

## RAPORTUL RAȚIUNE-CREDINȚĂ ÎN GÂNDIREA ISLAMICĂ ELENIZANTĂ (*FALSĂFAH*)

Spiritualitatea filosofică musulmană are în general două mari caracteristici. În primul rând, constituirea unei filosofii arabe, ca și scolastică, se face prin fuziunea filosofiei grecești, apărută ca o teologie naturală (ca la Aristotel, peripateticieni, neoplatonicieni) cu un fond religios distinct (originat în monoteismul iudaic), ce afirmă existența unui adevăr divin, acordat oamenilor prin Revelație, care trebuie urmat și respectat. La intersecția acestor două viziuni are loc nașterea unei filosofii islamice, mai întâi ca o încercare de explicare și fundamentare rațională a datului revelațional și, mai apoi, ca și mod propriu și autonom de reflecție asupra existenței naturale sau divine. Astfel că speculațiile gânditorilor arabi se constituie ca o abordare filosofică a lumii, folosind elementele și categoriile filosofiei grecești (și nu numai), încercând și o păstrare a acordului cu religia. Acest lucru este însă doar un deziderat, căci numeroasele incompatibilități dintre cele două demersuri au condus adesea la o predominare a elementelor speculative în defavoarea respectării adevărului revelat.

De aici rezultă și marea importanță pe care o are, la filosofii islamici, stabilirea cu exactitate a raportului dintre filosofie și religie. Adesea se aplică întregii gândiri a Evului Mediu, latin, arab sau iudaic, formula "philosophia est ancilla theologiae". Vom vedea că în perspectiva filosofilor islamici, problemele sunt mai nuanțate, ei afirmând adesea superioritatea filosofiei asupra simplei credințe. Aceasta își găsește și o justificare logică în ideea unui Logos, a unei Inteligențe divine, care conduce și constituie esența întregului univers, căci chiar lumea este rezultatul unui proces de autocunoaștere al lui Dumnezeu. Astfel că rațiunea, inteligența, este ceva divin în om, deci adevărul este dat de cunoaștere, o cunoaștere intelectuală și intuitivă a esențelor ultime, adică a lui Dumnezeu. Filosofii islamici acordă un statut aparte Intelectului Activ din psihologia și gnoseologia aristotelică; în acord mai ales cu dezvoltările neoplatonice și peripateticienilor, acesta devine pentru musulmani o existență divină coordonator al lumii sublunare, unic pentru toți oamenii; el face posibilă știința prin faptul că ajută la constituirea ideilor universale în psihicul uman. Teoria intelectului unic va fi combătută mai apoi de filosofii scolastici latini (Albertus Magnus, Thoma d'Aquino), care vor păstra acestuia caracterul transcendent, dar vor considera că fiecare individ posedă propriul său intelect activ. Deasupra acestora există însă un Intellect Activ superior, care este chiar Dumnezeu.

În al doilea rând, se poate parafraza celebra afirmație a lui A. N. Whitehead, afirmând că întreaga istorie a filosofiei occidentale nu este decât o serie de note infrapaginale la filosofia lui Platon și Aristotel. Căci mai ales pentru filosofii Evului Mediu, Aristotel devine Filosoful prin excelență, el este un model divin (ca și Platon), posesor al întregului adevăr uman, el constituind norma oricărui proces de cunoaștere. Stagiritul devine aproape obiectul unui cult, ca la Averroes.

Cu toată dorința lor de a rămâne fideli unui aristotelism pur, filosofii arabi devin cel mai adesea promotorii unei filosofii mai degrabă neoplatonice. Căci gândirea lui Aristotel este receptată uneori din perspectiva comentatorilor tardivi; de asemenea acceptarea unor lucrări pseudo-aristotelice (*Theologia Aristotelis, Liber de Causis*) - de nuanță neoplatonică, considerate ca autentice, conduce la susținerea unei viziuni emanaționiste asupra lumii, lucru care lipsește total la Stagirit. Este interesantă și uimitoare acceptarea și importanța care se acordă *Teologiei lui Aristotel*, ce nu este de fapt decât o compilație tardivă a Cărților IV, V, VI din *Enneade*-le neoplatonicului Plotin, asociată cu o aproape totală ignorare a numelui acestuia de către filosofii arabi.

