

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Jana Buryšová

**Politická filosofie almohadského a
almorávidského období na Iberském
poloostrově**

Bakalářská práce

Praha 2013

Autorka práce: **Jana Buryšová**

Vedoucí práce: **doc. PhDr. Jan P. Kučera**

Rok obhajoby: **2013**

Bibliografický záznam

BURYŠOVÁ, Jana. *Politická filosofie almohadského a almorávidského období na Iberském poloostrově*. Praha, 2013. 41 s. Bakalářská práce (Bc.) Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií. Katedra politologie. Vedoucí bakalářské práce Doc. PhDr. Jan P. Kučera

Abstrakt

Tato bakalářská práce mapuje tvorbu v oblasti politické filosofie na území al – Andalus, dnešního Iberského poloostrova. Hlavním tématem práce je dílo Ibn Bádždži a Ibn Rušda v oblasti politické filosofie. U Ibn Bádždži se jedná o spis „Režim osamělého“, u Ibn Rušda o spisy „Výklad Platónovy Ústavy“ a „Rozhodné pojednání o vztahu filosofie a náboženství“. Politické myšlení těchto autorů je v práci nejprve uvedeno do kontextu a dále jsou rozebírány jednotlivé teze každého autora. Tyto teze jsou následně komparovány. V této komparaci se práce zaměřuje zejména na vztah jedince a společnosti a na úlohu filosofa ve společnosti. Rovněž jsou v práci zkoumány pohledy jednotlivých filosofů na dokonalou obec a obce nedokonalé, jejichž klasifikace je u obou myslitelů převzata od Platóna. Poslední část práce se zabývá autory, kteří na myšlenky Ibn Bádždži a Ibn Rušda navazovali, zejména je zde vyloženo politické myšlení Ibn Tufajla, který ve svém díle „Živý, syn Bdíciho“ částečně vychází z „Režimu osamělého“ Ibn Bádždži. Cílem této práce je zejména podat ucelený výklad politické filosofie v al – Andalus.

Abstract

The bachelor thesis presents the work of the political philosophy in al - Andalus, today's Iberian Peninsula. The main topic of the work is the disquisition on the publications of Ibn Rushd and Ibn Bajjah in the field of the political philosophy. Concerning Ibn Bajjah's work, the interpretation is focused on his main tract "Governance of the Solitary", and regarding Ibn Rushd's work, the study is based on his writings "Exposition of Plato's Republic" and "Decisive Treatise on the Relation between Philosophy and Religion." Political thought of these authors is first presented in the historical context, afterwards the political thought of each author is discussed individually, and at the end, the theses of Ibn Rushd and Ibn Bajjah are compared together. In this comparison, the work focuses on the

relation between the individual and the society and the role of a philosopher in society. The work also studies the views of the authors on a perfect state and an imperfect state, whose classification is taken over from Plato by both thinkers. The last part focuses on the followers of Ibn Rushd and Ibn Bajjah. Mainly, there is explained a political thought of Ibn Tufail, who bases his work "Alive, son of Awake" on the Ibn Bajjah's tract "Governance of the Solitary". The aim of the thesis is to give an interpretation of the political philosophy in al - Andalus.

Klíčová slova:

Islámská politická filosofie, al – Andalus, Ibn Bádždža, Ibn Rušd, vztah jedince a společnosti, úloha filosofa ve společnosti, dokonalá společnost, nedokonalé režimy

Key words:

Political thought of Islam, al – Andalus, Ibn Bajjah, Ibn Rushd, the relation between society and individual, the role of a philosopher in society, perfect society, unperfect regimes

Rozsah práce: 41 stran, 85 678 znaků

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 16. 5. 2013

Jana Buryšová

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala doc. PhDr. Janu P. Kučerovi za převzetí vedení mé práce a za jeho cenné rady a připomínky k jejímu vypracování.

Rovněž bych ráda poděkovala prof. PhDr. Luboši Kropáčkovi, CSc. za odbornou konzultaci obsahu práce.

Institut politologických studií

Projekt bakalářské práce

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

INSTITUT POLITOLOGICKÝCH STUDIÍ

**Politická filosofie almohadského a
almorávidského období na Iberském
poloostrově**

Projekt bakalářské práce

Vypracovala: Jana Buryšová

Obor a ročník: Politologie a mezinárodní vztahy, 2. ročník

Vedoucí práce: doc. PhDr. Jan P. Kučera

Podpis studentky:

Souhlas vedoucího práce:

Akademický rok: 2011/2012

Vymezení tématu

Pro svou bakalářskou práci jsem zvolila téma arabské středověké politické filosofie na Iberském poloostrově, tedy téma v naší zemi méně známé, přestože zahrnuje dílo jednoho z největších středověkých filosofů – Averroa. Ve své práci se hodlám zaměřit především na dílo dvou autorů, které pojí racionalistické přístupy k filosofii, a to Ibn Badždži (lat. Avempace) a Ibn Rušda. (lat. Averroes).

Stěžejním dílem Ibn Badždži (1095 – 1139) je *Režim osamělého*, kniha vycházející z filosofie osamělého bagdádského filosofa Al Farábího (872 – 950), která rozvíjí myšlenku osamělosti u každého jednotlivce ve společnosti. V této utopické představě uspořádání společnosti Ibn Badždža klade důraz na individuální snahu každého jedince dosáhnout blaženosti na základě vlastní píle a úsilí.

V díle Ibn Rušda (1126 – 1198) se politická filosofie objevuje v několika spisech, především je to *Komentář Platónovy Ústavy*, dále pak kniha *Fasl al – maqál*, v níž představuje teorii trojího dělení lidu na filosofy, teology a masy a definuje úkol politiků.

Cíl práce

Cílem práce je vymezit základní koncepty politické filosofie u Ibn Badždži a Ibn Rušda, rozebrat podrobněji jednotlivé vize fungování společnosti u obou autorů a nalézt v nich případné shody.

Výzkumné otázky:

- 1) Jaký je obsah politické filosofie Ibn Badždži a Ibn Rušda?
- 2) Je možné nalézt v dílech zkoumaných autorů společné prvky?

Postup zpracování

Práce bude kombinovat metodu empiricko – analytického šetření a komparace. Hlavní část práce bude tvořit rozbor děl zkoumaných autorů, tedy Ibn Badždži a Ibn Rušda. V analýze děl se zaměřím především na teze týkající se politické filosofie a fungování společnosti. Ke zkoumání těchto tezí využiji jak primární literatury, tedy děl samotných zkoumaných filosofů, tak sekundární literatury zabývající se touto

problematikou. Rozbor Režimu osamělého Ibn Badždži bude navíc z části proveden na základě díla Ibn Tufajla (1110 – 1185) *Živý, syn bdícího*.

Po provedení podrobného rozboru vybraných konceptů jednotlivých autorů přistoupím ke komparaci základních tezí autorů, přičemž se zde budu snažit nalézt společné prvky. V závěru se pokusím nastínit, jak a zdali vůbec je možno koncepty zkoumaných filosofů hledat u pozdějších autorů.

Předpokládaná osnova práce:

- 1) Úvod a nástin historických souvislostí
- 2) Stručný rozbor myšlenkových zdrojů popisovaných filosofů (Al – Farábí, Aristoteles, Platón, Ibn Síná)
- 3) Rozbor jednotlivých konceptů zkoumaných filosofů
 - a) Ibn Badždža (Avempace): Režim osamělého
 - b) Ibn Tufajl: živý, Syn bdícího – rozbor, kritika a přesah Režimu osamělého Ibn Badždži
 - c) Ibn Rušd (Averroes): Výklad Platónovy ústavy; pozice teologie coby *zbytného třetího členu*; postavení ženy ve společnosti
- 4) Komparace základních tezí výše popsaných autorů
- 5) Závěr – náhled na přesahy děl jednotlivých autorů v dílech pozdějších filosofů

Seznam zdrojů:

Elektronické zdroje:

Belo, Catarina: Some considerations on Averroes' views regarding women and their role in society, *Journal of Islamic Studies*; Jan2009, Vol. 20 Issue 1, p1-20, 20p. Dostupné z:

<http://ehis.ebscohost.com.ezproxy.is.cuni.cz/eds/detail?vid=3&hid=121&sid=3fd10189-f771-4653-932e5a362d768ae0%40sessionmgr110&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1lZHMtbGl2ZQ%3d%3d#db=a9h&AN=42096749>

Iqbal, S. M.: Political Thought in Islam, *Sociological Review (1908-1952)*; Jul08, Vol. 1 Issue 3, p249-261, 13p. Dostupné z:

<http://ehis.ebscohost.com.ezproxy.is.cuni.cz/eds/detail?vid=15&hid=121&sid=3fd10189-f771-4653-932e5a362d768ae0%40sessionmgr110&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1lZHMtbGl2ZQ%3d%3d#db=sih&AN=13659407>

Maiza Ozcoidi, Idoia. "Concordia entre la religión y la filosofía en el Fasl al-maqâl de Averroes". In: *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. El pensament antropològic medieval en els àmbits islàmic, hebreu i cristià, Vic-Girona [...]* 1993. (Edd.) P. Llorente, [e.a.] Vic, 1996. p. 119-126. Dostupné z:

http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-1998C4F0CE50-0F9F-B1C6-5FCE-69BFC5624A68&dsID=concordia_entre.pdf

Taylor, Richard C.: Ibn Rushd/Averroes and "Islamic" Rationalism, *Medieval Encounters*; 2009, Vol. 15 Issue 2-4, p225-235, 11p. Dostupné z:

<http://ehis.ebscohost.com.ezproxy.is.cuni.cz/eds/detail?vid=5&hid=121&sid=3fd10189-f771-4653-932e5a362d768ae0%40sessionmgr110&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1lZHMtbGl2ZQ%3d%3d#db=a9h&AN=46978037>

Vivanco Saavedra, Luis: Notas sobre las relaciones entre fe y razón en Avicena, Al Ghazali y Averroes, *Humania del Sur*; Enero-junio, 2010, Año 5, No 8, pp 121 – 140. Dostupné z:

<http://ehis.ebscohost.com.ezproxy.is.cuni.cz/eds/detail?vid=7&hid=121&sid=3fd10189-f771-4653-932e5a362d768ae0%40sessionmgr110&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1lZHMtbGl2ZQ%3d%3d#db=eda&AN=52895155>

Monografické zdroje:

Avempace: *El Régimen del solitario : Tabdir al-mutawàhhid / Ibn Bajja, Avempace ; introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba*, Madrid: Trotta, 1997

Averroes: *Exposición de la "República" de Platón*, Madrid: Tecnos, 1986

Averroes: *On the harmony of religion and philosophy / a translation, with introduction and notes [...] by George F. Hourani*, London: Lucac, 1976

Ibn Ṭufajl, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik: *Živý, syn Bdíciho = Risálat Hajj ibn Jaqzán : příběh filosofa samouka*, Praha: Academia, 2011

Libera, Alain de: *Středověká filosofie: byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, edice Dějiny filosofie, sv. 5, Praha: OIKOYMENH, 2001.

Lomba, Joaquín: *Avempace* (h. 1070 – 1139), Madrid: Ediciones del Orto, 1995

Taylor, Richard C.: Ibn Rushd/Averroes and "Islamic" Rationalism, *Medieval Encounters*; 2009, Vol. 15 Issue 2-4, p225-235, 11p

Vivanco Saavedra, Luis: Notas sobre las relaciones entre fe y razón en Avicena, Al Ghazali y Averroes, *Humania del Sur*; Enero-junio, 2010, Año 5, No 8, pp 121 - 140

Obsah

Prohlášení	IV
Úvod	1
1. Myšlenkové zdroje zkoumaných filosofů	3
1.1. Historický kontext tvorby zkoumaných autorů a vlivy staršího politického myšlení.....	3
1.2. Filosofie al – Andalus v kontextu islámského politického myšlení	4
1.3. Spor mezi filosofií a teologií	5
2. Ibn Bádždža - Avempace.....	7
2.1. Život a dílo	7
2.2. Filosofie Ibn Bádždži	8
2.3. Druhy intelektu	9
2.4. Nauka o formách duše	9
2.4.1. Formy v tělesné úrovni	10
2.4.2. Formy v duševní úrovni	10
2.4.3. Formy druhé duševní úrovně	12
2.5. Svoboda v osamělosti	13
2.6. Pojem režim podle Ibn Bádždži	14
2.7. Dokonalý režim podle Ibn Bádždži	15
2.8. Shrnutí politické filosofie Ibn Bádždži.....	16
3. Ibn Rušd - Averroes.....	19
3.1. Život a dílo	19
3.2. Filosofie Ibn Rušda.....	20

3.3.	Uspořádání společnosti v závislosti na vztahu teologie a filosofie	21
3.3.1.	Úloha filosofie a teologie ve společnosti	22
3.4.	Vztah jednotlivce a společnosti	23
3.5.	Dokonalá společnost podle Ibn Rušda	25
3.5.1.	Spravedlnost a úkol státní moci v Ibn Rušdově ideálním státě.....	25
3.5.2.	Úkol politiky v dokonalé společnosti.....	26
3.5.3.	Vztah dokonalé společnosti k nedokonalým.....	27
3.5.4.	Druhy dokonalých společností.....	27
3.6.	Význam ženy ve společnosti	28
3.7.	Shrnutí Ibn Rušdovy politické filosofie	29
4.	Komparace politické filosofie Ibn Bádždži a Ibn Rušda.....	31
4.1.	Úloha filosofa v rámci nedokonalé společnosti.....	32
4.2.	Rozdíly v náhledu na právo a medicínu.....	33
5.	Význam Ibn Bádždži a Ibn Rušda pro pozdější filosofii.....	36
5.1.	Ibn Tufajl	36
5.1.1.	Život a dílo	36
5.1.2.	Politická filosofie v díle Živý, syn Bdícího	37
5.2.	Odkaz Ibn Rušda	38
	Závěr.....	40
	Summary.....	42
	Zdroje	43
	Monografická literatura.....	43
	Zdroje z odborných periodik.....	43

Internetové zdroje..... 45

Úvod

Má bakalářská práce na téma *Politická filosofie almohadského a almorávidského období* má za cíl vyložit základy politického myšlení muslimských filosofů tvořících v al – Andalus, oblasti dnešního Španělska. Je známým faktem, že díla antických myslitelů, zejména Aristotela a Platóna, se pro evropskou kulturu dochovala díky arabským překladům a arabské filosofii, která antické politické myšlení udržovala při životě, dále je rozvíjela a vytvářela na jeho základě nová díla. Naplno se antická moudrost oživila již v takzvaném bagdánském období první falsafy, kdy též vznikla většina překladů antických děl. Andaluské období je neméně bohaté, pro západní svět je však ještě méně známé, a to až na Ibn Rušdovy komentáře k Aristotelovi, jimž se však tato práce nevěnuje. Přestože totiž dílo Ibn Rušda představuje ucelený filosofický koncept, předmětem této bakalářské práce není zkoumat jeho filosofii v celé šíři, neboť se nejedná o práci v oboru filosofie. Z jeho díla se zde proto zaměřím výhradně na tu oblast, která se týká filosofie politické.

Cílem této práce je představit a komparovat teze dvou stěžejních postav středověké muslimské filosofie v al – Andalus, a to Ibn Bádždži (Avempace) a Ibn Rušda (Averroes). Vzhledem k tomu, že základním bodem komparace politického myšlení těchto dvou autorů bude jejich pojetí vztahu filosofa ke společnosti, budu se soustředit především na vymezení pozice filosofa ve společnosti jak reálné, tak ideální. Pro výběr tohoto tématu jsem se rozhodla proto, jelikož žádné ucelené zpracování tohoto období v oblasti politické filosofie v českém jazyce dosud nevyšlo.

Tato bakalářská práce tedy neřeší konkrétní problematiku, jejím cílem je zmapovat určité méně známé období politické filosofie a vyložit jeho stěžejní myšlenky. Vzhledem k tomu, že tato práce není prací v oboru arabistiky, dovolím si užívat české přepisy jmen a názvů děl bez uvedení původního arabského znění. Rovněž jsem se rozhodla nepoužívat latinská jména zkoumaných filosofů, budu tedy arabská jména psát s českou diakritikou.

