*), i to o stanjima koja se pojavljuju uzgred “u prirodi” onog što se imenuje terminom ‘*umrān*’.

9 U ovoj definiciji Ibn Haldūn koristi dva termina, govoreći da je “povijest – izvještavanje, odnosno kazivanje o životu ljudi u zajednici (*idžtimā*, *insāniji*), tj. o uredenosti svijeta (*‘umrān al-‘ālam*)”, pri čemu upotrebljava termine “život-u-zajednici” (*idžtimā*) i “uredenost” (*‘umrān*) sa zarezima, kao sinonime. Međutim, istraživanje konteksta upotrebe navedenih termina u “Uvodu” upućuje na to da odnos među njima nije sinonimičan, već da stoje u odnosu zavisnosti: termin ‘*umrān*’ je osnovni, koji se pojašnjava, preko *idžtimā*’ (na koji način, vidjet ćemo dalje u tekstu); pa i u kontekstu o kojem je riječ, na kraju definicije, Ibn Haldūn spominje samo riječ ‘*umrān*’, a ne *idžtimā*’. Ova nepreciznost upotrebe kategorija izaziva zapravo nedoumicu. Također, ovo nije jedini primjer Ibn Haldūnove terminološke nemarnosti; na drugom mjestu (Glava II, odjeljak 1) on upotrebljava termine *ḥādža* i *darūra* kao međusobno zamjenjive, mada ih nekoliko redova ranije definira kao opozicione. Moguće je ovu osobenost objasniti tim, što je data terminologija bila tek u fazi formiranja i nije prošla kroz “provjeru” vremena i kritike drugih autora.

Zadržimo se na tom momentu.

Riječ *'umrān* ja prevodim kao “obustroennost” – “uređenost”. Uobičajeni prijevod u stranoj i djelimično u našoj (ruskoj – A.I.Š.) literaturi, “civilizacija” ili “kultura”, čini mi se neadekvatnim. Dati termini, u svakom slučaju, ne mogu biti lišeni vrijednosnih konotacija (civilizacija se suprotstavlja divljaštvu, a kultura varvarstvu), što znači da pokrivaju samo jedan od dva semantička pola, dok je termin *'umrān* principijelno neutralan i odnosi se na bilo kakva stanja čovječanstva koje se prilagođava svijetu i koje uređuje taj svijet. Ruska riječ “*obustroennost*” (“uređenost”) je, osim toga, vrlo bliska neposrednom smislu arapskog *'umrān*, koje u korijenu sadrži *'-m-r*, čije su izvedenice – riječi sa značenjem procesa gradnje. Važno je i to da sadržaj pojma *'umrān* nikako ne može biti, po mom ubjeđenju, sveden na pojmove “civilizacije” ili “kulture”, koji se koriste u zapadnoj filozofiji i nauci (dalje razmatranje nudi razradu ove teze) i zbog toga je jednostavno neophodno u ovom slučaju odabrati novu, terminološki neobilježenu riječ.

Dakle, ako se pođe od Ibn Haldūnove definicije, povijesna stvarnost je predstavljena “stanjima uređenosti”. Šta je zapravo “stanje”?

“Stanje” (*hāl*) je jedan od termina koji se vrlo široko upotrebljava u različitim oblastima teorijskog znanja klasične arapsko-muslimanske civilizacije, između ostalog i u filozofiji. Pojavivši se na ishodu njenog razvoja (aktivno su ga upotrebljavali još mutaziliti), ovaj termin nije mogao a da u sebe ne primi raznolike nijanse tokom duge historijske evolucije u raznim oblastima misli. Istovremeno, u svim tim varijacijama postoji nešto suštinsko i što se ponavlja. To nešto, najbolje je pokušati razumjeti preko pojmoveva pojedinačnog i općeg, konkretne činjenice i čvrstog zakona.

Date opozicije, uzete u njihovom najopćijem vidu, formiraju, čini se, univerzalnu mrežu, kojom je moguće uloviti suštinu termina koji opisuje zakonomjernu uvjetovanost stvari. Možemo li učiniti nešto slično u našem slučaju?

Termin “stanje” (*hāl*) iskazuje nešto pojedinačno: konkretnu kvalitativnu karakteristiku konkretne stvari u konkretnom trenutku u vremenu; ta kvalitativna karakteristika zavisi od vanjskih okolnosti i, općenito govoreći, ne posjeduje stabilnost po sebi. Zato se “stanje” može odnositi na neki vremenski isječak, pa i na minimalni, pojedini tren i može se promijeniti već u slijedećem trenu.

Ovaj principijelno privremeni, dakle – na prvi pogled – nestabilni karakter “stanja” kao da prisiljava da se taj termin smjesti na pol pojedinačnog, slučajnog. Međutim, takav zaključak bi bio pogrešan: stanja su, kaže Ibn Haldūn, uslovljena samom prirodom uređenosti; to su stanja koja ona doživljava “sama po sebi”. Stanja su, drugim riječima, zakonomjerna.

Ispada da “stanje” nije opće, nadvremensko – i istovremeno, za njega se ne može reći, bar ne s punim opravdanjem i potpunom osnovanošću, da je slučajno i da zavisi od uzgrednog i vanjskog. Ono nije, kako bi se izrazio zapadni filozof, “svojstveno”: ono “dolazi uz” (*jaṭra’ alā*) prirodu uređenosti, tvrdi Ibn Ḥaldūn – i istovremeno, stanje je zakonomjerno (upravo ovu zakonomjernost kao kriterij istinitosti i istražuje arapski mislilac) – ali je isto tako ono pojedinačno, ne pripada sferi općeg.

Otkrivši ovu, na prvi pogled paradoksalnu prirodu pojma “stanje” – paradoksalnu s tačke gledišta naših najopćijih predstava o *pravilnom* kategorijalnom “ponašanju” – možemo se osvrnuti i na druga svjedočenja. Tako će npr. Ibn Manẓūr¹⁰ objašnjavati *ḥāl* preko dva termina: *kajfijja* “kvalitet” i *haj’a* “struktura, izgrađenost”, upotrebljavajući ih “sa zarezima”, kao sinonime: kvalitativna određenost i strukturna izgrađenost stvari, koje pripadaju, reklo bi se, različitim polovima (kvalitativne osobine su promjenljive, struktura je postojana), koriste se kao kategorije istog reda. *Hāl* je istog korjena kao i *tahavvul* “preobražaj”: preobražaj kao prelazak iz jednog stanja u drugo naglašava nepostojanost posljednjeg.

Primjećujemo da je paradoksalnost pojma *ḥāl* povezana s tim što on ne “upada” u mrežu koordinata izgrađenih presijecanjem osa “opće-pojedinačno”, “zakonomjerno-slučajno”. Stvar nije u nekom “malom pomijeranju”, gdje bi sve bilo moguće popraviti neznatnom korekcijom. *Hāl* ne ulazi u mrežu u principu stoga što on kao da pripada nekoj drugoj dimenziji; njemu je potreban drugačiji, izgrađen ponovo i na drugim osnovama (a ne jednostavno modificiran) sistem koordinata.

Tome ćemo sada i pristupiti: pokušat ćemo izgraditi sistem osnovnih Ibn Ḥaldūnovih kategorija, obraćajući pažnju na logiku izgradnje veza među njima. Samim tim prelazimo na odgovor na treće postavljeno pitanje: kako se formira, kako se “pravi” povijesna stvarnost, predstavljena “stanjima uređenosti” svijeta?

Kao vodiljom u našim istraživanjima poslužiti ćemo se slijedećom Ibn Ḥaldūnovom formulom: “Život-u-zajednici (*idžtimā*) i povezanost/udruženost (*aṣabijja*) – kao smjesa za biće, sastavljeno [od elemenata]” (Gl. II, odj. 11). Ovdje su upotrijebljena dva termina, *idžtimā* i *aṣabijja*. Smatram ih ključnim za razumijevanje kategorije *umrān*. Razmotrit ćemo ih prvo kao takve, a zatim postaviti pitanje o logici njihove veze s “uređenošću” (*umrān*) svijeta.

Idžtimā prevodim kao “obshchezhitie” (“život-u-zajednici”), polazeći od direktnog zvučanja riječi koje su kompaktne: “opće, zajedničko živ-

10 Ibn Manẓūr (1233 – 1311/1312) – autor najautoritetnijeg rječnika srednjevjekovnog arapskog jezika *Lisān al-‘arab* “Jezik Arapa”.

ljenje”, “opći, zajednički život”¹¹. Ovaj prijevod blizak je direktnom značenju arapskog *idžtimā* – “zbor” (rus.: “*sobranie*”) To je potpuno u skladu sa terminološkom semantikom *idžtimā* u Ibn Haldūnovim postavkama, koji smatra da je “život-u-zajednici ljudi” (*idžtimā*’ *insānīj*) “neophodnost”, “nužnost” (*darūra*) zbog dvije okolnosti: bez tuđe pomoći pojedinac nije u stanju, kao prvo, da se prehrani, kao drugo – da se zaštiti od divljih životinja. I jedno i drugo moguće je samo u suradnji, zajednički: takvo jedinstvo i pruža mogućnost očuvanja ljudskog života.

