BIBLIOTEKA HISTORIAE

UREĐUJU
Albert Goldstein
Bože Čović

NASLOV IZVORNIKA
A history of muslim philosophy
WITH SHORT ACCOUNTS OF OTHER DISCIPLINES AND THE MODERN RENAISSANCE IN MUSLIM LANDS
EDITED AND INTRODUCED BY
M. M.Sharif
VOLUME TWO
OTTO HARRASSOWITZ-WIESBADEN, 1966.

GLAVNI UREDNIK
Zdravko Židovec
ODGOVORNI UREDNIK
Dragan Milković

M. M. Šarif

HISTORIJA ISLAMSKE FILOZOFIJE

s kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama

II

S ENGLESKOGA PREVEO
Dr. Hasan Sušić

AUGUST CESAREC ZAGREB
1988

KOMITET DIREKTORA

I. I. Kazi,
PRODEKTOR UNIVERZITETA U SINDU (PREDSJEDNIK)

SAVJETNIK ZA OBRAZOVANJE I SEKRETAR VLADE PAKISTANA

Mumtaz Hasan,
SEKRETAR ZA FINANSIJE VLADE U PAKISTANU

Halifa Abdul Hakim,
DIREKTOR INSTITUTA ZA ISLAMSKU KULTURU, LAHORE

Serağul Haque,
PROFESOR I DIREKTOR ODSJEKA ZA ARAPSKE I ISLAMSKE STUDIJE UNIVERZITETA U DAKI

M. Abdul Hye,
POMOĆNIK DIREKTORA VLADINOG KOLEDŽA, RAĞŠAHI

M. Ahmed,
PRODEKTOR RAĞŠAHI UNIVERZITETA

M. M. Šarif,
PREDSJEDNIK FILOZOFSKOG KONGRESA PAKISTANA (SEKRETAR I UREDNIK)

Sadržaj

TOM II

Dio četvrti

MISLIOCI SREDNJEG PUTA

XXX
Al-Gazāli
M. Saeed Sheikh, M.A., profesor filozofije, Državni koledž, Lahore, Pakistan
9

XXXI
Al-Gazāli
Misticizam– M. Saeed Sheikh
Etika – Abdul Khaliq, M.A., profesor filozofije, Islamski koledž, Lahore, Pakistan
Utjecaj – M. Saeed Sheikh
37

XXXII
Fahrudin Rāzī
Seyyed Hossein Nasr
57

Dio peti

POLITIČKI MISLIOCI

XXXIII
Politička misao u ranom islamu
Abdul Ala Maudoodi
70

XXXIV
Abu Hanīfa i abu Jusuf
Abdul Ala Maudoodi
85

XXXV
Al-Fārābi
Muhammad Saghir Hasan al-Ma'sumi
111

XXXVI
Al-Māwardi
Muhammad Qumaruddin Khan, M.A., predavač islama, Sveučilište u Penjabu, Lahore, Pakistan
123

XXXVII
Politička teorija šī'ita
Syed Abid Ali Abid, M.A., ranije upravitelj na Dyal Singh koledžu, Lahore, Pakistan
135

XXXVIII
Nizām al-Mulk Ṭūsi
M. Ruknuddin Hassan, M.A., upravitelj na Odjelu političkih nauka, Urdu koledž, Karachi, Pakistan
147

XXXIX
Al-Gāzali
Leonard Binder, dr. fil., Institut za administrativne poslove, Pravni fakultet, Sveučilište u Teheranu, Iran
169

KNJIGA ČETVRTA

DOCNIJA STOLJEĆA
OD PADA BAGDADA 656/1258 DO 1111/1700

Dio prvi

PAD BAGDADA

XL
Propast abasidskog ḫalīfata
Abdul Shakeer Ahsan, M.A., LL.B., stariji predavač iranistike, Sveučilište u Penjabu, Lahore, Pakistan
183

Dio drugi

TEOLOGIJSKO-FILOZOFIJSKA MISAO

XLI
Ibn Taimīyya
Serajul Haque, M.A., dr. fil., profesor i upravitelj Odsjeka za arabistiku i islamistiku, Sveučilište u Dacci, Pakistan
189

Dio treći

SUFIJE

XLII
Dželaludin Rūmi
Khalifah Abdul Hakim, M.A., dr. fil., direktor Instituta za islamsku kulturu, Lahore, Pakistan
209

XLIII
Mahmud Šabistari, Al-Ǧīli i Ǧāmi
B. A. Dar
226

XLIV
Šejk Ahmed Sirhindi
Muhammad Farman, M.A., profesor filozofije, Zamindara koledž, Gujrat, Pakistan
255

Dio četvrti

»FILOZOFI«

XLV
Dželaluddīn Dawwāni
Bakhtyar Husain Siddiqi
264

XLVI
Ibn Ḫaldūn
Muhsin Mahdi, dr. fil., pomoćni profesor arabistike, Univerzitet u Chicagu
269

Dio peti

MISLIOCI SREDNJEG PUTA

XLVII
Isfahanska škola
Seyyed Hossein Nasr
283

XLVIII
Ṣadr al-Dīn Šīrazī (Mulla Ṣadra)
Seyyed Hossein Nasr
307

Dio šesti

POLITIČKA MISAO

XLIX
Ibn Ḫaldūn
Muhsin Mahdi
332

KNJIGA PETA

UTICAJ ISLAMSKOG MIŠLJENJA

L
Uticaj islamskog mišljenja na Zapad
A,B,C – H.Z. Ulken, dr. fil., profesor filozofije i logike, Sveučilište u Ankari, Turska
D – M.M. Sharif
E – H.Z. Ulken
353

LI
Uticaj islamskog mišljenja na Istok
C.A. Qadir
388

KNJIGA ŠESTA

MRAČNO DOBA
1111/1700 – 1266/1850

LII
Pad muslimanskog svijeta
C.A. Qadir
413

KNJIGA SEDMA

SAVREMENA RENESANSA

Dio prvi

RENESANSA NA BLISKOM I SREDNJEM ISTOKU

LIII
RENESANSA U ARABIJI, JEMENU, IRAKU, SIRIJI I LIBANU
Muhamed bin 'Abd al-Wahhāb i njegov pokret
Abdul Hamid Siddiqi, M.A., profesor ekonomije, Islamski koledž, Lahore; mladi izdavač – Tarjuman al-Qur'an, Lahore, Pakistan
429

LIV
RENESANSA U SJEVERNOJ AFRICI
Pokret sanūsīja
Muhammad Khail, LL.B., LL.D., odvjetnik, Amman, Jordan
437

LV
Džemaluddin al-Afgāni
Osman Amin, dr. književnosti, profesor i upravitelj Odsjeka za filozofiju, Sveučilište u Kairu, Egipat
455

LVI
RENESANSA U EGIPTU
Muhamed 'Abduhu i njegova škola
Osman Amin
460

LVII
RENESANSA U TURSKOJ
Zia Gökalp i njegova škola
Niazie Berkes, dr. fil., pomoćni profesor, Institut za proučavanje islama, McGill Univerzitet, Kanada
476

LVIII
RENESANSA U IRANU
Općenito
Abdul Shakoor Ahsan
483

LIX
RENESANSA U IRANU (NASTAVAK)
Ḥādži Mulla Hādi Sabziwāri
Seyyed Hossein Nasr
497

Dio drugi

RENESANSA U JUŽNOJ I JUGOISTOČNOJ AZIJI

LX
RENESANSA U INDO-PAKISTANU
Šah Wali Allah Dihlawi
Abdul Hamid Siddiqi
509

LXI
RENESANSA U INDO-PAKISTANU (NASTAVAK)
Sejjid Aḥmed Ḫān kao političar, historičar i reformator
Abdul Hamid, M.A., dr. fil., profesor povijesti, Državni koledž, Lahore, Pakistan*
524

LXII
RENESANSA U INDO-PAKISTANU (NASTAVAK)
Sir Sejjid Aḥmed Ḫān kao vjersko-filozofijski mislilac
B.A.Dar
534

LXIII
RENESANSA U INDO-PAKISTANU (NASTAVAK)
Iqbāl
Khalifah Abdul Hakim
546

* *M.A. titula Master of Arts*
** *LL.B. Bachelar of Laws, također titula*

Dio četvrti

MISLIOCI SREDNJEGA PUTA

POGLAVLJE XXX

Al-Gazāli

METAFIZIKA

A

Uvod

Al-Gazāli zauzima jedinstveno mjesto u historiji muslimanske religijske i filozofijske misli i širinom učenosti i originalnošću i utjecajem. Dobio je nadimke Dokaz islama (*ḥuǧat al-Islām*), Ukras vjere (*zain-al-dīn*) i Obnovitelj religije (*mūgaddid*).[1] Al-Subki (umro 771/1370) ide tako daleko u svojoj ocjeni da kaže da je postojao profet poslije Muhameda i da je to bio al-Gazāli.[2] Njegovo ime i lik simbolom su svih značajnih intelektualnih i vjerskih pokreta toga vremena. Bio je istodobno pravnik i skolastičar, filozof i skeptik, mistik i teolog, tradicionalist i moralist. Njegova uloga islamskog teologa nesumnjivo je najznačajnija. Kroza živu sintezu kreativne i energične ličnosti, on je oživio muslimansku teologiju i preorijentirao njezine vrijednosti i stavove. Njegova kombinacija spiritualizacije i fundamentalizma u islamu bila je toliko zanimljiva i utjecajna, da je i danas prihvaćena u islamskoj zajednici. Njegov filozofijski stav karakteriše izvornost (više kritička nego konstruktivna). Ništa ga nije plašilo niti fasciniralo i, jednom izvanrednom nezavisnošću uma, on je započeo istinski izazov filozofijama Aristotela i Plotina i njihovim muslimanskim sljedbenicima – al-Fārābiju i ibn Sīni. Glavne postavke al-Gazālijeve došle su u čvrstu vezu s naravi suvremenog uma: naoko paradoksalno, ali istinito: vođe modernog pokreta religijskog empirizma, s jedne strane, i logičkog pozitivizma s druge strane, naći će jednaku potporu u njegovim djelima. Ona govore ili o religiji ili o filozofiji, ili su konstruktivna ili kritička, ali ne mogu biti potpuno shvaćena bez poznavanja njegova života barem u izvjesnoj mjeri; naime, u njegovu slučaju život i misao bili su jedno.

[1] O al-Gazāliju kao obnovitelju religije vidi abu al-Hasan 'Ali, *Tārīh-i Da'wat-u 'Azīmat*, Azamgarh, 1375/1955, Dio I, str. 111 – 81. (Urdu); Šibli Nu'māni, *al-Gazāli*, Lahore, 1956, str. 279–352. (Urdu); vidi također A. W. Ẓuhūri, *Makātīb-i Imām Gazāli* (Pisma imām Gazālija), Karači, 1949 (Urdu). Vidi *al-Munqiḏ*, engleski prijevod W. Montgomerija Watta u njegovu djelu *Faith and Practice of al-Gazāli*, London, 1953, str. 75. Sve reference *al-Munqiḏa* su prema ovome prijevodu ako drugačije nije naznačeno.

[2] Al-Subki (Tāǧ al-Dīn), *Ṭabaqāt al-Šāfi'īyya al-Kubra*, Kairo, 1324/1906, Vol. IV, str. 101; vidi također bilješku 10, dolje.

B
Život[3]

Abu Ḥāmid Muḥammed ibn Muḥammed ibn Muḥammed ibn Ṭā'ūs Ahmed al-Ṭūsi al-Šāfi'i, općenito poznat prosto po njegovoj *nisbi* kao al-Gazāli[4] rođen je 450/1058. u Tabaranu, jednoj od gradskih opština Ṭūsa, sada u razvalinama, u blizini današnjeg Mešeda u Hurasanu.

Al-Gazāli nije prvi ugledni učenjak u svojoj familiji; postojao je i drugi – abu Hamid al-Gazāli (umro 435/1043), djedov brat, pravnik i pravni savjetnik velikoga ugleda,[5] možda uzor koji je imao pred sobom kao mladac. Rano je došao pod utjecaj sufizma; njegov otac bio je pobožni derviš koji, prema al-Subkiju, nije jeo ništa osim ono što je zaradio svojim rukama, i provodio je što je više vremena mogao u razmišljanju o Bogu. Rano ostade siroče: odnjegova ga i obrazova pobožni sufija, prijatelj njegova oca, a također i njegova brata, koji docnije postade čuveni mistik. Još kao dječak, al-Gazāli je počeo studij teologije i kanonskog prava, s izričitom željom za bogatstvom i slavom, kao što je sam priznao,[6] prvo u svome rodnom gradu kod Šaih Ahmed ibn Muḥammed al-Rādḥāni al-Ṭūsija, a potom u Ǧurǧānu kod Imām abu Naṣr al-Ismā'īlija.

Po povratku iz Ǧurǧāna boravio je neko vrijeme u Ṭūsu i možda je ondje započeo bavljenje sufizmom kod Jusuf al-Nassāǧa, a možda se čak upustio i u neke sufijske vježbe. Oko svoje dvadesete godine produžio je studij na Niẓāmiyya Akademiji u Nišapuru gdje je slušao abu al-Ma'āli al-Ǧuwainīja, poznatoga kao Imām al-Ḥaramain – najslavnijega ašaritskog teologa toga doba, tek četvrtoga u nizu ašaritskih učitelja počam od al-Aš'arija samog. Nastavni program Akademije uključivao je teologiju, kanonsko pravo, filozofiju, logiku, dijalektiku, prirodne nauke, sufizam itd. Imam al-Ḥaramain je dopuštao punu slobodu misli i izraza svojim učenicima; hrabrio ih je da se angažiraju u raspravama i diskusijama svih vrsta. Al-Gazāli se rano istakao i pokazao veliko obrazovanje, a također i sklonost

[3] Glavni izvori za al-Gazālijev život su autobiografijski *al-Munqiḍ*, S Murtada, *Ittiḥāf al-Sāda*, Kairo, 1311/1893, Vol. I (Uvod), str. 2–53. i al-Subki, *op. cit.*, Vol. IV, str. 101 – 82. Za pregled al-Gazālijeva života na engleskom vidi D. B. Macdonald, *»Life of al-Ghazzāli* s posebnim osvrtom na njegovo religijsko iskustvo«, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. XX, 1899, str. 71–132 (Značajno); M. Smith, *al-Ghazāli: The Mystic*, London, 1944, Dio I, str. 9 – 104; W. H. T. Gairdner, *An Account of Ghazzāli's Life and Works*, Madras, 1919; S. M. Zwemer, *A Moslem Seeker after God*, London, 1920. Jedan pregled na urdu jeziku može se naći kod Šibli Nu'mānija, *op. cit.*, str. 19 – 73; M. Ḥanīf Nadawi, *Afkār-i G hazāli*, Lahore, 1956, Uvod, str. 3 – 113; 'Abd al-Salim Nadawi, *Ḥukamā'-i Islām*, Azamgarh, 1953, str. 386–408.

[4] Poznat kao Algazel, katkad kao Abuhamet u srednjovjekovnoj Evropi. Neki zapadni učenjaci čak i danas koriste Algazel (Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, London, 1946, str. 477), ili njegove druge varijante – al-Gazal, Algazali, Gazali, itd. Hoće li se al-Gazāli izgovarati s dvostrukim ili s jednim »z«, bila je stvar duge i oštre rasprave. Opća praksa – kako suvremenih muslimanskih pisaca tako i orijentalista danas – kazuje da bi to bilo jedno »z«. Vidi Ḥanīf Nadawi, *op. cit., str. 3 – – 6; D. B. Macdonald, »The Name Al-Ghazzāli«, Journal of the Royal Asiatic Society*, 1902, str. 18 – – 22; S. M. Zwener, *op. cit.*, str. 63 – 65, 140 – 43.

[5] Poznat docnije kao al-Gazāli al-Kabīr. O njemu se kaže da je naučavao kanonsko pravo (*Fiqh*) sufijskog vode našeg al-Gazālija; vidi Macdonald *»Life of al-Gazāli...« JAOS*, str. 126; također, al-Subki, *op. cit.*, Vol. III, str. 36.

[6] Vidi, al-Subki, *op. cit.*, Vol. IV, str. 102.

ka filozofiranju. Imam al-Ḥaramain ga je opisao kao »bogat ocean koji treba isušiti«, a poredeći ga s drugom dvojicom njegovih učenika, on kaže: »Al-Ḥawāfijeva čvrsta tačka je *verifikacija*, al-Gazālijeva je *spekulacija*, a al-Kiyina je *tumačenje.*«[7] U raspravama s drugim studentima pokazivao je velik dar za polemiku i tolerantnost. Malo iza toga sam je počeo da podučava svoje kolege studente i da piše knjige. Međutim, al-Gazāli je bio jedan od rijetkih čija originalnost nije bila zatrpana docniranjem. Rođen je kao kritičar i pokazivao je veliku nezahvalnost mišljenja. On je, doista, za svojih studija na Niẓāmīyya Akademiji u Nišapuru postao netrpeljiv prema dogmatičkom učenju i oslobodio se spona autoriteta (*taqlīd*), čak je pokazivao znake skepticizma.

Za boravka u Nišapuru, postao je učenikom sufije abu 'Ali al-Faḍl ibn Muḥammed ibn 'Ali al-Fārmaḍi al-Ṭūsija, učenika al-Gazālijeva strica i slavnog al-Qušairija (umro 465/1074). Od al-Fārmaḍija al-Gazāli je naučio više o teoriji i praksi sufizma. Živio je strogo asketski i upražnjavao sufijske vježbe pod njegovim vodstvom, ali bez željenih rezultata. Kao što sâm pripovjeda, on nije mogao da postigne stanje kada mistici počinju da primaju čistu inspiraciju »odozgo«.[8] Stoga možemo kazati da, u neku ruku, nikada nije našao mira: s jedne strane, bio je nezadovoljan spekulativnim sistemima skolastičkih teologa, a nije mogao prihvatiti ništa na osnovi autoriteta; s druge strane, sufijske prakse nisu polučile nikakvih sigurnih rezultata. I dalje, rastuća popularnost sufijskog učenja, s njegovim inzistiranjem na izravnom i vlastitom iskustvu Boga, doprinijela je al-Gazālijevu kritičkom nezadovoljstvu dogmatičkom teologijom.

Al-Fārmaḍi je umro 477/1084. a Imām al-Ḥaramain 478/1085. Al-Gazāli je imao tada dvadeset i osam godina; bio je ambiciozan i energičan, a slava o njegovoj učenosti već se bila proširila islamskim svijetom. Uputio se na dvor Niẓām al-Mulka, velikoga vezira seldžučkog suverena Malikšāha (vladao 465/1072–485/1092), gdje je i uživao u pratnji pravnika i teologa (Niẓām al-Mulk je svojim darežljivim patronatom nad školstvom, naukom i umjetnostima bio okupio oko sebe krug mudraca i učenih ljudi).

Al-Gazālijevo duboko poznavanje muslimanskog zakona, teologije i filozofije toliko je impresioniralo Niẓām al-Mulka, da ga je imenovao upraviteljem Katedre za teologiju u Niẓāmiyya Akademiji (osnovana 458–60/1065–67) u Bagdadu, 484/1091. godine. Imao je samo trideset i četiri godine, a doživio je najveću čast u tadašnjemu muslimanskom svijetu, koja do tada nije bila povjerena nikome tako mladom.

Kao profesor Akademije al-Gazāli je doživio veliki uspjeh. Visok kvalitet njegovih predavanja, širina njegova učenja i lucidnost njegovih tumačenja privlačili su vodeće učenjake toga doba. Uskoro je sav islam hvalio njegovu elokvenciju, eruditiju i sposobnost vođenja dijaloga i počeli su da ga smatraju najvećim teologom u ašaritskoj tradiciji. Tražen je njegov savjet u pitanjima erligije i politike, a počeo je da vrši i takav utjecaj koji se može poreditи s utjecajem najviših funkcionera države. Iako je postigao slavu kakvu jedan naučnik samo požeļjeti

[7] *Ibid.*, str. 103, 106.

[8] Vidi ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-A'yān, engleski prijevod de Slaneov, Paris, 1842 – 1871, Vol. II, str. 122.*

može, sam je o njoj mislio kao o nečemu izvanjskom, i počeo je da osjeća intelektualnu i duhovnu krizu.[9]

Njegove stare sumnje i skepticizam počeli su ponovno da ga zaokupljaju i on je postao izrazito kritičan u pogledu sadržaja svoga mišljenja. Duboko je osjećao praznine tankoga prediva cjepidlačenja kanonskih pravnika.[10] Sistemi skolastičkih teologa (*Mutakallimūn*) nisu imali intelektualnu sigurnost, jer su jako zavisili od zasnivanja njihovih početnih dogmatičkih shvatanja na autoritetu. Al-Gazāli je napao njihovo naglašavanje doktriniranoga, jer je to vodilo pogrešnu predstavljanju religije (ako je svedemo na običan kalup ortodoksije i katehizma dogmi). Međusobne rasprave skolastičara držao je igrom riječi, što nije imalo stvarne veze s vjerskim životom.[11] Al-Gazāli se ponovno okrenuo studiju filozofije, ovaj put još marljivije i još obuhvatnije,[12] ali je, poput Kanta, našao da je nemoguće teologiju graditi samo na razumu. Razum je dobar koliko može da dospije, ali on ne može daleko: Konačna, Najviša Istina, ne može se postići razumom. Postajući duboko svjestan teologijskih granica razuma, on je zapao u skepticizam i izgubio mir posve. Hipokrizija njegova ortodoksnog učenja postala je nepodnošljiva i sâm je shvatio da mu je stav pogrešan.

Međutim, sve nije bilo izgubljeno: ipak se nadao izlazu i oslobođenju od toga neuspjeha bavljenjem sufijskom praksom. Da se mogao koncentrirati na sufijski pogled na život kroz duhovno odricanje, odati se asketizmu i dugim i dubokim meditacijama možda je mogao vidjeti svjetlo koje je tražio; ali to je u njegovu slučaju značilo odbaciti briljantnu akademsku karijeru i svjetovnu poziciju. Po prirodi je bio ambiciozan i žudio je slavu i samoveličanje. S druge strane, bio je revni tražilac istine. Raspet između nespojivih ekstrema, psihički i mentalno bio je pao; prestao je posve jesti, a izgubio je moć govora. Pošto se odrekao profesure, napustio je Bagdad u mjesecu Ḏu al-Qa'da 488/novembar 1095, prividno smjerajući na hadž u Meku, a zapravo krenuvši u samoću, ka asketizmu i disciplini sufija. Kažu da je ostavio sve što ga je do tada činilo sretnim izuzev nekih »povjerljivih zaliha« za materijalnu sigurnost familije i da je krenuo ka Siriji.

[9] Nisu samo teologiju proučavali u Bagdadu i u školi Bagdada (koja se, prije svega, odlikovala strogonaučnim duhom i slobodom mišljenja); bile su tu i filozofija i medicina. Bagdad je imao više od trideset i pet biblioteka za potrebe učenja i privlačio je sve vrste pripadnika raznim sektama i školama. Nekoliko generacija prije, ondje je cvjetalo društvo Ihwān al-Ṣafa; njihovim sastancima prisustvovao je abu al-'Alā' al-Ma'arri, nazvan *arhijeretikom u Islamu* koji je umro (u osamdeset i četvrtoj godini) samo godinu dana prije nego što je rođen al-Gazāli. Al-Qušairi, učitelj Fārmadija, a sâm učenik al-Aš'arija u teologiji, umro je 465/1074. kada je al-Gazāliju bilo sedamnaest godina; to je također datum smrti Nāṣir-i Ḫusraua, ismailitskoga propagandista i filozofa. Omer Ḫayyām (rođen 517/1123), veliki matematičar, astronom i agnostički filozof (Lukrecije i Voltaire išlama u jednoj osobi), uživao je s al-Gazālijem patronat Niẓām al-Mulka. Samo godinu dana poslije al-Gazālijeva imenovanja za profesora Niẓāmīyya Akademije, Niẓām al-Mulk je umro (485/1092) kao prva žrtva ismailitskih ubica koje je vodio al-Ḥasan ibn al-Ṣabbāḥ (483/1090 – 518/1124); druga žrtva biješe sâm kralj (Malikšāh) nakon samo trideset i pet dana.

[10] On sâm bio je učiteljem kanonskoga zakona i sačinio je o tome djela visoke razine, primjerice *al-Waǧīz*, *al-Basīṭ*, *al-Wasīṭ*, *al-Mustasfa* itd. Prema Sayyid Murtaḍi (umro 1206/1791) *al-Waǧīz* su potonji učenjaci komentirali oko sedamdeset puta; da je al-Gazāli bio prorok, kaže Murtaḍi, mogao je ovo svoje djelo proglasiti čudom. Sa svoje strane al-Gazāli je držao kanonski zakon samo *'ilm al-mu'āmalom* (spoznaja vođenja praktičkih poslova života) a ne *'ilm al-mukāšafom* (gnoza Najviše Zbilje), vidi. M. Ḥanīf Nadawi, *op. cit.*, str. 92–111.

[11] Za al-Gazālijevu kritiku *Kalāma* vidi *Iǧām al-'Awāmm an 'Ilm al-Kalām* i *Risāla fi al-Wa'ẓ wa al-I'tiqād*. On je, međutim, sankcionisao *Kalām* kao objašnjenje i odbranu vjere; vidi njegov *al-Iqtiṣād fi al-I'tiqād*.

[12] Vidi bilješku 29 dolje.

Dvije godine od 488/1095. do 490/1097. ostao je u strogoj povučenosti u jednome od minareta umajadske džamije u Damasku, držeći se stroge asketske discipline i izvršavajući religijske prakse. Krenuo je u Jeruzalem, u drugi period meditacije, u Omerovu džamiju i Kupolu na Stijeni. Pošto je posjetio Ibrahimov grob u Hebronu, pošao je na hadž u Meku i Medinu. Potom je slijedilo dugo razdoblje povučenosti na raznim mjestima u svetinjama i džamijama, te tumaranja pustinjama.[13] Nakon jedanaest godina života lutajućeg derviša i učenjaka, on se vratio u rodni mu grad, Ṭūs 499/1105.[14]

O svojim unutrašnjim duhovnim iskustvima u njihovoj eksperimentalnoj zbilji, poslije napuštanja Bagdada, al-Gazāli nam ne govori gotovo ništa, izuzev da su mu se, u njegovu razdoblju povučenosti, bile objavile bezbrojne i neizmjerne stvari. Očito je da su ova iskustva kulminirala u njegovu priznavanju autoriteta Vjerovjesnika i u potpunom potčinjavanju istini Qur'āna. Prvi javni znak njegova povratka ortodoksiji možda je *al-Risāla al-Qudsīyya* – pisana u razdoblju povučenosti, u Jeruzalemu (gdje je najvjerojatnije bio prije 492/1099, jer su u mjesecu Šabanu te godine Jeruzalem zauzeli krstaši). Ova rasprava je uključena kao *Qawā'id al-'Aqā'id* u treće poglavlje druge knjige njegova *magnum opusa Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Oživljavanje vjerskih nauka)*; tu navodi ono što je učio za duga razdoblja samodiscipline i meditacije.[15] Tokom lutanja, ne samo da je pisao knjige osim *Iḥyā'*, već se također, s vremena na vrijeme, vraćao podučavanju. Ugušiti jerez i pozvati ljude natrag istini i moralnoj moći islama, činilo mu se dužnošću: on je doista zdušno prihvatio ulogu moralnoga reformatora i reformatora vjere; sve više se bavio tradicijom Profeta uvelike je koristeći za pouke i duhovno vodstvo.

Vrativši se u Ṭūs, opet se povukao u samoću i kontemplaciju, ali ga je vrlo brzo Faḫr al-Mulk, sin njegova starog zaštitnika, Niẓām al-Mulka, koji je bio vezir kod sultan Sandžara, nagovorio da prihvati katedru teologije u Maimūna Niẓāmīyya koledžu u Nišapuru, što je prihvatio poslije izvjesnog oklijevanja u mjesecu Ḏu al-Qa'da 499/august 1106. godine. Međutim, ovdje nije ostao dugo i povukao

[13] Kažu da je išao u Egipat da posjeti Kairo i Aleksandriju. Postoje velika kolebanja oko toga koja je mjesta navodno posjetio, te oko vremena redosljeda njegovih putovanja (osim prvih dviju godina boravka u Siriji). Ova duga putovanja dala su mu značajno životno iskustvo, izravno i temeljito poznavanje kultura mnogih zemalja, te upućenost u druge religije – otuda njegov humanizam. Za njegovo razumijevanje hrišćanske religije i bavljenje njome vidi J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London, 1955, Part II, Vol. I, str. 22–23, 262–309; također L. Massignon u *Revue des Études islamiques*, 1933.

[14] Period al-Gazālijeva bezrazložno duga povlačenja poklapa se s vremenom kada je vladao Barkiyāruq kao veliki Seldžuk. U građanskom ratu između Barkiyāruqa i strica mu Tutuša, al-Gazāli je bio na strani posljednjeg. Tome se može dodati činjenica da su u Siriji, gdje je al-Gazāli proveo izvjesne godine, bili kralj Tutuš (vladao 487/1094-488/1095) i njegovi sinovi, također docniji kraljevi (488/1095-511/1117). Ovo je značajno zbog mogućih političkih komplikacija. Vidi Macdonald, *JAOS*, str. 71-132.

[15] Analitički pregled sadržaja Ihye može se naći u D. M. Donaldsonovim *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953, str. 159-65. Vidi također *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, London, 1953, Vol. V, str. 508a, 509b. Veliki dio *Ihye* također je analizirao Miguel Asin Palacios u svom djelu *Algazel, dogmatica, moral, asética*, Zaragoza, 1901. *Iḥyā'* ima četiri dijela, a svaki dio sadrži deset knjiga. Dio III, Knjiga ii; Dio II, Knjiga vii; Dio IV, Knjiga vi – prijevod na engleski D. B. Macdonalda u svom djelu *Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago, 1909, Lectures vii-x; *Journal of Royal Asiatic Society*, 1901-1902. i *Encyclopaedia of Religon and Ethics*, Vol. II, str. 677-80. Prijevodi nekih izvadaka iz dijelova III i IV mogu se naći u djelu Syed Nawaba *Some Moral and Religious Teachings of al-Gazāli*, Lahore, 1946, str. 28-133. Hans Bauer je sačinio njemački prijevod nekih »knjiga« *Ihye*; vidi njegovo djelo *Islamische Ethik* (tri dijela) Halle, 1916, 1917, 1922. Za potpun urdu prijevod *Iḥhye* vidi M. Aḥsan, *Maḍāq* al-*Arifīn*, 4 toma, Lucknow, 1955 (sedmo izdanje).

se još jednom u svoju kuću u Ṭūsu osnovavši medresu gdje poče da predaje teologiju i tasawwuf. Na traženje kako obrazovanih tako i običnih ljudi Bagdada, njega opet pozove veliki vezir al-Sa'īd da preuzme nastavu na staroj Niẓāmīyya Akademiji u Bagdadu, ali al-Gazāli odluči ostati u Ṭūsu. Ondje je živio u miru s nekima svojim učenicima – štićenicima njegove medrese. Svaki trenutak bio je ispunjen studijem i posvećivanjem sve do njegove smrti 14. džumada II 505/19. decembra 1111. godine. Bio je to savršeno zaokružen život, kojega je kraj došao na početak.

C
Metod

Najznačajnije činjenice al-Gazālijeva sistema mišljenja bijahu njegova hrabrost znanja i njegova hrabrost sumnje; najbolji izraz toga dân je u njegovu slavnome autobiografijskom djelu *al-Munqid min al-Dalāl (Spasitelj od grijeha)*, koje je pisao nešto oko pet godina prije svoje smrti.[16] U *al-Munqidu* al-Gazāli kritički istražuje metode raznih škola mišljenja svoga vremena nalik Descartesu (umo 1060/1650) u njegovoj *Discours de la méthode* (1047/1637).

Al-Gazāli je držao da treba ispitati sve vrste spoznaje i da ništa ne treba gledati kao opasno ili neprijateljsko. Za sebe je rekao da se ukrcao na otvoreno more spoznaje od svoga dječačkog doba, ostavljajući po strani kukavičku predostrožnost: »Čeprkao sam po svakome mračnom udubljenju i jurišao na svaki problem, zavirio sam u svaki napor. Istražio sam vjeru svake sekte i dosegao tajne svih učenja. Sve sam to činio kako bih uspostavio razliku između istine i laži. Nema filozofa čiji sistem ne upoznah, niti teologa čije doktrine ne istražih. Kadgod sretoh sufiju, ja strasno pronicah u njegove tajne. Istraživah temelj suzdržanosti asketa, pipajući tražih uzrok odlučnog ateizma ateističkog zindiqa.«[17]

Takva bijaše al-Gazālijeva smjelost u spoznavanju. Bio je oslobođen od parohijalizma dogmatskih teologa svoga doba, koji su radije bacali knjige ateista i filozofa u vatru, nego da ih čitaju. Iako, spreman da čita i čuje svako vjerovanje i učenje, on nije prihvatio nijedno i sumnjao je u sva. Zaključio je da je najveća smetnja u traženju istine prihvatanje vjerovanja zasnovanih na bilo kakvom autoritetu i slijepo prihvatanje tradicije. Prisjetio se i tradicionalne Profetove izreke: »Svako dijete se rađa sa zdravom dispozicijom *(fiṭra)*; njegovi roditelji ga čine Jevrejom, hrišćaninom ili magom«[18]; sâm je, pak, htio saznati što je to zdrava dispozicija, prije nego što pretrpi utjecaj nerazumnih uvjerenja nametnutih sa strane. Zapravo, poželio je rekonstruirati cjelokupno svoje znanje od samih njegovih temelja i došao je do slijedećih zaključaka: »Kako sam sebi postavio za cilj traženje istine, prvo sam trebao utvrditi što su to osnove pouzdanosti; potom

[16] *Al-Munqiḍ min al-Dalāl* kao autobiografijsko djelo jedinstveno je u cjelokupnoj arapskoj literaturi, »dubinom i punocom svoje samoobjave«. To je najčešće navođeno djelo, prevedeno je i objavljeno niz puta; C. Brockelmann u svome djelu *Arabische Litteratur*, Weimar, 1899, Vol. I, str. 419-26. navodi 69 tekstova. Za neke od najznačajnijih prijevoda *Munqiḍa* vidi *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1913-34, Vol. II, str. 149. Za urdu prijevode vidi Hafiz M. Anwar 'Ali, *Lecture Imām Gazāli*, Lahore, 1311/1893, 111 str. (s arapskim tekstom) i M. Hanif Nadawi, *Sargudašt-i Gazāli*, Lahore, 1959, 188 str. (s uvodom, str. 3-108).

[17] Vidi *al-Munqid*, str. 20, 21.

[18] Buḥāri (23:80,93); također Qur'ān, xxx, 30; xxxv, 1. Termin *fiṭra* došao je kod filozofa u upotrebu u smislu *lumen naturale*.

sa trebao usvojiti priznavanje izvjesnosti kao jasne i potpune spoznaje stvari – takve, naime, spoznaje koja ne ostavlja prostora sumnji, niti ikakvoj mogućnosti pogreške.«[19] Jasno, ovakav »test pouzdanosti« samo ga je odveo u niz sumnji, nijedan dio spoznaje stečen do tada, nije mogao izdržati tako rigoroznu probu. Sâm kaže: »Ne možemo se nadati da ćemo naći istinu, osim u pitanjima koja dokaz nose u sebi, tj. u osjetilnoj percepciji i nužnim principima mišljenja; stoga moramo prije svega zasnovati ovo dvoje na čvrstoj osnovi.« Međutim, sumnjao je i u svjedočanstvo osjetilne percepcije. Jasno je vidio, kao što će i Descartes vidjeti docnije, da nas osjetila često varaju. Nijedno oko ne može percipirati kretanje sjene, dok se sjena kreće; mali novčić može pokriti bilo koju zvijezdu, iako geometrijski proračuni pokazuju da je zvijezda mnogo veća od zemlje.[19a]

Al-Gazālijevo povjerenje u osjetilnu spoznaju bilo je uzdrmano, okrenuo se istraživanju onoga što je nazvao nužnim principima, ali je posumnjao čak i u to. Je li deset više od tri? Može li jedna stvar biti i ne biti u isto vrijeme, može li ona biti i nužna i nemoguća? Kako to izreći? Njegova sumnja u osjetilnu percepciju učinila ga je krajnje neodlučnim u pogledu prihvatanja nepogrešivosti razuma. Vjerovao je u svjedočanstvo osjetila sve dok ono ne postade suprotno sudu razuma. Ipak, možda postoji iznad razuma drugi, viši sudija koji će, ako se pokaže, okriviti razum za pogrešku; ako taj treći arbitar nije još vidljiv, to ne znai da ne postoji. . .

Al-Gazāli je priznao mogućnost da je život na ovome svijetu san u poređenju sa svijetom koji će doći; kada čovjek umre, stvari mu se mogu pokazati različitima od onoga što on sada misli.[20] Mora postojati sistem zbilje različit od ovoga prostorno-prolaznog reda, koji se može objaviti na razini svijesti drugačije od takozvanih normalnih svijesti, primjerice, kako to biva kod mistikâ ili profetâ. Takav je bio tok al-Gazālijevih misli koje su, iako pomalo nategnuto formulirane u Munqidu, bile dovoljno dramatične da ukažu na mogućnost forme mišljenja više od racionalnog shvaćanja, tj. shvaćanja kao mističke inspiracije ili proročke objave.[21]

[19] Usp. al-Munqiḍ (engleski prijevod Clauda Fielda, *The Confessions of al-Gazāli*, London, 1909, str. 13). To je prvo od četiri pravila koja navodi Descartes u svojoj *Discours de la méthode*, a drugo pravilo njegova djela *Regulae ad Directionem Ingenii* sačinjeno je 1038/1628; vidi E. S. Haldane i G. R. T. Ross, *The Philosophical Works of Descartes*, Cambridge, 1911, Vol. I, str. 3, 92, 101.

[19a] Haldane i Ross, *op. cit.*, str. 101, gdje Descartes čini ista zapažanja.

[20] Vidi *Iḥyā'*, Kairo, 1340/1921, Vol. IV, str. 19, gdje se al-Gazāli poziva na tradiciju: »Ljudi su usnuli; kada umru, oni se bude.« Vidi također *Kīmiya-i Sa'ādat* (urdu prijevod M. Ināyat Allaha), Lahore, n. d. str. 738, 740.

[21] Kako bilo, ozbiljna je, iako raširena pogreška interpretacije držati al-Gazālija antiintelektualistom. Macdonaldova tvrdnja u njegovu članku »Al-Gazāli« u *Encyclopaedia of Islam*, da je ovaj mislio da se »um može upotrijebiti jedino kao rušitelj povjerenja u sebe sama«, žaljenja je vrijedna. Takva je i Iqbālova tvrdnja da je al-Gazāli negirao dinamički karakter mišljenja i njegova samotranscendirajućega pozivanja na Beskonačno (usp. S. M. Iqbāl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford, 1934, str. 4 – 6). Al-Gazāli eksplicitno iznosi oba aspekta mišljenja u svojoj analizi uma u *Miškāt al-Anwār* (vidi engleski prijevod W. H. T. Gairdnera, Lahore, 1952, str. 83 – 91). Ovaj dio u *Miškātu* značajan je sa stajališta općega shvatanja da je *Miškāt* al-Gazāli pisao gotovo istodobno kada i *al-Munqid* (možda poslije njega): to je razdoblje u duhovnoj historiji al-Gazālija za kojega je počeo da zagovara prednost intuicije nad razumom, nasuprot ranijoj, fazi, onoj *Ihye* kada ih je rangirao kao jednake i učinio razum paralelnim s intuicijom (Dio I, Knjiga I, poglavlje 7). Doista, u *al-Munqidu* al-Gazāli razgraničava područja ljudskog uma odbacujući ga konačno u područje transcendentalnih problema. Ipak, ne bi valjalo reći da je al-Gazālijeva epistemologija prosto intuitivna kritika spoznaje; imajući na umu njegova druga djela, moglo bi se reći da mu je filozofija usmjerena uglavnom na opravdanje teze da razum i intuicija moraju, zapravo, upotpunjavati jedno drugo. Vidi M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Gazāli*, Aligarh, 1949, Vol. I, Dio III, str. 228-259.

Al-Gazālijev metod sumnje ili skeptički stav sigurno ima historijske prethodnike; ašaritski sistem atomizma, reducirajući sve kategorije izuzev supstancije (*ǧauhar*) i kvaliteta (*ard*) na proste subjektivnosti, uistinu dostiže oblik skepticizma.[22] Čak su rani mu'taziliti, kao al-Naẓẓām (umro 231/845) i abu al-Huḏail (umro 266/840), formulirali princip sumnje kao početak cjelokupne spoznaje.[23] Međutim, kod al-Gazālija se više radilo o osobini inherentnoj njegovoj intelektualnoj dispoziciji. Njegov preveliki oprez i osjetljiv um, premda od rane mladosti u dodiru s različitim intelektualnim i duhovnim pokretima, kao što su skolastika, racionalizam, misticizam itd. nije, zapravo, bio potpuno zaokupljen nijednim određenim pokretom. Ambiciozan i samouvjeren, bio je pod različitim utjecajima. Njegova nemirna duša uvijek je pokušavala postići što još ne bijaše postigla. U svome iskrenom i otvorenom traženju apsolutne istine on je, vjerojatno, ostao oscilirajući dugo između momenata vjere nevjere – momenata kada je mogao naći utjehu u svojim uvjerenjima potpuno se pokorivši učenjima Qur'āna jedne strane i onih kada su njegove sumnje i skepticizam prijetili da ovladaju njeme gušeći i nesumnjivu izvjesnost, s druge. Zacijelo, teško je odrediti egzaktnu hronologiju duhovnog razvitka tako složena uma; uobičajen metod izvođenja historije mentalnog razvitka jednog autora na osnovi hronološkog reda njegovih djela nije moguć u slučaju al-Gazālija, jer je naše znanje o njegovim djelima nepotpuno – kako s obzirom na njihov obim tako i s obzirom na njihov relativni red, a da i ne govorimo o tačnom datiranju.[24] Nijedno od njegovih djela, čak ni *al-Munqiḏ*, koji je često bio poređen s Augustinovim *Confessiones* ne dopušta da proniknemo u unutrašnja kretanja njegove duše.[25] To je prosto šematiziran opis njegova duhovnog razvitka, a ne egzistencijalna studija »fenomenologije« njegove duše: on je sređen u logički red koji mu je morao doći u razbijenoj i sporadičnoj formi.

Ipak je *al-Munqiḏ* naš najvredniji izvor za određivanje al-Gazālijeva stava u odnosu na različite škole. *Tražitelje istine* al-Gazāli razvrstava u četiri skupine: teologe, mistike, autoritarce (*ta'līmiti*) i filozofe.

Njegova kritika teologa vrlo je odmjerena. On sâm odnjegovan je u njihovoj tradiciji, ali nije izvjesno je li ikada njima potpuno pripadao. Gazāli nije prestao da bude teolog čak i kada je postao mistikom, a njegova kritika filozofa pokazuje da i sama počiva na stajalištu teologa. Tek, skolastičkim metodom teologa bio je nezadovoljan, jer taj metod nije mogao dati nikakve intelektualne pouzdanosti; njihovi stavovi, vjerovao je on, ipak su bili korektni. Njegovo vjerovanje u Boga, profeciju i Sudnji Dan bilo je tako duboko da se nije moglo poljuljati; njegov

[22] Vidi M. Fahry, *Islamic Occasionalism*, London, 1958, str. 25-48; također D. B. Macdonald, »*Continuous Re-creation and Atomism*«, Isis, Vol. IX, 1927, str. 326-44.

[23] Vidi S. M. Iqbāl, *The Development of Metaphysics in Persia*, London, 1908, str. 55, 100, također A. S. Tritton, *Muslim Theology*, London, 1947, str. 84,90.

[24] Za hronološki red al-Gazālijevih djela vidi Louis Massignon *Recueil de textes*, str. 93. i uvod u *Tahāfut al Falāsifa* u izdanju Maurice Bouygesa, Bejrut, 1927. Srodan i vrlo značajan, premda težak problem za istraživače al-Gazālija, jest autentičnost njegovih djela; vidi M. Asin Palacios *La espirituáldidad Algazal*, Madrid, 1934, Vol. IV, str. 385–90. i W. M. Watt »The Authenticity of the Works Attributed to al-Gazāli«, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1952, str. 24–25, uporedo s njegovim člankom »A Forgery in al-Gazāli's *Miškat?*« i u istom *Journalu* iz 1949. godine, str. 5–22. Vidi također Šiblu Nu'māni, *op. cit.*, str. 80–84. i M. Hanif Nadawi, *op. cit.*, str. 54–58. Sređena studija ovih referenci pokazuje da u svih trinaest djela kojih je autentičnost još predmetom rasprave, samo tri imaju status članstva u al-Gazālijevu opusu. Problem autentičnosti zahtijeva brižljivo daljnje istraživanje.

[25] Vidi Henrich Frick, *Ghazāli's Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig, 1919, osobito str. 80.

skepticizam u odnosu na njih, ako ga je bilo ikako, bio je prolazna faza; on je samo htio da potvrdi ova fundamentalna vjerovanja ili na nekima filozofijskim osnovama, ili kroz izvjesnu vrstu iskustva iz prve ruke.

Kada je riječ o misticima, al-Gazāli je jedva bio u prilici da im uputi ikakvu kritiku, osim za pretjerane panteističke tvrdnje ili antinomijske tendencije nekih zanesenih sufija.[26] To su bili više ljudi osjećanja (*arbāb al-aḥwāl*) nego ljudi riječi (*aṣḥāb al-aqwāl*), a Gazāli bijaše vrlo rano otkrio da su iskustva i stanja značajnija od definicija i dogmi. Zahtjevi mistika, za koje je znao, nisu mogli biti postavljeni od strane onih koji nemaju njihova iskustva.

Al-Gazāli je imao vrlo loše mišljenje o zahtjevima onih koje je nazivao sektom *ta'līm* ili autoritativnom instrukcijom također poznatom kao *ismā'īlīyya* i *bāṭinīyya*.[27] Oni zagovarahu muslimansko papinstvo ili montanistički pokret; vrijednost razumu odricahu i govorahu da se istina može postići samo bespogovornim prihvatanjem stavova nepogrešiva imama. Ovakav stav bio je, zapravo, dijelom propagande fatimidskog halifata (297/909–555/1160) sa središtem u Kairu, tako da je bio dijelom političkoga haosa toga doba. Al-Gazālijevo istraživanje ta'līmita posljedicom je njegove ljubavi prema istini i temeljitosti u traženju istine, a možda i želje da razjasni njihove stavove kao ideologiju iza koje su političke veze.

Četvrta skupina tražilaca istine su filozofi koji su privukli njegovu pažnju više od svih i uznemirili njegov um više nego itko.

D

Napad na filozofe

1. UVOD – Al-Gazālijevo kritičko istraživanje metoda i postavki filozofa najuzbudljivija je i najznačajnija faza njegova intelektualnog istraživanja.

Naime, al-Gazāli nije bio naprosto protiv filozofijskog istraživanja; njegovo rano zanimanje za filozofiju posvjedočeno je raspravama koje je pisao o logici, kao što su *Mi'yar al-'Ilm fi Fann al-Manṭiq – Kamen - temeljac logičke nauke* (do u tančine razrađena rasprava) i *Miḥakk al-Naẓar fi al-Manṭiq – Kamen-temeljac spekulacije u logici* (manje djelo). U povijesti muslimanskog mišljenja on je primjer prvog teologa koji se temeljito filozofijski obrazovao; doktori islama prije njega ili su se plašili filozofije, držeći je opasnim studijem, ili su piskarali o filozofiji kako bi sebe kvalificirali za polemiku protiv filozofa. Međutim, al-Gazāliju je bilo jasno da bi odbacivanje sistema prije temeljitog upoznavanja s njime, bilo akt bezumlja i sljepila. »Nitko«, kaže on, »ne može shvatiti što je pogrešno u bilo kojem učenju ako potanko ne prouči to učenje, ako ga ne poznaje kao njegovi zagovornici, dapače, ako ih čak nije i nadmašio u tome poznavanju...«[28] S

[26] Vidi slijedeće poglavlje (str. 617–24).

[27] Ismā'īliti ili bāṭiniti bijahu poznati kao ta'līmiti u Kurasanu. Al-Gazāli je napisao čitav niz knjiga protiv njih; neke naslove spominje u *al-Munqidu* (str. 52), primjerice: (1) *Al-Mustaẓhiri*, (2) *Huǧǧāt al-Ḥaqq*, (3) *Musfaṣṣil al-Ḫilāf*, (4) *Durǧ*, (5) *Quṣṭās al-Mustaqīm* (prvo djelo je najrazrađenije). O učenju ta'līmita vidi Hanīf Nadawi, *Sarguḏašt-i Gazāli*, str. 19–54, također članak »Ismā'īliya«, u *Encyclopaedia of Islam*.

[28] *al-Munqid*, str. 29. Vidi također predgovor za *Maqāṣid al-Falāsifa*.

potpunim intelektualnim poštenjem on se suzdržao izgovoriti iti riječ protiv filozofa sve dok nije ovladao njihovim sistemima.

Tako se bio zdušno dao na studij grčke filozofije i tako je čvrsto zahvatio njezine probleme i metode,[29] da je napravio jedan od najboljih kompendija na arapskom jeziku pod naslovom *Maqāṣid al-Falāsifa (Namjere filozofa)*. Ovaj kompendij do te mjere vjerno izlaže aristotelizam, da se, kada je postao poznat hrišćanskim skolastičarima (preko latinskoga prijevoda, štono ga sačini još 540/1145. španski filozof i prevodilac, Dominicus Gundisalvus[30]), mislilo da je to djelo pravoga peripatetičara. Albert Veliki (umro 679/1280), Toma Akvinski (umro 673/1274) i Roger Bacon (umro 694/1294) često su navodili ime autora djela *Namjere filozofa*, uporedo s ibn Sīnom i ibn Rušdom, kao istinskoga predstavnika arapskog aristotelizma.[31] Međutim arapski aristotelizam nije imao oštrijeg protivnika od al-Gazālija. Njegov filozofijski kompendij bio je, naprosto, propedeutika za njegov *Tahāfut al-Falāsifa (Nekoherentnost filožofa)*,[32] gdje oštro napada stavove muslimanskih peripatetičara, s istančanom dijalektikom jedinstvenom u povijesti filozofije.

U sklopu svoga istraživanja, al-Gazāli dijeli filozofe u tri glavne skupine: materijalisti *(dahrīyyūn)*,[33] naturalisti ili deisti *(tabī'īyyūn)* i teisti *(ilāhiyyūn)*. Materijalistima uopće ne treba ideja Boga, oni vjeruju da svijet postoji vječno, bez tvorca: samoodržavajući sistem djeluje i razvija se po sebi, ima vlastite zakone i može se razumjeti po sebi. Naturalisti ili deisti, poneseni čudom stvaranja i upućeni u svrhovitost i mudrost u šemi stvari, angažovani u svojim mnogostrukim istraživanjima u naukama o fenomenima, prihvatiše egzistenciju Mudrog Tvorca ili Božanstva, ali odbaciše duhovnost i besmrtnost ljudske duše; nju rastumačiše naturalističkim terminima, kao epifenomen tijela, i vjerovahu da je smrt tijela završetak postojanja; vjerovanje u nebesa, pakao, uskrsnuće i sud, držahu, bapske su priče ili pobožne fikcije.

[29] *Ibid.* Al-Gazālijeva izjava da je, unatoč teškom zadatku podučavanja i angažovanju u pisanju, mogao postati znalcem u svim filozofijskim disciplinama bez pomoći nekog učitelja u roku od samo dvije godine, jeste priča koju treba primiti s rezervom.

[30] Godina 1506. za latinski prijevod *Maqāṣid al-Falāsifa* navedena u *Encyclopaedia Britannica*, četrnaesto izdanje. Vol. II, str. 188b nije tačna; to je datum kada je djelo prvi put štampano u Veneciji. Gundisalvusov prijevod pod naslovom *Logica et Philosophia Algazelis Arabes* sačinjen je u saradnji s Johnom od Sevilje kome se katkad i pripisuje. Moglo se dogoditi da je John djelo preveo s arapskoga na kastiljanski, a Gundisalvus s kastiljanskoga na latinski; vidi G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1931, Vol. II, str. 169-72.

[31] Ova zabuna rezultat je činjenice da latinski prijevod *Maqāṣida*, koji je bio u opticaju među skolastičarima sedmoga/trinaestog stoljeća, nije sadržavao kratki predgovor u kojem al-Gazāli potcjenjuje metafiziku filozofa, pa kaže da je njegov najviši cilj da sačini jednu objektivnu i bespristrasnu studiju o toj metafizici i to pobijanjem u *Tahāfut al-Falāsifa*. Treba dodati i da al-Gazāli ponovno napominje, u posljednjem paragrafu knjige, da mu je cilj da napiše *Tahāfut:* može se tek nagađati o tome kako to da su to zanemarili latinski skolastičari!

[32] Maurice Bougyes u uvodu za svoje izdanje *Tahāfut al-Falāsifa* naglašava da riječ *nekoherentnost* ne daje tačno značenje *Tahāfuta* i da ju je al-Gazāli upotrebljavao katkad u odnosu na filozofe, a katkad u odnosu na njihova učenja; stoga savjetuje da je bolje ostaviti originalnu riječ, *Tahāfut*.

[33] Dahrīyyūn su oni koji su učili da su vrijeme i materija vječni. Međutim, teško je tačno prevesti ovaj termin; u stvarnom značenju u arapskoj filozofiji *dahrīyyūn* se katkad oštro razlikuju od *tabī'īyyūn*. Vidi članak »Dahrīyyah«, *Encyclopaedia of Islam*.

Dosta pažnje al-Gazāli poklanja teistima, jer su oni, prema njegovu mišljenju, zauzimali relativno određeniju poziciju i jer su utemeljili i realno izložili slabosti materijalista i naturalista pa je sâm bio pošteđen mogućnosti da upadne u slične greške. Sokrata, Platona i Aristotela on navodi kao teiste, a zadržava se na Aristotelu koji je kritikovao sve svoje prethodnike, čak opovrgavao svoga učitelja, izgovarajući se riječima: »Platon nam je drag. Istina nam je draga, također. Štoviše, istina nam je draža od Platona.«[34]

Kada je riječ o prenošenju Aristotelove filozofije na arapski, al-Gazāli kaže da nijedan muslimanski filozof nije učinio ništa što bi uopće bilo blizu dometa al-Fārābija i ibn Sīne; oni su bili najvjerniji Aristotelu i najsposobniji prevodioci i komentatori. Djela drugih obilježava nered i konfuzija. Tako al-Gazāli, najposlije, dolazi do koncentriranja na filozofijsku misao svoga doba, koja je nastala iz djela ove dvojice teističkih filozofa (osobito ibn Sīne) i nastoji je istražiti. Filozofijske nauke obuhvataju, kaže, matematiku, logiku, fiziku, politiku, etiku i metafiziku; zalazi u njihove detalje da bi vidio ima li ičega pogrešnog ili neodrživog. Odmah prihvata ono što počiva na činjenici ili što je argumentirano, u skladu s principima razuma. Nimalo ne oklijeva prihvatiti kao istinito većinu onoga što su filozofi mislili u području matematike, logike, i fizike, čak nije ni imao ozbiljnijih rasprava s njima u području politike i etike. Najveće pogreške teističkih filozofa rezultatom su njihovih stavova u području metafizike koji, za razliku od onih u području matematike i prirodnih znanosti, nisu utemeljeni na potčinjavanju razumu ili na pozitivnom istraživanju, već na pretpostavci i fantastičnim spekulacijama. Da je njihova *metafizika* bila tako čvrsto utemeljena na zdravu rezoniranju, kao što su to bile njihove *prirodne znanosti*, oni bi se međusobno složili oko metafizičkih pitanja, kao što se bijahu složili oko matematičkih. Ali ono što je al-Gazāli opazio na svoje zaprepaštenje bila je činjenica da filozofije al-Fārābija i ibn Sīne mjestimično krše filozofijske zahtjeve opravdanja ili prosuđivanja na osnovi principa religije objavljenih u Qur'ānu. Njegov empirijski i teološki duh oštro se tome usprotivio; pozitivne činjenice religije ne mogu biti žrtvovane radi pukih metafizičkih spekulacija, niti mogu biti interpretirane izvanjski, sa stajališta unaprijed pretpostavljena filozofijskog sistema. Muslimanski filozofi su propustili ovo empirijsko stajalište i nisu shvatili da je unatoč prihvaćenoga velikog područja razmatranja grčke filozofije od strane muslimana, prava provalija zjapila između inspiracije kuranskih učenja i duha helenizma.[35] Poneseni uvjerenjem da će uspjeti uskladiti filozofiju i religiju, al-Fārābi i ibn Sīna su, prema al-Gazāliju, potisnuli dogme islamske religije u sklop modela Aristotelova i Plotinova sistema, upavši ili u glib protivurječja ili, implicitno, u jerez.

Sve je to al-Gazāli iznio izvanredno vješto i s »transcendentalnom« dijalektikom poput Kantove u svome *Tahāfut al-Falāsifa* – zapravo najznačajnijemu od svih njegovih djela sa stajališta ove naše studije; za manje od stoljeća ona je izazvala čuveni odgovor (naslovljen kao *Tahāfut al-Tahāfut*) slavnoga ibn Rušda te odgovor na odgovor Muṣliḥ al-Dīn Mustafe ibn Jusuf al-Bursawija, općenito

[34] Vidi Aristotelovu *Ethica Nichomachea*, dio 6, str. 1096 a 15.

[35] Vidi M. Iqbāl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, str. 3-4. Ono što je ovdje nagovještено jest platonički i neoplatonički utjecaj u *heleničkom* mišljenju, koji unosi dihotomiju između empirijskog i transcendentalnog – svjetovnog i duhovnog

poznata kao Ḫwāğa Zāda (turski teolog, umro 893/1488).[36] Ova djela, napose prva dva, sažela su bitne probleme nastale iz utjecaja klasične filozofije na učenja religije.[37]

2. METOD I PROBLEMI TAHĀFUTA – Općenito se vjerovalo da je al-Gazāli napisao svoj *Tahāfut al-Falāsifa* u razdoblju svojih sumnji; djelo je bitno polemičke naravi i pokazuje da je u njemu bila čudna kombinacija skepticizma i zanosne sigurnosti. Al-Gazāli je, naime, osjetio da je opći učinak stavova filozofa bio, u pogledu religioznoga i moralnog života masa, razoran, pa se, dakako, njegov gotovo apostolski humanizam tome usprotivio i sâm se odlučio na otvoreni rat protiv njih. Nema sumnje u teologijsku inspiraciju i polemički duh *Tahāfuta* ali, tvrdimo, to nije ozbiljno pridonijelo velikoj filozofijskoj vrijednosti ovoga djela.[38] Suvremeni čitalac neće pogriješiti ako osjeti jasne anticipacije Humea (umro 1190/1776), Schleiermachera (umro 1250/1834), Ritschla (umro 1307/1889) i drugih, pa čak i suvremenoga logičkog pozitivizma u nekim od argumenata i općih motiva *Tahāfuta*. Njegov opći stav može se ukratko sažeti mišlju da se istine pozitivnih činjenica religije ne mogu niti dokazati niti osporiti, a da je suprotno postupanje odvelo filozofe do toga da su nerijetko zauzimali besmislene stavove.

Al-Gazālijev napad na filozofe sadrži deset tačaka[39] (počima stvaranjem, a završava osvrtom na Najvišu Stvarnost), kojima nastoji pokazati da su njihovi stavovi o vječnosti i trajnosti svijeta pogrešni, njihova tvrdnja o Bogu kao tvorcu svijeta nepoštena i flagrantna, u raskoraku s njihovom dogmom o vječnosti svijeta; nadalje, da griješe kada izvode egzistenciju, jedinstvo, jednostavnost i netjelesnost Boga ili Božje spoznaje bilo univerzalija, bilo partikularija; da su njihovi stavovi o dušama nebeskih sfera i *spoznaji* partikularija i ciljeva kretanja sfera od strane sfera samih, neutemeljena, da je njihova koncepcija kauzaliteta koja pripisuje učinke pukoj prirodi uzroka pogrešna; da je nemoguće utvrditi spiritualnost duše, a niti dokazati njezinu besmrtnost i, konačno, da je njihovo odbacivanje uskrsnuća tijela u zagrobnom životu filozofijski neopravdano. Al-Gazāli optužuje filozofe za nevjerstvo zbog triju činjenica, naime, zbog (1) vječnosti svijeta, (2) odbacivanja Božje spoznaje partikularija i (3) odbacivanja tjelesnog uskrsnuća. Ostali njihovi stavovi jeretički su, ili rođeni iz vjerske nezainteresiranosti. U svemu tome oni su zapali u kontradikcije i pokazali zbrku pojmova.

Problem koji al-Gazāli drži najznačajnijim jest vječnost (*qidam*) svijeta, čemu posvećuje najviše prostora, gotovo četvrtinu svoje knjige. To je bio jedan od najizazovnijih i najbeskompromisnijih problema u sukobu između religije i

[36] Sva tri djela se mogu naći u jednom tomu objavljena u izdanju Maṭba't al-'Ālamīyya, Egipat, 1302-1303/1884-1885: al-Gazālijev *Tahāfut al-Falāsifa*, 92 strane, ibn Rušdov *Tahāfut al-Tahāfut* 141 strana i od Ḫwāğa Zāda *Tahāfut al-Falāsifa* 137 strana.

[37] Za jedan analitički pregled sadržaja *Tahāfut al-Falāsifa* i *Tahāfut al-Tahāfut* vidi A. F. van Mehren, »Études sur la philosophie d'Averrhoes cencernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali«, *Le Muséon*, Vol. VII, str. 613-27; Vol. VIII, str. 5-20, Louvain, 1888-1889.

[38] Vidi al-Gazālijev *Tahāfut al-Falāsifa*, engleski prijevod Sabih Ahmed Kamalija, The Pakistan Philosophical Congress, Lahore, 1958, str. 1-3. Sve reference za *Tahāfut* uzete su iz toga prijevoda.

[39] Simon van den Bergh nalazi četrdeset kontradikcija u Aristotelovoj filozofiji – vidi njegov engleski prijevod Averroesova *Tahāfut al-Tahāfuta*, London, 1954. Vol. II, str. 215.

filozofije. Pristalice ortodoksije držali su vječnost svijeta najpogubnijom tezom filozofa i oštro su se borili protiv nje. Al-Aš'ari (umro 324/935) pobija ovu tezu u djelu *Kitāb al-Fuṣūl*, što je možda najranija skolastička rasprava koja se bavi ovim pitanjem.[40] Ibn Ḥazm (umro 457/1064) je, pak, iz doktrine stvorio granicu između ortodoksnih i heterodoksnih sekti; ortodoksne, naime, ne mogu prihvatiti tvrdnju filozofa o vječnosti svijeta, jer za njih ne postoji ništa vječno osim Boga, sve ostalo je stvoreno (ḥādiṯ). Učiniti bilo što suvječnime Bogu znači ogriješiti se o monoteizam, prispjeti do materijalističkoga stava: svijet je nezavisni univerzum, to je sebidovoljan sustav koji se razvija po sebi, i može se po sebi razumjeti; sve to bilo je teško prihvatljivo za teologa poput al-Gazālija.

Filozofi poput al-Fārābija i ibn Sīne, kao muslimani, nisu odbacivali Boga kao vječnog tvorca univerzuma, ali su, kao pravi aristotelovci, vjerovali da se Božja aktivnost sastoji u aktualiziranju stvarnih mogućnosti inherentnih prvoj materiji za koju su tvrdili da je suvječna s Njim. To je bilo u skladu s Aristotelovim pojmom promjene ne kao prijelaza od Ne-Bića ka Biću, što ju je moglo učiniti neinteligibilnom, već kao procesa po kojemu *potencijalno biće* prolazi kroz *formu* u *stvarno biće*.[41] Tako Bog kao vječni tvorac stalno kombinira materiju s novim formama; On nije stvorio svijet iz pukoga ništa u određeno vrijeme u prošlosti (stoga su vjerovali u beskonačnost vremena).

Al-Gazāli je, s druge strane, u skladu sa službenim učenjem Qur'āna, čvrsto uvjeren da je Bog stvorio svijet iz apsolutnog ništa[42] u određenome trenutku prošlosti, koja je u konačnom razmaku od sadašnjosti. Istodobno, On je stvorio ne samo forme već i *materiju* i *vrijeme* koje je imalo određen početak, te je otuda konačno.

Ova dva stava podsjećaju nas na Kantovu tezu i antitezu u prvoj antinomiji,[43] što predstavlja nerješiv problem, jer su uslovi potrebni za njihovu verifikaciju de facto nemogući. Može se učiniti da je al-Gazāli priznao nemogućnost ovoga problema, jer jasno izjavljuje da nema namjeru braniti svoj stav, već da samo želi odbaciti stav filozofa (to općenito važi za sve ostale rasprave u *Tahāfut al-Falāsifa*). Argumenti filozofa izneseni su izrazito dopadljivo, ali dijalektičko umijeće i filozofijsko oštroumlje koje je al-Gazāli upotrijebio da ih odbije, također su prisutni. Iako diskusija teče u polemičkom duhu, nije pogrešno kazati da je al-Gazālijev stav ostao visokonaučan i logičan; on nije podlegao verbalnim domišljanjima pa i sâm izrijekom kaže da nije imao nikakve prepirke s filozofima oko upotrebe termina.[44]

Al-Gazālijev spor s filozofima proizlazi iz pogrešnosti glavnine njihovih argumenata i iz nekonzistentnosti tih stavova, a iznad svega je nastao zbog toga što je njihove osnovne pretpostavke držao neutemeljenima. Al-Gazāli je uvjeren

[40] Vidi Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kāḏib al-Muftarī*, Damask, 1347/1928, str. 128.

[41] Aristotelov pojam potencijalnosti ne uspijeva odgonetnuti zagonetku postajanja kako su je postavili elejci i, docnije, megarani. W. D. Ross kaže: »Koncepcija potencijalnosti često je korištena da prikrije prosto siromaštvo mišljenja.« Vidi njegovo djelo *Aristotel*, London, 1923, str. 176-78. Ašariti kao i megarani odbacuju postojanje potencijalnosti. Vidi S. van den Bergh, *op. cit.*, str. 37-40.

[42] Za tezu o *creatio ex nihilo*, vidi Qur'ān, ii, 117; xxx, 27; xxxv, 1.