Práci jsem se rozhodla strukturovat chronologicky. Po úvodní kapitole, v níž stručně nastíním historický kontext a obecné charakteristiky islámského politického myšlení, budou následovat čtyři kapitoly, v nichž se budu nejprve věnovat politické filosofii Ibn Bádždži, následně ve třetí kapitole politické filosofii Ibn Rušda, ve kapitole čtvrté budu komparovat teze těchto autorů. Poslední, pátá kapitola se bude věnovat

politickému myšlení, které navazovalo na dříve rozebírané autory, kapitola bude pojednávat především o díle *Živý, syn Bdícího* filosofa a mystika Ibn Tufajla, který navazuje na *Režim osamělého* Ibn Bádždži.

Poslední poznámka se vztahuje ke shodě práce s projektem. V projektu je uvedeno, že se komparativní část práce bude věnovat postupně třem filosofům, Ibn Bádždžovi, Ibn Tufajlovi a Ibn Rušdovi. V průběhu studia materiálů jsem však zjistila, že dílo Ibn Tufajla pojednává především o mystickém spojení filosofa s Bohem. Politické myšlení Ibn Tufajla se v díle *Živý, syn Bdícího* projevuje pouze v krátké pasáži, proto jsem se rozhodla tohoto filosofa zařadit do poslední kapitoly coby autora, který je *Režimem osamělého* inspirován. Komparativní část práce se pak rovněž bude týkat pouze srovnání tezí Ibn Bádždži a Ibn Rušda, kteří se v mnoha ohledech diametrálně odlišují, jejich komparaci jsem však shledala pro práci přínosnější.

1. Myšlenkové zdroje zkoumaných filosofů

V politické filosofii almorávidského a almohadského období na území al – Andalus se můžeme setkat s řadou vlivů, které v sobě tato pozoruhodná oblast politického myšlení kombinuje. Jedná se především o vliv klasické řecké filosofie, zejména pak Aristotela a Platóna, která se skrze arabskou¹ filosofii raného středověku v Bagdádu a překlady z té doby dostala na Iberský poloostrov. I samotná tvorba bagdádských filosofů, zejména pak Ibn Síny a al – Farábího, měla značný vliv na tvorbu andaluských filosofů. Islámská politická filosofie jak bagdádského, tak andaluského období se vyznačuje především kombinací klasické řecké filosofie a islámské teologie. (Hérmendez 1987: 37)

V této kapitole nejprve krátce nastíním, v jakém společenském prostředí filosofové v této práci zkoumaní tvořili, poté se budu věnovat politickému myšlení islámu samotného a následně pak sporu o vztah filosofie a teologie, jenž byl stěžejní otázkou první falsafy, na niž zkoumaní autoři názorově navazovali.

1.1. *Historický kontext tvorby zkoumaných autorů a vlivy staršího politického myšlení*

V této práci, jak už bylo uvedeno v úvodu, bude zkoumáno politické myšlení dvou filosofů, Ibn Bádždži a Ibn Rušda. Tito autoři tvořili v období jedenáctého a dvanáctého století v průběhu vlády dvou významných dynastií – Almorávidské (Ibn Bádždža) a Almohadské (Ibn Tufaj, Ibn Rušd). Obě tyto dynastie do oblasti dnešního Španělska přišly ze Severní Afriky a centrem obou říší byla Marrakéš na území dnešního Maroka. Není smyslem této práce zabývat se dějinami těchto dvou říší. Podstatné pro tvorbu zde zkoumaných myslitelů je jejich působení na dvorech těchto dynastií a jejich sepetí s nimi. Největší štěstí v tomto ohledu měl jednoznačně Ibn Tufajl, který tvořil při dvoře Abú Jakuba Júsufa z dynastie Almohadů, jenž byl velmi pozitivně nakloněn svobodné filosofické tvorbě. Od jeho syna, Abú Júsufa Jakuba pak vzešel požadavek k okomentování díla Aristotela, jímž byl pověřen Ibn Rušd. (Lerner, Mahdi 1972 : 134) Ibn Bádždža je pak

¹ Označení arabská filosofie není vyjádřením národnosti jednotlivých filosofů, neboť někteří významní myslitelé nebyli etničtí Arabové (Ibn Sína, Al – Fárábí). Toto označení se váže k arabskému jazyku, v němž díla vznikala.

spjat s dynastií Almorávidů, na jejich dvoře sice působil jen krátce za vlády Ali Ibn Jusúfa, ovšem přímo spolupracoval se zaragozským místokrálem Ibn Tifilwitem.

1.2. *Filosofie al – Andalus v kontextu islámského politického myšlení*

Politické myšlení středověkého islámu striktně vycházelo z pravidel daných v Koránu. Politickým ideálem islámu je umma, celosvětový společenský systém, v němž naprosto splývá náboženství s politikou, filosofií a právem. Mluvíme – li tedy o teologii, jsou tím myšleny zejména právnícké školy, z nichž nejvlivnější a zároveň nejprísnejší v době al – Andalus byla škola *maliki*, k níž se v průběhu práce vrátím. (Ozcoidi 1993 : 224). Korán udává jasná pravidla fungování společnosti, která není dokonalá, a je úkolem právě právníckých škol, aby dohlížely na striktní dodržování pravidel v něm obsažených. I pro islámskou filosofii však představa ideálního státu stojí na náboženském přesvědčení, že dokonalý vládce vládne v souladu s Koránem a že státní instituce jsou určeny k tomu, aby dohlížely na dodržování právních zásad podle šaríy. (Fraenkel 2010: 345)

Politické myšlení sunnitského islámu, který byl v al – Andalus dominantní, se dále vyznačuje zejména tím, jak řeší problém legitimacy vládce. Princip rodového nástupnictví v této teorii nehraje roli, i když není vyloučeno, aby se novým vládcem stal potomek předchozího. Nebývalo zvykem ani to, aby vládce před svou smrtí určil nástupce, což rovněž vychází z učení Koránu, podle něhož totiž ani Prorok neurčil, kdo má vládnout muslimům po jeho smrti, neboť *to přísluší rozhodnout těm, kdo přijdou po něm.* (Iqbal 1952:249) Podle politické teorie sunnitského islámu by měl vládce odvozovat svou legitimitu od vůle lidu, neboť ta je odrazem vůle Boží, v tradičním sunnitském islámském politickém myšlení se proto legitimita vládce odvozuje od pověření k vládnutí radou starších. Volba panovníka – chalífy radou starších je jedním z prvků, jimiž se sunnitský islám v době svého vzniku vymezil vůči ostatním dobovým státním zřízením. Chalífát² byl

² Právě otázka nástupnictví po smrti Proroka, tedy spor o to, zdali jeho nástupcem má být příslušník jeho rodu či člověk zvolený radou starší bez ohledu na to, zda do Mohamedova rodu patří či ne, se stala důvodem pro rozkol uvnitř nově vzniklé muslimské komunity, která se tak rozdělila na šíitskou a sunnitskou větev. Šíitská větev islámu odmítala volený chalífát a prosazovala, aby se vládcem stal Ali, bratranec Proroka. Vládce v šíitském islámu se nazývá imám, je zároveň prostředníkem mezi Bohem a lidem, sunnitský islám si ponechává ideu vlády chalífy, který však nemá náboženskou funkci, neboť podle sunnitského islámu mají všichni lidé před Bohem stejné postavení.

ustaven coby zcela nová koncepce fungování státu. Období voleného chalífátu mezi lety 632 – 661 je dodnes v sunnitském prostředí považováno za ideální státní zřízení, ačkoliv princip volby chalífy se později již neuplatňoval. Rovněž Almorávidé a Almohadé vládli na dynastickém principu.

1.3. Spor mezi filosofií a teologií

Základním problémem, který středověcí arabští filosofové řeší, je vztah mezi filosofií a islámskou teologií. Islámská filosofie, takzvaná *falsafa*, pochází z bagdádského období a dnes je známá pod označením *první falsafa*; období al – Andalus na první falsafu navazuje a jeho prvním představitelem, který se ve své filosofii zabýval rovněž filosofií politickou, je Ibn Bádždža. Jednou ze základních charakteristik falsafy je snaha o nábožensko – filosofické vyrovnání, jinými slovy snaha uvést víru do filosofických kategorií. První falsafa vychází z předpokladu, že existuje jen jedna pravda, jeden Bůh, filosofie a náboženství se tedy shodují, jelikož obě hledají nejvyšší pravdu. Falsafa se rovněž vyznačuje ustavením ideálu moudrého a vzdělaného filosofa, který není v hledání nejvyšší pravdy omezován. Nekončí však ideálem řeckého mudrce, tedy filosofa pouze teoretického, ale hledá praktické uplatnění filosofie, odtud pochází úzké propojení filosofie s morálkou a politikou. (Ozcoidi 1993:223 – 224) Falsafa v oblasti al – Andalus pak tyto charakteristiky bagdádské falsafy přebírá. Je však nutno podotknout, že falsafa není jednotná, neboť právě spor mezi teologií a filosofií islámské filosofy rozděluje. Se snahou o vysvětlení vztahu těchto dvou disciplín se můžeme setkat u Al – Farábího, Al – Ghazzálího či Ibn Rušda.

Snaha o vyřešení této otázky je potvrzením jedné z charakteristik falsafy, a to jejího důrazu na praktickou stránku filosofie. Islámská teologie není teologií, jakou známe z křesťanského světa, neboť v islámu nenalezneme dichotomii mezi státem a církví. Islámskou teologií se tedy v rámci tohoto sporu rozumí především vykonavatelé islámského práva a vlivné právnické školy, jež byly s filosofy v neustálém sporu zejména kvůli výkladu Koránu, který si uzurpovala každá ze skupin jako výhradně svůj úkol. Názory filosofů na řešení tohoto sporu se velice různí. Al – Fárábí je zastáncem převahy filosofie nad teologií. Náboženství označuje za pouhou imitaci filosofie. Náboženství podle něj nemá kapacitu pro správný výklad Koránu, jelikož na rozdíl od filosofie, která vychází z podstaty, náboženství vychází z obrazů, výjevů částí podstaty, které mohou být různé;

mimo jiné tak vysvětluje, proč existuje pouze jedna filosofie, ale mnoho náboženství.(Butterworth 2007: 9) Oponentem k této tezi je Al – Ghazzálí, který naopak dochází k závěru, že filosofie by se měla zcela podřídít náboženské mystice, jelikož náboženství ve své pravé podobě je nadrozumové, dochází tedy vyššího poznání než pouhá rozumová filosofie.(Sweeny 2011: 61) V této práci se budu věnovat Ibn Rušdovu příspěvku do této diskuse, jímž se tento filosof snaží debatu uzavřít. Činí tak ve spise *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*, v němž staví filosofii na roveň náboženství, jelikož obě disciplíny jsou jen různými cestami k dosažení téže pravdy.(Ozcoidi 1993:229)

Stěžejním obdobím, z něhož autoři zkoumaní v této práci vycházejí, je tedy období první falsafy. V tomto období byly pořízeny překlady děl Aristotela a Platóna, bohužel pro oblast politické filosofie však i za života Ibn Bádždži a Ibn Rušda stále ještě chyběl překlad Aristotelovy *Politiky*, proto se v dílech Ibn Bádždži a Ibn Rušda objevují časté odkazy k *Etice Níkomachově*.(Hérmendez 1987: 11) Jak Ibn Bádždža, tak Ibn Rušd dále vycházeli ve svých konstrukcích ideální společnosti a klasifikaci politických systémů z Platónovy *Ústavy*, respektive z Al – Fárábího politicko – filosofického díla *O vzorné obci*, kde tento autor Platónovo dělení ústav převzal. V práci Ibn Rušda je vliv *Ústavy* nejrozšířenější, ostatně jedno ze zde zkoumaných Ibn Rušdových děl nese název *Výklad Platónovy Ústavy*. Ibn Rušd také od Platóna přejímá postavu vládce – filosofa v ideální společnosti, již před ním přejal rovněž Al – Fárábí. Právě na Al – Fárábího filosofové období al – Andalus nejčastěji odkazují, jeho dílo zejména v oblasti politické filosofie je tím nejrozsáhlejším a nejvlivnějším ve východní filosofii.

2. Ibn Bádždža - Avempace

2.1. Život a dílo

Prvním ze zkoumaných filosofů v této bakalářské práci je Abû Bakr Muhámmad ibn Yahyà al-Sâ'ig ibn Bádždža, v latinském prostředí známý pod jménem Avempace.³ Tento učenec a filosof se narodil v roce 1085 nebo 1090 do rodiny šperkařů v Zaragoze. Zaragoza v té době patřila mezi několik málo samostatných území zvaných *Taifas* a nepodléhala tak přímé nadvládě křesťanů ani Almorávidů, kteří postupně sjednocovali jednotlivé Taifas pod svou vládou. Součástí almorávidské říše se stala v roce 1110, Ibn Bádždža tedy svůj život prožil převážně pod vládou Almorávidů, na jejichž dvoře působil. Samotná atmosféra politické nestability na Iberském poloostrově pak zásadně ovlivnila jeho politickou filosofii.

Svým vzděláním a profesním záběrem je Ibn Bádždža typickým představitelem středověké muslimské filosofie. Své vzdělání započal studiem hudby a poezie, pokračoval studiem astronomie, matematiky, botaniky a medicíny. Do každého jmenovaného oboru přispěl vlastními spisy, z nichž některé byly pro daný obor považovány za významné.⁴

Společným znakem pro *falásifa*, islámské filosofy, je jejich spolupráce s vládnoucí dynastií. V případě Ibn Bádždži se jedná o dynastii Almorávidů, pro niž v letech 1110 až 1113 pracoval zřejmě coby podřízený vezíra Ibn Tifilwita a podnikal diplomatické cesty do okolí Zaragozy, o jejichž obsahu však nejsou dochovány záznamy. Na almorávidském dvoře zřejmě působil do roku 1118, kdy emigroval do Játivy, jelikož Zaragozu začali okupovat křesťané v rámci rekonkvisty. Během svého života pobýval Ibn Bádždža později ještě v Almerii a Granadě, odkud následně putoval do Fezu a zde byl v roce 1139 zavražděn. Není známo, že by Ibn Bádždža po odchodu ze Zaragozy zastával další politické funkce, ani se to nepředpokládá, neboť jeho předchozí politická kariéra byla úzce spjata s Ibn Tifilwitem, který zemřel těsně před Ibn Bádždžovým odchodem ze Zaragozy.

³ Data o životě a díle Ibn Bádždži čerpána z: Lomba, Joaquín: *Avempace* (h. 1070 – 1139). Madrid 1995: Ediciones del Orto a Libera, Alain de: *Středověká filosofie: byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, edice Dějiny filosofie, sv. 5, Praha: OIKOYMENH, 2001.