Dakle, nemogućnost da se bez tuđe pomoći očuva život u oba aspekta čini “nužnost” života-u-zajednici. Treba napomenuti (što će nam kasnije koristiti) da je riječ o čisto logičkoj, ali ne i o ontološkoj nužnosti (posljednja bi se izražavala terminom *vudžūb*, a ne *darūra*). Drugim riječima, tačno je da se ljudski život ne može očuvati bez života-u-zajednici; međutim, sama nemogućnost očuvanja života bez tuđe pomoći nije dovoljan razlog da se organizira zajednički život.

Znači, nemogućnost pojedinačnog, izolovanog postojanja čovjeka, o kojoj govori Ibn Haldūn – jeste nužan, ali ne i dovoljan uvjet organiziranja ljudskog života-u-zajednici. Ova okolnost, kako ćemo se uvjeriti, ima fundamentalni karakter koji se tako često zanemaruje i potcjenjuje prilikom razmatranja opće logike Ibn Haldūnovih postavki.

Sada ćemo preći na analizu drugog termina – *‘ašabijja*. Prevodioci i istraživači Ibn Haldūnovog djela prevode ovaj termin na različite načine: “krvno-srodstveni duh”, “plemenski duh”, “grupno osjećanje”, “socijalna solidarnost” itd., a neki ga ostavljaju potpuno bez prijevoda, izgubivši svaku nadu da mogu pronaći odgovarajući ekvivalent. Čini mi se i u ovom slučaju, kao i u mnogim drugim, da treba postupiti na drugačiji način: nakon što se ponudi “obični”, “jezički” prijevod termina (odnosno, treba se na samom početku odnositi prema njemu kao prema običnoj riječi u jeziku i ne truditi se pronaći u našem terminološkom rječniku odgovarajući ekvivalent), semantički ga “puniti” nadalje onim sadržajem koji mu daje autor.

Prevodim *‘ašabijja* riječju “spajannost” (“povezanost/udruženost”). Što se tiče njene semantike i terminološkog značenja, ono je slijedeće:

Prirodna osnova povezivanja je srodstvo: u ljudskoj je prirodi, kaže Ibn Haldūn, da preživljava nedaće bliskih, ili opasnost po njihov život, kao svo-

11 F. Rozental’ prevodi *idžtimā*’ *insānīj* kao “human social organization”, S.M. Bacieva – kao “ljudsko društvo”, “udruženje ljudi”, A.A. Ignatenko – kao “ljudsko udruženje”. Ovaj *krajnje brz* prelaz na tako poznatu kategoriju – “društvo”, “socijalna organizacija” potpuno zataškava logičko-smislaonu suštinu ibn-haldunovske misli: *idžtimā* – je samo jedna od dvije komponente onoga što on naziva *‘umrān* “uređenost”. Kakva je logika veze sa drugom komponentom, kako se te komponente uređenosti suodnose sa samom uređenošću, tj. na koji način je zapravo čine – sva ta pitanja jednostavno nestaju iz vidokruga.

je vlastite. Zbog toga povezanost na prirodan način opada s opadanjem rodbinske bliskosti. Na taj način, povezanost nema nikakvih drugih uzroka osim ljudske prirode: kao i život-u-zajednici, povezanost je prirodna za ljude.

Otkrivajući sadržaj povezanosti, Ibn Haldūn se oslanja na klasično, sred-njevjekovno poimanje datog termina. Međutim, ono mu služi samo kao polazište: kao prvo, on značajno proširuje sadržaj tog pojma i, drugo, isto tako suštinski mijenja njegovu vrijednost.

Povezanost se u klasičnim arapskim rječnicima objašnjava kao svojevrсни “osjećaj drugarstva” prema *‘iṣāba* (riječ sa istim korjenom *‘-ṣ-b*), tj. prema grupi rođaka po muškoj liniji, kojima je čovjek stalno okružen, koji se uvijek zauzimaju jedan za drugog i čine nešto poput jedinstvene “pesnice”. *‘Aṣabijja* zbog toga predstavlja osjećanje gnjeva, koje je trenutčno i plane u čovjeku *bez rasuđivanja*, ukoliko njegovoj *‘iṣāba* (grupi kojoj pripada) prijeti bilo kakva opasnost i koja ga tjera da se bori za tuđi život (svoju *‘iṣāba* on *jata ‘aṣṣab* – još jedna riječ sa istim korjenom, tj. brani, “štiti svim silama”, bez oklijevanja), da se bori za tuđi život i tuđi interes kao za svoje vlastite bez dvoumljenja, sve do moguće propasti.

Polazeći od toga, moguće je razumjeti zašto klasični islam jednoznačno i oštro osuđuje povezanost – *‘aṣabijja*. Osnovni akcent islamske pravne i etičke misli je na “namjeri” (*nijja*), kojom treba da bude praćeno bilo kakvo djelovanje. Namjera ne može da ne bude, kao prvo, promišljena i formirana od strane samog čovjeka, a kao drugo, racionalno opravdana: ciljevi i interesi, na zadovoljenje kojih je usmjereno djelovanje, trebaju da imaju blage i dobre namjere i da uvijek idu u korist čovjeka. *‘Aṣabijja* djeluje u direktno suprotnom smjeru, ne omogućava promišljanje cilja djelovanja i tjera na žrtvovanje života (tj. najdragocijenijeg) u ime nepromišljenih i, moguće, besmislenih i štetnih ciljeva. U tekstovima klasične epohe *‘aṣabijja* se poistovjećuje ili povezuje sa periodom *džāhilijja* “[predislamskog] neznanja” (islam se poistovjećuje, kako se izrazio F. Rozental’, sa “trijumfom znanja”), sa *zulm* “ugnjjetavanjem, tlačenjem” (islam – sa *‘adāla* “pravednošću”), sa *ittibā’ al-havā* “praćenjem strasti” (islam – sa promišljenošću svakog postupka i korišću od njega, dok strasti donose, po pravilu, nevolju), sa *bātil* “praznim”, “lažnim” (islam – sa *al-ḥaqq* “istinom”). Kao što vidimo, opozicija je iskazana krajnje jasno i ovo pravilo oštro-negativnog odnosa prema *‘aṣabijja* u klasičnom periodu, čini se, nema suštinskih izuzetaka¹². *‘Aṣabijja* se poistovjećivala s prošlošću, sa onim što je islam prevazišao i što ne treba da se vra-

12 Uspio sam pronaći bukvalno pojedinačne slučajeve upotrebe *‘aṣabijja* u pozitivnom smislu, gdje ova riječ označava nešto kao “predanost”, “vjernost”. U hadisima se *‘aṣabijja* ne upotrebljava u pozitivnom smislu, dok u ostaloj literaturi korištenje datog termina u negativnom smislu znatno premašuje upotrebu istog s pozitivnim predznakom.

ti i zato je čak sam termin vrlo rijedak u tekstovima klasičnog perioda: povezanost se razmatra više kao sjećanje nego kao realnost.¹³

Na takvoj pozadini, Ibn Haldūnova razmatranja o *'aṣabijja*, njihova tonalnost, čak frekvencija upotrebe datog termina u *al-Muḳaddimi*, izgledaju potpuno revolucionarno. Jer, ako je povezanost prirodna za čovjeka, besmislenim se čini cijeli projekat klasičnog islama da je prevaziđe, tako da i Ibn Haldūnova pozicija po implikaciji označava zapravo izazov klasičnom pogledu na svijet.¹⁴ To je, kako mi se čini, još jedno svjedočanstvo postklasičnog karaktera ibn-haldunovske misli.

Vratimo se malo unazad i prisjetimo se da je za čovjeka potreba za hranom prirodna kao i sposobnost da zadovolji tu potrebu – ali ne bez tuđe pomoći (Gl. I, uvod 1). Iz ove uobičajene (tj. polazne, unaprijed date, prirodne i nedefinirane nikakvim okolnostima) dispozicije proističe nužnost (*darūra*) ljudskog življenja u zajednici. Spomenuo sam da ta neophodnost ima logički karakter: ona predstavlja nužan, ali ne i dovoljan uvjet. Postavimo sada pitanje: šta ga pretvara u neophodno i dovoljno; šta čini logičku nužnost ontološkom?

“Povezanost je neophodna (*darūrija*)”, kaže Ibn Haldūn (Gl. III, odj. 28); povezanost, na taj način, posjeduje isti status logičke neophodnosti kao i život-u-zajednici. Ako su život-u-zajednici i povezanost, prema Ibn Haldūnu, slični smjesi prvobitnih elemenata za biće koje nastaje iz takve mješavine, znači da “susret”, “spoj” dva elementa, od kojih svaki za sebe posjeduje samo logičku neophodnost, pretvara tu logičku neophodnost u ontološku, čini dovoljne uvjete još i nužnim. Tako se rađa *'umrān* “uređenost”.