[43] *Critique of Pure Reason*, drugo izdanje, str. 454-61.

[44] *Tahāfut*, str. 5. Treba primijetiti da su muslimanski filozofi katkad koristili različite termine za isti predmet.

u to da se stavovi filozofa ne mogu niti logički dokazati, niti su po sebi evidentni (kroz »intuiciju«). Takva je, na primjer, pretpostavka da svaka posljedica ima uzrok, ili da svaki uzrok svakako ima učinak. Muslimanski filozofi su prihvatili ove pretpostavke jedino u dogmatičkoj tradiciji Aristotelove filozofije. Pogrešna rezoniranja filozofa ili nedosljednost njihovih stavova otklonljivi su, ali to ne vrijedi za nekritičko prihvatanje njihovih pretpostavki. Al-Gazāli nije bio spreman prihvatiti nijedan dio Aristotelova sistema, osim prvih principa logike i pravila silogizma. S druge strane, on nije bio spreman odbaciti nijednu tezu religije ako prethodno nije dao čvrstu i razložnu antitezu. Ništa nije »moguće« u filozofiji ako nije logički nužno, a ništa nije »nemoguće« u religiji ako nije logički-samoopречno. Očito, ovo je dvostruki kriterij za različito prosuđivanje istina filozofijskih pretpostavki i istina religijskih pretpostavki, ali je, s tačke gledišta filozofije religije, posve opravdan. Filozof *qua* filozof prihvata činjenice religije kako ih daje religija. To je conditio sine qua non bilo koje empirijske filozofije religije. Tako, unatoč činjenici da je čitava al-Gazālijeva polemika protiv filozofa inspirirana ašaritskom teologijom, njegov metod ostaje čisto filozofijski, ispunjavajući najznačajnije zahtjeve modernih, čak suvremenih pristupa filozofiji religija.[45]

Ovih nekoliko napomena o al-Gazālijevu metodu u *Tahāfutu* valjalo je navesti prije ulaska u njegova razmatranja koja slijede nakon odbacivanja različitih stavova filozofa.

3. VJEČNOST SVIJETA – Dokaz filozofâ za vječnost svijeta polazi od određenih pretpostavki koje se tiču pojmova uzroka i volje. Oni ih uzimaju kao doista aksiomatske: (1) Svaka posljedica ima uzrok. (2) Uzrok mora biti dijelom neke izvanjske sile, drukčije od posljedice. (3) Uzrok ili neki voljni akt, kada se izvrši, mora izravno dovesti do posljedice.[46] Nastajanje svijeta iz neegzistencije u egzistenciju, npr., sigurno mora da ima neki uzrok; ovaj uzrok ne može biti fizički jer, *ex hypothesi,* on još (ipak) ne postoji. Ako taj uzrok nastaje iz voljnoga Božjeg akta u određeno vrijeme, tada će sama Božanska volja biti determinirana nekim drugim uzrokom. Uzrok koji navodi Boga na to da promijeni svoje mišljenje, sigurno će biti izvan Njegova uma; opet, to nije moguće, jer ništa takvo još ne postoji; slijedi da, ili ništa ne nastaje iz Božjeg bića – što nije istina, jer svijet postoji – ili svijet mora postojati vječno, kao jedna neposredna posljedica Njegove vječne volje.

Al-Gazāli odbija sve navedeno i pokazuje da vjerovanje u stvaranje svijeta iz vječne Božje volje u određenome momentu koji On izabere ne znači kršenje fundamentalnih logičkih principa. Pretpostavke filozofa da svaka posljedica ima uzrok k i da je uzrok sila izvan svoje posljedice, nemaju u sebi logičke kohezije. Posve je opravdano vjerovati da Božja volja nema nikakav uzrok ili barem da taj uzrok nije izvan Njegove volje, već u njoj. Također nije logički nužno da posljedica treba da slijedi neposredno iza uzroka, jer nije logički kontradiktorno zauzimati stav »odloženog učinka«. Moguće je misliti da je Božja volja vječna, a ipak se jedan objekt te volje može pojaviti u nekome vremenskom razdoblju.

[45] Vidi M. Saed Šeih, »*Philosophy of Religion: Its Meaning and Scope*«, *(Proceedings of the Fifth),* Pakistan Philosophical Congress, Lahore, 1958, str. 37-51.

[46] Vidi G. F. Hourani, »Alghazali and the Philosophers on the Origin of the World«, *The Muslim World* (1958), Vol. XLVIII, No. 3, str. 183-91.

Ovdje treba praviti razliku između vječnosti Božje volje i vječnosti *objekta* Njegove volje. Bog, na primjer, može vječno željeti da Sokrat i Platon budu rođeni u to i to vrijeme i da jedan bude rođen prije drugog; otuda nije logički neopravdano prihvatiti ortodoksno vjerovanje da Bog vječno želi da svijet nastane u tom i tom, *određenom* trenutku.

Međutim, filozofi ovdje izdvajaju stvarnu teškoću. Prema njihovu mišljenju, nemoguće je pronaći diferencirajući princip za Božji vječni izbor posebnog momenta za stvaranje svijeta. Svi momenti vremena vrlo su slični; kako je moguće izabrati između dviju posve sličnih stvari? Zašto, ukratko, svijet nije stvoren ranije ili kasnije nego što je stvoren? Jedan od odgovora na ovo jest da se ne postavlja pitanje o tome je li svjetsko biće stvoreno ranije ili kasnije, jer vrijeme još nije postojalo, vrijeme je također stvoreno uporedo sa stvaranjem svijeta, tj. i svijet i vrijeme konačni su u trajanju. Al-Gazāli kaže da se možemo složiti s filozofima u tome da je vrijeme beskonačno, da svaki moment toga beskonačnog vremena dolazi do jednoga kraja, a vrijeme koje ima kraj nije beskonačno, već je konačno (isti argument što ga je Kant dao u tezi svoje prve antinomije!).

Stvarni stav al-Gazālijev jest da Bog upravo svojevoljno bira ovaj trenutak da bi svijet nastao, a ne neki drugi. Više ne treba pitati o tom izboru, jer je Božja volja potpuno neograničena. Njegova volja ne zavisi od distinkcija izvanjskoga svijeta, jer je on po sebi tvorcem svih distinkcija. Ovo stvaranje distinkcija prava je i stvarna značajka Božje volje. Bog bira posebni moment za stvaranje svijeta kada izabere poseban pravac za kretanje sfera (ptolomejskih) nebesa – katkad od istoka ka zapadu, katkad od zapada ka istoku (kako je opisano u Aristotelovoj astronomiji), čak i onda kada obrtanje kretanja neće činiti razliku; nema načina da se Božji izbor objasni ovako ili onako!

Teškoće filozofa nastale su zbog njihova pogrešnog pokušaja da shvate prirodu Božanske volje u terminima ljudske volje. Božja volja nije nalik čovjekovoj, kao što Božja spoznaja nije poput čovjekove. Kada je riječ o Božjoj spoznaji, filozofi prihvataju da se ona razlikuje od ljudske spoznaje u tako mnogo aspekata da u njihovu konačnom stavu ona ostaje neobjašnjivom tajnom. Prema njihovu mišljenju, Bog zna sve univerzalije bez spoznaje koja nužno iziskuje mnoštvo, bez toga da takva spoznaja bude dodana Njegovoj esenciji, bez toga da bude umnožena s obzirom na mnoštvenost poznatih objekata. Neki od njih prihvatiše Aristotelov stav da je Bog znalac, znanje, i znân, a da je sve to – jedno. Kad bismo to sve procjenjivali prema čovjekovoj spoznaji, ubrzo bi se pokazalo kao potpuno nemoguće: dok filozofi prihvataju da se Božja spoznaja ne može poreditи s čovjekovom, oni inzistiraju na usporedbi između volje Božje i volje čovjekove. To je tačno ono što al-Gazāli naziva nekoherentnošću filozofa i, prema njegovu mišljenju, njihov misaoni sistem uzet u cijelosti otkriva čitav niz takvih nekoherentnosti. Zapravo, pojam filozofâ o vječnosti svijeta u sebi je kontradiktoran i besmislen. Ima li smisla govoriti o stvaranju nečega što vječno postoji? Ako Bog i prva materija postoje vječno, ima li smisla govoriti da je jedno uzrok drugoga? Može li se veza između dva *postojeća kao postojeća* posmatrati kauzalno?

Dalje, filozofi su na svojim pojmovima prostora i vremena utemeljili različite konstrukcije. Vrijeme je beskonačno, a prostor konačan, ali je vrijeme uključeno zajedno s kretanjem u prostoru. Al-Gazāli s pravom kaže da onaj tko vjeruje u konačnost prostora mora prihvatiti i vrijeme kao konačno, napose ako misli da su Aristotelovi stavovi o prostoru, vremenu i kretanju u prostoru međusobno

povezani.[47] Ako filozofi tvrde da je nemoguće misliti o praznom prostoru, moraju misliti i da je prazno vrijeme neshvatljivo.

To je tek nekoliko protivurječja filozofâ koje je al-Gazāli izdvojio u svojoj raspravi o vječnosti svijeta; ovdje su spomenuta tek ukratko zbog ograničenosti prostorom. Jednu drugu tačku kritike treba, međutim, dodati zbog njezina značenja za povijest moderne filozofije. Prije njegova nastanka, kažu filozofi, svijet je mogao biti *moguć (mumkin), nemoguć (mumtani')* ili *nužan (wāǧib)*. Nemoguće je da je bio nemoguć, jer da je bio po sebi nemoguć ne bi nikada nastao. Dalje, nemoguće je da je bio nužan po sebi, jer nužno po sebi nikada nije lišeno egzistencije. Slijedi da je egzistencija svijeta morala uvijek biti moguća po sebi, inače on ne bi nikada nastao. Ova mogućnost ne može biti inherentna samoj mogućnosti niti u činiocu, niti u substratumu, jer mogućnost je ono što je u procesu *postajanja* stvarnim. Otuda je subjekt mogućnosti neki supstrat podložan mogućnosti, a to je materija; ta materija se ne može smatrati stvorenom. Ako je stvorena, mogućnost njezine egzistencije prethodi njezinoj egzistenciji. U tom slučaju mogućnost bi postojala po sebi, a mogućnost koja postoji po sebi je neshvatljiva. Stoga je materija vječna i prelazi od formi ka materiji koja je stvorena.

U pobijanju ovoga izrazito visokoučenog argumenta filozofa, al-Gazāli misli na Kantov način: i mogućnost i nemogućnost posve su subjektivni pojmovi, kojima ništa ne odgovara u stvarnosti. Ako mogućnost traži nešto postojeće da joj odgovara, onda će i nemogućnost tražiti da i njoj nešto odgovara, a naravno, ne postoji stvar u konkretnoj stvarnosti na koju bi se odnosila nemogućnost. Stoga su i mogućnost i nemogućnost tek pojmovi; pretpostavljanje postojećeg substratuma na koji bi se ovaj pojam odnosio znači učiniti metafizički skok od proste misli do zbiljske egzistencije, a time se, kao što znamo, ontologijski griješi.

4. TEORIJA EMANACIJE – Argument filozofa o vječnosti svijeta pun je kontradikcija i nedokazanih pretpostavki, a njihova najočitija puka neosnovanost jest izlaganje stvaranja svijeta iz Božjega Bića terminima Plotinove teorije emanacije. Plotin tumači da svijet nužno proističe iz Božjeg Bića kao što svjetlo proizlazi iz sunca,[48] što nalikuje kasnijemu Spinozinu tumačenju – poput slijeda bitnih obilježja trokuta iz trokuta sama.[49] Prihvatanje ovoga od strane muslimanskih filozofa, prema al-Gazāliju, najjasnije svjedoči o tome da je njihovo verbalno priznanje stvaranja pretvaranje i dvoličnost. Problem emanacije za filozofe, međutim, nastaje zbog njihova naglašavanja apstraktnog jedinstva i apsolutne savršenosti Boga. Stvaranje kroz voljni akt implicira i volju i spoznaju, a njih se ne može pripisati Bogu kao atribute odvojene od njegove esencije, bez povrede Njegova apsolutnog jedinstva. Dalje, i volja i spoznaja su ograničenja: volja, napose, implicira nedostatak u biću koje želi, jer pretpostavlja da se žudi ili hoće ono što nedostaje. Stoga su filozofi razradili jednu teoriju emanacije koja omogućuje podizanje kozmološke spone između čvrstoga mirovanja Božjeg jedinstva i promjenljiva i šarolikog mnoštva svijeta. Ove spone sačinjene su od fino stepenovanog niza inteligencija i duša nebeskih sfera, a svaka hijerarhijski

[47] Vidi W. D. Ross, *op. cit.*, str. 89 i dalje.
[48] Plotin koristi svjetlo kao metaforu, jer je svjetlo držao netjelesnim; tako je mislio i Posidonius s Rodosa (oko 135-50. p.n.e) koji je, možda, uveo pojam emanacije.
[49] Vidi Spinoza, *Ethics*, Part I, Dio 17, bilješka.

proizlazi iz druge. Tvrdnja da su nebeske sfere savršene i da imaju dušu i um više od čovjekovih potisnula je Aristotelov autoritet,[50] pa je i dalje bilo moguće, čak fascinantno, shvatati ih u terminima anđela, kako to ponudiše teolozi.

Emanacija muslimanskih filozofa izvedena je na osnovi dvaju principa: prvo, nezamislivo je da iz Boga koji je čisto jedinstvo može proizaći išta osim jedinstva po sebi. To je dovelo do formule: iz jednoga slijedi *samo* jedno. Dalje: Biće ima dva aspekta: ili je *nužno (wāǧib)* ili *moguće (mumkin)*; ono je ili *esencija (māhīyya)* ili *egzistencija (annīya)*. Samo u Bogu su esencija i egzistencija identične, u svih ostalih bića one su razdvojene. Iz toga slijedi da su sve stvari moguće prema njihovoj esenciji, i da postaju nužne po egzistenciji koju im daje Bog.

Prva emanacija iz egzistencije Prvog Principa *(al-mabdā' al-awwal)*, Nužnog Bića *(al-Wāǧib al-wuǧūd)*, tj. Boga jest Prva Inteligencija *(al- 'aql al-awwal)* koja je brojčano jedna. Njezina egzistencija moguća je po sebi i nužna kroz Prvi Princip; dalje, ona zna vlastitu esenciju kao i esenciju Prvoga Principa. Iz njezine dvostruke egzistencije i dvostruke spoznaje proizlazi mnoštvo spoznaje i egzistencije. Prva Inteligencija, zapravo, ima tri vrste spoznaje: spoznaju Prvog Principa, spoznaju vlastite esencije, ukoliko je nužna, i spoznaju svoga mogućeg bića. Možemo upitati: koji je izvor ove trostrukosti u Prvoj Inteligenciji kada je princip iz kojega ona emanira jedan? Odgovor je: iz Prvoga Principa samo jedno proizlazi, tj. esencija Prve Inteligencije po kojoj ona sebe zna. Sada, njezina spoznaja njezina principa očigledno je nužna, iako ova nužnost ne proishodi iz toga principa. Dalje, kako je moguća po sebi, Prva Inteligencija ne duguje svoju mogućnost Prvome Principu, ona je ima u sebi. Premda samo jedno može proizaći iz jednoga, ipak je moguće da prva posljedica može dobiti ne od Prvoga Principa, već po sebi određene nužne kvalitete, koje izražavaju izvjestan odnos ili negaciju odnosa i daju da nastane mnoštvo. Tako iz tri vrste spoznaje koju ima Prva Inteligencija emaniraju tri bića, ali samo jedno od svake vrste. Kako ona zna svoj princip, iz nje proizlazi druga inteligencija; kako poznaje svoju esenciju, iz nje nastaje Prva Duša najviše sfere (tj. devetoga neba); kako poznaje sebe kao moguće u sebi, iz nje proizlazi tijelo te sfere. Slično, iz druge inteligencije emanira treća inteligencija, duša zvjezdane sfere i tijelo te sfere. Iz treće inteligencije emanira četvrta inteligencija, duša Saturnove sfere i tijelo te sfere. Iz četvrte inteligencije emanira peta inteligencija, duša Jupitrove sfere i tijelo te sfere. Prema tada aktualnomu Ptolomejevu sustavu postoji samo devet nebeskih sfera, uključujući sferu zvijezda stajačica, a sve su u koncentričnim krugovima čijim je središtem zemlja.[51] Polazeći od Prvoga Principa, emanacija se nastavlja dok se ne pojavi posljednja ili deseta inteligencija, a s njome i posljednja, Mjesečeva sfera i njegova duša. Deseta inteligencija, također nazvana aktivnim umom *(al-'aql al-fa''āl)*,[52] djeluje u našemu svijetu. Ona proizvodi prvu materiju *(hayūla)*, koja je pasivna i

[50] Vidi Aristotel, *De Caelo*, 285 a 29, 292 a 20, b 1.
[51] Devet sfera su: prva sfera, sfera zvijezda stajačica, Saturnova sfera, Jupitrova sfera, Marsova sfera, Sunčeva sfera, Venerina sfera, Merkurova sfera i Mjesečeva sfera.
[52] Neki muslimanski mislioci pozivali su se na Qur'ān, lxxviii, 38 kako bi podržali pojam aktivnog uma, primjerice al-Baiḍāwi u svome djelu *Anwār al-Tanzīl*, izd. H. O. Fleischer, Leipzig, 1846-48, Vol. II, str. 383; također *Iḥyā'* (urdu prijevod), Vol. III, str. 5, gdje se al-Gazāli poziva na jedan hadis da je »prva stvar koju je Bog stvorio bio um«.

bez forme, ali koja je osnovom za četiri elementa iz kojih nastaju sva stvorenja. Sastavljanje i rastavljanje elemenata uzrokom je stvaranja i razaranja svih tijela. Međutim, sve ove transformacije nastaju pod utjecajem kretanja sfera. Kako je aktivni um proizvođač materije, on daje oblike, on je *dator formarum (wāhib al-ṣuwar)*. Svakoj materiji on daje njezin oblik (formu), a svakome tijelu dušu (zapravo njegovu formu), ako je tijelo spremno da je primi. Tako je aktivni um također izvorom egzistencije ljudskih duša. Međutim, ljudska duša se ne osjeća kao kod kuće u fizičkom staništu i čezne samo za Samim Prvim Principom. Stoga ona započinje svoje duhovno putovanje vraćanjem na prvobitni izvor, prolazeći kroz različite stupnjeve inteligencijâ sfera. Ovo je zaokružen, iako kratak opis emanacionističkog pogleda na svijet, koji su s toliko entuzijazma razradili muslimanski filozofi – ibn Sīna, na primjer, u oba svoja filozofijska djela, tj. u *Kitāb al-Šifā'* i *Kitāb al-Nağāt* te al-Fārābi u svome djelu *al-Madīna al-Fāḍila*.[53]

Determinizam implicitan ovome emanacionističkom pogledu na svijet suprotan je teističkom voluntarizmu ašaritskog pogleda na svijet, pa ga al-Gazāli najoštrije napada. Njegove zamjerke ovoj velikoj kozmološkoj konstrukciji sačinjenoj od tako mnogo različitih, uvezenih ideja, izdvajaju se od ostalih koje se mogu naći u *Tahāfutu* svojom oštrinom. Sve to, kaže on, jest jedno proizvoljno rezoniranje, uzaludna spekulacija, besmisleno nagađanje, tama prekrivena tamom. Kad bi netko rekao da je vidio stvari od ove vrste u snu, moglo bi se zaključiti da boluje od neke bolesti. Čak ni luda osoba ne može biti zadovoljna takvim postulatima[54] (u naše vrijeme, da ništa ne kažemo o znanstvenicima, F. R. Tennant koji se može nazvati eminentnim »religioznim pozitivistom«, manje ili više na isti način procjenjuje teoriju emanacije[55]).

Al-Gazālijeva kritika emanacionizma nastoji pokazati, s jedne strane, da ovaj ne uspijeva objasniti mnoštvenost i složenost u univerzumu, a s druge, da ne uspijeva sačuvati niti apsolutno jedinstvo Boga. Ako se formula, tako gorljivo ponavljana, da iz jednoga proizlazi samo jedno biće, gleda strogologički, onda će sva ostala bića u svijetu biti jedinice, od kojih će svaka biti posljedicom jedinice iznad nje, kao što je, linearno, slučaj s jedinicom ispod ove; ali tome tako nije. Svaki objekt, prema samim filozofima, sačinjen je barem od forme i materije. Kako nastaje složena stvar kao što je tijelo? Ima li ona samo jedan uzrok? Ako je odgovor potvrdan, tada tvrdnja da samo jedno proizlazi iz jednoga postaje ništetnom i besmislenom. Ako, s druge strane, složena stvar ima složen uzrok, tada će se ponoviti isto pitanje u slučaju ovog uzroka, sve dok se ne dođe do tačke gdje se složeno nužno dodiruje s prostim. Dodir složene posljedice i objedinjujućeg uzroka, gdjegod se pojavi, rušit će princip da iz jednoga proizlazi jedno. Sada, strogogovoreći, sva bića koja postoje u svijetu, karakterišu se složenošću, a samo Prvi Princip, tj. Bog sâm, može se posmatrati kao istinski prost i jedinstven, jer

[53] Vidi *Kitāb al-Šifā'*, »Metafizika«, Dio ix, poglavlje 6, *al-Nağāt*, Kairo, 1331/1912, str. 448. i dalje, *al-Madīna al-Fāḍila*, Kairo, 1368/1948, str. 19. Za aristotelovske natruhe u teoriji emanacije, kako je gore objašnjeno vidi W. D. Ross, *op. cit.*, str. 181. i dalje, A. E. Taylor, *Aristotel*, London, 1943, str. 98 i dalje i A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940, po indeksu.

[54] Vidi *Tahāfut*, str. 77, 87.

[55] Vidi, F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, Cambridge, 1930, Vol. II, str. 125 i dalje, 153 i dalje.

samo u Njemu postoji potpun identitet esencije i egzistencije. To nužno dovodi do zaključka da, ili princip *samo jedno iz jednog* ne uspijeva objasniti složenost i mnoštvenost jasno prisutne u univerzumu, ili Bog ne posjeduje pravo jedinstvo. Međutim, filozofi prikrivaju problem svojim izvještačenim domišljanjima i grandioznim konstrukcijama koje su postavili na svoje emanacionističke temelje.

Kakav je zemaljski ili čak nezemaljski odnos, al-Gazāli s pravom pita, između prve inteligencije, koja ima moguću egzistenciju i tijela sfere druge inteligencije, za koju se pretpostavlja da proizlazi iz nje? Niti logika niti iskustvo ne mogu potvrditi ovu besmislenu pretpostavku i kao takva ona nije ništa do čista glupost. Dalje, kako je moguće da iz dviju vrsta spoznaje Prve Inteligencije, tj. iz spoznaje Prvoga Principa i same sebe, mogu nastati dvije vrste egzistencije, prvo egzistencija druge inteligencije i drugo, egzistencija duše najviše sfere? Kako može spoznaja stvari dovesti do egzistencije stvari (kao što ćemo to sada postaviti, prema Kantu), a da se ne napravi očita ontološka greška? Kako može onaj koji zna, čudi se al-Gazāli, emanirati iz onoga koji spoznaje (kao što čini, primjera radi, F. R. Tennant)? Poput njega, al-Gazāli osuđuje filozofe što baš oni od svih ljudi vjeruju u takvu metafizičku besmislicu.[56]

Čak kad bi se trostrukost kojom filozofi karakteriziraju Prvu Inteligenciju i uzela za istinu (što se ne može učiniti), ona ne uspijeva objasniti ono što ovi žele da izvedu iz nje. Tijelo najviše sfere, koje prema njihovu mišljenju, proizlazi samo iz jednog *aspekta* esencije Prve Inteligencije, nije ništa jedinstveno po prirodi, već je složeno i to na tri načina.

Prvo, kao što je gore rečeno, ono je sastavljeno od forme i materije (tako su sačinjena, prema tvrdnji samih filozofa, sva tijela). Forma i materija uvijek su spojene u svim tijelima, ali su tako međusobno različite, da jedna ne može biti uzrokom druge. Stoga forma i materija tijela najviše sfere traže dva principa za svoju egzistenciju, a ne jedan. Jedinstveni aspekt trostruke naravi Prve Inteligencije ne uspijeva to objasniti.

Drugo, tijelo sfere ima određenu veličinu. Njezino posjedovanje određene veličine jest nešto dodatno goloj činjenici njezine egzistencije. Doista, ona je, kao *nastala*, bila drugačije veličine, veće ili manje nego što sada jest. Zato će iznad i povrh onoga što čini nužnim egzistenciju tijela sfera, postojati jedan dodatni uzrok koji će objasniti dodatak ove posebne veličine.

Treće, u najvišoj sferi označene su dvije tačke kao njezini polovi i te tačke su fiksirane (ovo su filozofi prihvatili u skladu s Aristotelovom astronomijom). Dalje, ili su svi dijelovi najviše sfere slični, čime bi bilo nemoguće objasniti zašto su izabrane dvije tačke kao povlaštene u odnosu na druge da budu polovima sfere; ako su, pak, različite, neke će imati osobine koje nemaju druge. Stoga tražimo ipak drugi aspekt u Prvoj Inteligenciji koji bi bio uzrokom razlika u različitim dijelovima najviše sfere; te razlike bi same sobom opravdale izbor dviju tačaka koje će biti polovi.

U gornjem stajalištu sadržano je potpuno »neznanje« filozofa, jer kažu da je tijelo najviših sfera emanirano iz samo jednog aspekta esencije Prve Inteligencije. Ili je princip da samo jedno iz jednoga proizlazi istinit, a tada, Prva Inteligencija koja nije puko trojstvo već čitavo mnoštvo, ostaje neobjašnjena, ili je taj princip

[56] *Ibid*,. str. 154.

jedna prazna formula koja ništa ne označava i tako čini mogućim da »mnoštvo može proizaći iz jednog«. U potonjem slučaju beskonačna raznovrsnost i mnoštvenost svijeta može biti izravno izvedena iz jedinstva Boga pa nema potrebe govoriti o stupnjevima emanacije između Njega i svijeta.

Gornji princip zacijelo pada kada dođemo do druge inteligencije, jer se pretpostavlja da je ona, u jednom od svojih aspekata, uzrokom sfere zvijezda stajačica (ima ih oko 1200, prema grčkim ili arapskim astronomskim proračunima).[57] Međusobno se razlikuju veličinom, obličjem, mjestom, bojom u odnosu na njihovu posebnu ulogu u prirodi, etc. Svaki od ovih činilaca u svakoj posebnoj zvijezdi nužno traži poseban uzrok kao svoje određenje (*muraǧǧih*). Sve ovo iznuđuje zbunjujuću mnoštvenost u drugoj inteligenciji i tako, izravno, pretpostavlja isto u Prvoj Inteligenciji, utoliko ukoliko je posljednja emanativnim uzrokom prve.

Ako gornji argumenti nisu dovoljno uvjerljivi za filozofe, postoji drugi način da se pokaže da je Prva Inteligencija nešto više od proste trostrukosti. Je li samospoznaja Prve Inteligencije identična s njezinom esencijom ili je to nešto drugo? Nije moguće da je identična, jer *znanje* nije isto što i *spoznato*. Stoga, naime, Prva Inteligencija nije trostruka, već četverostruka: njezina esencija, njezino znanje o sebi, njezino znanje Prvoga Principa i njezino bivanje samo po sebi kao mogući egzistent. Ovima četirima aspektima mogao bi se dodati još jedan, tj. njezino biće kao nužno biće čija je nužnost izvedena iz vanjskog uzroka. Sve ovo dokazuje da Prva Inteligencija ima pet aspekata, a ne tri, kao što su proizvoljno govorili filozofi. Imala Prva Inteligencija pet aspekata ili tri, sigurno je da ona nije čisto jedinstvene naravi, kako bi to htjeli filozofi. To pokazuje da u posljedici postoji nešto čega nema u uzroku, tj. u Prvom Principu, a to je nemoguće.

Nije samo formula da samo jedno proizlazi iz jednoga postala potpuno bezvrijednom od sama početka, već, dalje, prema al-Gazāliju, čitav emanacionistički tok argumenta ugrožava koncept Božjeg jedinstva, uništavajući sam cilj zbog kojega je prihvaćen. Prema njegovu mišljenju, nema razloga da se prâvi argumenti koje su filozofi preduzeli kako bi utvrdili trostruki karakter Prve Inteligencije, ne mogu primijeniti na samog Boga. Jedan od aspekata mnoštva u Prvoj Inteligenciji, prema filozofima, jeste da je njezino bivanje samo po sebi mogući egzistent. Može se tkogod upitati: je li njezino bivanje mogućom identično s njezinom egzistencijom ili s čime drugim? Ako je indentično s egzistencijom, iz toga ne može nastati mnoštvo. Ako se razlikuje od njezine egzistencije, zašto bi bilo nemoguće kazati da postoji mnoštvo u Prvom Principu, tj. u Samom Bogu, jer On nema samo egzistenciju, već je nužno *u* svojoj egzistenciji? Nužnost takve egzistencije, drugo je od nje same. Uistinu, egzistencija se može shvatiti kao rodni pojam podijeljen na nužnost i mogućnost. Ako je specifična razlika jedan dodatak egzistenciji per se, u jednome slučaju, onda će se na nju tako gledati i u drugom. Ako filozofi inzistiraju na tome da je mogućnost egzistencije nešto različito od egzistencije u

[57] U Ptolomejevu *Almagestu* navedeno je 1025 zvijezda; ovaj broj su općenito prihvatili arapski astronomi. Abdurahman ibn Omer al-Sufi (291/903-376/986), jedan od najvećih muslimanskih astronoma, u svome djelu *Kitāb al-Ḳawākib al-Ṯābita al-Muṣawwar (Ilustrirana knjiga zvijezda stajačica)* kaže da ih ima više od 1025, ali da su »jedva primjetne, te da ih je teško izbrojati. . .«

slučaju Prve Inteligencije, oni će prihvatiti i da je nužnost egzistencije različita od egzistencije u slučaju Prvoga Principa. Al-Gazāli pita: je li znanje vlastita principa, od strane Prve Inteligencije, identično s njezinom egzistencijom i s njezinom spoznajom sebe, ili je to nešto treće? Ako je identično, onda neće biti mnoštva u njezinoj prirodi; ako je to nešto različito, treće, onda takvo mnoštvo postoji i u Prvom Principu, jer On također zna – kako Sebe, tako i drugo koje nije On sâm. Al-Gazāli dokazuje da, ili ne može biti mnoštvenosti u Prvoj Inteligenciji ili, ako postoji, tada je ona iz istih razloga i u Prvome Principu, pa će bića okarakterizirana različitošću i mnoštvom izravno proizlaziti iz Njega. Ovaj zaključak al-Gazāli nameće filozofima prema njihovoj vlastitoj logici.

Za sebe al-Gazāli vjeruje ovako: »Prvi Princip je svemogući, voljni agens; On čini što hoće, naređuje što želi i stvara podjednako slične i različite stvari, gdjegod i na kojigod način želi. Nemogućnost takva uvjerenja niti je očiglednom istinom, niti stvarju spoznaje zaključcima izvedene.«[58] Al-Gazāli neskriveno zaključuje da problem odnosa Boga prema univerzumu, u konačnoj analizi, ostaje zavazda izvan dometa čovjekova razumijevanja. »Istraživanje načina kako svijet proizlazi iz Božje volje«, kaže on, »besmislen je i besciljan posao«. Modus operandi Božje tvoračke aktivnosti u cijelosti je neobjašnjiv; kad bi bio objašnjiv, ne bi bio »kreativan«. Tumačenje u svima njegovim oblicima uspostavlja izvjesnu vezu ili sličnost s onime što se iskusilo, dok je Božja kreativnost – aktivnost kroz koju nastaje stjecatelj iskustva i iskustvo samo. Kako čovjekovo poimanje može zahvatiti oblik Božjeg akta stvaranja, kad je i samo stvorenjem toga akta?

Filozofi pokušavaju izbjeći optužbu zbog mnoštva u odnosu na Prvi Princip, ukoliko je riječ o spoznaji Boga, tvrdnjom da Prvi Princip ne zna ni za što drugo osim za Sebe i da je Njegova samospoznaja isto što i Njegova esencija. Tako su spoznaja, onaj koji spoznaje i objekt spoznaje jedno u Njemu. To je izvorno Aristotelov stav, prema kojemu se Bog može opisati kao misao koja sebe misli. Aristotel kaže: »Mora da misao misli samu sebe, a njezino mišljenje jest mišljenje o mišljenju.«[59] Ovo stajalište o Bogu kao o refleksivnoj misli, refleksivnoj u doslovnu smislu vraćanja samoj sebi, oštro je kritikovao al-Gazāli; prema njegovu mišljenju, samospoznaja doslovne i izravne vrste je nemoguća. On se zalaže, s Plotinom, da samospoznaja čak i u slučaju Boga implicira jedan epistemološki subjekt-objekt dualizam, pa treba spriječiti tezu filozofa o apsolutnu jedinstvu Prvoga Principa. Ne samo da Aristotelova koncepcija o Bogu kao mîsli koja misli misao, ne razrešava filozofe od uvođenja mnoštva u Prvi Princip, već ih ona dalje vodi u sve veće teškoće, kada je riječ o njihovu emanacionističkom pogledu na svijet. Pogledajmo, na primjer, međusobne odnose Prvoga Principa i Prve Inteligencije u terminima njihove spoznaje. Prvi Princip koji je emanativni uzrok Prve Inteligencije ne zna drugo osim Sebe, dok drugi zna ne samo svoj uzrok već dalje zna sebe i tri posljedice koje proizlaze iz njega, tj. drugu inteligenciju, dušu najviše sfere i tijelo te sfere. Čudna je to teorija, primjećuje al-Gazāli, prema kojoj posljedica zna svoj uzrok, a uzrok ne zna posljedicu; da uzrok zna posljedicu

[58] *Tahāfut*, str. 88. Al-Gazāli u prilog svome agnosticizmu u pogledu *modusa operandi* Božje kreativnosti, podsjeća na kraju na tradiciju: »Misli o proizvodu Božje tvoračke aktivnosti, ne misli o Njegovoj esenciji.« Vidi *Taḥrīǧ al-Ḥāfiẓ al-Irāqi* priložen uz *Iḥyā'*, Dio IV, str. 410, također *Qur'ān*, xviii, 15, na koji se al-Gazāli ranije poziva, tj. na str. 80.

[59] *Metaphysica*, str. 1072 b 20. Vidi također *De Anima*, str. 424 a 18.

daleko je nezaobilaznije nego da posljedica ima spoznaju svog uzroka. Filozofi čine Prvu Inteligenciju višom i »plemenitijom« od Prvoga Principa, jer iz Prvoga Principa samo jedno proizlazi, dok iz Prve Inteligencije proizlaze tri stvari. Dalje, Prvi Princip ne zna što proizlazi iz Njega, on ne zna ništa osim Sebe, dok Prva Inteligencija zna sebe, svoj uzrok i svoje tri posljedice. Al-Gazāliju je toliko smetala Aristotelova koncepcija Boga kao mîsli koja sebe misli, da kaže kako su filozofi, ograničavajući Božju spoznaju na područje samospoznaje, Boga sveli na status – mrtvaca.[60]

5. BOŽJA SPOZNAJA PARTIKULARIJA[61] – Al-Gazāli je posve jasan i beskompromisan kada je riječ o sveograničavajućoj Božjoj spoznaji: »Bog zna šuljanje crnoga mrava po hrapavoj stijeni u crnoj noći, on percipira kretanje trunke sred zraka.«[62] Ibn Sīna također tvrdi da Bog zna sve: »Ništa, čak ni najmanji djelić prašine na nebesima ili na zemlji, ne ostaje skriven Njegovoj spoznaji.«[63] Ipak, prilično je zanimljivo da se al-Gazāli ne usteže iznijeti optužbu za bezvjernost s tim u vezi, jer, prema ibn Sīni, iako Bog zna sve partikularije, On ih zna samo na univerzalan način. To znači da Bog nema percepcijsku spoznaju pojedinačnih stvari, već ih zna na način univerzalne spoznaje. Ibn Sīna shvata teškoću svog stava pa dodaje da razumijevanje toga nužno zahtijeva veliku intelektualnu pronicljivost. Razlozi da on odbacuje percepcijsku Božju spoznaju su oni koje al-Gazāli potpuno priznaje. Percepcijsku spoznaju karakteriše prolaznost i prostornost, dok je Bog izvan vremena i prostora i stoga mu je takvu spoznaju nemoguće pripisati. Pojedini događaj zbiva se u posebnom trenutku vremena i mijenja se u vremenu. Promjena u objektu percepcije implicira promjenu u sadržaju percepcije same koja, očito, vodi do promjene u subjektu percepcije, tj. u onome koji percipira. Promjena u Bogu je nezamisliva, pa je stoga i percepcija posebnog slučaja za Nj nemoguća. Dalje, razlikovati u prostoru jedan objekt od drugoga moguće je samo osjetilima; to implicira poseban odnos između čulne stvari i onoga tko opaža (npr. da je ona blizu ili daleko od njega, ili u određenu položaju), a to je opet nemoguće kada je riječ o Bogu. Otuda nije moguće da Bog ima percepcijsku spoznaju partikularija. Njegova spoznaja može biti samo ona koja nadilazi partikularno »sada« i partikularno »ovdje«, što će reći da je konceptualne ili univerzalne naravi.

Ibn Sīnin stav, kako je kratko opisan gore, izgleda dobro utemeljen u zdravu rezoniranju i posve razumljiv ali, prema al-Gazāliju, on je poguban za religiju, jer ruši čitavu zgradu vjerskog Zakona (otuda optužba za bezvjerstvo). Ova teorija implicira da Bog ne može znati novo stanje koje se pojavljuje u pojedinom – On ne može znati postaje li ovaj nevjernikom ili pravim vjernikom, jer Bog može znati

[60] Vidi *Tahāfut*, str. 80.

[61] Trinaesti problem *Tahāfuta* str. 153-62; vidi i ostale stranice koje govore o Božjoj spoznaji prema indeksu. Za jasno i pregledno izlaganje ovog problema vidi *Maqāṣid al-Falāsifa* (urdu prijevod M. Ḥanīf Nadawija, *Qadīm Yūnāni Falsafa)*, Lahore, 1959, str. 168-78.

[62] Vidi *Iḥyā'*, Vol. II, Knj. ii, Odjeljak I, engleski prijevod D. B. Macdonalda, *Development of Muslim Theology*, London, 1903, str. 302.

[63] Ibn Sīna slično kaže u svome djelu *Kitāb al-Šifā': »Metafizika«, VIII, 6. To je doista aluzija na stih iz Qur'āna (x, 61): ». . . Gospodaru tvome nije ništa skriveno ni na zemlji ni na nebu, ni koliko trun jedan . . .«, također vidi xxxiv, 3.*

samo nevjeru ili vjeru čovjeka općenito, na univerzalan način, a ne u odnosu na pojedinca. Da, Bog nije mogao znati da se Muhamed proglasio profetom u trenu kada je ovaj to učinio; tako će doista biti i s drugim profetom, jer Bog samo zna da su među ljudima oni koji se proglašavaju profetima i da su njihovi atributi takvi i takvi, a ne može znati profeta – pojedinca, jer se to spoznaje samo osjetima. Sasvim sigurno ima smisla što al-Gazāli kaže na tome mjestu jer je doista teško pokazati bilo kakav odnos između prolaznoga i bezvremenog; ipak, iznad njegove kritike stoji jedna pogrešna crta, jer je, zapravo, utemeljena na pogrešnoj interpretaciji ibn Sīnina stava. Tvrdnjom da Bog nema percepcijsku spoznaju partikularija, ibn Sīna nije mislio reći da Bog nema spoznaje partikularija, ili da je Njegova spoznaja ograničena samo na univerzalije, ili na opće koncepte; on tvrdi da Bog ima spoznaju partikularija, ali mu ta spoznaja ne dolazi kroz osjetilnu, već kroz intelektualnu percepciju, ne od trena do trena, već zanavijek.

Ibn Sīna počinje s aristotelovskom postavkom – Bog ima samo samospoznaju – ali izričito naglašava da Njegova samospoznaja nužno implicira spoznaju svih postojećih stvari u univerzumu zbog toga što je on njihov glavni ili konačni izvor. Ne postoji ništa posebno koje nije proizišlo iz njega izravno ili neizravno i čija egzistencija ne postaje na izvjestan način nužnom kroza Nj. Nastajanje posebnih događaja i objekata ovisi o djelu i interakciji različitih uzroka, a najposlije svi oni potiču od Prvog Uzroka. Bog, Prvi Uzrok, ima puno predznanje djelovanja različitih *uzroka* nastalih iz Njega, zna *posljedice* koje proizlaze iz tih uzroka i vrijeme potrebno za njihovo pojavljivanje i propadanje. Bog zna posebne događaje čak kada se oni pojavljuju u pojedincu, pod specifičnim uslovima i u posebna vremena, utoliko ukoliko su oni posve objašnjivi izrazima općih zakona i sveprožimajućom kauzalnom vezom. To se može ilustrirati pozivanjem na analognu ljudsku situaciju: astronom koji potpuno razumije opće zakone koji vladaju kretanjem nebeskih tijela, može vlastitim proračunima opisati razne fenomene, kao što su posebne pomrčine i konjunkcije zvijezda. Premda analogija može pomoći, ona se ne može proširiti na identitet, jer, strogogovoreći, ništa iz našega iskustva nije usporedivo s Božanskom spoznajom. Naša spoznaja nije uvijek posve pouzdana, ona je fragmentarna, dok je Božja spoznaja nepogrešiva i sveobuhvatna. On zna čitav univerzum u jednoj jedinoj kongruentnoj manifestaciji, koja nije pod utjecajem vremena. Bog je neposredno svjestan čitava toka povijesti, ako ga gledamo kao uređen niz specifičnih događaja u vječitom *sada*. Dalje, Bog ne samo da zna, već je i sâm osnovom objekata koje spoznaje. Univerzum doista proizlazi iz Njegove esencije, zbog Njegove spoznaje univerzuma: idealno predstavljanje univerzalnog sistema pravim je uzrokom njegove emanacije. Da Bog ne zna univerzum sa svima njegovim pojedinostima, univerzum ne bi nikada nastao. To je posve originalna i ingeniozna teorija o Božjoj spoznaji partikularija. Ipak, ona je nesumnjivo visoko spekulativne prirode i stoga je al-Gazāli dao sve od sebe da iznese čitav arsenal kritike protiv nje s dijalektičkom analitičnošću i strogošću, s kojom se ne mogu poreditи logički pozitivisti našega doba. On nije bio uopće spreman prihvatiti nijednu pretpostavku filozofa, dok ne postanu izrazive u formi analitičkih pretpostavki, ili ne budu verifikovane nekom vrstom intuitivnog iskustva. Pripisivanje spoznaje Bogu onakve kakva jest, osobito spoznaje »drugoga« ne može ići bez ugrožavanja, do izvjesnog stepena, Njegova apsolutnog jedinstva i jednostavnosti koji su inače toliko naglašavani, napose od strane filozofa. Nadasve, ova teorija kao i svaka njezine vrste, ne uspijeva na

zadovoljavajući način uspostaviti vezu između vječnosti Božje spoznaje i prolaznosti čovjekova iskustva – relaciju koja je, u biti, pravim čvorištem religijskoga iskustva. Sve dok ona pati od pretpostavki intelektualističko-determinističkog pogleda na svijet filozofa, al-Gazāli prosto nema strpljenja za nju. Naime, ona sugerira jedan potpun, zatvoren i konzistentan univerzum kakav dopušta malo ili nimalo slobode (mogućnosti) čak za iskazivanje Božje volje. To je tek nekoliko općih naznaka, da se ukaže na različitost pravaca al-Gazālijevih istupanja protiv filozofa; možemo ih potkrijepiti i proširiti nabrajanjem nekih aktualnih točaka njegove kritike.

Tvrdnja da Božja samospoznaja nužno implicira spoznaju svih postojećih partikularija u univerzumu, ne može biti logički vrednovana, niti se može provjeriti na osnovi bilo kakve analogije s čovjekovim iskustvom. Božja samospoznaja i Njegova spoznaja drugih nemaju veze s logičkim naslijeđem, jer je moguće zamisliti postojanje jednoga bez istodobnoga pomišljanja egzistencije drugoga. Gledajući na naše iskustvo bilo bi pogrešno misliti da je čovjekova spoznaja drugoga nego što je sâm identična s njegovom samospoznajom i s njegovom esencijom.

Može se reći da Bog ne zna druge stvari na prvi pogled *(al-waǧh al-awwal)*, ali On zna svoju esenciju kao princip univerzuma, a iz te spoznaje univerzuma slijedi drugo značenje *(al-waǧh al-ṯāni)*, tj. prema logičkom zaključivanju. Tvrdnja filozofa da Bog spoznaje Sebe izravno, samo kao princip univerzuma jeste, prema al-Gazāliju, toliko proizvoljna, koliko i raniji stav i podvrgnuta je upravo istoj kritici. Prema iskazu samih filozofa, dovoljno bi bilo da Bog zna samo Svoju esenciju, a spoznaja činjenice da je On princip univerzuma bila bi dodatna prvoj, ali joj nije logički implicitna. Upravo kao što je moguće da čovjek zna sebe bez znanja činjenice da je sâm »Božji učinak« (jer njegovo bivanje učinkom uključuje odnos prema tom uzroku), moguće je i da Bog zna Sebe bez znanja činjenice da je sâm principom ili uzrokom. Princip ili uzrok je tek odnos što ga On nosi Svome učinku – univerzumu. Njegova spoznaja Njegova *odnosa* prema univerzumu nikako nije nametnuta Njegovom spoznajom vlastite esencije. Nisu li sami filozofi u svome učenju o Božjim atributima potvrdili mogućnost samo negativnih ili relacijskih stavova o Bogu tvrdnjom da negacije i relacije ne dodaju ništa Njegovoj esenciji?[64] Spoznaja odnosa, stoga, ne može biti identična sa spoznajom esencije. Otuda uvjerenje filozofa da Bog zna svoju esenciju, pa stoga također da zna sebe kao princip univerzuma, ostaje logički nedokazano i iskustvom neverifikovano. Al-Gazāli izdvaja još niz tačaka kritike iste prirode koje potpuno iznose »pozitivističke« i »analitičke« istine njegova mišljenja. Ovaj tip kritike bio je posve dovoljan za al-Gazālija jer je uspješno poslužio njegovu cilju – odbacivanju stavova filozofa. Međutim, njegov religiozni poziv i uvjerenje tjerali su ga naprijed da se upusti u još žešći napad na filozofe. Ti napadi nisu imali za cilj toliko rušenje argumenata filozofa, koliko iznašanje njihovih nedosljednosti i teškoća religijske naravi u prihvatanju tih argumenata.

Al-Gazāli cijeni motiv filozofa u razradi njihove teorije o prirodi Božje spoznaje partikularija, koja nije drugo do očuvanje nepromjenljivosti i jedinstva Boga. Uklanjanje faktora vremena ili promjene u Božjoj spoznaji ima vlastitih

[64] *Ibid.*, vidi također *al-Naǧāt*, str. 408 i dalje.

teškoća koje će biti odmah navedene, ali postoji i drugi aspekt odnosa filozofa spram problema Božje spoznaje koji ih je odveo u glib kontradikcija i poništio sam cilj zašto je proces pokrenut, a to je utvrđivanje Božjega jedinstva. Ako pretpostavimo da na Božju spoznaju ne utječe promjena, jer je ona iznad razlike između »jeste«, »bio je« i »bit će«, kako može Božja spoznaja ipak ostati izvan utjecaja mnoštva i različitosti objekata (koje Bog zna) na nju? Kako se može tvrditi da spoznaja ostaje jedinstvena čak kada su znane stvari brojčano neograničene i različite, jer se spoznaja mora uskladiti s prirodom spoznatih stvari? Ako promjenu u objektima spoznaje nužno pretpostavlja promjenu u subjektu, mnoštvo i razliku u prethodnom pretpostavljaju isto i u potonjem.

»Kad bih bar mogao razumjeti«, kaže al-Gazāli, »kako jedna inteligentna osoba može sebi dopustiti da ne vjeruje u jedinstvo spoznaje stvari, čija su stanja djeljiva na prošlost, sadašnjost i budućnosti, a istodobno ne odbacuje jedinstvo spoznaje koja se odnosi na sve različite rodove i vrste!? Doista, razlika i nejednakost među različitim rodovima i vrstama naglašenija je nego razlika koja se doista može naći da postoji među stanjima stvari, djeljivima u skladu s podjelom vremena. Ako ta razlika ne zahtijeva mnoštvo i razliku, što to treba da znači?«[65]

Iako filozofi pripisuju sveznanje i predznanje Bogu, oni čine Njegovu spoznaju vrstom ogledala koje pasivno reflektuje detalje jednoga već završenog niza događaja u vječnome sada upravo kao što se mi u određenom sadašnjem trenutku sjećamo fiksiranog i nepromjenjivoga toka prošlih događaja. Tako je Božja spoznaja vremena ograničena samo na relacijski aspekt vremena, tj. na niz *prije* i *poslije* ili *ranije* i *docnije*. Postoji, međutim, drugi aspekt vremena koji karakterizira čovjekovo iskustvo i formira njegovu sâmu bit, točnije, onu bit stalnog toka, bit onoga *sada* koje je u stalnoj mijeni. To je vrijeme koje se ponovno rađa u svakome trenutku, vrijeme u kojemu budućnost stalno protiče kroz sadašnjost u prošlost. Prema filozofijskoj tezi o Božjoj spoznaji, kako je gore objašnjeno, u Božjemu vječnom biću ne može postojati odgovarajući duplikat iskustva tekućega vremena u kojemu se mi, ljudi, krećemo i djelujemo. Bog može znati, na primjer da moja djela religioznog poziva dolaze poslije moje religijske konverzije, ali On ne može znati sada da ja djelujem ili da sam djelovao na takav i takav način. Tako Bog u svojoj nadvremenskoj transcendenciji ostaje nepristupačan i mojima vjerskim molitvama, jer sam ja vječno osuđen na tiraniju ovoga vječno protičućega i vječno treperećega sada.[66] Kad bi to bila istina i kad bi se to ostvarilo, ja bih vrisnuo u očaju: »Kakve mi koristi od Boga!« To je propast u koju vodi naglašavanje vječnosti i nepromjenljivosti Božje spoznaje od strane filozofa! Problem odnosa vječnosti Boga prema prolaznosti ljudskog iskustva uglavnom je nemoguć problem i filozofi svih vremena spoticali su se o nj. Može se, međutim, predložiti da Bog bude transcendentalan i vremenu i promjeni, a da

[65] *Tahāfut*, str. 159. Čak i da nije al-Gazāli u pravu kad optužuje da su filozofi sveli Božju spoznaju samo na univerzalije, tj. na rodove, vrste i univerzalne akcidencije, njegova kritika filozofa s ove tačke nije izopačena nerazumijevanjem; on je posve u pravu kada naglašava nekonzistentnost njihova položaja.

[66] Aristotelova koncepcija vremena bitno je intelektualistička i statička, dok je al-Gazālijev stav u pogledu vremena (imajući na umu njegov teistički okazionalizam), više intuicionistički i dinamički, poput Bergsonova *durée*. Vidi Louis Massignon, *»Time in Islamic Thought«* u *Man and Time (Papers from the Eranos Yearbooks)*, London, 1958, str. 108–14. Također M. F. Cleugh, *Time*, London, 1837.

im je ipak na neki misteriozan način imanentan. Površno gledano, ovo izgleda kao jedna očita logička kontradikcija ali, dodaje al-Gazāli, filozofi se to ne usuđuju kazati, jer su sami potvrdili (u vezi s njihovom teorijom vječnosti svijeta), da je svijet vječan, a ipak istodobno podložan mijeni.

Stav da Bog zna samo univerzalno i da je ta spoznaja čvrst osnov i uzrok univerzuma, iako vrlo značajan po sebi, filozofi ostavljaju unutar sklopa njihova determinističko-emanacionističkoga pogleda na svijet i on ih kao takav, prema al-Gazāliju, gura u novu neugodnost: nema smisla govoriti o spoznaji jednoga agensa, kad je njegovo djelo »prirodno djelo«, kad ono iz njega nužno proizlazi i kad nije rezultatom njegove volje. Mi ne kažemo da je spoznaja svjetla od strane sunca uslov potreban za emanaciju svjetla iz sunca, a to je, zapravo, analogija koju su filozofi koristili da bi rastumačili nastajanje svijeta iz Božjeg bića. Oni kažu da Bog nije stvorio svijet odjednom, već je svijet proizašao iz Njega kroz »posrednike i druge posljedice i posljedice tih posljedica, što je sve neizravno povezano s pomoću tih posrednika«.[67] Čak kad bismo tvrdili da nužno proizlaženje nečega iz agensa zahtijeva spoznaju agensa o onome što nastaje, Božja spoznaja – u najboljem slučaju – bila bi spoznajom Prve Inteligencije i ničega drugog. Ono što proizlazi iz nečega što je proizašlo iz Boga, ne mora Bogu nužno biti poznato. Spoznaja nije nužna u slučaju neizravnih posljedica voljnih akata; kako tome može biti tako u slučaju neizravnih posljedica nužnih akcija? Tvrdnja filozofa da je Božja spoznaja pravi osnov i uzrok onoga što On zna, gubi svoje najšire značenje zbog svojega vezivanja uza Plotinovu šemu emanacionizma.

Čudnom ironijom logičkog i emanacionističkog argumenta filozofâ, umesto da se stepenice između Boga i svijeta dižu i grade, nastaje gotovo nepremostiv jaz između njih. To, dakako, vodi do zaključka da je Bog izravno povezan samo s Prvom Inteligencijom, tj. s prvom tačkom u nizu emanacija između Njega i svijeta; s druge strane, svijet je izravno vezan samo s najnižim brojem ovoga niza. Dalje, argument čini svijet nezavisnim i autonomnim sistemom, koji se može razumjeti po sebi zbog njegova inzistiranja na jednoj krutoj uzročnoj nužnosti koja prožima čitavu šemu stvari. Ova koncepcija skroz-naskroz determinirana univerzuma ukorijenjena u intelektualno-emanacionističkoj metafizici filozofa, bila je toliko različita od njihova dinamičko-okazionalističkog pogleda na svijet utemeljena na teističko-voluntarističkoj metafizici ašaritske tradicije, da je al-Gazāli objavio svoje potpuno odvajanje od njih. Njihov pogled na svijet, tumači al-Gazāli, udara posebno na fundamentalnu islamsku doktrinu Božjega proviđenja i svemoći, i ne ostavlja mogućnost čudu – primjerice, pretvorbi štapa u zmiju, lišavanju vatre njezine sposobnosti gorenja, oživljavanju mrtvoga, presijecanju mjeseca (sve tako jasno navedeno u Qur'ānu).[68] Nema mjesta za kazivanje Božje slobodne volje u univerzumu gdje nema stvarna nastanka i gdje je budućnost već dana u sadašnjosti kao nužnoj posljedici Božje volje. Niti u pogledu vladavine krutoga kauzaliteta u takvu univerzumu ne postoj nikakva mogućnost za čuda izuzev onih koja se mogu »naturalizirati« naučnim objašnjenjem.

6. KAZALITET – Al-Gazāli želi opravdati istinu gorespomenutoga religijskog stava, što ga dovodi do oštrih kritika i pronicljive analize kauzalnosti kako je vide

[67] *Tahāfut*, str. 189.
[68] Čuda pripisana profetima Mojsiju, Abrahamu, Isusu i Muhamedu pojedinačno; vidi Qur'ān, xx, 17–23, xxviii, 31, xxi, 68, 69, xx, 124, xxxvii, 97,98, ili, 48, v, 110 i liv, 1.

filozofi. Analiza koja upadljivo podsjeća na Humeovu analizu[69] jasno pokazuje originalnost i oštroumnost al-Gazālijeve misli. Problem koji ga je zaokupio od početka njegova istraživanja, kada je riječ o sedamnaestoj raspravi u *Tahāfutu*, jest problem tvrdnje o nužnosti kauzalne veze koju su podržavali i na kojoj su inzistirali filozofi. On osporava vrijednost ove nužnosti otvarajući raspravu.[70] »Prema našemu mišljenju«, tvrdi on, »veza između onoga što se vjeruje da je uzrok i onoga za što se misli da je posljedica, nije nužna«; odnos između uzroka i posljedice nije logički utemeljen – utvrđivanje jednoga ne implicira afirmaciju drugoga, niti negacija jednog implicira odbacivanje drugoga, niti su egzistencija, odnosno neegzistencija jednoga nužno pretpostavljeni egzistencijom ili neegzistencijom drugoga. Odnos između ispijanja i gašenja žedi, gladi i jedenja, gorenja i vatre ili svjetla i izlaska sunca itd., nije nužan odnos, jer ni u jednom slučaju jedan termin logički ne implicira drugi! Nije logički protivurječno prihvatiti da vatra može da ne gori, da ispijanje ne mora gasiti žed etc.

Stroga nužnost kauzalne veze nije logički opravdana, jer ne možemo logičkim rezoniranjem izvesti posljedicu iz uzroka. U najboljem slučaju to je utemeljeno na posmatranju ili iskustvu. Mi vidimo da objekti slijede jedan iz drugog, odnosno, da su slični objekti najčešće udruženi. *To dokazuje sukcesiju, a ne uzročnost, vezanost ili spojenost.* Vatra kao neživi objekt nema moći da proizvodi posljedicu gorenja. »Posmatranje samo pokazuje da je jedno s drugim, a da nije jedno po drugomu«, tj. učinak se događa s uzrokom, a ne po njemu (*'indahu la bihi*).[71]

Pojam nužnosti važi samo u slučaju logičkih odnosa kao što su identitet, implikacija, disjunkcija itd. U sferi prostih prirodnih odnosa, nužnost nema mjesta. U prirodnom redu, za razliku od misaonoga, mi se uglavnom bavimo kontingentnim i alogičkim entitetima međusobno nepovezanima, izuzev u umu onoga tko posmatra. Objekti, kao takvi, nisu povezani jedan s drugim, ali ih ideje o njima povezuju u našem umu asocijacijom. Odnos između vatre i gorenja nije nužan odnos, jer on ne pripada carstvu nužnosti, već mogućnosti, što znači da se može dogoditi, ali se ne mora dogoditi, zavisno od Božje volje. »Jedino kad se nešto ponavlja«, kaže al-Gazāli, »ono formira Naviku (Pravilo) da je njegovo trajanje u skladu s jedinstvenim tokom i Pravilom (Navikom) jer njegovo trajanje ostavlja neizbrisiv trag u našim umovima«.[72] Ako postoji išta slično nužnosti u sistemu prirodnih odnosa kao što su uzrok i učinak, to je samo zbog toga što dva člana, koji uporedo ostaju izvanjski jedan drugome, stalnim ponavljanjem postaju povezani u našoj svijesti. Kauzalna nužnost je upravo navika našeg uma: ona je, naprosto, psihologijska, a ne logička. Psihologijska se nužnost od logičke razlikuje u tome što njezino poricanje, za razliku od negiranja potonje, ne dovodi *nas* u logičku nemogućnost! Otuda čuda – primjerice, ono kada plamen nije spržio tijelo Abrahama kad je ovaj pao u vatru – nije moguće zamisliti. Al-Gazāli inzistira na tome da poricanje čuda može biti opravdano samo ako se pokaže da su ona logički

[69] Vidi Hume, *Treatise of Human Nature*, Knj. I, Dio iii, Vidi i Hanīf Nadawi, *Sargudašt-i Ghazāli*, str. 62–76; također članak »Gazāli ka Nazrīyyah-i Ta'līl«, *Taqāfat* (urdu), Institute of Islamic Culture, Lahore, juli 1959, Vol. VII, No. 7, str. 11–19.
[70] Stvarno polazište ove diskusije o kauzalitetu pripada posljednjem dijelu šesnaeste diskusije. Vidi *Tahāfut*, str. 181.
[71] *Tahāfut*, str. 186.
[72] *Ibid.*, str. 189.

nemoguća, a gdje takva dokaza nema, njihovo je odbacivanje puko neznanje i tvrdokornost.

Al-Gazāli u svojoj raspravi o principu kauzaliteta i mogućnosti čuda, dolazi blizu prijedlogu o uvođenju pojma složene prirode uzroka, i prijedlogu mnoštvenosti uzroka. Pod uzrokom on razumije zbir niza faktora, od kojih su neki pozitivni, a neki negativni, a sve ih valja gledati kao u nekoj vezi. Uzmimo slučaj čovjeka koji gleda neki obojeni predmet: on ima zdrav vid, on može otvoriti svoje oči, nema prepreke između očiju i objekta gledanja, predmet je obojen, atmosfera nije tamna, već je dovoljno svjetla etc. Bilo koji uslov po sebi ne može se uzeti kao uzrok, a samo jedan negativan uslov, kao što je sljepilo osobe, ili mrak, mogu biti uzrok da se predmet ne vidi, iako je to logički moguće. Odnos uzroka i učinka utemeljen je na posmatranju, a ono ne isključuje mogućnost da određeni učinak slijedi uzrok koji nije vidljiv. Čak kada je jasno da ima više uzroka nekoj pojavi, mi ne možemo njihov broj ograničiti na one koje sami vidimo. Dakle, veliki je broj uzroka nekog učinka,[73] a uzrok je zbir velikoga broja uslova. Nije, dakle, moguće negirati jedan učinak negacijom nekoga posebnog uzroka, već negacijom svih različitih uzroka. Ovu posljednju mogućnost, međutim, al-Gazāli odlučno odbija ukoliko se to odnosi na nas, jer ona pretpostavlja potpunu i cjelovitu spoznaju svih uzroka i njihovih uslova, što čovjek ne može nikada imati. Štoviše, uzroci po sebi inertni su entiteti, volja i akcija ne mogu im se pripisati. Oni djeluju samo po Božjoj moći i aktivnosti.[74] Jedina volja je apsolutno slobodna Božja volja koja djeluje neograničeno bilo kojim vanjskim zakonom ili obavezom, osim zakona kontradikcije. Tako, stvari na koje se proteže Božja moć uključuju tajne i čudne činjenice, poput »činjenica koje izmiču razlučivanju osjetilima«. Zapravo, Božja se moć proteže na sve vrste logičkih mogućnosti (pretvaranje štapa u zmiju, oživljavanje mrtvoga); iz istoga razloga Njemu je posve moguće da uskrsne tijela u zagrobnom životu, a moguće su i sve druge stvari vezane uz raj i pakao, kako je pomenuto u Qur'ānu.[75] Odbacivanje tih stvari je, kako nelogično, tako i nevjerničko. Mogao bi tkogod dodati, prema al-Gazāliju, da nisu samo sva čuda prirodna, već i da je čitava priroda jedno čudo.[76] Čini se, međutim, da u prirodi postoji kauzalna veza samo zbog toga što u pravilu Bog ne običava prekidati kontinuitet događaja čudom; moguće je međutim , da On interveniše u svakome momentu kada to odluči. Ovakav stav može dovesti do skepticizma o fenomenu prirode, ali može voditi i do snažnoga mističkog osjećanja o prisustvu Boga u svim stvarima. Skepticizam ove vrste i misticizam nisu uvijek nužno antitetički – prvi može dovesti do drugoga. Može se reći da se to dogodilo u slučaju al-Gazālija.

[73] Vidi Millsovu doktrinu o mnoštvu uzroka, *System of Logic*, Knj. III, pogl. X, Odjeljak 2.

[74] Charles Hartshorne i William L. Reese nazivaju al-Gazālijevu koncepciju Boga etiolatrijom, tj. obožavanjem uzroka. Vidi njihov kompendijum: *Philosophers Speak of God*, Chicago, 1953, str. 106–11, naročito str. 109.

[75] Vidi Qur'ān, xiii, 5, xvi, 38, xvii, 49–51, 98, 99.

[76] Unatoč općepoznatome Humeovu odbijanju čudâ *(Enquiry Concerning Human Understanding,* Odjeljak 10, dijelovi 1 i 2), njegov pojam kauzaliteta može biti razriješen (imamentnom, vlastitom logikom) na al-Gazālijevo ili, još bolje, na ašaritsko shvatanje izraženo ovom tvrdnjom. Vidi A. E. Taylor, »David Hume and the Miraculous« u njegovima *Philosophical Studies*, London, 1934. str. 330–65; također F. R. Tennant, *Miracle and Its Philosophical Presuppositions*, Cambridge, 1925, str. 84.

POGLAVLJE XXXI

Al-Gazāli
(NASTAVAK)

E
Misticizam

1. UVOD – Ne bi bilo posve tačno kazati da je al-Gazālijevo konačno obraćanje sufijskome misticizmu bilo prosto rezultatom njegova razočaranja filozofijom i nezadovoljstvom skolastičkom teologijom; to je samo dio istine. Njegovo vlastito priznanje s tim u vezi, izraženo u al-Munqidu, doima se kao pretjerivanje u pogledu stvarnih činjenica. Utjecaj sufizma bio je presudan, a započeo je već u najranijemu djetinjstvu. Ponovimo, njegov je otac bio pobožni derviš, a mentor veliki i odani poklonik sufizma, pa je on već u svojoj mladosti studirao,[1] čak prakticirao sufizam prvo kod Jusufa al-Nassāğa u Ṭūsu, a potom kod al-Fārmaḍija u Nišapuru; dalje, njegov je brat, Ahmed al-Gazāli (umro 520/1126), stekao ime kao veliki sufija. Moguće je i da je kod svoga učitelja Imam al-Ḥaramaina, učio sufizam, jer se govorilo da je sâm Imam bio učenikom slavnoga sufije abu Nu'aim al-Iṣfahānija (umro 430/1038). Tako je al-Gazālijevo konačno prihvatanje sufijskoga stava bilo nastavkom ovih ranih utjecaja, a ne naprosto posljedicom njegove nesposobnosti da nađe filozofijsko rješenje teoloških problema. Unatoč njegovoj eksplicitnoj oficijelnoj osudi filozofije, al-Gazāli se s njom nije nikada potpuno razišao. Njegov sufijski misticizam bio je pod snažnim utjecajem njegova studija filozofije i teologije; najposlije, to je bio misticizam filozofa i i teologa. U njegovu mističkom učenju postoji određen trag grčke misli, ima čak utjecaja neoplatonizma. Njegov trezveni misticizam kloni se svih vrsta panteističkih pretjerivanja i oštro kritizira antinomijske tendencije zanesenih sufija. S jedne strane, on je pokušao misticizam učiniti ortodoksnim, a

[1] U *Munqidu* al-Gazāli izričito naglašava da je studirao *Qūt al-Qulūb* abu Ṭālib al-Makkija (umro 386/996), djela Haris al-Muḥāsibija (umro 243/857) i fragmente al-Ǧunaida (umro 298/910), al-Šiblija (umro 334/945), i abu Yazīd al-Bisṭāmija (umro 261/875). Na kraju dodaje da je čitao rasprave svih vodećih sufija (u al-Gazālijevim djelima se mogu naći reference o svima velikim mističarima islama). Za njegove sufijske izvore, vidi Margaret Smith, *Al-Gazāli: The Mystic*, London, 1944, str. 123–32. Za poređenje *Qūt al-Qulūb* i *Iḥye*, vidi Šibli Nu'māni, *al-Gazāli*, Lahore, 1956, str. 107; za poređenje Muḥāsibījeva *Kitāb al-Waṣāya* i *Munqida*, vidi A. J. Arberry, *Sufism*, London, 1950, str. 47–50.

s druge, ortodoksiju mističkom. Upravo mistički elementi u religiji, kaže on, najbitniji su i čine religijski život–zbiljom. I filozofima i skolastičkim teolozima on jasno pokazuje da je osnovom čitave religijske izvjesnosti neposredno, živo iskustvo Boga. Učinio je sve što je mogao kako bi Zakon i učenje islama oživio zahtjevom za živim religijskim iskustvom, a to je očito iz samog naslova njegova magnum opusa–*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Oživljavanje vjerskih nauka)*. Međutim, al-Gazālijevo mističko učenje izloženo u tome djelu i namijenjeno svakome, valja proučiti u vezi s onime što je dano u drugima njegovim djelima koja se posebno bave sufizmom, kao što su *Miškāt al-Anwār, al-Ma'ārif, al-'Aqlīyya, Mukāšafat al-Qulūb* i slično. Teorija razvijena u ovim djelima zapravo jest ono što bismo mogli označiti kao teozofijski misticizam, a to se ne može pravilno razumjeti bez uvida u al-Gazālijevo shvatanje prirode Boga i ljudske duše. Sa stajališta ove naše studije njegova shvatanja o Bogu i duši mogu se usporediti s onime filozofâ, tj. al-Fārābija, ibn Sīne i njihovih sljedbenika.