⁴ Např. nedochovaný spis o propojení křesťanské a muslimské hudební teorie *O melodiích hudby*, astronomický spis *Jednoduché fragmenty o geometrii a astronomii*

Emigrace a následné časté přesuny měly zřejmě vliv na Ibn Bádždžův styl psaní, který je velmi strohý a mnohá díla zůstala nedokončena. Kniha *Režim osamělého*, stěžejní dílo Ibn Bádždžovy politické filosofie, byla napsána až po jeho odchodu ze Zaragozy, kterou musel opustit kvůli politické nestabilitě, třebaže se město nacházelo v období rozkvětu vzdělanosti. Značně pesimistická vize společnosti, kterou představuje v této knize, tak do jisté míry pramení z osobní zkušenosti. Samotný spis *Režim osamělého* byl objeven až v devatenáctém století, třebaže Ibn Bádždžovy myšlenky v oblasti politické filosofie byly v muslimských zemích známy již před tím, jelikož z nich čerpala řada pozdějších filosofů. (Lomba 1997: 67)

2.2. Filosofie Ibn Bádždži

Samotná Ibn Bádždžova politická filosofie, třebaže se opírá jak o Aristotela (jehož byl vůbec prvním komentátorem), tak o Al – Fárábího, je v mnoha ohledech velmi originální. Tato originalita spočívá zejména v tom, že se jedná o filosofii individualistickou a nabádající k rezignaci na veřejný život. Právě individualismus je stěžejním tématem, jímž se Ibn Bádždža odlišuje jak od platonismu a novoplatonismu, tak od arabské filosofie bagdáského období. Je nutno zde připomenout, že Al – Fárábí vycházel ve své politické filosofii z Platónovy *Ústavy*, z níž přejal zejména postavu vládce – filosofa, který je však v jeho podání navíc osamělý,⁵ nicméně stále neopouští tezi, že je to právě vládce – filosof, který určuje veškeré fungování společnosti. (Butterworth 2007: 6) Byť Ibn Bádždža myšlenku osamělosti filosofa od Al – Fárábího převzal, na rozdíl od něj se striktně bránil tomu, aby filosofa postavil do pozice vládce či učitele, který se svou moudrost snaží šířit mezi masy. Postava osamělého v Ibn Bádždžově pojetí je osamělý filosof stáhnutý do ústraní, nepodrobující se zákonům společnosti, v níž žije, a věnující se výhradně svému vlastnímu postupu v žebříčku forem až k nalezení konečného smyslu života, dokonalosti a štěstí. Pro vyjádření pozice osamělého filosofa ve společnosti Ibn Bádždža přebírá od Al – Fárábího pojem „plevel“ nebo „býlí“. Moudrý člověk ve společnosti je totiž jejími ostatními členy považován za nežádoucí plevel. Toto neporozumění pak vede filosofa k tomu, aby se před společností uzavřel a stal se vnitřně osamělým. (Lomba 1983: 242)

⁵ Osamělost vládce filosofa v díle Al – Fárábího je charakteristická tím, že tento vládce nebere ohledy na hlasy ostatních nemoudrých lidí jak z jeho vlastní společnosti, tak z vnějšího světa, je osamělým ve své dokonalosti. Tento vládce, kdyby se řídil radami ostatních, už by nebyl dokonalým, proto je nutné, aby byl osamělý.

2.3. Druhy intelektu

Vycházejí z Al – Fárábího, rozlišuje Ibn Bádždža tři druhy intelektu, a to možný, získaný a činný. Tyto tři druhy intelektu pak přiřazuje k příslušným typům forem duše, jak bude uvedeno níže. Intelekt možný přísluší vnitřním smyslům, intelekt získaný přísluší formám vlastním lidskému rozumu a intelekt činný je konečným stádiem, dosažením dokonalosti, úplným oproštěním myšlenek od hmoty, jednotou myšleného a myslícího, stádiem, kdy myšlenky vycházejí opět jen z myšlenek, jsou univerzální a všem společné, není možné je abstrahovat a přiřazovat k partikulárním idejím, jako je tomu u intelektu získaného, tedy u lidského rozumu. (Lomba 1997: 53 - 54)

Činný intelekt a dokonalé ideje v něm obsažené (které propůjčuje i ostatním formám intelektu), dále i materiální (možný) intelekt a veškeré poznávací síly, to vše propojené v lidském já, duši, je motorem lidské existence. (Lomba 1997: 53 - 55) Poznání vlastní duše je prvním krokem k tomu, aby byl člověk schopen poznat ostatní věci, toto poznání sebe sama se odehrává právě výhradně v osamělosti, jelikož pro člověka oproštěného od materiálních potřeb a potřeby morálního diktátu je nedokonalá společnost, v níž žije, jen přítěží. Pouze člověk odpoutaný od společnosti může na své duševní cestě k dokonalosti dosáhnout svobody, kterou Ibn Bádždža definuje jako vůli rodící se z reflexe. (Bádždža 1997: 125)

2.4. Nauka o formách duše

Ibn Bádždža zakládá svou nauku o formách na nauce Aristotelově.⁶ K daným formám pak přiřazuje jednotlivé společenské vrstvy a úřady. Důležitost těchto forem v jeho filosofii tkví především v tom, že jako nejvyšší formu vidí univerzální činný intelekt a jako konečný cíl člověka uvádí právě spojení duše s tímto intelektem, které je ovšem možné právě a jedině tehdy, překoná – li jedinec veškeré formy nižší, a to skrze vzdělávání, reflexi a meditaci.

⁶ Aristoteles se duševním formám věnuje ve spise *O duši*. (Lomba 1997:31)

2.4.1. Formy v tělesné úrovni

Nejnižší formou duše jsou materiální formy v tělesné úrovni, které v *Režimu osamělého* Ibn Bádždža označuje jako vegetativní zvířecí. (Bádždža 1997: 112) Jsou to veškeré materiální potřeby a požitky člověka, které jsou vnímány výhradně vnějšími smysly a jsou společné všem živým organismům.

Podle Ibn Bádždži zůstává v této formě duše uvězněn každý, kdo vykonává své tělesné potřeby bez jakéhokoliv dalšího účelu a cíle a zejména bez jejich reflexe, která je v postupu k nejvyšší duševní formě stěžejní. Člověk s tělesnou formou duše je ve své podstatě nesvobodný, neboť nikdy nedokáže uspokojit své materiální potřeby a nikdy se tak nemůže stát šťastným. Skupiny zde uvězněné jsou zejména nevzdělané masy, ale částečně i ti, kteří jimi manipulují. Manipulátor a manipulovaný dle Ibn Bádždži na sobě vzájemně závisí, stejně jako závisí soudce na zločinci, jelikož bez zločinu by nemohl existovat. (Bádždža 1997: 138)

2.4.2. Formy v duševní úrovni

O stupeň vyšší formou jsou formy v duševní úrovni, mezi něž se řadí formy tvořící vnitřní smysly a formy vlastní lidskému rozumu. Formy tvořící vnitřní smysly jsou stále ještě úzce spjaty s hmotou. Vnitřními smysly se rozumí schopnost imaginace, paměť a společný smysl. Podle Ibn Bádždži se stále jedná o formy takřka opačné činnému intelektu, neboť na rozdíl od něj jsou partikulární, zatímco jeho ideálem je univerzálnost a jednota. Ve formách v duševní úrovni se projevuje schopnost imaginace, což vede člověka, který se v této formě zastaví, k tomu, aby dával na odiv své bohatství a vytvářel tak o sobě obraz moci či ušlechtilosti. Ibn Bádždža nachází zástupce této formy zejména u královských dvorů. (Bádždža 1997: 151)

V této formě se rovněž nachází všichni ti, kteří kážou morálku čistě jen z toho důvodu, aby dali ostatním najevo, že jsou morální a ušlechtilí. Otázkou morálky se Ibn Bádždža zabývá v *Režimu osamělého* poměrně podrobně. Obrací se zejména proti slepé morálce, kterou kážou kněží, zejména súfisté, a která je podle něj v tomto podání výdobytkem sama pro sebe a její účel je čistě utilitární, neboť slouží pouze k pohodlnému soužití. Pravá morálka však není morálkou vnější a užitečnou ke společenskému soužití, není hodnotou per se, nýbrž je pouze následkem procesu hledání dokonalosti. Ve chvíli, kdy se člověk uzavře sám do sebe a začne vnitřně zdokonalovat skrze reflexi skutků,

představ i vědomostí, automaticky se stává morálním, a tudíž již nepotřebuje, aby mu jeho vnější morálku kdokoliv diktoval. V této fázi je především důležitá schopnost reflexe, týká se například i paměti, která je rovněž jedním z vnitřních smyslů. (Lomba 1997: 49 – 50)

Stejně jako morálka, i paměť má podle Ibn Bádždži své správné a chybné využití. Pokud se ve společné paměti přenáší výhradně skutky, které mají glorifikovat konkrétní jednotlivce či společenské skupiny, slouží pak k chybnému účelu podnícení imaginace v zájmu proklamace slávy určitých lidí. Správným využitím paměti je pak reflexe chyb z minulosti a poučení se z nich, případně přenášení slavných událostí, ovšem za předpokladu, že nebudou sloužit k pouhé vnější glorifikaci, nýbrž budou živnou půdou pro třibení charakteru člověka, který je reflektuje. (Bádždža 1997: 135 - 137)

Z výše uvedeného není složité rozpoznat, kam Ibn Bádždža svou kritikou míří. Prostředky forem v duševní úrovni jsou ideálním prostorem pro vytváření manipulace s masami. Z textu vyplývá, že tyto formy mají obvykle dvě podoby: První z nich se blíží spíše zpracovávání podnětů z tělesné úrovně forem, zahrnuje tedy představy, které plynou ze slyšeného či viděného bez jakékoliv další reflexe a zpracování. Tyto formy samy o sobě mohou vést, stejně jako formy materiální, ke zdokonalování člověka, ovšem pouze v případě, že působí uvnitř duše člověka a jejich vnější projev je až následkem jejich vnitřního působení; jejich účelem je pak výhradně postup na cestě k dosažení dokonalosti, tedy spojení s činným intelektem. Tyto formy v duševní úrovni jsou vlastní masám, masy tedy nejsou většinou vězněny ve formách tělesných, ale právě v těchto špatně zpracovaných formách duševních. Společným znakem těchto falešných duševních forem je to, že jsou partikulární, časoprostorové a zejména omylné.⁷ Krom politiků, aristokratů a kněží přísluší tyto formy navíc ještě všem řemeslníkům, jimž dávají přesné návody, jak co správně dělat, ovšem opět jen na partikulární úrovni, bez univerzálního návodu. (Lomba 1997: 50)

Druhou podobou forem v duševní úrovni jsou formy vlastní lidskému rozumu, které stojí nad vnitřními smysly a vyznačují se odstupem od hmotného světa, nicméně z něj stále vycházejí a dále se k němu obracejí. (Bádždža 1997: 164) Formy vlastní lidskému rozumu jsou nejvyšší formou duše, jaké může člověk dosáhnout svým vlastním úsilím, pouze skrze

⁷ Tyto formy jsou tedy v přímém protikladu s činným intelektem, který není uvězněn v prostoru a čase, je univerzální a neomylný.

vstřebávání faktů, reflexi a imaginaci. Tato forma duše bývá vlastní vědcům, kteří ze studovaných partikulárních faktů sice vytvářejí univerzální koncept, ale ten dále aplikují opět na partikulární objekty, tudíž se stále nejedná o dokonalou formu duše. Toto poznání je označováno jako intelekt možný, jež je nižší než činný intelekt, kterého je člověk schopen dosáhnout, odpoutá – li se od pouhého rozumového poznání. Rozum operuje skrze čas s diskursem, komparací, dedukcí, indukcí a abstrakcí poznatků z individuí hmotných a jednotlivých, zatímco intelekt zahrnuje pouze to čistě duchovní, nečasové a nemateriální. (Lomba 1997: 51) Člověk na této duševní úrovni je již schopen mluvit rozumně, tedy říkat slova, která mají smysl (u nižších forem duše slova skutečný smysl mít nemusí, například kázání vnější morálky má pouze smysl utilitární, který není skutečným smyslem). V této duševní úrovni se člověk setkává s tzv. možným intelektem, přičemž zároveň zná intelekt činný, ale není schopen se s ním ztotožnit.⁸ (Bádždža 1997: 167)

2.4.3. Formy druhé duševní úrovně

Nejvyšší dokonalostí člověka jsou formy druhé duševní úrovně, v níž dojde ke spojení duše člověka s činným intelektem. Činný intelekt je podle Ibn Bádždži vnější a univerzální. Zda-li jej identifikuje s Bohem, není z *Režimu osamělého* zřejmé, nicméně dle překladatele a významného znalce jeho filosofie Joaquína Lomby je možné, že Ibn Bádždža skutečně spojoval činný intelekt s Bohem. Tuto teorii potvrzuje to, že je činný intelekt v podstatě replikou Aristotelova nehybného hybatele: „*Činný intelekt je jediný, věčný a absolutně oddělený od všech lidí, od všeho hmotného, obsahuje univerzální esence všech věcí, předchází vesmíru a prostoru, času a všemu hmotnému.*“ (Lomba 1997: 53)

Tato konečná fáze, dosažení cíle a dokonalosti člověka je z hlediska pozdější interpretace textu problematická. Ibn Tufajl, filosof vycházející z Ibn Bádždžovy filosofie osamělého, ji interpretuje opět jako čistě světskou a na jakékoliv vyšší moci nezávislou. Tvrdí, že Ibn Bádždža sice dokázal dát návod, jak přijít k nejvyššímu stupni rozumu, ne však jak jej překročit, zůstal podle něj stát těsně pod vrcholem skutečného poznání. (Tufajl 2011: 34) Dle mého názoru však Ibn Tufajl neinterpretoval Ibn Bádždžův režim osamělého správně. Právě činný intelekt je oním nadrozumovým stádiem, které Ibn Bádždža velmi obsáhle popisuje, a právě ono je skutečným cílem.

⁸ Ibn Bádždža toto vysvětluje na příkladu Platónovy jeskyně, z níž člověk v této duševní formě je schopen opustit jeskyni a vidět barvy a tvary, ale není schopen je identifikovat se svými vnitřními barvami a tvary (Bádždža 1997: 145)

Podle Joaquína Lomby navíc Ibn Bádždža tvrdí, že je otázkou čistě jen Boží vůle, komu umožní spojit se s činným intelektem, avšak v zápětí dodává, že Ibn Bádždža ve svém textu nepřipouští, že by Bůh mohl ke spojení s činným intelektem vyvolit někoho, kdo až k vrcholu v žebříčku forem nepostoupil. Spojení s činným intelektem tedy není jen Božím rozhodnutím, jelikož bez předchozí vlastní snahy člověka by nebylo možné se s činným intelektem spojit. (Lomba 1997: 56) Pokud by spojení s činným intelektem nebylo závislé na lidské snaze, celý koncept filosofie osamělého by byl zbytečný, neboť člověk by došel osvícení za jakýchkoliv podmínek. Závisí tedy na Boží vůli, kdo dojde ke spojení s činným intelektem, nicméně člověk se této možnosti musí sám přiblížit.

2.5. Svoboda v osamělosti

Svoboda jednotlivce je ve filosofii Ibn Bádždži chápána jako vnitřní svoboda osamělého člověka. Svou definici svobody, coby vůle rodící se z reflexe, sice více nerozvádí, nicméně dle mého názoru se jedná o vůli ke stoupaní v žebříčku forem výše, která vzniká právě ve chvíli, kdy se díky reflexi jedinci vyjeví dokonalá idea propůjčená činným intelektem. Brzdou v tomto postupu je pro člověka právě společnost, lépe řečeno společnost nedokonalá. Ibn Bádždža totiž nepřipouští, že by dokonalá společnost v jeho době kdekoliv na Zemi existovala, filosofii osamělého tudíž vidí jako jediné možné řešení. Pouze v osamění může být člověk toužící po dokonalosti skutečně svobodným, neboť společnost, jež je jak svými členy, tak zákony v zajetí prvních dvou forem, osamělého pouze svazuje příkazy a zákazy, které on již nepotřebuje.