Razmotrimo detaljnije ovaj status nužnosti koji posjeduje povezanost, a također i proces “uzajamnog djelovanja povezanosti i života-u-zajednici.

Promišljajući i život-u-zajednici i povezanost, Ibn Haldūn vrlo često upotrebljava izraze tipa “u sebi samom”, “s pozicije postojanja”, “po prirodi”, što se jednostavno može uočiti iz priloženog prijevoda odlomaka “Uvoda”. Šta označavaju slični izrazi?

13 Čini mi se krajnje interesantan i važan slijedeći aspekt. Povezanost je u predislamsko vrijeme obezbjeđivala jedinstvo ljudi, njihovu slogu, držeći socijum u zajedništvu. Negirajući povezanost, islam predlaže drugu osnovu socijalnog jedinstva. Ona se izražava pojmom *ḥukūk* “pravo dužnosti/obaveze” – temeljne kategorije islamske pravne misli. *Ḥukūk* se promišlja kao sistem “spona” (uzajamnih prava-i-obaveza) između pojedinaca i između pojedinaca i socijalnih institucija: takve veze poput mreže pokrivaju socijalni prostor i obezbjeđuju njegovu stabilnost. *Ḥukūk*, za razliku od *'aṣabijja*, gradi se na promišljenoj, štaviše, na pravnoj osnovi. Što se tiče Ibn Haldūna – on osnovu socijalnog jedinstva vidi isključivo u “povezanosti” (usp. Gl. II, odj. 7).

14 Ako je povezanost usadio u čovjeka, kako tvrdi Ibn Haldūn, sam Bog i ako ona čini dio njegove “urođene prirode” (*fitra*), koju je islam uvijek ocjenjivao kao pravilnu, kako onda izgleda pozicija islamskih autora koji oštro osuđuju povezanost?

Na prvi pogled odgovor je očigledan. Govoreći na taj način, on teži da pronađe samodostatnu, dalje nesvodivu osnovu za ono što se prema opisivati, drugim riječima, osnovu “stanjā uređenosti svijeta”. Dakle, možemo preformulirati naše pitanje: šta upravo čini tu osnovu?

Zar je tako teško odgovoriti na postavljeno pitanje? Pročitajmo pažljivije tekst “Uvoda”. Ako je “čovjek po prirodi – biće polisa” (Gl. I, uvod 1), ako se povijest “naroda razlikuje po tome koliko se razlikuju njihovi načini dobijanja sredstava za život” (Gl. II, odj. 1), ako se u zavisnosti od obilja ili nedostatka hrane ljudi mijenjaju fizički i duhovno (Gl. I, uvod 5), a geografski uvjeti u kojima žive određuju njihovu narav (Gl. I, uvod 3-4), – ako je sve to tako, zar nije očigledno da život-u-zajednici, tj. suradnja u dobijanju sredstava za ishranu i zaštitu života, čini takvu osnovu koja se iskazuje na različite načine u zavisnosti od prirodnih (geografskih) uvjeta prebivališta? Nadalje, ako se na početku mora ograničavati proizvodnjom potrebnog proizvoda, a zatim se, u zavisnosti od stepena razvitka, pojavljuje mogućnost prelaska na dodatnu proizvodnju, pri čemu takva evolucija objašnjava i prijelaz od početnog stadija razvitka (*badāva* “život na otvorenom prostoru”) prema kasnijim stadijima uređenosti (*ḥaḍāra* “život u ograđenom prostoru”)¹⁵ (Gl. II, odj. 1, 3), – zar nije očevidno da materijalna strana obezbjeđuje razvoj oblika civilizacije i određuje tok i način njene evolucije?

Argumentirajući ovu tačku gledišta, ograničit ću se primjerima iz priloženog prijevoda, uz napomenu da ih je u tekstu “Uvoda” kudikamo više. Oslanjajući se na njih i prihvativši tačku gledišta na koju oni upućuju (kao na potpuno očiglednu), prepoznat ćemo u Ibn Haldūnu i osnivača političke ekonomije i propovijednika materijalističkog razumijevanja i poimanja povijesti i svojevrsnog antropologa. Ova tačka gledišta, ponavljam, polazi od

15 Prijevod ovih termina treba razmotriti posebno. ffr

Termin *badāva* (varijanta *bidāva*, sinonim *badv*) ima korijen *b-d-v*, isti kao i riječ *bādija* “pustinja”. Osnovno semantičko polje – “otvorenost”; objašnjavajući značenje *badv*, Ibn Manzūr kaže da je to – oblik života u *bādija*, tj. “na otvorenom prostoru”, gdje ljudi nisu ograđeni zidovima. Zato se na *badv* mogu odnositi, kako primjećuje Ibn Haldūn, i zemljoradnja, pčelarstvo i slično, a ne samo nomadsko stočarstvo. Istovremeno nomadstvo, iz poznatih razloga, preovladava među oblicima “života na otvorenom prostoru” te se zbog toga značenje “nomadskog življenja” izdvojilo kao samostalno za riječ *badv*.

Što se tiče *ḥaḍāra* (var. *ḥidāra*, sin. *ḥaḍar*), riječi s korijenom *ḥ-d-r* označavaju neki oblik prisutnosti, postojanja. Ibn Manzūr u svojstvu etimologije ističe ideju “učvršćivanja, utvrđivanja” (=prisustva) iza zidova svojih staništa/kuća, dok u svojstvu značenja ukazuje na “život u gradovima (*mudun*), naseljima (*kurā*) i plodnim predjelima (*rīf*; o značenju termina usp. napomenu 19 prijevoda)”. Na taj način, ograđenost i sjedilački način života organski ulaze u semantičko polje termina *ḥaḍāra*.

Na kraju, Ibn Manzūr vrlo ustrajno ističe antonimiju *badāva* i *ḥaḍāra*, definirajući jedan pojam preko drugog, kao uzajamnu suprotnost. Ističe da ova antonimija ima prioritet u odnosu na bilo kakvu etimologiju.

toga, da je materijalna strana života – samodostatna osnova za razvoj civilizacije, a njeno evidentiranje – osnova za našu analizu toga razvoja.

Tek što smo se uvjerali u istinitost zauzete pozicije i, otkrivši u dijelu odjeljaka prve glave i početnim odjeljcima druge glave “Uvoda” njenu punu potvrdu, neočekivano se susrećemo s činjenicom da Ibn Haldūn, umjesto da razvija tako spretno pronađenu liniju i pokaže na koji način su zapravo “stanja uređenosti” uslovljena materijalnim faktorima života ljudi, neočekivano u cijelosti mijenja temu i počinje govoriti o povezanosti.

Već u Odj. 7 Gl. II, saznajemo da čak najjednostavnije, početne oblike uređenosti svijeta, poput nastambi u pustinji, nije moguće organizirati bez povezanosti. Temu povezanosti u različitim njenim ispoljavanjima Ibn Haldūn će razmatrati do kraja druge glave, ali već na samom početku smatrat će potrebnim da navede opće pojašnjenje. Niti jedan posao, kaže on, “koji ljudi odluče da urade: da daju proročanstvo, izgrade carstvo, nastupe s [religioznom] pozivom”, ne može proći bez povezanosti (Gl. II, odj. 7). Temelj, na osnovu kojeg se izvodi ovaj zaključak, izveden je u Ibn Haldūnovom stilu: čini se vrlo jednostavan, prost i ujedno predstavlja čvrstu zakonitost, jer upućuje na prirodan poredak stvari. Svaki posao, kaže Ibn Haldūn, nailazit će na tvrdoglavo neprihvatanje kod ljudi, jer se oni po svojoj prirodi protive svakom počinjanju. Takvo protivljenje treba savladati u borbi, a za pobjedu u borbi neophodna je povezanost.

Mada Ibn Haldūn upotrebljava isti termin ‘*aṣabijja* (koji prenosim istim ruskim *spajannost*’, “povezanost”), riječ više nije o onome što smo razmatrali kada smo počeli govoriti o sadržaju ovog termina. U prvom poimanju, povezanost predstavlja prirodno osjećanje rodbinske bliskosti, dok u drugom – predstavlja nešto kao oduševljenje za djelo, takvo oduševljenje, koje nema *vlastitu* prirodnu osnovu.¹⁶ Povezanost u prvom smislu uvijek je svojstvena ljudima i zato je prirodna, u drugom -- može postojati, ali može i odsustvovati. I jedna i druga vrsta povezanosti su nužne, i to zbog prirodnih i uobičajenih razloga, mada su ti razlozi različiti. Konačno, povezanost u prvom smislu predstavlja, bezuslovno, kolektivno osjećanje (čovjek koji nema rodbinu ne može imati i povezanost), dok je u drugom slučaju – ona principijelno individualna i jedino može, ali nije obavezno i dužna, da poprima kolektivni oblik. Individualnu ‘*aṣabijja* posjeduje prorok koji vodi ljude za sobom; individualni, pojedinačan gospodar samo za sebe zadržava ‘*aṣabijja*, “odsijekajući” od nje sve ostale (usp. Gl. III, odj. 13, 14). U ovom značenju termin ‘*aṣabijja* bilo bi primjerenije prevoditi kao “revnost” ili

16 Teško da bi se takvom mogla smatrati potreba savladavanja otpora ljudi prilikom započinjanja neke stvari: da se ljudi pokažu povodljivijim ili oštroumnijim, nestala bi potreba za takvom vrstom povezivanja.