Una dintre încercările teoretice ale filosofilor arabi a fost aceea de a împăca pe Platon cu Aristotel. Formularea unei teorii emanaționiste, de nuanță neoplatonică, aplicată la Universul aristotelic, este formula de compromis găsită de al-Fârâbî acestei probleme. El va fi urmat mai apoi de Avicenna, care dă o consistență mai profundă și mai explicită acestui panteism inconsecvent, ce afirmă pe de o parte existența a două niveluri ontologice distincte: Ființa Necesară și ființa posibilă, și pe de altă parte afirmă unitatea tuturor lucrurilor și dependența lor de Cauza Primă. Mai târziu, Averroes, ultimul mare filosof arab elenizant, va încerca restabilirea unei viziuni strict aristotelice asupra lumii, respingând doctrina emanaționistă a primilor filosofi islamici. Cu toate acestea, nu va reuși nici el să fie un peripatetic pur, căci așa cum s-a afirmat adesea, elaborează o doctrină mult mai originală decât a dorit. Admirația sa pentru Aristotel îl face adesea să treacă peste canoanele și restricțiile religiei sale, ceea ce îi

va crea situații dificile cu autoritățile teologice. Tot această admirație îi va atrage, mai apoi, din partea filosofilor latini, denumirea, mai mult sau mai puțin peiorativă, de "Comentatorul". E adevărat că nu trebuie exagerată independența gânditorilor arabi, căci așa cum afirma și E. Bréhier "nu trebuie să ne închipuim acești filosofi, altfel în Islam decât în Occident, ca liberi gânditori, care reclamă drepturile rațiunii; printr-o confuzie Averroes a putut să devină, după ce operele sale au trecut în Occident, tipul liberului gânditor. Intocmai ca și Avicenna, el vrea să gândească în cadrele Islamului". Dar cuvântul cheie este aici "să gândească", iar această gândire, filosofii musulmani o au în concordanță cu specificul celei grecești. E adevărat că ei nici nu concepeau o ieșire din cadrul Islamului, dar totodată credeau că filosofia este cea mai în măsură să ofere o cunoaștere în concordanță cu ceea ce Muhammad a revelat a fi Adevărul și Calea.

Mai trebuie însă amintită aici că nici chiar filosofii arabi nu sunt consecvenți cu respectarea unui specific rațional-logic al filosofiei. Adesea, și probabil sub influența unor cercuri de practicanți ai misticismului sufi - ca în cazul lui al-Fârâbî, ei vor încerca elaborarea unor filosofii de o cu totul altă nuanță - ceea ce s-a numit "filosofie orientală" (*hikmat ashriqiya*), adică o doctrină mistică, ce afirmă posibilitatea unei cunoașteri iluminatoare, prin desăvârșire ființială sau iubire față de Dumnezeu. Chiar și un filosof raționalist, un pur aristotelician, cum s-a vrut a fi Averroes, își va recunoaște insuficiențele prin contactul cu pe atunci foarte tânărul ascet sufi Ibn 'Arabî. În final, filosofia mistică iluminatoare constituită mai ales sub influențe persane va predomina asupra celei elenizante (*falsifa*); la acesta contribuind și atacurile decisive date filosofiei raționale de către teologul al-Ghazâlî. Acesta va reuși o reînviore a teologiei islamice și va încerca o restaurare a ei pe poziții prime, făcând o critică aspră și acerbă împotriva tuturor filosofilor care nu erau în concordanță cu litera Coranului. Dar ca o ironie, el va critica filosofia făcând apel tot la argumente și categorii filosofice, de unde rezultă că însăși teologia dogmatică nu se poate lipsi de un minim de fundament argumentativ-rațional.

\*

Înainte de a fi o trăsătură esențială a discuțiilor scolastice din filosofia arabă clasică, raportul dintre rațiune și credință a fost un element prezent încă în cadrul primelor constituirii ale teologiei islamice. Această relație se află într-o permanentă dialectică, subliniind când supremația rațiunii (așa cum face *Kalam*-ul, teologia raționalistă) când cea a credinței (ortodoxia dogmatică), trasând pe mai târziu opoziția scolastică între o filosofie elenizantă (*falsifa*) ce se revendică mai ales din raționalismul grec și teologia oficială care, bazându-se strict pe datul coranic și dezvoltările canonice ulterioare, nu acceptă ușor interpretările filosofice și pretențiile cognitive ale acestora. Căci "filosofii arabi s-au lovit înaintea creștinilor de problema împăcării concepției grecești despre ființă și lume, cu noțiunea biblică a creației"<sup>1</sup>. Numeroasele incompatibilități dintre aceste două viziuni au condus la dese compromisuri, atât în ceea ce privește păstrarea filosofiei grecești în forma ei inițială, cât și în ceea ce privește respectarea în profunzime a doctrinei islamice. În acest caz, raporturile filosofiei cu teologia se lasă greu tratate și ele diferă de la un gânditor la altul. Împăcarea lui Aristotel cu Muhammad s-a dovedit a fi mai dificilă decât i se părea la început primului filosof islamic la modul propriu, al-Kîndî, atât pe plan conceptual, cât mai ales pe planul discuțiilor eclesiastice, care i-au ridicat adesea pe teologi împotriva filosofilor. În fapt, este o controversă între pretențiile epistemice ale metafizicii pe de o parte, ca știință a principiilor prime<sup>2</sup> și ale teologiei pe de alta, ca păstrătoare a revelației profetice și a elaborărilor dogmatice ale acesteia. Nu se poate spune însă că în mod univoc metafizicii îi este proprie activitatea rațională, așa cum în cazul teologiei nu este suficientă doar o credință în cele relevate. Căci adesea filosofii însși recunosc limitele cognitive ale rațiunii în elaborarea concepțiilor metafizice, și atunci apelează la formarea unor "filosofii orientale" (*hikmat ashriqiya*) (al-Fârâbî, Ibn-Sîna, Ibn-'Tufayl) în care categoriile rațiunii sunt înlocuite de intuiție și imaginație, filosofia devenind o mistică; tot așa cum dezvoltările teologice canonice (hermeneutica coranică - *tafsîr*, gramatica, tradiția - *Hadîth*, dreptul canonic - *Fîqh*) sunt indispensabil legate de apelarea la o structurare logică și rațională. Ceea ce se neagă de către teologi nu este valoarea rațiunii ci pretențiile acesteia, adesea în dauna credinței, de a arăta ce este și cum este Adevărul. Deși filosofii elenizanți, chiar și cei mai recalitranti cum este Averroes, respectă și nu concep nerespectarea credinței islamice, totuși, încercând să pună de acord filosofia grecească cu Islamul, renunță câteodată la unele elemente ale crezului lor. Cea mai cunoscută este teza despre eternitatea lumii, care intră în opoziție clară cu doctrina coranică despre creația ex-nihilo. Cu excepția lui al-Kîndî toți filosofii