2. BOG – Filozofi su govorili o apsolutnome jedinstvu Boga; nijedan pozitivni atribut ne može se pripisati Bogu jer bi to vodilo dualizmu subjekt-predikat. Bogu je moguće pripisati jedino egzistenciju. On je iznad svih razlika i iznad svih kategorija mišljenja. Ovo naglašavanje jedinstva odsijeca sve kvalitete i svodi Boga na besadržajnu prazninu. On je postao nešto neizrecivo, neopisivo, neoznačivo. Takav je rezultat dijalektike monističkoga redukcionizma filozofâ. Kao što je već rečeno u prethodnom poglavlju, neki su, slijedeći Aristotela, opisali Boga kao misao koja misli misao. Ono što on zna nastaje emanirajući iz svjetlosti Njegova Bića, ali on stvarno ne želi ništa, jer htijenje implicira neku potrebu – nedostajanje. On zna samo sebe ili, u najboljem slučaju, znade prvoga emanenta, Prvu Inteligenciju, i tako je potpuno transcendentan ovome svijetu promjene i mnoštva.

Poput filozofâ, i al-Gazāli govori o jedinstvu Boga: Bog je samopostojeći i konačni uzrok, on je osnova svih bića, on je jedina sebidovoljna zbilja. Ipak, on ima puninu bića, svi atributi spomenuti u Qur'ānu njemu su inherentni, a modalitet ove inherencije nije racionalno objašnjiv. Mi bismo ipak trebali razumjeti da su svi Njegovi atributi spiritualni. On je savršeno dobro i savršena ljepota, najviši objekt ljubavi.[2] On je svjetlo svjetala, vječna mudrost, Tvoračka Istina, a iznad svega, On je Vječna Volja.

Prema filozofima, Bog je u prvome redu misao ili inteligencija, ali prema al-Gazāliju, on je prije svega volja koja je uzrokom stvaranja. »Prvi Princip«, kaže on, »jest jedan svemogući i voljni agens, On čini što želi, određuje što hoće, stvara i razara kako hoće i kad-god hoće«.[3] Tako je Krajnja Stvarnost bitno – volja. Sav nebeski hor i sve što je na zemlji izravno su Božjim djelom, izvedeni su iz pukoga ništa, njegovim gromoglasnim »Budi«.[4] Bog je stvorio univerzum svojom voljom, održava ga svojom voljom i jednog će dana ovaj nestati također Njegovom voljom. Prema filozofima, Bog želi svijet, jer misli o njemu; prema al-Gazāliju »Bog ima znanje o svijetu zbog toga što ga želi i što je svijet u Njegovu htijenju«.[5]

[2] Vidi, *Iḥyā*, Kairo, 1340/1921, Vol. IV, str. 259 i dalje.
[3] *Tahāfut*, str. 88, vidi bilješku br. 38 prethodnoga poglavlja.
[4] Qur'ān, ii, 117; xvi, 40.
[5] T.J. de Boer, *The History of Philosphy in Islam*, engleski prijevod E. R. Jonesa, London, 1933, str. 163.

Poput filozofâ, i al-Gazāli naglašava transcendentni aspekt Boga; On je uzvišen iznad granica prostora i vremena, jer On je tvorac vremena. Bog je bio prije vremena i prostora. Međutim, on je također imanentan ovome prostorno-vremenskom redu, Njegova vječna mudrost i najviša ljepota manifestiraju se u čudima i slavi Njegove kreacije. Njegova vječna volja je na djelu u čitavom univerzumu, ona je u kretanju sunca i mjeseca i u smjenjivanju dana i noći. Sve što jest, djelom je Božjim.[6] Al-Gazālijev Bog nije Apsolut filozofa, gol i hladan; to je personalni Bog, živi Bog. On želi vezu sa Svojim stvorenjima i daje im mogućnost da uđu u zajednicu s Njim kroz molitvu i kontemplaciju, nadasve, kroz dar mističke gnoze.

3. DUŠA – Razlika između al-Gazālija i filozofâ u pogledu shvatanja duše nije baš osobito izražena. On samo inzistira, poput Kanta,[7] na tome da filozofi svojim racionalnim argumentima ne mogu nepobitno dokazati spiritualnost, supstancijalnost, jedinstvo, besmrtnost etc. ljudske duše. Njegov napad na filozofe s tim u vezi prodoran je i analitičan, poput Kantova, možda još oštriji. On stvarno obara jedan po jedan deset argumenata koje sam izlaže tako uvjerljivo, kao da su njegovi.[8] Poput Kanta, opet, on ne izražava neslaganje s temeljnim stavom filozofâ, već s njihovim metodom (on se čak pridružuje filozofima u njihovu odbacivanju stava nekih skolastičkih teologa, koji su govorili da je duša vrsta finog tijela ili akcident, a ne supstancija[9]). Ono što čudi, dok određuje mjesto duše u carstvu bića, jeste što al-Gazāli govori jezikom filozofa neoplatoničara. Njegova kozmološka trijada Božanskoga svijeta *('ālam al-malakūt)*, nebeskoga svijeta *('ālam al-mulk w-al-šahāda)* ide paralelno s onime što kod Plotina predstavlja univerzalni um, univerzalnu dušu i materiju.[10] Poput Plotina, on prihvata tezu da ljudska duša pripada *'ālam al-ǧabarūt*, tj. sredini između Božanskoga i materijalnog svijeta i tako *nije vječna*, kao prvi, *niti je*, naprosto, *prolazna*, kao posljednji, već uzima udjela u oba.

Al-Gazālijevo shvatanje duše utemeljeno je na učenju Qur'āna i Hadisa i paralelno je s njegovim shvatanjem Boga. Duša je kao i Bog, jedinstvo i, nalik Njemu, ona je primarno i bitno *volja*. Dalje, kao što je Bog i transcendentan i imanentan univerzumu, tako je duša u odnosu na tijelo. »Čovjek je stvoren prema slici Božjoj«,[11] kaže sveti Profet, pa se u Qur'ānu dvaput kaže da je Bog »udahnuo u čovjeka vlastiti duh«.[12] Duša je ogledalo osvijetljeno Božanskom iskrom i pokazuje kvalitete, a čak i esenciju Božju. »Nisu samo ljudski atributi«, kaže

[6] Vidi Qur'ān, iii, 189, 190; vi, 100; x, 5, 6; xiii, 3, 4 itd.; vidi također al-Gazālijevo djelo *al-Ḥikma fi Maḥlūqāt Allah*, Kairo, 1321/1903.
[7] Vidi, Saeed Šeih, »Kant's Critique of Rational Psychology and Its Paralogisms«, *(Proceedings of the Sixth) Pakistan Philosophical Congress*, Lahore, 1959, str. 185-93.
[8] Vidi *Tahāfut*, str. 200–20. Za usporedbu al-Gazālijevih i ibn Sīninih shvatanja duše vidi Sulaimān Dunya, *al-Ḥaqīqa fi Nazr al-Gazāli*, Egipat, 1367/1947, str. 356-455.
[9] Vidi članak »Nafs« *Encyclopaedia of Islam*, posebno dio 9 i 10; također *Maqāsid al-Falāsifa* (urdu prijevod) M. Hanif Nadawija, Lahore, 1959, str. 323-32.
[10] Vidi *Iḥyā'*, Kairo, 1340/1921, str. 54. Vidi također D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, . . . London, 1903, str. 234, 235 i A. J. Wensinck, *The Relation between al-Gazāli's Cosmology and His Mysticism*, Amsterdam, 1933.
[11] Vidi *Kīmiya-i Sa'āda*, urdu prijevod M: 'Ināyat Ullah, Lahore, n. d. str. 8, 36. Također vidi Qur'ān, xxx, 30.
[12] Qur'ān, xv, 29; xxxviii, 72.

al-Gazāli, »odrazom Božjih atributa, već i način egzistencije ljudske duše pruža uvid u način egzistencije Božje. . .« Spoznaja sebe ključ je spoznaje Boga, jer često navođeni hadis kaže: »Tko poznaje sebe, zna svoga Gospoda.« »I Bog i duša«, dodaje al-Gazāli, »nevidljivi su, nedjeljivi, neograničeni prostorom i vremenom, i izvan kategorija kvantiteta i kvaliteta: njima se ne mogu pripisati ideje oblika, boje ili mjere. . .«[13]

Ljudska duša razlikuje se od svega u osjetilnome svijetu. Postoje dva svijeta: svijet naredbe *(amre)* i stvoreni svijet *(ḫalq)*.[14] Sve što nema kvantiteta i dimenzije pripada svijetu amra. Duša pripada svijetu *amra* također, jer nastaje iz Božje naredbe. Čuveno mjesto »Reci, duh potiče od naredbe mog Gospoda«[15] – jest uputa Boga Vjerovjesniku. Svijet *amra* upravlja stvorenim svijetom; naredba je Božanska sila koja upravlja svijetom. Duša je tako duhovni princip koji, jer ima život u sebi, oživljava tijelo, nadzire ga i podešava. Tijelo je instrument i sredstvo duše.

Bog je u prvome redu volja, a čovjek mu je srodan upravo u pogledu volje. *Volo, ergo sum* – tvrdnja je na kojoj al-Gazāli gradi svoju mističku psihologiju i epistemologiju. Bitni element duše *nije misao* koja je, u krajnjoj analizi, utemeljena na tjelesnim percepcijama i kategorijama mišljenja, *već volja* koja je i percepcije i kategorije stvorila za vlastite ciljeve. Čovjek po sebi ima beskonačne duhovne mogućnosti i ostvaruje ih svojom voljom dovodeći sebe u blizinu uma i volje Božje,sve dok Bog ne kaže: »A ti, o dušo smirena, vrati se Gospodaru svome zadovoljna, a i on Tobom zadovoljan, pa uđi među robove Moje i uđi u džennet Moj!«[16] Ovaj konačni susret duše s Bogom kroz otkrivanje vlastitih duhovnih mogućnosti i ostvarenje njezinih najskrivenijih aspiracija, postiže se hodom po mističkom putu, pod vodstvom šejha, i predstavlja ono što je sama bît i vrhunac religijskog iskustva.

4. RELIGIJSKO ISKUSTVO I MORALNE I INTELEKTUALNE VRIJEDNOSTI - Kakva god da je bit, odnosno unutrašnji sadržaj religijskog iskustva, to sigurno nije stanje čiste kontemplacije ili spoznaje, kako izjavljuju filozofi. To je životno iskustvo koje mora sebe pretvoriti u dobro djelo. Religija bez dobrih djela, prema al-Gazāliju, mrtva je religija. Život istinskih mistika najvredniji je život, a njihov karakter najčišći je karakter. »Da su um intelektualaca, i mudrost mudraca, i izobrazba znalaca . . . dani zajedno da poboljšaju život i karakter mistika, oni ne bi našli načina da to izvedu.«[17] Ishodište iz kojega filozofi crpu svoje etičke teorije, jesu životi i učenja ovih genija, tj. svetaca i mistika. U krajnjoj liniji, mističari sâmi osvijetljeni su svjetlom svjetiljke profetske objave. Ali što ako posumnjate u profetstvo profeta? Odnos između religijskog života i vanjskoga moralnog izraza tako je čvrst da se možeš kretati od jednoga prema drugom. Autentičnost profeta može se provjeriti primjenom moralnog testa, tj. temeljitim studijem njegova ponašanja, procjenjivanjem transformacija koje je izvela njegova tvoračka volja u ljudskoj historiji i vrednovanjem sociopolitičkopravnog sistema koji je on uveo

[13] Kīmiya-i Sa'āda, engleski prijevod Claud Fielda, *The Alchemy of Happiness*, Lahore, n. d., str. 19, 35.
[14] Vidi *Kīmiya-i Sa'āda*, urdu prijevod, str. 10.
[15] Qur'ān, xvii, 85.
[16] *Ibid.*, lxxxix, 27–30.
[17] *Munqid*, str. 60; vidi bilješku br. 1 u prethodnu poglavlju.

i ustanovio u nekome društvu. Za vjerske istine, potrebna nam je ne samo teorijska, već i moralna izvjesnost: djelo je značajnije od proste ideje, volja je viša od čistog uma.

Iako filozofi ne niječu značenja transformiranja istinitih vrijednosti u moralne vrijednosti, idejâ u djela, ukoliko se njihova teorija tiče profetstva, ipak u slijeđenju vladajuće helenističke tradicije oni, čini se, drže da spoznaja i bez odgovarajućeg djelovanja ima vrijednost po sebi. Dobra djela priprema su za pravilno mišljenje. Krajnje savršenstvo duše sastoji se u kontemplaciji nalik Božanskoj, u stanju čiste spoznaje koja, iako nije bez užitka, zacijelo je bez akcije. Al-Gazāli je oštro protiv ovoga krajnjeg intelektualizma filozofa, ali ipak sâm nije sasvim ostao posve izvan utjecaja ovoga intelektualizma. Uzalud je tražiti ikakvu beživotnu dosljednost u takvim stavovima koji čine sretnu sintezu voluntarizma, pragmatizma i idealizma. On prihvata, na primjer, da je profet umna osoba koje um može ostvariti kontakt s aktivnim umom, neposrednim izvorom profetske objave.[18] Poput filozofa, i on potvrđuje da se savršenstvo duše sastoji u spoznaji, čak u intuitivnoj spoznaji; kao i oni, on također pokazuje sklonost ka spoznaji radi nje same. »Mastilo učenjaka bolje je od krvi mučenika.«[19] To je sigurno istina ako se ovdje pod spoznajom razumije spoznaja religijskih nauka, ali je unekoliko istinom i ako se misli na ostale nauke. Poznavanje nauka koje se bave stvarima koje je Bog sačinio al-Gazāli je držao nužnim uvodom za spoznaju Boga sâma. Bavljenje svim vrstama spoznaje i obuhvatanje većine njih dijelom je mističke discipline, kaže on. »Ako duša nije izvježbana u naukama koje se bave činjenicom i dokazom, bit će sklona umnim tlapnjama i pogrešno će ih shvatiti kao istine koje joj se nádāju. . . Veliki broj sufija ostaju godinama prikovani za takve izmišljotine imaginacije, a bili bi ih zacijelo mimoišli da su slijedili put naučnog studija i da su predanim učenjem stekli onoliko bjelodanih jasnih i uvjerljivih znanja koliko bi ljudska moć mogla sadržati. . .«[20]

Gotovo da je ušlo u modu da se al-Gazāliju pripisuje antiintelektualizam i mnogo do onoga nazadnjačkog muslimanske zajednice od šestoga/dvanaestog stoljeća: njezinoga konzervativizma i antiliberalizma.[21] Utvrđeno je da je al-Gazāli inzistiranjem na fundamentalizmu i spiritualizmu inicirao pokret u muslimanskom mišljenju, koji je uništio svaki žar za filozofijskim istraživanjem i naučnom refleksijom, ako nije čak stvorio i antipatiju prema njima. Antiintelektualizam ili antiliberalizam muslimanske zajednice složeni su sociološki fenomen kojega uzroke valja istražiti u nizu područja; bilo bi odveć jednostavno pripisati ga jednome imenu, ma koliko to ime bilo veliko. Tek napomenimo, al-Gazāli, s jedne strane, nikada nije sasvim napustio filozofiju, a s druge je sâm bio odlično upućen u naučnu spoznaju svoga doba,[22] te je glavninu tih naučnih znanja držao istinitima.

[18] Vidi F. Rahman, *Prophecy in Islam*, London, 1958, str. 96.
[19] *Iḥyā'*, urdu prijevod Aḥsan Ṣiddīqija, Lucknow, 1955, Vol. I, str. 11 i dalje.
[20] Vidi *Mīzān al-'Amal*, Kairo, 1342/1923, str. 35, 36; također *Iḥyā'*, Dio I, Knjiga I, Odjeljak 7 o *'Aqlu* (umu).
[21] Vidi P. K. Hitti, *History of the Arabs*, London, 1949, str. 432; Max Meyerhof, *The Legacy of Islam*, izd. T. Arnold i A. Guillaume, Oxford, 1931, str. 337; i Will Durant, *The Age of Faith*, New York, 1950, str. 256, 257, 332.
[22] Sâm je napisao raspravu o astronomiji. Vidi Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927, Vol. I, str. 753.

Gorenavedena optužba može počivati na nekom posebnom djelu, ali ne i na čitavu opusu.

No, čak imajući na umu broj i složenost tema kojima se bavi, različite razine čitalaca za koja su pisana i al-Gazālijev osobni duhovni razvitak, nije uvijek moguće izmiriti njegove različite stavove i poglede i odbraniti ga od svih optužbi za nedosljednost.[23] Jedna takva teškoća nastaje kada, pošto se upoznamo s njegovim shvatanjem prirode duše i Boga, dođemo do formuliranja njegova shvatanja odnosa toga dvoje. Dopušta li njegova koncepcija ovog odnosa panteizam, problem je koji je mučio proučavatelje al-Gazālijeva djela.[24]

5. PANTEIZAM – Al-Gazālijevo tumačenje Boga i kao imanentnoga i kao transcendentnog, njegovo čvrsto vjerovanje u Božje biće kao u personalnog Boga koji dopušta svojim stvorenjima da se sjedine s Njim, njegovo shvatanje Božjega bića kao kreatora univerzuma (u određeno vrijeme, voljnim aktom) – sve to skupa može teško da se smjesti u neku šemu panteizma. Opisivanje mističkog doživljaja Boga na najvišim uzletima njegova ekstatičkog leta kao identifikacije *(ittiḥād)* ili sjedinjenja *(wuṣūl)* s Bogom ili kao inherencije ili obitavanja *(ḥulūl)* u Njemu, al-Gazāli je izričito označio kao pogrešku i zabludu.[25] Najviše čemu mistik može da teži jeste samo blizina ili bliskost Bogu i ništa više. Međutim, u svojem učenju o duši, al-Gazāli je čini toliko sličnom Bogu, kako esencijom tako i kvalitetima, da gotovo da i nema razlike među njima. Svjestan opasnosti ovakva izvođenja, al-Gazāli kaže da postoji poseban kvalitet *(ahaṣṣu waṣfihi)* koji pripada samo Bogu, u kojemu nitko drugi nema udjela, a to je kvalitet samodovoljnosti. Bog je samodovoljan *(qayyūm)*,[26] dok sve ostalo opstoji po Njemu, a ne po vlastitoj esenciji. »Ne, stvari po vlastitoj esenciji nemaju ništa osim neegzistencije, a egzistencija im dolazi od nečega drugog, kao posudba.« Sigurno, opasnost od panteizma vreba u takvu stavu, ako tu prijeđe svoje logičke granice. Ako se naglašava slučajnost svijeta on postaje ništa drugo do igra sjenâ koje nisu stvarne niti imaju ikakvu vlastitu aktualnost uopće. Sva aktualnost utopljena je u Božje biće. Ovaj zaključak je potvrđen al-Gazālijevim vlastitim odobravanjem panteističke formule *la huwa illa huwa* (nema ničega osim njega), kojoj se može dodati

[23] Optužba za ezoterizam, u strogom smislu teorije dvostruke istine, protiv al-Gazālija je, u svakom slučaju, neosnovana. Vidi W. Montgomery Watt, »A Forgery in al-Gazālī's *Miškāt?*«, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1949, str. 5–22; također članak »al-Gazāli«, (odjeljak 3), *Encyclopaedia of Islam*. Ovo pitanje je vezano s problemom autentičnosti al-Gazālijevih djela.

[24] Vidi M. Iqbāl, ». . . sve do današnjih dana bilo je teško sa sigurnošću odrediti njegovo mišljenje o prirodi Boga. U njega se, kao u Borgera i Solgera u Njemačkoj, sufi-panteizam i ašaritska dogma o personalnosti javljaju pomireni i u tako skladnu odnosu, da je doista teško kazati je li on tek panteist, ili je personalni panteist Lotzeova tipa« (*The Development of Metaphysics in Persia*, str. 75). Također C. R. Upper, »Al-Gazālī's Thought Concerning the Nature of Man and Union with God«, *The Muslim World*, 1952, Vol. XLII, str. 23-32. C. R. Upper završava svoj članak značajnom napomenom: »Al-Gazālijev okazionalistički panteizam je nesumnjiv, a ipak je njegova ortodoksija nepogrešiva. Kako je to moguće, to je tajna između njega i Alaha.« Za veliku sintetičku oštroumnost i kreativnost al-Gazālija u posjedovanju *via media* između različitih gledišta, vidi S. R. Šefik, »Some Abiding Teachings of al-Gazāli«, *The Muslim World*, Vol. XLV, No. 1, 1954, str. 43–48.

[25] Vidi *Munqid*, str. 61.

[26] Vidi *Qur'ān*, ii, 255.

stav: »On je sve; On je ono što jeste; nitko do On nema ipsitet ili njegovost.«[27] Ovome se može dodati da je al-Gazāli zauzeo vrlo popustljiv stav prema nekima očito panteističkim izjavama sufija ekstremnog tipa, kao što je »Ja sam Tvoračka Istina«;[28] »Neka mi je slava! Kako je velika moja slava«; »Pod ovom odeždom nema ničega osim Alaha«[29] itd. Tvrdnje ove vrste jasno ukazuju na smisao potpune samodeifikacije. Međutim, al-Gazāli ih ne osuđuje, tek komentira da »o riječima zanesenih zaljubljenika u stanju ekstaze treba šutjeti, a ne govoriti«. Istina, tvrdnje ove vrste ne treba uzimati strogo filozofijski, već samo kao emocionalne ekspresije koje ukazuju na duboko unutrašnje iskustvo, koje ima mnogo faza i aspekata, koje ima vlastitu logiku i jezik. Ipak, čini se, al-Gazāli sâm zaboravlja ono što je svjetovao svima koji postigoše mističko stanje – ne kazivati neiskazivo, slijediti pjesnika koji je rekao:

»Što doživljavam, neću pokušat' reći;
Nazovi me sretnim, ali ne pitaj više.«[30]

B

Etika

Al-Gazāli je najpoznatiji muslimanski pisac o moralnim pitanjima. Međutim, postoje neke kritike[31] koje odnedavna nastoje smanjiti značenje njegove etičke teorije i pokušavaju pokazati kako je ovaj dio njegova učenja velikim, ako ne i najvećim dijelom, izveden iz Aristotelovih i neoplatoničkih stavova, te iz spisa muslimanskih filozofa čiji su sistemi bili helenistički. Al-Gazāli je odlično poznavao etičku misao Grka i ova je, dakako, utjecala na nj; no bilo bi pogrešno kazati da on u svojoj inspiraciji *zavisi* od grčke filozofije: ta bio je protiv filozofa i njihovih jeretičkih stavova. Kroza sva svoja djela al-Gazāli je vjeran islamskim učenjima a njegov oslonac su Qur'ān i Hadis. Slijedeći Qur'ān, na primjer, on spominje duhovne vrijednosti kao što su zahvalnost *(šukr)*, pokajanje *(tauba)*, pouzdanost *(tawakkul)*, strah od Boga *(ḫauf)* itd., što je potpuno nepoznato Grcima. Al-Gazāli je pravi islamist kada za moralni ideal uzima Vjerovjesnika islama (neka je mir nad njim), kome je sâm Bog potvrdio da ima najviši karakter.[32] Dalje, s pravom možemo reći da pojam ljubavi prema Bogu (summum bonum) vodi izravno Lijepoj Viziji u budućem svijetu i da nema u grčkoj filozofiji ničega sličnog. To je nesumnjivo utemeljeno na kuranskim učenjima, a tvrdnje će postati jasnije kada ih podrobnije razglobimo.

Cjelokupna al-Gazālijeva etika počela je asketizmom. Od vrlina spominje, primjerice, habrost, te govori o pročišćenju srca pošto se pokidaju sve veze s ovim svijetom, barem koliko je to moguće u duhu. On kaže: »Iskusan voditelj i učitelj dovest će učenika do toga da iskorijeni srdžbu i jarost i da odbaci bogatstvo. . .

[27] Vidi *Miškāt al-Anwār*, engleski prijevod W.H.T. Gairdnera, Lahore, str. 62.

[28] Riječi al-Ḥallāğa (pogubljen 309/922). Vidi R. A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, 1923, str. 32.

[29] Izjave pripisane abu Yazīd al-Biṣṭāmiju, možda prvome među gorljivim sufijama.

[30] *Munqid*, str. 61.

[31] Margaret Smith, dr. Zaki Mubārak i drugi.

[32] *Qur'ān*, lxviii, 4.

inače ako mu se i malčice učini da su bogatstvo i samoisticanje donekle dobri i nužni, on treba da traži oproštaj zbog pohlepe i samoisticanja, i do kojih će granica ići on će zamisliti što mu je dozvoljeno. Za njega treba da se kaže da je iskorijenio takve tendencije.«[33] U djelu *Minhāǧ al-'Ābidīn*, al-Gazāli razlučuje dvije vrste vrlina: pozitivne, tj. dobra djela i negativne, tj. izbjegavanje onoga što je loše. Negativna strana je bolja i uzvišenija. Da bi razjasnio ovaj stav, on u *Iḥyi* razmatra pitanje je li bolji celibat ili brak. Poslije navođenja prednosti i slabosti obojega, on zaključuje da je bolji celibat. Čovjek se može oženiti, kaže on, pod pretpostavkom da se ponaša poput neoženjena, tj. da uvijek živi u Božjoj blizini (sve ovo nosi obojenje onosvjetskoga).

Uklanjanje svijetu nije proglašeno ciljem po sebi; al-Gazāli o tome govori kao o mogućoj opreci grijehu, luksuzu i oholosti, tako svakodnevnima u ono doba. Obuzdavanje bi moglo pomoći da se postigne umjerenost. Potpuno je svjestan društvenog duha Qur'āna i učenja Profeta prema kojima u islamu nema asketizma.[34] Zato al-Gazāli spominje naše zadatke i obaveze prema drugim pojedincima i prema društvu u cijelosti. *Ǧihād* je spomenut kao nužan zadatak, vjernici se moraju čak žrtvovati, ako je to potrebno, za vrijeme rata. U poglavlju »Odricanje od svijeta« djela *Iḥyā'*, on govori o ovozemaljskom zlu pa kaže da je odricanje veliki grijeh ako čovjek ima one koji zavise od njega i trebaju njegovu pomoć. Izdvaja muziku pa kaže da »veselje i sport osvježavaju, uveseljavaju srce i krijepe umoran um. . .; odmor čovjeka priprema za rad, a sport i veselje za teške i ozbiljne napore«.[35] Među vrlinama je i dobar izgled *(ḥusn al-hai'a)*, s ukrasom koji je razuman i nema obilježja razmetljivosti. Slično postoji samopoštovanje, dostojanstvo i uopće, vrline koje se tiču čovjekova odnosa prema drugima i koje pretpostavljaju jedan društveni red.

Prije razmatranja al-Gazālijeve etičke teorije razmotrit ćemo problem koji predstavlja osnovu svih etičkih sistema, to je problem slobode volje. Činjenica da se čovjek može mijenjati od stanja samooptuživanja *(al-nafs al-ammāra)* do stanja jastva u miru *(al-nafs al-muṭma'inna)* kroza svjesnu borbu i promišljen napor, kazuje da je čovjek u svojoj volji slobodan. Mu'taziliti su mislili da je sloboda volje izvjesnost a priori, da čovjek ima moć *(qudra)* nad svojim djelima i da je njihov stvarni tvorac. Aš'ariti koji predstavljaju ortodoksnu reakciju, međutim, kažu da »čovjek ne može stvoriti ništa; jedini tvorac je Bog, a čovjekova moć ne može proizvesti nikakav učinak uopće. Bog u svojim stvorenjima stvara moć *(qudra)* i izbor *(iḫtiyār)*; potom stvara u njima djelo koje odgovara moći i izboru tako stvorenima. Tako je akcija stvorenja dana od Boga kako u pogledu inicijative, tako i u pogledu provedbe, ali je stvorenje *stiče*. Sticanjem *(kasb)* se smatra da ono odgovara moći stvorenja i izboru prethodno stvorenima u njemu, bez i najmanjeg utjecaja na djelo«.[36] Ovaj stav je vrlo blizak Leibnitzovoj prestabiliranoj harmoniji. On nam daje uglavnom samo svijest o slobodi, a ne slobodu u stvarnome smislu riječi.

U ovome pitanju al-Gazāli je bio raspet dilemom; s jedne strane, Bog je upravljač svega što jest. On je nepokretni pokretač materijalnog svijeta i jedini

[33] Al-Gazāli, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Dio III, str. 50.
[34] Hadis: Ahmed b. Hanbal, Vol. IV, str. 226.
[35] Al-Gazāli, *Iḥyā'*, Dio II, Poglavlje o muzici.
[36] D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, str. 192.

djelatni uzrok svih stvorenja. Štogod se dogodi na nebesima ili na zemlji, zbiva se prema nužnom sistemu i predodređenom planu. Ni list na grani ne miče se bez Njegove naredbe, Njegov zakon je najviši i svevažeći. »Koga Bog htjedne uputiti na pravi put, otvorit će mu srce za islam, a koga htjedne ostaviti u zabludi, učinit će mu srce tijesnim i mučnim. Tako Bog kažnjava one koji ne vjeruju.«[37] S druge strane, pokazuje se da je čovjek odgovoran za svoja djela i, prema tome, zaslužuje mjesto u paklu ili u raju. To implicira punu moralnu slobodu. Al-Gazāli nastoji uskladiti ove dvije tendencije na osnovi analize ljudskog uma. Čovjekovo srce ili duša, prema njegovu mišljenju, posjeduje dvojaku obilježenost: ima *osjete*, kojima doznajemo o osjetilnim kvalitetama izvanjskog svijeta, i *refleksiju* ili *unutrašnja osjetila*, koji priskrbljuju umu njegove vlastite radnje. Ove osobine, koje al-Gazāli naziva *ḫwāṭir*, Locke će nazvati »prostim idejama«, a James Ward »predodžbama«; one su, prema njegovu mišljenju, izvor i glavno vrelo svekolike aktivnosti. Ma kamo duša smjerala, ma što odlučila, to mora doći k njoj kao znanje u obliku takvih impresija. Ove osobine inherentno těže izraziti se u očitim kretanjima. One imaju vlastiti motiv i sposobne su pobuditi snažan impuls ili težnju *(ragba)* na prvome mjestu. Ako je došlo do akcije, ova težnja mora biti praćena odlukom ili uvjerenjem *(i'tiqād)*. Ova tri stupnja posve odgovaraju onome što psiholozi nazivaju apetitom, željom i težnjom: uvjerenje je praćeno odlukom ili voljom da se djeluje (*irāda*), volja pobuđuje moć i nastaje djelo.

Prva dva stupnja ovog procesa, tj. impresija i težnja su, čini se, izvan čovjekova potpunog nadzora. Ako netko namjerno tek pomisli na padanje naprijed, počima njihanje prema naprijed. »Zaključak bi bio da, dok radanje jake želje ili težnja dolazi bez čovjekove odgovornosti, njegov razum je slobodan da odluči, a njegova volja je slobodna da prihvati odluku razuma kao dobru i izvrši odgovarajuće djelo. U takvu slučaju, čovjek će biti slobodan da čini što želi, ali će potpuni nadzor njegove želje biti izvan njegove moći.«[38] Tako al-Gazāli pokušava pomiriti stavove determinista i indeterminista.

Al-Gazāli priznaje tri stupnja bića. Najniži je *materijalni svijet* gdje je apsolutna nužnost Božje volje sve u svemu. Drugi stupanj je *osjetilni* i *psihički svijet* gdje se priznaje relativna vrsta slobode. Najposlije, dolazi *Bog* koji je apsolutno slobodan. Međutim, Njegova sloboda nije poput volje u čovjeka, koji dolazi do odluke poslije kolebanja i promišljanja o različitim alternativama; to je, u Božjem slučaju, sasvim nemoguće. »Govoriti o izboru između alternativa znači mogućnost za izbor drugoga, a ne najboljega, a to nije u skladu s idejom savršenstva.«[39]

Uspostavivši ljudsku slobodu i odgovornost i opravdavši svoju raspravu o etičkim pitanjima, al-Gazāli izlaže svoj pojam moralnog ideala i sredstva koja treba usvojiti za njegovo ostvarenje. Put je dug i težak i traži veliko strpljenje i ustrajnost od onoga tko takvome čemu teži. Polako i nepokolebljivo, vodeći uzoran život, on će dovesti svoju dušu do savršenstva pa će moći postići spoznaju Boga i, prema tome, Božansku ljubav, summum bonum. To će dovesti do Lijepe Vizije u budućemu svijetu. Ali, čovjek ne može učiniti nijednoga koraka bez Božje

[37] *Qur'ān*, vi, 125.
[38] Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, str. 156.
[39] W.R. Sorley, *Moral Values and the Idea of God*, str. 446.

pomoći, on je potpuno vođen Božjim darom (*taufīq*). *Taufīq* se manifestuje u različitim oblicima:

1. *Božje vodstvo* osnovni je uslov svih vrlina. Ono ukazuje na razliku moralnog od nemoralnog, dobrog od lošeg, pravilnog od pogrešnog. Da ove razlike nisu jasno vidljive, ne bismo mogli pretpostaviti izvršenje bilo kojega dobrog djela ili izbjeći zlo.
2. Puka spoznaja dobrih djela može biti nužna, ali ne i dovoljna za njihovo izvršenje, mi trebamo imati volju da ih učinimo. To je *usmjerenje (rušd)*.
3. *Ispravnost (tasdīd)* ili moć od Boga koja čini da se tijelo pokorava volji, kako bi se postigao cilj.
4. *Potvrda (tā'īd);* ona usklađuje okolnosti za ostvarenje volje.

Uz Božju pomoć na ovom putu pojedinac se učvršćuje u vrlinama koje postepeno uzdižu srce sve više i više, do ideala.

Prije ovog pothvata, međutim, duša i srce temeljito su pročišćeni. »Naći će spas tko (dušu) očisti, a bit će izgubljen tko je na stranputicu odvede!«[40]

Ako srce nije oslobođeno svojih okova i koprenâ tame i neznanja, zastranit će i ništa pozitivno neće moći pokušati. To al-Gazāli objašnjava alegorijom: jednom su se neki Kinezi i Grci prepirali oko umijeća crtanja i slikanja. Jedan dio velike sobe je bio dan Kinezima, a drugi Grcima. Između njih je bila postavljena zavjesa, tako da nisu mogli vidjeti jedni druge. Grci su obojili zid rijetkim bojama, a Kinezi su izglačali svoju stranu i usjajili je. Kada se zavjesa podigla, djelo Grka reflektovalo se na zidu ovih drugih u svoj svojoj izvornoj ljepoti i čari. Takav je put svetaca koji teže pročišćenju svoga srca da bi ga učinili dostojnim spoznaje Boga. Ali, što su te nečistoće i odakle one? Što je to što zatamnjuje i zamagljuje čovjekovu dušu? Al-Gazāli kaže: ljubav prema svijetu, odakle slijede grijesi. Pobožni ljudi teže samoći. »Budi u svijetu kao da si stranac na putovanju.«[41] Govoreći o mrtvoj kozi, Vjerovjesnik islama je rekao: »Svijet je manje vrijedan u očima Boga, nego ova koza u očima svoga vlasnika!«

Razmotrimo ukratko al-Gazālijevo nabrajanje glavnih grijeha koji proizlaze iz ljubavi prema svijetu, i koje valja iz srca izbaciti:

Prvo su *grijesi povezani s tijelom* – glad je jedan od njih. Hranjenje je, nema sumnje, značajna biološka funkcija, prijeko potrebna za očuvanje života. Kada se prijeđe granica bioloških potreba dolazi do proždrljivosti. »Jedite i pijte«, kaže Bog, »ne rasipajte! Doista, Bog ne voli rasipnike.«[42] Prekomjerno jelo slabi intelekt i pamćenje; ono uzrokuje preveliko spavanje koje, osim što predstavlja gubitak vremena, također oslabljuje um; svjetlo mudrosti zamire i čovjek više ne razlikuje dobro od zla.[43] Proždrljivac zaboravlja što su nevolja i glad. On zaboravlja sirotinju i postaje nemilosrdan prema siromašnima i onima koji doista nemaju što jesti. Valja, dakle, jesti samo onoliko koliko je potrebno za život i od pošteno stečena novca.[44]

[40] *Qur'ān*, XC, 9–10.
[41] Ibn Ḥāǧi, *Bulūg al-Marām*, »Bāb al-Zuhd w-al-War'«.
[42] *Qur'ān*, vii, 31.
[43] Al-Gazāli, *Iḥyā'*, Dio III, str. 72.
[44] *Ibid.*, str. 66.

Druga vrsta grijeha odnosi se na *one koji pretjeruju u seksu.* Pretpostavlja se da je ovo najsnažniji instinkt u čovjeku.[45] Seksualni prohtjev mora uvijek biti usmjeren, kontroliran i upravljan razumom i ne smije mu se dopustiti da podivlja: preljub je zlo, koliko moralno i društveno, toliko i religijsko. Dalje, kaže al-Gazāli, onaj koji stremi idealu neće se ženiti u ranoj fazi svoga traženja (ideala). Međutim, ako unatoč potpunoj voljnoj riješenosti on ne bude u stanju da se kontroliše, može se oženiti i izvršavati sve svoje obaveze kao muž.

Konačno, dolazimo do *verbalnih grijehâ*, koji su premnogi. Brbljivost, upotreba nepristojnih riječi, podrugljivih ili pogrdnih riječi, kletve etc. pripadaju ovoj vrsti. I laž je golem grijeh: »Njih čeka bolna patnja zato što lažu.«[46] Laž, međutim, gubi svoju nemoralnu oštrinu u posebnim okolnostima, ako joj je cilj dobar. Možemo je, na primjer, opravdano upotrebljavati ako je riječ o ratnoj taktici. »Rat je po sebi prijevara«,[47] kaže tradicija. Ogovaranje i potkazivanje također su izraziti grijesi govora. »Ne klevećite jedni druge«,[48] kaže Bog. Također nam je zabranjeno davati lažna obećanja, jer je to osobina licemjera *(munāfiqūn).*[49]

Slijedeći grijesi proizlaze iz samopotvrđivanja. Ako djeluje u svojim granicama, ovaj instinkt je, bez sumnje, normalan. No, nedostatak ili pretjeranost dovodi do grijeha. Osoba koja se sama ne potvrđuje, nema samopoštovanja. Ona je sramotno pokorna, mirna i ne usuđuje se iskazati. Pretjerano samopotvrđivanje, s druge strane, izrađa grijesima poput gnjeva *(gaḍab)*, zlobe *(ḥiqd)*, oholosti *(kibr)* i taštine ('uǧb). Čovjek je ljut kada mu neka želja nije ispunjena, i kada druga osoba ima stvar, za koju ona misli da, zapravo, pripada njemu. Kada nije zadovoljena, ljutnja nerijetko prelazi u zlobu, koja se također sastoji u želji da onaj tko ima neku stvar tu stvar izgubi. To je bol jer je drugima dobro. Katkada to, međutim, nije osjećanje bola, već prosto snažna želja da se posjeduje stvar koju tkogod drugi ima. Tada dolazi do suparništva *(gibṭa)*, koje je također nepoželjno. Pogreške pretjeranog samopotvrđivanja prevladat ćemo suzdržljivošću, odmjerenošću, praštanjem, poniznošću itd.

Srdžba, zloba i *suparništvo* nastaju kada čovjek ne raspolaže predmetom svoje želje. *Oholost* i *taština,* nasuprot, pojavljuju se kada osoba postigne takve predmete. Taština je osjećaj samohvalisanja. Osoba drži ono što ima velikime, nema straha da će to izgubiti i zaboravlja da je to prosto Božji dar. Ako je tašta u pogledu svoga intelekta, mudrosti i shvatanja stvari, prestat će svaki rast i produbljivanje njezine spoznaje i uopće sav napredak. Ohol čovjek, s druge strane, stalno sebe uspoređuje s drugima, s pravom je, ili pogrešno, uvjeren u neke svoje religijske ili svjetovne kvalitete. On na druge gleda s visine i očekuje od njih uvažavanje kao viši. Učeni ljudi, pobožnjaci i posvećenici vrlo su skloni ovome grijehu. Liječenje oholosti sastoji se u poznavanju Boga i sebe sama. Time će se doći do saznanja da ponos pripada Bogu i da veličina pripada samo Njemu. Dalje, treba se prisjetiti skromnih početaka i počinjenih nedoličnosti. Neka se razmisli o početku i kraju predaka i oholih osoba kao što su Faraon i Nimrud, koji su se

[45] *Ibid.*, str. 85.
[46] *Qur'ān*, ii, 10.
[47] Ǧāmi Trimiḍi, *Maṭba' a Muǧtabā'i, str. 201.*
[48] *Qur'ān*, xlix, 12.
[49] *Al-Miškāt al-Maṣābīḥ*, »Bāb al-Kabā'ir wa 'Alāmāt al-Nifāq«.

pokušali izjednačiti sa Svemogućim Bogom. Neka se zna, također, da su ljepota, bogatstvo i prijateljstvo prolazni i nesigurni.

Treća kategorija grijeha obuhvata *ljubav za bogatstvom (ḥubb almāl)* i *položajem (ḥubb al-ǧāh), licemjerstvo (riyā')* i *samoobmana (gurūr)*. Imetak po sebi nije loš, upotreba ga čini takvim. On može biti trošen na siromašne i bijedne kako bi se olakšale njihove patnje, ali može dovesti i do grijeha ili može omogućiti grijeh. Oni koji vole novac često zaboravljaju Boga i On im priprema i određuje bolnu sudbinu.[50] Žudnja za bogatstvom vodi gramzivosti – što čovjek više ima, više želi. Ona može odvesti ka tvrdičluku, što znači da se ne troši niti onda kada je to potrebno. Osnova lišavanja ovih grijeha jest potpuno odbacivanje svega suvišnoga i zadržavanje samo onoga što je potrebno za održavanje života i očuvanje mira uma. Treba shvatiti da je bogatstvo prolazno poput sjena i da je Bog dovoljan za nas i našu djecu.

Žudnja za položajem znači želju da se pobijede srca drugih i da se njima vlada. Općenito se postiže stvaranjem slike o sebi kao osobi savršenoj, lijepoj, snažnoj, visoka roda. Stvarno savršenstvo, međutim, leži u spoznaji i slobodi: spoznaja Boga i duhovnih vrijednosti i lišenost (sloboda) od grijehâ i buntovne prirode strasti. Imetak je dopušten samo kao sredstvo za postizanje nekoga dobra, čime zadobivamo divljenje ljudi; ako se položaj želi radi položaja, to je grijeh i valja ga odbaciti: položaj nije vječan, smrt sve izjednačava, s jedne strane, a s druge je čovjek na položaju za života okružen obično neprijateljima.

Onaj tko voli položaj nerijetko upada u licemjerje jer pokušava uvjeriti ostale da sâm posjeduje nešto što zapravo ne posjeduje. Netko se može, na primjer, graditi pobožnom osobom mršavošću, slabošću, nebrigom o odjeći i izlaganjem tijela hladnoći, dugim molitvama, čestitim i smjernim govorom i tako dalje. U religijskim pitanjima, licemjerje je na mnogo mjesta osuđivano, kako u Qur'ānu tako i u Sunni. Ova teška bolest mora biti izliječena, inače će sva takozvana čestita djela, kojima nedostaje duhovna osnova, biti posve beskorisna i Bogu neprihvatljiva. Čovjek mora izvršavati sva dobra djela, uključujući vjersko držanje i djela molitve u tajnosti. Možemo ih izvrdavati otvoreno, ako iskreno želimo da se i drugi tako ponašaju.

Ljubav prema položaju vara sama sebe i u pogledu prave prirode stvari. Sličan je slučaj sa sufijama; poneki od njih nauče tek terminologiju pravih sufija, a misle da mogu već Boga vidjeti. Neki staju na tome da žude Božju veličinu i ljubav, i ništa više. Ima ih, nadalje , koji nastoje očistiti svoje srce i činiti dobra djela, ali pogrešno misle da su time već prošli više stupnjeva spoznaje, kako to traži sufizam, i da su pravi zakljubljenici u Boga.

Postoje i oni koji prave razliku između *Šerijata* i *ṭarīqa* pa kažu da su iznad *Šerijata*. Oni napuštaju izvršavanje religijskih obaveza. Isti je slučaj s učenima i bogatima koji su općenito uključeni u ovu ili onu vrstu samoobmane.

Tako smo završili kratki pregled al-Gazālijeva tumačenja glavnih grijeha karaktera. Sada se vratimo vrlinama koje su iskupljujući kvaliteti *(al-munǧiyāt)* i predstavljaju pozitivne napore onoga koji teži Bogu. Al-Gazāli nam je dao vrlo vrijednu i zanimljivu raspravu o ovoj temi u četvrtom dijelu svog »Oživljavanja vjerskih nauka«. Poimence, vrline su slijedeće: pokajanje, apstinencija, siromaštvo, strpljenje. *Pokajanje* pripada razdoblju pročišćavanja života, što je bezuvjetna pretpostavka za više faze. To znači odbacivanje grijehâ kojih je čovjek svjestan i odlučnost da ih se više nikada ne počini. To je vrsta duhovnog preobraćenja. »Onima koji se pokaju, vjeruju i čine dobra djela, Alah će njihova rđava djela u dobra promijeniti.«[51] Pokajnik zna da je njegovo srce bilo pokriveno maglom i tamom grijeha, osjeća kajanje i stid i odbacuje ih zauvijek. Ljubav prema svijetu, korijen svih grijeha, mora biti prva odbačena; strasti valja budno nadzirati i obuzdavati i time đavola iz njih izbaciti. Međutim, sigurno je da mi ne možemo odbaciti svijet ni za što: treba za to nešto da dobijemo: »... asketa koji se odriče senzualnog i materijalnog zna da je to što je odbacio manje vrijedno u odnosu na ono što je dobio, kao što trgovac zna da je ono što je dobio razmjenom bolje nego ono što je prodao, inače ne bi prodavao.«[52] Al-Gazāli uspoređuje asketu s osobom kojoj psi i kapija priječe ulaz u dvorac: on im baca zalogaje i, tako odvlačeći njihovu pažnju, ulazi i iznosi svoje želje kralju. Pas je kao satana koja mu ne dâ da priđe Bogu, a komad hljeba je poput svijeta čijim žrtvovanjem se postiže nešto bolje.

Tako postižemo vrlinu *apstinencije (zuhd)*. Pokajanje je prosto odbacivanje nečega, dok suzdržavanje znači odricanje od nečega da bi se postiglo nešto bolje i veličanstvenije. Kao termin u sufijskoj terminologiji, to znači prekidanje svih veza srca sa svjetovnim stvarima, pročišćavanje od štetnih natruha i urešavanje ljubavlju prema Bogu. Uzdržavanje može imati tri stepena – možemo biti inspirirani i motivirani ljubavlju prema Bogu samome, nadom u nagradu ili strahom od kazne. Najviši stepen je ljubav prema Bogu koja čini da žrtvujemo sve obzire prema raju i paklu radi Boga. To je apsolutna suzdržanost *(zuhd al-muṭlaq)* (sjetimo se priče o svecu koji je nosio u jednoj ruci vatru, a u drugoj čašu vode s odlučnom namjerom da zapali raj vatrom i da ugasi vatru pakla vodom, tako da svatko ubuduće djeluje jedino u namjeri da postigne blizinu Boga).

Osoba koja napušta svijet je siromašan čovjek *(faqīr)*, kao u al-Gazālijevoj terminologiji, tako i u terminologiji svih mistika. *Siromaštvo* valja s puno volje njegovati. Postoje razne vrste *faqīra:* suzdržljiv *(zāhid)*, koji se razboli kad dobije bogatstvo; zadovoljan *(rāḍi)*, koji niti je zadovoljan posjedovanjem bogatstva niti pati kada ga izgubi, a kad ga dobije, ne mrzi ga; onaj koji je zadovoljan *(qāni')*, koji želi da postigne bogatstvo, ali nije zanesen tom željom; pohlepan *(ḥarīṣ)*, koji ima jaku želju da postigne imetak ali je na ovaj ili onaj način nesposoban da to učini; sputan *(muḍṭar)*, kojemu je, zbog toga što je u stanju žudnje, kakove je, primjerice, i golotinja, mučno i utučen je. Prvi, tj. onaj koji je u stanju *zāhida* jeste najbolji. *Zāhid* je onaj koji je opsjednut ljubavlju prema Bogu i indiferentan prema svim svjetovnim gubicima i dobicima.

Sve ove vrline – pokajništvo, suzdržljivost, siromaštvo – traže bezgraničnu hrabrost i čvrstinu. One se ne mogu postići bez nepokolebljiva žara koji je teško kultivirati, jer je nestrpljenje u samoj prirodi čovjeka.[53] To, pak, ne znači toleranciju stvari koje su nezakonite ili protiv religije. Ako netko prema nama pogriješi, uzvratit ćemo istom mjerom; ako nas udari i mi njega možemo udariti (premda je praštanje preporučljivo). *Strpljenje* u pravome smislu pojma ima tri

[50] *Qur'ān*, ix, 34.

[51] *Ibid.*, xxv, 70.
[52] Margaret Smith, *Al-Gazāli: The Mystic*, str. 167–68.
[53] *Qur'ān*, lxx, 19.

stepena: strpljenje u izvršavanju religijskih obaveza, strpljenje u izbjegavanju djela koja je Bog zabranio i strpljenje u podnošenju patnji i teškoća na vrletnom putu ka Njemu; posljednji stupanj najplemenitiji je i najuzvišeniji.

Zahvalnost (šukr) nužna je vrlina, ali tegotna, pa je samo malobrojni postižu.[54] Ona je, prema al-Gazāliju, komplementarna sa strpljenjem: onaj koji jede dok se ne nasiti zahvalan je, i u istom je položaju kao onaj koji posti, a strpljiv je. Dalje, zahvalnost je utemeljena na ljudskoj spoznaji da sve što dolazi, dolazi od Boga i na osjećanju radosti zbog toga. Ako je netko zadovoljan samo poklonom, a Darovatelja i ne spominje, to nije zahvalnost: »Zahvalnost je vizija Darovatelja, a ne dar.« Drugo, možemo se radovati daru sa Darovateljom jer je dar znak Njegove naklonosti. To je bez sumnje zahvalnost, ali nižega tipa. Najviši stupanj se postiže kada smo zadovoljni Darovateljom i kada odredimo da koristimo Njegov dar kako bismo Mu se čim većma približili. »Ako budete zahvalni«, kaže Bog, »ja ću vam zacijelo više dati; budete li nezahvalni, kazna Moja doista će stroga biti.«[55]

Poslije pokajanja od grijeha i uspješna odvajanja od svijeta, pojedinac usmjerava svoju pažnju ka samome sebi da bi se podredio i potčinio Božjoj volji. Ovaj proces ima različite stupnjeve i faze: određivanje zadatka sebi *(mušārata)*, nadzor nad sobom *(murāqaba)*, kritičnost prema sebi *(muḥāsaba)*, samokažnjavanje *(mu'āqaba)*, napor *(mugāhada)* i naprezanje *(mu'ātaba)*. Trud koji je potreban za gospodarenje sobom, toliki je, da se naziva najvećim ǧihādom *(al-ǧihād al-akbar)*, dok je fizička borba protiv neprijatelja islama manji *ǧihād (al-ǧihād al-aṣgar)*. U pogledu naših misli i djela neprekidno treba bdjeti i obuzdavati se na svakome koraku. Naša srca treba uvjeriti u Božju sveprisutnost i Njegovo sveznanje: Bog zna i ono što je skriveno u najvećim dubinama našega bića. Takvo uvjerenje stvara u duši jedno sveobuhvatno poštovanje Boga. Iskrena predanost *(iḫlāṣ)* rezultat je samonadzora i vježbe. Uobličena duša ima samo jedan motiv, a to je želja da se približi Bogu.

Iskrena predanost vodi vrlini iskrenosti *(ṣidq)*. Iskrenost se nalazi u riječima, težnjama, djelima. *Iskrenost u riječima* sastoji se u zauzimanju stavova koji nisu dvosmisleni, koji su jasni i kojima druge ne obmanjujemo. Možemo, međutim, katkada biti dvosmisleni, ako time postižemo boljitak za društvo. Takav je slučaj ratno stanje, uspostavljanje sretnih odnos između muža i žene, sloga među muslimanima i tako dalje.

Dalje, pravilno i istinsko usmjerenje *težnje* vrlo je značajno, jer se djela mjere samo prema namjeri:[56] ako je naša namjera dobra, a rezultat se slučajno pokaže kao loš, mi nismo krivi; nasuprot, ako je naša težnja loša, mi smo krivi bez obzira na to kakav je rezultat.

Najposlije, *iskrenost u djelima* sastoji se u nastojanju da se unutrašnje stanje čovjekovo doslovno prevede u vanjsko ponašanje bez trunka licemjerja. Najviša iskrenost koju je i najteže postići, jest potpuno ostvarenje različitih stavova duše prema Bogu, tj. povjerenja, nade, ljubavi itd.[57]

[54] *Ibid.*, xxxiv, 13.
[55] *Ibid.*, xiv, 7.
[56] Prvi *hadis* u *al-Ṣaḥīḥ al-Buḥāri.*
[57] Al-Gazāli, *Iḥyā'*, Dio IV, str. 334–35.

Strah *(ḫauf)* i nada *(rağā')* također označavaju stanja u moralnom napredovanju. *Strah* može biti od srdžbe i zastrašujućih atributa Boga, ili može nastati u čovjeku iz svijesti o tome da je pogriješio i da ga čeka nezadovoljstvo Božanstva. Hvale je vredniji strah iz osjećanja od Boga koji treba da bude najviši cilj svih naših želja. *Nada*, s druge strane je ugodna težnja. Sastoji se u očekivanju Božanske ljubavi i Lijepe Vizije na drugome svijetu pošto je pojedinac učinio najbolje. Strah je rezultat spoznaje naše slabosti u odnosu na uzvišenost ideala: nada je rezultat čvrste vjere u milost i dobrotu našega Gospoda u odgovoru na naše molbe i molitve. To je viša ravan zbog toga što jača ljubav i omogućuje čovjeku da ostvari taj cilj.

Najviša vrlina, prema al-Gazāliju, jeste *predanost (tawakkul)*, a temelji se na spoznaji o Božjoj jednoti i jedinstvu *(tauḥīd)*. Među onima koji ispovijedaju vjerovanje u jedinstvo, razlikujemo: one, uključujući licemjere, koji ispovijedaju jedinstvo samo jezikom; one koji vjeruju na osnovi takozvanoga pouzdanog autoriteta i one koji na osnovi svog usmjerenja (intuitivne percepcije), vjeruju da je Bog nepokretni pokretač materijalnog svijeta i najviši uzrok svakoga stvorenja, i da samo On stvarno i apsolutno postoji. Posljednji stepen je najviši. On označava »da se sluga može potpuno prepustiti Bogu i stopiti svoju volju s Božanskom voljom. Sluga više ne drži vlastite moći i osobnost samodovoljnima i prepušta Bogu da vlada i upravlja njegovim životom... a sebe drži mrtvim tijelom koje okreće naredba Božanstva i zadovoljan je što je snaga Božanstva zauzela mjesto njegovih ljudskih slabosti.«[58] Predanost je slijevanje duše u samo prepuštanje i uzmicanje duše od samopotvrđivanja.

Borac za moral koji iskreno izvršava svoj zadatak, mora formirati naviku meditiranja i refleksije. On mora razmišljati o Božjim djelima, o smjeni dana i noći, o izlasku i zalasku mjeseca, o nastanku i propasti narodâ i o općem ustrojstvu kozmosa; stoga je povlačenje iz aktivnosti i društvenog meteža i gužve, prijeko potrebno. U srcu obuzetu svjetovnim stvarima za Gospoda mjesta nema. Istinsko značenje meditacije jest čvrsto uvjerenje u Božju sveprisutnost, koje nastaje iz spoznaje jasne činjenice da je On svjestan onoga što činimo pod okriljem noći i što je zapretano u najvećim dubinama našega srca. Dalje, od meditacije i refleksije duša ide ka kontemplaciji. Postoje tri vrste kontemplacije: (I) kontemplacija *bi al-ḥaqq*, tj. gledanje stvari usmjerenih ka jedinstvu Božanstva, (II) konteplacija *li al-ḥaqq*, tj. gledanje znakova Tvorca u stvorenim stvarima, (III) kontemplacija Boga Samâ. Ova forma kontemplacije sigurno vodi ka Njegovoj Ljubavi, konačnom cilju svih moralnih nastojanja. Posljednji stupanj kontemplacije i ljubav prema Bogu nisu, međutim, rezultat naše koncentracije i mišljenja, već se oni prosto dešavaju. Ovdje nema ničega nalik uzročnoj nužnosti. Sveta spoznaja je izravna i neposredna i dugujemo je samo Bogu. Sufija ima utisak da je nešto palo na nj »kao blaga kiša s neba« – dar Božji, jer Gospod je milostiv i milosrdan.

Najviša kontemplacija je valjanost ljubavi, apsorpcija svih ljudskih atributa u viziju Boga i samoponištenje u vječnosti Božanstva. Ali, zašto treba prosta kontemplacija da vodi Njegovoj Ljubavi? Jer je, kaže al-Gazāli, Bog najviši i apsolutni izvor ljubavi kao takve. Postoje četiri oblika ljubavi:

[58] Margaret Smith, *op. cit.*, str. 167-68.

(I) Samoljublje – Egoistička tendencija usađena je u samu prirodu čovjeka. Instinkti i takozvane organske potrebe ukazuju na tu činjenicu. Naša duša, život, ili čisti ego, bez sumnje su nam najdraži, ali nam je osim toga važno ono što će William James nazvati našim »materijalnim i društvenim jastvima«.

(II) Ljubav spram dobročinitelju radi od njega primljenih dobročinstava – To je također oblik samoljublja, ali posrednoga. Volimo druge jer oni potiču našu vlastitu stvar na ovaj ili onaj način. Volimo ljekara jer brine za naše zdravlje i inženjera, jer uljepšava naše materijalne uslove i čini naš život udobnim i sretnim.

(III) Ljubav prema ljepoti – Ljepotom se obično drži stanje unutarnje vrijedno, a znači uređen i sistematičan raspored dijelova i ne odnosi se samo na kvalitet materijalnih stvari: krije se i u djelatnosti, ponašanju čovjeka, te u njegovim idejama i koncepcijama. Štogod je lijepo, voljeno je radi njega samâ.

(IV) Ljubav koja proizlazi iz skladnih međudjelovanja i tajne privlačnosti između dviju duša – Lopov voli lopova, a plemenita osoba plemenitu.

Ako ljubav postoji za sve pobrojane slučajeve, neće li biti voljen pojedinac koji drži sve njih u njihovoj najvišoj i savršenoj formi? Takav pojedinac je Bog sâm, onaj koji posjeduje obilježja koja nadasve valja ljubiti. Njemu zahvaljujemo i samo naše postojanje. On je jedini dobročinitelj, od Njega sva dobročinstva dolaze. I ono što od čovjeka dobijemo, zapravo od Njega dolazi; da je htio drugačije, mi to ne bismo bili dobili. Dalje, Bog ima atribut ljepote. Ljepota se nalazi u njegovoj zamisli i u Njegovu tvoračkom ponašanju. »Bog je lijep i voli ljepotu«,[59] kaže sveti Profet. Konačno, ljudska duša sklona je svome Božanskome porijeklu: Bog je stvorio čovjeka prema vlastitoj slici. Kada jednom spoznamo Boga sa svima njegovim atributima i kada shvatimo kako i gdje stojimo u odnosu prema njemu, naša ljubav prema Bogu postaje nužnost. I on nas voli također (»... uistinu, Alah voli pokajnika i one koji sebe pročišćavaju«[60]).

Onaj koji teži da ljubi Najljubljenijega, mora pokazati izvjesna obilježja. Prvo, prema al-Gazāliju, jest da Zaljubljenik nema straha od smrti, jer ona znači izravan susret s Ljubljenim i neposrednu viziju Njega. Ovaj svijet je prepreka i barijera koja se ispriječila na putu Zaljubljenika i što se prije otkloni, to bolje. Druga osobina istinskog Zaljubljenika jest da stalno razmišlja o Bogu, da Bog živi vazda u njegovu srcu. Kada jednom zasja vatra ljubavi, ona se ne može ugasiti. Ona ostaje vječno da gori i plamti sve više i više. Ljubavnik je sretan u tom stanju. Eto zašto on u miru samoće ražaruje plam ove vatre kontemplacijom i pristranim mišljenjem.

Dalje, Zaljubljenik žrtvuje svoju volju Ljubljenome. Njegova dopadanja i nedopadanja, njegovo ponašanje i njegov način života potpuno su usmjereni i potčinjeni Bogu. Konačno, intenzitet ljubavi prema Bogu zahtijeva da volimo sva njegova djela. Tako također treba da volimo pripadnike našega roda, jer su svi oni njegove sluge i stvorenja.

Ljubav uključuje *čežnju (šauq)* jer svaki Zaljubljenik čezne da vidi Ljubljenog, ako je odsutan. Zaljubljenik u Boga žudi za Lijepom Vizijom koja će biti najviša milost i najviše ushićenje koje će imati. Ljubav rezultira *blagošću (uns)* koja je, prema al-Gazāliju, najveličanstveniji plod ljubavi i označava osjećanje zadovoljstva i milosti zbog Božje blizine i percepcije Njegove ljepote i savršenstva.

[59] *Al-Miškāt al-Maṣābīḥ* »Bāb al-Gaḍab w-al-Kibr«.
[60] *Qur'ān*, ii, 222.

Treće, uspješna ljubav znači *zadovoljstvo (riḍā')*. To znači zadovoljstvo Boga čovjekom i zadovoljstvo čovjeka Bogom. »Alah će biti njima zadovoljan, a i oni će biti Njime zadovoljni.«[61] Tako dolazimo do stanja spokojne duše *(al-nafs al-muṭma'inna)*. »A ti, o dušo smirena«, reći će Bog, »vrati se Gospodaru svome zadovoljna, a i On tobom zadovoljan, pa uđi među robove Moje i uđi u džennet Moj«.[62]

Kako je ljubav posljedicom spoznaje i kontemplacije Boga, Zaljubljenik je gnostik ('ārif). Gnoza *(ma'rifa)* je, međutim, dragulj, vrijedna stvar koja se ne troši. Sunce koje obasjava srce gnostika, kaže al-Gazāli, blistavije je nego naše fizičko sunce, koje izlazi ali se može i pomračiti; sunce gnoze ne zna za pomračenje niti do toga može doći.

To je neprocjenljiv dar koji dobivaju samo oni koji ga zaslužuju i koji se daje manje ili više prema stepenu samoumrtvljivanja što ga postižu. Ograničen ljudski um nije sposoban da obuhvati ogroman opseg Božanskoga veličanstva. Što čovjek više poznaje Boga, više Ga voli. Visina kontemplacije postiže se kada potpuno nestane mnoštvo, kada je potpuno prestala svijest o percepciji drugih stvari osim Ljubljenoga i kada pojedinac vidi Boga svugdje. U tom stanju je taj jedan rekao: »Ja sam istina«, a drugi: »Neka Mi je slava, kako je ogromno Moje veličanstvo«, a opet drugi: »Ispod ove odore nema ničega osim Boga«. To je stanje apsolutnog jedinstva i identiteta.

Gnostik i zaljubljenik u Boga na ovome svijetu vidjet će Boga na drugome svijetu; mu'taziliti su odbacili Lijepu Viziju koja uključuje usmjerenost očiju na stranu onoga koji gleda i položaj na strani onoga viđenog. Oni kažu da se, zbog toga što je Bog izvan prostora, ne postavlja pitanje Njegova ograničenja na posebno mjesto i pravac. Al-Gazāli prihvata njihovu primjedbu govoreći da ova vizija, poput meditacije, nema nikakve veze s očima, niti s bilo kojim osjetilnim organom. Ona će biti izvan njihova posredovanja. Nadalje, kao što je pojam Boga slobodan od implikacija prostornih i vremenskih karakteristika, tako će Lijepa Vizija biti izvan svih takvih ograničenja i granica.

C
Utjecaj

Al-Gazālijev utjecaj u islamu značajan je i obuhvatan: njegova djela i danas proučavaju od zapadne Afrike do Okeanije, više nego djela ijednoga muslimanskog pisca, a njegovo učenje prihvaćeno je i učinjeno životnim pravilom više nego što je to bilo i sa jednim drugim teologom. S pravom kažu da je »al-Gazālijev utjecaj na muslimansku zajednicu, uzet pojedinačno, bio možda veći nego utjecaj svih skolastičkih teologa«.