“svesrdnost”, i samo zbog jednoobraznosti prijenosa ibn-haldunovske terminologije koristim svuda riječ “spajannost” (“povezanost”).

Isto tako, s moje tačke gledišta, bilo bi nepravilno smatrati da imamo zapravo dva različita značenja, dva različita pojma koje, jedino zbog nerazumijevanja, označavamo jednom riječju.

Ako bismo govorili o čisto jezičkoj strani stvari, u arapskom jeziku *‘aṣabijja* nosi oba navedena značenja sliveno i pomiješano: to je nešto kao “revnosna povezanost”, ili “revnost-i-povezanost”.¹⁷ Zbog toga, arapskog čitatelja upotreba jednog te istog termina *‘aṣabijja* u dva različita konteksta ne zbunjuje toliko koliko čitatelja ruskog prijevoda: u datom slučaju reklo bi se da je prije riječ o miješanju akcenata unutar istog semantičkog polja, nego o drugom značenju.

Što se tiče konceptualne strane, u oba slučaja riječ je o nečem, što se može imenovati riječima tipa “oduševljenje”, “polet duha”. Bilo kako bilo, to je nematerijalna stvar po svojoj suštini i, štaviše, nema materijalne osnove. U vezi s tim napomenut ćemo da ništa slično *‘aṣabijja* Ibn Haldūn ne razmatra u tri dijela prve glave, u kojima govori o “naravima” (*ahlāk*) ljudi, na koje direktno utiču i koje određuju klimatski uslovi života, tj. materijalni faktori njihovog života.

To je razlog zbog kojeg termin *‘aṣabijja* sadrži u sebi nešto što bi se moglo nazvati “društveni duh”. U početnim fazama uređenosti, koje Ibn Haldūn označava terminom *badāva*, taj društveni duh u određenom stepenu obuhvata sve članove socijuma, uz neznatne izuzetke (usp. Gl. II, odj. 12 o klijentima i saveznicima), dok se u narednim fazama, označenim terminom *ḥaḍāra*, sfera njegovog djelovanja sužava, ponekad sve do jednog čovjeka. Uzevši drevni termin *‘aṣabijja* i davši mu novo zvučanje, Ibn Haldūn je mogao opisati realije svih stadija “uređenosti svijeta”, kako onih početnih (*badāva*), tako i onih naprednijih (*ḥaḍāra*).

Kakvoga su tipa te realije? Čini mi se da, već često upotrebljavane riječi, povezane sa pojmom duševnog (ili duhovnog – u ovom slučaju može se govoriti i o jednom i o drugom), vrlo uspješno prenose suštinu stvari. U pojmu *‘aṣabijja*, Ibn Haldūn vidi nešto poput društvene “duše”, koja daje život društvenom “tijelu”, tj. onome što podrazumijeva pod pojmom *idžtimā* – “život-u-zajednici”.

Tako imamo društveno “tijelo” i društvenu “dušu”, koji, sjedinjujući se (sjetimo se formule: “život-u-zajednici i povezanost – kao smjesa za biće, sastavljeno od elemenata”), i daju ono što bismo mogli nazvati “životna aktivnost socijuma”. Skoro smo odgovorili na pitanja postavljena u ovom

17 Adekvatan primjer uzajamnog prijelaza i preplitanja oba aspekta semantike termina *‘aṣabijja* čitatelj će naći u Gl. II, odj. 12.

članku i preostalo nam je da napravimo još jedan korak. Neophodno je shvatiti *kako se upravo* sjedinjuju društveno tijelo i društvena duša, *idžtimā* ' *aṣabijja*, i *šta se upravo* dobija u rezultatu tog spajanja.

Čini se da se i na ovo pitanje može jednostavno odgovoriti. Metafora tijela i duše potpuno objašnjava stvar: riječ je o socijumu u čijoj životnoj aktivnosti vidimo i materijalnu i duhovnu stranu. Ako smo na početku u Ibn Haldūnu prepoznali političkog ekonomistu i antropologa, sada postaje jasno da su nam tada padale u oči samo pojedine strane učenja, koje bi trebalo imenovati sociološkim. Smatram da takvo (ili slično) razmatranje opravdava i argumentira tok misli onih, koji Ibn Haldūna nazivaju ocem sociologije ili socijalne psihologije.¹⁸

Bilo koja metafora, međutim, u najboljem slučaju daje približnu predstavu o suštini stvari. Pokušat ćemo ovu metaforu konceptualizirati.

Ključnim će se pokazati već navedeno zapažanje – da i život-u-zajednici i povezanost (odnosno naši metaforički i, istovremeno, hipotetički – tijelo i duša socijuma) posjeduju status *darūra* – logičke, ali ne i ontološke neophodnosti. Na takav zaključak navodi sama terminologija: Ibn Haldūn principijelno ne spominje *vudžūb*, što smo tumačili upravo kao samo-stalnost, samo-dostatnost, tj. ontološku neophodnost, već govori o *darūra* – “neizbježnosti”, tj. o nečemu što neizostavno treba da je prisutno, ali što ne obezbjeđuje samo po sebi vlastitu postojanost. Međutim, terminologija može biti upotrijebljena nedosljedno ili joj se može pridati novi smisao (ni jedno ni drugo nije rijetkost kod Ibn Haldūna), zbog toga treba pažljivije razmotriti date pojmove.

Život-u-zajednici potreban je ljudima, kaže Ibn Haldūn, zbog toga što *bez njega* oni ne bi mogli očuvati fizičko postojanje. Povezanost im je potrebna stoga, što *bez nje* ne bi mogli izvršiti niti jedan društveno značajan posao. Riječ je, drugačije rečeno, o tome, da *ukoliko* su se ljudi fizički održali, znači, morali su živjeti zajedno; *ukoliko* su učinili društveno značajna djela, znači, morala ih je objediniti povezanost. U tome je smisao “nužnosti” jednog i drugog: to je nužnost koja se očituje, takoreći, zadnjim brojem, ona je vidljiva ako se događaj zbio, ali ne osigurava ispunjenje uvjeta, iskazanih u našem hipotetičkom “ukoliko”.

To znači da život-u-zajednici niče ne zbog imenovane potrebe i neophodnosti: sama po sebi ona ne izaziva zajednički život ljudi. Naprotiv, život-u-zajednici treba već da postoji, treba da se već dogodio, da bi se ta potreba i neophodnost u potpunosti ispoljili. Na isti način, društveno značaj-

18 Oni naučnici, koji se priklanjaju ovoj tački gledišta, često prevode *aṣabijja* sintagmom “društvena solidarnost”. Ako se pođe od suštine pojma *aṣabijja* i ako se ne pribjegne proizvoljnom učitavanju, takvo tumačenje teško da može biti održivo.

na djela ne događaju se zato što im je potrebno da završe u povezanosti i povezanost se ne pojavljuje zbog toga što je neophodna za izvršenje društveno značajnih djela. Naprotiv, društveno značajna djela moraju biti izvršena, da bi se imenovana nužnost u potpunosti ispoljila.

Na taj način, ni materijalna ni duhovna strana života socijuma ne sadrže u sebi vlastitu neophodnost. Ali, šta u tom slučaju čini osnovu uređenosti svijeta; u čemu se sastoji ona prirodna osnovanost njenih stanja, za kojom traga Ibn Haldūn?

Materijalna strana i duhovna strana života socijuma ne određuju ni same sebe, ni socijum u cjelini. Možda je stvar u tome, da one *zajedno* čine osnovu socijalnog života?

Ovakav zaključak kao da se sam nameće. Ali, da bi zajedno činili osnovu socijuma, minimalno što je potrebno je da *budu*: dijelovi složenog uzroka moraju biti tu, da bi uzrok proizveo svoje djelovanje. Međutim, unutar samih sebe, kao što smo se uvjerali, materijalna i duhovna strana ne sadrže vlastite osnove; Ibn Haldūn ne ukazuje ni na kakve vanjske osnove sličnog tipa. Materijalna i duhovna strana ne mogu se sjedinjavati kao nešto već-prisutno, već-postojeće, da bi proizveli svoje djelovanje i postali zajednički uzrok razvoja socijuma.¹⁹

Došli smo do prelomne tačke našeg istraživanja. Probat ćemo sada shvatiti i pojmiti, vraćajući se Ibn Haldūnovom tekstu i prateći njegovu logiku rada s pojmovima *idžtimā* ' i *aṣabijja*, kakav tip odnosa ih povezuje.