<sup>1</sup> E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Humanitas, 1995, p. 332.

elenizanți aderă la această teză ce-i găsește și o explicitate filosofică prin elaborarea teoriei emanaționiste despre lume<sup>2</sup>.

Ca și prim filosof islamic, al-Kîndî este cel dintâi care își pune problema raportului dintre filosofie și religie. El nu le considera ca fiind incompatibile ci dimpotrivă, ele duc la aceleași adevăruri dar prin metode diferite. Se constată la al-Kîndî o adâncă apreciere a filosofiei, căci ea este “un efort din partea omului de a se asemăna cu lucrarea lui Dumnezeu, potrivit capacității sale”<sup>3</sup> și o “preocupare față de moarte”<sup>4</sup>. Ea este “știința lucrurilor veșnice și universale a ființelor, esențelor și cauza lor, în măsura în care cunoașterea lor este posibilă omului”<sup>5</sup>. Filosofia primă (*al-falsafah al-ûla*), metafizica, este suprema formă de cunoaștere, scopul ei fiind “de a duce specia umană spre desăvârșire”<sup>6</sup>; ea este știința cauzei prime, a “realității prime”, care e “cauza oricărei realități” (sau a “fiecărei realități în parte”)<sup>7</sup>. Această filosofie “are în constituția ei două științe distincte, dar care colaborează în perfectă armonie”<sup>8</sup>: știința umană (*‘ilm insani*), practică de antici, și care cuprinde: filosofia, logica, aritmetica, geometria, astronomia și muzica, și știința divină (*‘ilm illahi*) care are la bază datul aprioric revelațional profetic și imuabil. Astfel că dincolo de preocupările sale științifice și filosofice, al-Kîndî este printre primii care pun temeiurile unei teorii despre profeție, unii exegeți considerându-l și ca primul profetolog al Islamului<sup>9</sup>.

Ca și adept al școlii teologice raționaliste a mu’tazilitilor, al-Kîndî folosește în mod sistematic demonstrația (*burhan*) logică și rațională transformând-o “în instrument complementar de cunoaștere care nu intră în competiție cu dogma, deschizându-i acesteia noi posibilități”<sup>10</sup>. Totodată metoda rațională este folosită în interpretarea textelor revelate, în încercarea de a arăta că adevărul revelat este superior față de înțelepciunea umană.