Tento postoj je možné začlenit do obecné islámské politické teorie, jak ji popisuje Fraenkel (2010). Fraenkel tvrdí, že ideálem islámské filosofie je v podstatě anarchistická teokracie, v níž každý jedná přesně tak, jak mu káže jeho vlastní rozum ve své nejvyšší úrovni, jelikož člověk, který dosáhl skutečného poznání, nemůže jednat proti Božím zákonu. Ideální společnost je proto společností svobodných lidí. (Fraenkel 2010: 360)

Ibn Bádždža se však nesnaží tvrdit, že by stav osamělého byl pro lidského jedince přirozený. Vychází z toho, že člověk se přirozeně socializuje, nicméně v nedokonalé společnosti nemá filosof jinou šanci dosáhnout spojení s činným intelektem než v osamocení, které i on sám vnímá jako nepřirozené. Osamělý musí k tomuto kroku vyvinout značnou vůli, nazývá jej proto „*nešťastnou figurou, která musí potlačit své přirozené pudy a společenskou utopii, aby ochránila svou vnitřní svobodu.*“ (Bádždža:

1997: 97) V tomto útěku ze společnosti zachází Ibn Bádždža až tak daleko, že uznává, že v některých případech, pokud společnost nedovolí filosofovi osamocení a snaží se jej násilím začlenit, je pro filosofa lepším řešením sebevražda, než podřízení se. „*Svobodný člověk volí raději smrt než otroctví.*“ (Lomba 1997: 60) Nejen toto tvrzení, ale rovněž i fakt, že podle Ibn Bádždži je možné dosáhnout úplné blaženosti již za lidského života, přičemž smrt pak znamená pouze přechod k blaženosti věčné, se stal jedním z hlavních bodů pozdější kritiky jeho díla, které bylo oficiálně označeno za kacířské. (Lomba 1997: 60)

Režim osamělého je tedy návodem, jak může člověk dosáhnout dokonalosti již za svého života.

2.6. Pojem režim podle Ibn Bádždži

Samotný pojem režimu Ibn Bádždža vysvětluje v první kapitole knihy *Režim osamělého*, kde jej definuje jako uspořádání jednání s vidinou předurčeného cíle. (Bádždža 1997: 94) Takovéto jednání je vlastní jen člověku, protože zvíře není schopno takto svá jednání uspořádat a jedná tedy automaticky. Původní a dokonalý režim pochází od Boha, zatímco lidské režimy jsou pouze jeho deviacemi. Těmito deviacemi má Ibn Bádždža na mysli jak režim dokonalý, tak nedokonalý. (Bádždža 1997: 95)

Všechny lidské režimy mají společné, že jsou řízeny politikem, který určuje, co je konečným cílem, k němuž vede jednání společnosti. V režimu dokonalém je tímto cílem dobro všech, v režimech nedokonalých pak vychází z Platónova dělení společností a jejich cílů.⁹ Přestože si každý režim dává formálně za cíl všeobecné dobro, Ibn Bádždža nepřipouští, že by některá z existujících společností dobro skutečně chtěla dosáhnout, a proto je jeho režim osamělého jedinou možností, jak nesejít z cesty za dokonalostí. Osamělý sám sobě určuje správný cíl a vede své jednání tak, aby ho naplnil, nenechávaje se omezit režimem své společnosti, třebaže v ní fyzicky funguje.¹⁰ Člověk jako osamělý řídí sám sebe tak, jak by to společnost neuměla, a má, co mu společnost dát nemůže, tedy

⁹ Cíle jednotlivých režimů podle Platóna: čest (timokracie), bohatství (plutokracie), svoboda (demokracie) a chtíč (tyranie).

¹⁰ Osamělý Ibn Bádždži není obdobou poutníků či mnichů žijících v ústraní, forma osamění je zde vyšší a zejména vnitřní, člověk se neizoluje fyzicky, ale pouze duševně.

moudrost, a je vládcem nejen sebe sama, ale i ostatních, protože je napodobením Boha; lidé se jím tedy nechávají inspirovat k vlastnímu režimu. Naopak politici a úředníci v existujících společnostech nejsou moudří a ctnostní, jsou vždy právě takoví, jaká je společnost, které vládnou. (Prado 2011)

Režim samotný je proto obecně jakékoliv lidské jednání za určitým cílem. Politický režim je partikulárním druhem režimu, ale je to jeho nejvyšší forma, od které se dále odvozují režimy ostatní (režim domů,¹¹ režim vedení války). (Bádždža 1997: 95 - 97)

2.7. Dokonalý režim podle Ibn Bádždži

Abennur Prado (2011) označuje Ibn Bádždžu za filosofa, který se nezabýval politickou utopií. V *Režimu osamělého* však Ibn Bádždža utopický dokonalý režim popisuje poměrně obsáhle. V jeho společenské utopii se dokonalé město vyznačuje především neexistencí medicíny a právní vědy, které právě proto, že v dokonalém městě neexistují, nejsou skutečnými vědami. (Bádždža 1997: 99) Existence medicíny je podmíněna tím, že člověk neví přesně, co je pro něj dobré, takže se může stát, že svému tělu ublíží; existence právní vědy je naopak znakem toho, že ve městě nejsou všichni obyvatelé plní lásky. Dokonalé město proto nepotřebuje lékaře, neboť každý jedná vždy správně a nemůže si tudíž ublížit, existuje zde jen léčba vrozených chorob. Lidé v dokonalém městě jsou rovněž naplněni láskou, takže není potřeba ochrany ze strany justice. V dokonalém městě dále neexistují spory, protože všechny názory jsou správné, ani intriky, protože veškeré jednání je přímé. Dokonalé město se nesmí ohlížet na to, co o něm míní města nedokonalá, a nikdy nemusí nic měnit ani přidávat, protože všechno už je takové, jaké má být. Není proto možné, aby se v dokonalém městě objevil inovátor. Existence inovátorů je opět znakem nedokonalosti.

Člověk, který navzdory mylnému názoru, převládajícímu jako paradigmatu, přijde na správný způsob řešení určitého problému, a toto paradigma tak změní, se podle Ibn Bádždži může objevit pouze v nedokonalé společnosti. V dokonalé společnosti není možná změna paradigmatu, proto zde tento inovátor, kterého Ibn Bádždža nazývá „pupencem“, nemůže existovat, jelikož všechny názory v dokonalé společnosti jsou stejné a správné.

¹¹ Při definici a rozboru režimu domů odkazuje Ibn Bádždža k Platónovi.

(Bádždža 1997: 98 - 103) V dokonalém režimu jsou všichni lidé šťastní, v nedokonalém režimu je možné štěstí dosáhnout pouze v osamění.

Ibn Bádždža tedy nerezignuje na koncepci ideální společnosti, spíše ale soustředí svou politickou filosofii na návod, jak se vypořádat s faktem, že ideální společnost neexistuje a nikdy existovat nebude. Režim osamělého je tedy do jisté míry nouzovým řešením, jak se vypořádat s reálnými nepříznivými podmínkami pro uskutečnění postupu v žebříčku forem až ke spojení s činným intelektem. To, že režim osamělého není sám o sobě stavem dokonalým, potvrzuje samotný Ibn Bádždža. Uznává, že osamělý je nešťastný člověk, který se musí odloučit od společnosti, ačkoliv jeho přirozeností je asociovat se. Režim osamělého je nepřirozený, ale protože se objevuje pouze v nemocných, tedy rovněž nepřirozených společnostech,¹² může být pro člověka dobrý. Ibn Bádždža tento stav přirovnává k lékařským praktikám: být bez nohy pro zdravého člověka není dobré, pokud má ale člověk vážný zdravotní problém, amputace pro něj může být dobrým řešením. (Bádždža 1997: 100)

Tvrzení, že osamělý člověk je nešťastný, může působit jako kontradikce, neboť výše bylo uvedeno, že člověk se odpoutává od společnosti právě proto, aby mohl být šťastný. Nešťastným dle mého názoru činí osamělého právě vědomí, že činí něco nepřirozeného, a zřejmě i fakt, že právě proto, že poznal, že společnost je nedokonalá a brání mu v moudrosti a zdokonalování se, se rozhodl pro osamocení. Uvědomění si marnosti společného soužití a v podstatě nedobrovolné osamostatnění dělá dle mého názoru osamělého nešťastným; na druhou stranu poté, co se v osamění díky meditaci a reflexi dostane blíže činnému intelektu či se s ním úplně spojí, stane se skutečně šťastným.

2.8. Shrnutí politické filosofie Ibn Bádždži

Individualismus, který Ibn Bádždža hlásá, tedy není ideálním cílem, je nouzovým řešením. Obhajobu pro tento postoj opět hledá u Aristotela a Platóna, kteří rovněž připouštěli, že pokud je společnost k moudrému člověku nepřátelská a pokud se nijak nepodílela na jeho vzdělání, má moudrý člověk právo z ní odejít a nemá žádnou povinnost své moudro učit, jako je tomu v ideální společnosti v Platónově *Ústavě*. (Lomba 1997: 65)

¹² Podle islámské víry nic přirozeného nemůže být špatné, jelikož by se tak negovala dokonalost a neomylnost Boha.

Filosofie osamělého Ibn Bádždži se však liší tím, že rovnou rezignuje na možnost, že by ideální společnost mohla existovat, jakákoliv snaha moudrého člověka učít společnost by tedy byla zbytečná. Podle Ibn Bádždži se proto moudrý nemá absolutně plést do veřejných záležitostí. Pro svou dokonalost by ale měl být i přesto vyhledáván a následován, aniž by se sám snažil toho docílit. Ani sdružování osamělých není pro Ibn Bádždžu tabu, moudrým dokonce ukládá povinnost se scházet se sobě rovnými, aby se mohli vzájemně obohacovat, případně se i stěhovat do míst, kde se moudrých vyskytuje větší množství. (Lomba 1997:65)

V *Režimu osamělého* však Ibn Bádždža nepíše, že by v případě, že se bude město skládat jen z moudrých, mohlo dojít k vytvoření dokonalé společnosti. Ani se nezabývá profilem ideálního osamělého, neuvádí zde, zdali by se mělo jednat o člověka mladého či staršího. V *Režimu osamělého* se však zmiňuje o tom, že by politika měla být přenechána mladým, z čehož se dá vyvozovat, že moudrý osamělý je spíše starší osobou. Ibn Bádždža rovněž neřeší otázku, zdali by se osamělými měly stávat i ženy; tuto možnost explicitně nevyklučuje, ovšem už samotný fakt, že se v knize o ženách nezmiňuje, nenapovídá tomu, že by ženu coby filosofku připouštěl. Lze tedy odvodit, že moudrým je starý muž, což nám může osvětlit, proč Ibn Bádždža nepíše, že by společnost moudrých mohla vytvořit sama o sobě ideální společnost. Osamělí tedy podle něj ideální společnost nezakládají, ale měli by se snažit žít pohromadě, v ideálním případě se vydat na Ostrovy blažených.¹³ (Lomba 1997: 65)

Politická filosofie Ibn Bádždži by se tak dala shrnout jako individualistická a realistická. Individualistickým prvkem jeho filosofie je odpoutání se od představy, že dokonalosti lze dosáhnout pouze v dokonalé společnosti a že společnost stojí nad individuem. Platón tvrdí, že jedinec bez společnosti nemůže dosáhnout dokonalosti, že je to právě společnost, která je jediným místem, kde se mohou sejít všechny čtyři druhy ctností. U Ibn Bádždži však člověka dělá šťastným jeho vnitřní svět, reflexe vjemů, rozumové zpracování myšlenek a meditace. Právě uzavření člověka v sobě samém a poznání vlastní duše je cestou k dokonalosti. Pokud je společnost špatná, je potřeba, aby se filosof naprosto uzavřel a pokud možno vůbec se nestýkal s jejími členy. V dokonalé společnosti člověk nemusí být takto osamocen, ovšem jeho vnitřní spiritualita a reflexe

¹³ Mýtus o Ostrovech blažených Ibn Bádždža přebírá od Platóna. (Lomba 1997: 65)

jsou stále pouze v člověku samotném. Reflexe, meditace a vnitřní svoboda zůstávají v jednotlivci. (Prado 2011) Spojení s činným intelektem je tedy snazší v dokonalé společnosti, ovšem není to samotná společnost, která zapříčiňuje toto spojení, je to jedinec sám. V podstatě by se odsud dalo vyvodit, že čím nemocnější a zkaženější společnost je, tím větší a těžší je izolace a vnitřní uzavření se osamělého. Ibn Bádždža tvrdí, že v nejkrajnějších případech může člověk volit dobrovolnou smrt. (Lomba 1997: 60) Zde tedy můžeme vysledovat dva póly – společnost tak špatnou, že v ní osamění a štěstí není možné, a společnost dokonalou, v níž není nutné se izolovat, protože nijak nezabraňuje postupování v žebříčku forem.

Realistickým prvkem Ibn Bádždžovy politické filosofie je přijetí faktu, že dokonalá společnost neexistuje. Právě z toho důvodu Ibn Bádždža koncipuje filosofii osamělého coby řešení situace, kdy společnost jedinci nedovoluje být šťastný. Bohužel ovšem zcela rezignuje na možnost nápravy společnosti, jeho filosofie tedy nepřináší koncepční řešení, které by mohlo uspokojit co nejvíce lidí. Režim osamělého je silně elitářský způsob života, který povyšuje osobní blaho nad blaho společenské.

3. Ibn Rušd - Averroes

3.1. Život a dílo

Abú al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rušd, narozený v roce 1126 v Córdobě, je bezpochyby největší filosofickou osobností středověké islámské společnosti.¹⁴ Proslavil se především jako komentátor Aristotela, dokonce si takto vysloužil přezdívku Commentator, což s sebou ovšem nese i nevýhodu, že jeho vlastní tvorba pro západní filosofii stojí ve stínu jeho komentátorské činnosti. Komentování Aristotelových děl mu údajně bylo zadáno córdobským panovníkem Abú Jakubem Júsufem z dynastie Almohadů, pro jejichž dvůr pracoval, respektive mu bylo přenecháno Ibn Tufajlem, který se pro tento úkol cítil příliš zaneprázdňen a stár. Od roku 1169, kdy se stal soudcem v Seville, začal pracovat na komentářích Aristotela, jehož dílo okomentoval celé vyjma *Politiky*, která v tom čase ještě nebyla přeložena do arabštiny. Komentáře Aristotelových děl shromáždil do tří svazků známých jako *Velké komentáře*, *Střední komentáře* a *Synopse*. Zejména *Velké komentáře* se staly stylem komentování vzorem pro veškerou pozdější latinskou komentátorskou praxi.

O Ibn Rušdově činnosti před odchodem do Sevilly se nedochovalo mnoho informací. Je známo, že studoval islámské právo a dialektickou teologii a po ukončení studií několikrát navštívil sídelní město Almohadské dynastie Marrakéš, kde byl tehdejšímu vládci Abú Jakubovi představen vezírem Ibn Tufajlem a byl mu svěřen úřad soudce v Seville. V roce 1171 se vrátil zpět do Córdoby, kde zřejmě opět vykonával úřad soudce a krátce na to se stal hlavním soudcem. V roce 1182 Ibn Tufajl svůj úřad opustil a Ibn Rušd jej v něm nahradil. Od roku 1184 do roku 1195 se těšil přízni vládce, ovšem poté upadl v nemilost a jeho díla, která se netýkají praktické vědy, byla spálena. Ibn Rušd pak byl nucen odejít do Luceny, malého města v Andalusii, kde setrval až do doby, kdy Abú Jakub odvolal své rozhodnutí a on mohl odejít do Marrakéše, kde žil až do své smrti v roce 1198.

¹⁴ Údaje o životě a díle Ibn Rušda jsou čerpány z Lerner, Ralph; Mahdí, Mushin: *Medieval Political Philosophy: a sourcebook*, New York: Cornell University Press, 1972. a Averroes: *Exposición de la "República" de Platón, Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández*, Madrid: Tecnos, 1986

Z rozsáhlého díla Ibn Rušda se do oblasti politické filosofie dají zařadit především spisy *Výklad Platónovy Ústavy* a *Rozhodné pojednání o vztahu mezi náboženství a filosofie*.¹⁵ Třebaže *Výklad Platónovy Ústavy* je částečně komentářem Platónova díla, staví na něm Ibn Rušd svou vlastní politickou filosofii v teoretické rovině. *Rozhodné pojednání* je knihou více praktickou, která bilancuje význam jednotlivých společenských vrstev a zkoumá především roli, postavení a úkol filosofa v islámské středověké společnosti.