Život-u-zajednici predstavlja objektivnu potrebu za ljude, i oni, ako imaju želju da očuvaju vlastiti život (što je prirodno i normalno za sva živa bića), moraju živjeti i raditi zajedno, primjenjujući urođenu sposobnost koju im je podario Bog (prema Ibn Haldūnovoj tvrdnji), da pribavljaju hranu i da izrađuju oruđa za rad i borbu. Međutim, život-u-zajednici se neće dogoditi ako su ljudi lišeni povezanosti. To se odnosi na najjednostavnije oblike uređenosti svijeta – na “život na otvorenim prostorima” (*badāva*). Bez povezanosti, kaže Ibn Haldūn, takav život ne može biti uređen – on će istog trena biti razrušen. (Gl. II, odj. 3). Štaviše, opis karakternih osobina onih koji žive takvim životom (usp. Gl. II, odj. 16 o hrabrosti), omogućuje da se izvede zaključak da su sve te osobine na neki način u vezi sa povezanošću ljudi, sa njihovim osjećanjem jedinstva i izoliranosti od svega ostalog. Upravo to osjećanje osigurava ne samo da se očuva, već i da se uredi život na otvorenom prostoru, onom prostoru u kojem je neophodna “surovost”

19 Razmišljajući na ovaj način, nije teško zaključiti da Ibn Haldūn u suštini ništa ne otkriva, ne pokazuje nikakve prave uzroke razvoja društva i civilizacije. U tome, čini se, leži objektivna argumentacija onih pesimističkih ocjena, koje s vremena na vrijeme zazvuče u odnosu na njegovo djelo.

(Gl. II, odj. 3), gdje je prisutna naviknutost na poteškoće, odbijanje raskoši i razmaženosti, izgaranje za “općom slavom” (Gl. III, odj. 13).

Život-u-zajednici na taj način zavisi od povezanosti. On se na neki način gradi povezanošću – u tom smislu, što povezanost, postojeći, samim tim označava i postojanje života-u-zajednici. Ako poimamo povezanost u prvobitnom (iskonskom) smislu, kao revnosnu-brigu-o-rođacima, znači da ona prirodno postoji u ljudima. Svojim postojanjem ona, zahvaljujući tome što jeste, prevodi logičku neophodnost života-u-zajednici u ontološku: život-u-zajednici također postaje prisutan. Na takav način oblikuje se i formira ekonomski život zemljoradnika i stočara, kojeg Ibn Haldūn opisuje u Odjeljku I Glave II. Ako se povezanost poima u drugom, širem smislu, kao revnost-radi-izvršenja, onda to osjećanje, čuvajući svoju prirodnu osnovu, na zakonit način (koji ne zavisi od volje konkretnog čovjeka) osigurava pojavu života u ograđenom prostoru (*ḥaḍāra*) i njegovu evoluciju (usp. Gl. II, odj. 17; Gl. III, odj. 14, 17). I u prvom i u drugom slučaju postojanje povezanosti kao da “vuče za sobom” i postojanje života-u-zajednici, pri čemu upravo onakvog, kakav odgovara datom vidu povezanosti. Sada nam je jasno da nije slučajno to što Ibn Haldūn u jedan termin uvodi dva, doduše povezana, ali ipak različita značenja: dva vida ili nivoa povezanosti karakteristična su za ona dva vida ili nivoa uređenosti svijeta koje on naziva *badāva* (“život na otvorenim prostorima”) i *ḥaḍāra* (“život u ograđenim prostorima”).

Dakle, moguće je zaključiti slijedeće: povezanost, zahvaljujući svom postojanju, prevodi logičku neophodnost života-u-zajednici u ontološku, čineći i život-u-zajednici prisutnim. Pri tom, vrsta, ili nivo života-u-zajednici, njegova organizacija, odgovara vrsti, ili nivou povezanosti. Ova uzajamna saglasnost između tipa povezanosti i tipa života-u-zajednici i predstavlja uređenost svijeta. Moguće je, najopćenitije, govoriti o dva tipa takve uzajamne saglasnosti povezanosti i života-u-zajednici, tj. o dva tipa uređenosti: “život na otvorenim prostorima” (*badāva*) i “život u ograđenim prostorima” (*ḥaḍāra*).

U uzajamnom odnosu između povezanosti i života-u-zajednici, kojeg tek što smo opisali, vodeća uloga pripada povezanosti. Međutim, ne u smislu da povezanost *proizvodi* život-u-zajednici, ili *privlači* (*povlači za sobom*) *biće* života-u-zajednici, gdje bi se povezanost mogla poimati kao uzrok života-u-zajednici, jer se uzrok tumači u svjetlu aristotelovske tradicije. Naime, život-u-zajednici ima vlastitu, neovisnu od povezanosti, osnovu, koja, kako smo vidjeli, ima prirodan karakter. Ali, stvar je u tome, da ta osnova obezbjeđuje samo logičku neophodnost života-u-zajednici: ona ne povlači njegovo postojanje ni u kakvom smislu. Dakle, ako nema povezanosti, nema ni zajednice ljudi, što znači da oni, nemajući mogućnost da sačuvaju

vlastiti život (a takva je prirodna zakonomjernost), jednostavno ne postoje. Upravo zbog toga, povezanost ne treba smatrati uzrokom koji aktualizira život-u-zajednici: nema nikakvog samostalnog supstrata koji bi, izvan povezanosti, mogao nastupiti kao nositelj potencijalnog života-u-zajednici da bi ga povezanost jednostavno aktualizirala.

Bez obzira na to, o povezanosti se može govoriti jedino u slučaju kada ljudi žive zajedno, tj. samo u slučaju ako postoji neki oblik njihovog života-u-zajednici. To je očigledno čak i za povezanost u iskonskom smislu, za povezanost kao osjećanje rodbinske bliskosti: nije moguće “vatreno se zauzimati” za rođake koji “žive s tobom rame uz rame”, ako oni ne žive zajedno s tobom, znači, ako nema neke materijalne forme života u zajednici. To se odnosi i na drugi tip povezanosti: bez progresivnih oblika ekonomske djelatnosti nije moguća ni evoluirajuća povezanost vladajuće državne elite. Pri tome, život-u-zajednici uopće ne producira povezanost: život-u-zajednici ne služi kao uzrok povezanosti ni u jednom od onih smislova koje bismo smatrali relevantnim, kada bismo se orijentirali na definiciju uzroka kako ga poima zapadna filozofija

Dakle, mada povezanost ima neposrednu prirodnu, biološku osnovu, ona, kao i u slučaju života-u-zajednici, osigurava samo njenu logičku, ali ne i ontološku neophodnost. Da bi se logička neophodnost povezanosti pretvorila u ontološku, da bi povezanost zadobila biće, potrebno je da postoji i život-u-zajednici. Pri tome je očigledno da između tipa života-u-zajednici i tipa povezanosti postoji sklad – onaj isti o kojem smo govorili kada smo razmatrali zavisnost života-u-zajednici od povezanosti.

Povezanost i život-u-zajednici predstavljaju dvije na prvi pogled neovisne cjeline. Možemo, slijedeći Ibn Haldūna, opisivati povezanost, i ne osvrnuti se na pojam život-u-zajednici, ili opisivati život-u-zajednici, ne osvrćući se na pojam povezanost. Takvo neovisno opisivanje, međutim, nije moguće sprovesti do kraja; u nekoj fazi morat ćemo se pozvati na drugi pojam da bismo *završili* opisivanje prvog pojma. Nećemo pogriješiti ako kažemo da povezanost i život-u-zajednici služe kao završetak jedan drugom. U tom smislu: povezanost se završava životom-u-zajednici, a život-u-zajednici povezanošću – može se govoriti o njihovom *prelasku* jednog u drugo.

To je onaj osobit vid prelaska koji ne znači “ukidanje”, “odbacivanje”, “uništenje”, “anihilaciju” polazne tačke prelaska radi one tražene tačke. Naprotiv, prelazak je uzajaman, a to znači da povezanost i život-u-zajednici fundiraju jedan drugog, budući da su jedan drugom uvjet postojanja. U tom, i samo u tom, osobitom smislu može se govoriti da su povezanost i život-u-zajednici uzrok jedan drugome: u takvom poimanju uzročnost je uzajamna, a ne linearna.

Dakle, povezanost i život-u-zajednici, uzeti ne sami za sebe, već u uzajamnom prelasku, uzajamnom ontološkom fundiranju, ostaju nesvodivi jedan na drugog, i u tom smislu, ostaju jedan za drugog vanjske cjeline. Uzajamni prelazak savladava zatvorene granice – međutim, ovo transcendiranje ne ostvaruje se tako da jedan pojam iz para *sam po sebi* postane drugi, ili se s drugim miješa. Zatvorenost i izvanjskost povezanosti i života-u-zajednici pretpostavljaju da njihov uzajamni prelazak predstavlja nešto *drugo* u odnosu na njih same – ali “drugo” u posebnom, naravno, smislu, s obzirom da ih takav prelazak povezuje ujedno.