Al-Fârâbî se impune în filosofia islamică în primul rând prin două caracteristici: afirmarea deosebirii dintre esență și existență în lucrurile create, și elaborarea în cadrul gândirii filosofice musulmane a unei concepții emanaționiste după modelul neoplatonic. Acesta presupune existența unei speculații filosofice mult mai accentuate decât la al-Kîndî, ce conduce la o imagine despre lume și divinitate destul de divergentă față de cea admisă de teologi. Caracterul ei pronunțat gnostic arată de ce filosofia și filosoful au o mare importanță ontologică și gnoseologică. Eludând o serie de elemente, putem spune că pentru al-Fârâbî, în ceea ce privește omul, acesta este constituit din două substanțe: trup și suflet. Trupul e format din materie și are atributele ei, iar sufletul e o substanță spirituală ce se află în legătură cu intelectul activ. În cunoaștere, sufletul se folosește de simțuri și de puterea formativă, intuiție, gândire discursivă. Ultima (*mufakkirah*) se numește așa când e folosită de intelect, atunci când e folosită de intuiție ea e numită imaginație. Rolul important în cunoaștere îl are intelectul sau rațiunea (*‘aql*) iar cunoașterea autentică se face în momentul unirii (*‘ittizal*) intelectului uman în potență cu intelectul activ universal; sub acțiunea acestuia din urmă Intelectul uman trece din potență în act, devenind intelect dobândit (*al-‘aql al-mustafad*). Prin această unire cu intelectul activ, intelectul uman poate accede la cunoașterea superioară și la cunoașterea esențelor superioare. Singurii care au un intelect capabil să discearnă structura cunoașterii superioare sunt filosofii. Dar acțiunea intelectului activ se răsfrânge peste toți oamenii, dar ei o recepționează mai ales în somn. Cei care o receptează în starea de veghe sunt doar profeții, căci “datorită desăvârșirii stării lor ființiale, profeții pot primi reprezentările, simbolurile și alegoriile superioare prin care sunt transmise adevărurile inteligibile superioare”<sup>11</sup>. Prin aceasta, al-Fârâbî, se alătură lui al-Kîndî, ca un al doilea mare teoretician al profetismului. Metafizica este deci o “intuiție intelectuală” care realizează în sufletul uman cunoașterea “ existențelor separate”, a

<sup>2</sup> Metafizica este luată aici în sensul aristotelic de “filosofie primă” (*al-falsaf al-ûla*), numită de Stagirit și teologie, cf. *Metafizica*, VI, 1, 1026 a.

<sup>3</sup> Abu Ridal (ed.), *Rasa'il al-Kîndî al-Falsafiya*, Cairo, 1950, vol. II, p. 172.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 172-173.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>7</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 97.

<sup>8</sup> Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, Ed. Enciclopedică, 1994, p. 91.

<sup>9</sup> Despre profeție în E. Rosenthal, *Some observations on the philosophical theory of prophecy in Islam*, în *Mélanges d'Orientalisme offerts à H. Massé*, Teheran, 1963, p. 343-353.

<sup>10</sup> R. Rus, *op. cit.*, p. 108.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 122.

Inteligibilelor celeste. Ca și la Aristotel, în *Etica Nicomahică*, realizarea metafizică e descrisă ca o formă de viață, o “viață teoretică” ce e o cunoaștere a “lucrurilor divine”.

Concepția sa despre intelect sau rațiune (*‘aql*) are trei dimensiuni: antropologică, cosmologică și teologică; rațiunea e facultatea cunoașterii în om, ca agent ce guvernează întreaga sferă sublunară și ca principiu ultim al existenței.

La al-Fârâbî, filosofia are și un rol politic, căci “dacă la un moment dat nici o filosofie nu se asociază deloc cu guvernul, acel stat trebuie, după un anumit interval să piară”<sup>12</sup>. Această problemă e tratată în mai multe lucrări dintre care cea mai vestită e fără îndoială *Cetatea ideală (al-Madīnâh al-fadīlâh)*, unde se arată că societatea umană trebuie organizată în conformitate cu structura ierarhică a universului. Această teorie despre “Cetatea ideală” are o “dimensiune specific idealistă, căci aceasta fiind pe pământ, nu este un scop în sine, ci doar un mijloc de îndrumare a omului spre o fericire extramundă”<sup>13</sup>.

Vedem deci că, la al-Fârâbî, raporturile dintre rațiune și credință se lasă greu precizate. Ambele sunt foarte importante, accentuând mai ales asupra caracterului ontologic și cognitiv al intelectului sau rațiunii. Pe de altă parte, chiar și profeția este tratată într-o manieră intelectualistă, fiind introdusă în coerența sistemului său emanationist.

Pentru Ibn Sîna, care încearcă să realizeze o fuziune a aristotelismului cu neoplatonismul, menținând acordul lor cu religia islamică, sarcina filosofiei este aceea de a demonstra rațional adevărul înfașșat în mod obscur de fondatorii religiei. De aici pornește marea importanță pe care o are logica la filosoful arab, ca și dezvoltările sale date teoriei cunoașterii, căci ”pornind de la practica și experiența sa medicală, a accentuat în special grija față de real, importanța faptelor singulare, precum și ideea modernă de lege exprimată printr-o relație constantă”<sup>14</sup>.