3.2. Filosofie Ibn Rušda

Základem Ibn Rušdovy politické filosofie je hledání cesty k dosažení nutného řádu. Tento nutný řád je jediný správný a absolutně spravedlivý, jelikož se jedná o jediný přirozený řád vytvořený Bohem. Ibn Rušd vychází z předpokladu, že Bůh nedělá nic zbytečně a špatně, a proto vše, co je přirozené, má svůj význam. Toto pravidlo platí i pro společnost, v níž každý člen má svou přesně vymezenou funkci, kterou musí výhradně vykonávat, protože jedině tak může dojít k naplnění nutného řádu. Tuto tezi přejímá Ibn Rušd od Platóna a představuje ji právě ve *Výkladu Platónovy Ústavy*. Platónův obecně známý ideál však Ibn Rušd formuluje v rámci islámské víry. Nutným řádem tedy poukazuje na ummu, islámskou ideální společnost, kde dochází k absolutní jednotě mezi politikou, právem a náboženstvím a jedná se o věčný Boží řád. (Hernandez 1987: 59) Ibn Rušd proto velmi často zdůrazňuje neomylnost stvořitele v tom smyslu, že všechny věci ze své podstaty inklinují k dobru, jeho politická filosofie je od teologie nicméně oproštěna, neboť klade velký důraz na oddělení těchto dvou disciplín, o čemž bude podrobněji řeč později.

Na druhou stranu se Ibn Rušd ve *Výkladu Platónovy Ústavy* přiklání k Platónově vizi ideálního státu, který ovšem počítá s omezeným počtem obyvatel a značně diferencovanou strukturou společnosti, jež pro každého jednotlivce předpokládá předem určenou funkci podle toho, do jaké třídy se řadí (po Platónově vzoru je pojmenovává podle

¹⁵ Kitáb fasl al – maqál – v překladu George F. Houraniho uváděno pod titulem *The decisive treatise, determining what the connection is between religion and philosophy* (Rozhodné pojednání určující, jaký je vztah mezi náboženstvím a filosofii), v překladu Charlese E. Butterwortha uváděno jako *The Book of the Decisive Treatise, Determining the Connection between Law and Wisdom* (Kniha rozhodného pojednání určující vztah mezi právem a moudrostí). Tato nesrovnalost v překladech je však pouze zdánlivá, neboť právo je v islámském světě té doby striktně spojeno s náboženstvím a bylo vymáháno právě teologií, moudrost a filosofie jsou pak brány jako synonyma.

kovů, od nedrahocennějšího, jenž přísluší třídě strážců, až po obyčejné, příslušné řemeslníkům atd.). (Rušd 1987: 36)

Naproti tomu islámské učení o ummě je od ideálu Platónova značně odlišné. Umma je společnost celosvětová a extrémně rovnostářská, je v podstatě pravým opakem Platónovy modelové společnosti; jejich společným znakem je pouze fakt, že jsou obě společnosti jediným správným a nutným řádem. Na rozdíl od Platónovy ideální ústavy dále umma není spravována vládcem – filosofem, nýbrž samotným Alláhem. Dle mého názoru tato nesrovnalost může být pouze zdánlivá, vezmeme – li v úvahu téma Ibn Rušdovy knihy *Rozhodné pojednání* a závěry, k nimž v ní dochází a které obhajuje. Ty by se daly shrnout jako striktní oddělení filosofie a náboženství, které staví na stejnou úroveň a označuje je jako dvě rozdílné cesty vedoucí k jedné pravdě, neboť z důvodu Boží neomylnosti dvojí pravda existovat nemůže. (Rušd, 2001 str. 9)

Z tohoto spisu, který bude v této práci rozebírán níže, by bylo možno vyvodit, že oddělení filosofie a náboženství je vysvětlením nesrovnalosti mezi ummou a Platónovou ideální ústavou. Zatímco umma patří do sféry náboženské, modelová společnost převzatá od Platóna naopak patří do oblasti filosofie. Tyto dvě sféry však vedou ke stejnému cíli – tedy nutnému řádu, dokonalé společnosti, a liší se pouze ve způsobu, jak k danému řádu dochází, a v jeho partikulárním výkladu. Přesně takto Ibn Rušd popisuje dvojí cestu filosofie a náboženství v *Rozhodném pojednání*, kde mimo jiné uvádí, že se obě cesty neliší v tom, co hlásají nebo jaké cíle si kladou, ale pouze v argumentaci, kterou používají. (Ozcoidi 1993: 228) Tato teze by dle mého názoru mohla osvětlit důvod, proč Ibn Rušd rozdíl mezi ummou a ideální společností podle Platóna neřeší.

3.3. Uspořádání společnosti v závislosti na vztahu teologie a filosofie

V *Rozhodném pojednání* Ibn Rušd řeší, jak už bylo výše uvedeno, vztah filosofie a náboženství v rámci společnosti. Třebaže toto téma na první pohled nespadá do oblasti politické filosofie, v Ibn Rušdově podání politický význam dostává. Svou teorii vztahu mezi náboženstvím a filosofií staví na tvrzení, že existuje pouze jedna pravda, k ní však vedou dvě rozdílné cesty, dva úhly pohledu. (Ozcoidi 1993: 228)

Předmětem knihy *Rozhodné pojednání* je dokázat, že filosofické a teologické poznání si navzájem neprotiřečí, naopak se vzájemně doplňují a potvrzují. Motivace Ibn Rušda pro napsání tohoto pojednání byla pravděpodobně dvojitá. Prvním cílem *Rozhodného pojednání* je obhajoba svobodné filosofie, obhajoba nutnosti filosofického poznání a nezbytnost filosofů pro společnost. Ibn Rušd se zde pokouší zejména vyvrátit tezi Al – Ghazzáliho, který ve své knize *Destrukce filosofie* zavrhl filosofii ve prospěch teologie. (Ozcoidi 1993: 226) Druhý cíl knihy je politický, Ibn Rušd se s požehnáním panovníka Abú Jakuba Júsufo obrací proti vlivu právnícké (teologické) školy maliki¹⁶ a hnutí mutakallimun. V knize tedy rozvíjí dvě spolu související témata, a to rovnováhu mezi teologickým a filosofickým poznáním a úlohu filosofie a islámské teologie ve společnosti své doby.

3.3.1. Úloha filosofie a teologie ve společnosti

Ibn Rušd je přesvědčen, že se filosofie shoduje s islámskou teologií a šariou. Filosofie je rovněž cestou, jak poznat pravdu a dojít dokonalosti, nicméně uznává, že tato cesta není vhodná pro všechny. Filosofického poznání je schopná jen určitá malá skupina lidí, v tomto ohledu je myšlení Ibn Rušda značně aristokratické. Naopak náboženství a poznání pravdy skrze něj je pro všechny, včetně filosofů. Ibn Rušd nepřipouští, že by filosofové náboženství vůbec nepotřebovali, víra a dodržování náboženských standardů je nutnost i pro filosofa, ovšem zatímco pro něj je zde souběžně s náboženstvím otevřena cesta filosofie, příslušníkům mas a teologům je tato cesta uzavřena. (Ozcoidi 1993: 226)

Společnost se tedy dělí na tři skupiny z hlediska toho, jakého jsou schopny poznání, těmito skupiny jsou masy, teologové a filosofové. Pro masy je vhodné poznání skrze rétoriku a poezii, spokojí se s doslovným výkladem písma a dokonce nesmějí poznat jeho symbolický a skrytý význam, jelikož nejsou schopny jej pochopit, a tudíž by toto poznání vedlo k jejich zmatení. (Rušd 2001: 16)

Užší skupinou jsou teologové, kteří jsou schopni poznání dialektického, jimiž má Ibn Rušd na mysli zejména malikijské právníky a hnutí mutakallimun. Zejména kvůli negativnímu vnímání těchto dvou skupin přisuzuje teologii nejužší pole působnosti. Význam teologů je střežit náboženská dogmata, vyžadovat dodržování pravidel

¹⁶ Maliki – nejvlivnější ze čtyř právníckých škol sunnitského islámu, v islámských zemích uplatňovala svůj vliv od roku 729 až do modernity. (Ozcoidi 1993: 224)

obsažených v Koránu a zabraňovat vzniku inovativních či heretických hnutí. Teologové by však v žádném případě neměli zasahovat do filosofie, již Ibn Rušd obhajuje jako autonomní a zcela svobodnou cestu poznání. Teologům je rovněž zapovězeno interpretovat symbolický význam písma a předávat jej dále masám, neboť tím působí jejich zmatení, které může vést v konečném důsledku až k náboženským válkám. Ibn Rušd vychází z islámského učení, které tvrdí, že Alláh zjevil Korán v takové podobě, aby mu každý porozuměl podle svých schopností a nikdo nebyl ochuzen o blaho, které přináší. Nesnaží se tak stavět filosofii nad náboženství, podle tohoto tvrzení by mělo být štěstí, jehož dosáhne filosof, stejně jako to, k němuž dojde člen masy, který se drží příslušného znění Koránu. (Ozcoidi 1993: 229)

Podle Alana de Libery (2001) označuje Ibn Rušd teologii za zbytečný třetí člen společnosti. V textu *Rozhodného pojednání* však nelze podobné tvrzení dohledat. Kritika, kterou Ibn Rušd směřuje teologům, je kritikou konkrétních hnutí, ne teologie jako takové. Ibn Rušd spíše varuje před praktikami, které sleduje u hnutí mutakallimun¹⁷ a u malikijských právníků. Těmi jsou myšleny právě interpretace písma matoucí masy a zejména perzekuce svobodné filosofie a snaha o její podřízení náboženským dogmatům. (Vivanco Saavedra 2010: 134)

Interpretace Písma tak, aby je lépe pochopily masy, by rovněž neměla být údělem teologů, nýbrž filosofů, jakožto třetí skupiny společnosti, protože jedině ti jsou schopni rozpoznat, zdali se abstraktní význam ve svém důsledku shoduje s doslovným. Filosof je jediný, který je schopen rozumového poznání a zná důkazní argumenty v těch nejnějnějších významech Božího zákona, a proto by měl mít výsadní politické postavení v muslimském státu, proto se stará o čistotu a ortodoxnost mas. Nebezpečí pro víru tedy podle Ibn Rušda nepříjde od filosofů, nýbrž od popularizátorů abstraktního významu písma z řad teologů.

3.4. Vztah jednotlivce a společnosti

Ibn Rušd připouští, že každý člověk je prostředky úměrnými své intelektuální kapacitě schopen dosáhnout dokonalosti a podílet se na naplňování nutného řádu. Tímto se

¹⁷ Ibn Rušd zde nabádá Abú Jakuba Jusufa k zákazu učení hnutí mutakallimun, které podle něj odhalováním esoterického významu Koránu korumpuje masy.

Ibn Rušd jasně vymezuje proti filosofii osamělého. Dokonalost u Ibn Rušda není vyhrazena jen úzké skupině moudrých, ale všem členům společnosti. Svým náhledem na společnost se tak vrací k Aristotelovi a Platónovi. Ve *Výkladu Platónovy Ústavy* přebírá jednoznačné určení člověka jako nezbytné jednotky společnosti. Jedině v rámci společnosti je možno dosáhnout naplnění nutného řádu.

Ibn Rušd konstatuje, že je nemožné, aby se všechny čtyři druhy nejvyšších ctností¹⁸ sešly v jednom člověku. Pokud by to bylo možné, bylo by to nepravděpodobné, a proto jsou realizovatelné pouze ve společnosti. Protože dokonalost je přirozená a lze jí dosáhnout pouze v rámci společnosti, je člověk od přírody politický. (Rušd 1987: 6) Odpoutáním se od společnosti se člověk dostává na scesti, režim osamělého tedy podle Ibn Rušda nikdy k dokonalosti vést nemůže, protože jediné společnost má schopnost lidské vědění znásobovat. Pokud se od něj člověk uzavřením se odtrhne, jeho myšlenky se nikdy o myšlenky ostatních neobohatí a zůstane za společností pozadu. Filosof tak nemůže existovat v jiné společnosti, než které vládne. (Rušd 1987: 77)

Pro Ibn Rušda je klíčovým aspektem společnosti vědění. Člověk se rodí pro vědění, touha po vědění jej vede správnou cestou a vědění jej dělá dokonalým. Společnost vždy vede k rozšiřování vědění, tím se lidé odlišují od zvířat, která rovněž žijí přirozeně společensky, ale jejich společenství je pouze biologicky a pudově podmíněno, zatímco lidské společenství se zakládá na rozumu a společné cestě k poznání. Vědění je rovněž příčinou lidského štěstí a svobody. (Héřnandez 1987: 46) Svobodou rozumí Ibn Rušd volbu prostředku, jakým bude jednotlivec naplňovat své poslání uvnitř nutného řádu, tato svoboda je svobodou k jednání a rovněž přijímání jednání ostatních.¹⁹

Ibn Rušd však připouští, že vědění není u všech lidí ve společnosti stejné, a v souladu s Platónem zastává názor, že každý člověk má jinou schopnost, jíž se musí věnovat, jelikož jsou lidé obdařeni jinými druhy ctností. Zatímco tendence k dokonalosti, spravedlivost a střídmost je vlastní všem, moudrost je výsadou jen několika málo jednotlivců, kteří disponují ctnostmi dianoetickými. Pokud by ve společnosti byla moudrost vlastní všem, nebylo by potřeba učitelů (učitelem je filosof – vládce) a ve

¹⁸ Jedná se o teoretické ctnosti, dianoetické ctnosti, etické ctnosti a obratnost v praxi.

¹⁹ Bůh je tedy v tomto ohledu nesvobodný, protože pouze jedná, ale jednání ostatních nepřijímá, protože je absolutně dokonalý. Svoboda je tedy znakem nedokonalosti, protože skrze ni teprve jednotlivec dochází k naplnění dokonalosti.

společnosti by se nevyskytovalo všech 23 rozdílů. (Rušd, 1987: 6) Ibn Rušd vidí rozdíl mezi „obyčejným“ mudrcem a vládcem právě v tom, zdali svou moudrost uchovává pro sebe, či zda ji uplatňuje ve prospěch ostatních. Moudrému člověku automaticky přísluší autorita a je jeho povinností ji uplatňovat. Naopak uplatňování autority bez moudrosti je důkazem nedokonalosti společnosti, protože autorita neustavuje řád, právě naopak, autorita z řádu vychází. Autorita tak nemá žádné vlastní cíle, jejím jediným cílem je blaho společnosti a udržování nutného řádu. (Hérendez 1987: 54)

3.5. Dokonalá společnost podle Ibn Rušda

3.5.1. Spravedlnost a úkol státní moci v Ibn Rušdově ideálním státě

Společnost se v Ibn Rušdově teorii řídí přirozenými principy, které pokud nejsou uměle překrucovány a deformovány, nemohou vést k ničemu jinému než dokonalosti. Právo ve společnosti by se proto rovněž mělo řídit univerzálními principy spravedlnosti, které mu předcházejí. Mělo by tak být realizací spravedlnosti, která je jedním ze základních principů nutného řádu a nejvyšších ctností.²⁰ Právo by nikdy nemělo vejít do konfliktu s přirozenou spravedlností. Zákony, které tvoří právní systém, jsou konkretizací abstraktní spravedlnosti a konkretizací jejích obecných principů. (Hérendez 1987:48)

Ibn Rušd připouští existenci dvou druhů práva, a to přirozeného a zákonného. Přirozeným právem se rozumí obecná pravidla, která by měla vycházet přímo z principů spravedlnosti, zákonným právem jsou odvozená partikulární pravidla zaměřená spíše procesně na výkon práva, jež se uplatňuje zejména soudní mocí. Ovšem ta se nikdy nesmí dopustit narušení přirozených zákonů, jejím účelem je pouze vymáhat a interpretovat spravedlnost. Ve spravedlivém právním řádu by se pak měla zákonodárná moc řídit principy, které ustavil první zákonodárce, kterým je v islámském světě Prorok. (Hérendez 1987: 60)

Zákonodárná složka státní moci by tedy teoreticky měla mít spíše symbolický charakter. Pokud má být zákonodárce spravedlivý, nesmí se odchýlit od přirozených zákonů, které mu jsou však již známy, a pravidel daných Koránem, jeho samostatná zákonodárná iniciativa tedy už ve spravedlivém systému v podstatě není možná. Moc

²⁰ Ibn Rušd označení spravedlnosti coby nejvyšší ctnosti přebírá od Platóna.

výkonná je zákonodárné podřízena a má dvojí funkci – interpretaci zákonů a správu státních institucí a úřadů. Z dnešního pohledu tedy výkonná a soudní moc nejsou oddělené, nicméně moc soudní má uvnitř moci výkonné svůj samostatný prostor.