To je treći pojam koji obezbjeđuje uzajamnu povezanost i uzajamnu završenost povezanosti i života-u-zajednici koji su izvanjski jedan drugome, pojam “uređenost” (*umrān*). S te tačke gledišta, govoreći o uređenosti svijeta, mi govorimo o uzajamnom skladu između povezanosti i života-u-zajednici. Razotkriti uređenost svijeta znači razotkriti konkretnu povezanost, njen konkretan vid, pokazavši dalje, onaj konkretni vid života-u-zajednici koji joj odgovara; to znači, na taj način pokazati obostran sklad povezanosti i života-u-zajednici koji uzajamno završavaju jedan drugog.

Upravo takav sklad Ibn Haldūn i naziva “stanjem” (*hāl*). On ukazuje na stanja uređenosti (a ne nečeg drugog, recimo, povezanosti ili života-u-zajednici) kao na predmet svoje nauke, jer upravo uređenost *predstavlja* uzajamni sklad, uzajamni prelazak povezanosti i života-u-zajednici. Istovremeno, bilo koje stanje uređenosti *razotkriva se* kroz opisivanje, manje ili više detaljno, povezanosti i života-u-zajednici, koji su (ako se uzmu kao smisaone cjeline) izvanjski jedan drugom. Možemo reći da je stanje uređenosti svijeta – stanje povezanosti-i-života-u-zajednici, ako se pod tom sintaksičkom formom podrazumijeva opisani prelazak, uzajamna završenost povezanosti i života-u-zajednici.²⁰

U tom smislu stanje uređenosti *uopćava* (*generalizira*) povezanost i život-u-zajednici. To opće, međutim, nije takvo, da mu uopćavano služi kao nešto posebno (koje obuhvata samo dio općeg) ili pojedinačno (koje ga ne eksplicira u potpunosti ili koje se u prelasku dodaje suštinskom). Nije tako. To je opće, uzeto kao smisaona cjelina, kao pojam (pojam “uređenosti”), potpuno izvanjsko u odnosu na ono što uopćava. Ni povezanost, ni život-u-zajednici ne ulaze u “semantičko polje” uređenosti, mada istovremeno služe razotkrivanju tog semantičkog polja.

Pojam “uređenost” je savršeno *jednostavan*, on izražava samu činjenicu uzajamnog prelaska, uzajamne zavisnosti povezanosti i života-u-zajednici. Upravo zbog toga što su povezanost i život-u-zajednici upotpunosti

20 Ali nikako ne “suma” povezanosti i života-u-zajednici u bilo kom smislu “zbrajanja” karakterističnog za zapadnu misao.

izvanjski jedan drugom, ali prelaze jedan u drugog, pojam koji ih uopštava, također je izvanjski u odnosu na njih. Kako je jednostavna, ne-komplikovana sama činjenica uzajamnog prelaska, tako je jednostavan, ne-komplikovan pojam uređenosti koji se razotkriva putem opisivanja povezanosti i života-u-zajednici u njihovoj uzajamnoj usaglašenosti, kolikogod složeno i detaljno bilo to opisivanje.

Uzajamna usaglašenost, uzajamni prelazak povezanosti i života-u-zajednici, postavlja pred njih, ako se možemo tako izraziti, određena ograničenja, postavlja pred njih određene zahtjeve: oni *moraju* biti takvim, da bi se prelazak dogodio. U tom smislu uzajamni prelazak nije slučajan, on ne može povezivati bilo kakvu povezanost sa bilo kakvim životom-u-zajednici. Konkretna, pojedinačna tip povezanosti u vezi je sa konkretnim, pojedinačnim tipom života-u-zajednici, i sama činjenica povezanosti je isto toliko posebna – mada uopšte ne i slučajna. Uvjetovana, kako kaže Ibn Haldūn, samom “prirodom” dviju cjelina koje se povezuju, povezanosti i života-u-zajednici, ona je zakonomjerna, mada ne predstavlja opšti zakon, formuliran u općem vidu.

Takva uzajamna usklađenost povezanosti i života-u-zajednici u njenoj raznovrsnosti i predstavlja zapravo “stanja” (*ḥālāt*, jednina *ḥāl*) prilagođenosti, odnosno naviknutosti. Sada razumijemo zašto Ibn Haldūn govori upravo o “stanjima”, a ne, npr. o “pojavama” ili “fenomenima”.²¹ Pojavljuje se suština, i, ako bi Ibn Haldūnova “stanja” bila u stvari “pojave”, iza njih bi morali uočiti neku suštinu koja bi ih objašnjavala. Ali nije na takav način ustrojena Ibn Haldūnova nauka, i on uopšte ne istražuje suštinu pojava. Za njega je važno da opiše, onoliko detaljno i podrobno koliko smatra da je potrebno, tipove povezanosti i njima odgovarajuće tipove života-u-zajednici. Utvrđujući njihovu usklađenost, samim tim opisuje uređenost svijeta u njenim različitim stanjima. Zato on i kaže o stanjima da ona “dolaze uz” (*jaṭra’ alā*) uređenost. Ako bi riječ bila o nauci izgrađenoj kao istraživanje suštine pojava, onda bi ova sintagma, upotrijebljena na samom početku teksta “Uvoda”, prilikom definiranja onoga što predstavlja nauka o uređenosti svijeta, označavala da se Ibn Haldūn sprema da istražuje nešto slučajno, akcidentalno: upravo akcidencije se “pripajaju, dolaze uz” supstanciju. Međutim, povezanost i život-u-zajednici, sa svim njihovim detaljima i podrobnostima, odnose se prema uređenosti ne kao akcidencije prema supstanciji, zato sintagma “dolaze uz” označava posebnost (pojedinačnost), istovremeno implicirajući zakonomjernost, a ne slučajnost.

21 Automatski padaju na pamet fraze tipa: “Arapski učenjak razmatra *oblike* društvenog uređenja... opisuje *fenomene* života ljudskog društva...”

Kao što smo ranije rekli, postoje dva principijelno različita tipa uređenosti: “život na otvorenim prostorima” (*badāva*) i “život u ograđenim prostorima” (*ḥaḍāra*). To su upravo tipovi uređenosti, a ne života-u-zajednici ili povezanosti.

Istovremeno se “uređenost”, kao što smo rekli, razotkriva preko povezanosti i života-u-zajednici u njihovom uzajamnom skladu i *kao* njihov uzajamni sklad. Zbog toga, za svaki tip uređenosti, Ibn Haldūn navodi tip povezanosti i njemu odgovarajući tip života-u-zajednici. Za život u ograđenim prostorima, to je neposredno rodbinsko osjećanje povezanosti i proizvodnja samo neophodnih proizvoda. Za život u ograđenim prostorima, to je povezanost elite, koja evoluirala od rodbinskih veza prema nerodbinskim i, na kraju, prema uzurpaciji od strane individualnog vladara, dok je tip života-u-zajednici predstavljen prekomjernom proizvodnjom proizvoda, što opet evoluirala prema sve većem višku, prema premašivanju fizičkih potreba.

Detaljan opis evolucije povezanosti, karakteristične za drugi tip uređenosti, daje nam etape evolucije države. S obzirom da je evolucija povezanosti zakonomjeren proces koji ne zavisi od volje pojedinih ljudi, znači da je i evolucija države također zakonomjerna (usp. Gl. II, odj. 18; Gl. III, odj. 15, 17). Isto tako detaljno, Ibn Haldūn opisuje i život-u-zajednici, karakterističan za drugi tip uređenosti, predstavljen u svoj svojoj evoluciji i detaljima.²² Ali sve to, nije ništa drugo nego opisivanje upravo uređenosti koja se poima kao uzajamna usaglašenost dviju strana, povezanosti i života-u-zajednici.

Na taj način, povijesnu stvarnost, o kojoj je *a priori* u stanju da govori nauka o uređenosti svijeta koju je stvorio Ibn Haldūn, predstavljaju stanja te uređenosti, stanja koja formira usaglašenost između povezanosti i života-u-zajednici, stanja koja je više ili manje detaljno istražio lično Ibn Haldūn, ili ih mogu dalje istraživati i izučavati, na što je računao,²³ oni koji će krenuti ovim, već označenim, putem. Kolacioniranje povijesnog izvještavanja sa ovakvim znanjem daje mogućnost ili da se opovrgne dato izvještavanje kao neistinito (ukoliko ne odgovara tom znanju), ili da se prihvati kao istinito (ukoliko je u skladu s njim) pa je stoga i *moгуće*. Ustanoviti istinitost povijesnih izvještavanja kao njihovu mogućnost – to je ono što, čini mi se, Ibn Haldūn vidi kao “plod” svoje nauke (usp. Preambulu za Knjigu I).²⁴

22 Te glave i paragrafi nisu ušli u objavljeni prijevod.

23 Usp. Pretposljednji odlomak preambule za Knjigu I.

24 Posebna i krajnje važna tema, koju nije moguće razmatrati na ovom mjestu zbog njene obimnosti, jeste pitanje o karakteru te “mogućnosti” (*imkān*). Ova kategorija, koja se razmatra u ontologiji *falsafe* (prevashodno kod Ibn Sīne), principijelno se razlikuje od istoimene aristotelovske kategorije. Meni se čini da ibn-haldunovsko poimanje mogućnosti događaja u najmanju ruku aludira na ovu avicenovsku ontologiju.