În metafizică, Avicenna îl urmează pe al-Fârâbî, acceptând și dezvoltând în continuare teoria emanationistă. Astfel că și pentru el filosofia are un rol important, împărțirea ei fiind în funcție de obiect. Prima parte se ocupă cu obiectele a căror existență depinde de natura lor proprie, aceasta este “știința naturală”. Cea de a doua examinează obiectele care există în materie, dar care pot fi cunoscute și separat, este vorba de știința numărului - “matematica”. Cea de a treia parte are ca obiect acele ființe separate de mișcare și de materie, atât în ele însele cât și în cea ce privește cunoașterea umană, și se numește știința divină (*‘ilm illahî*) - metafizica<sup>15</sup>. Acestea sunt științele filosofice (*al-‘ulûm al-felsafîyya*) speculative; alături de ele sunt științele filosofice practice: etica, economia, politica. “Scopul (*ghaya*) lor este de a cunoaște adevărul despre toate lucrurile în măsura în care această cunoaștere este accesibilă înțelegerii umane”<sup>16</sup>. Cu toată importanța acordată rațiunii, Ibn Sîna consideră totuși că adevăratul filosof este un mistic, căci se dedică iubirii de Dumnezeu și caută adevărurile interioare ale religiei. Aceasta idee este elaborată în “filosofia sa orientală”, ce cuprinde o serie de tratate mistice: *Al-Isharat*, *Povestea păsării*, *Despre dragoste*, *Natura rugăciunii*, *Despre soartă* și în special, *Povestea lui Hayy ibn Yaqzan*. Toate au ca temă cunoașterea iluminatorie, a cărei justificare este “fie aspirația spre desăvârșire ființială fie dragostea al cărei obiect îl constituie formele pure”<sup>17</sup>. Căci “realizarea fericirii supreme constă din contemplarea și dragostea nelimitată față de Primul Principiu al tuturor lucrurilor”<sup>18</sup>.

Deci, așa cum am văzut, filosofii islamici pendulează între filosofia elenistică, raționalistă și o filosofie orientală, iluminatorie, prin experiență existențială. Totuși, demersurile lor nu au fost privite întotdeauna cu bunăvoință de teologii musulmani. Importanța uneori prea mare acordată rațiunii, ca și modificările date dogmei ortodoxe au atras numeroase critici. Cel mai important și mai cunoscut adversar al filosofilor a fost al-Ghazâlî.

După ce în *Intențiile filosofilor (Maqâsid al-falasifah)* face o expunere a doctrinelor gânditorilor elenizanți, odată cu *Incoerența filosofilor (Tahafût al-falasifah)* el începe un atac sistematic împotriva acestora pornind de la premisa că “demonstrația filosofică nu demonstrează nimic”. El condamnă însă

<sup>12</sup> R. Walzer, *Early Islamic Philosophy*, în *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967, p. 654.

<sup>13</sup> H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1991, p. 232.

<sup>14</sup> A.M. Goichon, *La nouveauté de la logique d'Ibn Sina*, în *Millenaire d'Avicenne*, Cairo, 1952, p. 41-58.

<sup>15</sup> Avicenna, *La Metaphysique du Shifa'*, Paris, 1978, p. 86.

<sup>16</sup> R. Rus, *op. cit.*, p. 138.

<sup>17</sup> A.F. Mehren, *Traité mystiques d'Avicenne*, Leyden, 1891, p. 26.

<sup>18</sup> Avicenna, *Al-Isharat wa'l-Tanbihat*, în R. Rus, *op. cit.*, p. 139.

doar filosofia raționalizantă, căci admite că gândirea filosofică face parte integrantă din trăirea spirituală a omului, dar ea nu este un rezultat al înțelepciunii strict raționale și logice. Nu rațiunea este cea care oferă cunoașterea supremă, ci acesta se oferă într-un mod ființial, plenar, prin trăire nemijlocită, singura care duce la o “cunoaștere în care obiectul este cunoscut într-un mod în care nu mai există nici un fel de îndoială”<sup>19</sup>.

Încercarea de dezarticulare teoretică a filosofilor elenizanți și a lui Aristotel în subsidiar<sup>30</sup> este realizată de al-Ghazâlî în 20 de puncte sau argumente. Primul are în vedere veșnicia lumii. Toți filosofii, cu excepția lui al-Kîndî, afirmă această eternitate, prin acceptarea teoriei emanaționiste a neoplatonicilor. În opoziție, teologul islamic apără teza coranică și susține că lumea a fost creată în timp prin hotărârea veșnică a lui Dumnezeu. În al doilea argument referitor la veșnicia lumii în viitor, această problemă ține tot de o hotărâre divină, necunoscându-se în fapt coruptibilitatea sau incoruptibilitatea materiei. În argumentele 3-11, al-Ghazâlî tratează problema divinului. Dumnezeu filosofilor nu este creator decât în plan teoretic, căci fiind necesitate pură el nu poate crea. “Ceea ce este necesar nu are voință și deci nu este liber, după cum ceea ce nu este o producere de lucruri noi nu poate fi creație”<sup>20</sup>. Doctrina emanaționistă e definită ca o “elaborare arbitrară și fantezistă”<sup>21</sup> și, totodată, în argumentul al patrulea el crede că neoplatonicii nu pot dovedi existența lui Dumnezeu, căci toate soluțiile lor “pornesc de la ideea aristotelică a imposibilității regresului la infinit” și de la “necesitatea postulerii ultimei a unei cauze necauzate”<sup>22</sup>. Atributele divine nu pot fi dovedite de neoplatonici (argumentul 5) și de fapt aceștia chiar le neagă (argumentul 6).