Međutim, mi bismo ipak dometnuli da on nije prošao bez kritike, kao ni bilo koji drugi originalni mislilac u svijetu; Njegov pokušaj bez presedana da učini ortodoksiju mističnom, misticizam ortodoksijom, a oboje filozofičnima, prirodno, bio je izložen podozrenju i kritici svih škola mišljenja, kako prije, tako i poslije

[61] *Ibid.*, xcviii, 8.
[62] *Ibid.*, lxxxix, 27-30.

njegove smrti. Liberali su ga kritikovali zbog njegova konzervatizma, a konzervativci zbog njegova liberalizma, filozofi zbog njegove ortodoksije, a ortodoksi zbog njegove filozofije.

Al-Gazālijevo stalno korištenje filozofijskog jezika i njegov način argumentiranja, te preokupacija sufizmom doveli su Ṭarṭūšija (umro 520/1126), al-Mazārija (umro 536/1141), ibn Ğauzija (umro 597/1200), ibn al-Ṣalāḥa (umro 643/1245), ibn Taimīyyu (umro 728/1328), ibn Qayyima (umro 751/1350) i druge poznate teologe ortodoksne škole do toga, da ga javno osude i nazovu »zabludjelim«. Ibn Ğauzi je jednom izjavio: »Kako je jeftino al-Gazāli zamijenio teologiju sufizmom!«[63] Ibn Taimīyya ga je, s druge strane, optužio da je zamijenio »teologiju« filozofijom. Qāḍi abu Abdullah Muhamed ibn Ḥamdīn od Kordobe išao je tako daleko da je izdao dekret *(fatwa)* protiv al-Gazālijevih djela, što je dovelo do toga da su sve njegove knjige, uključujući *Iḥyu,*[64] bile spaljene i uništene u čitavoj Španiji, a posjedovanje tih knjiga bilo je zabranjeno pod prijetnjom konfiskacije imovine, čak pod prijetnjom smrti. Uništenje njegovih filozofijskih i teologijskih spisa bilo je, također, naređeno i u Sjevernoj Africi, za vladavine Marrākuš Sulṭān 'Ali ibn Jusuf ibn Tāšifīna (477/1084-537/1142), koji je bio fanatični ortodoks u svojim shvatanjima religije. Oba ova događaja, međutim, svjedoče o tome koliko su al-Gazālijeva djela imala širok opticaj na muslimanskom Zapadu čak prije tih događaja.

Među filozofima je al-Gazālijev najslavniji i najoštriji kritičar bio ibn Rušd (520/1126-595/1198). On je odbacio jedan po jedan sve al-Gazālijeve argumente protiv filozofa iz *Tahāfuta*, a svoje je djelo naslovio *Tahāfut al-Tahāfut* (576/1180). Ibn Rušdova odbrana filozofa utemeljena je i suptilna baš kao i al-Gazālijev napad na njih. Ibn Rušd iznosi svoje argumente sa savršenim razumijevanjem i izvanrednom sposobnošću, ali su ipak, prema mišljenju kompetentnih, al-Gazālijevi argumenti uvjerljiviji od argumenata njegova protivnika.[65] Ibn Rušd je u svojoj raspravi optužio al-Gazālija za licemjerje i nedostatak iskrenosti; on kaže da je Gazālijeva polemika protiv filozofa bila vođena radi pobjede ortodoksije[66] (nema ničega što bi moglo dokazati ovu optužbu). On je također optužio al-Gazālija za nekonzistentnost mišljenja. On tvrdi, na primjer, da al-Gazāli u svome djelu *Miškāt al-Anwār* daje punu podršku teoriji emanacije, koju tako oštro kritikuje u *Tahāfutu.*[67] Al-Gazālijevo učenje, prema njegovu mišljenju, katkad je na štetu religije, katkad na štetu filozofije, a katkad na štetu obiju. Ibn Taimīyya izvještava da je ibn Rušd bio tako šokiran dvosmislenošću al-Gazālijeva mišljenja, da je često navodio slijedeći stih koji se odnosi na njega: »Jednoga dana si Jemenac, kada sretneš čovjeka iz Jemena; kada sretneš nekoga iz Ma'adda, tvrdiš da si iz 'Adnāna.«[68]

[63] Vidi Džemaludin ibn al-Ğauzi, *al-Nāmūs fi Talbīs Iblīs*, Kairo, 1340/1921, str. 377.
[64] Za primjedbe teologa na *Iḥyu* i odgovor na njih vidi M. Ḥanīf Nadawi, *Afkār-i Gazāli*, Lahore, 1956, str. 61-73.
[65] Vidi na primjer Mažid Fahry, *Islamic Occasionalism*, London, 1958, str. 103 i dalje.
[66] Vidi također ibn Rušd, *al-Kašfan an Manāhiğ al-Adillah*, Kairo, 1319/1901, str. 57.
[67] Vidi *Miškāt al-Anwār*, engleski prijevod W.H.T. Gairdnera, Lahore, str. 17-21.
[68] Naveo F. Rahman, *op. cit.*, London 1958, str. 112. Značajno je primijetiti da van den Bergh zaključuje u svom uvodu za *Averroesov Tahāfut al-Tahāfut* da sličnost između Gazālija i Averroesa izgleda katkad veća od razlika među njima, str. xxxv, xxxvi.

Al-Gazālija je zbog nedosljednosti optuživao i jedan drugi muslimanski filozof, naime, ibn Ṭufail (umro 501/1185) koji kaže da je u svojim djelima namijenjenima prosječnom čitaocu al-Gazāli *»vezan* na jednome mjestu, a *labav* na drugom« i da je »odbacivao neke stvari, a potom za njih izjavljivao da su istinite«. Unatoč zamjedbi o određenim protivurječnostima u al-Gazālijevim djelima, ibn Ṭufail se u cijelosti divio njegovu učenju[69] kojega je utjecaj vidljiv u njegovu filozofijskom romanu Ḥayy Bin Yaqẓan.

Veličina kritike al-Gazālijeva učenja[70] dokazom je njegova širokog utjecaja. Broj al-Gazālijevih sljedbenika i onih koji su mu se divili prihvatajući njegovo učenje i širili ga, mnogo je veći od broja njegovih kritičara, pa ovdje nije moguće, niti je potrebno, dati dugi spisak imena. Međutim, o jednom nema dvojbe: pomišljena lista obuhvatila bi ljude uglavnom dvaju tipova, tj. ortodoksne teologe i sufije, ili one koji su se podjednako iskazivali u oba pravca. To objašnjava utjecaj al-Gazālijev u islamu istodobno u dvjema različitim tradicijama tj. onoj misticizma i onoj ortodoksije, i njegov hod, uporedo s drugim snagama historije, dugim potom u određivanju *permanentnih stavova* u religijskoj svijesti islamske zajednice, tj. stavova spiritualizacije i fundamentalizma.

Od svih al-Gazālijevih djela on je samo u *Iḥyi* pokušao da održi ravnotežu između ovih dvaju aspekata religijske svijesti. *Iḥyā'* je i danas najviše čitano od svih al-Gazālijevih djela u svim dijelovima zajednice, ako ne u cijelosti, a ono u formi fragmenata i rezimea dostupnih u velikom broju.[71] Neki su ga tako veličali da se nisu ustezali nazvati ga drugim Qur'ānom, a teolozi i tradicionalisti se nisu umarali pišući obimne komentare o njemu.

Al-Gazālijev utjecaj nije zatvoren okvirom islama: on je dao svoj pečat i Zapadu, napose jevrejskoj i hrišćanskoj misli, a možemo kazati da je uliven i u našu suvremenu filozofiju. Al-Gazālijevim utjecajem na modernu evropsku filozofiju, koji je fascinantan, pozabavit ćemo se u drugome tomu ovoga djela, u poglavlju »Utjecaj muslimanske filozofije na Zapad«.

[69] Vidi ibn Ṭufail, *Ḥayy Bin Yaqẓān* (urdu prijevod Ẓafar Ahmed Ṣiddīqija) Aligarh, 1955, str. 26-30.
[70] Za suvremenu kritiku al-Gazālija vidi M. Zaki Abduselam Mubārak, *al-Aḫlāq'ind al-Gazzāli*, Kairo, 1924 (urdu prijevod Nūr al-Ḥasan Ḥāna, Lahore, 1956). Nedavno je F. Rahman u svome kratkom izlaganju al-Gazālijevih teza o profetstvu u gorenavedenu djelu oštro osudio al-Gazālija za nedosljednost.
[71] Izuzev al-Gazālijeva vlastitog *Kīmiya-i Sa'ādat* (na perzijskome), prvi takav rezime napisao je al-Gazālijev brat Ahmed al-Gazāli (umro 520/1126), pod naslovom *Lubāb al-Iḥyā'*. Spisak ovih rezimea može se naći u Sayyid Murtaḍāovu *Ittiḥāf al-Sāda*, Kairo, 1311/1893, str. 41.

BIBLIOGRAFIJA

Do sada najbolji izvori za bibliografiju o al-Gazāliju su Sayyid Murtaḍa, *Ittiḥāf al-Sāda*, Kairo, 1311/1893, Vol. I, str. 41-44; Karl Brockelmann, *Beschichte der arabischen Litteratur*, Weimar, 1898, Vol. I, str. 419-26, *Supplementbände*, Leiden, 1937, Vol. I, str. 744 i dalje i *Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage*, Vol. I, Leiden, 1943, str. 535 i dalje. Lista članaka o al-Gazāliju na engleskom i na nekima drugima evropskim jezicima objavljena je u različitim časopisima od 1906-1955 i nalazi se u *Index Islamicus*, Cambidge, 1958, str. 150-52. Prilično shvatljiva predmetna klasifikacija al-Gazālijevih djela i tematska, iako kratka bibliografija, nalazi se u natuknici »Al-Gazāli« u *Encyclopaedia of Islam*. U donja tri odjeljka pokušat ćemo sačiniti listu (i) al-Gazālijevih djela koja se mogu poredati hronološki s izvjesnom mjerom sigurnosti, (ii) djela u čiju su autentičnost sumnjali profesionalni istraživači al-Gazālija (za oba ova odjeljka vidi bilješku br. 24 u prethodnu poglavlju) i (iii) knjiga (ili njihovih dijelova) i članaka kojih je većina naznačena u bilješkama, ali nisu uključeni ni u jedan gorespomenuti izvor.

I. *Maqāṣid al-Falāsifa*, drugo izdanje, Egipat, 1355/1936 (izlaganje o učenju muslimanskih peripatetičara); *Mi'yār al-'Ilm*, Kairo, 1329/1911 (rasprava o logici); *Tahāfut al-Falāsifa*, izd. M. Bouyges, S. J., Bejrut, 1927 (protiv filozofa); *Miḥakk al-Nazar*, Kairo (manje djelo u logici); *al-Mustaẓhiri*, Leiden, 1916 (protiv batinija); *al-Iqtiṣād fi al-I'tiqād*, Kairo, 1327/1909 (o spekulativnoj teologiji); *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, petnaest tomova, Kairo, 1356/1937-1357/1938 (magnum opus, kompendij čitavog al-Gazālijeva sistema); *Bidāyat al-Hidāya*, Kairo, 1353/1934, 47 str. (o religijskom ponašanju; autentičnost zaključnog odjeljka, str. 40-47, sumnjiva); *al-Ḥikma fi Maḥlūqāt Allah*, Kairo, 1321/1903 (o dokazu Božje mudrosti u Njegovu stvaranju); *al-Maqṣad al-Asna fi Asmā' Allah al-Ḥusna*, Kairo, 1322/1904 (poticaj na imitaciju Božjih kvaliteta); *al-Imlā' 'an Iškālāt al-Iḥyā'* (odgovor na napade na *Iḥyu*, može se naći na margini Sayyid Murtaḍāova *Ittiḥāf al-Sāda*, Vol. I, str. 41-252; definicije sufijskih termina u uvodu možda nisu autentične); *al-Maḍnūn bihi 'ala-Gairi Ahlihi*, Kairo, 1309/1891 (ezoteričko djelo koje treba da je izvan domašaja onih koji mu nisu dorasli); *Ǧawāhir al-Qur'ān*, Egipat (izlaganje ortodoksnog vjerovanja o osnovama Qur'āna); *Kitāb al-Arba'īn*, Kairo, 1328/1910 (drugi dio prethodnog djela); *Kīmiya-i Sa'āda* (na perzijskom), litografsko izdanje, Bombay (rezime Iḥye – treba ga razlikovati od lažnog djela pod istim naslovom na arapskom jeziku); *al-Qusṭās al-Mustaqīm*, Kairo, 1318/1900 (manje djelo protiv batinija); *Iǧam al-'Awwāmm 'an 'Ilm al'Kalām*, Egipat, 1309/1891 (djelo o nauci dogmatika); *Ayyuha al-Walad*, Egipat, 1343/1924 (savjet u području asketske teologije); *al-Munqid min al-Ḍalāl*, Damask, 1358/1939 (autobiografijsko); *Miškāt al-Anwār*, Egipat, 1343/1924 (o misticizmu: izlaganje stiha u Qur'ānu; autentičnost odjeljka o velu, na kraju, problematična je; vidi bilješku br. 24 gore).

POGLAVLJE XXXII

Fahrudin Rāzī

Život, djela i značenje njegove misli

Intelektualni život islama poslije napada Aš'arija i Gazālija na racionalističku filozofiju mogao bi se naširoko opisati kao prijelaz od racionalizma aristotelovske filozofije ka intuitivnoj i iluminativnoj mudrosti išrāqīja[1] i sufija. Iako je islam počeo da slabi politički i kulturno u posljednjem razdoblju abasidskog ḫalīfata, muslimanska misao, napose u šiitskom svijetu, nastavila je proces odvajanja od kategorija peripatetičke filozofije. Jedna od najutjecajnijih figura u ovom pokretu, čovjek koji je igrao glavnu ulogu u napadu na racionaliste, bio je Fahrudin Rāzī, koji se smatrao obnavljačem islama u šestome/dvanaestom stoljeću, kao što je to al-Gazāli bio u petome/jedanaestom stoljeću.[2] Rāzī je u nizu pojedinosti drugi Gazāli i možemo ga bez pretjerivanja, držati jednim od najvećih muslimanskih teologa.

Abu al-Faḍl Muhamed ibn Omer, poznat kao Fahrudin Rāzī i također kao Imām Faḫr, ibn al-Ḫaṭīb, i Imām al-Mušakkīn (Imam Sumnjivaca)[3] rođen je u Rayyu, u sjevernoj Perziji 543/1149. godine u familiji učenjaka koja svoje porijeklo vuče iz Tabaristana. Njegov otac Ḍiā' al-Dīn, bio je poznati učenjak u Rayyu i bio je prvi učitelj Imāma Faḫra. Docnije, Fahrudin je studirao filozofiju kod Muhammed al-Bagawija i Mağd al-Dīn al-Ǧīlija (ovaj drugi je bio također učitelj Šejḫa al-Išrāq Šihāb al-Dīn Suhrawardija), a teologiju kod Kamāl al-Dīn Simnānija u Rayyu i Marāgi. U kratkom roku ovladao je svim naukama svoga vremena uključujući čak matematičke, medicinske i prirodne znanosti.[4]

Završivši svoje formalne studije, Imām Faḫr se uputio u Ḫwārizm da bi se borio protiv mu'tazilita. Odatle je putovao u Ṫransoksianiju gdje je bio toplo

[1] Za definiciju i deskripciju ovog termina vidi poglavlje o Šihāb al-Dīn Suhrawardiju Maqtūlu.

[2] Prema hadisu, u svaku zemlju Bog šalje velikog sveca i učenjaka da bi u svijetu ojačao islam. Muslimanski historičari, slijedeći ovaj hadis, istražili su svaku zemlju da pronađu osobu koja zaslužuje tu slavu.

[3] Ovaj naziv je dobio jer je toliko sumnjao u stavove prethodnih filozofa, čak teologa.

[4] U *Wafayāt al-A'yān*, ibn Hallikān piše da je imam Rāzī bio najveći autoritet u grčkim naukama (*'ulūm al-awā'il*) u svoje vrijeme. Najbolji izvori za biografiju Rāzīja su ibn abi Uṣaibi'a, *'Uyūn al-Anbā'*, ibn al Qifṭī, *Tārīḫ al Ḥukamā'*, ibn Hallikān, *Kitāb Wafayāt al-A'yān*, Šemsuddin Šahrazūri, *Nuzhat al-Arwāḥ wa Rauḍa al-Afrāḥ* i ibn Taqi al-Dīn al-Subki, *Tabaqāt al-Šāfi'īyya al-Kubra*.

primljen na dvorovima Gūra upravljača, Giyāṯ al-Dīna i njegova brata Šihāb al-Dīna. Ovaj boravak nije bio dug zbog ljubomore izvjesnih učenjaka i dvorjana. Stoga je Imām Faḫr napustio dvor Gūra i uputio se u Gaznu, gdje je boravio jedno vrijeme i konačno se nastanio u Herātu gdje je pod patronatom Ḫwārizma Šah 'Ala al-Dīn otvorena posebna škola za nj. Tu je proveo ostatak svog života kao učitelj i propovjednik u udobnosti i časti, među velikim brojem učenika i studenata koji su dolazili iz svih dijelova muslimanskog svijeta da bi studirali kod njega. Umro je kao vrlo popularan i slavan 606/1209.[5]

Karijera Imāma Faḫra je u nizu aspekata ponavljanje al-Gazālijeve. Kao i njegov veliki preteča, pripadao je šafiitskoj školi i bio odlično upućen u nauke i filozofiju, ali protivnik mnogih područja grčkoga nasljeđa, te kritičar muslimanskih filozofa okrenut sufizmu.[6] U teologiji, u kojoj je slijedio ašaritsku školu, on je sigurno bio pod utjecajem al-Gazālija i Imāma al-Ḥaramaina. U filozofiji, bio je pod utjecajem svoga zemljaka Muhammed Zakarīya Rāzīja, kao i ibn Sīne, a u fizici mu je učiteljom izvan sumnje bio abu al-Barakāt al-Bagdādi. Kao i čitav niz antiaristotelovskih filozofa prije njega, Imām Faḫr je pokušao pomiriti religiju i racionalnu filozofiju oslanjajući se na ideje izvedene više iz Platonova *Timeja* nego iz Aristotelove fizike.[7]

Cilj Imāma Faḫra u intelektualnom životu islama bio je podržavanje ortodoksne politike ḫalīfata toga vremena kako bi ova ometala racionalističku filozofiju u korist teologije. U islamu, politika, religija i intelektualni život nikada nisu bili odvojeni toliko da bi se politička borba manjina u ḫalīfatu, bili oni protiv arapske dominacije ili, kao šiiti, protiv abasidskog ḫalīfata, jasno očitovala u intelektualnom životu i vjerskim aktivnostima toga razdoblja. Kako je ḫalīfa podržavao ortodoksne sunitske teologe protiv racionalista, filozofi su tražili utočište na dvorovima manjih dinastija koje su se suprotstavljale centralnoj vlasti ḫalīfa. Stoga vidimo da su figure poput ibn Sīne i Ḫwāğa Naṣīr al-Dīn Ṭūsija tražili utočište kod upravljača koji su se suprotstavljali autoritetu Bagdada (osobito kod šiitskih princeva).[8] S druge strane, tamo se pojavio čitav niz velikih učenjaka i mudraca, uglavnom teologa i sufija, među kojima su bili najznačajniji Gazāli, Imām Faḫr i sufijski učitelji kao Šihāb al-Dīn Omer Suhrawardi; oni su digli svoja pera u podršku ḫalīfatu i koristili su teologiju i sufizam da bi se borili protiv racionalističke filozofije.[9] Djela Imāma Faḫra bila su prije svega posvećena tome

[5] Al-Subki, *Tabaqāt al-Šāfi'īyya al-Kubra,* Maṭba'a al-Ḥusainīyya, Kairo, 1324/1906, Vol. V, str. 33-40.

[6] Itako nije bio velik sufija kao Gazāli, Imām Rāzī je bio vrlo sklon sufizmu, osobito u posljednjem razdoblju svog života. Subki, *op. cit.*, str. 35, piše da je Rāzī sām bio sufija, a neke od njegovih pjesama te česti navodi iz djela sufijskih učitelja, kao što su Ḥallāğ i abu Sa'īd, sigurno ukazuju na to.

[7] Za pregled ideja grupe muslimanskih mislilaca koji su bili pod utjecajem platonističke fizike, vidi S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre,* Berlin, Al. Heine GmbH, Gräfenheinichen, 1936.

[8] Nije slučajno da su filozofija i nauke koje su bile povezane s grčkom baštinom procvijetale osobito u četvrtome/desetom stoljeću, kada su većinom muslimanskog svijeta upravljali šī'iti Buwaiḥidi i Fāṭimidi.

[9] Suprotstavljanje ove grupe grčkoj filozofiji odnosilo se u prvome redu na njezin racionalizam i silogističnost. Kozmološke i izvjesne metafizičke doktrine Grka nisu uopće kritikovali, već su ih naprosto prihvatili. Tako vidimo da al-Gazāli koristi hermetički simbolizam, a Faḫr Rāzī piše brojne rasprave o kozmološkim naukama.

predmetu. Sunitska teologija je dostigla svoj vrhunac u njegovim djelima i osjetno je oslabila padom abasidskoga ḫalīfata, koji je propao pedesetak godina nakon njegove smrti.

Spisi Faḫrudin Rāzīja, kojih je poznato blizu stotinu, uglavnom se bave stvarnim aspektom muslimanskoga intelektualnog života i uključuju sve nauke njegova vremena.[10] Neka od ovih djela, kao komentari *Išārāt w-al-Tanbīhāt* do ibn Sīne, te komentari *'Uyūn al-Ḥikme* i *Mabāḥiṯ al-Mašriqīyye,* pisana su kao kritika muslimanskih filozofa, napose ibn Sīne, i to o općim problemima filozofije.[11] Druga se bave brojnim granama intelektualnih nauka (logikom, matematikom, metafizikom, te prirodnim i ezoteričkim naukama).

Još jedan broj knjiga bavi se teologijom – najpoznatije su *Kitāb al-Arba'īn fi 'Uṣūl al-Dīn, Lawāmi' al-Bayyināt* i *Muḥaṣṣal,* klasika među spisima *Kalāma.* Fahrudin je također napisao veliki broj djela o posebnim naukama, kao što je komentar o sintaksi Zamaḫšarijevoj, *Kitāb al-Sirr al-Maktūm,* djelo o astrologiji i astronomiji, *Manāqib al-Šāfi'i* o povijesti, komentar *Qānūnu* ili *Canonu* ibn Sīne, te niz drugih rasprava koje se bave medicinom, geometrijom, fiziognomijom, agrikulturom, teurgijom i dr. Osim ovih spisa, Imām Faḫr je sačinio veliki broj djela o čisto islamskim naukama egzegeze i jurisprudencije od kojih su najznačajniji *Mafātīḥ al-Gaib,* opsežni komentar Qur'āna i *al-Ma'ālim fi Uṣūl al-Fiqh,* o principima jurisprudencije. Kroza sve ove spise nadāje se karakter Fahrudina kao kritika i sumnjičavca; nije štedio nikoga – ni filozofe i teologe, kao Aš'arija, ni historičare, kao Šahrastānija (optužio ga je za plagijat Bagdādijeva djela *al-Farq bain al-Firaq* u svome djelu *al-Milal wa-al-Niḥal*[12]). Imām Faḫrova sposobnost analize i kritike očita je u svim područjima koja su privlačila njegovu pažnju, pa je u analima muslimanske misli s pravom ostao zabilježen kao, doduše, majstor u *postavljanju* određenog problema, ali ne i u njegovu *rješavanju,* kao znalac u *ulaženju u raspravu,* ali ne i u njezinu *zaključivanju.*

B

Teologija

Muslimanska teologija poznata kao *Kalām* nastala je kao reakcija na racionalističku školu mu'tazilita i tek se postepeno razvila u potpunu nauku. U ranim stoljećima su teolozi, predvođeni abu al-Hasan al-Aš'arijem, pokušali koristiti logiku, oruđe svojih neprijatelja, kako bi odbranili istine objave. Od četvrtoga/desetog stoljeća naovamo, ova odbrana sâma postāla je suptilnijom i sistematičnijom, dostižući svoj vrhunac u djelima Imam al-Haramaina abu al-Ma'ali 'Abd al-Malik

[10] Za bibliografiju njegovih djela, vidi Subki, *op. cit.*, str. 33-40 i Imām Rāzījev *I'tiqādāt Farq al-Muslimīn w-al-Mušrikīn,* Maktaba al-Nahda al Miṣriyya, Kairo, 1356/1937, uvod Šejḫ 'Abd al-Razzāqa, str. 27 i dalje.

[11] Učenik Imāma Rāzīja, Ḫwāğa Naṣīr al-Dīn Ṭūsi, napisao je brojna djela odgovarajući na kritiku svog učitelja upućenu ibn Sīni i drugim filozofima.

[12] Vidi Fahrudin Rāzī, *Munāẓarāt,* Dairatul-Maarif-il-Osmania, Hyderabad 1355/1936. gdje kritikuje izvjesne dijelove Gazālijeve *Tahāfut al-Falāsifa,* o kretanju planeta. Vidi također P. Kraus, »Les 'controverses' de Fahruddin Rāzī«, Bulletin de l'Institut d'Egypt, tom XIX, 1936-37, str. 187-214.

al-Ğuwainija, kao što su *Iršād* i *Šāmil*.[13] S al-Gazālijem, *Kalām* je dobio novi pravac: suprotstavljen filozofijskim školama, kakav je bio od početka, on je sada počeo da koristi silogistički metod, intelektualni (*'aqli*) dokaz izvjesne teze filozofa, postavljajući tako temelje škole filozofijskog *Kalāma* docnijih teologa.

Imām Faḫr je najveći učitelj potonje teologijske škole, a nadmašio je i slavnoga Gazālija u mnogočem. S Imām Faḫrom, filozofijski *Kalām* dostiže vrhunac svoga savršenstva; njegova djela postala su, stoga, stalnim izvorom utjecaja na potonje teologe, bili oni sufije, kao al-'Īği i al-Taftazāni, ili šī'iti, kao Ḫwāğa Naṣīr.[14] Tačnije, Rāziju se mora pripisati zasnivanje nove škole *Kalāma*, a neki pisci su ga čak držali Trećim Učiteljem – poslije Aristotela i al-Fārābija.[15] Doista, sačinio je djela karakteristična za oba razdoblja muslimanske teologije – prvo, obilježeno revoltom protiv filozofa, a ipak zavisno od njihovih metoda, čak od izvjesnih njihovih ideja – i drugo, poslije Gazālija, kada je teologija postala nezavisnijom naukom, kad je moć bila izgubila dosta od svoga defanzivnog i apologetičkog kvaliteta. U prvi tip spisa mogu se ubrojati *Muḥaṣṣal* i *al-Arba'īn fi Uṣūl al-Dīn*, a u drugi *Asās al-Taqdīs* i *Lawāmi' al-Bayyināt*.

Teologija Imām Rāzīja obilježena je integracijom teologijskih tema s drugim naukama. Primjerice, u svojoj perzijskoj raspravi *Asrār al-Tanzīl*, on kombinuje teologiju s etikom, a u djelu *Lawāmi' al-Bayyināt*, on kombinuje teologiju sa sufizmom, dajući teologiji aromu spiritualnoga i ljepote kakva se nalazi rijetko. U šestome poglavlju djela *Lawāmi'*, on daje podrobnu i duboku raspravu o *ḏikru*, zazivanju jednoga od imena Božanstva što je temeljnom tehnikom sufizma. O jednoj od unutrašnjih formi *ḏikra*, on piše: »Treća vrsta *ḏikra* sastoji se u tome da čovjek treba da kontemplira o Božjim stvorenjima sve dok svaki dio biti stvaranja ne postane uglačanim ogledalom pred nemanifestiranim svijetom tako da će, ako gleda u to ogledalo očima mudrosti, zraka oka njegove duše pasti na svijet Veličanstva. To je stanje bez kraja i pogled bez granica.«[16] Na ovaj način Imām Rāzī je doveo teologiju do visine koju je dostigla jedino za Gazālija, daleko nadišavši uobičajenu razinu studija u ovome području.[17]

Da bi se razumio Rāzījev pristup teologiji dovoljno je analizirati strukturu jedne od njegovih rasprava. Uzet ćemo za primjer njegovo možda najslavnije djelo, *Muḥaṣṣal*, koje je postalo klasičnom izvor-knjigom *Kalāma* već od samoga njezina nastanka.[18] Ovdje Imām Rāzī dijeli teologiju na četiri dijela (*arkān*): Preliminarije, Biće i njegove podjele, racionalna teologija (*ilāhīyyāt*) i tradicionalna pitanja (*sam'īyyāt*). *Preliminarije* uključuju principe logike, valjanost dokaza

[13] Za povijest muslimanske teologije, posebno sunitske škole, vidi Šibli Nu'māni, *Tārīḫ 'Ilm-Kalām*, prijevod M. Faḫr Dā'i Gīlāni, Rangin Press, Teheran, 1328/1910 i L. Gardet i M. M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1948.

[14] Teologijsko remek-djelo Taǧrīd Ḫwāğa Naṣīr al-Dīn Ṭūsija, koji je najveći šiitski teolog, stoji pod jakim utjecajem djela Imām Rāzīja pod naslovom *Masā'il al-Pamsūn*.

[15] Ova titula češće se daje Mīr Damadu, učitelju teologije i filozofije za vrijeme safavidskoga razdoblja.

[16] Fahrudin Rāzī, *Lawāmi' al-Bayyināt*, Library of Imam Rida, Mešed, MS Kat. br. 233.

[17] Imām Rāzī je, poput hrišćanskih teologa, *Kalām* držao kraljicom nauka i potčinio mu je sve ostale racionalne nauke – filozofiju, matematičke i prirodne znanosti.

[18] Za podrobniju raspravu o ovome djelu vidi L. Gardet i M. M. Anawati, *op. cit.*, str. 162-64.

(*dalīl*) opstojnosti Boga i obavezu svakog vjernika da dokazuje tu opstojnost.[19] *Dio o Biću* i njegovim podjelama bavi se pitanjima Bića i Ne-Bića, atributâ Bića, negacije oblika između Bića i Ne-Bića, odnosom Jednoga prema mnoštvu, uzrokom i posljedicom etc. *Racionalna teologija* prožeta stranicama iz Qur'āna, bavi se Nužnim Bićem, Njegovim atributima i djelima te Božanskim imenima. Konačno, *tradicionalna pitanja*, koja su isključivo vezana za Qur'ān, odnose se na profetstvo, eshatologiju, imāmāt, vjerovanje i druga pitanja. U cijelosti, stoga, teologija Imāma Rāzīja kombinuje prenesene ili tradicionalne elemente objave (*naqli*) s intelektualnim i racionalnim dokazima koji se odnose na religijska i pitanja metafizike (*'aqli*), u nauku koja uzima u obzir probleme religije, pa uzima udjela u velikome broju raspravâ o filozofiji.

U metodu i problemima teologije bio je sljedbenik aš'arita. Tako on piše u svojoj knjizi *Kitāb al-Arba'īn:* »Mi (aš'ariti) vjerujemo da Bog nije ni tijelo, ni supstancija i da nije u prostoru. Ipak, vjerujemo da Ga možemo vidjeti.« Međutim, da bi pokazao nezavisnost toga procjenjivanja on ide dalje pa kaže: »Naši drugovi (aš'ariti) dali su intelektualni dokaz za mogućnost viđenja Boga, ali mi imamo s tim u vezi dvanaest primjedaba na koje se ne može odgovoriti. Stoga samo kažemo da možemo vidjeti Boga, pozivajući se na preneseno rezoniranje, tj. na tekst iz Qur'āna.«[20]

Imām Rāzī je također kritizirao Aš'arija u pitanjima atomizma koji je predstavljao bitni aspekt ašaritske teologije. Rāzī je odbacio atomizam u svojim ranim djelima, kao što je *Mabāḥiṯ al-Mašriqīyya*, a napisao je i knjigu *Kitāb al-Ğauhar al-Fard*, gdje ga odbacuje. U docnijim djelima, kao što je veliki komentar Qur'āna *Mafātīḥ al-Gaib*, on ga je opet prihvatio (atomizam ne igra tako veliku ulogu u njegovoj teologiji, kao što je to slučaj s drugim aš'aritima, primjerice, s Bāqillānijem). Promjena stava pokazala se i u odbacivanju beskonačnosti praznog prostora i mnoštva svjetova u ranijim spisima, te u njihovu prihvatanju u docnijim djelima, kao što je *Mafātīḥ*.

Postoji nekoliko tačaka u teologiji Imāma Rāzīja koje bismo izdvojili kada je riječ o njegovu osobnom stavu; jedna se odnosi na pitanje vjerovanja, u čemu se slaže s većinom teologa: oni vjerovanje drže nužnim i dovoljnim zahtjevom spasa. Pakao nije za one koji su slučajno pogriješili, već za nevjernike koji nisu imali vjere. Čovjek je odgovoran za svoje djelo, ali je sve ipak određeno Božanskom voljom. Imām Rāzī je vrlo emfatičan u svome determinizmu i nadilazi čak i teoriju dobitka (*kasb*) aš'arita. Njegov komentar Qur'āna pun je argumenata za determinizam, koji on brani otvorenije i bolje nego ijedan teolog. Bog je tvorac zla i dobra, vjerovanja i nevjerovanja, korisnog i štetnog – svi ovi kvaliteti određeni su ograničenjem Božanske volje (*qaḍā' wa qadar*). Ipak, nijedno od Božanskih djela ne može se držati nepriličnim ili lošim, jer je Bog tvorac i upravljač svijeta, pa štogod čini u Svome carstvu, to je Njegovo vlastito djelo, i kao takvo je i pristalo.

Prema Imām Rāzīju, Božji atributi i imena moraju se interpretirati simbolički (*ta'wil*) da bi bili shvaćeni. On slijedi metod Imāma al-Ḥaramaina u primjeni

[19] U cjelokupnoj muslimanskoj teologiji drži se obavezom svakoga muslimana da dokazuje opstojnost Boga u skladu sa svojim intelektualnim sposobnostima. Vidi F. Schuon, »Nature et arguments de la foi«, *Études Traditionelles*, Vol. 54, Dec. 1953, str. 344-63.

[20] Fahrudin Rāzī, *Kitāb al-Arba'īn fi Uṣūl al-Dīn*, Dairatul-Maarif-il-Osmania, Hyderabad, 1353/1934, str. 190.

tā' wila na Qur'ān, osobito na stihove kojima se Bogu pripisuju antropomorfistička obilježja – viđenje, slušanje itd. To ne znači da Rāzī pokušava nadići racionalne teškoće izvjesnih principa vjerovanja *tā'wilom,* kao što je činila većina filozofa. Na primjer, o pitanju uskrsnuća, za razliku od filozofa koji su vjerovali jedino u uskrsnuće duše, Imām Rāzī tvrdi da će u uskrsnuću Bog stvoriti za svaku dušu i tijelo, sačinjeno od istih elemenata kakve je imalo za života.

U pogledu spoznaje i procesa rasuđivanja, Imām Rāzī kaže da razum niti je uzrokom čija je posljedica spoznaja, niti je izvorom spoznaje. Između toga dvoga postoji inteligibilni slijed; Bog stvara rasuđivanje iz kojega nužno slijedi spoznaja.[21] On usklađuje konačnu vrijednost prema racionalnoj sposobnosti. Njegov cilj u teologiji jest nauka koja će kombinirati i uskladiti razum i objavu, *'aql* i *naql.* U svome komentaru Qur'āna, on sve koji su uspjeli integrirati ova dva elementa naziva muslimanskim mudracima (*ḥukamā' islāmīyya*) i uvelike ih hvali. Sâma njegova uloga u muslimanskoj teologiji počiva na njegovu uspjehu da stvori školu filozofijskog *Kalāma,* već započetu s Gazālijem, u kojoj i intelektualni i revelacijski dokaz igraju značajne uloge.

C
Filozofija

Značaj Imāma Rāzīja za filozofiju leži više u njegovoj kritici filozofâ, nego u uspostavljanju nove škole. Pod utjecajem Gazālijevih spisa bavio se filozofijom do te mjere da je postao veliki znalac u tom području. Za razliku od teologa koji su odbacili grčku filozofiju u cijelosti, ili peripatetičara, koji su je strogo slijedili, Imām Rāzī je kritikovao mnoge stavove grčke filozofije, dok je neke druge prihvatio. U uvodu za *Mabāḥiṯ al-Mašriqīyyu,* njegovo najznačajnije filozofijsko djelo piše: »Naši drugovi pripadaju dvjema grupama: jednu čine oni koji nasljeđuju grčke filozofe, ne dopuštaju nikome da diskutuje o njihovu mišljenju i ponosni su što su sposobni da razumiju njihova kazivanja, a drugu čine oni koji odbacuju sve njihove ideje bez izuzetka; obje grupe griješe. Mi smo duboko zaronili u spise prethodnih filozofa i potvrdili istinu, a odbacili pogrešno. Dodali smo neke principe ovoj filozofiji kao i neke nove ideje.«[22]

Nove ideje o kojima govori Imām Rāzī uglavnom su one koje se bave odbacivanjem izvjesnih temeljnih elemenata aristotelizma, a u izvjesnim slučajevima i platonizma. U *Mabāḥiṯu* on odbacuje platonističke ideje, jer su u ašaritskoj perspektivi svi beskonačni oblici Bića apsorbirani u Apsolutu. Također kritikuje platonističko shvatanje spoznaje kao *sjećanja* i tvrdnju da je svjetlost tjelesne naravi koju su zastupali neki muslimanski filozofi. Jedna od njegovih najznačajnijih i najutjecajnijih rasprava uključuje kritiku principa da iz Jedinstva samo jedinstvo može proizići, ex uno non fit nisi unum, principa što su ga zastupali gotovo svi srednjovjekovni filozofi. Imām Rāzī uzima ovaj stav kao metu svoga

[21] Teolozi prije Rāzīja mislili su, uglavnom, da je odnos između razuma i spoznaje navika (*'āda*), a on je izričnо odbacio ovo shvatanje.

[22] Fahrudin Rāzī, *Mabāḥiṯ al-Mašriqīyya,* Dairatul-Maarif-il-Osmania, Hyderabad, 1343/1924, Vol. I, str. 4.

oštrog prosuđivanja i razglavljuje ga svojim uobičajenim izvanrednim smislom za analizu: iz Jedinstva može proizaći mnoštvo, kaže on, ali se ne bavi dovoljno dokazom ove tvrdnje.

Mabāḥiṯ se bavi nizom drugih pitanja koja su razmatrana u dobro poznatim tekstovima muslimanskih filozofa, kao što su oni ibn Sīne. U svakom slučaju oštra kritika općenito prihvaćenih peripatetičkih shvatanja zanimljiva je. U komentaru ibn Sīninu djelu *al-Išārāt w-al-Tanbīhāt,* koje je poslije *Mabāḥiṯa* njegovo najznačajnije filozofijsko djelo, ovaj tip kritike i sumnji u peripatetičku filozofiju nastavlja se – sumnji na koje je njegov učenik Naṣīr al-Dīn Ṭūsi pokušao odgovoriti u vlastitom komentaru *Išārāta.* Otkako su ova djela napisana, gotovo svaki istraživač peripatetičke filozofije u muslimanskom svijetu, napose u Perziji, dosegao je ovu filozofiju posredstvom kritike Imām Rāzīja, tako da je misao Imām Rāzīja postala stalnom baštinom muslimanskih filozofa. Njegova druga filozofijska djela, kao komentar djelima *'Uyūn al-Ḥikma* i *Lubāb al-Išārāt* te mnoge rasprave o logici i metafizici također su značajna, ali je najpoznatiji po kritici i sumnjama u načela peripatetičke filozofije, koje nisu ostavile samo neizbrisiv trag na tu školu, već su otvorile horizont i drugim oblicima spoznaje, kao što su *išrāqi* filozofija i gnoza, koje su bile mnogo čvršće vezane za duh islama.

D
Nauke

Malo je muslimanskih teologa koji su toliko poznavali matematičke i prirodne nauke kao što je to bio Imām Rāzī. Njegova zaokupljenost ovim naukama po sebi je od velikoga značenja, jer su se sunitski teolozi i doktori Zakona obično klonili bilo koje nauke izvan sfere strogo religijskih nauka. Imām Rāzī, nasuprot, studirao je sve *awā'il* nauke, tj. nauke naslijeđene od Grka i bio na tom planu priznat od većine svojih savremenika kao najveći autoritet. Malo je nauka u kojima se on nije okušao – iako se nikada nije bavio studijem prirode poput ibn al-Haiṯama ili Bīrūnija. Najveće značenje ovih nauka za nj sastojalo se u tome da spozna njihove principe i njihove odnose prema teologiji i duhu islamske objave.

Područje gdje se Imām Rāzī istakao jest i medicina – znanje koje se teško moglo očekivati od teologa. Napisao je niz rasprava o zdravlju, pulsu, anatomiji, te enciklopediju liječništva pod naslovom *al-Ǧāmi' al-Kabīr* ili *al-Ṭibb al-Kabīr* koju nije završio. Najznačajnije djelo s ovoga područja jest njegov komentar ibn Sīninu djelu *Qānūn* – Rāzī ga je, naime, često kritikovao, temeljeći svoj stav na Galenu i muslimanskim liječnicima, napose na Muhammed Zakarīya Rāziju. Ovaj komentar je dovoljan dokaz da Imām Rāzī nije učio medicinu čitanjem jednog ili dvaju rukopisa, već ju je temeljito studirao i bio dobro upućen u nju. On je, zapravo, u Herātu bio slavan po sposobnosti točnoga dijagnosticiranja.

Imām Rāzī je također napisao niz rasprava o geometriji, astronomiji, agrikulturi, politici, historiji i komparativnoj religiji.[23] Također su značajna njegova djela o ezoteričkim naukama (*'ulūm garība*), kojima je posvetio veliku

[23] Njegova povijesna djela su *Kitāb Faḍā' il al-Ṣaḥāba* i *Kitāb Manāqib al-Imām Šāfi'i* a njegovo djelo o komparativnoj religiji je *I'tiqādāt Farq al-Muslimīn w-al-Mušrikīn.*

pažnju. Među njegovim spisima ostale su i rasprave o teurgiji (*ṭalismāt*), geomantiji (*raml*), fiziognomiji (*firāsa*),[24] astrologiji etc. Čudno je da je Imām Rāzī pisao sve ove rasprave, jer je svim svojim djelima pokazao da je bio protivnikom nekih od tih tema, kao što su astrologija i sl.[25] Radije se bavio ezoteričkim naukama nego bilo teologijom, bilo filozofijom, što pokazuje i njegova odbrana alhemije od optužbi ibn Sīne.[26]

Za historiju muslimanskih nauka osobito je značajna naučna enciklopedija Imāma Rāzīja *Ǧāmi' al-'Ulūm.*[27] Ovo je djelo izvanredan izvor za imena, određenje, domašaj i glavne principe raznih muslimanskih nauka. Imām Faḫr počinje raspravom o tradicionalnim religijskim naukama – kao što su teologija, jurisprudencija, dijalektika, komparativna religija, nasljedstvo, volja i testament – komentarima Qur'āna, čitanjem Qur'āna i Hadisa, a potom prelazi na lingvističke nauke baveći se gramatikom, sintaksom, etimologijom riječi, prozodijom i pjesničkim metrom, te historijom. Razmotrivši prenesene (*naqli*) nauke, preostali dio knjige posvećuje racionalnim (*'aqli*) naukama u koje spadaju prirodna filozofija, tumačenje snova, fiziognomija, medicina, anatomija, farmakologija, okultistika, alhemija, teurgija, agrikultura, geometrija, nauka o težinama, aritmetika, algebra, optika, muzika, astronomija, astrologija, metafizika, etika, čak šah i neke druge igre. Imām Rāzī je opisao principe, cilj i glavne probleme svake nauke. Unatoč činjenici što je njegova rasprava uvijek općenita i karakteristično enciklopedistička, te nikada ne ulazi odveć duboko u bilo koju pojedinu nauku, djelo je savršen dokaz njegove široke erudicije i enciklopedističkog znanja. S tim u vezi Imām Rāzī je sličan ismailitskim i docnijim duodecimalnim šiitskim teolozima safavidskoga razdoblja od kojih su većina, kao što je Šejh Baha al-Dīn Āmili, bili zainteresirani ne samo za filozofiju, već i za kozmologijske i matematičke nauke. Imām Faḫr je značajan za muslimanske nauke uglavnom zbog toga što je čvrsto spojio teologijsku i kozmologijsku tradiciju koje su do njegova vremena bile razdvojene, te zbog bavljenja prirodom sa stajališta otkrivanja Božje Mudrosti u stvaranju, kao što su to učinili i brojni drugi muslimanski mislioci.[28] U ovome slučaju, kao i u mnogima drugim, on kroči putom već utrtim od strane Gazālija.

E

Komentar Qur'āna

Slava Imāma Rāzīja u muslimanskom svijetu počiva na njegovu komentaru Qur'āna i teoloških djela. Za Qur'ān se zanimao još od djetinjstva, a komentare

[24] Vidi Y. Mourad, *La physiognominis arabe et le Kitāb al-Firasahh de Faḫr al-Dīn al-Rāzī*, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Pariz, 1939.

[25] Vidi *Munāẓarāt*, str. 2024.

[26] Vidi *Mabāḥiṯ*. . ., str. 214.

[27] Ovo djelo Imām Faḫr je napisao za šaha Ḫwārizmija abu al-Muzafera ibn Mālika al-Mu'aẓẓama; to je bila popularna naučna enciklopedija, a štampana je u litografskom izdanju u Bombaju, 1323/1905.

[28] Imām Faḫrovi spisi vrve stranicama gdje se on poziva na različite prirodne pojave kao »znake« raznih Božanskih kvaliteta i imena – vidi njegov *Asrār al-Tanzīl*, Teheran, litografijsko izdanje 1301/1883, str. 68 ff.

Qur'āna učio je još od svoga oca. Niti bavljenje drugim naukama nije smanjilo njegovu ljubav za Qur'ān. U poznim godinama on piše: »Iskusio sam sve metode teologije i sve stavove filozofije, ali nisam u njima našao korist koju sam izveo iz čitanja uzvišenoga Qur'āna.«[29]

Komentar Qur'āna od Imāma Rāzīja obuhvata *Tafsīr al-Fātiḥa, Tafsīr Sūrat al-Baqara, Asmā' Allah al-Ḥusna,* i *Risāla fi al-Tanbīh 'ala ba'ḍ al-Asrār al-Mau'iẓa fi al-Qur'ān.* Posljednje djelo teologijski je komentar kombinovan sa sufijskim idejama, gdje je *metafizika* (*ilāhīyyāt*) utemeljena poglavljem (*sūri*) *al-Iḫlāṣ, proroštvo* poglavljem *al-A'la, uskrsnuće* poglavljem *al-Tīn*, a *bilježenje ljudskih djela* poglavljem *al-'Aṣr.* Najznačajniji komentar Imāma Rāzīja jest ogromno djelo *Mafātīḥ al-Gaib*, poznato kao »Veliki komentar« (*Tafsīr al-Kabīr*), koje su sabrali i sredili, poslije njegove smrti, ibn al-Ḥ'ui i Suyūṭi. Ovo djelo je najznačajniji teologijski komentar ikada napisan o Qur'ānu. Ovdje je Imām Rāzī iskoristio zgodu da pokaže svoje enciklopedijsko znanje povezujući historiju, geografiju i druga područja s komentarom teksta Qur'āna, gdjegod to bijaše moguće. Spominje i često slavi muslimanske mudrace koji su kombinovali racionalne principe s principima islamske objave te analizira priče iz Qur'āna i interpretira njihova teologijska i metafizička značenja. Unatoč opsegu i broju tema koje se ne čine baš relevantnima za neposredan predmet bavljenja, *Mafātiḥ* je impresivan teologijski komentar Qur'āna. Svojom intelektualnom interpretacijom i kombiniranjem *'aqla* i *naqla*, razuma i autoriteta, te razumijevanjem svete Knjige, ovo djelo ostaje jednime od glavnih komentara Qur'āna.

F

Islamsko pravo (Fiqh)

Iako je u prvome redu zaokupljen teologijom, Imām Rāzī se povremeno posvećuje jurisprudenciji. Nekoliko djela, kao što su *al-Maḥṣūl fi al-Uṣūl al-Fiqh, al-Ma'ālim* i *Iḥkām al-Aḥkām*, jasno svjedoči o njegovoj učenosti i u ovome području koje tumači u skladu sa školom egzegeta. Kako je već rečeno, pripadao je Šafijevoj školi, a njega je držao jednime od *'ulamā'* i autentičnim interpretatorom. Imām Rāzī je bio osobito dobro upućen u principe jurisprudencije (*uṣūl*) koje je analizirao nalik teologiji. Ovo područje, zapravo, nikada nije moglo da se odvoji od *Kalāma* i još se uglavnom studira kao jedna od njegovih grana. Značaj Imāma Rāzīja za šafiitsku jurisprudenciju sastoji se više u njegovu doprinosu teorijskim principima *Fiqha*, nego u njihovoj stvarnoj primjeni otjelovljenoj u *fatwama* šafiitske *uleme*.

[29] Ibn abi Uṣaibi'a, *'Uyūn al-Anbā' fi Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, Maṭba'a al-Wahābīyya, Kairo, Vol. II, str. 27.

G

Dijalektika, retorika i poezija

Slijedeći primjer Gazālija, Imām Rāzī je postao dijalektičkim teologom i, kako njegova djela svjedoče, bio je vrstan dijalektičar, slavan po elokvenciji, uvjeravanju i argumentaciji, te oštrini inteligencije i pronicljivosti. Ova nadarenost bila je kombinovana s retoričkom sposobnošću koja ga je učinila najslavnijim propovjednikom u Herātu. Jedva da se koji učenjak usuđivao upustiti u debatu s njim; oni koji bi mu se usprotivili uskoro bi povjerovali u njegova dijalektička i retorička oružja. Djelo *Munāzarāt* očitim je primjerom ovakvih crta. Na njegovim stranicama kao da je prisutan osobno Imām Rāzī koji, poput tigra kandžama hvata bespomoćne protivnike s malim smislom za popustljivost u raspravi. Veliki dio energije čitava života trošio je na oštre napade na male sekte koje su se dizale protiv glavne ortodoksije, kao što su Karrāmiti, koji su ga, vjerojatno, otrovali te je tako skončao.[30] Njegov glavni zadatak kao Šejha al-Islām u Herātu bio je propovijedanje i odbrana islama, gdje je došla do izražaja njegova iznimna nadarenost za retoriku i dijalektiku što ga je i učinilo jednime od najslavnijih muslimanskih propovjednika.

Imām Rāzī je imao dara i za poeziju, pa mu se pripisuju brojni stihovi na arapskom i perzijskom jeziku. Kao i u slučaju većine drugih mudraca, poput Ḫayyāma, poezija je bila za Imāma Rāzīja sredstvo za izražavanje gnoze i forme »neznanja« koja je iznad cjelokupne formalne spoznaje. U četvercu na perzijskome, on piše:

> »Moje srce nikada nije bilo lišeno nauke;
> Malo je tajni koje nisam shvatio.
> Iako sam sedamdeset i dvije godine razmišljao noću i danju,
> Došao sam do zaključka da se nema što doznati.«

H

Sufizam

Malo je vjerojatno da Imām Rāzī nije bio sklon sufizmu, osobito u poznim godinama, kada je već bio napisao većinu svojih pjesama poput gorespomenute. Još više, većina njegovih djela, kao njegov komentar Qur'āna, vrve sufijskim idejama, a u *Lawāmi' al-Bayyināt* on ocrtava stupnjeve spoznaje kako je to učinio

[30] Postoji priča o Imām Rāzījevu suprotstavljanju ismailitima. Obično ih je javno napadao, jetko ih optužujući da nemaju dokaza za svoje učenje. Jednoga dana jedan od njihovih poslanika, namješten kao istraživač, zatekao je Imām Rāzīja sama u njegovoj biblioteci, izvukao nož i uperio ga na njegovu bradu govoreći: »Ovo je naš dokaz.« Od tada Imām Fabr nikada nije javno napadao ismailite. Jednoga dana su ga učenici pitali zašto više uopšte ne govori protiv onih kojima se ranije toliko suprotstavljao. Kažu da je odgovorio: »Zbog toga što sam vidio njihov dokaz.« Priča se navodi u gotovo svim biografijama Imām Fabra, koje smo već spomenuli.

Suhrawardi u svojoj raspravi *Safīr-i Sīmurg*,[31] pa možemo kazati da je to zacijelo bio teolog koji je gajio simpatije prema sufizmu.

Nama je teško otkriti je li Imām Rāzī prakticirao šufizam ili ne. Sigurno je da sufizam nije tako očigledan u njegovim djelima kao u Gazālijevim i da njegov život ovjenčan slavom i bogatstvom, nije imao nijedan od asketičkih elemenata življenja velikih prethodnika. Postoji čak jedno opširno pismo učitelja gnoze, andaluzijskoga sufije Šejh al-Akbar Muhyi al-Dīn ibn 'Arabija, koji Imāmu Rāzīju savjetuje da napusti dijalektičko i diskurzivno mišljenje i da pokuša dostići stanje gnoze i kontemplacije te domeće da će mu na nebesima medicina i geometrija slabo koristiti.[32] Imām Rāzī je, osim toga, iskazivao agresivnost koja nije obilježjem života i spisa sufije.

Unatoč ovomu negativnom svjedočanstvu, neki od njegovih posljednjih spisa pokazuju jasan utjecaj sufizma, a može biti da je zbog svoga društvenog statusa čak i poslije pridruživanja sufijskom krugu, uvelike krio svoje simpatije i privrženost njima, kako bi izbjegao svaku vanjsku opoziciju. Njegove pjesme i njegova velika ljubav prema slijepome arapskom pjesniku abu 'Alā' al-Ma'arriju (gnostiku, koji se nekritičkom oku možda pokazuje i kao skeptik i za čiji *Dīwān* se govorilo da ga je komentirao), ukazuje na to da Imām Rāzī nije bio samo običan teolog, već je znao da postoji još jedna vrsta spoznaje, gnoza, koja je iznad svih racionalnih nauka i teologije. Da li se sam doista bavio takvom spoznajom u praksi, pitanje je na koje je teško odgovoriti – kako na osnovi činjenica, tako i sa stajališta unutrašnjega svjedočanstva (dokaza), naime, na osnovi njegovih spisa.[33]

Postoji pjesma Imām Rāzīja, koja je sama po sebi skoro dovoljnim dokazom njegovu sufizmu. U arapskom originalu ona je toliko lijepa da je teško mogao bilo koji njegov biograf izbjeći da je spomene. Nastala u njegovoj poodmakloj dobi, od strane vodećega učenjaka i teologa toga doba koji je uživao sve blagodati i slavu ovoga svijeta, ona je živa opomena da izvan sfere ljudskoga života i spoznaje postoji i druga zbilja za kojom čovjek treba težiti, kako bi zadržao povjerenje u vlastitu najunutrašnjiju prirodu. Pjesma započima ovako:

> »Naše se duše plaše naših tijela kao da se žele odvojiti od njih.
> Rezultat našega života na ovome svijetu
> nije drugo do bol zadana drugima i grijeh.
> Ipak, plod svih naših diskusija i rasprava o životu
> nije neka dublja korist, već besmislena buka.
> Kako smo često vidjeli ljude i kraljevstva
> gdje brzo propadaju i prestaju postojati!
> I kako je samo njihova slava nekoć sjala iznad planina,
> A eto, ljudi su nestali, planine su ostale iste...«

[31] Vidi poglavlje o »Šihāb al-Dīn Suhrawardiju Maqtūlu«.

[32] Vidi Fabruddin Rāzī, *al-Risāla al-Kamālīya fi al-Haqā'iq al-Ilāhīyya*, Teheran University Press, 1335 solarna, uvod Sayyid Muhammed Bakir Sabziwāri, p. (kt.).

[33] Jedna priča kaže da je Imām Rāzī sreo sufiju Nağm al-Dīn Kubra na zboru gdje se razmetao svojom učenošću, i time kako zna stotinu dokaza za Božju egzistenciju. Nağm al-Dīn odgovori: »Ne proizlazi li svaki dokaz iz neke sumnje? Bog je usadio u srce sufija svjetlo izvjesnosti koje razbija svu sumnju, tako da mu više nisu potrebni dokazi.« Kad je čuo ovaj odgovor, Imām Rāzī se predade Šejhu i posveti sufizmu.

I

Značenje i utjecaj Imāma Rāzīja

Mnogostran genij Imāma Rāzīja, o čemu svjedoče prethodne stranice, učinio ga je jednom od najvećih figura u islamu. Slijedeći primjer Gazālija, koji je duboko na nj utjecao i čije je sklonište u Ṭūsu posjetio, Rāzī je posvetio čitav svoj život borbi protiv racionalističkog aspekta grčke filozofije. Premda ne dometa Gazālijeva u sufizmu i etici, njegov je utjecaj bio vrlo jak, osobito u teologiji, kao i onaj njegova slavnijeg prethodnika.

Ostavio je neizbrisiv trag na sve potonje muslimanske filozofe, posebno na Ḥwāǧa Naṣīr al-Dīn Ṭūsija, svog učenika, zapravo obnovitelja islamske filozofije poslije Imāma Rāzīja i najslavnijega među šiitskim teolozima.

Uloga Imāma Rāzīja u muslimanskome intelektualnom životu – osim kod uspostavljanja škole filozofijskoga Kalama, što je započela s Gazālijem – došla je do izražaja u sve jačim napadima na peripatetičku filozofiju i pripremi puta za propagandu metafizičkih učenja išraqijuna i sufija koji su se, poput Imāma Rāzīja, suprotstavljali racionalizmu sadržanu u aristotelizmu. Metodom sumnje, koje je najvećí znalac u islamu, on je analizirao i kritizirao peripatetičarsku filozofiju, te mu u tom pogledu nitko nije ravan osim Gazālija. Pa ipak bio je to teolog koji se zanimao i za kozmologijske, prirodne i ezoteričke nauke.[34] Imām Rāzī je igrao značajnu ulogu u spajanju teologije s naukama, čak i sa sufizmom, kojim je začinio svoja teologijska djela. U stoljećima kada se muslimanski svijet okrenuo od peripatetičarskog racionalizma ka oblicima mišljenja koji su više odgovarali njegovu vlastitom duhu, Imām Rāzī je igrao značajnu ulogu u toj transformaciji. Ostao je jednime od najupečatljivijih muslimanskih teologa, figurom čija se moć mišljenja proširila muslimanskim svijetom baš u trenu kada je mongolska bujica dokrajčila ḫalīfat kojega je preživljenju njegovo djelo uvelike posvećeno.

BIBLIOGRAFIJA

G. Gabrieli, »Faḫr al-Dīn al-Rāzī«, *Isis*, 7 1925, str. 9 – 13; L. Gardet i M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1948; I. Goldziher, »Aus der Theologie des Fakhr al-Dīn al-Rāzi«, *Der Islam*, III, 1912, str. 213–47; M. Horten, *Die Philosophischen Ansichten von Rāzi und Ṭūsi*, Bonn, 1910; *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Rāzi und ihre Kritik durch Ṭūsi*, Leipzig, 1912; P. Kraus, *»Les 'controverses' de Fakhr al-Dīn Rāzi«*, Bulletin de l'Institut d'Egypt, t. XIX, 1936 – 37, str. 187 – 214; Y. Mourad, *La physiognomonis arabe et la Kitāb al-Firāsah de Fakhr al-Dīn al-Rāzi*, Librairie Orientaliste, Paul Gouthner, Paris, 1939; S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, A. Heine GmbH., Gräfenhainichen, Berlin, 1936.

[34] Ne samo u muslimanskom svijetu, već također i u srednjovjekovnom hrišćanstvu i u Kini, većina onih koji su se bili posvetili prirodnim naukama, kao što su taoisti, Ihwān al-Ṣafa i franciskanci, bila je protiv filozofijskoga racionalizma i svi su oni prihvatili izvjesne forme ezoteričke i metafizičke doktrine utemeljene na intelektualnoj intuiciji i objavi.

Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Asrār al-Tanzīl*, litografijsko izdanje, Teheran, 1301/1883; *Fawā' id-i Giyāṭiyya*, Maṭba'-i Qāsimi, Hyderabad, 1323/1905; *I'tiqādāt Farq al-Muslimīn w-al-Mušrikīn*, Maktaba al-Nahḍa al-Miṣrīyya, Kairo, 1356/1937; *Ǧāmi' al-'Ulūm*, Mirza Muhammed Ḫān, Bombay, 1323/1905; *Kitāb al-Arba'in fi Uṣūl al-Dīn*, Dairatul-Maarif-il-Osmania, Hyderabad, 1353/1934; *Lubāb al-Išārāt*, Kairo, 1343/1924; Mafātīḥ al-Gaib, 8 tomova, Kairo, Matba'a al-Amīra al-Šarafiyya 1308/1890; Muḥaṣṣal, Matba al-Husainiyya, Kairo, 1323/1905; Munāẓarāt, Dairatul-Maarif-il-Osmania, Hyderabad, 1355/1936; al-Risala al-Kamālīyya fi al-Haqā'iq al-Ilāhīyya, Teheran University Press, 1355 (solarna).

Dio peti

POLITIČKI MISLIOCI

POGLAVLJE XXXIII

Politička misao u ranom islamu

U ovome poglavlju pokušat ćemo razjasniti političku misao, koja je uspostavila temelje društva i države u doba ranog islama te promjene koje su se krišom u nj uvukle tokom prvoga stoljeća i u prvih stotinu dvadeset i pet godina poslije Hidžre.

A

Principi islamske politike

Muslimansko društvo koje je nastalo dolaskom islama i države, koju je on formirao kod preuzimanja političke vlasti, bilo je utemeljeno na jasno odijeljenim principima. Najznačajniji među njima i relevantni za našu raspravu su slijedeći:

1. Suverenitet pripada Bogu, a islamska država je namjesništvo, gdje nitko nema pravo na vlast, nego se svi trebaju potčiniti Zakonu i živjeti u skladu sa Zakonom što ga je Bog objavio Svome Profetu.[1]
2. Svi muslimani u državi imaju jednaka prava nezavisno od rase, boje ili govora. Nijedan pojedinac, grupa ili narod nemaju posebnih privilegija, niti može takva razlika određivati nečiji položaj kao niži.[2]

[1] Qur'ān, iv, 59, 105; v, 44, 45, 47; vii, 3; xii, 40; xxiv, 55; xxxiii, 36.

[2] Tradicija: »Muslimani su braća jedan drugom. Nijedan nema posrednosti nad drugim, osim na temelju pobožnosti« (Ibn Hati, *Tafsir al–Qur'an an al–Azim*, itba a Mustafa Muhammed, Egipat, 1937, iv. str. 217).

»O, ljudi, pazite se, Bog je jedan, Jedan Arap nema prednost pred drugim Arapinom, niti ne-Arap nad Arapinom, niti bijeli nad crnim, niti crni nad bijelim, osim na temelju pobožnosti« (Ālūsi, *Rūh al-Ma'āni*, Idārat al-Tabā'at al-Muniriyya, Egipat, 1345/1926, xxvi, str. 148; ibn al-Qayyim, Zād al-Ma'ād, Matba a Muhammed 'Ali Sabih, Egipat, 1935, iv, str. 31).

»Onaj tko tvrdi da nema boga osim Boga, tko se okreće našoj *gibli* (pravac i način kako se okreću vjernici u molitvi), tko se moli kao što se mi molimo i jede meso životinja koje smo mi zaklali, on je pravi musliman. On ima prava muslimana i obaveze muslimana« (Buḫāri, *Kitāb al-Salāh*, Ch. xxviii).

»Krv jednoga muslimana je kao i krv drugog muslimana. Oni su jedno za razliku od drugih; običan čovjek među njima može biti *dimma* (tj. stajati pod zaštitom) u njihovu interesu« (Abu Dāwūd, *Kitāb al-Diyāt*, Ch. xi; Nasā'i, Kitāb al-Qasāma, Ch. x-xiv).

»Musliman je oslobođen glavarine« (Abu Dāwūd, *Kitāb al-Imāra*, Ch. xxxiv).

3. Šerijat (tj. Božji Zakon objavljen u Qur'ānu i Sunni, autentičnoj Profetovoj praksi) najviši je zakon i svatko mu se mora potčiniti, od najnižega do šefa države.[3]
4. Vlada, njezina vlast i dobra povjerena su od Boga na čuvanje i muslimani treba da se boje Boga, da budu milostivi i pravedni; nitko nema pravo da ih iskorištava, da ih kažnjava, ili da bude nedosljedan prema Šerijatu.[4]
5. Poglavar države (ḫalīfa, imām ili amīr) će biti postavljen na osnovi međusobne konzultacije muslimana i njihove saglasnosti. On će organizirati administraciju i preduzeti legislativni posao unutar granica propisanih Šerijatom konzultujući se s njima.[5]
6. *Ḫalīfa ili amīr treba se dobrovoljno potčinjavati u svemu što je* pravedno i pravilno (ma'rūf), ali nitko nema pravo da naređuje pokornost u službi grijeha (ma'sia).[6]
7. Najmanje su pogodni za odgovorne funkcije, a posebno za položaj ḫalīfe, koji žude za tim položajima.[7]

[3] Predanje: »Narodi prije vas uništeni su jer su kažnjavali prema zakonu one među njima koji su bili nižega statusa, a štedjeli one visokoga ranga. Tako mi Boga, koji drži moj život u Svojoj ruci, da je Fatima, kćerka Muhamedova izvršila ovu krađu bio bih joj odsjekao ruku« (Buḫāri, *Kitāb al-Hudūd*, Chs. xi, xii).

Omer kaže: »Vidio sam ljude kako se svete Božjem Profetu« (Abu Jusuf, *Kitāb al-Harāğ*, al-Matabaʻa al-Salāfiyya, Egipat, drugo izd. 1352/1933, str. 116; *Musnad*, abu Dāwūd al-Tayālisi, Pr. br. 55, Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1321/1903).

[4] Qur'ān, iv, 58.
Predanje: »Znajte, svaki od vas je pastir i svaki je odgovoran za svoje stado. I poglavar (ḫalīfa) je odgovoran za svoje podanike« (Buḫāri, *Kitāb al-Ahkām*, Ch. i; *Kitāb al-Imārah*, Ch. v).