Preostalo mi je još da kažem nekoliko riječi o osnovama na kojima se konstituiraju jedinstvo ibn-haldunovske nauke, kao i njeno mnoštvo.

Međusobni odnos između života-u-zajednici i povezanosti dobro opisuju termini *zāhir-bāṭin* “javno-skriveno”. To je jedan od dva fundamentalna metakategorijalna para klasične arapske teorijske misli (pored para *’aṣl-far’* “osnova-grana”). Život-u-zajednici, materijalno-tjelesna strana, djeluje u tom paru kao javno, a povezanost, nematerijalno-duhovna strana – kao skriveno. Odnos između *zāhir* i *bāṭin*, javnog i skrivenog, je odnos suprotnosti. Dati odnos, kao i tumačenje suprotnosti i njihovog međusobnog odnosa koje on pretpostavlja, isto kao i tumačenje pojma koji nadilazi njihovu suprotstavljenost i koji je za njih opći, više puta sam opisivao, kako na općeteorijskom planu, tako i na primjeru konkretnih terminoloških “gnijezda”. Ibn Haldūnova misao demonstrira stabilnost ovog temeljnog logičko-smislaonog “mehanizma”. Ibn Haldūn je mislilac postsrednjovjekovni, međutim, logičko-smislaoni mehanizmi, razrađeni u klasičnom periodu, ostaju bezuslovno relevantni za organizaciju smislaonog prostora njegovog učenja.

Drugi od dva spomenuta metakategorijalna para klasične arapske misli, par *’aṣl-far’* “osnova-grana”, također se direktno odnosi na izgradnju ibn-haldunovske nauke. Suodnos između dva osnovna stadija uređenosti: *badāva* “života na otvorenim prostorima” i *ḥaḍāra* “života u ograđenim prostorima” – gradi se kao odnos između *’aṣl* “osnove” i *far* “grane”.

Odnos *’aṣl-far’* nećemo razmatrati tako detaljno kao odnos *zāhir-bāṭin*. Ne zbog toga što je on manje značajan za razumijevanje arhitektonike Ibn Haldūnove misli. Razmatranje tog odnosa i njegove uloge u konstituiranju teksta “Uvoda” apsolutno može biti predmet posebnog istraživanja. Ovaj uvodni članak je i bez toga dovoljno obiman; osim toga, objavljeni odlomci nude manje materijala za razumijevanje odnosa *’aṣl-far’*, nego za odnos *zāhir-bāṭin*. Zbog toga ću se ograničiti i dati samo par napomena.

S obzirom da je odnos *badāva-ḥaḍāra* kod Ibn Haldūna – odnos *’aṣl-far’* “osnova-grana”, u tom smislu opće poimanje kategorija *’aṣl* i *far* u klasičnoj arapskoj misli ima suštinsko značenje za razumijevanje međusobnog odnosa između dva stadija uređenosti.

Odnos između *’aṣl* “osnove” i *far* “grane” je odnos “prethodnosti”. Osnova uvijek ide prije grane, pri čemu se ovo “prije” tumači, po pravilu, u hronološkom smislu. Od osnove moguć je prelazak prema grani, prelazak bilo logički, bilo logički i istovremeno genetički. To znači da osnova ne rađa obavezno granu, dajući joj postojanje (mada to uopće nije isključeno), međutim, ako se dvije stvari nalaze u odnosu “osnova-grana”, onda jedna može preći u drugu i obratno. Takav prelaz povezan je s narastanjem sadržaja (kod prelaza “osnova=>grana”), ili, obratno, s gubitkom sadržaja

(kod prelaska “grana =>osnova”). Grana je uvijek *bogatija* od osnove po svom sadržaju. Narastanje tog bogatstva služi kao dovoljan razlog za prelazak od osnove ka grani (a gubitak – za prelazak od grane ka osnovi), razlog na čije postojanje klasična arapska misao stalno obraća pažnju.

Osnova ima bezuslovnu prednost u odnosu na granu. Kako joj prethodi, ona je stabilnija: grana može iščeznuti, a osnova ostati, ali ne i obratno. Jedna osnova može imati mnogo grana, pri tom, iz “granatog” stanja stvar može da se vrati u “osnovno” (tj. ranije i jednostavnije), a zatim se može ponovo “razgranati” u tom istom ili u nekom drugom vidu.

Ova pojašnjenja pomoći će da se shvati tonalitet Ibn Haldūnovog rasuđivanja o *ḥadāra* kao o “grani” i *badāva* kao o njenoj “osnovi”. U Odjeljku 3 Glave II iznešena je opća postavka o tome da je život na otvorenom prostoru osnova u odnosu na život u ograđenim prostorima koji je kasnije uslijedio. U skladu sa pravilima međusobnog odnosa “osnova-grana”, *ḥadāra* kao grana treba da bude bogatija od svoje osnove *badāva*. U onome što se odnosi na javnu (*zāhir*) stranu suodnosa život-u-zajednici-povezanost koji daje uređenost, takvo narastanje grane u odnosu na osnovu je očevidno. Najsazetije i najjednostavnije se iskazuje kao proizvodnja dodatnih proizvoda, što prevazilazi neophodno, a složenije i razvijenije – iskazuje se u opisu svih onih usavršavanja materijalnog života što prati prelazak od življenja na otvorenim predjelima ka gradskom načinu života. Što se tiče skrivene (*bāṭin*) strane tog suodnosa, tj. povezanosti, i tu se primjećuju određene promjene. Povezanost iz svog neposredno-rodovskog oblika evoluirala ka stvaranju udruženja ljudi po drugim osnovama, prije svega – po osnovu zajedničkih poslova ili opće stvari, o čemu je već bilo riječi.

Osnova je stabilnija od grane, kao da je, recimo, “jača” od nje. U suparništvu *badāva* i *ḥadāra* konstantno pobjeđuje prva. “Osnovno” stanje postoji uvijek, dok “razgranato” može biti, a može i prestati postojati, vrativši se na svoju osnovu. Upravo to se i događa u životu država koje, prolazeći razvojne faze, potpuno iscrpljuju mogućnosti *ḥadāra* i prestaju da postoje. Ibn Haldūnove predstave o sudbini država nije pobudila samo politička realnost njegovog vremena, one se ne mogu objasniti jednostavno njegovim “pesimizmom”, kako čine mnogi istraživači; u samom temelju, njegove predstave su takve, zbog toga što je upravo tako ustrojen odnos “osnova-grana” u klasičnoj arapskoj misli.

Grana je manje vrijedna u odnosu na svoju osnovu, bez obzira na to što niče zakonomjerno i što ima bogatiji sadržaj nego osnova. Time se, smatram, objašnjava činjenica, da Ibn Haldūn, o materijalnom razvitku, koji prati gradski život, govori kao o nečemu što, mada se i događa zakonomjerno, nije sasvim i obavezno, kao o nečem što se događa, ako ne naprasno, onda u svakom slučaju – bez *čvrstog* cilja. U to se nije teško uvjeriti, do-

voljno je pročitati one dijelove objavljenog prijevoda u kojima se opisuju gradska usavršavanja i pronalasci.

Grana nije stabilna u sebi samoj, ona se “oslanja” na svoju osnovu. To se objašnjava time što je grana zapravo osnova, dopunjena još nečim; ako izgubi ono što je dobila od osnove, grana gubi mogućnost svog postojanja.

Upravo to se i događa u životu države. Istina, to nije uslovljeno javnom (život-u-zajednici), već isključivo skrivenom (povezanost) stranom odnosa koji formira ‘*umrān*’ “uređenost”. U objavljenim odlomcima “Uvoda” često se ponavlja misao da je epoha *ḥaḍāra* (=epoha države) – epoha postepenog *odumiranja* povezanosti u obliku koji je bio karakterističan za *badāva*. Povezanost evoluirala; ali ne samo da prosto evoluirala, ona gubi one svoje crte koje je imala u epohi *badāva*. Na taj način, grana, tj. *ḥaḍāra* gubi ono, što u njoj *mora* neizostavno postojati: svoju osnovu. Što se tiče života-u-zajednici, po tom pitanju stvari nešto bolje stoje: dodatni proizvodi proizvode se sve više, premašujući neophodno; tako grana ima u svom sastavu ono što služi osnovom i daje nad njom i nešto više.²⁵ Što se tiče povezanosti, toga nema. Kada osnova povezanosti u potpunosti iščezne, kada u fazi *ḥaḍāra* i vladar i njegovo okruženje potpuno izgube karakterističnu za *badāva* povezanost – tada država, kao grana, ostavši bez osnove, propada.