În ceea ce privește cunoașterea divină (argumentele 11-13), Ghazâlî crede că ea este independentă de timp și spațiu, dar totuși ea poate avea o “relație cu particulariile, care sunt supuse timpului și spațiului”<sup>23</sup>. Corpurile cerești nu se mișcă din voință proprie, cum susțineau neoplatonicii, ci prin îndrumarea și voința lui Dumnezeu (argumentele 14-16). Al-Ghazâlî neagă ideea de șir causal necesar, căci pentru el ceea ce se petrece nu are loc în virtutea unei cauze, ci pentru că a fost făcut posibil de către Dumnezeu: “Pentru Dumnezeu totul e posibil, nimic nu este necesar”<sup>24</sup>.

În ultimele argumente (18-20) Ghazâlî face o critică lui Avicenna care era mândru că a putut demonstra cu argumente filosofice, raționale, nemurirea sufletelor, deși ele sunt create. Teologul arab nu crede că această nemurire se poate demonstra rațional, și el face apel pentru aceasta doar la autoritatea Coranului<sup>25</sup>.

De asemenea, el nu respinge științele în general, pe care le considera folositoare, ci doar acele științe care “depășesc capacitatea umană” adică filosofia “deoarece numai sfinții și profetii și nicidecum filosofii sau teologii sunt cei care pot sonda tainele divine”<sup>26</sup>. Deci “Al-Ghazâlî nu este împotriva rațiunii luată ca instrument de lucru, ci numai ca valoare supremă sau ca discernământ ultim în materie de cunoaștere”<sup>27</sup>.

Atitudinea sa referitoare la importanța rațiunii este oscilantă. În lucrarea *Iqtisad fi'l-I'tigad* el crede că rațiunea umană este insuficientă pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu. Pe de altă parte, el afirmă însă că nu există contradicție între adevărul obținut prin rațiunea naturală și legea divină, și chiar că rațiunea e necesară în prezentarea revelației. Aceste atitudini contradictorii privitoare la capacitatea rațională fac pe unii autori să creadă că al-Ghazâlî “în realitate a vrut doar să plaseze gândirea discursivă religioasă pe un plan superior gândirii discursive filosofice”<sup>28</sup>. Căci rațiunea filosofiei “este suficientă în domeniul metafizicii și nu poate produce o concepție completă despre lume”<sup>29</sup>.

<sup>19</sup> al-Ghazâlî, *Al-Mundiq min al-Dalal*, în H. Corbin, *op. cit.*, p. 267.

<sup>20</sup> al-Ghazâlî, *Tahafût al-Falasifa*, (*Incoherences des philosophes*), Beyrouth, 1927, p. 13.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 354.

<sup>26</sup> al-Ghazâlî, *Ihya' Ulum al-Dîn* (*Revivication des sciences religieuses*), Algiers, 1960, p. 27.

<sup>27</sup> G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1960, p. 131.

<sup>28</sup> R. Rus, *op. cit.*, p. 175.

<sup>29</sup> al-Ghazâlî, *Tahafût al-falasifa*, p. 49.

Critica făcută filosofiei de către al-Ghazâlî nu a rămas fără urmări în evoluția ulterioară a gândirii islamice răsăritene<sup>30</sup>. Filosofia elenizantă a pierdut tot mai mult teren, și ea nu a mai produs nici un nume mare după filosoful al-Baghdhâdî (sec. XI). Ea este treptat înlocuită de o filosofie mistică, iluminatorie, formată și sub influența tot mai accentuată a sufismului. În schimb, în apus, în Spania, filosofia arabă de sorginte grecească își găsește ultima sa mare elaborare prin Averroes.

“Una din încercările cele mai originale ale lui Averroes a fost a ceea ce a stabilit cu exactitate raportul dintre filosofie și religie”<sup>31</sup>. În acest sens, Leon Gauthier crede că Ibn Roshd a mers mult mai departe decât Avicenna în tratarea problematicii raportului dintre filosofie și religie și dintre religie și credință, susținând necesitatea interpretării filosofice a dogmelor<sup>32</sup>. Asupra raționalismului lui Averroes s-au purtat numeroase discuții și contradicții care oscilează între o acceptare și o negare a acestuia. Totuși, deși se afirmă ca un raționalist, el nu înlocuiește datul revelațional cu unul rațional. Dimpotrivă, este de părere că revelația formează “principiile religiei, iar cel care le cercetează și se îndoiește de ele merită pedeapsă”<sup>33</sup>. Căci datul revelațional cuprinde problema existenței lui Dumnezeu, starea de fericire și virtuțile și “nu se cuvine ca omul să cerceteze aceste date a căror existență este divină”<sup>34</sup>. Ele nu pot fi înțelese pentru că “sunt principii ale faptelor prin care omul devine virtuos” iar “pentru a dobândi cunoașterea este necesară dobândirea prealabilă a virtuții”<sup>35</sup>.