[5] Qur'ān, xiii, 38.
Predanje: »'Ali je rekao da je pitao Božjeg Profeta (neka je mir s njim): 'Što ćemo činiti ako se suočimo s nekim problemom poslije tvoje smrti, a taj problem nije spomenut u Qur'ānu, niti smo o njemu čuli išta iz tvojih usta?'« On odgovori: 'Sakupi one moje ljude (*umma*) koji usrdno služe Boga i postavi stvar pred njih – neka se dogovore i posavjetuju. Odluka ne može biti donesena na osnovi mišljenja pojedinca.'

[6] Predanje: »Dužnost je muslimana da sluša svog amīra i da mu se potčinjava, bilo mu to drago ili ne, osim ako se od njega traži da čini zlo; ako se od njega traži da čini zlo, on ga neće ni slušati niti će mu se potčinjavati« (Buḫāri, *Kitāb al-Ahkām*, Ch. iv; Muslim, *Kitāb al-Imāra*, Ch. viii; abu Dāwūd, *Kitāb al-Ğihād*, Ch. xcv; Nasā'i, *Kitāb al Bai'a*, Ch. xxxiii; ibn Māğa, *Abwāb al-Ğihād*, Ch. xl).

»Nema pokoravanja u izvršenju grijeha protiv Boga. Potčinjavanje vrijedi samo u dobru.« (Muslim, *Kitāb al-Imāra*, Ch. viii; abu Dāwūd, Kitāb al-Ğihād, Ch. xcv; nasā'i, Kitāb al-Bai'a, Ch. xxxiii).

»Ne potčinjavaj se svojim upravljačima koji naređuju da kršiš Božju naredbu« (Ibn Māğa, Abuwāb al-Ğihād, Ch. xl).

[7] Predanje: »Uistinu, mi nećemo povjeriti položaj u ovoj vlasti onima koji teže za njom« (Buḫāri, *Kitāb al-Ahkām*, Ch. vii).

»Najmanje imamo povjerenja u one među vama koji teže za vlašću« (Abu Dāwūd, *Kitāb al-Imārah*, Ch. ii).

Božji Profet je rekao abu Bakru: »O, abu Bakr, najpogodnija osoba za vlast je ona koja ne teži za njom, a ne onaj koji se za nju jagmi. Onaj tko shvaća kakva je to odgovornost i trudi se da vlast izbjegava, najviše je zaslužuje, a ne onaj tko time želi osigurati različita dobra za sebe. Vlast je za onoga koji može reći: 'Ti je najviše zaslužuješ', a ne za onoga tko kaže 'Ja je najviše zaslužujem' (Al-Qualqašandi, *Subh al-A'ša*, Dār al-Kutub al-Misrīyya, Kairo, 1910, i, str. 240).

8. Glavni zadatak ḫalīfa i njegove vlade jest uvođenje islama te pomaganje i poticanje dobra i suzbijanje zla.[8]
9. Pravo je, a također i dužnost svakog člana muslimanske zajednice da izbjegava stvari loše, strane i nepoćudne islamskoj državi.[9]

B

Rani ḫalīfat i njegove karakteristike

Vlast ranih ḫalīfa koji su došli poslije Vjerovjesnika bila je utemeljena na već navedenim principima. Svaki član zajednice podizan pod vodstvom i brigom Božjeg Profeta, znao je koja vrsta vlasti odgovara potrebama i svjedočio je pravi duh islama. Iako Profet nije riješio pitanje nasljednika, članovi zajednice nisu sumnjali da islam zahtijeva demokratsko rješenje problema. Zato nitko nije išao za utemeljenjem nasljedne vlasti, niti je koristio silu da osvoji vlast, ili da pokuša da sebe postavi kao ḫalīfu. Nasuprot, ljudi su svojom slobodnom voljom izabrali četiri osobe koje treba jedna za drugu da preuzmu vodstvo.

IZBORNI ḪALĪFAT - Omer je predložio da abu Bakr bude ḫalīfom, a ovaj je bio prihvaćen od stanovnika Medine (koja je u svim praktičkim čitanjima bila predstavnikom zemlje) njihovom slobodnom voljom i saglasnošću i oni su mu se zakleli na vjernost. Abu Bakr je pred svoj kraj izrazio želju da slijedeći ḫalīfa bude Omer; ljudi su se sakupili u džamiji Medine, a on im je rekao: »Hoćete li se složiti s time da nasljednik bude onaj kojega ja budem predložio? Bog zna da sam razmišljao koliko god sam više mogao i nisam dvojio da mojim nasljednikom bude Omer, sin Ḥaṭṭabov. Stoga, njega slušajte i njemu se potčinjavajte.« Ljudi odgovoriše: »Da, njega ćemu slušati, njemu se pokoravati.«[10]

[8] Qur'ān, xxii, 41.

[9] Hadis: »Ako tkogod od vas vidi nešto loše, neka to uništi svojom rukom. Ako ne može, neka to učini jezikom. Ako ne može čak ni to da učini, neka zlo prezre svojim srcem i neka to želi na drugi način, a to je najniži stupanj vjerovanja« (Muslim, *Kitāb al-Īmān*, Ch. xx; Tirmiḍi, *Abwāb al-Fitan*, Ch. xii; abu Dāwūd, *Kitab al-Malāhim*, Ch. xvii; ibn Māğa, *Abwāb al-Fitan*, Ch. xx).
»Tako će nedostojni zauzeti mjesta onih koji kažu da to ne žele učiniti, a činit će ono što nije traženo od njih. Stoga je onaj koji im se opire svojom rukom vjernik, tko im se opire jezikom također je vjernik, a vjernik je i onaj tko im se opire srcem; nema stupnja vjerovanja izvan toga« (Muslim, *Kitāb al-Īmān*, Ch. xx).
»Najbolji ğihād (stremljenje ka Bogu) jest kazivanje istine tiraninu u lice« (Abu Dāwūd, *Kitāb al-Malāhim*, Ch. xvii, Tirmidi, *Abwāb al-Fitan*, Ch. xii; Nasā'i, *Kitāb al-Bai'a*, Ch. xxxvi; ibn Māğa, *Abwāb al-Fitan*, Ch. xx).
»Ako ljudi vide tiranina, a ne zadrže njegovu ruku, Bog će ih ubrzo ojaditi općom propašću« (Abu Dāwūd, *Kitāb al-Malāhim*, Ch. xvii; Tirmiḍi, *Abwāb al-Fitan*, Ch. xii).
»Neki će nastojati da budu upravljači ubrzo poslije mene. Onaj tko ih podržava u njihovu zlu i pomaže im u tiraniji, nema ništa sa mnom, niti ja imam išta s njim« (Nasā'i, *Kitāb al-Bāi'a*, Pogl. xxxiv, xxxv).

[10] Al-Ṭabari, *Tārīh al-Umam w-al-Mulūk*, al-Matba'a al-Istiqāma, Kairo, 1939, Vol. II, str. 618.

Posljednjih godina Omerove vladavine neki čovjek je za hadža izjavio da će, kada Omer umre, on izraziti pokornost i zakleti se tom i tom čovjeku. Ta i abu Bakrovo je imenovanje, kažu da je rekao, bilo iznenadno, a posve uspješno.[11]

Kada je Omer to čuo, odlučio se obratiti ljudima s tim u vezi i upozoriti ih protiv onih koji hoće sebe da postave nad ostalima. Aludirajući na to u prvome govoru, on je požurio u Medinu, naširoko se obavijestio o onome što se uspostavilo na sastanku u kući Banu Sā'ida i objasnio kako je u tadanjima izuzetnim okolnostima on iznenada ustao da predloži ime abu Bakra i iskazao mu vjernost. »Da to nisam učinio«, rekao je, »i da smo se razišli te noći bez rješenja, postojala bi velika opasnost da ljudi preko noći donesu pogrešnu odluku; u tom slučaju bilo bi je teško prihvatiti, a jednako teško odbaciti. Ako je to bilo uspješno, neka ne bude presedana! Tko je među vama ravan abu Bakru po zrelosti i popularnosti? Stoga, ako netko želi da se zakune na vjernost drugome, bez konzultacije s drugim muslimanima, treba pogubiti i onoga *tko* se zaklinje i onoga *kome* se zaklinje.«[12]

Kada se Omer približio kraju, odredio je jedno izborno tijelo da donese odluku o nasljedstvu. Razjašnjavajući svoj gorenavedeni princip, on je tvrdio da smrt zaslužuje onaj tko pokuša sebe postaviti za amīra (upravljača) bez konzultacije s muslimanima. Također je isključio svoga sina iz izbora[13] iz straha da položaj ḫalīfe ne postane nasljednim pravom, i sastavio izborno tijelo u koje je ušlo onih šest osoba koje su, prema njegovu mišljenju, bile najutjecajnije i najpopularnije. Ovo tijelo je najposlije prenijelo svoju moć predlaganja osobe za mjesto ḫalīfe na jednoga od svojih članova, na Abdurrahmana bin 'Aufu; on je zašao među ljude da vidi u koga imaju najviše povjerenja (čak su i hadžije, koje su se bile vratile kući, bile konzultirane). Poslije ovoga »plebiscita«, on je zaključio da je većina za Osmana.[14]

Kada je Osman ubijen, nekoliko ljudi je pokušalo da postavi 'Alija na mjesto ḫalīfe, ali je ovaj izjavio: »Vi niste ovlašteni da takvo što učinite, to je stvar izbornoga tijela (*ahl al-šūra*) i onih koji su se borili na Badru (*ahl al-Badr*). Bit će ḫalīfa onaj, koga izborno tijelo i ljudi s Badra budu odabrali. Stoga ćemo se sakupiti i odlučiti.«[15] U al-Ṭabarijevoj verziji, 'Ali je rekao: »Ja ne mogu biti izabran tajno, to mora biti u dogovoru s muslimanima.«[16]

[11] Ovime se mislilo na naglo Omerovo ustajanje u toku sastanka u kući Banu Sā'ida kad je predložio abu Bakra za Profetova nasljednika ispruživši ruku prema njemu i ponudivši mu svoju privrženost. Nije bilo dugog odlučivanja prije izbora abu Bakra za ḫalīfu.

[12] Buḫāri, *Kitāb al-Muḥāribīn*, Ch. xvi; *Ahmed Musnad*, treće izdanje., Dār al-Ma'ārif, Egipat, 1949, I, Pr. 391. U skladu s ovom verzijom rečeno je slijedeće: »Tkogod se zakune na vjernost nekom amīru bez konzultacije s muslimanima, ne nudi vjernost; tko, pak, primi takvu vjernost od njega, ne zaslužuje povjerenje.« U drugoj verziji bile su slijedeće riječi: »Onaj tko predloži vjernost bez konzultacije, ne može je zakonito primiti« (Ibn Ḥağar, *Fath al-Bāri*, al-Matba'a al-Ḥairīyya, Kairo, 1325/1907, Vol. II, str. 125).

[13] Al-Ṭabari, *op. cit.*, Vol. III, str. 292; ibn al-Aṯīr, Idāra al-Ṭab'a al-Munīrīyya, Egipat, 1356/1937, Vol. III, str. 34, 35.

[14] Al-Ṭabari, *op. cit.*, Vol. III, str. 36-37, ibn al-Atīr, Vol. III, str. 36-37. Također ibn Qutaiba, *al-Imāma w-al-Siyāsa, Matba'a al-Fuūh*, Egipat, 1331/1912, Vol. str. 23.

[15] Ibn Qutaiba, *op. cit.*, str. 41.

[16] Al-Ṭabari, *op. cit.*, Vol. III, str. 450.

Na samrtnoj postelji 'Alija su pitali: »Hoćemo li ukazati povjerenje al-Hasanu, tvome sinu?« On je odgovorio: »Niti sam tražio niti zabranio da to činite. Valja da odlučite sami.«[17] Kada je upućivao svoje posljednje riječi sinovima, netko je uskočio govoreći: »O, zapovjedniče vjernika, zašto nisi odredio nasljednika?« Njegov odgovor je bio: »Da bih ostavio vjernike u prilici u kakvoj ih je i Profet ostavio.«[18]

Jasno je iz ovih činjenica da su prvi ḫalīfe i Profetovi drugovi gledali na položaj ḫalīfe kao na izbornu funkciju, čiji se izbor temelji na dogovoru i zajedničkoj odluci članova muslimanske zajednice. Nasljednost i nasilno zauzimanje vlasti nisu priznavali.

VLADAVINA UZ KONZULTACIJU - Prva četiri ḫalīfa nisu vršili svoje administrativne ili pravne funkcije bez konzultiranja »mudraca« zajednice (*ahl-rā'y*, doslovno »oni koji mogu dati savjet«). Oni koji su savjetovali, imali su pravo da iznose svoje otvoreno mišljenje bez straha. Omer je ovako izrazio službenu politiku s tim u vezi, u svome pristupnom govoru pred konzultativnim tijelom: »Ja vas nisam pozvao ni zbog čega drugog, nego da sa mnom podijelite teret povjerenja koje je na meni. Ja sam jedan od vas i danas ste vi ljudi koji svjedoče o istini. Tkogod želi da se odvoji od mene, slobodan je to učiniti, a tko želi da se složi sa mnom, slobodan je za to također. Ja vas neću prisiljavati da slijedite moje želje.«[19]

DRŽAVNA RIZNICA - ZAKLADA - Riznica (Bait al-Māl) je bila za njih zaklada od Boga i naroda. Držali su nedopuštenim primati u nju ili trošiti iz nje bilo koju sumu koju zakon ne dopušta. Koristiti je u privatne svrhe vladara, prema njihovu mišljenju, bilo je nezakonito. Omer je u svome govoru kazao: »Ništa mi zakonito ne pripada u ovoj Božjoj zakladi, osim dva para odjeće za ljeto i dva para odjeće za zimu te sredstva za život dovoljna prosječnome čovjeku iz plemena Quraiš. Izvan toga ja sam isto što i ostali muslimani.«[20]

U drugome govoru on je rekao: »Ne držim ništa ispravnim u odnosu na ovu zakladu, do tri stvari: da se uzima pravično, da se troši pravično i da treba da se uzdržava oda zla. Moj položaj u pogledu ove svojine jest kao i onaj tutora prema imetku siročadi: ako ništa ne trebam, ja neću ništa uzeti; ako mi ustreba, ja ću uzeti koliko bi tutor uzeo za brigu o siročetu.«[21]

Kad je 'Ali bio u ratu s Mu'āwījom, neki ga osokoliše da se okoristi riznicom kako bi privukao neprijatelje koji su u velikome broju bili protiv njega. Međutim, 'Ali je odbio takav savjet govoreći: »Želite li da pobijedim nedoličnim sredstvima?«[22] Njegov brat 'Aqīl htio je pomoć od *Bait al-Māl*, ali ga ovaj odbije govoreći: »Išteš li od svoga brata da ti dadne novac naroda i da mu pripremiš put za pakao?«[23]

[17] *Ibid.*, Vol. IV, str. 112; al-Mas'ūdi, *Murūǧ al-Ḏahab*, al-Maṭba'a al-Bahīyya, Egipat, 1346/1927, Vol. II, str. 42.
[18] Al-Mas'ūdi, *op. cit.*, str. 42.
[19] Abu Jusuf, *op. cit.*, str. 25.
[20] Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya w-al-Nihāya*, Matba'a al-Sa'āda, Egipat, Vol. VII, str. 134.
[21] Abu Jusuf, *op. cit.* str. 117.
[22] Ibn abi al-Ḥadīd, Šarḥ *Nahǧ al-Balāga*, Dār al-Kutub al-'Arabīyya, Egipat, 1329/1911, Vol. I, str. 182.
[23] Ibn Qutaiba, *op. cit.*, str. 71.

IDEAL VLADAVINE - Kakav je bio njihov ideal vladavine, što su mislili o sebi, o svome statusu i obavezama vladara te kakvu su politiku slijedili – na pitanja poput ovih, odgovoreno je u raznim govorima koje su držali sa halifske propovjedaonice. Abu Bakr je u svome prvom govoru, održanom pošto je primio zakletvu u džamiji Medine, rekao: »Postavljen sam za upravljača nad vama, iako nisam najbolji od vas. Pomozite mi kada budem činio dobro, ispravite me ako budem griješio. Istina je časna, neistina nečasna. Slabić među vama bit će jak uza me dok mu budem davao što mu pripada, bude li takva Volja Božja; jak među vama bit će slab uza me ako ga budem tjerao da plaća što je dužan, bude li takva Volja Božja. Čuvajte se, ako narod popušta u svojim naporima na Božjem putu; Bog ne pravi izuzetka već će ga poniziti i ako on dopušta da zlo prevagne u njemu, Bog će ga bez sumnje učiniti bijednim. Pokoravajte mi se kao što se ja pokoravam Bogu i Profetu; ako se ja njima ne potčinjavam, niste se ni vi dužni meni potčiniti.«[24]

Omer je u svome govoru rekao: »Nijedan vladar ne može zauzimati tako visok položaj da može sebi uzeti pravo da zahtijeva pokornost suprotnu Bogu. O, ljudi, vi na mene imate prava s kojima ću vas sada upoznati i mojom je obavezom da se oko njih trudim. Obavezujem se da neću uzeti ništa od vaših prihoda ili od fai'-a što nam je Bog dao (zemlje ili bogatstva muslimana koji pritječu zbog zajedničkoga gospodstva, a ne kao ratna dobit), osim onoga što je u skladu sa Zakonom; sve ono što smo dobili na ovaj način bit će pravedno trošeno iz trezora.«[25]

Al-Ṭabari navodi Omerove naputke svim osobama koje je slao izvan zemlje kao guvernere: »Postavio sam te upravljačem nad sljedbenicima Muhameda (neka je mir s njim), ali ne da vladaš ovim osobama i imecima, već da ti omogućim da ih vodiš u učvršćenju molitve, da činiš poslove pravično, i da njihova prava tretiraš ravnopravno.«[26] Omer je jednom javno izjavio: »Ja nisam slao moje guvernere da vas kinje i otimaju vašu imovinu, već da vas upute u vaše vjerovanje na Profetovu putu. Ako ima ijedan koji djeluje drukčije, odmah mi javite. Tako mi Boga, takav grijeh ima biti kažnjen.« Na ovo 'Amr ibn 'Āṣ, guverner Egipta, stade preda nj i upita: »Što ako upravljač muči nekoga, hoćeš li ga kazniti?« Omer odgovori: »Da, tako mi Boga, ja ću mu se osvetiti. Ja sam vidio Profeta Božjeg koji dopušta ljudima da se takvome svete.«[27]

U nekom drugom slučaju je sakupio sve svoje guvernere na godišnjicu hadža i objavio na općem saboru da, ako postoji neka osoba koja optužuje za nepravičnost bilo kojega od njih, odmah istupi i iznese svoju optužbu. Iz mase ustade jedan čovjek i požali se da je po naređenju 'Amr ibn 'Āṣa nepravedno dobio stotinu batina. Omer zatraži od njega da izravna račun s 'Amr ibn 'Āṣom. 'Amr je protestirao moleći Omera da ne izlaže svoje guvernere takvoj sramoti, ali Omer ponovi da je vidio Božjega Profeta kako sâm dopušta ljudima takvu osvetu, te ostade kod svoga i zatraži od čovjeka da izađe i da se osveti. 'Amr ibn'Ās je

[24] Al-Ṭabari, *op. cit.*, Vol. II, str. 450; ibn Hišām, *al-Sīra al-Nabawīyya*, Matba'a Mustafa al-Bābi, Egipat, 1936, Vol. IV, str. 311.
[25] Abu Jusuf, *op. cit.*, str. 117.
[26] Al-Ṭabari, *op. cit.*, str. 273.
[27] Abu Jusuf, *op. cit.*, str. 115; *Musnad*, abu Dāwūd al-Tayālisi, Tr. No. 55; ibn al-Aṯīr, Vol. III, str. 30; Al-Ṭabari, *op. cit.*, Vol. III, str. 273.

sačuvao svoju kožu jedino udobrovoljivši toga čovjeka sa po dvije krune za svaku batinu koju je primio.[28]

VLADAVINA ZAKONA – »Pravedni« ḫalīfe nisu za se mislili da su iznad zakona. Dapače, izjavljivali su da su ravnopravni s bilo kojim građaninom (muslimanom ili nemuslimanom). Oni su postavljali sudije, ali jednom postavljen sudija mogao je da sudi protiv njih kao i protiv bilo koga drugog. Jednom su se Omer i Ubayy bin Ka'b sporiječili, te je zatraženo od Zaid bin Ṯābita da donese odluku. Stranke su se pojavile pred Zaidom, a on je ustao i ponudio Omeru vlastito sjedište, ali je Omer sjeo pored Ubayya. Onda je Ubayy iznio svoj zahtjev koji je Omer pobijao. Prema proceduri, Zaid je trebao da zatraži od Omera da se zakune, ali se on ustezao da to zatraži od njega. Omer se sâm zakle, a zaključak rasprave je bio da Zaid ne zaslužuje da bude sudija, jer Omer i običan čovjek nisu jednaki u njegovim očima.[29]

Isto se dogodilo između 'Alija i nekoga hrišćanina koga je 'Ali vidio kako prodaje njegovu izgubljenu pancir-košulju na trgu u Kufi. On je nije ščepao vladarskom silom, već je slučaj predao sudu, a kako nije mogao dati odgovarajući dokaz za svoju optužbu, sudska je odluka bila protiv njega.[30] Ibn Hallikān izvještava da su se jednom 'Ali i nemusliman-građanin (ḏimmī) pojavili kao stranke na sudu pred sudijom Šuraihom. Sudija je ustao da pozdravi 'Alija, koji je bio poglavar države u to vrijeme. Videći to 'Ali reče: »Ovo je tvoja prva nepravda.«[31]

ODSUSTVO PRISTRANOSTI – Druga značajna karakteristika ranog islama jest da je svatko imao jednak i pravedan tretman, posve u skladu s principima duha islama, jer je društvo još bilo slobodno od svih vrsta tribalnih, rasnih ili parohijalnih predrasuda. Kada je Profet umro, plemenske nesuglasice su se ponovno pojavile poput oluje. Plemenska predrasuda dala je glavni poticaj samoproglašavanju osobe profetom što je dovelo do masovnog otpadništva neposredno poslije Profetove smrti. Jedan od Musailimahovih sljedbenika kaže: »Ja znam da je Musailimah lažan profet. Ali i lažan profet plemena Rabī'a bolji je nego pravi iz plemena Muḍar.«[32] Jedan starac iz plemena Banu Gaṭafān isto tako je govorio o drugome lažnom profetu Ṭulaiḥu: »Tako mi Boga, lakše mi je slijediti profeta iz našega saveza plemena, nego iz plemena Quraiš.«[33]

Međutim, kada su ljudi vidjeli da su abu Bakr (vladao od 11-13/632-634) i, na njegovu tragu, Omer (vladao 13-23/634-644), bili uzorom pravičnoga i jednakog postupanja ne samo prema različitim arapskim plemenima već i prema nearapskima i nemuslimanskima, te da nisu pokazivali nikakvo favoriziranje ili preferiranje svojih rođaka i bližnjih, stare predrasude su odmah potisnute i muslimani su bili još jednom potaknuti na kozmopolitski nazor, koji je i sâm islam usađivao u njih. Stav abu Bakrov i Omerov, s tim u vezi, primjeran je.

[28] Abu Jusuf, *op. cit.*, str. 116.
[29] Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra*, Dairatul-Maarif, Hyderabad, prvo izdanje, 1355/1936, Vol. I, str. 136.
[30] *Ibid.*
[31] *Wafayāt al-A'yān*, Maktaba al-Naḥda al-Miṣrīyya, Kairo, 1948, Vol. II, str. 168.
[32] Al-Ṭabari, *op. cit.*, Vol. II, str. 508.
[33] *Ibid.*, str. 487.

Na kraju svoje vladavine Omer je postao oprezan kako ga ova plemenska strujanja, unatoč prevratničkom utjecaju islama, ne bi posve uništila, kako ne bi ponovno nikla i prouzročila razdor poslije njega. Tako je jednom, razgovarajući s Abdulahom bin Abasom o svome mogućem nasljedniku, rekao o Osmanu: »Ako ga predložim za nasljednika, bojim se da će on podnositi da sinovi abu Mu'aita (Umayada) zajašu narod i da ga kinje; ako, dakle, tako učinim, Osman će to dopustiti; ako Osman to dopusti, sinovi Mu'aita će mučiti narod, a narod će se dići protiv Osmana i brzo će s njim na kraj izaći.«[34]

Ovog shvaćanja se pridržavao čak i u časovima agonije. Prizivajući 'Alija, Osmana i Sa'd bin abi Waqqāsa ka svojoj postelji, on je svakom od njih rekao: »Ako me naslijediš kao ḫalīfa, ne dopusti članovima tvog klana da zajašu za vrat narodu.«[35] Dalje, među instrukcijama koje je dao Izbornom tijelu šestorice, na koje je pao zadatak izbora novog ḫalīfe, bijaše i napomena da novi zadatak zahtijeva da se dadne zavjet da neće praviti nikakvu razliku u smislu favoriziranja vlastitoga klana.[36] Na nesreću, treći ḫalīfa Osman (vladao 23-35/644-656) nije uspio da očuva pravilo koje su uspostavili prethodnici i favorizirao je Umajade i smatrao to »dobrom funkcijom za rođake«. Tako je običavao govoriti: »Omer je lišio svoj rod radi Boga, ali ja brinem za svoj rod radi Njega.«[37] Rezultat je bio ono što je Omer predvidio: došlo je do pobune protiv njega, što je dovelo do njegova ubistva i do ponovnog rasplamsavanja već zapretanih plemenskih predrasuda u vatru koja je progutala čitavu zgradu »Pravednog« ḫalīfata.

Poslije Osmanove smrti, 'Ali (vladao 35-41/656-661) je pokušao da obnovi razinu koju su postavili abu Bakr i Omer. On nije imao predrasuda i pokazao se kao značajno oslobođen od njih. Otac Mu'āwīje, abu Sufyān, obratio je pažnju na to kada je pokušao u svome sinu probuditi želju za vladanjem kada je abu Bakr došao na vlast, pa ga je upitao: »Kako može čovjek iz najniže familije Quraiša postati ḫalīfa? Ako se spremaš ustati, ispunit ću ovu dolinu konjanicima i vojnicima kako bih ti pomogao.« Međutim, 'Ali je hladno uzvratio da su te riječi protiv islama i muslimana i, što se njega tiče, on drži abu Bakra dostojnim toga položaja.[38] Stoga, kada je on došao na vlast, odnosio se jednako prema Arapima, ne-Arapima, plemićima i sirotinji, Hašimitima i drugima. Nikakve razlike nije bilo među njima, niti je itko imao ikakvu nezasluženu prednost.[39]

C

Teologijske razlike i šizme

Razdoblje »pravednog« ḫalīfata, goreopisanoga, bila je svijetla kula na koju su učeni i pobožni svih potonjih stoljeća gledali kao na simbol religioznoga, moralnoga, političkog i društvenog sistema islama par excellence. Abu Ḥanīfa se

[34] Ibn 'Abd al-Barr, *al-Isti'āb*, Dairatul-Maarif, Hyderabad, drugo izdanje, Vol. II, str. 467.
[35] Al-Ṭabari *op. cit.*, Vol. III, str. 264.
[36] Ibn Qutaiba, *op. cit.*, Vol. I, str. 25.
[37] Al-Ṭabari, *op. cit.*, Vol. III, str. 291.
[38] *Ibid.*, Vol. II, str. 449; ibn Abd al-Barr, *op. cit.*, str. 689.
[39] Ibn abi al-Ḥadīd, *op. cit.*, str. 180, 182.

bavio tumačenjem islamskih ideala na području politike i zakona, kao što ćemo vidjeti, pa je i on gledao na to razdoblje kao na idealnu epohu koju treba uzeti kao uzor. Stoga smo mu posvetili dosta pažnje tako da čitalac može čim potpunije i točnije shvatiti njegovo djelo.

Međutim, prije nego što prijeđemo na njegovo djelo, valja ukratko iznijeti stavove reakcionarnoga pokreta nastala koncem »Pravednog« ḫalīfata i koji je dostigao svoj vrhunac u vrijeme abu Ḥanīfe. Kako su njegovi napori uglavnom bili posvećeni otporu ovoj reakciji, nužno ga je naznačiti i navesti probleme koji su proizišli iz njega, kako bismo shvatili istinsko značenje njegova djela.

Razlike među muslimanima nastale su posljednjih godina Osmanove vladavine, a vodile su njegovoj pogibiji, ali još nisu bile dobile teologijski ili filozofijski oblik. Kada su se poslije njegove smrti, za vrijeme 'Alijeve vladavine, ove razlike razbuktale kao nikad ranije i dovele do građanskog rata i krvoprolića – kao što je to bilo u bici Kamile (36/656), bici kod Siffina (37/657), »arbitraže« (38/659) i bitke kod Nahrawana (38/659) – pitanja kao što su, tko je u pravu u ovim bitkama i kako, tko je krivac i zašto te, ako netko drži obje strane pogrešnima, na temelju čega tako misli, prirodno su se pojavila i tražila odgovor. Ona su vodila i do oblikovanja određenih stavova i ocjena koje su, u početku, bile bitno političke ali, kako je svaka grupa nastojala ojačati svoju poziciju (tražeći, obično, pomoć teologije), ove političke frakcije postepeno su prerastale u vjerničke grupe. Krvoproliće koje je pratilo frakcijska neprijateljstva u početku, nastavilo se i u toku vladavine Umayada i Abasida, te nije dopustilo da razlike ostanu samo teologijske; one su postale još oštrije i opasnije, sve dok nisu zaprijetile nacionalnom jedinstvu muslimana. Svaka kuća bila je poprištem, svaka nesuglasica vodila je nicanju novih političkih, teologijskih i filozofijskih izdanaka. Svako novo pitanje rađalo je niz novih sekti koje su se dijelile dalje u nove sekte na najmanjim unutrašnjim razlikama. Ove sekte nisu se zadovoljavale ispunjavanjem svoje predrasude prema drugima; polemika je nerijetko prerastala u svađu i metež. Kufa, prijestolnica Iraka, gdje je abu Ḥanīfa rođen, bila je središtem raspri. Bitka Kamile, bitka kod Ṣiffīna i Nahrawāna vođene su u Iraku. Tužno ubistvo Huseina (61/680), Profetova unuka, zbilo se također ovdje. To je bila kolijevka mnogih sekti i polje na kojem su i Umayadi i Abasidi posizali za prisilom kako bi svladali protivnike. Vrijeme kada je rođen abu Ḥanīfa (80/699) i vrijeme njegove zrelosti, poklapa se s ovim neprijateljstvima frakcija, čak s njihovim vrhuncem.

Veliki broj podsekti, proizašao iz ovoga razdora, ima svoje korijene u četiri glavne sekte: šī'iti, ḫāriǧiti, murǧi'iti i mu'taziliti. Ovdje ćemo dati kratak pregled njihovih učenja, svake napose, prije nego krenemo dalje.

ŠĪ'ITI – To su bili sljedbenici 'Alija i sebe su nazivali šī'a (stranka) 'Alijeva. Docnije je ispala riječ 'Ali i oni su se počeli prosto nazivati Šī'a.

Iako su dio ljudstva roda Hašimova i neki drugi držali 'Alija najpogodnijom osobom da naslijedi Profeta, a neki ga čak smatrali superiornim ostalim Drugovima, posebno Osmanu, drugi su govorili da najviše zaslužuje ovu funkciju zbog svog odnosa spram Profeta; ipak, sve do vremena Osmanova ova mišljenja nisu dobila formu vjere ili religijskoga vjerovanja, niti su ljudi koji su tako mislili bili neprijatelji prve trojice ḫalīfa. Kao posebna stranka s jasnim stavom o ovim pitanjima, oni su se pojavili za vrijeme 'Alijeve vladavine u toku bitke Kamile,

one kod Ṣiffīna i Nahrawāna. Docnije ih je hladnokrvno ubistvo Huseina okupilo, zapalilo novim bijesom i uobličilo njihove poglede u posebno vjerovanje. Nezadovoljstvo do kojega je došlo među muslimanskim stanovništvom općenito, zbog sramnih postupaka Umayada i simpatije koja u njih bijaše pobuđena spram 'Alijevih nasljednika, zbog stalnog proganjanja za vrijeme i umajadskoga i abasidskog režima – pridonijelo je velikoj podršci šiitske propagande. Njihovo uporište bila je Kufa, a stavovi slijedeći:

1. Funkcija imāma (poseban šiitski naziv za položaj ḫalīfe) nije javna funkcija o kojoj bi se odlučivalo javno (vjernici – umma). Imām je stub vjere i kamen-temeljac islama; stoga je jednim od glavnih zadataka Profeta da postavi imāma, a ne da tu stvar ostavi da o njoj odlučuje zajednica.[40]
2. Imām je nepogrešiv, tj. slobodan od svih grijeha, malih ili velikih. Sve što kaže ili učini jest sveto.[41]
3. Profet je prenio imāmat na 'Alija i imenovao ga svojim nasljednikom. Tako je 'Ali po naređenju bio prvi imām.[42]
4. Postavljanje imāma nije prepušteno javnome izboru zajednice, svaki novi imām bit će imenovan od strane svoga prethodnika.[43]
5. Sve šiitske sekte slažu se i s time da položaj imāma bude isključivim pravom 'Alijevih nasljednika.[44]

Neovisno o ovoj općoj saglasnosti, međutim, niz šiitskih sekti međusobno se razlikovalo. Umjereni među njima govorili su da je 'Ali najbolje ljudsko stvorenje. Tko se bori protiv njega ili mu nanosi zlo, neprijatelj je Boga, a ničе među nevjernicima i licemjernima te će biti osuđen na život u paklu. »Da je 'Ali odbio da prizna njihov ḫalīfat legitimnim i da je izrazio nezadovoljstvo njima, abu Bakr, Omer i Osman, koji su mu prethodili kao ḫalīfe, zaslužili bi istu kaznu; kako ih je 'Ali priznao, zakleo im se na vjernost i slijedio ih u molitvi, mi ne možemo činiti izuzetak u onome što je on držao pravilnim. Mi ne možemo praviti razliku između 'Alija i Profeta, osim što je Profetu dano profetstvo; za ostalo, 'Ali zaslužuje poštovanje kao i Profet.«[45]

Fanatičari među šī'itima su govorili da su ḫalīfe prije 'Alija bili uzurpatori i da su oni koji su ih izabrali bili grešnici i nepravedni, jer su iznevjerili Profetovu volju i lišili pravog ḫalīfu časti koju zaslužuje. Neki su išli dalje izrekavši anatemu na prvu trojicu ḫalīfa i ekskomuniciravši i njih i njihove birače.

Najpopustljiviji među njima bili su zaiditi, sljedbenici Zaida (umro 122/740) sina 'Alijeva, sina Huseinova. 'Alija su držali superiornim drugima, ali su dopuštali izbor njemu inferiornih. Štoviše, mislili su da je Profetova odluka u korist 'Alija bila dvomislena. Stoga su prihvatili ḫalīfat abu Bakra i Omera. No,

[40] Ibn Ḫaldūn, *Muqaddima*, Maṭba'a Mustafa Muhammed, Egipat, str. 196; al-Šahrastāni, *Kitāb al-Milal w-al-Niḥal*, London, Vol. I, str. 108, 109.
[41] Ibn Ḫaldūn, *op. cit.*, str. 196; al-Šahrastāni, *op. cit.* str. 109.
[42] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 108; ibn Ḫaldūn, op. cit., str. 196-97.
[43] Ibn Ḫaldūn, *op. cit.*, str. 197; al-Aš'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, Maktaba al-Nahda al-Misriyya, Kairo prvo izd, str. 87; al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 109.
[44] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 108.
[45] Ibn abi al-Ḥadīd, *op. cit.*, Vol. IV, str. 520.

svejedno, bio im je draži izbor sposobne osobe između Fatiminih potomaka (Fatima je bila Profetova kćerka) kao imāma, pod uvjetom da bi on zahtijevao taj položaj i osporio da taj položaj prigrabe kraljevi.[46] Abu Ḥanīfa je bio tijesno vezan sa Zaidom, kao što ćemo vidjeti u toku ovoga poglavlja, iako nije dao nikakav prilog zaiditskoj doktrini.

ḤARIĞITI – U izravnoj opoziciji prema šī'itima stajali su ḥarižiti, kao drugi ekstrem. Oni su se iznenada okupili u toku bitke kod Siffīna, a do tada su bili vjerni pristalice 'Alija. Kada se on u toku te bitke složio s time da povjeri svoj spor s Mu'āwijom odluci dvojice sudija, oni ga napustiše tvrdeći da je postao nevjernik on, jer prihvaća da se potčini presudi ljudskih arbitara, namjesto Božjoj. Poslije su išli sve dalje i dalje i, kako to već biva u usijanim glavama fanatičara, obavezivali su se na vođenje rata protiv onih koji se razlikuju od njih i protiv »nepravedne vladavine« gdjegod ona bila. Upuštali su se u dugotrajne ratove i krvoprolića, sve dok njihova moć nije konačno srušena za vrijeme Abasida. Bili su gotovo najutjecajniji u Iraku, njihovi logori su uglavnom bili smješteni u al-Batā'ihi, između Kufe i Basre. Njihova bi vjerovanja, ukratko bila slijedeća:

1. Priznavali su abu Bakra i Omera zakonitim ḫalīfama, ali je Osman, prema njihovu mišljenju, pri kraju svoje vladavine sišao s puta pravičnosti i pravilna vođenja, te je zaslužio da bude smijenjen ili ubijen. 'Ali je, prema njihovu mišljenju, također pogriješio kada je pristao na »'arbitražu' bilo koga izuzev Boga«. Dva arbitra (Amr bin 'Āṣ i abu Mūsa al-Aš'ari), njihovi birači ('Ali i Mu'awiya) i svi koji su se složili s arbitražom, grešnici su. Svi koji su sudjelovali u bici Kamile, uključujući i Ṭalḥu, Zubaira i Aišu, Profetovu ženu, krivi su za veliki grijeh.

2. Za ḥarižite, grijeh je bio istoga značenja kao nevjerništvo. Bilo tko da počini veliki grijeh (a ne pokaje se), stavljen je izvan islama. Sve gorespomenute osobe smatrane su nevjernicima. Na njih je bačena anatema, oni zaslužuju da budu osuđeni. Muslimani su općenito proglašeni nevjernicima, prvo, zbog toga što nisu bili slobodni od grijeha i, drugo, zbog toga što te osobe nisu smatrali samo muslimanima, već su ih držali pouzdanim vođama, a zakon su izvodili i verificirali iz tradicija koje su im ovi prenosili.

3. Prema njihovu mišljenju, ḫalīfa treba da bude izabran slobodnim glasom muslimana.

4. Nije nužno da ḫalīfa bude član plemena Quraiš. Svatko tko bude izabran među čestitim muslimanima, bit će zakoniti ḫalīfa.

5. Ḫalīfu se treba potčinjavati dok on djeluje pravično i zakonito; ako skrene s puta pravde i pravičnosti, treba se pobuniti protiv njega, smijeniti ga ili ubiti.

6. Qur'ān se smatra autoritativnim izvorom Zakona, ali njihovi stavovi prema Hadisu (Profetova tradicija) i *iğmi* (suglasnost muslimana u pogledu pravila Zakona) razlikovali su se od stavova većine.

Jedna velika grupa ḥarižita, koja se sama nazvala al-Naǧdīyya, nije vjerovala u nužnost države. Muslimani, kažu oni, mogu sami uzeti pravo u svoje ruke. Međutim, ako je potrebno da ḫalīfa vodi njihove poslove, nije loše izabrati ga.

[46] Al-Aš'ari, *op. cit.*, Vol. I, str. 129; ibn Ḫaldūn, *op. cit.*, str. 197-98; al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 115-17.

Njihova glavna grupa Azāriqa, nazivala je sve muslimane, osim sebe samih, politeistima. Ḥariğiti, prema njihovu mišljenju, mogu da se mole samo po ḥariğitskom pozivu. Oni ne mogu jesti meso životinje koju nije zaklao ḥariğit, niti se mogu ženiti s drugima, niti ḥariğita može naslijediti ne-ḥariğit. Govorili su da je rat sa svima ostalim muslimanima vjerski zadatak, pa su i sankcionisali ubistva njihovih žena i djece i pljačku njihove imovine. Pripadnike svoje sekte koji su izbjegavali ovu obavezu držali su nevjernicima. Dopuštali su prijevaru ako se odnosila na njihove oponente i bili tako pakosni, da se nemusliman u njihovoj sredini osjećao sigurnije nego prosječan musliman.

Najtolerantniji među njima bili su Ibādīyya koji su se uzdržavali od toga da ostale muslimane nazovu politeistima, iako su ih bili isključili iz okvira islama i označili kao nevjernike. Njihov dokaz, kažu Ibādija, treba da bude prihvaćen, ženidbene veze s njima i međusobno nasljeđivanje bilo je dopušteno. Njihovo područje nisu nazivali *dār al-kufr* (zemlja nevjernika), ili *dār al-Ḥarb* (zemlja rata), već *dār al-tauhīt* (zemlja naroda jednoga Boga), ali su središta svoje vladavine bili skloniji odabrati drugdje. Nisu dopuštali tajne napade na druge muslimane, ali otvoreni rat protiv njih nije bio nepoželjan.[47]

MURĞI'ITI – Protivurječni principi šī'ita i ḥariğita bili su razlog nastanka sekte nazvane murğ'iti.

Osim ljudi koji su se bili oštro stavili na stranu 'Alija, ili onih koji su bili protiv njega za njegovih ratova, postojala je sekta neutralna bilo stoga što se mudro klonila upuštanja u građanski rat smatrajući ga bogohuljenjem, bilo jer nisu bili sposobni odlučiti koja je strana u sukobu u pravu. Mislili su da muslimani trebaju sudjelovati u krvoproliću i međusobnoj borbi, ali nisu bili spremni osuditi bilo koju zaraćenu stranu, pa su ostavili Bogu da riješi stvar. Jedino će on reći na Sudnjem danu tko se borio za pravu stvar, a tko za krivu. Utoliko su se njihove ideje slagale s idejama muslimana općenito, ali kada su šī'iti i ḥariğiti postavili pitanja o tome što je vjera, a što nevjerovanje, započela je era doktrinarnih sporova i polemičkih svađa, pa je grupa razvila neke teorijske postavke kako bi osnažila svoju poziciju. Evo ih ukratko:

1. Vjerovanje uključuje vjeru u Boga i Profeta. Djelo ne predstavlja integralni dio vjerovanja. Vjernik će ostati vjernikom i kad ne izvršava svoje obaveze i čini teške grijehe.

2. Spasenje zavisi samo od vjerovanja. Nikakav grijeh ne može naškoditi onome tko vjeruje. Za čovjekovo spasenje dovoljno je da se uzdrži od politeizma i da umre kao monoteist.[48]

Neki murği'iti su išli korak dalje, pa su tvrdili da će, osim politeizma, svi grijesi, pa čak i najgori, biti oprošteni.[49] Neki su išli još dalje, pa su govorili da, ako je čovjek sačuvao vjerovanje u svome srcu, a obožava idole ili prihvati jevrejske ili hrišćanske doktrine i zagovara jerez u islamskoj državi, gdje živi bez straha, a ipak ostane čvrst u vjerovanju, ostaje Božjim prijateljem i zaslužuje raj.[50]

[47] 'Abd al-Qāhir Bagdādi, *al-Farq bain al-Firaq* – Matba'a al-Ma'ārif, Egipat, str. 55, 61, 63, 67, 68, 82, 99, 313, 315; al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 87, 90-92, 100; al-Aš'ari, *op. cit.*, str. 156-57, 159, 189, 190; al-Mas'udi, *op. cit.*, str. 191.

[48] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 103, 104; al-Aš'ari, *op. cit.* str. 198, 201.

[49] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 104.

[50] Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fi al-Milal w-al-Niḥal*, al-Maṭba'a al-Adabīyya, Egipat, 1317/1899, Vol. IV, str. 204.

Drugi stav, uporediv s ovim navedenim bio je da, ako zadatak da se podržava dobro, a izbjegava zlo (*amr bi al-ma'rūf i nahi 'an-al-munkar*) traži od čovjeka da nosi oružje, onda je »izdaja« ne činiti tako. Dobro je i poželjno zaustaviti druge u lošem ponašanju, ali nije dopušteno glasno govoriti o tiraniji vlasti.[51] Al-Ğaṣṣāṣ je bio vrlo ogorčen na te stvari, pa je tvrdio da one snaže ruke tirana i da su uvelike oslabile moć muslimana da se odupru snazi zla i poroka.

MU'TAZILITI - Razdoblje pometnje stvorilo je jednu sektu poznatu u islamskoj historiji kao »separatisti«. Iako ne duguju svoj nastanak čisto političkim faktorima, kao prethodne tri, pridonijeli su shvatanjima o političkim pitanjima tog doba i ušli u arenu teologijskih rasprava koje su se tada vodile u islamskom svijetu, posebno u Iraku. Vođe ove grupe, Wāṣil bin 'Aṭa (80–131/699–748) i 'Amr bin 'Ubaid (umro 145/763) bili su savremenici abu Ḥanīfe, a Basra je u početku bila središtem njihovih religijskih polemika.

Njihovi politički pogledi bili su, ukratko, ovakvi:

1. Postavljanje imāma (drugim riječima, institucije države), religijska je nužnost. Neki mu'taziliti su mislili da je funkcija imāma suvišna; nije nužan imām ako zajednica slijedi pravi put.[52]

2. Izbor imāma, prema njihovu mišljenju, pripada zajednici i samo izbor koji izvrši zajednica ima vrijednost za njegovo postavljanje.[53] Neki su mislili da izbor treba biti jednoglasan i da u slučaju razlika i neslaganja, izbor treba suspendovati i privremeno obustaviti.[54]

3. Zajednica može izabrati bilo koju moralno podobnu i utjecajnu ličnost za imāma. Hoće li on biti iz plemena Quraiš, Arap ili ne-Arap, posve je svejedno.[55] Neki od njih doista su davali prednost postavljanju ne-Arapa; još je bolje ako je to oslobođeni rob, jer on će biti fanatični vjernik, i lako će biti svrgnuti ga ako skrene na put tiranije.[56] Radije su bili za slabu vlast koju je lako srušiti, nego za lošu, čvrsto utemeljenu.

4. Prema njihovu mišljenju, molitvu petkom ili druge kolektivne molitve ne može predvoditi nepravedan imām.[57]

5. *Amr bi al-ma'rūf w-al-nahi 'an al-munkar* (naređivati što je dobro, zabranjivati što je loše), bio je jedan od njihovih temeljnih principa. Za njih je bio zadatak dići oružje protiv nepravedne vlasti pod uvjetom da imaju snage da to izvedu i ako ima mjesta nadi da bi mogli provesti uspješan udar.[58] Tako su oni ustali protiv umajadskog ḫalīfa Walīd bin Yazīda (vladao 125–126/743–744) i pokušali da postave Yazīd bin Walīda koji je prihvatio njihovo separatističko učenje.[59]

[51] Al-Ğaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, al Maṭba'a al-Bahīyya, Egipat, 1347/1928, Vol. II, str. 40.
[52] Al-Mas'ūdi, *op. cit.*, str. 191.
[53] *Ibid.*
[54] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 51.
[55] Al-Mas'ūdi, *op. cit.*, str. 191.
[56] Al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 63.
[57] Al-Aš'ari, *op. cit.*, str. 124.
[58] *Ibid.*, str. 125.
[59] Al-Mas'ūdi, *op. cit.*, str. 190, 193; al-Suyūti, Tārīh al-Ḫulafā', Government Press, Lahore, 1870, str. 255.

6. O pitanju odnosa između grijeha i nevjerstva, oko čega su se prepirali ḫarigiti i murği'iti, njihovo mišljenje je bilo kompromisno: griješan musliman niti je vjernik niti nevjernik, već je u sredini.[60]

Osim ovih principa mu'taziliti su izložili jasne stavove o razlikama među Profetovim Drugovima o pitanjima ḫalīfata. Wāsil ibn 'Ata je izjavio da je jedan od suparnika u bitkama Kamile i onoj kod Ṣiffina bio sigurno »prijestupnik«, premda je teško reći koji je taj. Iz toga je razloga on i rekao da, ako bi 'Ali, Ṭalḥa i Zubar stupili pred njega i pružili mu dokaze, on ih ne bi prihvatio, jer je postojala sumnja da su bili krivi za prijestup. 'Amr bin 'Ubaid je proglasio obje strane prijestupnima.[61]

Oni su također oštro napali Osmana, a neki od njih nisu štedjeli ni Omera.[62] Nadalje, mnogo ih je odbacilo Hadis (Profetovu tradiciju) i *iğmu* (saglasnost), kao autoritativne izvore islamskog Zakona.[63]

VEĆINA - Usred ovih oštro suprotstavljenih grupa, većina muslimana je prihvatila ortodoksne principe i doktrine propisane još od doba »Pravednih« ḫalīfa – principe i propise koje su Profetovi Drugovi i njihovi nasljednici, te muslimani općenito, smatrali islamskima. Međutim, nitko od početka šizme pa do vremena abu Hanife nije odbranio stav većine u pitanjima oštrih razlika niti ga je itko izložio metodički, u kompaktnoj, doktrinarnoj formi. Učeni ljudi, tradicionalisti i priznati učenjaci davali su od vremena do vremena jedan ili drugi aspekt riječima ili djelom, ili ugrađujući ga u svoje ponašanje, ili u svete izjave, kad bi se ukazala prilika.

BIBLIOGRAFIJA

1. Qur'ān i komentari: *Qur'ān, ibn Kaṯīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Maṭba'a Mustafa Muhammed, Egipat, 1937; Ālūsi, *Rūḥ al-Ma'āni*, Idārat al-Ṭabā'a al'Munīrīyya, Egipat, 1345. H.; al-Ğaṣṣāṣ, al-Ḥanafi, *Aḥkām al-Qur'ān*, al-Maṭba'a al-Bahīyya, Egipat, 1347. H.
2. Hadis i komentari: Al-Buḫāri; abu Dāwūd; abu Dāwūd al-Ṭayālisi, *al-Musnad*, Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1321. H.; Muslim; al-Nasā'i; ibn Māğu; al-Tirmiḍi; Ahmed bin Ḥanbal, *al-Musnad*, Dār al-Ma'ārif, Egipat, treće izdanje 1947; *ibid.*, Maṭba'a al-Maimanīyya, Egipat, 1306. H.; ibn Ḥağar, *Fatḥ al-Bāri*, al-Maṭba'a al-Ḫairīyya, Kairo, 1325. H.; al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra*, Dairatul-Maarif, Hyderabad, prvo izdanje, 1355. H.
3. Al-Fiqh: Abu Jusuf, *Kitāb al-Ḫarāğ*, al-Maṭba'a al-Salafiyya, Egipat, drugo izdanje, 1352. H.
4. *Al-Kalām:* Al-Šahrastāni, *Kitāb al-Milal w-al-Niḥal*, London; al-Aš'ari, *Muqālāt al-Islāmiyyin*, Maktaba al-Nahḍa al-Miṣrīyya, Kairo, prvo izd., Abd al-Qāhir al-Bagdādi, *al-Farq bain al-Firaq*, Matba'a al-Ma'ārif, Egipat; ibn Ḥazm, *al-Faṣl fi al-Milal w-al-Niḥal*, al-Maṭba'a al-Adabīyya, Egipat, 1317. H.
5. Biografije: Ibn al-Qayyim, *Zād al-Ma'ād*, Maṭba'a Muhammed 'Ali Ṣabīḥ, Egipat, 1935; ibn Hašam, *al-Sīrat al-Nabawīyya*, Maṭba'a Mustafa al-Bābi, Egipat, 1936; ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Maktaba al-Nahada al-Miṣrīyya, Kairo, 1948; ibn 'Abd al-Barr, al-Istī'ab, Dairatul-Maarif, Hyderabad drugo izdanje.

[60] Al-Bagdādi, *op. cit.*, str. 94 – 95.
[61] *Ibid.*, str. 100, 101; al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 34.
[62] Al-Bagdādi, *op. cit.*, str. 133–34; al-Šahrastāni, *op. cit.*, str. 40.
[63] Al-Bagdādi, *op. cit.*, str. 138–39.

6. Historija: Al-Ṭabari, *Tārīḫ al-Umam w-al-Mulūk*, al-Maṭba'a al-Istiqāma, Kairo, 1939; ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fi al-Tārīḫ*, Idārat al-Ṭabā'a al-Munīrīyya, Egipat, 1356. H.; ibn Qutaibah, *al-Imāma w-al-Siyāsa*, Maṭba'a al-Futūh, Egipat, 1331. H.; *'Uyun al-Aḫbār;* Maṭba'a Dār al-Kutub, Egipat, 1928. prvo izd.; al-Mas'ūdi *Murūǧ al-Ḏahab wa Ma'ādin al-Ǧawāhir*, al-Maṭba'a al-Bahīyya, Egipat, 1346. H.; *ibn Ḳaṯīr, al-Bidāya w-al-Nihāya*, Maṭba'a al-Sa'ada, Egipat; ibn Ḫaldūn al-Muqaddima, Maṭba'a Mustafa Muhammed, Egipat; al-Suyūṭi, *Tārīḫ al-Ḫulafā'*, Government Press, Lahore, 1870; *Ḥusn al-Muḥādara fī Aḫbār Miṣr w-al-Qāhira*, al Maṭba'a al-Šarīfīyya, Egipat; Ahmed Amīn, *Ḍuḥa al-Islām*, Maṭba'a Laǧna al-Tālīf w-al-Tarǧama, Egipat, četvrto izd., 1946; al-Ḫaṭīb, *Tārīḫ Bagdād*, Maṭba'a al-Sa'āda, Egipat, 1931.
7. Literatura: Al-Qalqašandi, Ṣubḥ al-A'ša fi Ṣanā'at al-Inšā', Dār al-Kutub al-Miṣrīya, Kairo, 1910; ibn abi al-Ḥadīd, *Šarḥ Nahǧ al-Balāga*, Dār al-Kutub al-'Arabīyya, Egipat, 1329. H.; ibn 'Abd Rabbihi, *al-'Iqd al-Farīd*, Laǧna al-Tālīf w-al-Tarǧama, Kairo, 1940; abu al-Farağ al-Aṣbahāni, *Kitāb al-Āgāni*, al-Maṭba'a al-Miṣrīyya, Būlāq, Egipat, 1285. H.; al-Rāgib al-Aṣbahāni, *Muḥāḍarāt al-Udabā'*, Maṭba'a al-Hilāl, Egipat, 1902; al-Murtaḍa, al-Amāli, Maṭba'a al-Sa'āda, Egipat, prvo izdanje 1907.
8. Razno: Tāš Kubrāzāda, Miftāḥ al-Sa'āda, Dairatul-Maarif, Hyderabad, prvo izdanje 1329. H.

POGLAVLJE XXXIV

Abu Ḥanīfa i abu Jusuf

A

Abu Ḥanīfa

ŽIVOT - Pod okolnostima pobliže objašnjenima u prethodnom poglavlju, pojavio se na sceni abu Ḥanīfa i započeo svoje djelo. Njegovo izvorno ime je bilo Nu'mān bin Ṯābit. Rođen je u Kūfi, glavnome gradu Iraqa 80/699. godine, prema autentičnim izvorima, za vrijeme vladavine Abd al-Malik bin Marwāna, kada je Ḥağğāğ bin Jusuf vladao Irakom. Prvih pedeset i dvije godine svoga života proživio je pod umajadskim režimom, a posljednjih osamnaest pod Abasidima. Bilo mu je petnaest godina kada je umro Ḥağğāg. Za vrijeme Omera bin Abdulaziza, bio je mladić. Nemirni dani za vrijeme vladavine Yazīd bin Muhallaba, Halid ibn Abdullaha al-Qasrija i Naṣr bin Sayyāra u Iraku, prošli su pred njegovim očima. Sâm je bio žrtvom proganjanja ibn Hubaira, posljednjega umajadskog vladara. Vidio je nastanak abasidskog pokreta s Kifom kao njegovim središtem. Bio je to njegov rodni grad i, kao što znamo, glavna tvrđava novorođene abasidske države prije podizanja Bagdada. Umro je 150/767 za vrijeme vladavine Mansura, drugog abasidskog ḫalīfe.

Abu Ḥanīfini preci su iz Kabula. Njegov djed Zūṭa (prema nekima izgovara se Zauṭa), došao je u Kufu kao ratni zarobljenik, prihvatio islam i ostao ondje pod prijateljskom zaštitom Banu Taim Allaha. Zūṭa je bio trgovac po profesiji i poznavao je 'Alija, »Pravedna« ḫalīfu; zapravo, bio je blizak s njim i katkad ga je uveseljavao poklonima.[1] Otac abu Ḥanīfin, Ṯābit, također se bavio nekim poslovima u Kufi. Prema svjedočanstvu samog abu Ḥanīfe, njegov otac je ondje držao pekaru.[2]

Izvještaj abu Ḥanīfe o njegovu obrazovanju govori da se prvo posvetio recitovanju (tečnome čitanju Qur'āna), Hadisa (Tradicije), gramatike, poeziji,

[1] Al-Kardari, *Manāqib al-Imām al-A'zam*, Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1321/1903, Vol. I, str. 65, 66.
[2] Al-Muwaffaq bin Ahmed al-Makki, *Manāqib al-Imām al-A'ẓam Abi Ḥanīfa*, Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1321/1903, Vol. I, str. 162.

književnosti, filozofije i drugih nauka koje su se izučavale u to doba.[3] Potom se usmjerio da specijalizira dijalektičku teologiju gdje je postao tako vičan da je smatran autoritetom u toj oblasti. Njegov učenik Zufar (bin al-Huḍail) navodi da mu je sâm učitelj rekao da se toliko bio zanimao za teologiju, da su ljudi upirali prstom u njega.[4] U jednome drugom izvještaju, abu Ḥanīfa kaže da je bio i učitelj u umijeću raspravljanja i da je sâm mnogo vremena trošio na raspravljanje. Kako je Basra bila glavnim stjecištem tih sporova, on je u njoj bio oko dvadeset puta, obično ostajući po šest mjeseci, raspravljajući s raznim sektama ḥarigita, ibāḍīyya, ṣufrīyya i ḥašwīyya.[5] Jasno je, dakle, da je bio dobro upućen u filozofiju, logiku i teologijske razlike među brojnim sektama, bez kojih čovjek ne može uopće ući u polemiku. Tumačenje Zakona i rješavanje spornih zakonskih problema, iz kasnijega vremenskog razdoblja, omogućilo mu je besmrtnu slavu, a proizlazi, zapravo, iz intelektualnoga vježbanja koje je već zarana usvojio baveći se logičkom argumentacijom.

Možda se zbog dugog bavljenja polemikama razbolio, pa se okrenuo Fiqhu, tj. islamskom Zakonu. Ovdje se, sklonošću uma kakvu je imao, nije zanimao za škole tradicije (*ahl al-ḥadīt*), već se pridružio iračkoj racionalističkoj školi, čijim je središtem bila Kufa. Ova škola zakona potiče od 'Alija i ibn Mas'ūda (umro 32/652) poslije kojih su njihovi učenici Šuraiḥ (umro 78/697), 'Alqama (umro 62/681) i Masrūq (umro 63/682), postali opunomoćeni lideri koje su slijedili Ibrahim Naḫ'i (umro 95/714) i Ḥammād (umro 120/737). Abu Ḥanīfa je uzeo Ḥammāda kao svog učitelja i družio se s njim osamnaest godina, sve do smrti Ḥammādove. Često je konzultirao i druge znamenite učitelje Zakona i Tradicije u Hidžazu, u vrijeme hodočašća, upoznavši načine mišljenja škola tradicije. Poslije Ḥammādove smrti izabran je za njegova nasljednika. Ovo mjesto je zauzimao trideset godina, predajući i raspravljajući, dajući pravne odluke i izgrađujući djelo koje je formiralo osnovu hanefijeske škole, koja je dobila ime po njemu. U toku ovih trideset godina on je istražio oko šezdeset hiljada pravnih pitanja (prema drugim procjenama osamdeset i tri hiljade), koja su za njegova života sakupljena u različita poglavlja.[6] Sedam do osam stotina njegovih učenika razišli su se po različitim dijelovima islamskog svijeta i zauzeli značajna mjesta u obrazovanju. Njima je bilo povjereno donošenje pravnih mišljenja i obrazovanje masa, a uživali su velik ugled i poštovanje mnogih. Oko pedeset njih, poslije njegove smrti, postavljeni su za sudije u toku abasidske vladavine. Zakon, kako ga je on kodificirao, prihvaćen je kao važeći u najvećem dijelu muslimanskog svijeta. Abbasidi, Seldžuci, Otomani i Moguli prihvatili su ga, a milioni ga i danas slijede.

Abu Ḥanīfa, kao i njegovi preci, bavio se zanatom. U Kufi je proizvodio jednu vrstu tkanine koja se zvala *ḫazz*. Postepeno se taj posao tako razvio da je postao vlasnik tvornice u kojoj se ta tkanina proizvodila.[7] Ovaj posao nije bio ograničen samo na Kufu; njegovi proizvodi su imali dobru prođu i u udaljenim mjestima. Veliko povjerenje u njegovu čestitost dovelo je do toga da se njegova firma pretvorila u banku gdje su ljudi na povjerenje polagali velike količine novca.

[3] *Ibid.*, str. 57-58.
[4] *Ibid.*, str. 55, 59.
[5] *Ibid.*, str. 59.
[6] *Ibid.*, str. 96; Vol. II, str. 132, 136.
[7] Al-Yāfi'i, *Mir'āt al-Ǧinān wa 'Ibrat al-Yaqẓān*, Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1337/1918, Vol. I, str. 310.

Ovi depoziti su iznosili oko pedeset miliona dirhami na dan kada je umro.[8] Veliko iskustvo u financijskim i trgovačkim poslovima omogućilo mu je dubok uvid u razne aspekte zakona, do čega rijetko dolaze teoretičari zakona. Docnije, kada se posvetio zadatku kodifikovanja islamskog Zakona, ovo lično iskustvo mu je bilo od velike koristi. Drugo svjedočanstvo o njegovu dubokom razumijevanju i umješnom baratanju praktičkim pitanjima dokazuje činjenica da je Mansur 145/762, kad je odlučio da podigne novi Bagdad, imenovao abu Ḥanīfu nadzornikom radova i na tom poslu ovaj je ostao četiri godine.[9]

U privatnom životu bio je pobožan čovjek i, kako kazasmo, poznate čestitosti. Jednom je poslao svog partnera u poslu da proda neku robu. Dio robe nije bio u redu. Naredio je prodavcu da upozori kupca o nedostatku. Međutim, njegov partner je zaboravio na to i vratio se poslije prodaje čitave količine, a da nije obavijestio kupca o nedostatku. Abu Ḥanīfa nije uzeo novac: čitavu sumu dao je kao milostinju (iznosila je oko 35 000 dirhama).[10]

Njegovi hroničari obavještavaju o događajima kada su neznalice dolazile u njegovo preduzeće da mu prodaju robu po nižoj cijeni od stvarne vrijednosti. Abu Ḥanīfa bi im rekao da njihove robe vrijede više nego što oni kažu, i kupovao bi je po njezinoj stvarnoj cijeni.[11] Svi njegovi savremenici daju visoke ocjene o njegovu poštenju. Slavni učeni svećenik Abdullah bin Mubarak je rekao: »Nisam vidio pobožnijeg čovjeka od abu Ḥanīfe. Što ćete reći o čovjeku kome je ponuđen svijet i njegovo bogatstvo, a on to odbaci; koji je izubijan, a ostaje čvrst i koji nikada ne prihvaća položaje i časti za kojima ljudi čeznu?«[12]

S pravom je ibn Šubruma rekao: »Svijet ga je slijedio, ali on s tim nije htio imati ništa. Što se nas tiče, svijet s nama ne želi imati ništa, a mi trčimo za njim.«[13] Prema Hasanu bin Zijadu, abu Ḥanīfa nikada nije uzeo poklon ili dar od bogataša.[14]

Bio je velikodušan, nikada nije štedio, a trošio je na učene i učenike. Dio njegovih prihoda određivan je za njih i trošen čitave godine i, ako je štogod ostajalo od toga, bilo je dijeljeno među njima. Pružajući im takvu pomoć on bi govorio: »Budi zadovoljan da potrošiš na svoje potrebe i za to ne zahvaljuj nikome, do Bogu. Nisam ti dao ništa svoje. To je Božji dar; On mi je to dao za tebe.«[15] Jedan broj njegovih učenika posve je zavisio od njega, osobito abu Jusuf. On je pokrivao sve troškove Jusufova domaćinstva, jer su mu roditelji bili vrlo siromašni i htjeli su, dakako, da njihov sin napusti studij i dobije neki posao, kako bi mogao zarađivati za život.[16]

Takav je bio čovjek koji se u prvoj polovici drugoga/osmog stoljeća latio da riješi zamršene probleme nastale iz mučnih okolnosti, nastalih poslije »Pravednih« ḫalīfāta.

[8] Al-Makki, *op. cit.*, str. 220.
[9] Al-Ṭabari, Vol. VI, str. 238; ibn Kaṯīr, *al-Bidāya w-al-Nihāya*, Vol. X, str. 97.
[10] Al-Ḫaṭīb, Vol. XIII, str. 358; Mulla 'Ali Qāri, Ḏail al-Ǧawāhir al-Muḍi'a, Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1332/1913, str. 488.
[11] Vidi na primjer al-Makki, *op. cit.*, str. 219-20.
[12] Al-Ḍahabi, *Manāqib al-Imām abu Ḥanīfa wa Ṣāhibaihi*, Dār al-Kutub al-'Arabi, Egipat, 1366/1946, str. 115.
[13] Al-Rāgib al-Aṣbahāni, str. 206.
[14] Al-Ḍahabi, *op. cit.*, str. 26.
[15] Al-Ḫaṭīb, Vol. XIII, str. 360; al-Makki, Vol. I, str. 262.
[16] Ibn Hallikān, Vol. V, str. 422-23; al-Makki, Vol. II, str. 212.

ABU ḤANĪFINE IZJAVE I SHVATANJA – Prije svega ćemo se baviti problemima o kojima su njegova shvatanja, kako nas on izvještava, vrijedna za nas. Nije bio plodan pisac. Stoga, da bismo upoznali njegove stavove, moramo se općenito obratiti drugima pouzdanim izvorima. O nekim pitanjima, uglavnom izraslima iz gorespomenutih sekti (šī'iti, hāriđiti, murđi'iti i mu'taziliti), on je pisao protiv svoje volje, vlastoručno, skicirajući ukratko ali rječito vjeru i učenje *ahl al-sunna w-al-ğamā'a* (doslovno, sljedbenici Profeta i tradicije njegovih Drugova, koji su činili i još uvijek čine najveći dio muslimanske zajednice). Dakako, u procjeni njegova djela prednost treba dati onome što je proizišlo iz njegova vlastitog pera.