3.5.2. Úkol politiky v dokonalé společnosti

Zákonodárcem je politik, který, jak Ibn Rušd píše ve *Výkladu Platónovy Ústavy*, je člověkem vychovaným k dianoetickým ctnostem a disponuje darem moudrosti, již uplatňuje skrze spravedlnost. Ideálem vládce je podle Ibn Rušda filosof obklopený sokratovským kruhem moudrých. Jeho hlavním úkolem je uplatňovat autoritu v učení a napravovat skrze procesní zákony dané soudům všechny, jež se odchýlí od nutného řádu. Ibn Rušd toto přirovnává k úkolu medicíny, která nejen léčí, ale i předchází nemocem. (Rušd 1987: 54) Politiku Ibn Rušd nevnímá jako pouhou nutnou praxi a řemeslo, nýbrž ji označuje jako spekulativní vědu, jejímž posláním je dosáhnout nejvhodnějších idejí pro vládu nad lidmi, která by sloužila k rozvoji lidské společnosti směrem k souznění s nutným řádem. V tomto řádu je základem spravedlnosti rovnost. Absence některého ze členů společnosti není špatná proto, že by společnosti chyběla práce tohoto člena, ale protože by tak byla porušena rovnost. (Rušd 1987: 53)

Z praktického hlediska si Ibn Rušd uvědomuje, že většina lidí v existujících společnostech neodpovídá etickému ideálu člověka, který svobodně plní svou úlohu v nutném řádu, přebírá proto od Aristotela zdůraznění funkce rétoriky v rámci politického vedení společnosti. Přisuzuje vládci krom dianoetických ctností rovněž schopnost rétorickou a poetickou, díky jejímuž uplatňování se podaří vládci oslovit větší skupinu lidí. (Hérmánez 1987: 71) Pro spravedlivé vládnutí v takovýchto společnostech navrhuje Ibn Rušd uplatňovat koncepci *eudaimonie*, v tomto kontextu zřejmě ve smyslu pohodlného soužití, kdy vláda především zajišťuje dostupné štěstí a spokojenost obyvatelstva. Na tomto základě pak Ibn Rušd doporučuje započít skutečnou výchovu společnosti k ustavení nutného řádu. Podmínkou k udržení takovéto společnosti je však čest a střídmost, bez těchto ctností by se společnost rychle proměnila v jednu ze čtyř nedokonalých ústav. (Hérmánez 1987: 55) Třebaže se pak toto zřízení v zásadě shoduje s timokracií a není tedy dokonalou ústavou, má stále tendenci se jí stát.

3.5.3. Vztah dokonalé společnosti k nedokonalým

Pokud však existují nedokonalé společnosti fungující vedle dokonalé, má dokonalá společnost povinnost snažit se v nich nastolit nutný řád. Podle Ibn Rušda je toto přirozené, protože stejně jako jednotlivci jsou rozdílní a mají odlišné schopnosti vývoje a vědění, odlišují se takto od sebe i jednotlivé společnosti. Dokonalá společnost pak v ideálním případě obrátí společnost nedokonalou směrem k nutnému řádu cestou dialektického přesvědčení. Tyto rozdíly společností jsou však obvykle příčinou válek a bojů, protože se jejich nedokonalí vládci násilím brání pravdě a spravedlnosti. (Héřnandez 1987: 58)

Ibn Rušd není pacifistou a uznává, že proti těmto národům může dokonalá společnost vést válku, kterou ztotožňuje se svatou válkou, džihádem. Apeluje však na to, aby byla válka co nejméně ničivá, jelikož čím zničetiější země a obyvatelstvo po válce zůstane, tím pomalejší bude obroda společnosti směrem k nutnému řádu, účelem svaté války totiž není zničení protivníka, ale jeho náprava. Pokud ale není možné ani po válce přimět členy nedokonalých společností stát se ctnostnými, jediná cesta je jejich zotročení. (Héřnandez, 1987:49) Je nutné zde podotknout, že podle Koránu není možné zotročení národů muslimského vyznání. Dále vyznavače náboženství, jimž bylo zjeveno písmo (křesťané, židé), je možné zotročit pouze v případě, že odmítají respektovat státní zřízení podle islámských pravidel. Bez omezení lze zotročovat příslušníky všech ostatních náboženství, čehož muslimové hojně využívali zejména v Africe.

3.5.4. Druhy dokonalých společností

Při definici dokonalé společnosti Ibn Rušd v podstatě parafrázuje Platóna.²¹ K Platónovým pěti typům ústav však přidává ještě další tři, které jsou variacemi na spravedlivou společnost. Ibn Rušd takto hledá hranice, po něž se společnost ještě může věnovat naplnění nutného řádu a její vláda je stále ještě spravedlivá, ačkoliv se nejedná o vládu jednoho moudrého vládce.

Prvním z těchto typů je aristokracie; tak označuje Ibn Rušd vládu, kdy se všechny ctnosti a schopnosti vladaře (tedy moudrost, dokonalé znalosti, umění přesvědčování, skvělá představitost, schopnost vést válku) nekonzentrují v jedné osobě, ale v úzké skupině několika lidí, kteří každý jednotlivě disponují některou z těchto ctností a vládnu

²¹ Kniha *Výklad Platónovy Ústavy* se řadí mezi Ibn Rušdovy parafrázové spisy.

společně. Aristokracie je pak stejně ctnostná jako monarchie dokonalého vládce. (Rušd 1987:104)

Dalším typem dokonalé společnosti je vláda člověka, který schopnosti vládce nemá, ale je schopen uplatňovat přirozené zákony a vládnout podle toho, co ustavil první vládce a v souladu s islámským právem, dále dokáže rozvíjet ty správné principy a umí vést válku; pak i on může být nazván králem, protože vládne v souladu se zákonem. (Rušd 1987: 105) Je vhodné zde připomenout, že prvním vládcem měl Ibn Rušd na mysli Proroka, který je jako jediný považován za vládce dokonalého. Zákonem, který Prorok ustavil, je pak pochopitelně myšlen Korán.

Posledním typem vlády, která zapadá mezi spravedlivé, je případ, kdy se schopnosti vladaře popsané v předchozím typu vlády dělí mezi vládce dva, z nichž jeden je schopen interpretace práva a vlády podle principů šariy, druhý pak je schopen vést válku a tito dva vládci jsou schopni spolupracovat, pokud je to nutné. (Rušd 1987: 105)

Poslední dva typy spravedlivých vlád jsou schopny zajistit společnosti blahobyť, který označuje pojmem *eudaimonie* a byla o něm řeč výše. (Rušd 1987: 105 - 106) Poslední uvedený způsob vládnutí se často objevuje v islámských státech Ibn Rušdovy doby, proto jej zmiňuje jako možný způsob dosažení spravedlivé vlády. Obecně toto rozšíření oblasti správného vládnutí je snahou přizpůsobit rámec co nejvíce na míru Almohadské monarchii, pod jejíž ochranou Ibn Rušd tvořil.

3.6. Význam ženy ve společnosti

V rámci dokonalého režimu se Ibn Rušd zabývá rovněž rolí ženy, jelikož pro něj diskriminace žen v muslimském Španělsku, ale zvláště pak v Severní Africe, představovala nejen etický, ale rovněž filosofický problém.

Ibn Rušd si klade otázku, jaká je role ženy v nutném řádu a jestli je žena stejné podstaty jako muž. Pokud by žena byla stejné podstaty, mohla by být strážcem i filosofem, pokud ovšem ne, jejím údělem by bylo jen se starat o domácnost a rodit děti. Podle Ibn Rušda nicméně žena stejné postaty jako muž je a měla by tak mít možnost participovat na naplnění konečného cíle, tedy dosažení nutného řádu. V odvětvích, která nepotřebují mužskou fyzickou sílu, již žena nemá, se může žena uplatňovat stejně jako muž, čímž má

na mysli i vedení války (odkazuje na bájná města ženských válečnic či pouštní kmeny). (Rušd 1987: 57).

Důvodem, proč se o ženách na pozicích filosofek a válečnic nehovoří, je pouze přesvědčení většinové společnosti, že se ženy pro tyto úkoly nehodí. Ibn Rušd rovněž přiznává, že existují obory, v nichž ženy vynikají více než muži (šití, hudba), ale to neznamená, že by nemohly zastávat i pozice, na kterých je jejich přítomnost neobvyklá. Kritizuje proto dobové islámské společnosti za to, že ženám přisuzují jen starost o domácnost a rození dětí, protože se tím samy ochuzují a zpomalují svůj rozvoj. Tím, že se ženám nedostává vzdělání, ani ony samy netuší, že by se mohly realizovat jinak a dobrovolně se poddávají mužské nadvládě. (Belo 2009: 11) Ovšem tím, že se nevzdělávají, nemohou ani svým potomkům předat znalosti, tudíž vývoj celé společnosti k vědění se zpomaluje. Ženy by proto měly být zrovnoprávněny zejména z hlediska přístupu ke vzdělání. Ibn Rušd však rovněž varuje před tím, aby ženy zmužněly, protože tím by pouze rozšířily řady mužů. Ibn Rušd zde jemně naznačuje, že ženský prvek ve společnosti je odlišný od mužského, jeho absencí vysvětluje chudobu společností, protože jim chybí *specifické práce*. (Rušd 1987: 59)

3.7. Shrnutí Ibn Rušdovy politické filosofie

Politické myšlení Ibn Rušda nelze shrnout tak jednoduše, jako tomu bylo u Ibn Bádždži. Podstatný fakt je, že Ibn Rušd přebírá z Platónovy *Ústavy* jak vztah člověka a společnosti, tak dělení společností. Platónovy teze však rozšiřuje zejména o aplikaci na dobové společnosti. Přebírá od Platóna teorii přechodů ústav a snaží se na nich demonstrovat, kterak deformují a deformovaly režimy v jeho okolí.²²

Velice důležitým aspektem u Ibn Rušda je funkce člověka v rámci společnosti, kterou se snaží za každou cenu definovat jak v *Rozhodném pojednání*, kde dělí společnost na masy, teology a filosofy, kteří jsou od sebe vzájemně odlišní ve vztahu k chápání Koránu, tak ve *Výkladu Platónovy Ústavy*, kde společnost rozděluje podle Platóna, ovšem v základě se stále drží dělení masa – filosof. Postava filosofa – vládce a učitele

²² Například režim Almorávidů započal coby spravedlivý (ne ideální, pouze založený na vládě práva) za Jusufa ibn Tašufina, během vlády jeho syna se už jednalo o timokracii, kde nakonec zvítězila touha po bohatství, za jeho vnuka pak byla almorávidská říše hédonistickou. (Rušd 1987: 125)

koresponduje s Ibn Rušdovou obranou filosofie před teologií a zejména směřuje ke kritice konkrétních vlivných teologicko – právnických hnutí.

Třebaže je jeho politické myšlení velmi úzce provázáno s dobovou politickou situací, neodchyluje se Ibn Rušd od idealistické vize dokonalé společnosti. Řeší proto i problém, jak se může dokonalá společnost rozvinout ve světě, v němž existují pouze společnosti nedokonalé, pakliže Platón ve své *Ústavě* zdůrazňuje důležitost výchovy ke ctnostem od útlého věku a vzdělání. Ibn Rušd tyto striktní podmínky zmírňuje odkazem na přirozenou inklinaci všech věcí k dobru. Pokud se tedy člověk zaměří na to obecné, přirozené a spravedlivé, co žádný, ani sebehorší režim nemůže odstranit, může se stát ctnostným. (Rušd 1987: 67)

Výše byly uvedeny rovněž zmírněné požadavky na vládce dokonalé společnosti. Pokud se jedná o typ vládce, který jen dodržuje a správně interpretuje zákony, pak musí být tento typ vlády prosazen na dobu neurčitou, aby mohl vést k dokonalosti. (Taylor 2009: 4) Ibn Rušd tedy má optimistickou vizi obrody společnosti, ovšem zároveň nešetří kritikou ke společnostem své doby či společnostem z dob minulých, což je spojeno především s jeho politickým působením u almohadského dvora. Ačkoliv ani Almohadé jeho přímé kritice neušli, je ovšem v tomto ohledu z pochopitelných důvodů mírnější. Almohadskou vládu označuje za timokratickou, což je poměrně uctivé označení, ovšem i přesto kritizuje její tendence k plutokratizaci.

4. Komparace politické filosofie Ibn Bádždži a Ibn Rušda

V této části bakalářské práce se budu zabývat komparací politického myšlení obou výše uvedených autorů. Tato komparace bude provedena kombinací metod rozdílu a shody podle Johna Stuarta Milla, metoda rozdílu však bude dominantní, budu se tedy zaměřovat zejména na odlišné pohledy autorů na jednotlivé problémy politické filosofie, zejména se zaměřím na vztah jednotlivce a společnosti a uplatnění filosofa ve společnosti.

Začněme však výčtem charakteristik a bodů, v nichž se Ibn Bádždža a Ibn Rušd shodují. Stěžejním bodem filosofie obou myslitelů je racionalismus. Jak Ibn Bádždža, tak Ibn Rušd kladou velký důraz na vědění a rozumové poznání. Oba autoři v tomto ohledu jednoznačně vycházejí z racionalismu Aristotelova. Rovněž také oba autoři hovoří o vyšším poznání, než je to rozumové, které pokud jej člověk dosáhne, stane se dokonalým. Ibn Bádždža toto nadrozumové poznání nazývá činným intelektem, Ibn Rušd rovněž hovoří o teoretickém poznání, které ztotožňuje s odděleným činným intelektem. (Libera 2001: 178) V obou případech je dosažení činného intelektu závislé na předchozí rozumové činnosti. Vrcholem poznání je u obou filosofů spojení s odděleným intelektem, z něhož pocházejí všechny myšlenky a k němuž se všechny myšlenky obracejí. Stav spojení s činným intelektem je jediným skutečným poznáním, neboť je univerzální, nevztahuje se k žádnému hmotnému partikulárnímu jevu či věci. Tato shoda není žádným překvapením, vezmeme – li v úvahu, že oba autoři navazují na Aristotela a oba jsou jeho komentátoři.

Ibn Bádždža a Ibn Rušd se však liší způsobem, jakým lze dokonalosti dojít. Ibn Bádždžova pesimistická vize společnosti nabádá k osamělosti a vnitřnímu uzavření se, Ibn Rušd však přímo vyvrací, že by bylo možno dojít spojení s odděleným intelektem v osamění. Jeden člověk podle Ibn Rušda v sobě nemůže mít všechny čtyři druhy ctností sám od sebe, filosof tak potřebuje ideální společnost, která všechny tyto ctnosti obsahuje, a skrze ni je získá. Tímto se dostáváme k zásadnímu rozdílu mezi politickým myšlením Ibn Bádždži a Ibn Rušda. Touto neshodou je pohled na vztah jedince a společnosti.

Pro Ibn Bádždžu je společnost podřízena jedinci, a pokud je ctnostná, slouží mu k tomu, aby snáze skrze svou vnitřní reflexi a intelekt mohl dosáhnout dokonalosti, jež ovšem neslouží k vládě nad ideálním městem, nýbrž se jedná o vlastní spojení duše jednotlivce s činným intelektem, které se nijak k okolnímu světu neobrací. Dokonalá společnost může filosofovi cestu za dosažením spojení s odděleným intelektem usnadnit,

není však pro tento úkon potřebná. Důkazem toho je podle Ibn Bádždži právě fakt, že jednotlivec může dosáhnout stejného cíle i ve společnosti nedokonalé, pokud se od ní odtrhne.