Aceste idei sunt desprinse din vestita sa lucrare *Tahafût al-Tahafût* (*Incoerența incoerenței*), replică critică la scrierea lui al-Ghazâlî *Tahafût al-Fasifa*. În acest tratat încearcă să repună în drepturile ei filosofia și să arate prioritatea ei față de teologie.

Pentru Averroes, Coranul, ca dat profetic revelațional este adevărul<sup>36</sup> care “e menit pentru orice om care a trăit sau va trăi pe pamânt”; fiind sortit tuturor oamenilor, el este alcătuit în așa fel încât să mulțumească toate spiritele. Căci nu toți oamenii au această capacitate de a înțelege adevărul cuprins în Coran. În *Fasl al-maqal fima bâin ashshari'ah wa al-hikmah mân al-ittisal* (*Tratat decisiv asupra acordului între religie și filosofie*), Roshd distinge trei categorii de oameni în funcție de capacitatea de a înțelege și cunoaște: 1. oamenii demonstrației (filosofii) care cunosc pe baza argumentelor demonstrative de la necesar la necesar prin necesar; 2. oamenii dialectici (teologii) care cunosc argumentele probabile și 3. oamenii îndemnului pentru care sunt de ajuns argumentele oratorice și care fac apel la imaginație și sentimente<sup>37</sup>.

Deși dorea să justifice drepturile și libertatea speculației filosofice, Averroes recunoaște totuși un prea mare libertinaj în discuțiile Coranului, dar el pune această insuficiență în seama accesului la filosofie a unor spirite incapabile de a o înțelege și folosi. Coranul se adresează simultan celor trei categorii de oameni dar are un sens exterior, simbolic (*zahîr*), pentru cei simpli și neinițiați și un caracter esoteric (*batîn*) pentru gânditori. De fapt, această idee averroistă nu este originală. Încă de la începuturi, în special în Islamul shî'it, se aplică tipuri diferențiate de hermeneutică (*tafsîr*, *tafhîm*, *tawîl*) la textul coranic, condiționate de nivelul de spiritualitate. Pentru Averroes, cel care are acces la înțelegerea filosofică a textului sacru trebuie să-l interpreteze filosofic, de câte ori apar neconcordanțe între textul religios și concluziile demonstrative trebuie să se interpreteze textul încât să se realizeze concordanța de sens. “În aceasta constă de altfel și superioritatea rațiunii, a filosofiei, față de religie, adică în obligativitatea ei de a găsi modalitatea de interpretare care să concorde cu adevărul revelat”<sup>38</sup>. De aici rezultă două consecințe: 1) niciodată un spirit nu trebuie să se ridice deasupra gradului de interpretare de care este în stare. 2) nu trebuie niciodată să se dezvăluie claselor inferioare interpretările rezervate claselor superioare, căci “eroarea la care s-a ajuns constă tocmai în amestecul cunoștințelor și în dezvăluirea neînfrântă a celor superioare spiritelor inferioare; de aici metodele hibride, care confundă arta oratorică cu dialectica și demonstrația, și care constituie o sursă inepuizabilă de erezii”<sup>39</sup>. De aici

<sup>30</sup> “Marele lui adversar este Aristotel, prințul filosofilor, dar laolaltă cu el îi atacă și pe cei doi mari interpreți musulmani ai aristotelismului: al-Fârâbî și Avicenna” (E. Gilson, *op. cit.*, p. 330).

<sup>31</sup> E. Gilson, *op. cit.*, p. 332.

<sup>32</sup> L. Gauthier, *La theorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909.

<sup>33</sup> Averroes, *Tahafût al-Tahafût*, Oxford University Press, 1954, p. 315.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>37</sup> Averroes, *Traité desisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Alger, 1942, p. 26.

<sup>38</sup> R. Rus, *op. cit.*, p. 287.

<sup>39</sup> E. Gilson, *op. cit.*, p. 332.

rezultă o ierarhie adevărată a nivelurilor de interpretare: mai întâi filosofia, care oferă cunoașterea și adevărul absolut; apoi teologia, domeniu al interpretării dialectice și al probabilităților și religia și credința lăsate celor care au nevoie de ele<sup>40</sup>. Filosofia este cea dintâi dintre toate deoarece chiar “legea divină învață la un studiu rațional și aprofundat al universului”<sup>41</sup>, căci ea “pretinde reflecția asupra celor ce există și strădania pentru cunoașterea lor de către intelect”<sup>42</sup>.