Ovo su samo osnovni momenti koji se tiču suodnosa “osnova-grana” primijenjeni na ibn-haldunovsku teoriju; potpun i detaljan opis je stvar budućeg istraživanja.

Završavajući ovaj članak, želim se vratiti na pitanje od koga sam i krenuo; zapravo, svo ovo razmatranje nije ništa drugo do pokušaj da se dadne odgovor na to pitanje. Nauka koju je zasnovao Ibn Haldūn uistinu jeste *jedna (opća) nauka*. Ovaj arapski učenjak lično i vrlo precizno ukazuje na njen predmet: ‘*umrān al-‘ālam*’ “uređenost svijeta”. Nauku konstituše ne samo vlastiti predmet, već i metodologija istraživanja tog predmeta. Metodologija ibn-haldunovske “nauke o uređenosti svijeta” istovremeno je i opća i posebna. Opća je utoliko što koristi, karakteristične za klasičnu arapsku kulturu, procedure su-protu-postavljanja i iznalaženja jedinstva suprotstavljanog i suodnošenja cjeline sa dijelom, procedure koje je sama ova kultura označila metakategorijalnim parovima *zāhir-bāṭin* “javno-skriveno” i ‘*aṣl-far*’ “osnova-grana”. Posebna je utoliko što ove procedure, univerzalne u granicama date kulture, koristi za osmišljavanje posebnog predmeta – uređenosti svijeta, koji se nikada ranije nije nalazio u vidnom polju teoretičara, tumačeći ga kao jedinstvo suprotnosti: “života-u-zajednici” (*idžtimā*) i “povezanosti” (*aṣabijja*). Ibn Haldūn uređenost u njenom ra-

²⁵ Istina, i ovdje su mogući izuzeci, i Ibn Haldūn razmatra različita nepovoljna ekonomska djelovanja vlasti, koja uništavaju osnovu života-u-zajednici.

zvoju pokazuje kao “grananje” (*tafrī*), tj. kao formiranje *far* “grane” od *’aṣl* “osnove”: upravo na taj način *badāva* “život na otvorenom prostoru” daje *ḥadāra* “život u ograđenom prostoru”.

U cilju poredbenog istraživanja i izučavanja (a bilo kakav pokušaj razumijevanja fenomena druge kulture predstavlja poredbeno istraživanje, implicitno ili eksplicitno), važno je naglasiti da se upravo u tom, najvažnijem momentu – u vlastitoj metodologiji – nauka koju je utemeljio Ibn Haldūn, *nikako* ne podudara *ni sa jednim* “analogom”, koji bismo mogli pronaći u zapadnoj misli, – iz prostog razloga, jer takvih analoga nema. Nema ih zbog toga što su procedure su-protu-postavljanja i pronalaženja jedinstva suprotnosti, kao i suodnošenja cjeline s dijelom, različite u arapsko-muslimanskoj i zapadnoj kulturi i, što je još važnije, nesvodive su jedna na drugu.²⁶ Ova općeteorijska postavka, kojom se na ovom mjestu mogu samo poslužiti (ona se detaljno razmatra u drugim mojim radovima), ima suštinski značaj za centralnu temu ovog članka. Bliskost ibn-haldunovskih postavki sa nekom od zapadnih nauka pokazala se razočaravajuće površnom, zbog toga što se na taj način pronađena srodnost ograničava pojedinačnim tezama: logika njihove veze već se oslanja na onu metodologiju koja tako zapanjujuće odvaja ibn haldunovsku (kao i cijelu klasičnu arapsku) misao od zapadne.

Sa ruskog prevela: *Adijata Ibrišimović-Šabić*²⁷

26 Na primjer, bilo bi besmisleno postavljati pitanja kao što su: šta je zapravo, s tačke gledišta Ibn Haldūna, ljudska civilizacija (= *’umrān* “uređenost”): da li je ona socijalno-psihološka (= *’aṣabijja* “povezanost”) ili ekonomska (= *idžtimā* “život-u-zajednici”) realnost i koja od te dvije strane osigurava razvoj ljudskog društva? Bilo kakvo rasuđivanje u tom smislu oslanjat će se na logiku poimanja uzročnosti, su-protu-postavljanja, uopćavanja, suodnošenja cjeline i dijela – drugaćiju od one koja se pokazala relevantnom za tumačenje istih kategorija kod Ibn Haldūna.

27 **Napomena prevodioca:** U ovom tekstu pridržavamo se transkripcije arapskih imena, termina i pojmova koje u ruskom izvorniku koristi akademik Smirnov, A.V. Što se tiče prevođenja arapskih termina i pojmova kojima se služi Ibn Haldūn, a koje kao ključne u svom tekstu detaljno objašnjava Smirnov A.V., konsultovali smo, pored rječnika (Teufik Muftić. *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*. Tom I, II, 2. izdanje, Starješinstvo Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, Sarajevo, 1984.) i slijedeće tekstove na našem jeziku: Ibn Haldūn. *Muqaddima (izbor iz djela)*. Izbor tekstova, prevod i pogovor: Hasan Sušić, Biblioteka “Logos”, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982., kao i: Tarik Haverić. *Srednjovjekovno filozofijsko nazivlje u arapskom jeziku*. El-Kalem, Sarajevo, 1991., ali smo prije svega pokušali, koliko je to bilo moguće, da prenesemo značenske i smisaone nijanse koje sadrži ruski izvornik. U tom smislu koristili smo znakove tipa “-” (npr. “život-u-zajednici”) ili “/” (npr. “udruženost/povezanost”) da bismo što preciznije prenijeli smisao određene ruske riječi i da bismo istovremeno sugerirali da je u ruskom izvorniku korištena jedna riječ (a radi se uglavnom o izvedenicama) koja, prema autoru, na adekvatan način pokriva semantičko polje arapskog pojma, kako ga upotrebljava Ibn Haldūn. Zahvaljujem se prijateljima Aidi Tarabar i Nedžad Fejziću na savjetima i korisnim sugestijama koje su mi pružili kao prvi čitatelji ovog prijevoda.

BILJEŠKA O AUTORU²⁸

SMIRNOV, Andrej Vadimovič (12.3.1958. – Moskva)

Član Ruske akademije nauka (RAN), zamjenik direktora Instituta za filozofiju Ruske akademije nauka, šef Odjela za filozofiju islamskog svijeta IF RAN (Instituta za filozofiju Ruske akademije nauka), šef Odjela za istočne studije Filozofskog fakulteta Državnog univerziteta humanističkih znanosti, zamjenik glavnog urednika "Filozofskog časopisa" ("Filosofskij zhurnal"), doktor filozofskih nauka, profesor.

Oblast znanstvenih interesovanja: teorija formiranja smisla, poredbena filozofija, klasična arapska filozofija. Bavi se istraživanjem kulturološke uvjetovanosti tipova filozofskog diskursa.

Autor je koncepcije koju je nazvao "Logika smisla" (predstavljena u istoi-mennoj monografiji) i niza članaka iz oblasti poredbene filozofije.

Autor je i ciklusa članaka iz oblasti klasične arapske filozofije, koje je radio za "Novu filozofsku enciklopediju" i enciklopedijski rječnik "Etika", kao i niza monografija, među kojima: "Veliki šejh sufizma" (1993), "Logičko-smislaone osnove arapsko-muslimanske kulture: semiotika i likovne umjetnosti" (2005) i dr. Osim na ruskom, objavljivao je članke na engleskom, italijanskom, bugarskom, kineskom i perzijskom jeziku.

Ibn-Khaldun and his new teaching

Presented is a unique new teaching which places this Arab philosopher in the realm of post-medieval thought. The author examines Ibn-Khaldun's methodolog and how it secures the unity of his doctrine.

In analysing the Muqaddimah, Ibn-Khaldun's main work, the author starts from the „core“ of its categorial system, demonstrating the way in which the new doctrine was elaborated in a coherent unity.

Examples are given to illustrate the functioning of the main methodological principles. As the modern terminology turned out to be confusing, the author presents his own renderings of Ibn-Khaldun's expressions and notions. It is affirmed that the most important component of his teaching, the methodology, has no analogon in the Western thought.

The paper is concluded by the remark that the procedures in finding the unity of contradictions or the true relation between the whole and its parts are different and even incompatible in Muslim-Arab and Western cultures.

28 Za Bilješku o autoru korišteni su internet materijali dostupni na <http://east-west.rsuh.ru>, www.rsuh.ru, <http://www.lihachev.ru/chten>.