Oproti tomu Ibn Rušd odsuzuje režim osamělého jako scestí, skrze něj nelze nikdy dosáhnout dokonalosti. Jeho politická filosofie je v tomto ohledu mnohem optimističtější než Ibn Bádždžova, která vedle Ibn Rušdových tezí, jak dosáhnout dokonalé společnosti, působí velmi rezignovaně a nihilisticky. Odchodem moudrých ze společnosti, jejich uzavřením a rezignací na veřejný život a předávání ctnostných myšlenek Ibn Bádždža v podstatě odsuzuje společnost k postupnému zániku nebo minimálně stagnaci. Skutečné vědy a myšlenky se totiž čerpají pouze z činného intelektu, který je ovšem otevřen pouze tomu, kdo vystoupal v žebříčku forem až na vrchol, což v Ibn Bádždžově teorii zvládne pouze osamělý. Ten však má zakázáno stýkat se s jedinci nižšího intelektu, tudíž nemá tyto skutečné myšlenky jak předat. Ibn Bádždža však tento problém řeší tím, že osamělému přece jen přisuzuje roli učitele, ovšem ne aktivního, nýbrž pasivního, kterého samovolně napodobují především mladí lidé v jeho ctnosti a morálce. Ibn Rušdova politická filosofie naopak počítá s filosofem coby učitelem aktivním, jehož povinností je zprostředkovávat myšlenky propůjčené odděleným intelektem celé společnosti tím, že ji řídí v rámci nutného řádu tak, aby každý člověk byl šťastný a dokonalý. Ibn Bádždžova filosofie osamělého je však situována spíše do nedokonalého řádu, i když jak bylo výše uvedeno, vnitřní osamění člověka je nutné i v tom ideálním.

Striktní individualismus Ibn Bádždži a idealistický komunitarismus Ibn Rušda jsou tedy zásadním rozdílem politické filosofie těchto autorů. Ibn Bádždža klade důraz především na jednotlivce a jeho cestu k dokonalosti, zatímco Ibn Rušd dokonalost samotného jednotlivce nepřipouští. Tento rozpor může vést k filosofickému zamyšlení, zdali je nejvyšší hodnotou samotné dosažení dokonalosti skrze spojení lidské duše s činným intelektem, anebo zdali je dokonalost a znalost pravdy spíše prostředkem ke správnému vedení společnosti.

4.1. Úloha filosofa v rámci nedokonalé společnosti

Ibn Rušd řeší problém s výchovou a uplatněním filosofa v rámci nedokonalého řádu postupem podobným režimu osamělého. Filosof má následovat obecné a spravedlivé principy, které jsou jakýmkoliv režimem nezcizitelné. (Rušd 1987:74) Není ale tento postup

identický s Ibn Bádždžovým osaměním v tom ohledu, že člověk, který se snaží dojít spojení s odděleným intelektem, musí rezignovat na nedokonalost okolního světa a zaměřit se na to přirozené a dokonalé, co člověk nemůže zničit? Dle mého názoru je tento postup stejný, liší se však v tom, že Ibn Bádždža otevřeně klade důraz na osamění a nepodřizování se zákonům, zatímco Ibn Rušd se o osamění nezmiňuje, pouze apeluje na následování přirozených principů.

Teze obou filosofů se pak rovněž liší po dosažení spojení duše s činným intelektem, kdy filosof Ibn Bádždžův se nechává následovat, zatímco Ibn Rušdův se aktivně snaží přesvědčit společnost, aby jej následovala. Ibn Rušdův filosof je učitelem, který nejen interpretuje obecné zákony, ale rovněž sjednává nápravu těch, kteří se od nich odvrátili. Osamělý filosof Ibn Bádždži nemá žádný zájem na nápravě konkrétních nedostatků společnosti, jeho význam pro společnost je být vzorem. Ibn Rušd tedy v rámci své vize dokonalé společnosti počítá s drobnými odchylkami, které je potřeba řešit a ten, kdo je schopen společnost přivést k nápravě je právě dokonalý vládce. Ibn Bádždža však s žádnou odchylkou v rámci dokonalé společnosti nepočítá.

4.2. Rozdíly v náhledu na právo a medicínu

V rámci ideální společnosti mají Ibn Bádždža a Ibn Rušd dále odlišný pohled na soudnictví a lékařství. Podle Ibn Bádždži je znakem dokonalé společnosti, že v ní lékaři a soudci neexistují, medicína a právo proto nejsou skutečnými vědami, tudíž se jimi v *Režimu osamělého* dále nezabývá. Soudnictví a zákonodárství označuje za příčinu nedokonalosti společnosti, jelikož soudci a policisté jsou závislí na zločinu, systém proto svými tresty nezlepšují a jsou ve výsledku stejně špatní jako zločinci.

Ibn Rušd má na tyto vědy opět pozitivnější pohled a mnohem podrobněji než Ibn Bádždža rozebírá aspekty jejich fungování. Rovněž předesílá, že právo a medicína v té podobě, v jaké existují v nedokonalých společnostech, v dokonalé společnosti neexistují, jejich využití je tam jiné. Ibn Bádždža předpokládá, že v dokonalé společnosti se každý chová tak, aby si nepřivodil zranění, a nemocem se vyhýbá například nekonzumováním zkažených potravin a podobně. (Bádždža 1997: 99) Ibn Rušd souhlasí, že některé neduhy spojené s životem v nedokonalé společnosti (zranění z her či zločinů, nemoci spojené s nestřídmostí) není potřeba v dokonalé společnosti léčit, připouští však existenci

náhodných zranění a vrozených chorob. V dokonalé společnosti tak má medicína sloužit právě k rozpoznání vrozených chorob a léčitelnosti zranění a nemocí. (Rušd 1987: 32)

Členové dokonalých společností se však od členů společností nedokonalých podle Ibn Rušdova popisu liší ve svém přístupu k nemocem a zraněním. Pokud si například řemeslník způsobí zranění, vyhledá lékaře, který určí jeho závažnost. Pokud je zranění léčitelné snadno a rychle, takže se zraněný může v krátkém čase vrátit k plnění svého poslání v rámci nutného řádu, podstoupí léčbu. Pokud by však léčba znamenala dlouhou neschopnost k práci, raději pracuje dále i se zraněním a přistoupí na to, že kvůli trvalým následkům zranění zemře dříve. Ibn Rušd konstatuje, že vysokého věku bez trvalých následků zranění se proto dožívají pouze líní lidé. (Rušd, 1987 str. 33)

Stejně radikální je Ibn Rušd v hodnocení vrozených vad a trvalých následků zranění, které člověku brání podílet se na naplňování nutného řádu. Tito lidé by měli volit raději dobrovolnou smrt²³, pokud shledají, že se skutečně nemohou podílet na naplňování nutného řádu, jelikož bez svého poslání nemohou dosáhnout svobody ani štěstí. Ibn Rušd si rovněž klade otázku, kdo by se měl o lidi s postižením starat, uvádí, že existují názory, které připouštějí eliminaci těchto lidí, ale rovněž názory, které upřednostňují jejich toleranci. Ibn Rušd však konstatuje, že nikde se netvrdí, že by starost o tyto jedince měla být přenechána společnosti. (Rušd 1987:34) Sám se k tomuto tématu však nevyjadřuje.

Právo má podle Ibn Rušda v dokonalé společnosti funkci interpretace a upřesňování obecných principů spravedlnosti, soudy pak slouží k nápravě těch, kteří se nějakým způsobem odchýlí od naplňování nutného řádu. Ibn Rušd tedy počítá s tím, že se v dokonalé společnosti mohou objevit drobné nedokonalosti, které se však díky moudrému vládci a spravedlivým soudům dají odstranit. Zde je možné sledovat další rozdíl mezi chápáním ideální společnosti u Ibn Rušda a Ibn Bádždži. V Ibn Bádždžově ideální společnosti neexistuje ani jeden člověk, který by nebyl dokonalý. Jakmile by existoval jediný člověk bez lásky, byla by nutná existence soudů a společnost by tedy dokonalá nebyla. (Badždža, 1997 str. 99) (Bádždža 1997: 99)

²³ V tomto tvrzení se odvolává na Sókrata, který zvolil raději dobrovolnou smrt, než aby dále setrval ve společnosti, v níž se nemůže realizovat.

Ibn Rušd se liší v pohledu na význam soudnictví i v nedokonalých společnostech. Neodsuzuje je jednoznačně jakou součástí špatného systému, připouští, že soudy a zákonodárci řídicí se obecnými principy spravedlnosti, které ustavil první zákonodárce, mohou postupně vést společnost k nápravě. (Hérandéz 1987: 33)

Rozdílností, jak se v této komparaci ukázalo, je v politické filosofii Ibn Bádždži a Ibn Rušda více než shod. Třebaže se však tyto myslitelé odlišují v náhledu na fungování společnosti, na uplatnění jedince, na úlohu filosofa, lze u nich nalézt zásadní shodu v požadavku na nezávislost filosofie na náboženství a politice. Třebaže u Ibn Bádždži tento požadavek není explicitně vyjádřen, jako je tomu ve spise *Rozhodné pojednání* Ibn Rušda, Ibn Bádždža v *Režimu osamělého* formuluje osamění filosofa mimo jiné jako nepodřizování se zákonům nedokonalé společnosti a nezávislé postupování v žebříčku forem. Požadavek na svobodu filosofického poznání tedy oba autoři sdílejí, stejně jako důraz na vědění.

5. Význam Ibn Bádždži a Ibn Rušda pro pozdější filosofii

V této poslední kapitole budu zkoumat, zdali výše uvedené politické myšlení mělo či má své přímé pokračovatele, jinými slovy zdali existují autoři, kteří na myšlenky Ibn Bádždži či Ibn Rušda navazují. V předchozí kapitole jsem se zaměřila na srovnání filosofie těchto autorů a vzhledem k tomu, jaké rozdíly jsem mezi jejich tezemi shledala, zaměřím se v této kapitole nejprve na filosofa Ibn Tufajla, jehož dílo je inspirováno *Režimem osamělého* Ibn Bádždži, a poté stručně popíšu význam odkazu filosofie Ibn Rušda.

5.1. Ibn Tufajl

5.1.1. Život a dílo

Abú Bakr Ibn Tufajl, známý v latinském prostředí jako Abubacer, byl v této práci zmíněn v souvislosti s působením Ibn Rušda u almohadského dvora. Ibn Tufajl se narodil okolo roku 1110 v Guadixu a zemřel v roce 1185 v Marrakéši. Jeho působení tak spadá zejména do období vlády chalífy Abú Jakuba Júsufa, almohadského panovníka, jehož vláda se z hlediska podpory filosofie a vzdělanosti označuje za zlatý věk, neboť chalífa byl velkým příznivcem filosofické debaty a sám pořádal setkání intelektuálů.²⁴ Po smrti Abú Jakuba Júsufa se vlády ujal jeho syn Abú Júsuf Jakub zvaný al – Mansúr, jehož vláda byla již pro představitele falsafy složitější, což však zakusil až Ibn Tufajlův nástupce u almohadského dvora Ibn Rušd. Ibn Tufajl, jak bylo zvykem u vzdělanců té doby, vystudoval medicínu a krátce působil jako lékař, později byl jmenován sekretářem guvernéra Ceuty a Tandži. Při působení v této pozici se sblížil se syny stávajícího chalífy a po nástupu jednoho z nich, Abú Jakuba Júsufa na post chalífy se stal jeho dvorním lékařem, poradcem v otázkách vzdělanosti a důvěrníkem. (Kropáček 2011: 7 – 9)

Ibn Tufajlovo dílo *Živý, syn bdícího – Příběh filosofa samouka* popisuje Luboš Kropáček (2011) jako „zbeletrizovaný traktát o vzestupné cestě k Pravdě.“ Toto dílo Ibn Tufajl psal až ke sklonku svého života, zřejmě v letech 1169 – 1182. Kniha pojednává o životním samoučení Hajje, muže, který od svého narození žije opuštěný na ostrově. Hajjův život je sledován v sedmiletých intervalech a Ibn Tufajl zde popisuje nejprve dvě varianty

²⁴ Na tomto setkání byl Ibn Tufajlem panovníkovi představen Ibn Rušd. Na základě debat s chalífou byl Ibn Rušd později požádán o sepsání komentářů k Aristotelovým dílům.

jeho stvoření (jednak z hlíny ostrova, jednak jako syna ctnostných lidí z ostrova jiného, odkud byl poslán po vodě na ostrov, na němž se nachází), posléze jeho poznávání nejprve živočišné podstaty lidského bytí a následně skutečného poznání pravdy a mystického spojení s Bohem.

5.1.2. Politická filosofie v díle *Živý, syn Bdíciho*

Z hlediska politické filosofie je však nejzajímavější sedmá kapitola knihy, kdy se Hajj setkává s Absálem, filosofem z ostrova islámského vyznání.²⁵ Ten se vydává na Hajjův ostrov hledat mystické poznání pravdy, které mu neumožňuje život ve společnosti, jež se řídí pouze literárním výkladem Písma. Absál teprve při setkání s Hajjem zjišťuje, že vše, co je v Koránu popsáno, je skutečně možné prožít. Hajj podává Absálovi popis ideální společnosti, v níž by nebylo potřeba zákazů a příkazů obsažených v Písmu, neboť každý člověk by ze své podstaty jednal správně. Hajj věří, že je schopen toto obyvatelům Absálova ostrova sdělit, a vydává se proto spolu s ním na jeho ostrov. Zde se pokouší kázat skupině nejvzdělanějších, ale nesetká se s pochopením, z čehož usoudí, že nikdo v této společnosti není schopen skutečného poznání. Hajj tedy vládci ostrova doporučuje, aby se on i jeho lidé drželi doslovného výkladu Písma a tradic předků a vyvarovali se jakýchkoliv inovací. Rovněž varuje před pokusy o alegorickou interpretaci Písma a snahu o pochopení pasáží, jimž v doslovném výkladu člověk nerozumí, neboť by to přineslo jen vnitřní utrpení toho, kdo by se o toto pochopení marně pokoušel, a zmatení těch, jimž by se pokoušel kázat. Hajj a Absál s omluvou opouští společnost a vrací se zpět na Hajjův ostrov, kde se až do konce života věnují meditaci.²⁶ (Tufajl 2011: 100 – 111)

Výše popsaná pasáž Ibn Tufajlova díla vychází z Ibn Bádždžovy teze o neangažovanosti filosofa vůči společnosti. Ibn Tufajlovo pojetí osamění, které prožívá Hajj, se však od Bádždžova značně odlišuje. Zatímco Ibn Bádždžův osamělý filosof je osamělý pouze vnitřně, Ibn Tufajl Hajje i jeho následovníka Absála umisťuje na osamělý ostrov a přímo tak zavrhuje jejich pobyt ve společnosti, která tedy nepotřebuje ke svému fungování filosofa ani pro pouhé následování, jako je tomu v případě Ibn Bádždži. Ibn

²⁵ V textu Ibn Tufajl přímo nezmiňuje o islámu, hovoří o monoteistickém náboženství, které zvěstoval Prorok, který dal lidem Písmo, podle něhož začali postupně žít. K islámskému náboženství odkazuje jmenováním čtyř příkázání – salát (modlitba), zakát (almužna), sijám (půst), hadždž (pouť do Mekky). (Tufajl 2011:105)

²⁶ V tomto odstavci byla popsána pasáž knihy *Živý, sny bdícího. Příběh filosofa samouka: Risálat Hajj ibn Jaqzán*. Vyd. 2., upr. a dopl. 1. Praha: Academia, 2011, 118 s.

Tufajl nepočítá s možností vytvoření ideální společnosti, ačkoliv Hajj před poznáním reality na Absálově ostrově tuto idealistickou vizi má. Ibn Tufajl prostřednictvím popisu Hajjovy marné snahy vylíčení skutečné pravdy moudrým na ostrově dokazuje nemožnost poznání pro lidskou společnost. Stejně jako Ibn Bádždža proto nepřipouští jakoukoliv snahu filosofa o učení mas.