Aceasta se face prin raționament intelectual, adică prin demonstrație. Filosofia „trebuie să justifice chiar și pe Dumnezeu cel prea slăvit și a tuturor celor create de El”<sup>43</sup>, iar teologia stă aici într-un plan secund, trebuind să recunoască superioritatea demonstrației asupra silogismului dialectic (probabil). Prin teologie (prin raționament dialectic și interpretare simbolică) nu se poate ajunge la “inteligibile” care nu sunt accesibile decât oamenilor demonstrației. Numai aceștia pot să vadă sistematica lumii, cele două principii întemeietoare și determinante: Primul Motor și materia<sup>44</sup>.

Totuși supremația filosofiei nu este considerată ca principiu valabil în religie, căci “Fiecare religie există prin inspirație dar și rațiune. Cel care susține că există o religie naturală bazată numai pe rațiune trebuie să recunoască faptul că această religie e mai puțin perfectă decât aceea care izvorăște din rațiune și inspirație”<sup>45</sup>.

Atitudinea lui Averroes în problema relației dintre filosofie și religie rămâne totuși ambiguă; prin unele dintre formulările pe care le face, el a fost considerat ca inițiatorul teoriei “dublului adevăr”, adică a posibilității ca două concluzii, una întemeiată pe rațiune, cealaltă pe credință, să fie concomitent adevărate, chiar dacă în fapt cele două sunt contradictorii, una fiind pentru filosofie, cealaltă pentru religie. Unii autori (Leon Gauthier, N. Horten) consideră că atribuirea doctrinei dublului adevăr lui Averroes e abuzivă, căci el nu afirmă că există două adevăruri, ci doar două categorii de oameni care încearcă să afle adevărul. “El spune despre concluzia rațiunii ca este necesară nu că este adevărată; dar nu spune nici că învățătura credinței ar fi adevărată ci numai că o îmbrățișează cu hotărâre”<sup>46</sup>. Ibn Roshd subliniază unicitatea obiectului, deci a adevărului: “noi afirmăm că nimic din ceea ce este enunțat în lumea divină nu este în dezacord cu rezultatele demonstrației”<sup>47</sup>, însă cere și respectarea autonomiei fiecărei discipline în parte “fiindcă o intervenție a teologiei în filosofie sau invers nu s-ar deosebi prea mult de încercarea legislatorului de a vindeca trupul și de cea a medicului de a tămădui sufletul”<sup>48</sup>. În concluzie, afirmă că există două feluri de a exprima adevărul și nu două adevăruri.

Destinul lui Averroes este și mai tragic decât cel al predecesorilor săi, căci el ținea poate în egală măsură atât la respectarea cu strictețe a aristotelismului cât și la respectarea normelor islamice. Pentru ca gândirea să se înfățișeze ca o strădanie conștientă de a restitui în toată puritatea ei filosofia lui Aristotel el a încercat să dea la o parte toate compromisurile teologice făcute de înaintașii săi. Căci el “știa că restaurarea aristotelismului autentic însemna excluderea din filosofie a tot ceea ce se potrivea mai bine cu religia”<sup>49</sup>. În cele din urmă această idolatrizare a lui Aristotel s-a dovedit a fi fatală; alături de clasificarea care pune filosofia înaintea teologiei și religiei, ea constituind unul din elementele care au dus la căderea sa în dizgrație și la punerea sub acuzare. Puțin mai târziu, averroismul latin va avea aceeași soartă, acuzat în mod oficial ca fiind un pericol pentru credința creștină.

MARIUS I. LAZĂR

<sup>40</sup> *Ibidem.*, p. 332.

<sup>41</sup> Averroes, *Traité...*, p. 36.

<sup>42</sup> *Ibidem.*, p. 38.

<sup>43</sup> *Ibidem.*, p. 39.

<sup>44</sup> *Ibidem.*, p. 42.

<sup>45</sup> Averroes, *Tahafūt...*, p. 361.

<sup>46</sup> E. Gilson, *op. cit.*, p. 333.

<sup>47</sup> Averroes, *Traité...*, p. 284.

<sup>48</sup> *Ibidem.*, p. 312.

<sup>49</sup> E. Gilson, *op. cit.*, p. 333.

**LE RAPPORT RAISON-FOI DANS LA PENSÉE ISLAMIQUE HELLÉNISANTE  
(FALSÁFAH)**

**RÉSUMÉ**

La pensée scolastique musulmane est constituée principalement autour de trois grands thèmes: le rapport entre la raison et la foi (théologie et philosophie), les conceptions métaphysiques et les problèmes concernant la connaissance. En fait, le rapport raison – foi est déterminant dans toutes les religions monothéistes qui affirment l'existence d'une vérité divine révélée, quantifiée, plus tard, de point de vue dogmatique, par la théologie. La philosophie affirme son droit d'arriver à la même (?) vérité mais d'une autre façon, par la voie de la raison. Cette dialectique épistémologique entre les deux instruments cognitifs définit l'essence de notre succincte étude.