AL-FIQH AL-AKBAR – Već smo kazali u prethodnom poglavlju, kako su razlike nastale među muslimanima tokom 'Alijeve vladavine i prvih godina umajadskog režima, dovele do rađanja četiriju velikih sekti u zajednici, koje nisu samo izrazile, već su i prihvatile kao stubove vjerovanja *suprotna shvatanja* različitih vitalnih pitanja oko konstituisanja muslimanskog društva, islamske države, izvora islamskog Zakona a, s druge strane odluke prihvaćene konsenzusom u najranijem razdoblju. Vjerovanje većine u odnosu na ova pitanja bilo je jasno; ono je bilo otjelovljeno u praksi prosječna čovjeka i, nerijetko, u pisanoj riječi ili ponašanju velikih svećenika i učenih ljudi. Međutim, nitko ga nije izveo jasno, niti mu je dao formu rasprave. Abu Ḥanīfa je prvi stavio na papir pronicljivo, u svome djelu al-Fiqh al-akbar[17] sunitsko stajalište u pogledu razilaženja s drugim sektama.

Prvo pitanje značajno za našu raspravu, a na koje je on odgovorio u ovoj knjizi, odnosi se na mjesto »Pravednih« ḫalīfāta. Suprotstavljene sekte postavile su ovo pitanje o nekima od vladara – jesu li pravično došli na položaj ḫalīfe. Neki su htjeli znati koji je ḫalīfa dostojniji i je li postojao neki među njima koji ne zaslužuje uopće da bude nazvan muslimanom. Ova pitanja nisu bila prosto nedoumice koje su se ticale nekih ličnosti iz starije povijesti; ona su, zapravo, pokretala drugo fundamentalno pitanje, tj. je li način izbora ovih ḫalīfa priznat kao prirodni način izbora poglavara islamske države, ili nije. Štoviše, ako je titula bilo kojega od njih dovedena u sumnju, nastaje pitanje je li odluka »konsenzusom« u njegovu režimu bila dijelom islamskoga zakona ili ne, te hoće li njegove vlastite odluke i dalje određivati presedane u zakonu ili slučaju koji djeluje kao takav. Pitanja jesu li oni imali pravo da budu ḫalīfe, jesu li imali vjeru uopće, i jesu li neki od njih superiorni u odnosu na druge, prirodno su dovela do drugoga pitanja od izvanrednog značaja, a to je, jesu li muslimani docnijih vremena mogli imati povjerenja bilo u te članove, bilo u kolektivne odluke râne islamske zajednice donesene pod izravnom brigom i nadzorom Božjeg Profeta – naime, u ljude preko kojih je preneseno učenje Qur'āna, Profetove Tradicije i islamskog zakona docnijim generacijama.

[17] Prije nego što je postao terminom skolastike, pojam Fiqh je pokrivao vjerovanja, opće principe, zakon – zapravo sve. Razlika je napravljena s pomoću ispovijedanja i općih principa *Fiqh al-akbara*, bitnoga ili glavnog *Fiqha*, pa je abu Ḥanīfa dao to ime svome kompendijumu. Danas neki sumnjaju u autentičnost nekih dijelova ove knjige, pa kažu da su ti dijelovi docnije uključeni. Međutim, autentičnost dijelova koje ćemo ovdje razmatrati nedvojbena je, kao i ostali izvori za kojima smo posegnuli kako bismo izlučili abu Ḥanīfino mišljenje o tim predmetima, a međusobno se podudaraju. Na primjer, djelo abu Ḥanīfe *al-Waṣīyya*, *al-Fiqh al-absāṭ* o kojemu govori abu Muṭī' al-Balḫi i 'Aqīda Ṭaḥāwīyya u kojem je Ṭaḥāwi (oko 229-321/843-933) opisao načela koja su iznijeli abu Ḥanīfa i njegovi učenici – abu Jusuf i Muhamed bin Hasan al-Šaibāni.

Drugo pitanje odnosilo se na položaj Profetovih Drugova. Jedna od sekti, ši'a, nazvala je većinu ovih Drugova grešnicima, zabludjelima, čak nevjernicima, zbog toga što su izabrali trojicu prvih ḫalīfa da njima vladaju, a značajan broj stavljen je izvan područja vjerovanja ili nazvan od strane ḫariđita i mu'tazilita, iz njihovih vlastitih razloga, »prijestupnicima«. Ovo također nije čisto povijesno pitanje, jer je i ono vodilo pitanju mogu li zakoni i tradicije koje su potomstvu prenosile sumnjive osobe, biti autentičnim izvorom islamskog zakona, ili ne.

Treće osnovno pitanje bavi se knjigom koja se odnosi na »vjerovanje«, njegovu definiciju i razliku od nevjerovanja, te na posljedice grijeha – pitanje koje je dovelo do teških rasprava i debata među ḫāriđitima, murđi'itima i mu'tazilitima. To također nije bilo obično teologijsko pitanje: ono je čvrsto vezano za konstituiranje muslimanskog društva, a odgovor na nj je utjecao na građanska prava i društvene odnose među muslimanima. Pitanje koje je s tim čvrsto vezano bilo je, je li u muslimanskoj državi, kojom su upravljali grešnici, moguće valjano izvršavati takve religijske obaveze kao što je molitva petkom i druge molitve, ili političke funkcije (dijeljenje pravde, sudjelovanje u ratu).

Evo odgovorâ abu Ḥanīfe koji oličavaju sunitsko vjerovanje:

1. »Najbolji od ljudi poslije Božjeg Profeta (neka je mir s njim) bio je abu Bakr. Poslije njega bio je Omer, poslije njega Osman, a poslije njega 'Ali. Oni su svi bili pravični ljudi, djelovali su po pravdi.«[18] *'Aqīda ṭaḥawīyya* dalje objašnjava to: »Mi vjerujemo da je abu Bakr (neka je Bog zadovoljan njime) najbolji čovjek poslije Božjeg Profeta (neka je mir s njim). Mi priznajemo njegovu titulu ḫalīfe prije od svih ostalih, potom Omerovu, Osmanovu i 'Alijevu – i to su pravedni ḫalīfe i 'Pravedne vođe'.«[19]

Zanimljivo je, da je abu Ḥanīfa sâm više volio 'Alija nego Osmana.[20] Međutim, uobličavajući ovo vjerovanje, on je zdušno prihvatio odluku većine svoga doba u izboru Osmana za ḫalīfu poslije Omera i složio se s time da je, u stepenovanju »Pravednih« ḫalīfa, red njihova vladanja kao ḫalīfa ujedno i red superiornosti jednoga drugome.

2. »O Profetovim Drugovima treba govoriti samo s poštovanjem.«[22] *'Aqīda ṭaḥāwīyya* stav dalje objašnjava: »Mi se prema svim Profetovim Drugovima odnosimo s punim poštovanjem. Nijednoga ne volimo preko mjere, niti ijednog osuđujemo. Ne volimo one koji su prema njima zlobni i one koji ih ne spominju sa poštovanjem. Spominjemo ih samo po dobru.«[23]

Abu Ḥanīfa nije oklijevao iznijeti svoj stav o međusobnom ratu Drugova i jasno je kazao da je u ratu između 'Alija i njegovih neprijatelja (a očigledno su

[18] Mulla 'Ali Qāri, *Šarḥ al-Fiqh al-akbar*, Delhi, 1348/1929, str. 74-87, al-Magnīsāwi, *Šarḥ al-Fiqh al-akbar*, Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1321/1903, str. 25, 26.

[19] Ibn abi al-'Izz al-Ḥanafi, *Šarḥ al-Ṭaḥāwīyya*, Dār al-Ma'ārif, Egipat, 1373/1953, str. 403-16.

[20] Al-Kardari, Vol. II, str. 72.

[21] Ibn 'Abd al-Barr, *al-Intiqā'*, al-Maktaba al-qudsi, Kairo, 1370/1950, str. 163; al-Šaraḫsi, *Šarḥ al-Siyar al-kabīr*, Vol. I, Širka musāhma miṣriyya, Egipat, 1957. Isti stav su imali Mālik i Yaḥya bin Sa'īd al-Qaṭṭān. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Isti'āb*, Vol. II, str. 467.

[22] Mulla 'Ali Qāri, str. 87; al-Magnīsāwi, str. 26.

[23] Ibn abi al-'Izz, str. 398.

sudionici bitaka Kamile i one kod Ṣiffina među njima), 'Ali bio više u pravu nego oni,[24] a ipak se potpuno suzdržao od oštrih prijekora.

3. »Vjerovanje je sinonim za priznavanje i povjerenje. Vjerovati znači imati i uzdati se (u Boga i Njegova Profeta).«[25] U *al-Waṣīyya* to je objašnjeno slijedećim riječima: »Vjerovati u nešto znači priznavati to jezikom i vjerovati srcem« i, dalje, ». . . vjerovanje nije samo priznavanje, niti samo povjerenje.« Na drugom mjestu nalazimo: »Djelo je nešto što se razlikuje od vjerovanja, a vjerovanje se razlikuje od djela. Često je čovjek oslobođen djelovanja, ali ne i vjerovanja. Na primjer, može se reći da je siromah oslobođen plaćanja zekata (propisana milostinja), ali se ne može reći da je oslobođen vjerovanja.«[26] Tako abu Ḥanīfa odbacuje haridžitsku teoriju da djelo čini dio vjerovanja i da je stoga grijeh sinonim za nevjerovanje ili, drugim riječima, da zločin nužno znači nevjerstvo.

4. »Mi ne protjerujemo muslimana zbog bilo kojega grijeha, ma koliko on bio težak, osim ako on sâm izričito ne tvrdi da je takav grijeh nešto dopušteno. Mi ga nećemo lišiti vjerovanja, nazivamo ga vjernikom. Vjernik može biti prekršilac, a da ne bude nevjernik.«[27]

U *al-Waṣīyyi* on piše: »Svi grešnici među Muhamedovim sljedbenicima su vjernici, a ne nevjernici.«[28] *'Aqīda ṭaḥāwīyya* to dalje tumači: »Čovjek ne izlazi iz okvira vjerovanja, osim ako ne odbaci vjerovanje koje je bilo u njemu.«[29] Rasprava ḫāriǧita s abu Ḥanīfom o ovome, baca više svjetla na ovo učenje i njegove društvene posljedice. Jednom je kod njega došla velika grupa ḫāriǧita koji rekoše: »Postoje dva odra na vratima džamije. Jedan je pijanice koji je i umro od pića, a drugi neke žene koja je nezakonito zanijela i zbog sramote sebi oduzela život.«

– Kojoj su zajednici pripadali? Jesu li bili Jevreji? – upita on.
– Ne – rekoše oni.
– Tada hrišćani, ili mağusi? – upita on.
– Zajednici koja svjedoči vjerovanje Islama – odgovoriše oni.
– Je li to trećina vjerovanja, ili četvrtina, ili što? – upita on.
Oni rekoše: – Nema tu ni trećine ni četvrtine vjerovanja.
– Najposlije, koji je dio vjere taj, koji svjedoči vjeru Islama? – upita on.
– Cjelokupno – rekoše oni.
– Ako ih smatrate vjernicima, što hoćete od mene? – upita on.
– Mi smo došli da pitamo, hoće li oni ići u raj ili u pakao.

On odgovori: »Ako me pitate o tome, reći ću vam o njima što je Božji Profet, Abraham, rekao o grešnicima gorima od njih. 'O bože, onaj tko me slijedi, moj je, a onaj tko se ne pokorava – njemu budi milostiv, smiluj se; ili, što je Božji Profet Isus rekao o grešnicima gorim od njih: 'Ako ih kazniš, to su Tvoja stvorenja, a ako im oprostiš Ti si Svemoćan i Mudar'; ili, što je Božji Profet Noa

[24] Al-Makki, Vol. II, str. 83, 84; al-Kardari, Vol. II, str. 71, 72. To nije bio samo abu Ḥanīfin Stav. Ibn Ḥağar, *al-'Iṣāba*, Matba'a Mustafa Muhammed, Egipat, 1939, Vol. II, str. 502.
[25] Mulla 'Ali Qāri, str. 103; al-Magnīsāwi, str. 33.
[26] Mulla Husein, *al-Gauhara al-munīfa fi šarh Waṣīyya al-Imām abu Ḥanīfa*, Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1321/1903, str. 3, 6, 7.
[27] Mulla 'Ali Qāri, str. 86-89; al-Magnīsāwi, str. 27-28.
[28] Mulla Husein, str. 6.
[29] Ibn abi al-'Izz, str. 265.

rekao: 'Njihov račun ostaje kod Boga, da li ćete to razumijeti? Ja ne želim da okrećem leđa vjernicima'.«[30]

Čuvši to ḫāriǧiti se osjetiše poraženim i otvoreno priznaše svoju pogrešku.[31]

5. »Moliti se može za bilo kojega vjernika, dobrog ili lošeg.«[32] *'Aqīda ṭaḥāwīyya* tumači problem dalje ovako: »Hodočašće i *ǧihād* (rat) nastavit će se do Sudnjega Dana pod upravom vjernika, bili oni dobri, bili loši. Ništa ih neće učiniti nezakonitima, ništa ih neće prekinuti.«[33]

Al-Ğaṣṣās je još jasnije izložio stav abu Ḥanīfe o ovome pitanju. »Neki ljudi«, piše on, »kažu da abu Ḥanīfa osuđuje imāmat ili ḫalīfat kao pokvaren. Ako to nije namjerno smišljeno, onda se radi o nerazumijevanju koje proizlazi iz toga što abu Ḥanīfa kaže (a nije sâm – svi učenjaci Iraka čija shvatanja su širokopoznata slažu se s njima), da, ako je sudija pravičan, njegove presude će biti prihvaćene, bez obzira na to koliko pokvaren bio upravljač koji ga je postavio; molitva može biti zakonito moljena za pokvarena gospodara, unatoč njegovoj pokvarenosti. Ovaj stav je apsolutno tačan, ali on ne znači da abu Ḥanīfa nalazi ikakvu manu ḫalīfatu.«[34]

Ovi navodi jasno pokazuju da abu Ḥanīfa, za razliku od ḫāriǧita i mu'tazilita, pravi razliku između ḫalīfe de iure i ḫalīfe de facto. Nužan zaključak stava gore spomenutih sekti bio je da, u odsustvu pravična i pobožnog upravljača, tj. ḫalīfe de iure, sve funkcije muslimanskog društva i države treba da budu suspendovane. Ne treba da bude hadža, molitve petkom i drugih skupnih molitvi; suđenje treba prekinuti i ne treba da se vrše nikakvi vjerski, društveni ili politički poslovi. Abu Ḥanīfa je, s druge strane, tvrdio da, ako muslimani budu lišeni ḫalīfe de iure, funkcije njihova društva treba da se nastave zakonito pod vođstvom ḫalīfe de facto, iako njegovo pravo na položaj ḫalīfe može biti u pitanju. Na slijedećim stranicama mi ćemo navesti bitne pretpostavke koje su, prema njegovu mišljenju, nužne za zakonit ḫalīfat te što on misli o lošim i nepravednim ḫalīfama.

6. »Mi ne kažemo da grijeh ne nanosi vjerniku nikakvu štetu. Mi ne kažemo da vjernik neće nikada ići u pakao, niti da će vječno živjeti u paklu ako je prekršilac.«[35] »Mi također ne kažemo, kao murği'iti, da će naša dobra djela biti sigurno nagrađena, a naši grijesi bez sumnje oprošteni.«[36]

'Aqida ṭaḥāwīyya dalje dodaje: »Što se tiče nevjernika, mi smo zaključili da mu je suđeno da ide u raj ili u pakao. Mi ne možemo optužiti nijednog muslimana za nevjeru, politeizam, ili hipokriziju, osim ako ga doista ne vidimo angažirana u tome. Što se tiče namjera i motiva, mi to ostavljamo Bogu da prosudi.«[37]

Tako abu Ḥanīfa zauzima srednju poziciju između shvaćanja murği'ita, ḫāriǧita i mu'tazilita i uobličuje doktrinu ravnoteže koja, s jedne strane, štiti muslimansko društvo od dezintegracije do koje dovodi međusobna mržnja i nasilje, a s druge osigurava moralnu disciplinu i ustrajnost u vrlini.

[30] Al-Qur'ān, xiv, 27; v, 118; xxvi, 113-14.
[31] Al-Makki, Vol. I, str. 124-25.
[32] Mulla 'Ali Qāri, str. 91; al-Magnīsāwi, str. 28.
[33] Ibn abi al-'Izz, str. 322.
[34] *Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. I, str. 80–81; al-Sarahsi je također to objasnio u svom djelu al-Mabsūṭ, Matba'a al-Sa'āda, Egipat, 1324/1906, str. 130.
[35] Mulla 'Ali Qāri, str. 92; al-Magnīsāwi, str. 28 – 29.
[36] Mulla 'Ali Qāri, str. 93; al-Magnīsāwi, str. 29.
[37] Ibn abi al-'Izz, str. 312-13.

sudionici bitaka Kamile i one kod Ṣiffina među njima), 'Ali bio više u pravu nego oni,[24] a ipak se potpuno suzdržao od oštrih prijekora.

3. »Vjerovanje je sinonim za priznavanje i povjerenje. Vjerovati znači imati i uzdati se (u Boga i Njegova Profeta).«[25] U *al-Waṣīyya* to je objašnjeno slijedećim riječima: »Vjerovati u nešto znači priznavati to jezikom i vjerovati srcem« i, dalje, ». . . vjerovanje nije samo priznavanje, niti samo povjerenje.« Na drugom mjestu nalazimo: »Djelo je nešto što se razlikuje od vjerovanja, a vjerovanje se razlikuje od djela. Često je čovjek oslobođen djelovanja, ali ne i vjerovanja. Na primjer, može se reći da je siromah oslobođen plaćanja zekata (propisana milostinja), ali se ne može reći da je oslobođen vjerovanja.«[26] Tako abu Ḥanīfa odbacuje haridžitsku teoriju da djelo čini dio vjerovanja i da je stoga grijeh sinonim za nevjerovanje ili, drugim riječima, da zločin nužno znači nevjerstvo.

4. »Mi ne protjerujemo muslimana zbog bilo kojega grijeha, ma koliko on bio težak, osim ako on sâm izričito ne tvrdi da je takav grijeh nešto dopušteno. Mi ga nećemo lišiti vjerovanja, nazivamo ga vjernikom. Vjernik može biti prekršilac, a da ne bude nevjernik.«[27]

U *al-Waṣīyyi* on piše: »Svi grešnici među Muhamedovim sljedbenicima su vjernici, a ne nevjernici.«[28] *'Aqīda ṭaḥāwīyya* to dalje tumači: »Čovjek ne izlazi iz okvira vjerovanja, osim ako ne odbaci vjerovanje koje je bilo u njemu.«[29] Rasprava ḥārigita s abu Ḥanīfom o ovome, baca više svjetla na ovo učenje i njegove društvene posljedice. Jednom je kod njega došla velika grupa ḥārigita koji rekoše: »Postoje dva odra na vratima džamije. Jedan je pijanice koji je i umro od pića, a drugi neke žene koja je nezakonito zanijela i zbog sramote sebi oduzela život.«

– Kojoj su zajednici pripadali? Jesu li bili Jevreji? – upita on.
– Ne – rekoše oni.
– Tada hrišćani, ili mađusi? – upita on.
– Zajednici koja svjedoči vjerovanje Islama – odgovoriše oni.
– Je li to trećina vjerovanja, ili četvrtina, ili što? – upita on.
Oni rekoše: – Nema tu ni trećine ni četvrtine vjerovanja.
– Najposlije, koji je dio vjere taj, koji svjedoči vjeru Islama? – upita on.
– Cjelokupno – rekoše oni.
– Ako ih smatrate vjernicima, što hoćete od mene? – upita on.
– Mi smo došli da pitamo, hoće li oni ići u raj ili u pakao.

On odgovori: »Ako me pitate o tome, reći ću vam o njima što je Božji Profet, Abraham, rekao o grešnicima gorima od njih. 'O bože, onaj tko me slijedi, moj je, a onaj tko se ne pokorava – njemu budi milostiv, smiluj se; ili, što je Božji Profet Isus rekao o grešnicima gorim od njih: 'Ako ih kazniš, to su Tvoja stvorenja, a ako im oprostiš Ti si Svemoćan i Mudar'; ili, što je Božji Profet Noa

[24] Al-Makki, Vol. II, str. 83, 84; al-Kardari, Vol. II, str. 71, 72. To nije bio samo abu Ḥanīfin Stav. Ibn Ḥağar, *al-'Iṣāba*, Matba'a Mustafa Muhammed, Egipat, 1939, Vol. II, str. 502.
[25] Mulla 'Ali Qāri, str. 103; al-Magnīsāwi, str. 33.
[26] Mulla Husein, *al-Gauhara al-munifa fi šarh Waṣīyya al-Imām abu Ḥanīfa*, Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1321/1903, str. 3, 6, 7.
[27] Mulla 'Ali Qāri, str. 86-89; al-Magnīsāwi, str. 27-28.
[28] Mulla Husein, str. 6.
[29] Ibn abi al-'Izz, str. 265.

rekao: 'Njihov račun ostaje kod Boga, da li ćete to razumijeti? Ja ne želim da okrećem leđa vjernicima'.«[30]

Čuvši to ḥārigiti se osjetiše poraženim i otvoreno priznaše svoju pogrešku.[31]

5. »Moliti se može za bilo kojega vjernika, dobrog ili lošeg.«[32] *'Aqīda ṭaḥāwīyya* tumači problem dalje ovako: »Hodočašće i *ǧihād* (rat) nastavit će se do Sudnjega Dana pod upravom vjernika, bili oni dobri, bili loši. Ništa ih neće učiniti nezakonitima, ništa ih neće prekinuti.«[33]

Al-Ǧaṣṣās je još jasnije izložio stav abu Ḥanīfe o ovome pitanju. »Neki ljudi«, piše on, »kažu da abu Ḥanīfa osuđuje imāmat ili ḫalīfat kao pokvaren. Ako to nije namjerno smišljeno, onda se radi o nerazumijevanju koje proizlazi iz toga što abu Ḥanīfa kaže (a nije sâm – svi učenjaci Iraka čija shvatanja su širokopoznata slažu se s njima), da, ako je sudija pravičan, njegove presude će biti prihvaćene, bez obzira na to koliko pokvaren bio upravljač koji ga je postavio; molitva može biti zakonito moljena za pokvarena gospodara, unatoč njegovoj pokvarenosti. Ovaj stav je apsolutno tačan, ali on ne znači da abu Ḥanīfa nalazi ikakvu manu ḫalīfatu.«[34]

Ovi navodi jasno pokazuju da abu Ḥanīfa, za razliku od ḥārigita i mu'tazilita, pravi razliku između ḫalīfe de iure i ḫalīfe de facto. Nužan zaključak stava gore spomenutih sekti bio je da, u odsustvu pravična i pobožnog upravljača, tj. ḫalīfe de iure, sve funkcije muslimanskog društva i države treba da budu suspendovane. Ne treba da bude hadža, molitve petkom i drugih skupnih molitvi; suđenje treba prekinuti i ne treba da se vrše nikakvi vjerski, društveni ili politički poslovi. Abu Ḥanīfa je, s druge strane, tvrdio da, ako muslimani budu lišeni ḫalīfe de iure, funkcije njihova društva treba da se nastave zakonito pod vođstvom ḫalīfe de facto, iako njegovo pravo na položaj ḫalīfe može biti u pitanju. Na slijedećim stranicama mi ćemo navesti bitne pretpostavke koje su, prema njegovu mišljenju, nužne za zakonit ḫalīfat te što on misli o lošim i nepravednim ḫalīfama.

6. »Mi ne kažemo da grijeh ne nanosi vjerniku nikakvu štetu. Mi ne kažemo da vjernik neće nikada ići u pakao, niti da će vječno živjeti u paklu ako je prekršilac.«[35] »Mi također ne kažemo, kao murği'iti, da će naša dobra djela biti sigurno nagrađena, a naši grijesi bez sumnje oprošteni.«[36]

'Aqida ṭaḥāwīyya dalje dodaje: »Što se tiče nevjernika, mi smo zaključili da mu je suđeno da ide u raj ili u pakao. Mi ne možemo optužiti nijednog muslimana za nevjeru, politeizam, ili hipokriziju, osim ako ga doista ne vidimo angažirana u tome. Što se tiče namjera i motiva, mi to ostavljamo Bogu da prosudi.«[37]

Tako abu Ḥanīfa zauzima srednju poziciju između shvaćanja murği'ita, ḥārigita i mu'tazilita i uobličuje doktrinu ravnoteže koja, s jedne strane, štiti muslimansko društvo od dezintegracije do koje dovodi međusobna mržnja i nasilje, a s druge osigurava moralnu disciplinu i ustrajnost u vrlini.

[30] Al-Qur'ān, xiv, 27; v, 118; xxvi, 113-14.
[31] Al-Makki, Vol. I, str. 124-25.
[32] Mulla 'Ali Qāri, str. 91; al-Magnīsāwi, str. 28.
[33] Ibn abi al-'Izz, str. 322.
[34] *Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. I, str. 80–81; al-Sarahsi je također to objasnio u svom djelu al-Mabsūṭ, Matba'a al-Sa'āda, Egipat, 1324/1906, str. 130.
[35] Mulla 'Ali Qāri, str. 92; al-Magnīsāwi, str. 28 – 29.
[36] Mulla 'Ali Qāri, str. 93; al-Magnīsāwi, str. 29.
[37] Ibn abi al-'Izz, str. 312-13.

ABU ḤANĪFA O DRŽAVI I ḤALĪFATU – Gorespomenuti stavovi odnose se na probleme nastale kao posljedica političke pometnje u to doba; oni su presudno utjecali na pravni, politički i socijalni poredak muslimanske zajednice. Istražimo sada gledišta abu Ḥanīfe koja se odnose na državu i ḫalīfat. Kako ne postoji njegovo djelo koje se tiče ovih pitanja, mi ćemo slijediti dva izvora: prvo, njegova shvatanja navedena u tradicijama i knjigama hanafijske škole i, drugo stav koji je sâm zauzimao prema njemu savremenim vladama Umayada i Abbasida. Ovo posljednje uključuje i riječi koje je izrekao za svoje borbe protiv ovih vlada, pa one bacaju više svjetla na njegova shvatanja o pitanju o kojemu raspravljamo.

PROBLEM SUVERENITETA I ZAKONODAVSTVA – Abu Ḥanīfini stavovi o suverenitetu bili su identični s općepoznatim temeljnim stavom islama o tome, tj. (1) da je istinski suveren Bog, (2) da se Profetu treba pokoravati kao od Boga opunomoćenu namjesniku i (3) da je Šerijat, tj. Božji Zakon i Zakon Njegova Profeta najviši zakon kome treba da se svi potčinjavaju bez pogovora. Pošto je abu Ḥanīfa bio prije svega jurist, iznio je ovu doktrinu radije u pravnim, nego u političkim terminima. On kaže: »Kada nađem neki sistem u Božjoj Knjizi, ja ga uzimam otuda. Ako ga nema tamo, uzet ću ga iz provjerene prakse, riječi ili Hadisa Profetova koji su nam došli iz pouzdanih izvora. Ako ga ne nađem niti u Božjoj Knjizi, niti u Profetovoj Sunni, slijedit ću jedinstveno shvatanje Profetovih Drugova. U slučaju razlike u shvatanju među njima, prihvatit ću stav koji želim, a odbaciti koji ne želim, ali ih neću odbaciti sve, a slijediti neko izvanjsko stajalište. Što se tiče drugih, ja imam pravo da provjeravam i izvodim zaključke kao i oni.«[38]

Ibn Ḥazm piše: »Svi njegovi učenici su se složili s tvrdnjom da je mišljenje abu Ḥanīfe bilo da je čak i slaba tradicija bolja od stajališta stvorena analogijom (*qiyās*) ili osobnim prosuđivanjem (rā'y).«[39]

Ovo apsolutno isključuje sumnju da je abu Ḥanīfa držao Qur'ān i Sunnu konačnim autoritetom. Legalni suverenitet, prema njegovu mišljenju, ostaje Bogu i Profetu, a razum i prosuđivanje (*qiyās i rā'y*) mogu se koristiti u zakonodavstvu samo kad nisu dana uputstva. Presedan koji je on dao kao »izolovani« stav Drugova, također je počivao na mogućnosti da su oni bili svjesni neke Profetove instrukcije (o stvari o kojoj je riječ), koja je mogla biti osnovom toga mišljenja. Eto zašto je on i kada je vidio razliku među Drugovima prihvatao mišljenje nekoga od njih radije nego da se od svih njih razlikuje – on će se kloniti opasnosti da ide protiv Sunne, čak i propustom. U svakome slučaju, koristio je što je mogao više svoju moć rezoniranja i prosuđivanja, da bi iznašao stav koji mu se činio najbližim Sunni.

Optužba da je više držao do vlastita mišljenja nego do jasne zapovjedi (naṣṣ) došla je do njega još za vrijeme njegova života. On je to odbio govoreći: »Bog zna da laže tko je iznio da ja preferiram vlastito mišljenje »naredbi« i da me nepravedno optužuje. Kako se možemo usuditi koristiti vlastito prosuđivanje, kad imamo »naredbu«?[40] Jedanput mu je pisao ḫalīfa Mansur govoreći da je čuo da je on (abu Ḥanīfa) dopustio presedan za izvođenje iz analogija o Profetovoj

[38] Al-Ḫatīb, Vol, XIII, str. 368; al-Makki, Vol. I, str. 89; al-Ḍahabi, str. 20.
[39] Al-Ḍhabi, str. 21.
[40] Al-Ša'rāni, *Kitāb al-mīzān*, Matba'a al-azharīyya, Egipat, treće izdanje, 1925., Vol. I, str. 61.

tradiciji. U odgovoru on je napisao: »O, zapovjedniče pravovjernih, ono što si čuo nije tačno! Ja uzimam prvo Božju Knjigu, potom Profetovu Sunnu, zatim odluke abu Bakra, Omera, Osmana i 'Alija, tek tada odluke ostalih Drugova; ako u njih nađem različite stavove, ja se obraćam prosuđivanju.«[41]

OSNIVANJE ḤALĪFATA – U odnosu na ḫalīfat, njegov stav bio je jasan i nedvosmislen: domoći se vlasti silom, a potom je ozakoniti nasilnim nametanjem pokornosti, nezakonit je način izbora. Ḫalīfa treba da bude izabran konzultacijom, na zboru mudrih, imenovanih da dadu svoje mišljenje (*ahl al-rā'y*). Abu Ḥanīfa je izrazio ovaj stav suočen s opasnošću da izgubi život zbog toga. Manṣūrov komornik Rabī'bin Yūnus piše da je ḫalīfa naredio da preda nj dođu Mālik, ibn abi Ḏi'ba i abu Ḥanīfa i upitao ih: »Što vi kažete o moći nad ljudima koju mi je Bog dao – da li je zaslužujem?« Mālik odgovori: »Da je ne zaslužuješ, Bog ti je ne bi povjerio.« Ibn abi Ḏi'b reče: »Bog daruje kraljevstvo nad svijetom onome komu ga je volja; ali kraljevstvo ovoga svijeta dano je onome koji za njim žudi, a pomognut je od Boga da do njega dođe. Pomoć od Boga će te pratiti ako ga slušaš, a ako se ne budeš pokoravao, ona će ti biti uskraćena. Što se tiče ḫalīfata, samo zbor onih koji se plaše Boga može da ga konstituiše, a onaj tko ga uzima silom nema pravo na nj. Ti i tvoji saradnici ste lišeni Božje pomoći i skrenuli ste se od istine. Sada, ako zatražiš od Svemogućeg da ti dadne spokojstvo i pokušaš da mu se približiš pobožnim djelima, zadobit ćeš Njegovu milost; u suprotnom, ti si samozvanac.«

Abu Ḥanīfa nam kaže da, kada je abi Ḏi'b izgovorio ove riječi, Mālik i on omotaše svoje ogrtače oko sebe, očekujući da će svakoga trena glava abi Ḏi'ba odletjeti s ramena i da će njegova krv poprskati njine ogrtače. Ali, Manṣūr se okrenu abu Ḥanīfi i upita: »Što ti kažeš?« On odgovori: »Čovjek koji iskreno teži pravom putu kloni se srdžbe. Ako upitaš svoju savjest, vidjet ćeš da nas nisi pozvao za ime Boga, već da nas primoraš da kažemo, bez straha, nešto što ti odgovara i što bi došlo do naroda. Istina je, ti si postao ḫalīfa bez skupa barem dvojice ljudi iz *ahl al-fatwe* (oni čije se mišljenje cijeni kao autoritativno), koji bi se složili s tim, jer ḫalīfa treba da bude izabran na zboru i dogovorom i pristankom muslimana. Ti znaš da se abu Bakr uzdržao od toga da donosi odluke šest mjeseci sve dok nisu stigle (vijesti) o zakletvi Jemenaca.« Potom sva trojica ustadoše i pođoše svojim putom. Manṣūr uputi Rabī'a za njima s kesom punom novca za svakog, s naredbom da, ako je Mālik prihvati, da kesu i dobije, a ako je prihvate abu Ḥanīfa ili ibn abi Ḏi'b, da mu donesu njihove glave. Kada je poklon ponuđen Māliku, ovaj ga uze, ali kada ga Rabī'a ponudi ibn Ḏi'bu ovaj reče da poklon ne drži umjesnim ni za samoga Manṣūra, nekmoli za se; abu Ḥanīfa, pak, reče: »Ne bih ga dirnuo, pa odsjekao mi ti i glavu.« Kada je Manṣūr to čuo reče: »Njihova suzdržljivost sačuvala im je glave.«[42]

NUŽNI USLOVI ZA POLOŽAJ ḤALĪFE – Do vremena abu Ḥanīfe nisu bile opisane kvalifikacije koje treba da ima čovjek za ḫalīfat, u svjetlu kao što su to docnije učinili Māwardi i ibn Ḫaldūn. One su bile najvećim dijelom očigledne, na primjer, on treba da bude musliman, muškarac, slobodan, dobro upućen u religiju, zdrava tijela i duha. Dvije činjenice, međutim, nisu bile riješene i bilo je nužno

[41] *Ibid.*, str. 62.
[42] Al-Kardari, Vol. II, str. 15 – 16.

objašnjenje: prvo, može li nemilosrdan i pokvaren čovjek postati ḫalīfa ili ne i, drugo, je li nužno za ḫalīfu da pripada plemenu Quraiš. Stav abu Ḥanīfe u pogledu prvoga bio je da ḫalīfa mora biti pravična osoba. Tko je svirep i pokvaren ne može biti ḫalīfa, sudija, upravljač, donosilac pravnih odluka (muftija) ili arbitar. Ako takva osoba dođe na položaj ḫalīfe njegov ḫalīfat je ništavan i nevažeći i ljudi nisu dužni da mu se pokoravaju. Međutim, unatoč njegovoj uzurpaciji moći svi društveni poslovi i obaveze koje izvršavaju muslimani pod njegovom vlašću u skladu sa Šerijatom, imat će legalne sankcije, a pravične odluke sudija koje je postavio, bit će pravovaljane. Abu Bakr al-Ğaṣṣās, dobro poznati hanafi pravnik, objasnio je ovo stajalište vrlo detaljno. On primjećuje: »Nije zakonito da svirepa ili pokvarena osoba bude profet ili njegov nasljednik (*ḫalīfa*), sudija, ili da zauzima bilo kakav položaj gdje ima mogućnost da pokaže svoju moć nad ljudima u pitanjima religije: on, na primjer, ne može biti muftija, svjedok ili prenosilac Profetovih tradicija. Stih Qur'āna »Savez moj neće obuhvatiti nevjernike«,[43] pokazuje da svi ljudi koji su na kormilu poslova vezanih za religiju, moraju biti pravični i moralni. Ovaj stih kategorički dokazuje da je poročan ḫalīfat nezakonit. Nijedna osoba rđave reputacije ne može biti ḫalīfa. Ako neka od takvih osoba sebe postavi na taj položaj, ljudi nisu obavezni da je slijede i da joj se pokoravaju. To isto mislio je Božji Profet (mir neka je s njim) kada je rekao da nijedno stvorenje nije opunomoćeno da komanduje potčinjavanje oprečno Tvorcu. Stih je također odlučan u tome da nijedna poročna osoba ne može postati sudija, upravljač ili zvaničnik, a ako postane, njezine naredbe su nevažeće. Njegovo svjedočanstvo ne može biti prihvatljivo kao niti njegovo prenošenje izvještaja od Božjeg Profeta, a niti dekret (*fatwa*) koji on donosi.«[44]

Al-Ğaṣṣās dalje potvrđuje da je to bio stav abu Ḥanīfe. On žali zbog toga što je ovaj nepravedno optužen da dopušta poročan ḫalīfat. Već smo ukazali na tu suprotnost i ovdje nema potrebe da je ponavljamo.

Al-Ḏahabi također tvrdi da je to bio stav abu Ḥanīfe. Prema njegovu mišljenju, abu Ḥanīfa je smatrao da ḫalīfa koji pogrešno koristi javni novac (*fay'*) ili izdaje nepravilne odluke ne zaslužuje da ostane ḫalīfa, a njegove naredbe da su nevažeće.[45]

U drugom pitanju stav abu Ḥanīfe je bio da ḫalīfa treba da pripada plemenu Quraiš.[46] To nije samo njegov stav – u tome se slažu svi sunniti.[47] Međutim, oni ne zauzimaju taj stav zbog toga što tvrde da je ḫalīfat konstitucijski isključivim pravom jednoga plemena, već zbog posebnih okolnosti u to doba, kada je jedino ḫalīfa iz plemena Quraiš mogao držati muslimane na okupu. Drugim riječima, ovaj stav bio je utemeljen na političkim potrebama vremena, a ne na nekom pravnom ili konstitucijskom pravu pripadnika plemena Quraiš. Ibn Ḫaldūn podrobno piše o tome kako su u to doba Arapi bili glavna snaga države i kako je bilo više šanse da će se Arapi složiti oko jednoga ḫalīfa iz plemena Quraiš, nego iz nekoga drugog plemena. Šanse za spor i cijepanje koje bi se rodile iz izbora ne-Quraiša na položaj ḫalīfe bile su tolike da nitko nije mogao dopustiti da ḫalīfat

[43] Al-Qur'ān, ii, 124.
[44] Al-Ğaṣṣās, Vol. I, str. 80.
[45] Al-Ḏahabi, str. 17; al-Makki je također naveo ovaj stav abu Ḥanīfe. Vol. II, str. 100.
[46] Al-Mas'ūdi, Vol. II, str. 192.
[47] Al-Šahrastāni, Vol. I, str. 106; 'Abd al-Qāhir Bagdādi, str. 340.

dođe u tu opasnost.[48] To uzgred objašnjava mudrost i implikacije Profetove instrukcije da imami treba da budu birani iz plemena Quraiš.[49] Na dan svoje smrti Omer nije rekao da je funkcija ḫalīfe zauvijek zabranjena ne-quraišitima: »Da je Hudaifov oslobođeni rob Salim živ, ja bih ga predložio za mog nasljednika.«[50] Kada je Profet dao uputstvo da ḫalīfat pripada Quraišima, on je objasnio da taj položaj treba da drže Quraiši tako dugo dok imaju određene zasluge.[51] To jasno implicira da ḫalīfat prelazi na ne-Quraiša kada Quraiš bude lišen takvih zasluga. To je bila bitna razlika između stajališta sunnita, uključujući i abu Ḥanīfu, s jedne strane, i shvatanja ḫāriğita i mu'tazilita, s druge strane. Ove dvije sekte su priznavale ḫalīfat ne-Quraišitu, bez obzira na sve uslove. I ne samo to – išli su korak dalje i rekli da je za taj položaj bolji ne-Quraišit. Njihova glavna briga, izgleda, bila je demokracija, pa vodila ona čak i u konfuziju i dezintegraciju. Za sunnite, demokracija i stabilnost države bili su istoga značenja.

RIZNICA I JAVNO PRAVO VLASNIŠTVA – U očima abu Ḥanīfe, najporočnija od svih povlastica ḫalīfa njegova doba bijaše njihov veliki nemar prema državnoj blagajni i njihovo nelegalno otimanje dobara. Kao što smo već naveli al-Ḏahabija, prema abu Ḥanīfi, prisila i nelegitimno korištenje javnoga novca od strane upravljača čini njegovu titulu ḫalīfe bezvrijednom. I ne samo to: on čak nije dopuštao da prosti znaci nečije sklonosti i pažnje te pokloni dobiveni od neke druge države, budu osobnim vlasništvom ḫalīfa. Te stvari također treba da budu deponovane u javnu blagajnu, a ne kod ḫalīfe ili njegove familije. Da on, naime, nije poglavarom države, ne bi nikada bio tako poznat u svijetu, niti bi mu itko slao poklone.[52] Također je kritikovao rasipništvo ḫalīfa, trošenje društvenog novca i davanje poklona od toga novca. To je bio jedan od glavnih razloga zašto sâm nikada nije prihvatio poklone ḫalīfa.

ODVAJANJE SUDSKE OD IZVRŠNE VLASTI – Njegov stav u vezi s pravosuđem vis-à-vis izvršne vlasti bio je nedvojben: ako pravičnost treba da bude osigurana, sudstvo mora biti nezavisno od egzekutive. I ne samo to – sudija mora moći nametnuti svoju odluku protiv ḫalīfe, ako ovaj pogriješi u pravima ljudi. Pred svoj kraj, kada je već bio siguran da mu vlast više neće štedjeti života, okupljao je svoje učenike i njima se obraćao. Među drugim značajnim činjenicama, dao im je uputstvo: »Ako je ḫalīfa pogriješio i prekoračio ljudska prava, prvi sudija u rangu do njega (tj. vrhovni sudija) potčiniti će ga Zakonu.«[53]

Ono što ga je spriječilo da prihvati neku javnu funkciju, osobito položaj sudije za vrijeme Umayada i Abasida, bilo je što je sudstvo držao *zavisnim*. Nije bilo prilike da se ḫalīfa potčini vladavini Zakona. Nadalje, plašio se da ne bude sredstvom nepravde i da mu ne bude zatraženo da donosi pogrešne odluke i da se u njegov posao miješaju ne samo ḫalīfa već i oni koji su oko dvora.

[48] *Muqaddima*, str. 195 – 96.
[49] Ibn Ḥağar, *Fatḥ al-Bāri*, Vol. XIII, str. 93, 96, 97; Ahmed *Musnad*, al-Matba'a al-maimanīyya, Egipat, 1306/1888, Vol. III, str. 129, 183; Vol. IV, str. 421; abu Dāwūd al-Ṭayālisi, *Musnad*, Dairatu – Maarif, Hyderabad, 1321/1903, Tr. No. 926, 2133.
[50] Al-Ṭabari, Vol. III, str. 192.
[51] Al-Ḥağar, Vol. XIII, str. 95.
[52] Al-Sarabsi, *Šarḥ al-Siyar al-Kabīr*, Vol. I, str. 98.
[53] Al-Makki, Vol. II, str. 100.

Yazīd bih omer bin Hubaira bio je prvi umajadski upravljač Iraka koji je vršio pritisak na abu Ḥanīfu da prihvati javnu funkciju. To je bilo 130/747, kada je otpor u Iraku protiv umajadskog režima rastao takvom brzinom, da se kompletna vlast preokrenula u nekoliko godina. Ibn Hubaira je htio osigurati podršku utjecajnih učenih ljudi i iskoristiti ih radi premoći Umayada. On je pozvao ibn abi Laila, Dāwūd bin abi al-Hinda, ibn Šubruma i druge i dao im visoke položaje. Kada je pozvao abu Ḥanīfu, rekao mu je: »Evo, dajem ti moj pečat. Nijedna odluka ne može biti donesena dok ti ne staviš pečat na nju, niti ikakav novac može iz javne blagajne bez tvoje odluke.« Međutim, abu Ḥanīfa je odbio takvu odgovornost. Yazīd ga baci u zatvor i dade ga bičevati. Potom se ostali učenjaci okupiše oko abu Ḥanīfe i zamoliše ga da se smiluje samome sebi. »Ova služba nam je odvratna«, rekoše oni, »kao što je i tebi, ali smo je prihvatili pod prisilom; treba i ti to da učiniš.« Abu Ḥanīfa odgovori: »Ah! Da je zatražio od mene da izbrojim vrata Wāsiṭove džamije, ja to ne bih učinio za njega! Kako ću odbiti njegovu naredbu da se osudi na smrt nevina osoba, kako ću staviti pečat na takvu odluku? Tako mi Boga, neću prihvatiti dijeljenje odgovornosti s njim!« Ibn Hubaira mu dade druge ponude, ali je ovaj ostao hladan. Konačno je odlučio da ga postavi za vrhovnog sudiju Kufe i zarekao se da će ga, ako to odbije, dati izbatinati. Odgovarajući na to, abu Ḥanīfa se zareče da mu je batinanje na ovome svijetu lakše izdržati, nego batinanje na drugome svijetu, ponavljajući da on to neće nikada prihvatiti, pa čak niti kad bi ga to života stajalo. Konačno, tiranin odredi kaznu od dvadeset (prema nekima trideset) udaraca bičem po glavi. Prema nekim navodima dobivao je deset udaraca dnevno jedanaest dana, ali je čvrsto ostao kod svoje odluke, poput stijene. Potom je netko obavijestio ḫalīfu da će abu Ḥanīfa, čini se, umrijeti. Ibn Hubaira odgovori: »Zar nema nikoga tko bi nagovorio toga čovjeka da me zamoli za oproštaj?« Kada je abu Ḥanīfa to čuo, zamolio je da ga oslobode kako bi konsultovao svoje prijatelje. Ibn Hubaira ga oslobodi, a ovaj napusti Kufu, uputi se u Mekku i ne vrati se do konačna pada umajadske dinastije.[54]

U abasidskom razdoblju ponovno je Manṣūr inzistirao na tome da abu Ḥanīfa prihvati položaj sudije. Kao što ćemo odmah vidjeti, pošto je abu Ḥanīfa otvoreno sudjelovao u pobuni al-Nafsa al-Zakīyya i njegova brata Ibrahima, Manṣūr je bio tako ljutit na njega da je gorio od srdžbe.[55] Međutim, nije bilo lako dići ruku na osobu abu Ḥanīfina ugleda. Manṣūr je znao kako je smrt Huseinova izazvala gnjev protiv Umayada, pa je stoga, umjesto da ga ubije, odlučio da ga namami u zlatni kavez i iskoristi za svoje ciljeve. U više navrata nudio mu je položaj sudije, a na kraju ga je zamolio da bude vrhovni sudija čitavoga abasidskog carstva, ali se abu Ḥanīfa uvijek ovako ili onako izgovarao.[56]

Konačno, kada je uvidio koliko je ovaj uporan, Manṣūr ga otvoreno upita zar nije u stanju da prihvati ove ponude. U jednoj prilici on se uljudno ispričao: »Ne može nitko postati sudijom ako nije dovoljno snažan da primijeni zakon na tebe, tvoje prinčeve i tvoje oficire. Ja u sebi nemam takve snage. Ja sam tako sazdan da, kadgod me pozoveš, ostajem bez daha sve dok se ne udaljim od tebe.«[57] Druge

[54] *Ibid.*, str. 21 – 24; ibn Ḫallikān, Vol. V, str. 41; ibn Abd al-Barr, *al-Intiqā'*, str. 171.
[55] *Manāqib al-Imām*, str. 30.
[56] Al-Makki, Vol. II, str. 72, 173, 178.
[57] *Ibid.*, Vol. I, str. 215.

zgode razgovor bijaše grublji. Obraćajući se ḫalīfi, on reče: »Čak i da prihvatim dobrovoljno, a ne protiv volje ovu funkciju, posve je sigurno da ne bih opravdao tvoje povjerenje. Jer, ako ja odlučim neki slučaj protiv tvoje volje, a ti zatražiš da ja odluku promijenim pod prijetnjom da ću biti bačen u Eufrat, ja ću se radije udaviti nego odluku promijeniti. Zatim, tu su tvoji dvorjani, od kojih veliki broj želi sudiju koji bi se potčinjavao njihovim željama, da bi ostali u tvojim dobrim knjigama.«[58] Kada je Manṣūr zaključio da ovoga čovjeka ne može uhvatiti u kavez zlatnih rešetaka, on se odlučio na otvoreni pritisak: dao ga je bičevati i tući, bacio ga je u zatvor gdje je bio podvrgnut torturama, gladi i žeđi. Konačno je osuđen na samicu gdje je i umro, prema nekima prirodnom smrću, prema drugima otrovan.[59]

SLOBODA IZRAŽAVANJA: PRAVA I OBAVEZE – Prema abu Ḥanīfi, sloboda izražavanja u muslimanskom društvu i u islamskoj državi izvanredno je značajna za nezavisnost sudstva. Qur'ān određuje ovu slobodu terminima kao što su *amr bi al-ma'rūf* i *nahi 'an al-munkar* (naređivati pravičnost, zabranjivati nepravdu). Bez sumnje, jedno neodređeno pravo slobode izražavanja može katkada postati nepogodno, štetno, nemoralno ili čak dobiti ofanzivni oblik, koji nijedan zakon ne može odobriti. Međutim, Qur'ān, koristeći gorespomenuti termin za tu slobodu, jasno je razlikuje od svih ostalih vrsta slobode pa, ograničavajući ga unutar jasnih granica, objavljuje da to nije samo neotuđivo pravo, već je i obaveza. Abu Ḥanīfa je osobito bio svjestan ovoga prava i obaveze, jer je politički sistem njegova doba uskratio ljudima ovo pravo toliko da su oni s razlogom sumnjali imaju li u tom pogledu ikakvih obaveza. Mi smo već rekli da su murǧi'iti, propovijedajući ultra-liberalna načela, poticali ljude na grijeh. Ḥašvīti su tvrdili da je »naređivanje pravičnosti i zabrana nepravde«, gdje je vlast bila upetljana bilo pogubno i da su umajadska i abasidska vlast smlavile duh ljudi koji su digli glas protiv korupcije i osionosti vladajućih klika. Abu Ḥanīfa je riječju i djelom pokušao uskrisiti taj duh među ljudima objasnivši do koje mjere on može biti iskorištavan. To je jasno iz odgovora abu Ḥanīfe na pitanje Ibrahim al-Ṣāi'ga, o čemu izvještava al-Ǧaṣṣās.[59a]

Abu Ḥanīfa je branio pravo na slobodu izražavanja protiv sudova na isti način; ako neki sud donese pogrešnu presudu on nije oklijevao ukazati na nedostatak zakona ili procedure. Za nj poštovanje sudova nije podrazumijevalo dopuštanje pogrešnih presuda. Stoga mu je dugo bilo zabranjeno iznositi mišljenje o ovome pitanju.[60] Braneći slobodu izražavanja, nije priznavao zakonitim hapšenje ili drugu kaznu nad osobom koja loše govori čak i o zakonitom upravljaču ili njegovoj vlasti, pa išla i tako daleko da grdi ḫalīfu i izražava namjeru da ga ubije, sve dotle dok se ne odluči na oružani otpor ili narušavanje mira. Zalagao se za ovo još od jednog incidenta za vrijeme 'Alijeva ḫalīfata. Pred njega je bilo dovedeno pet osoba pod optužbom da su ga otvoreno vrijeđali na ulicama Kufe. Jedan od njih je bio optužen zbog prijetnje da će ubiti ḫalīfu. 'Ali je naredio da se oslobode. Rečeno mu je: »Oni su htjeli da te ubiju.« On odgovori: »Zar treba da ih ubijem samo zbog toga što su izrazili namjeru da me ubiju?« Opet mu je rečeno: »Oni su te vrijeđali.« On reče: »Ako želite, ružite i vi njih.«

[58] *Ibid.*, Vol. II, str. 170; al-Ḫatīb, Vol. XIII, str. 328.
[59] Al-Makki, Vol. II, str. 173, 174, 182; ibn Ḫallikān, Vol. V, str. 46; al-Yāfi'i, Vol. I, str. 310.
[59a] *Aḥkam al-Qur'ān*, Vol. I, str. 81.
[60] Al-Kardari, Vol. I, str. 160, 165, 166; ibn Abd al-Barr, al-Intigā', str. 152, 153; al-Ḫatīb, Vol. XIII, str. 351.

PITANJE POBUNE PROTIV TIRANSKE VLADAVINE – Drugo jedno značajno pitanje, koje je zbunjivalo ljude toga doba, bilo je da li je zakonito ili ne za muslimane da se pobune protiv upravljača koji je tiranin ili drugačije prelazi granice Šerijata. Sunniti sami podijeliše se u odgovoru na to pitanje. Većina tradicionista (*ah al-ḥadīṯ*) dopuštali su da se podigne glas protiv tiranije i iznese svoje mišljenje pred vladarom, ali da se ne mogu podići na ustanak čak niti kad misle da je uskratio njihova zakonita prava i izvršio nepravedno krvoproliće i otvoreni prestup.[60a] Međutim, abu Ḥanīfa je bio uvjeren da je ḫalīfat nepravednog upravljača u temelju grešan i neodrživ, da zaslužuje da se sruši, da ljudi ne samo da imaju pravo, već je njihov zadatak da se pobune. Takav ustanak nije samo dopušten, on je obavezan, s pretpostavkom da obećava da će tiranin i prekršilac biti zamijenjen pravednim upravljačem i da se neće svesti na prosti gubitak života i moći.

PRIVATNI SAVJET I KODIFIKACIJA ISLAMSKOG ZAKONA – Abu Ḥanīfino najveće djelo koje mu je osiguralo trajan ugled u historiji islama bilo je ono kojim je, na osnovi vlastite inicijative, ispunio veliku prazninu u islamskome pravnom sistemu prestankom rada šūre (Konzultativno vijeće) poslije »Pravednih« ḫalīfata. Već smo ukazali na posljedice te nesretne činjenice. Gubitak nastao iz takva stanja trajao je više od stoljeća i bio u središtu pažnje svakoga mislioca. Država je proširila svoje granice od Španije do Sinda, obuhvaćajući narode različitih kultura, običaja, rituala i navika. Kod kuće bijahu problemi financija, trgovine, poljoprivrede, industrije, bračnih odnosa etc; postojali su građanski i kriminalistički slučajevi koji su zahtijevali presude i stalno nova rješenja za konstitucijske, pravne i proceduralne probleme. Spolja, odnosi ove velike države s drugim državama svijeta i problemi kao što su rat, mir, diplomatski odnosi, vanjska trgovina, komunikacije (kopnene i vodene), običaji etc., zahtijevali su također posebnu pažnju. Kako su muslimani imali drugačiju ideologiju i nastojali da se ponašaju prema vlastitim principima i zakonima, bilo je nužno za njih da riješe svoje probleme u svijetlu te ideologije i tih zakona i principa. Međutim, kako je institucija *šūre* prestala radom, nije bilo drugog odgovarajućeg tijela ili institucije gdje bi učenjaci, pravnici i sudije zajednice od povjerenja mogli da se sretnu i da nađu autentično rješenje za svako otvoreno pravno pitanje, da bude priznato kao preporučeno i kao jedinstveni zakon zemlje za čitavu državu. Tako je islam bio suočen s velikom promjenom, a nije bilo mehanizma da se suoči s tom promjenom.

Gubitak se osjećao svugdje – od ḫalīfa do guvernera i sudija. Nije bilo lako ni za jednoga sudiju, pravnika ili šefa oblasti da rješava bezbrojne svakodnevne probleme, ovdje i ondje, snagom vlastite spoznaje ili vlastitim razumijevanjem. I ne samo to, individualne odluke sukobljavale su se s odlukama drugih i tako se stvarala zbrka. Međutim, tijelo čiji bi sud imao autoritet moglo je biti uspostavljeno samo od strane vlasti koja je, na nesreću, bila u rukama ljudi poznatih po tome da nisu uživali poštovanje i povjerenje u narodu, da nisu bili spremni da se sretnu s učenima niti su ih podnosili iz straha da ih ovi ne suoče sa činjenicama od kojih oni bježe; i sami su, naime, znali da zakoni doneseni pod njihovim patronatom ne mogu nikada biti prihvaćeni kao dio islamskog Zakona. Ibn al-Muqaffa' je predložio Manṣūru da osnuje vijeće učenih, naime, pravnika svih

[60a] Al-Aš'ārī, Vol. II, str. 125.

škola mišljenja koji bi sjeli zajedno i iznijeli svoja shvatanja o različitim nagomilanim problemima. Pošto sasluša ta shvatanja, ḫalīfa bi sâm mogao donositi odluku o svakome slučaju, a odluka bi bila prihvaćena kao zakon. Međutim, Manṣūr je predobro znao vlastiti položaj, a da bi učinio takvu pogrešku. Njegove odluke nisu ravne odlukama abu Bakra i Omera. One bi, u najboljem slučaju, mogle važiti za njegova života. Čak je sumnjao da bi mogao naći ikoga u čitavu carstvu tko bi poštivao i svojevoljno slijedio zakon koji bi on donio. Mogao je posve dobro sačiniti sekularni zakon, ali ne i zakon koji bi bio ugrađen u islamski juridički kôd.

U takvim okolnostima zapalo je abu Ḥanīfu da pokuša pronaći sasvim novi put da ublaži gubitak, a to je bilo uspostavljanje privatnoga zakonodavnog tijela, na njegovu vlastitu inicijativu, nezavisno od vlade. Samo osobi s tako dubokim uvidom kao što je bio njegov, mogao je pasti na um takav plan. Samo se onaj mogao upustiti u to, tko se duboko oslanjao na vlastitu dovitljivost, karakter i moralni prestiž, pa je mogao biti siguran da će se zakoni koje donosi tijelo stvoreno pod njegovim pokroviteljstvom nametnuti samim bljeskom svoje izvrsnosti, pravovaljanosti, preciznosti, prilagodljivosti i moralnim utjecajem njihovih sastavljača, čak bez ikakve političke sankcije, te da će ih i ljudi i vlade voljno prihvatiti. Abu Ḥanīfa nije bio prorok skrivene budućnosti, niti je ikada doznao rezultate koje je njegov napor dao pola stoljeća nakon njegove smrti, ali je poznavao sebe i svoje kolege sasvim dovoljno. On je poznavao kolektivni temperament svoje zajednice i imao uvid u okolnosti svoga vremena. Sposobnošću čovjeka oštre inteligencije i smotrenosti on je ocijenio da može ispuniti zjapeću prazninu vlastitim nastojanjem, i da će to sigurno biti izvršeno na zadovoljavajući način.

Učenici abu Ḥanīfe su pod njegovim nadzorom i brigom, u njegovoj školi zakona proveli godine u razmišljanju o pravnim pitanjima, gledajući na njih specifičnim naučnim duhom i dolazeći do zaključaka argumentima koje su formirali članovi ovoga tijela. Skoro svaki od njih učio je Qur'ān, književnost, historiju i *Sīru* (Profetova biografija), ne samo kod abu Ḥanīfe, već i kod drugih učenjaka tog doba. Mnogi od njih bijahu se specijalizirali u određenim područjima. Neki su postali čuveni u »izvođenju zaključaka analogijom«, drugi prema svome poznavanju Profetovih tradicija i presedana koje su dali Drugovi, sudije i stari ḫalīfe. Neki su imali reputaciju interpretatora Qur'āna ili su postali vrsni u posebnim područjima Zakona, gramatike ili *Sīre*. Abu Ḥanīfa ih je sâm jednom opisao ovako: »Postoji trideset i šest ljudi od kojih dvadeset i osam zaslužuje da budu sudije, šest da donose pravne savjete, a dvojica su dovoljno dobra da uče za sudije i juriste.«[61]

Procedura djelovanja u ovome vijeću, kako iznose hroničari abu Ḥanīfe, bit će opisana njihovim vlastitim riječima. Al-Muwaffaq bin Ahmed al-Makki (umro 568/1172) piše: »Abu Ḥanīfa je uokvirio svoj pravni sistem u dogovoru sa svojim učenim đacima. Njegova želja da čini sve što može u interesu njegove religije, njegove ljubavi prema Bogu, Profetu i prema vjernicima, nije mu dopuštala da preduzme ovo djelo sâm zanemarujući svoje kolege-učenike. Svaki problem stavljao je pred njih, bacao svjetlo na njegove različite aspekte, brižljivo slušao sve što je svaki od njih govorio o tome, i iznosio vlastiti stav njima na razmatranje.

[61] Al-Makki, Vol. II, str. 246.

Ovakva razmatranja i diskusije bili su tako iscrpni da je za neke odluke trebalo mjesec dana ili više. Nakraju, kada bi se postigla jednoglasnost, abu Jusuf je to bilježio u fundamentalnim zbirkama Hanafi Zakona.«[62]

Ibn al-Bazzāz al-Kardari (umro 827/1424) autor *Fatāwe Bazzāzīyya* kaže u svom djelu *Manāqib al-Imām al-A'ẓam:* »Njegovi učenici razmatrali su svako pitanje naširoko, i sa svih stajališta. Abu Ḥanīfa je dotle mirno slušao diskusiju. Kada bi se on okrenuo da govori bila je takva tišina u kući da se činilo da nema nikoga.«[63]

Abdullah bin Mubarak pripovijeda da je jednom diskusija o nekome pitanju trajala tri dana. Navečer, trećega dana, on je začuo uzvik *Allah-u akbar*, Bog je najveći, što je značilo da je nađeno rješenje.[64] Drugi učenik, abu Abdullah, prenosi da je abu Ḥanīfa, kada je izlagao svoj stav o nekom pitanju, tražio od učenika da ga isprave. Abdullahove riječi bile su slijedeće: »Ja sam mu čitao Imāmove riječi. Abu Jusuf je u vođenju zapisnika bilježio i vlastite stavove. Stoga sam pokušao pročitati samo Imāmove riječi, izostavljajući abu Jusufove. Jedanput mi se izmaklo, pa sam pročitao i stajalište ovoga drugog. Imām je najednom prekinuo i upitao: 'Čije je to što čitaš?'«[65]

Druga stvar koju smo dobili od Makkija jeste da je klasifikacija odluka ovoga tijela, po naslovima i poglavljima, bila također završena za života abu Ḥanīfe. On kaže: »Abu Ḥanīfa je prvi čovjek koji je prikupio znanje o *Šerijatu* (islamski zakon). Nitko prije njega nije izvršio taj posao – abu Ḥanīfa je sve sakupio u knjige, pod raznim naslovima i poglavljima.«[66]

Ovo tijelo je zabilježilo odluke za oko 83 000 pravnih pitanja. To nije obuhvatalo samo pitanja s kojima se suočavalo društvo i država, već i druga koja bi se mogla pojaviti u budućnosti. Mogućnosti su bile slobodno razmatrane kako bi se osiguralo, ako se ikada pojave u zbilji, da se za njih nađe zakon. Bavili su se gotovo svim područjima zakona – unutrašnjim (pod nazivom al-siyar),[67] konstitucijskim, građanskim, krivičnim pravom, svjedočenjem, procedurama, zakonima koji upravljaju različitim aspektima ekonomskog života, brakom, razvodom, nasljedstvom, nekretninama etc. Sva ova područja naći ćemo u sadržaju knjiga koje je sačinio abu Jusuf, a docnije Muhammed bin Hasan al-Šaibāni od materijala dobivenih razmatranjem ovoga »legislativnog savjeta«.

Regularna kodifikacija zakona ubrzo je lišila pojedince povjerenja koje su uživali ranije, na temelju njihovih pokušaja da donose zakone (dok nije bilo kodifikacije). Shvatanja i savjeti razasutih pojedinaca, bili oni doktori ili sudije od ugleda, nisu mogla nositi teret pred zdravom razložnošću i preciznim odlukama koje je donijelo Vijeće pravnika pod vodstvom čovjeka kova abu Ḥanīfe, nakon

[62] *Ibid.*, str. 133.
[63] Al-Kardari, Vol. II, str. 108.
[64] Al-Makki, Vol. II, str. 54.
[65] Al-Kardari, Vol. II, str. 109.
[66] Al-Makki, Vol. II, str. 136.
[67] Danas ljudi djeluju u krivome uvjerenju da je Internacionalni Zakon činjenica modernog doba, da je njegov utemeljivač Hugo Grotius (991-1055/1583-1645). Međutim, tko je god vidio *al-Siyar* abu Ḥanīfina učenika Muhammeda bin Hasana al-Šaibānija (132-189/749-805), taj zna da je kodifikaciju ovog zakona izveo abu Ḥanīfa 900 godina prije Grotiusa; i ne samo to: njegove rasprave jedva da izostavljaju ijedan aspekt problema, a obuhvataju najfinija i najvitalnija pitanja. Ovo je nedavno priznala grupa naučnika i osnovala Šaibāni-društvo Internacionalnog Zakona u Njemačkoj.

temeljita istraživanja odredbi Qur'āna i Profetove Tradicije; ovi su cijelo vrijeme imali na umu prethodnike i odredbe starih učenjaka, izvedene kako su i bile – misaonim i odlučnim radom, u strogoj vezi s principima *iǧtihāda* (izvođenje zaključaka rasuđivanjem) u svjetlu *Šerijata,* obuhvaćajući sve aspekte života i omogućujući zadovoljavanje svih potreba. Stoga su se, čim je ugledalo svjetlo dana, ovome djelu okrenuli prosječni ljudi, upravljači, sudije. Ono je odgovorilo na potrebe vremena. Doista, to je bila dugo očekivana pomoć za kojom su svi težili. Čuveni pravnik Yaḥya bin Ādam (umro 203/818) kaže da je značenje stavova drugih pravnika izblijedjelo pred shvatanjima abu Ḥanīfe. Njegove ideje su se raširile na sve strane. Pravnici, upravljači i činovnici svih mjesta rješavali su svoje slučajeve u skladu s njegovim zakonom. Ukratko, sve se odvijalo u skladu s njim.[68] Nekako u vrijeme al-Māmūna (198-218/813-833) zakon je bio stekao takvu popularnost da je izazvao i reakciju: jednoga dana premijera Faḍl bin Sahla posavjetovao je neki pravnik, koji nije podnosio abu Ḥanīfu, da izda naredbu o zabrani upotrebe abu Ḥanifīna kôda. Faḍl je sakupio mudrace i razborite ljude da čuje i njihovu riječ. Rekli su mu da ne preduzima taj korak, jer neće uspjeti.