Ibn Bádždža se ve svém *Režimu osamělého* nevěnuje osudu společnosti, kterou filosof svým osaměním de facto opustí, pouze zmiňuje nutnost samovolného následování osamělého mladými politiky. Ibn Tufajl naopak dává naprosto přesný návod, jak udržet společnost ve ctnostné formě i bez přítomnosti filosofů. Tento návod je obsažen v Hajjově promluvě k vládci ostrova, kde Hajj klade důraz na striktní dodržování litery Písma a zdržení se inovativních výkladů, protože jedině takto mohou občané společnosti dosáhnout spasení. Velmi krátkou pasáží knihy tak Ibn Tufajl vykládá svou teorii fungování státu. V podstatě tak podává vysvětlení toho, co v Ibn Bádždžově teorii představovalo jistou trhlinu, totiž fungování společnosti, která sice není dokonalá, ale nemusí být za všech okolností úpadková.

Samotné Ibn Tufajlovo dílo je zcela evidentně inspirováno *Režimem osamělého* Ibn Bádždži. Pozdější inspirace Ibn Tufajlovým dílem lze nalézt zejména v románu *Robinson* Daniela Defoa. Samotný příběh osamělého meditujícího filosofa – mystika však nepochází ani od Ibn Bádždži, ani od Ibn Tufajla, jedná se o legendu mnohem starší, jejíž motiv Ibn Tufajl kopíruje. (Kropáček 2011: 21) V různých kulturách se pak můžeme setkat s různými režimy osamělého, které dodržují poutníci a mniši, nejedná se tedy o myšlenku specifickou pro islám. V islámském pojetí se myšlenka osamělého odlišuje zejména v tom, že její koncept je propracován a tvoří téma pro samostatnou filosofii.

5.2. Odkaz Ibn Rušda

V této práci už jsem zmínila význam Ibn Rušdova komentátorského díla pro středověkou filosofii, pro niž se jeho komentáře Aristotelových a Platónových děl staly stěžejními. Vyjma komentářů má pro evropskou filosofii největší význam jeho obrana filosofie a obhajoba její nezávislosti. Zejména univerzity v Paříži a Oxfordu uznávaly Ibn Rušdovu teorii o nezávislosti filosofie na náboženství a jeho obhajoby filosofického poznání coby samostatné disciplíny, v níž by měla panovat úplná svoboda myšlení. Na

rozdíl od islámských měly evropské univerzity sekulární charakter a oceňovaly zejména Ibn Rušdův přínos ve zprostředkování aristotelovské logiky, metafyziky a etiky.

Ibn Rušdovo dílo však pochopitelně nebylo přijímáno jen pozitivně, neboť jak jsem uvedla na několika místech v této práci, bylo ovlivněno islámem a dobovou realitou, tudíž se takzvaný „latinský averroismus“ musel s tímto problémem vypořádat. Mezi kritiky některých Ibn Rušdových myšlenek²⁷ patřil například Tomáš Akvinský, Albert Veliký a John Duns Scotus, ovšem jeho komentátorské a parafrázové dílo bylo ceněno i kritiky. (Pasnau 2011)

Bohužel, jinak tomu bylo v islámském světě, kde z výše popsané polemiky mezi Ibn Rušdem a Al – Ghazzálím ohledně vztahu filosofie a náboženství nakonec spíše zvítězil pohled Al – Ghazzálího, tedy že náboženské poznání je vyšší hodnotou než poznání filosofické a filosofie by se měla podřídít súfijské mystice. Dílo Ibn Rušda se tak stalo pro islámský svět nežádoucím až do moderní doby.

Egyptský myslitel Magdí Wahba v souvislosti s odkazem Ibn Rušda pro arabský svět hovoří o takzvaném averroovském paradoxu, který vidí v tom, že dílo tohoto myslitele, které je dnes základem islámského racionalismu, bylo po smrti Ibn Rušda v roce 1198 po řadu generací zachováváno v hebrejských a latinských prepisech, zatímco v islámských zemích bylo zavrženo a zapomenuto. V muslimských zemích sledujeme renesanci Ibn Rušdových myšlenek od druhé poloviny 19. století. Mezníkem se v tomto ohledu stalo vydání Renanova spisu Averroès et l'averroïsme, které podnítilo zájem o Ibn Rušdovo dílo po celém světě.

²⁷ Ibn Rušd mj. hovoří o nesmrtnosti duše, která se po opuštění jednoho hmotného těla převtělí do druhého, dále hovoří o tom, že svět nebyl stvořen, ale je věčný stejně jako Bůh. (Pasnau 2011)

Závěr

Cílem této bakalářské práce byl výklad a komparace politické filosofie dvou nejvýznamnějších filosofů působících na Iberském poloostrově v době al – Andalus. Jak bylo možno vysledovat v komparativní části, autoři Ibn Rušd a Ibn Bádždža mají velice málo společného. Spojuje je sice aristotelovský racionalismus, striktně je však rozděluje pohled na vztah jedince a společnosti a úloha filosofa ve společnosti. Ibn Bádždža se soustředí výhradně na jednotlivce a jeho filosofie osamělého se omezuje téměř výhradně na postup tohoto jednotlivce v žebříčku forem až k dosažení spojení s činným intelektem, zatímco osud a fungování většinové společnosti neřeší. Naopak Ibn Rušd zásadně odmítá, aby moudrý jedinec dosáhl dokonalosti v osamění a nesnažil se přispět k blahu společnosti. Shoduje se s Ibn Bádždžou pouze na důležitosti sebezdokonalování jednotlivce, podle něj to však má význam nejen pro jednotlivce samého, ale též pro společnost jako celek.

Politicko – filosofické dílo obou myslitelů je značně spjato s dobou, v níž bylo vytvořeno. Cílem jejich politické filosofie bylo vytvořit filosofický rámec sloužící ke zlepšení stavu konkrétních společností, v nichž působili, tedy říše Almorávidů v případě Ibn Bádždži a Almohadů v případě Ibn Rušda. Důraz na praktické provedení filosofických teorií těchto autorů je typickým znakem politické teorie islámu, jak ji popsal Ozcoidi (1998), podle něhož je islámská falsafa spojením klasické řecké filosofie, islámského náboženství a praktických poznatků.

Politické myšlení Ibn Bádždži je třeba hodnotit jako příliš individualistické, neboť krom několika spíše vágních rad se uspořádáním a možným fungováním společnosti příliš nezabývá; výjimkou jsou leda jeho teorie, že by měl být filosof ve své dokonalosti následován, nebo že by politika měla být přenechána mladým. Ibn Bádždža upřednostňuje štěstí jednotlivce nad osudem společnosti, již v rámci filosofie osamělého v podstatě zbavuje skutečných elit, jelikož jim zakazuje jakkoliv se podílet na rozvoji ostatních. Nepřináší však odpověď na otázku, jak tedy bude společnost fungovat bez elity, která by ji mohla rozvíjet. Na tuto otázku odpovídá až Ibn Bádždžův následovník Ibn Tufajl, jenž navrhuje, aby se společnost, která není schopna skutečného poznání, držela striktně Písma a pravidel v něm obsažených. Žádné poznání aktuální pro dnešní dobu proto z Ibn Bádždžova díla vyvodit nelze; dle mého názoru je filosofie osamělého koncept, který nemůže fungovat pro společnost, nýbrž pouze pro jednotlivce, což pro použitelný koncept politické filosofie nestačí.

Na druhou stranu Ibn Rušd, inspirován Platónem, představuje ve *Výkladu Platónovy Ústavy* vizi uspořádání společnosti extrémně komunitaristickou. Pro závěrečné hodnocení je však zajímavějším dílo *Rozhodné pojednání*, kde jasně vymezuje úlohu filosofie, teologie (práva) a mas ve společnosti. Ačkoliv je toto dílo zaměřeno na islámskou společnost té doby, je možné z něj odvodit obecné principy. Jedním z nich je jeho důraz na filosofii svobodnou, nezávislou na náboženských dogmatech, jenž byl kladně přijat již křesťanskými filosofy scholastiky; druhým pak je důraz na vzdělání jako prostředek nezbytný pro uvědomění si poslání jednotlivce v rámci společnosti a dosažení tak vlastní svobody. Rovněž Ibn Rušdův apel na teology, aby nezneužívali moc a nevytvářeli nesprávné výklady Písma, se dnes jeví jako velmi pokrokový vzhledem k tomu, jaký problém v dnešní společnosti představuje fundamentalistický výklad islámu.

Summary

The aim of this thesis was the interpretation and comparison of the political philosophy of the two most important philosophers of the Iberian Peninsula region at the time of al - Andalus. As can be observed in the comparative section, the authors Ibn Rushd and Ibn Bajjah have very little in common. What unites them is an Aristotelian rationalism, but their views are strictly divided in the case of their relationship between the individual and society and the role of the philosopher in society. Ibn Bajjah's work focuses on the individual and his philosophy of the solitary is limited almost exclusively to the practice of the individual in the ranking forms to achieve union with the Active Intellect, nevertheless he is not attending to the functioning of the imperfect society at all. Ibn Rushd, on the other hand, fundamentally rejects that the wise individual has achieved perfection in solitude. Ibn Rushd prefers the comunitarian view of the role of an individual in society, and in his philosophy he accents that the perfection is accessible in the society exclusively, so the philosopher must be part of it if he wants to achieve perfection.

The work of both thinkers in the field of political philosophy is significantly associated with the time in which it was created and with the regime which was in power at that time. The aim of their political philosophy was to create a philosophical framework used to improve the politics of the ruler, the Almoravid empire in case of Ibn Bajjah and the Almohad empire in case of Ibn Rushd. The emphasis on practical implementation of philosophical theories of these authors is typical of the political theory of Islam.

Both authors promote the liberty of philosophical knowledge and the importance of self –education, which makes their political thought inspirational for the medieval scholastics of western philosophy.

Zdroje

Monografická literatura

IBN BÁDŽDŽA. *Régimen del Solitario. Tabdir al-mutawàhhid / Ibn Bajja, Avempace ; introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba.* Madrid: Trotta, 1997. 182 s. ISBN: 8481641715

IBN RUŠD. *Exposición de la "República" de Platón; estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández.* Madrid : Tecnos, 1987. 227s. ISBN: 8430912479

IBN RUŠD. *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom .* Provo, Utah : Brigham Young University Press, 2001. 48s. ISBN: 0842524797

IBN TUFAJL, Muhammad ibn 'Abd al-Malik. *Živý, syn Bdíciho: Risálat Hajj ibn Jaqzán : příběh filosofa samouka.* Vyd. 2., upr. a dopl. 1. Praha: Academia, 2011, 118 s. ISBN: 9788020019127

LERNER, Ralph a Muhsin MAHDI. *Medieval political philosophy: a sourcebook.* Cornell pbk. New York: Cornell University Press, 1972, xii, 532 s. ISBN: 0801431398

LIBERA, Alain de. *Středověká filosofie: byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie.* Praha: OIKOYMENH, 2001. 551s. ISBN: 8072980262

LOMBA, Joaquín: *Avempace (h. 1070 – 1139).* Madrid: Ediciones del Orto. 1995. 96s.

LOMBA, Joaquín: *Filosofía musulmana en Zaragoza: Avempace.* In BELLO REGUERA, Eduardo (sest.). *Filosofía, sociedad e incomunicación: homenaje a Antonio García Martínez.* Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 1983, s. 225 – 244. ISBN: 84-86031-44-3

Zdroje z odborných periodik

BELO, Catarina: *Some considerations on Averroes' views regarding women and their role in society.* (online) *Journal of Islamic Studies.* 2009. Vol. 20 Issue 1. s.1 - 20. 21s.

dostupné z:

<http://web.ebscohost.com.ezproxy.is.cuni.cz/ehost/detail?vid=4&sid=3165fe96-d4c1-41259fb41e03fadeea3f%40sessionmgr115&hid=122&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl#db=a9h&AN=42096749>

BUTTERWORTH, Charles E.: Alfarabi's Introductory Sections to the Virtuous City. (online) Conference Papers. *American Political Science Association*. 2007 Annual Meeting, s. 1-20, 20s.

dostupné z:

<http://web.ebscohost.com.ezproxy.is.cuni.cz/ehost/detail?vid=8&sid=7db5d495-d873-4ec8973db03ca39f2db7%40sessionmgr115&hid=122&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl#db=poh&AN=34504922>

FRAENKEL, Carlos: Theocracy and Autonomy in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. (online) *Political Theory*. Jun2010, Vol. 38 Issue 3, s. 340-366. 27s.

dostupné z:

<http://web.ebscohost.com.ezproxy.is.cuni.cz/ehost/detail?vid=8&sid=5b364acb-27dc-4bf49c944fdcf8c9502b%40sessionmgr198&hid=122&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl#db=a9h&AN=50250563>

IQBAL, S. M.: Political Thought in Islam. (online) *Sociological Review (1908-1952)*; Jul2008, Vol. 1 Issue 3, s 249-261, 13s

dostupné z:

<http://web.ebscohost.com.ezproxy.is.cuni.cz/ehost/detail?vid=4&sid=7db5d495-d873-4ec8973db03ca39f2db7%40sessionmgr115&hid=122&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl#db=sih&AN=13659407>

OZCOIDI, Odoia Maiza: Concordia entre la religión y la filosofía en el Fasl al-maqâl de Averroes. (online) *Endoxa: Series Filosóficas*, 1998. N° 10, s. 221-231, 11s.

dostupné z: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-1998C4F0CE50-0F9F-B1C6-5FCE-69BFC5624A68&dsID=concordia_entre.pdf

PASNAU, Robert: The Islamic Scholar Who Gave Us Modern Philosophy. (online) *Humanities*, November/December 2011. Vol. 32, N. 6.

dostupné z: <http://www.neh.gov/humanities/2011/novemberdecember/feature/the-islamic-scholar-who-gave-us-modern-philosophy>

SAAVEDRA, Luis Vivanco: Notas sobre las relaciones entre fe y razón en Avicena, Al Ghazali y Averroes. (online) *Humania del Sur*.jun2010.Vol. 5 Issue 8, s.121-140, 20s.

dostupné z:

<http://web.ebscohost.com.ezproxy.is.cuni.cz/ehost/detail?vid=5&sid=7db5d495-d873-4ec8973db03ca39f2db7%40sessionmgr115&hid=122&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl#db=hus&AN=52895155>

SWEENEY, Michael: Greek Essence and Islamic Tolerance: Al – Farabi, Al - Ghazzali, Ibn Rush´d.(online) *Review of Metaphysics*. Sep2011, Vol. 65 Issue 1, s. 41-61. 21s.

dostupné z:

<http://web.ebscohost.com.ezproxy.is.cuni.cz/ehost/detail?vid=6&sid=7db5d495-d873-4ec8973db03ca39f2db7%40sessionmgr115&hid=122&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl#db=hus&AN=525510555>

TAYLOR, Richard C.: Ibn Rushd/Averroes and “Islamic” Rationalism. (online) *Medieval Encounters*. 2009, Vol. 15 Issue 2-4, s. 225-235. 11.s

dostupné z:

<http://web.ebscohost.com.ezproxy.is.cuni.cz/ehost/detail?vid=5&sid=5b364acb-27dc-4bf49c944fdcf8c9502b%40sessionmgr198&hid=122&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl#db=a9h&AN=46978037>

Internetové zdroje

PRADO, Abdennur: *Entrevista con Joaquín Lomba sobre Avempace*. Webislam 12/07/2011,

www:http://www.webislam.com/articulos/62004entrevista_con_joaquin_lomba_sobre_avempace.html, přístup 24. 4. 2013

PRADO, Abdennur: Una lectura anarca de Avempace. Webislam 03/06/2011, [www:
http://www.webislam.com/articulos/61693-una_lectura_anarca_de_avempace.html](http://www.webislam.com/articulos/61693-una_lectura_anarca_de_avempace.html), přístup
24. 4. 2013