Čitava bi se zemlja, rekoše, okrenula protiv uprave; još dometnuše da je čovjek koji mu je dao takav savjet zacijelo sigurno glup. Premijer se složio s njima dodajući da on u takvoj akciji ne vidi nikakve mudrosti niti bi se ḫalīfa s tim složio.[69]

Tako se, eto, u praksi dogodilo da je pravni sistem što ga bijaše sačinilo privatno Vijeće pravnika, postao zakonom zemalja i imperije, na temelju kako vlastite snage, tako i ugleda i moralnog autoriteta onih na što ga doniješe. Jedna daljnja značajna činjenica jest da je on muslimanskim misliocima otvorio nove pravce kodifikacije islamskog Zakona. Glavni pravni sistemi izvedeni docnije mogli su se razlikovati od njega metodom izvedbe i rezultatima, ali su svi bili inspirirani ovim modelom i utemeljeni na njemu.

B
Abu Jusuf

U vrijeme abu Ḥanīfe, odnosi između hanafijske škole zakona i abasidskih upravljača bijahu zategnuti zbog njegova političkog uvjerenja i odbijanja saradnje s upravom. Utjecaj ovakva odnosa trajao je čak i dugo nakon njegove smrti. Odličnici i prvaci ove škole držali su se svoje indiferentnosti prema vlasti. Tako, kada je poslije smrti abu Ḥanīfe njegov veliki učenik Zufar bin Ḥuḍail (umro 158/775) pozvan da prihvati funkciju sudije, on je to izričito odbio i našao spas u ilegalnosti.[70] Dakako, postojala je tendencija vlade, još tamo od Manṣūrova doba, pa sve do početaka Hārūnove vladavine, da se suzbije utjecaj ove škole mišljenja. Manṣūr i njegovi nasljednici svesrdno su nastojali da se praznina u legalnom sistemu države, razrađena u našim prethodnim razmatranjima, ispuni nekim drugim sistemom kodifikacije. I Manṣūr i Mahdi su, u svojoj vladavini, davali

[68] Al-Makki, Vol. II, str. 41.
[69] *Ibid,* str. 157-58; al-Kardari, Vol. II, str. 106-107.
[70] La-Kardari, Vol. II, str. 183, Ṭāš Kubrazādah, *Miftāḥ al-Sa'āda,* Vol. II, str. 114.

prednost Māliku.[71] Hārūn je također 174/791 za vrijeme hodočašća izrazio želju da se Mālikova knjiga *al-Muwaṭṭā'* učini zakonom zemlje.[72] Međutim, mnogo docnije, čovjek velike snage i karaktera koji je pripadao hanafijskoj školi doveo je stvari dokraja. Svojom velikom sposobnošću i osobnim utjecajem on je oslobodio imperiju od dugotrajna stanja pravnog haosa. Hanafijski kôd je postao zakonom zemlje čime je čitavoj imperiji dan jedinstven sistem zakona. Taj čovjek bio je abu Jusuf, najsposobniji učenik abu Ḥanīfin.

KRATKA BIOGRAFIJA – Lično ime abu Jusufovo (rođen 113/731) bijaše Jakub. Njegov otac potiče iz arapskoga plemena Bağīla, a majka od Ansāra iz Medine s kojima je njegov otac bio povezan savezništvom. Stoga je njegova familija bila poznata kao Ansar. Nakon osnovnog obrazovanja izabrao je specijalizaciju iz juristike i počeo slušati Abdurahmana bin abi Laila. Potom se pridružio školi abu Ḥanīfe i ostao stalno vezan uza nj. Roditelji su mu bili izrazito siromašni i nisu mogli omogućiti njegovo daljnje školovanje. Kada je to saznao abu Ḥanīfa, preuzeo je na sebe ne samo troškove sina, već i čitave familije. Prema riječima abu Jusufovim, abu Ḥanīfa mu nikada nije pružio priliku da izrazi svoju želju pred njim. S vremena na vrijeme on je slao novac njegovoj familiji kako bi ga lišio brige o tome.[73]

Od samog početka abu Ḥanīfa je bio optimističan u pogledu perspektive svog učenika. Kada je njegov otac htio da ga povuče iz škole, Imām mu je rekao da to ne čini jer, ako Bog dadne, momak obećava da će biti veliki čovjek.[74]

Osim kod abu Ḥanīfe, abu Jusuf je učio i kod drugih velikana svoga vremena i odlično se upoznao s Tradicijom, komentarima Qur'āna, biografijom Profeta, historijom, jezikom, književnošću i skolastičkom teologijom. Osobito je bio verziran u hadisima koje je znao napamet, a ljudi kao Yaḥya bin Mu'īn, Aḥmed bin Hanbal i 'Ali bin al-Madīni nazvali su ga *Ṯiqa*[75] (Pouzdani – poseban termin korišten za osobu poznatu po istinoljubivosti na koju se može osloniti prenošenje tradicija). Njegovi suvremenici složili su se s time da se izdvajao među učenicima abu Ḥanīfinim. Talha bin Muhammed kaže da je bio najznačajniji jurist njegova doba i da nitko nad njim u tome pogledu nije bio.[76] Dāwūd Rašid piše da bi abu Ḥanīfa mogao biti dovoljno ponosan i da je stvorio samo ovoga jednog učenika.[77]

Sām abu Ḥanīfa neobično ga je cijenio i govorio je da je od svih njegovih učenika najsposobniji za sticanje znanja i najveći znalac.[78] Jednom je bio tako bolestan da je bilo malo nade da će ostati živ; kad je abu Ḥanīfa, pošto ga je pregledao, izišao iz njegove kuće, žalio se da će, ako mladić umre, umrijeti najučeniji.[79]

Šesnaest godina poslije smrti abu Ḥanīfine, on je, držeći se tradicija svoje škole, istrajavao u indiferentnosti prema vlasti. Ipak, nastavio je intelektualni i

[71] Ibn abd al-Barr, *al-Intiqā'*, str. 40, 41.
[72] Abu Nu'aim al-Aṣbahāni, *Ḥilyat al-Auliyā'*, al-Maṭba'a al-Sa'āda, Egipat, 1355/1936, Vol. VI, str. 332; Ṭāš Kubrazādah, *op. cit.* Vol. II, str. 87.
[73] Al-Makki, Vol. II, str. 212.
[74] *Ibid.*, str. 214.
[75] Ibn Ḥallikān, Vol V, str. 422; ibn al-Barr, *al-Intiqā'*, str. 172.
[76] Ibn Ḥallikān, Vol. V, str. 423.
[77] Al-Makki, Vol. II, str. 232.
[78] Al-Kardari, Vol. II, str. 126.
[79] Ibn Ḥallikān, Vol. V, str. 424; al-Kardari, Vol. II, str. 126.

pedagoški rad svoga učitelja, dodajući mu pisanje raznih knjiga uglavnom iz svih područja zakonodavstva i bilježeći odluke iz abu Ḥanīfina vremena vlastitim shvatanjima.[80] Kada su se ove knjige pročule, one nisu utjecale samo na intelektualne krugove, već su impresionirale i visoke političare vezane uz različita područja vlasti da se priklone hanafijskoj školi mišljenja, jer nije bilo klasificiranoga kôda zakona koji bi zadovoljavao njihove potrebe ravne ovim knjigama. Mālikov *al-Muwaṭṭa'* je nastao mnogo ranije, ali nije bio dovoljno obuhvatan niti detaljno klasificiran da bi zadovoljio potrebe uprave.[81] Tako je abu Jusufovo intelektualno i literarno djelo privuklo pažnju ljudi prije nego što je stekao moć. Ovaj zakon jedino nije uspio dobiti formalnu političku sankciju da bi postao zakon zemlje.

Da je ekonomski položaj abu Jusufa bio dobar, on se mogao ponašati kao i njegov učitelj i živjeti u stalnoj nezainteresiranosti prema vlastima. Međutim, on je bio siromašan, a smrt abu Ḥanīfina lišila ga je ovoga velikodušnog pomagača. Jednoga dana je zbog oskudice bio prinuđen prodati kuću svoje žene za što mu je tašta tako prigovorila da nije mogao izdržati, te se odlučio prihvatiti zaposlenja. Otputio se u Bagdad kamo je stigao 166/782, i sreo ḫalīfu al-Mahdija koji ga postavi za suca istočnog Bagdada. Tu funkciju držao je sve do kraja vladavine al-Hādīja. Kada je Hārūn al-Rašīd postao ḫalīfom, postavio je abu Jusufa zbog velika ugleda što ga je uživao kod njega, za vrhovnog sudiju čitavog abasidskog carstva. To je bila prva prilika da se uspostavi takva funkcija u muslimanskoj državi. Prije abu Jusufa nitko nije imao funkciju vrhovnoga sudije države – kako u doba »Pravednih halifata«, tako ni u doba Umayyada i Abbasida.[82] On nije zauzimao samo položaj poglavara Vrhovnog suda, kako bismo mogli shvatiti sudeći prema praksi modernih institucija, već je imao i položaj ministra Zakona, tj. nije samo sudio i imenovao sudije, već je savjetovao vladu o svim pravnim pitanjima, kako unutrašnjim tako i vanjskim.

Imenovanje abu Jusufa na ovaj položaj uvjetovalo je tri značajne činjenice: prvo, umjesto škole gdje je on raspravljao sa studentima, ili namjesto studija iz knjiga, nenadano se otvorilo široko područje djelovanja – područje gdje se praktički bavio svim poslovima najveće imperije toga vremena. To je bila zgoda da poveže hanafijski zakon sa stvarnim životnim pitanjima i tako ga učini praktičkim zakonskim sistemom. Drugo, kako je sada imenovanje sudija bilo njemu povjereno, učenjaci vezani uza hanafijsku školu bili su postavljani na većinu mjesta, te je tako hanafijski zakon postao zakonom carstva. Treće, posredstvom svoga velikoga moralnog i intelektualnog utjecaja, abu Jusuf je muslimansku državu, koja je poprimila autokratski karakter još od vremena Umayyada i razvijala se bez zakona, promijenio u državu čvrsto utemeljenu na zakonu. Napisao je i knjigu o ustavu koja je, na sreću, došla i do nas kao *Kitāb al-Ḫarāg*.

[80] Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, al-Matba'a al-Rahmanīyya, Egipat, Fl. 1348/1929. Ibn Ḥallikān (Vol V, str. 424) piše na osnovi autoriteta Talha bin Muhameda, da je abu Jusuf bio prvi čovjek koji je sačinio djela o svim fundamentalnim područjima Zakona u skladu s hanafijskim vjerovanjem čime je znanje abu Ḥanīfe prodrlo u svijet.
[81] Treba shvatiti da se kodifikacija islamskog Zakona prema Mālikovim principima koja je omogućila tom zakonu da posluži potrebama vlasti, dogodila docnije, prema modelu Muhamed bin Ḥasan al-Šaibānījevih knjiga.
[82] Al-Makki, Vol. II, str. 211-39; ibn Ḥallikān, Vol. V, str. 421.

Međutim, prije razmatranja ovog djela o ustavu, valja nam otkloniti jedno pogrešno, a rašireno shvatanje; abu Jusufovi biografi govore tako o njemu da čitalac stiče sliku ulizice i čovjeka vješta u prilagođavanju zakona željama kraljeva. Međutim, ako se osvrnemo na povijesna zbivanja koja se odnose na stav abu Jusufov prema ḫalīfama, njihovim ministrima i generalima, jasno je da ga se ne može osuditi niti za najobičnije laskanje. U Hādījevo vrijeme, primjerice, kad je bio sudijom istočnog Bagdada, donio je presudu protiv samoga ḫalīfe.[83] U Harunovo doba jedan je stari kršćanin pokrenuo parnicu protiv ḫalīfe radi nekoga vrta. Abu Jusuf nije samo dao da mu izlože spor, kako bi čuo i optužbu i obranu, već je zatražio od ḫalīfe da pod zakletvom porekne da je odbio primiti tužiteljev zahtjev na taj vrt. Čak poslije toga on je žalio čitava života što nije prisilio ḫalīfu da stane uz rame s tužiteljom.[84] Dalje, proglasio je 'Alija bin 'Īsu, predsjednika Ministarskog savjeta ḫalīfe Hārūn al-Rašīda, nepouzdanim svjedokom jer bijaše čuo gdje sebe naziva ḫalīfovim robom. »Ako je doista rob«, dokazivao je, »njegovo svjedočenje ne može biti prihvaćeno. Ako to nije, a sebe tako naziva da bi se dodvorio, on je lažac pa mu se stoga ne može vjerovati.«[85] Isto tako je kaznio nekoga Hārūnova generala.[86] Abdullah bin Mubārak navodi da je običavao odlaziti u Hārūnovu palatu jašući pravo u privatno područje (kamo je i sam predsjednik vlade morao pješice) i da je ḫalīfa uvijek prvi izlazio da ga pozdravi.[87] Hārūn je bio jednom upitan zašto je tako visoko uzdigao abu Jusufa. On odgovori: »Štogod ga pitao, vidjeh da je savršen. Još je k tome pošten čovjek, postojana karaktera. Kad bi bio netko sličan njemu, bio bih zadovoljan tek da ga vidim!«[88] Kad je umro (182/798), sâm Hārūn je bio u pogrebnoj povorci, vodio je pogrebnu molitvu i pokopao ga u vlastitom obiteljskom groblju, rekavši da je njegova smrt težak gubitak zbog kojega vjernici trebaju jedan drugome kondolirati.[89] Ali sve ovo ne potvrđuje što iznosimo o njemu kao njegovo djelo *Kitāb al-ḫarāǧ*. Iščitavanje samo uvoda ovoga djela kazuje da je daleko od udvorice onaj tko se tako obraća kralju.

KITĀB AL-ḪARĀǦ – U Hārūn al-Rašīdu abu Jusuf vidi kralja najoprečnijih sklonosti i šaljivdžiju – ujedno plahovita vojnika, rastrošna monarha, bogobojazna čovjeka. Abu al-Faraǧ Aṣbahāni ga opisuje jednom rečenicom: »On bi najprvi briznuo u plač zbog opomene ili upozorenja, ali bi posljednji popustio u odgovoru na nešto što ga bijaše razjarilo.«[90]

Pazeći da ne dira u ḫalīfove mane, abu Jusuf se zdušno dao na osjećaje ostvarujući svoj veliki moralni i intelektualni utjecaj i uporno je na tome nastojao sve dok nije zadobio ḫalīfino srce i on mu je predložio imenovanje za pripremanje ustava u skladu s čime bi on vodio državne poslove. Zato je i napisano djelo Kitāb al-ḫarāǧ.

Naziv ovoga djela može zavesti na krivu pomisao da je njegovo područje ograničeno na pitanja vezana za prihode (ḫarāǧ). Zapravo, djelo obrađuje gotovo

[83] Al-Kardari, Vol. II, str. 128.
[84] Al-Sarabsi, *Kitāb al-Mabsūṭ*, Vol. XVI, str. 61; al-Makki, Vol. II, str. 243-44.
[85] Al-Makki, Vol. II, str. 226-27.
[86] *Ibid.*, str. 240.
[87] *Ibid*,. Mulla 'Ali Qāri, *Ḏail al-ǧawāhir al-muḍīyya*, str. 526.
[88] Al-Makki, Vol. II, str. 232.
[89] Al-Kardari, Vol. II, str. 120.
[90] Kitāb al-āgāni, Vol. III, str. 178.

sva pitanja države. Ostavljajući po strani ostalo, ovdje ćemo istražiti njegov sadržaj samo s obzirom na osnovnu koncepciju islamske države.

POVRATAK »PRAVEDNU« ḪALIFATU – Ono što se odmah dade uočiti ako slijedimo *Kitāb al-ḫarāǧ*, jeste abu Jusufova želja da ḫalīfa odbaci bizantijsku i iransku tradiciju koju su slijedili umajadski i abasidski kraljevi i da se vjerno vrati tradicijama »Pravednih« ḫalīfa. Premda nije izravno zahtijevao od njega da prestane slijediti svoje pretke, ipak nije nikada spao na navođenje ponašanja ili odluka ḫalīfovih praotaca kao slučajeva vrijednih nasljedovanja, a još manje na primjere umajadskih prethodnika. Za svaku stvar on dokaz temelji izravno na Qur'ānu, na Sunni, ili navodi primjer abu Bakra, Omera, Osmana i 'Alija. Ako i navede primjer iz docnijega razdoblja to nisu bili Manṣūrovi ili Mahdijevi, već iz povijesti umajadskoga ḫalīfa Omer bin Abdul Aziza. Pripremajući ovu knjigu on je potpuno zanemario ugovore i primjere umajadske i abasidske vladavine (čitavih stotinu i trideset i dvije godine), osim onih iz razdoblja vladavine Omera II (dvije i pol godine).

Abu Jusufovo djelo nije moralo značiti mnogo da ga je načinio neki uman zakonodavac osobnim nastojanjem kao svetu molitvu za one koji bi je možda htjeli slijediti; kako ga je, međutim, stvorio glavni ministar državnoga zakonodavstva kao službena osoba, prema izričitom zahtjevu ḫalīfe, ono postaje nečim izvanredno važnim.

Odmah na početku knjige abu Jusuf iznosi osnovnu koncepciju države pred ḫalīfu slijedećim riječima: »O, zapovjedniče vjernika, samo Bog zaslužuje hvalu i on ti je dao tešku odgovornost koja sobom nosi veliku nagradu ili veliku kaznu. On ti je povjerio teret poslova ove zajednice, tako da je tvoj zadatak da djeluješ za veliki broj ljudi danju i noću. On te je postavio njihovim čuvarom i ukazao ti povjerenje da se trudiš oko njih, da vodiš njihove poslove. Građevina utemeljena na bilo čemu, izuzev straha od Boga, ne može izdržati dugo, a da ne propadne. Bog je potresa iz temelja i ruši je na njezine graditelje i na one koji su pomogli da nikne. . . Bog će pozvati kraljeve da polože račun kao što pastire poziva vlasnik stada. . . Ne laćaj se nepoštena puta da ne bi tvoje stado slijedilo tvoje stope. . . Odnosi se prema svakom jednako – prema Božjem Zakonu – bio ti blizak ili ne. . . Ne idi pred Boga kao onaj tko čini grijehe, jer će Gospodar Sudnjega Dana suditi ljudima prema njihovim djelima, a ne prema funkcijama. Pripazi da se ne raspe stado koje ti je povjereno da te ne bi gospodar stada pozvao da položiš račun za svako jagnje.«[91]

Potom nastavlja ukazivati svakim mjestom u knjizi da nije ḫalīfa vlasnikom svoga kraljevstva, već je on *Vlasnikov* ḫalīfa (doslovno, zastupnik);[92] ako se pokaže kao pravičan vladar vidjet će najljepše zamišljen kraj, ali ako se pokaže kao nepravedan, bit će kažnjen teškom kaznom.[93] Na jednome mjestu navodi Omerove riječi: »Nijedan zapovjednik nije se uzdigao tako visoko da traži i od koga da ga sluša u nepokornosti Bogu.«[94]

[91] *Kitāb al-ḫarāǧ*, str. 3, 4, 5.
[92] *Ibid.*, str. 5.
[93] *Ibid.*, str. 8.
[94] *Ibid.*, str. 117.

DUH DEMOKRACIJE – Abu Jusuf traži da alīfa ne bude odgovoran samo Bogu, već i narodu, pa navodi niz mjesta iz izjava Proroka i Drugova da bi dokazao da muslimani imaju neosporno pravo da kritikuju svoje upravljače jer takva kritika pridonosi dobru naroda i države.[95] »Naređivati dobro, a zabranjivati zlo, neotuđivo je pravo i zadatak, a njegovo zanemarivanje unutar zajednice ravno je izazivanju srdžbe Boga na njezina poglavara.«[96] Zadatak je upravljača da budu tolerantni kada im se govori istina, jer nema ničega štetnijeg za upravljača od naprasitosti i netolerantnosti prema kritici.[97] Muslimani imaju pravo da ga pozovu na odgovornost kada je riječ o njihovim zakonitim pravima nad njim i njihovim dobrima koja su mu povjerena.[98]

OBAVEZE ḤALĪFINE – Slijedeće obaveze ḫalīfine posebno su izdvojene i navedene: da utvrdi Božja prava i učvrsti granice koje je On propisao, da tačno odredi prava drugih nosilaca prava i osigura im ostvarenje tih prava, da obnovi ugovore časnih vladara (koji su bili poništeni od strane potonjih nepravednih upravljača),[99] da priječi nepravdu i uvaži žalbe ljudi poslije temeljite istrage,[100] da izvršava Božje naredbe, naređuje ljudima da Mu se pokoravaju i da se klone grijeha, da primijeni Božji zakon na sebe i druge podjednako, bez obzira na to tko trpi od toga[101] te da ljudima postavlja samo zakonite zahtjeve i da ih koristi zakonito.[102]

OBAVEZE MUSLIMANSKIH GRAĐANA – Nasuprot ovima, obaveze muslimana prema svojim upravljačima, kako su opisane u ovoj knjizi, slijedeće su: oni se moraju vladaru pokoravati, ne smiju dići ruku na nj, ne trebaju prigovarati bez potrebe niti ga smiju obmanjivati. Trebaju prijeći preko vladareve neumjerenosti, iskreno mu pomagati i priječiti ga da čini loša djela, te surađivati s njim u svemu što je dobro.[103]

RIZNICA – On riznicu naziva Božjim i narodnim, a ne ḫalīfinim vlasništvom. Ovdje-onda on podsjeća ḫalīfu na Omerove riječi kojima ovaj poređuje odnos ḫalīfin prema državnom trezoru s odnosom staratelja i siročeta: ako čini dobro, staratelj neće uzeti ništa od onoga što je siroče naslijedilo, pokorit će se Božjoj odredbi i upravljati time radi Boga bez pogovora; ako je u nuždi, on može uzeti od toga jedan iznos koji će svatko držati pravednim i normalnim.[104] Abu Jusuf izdvaja Omerov primjer u trošenju iz zajedničke riznice, a ovaj je to činio opreznije i obazrivije nego kad se radilo o njegovu novcu. Ovo potkrepljuje drugim primjerom – Omer je, imenujući sudiju, guvernera i sakupljača poreza za Kufu, dopustio da svaki dan uzmu po jednu kozu za svoje troškove dodavši da će

[95] *Ibid.*, str. 12.
[96] *Ibid.*, str. 10-11.
[97] *Ibid.*, str. 12.
[98] *Ibid.*, str. 117.
[99] *Ibid.*, str. 5.
[100] *Ibid.*, str. 6.
[101] *Ibid.*, str. 13.
[102] *Ibid.*, str. 108.
[103] *Ibid.*, str. 9, 12.
[104] *Ibid.*, str. 36, 117.

zemlja s koje činovnici budu uzimali kozu svaki dan biti vrlo brzo osiromašena.[105] Od ḫalīfe se također traži da zabrani činovnicima da troše javni novac za privatne potrebe.[106]

PRINCIPI OPOREZIVANJA – Abu Jusuf propisuje slijedeće principe oporezivanja: samo višak dobara treba oporezovati s tim da se visina poreza odredi uz suglasnost onoga koji se porezuje. Porez ovisi o sposobnosti poreznog obveznika. Porez treba sakupljati od bogatih i dijeliti ga siromašnima.[107] Porezne rate ne smiju biti određene nepravedno, niti se porezi mogu prikupljati prisilom.[108] Vlast će se suzdržavati od iznuđavanja neopravdanih poreza, zabranjivat će svojim činovnicima i upravljačima da pretjeruju.[109] Nijednome nemuslimanu koji je prihvatio islam ne može se nametnuti plaćanje glavarine.[110] Praksa »Pravednih« ḫalīfa navedena je kao uzor s tim u vezi. Naveden je primjer 'Alija koji je javno savjetovao svojim činovnicima da donesu svaku paru prikupljenu od obveznika i da ne budu popustljivi prema njima u tom pogledu, ali ih je jednako tako pozvao nastranu i upozorio na oprez zatraživši da nikoga ne tuku i ne posižu za okrutnim metodama – primjerice, ostavljajući ljude da stoje na suncu, ili pak da namet bude toliki da moraju prodati kravu, odjeću ili alat da bi platili porez.[111] Ili činjenica da je Omer običavao temeljito ispitati svoje činovnike sve dok sâm ne bi bio siguran u uvjerenju da se prema ratarima nije postupalo okrutno kod naplaćivanja poreza; kada je, pak, porez sakupljen predstavnici naroda su bili pozivani da posvjedoče da nijedan musliman ili ne-musliman seljak nije nepravedno prisiljavan da plati porez.[112]

PRAVA PODANIKA NE-MUSLIMANA – U pogledu prava podanika ne-muslimana u islamskoj državi navode se tri principa zasnovana na Omerovu ugledu:

1. Bilo kakav ugovor sačinjen s njima mora biti iskreno uvažavan.
2. Odgovornost za odbranu države ne leži na njima, već samo na muslimanima.
3. Oni ne smiju biti izloženi pretjeranim porezima ili zemljarini.[113]

Potom se kaže da su siromašni, slijepi, stari, pustinjaci, radnici u kućama za molitvu, žene i djeca izuzeti od plaćanja glavarine, da se *zekāt* (propisana milostinja) ne naplaćuje od ne-muslimana, da nikome nije dopušteno da ih tuče ili maltretira kod oporezivanja, a maksimalna kazna za neplaćanje poreza jest kratkotrajan zatvor. Tražiti od njih sumu veću nego je propisana, protuzakonito je i siromašni i nemoćni među njima trebaju dobivati pomoć iz državne blagajne.[114] Navedeni su povijesni primjeri kako bi ḫalīfa vidio da je u interesu države da bude ljubazan i milostiv prema podanicima ne-muslimanima. Prema njegovu mišljenju,

[105] *Ibid.*, str. 36.
[106] *Ibid.*, str. 186.
[107] *Ibid.*, str. 14.
[108] *Ibid.*, str. 16, 37, 109, 114.
[109] *Ibid.*, str. 109, 132.
[110] *Ibid.*, str. 122, 131.
[111] *Ibid.*, str. 15, 16.
[112] *Ibid.*, str. 37, 114.
[113] *Ibid.*, str. 14, 37, 125.
[114] *Ibid.*, str. 122-126.

velikodušnost muslimana Omerova doba prema njima bila je takva da su pridobili srca sirijskih hrišćana toliko da su ih ovi voljeli više nego Rimljane, pripadnike svoje vjere.[115]

ZEMLJIŠNA PITANJA - Abu Jusuf ne odobrava feudalni sistem zaposjedanja gdje vlast, kako bi prikupila porez od seljaka, imenuje osobu da njima gospodari, dopuštajući joj da od njih iznudi sve što poželi i kako poželi sve dok uspijeva za vlast dugovanja namirivati i od sirotinje porez utjerivati. Abu Jusuf naziva takav sistem tiranijom koja vodi propasti zemlje pa je stoga valja izbjegavati pod svaku cijenu.[116] On također kaže da je nezakonito oduzimanje nečije zemlje i dodjela iste drugoj osobi, pa kaže: »Ḫalīfa nije ovlašten da lišava bilo koga, muslimana ili ne-muslimana, onoga što mu pripada, osim ako mu važeće pravo ne protivuriječi. Grabiti od jednoga i davati drugome isto je kao pljačkati i dijeliti opljačkano kao milostinju.[117] Darovanje zemlje dopušteno je samo ako nije obrađena, ako nema vlasnika ili ako su komadi nenaslijedena zemljišta razumno raspoređeni radi obrade, ili kao nagrada za neki stvarni, društvenokorisni čin. Zemlja tako na poklon dobivena vraća se ako je onaj tko ju je dobio ne obrađuje tri godine.«[118]

IZBJEGAVANJE GREŠKE - Potom se obraća Hārūn al-Rašīdu pa kaže da je nezakonito s njegove strane postavljati tirane i pokvarene ljude na mjesta državnih činovnika, zapovjednika područja ili upravljača pokrajine. Ako to učini sigurno će s njima dijeliti odmazdu za ono što ovi počine.[119] Već valja – kaže on – u državnu službu postaviti čestite, pravične i bogobojazne. Nije dovoljan puki učinak, vlast treba da bude zadovoljna i u pogledu moralnih osobina svojih službenika. Neprekidno ih valja držati na oku s pomoću policije pa, ako smjeraju da se pokvare, da budu svirepi ili da obmanjuju ḫalīfu, treba ih pozvati na odgovornost.[120] Dalje, on savjetuje Hārūnu da ḫalīfa treba redovno da sasluša žalbe ljudi, i da nepravda treba da bude otklonjena čak ako samo jedanput mjesečno otvara sudnicu, a svakoj oštećenoj osobi treba biti moguće da mu podnese svoju žalbu. Činovnicima treba biti jasno da ono što rade može jednoga dana doći do ḫalīfinih ušiju.[121]

SUDSTVO - Sudstvo je, prema njegovu mišljenju, sredstvo ostvarenja pravičnosti, čiste i nerazvodnjene. Kazniti nedužnoga ili pustiti krivca nekažnjena, podjednako je neoprostivo. Međutim, nitko ne može biti kažnjen na osnovi sumnje. Pogriješiti u opraštanju bolje je nego nepravedno kazniti. Ne smije biti smetnje u ostvarenju pravičnosti, niti valja uzimati u obzir bilo čiju preporuku, položaj ili status.[122]

LIČNA SLOBODA - Abu Jusuf kaže da nitko ne može biti uhapšen na osnovi proste optužbe. Optužena osoba mora biti izvedena pred redovni sud, gdje će biti ispitani svjedoci. Ako se dokaže da je kriv, može biti zatvoren, u suprotnome mora

[115] *Ibid.*, str. 139.
[116] *Ibid.*, str. 105.
[117] *Ibid.*, str. 58, 60, 66.
[118] *Ibid.*, str. 59-66.
[119] *Ibid.*, str. 111.
[120] *Ibid.*, str. 106, 107, 111, 132, 186.
[121] *Ibid.*, str. 111, 112.
[122] *Ibid.*, str. 153-53.

biti pušten. On savjetuje ḫalīfi da slučajeve osoba koje su u zatvoru treba preispitati i da one koji su zatvoreni bez dovoljna dokaza ili svjedoka, treba osloboditi. Sve upravljače treba upozoriti da ne hapse bilo koga na temelju neosnovane tvrdnje ili sumnje bez mogućnosti pravična suđenja.[123] Također je nelegalno tući ili maltretirati optuženu osobu. Leđa svakoga čovjeka zaštićena su od kažnjavanja, osim ako ga sud s pravom ne osudi na batine.[124]

ZATVORSKE REFORME - U reformama koje je predložio za popravljanje zatvorskog sistema, on tvrdi da svaki zatvorenik ima pravo da dobije hranu i odjeću iz državne blagajne. Nerijetko govori o umajadskoj i abasidskoj praksi da se zatvorenike pušta da u okovima i lancima mole hranu i odjeću. On moli ḫalīfu da to prekine i predlaže da se iz državne blagajne osigura odjeća za svaku sezonu te dovoljno hrane. Pokapanje zatvorenika koji nemaju rođaka bez pranja i mrtvačkog sanduka i bez obredne molitve optužuje oštrim riječima kao sramotu za muslimane. Oprema i pokop takvih mrtvaca zadatkom su države. Također je preporučio da nijedan zatvorenik, osim ubica, ne treba unutar zatvora biti u okovima.[125]

To su ukratko prijedlozi koje je abu Jusuf, kao ministar pravosuda i vrhovni sudija carstva, izložio pred jednog autokratu prije dvanaest stoljeća. Postavljeni izvan temeljnih principa islamske države i tradicije »Pravednih ḫalīfata«, ili upoređeni s učenjima njegova učitelja, abu Ḥanīfe, oni zaista mnogo zaostaju za njima. Nema traga idealnom načinu izbora ḫalīfe, ne spominje se savjetodavno tijelo (*šūra*), niti vođenje poslova državne administracije; on ne govori da nemoralan i pokvaren nema pravo vladati, a ako zavlada da narod ima pravo da se pobuni protiv njega. Međutim, to ne treba da nas vodi do zaključka da je abu Jusufova koncepcija islamske države bila svedena na granice ovih prijedloga u *Kitāb al-ḫarāğu* i da on nije htio ništa više. Naprotiv, ono što je ovdje opisao kao praktički mislilac, sadrži maksimum onoga što je bilo moguće i korisno postići u specifičnim okolnostima razdoblja abasidskog režima. Zapravo, nije bio cilj teorijski savršen plan bez obzira na to je li u praksi provediv ili nije; njegova namjera bila je da stvori plan koji, osim što treba da zadovolji minimum zahtjeva za izgradnju islamske države, treba da obeća djelotvornost u praksi.

BIBLIOGRAFIJA

1. *Qur'ān i komentari* – Al-Qur'ān; ibn Kaṯīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Maṭba'a Mustafa Muhammed, Egipat, 1937; Ālūsi, *Rūḥ al-ma'āni*, Idāra al-tabā'a al-munīriyya, Egipat, 1345/1926; al-Ğaṣṣās al-Ḥanafi, *Aḥkam al-Qur'ān*, al-maṭba'a al-Bahīyya, Egipat, 1347/1928.
2. *Hadis i komentari* – Al-Buhārī; abu Dāwūd; al-Nasā'ī abu Dāwūd al-Ṭayālisi, *al-Musnad*, Dāiratul-maarif, Hyderabad, 1321/1903; Muslim; ibn Māğa; al-Tirmiḏi; Ahmed bin Ḥanbal, *al-Musnad*, Dār al-ma'ārif, Egipat, treće izdanje 1949; isto je objavila i al-Maṭba'a al-Maimanīyya, Egipat, 1306/1888 ibn Ḥağar, *Fatḥ al-Bāri*, al Maṭba'a al-Ḫairīyya, Kairo, 1325/1907; al-Baihaqi, *al-Sunan al-kubra*, Dāiratul-maarif, Hyderabad, 1355/1936.

[123] *Ibid.*, str. 175.–76.
[124] *Ibid.*, str. 151.
[125] *Ibid.*, str. 149, 151.

3. *Al-fiqh* – Abu Jusuf, *Kitāb al-ḫarāǧ*, al-Maṭba'a al-salafīyya, Egipat, drugo izdanje, 1352/1933; al-Saraḫsi, *Šarḥ al-Siyer el-kabīr*, Maṭba'a Miṣr, *Širka musāhama al-miṣriyya*, 1957; *Kitāb al-mabsūṭ*, Maṭba'a al-sa'āda, Egipat, 1324/1906; al-Ša'rāni, *Kitāb al-mīzān*, al-Maṭba'a al-azharīyya, Egipat, treće izdanje 1925.

4. *Dijalektička teologija* – Al-Šahrastāni, *Kitāb al-milal w-al-niḥal*, London, al-Aš'ari, *Maqālāt al-islamiyyīn*, Maktaba al-naḥdat al-miṣriyya, Kairo; 'Abd al-Qāhir al-Bagdādi, *al-Farq bain al-firaq*, Matba'a al-adabīyya, Egipat, 1317/1899; Mulla 'Ali Qāri, *Šarḥ al-fiqh al-akbar*, Delhi, 1348/1929; al-Magnisawi, *Šarḥ al-fiqh al-akbar*, Dāiratul-maarif, Hyderabad, 1321/1903; ibn abi al-'Izz al-Ḥanafi, Šarḥ al-ṭaḥāwīyya, Dā'irat al-ma'arif, Egipat, 1373/1953; Mulla Husein, *al-Ǧauharat al-munīfa fi Šarḥ Waṣīyaa al-Imām Abi Ḥanīfa*, Dairatul-maarif, Hyderabad, 1321/1903.

5. *Biografije* – Ibn al-Qayyim, *Zād al-Ma'ād*, Maṭba'a Muhammed 'Ali Ṣabīh, Egipat, 1935; ibn Hišam, *al-Sīra al-nabawwīyya*, Mutba'a Mustafa al-Bābi, Egipat, 1936; ibn Ḫallīkan, *Wafayāt al-a'yān*, Maktaba al-naḥda al-miṣriyya, Kairo, 1948; ibn 'Abd al-Barr, *al-Istī'āb*, Dairatul-maarif, Hyderabad, drugo izdanje; *al-Intiqā' fi faḍā' il al-ṯalaṯa al-ā'immat al-fuqahā'*, Kairo, 1370/1950; ibn al-Bazzaz al-Kardari, *Manāqib al-Imām al-A'ẓam*, Dairatul-maarif, Hyderabad, prvo izdanje 1321/1903; al-Muwaffaq bin Ahmed al-Makki, *Manāqib al-Imām al-A'ẓam* Abi Ḥanīfa, Dāiratul-maarif, Hyderabad, prvo izdanje 1321/1903; Murla 'ali Q āri, *Dail al-ǧawāhir al-muḍīyya*, Dāiratul-maarif, Hyderabad, prvo izdanje 1332/1913; al-Ḍahabi *Manāgib al-Imām Abi Ḥanifa wa Ṣāḥibaihi*, Dār al-kutub al-Miṣri, Egipat, 1366/1946; ibn Ḥaǧar, *al-Iṣāba*, Matba'a Mustafa Muhammed, Egipat, 1939; abu Nu'aim al-Aṣbahāni, *Hilya al-auliyā'* al-Maṭba'a al-sa'āda, Egipat, 1355/1936.

6. *Historija* – Al-Ṭabari, *Tārīḫ al-umam w-al-mulūk*, al-Maṭba'a al-istiqāma, Kairo, 1939; ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fi al-tārīḫ*, Idāra al-ṭabā'a al-munīrīyya, Egipat, 1356/1937; ibn Qutaiba, *al-Imāma w-al-siyāsa*, Maṭba'a al-futūḥ, Egipat, 1331/1912; *'Uyūn al-aḫbār*, Maṭba'a Dār al-kutub 1928, prvo izdanje; ibn Kaṯīr, *al-Bidāya w-al-nihāya*, Maṭba'a al-sa'āda, Egipat; al-Mas'ūdi, *Murūǧ al-ḍahab wa ma'ādin al-ǧawāhir*, al-Maṭba'a al-bahīyya, Egipat, 1346/1927; ibn Haldūn, al *Muqaddima*, Maṭb'a Mustafa Muhammed, Egipat; al-Suyūṭi, *Tārih al-ḫulafā'*, Državna štamparija, Lahore, 1870; *Ḥusn al-muḥāḍara fi aḫbār Miṣr w-al-Qāhira*, al-Maṭba'a al-šarfīyya, Egipat; al-Ḫaṭīb, *Tārīḫ al-Bagdād*, Maṭba'a al-sa'āda, Egipat, 1931; Ahmed Amīn, *Ḍuḥa al-islām*, Maṭba'a Laǧna al-talīf w-al-tarǧama, Egipat, četvrto izdanje 1946; al-Maqrīzi, *Kitāb al-sulūk li ma'rifa duwal al-mulūk*, Dār al-kutub al-misrīyya, 1934; al-Gahšiyāri, *Kitāb al-Wuzarā' w-al-kuttāb*, Vienna, 1926; al-Yāfi'i, *Mir'āt al-ǧinān wa 'ibra al-yaqẓān*, Dairatul-maarif, Hyderabad, prvo izdanje 1937.

7. *Književnost* – Al-Qalqašandi, *Ṣubḥ al-a'ša fi sanā'a al-inšā'*, Dār al-kutub al-misriyya. Kairo, 1910, ibn abi al-Ḥadīd, *Šarḥ Nahǧ al-balāga*, Dar al-kutub al-'arabiyya, Egipat, 1329/1911; ibn Abd Rabbihi, *al-'Iqd al-farīd*, Lagna al-talīf w-al-tarǧama, Kairo, 1940; abu al-Faraǧ al-Aṣbahāni, *Kitāb al-āgāni*, al-Maṭba'a al-miṣriyya, Bulāq, Egipat, 1285/1868; al-Rāgib al-Aṣbahāni, *Muḥāḍarāt al-udabā'*, Matba'a al-hilāl, Egipat, 1902; al-Ǧāḥiz, *al-Bayān w-al-tabyīn*, Maṭba'a al-futūḥ al-adabīyya, Egipat, 1336/1917; *Kitāb al-ḥayawān*, al-Maṭba'a al-taqaddum, Egipat, 1906; *Talāt rasā'il*, al-Maṭba'a al-salafīyya, Kairo, 1344/1925; al-Murtada, *al-Amāli*, Maṭba'a al-sa'āda, Egipat, prvo izdanje 1907; abu al-'Alā'al-Ma'arri, *Risālat al-Gufrān*, Dār al-ma'ārif, Egipat, 1950.

8. *Razno* – Ṭāš Kubrazāda, *Miftāh al-sa'āda*, Dairatul-maarif, Hyderabad, prvo izdanje 1329/1911; ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, al-Maṭba'a al-raḥmānīyya, Egipat, 1348/1929.

POGLAVLJE XXXV

Al-Fārābi

A

Društvo i njegov cilj

Pregled života i filozofijskog mišljenja abu Naṣr Muhamed ibn Ṭarḫān al-Fārābija (umro 339/950) već je dan u prethodnu poglavlju. Čitalac mora imati na umu da, kod razmatranja filozofije Platona, Aristotela i drugih grčkih mislilaca, al-Fārābi uvijek polazi od islamskih principa koji formiraju unutrašnje veze njegovih spisa. U svojoj političkoj filozofiji, on slijedi isti smjer. Pod utjecajem Platona i Aristotela razvija vlastiti sistem koji se jasno razlikuje od sistema Grka, Iranaca i Hindusa. To ćemo pokazati i na ovim stranicama priređenima u svjetlu njegovih djela (1) *Kitāb Ārā'ahl al-madīna al-fādila* (Knjiga o pogledima stanovnika uzorne države), (2) *Kitāb al-siyāsa al-madanīyya* (Knjiga o upravljanju državom), (3) *Kitāb taḥṣīl al-sa'āda* (Knjiga o postizanju sreće), (4) *Kitāb al-tanbīh 'ala sabīl al-sa'āda* (Knjiga o predostrožnosti na putu sreće) i (5) Bodlenski rukopis njegova *Fuṣūl al-madīni* (Poglavlja o građaninu).

GRAD – DRŽAVA – Prema al-Fārābiju, grad-država (*madīna*) i familija-država (*manzil*) postavljene su da okupe stanovnike neovisno o tome jesu li njihova boravišta izgrađena od drveta, blata, vune ili kostrijeti.[1]

Kuća ili familija svedena je na samo četiri odnosa: muž – žena, gospodar – rob, otac – sin, svojina – vlasnik. Onaj tko ih objedinjuje i tko osigurava stanovanje s najboljim mogućnostima i izdržavanjem, naziva se *gospodarom familije*. On je u kući ono što je upravljač grada u gradu.[2]

NUŽNOST DRUŠTVA – Ljudi su po prirodi tako sačinjeni da su im nužne mnoge stvari; otuda im je nužna međusobna pomoć i saradnja – svaki pojedinac čini što može za postizanje određenoga cilja. Ujedinjenjem pojedinačnih napora radi različitih ciljeva ljudi organiziraju društva.[3] Što je veće društvo, veće su olakšice

[1] Al-Fārābi, *Fuṣūl al-madīni*, Bodleian MS, Fol. 97a.
[2] *Ibid.*, Fol. 97b.
[3] *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, str. 60.

za pojedinca. Grupiranje ljudi nije ograničeno na kuću. Ono se širi na ulice, kvartove, sela, varošice i gradove. Ljudi djeluju radi društvenoga dobra u dugom služenju državi. Pojedinci unutar države tvore narod (*umma*). Narodi se razlikuju karakterom, temperamentom, navikama i jezikom.[4]

Ljudska društva su savršena ili nesavršena. Savršeno društvo može biti veliko, srednje ili malo. Veliko ljudsko društvo je ono koje čine razni narodi ujedinjeni u cjelinu i koji se međusobno pomažu. Srednje društvo čini jedan narod u nekom dijelu svijeta, a malo društvo predstavljaju stanovnici grada.[5]

Nesavršena društva su društva stanovnika sela, kvarta, ulice ili kuće. Posljednje je i najmanje.

Najviše dobro i savršenstvo stiče se htijenjem i voljom. Slično tome, i zlo nalazi svoje mjesto htijenjem i voljom. Država-grad može, dakle, nastati međusobnom pomoći i naporima da se postigne neki loš cilj, ili da se postigne sreća. Grad gdje članovi društva surađuju da bi postigli sreću jeste idealni grad-država (*al-madīna al-fāḍila*), idealno društvo, i idealna nacija.[6] U takvoj državi građani pomažu jedan drugome da bi se postigli kvaliteti najviše uzoritosti koju oni doživljavaju na najbolji način i stalno uživaju u najboljem životu.[7] Međutim, ako se oni međusobno ispomažu radi postizanja najnužnijih potreba života i njegova očuvanja, ovaj grad-država je očigledno nužna država.[8]

KAKO SE POSTIŽE SREĆA – Al-Fārābi govori o sreći kako na ovome, tako i na onom svijetu. Kada ljudski faktori ili četiri krijeposti – spekulativne vrline (*al-faḍā'il al-naẓarīyya*), teorijske vrline (*faḍā'il al-fikrīyya*), moralne vrline (*faḍā'il al-ḫuluqīyya*) i praktička umijeća (*al-ṣanā'at al-amalīyya*) – formiraju kvalitetu naroda ili stanovnika grada, njihova svjetovna sreća u ovome životu i ona na drugome svijetu osigurane su.

Spekulativne vrline (*al-faḍā'il al-naẓarīyya*) predstavljaju nauke koje imaju najviši cilj – spoznaju postojećih bića, uključujući sve njihove potrebe. One su čovjeku urođene, ili se postižu naporom i učenjem.[9]

Glavnih činilaca postojećih tijela i akcidencija, tumači al-Fārābi, ima šest vrsta sa šest stupnjeva – prvi uzrok na prvome stupnju, sekundarni uzroci na drugome stupnju, aktivni na trećemu stupnju, duša na četvrtome stupnju, forma na petom i materija na šestome stupnju. Prvi stupanj je ograničen samo na individuu; on može imati samo pojedinca. Međutim, drugi stupnjevi mogu imati više od jednog posjednika. Od ovih šest, tri – tj. prvi uzrok, drugi uzrok i aktivni – niti su tijela niti su sadržani u tijelima. Ostala tri – duša, forma i materija, nisu tijela, ali postoje u tijelima. Postoji šest tipova tijela: nebeska tijela, racionalne životinje, iracionalne životinje, bilje, minerali i četiri elementa. Ovih šest tijela formiraju univerzum. Prvo u što se vjeruje jest Bog, Svemoćni, koji je neposredni uzrok egzistencije sekundarnih uzroka i aktivnog uma. Sekundarni uzroci su uzroci postojanja nebeskih tijela i njihove supstancije. Sekundarne uzroke treba nazivati duhovima, anđelima itd.

[4] *Kitāb al-siyāsa al-madanīyya*, str. 39.
[5] *Ibid.*, str. 39.
[6] *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fādila*, str. 61.
[7] *Fuṣūl al-madīni*, Bodleian MS. Fol 98b.
[8] *Ibid.*
[9] *Kitāb Taḥṣīl al-sa'āda*, str. 2.

Funkcija aktivnog uma vezana je za racionalnu životinju, čovjeka, i omogućuje mu da postigne najviše savršenstvo koje može postići. Najviša perfekcija čovjeka sastoji se u njegovoj najvišoj sreći, koju postiže ako se uspne do stupnja aktivnog uma apstrahiranjem sebe od tijela, materija i akcidencija, te nastavi trajno da uživa u tom savršenstvu. Zapravo, aktivni um je jedan, ali on stupnjevito uključuje sve što je očišćeno od racionalne životinje i što dospijeva do sreće. Aktivni um zove se Sveti Duh (*al-rūḥ al-amīn* ili *al-rūḥ al-qudus*) ili slično, a njegove stupnjeve treba nazvati duhovnim carstvom (*al-malakūt*) ili slično.

Duše imaju tri stupnja: duše nebeskih tijela, duše racionalnih životinja i duše iracionalnih životinja. Duše racionalnih životinja imaju racionalnu, apetitivnu, imaginativnu i perceptivnu sposobnost. Racionalna sposobnost daje čovjeku nauke i omogućuje da razlikuje dobra od loših ponašanja i čina. Ovom sposobnosti čovjek inklinira ka dobru, izbjegava zlo te ostvaruje korist, štetu, zadovoljstvo i nezadovoljstvo.[10]

(i) Racionalna sposobnost je ili spekulativna, ili praktička; prva je ona kojom čovjek postiže spoznaju svega što se za nj uopće ne pretpostavlja da zna vlastitim naporom, a druga je ona s pomoću koje saznaje sve što može znati ako to želi. Druga se opet dijeli na onu kojom se polučuju zanati i umijeća (mahaniyya) i onu s pomoću koje se stiče imaginacija i točno znanje u pogledu činjenja ili ne-činjenja neke stvari (marawīyya).

(ii) Apetitivna sposobnost otkriva sklonost čovjeka da nešto hoće, a da od drugoga bježi, da daje prednost nečemu, a da se drugoga kloni. Svi psihički osjećaji – mržnja, privlačnost, ljubav, prijateljstvo, neprijateljstvo, strah, ljutnja, čežnja, zahvalnost etc. – izražavaju se ovom sposobnošću.

(iii) Sposobnost imaginacije zadržava utisak čulnih objekata pošto su oni iščezli iz osjetilne predodžbe, sjedinjuje neke od njih s drugima, ili dijeli neke od drugih, kako u stanju budnosti, tako i u snu, dajući tačne ili pogrešne sudove. Ova sposobnost također zamjećuje korisne, štetne, zadovoljavajuće i nezadovoljavajuće običaje i čine.

(iv) Sposobnost osjetilne predodžbe obavezno prima osjete s pomoću pet osjetilnih organa – prijatno i neprijatno, ne razlikujući štetno i korisno i ne razdvajajući dobro od zla.

Tri sposobnosti, osim racionalne, dostupne su životinjama; imaginativna sposobnost služi njima za ono za što razumska služi čovjeku. Neke životinje, međutim, imaju samo osjetilnu i apetitivnu sposobnost.

Nebeske duše razlikuju se od duša životinja time što su to prve stvarne duše koje razumijevaju inteligibilije, dok su duše životinja prvo potencijalne, a potom postaju aktualne.[11]

Objašnjavajući stepenovanje kozmosa i odnosa raznih stupnjeva prema Prvom, al-Fārābi naglašava da kozmos u cijelosti zavisi od Boga, Prvoga Nužnog Bića.

Čovjek, međutim, razumijeva i ostvaruje sreću samo s pomoću spekulativne racionalne sposobnosti. Imaginativna i osjetilna sposobnost pomažu racionalnoj sposobnosti u kretanju čovjeka ka činima koji vode do sreće. Dobro je okarakterizirano kao »voljnost«. Međutim, ako racionalna sposobnost osjeća sreću samo

[10] *Kitāb al-Siyāsa*, str. 3, 4.
[11] *Ibid.*, str. 5.

3. *Al-fiqh* – Abu Jusuf, *Kitāb al-ḫarāǧ*, al-Maṭba'a al-salafīyya, Egipat, drugo izdanje, 1352/1933; al-Saraḫsi, *Šarḥ al-Siyer el-kabīr*, Maṭba'a Miṣr, *Širka musâhama al-miṣriyya*, 1957; *Kitāb al-mabsūṭ*, Maṭba'a al-sa'āda, Egipat, 1324/1906; al-Ša'rāni, *Kitāb al-mīzān*, al-Maṭba'a al-azharīyya, Egipat, treće izdanje 1925.

4. *Dijalektička teologija* – Al-Šahrastāni, *Kitāb al-milal w-al-niḥal*, London, al-Aš'ari, *Maqālāt al-islamiyyīn*, Maktaba al-naḥdat al-miṣriyya, Kairo; 'Abd al-Qāhir al-Bagdādi, *al-Farq bain al-firaq*, Matba'a al-adabīyya, Egipat, 1317/1899; Mulla 'Ali Qāri, *Šarḥ al-fiqh al-akbar*, Delhi, 1348/1929; al-Magnisawi, *Šarḥ al-fiqh al-akbar*, Dāiratul-maarif, Hyderabad, 1321/1903; ibn abi al-'Izz al-Ḥanafi, Šarḥ al-ṭaḥāwīyya, Dā'irat al-ma'arif, Egipat, 1373/1953; Mulla Husein, *al-Ǧauharat al-munīfa fi Šarḥ Waṣīyaa al-Imām Abi Ḥanīfa*, Dairatul-maarif, Hyderabad, 1321/1903.

5. *Biografije* – Ibn al-Qayyim, *Zād al-Ma'ād*, Maṭba'a Muhammed 'Ali Ṣabīh, Egipat, 1935; ibn Hišam, *al-Sīra al-nabawwīyya*, Mutba'a Mustafa al-Bābi, Egipat, 1936; ibn Ḫallīkan, *Wafayāt al-a'yān*, Maktaba al-naḥda al-miṣriyya, Kairo, 1948; ibn 'Abd al-Barr, *al-Istī'āb*, Dairatul-maarif, Hyderabad, drugo izdanje; *al-Intiqā' fi faḍā' il al-ṯalaṯa al-ā'immat al-fuqahā'*, Kairo, 1370/1950; ibn al-Bazzaz al-Kardari, *Manāqib al-Imām al-A'ẓam*, Dairatul-maarif, Hyderabad, prvo izdanje 1321/1903; al-Muwaffaq bin Ahmed al-Makki, *Manāqib al-Imām al-A'ẓam* Abi Ḥanīfa, Dāiratul-maarif, Hyderabad, prvo izdanje 1321/1903; Murla 'ali Q āri, *Dail al-ǧawāhir al-muḍīyya*, Dāiratul-maarif, Hyderabad, prvo izdanje 1332/1913; al-Ḍahabi *Manāgib al-Imām Abi Ḥanīfa wa Ṣāḥibaihi*, Dār al-kutub al-Miṣri, Egipat, 1366/1946; ibn Ḥaǧar, *al-Iṣāba*, Matba'a Mustafa Muhammed, Egipat, 1939; abu Nu'aim al-Aṣbahāni, *Hilya al-auliyā'* al-Maṭba'a al-sa'āda, Egipat, 1355/1936.

6. *Historija* – Al-Ṭabari, *Tārīḫ al-umam w-al-mulūk*, al-Maṭba'a al-istiqāma, Kairo, 1939; ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fi al-tārīḫ*, Idāra al-ṭabā'a al-munirīyya, Egipat, 1356/1937; ibn Qutaiba, *al-Imāma w-al-siyāsa*, Maṭba'a al-futūḥ, Egipat, 1331/1912; *'Uyūn al-aḫbār*, Maṭba'a Dār al-kutub 1928, prvo izdanje; ibn Kaṯīr, *al-Bidāya w-al-nihāya*, Maṭba'a al-sa'āda, Egipat; al-Mas'ūdi, *Murūǧ al-ḏahab wa ma'ādin al-ǧawāhir*, al-Maṭba'a al-bahīyya, Egipat, 1346/1927; ibn Haldūn, al *Muqaddima*, Maṭb'a Mustafa Muhammed, Egipat; al-Suyūṭi, *Tārīḫ al-ḫulafā'*, Državna štamparija, Lahore, 1870; *Ḥusn al-muḥāḍara fi aḫbār Miṣr w-al-Qāhira*, al-Maṭba'a al-šarfīyya, Egipat; al-Ḫaṭīb, *Tārīḫ al-Bagdād*, Maṭba'a al-sa'āda, Egipat, 1931; Ahmed Amīn, *Ḍuḥa al-islām*, Maṭba'a Laǧna al-talīf w-al-tarǧama, Egipat, četvrto izdanje 1946; al-Maqrīzi, *Kitāb al-sulūk li ma'rifa duwal al-mulūk*, Dār al-kutub al-misrīyya, 1934; al-Gahšiyāri, *Kitāb al-Wuzarā' w-al-kuttāb*, Vienna, 1926; al-Yāfi'i, *Mir'āt al-ǧinān wa 'ibra al-yaqẓān*, Dairatul-maarif, Hyderabad, prvo izdanje 1937.

7. *Književnost* – Al-Qalqašandi, *Ṣubḥ al-a'ša fi sanā'a al-inšā'*, Dār al-kutub al-misriyya. Kairo, 1910, ibn abi al-Ḥadīd, *Šarḥ Nahǧ al-balāga*, Dar al-kutub al-'arabiyya, Egipat, 1329/1911; ibn Abd Rabbihi, *al-'Iqd al-farīd*, Lagna al-talīf w-al-tarǧama, Kairo, 1940; abu al-Faraǧ al-Aṣbahāni, *Kitāb al-āgāni*, al-Maṭba'a al-miṣriyya, Bulāq, Egipat, 1285/1868; al-Rāgib al-Aṣbahāni, *Muḥādarāt al-udabā'*, Maṭba'a al-hilāl, Egipat, 1902; al-Ǧāḥiz, *al-Bayān w-al-tabyīn*, Maṭba'a al-futūḥ al-adabīyya, Egipat, 1336/1917; *Kitāb al-ḥayawān*, al-Maṭba'a al-taqaddum, Egipat, 1906; *Talāt rasā'il*, al-Maṭba'a al-salafīyya, Kairo, 1344/1925; al-Murtada, *al-Amāli*, Maṭba'a al-sa'āda, Egipat, prvo izdanje 1907; abu al-'Ālā'al-Ma'arri, *Risālat al-Gufrān*, Dār al-ma'ārif, Egipat, 1950.

8. *Razno* – Ṭāš Kubrazāda, *Miftāh al-sa'āda*, Dairatul-maarif, Hyderabad, prvo izdanje 1329/1911; ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, al-Maṭba'a al-raḥmānīyya, Egipat, 1348/1929.

POGLAVLJE XXXV

Al-Fārābi

A

Društvo i njegov cilj

Pregled života i filozofijskog mišljenja abu Naṣr Muhamed ibn Ṭarḫān al-Fārābija (umro 339/950) već je dan u prethodnu poglavlju. Čitalac mora imati na umu da, kod razmatranja filozofije Platona, Aristotela i drugih grčkih mislilaca, al-Fārābi uvijek polazi od islamskih principa koji formiraju unutrašnje veze njegovih spisa. U svojoj političkoj filozofiji, on slijedi isti smjer. Pod utjecajem Platona i Aristotela razvija vlastiti sistem koji se jasno razlikuje od sistema Grka, Iranaca i Hindusa. To ćemo pokazati i na ovim stranicama priređenima u svjetlu njegovih djela (1) *Kitāb Ārā'ahl al-madīna al-fādila* (Knjiga o pogledima stanovnika uzorne države), (2) *Kitāb al-siyāsa al-madanīyya* (Knjiga o upravljanju državom), (3) *Kitāb taḥṣīl al-sa'āda* (Knjiga o postizanju sreće), (4) *Kitāb al-tanbīh 'ala sabīl al-sa'āda* (Knjiga o predostrožnosti na putu sreće) i (5) Bodlenski rukopis njegova *Fuṣūl al-madīni* (Poglavlja o građaninu).

GRAD – DRŽAVA – Prema al-Fārābiju, grad-država (*madīna*) i familija-država (*manzil*) postavljene su da okupe stanovnike neovisno o tome jesu li njihova boravišta izgrađena od drveta, blata, vune ili kostrijeti.[1]

Kuća ili familija svedena je na samo četiri odnosa: muž – žena, gospodar – rob, otac – sin, svojina – vlasnik. Onaj tko ih objedinjuje i tko osigurava stanovanje s najboljim mogućnostima i izdržavanjem, naziva se *gospodarom familije*. On je u kući ono što je upravljač grada u gradu.[2]

NUŽNOST DRUŠTVA – Ljudi su po prirodi tako sačinjeni da su im nužne mnoge stvari; otuda im je nužna međusobna pomoć i saradnja – svaki pojedinac čini što može za postizanje određenoga cilja. Ujedinjenjem pojedinačnih napora radi različitih ciljeva ljudi organiziraju društva.[3] Što je veće društvo, veće su olakšice

[1] Al-Fārābi, *Fuṣūl al-madīni*, Bodleian MS, Fol. 97a.
[2] *Ibid.*, Fol. 97b.
[3] *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, str. 60.

za pojedinca. Grupiranje ljudi nije ograničeno na kuću. Ono se širi na ulice, kvartove, sela, varošice i gradove. Ljudi djeluju radi društvenoga dobra u dugom služenju državi. Pojedinci unutar države tvore narod (*umma*). Narodi se razlikuju karakterom, temperamentom, navikama i jezikom.[4]

Ljudska društva su savršena ili nesavršena. Savršeno društvo može biti veliko, srednje ili malo. Veliko ljudsko društvo je ono koje čine razni narodi ujedinjeni u cjelinu i koji se međusobno pomažu. Srednje društvo čini jedan narod u nekom dijelu svijeta, a malo društvo predstavljaju stanovnici grada.[5]

Nesavršena društva su društva stanovnika sela, kvarta, ulice ili kuće. Posljednje je i najmanje.

Najviše dobro i savršenstvo stiče se htijenjem i voljom. Slično tome, i zlo nalazi svoje mjesto htijenjem i voljom. Država-grad može, dakle, nastati međusobnom pomoći i naporima da se postigne neki loš cilj, ili da se postigne sreća. Grad gdje članovi društva surađuju da bi postigli sreću jeste idealni grad-država (*al-madīna al-fāḍila*), idealno društvo, i idealna nacija.[6] U takvoj državi građani pomažu jedan drugome da bi se postigli kvaliteti najviše uzoritosti koju oni doživljavaju na najbolji način i stalno uživaju u najboljem životu.[7] Međutim, ako se oni međusobno ispomažu radi postizanja najnužnijih potreba života i njegova očuvanja, ovaj grad-država je očigledno nužna država.[8]

KAKO SE POSTIŽE SREĆA – Al-Fārābi govori o sreći kako na ovome, tako i na onom svijetu. Kada ljudski faktori ili četiri krijeposti – spekulativne vrline (*al-faḍā'il al-naẓarīyya*), teorijske vrline (*faḍā'il al-fikrīyya*), moralne vrline (*faḍā'il al-ḫuluqīyya*) i praktička umijeća (*al-ṣanā'at al-amalīyya*) – formiraju kvalitetu naroda ili stanovnika grada, njihova svjetovna sreća u ovome životu i ona na drugome svijetu osigurane su.

Spekulativne vrline (*al-faḍā'il al-naẓarīyya*) predstavljaju nauke koje imaju najviši cilj – spoznaju postojećih bića, uključujući sve njihove potrebe. One su čovjeku urođene, ili se postižu naporom i učenjem.[9]

Glavnih činilaca postojećih tijela i akcidencija, tumači al-Fārābi, ima šest vrsta sa šest stupnjeva – prvi uzrok na prvome stupnju, sekundarni uzroci na drugome stupnju, aktivni na trećemu stupnju, duša na četvrtome stupnju, forma na petom i materija na šestome stupnju. Prvi stupanj je ograničen samo na individuu; on može imati samo pojedinca. Međutim, drugi stupnjevi mogu imati više od jednog posjednika. Od ovih šest, tri – tj. prvi uzrok, drugi uzrok i aktivni – niti su tijela niti su sadržani u tijelima. Ostala tri – duša, forma i materija, nisu tijela, ali postoje u tijelima. Postoji šest tipova tijela: nebeska tijela, racionalne životinje, iracionalne životinje, bilje, minerali i četiri elementa. Ovih šest tijela formiraju univerzum. Prvo u što se vjeruje jest Bog, Svemoćni, koji je neposredni uzrok egzistencije sekundarnih uzroka i aktivnog uma. Sekundarni uzroci su uzroci postojanja nebeskih tijela i njihove supstancije. Sekundarne uzroke treba nazivati duhovima, anđelima itd.

[4] *Kitāb al-siyāsa al-madanīyya*, str. 39.
[5] *Ibid.*, str. 39.
[6] *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fādila*, str. 61.
[7] *Fuṣūl al-madīni*, Bodleian MS. Fol 98b.
[8] *Ibid.*
[9] *Kitāb Taḥṣīl al-sa'āda*, str. 2.

Funkcija aktivnog uma vezana je za racionalnu životinju, čovjeka, i omogućuje mu da postigne najviše savršenstvo koje može postići. Najviša perfekcija čovjeka sastoji se u njegovoj najvišoj sreći, koju postiže ako se uspne do stupnja aktivnog uma apstrahiranjem sebe od tijela, materija i akcidencija, te nastavi trajno da uživa u tom savršenstvu. Zapravo, aktivni um je jedan, ali on stupnjevito uključuje sve što je očišćeno od racionalne životinje i što dospijeva do sreće. Aktivni um zove se Sveti Duh (*al-rūḥ al-amīn* ili *al-rūḥ al-qudus*) ili slično, a njegove stupnjeve treba nazvati duhovnim carstvom (*al-malakūt*) ili slično.

Duše imaju tri stupnja: duše nebeskih tijela, duše racionalnih životinja i duše iracionalnih životinja. Duše racionalnih životinja imaju racionalnu, apetitivnu, imaginativnu i perceptivnu sposobnost. Racionalna sposobnost daje čovjeku nauke i omogućuje da razlikuje dobra od loših ponašanja i čina. Ovom sposobnosti čovjek inklinira ka dobru, izbjegava zlo te ostvaruje korist, štetu, zadovoljstvo i nezadovoljstvo.[10]

(i) Racionalna sposobnost je ili spekulativna, ili praktička; prva je ona kojom čovjek postiže spoznaju svega što se za nj uopće ne pretpostavlja da zna vlastitim naporom, a druga je ona s pomoću koje saznaje sve što može znati ako to želi. Druga se opet dijeli na onu kojom se polučuju zanati i umijeća (mahanīyya) i onu s pomoću koje se stiče imaginacija i točno znanje u pogledu činjenja ili ne-činjenja neke stvari (marawīyya).

(ii) Apetitivna sposobnost otkriva sklonost čovjeka da nešto hoće, a da od drugoga bježi, da daje prednost nečemu, a da se drugoga kloni. Svi psihički osjećaji – mržnja, privlačnost, ljubav, prijateljstvo, neprijateljstvo, strah, ljutnja, čežnja, zahvalnost etc. – izražavaju se ovom sposobnošću.

(iii) Sposobnost imaginacije zadržava utisak čulnih objekata pošto su oni iščezli iz osjetilne predodžbe, sjedinjuje neke od njih s drugima, ili dijeli neke od drugih, kako u stanju budnosti, tako i u snu, dajući tačne ili pogrešne sudove. Ova sposobnost također zamjećuje korisne, štetne, zadovoljavajuće i nezadovoljavajuće običaje i čine.

(iv) Sposobnost osjetilne predodžbe obavezno prima osjete s pomoću pet osjetilnih organa – prijatno i neprijatno, ne razlikujući štetno i korisno i ne razdvajajući dobro od zla.

Tri sposobnosti, osim racionalne, dostupne su životinjama; imaginativna sposobnost služi njima za ono za što razumska služi čovjeku. Neke životinje, međutim, imaju samo osjetilnu i apetitivnu sposobnost.

Nebeske duše razlikuju se od duša životinja time što su to prve stvarne duše koje razumijevaju inteligibilije, dok su duše životinja prvo potencijalne, a potom postaju aktualne.[11]

Objašnjavajući stepenovanje kozmosa i odnosa raznih stupnjeva prema Prvom, al-Fārābi naglašava da kozmos u cijelosti zavisi od Boga, Prvoga Nužnog Bića.

Čovjek, međutim, razumijeva i ostvaruje sreću samo s pomoću spekulativne racionalne sposobnosti. Imaginativna i osjetilna sposobnost pomažu racionalnoj sposobnosti u kretanju čovjeka ka činima koji vode do sreće. Dobro je okarakterizirano kao »voljnost«. Međutim, ako racionalna sposobnost osjeća sreću samo

[10] *Kitāb al-Siyāsa*, str. 3, 4.
[11] *Ibid.*, str. 5.

činеći napor da je osjeti, a ostale je sposobnosti istodobno ne primaju, događa se da čovjek drži ugodno i korisno konačnim ciljevima života. Ako netko postane ravnodušan ili spor u provedbi senzitivno-racionalnog dijela i ako ne osjeća sreću činеći tako, on hita da je postigne upotrebom svoje apetitivne sposobnosti i čini sve da postigne stvari različite od sreće; s tim u vezi čovjeku pomažu sposobnosti imaginacije i osjetilne percepcije, a on čini ono što možemo s pravom nazvati dobrovoljnim zlom.

Nadalje, zlo i samo zlo čini onaj tko teži sreći koju ne drži svojim ciljem, tko je ne želi ili je želi nejasno i mlako, te prihvata nešto što se razlikuje od sreće kao svoj cilj, a sve svoje sposobnosti upire kako bi postigao taj cilj.[12]

Ipak, čovjek teži ka sreći – najvišemu savršenstvu koje ostaje stalno; moguće je postići je aktivnim umom koji daje prve inteligibilije ili prve objekte spoznaje. Međutim, ljudi se razlikuju svojim sposobnostima primanja primarnih inteligibilija.

B

Narav čovjeka

Narav čovjekova varira u skladu s fizičkim kvalitetima pojedinca. Neki mogu lako shvatiti primarne inteligibilije ili prve spoznate stvari, a neki ih ne dobivaju izravno. Neki ne stiču ništa od prvih inteligibilija na prirodan način, a drugi prve inteligibilije stiču na način različit od načina prvih. Postoje i takvi koji ih primaju s obzirom na sebe same. Ljudska bića u ovoj trećoj skupini slobodna su od grešaka: kako je njihova priroda homogena, spremna je primiti inteligibilije zajedničke ljudskim bićima, naime, one načine, kroz koje ovi napreduju do poslova i djelatnosti koji su im zajednički. Poslije ovog stupnja postaju različiti jedan od drugoga, jer neki stiču inteligibilije specifične po njih – koje, dakle, nisu uobičajene za druge. Oni koji pripadaju ovoj skupini teže ka posebnim rodovima ne dopuštajući ičemu drugom da pripada tim rodovima. Slično, ljudska bića nadilaze jedno drugo u sposobnostima kojima izvode pripadnike roda, jer neki mogu izvesti *sve* pojedinačne predstavnike, dok ih drugi uočavaju samo nekoliko. Dalje, katkad vidimo da dva čovjeka nisu jednakih sposobnosti kojima spoznaju izvanjsko – jedan bude hitar, drugi spor, jedan brzo izvodi predstavnike roda, drugi primjećuje samo nekolicinu od svega. Moguće je da dvije osobe budu jednakih sposobnosti, ali je jedna dovoljno sposobna da poučava ono što druga izvede te može ponuditi vođstvo drugima; druga, pak, nema takvu moć poučavanja i vođenja drugih. One se razlikuju i fizičkim sposobnostima.

Prirodne dispozicije međusobno nisu oprečne, niti zahtijevaju akciju, ali olakšavaju izvršenje, te nisu pokrenute bilo čime izvanjskim ka suprotnim akcijama. Čak i ako su pokrenute u suprotnim pravcima, one ostaju i pružaju otpor.

Sve prirodne dispozicije traže odgovarajućeg učitelja. Stoga se one vježbaju u pitanjima koja ih pripremaju za njihovo najviše ili gotovo najviše savršenstvo.[13]

[12] *Ibid.*, str. 43.
[13] *Ibid.*, str. 46.

Kako su ljudi različitih sposobnosti, oni se razlikuju onime za što su prirodno predodređeni, te sposobnošću učenja i vođenja; neki su jači od drugih pa se razlikuju i u primanju obuke: neke je moguće uputiti u cjelinu vrste posla, a neke samo u dio. Tako se onaj tko je stručnjak u obučavanju i vodstvu naziva *poglavarom.*[14]

C

Obrazovanje

Čovjek je stvoren da postigne najvišu sreću (*sa'āda*). Stoga on treba znati što je to sreća i učiniti je ciljem svog života – treba znati činioce i umijeća kojima će sreću steći. Nije u naravi svakoga čovjeka da zna sreću i činioce koji mu omogućuju da je sâm postigne – za to mu je prijeko potreban učitelj, vođa. Nekima je potrebno manje učenja i vodstva, drugima više. Dalje, ne treba učiti sve čemu su nas učili, odnosno prihvatati vodstvo koje nam se nudi u cijelosti. Nekima je potrebno stalno učenje i vodstvo kako bi činili ono čemu su ih učili.[15]

Učenje (*ta'līm*) znači rađanje spekulativnih vrlina u narodima i gradovima, dok je odgoj (*tādīb*) metod stvaranja i razvijanja moralnih vrlina i naučnih umijeća u narodima. *Tādīb* treba da navikne narode i građane da djela čine naučno, tj. da ih njihove odluke na činjenje djela u tolikoj mjeri vode, da ovladaju njihovim dušama, da se oni posvete tim djelima. Očitovanje nečije odluke da čini nešto, moguće je ili riječju ili djelom. Kako se al-Fārābi slaže s Platonom u pogledu obrazovanja i učenja od djetinjstva, on kaže da se spekulativne nauke uče od kraljeva i vođa (*imāma*) ili od onih koji čuvaju te nauke i uče kraljeve i vođe na različite načine. Prije svega, oni treba da znaju osnovne aksiome i prvi poznati objekt u svakoj vrsti spekulativnih nauka; potom, treba da znaju različite oblike premisa i njihov raspored što ih može voditi ka zaključku. Kad zaokruže svoje obrazovanje i naviknu se na logičke metode, bit će učinjeni kraljevima u svakoj od posebnih država i postepeno će napredovati dok ne dostignu stupanj države.

Spekulativna učenja valja poučavati uvjerljivo; ljudi često razumiju ove nauke procesom razmišljanja, pošto su prethodno shvatili brojne poznate principe koji nisu tjelesne naravi. Obični ljudi mogu razumjeti njihove slike samo kroz uvjeravanje. Učitelj treba odmah uočiti ono što pripada pojedinom narodu i način kako da to učini zajedničkim svim narodima ili svim stanovnicima svakoga grada. On također treba da zna čemu treba poučavati čitav narod ili grad, čemu pojedinu skupinu u gradu. Sve ove razlike mogu se steći imaginacijom koja omogućava postizanje spekulativnih vrlina.

Što se tiče praktičkih vrlina i praktičkih umijeća, ljudi se moraju naviknuti da ih upražnjavaju s pomoću dviju metoda. Prvo, učitelj treba da ih obučava uvjeravanjem, da bi ishodio valjanost tih djela i navika u njihovim srcima, tako da ih tako stečena čvrsta uvjerenja pokrenu na izvršavanje bez pogovora. Drugo,

[14] *Ibid.*, str. 47.
[15] *Ibid.*, str. 48.

učitelj treba posegnuti i za silom prema neposlušnim i buntovnim građanima te prema onima koji se ne kreću ka dobru krotko – pristankom ili uvjerenjem.[16]

Vrsni učitelji i umjetnici mogu se podijeliti u dvije skupine s obzirom na gorespomenuta dva metoda – jedna podučava pokorne, druga nepokorne. U oba slučaja kralj je učitelj naroda kojega on uči vrlini, a gospodar kuće je učitelj članovima domaćinstva. Isti je slučaj s onime tko je zadužen za djecu ili omladinu.[17]

IMAGINACIJA – Imaginacija omogućuje čovjeku da misli o izvanredno korisnu cilju zajedničkom narodima, narodu ili gradu. Ova vrlina naziva se građanskom imaginativnom vrlinom. Međutim, ako je ova vrlina zajednička samo skupini građana ili samo članovima domaćinstva, onda se ona pripisuje toj posebnoj skupini i naziva se porodična imaginativna vrlina ili državna imaginativna vrlina.

Imaginativna vrlina ograničena na različite aspekte države – odbranu, financije etc. – praćena je moralnom vrlinom koja je povezana s imaginativnom vrlinom. Ova vrlina je, prva od svih, potrebna za organizaciju i održavanje armije. Samo moralna vrlina tjera ratnika na to da pokažu svoju hrabrost. Ona također tjera građane na časno i legalno sticanje bogatstva. Zapravo moralna vrlina osnov je države.[18]

D

Poglavar

Očigledno, svatko ne može biti poglavarom. Ljudi se razlikuju svojim intelektualnim sposobnostima, fizičkom snagom, izvršavanjem moralnih djela i postizanjem uzvišenih navika mišljenja, osjećanja, volje i djelovanja. U svakom odjeljku života i umijećâ najsnažnija osoba izvrsnih karakteristika koja zna, djeluje i usmjerava, jeste poglavar toga dijela – ostali su potčinjeni. Poglavar je ili prvi u rangu i nije potčinjen nikome, ili je drugi po rangu pa vlada nekima ali je i sâm nekome potčinjen. Takvi stupnjevi se razvijaju s obzirom na forme umijeća, tj. poljoprivredu, trgovinu, medicinsku profesiju ili u odnosu na sve vrste ljudskih bića.[19]

Prvi poglavar je onaj kome nije potrebna ničija pomoć. Nauke i umijeća njegov su integralni dio i nije mu potrebno vodstvo bilo koje osobe u bilo kojem pogledu.[20]

Prvi poglavar uzornoga (idealnog) grada je onaj koji je poglavar u svakom pogledu. Njegova struka mora nadilaziti sve ostale težnjom ka perfekciji i teženjem svih akcija idealne države ka postizanju najviše sreće. Taj čovjek nije potčinjen nikome. To je čovjek savršen u svim vrlinama i stoga je on um i shvatljivost u aktualnosti, imaginativne sposobnosti tako savršene da bi bio mogao stjecati partikularije od aktivnog uma ili po sebi ili kao slike – u snu ili

[16] *Kitāb Taḥṣīl al-sa'āda*, str. 29-31.
[17] *Ibid.*, str. 31.
[18] *Ibid.*, str. 24-26.
[19] *Kitāb al-siyāsa*, str. 48.
[20] *Ibid.*, str. 49.

u budnom stanju. Njegov pasivni um prima inteligibilije u potpunu savršenstvu tako da mu ništa što je postalo umom u aktualnosti nije uskraćeno. Osoba koja zaodjene svoj *pasivni* um inteligibilijama postaje um i shvatljivost u *aktualnosti*. Njegovo razumijevanje sebe je savršeno, daleko je od materije i posve blizu aktivnom umu, a naziva se *izvedenim umom*. Ovaj izvedeni um stoji između pasivnog i aktivnog uma. Pasivni um je, stoga, poput materije i supstrata za izvedeni um, koji je materija i supstrat za aktivni um.[21]

Racionalna sposobnost,[22] koja je prirodna forma, namiče materijalni supstrat za pasivni um i čini ga aktualnim umom. Aktualni um je prva faza u kojoj se čovjek naziva čovjekom i tako ljudsko postaje zajedničko svim ljudskim bićima. Kada pasivni um i prirodna forma postanu jedno na isti način kao što spoj materije i forme postaje jedna te ista stvar i kada čovjek dobije ljudsku formu, aktualni um je postignut, a kada prirodna forma postaje materijom pasivnog uma koji tako postaje aktualnim umom, on postaje materijom za izvedeni um koji, sa svoje strane, postaje materijom aktivnog uma; kada sve to postane poput jedne stvari, čovjek uživa aktivni um u samome sebi. Ako je aktivni um prisutan u oba dijela racionalne sposobnosti – spekulativnom i praktičkom – čovjek dobiva objavu u svojoj imaginativnoj sposobnosti. Alah, Uzvišeni i Plemeniti, šalje mu objavu kroz aktivni um. Ako aktivni um ono što dobiva od Alaha prenese na pasivni um s pomoću izvedenog uma, a potom i na sposobnost imaginacije, tada čovjek s pomoću onoga što je sišlo do njegova pasivnog uma postaje mudrim filozofom; posredstvom onoga što je išlo do njegove imaginativne sposobnosti postaje profetom, navjestiteljom onoga što će se desiti, obavjestiteljom o postojećim partikularijama (pošto ih on razumije od Boga). Taj *čovjek*, u najpotpunijem smislu te riječi, u najvećoj je milosti, pošto je njegova duša savršena i sjedinjena s aktivnim umom na opisani način. To je čovjek koji je svjestan svakoga djela koje će omogućiti nekom da postigne milost, to je poglavar, vođa, onaj koga ne može voditi nitko.

E

Karakteristike poglavara idealne države

Imām ili poglavar idealne države je poglavar idealnog naroda i stoga poglavar cjelokupnoga naseljenoga dijela svijeta. Ovaj položaj postiže samo čovjek koji prirodno ima slijedećih dvanaest karakteristika:

1. Dobro zdravlje i savršenu fizičku kondiciju.
2. Inteligenciju i oštroumnost.
3. Dobro pamćenje.
4. Razboritost i talent.

[21] *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, str. 64-65.
[22] *Ibid.*, str. 65, 66.

5. Elokvenciju.

6. Predanost obrazovanju i učenju, poslušnost i lakoću u sticanju spoznaje, bez osjećanja ikakve muke.

7. Da nije pohlepan u jelu, piću i seksu, da izbjegava igru i da se kloni zadovoljstava do kojih sve ovo dovodi.

8. Da je privržen istini i istinoljubivim ljudima, a da prezire neistinu i one koji su joj skloni.

9. Uzvišenost srca, plemenitost, prirodnu velikodušnost, bez truna škrtosti.

10. Ravnodušnost prema svim oblicima bogatstva.

11. Prirodnu predanost pravičnosti i pravičnim ljudima, gnušanje na nepravičnost i ugnjetavanje i na ljude koji su nepravični i koji zlostavljaju; da daje polovinu svog vlasništva i polovinu porodičnog vlasništva onima koji su u nuždi, da bodri i druge da isto čine, da pomaže sve što je dobro i lijepo, da se brzo usmjeri na pravdu, a teško na potčinjavanje drugih i na zlo.

12. Da su mu odluke čvrste, da je hrabar, da ne pokazuje znalce ikakva straha ili psihičke slabosti.

Ako postoji osoba s ovim obilježjima u idealnoj državi, ona je poglavar.

Međutim, nemoguće je da se svi ovi kvaliteti steknu u jednom čovjeku. Rijetki su ljudi koji imaju sve ove kvalitete. Ako u državi nema osobe koja posjeduje sve ove kvalitete, zakone koje je donio prvi poglavar ili njegovi nasljednici valja čuvati silom.

Poglavar koji nasljeđuje prvoga, treba da ispunjava najmanje šest zahtjeva: (1) Treba da bude mudar i filozofičan, (2) učen i vičan zakonima, običajima, školama i ritualima koje je prihvatio njegov prethodnik, da bi valjano upravljao. (3) Treba da bude stručnjak u izvođenju zakonskih principa, ako zakon ne postoji. (4) Dalekovid, koji ima uvid u pravila i regule u skladu s uvjetima i okolnostima u kojima jest, te sposobnost da provede i održi svoje reforme. (5) Treba da bude vrlo iskusan i elokventan u izdavanju naredbi da bi postigao da ga ljudi slijede u skladu sa Šerijatom. (6) Treba da bude vješt u fizičkom ispoljavanju ratnih vještina – u korištenju oružja, municije, etc. Ovaj suveren se naziva gospodarom tradicije, a država se naziva *al-mulk al-sunna*, kraljevstvom predaje i običaja.

Ako sve osobine ne posjeduje jedan čovjek, ali bi ih se našlo ako spojimo dvije osobe, obje će vladati. Ako su, pak, ovi zahtjevi razasuti na skupinu ljudi spremnih da djeluju zajedno, tada će ti članovi skupine biti idealni poglavari. Ali ako mudrost nije uopće zastupljena, ostale kvalitete mogu biti prisutne, no za grad je bolje da ostane bez suverena, premda će biti izložen propadanju. Država bez filozofa kojemu bi mogla biti povjerena, propast će za tren oka.[23]

F
Idealna država

Suvereni idealne države koji nasljeđuju jedan drugoga su poput jedne duše, poput jednoga kralja koji vlada neprestance. Isti slučaj je sa skupinom koja upravlja državom istodobno u jednome ili u više gradova. Čitava skupina je kao jedan suveren, njihove duše su kao jedna duša. Tako i ljudi koji žive u različita

[23] *Ibid.*, str. 67.

vremena izgledaju kao da su jedna duša koja djeluje čitavo vrijeme na isti način. Ako postoji kontinuitet i harmonija na nekom određenom stupnju, čak će se različite skupine ljudi, bilo jedne, bilo više država, pojaviti kao jedna duša.[24]

Pripadnici idealne države imaju nešto što im je svima zajedničko u njihovu učenju i djelovanju. Međutim, razne skupine ljudi pripadaju raznim rangovima i stupnjevima koji imaju postavke i čine specifične po njih. Uz pomoć obojega ljudi postižu sreću, a razotkrivanjem tih postavki i čina idealnu psihičku formu. Ova forma postaje sve jača i jača, sve bolja i bolja stalnim izvršavanjem tih djela. Na primjer, umijeće pisanja pretpostavlja neke uvjete: što ih pisar više ispunjava, veće je njegovo umijeće. Ne samo to: pisar uživa u svome umijeću ponavljajući svoje vježbe čime raste i njegova ljubav za to umijeće. Isti je slučaj sa srećom koja raste ustrajnim provođenjem djelâ koja su do nje dovela. Duša raste u sreći do takva stupnja da postaje slobodna od materije. Ona ne propada s materijom jer joj ova nije potrebna. U ovoj fazi, kako je odvojena od materije, duša oslobađa sebe svih tjelesnih kvaliteta, toliko da joj se čak ne mogu pripisati ni kretanje ni mirovanja. Kako je to stanje vrlo neuobičajeno, teško je o njemu stvoriti neku sliku.

G
Umijeća

Kako umijeća imaju tri stupnja, sreća ili blagodat također ima tri stepena s obzirom na vrstu, kvalitet i kvantitet. Postoje umijeća poput tkanja, šivenja, proizvodnje mirisa, plovidbe; dalje, poput plesa, jurisprudencije, filozofije, retorike. Umijeća nadilaze jedna druga: jedan umjetnik u istoj vrsti nadilazi drugoga umješnošću i učinkom. Dva pisara, na primjer, razlikuju se jer, osim dobre ruke, njihovo umijeće traži izvjesno znanje leksike, retorike i aritmetike. Tako jedan može biti stručnjak u potezu i retorici, drugi biti samo vješte ruke, treći može znati leksiku i retoriku, a netko može biti odličan u sva četiri umijeća. Sreća svoj najviši domet postiže po vrsti, kvantitetu i kvalitetu.

Malo je čestitosti u stanovniku nesavršene države. Oni imaju zle duše, a njihova djela nisu dobra. Što je veća njihova aktivnost, njihovo zanimanje otkriva više grešaka i manjkavosti. Stoga oni obolijevaju jer ne uživaju u jestvinama i ne podnose lijepo i izvrsno. Neki sebe čak drže zdravima i savršenim, i ne haju ni za kakav savjet ljekara ili mudraca.

H
Stanovnici idealne države

Uzorna ili idealna država sastoji se od pet vrsta ljudi: uzorni, lingvisti, osamljenici, borci i postojani. *Uzorni* ljudi su filozofi, intelektualci i »ljudi

[24] *Ibid.*, str. 70.

mnijenja« u velikim poslovima. U *lingviste* spadaju govornici, pjesnici, muzičari, pisci i slično. U treću skupinu spadaju matematičari, statističari, liječnici, astronomi i sl. U *borce* spadaju ratnici i branitelji. *Postojani* su oni koji zarađuju novac u gradu, na primjer uzgajatelji, trgovci i oni koji se angažiraju u drugim poslovima.[25]

I
Nesavršene države

Uzornom državom, kako je gore objašnjeno, upravlja najbolji, a njegov je cilj napredak i sreća za sve i svakoga. Ako država ne uspije osigurati ljudima prosperitet i ako upravljači nemaju kvalitete idealnih upravljača, država prestaje biti uzorna i naziva se *grešnom državom (al-madīna al-fāsiqa), neukom državom (al-madīna al-ǧahila)* ili *zabludjelom državom (al-madīna al-ḍālla).* Stanovnici grešne države su kao korov u polju. Oni nisu bolji od divljaka i ne mogu imati organizaciju koja zaslužuje da bude nazvana državom.[26]

Stanovnici neuke države brinu se o životnim potrebama u *nužnoj državi,* uspostavljaju društvo podlosti u *podloj državi,* društvo nevaljalosti u *nevaljaloj državi,* društvo pretjerivanja u *državi pretjerivanja,* društvo dominacije u *dominirajućoj državi* i društvo slobode u *društvenoj državi.*

Nužna organizacija je država koja se trudi osigurati što je prijeko potrebno za održanje tijela.[27] *Država dostojna prezira* je ona koja pokušava postići blagostanje izobiljem; novac što ga zgrću njezini stanovnici dolazi iz ljubavi prema bogatstvu i tvrdičluku, te se troši samo na ono što je nužno tijelu. *Nevaljala država* brine se o osjetilnim zadovoljstvima i traži najpogodnija sredstva samo za zadovoljstva. Ova država je najpohlepnija. *Država pretjeranosti* je rasipna organizacija: njezini, pak, stanovnici ili sami sebe nazivaju plemenitima, ili ih tako nazivaju stanovnici drugih država.[28] To je najbolja država od svih država neznalica i neukih.

Država dominantih ljudi pokušava da potčini druge u pogledu moći i bogatstva; oni prolivaju krv, podjarmljuju druge i upuštaju se u sve vrste zadovoljstava. *Država dominacije* nadilazi rasipničku državu u pogledu iskazivanja moći.[29] Što se tiče *društvene države,* svatko je slobodan činiti što ga je volja, vjerujući da nijedan čovjek nema nikakve moći nad drugima. Međutim, nezavisnost često vodi do ekstrema pa u toj državi nastaju različiti pravci i rituali, običaji i stilovi, a ljudi su zavedeni lošim sklonostima. Tako se ova država raspada na različite grupe i partije.

U svim ovim državama vlada nemir: svatko pokušava postati poglavarom s pomoću vlastite pameti.

[25] *Faṣūl al-madīni,* Bodleian MS, str. 40, 41; Pakistan Philosophical Congress, str. 336.
[26] *Kitāb al-siyāsa,* str. 57.
[27] *Ibid.,* str. 58.
[28] *Ibid.,* str. 59-60.
[29] *Ibid.,* str. 64.

Zločineća država se razlikuje od gorespomenutih država utoliko što njezini stanovnici vjeruju u principe i forme sreće koje gaje stanovnici uzorne države, što čak pozivaju druge da čine dobro, ali sami ne čine ništa kako bi postigli sreću u koju vjeruju. Nasuprot, stanovnici zločineće države slijede vlastite ćudi i sklonosti, rado uživaju u moći i dominaciji. U djelatnostima, ovakve države su poput država neznalica. Ponašanjem njihovi stanovnici sliče stanovnicima spomenutih država. Narodi ovih dviju skupina država razlikuju se samo u vjerovanju. Nijedna od ovih država ne postiže nikada ni sreću, ni prosperitet.

Zabludjele države su one čiji stanovnici pate od izvjesnih iluzija. Oni prihvataju principe, djelatnosti i djela za koja im se čini da pripadaju uzornoj državi, ali to zapravo nije. Isto je i s njihovim ciljem sreće i prosperiteta što ga drži uzornim, a ni to nije.

Potomci društava razvijenih u ovim državama različitih su tipova i svi nastoje postići ličnu dobit i pobjedu, a ne stvarnu sreću i stvarni napredak.[30]

J
Zaključak

Prema al-Fārābiju, poglavar države treba biti fizički potpuno zdrav, treba biti oštrouman i dobra pamćenja. On treba da se posveti naukama, da voli istinu, da ne poklekne lako pred teškoćama, da ne pretjeruje u jelu i da se kloni osjetilnih zadovoljstava. Prema grešnicima i lažovima treba da pokaže gnušanje i da stremi idealima, da voli pravičnost bez obzira na bogatstvo ili svjetovnu poziciju, te da bude siguran u se i hrabar. I Platonov filozof-kralj opisan je kao ljubitelj istine, zaljubljenik spoznaje i postojećih stvari, onaj koji se čuva pogreške, slobodni mislilac, inteligentan, mudar, pametan, ambiciozan. Međutim, al-Fārābijeva država internacionalna je po karakteru. Dok je Platonova država smo grad-država, al-Fārābijeva može obuhvatiti čitav svijet. Platon je htio povjeriti poslove države skupini filozofa i naziva tu organizaciju »aristokracijom«. Al-Fārābi ne naziva poglavara države samo imāmom, on ga identificira s profetom. U odsustvu imāma ili drugog poglavara koji ima nužne kvalitete da može slijediti tradiciju imāma, on povjerava poslove države pojedincima koji zajedno imaju većinu obilježja poglavara. Stoga ne valja kazati da al-Fārābijeva teorija počiva na Platonovoj *Državi* ili, da je on naprosto aristotelovac svojim načinom mišljenja.

[30] *Ibid.,* str. 74.

BIBLIOGRAFIJA

Al-Fārābi, *Fuṣūl al-madīni*, Bodleian MS; *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila; Kitāb al-siyāsa al-madanīyya; Kitāb Taḥṣīl al-sa'āda;* M. Horten »Das Buch der Ringsteine Farabis mit dem Kommentar des Emir Ismā'īl al-Hoseini al-Fārābi übersetzt und erlautert«, *Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters*, Vol. V. Münster, 1906, s bibliografijom; M. Steinschneider, »Al-Fārābi des arabischen Philosophen Leben und Schriften« u *Memoires d'Acad. imperiale des Sciences de St. Petersbourg*, Vol. XIII, No 4, St. Petersbourg, 1869; Dieterici, *Alfārābis Philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890 (Arapski tekst devet manjih djela); *Al-Fārābi, Abhandlung der Musterstaat*, Leiden, 1895 (arapski tekst); Bronnle, *Alfārābi, Die Staatsleitung*, Leiden, 1904; T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, engleski prijevod, London, 1903; Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900; M. Worms, »Di Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt«, *Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters*, Vol. III, Münster, 1900; Brockelmann, *Gesch. der arab. Litt.;* R. P. Janssen, Youssef Karam, J. Chlala, *Al-Fārābi: Idees des habitants de la cité vertueuse*, Kairo, 1949.

POGLAVLJE XXXVI

Al-Māwardi

A

Život i djela

Abu al-Ḥasan al-Māwardi je rođen u Basri (oko 364/974 godine), jednom od središta učenosti i obrazovanja u muslimanskom svijetu. Cjelokupno obrazovanje dobio je u tom gradu i postao u literaturi slavan još u svojoj ranoj dobi. Pripremao se za poziv pravnika i dobio je namještenje u državnoj službi. Kao sudija, služio je u raznim mjestima i konačno je postavljen u Bagdadu. Godine 429/1037. ḫalīfa al-Qādir je pozvao pravnike-predstavnike četiriju škola islamskog zakona, da napišu pravni sažetak. Al-Māwardi je bio izabran da predstavlja šafiitsku školu i napisao je knjigu *Kitāb al-Iqnā'*; al-Qudūri je napisao svoje čuveno djelo *al-Muḫtaṣar* u ime ḥanafita. Druge dvije knjige nisu bile značajne. Ḫalīfa je prihvatio al-Māwardijevo djelo kao najbolje i zbog tako visoke ocjene njegova djela imenovao ga je titulom *Aqḍa al-Quḍāt*. Ovom imenovanju usprotivili su se mnogi vodeći pravnici, kao što su abu al-Ṭayyib, al-Ṭabari i al-Simyari, koji su tvrdili da tu poziciju ne može zauzimati nitko do Bog. Međutim, al-Māwardi se nije osvrtao na primjedbe i ostao je na tom položaju sve do svoje smrti 450/1058, jer su isti pravnici prethodno odobrili titulu *Mālik al-Mulūk al-A'ẓam* Ǧalāl al-Daulu, buvaihidskom poglavaru. Premda iskreni sunnit i šafiitski pravnik, al-Māwardi je imao i dosta sreće, jer su mu podjednako bili naklonjeni i Buwaihidi i Abbasidi. Buwaihidi su ga favorizirali u diplomaciji, jer je često pomagao mireći njihove svakodnevne raspre na dvoru. Jakut piše: »Njega su buvaihidski sultani toliko cijenili da su ga zvali kad su pregovarali s oponentima i bili zadovoljni njegovim posredovanjem.«

Al-Māwardi je bio priznat kao jedan od najsposobnijih ljudi svoga doba. On nije bio samo izvanredan pravnik, već i vrstan autor. Pisao je uglavnom o zakonu i politici. Njegova dobro poznata djela su: *Kitāb al-Ḥāwi, al-Iqnā', Siyasāt al-Mulk, Qawānīn al-Wizāra, Adab al-Dunya w-al-Dīn,* i *al-Aḥkām al-Sulṭānīyya*. Njegova slava počiva na ovome posljednjem djelu. U historiji muslimana to je jedna od prvih naučnih rasprava o političkoj nauci i državnoj upravi.

Ovdje je potrebno i jedno objašnjenje: ibn Ḫallikān tvrdi da nijedan al-Māwardijev spis nije objavljen za njegova života, jer je sâm autor sumnjao u

svoju apsolutnu ispravnost. Ovo svjedočanstvo se ne može prihvatiti kao istinito, osobito u odnosu na *al-Aḥkām al-Sulṭānīyyu,* zbog toga što postoji druga knjiga istoga naslova, a napisao ju je abu Ya'la al-Farrā', savremenik al-Māwardijev, koji umre 458/1066. Abu Ya'lova knjiga uglavnom je tačna replika al-Māwardijeva djela i to do te mjere da se čak bavi istim temama, a i jezik i argumenti uglavnom su isti kao u al-Māwardija. Stoga je izvjesno da je abu Ya'la vidio objavljeno al-Māwardijevo djelo dok je ovaj još bio živ, jer su i datumi kada su njih dvojica umrli približni, i jer nije dokazano da je abu Ya'la imao bližih kontakata s al-Māwardijem. Zaključku pridonosi i činjenica da Yāqūt, koji je umro 626/1229, ne spominje tu priču, a svjedočenje ibn Ḫallikāna, koji je umro 681/1282, ne može biti prihvaćeno s ovim u vezi.

B

Politička teorija

Al-Māwardijeva glavna politička misao izražena je u njegovu djelu *al-Aḥkām al-Sulṭānīyya.* Samo mali dio ovog djela, međutim, posvećen je političkoj teoriji, ostatak čine rasprave detalja o javnoj upravi i upravljanju. Međutim, ovaj mali dio je izvanredno značajan zbog toga što je to prvi pokušaj u muslimanskoj historiji da se razvije razumljiva teorija države, te stoga što je – pramda malen – ovaj dio uticao na tok muslimanskog mišljenja sve do naših dana.

Dalje, iako znamo da je al-Māwardi koristio veliki dio iz prethodnih izvora u razradi svoje teorije (sam, naime, priznaje da je to sažetak stajališta različitih škola jurisprudencije), danas nemamo nijednog izvora koji bi sveobuhvatno razmotrio problem ḫalīfata prije petoga/jedanaestoga stoljeća. *Uṣūl al-Dīn* 'Abd al-Qāhir al-Bagdādija sadrži opširniju teologijsku raspravu o imāmatu nego al-Māwardijeva knjiga, ali je al-Bagdādi (umro 429/1037) bio savremenik al-Māwardijev. Otuda i zaključak da je većina al-Māwardijevih ideja dijelom nasljedstvo prošlosti, a dijelom pametna manipulacija shvatanjima njegova doba.

Temeljito istraživanje njegova djela, međutim, otkriva da on nije običan zapisničar činjenica već, radije, dovitljiv državnik i diplomat. Dovoljno historijskih činjenica pokazuje da su, o većini bitnih pitanja, al-Māwardijeva shvatanja bila diktirana potrebama i okolnostima vremena. U predgovoru svom djelu *al-Aḥkām al-Sulṭānīyya,* on piše: »Kako su principi kraljevstva uglavnom usmjereni na ponašanje vladara i kako izravna primjena ovih principa u svim poslovima upravljanja ometa uvid upravljača u vlastitu, istinsku prirodu, i jer su ovi upravljači odveć zauzeti državnim poslovima i diplomacijom, ja sam sačinio posebnu knjigu koja o svemu raspravlja. Potčinio sam se zahtjevu svoga vladara da ga informiram o različitim školama zakona, o onome što mu ljudi duguju, o onom što on njima duguje. Od njega se traži da bude obaviješten o tim stvarima, te da je pravičan u svojim zakonima i odlukama radi jednakosti u nametima i nagradama.«[1] Pominjanje autoriteta na ovim stranicama odnosi se na ḫalīfu,

[1] Al-Māwardi, *al-Aḥkām al-Sulṭānīyya,* str. 1.

napose stoga što je al-Māwardi dobio visoku funkciju *Aqḍa al-Quḍāt*[2] i jer je predstavljao ḫalīfu u pregovorima s Buwaihidima.

Dalje, opadajuća moć Buwaihida početkom petoga/jedanaestog stoljeća zbog unutrašnih problema i pobuna u vojsci i zbog podstrekavanja Abbasida od strane Mahmuda od Gazne, dovela je do toga da su ḫalīfa al-Qādir i njegov sin al-Qā'im nastojali povratiti izgubljenu slavu predaka. Prvi korak u tom pravcu bilo je pravno definiranje i izlaganje moći i prerogativa ḫalīfe koji su bili gotovo potpuno zaboravljeni.

Povijesna situacija objašnjava al-Māwardijeva nastojanja da postavi teoriju ḫalīfata u kojoj bi sve zavisilo od autoriteta ḫalīfe, u vrijeme kada je prestiž ḫalīfata bio pao. Al-Māwardijeva nastojanja bijahu usmjerena na teorijsku raspravu o idealnoj državi. Ovo stajalište je, međutim, neodrživo, s obzirom na činjenicu da al-Māwardi, zapravo, nije filozof i da se vrlo malo zanimao za apstraktna razmišljanja: on je pravnik koji stvara na stajalištima prethodnika koristeći vlastitu mudrost. Apstraktna spekulacija bila mu je strâna, a shvatanja pravnika usklađivao je prema svom vremenu. No, on nije puki kompilator ili interpretator shvatanja prethodnika, već pokazuje nezavisnost u shvatanjima i nudi originalne stavove.

Bilo bi korisno upoznati se s glavnim tačkama al-Māwardijeve teorije i uporediti ih s raspravama starih jurista, s jedne strane, i s njemu savremenima političkim uslovima s druge. Tako ćemo dati valjanu ocjenu al-Māwardijevih postignuća:

1. *Institucija imāmata nužan je zahtjev* Šerijata, *a ne razuma.* Imenovanje imāma konsenzusom muslimanske zajednice obavezno je.[3] Isti je stav al-Bagdādija[4] koji piše da je to stav aš' arita i da je suprotan mutazilitskome.

2. *Imāmat je institucionaliziran izborom.* Izborno tijelo treba da se sastoji od osoba koje imaju posebne kvalifikacije.[5] I kandidati za imāma moraju ispunjavati određene uslove.[6] Ovaj izborni princip imāmata suprotan je šiitskom inzistiranju na nasljednoj ili Božanskoj nominaciji. Al-Māwardi ne razmatra pitanje izbora raspusne osobe na položaj imāma. Al-Bagdādi, pak, kaže da bi takav izbor bio nevažeći, čak i ako je izvršen od strane valjano konstituirana izbornog tijela. Al-Māwardijevo izostavljanje nije slučajno (ako je ustupak Buwaihidima koji su postavljali ḫalīfe u skladu sa svojim sebičnim ciljevima).

3. *Pravo izbora imaju samo stanovnici koji žive u prijestolnici.* Ḫalīfa je i tradicionalno biran u prijestolnici, jer se o smrti prethodna ḫalīfe prvo tu saznaje, a politička situacija zahtijeva neposredno imenovanje novoga ḫalīfe i zbog toga što većina stanovnika koji imaju nužne kvalifikative za imāmat, općenito, žive u prijestolnici.[7] Ovaj princip oštro su napali ḫarīǧiti koji su vjerovali u potpunu demokraciju i opće pravo izbora.

[2] Doslovno »najveći sudija«, ali posve pogrešno jer je ova funkcija bila potčinjena Qādi al-Quḍāt, vrhovnom sudiji (Yāqūt, Vol. V, str. 407).

[3] Al-Māwardi, *op. cit.,* str. 3.

[4] Al-Bagdādi, *Uṣūl al-Dīn,* str. 272.

[5] To su tri obilježja: *pravičnost,* sa svima pripadajućim joj uslovima, *poznavanje religije, interesa* i *politike naroda,* te *mudrost* (al-Māwardi, *op. cit.,* str., 4).

[6] Ovi uslovi su: pravičnost, učenost, zdrava fizička čula, mudrost, hrabrost i porijeklo iz plemena Quraiša (*ibid.,* str. 5).

[7] *Ibid.*

4. Među sedam uslova koje, prema al-Māwardiju, mora da ispunjava kandidat, sedmi, tj. *kuraišitsko porijeklo*, vrlo je značajan. Al-Māwardi mu posvećuje veliku pažnju i kaže da, ako se netko s tim i ne slaže, njegovu primjedbu treba zanemariti, jer je porijeklo iz plemena Quraiša iznio abu Bakr kao argument za davanje prednosti izboru Saqīfa Bani Sā'ida.[8]

5. Imām se postavlja na jedan od slijedeća dva načina:[9] (a) *treba ga izabrati izborno tijelo;* (b) *može biti imenovan od strane vladajućeg imāma.*

U prvom slučaju neki učenjaci kažu da imām mora biti izabran od strane svih članova izbornog tijela u svim gradovima. Drugi se suprotstavljaju ovome stajalištu pa kažu da su abu Bakra izabrali samo stanovnici Medine. Ima ih koji vele da je dovoljno samo pet osoba da bi se izabrao imām, kao što je bio slučaj s abu Bakrom i Osmanom. Prema al-Māwardijevu mišljenju, čak je dovoljna jedna osoba da se izabere ḫalīfu.[10] Kao dokaz on navodi tradiciju Abbasa; Abbas je rekao 'Aliju: »Pruži ruku, želim da ti se zakunem na pokornost, a kada narod sazna da se Profetov stric zakleo na pokornost svom nećaku, nitko se neće protiviti tvom imāmatu.« Ovaj stav je također podržao al-Aš'ari.[11]

6. Gornje je zastupao al-Māwardi braneći jedan drugi značajan stav koji ćemo iznijeti u slijedećem odjeljku, kada se budu razmatrala dva kandidata za imāma istih kvaliteta. On kaže da *izborno tijelo može imenovati bilo kojega od dva kandidata za imāma, bez navođenja ijednoga razloga za to.*[12]

7. *Izbor manje kvalificirane osobe u prisutnosti kvalificiranije potpuno je legalan, ako prva ispunjava sve uslove propisane za imāma*[13] (to je bio princip kojemu se utjecala većina nedostojnih ḫalīfa). Bio je usmjeren protiv šī'ita, koji su vjerovali da inferiorna osoba ne može imati prednost pred superiornom. Oni su izveli ovu teoriju da bi potvrdili da, jer su 'Ali i njegovi nasljednici – fatimidi bili superiorni ostalim ljudima, bilo tko, ako preuzme halifsku vlast, biva običnim uzurpatorom. Odbacivanje ove dogme bilo je bitno za uspostavljanje gornjega učenja. S tim u vezi al-Māwardi nije usamljen, jer je to i shvatanje sunitskih pravnika i teologa.

8. *Ako postoji samo jedan pogodan kandidat za imāma, on automatski postaje imām i nema izbora.*[14] Čini se da je al-Māwardi bio sklon ovome stavu, dok su juristi i teolozi tražili izbore, pa radilo se i o samo jednome kandidatu – u protivnom, imām ne može imati legalni status. Ovo inzistiranje na izboru očito je usmjereno protiv šiitske teorije o Božanskom imenovanju.

9. *Istodobno postojanje dvojice imāma nelegalno je.*[15] Al-Aš'ari se suprotstavlja ovome stavu pa kaže da su dva imāma u isto vrijeme moguća ako su njihova područja vladavine udaljena i odvojena okeanom koji priječi laku komunikaciju među njima, al-Māwardi, pak, ostaje kod svoga, kako bi isključio Fatimide i Umayyade iz Španije.

[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*, str. 7.
[11] Al-Bagdādi, *op. cit.*, str. 275-77.
[12] Al-Māwardi, *op. cit.*, str. 9.
[13] *Ibid.*, str. 10.
[14] *Ibid.*, str. 10-11.
[15] *Ibid.*, str. 11.

C

Nasljeđivanje

1. *Imām na vlasti može imenovati nasljednika.* S tim u vezi, u muslimanskoj zajednici nailazimo na suglasnost.[16] Muslimani su prihvatili Omera kao ḫalīfu ne na *sugestiju* abu Bakra, već *pokoravajući* se njegovoj naredbi kao ḫalīfe.[17] Dalje, kada je Omer imenovao određeni komitet za izbor svoga nasljednika, bila je to naredba imāma i muslimani nisu mogli postupiti drugačije.[18]

2. Imām može imenovati bilo koju pogodnu osobu nasljednikom samo ako to nije njegov otac ili sin. Konkurencija *ahl al-ḥall w-al-'aqd* nije nužna,[19] ali ako imenuje svoga sina mora doći do konkurencije.[20] Također može imenovati bilo kojega rođaka bez konkurencije.[21]

Ova teorija nominacije sasjekla je sami korijen demokratskih ideala islamske politike. Njoj je pribjegavao gotovo svaki muslimanski vladar poslije pobožnih ḫalīfata, kako bi osigurao dinastijsku i despotsku vladavinu. Takva je, očito, bila struktura ḫalīfata Umayyada, Abbasida, Fatimida i Turaka, jer je duh islamske demokracije iščezao prolijevanjem krvi trećega Profetova nasljednika, Osmana.

Al-Māwardijeva tvrdnja da abu Bakrovo imenovanje Omera Drugovi nisu mogli dovesti u pitanje, jer je to bila *valjana* odredba *valjana* imāma, nije ništa do historijska fikcija.

Jedan od najranijih i najpouzdanijih autoriteta o tome razdoblju, ibn Qutaiba, izvještava u svom djelu *al-Imama w-al-Siyāsah* da je abu Bakr, kada se činilo da će doskora umrijeti, bio zabrinut tko će ga naslijediti u halifskoj vlasti. Poslije duga razmišljanja odlučio je imenovati Omera nasljednikom. Pozove ga, stoga, k sebi i izdiktira mu akt o baštinjenju. Kada su se vijesti pročule, ljudi su se slijevali odasvud postavljajući pitanje njegova izbora. Na to abu Bakr reče: »Da me je Bog upitao o toj stvari, ja bih Mu rekao da sam nad vama postavio onoga koga držim najboljim.« Poslije toga naredi da se sazove generalna skupština i, kada su se skupili, obrati im se i reče da je izabrao za njih osobu takvih i takvih kvaliteta, a potom: »Ako hoćete, možete sjesti zajedno i izabrati osobu koju vi želite; ako pak hoćete da ja rasuđujem u toj stvari u vaše ime, uvjeravam vas Jednime nad kojim ne postoji drugi, da neću štedjeti truda da vam najbolje pomognem.« Potom zastane i zaplače, a i narod je zaplakao, te ljudi rekoše: »Ti si najobavještenij među nama, ti biraj za nas.« Kada su se ljudi razišli on pozva Omera, dade mu ugovor o nasljedstvu i reče: »Idi ljudima, kaži da je to moja odluka i pitaj ih hoće li slušati i potčinjavati se.« Omer uze dokument, ode među ljude i obrati im se. Svi rekoše: »Slušamo i pokoravamo se tome.«[22] Ovo svjedočanstvo ibn Qutaiba nedvosmisleno je i pouzdano. Ono potpuno opovrgava al-Māwardijevu teoriju nominacije. Sasvim je očito da abu Bakr ne lišava ljude

[16] *Ibid.*, str. 13.
[17] *Ibid.*, str. 14.
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*, str. 15.
[21] *Ibid.*
[22] *Al-Imām w-al-Siyāsah*, str. 19-23.

njihova demokratskog prava da slobodno izaberu glavara; on, naprosto, iznosi vlastito mišljenje. Ljudi mogu ili prihvatiti ili odbaciti njegov stav. Nema političke prepreke na tome putu, ne postoji halifska naredba koja bi priječila ispoljavanje njihova prava izbora.[23]

Al-Māwardijev drugi argument u prilog tvrdnji da određeno tijelo izbornika koje je propisao Omer ima jedino pravo nominacije novog ḫalīfa[24] nije drugo do promišljen napor da se interpretira praksa prvih ḫalīfa i opravdaju docniji povijesni fenomeni. Omer je imenovao određeno tijelo na prijedlog Aiše kako bi spriječio građanski rat poslije svoje smrti.[25] Dobro je znao da su mogući kandidati za ḫalīfat bile osobe koje je sâm imenovao. Ne samo to, pouzdano bijaše da će ili Osman ili 'Ali bit izabrani.[26] Stoga je, kako bi olakšao novi izbor, odlučio fiksirati proceduru najmanje bremenitu zlom, takvu koja bi bila najbolji jamac reda među građanima. Oštre prijetnje koje je uputio članovima izbornog tijela koji nisu bili istoga mišljenja i točna uputstva kako treba da se izvrši izbor, bila su samo posljednji simboli njegova izvanredno velikog autoriteta u srcima i mislima ljudi, kojim je tako začuđujuće vladao polovinom svijeta dvanaest godina! Dakako, on nije postavio stalni princip islamske politike; ta nije to niti mogao učiniti, jer za to nije bilo opravdanja u Qur'ānu i Sunni! Čak ni abu Bakr nije mogao zavještati teorijske osnove ḫalīfata, jer je u posljednjim trenucima svog života rekao da mnogo žali što nije imao priliku upitati Proroka da mu objasni tri problema. O dva od njih on kaže: »Trebao sam pitati tko će ga naslijediti u političkoj moći; da je ikoga imenovao, nitko ne bi mogao to imenovanje promijeniti. Dalje, trebao sam pitati da li Ansari treba da imaju ikakva udjela u političkoj moći. . .«[27]

Omerov raspored je, stoga, naložilo čisto razumsko razmatranje. Dokaz za ovu tvrdnju jest da je on kategorički izjavio da se Anṣārima ne može povjeriti sudjelovanje u vrhovnoj vlasti,[28] iako je abu Bakr s tim u vezi neodlučan, i premda mnogi docniji pravnici nisu prihvatili Omerovo pravilo. Istina, Omer je preduzeo takav korak da bi odbranio državu, a ne princip, jer pred sobom nije ni imao jasna principa. Otuda konstrukcija političke teorije na osnovi njegove vladavine niti je opravdana, niti je shvaćena kao jedno ostvarenje u političkomu mišljenju.

[23] Na jednom od svojih hodočašća u Meku, Omer je čuo da je netko rekao: »Tako mi Boga, da je Omer umro ja bih prisegao tome i tome, a abu Bakrov izbor je, tako mi Boga, uistinu pogrešan, ali je docnije učinjen valjanim.« Omer se na ovo razbjesnio, i htio je odmah nešto učiniti, ali se na savjet Abdurahmana bin 'Aufa vratio u Medinu i naredio svim sudijama, upravljačima i oficirima da dođu u prijestolnicu. Kada su se svi skupili, održana je javna skupština, a ḫalīfa je održao jedan od najznačajnijih govora u svom životu. Među ostalima značajnim činjenicama, rekao je: »Neka se nitko ne zavarava mislima o tome kako je izbor abu Bakra bio pogrešan, a da je tek docnije postao valjanim! Među vama nema nijednoga nalik abu Bakru u koga bi ljudi mogli gledati s ljubavlju i poštovanjem! Stoga, ako bilo tko od vas prisegne na pokornost nekoj osobi bez konzultacije općega tijela muslimana, neće biti smatran izabranim i, možda, objema tim osobama treba odsjeći glavu.« (Ibn Hišām, *al-Sīra al-Nabawīyya*, Vol. IV, str. 308–09).

[24] Al-Māwardi, *op. cit.*, str. 13-14.

[25] Ibn Qutaiba, *Kitab al-Ma'ārif*, str. 23.

[26] *Ibid.*, str. 25.

[27] *Ibid.*, str. 19.

[28] *Ibid.*, str. 24.

Međutim, al-Māwardi se nije mnogo bavio teorijom. On je bio vodeći sunitski doktor prava šafiitske škole, čvrsto povezan s Abbasidima. Otuda njegov glavni interes leži u emancipaciji sunitskog ḫalīfe od šiitske tiranije Buwaihida. To objašnjava zašto je pečat valjanosti dao monarhijskom sistemu Abbasida: već je imao pred sobom presedan Umayyada! Još više, juristi su se pod pritiskom okolnosti pomirili s imperijalističkim sistemom vremena, i dali mu formu i sankciju vjerskoga autoriteta. Al-Māwardiju, stoga, nije bilo teško da izvede pouku iz vladajućih ideja svoga vremena. Njegov glavni doprinos muslimanskoj političkoj misli jest preobrazba tih ideja u sistem, koji se izravno odnosi na historijsku praksu. On nije bio vizionar ili idealist poput pravnika i skolastičara i nije, kao što su oni činili, spekulirao u praznom prostoru: bio je to čovjek ovoga svijeta i pokušavao je riješiti njegove probleme kako je to najbolje umio.

3. *Imenovanje neke osobe nasljednikom postaje valjano samo kada se ona složi s tim.* Imām ne može povući imenovanje sve dok se kod toga nasljednika ne pojavi neka značajna promjena koja ga zakonski osporava. Tako se niti imām ne može smijeniti ako se nije zbilo ništa što bi opravdalo njegovo smjenjivanje.[29] To su samo logičke izvedbe iz osnova Šerijata, jer ne postoje historijski presedani koji bi ih dopuštali.

4. *Imām može imenovati izborno tijelo kao i osobe koje mogu konkurisati za imāmat.*[30] Ovakav stav utemeljen je na izboru Osmana od strane ograničene *šūre* koju je imenovao Omer. Kakav bilo da je bio politički obzir prema Omeru, izvođenje općeg principa iz toga opasno je za zdravu politiku i za stabilnost države. No, pobožnost, čestitost i državotvornost Omerova, može se pravdati bez okolišanja. Ne može se isto reći za druge osobe poslije njega u muslimanskoj povijesti. Usprkos tomu, historičari su govorili da je Omer u preduzimanju tog koraka pogriješio.[31] Dobro je poznato kako su većina članova *šūre*, kad su se pokazali kao njemu nedostojni takmaci, najednom počeli spletkariti protiv Osmana težeći ḫalīfatu.[32] Nadalje, ako je i pravo imenovanja birača i pravo imenovanja kandidata povjereno imāmu, to će ga nužno učiniti apsolutistom i despotom. Zapravo, to je teorija koju su Alidi i Abbasidi razvili u Božansko pravo i koja je ugušila rast demokracije u islamskoj politici.

5. *Imām može imenovati dva ili više nasljednika koji će ga, očito, naslijediti jedan za drugim.* Argument za ovo izveden je iz bitke kod Mūte kada je Prorok imenovao Zaid bin Ḥārita komandantom muslimanskih snaga i rekao da će ga, ako padne u bici, na mjestu komandanta naslijediti Džafer abi Ṭālib koga će pak, naslijediti Abdullah bin Rawāḥa. Ako ibn Rawāḥa također padne, muslimani će tada izabrati nekoga između sebe za svoga komandanta. Očito, navođenje ovog događaja u prilog temeljnom pitanju, poput onoga o ḫalīfatu, jest lažno mudrovanje.[33]

Praksa imenovanja dvaju ili više nasljednika očito dokazuje najveću političku grešku u muslimanskoj politici. Nerijetko je upravo ona omogućavala intrige, krvave ratove i dinastijske sukobe.

[29] Al-Māwardi, *op. cit.* str. 16.

[30] *Ibid.*, str. 21.

[31] Rafīq Bek, *Ašhar Mašāhīr al-Islām*, Vol. I.

[32] Ibn Qutaiba, *op.cit.*, str. 48.

[33] Al-Māwardi, *op.cit.*, str. 22.

D

Imenovanje i privilegije

1. *Ako je neka osoba ispravno izabrana za imāma, narod treba da joj povjeri sve svoje poslove i da se pokorava bez pogovora.* Imām ne mora narod konzultovati u poslovima države, dok se narod njemu mora pokoravati.[34]

2. *Imāmu se treba obraćati kao ḫalīfat Allah;* no, većina pravnika kaže da je ova titula zabranjena, jer nijedno ljudsko biće ne može predstavljati Boga na zemlji, jer čovjek je smrtan i nesavršen. Otuda imāma treba zvati ili prosto *ḫalīfa* ili *ḫalīfat al-Rasūl Allah.*[35] Kada je jednom abu Bakr nazvan ḫalīfat Allah, uzviknuo je: »Ne nazivaj me *ḫalīfat Allah,* već *ḫalīfat al- Rasūl Allah.«*

E

Obaveze i funkcije imāma

Imām treba da izvršava slijedećih deset obaveza:

1. *Zaštita i odbrana utvrdenih principa religije, kako su ih konsenzusom shvatili i postavili stari autoriteti.* Ako netko nastupi s novim shvatanjem ili postane skeptik, imām treba da ga uvjeri u stvarnu istinu, ispravljajući ga pravim argumentima i potčinjavajući ga naredbama i zabranama *Šerijata,* tako da se ljudi općenito mogu sačuvati od loših utjecaja i jerezi.

Prema *Šerijatu,* ovo je glavni zadatak imāma. No, na nesreću, pod plaštom ovog izgovora u posljednjih trinaest stoljeća, avanturisti i samozvanici težili su osigurati političku sreću za sebe. Drugi muslimanski građanski rat između Umayyada, Hāšimita i Zubairita vođen je s ovom izlikom. Kada su Abbasidi, Fatimidi i Ṣafawidi došli na vlast, proglasili su sebe braniteljima vjere i gušili svakoga političkog protivnika u ime religije. Čak i danas može se dokazati velika gorljivost za preporodom religije u svima muslimanskim zemljama, ali svugdje je on obojen politički, a ne vjerski.

Al-Māwardijevo nabrajanje ovih zadataka, međutim, bilo je djelotvorno i navrijeme, jer je upućeno kao oštra prijetnja Buwaihidima koji su potčinili ḫalīfu u Bagdadu i koji su propovijedali jeretičko vjerovanje.

2. *Dijeljenje pravde i provođenje svih parnica u skladu sa Šerijatom.* Imām treba strogo nadzirati jake da ne tlače slabe i hrabriti slabe da uzmu ono što im pripada ne plašeći se jakih.

3. *Održavanje zakona i reda u zemlji kako bi se živjelo mirno, djelovalo slobodnoekonomski i zemljom putovalo bez straha.*

4. *Primjena krivičnog kôda Qur'āna kako bi se osiguralo da ljudi ne krše Božje zabrane i da se bitna prava ljudi ne narušavaju.*

5. *Odbrana granica od stranog napadača da bi se garantirali život i svojina, kako muslimana tako i ne-muslimana u islamskoj državi.*

[34] *Ibid.*, str. 27.
[35] *Ibid.*, str. 27-28.

6. *Organizacija i vođenje vjerskog rata protiv onih koji se suprotstavljaju islamu ili odbijaju doći pod zaštitu islamske države kao ne-muslimanski podanici.* Imām je obavezan zavjetom Bogu da uspostavi supremaciju islama nad svim ostalim religijama i vjerovanjima.

7. *Prikupljanje ḫarāğa i zekāta u skladu sa šerijatskim zakonom i interpretacijom pravnika, bez iznuđivanja silom.*

8. *Pomoći i stipendije iz državne blagajne* (Bait al-Māl) *onima za koje je to određeno.* Ovaj novac ne smije se pretjerano trošiti, s njime se ne smije tvrdničiti, ne smije se njime kreditirati, niti ga se smije posudivati.

9. *Postavljanje časnih i povjerljivih ljudi na glavne funkcije države i blagajne* kako bi se utvrdila zdrava i djelotvorna uprava i kako bi se očuvale državne financije.

10. *Imām sâm treba osobno nadgledati i upoznati se s poslovima svojih područja tako da može sâm upravljati nacionalnom politikom i štititi interes naroda.* On ne može prenositi svoju odgovornost na druge, niti se smije odavati luksuzu ili posvetiti bogoslužju.

Ako imām uspješno obavlja sve ove zadatke, narod mora uzvratiti dvije stvari: pokornost i pomoć (suradnju).

Nabrajanje deset funkcija imāma proizvoljno je; broj deset je izabran jer je to povoljan i mističan broj. Zanimljivo, dok njegovi prethodnici i sljedbenici izdvajaju prve dvije tačke kao glavni zadatak imāma, tj. očuvanje vjerskih principa i dijeljenje pravde, al-Māwardi naglašava administrativnu odgovornost ḫalīfe. Prema njegovu mišljenju, ḫalīfat nije prosto religijska institucija za izvršenje pravde, već također najviša društvena organizacija koja pomaže unapređenju društvenog života ljudi. Od temeljna je značenja uređenje državne mašinerije. Ovo objašnjava zašto on posvećuje samo jednu desetinu knjige izlaganju teorije halifata, a ostali dio koristi da razradi do u tančine aparat vlasti koji počiva na autoritetu ḫalīfe. Maglovita priroda raspršivanja državne moći vodila je krvavoj kavgi između Buwaihida i Abbasida. Buwaihidi, koji nisu imali legalna prava na suverenitet i koji nisu razjasnili svoju poziciju, dugo su intrigirali kako bi se domogli ḫalīfata. Al-Māwardijev pokušaj da precizno odredi odgovornost i područje ḫalīfinih moći u odnosu prema normalnoj administraciji, bio je najprihvatljiviji i izravan udar na Buwaihide. Dalje, on je sačinio svoju raspravu kao neprikosnoven dokument ojačan argumentom râne povijesne prakse koja ide do Profeta i utemeljen na shvatanjima vodećih pravnika islama. Al-Māwardi jedva da navodi ijednoga od ovih pravnika ali, kako je bio od najvećih sudija Bagdada, njegova izjava u predgovoru dovoljna je garancija vjerodostojnosti. Nema osnove za pitanje o njegovoj bona fides, ali bi ipak bilo bolje da je naveo stvarne autoritete...

F

Svrgavanje imāma

Al-Māwardi je podrobno razmotrio i problem svrgavanja imāma. Kada jedna osoba bude jednom izabrana za imāma, kaže on, ona ne može biti smijenjena dok se ne pojavi neki ozbiljni razlog za to.[36] Imām gubi titulu i vlast zbog jednoga od slijedećih razloga:

1. *Ako dođe do promjene u njegovu moralnom statusu, koja je tehnički poznata kao 'adāla* (osjećanje pravičnosti). Moralna promjena je dvojaka:

(a) Jedna je vezana za tijelo – *ako imām postane robom svojih nenormalnih želja i ako otvoreno vrijeđa zabrane* Šerijata. *U takvu slučaju on ne može niti biti izabran za imāma, niti može ostati imāmom ako je već na vlasti.*[37] Abu Ya'la odbacuje ovaj stav i zastupa suprotan.[38]

(b) Druga je vezana s njegovim vjerovanjem, tj. *ako osoba zauzima stavove suprotne utvrđenim principima religije, ili zauzima stavove koji su rezultatom poništavanja prihvaćenih principa, on niti može biti izabran za imāma, niti može nastaviti funkciju imāma.*[39] Ovdje je jasna optužba stajališta Buwaihida i pretenzija šī'ita i Fatimida na ḫalīfat.

2. *Ako dođe do promjene u osobi imāma.* Ona je trovrsna: (a) gubitak fizičkih osjetila, (b) gubitak tjelesnih organa, i (c) gubitak nadzora i rukovođenja poslovima države.

(a) Među nedostacima koji se pojavljuju u sklopu fizičkoga, dva su najznačajnija koja ne dopuštaju da netko bude izabran za imāma ili ga čine nepodesnim da ostane na tom položaju: *gubitak mentalne sposobnosti* i *gubitak vida.* Prvi slučaj je očit i ne traži objašnjenje. Međutim, drugi ima duboke veze s tokom muslimanske povijesti. Praksa vađenja očiju usijanim željezom kako bi se neku osobu spriječilo da nosi imperijalni purpur, nesumnjivo je rođena u bizantskoj imperiji. Užasni učinak ove ružne prakse može se uočiti iz činjenice da su oko dva tuceta abasidskih ḫalīfa bili oslijepljeni kako bi bili srušeni s halifskog položaja. Pravni stav koji se na to odnosi kaže da slijepa osoba ne može biti svjedokom niti sudijom te je, stoga, takva osoba još manje kvalificirana da bude glavarom države.[40]

(b) *Ako ga gubitak tjelesnih organa ne priječi u izvršavanju normalnih dužnosti ili ne narušava vanjski sklad tijela, neće se uzimati u obzir.*[41] Ako gubitak organa čini osobu bespomoćnom i nesposobnom da čini bilo što, takva osoba ne može biti izabrana za imāma niti može dalje da se zadrži na toj funkciji (takav je gubitak obiju nogu ili ruku).

Al-Māwardi također razmatra detalje drugih gubitaka, ali ćemo taj dio ovdje izostaviti.

(c) Gubitak lične sposobnosti kontrole i upravljanja dvojak je:

[36] *Ibid.*, str. 16.
[37] *Ibid.*, str. 31.
[38] Abu Ya'la, str. 4.
[39] Al-Māwardi, *op.cit.*, str. 32.
[40] *Ibid.*, str. 33.
[41] *Ibid.*, str. 35.

(i) *Ako je imāma svladao netko od službenika ili saradnika koji je uzeo svu vlast sebi, ali otvoreno ne prkosi imāmu, imām će ostati na toj funkciji pod pretpostavkom da uzurpator vlada u skladu s naredbama* Šerijata *i da brani prihvaćene norme pravičnosti.* To stoga, da bi se osiguralo da se nastave funkcije imāma, da narod ne bi pogriješio i da ne bi skrenuo na put zla s namjerom slabljenja zakonā *Šerijata.*[42] Ako je ponašanje uzurpatora suprotno principima religije i pravičnosti, on ne može ostati na tom položaju pa će imām tražiti pomoć od osobe koja će moći svrgnuti uzurpatora i obnoviti autoritet ḫalīfe.[43]

Ovome principu al-Māwardi je pristupio marno i pravnički pronicljivo; u slijedećem poglavlju on mu se ponovno vraća i razmatra ga podrobno.[44] Načelo koje nema potvrde od strane nekoga starog autoriteta ili u shvatanjima jurista, bio je diktiran silom prilika u koje je bio zapao abasidski ḫalīfa tokom dva stoljeća prije smrti Al-Māwardijeve. Buwaihidska uzurpacija u Bagdadu i totalni gubitak moći abasidskih ḫalīfa uslovio je formulu koja je odgovarala potrebama vremena i, de facto, pokrivala odnos koji je postojao između Buwaihida i Abbasida. To je bilo jasno odstupanje od principa ḫalīfata što ih al-Māwardi bijaše utvrdio u ranijem dijelu svoje knjige. Međutim, on je zavještao via media kako bi otklonio ovu očitu kontradikciju; ako apsolutni vladar ili uzurpator (*Amīr bi al-Istīlā'*) izjavi svoje pristajanje uz ḫalīfu i ako obeća da će očuvati jedinstvo ḫalīfata, podržavati zakone *Šerijata* i sarađivati s imāmom protiv neprijatelja islama, ḫalīfa će priznati njegov apsolutizam dajući mu čin investiture i formalno i javno. Premda je ovo suprotno utvrđenoj tradiciji, smatrat će se potpuno legalnim, jer traži očuvanje naredbi *Šerijata* na koje se nije moguće oglušiti, a i zbog uslova nastalih činom uzurpacije.[45] U ovoj teoriji, s jedne strane, postoji jedno otvoreno priznavanje situacije kakva je u Bagdadu bila a, s druge strane, jedna neprikrivena opomena Buwaihidima da, ako prijeđu svoje granice, mogu biti svrgnuti uz pomoć Gaznavida, otvorenih saveznika abasidskog ḫalīfe. U jednom odlomku al-Māwardi kaže da, ako se uzurpator pokaže beskompromisnim i ako pokaže buntovan stav, ḫalīfa može pozvati u pomoć onoga tko ga može osloboditi nevolja. Osoba na koju se to odnosilo nije nitko do Maḥmūd od Gazne.

Malo je sumnje da je al-Māwardi u izlaganju svoje teorije bio pod utjecajem prilika koje su ga okružavale, ali odstupanje od izvornog principa potpuno negira istinsku koncepciju imāma kakva je došla do izražaja u vrijeme ḫalīfe Omera. Dapače, to je pravno pridonijelo političkoj teoriji koja je ohrabrila avanturiste i ambiciozne da se nametnu volji naroda brutalnošću i pukom snagom. Dalje, ako je i bila jednim od glavnih podstreka za komadanje abasidske imperije, ona je ipak poslužila gušenju demokratskog mišljenja i prakse u muslimanskom svijetu. Al-Māwardi je mogao imati sasvim dobre namjere, ali ono što je zavještao korjenito je izmijenilo koncept muslimanske politike u stoljećima koja su slijedila, a promjena do koje je došlo bila je, jednostavno, neislamska, nedemokratska i opaka.

(ii) *Ako imām padne u ropstvo neprijatelju, zadatak je svih muslimana da ga oslobode*[46] *i sve dotle dok postoji neka nada u njegovo oslobođenje on će ostati*

[42] *Ibid.*, str. 37.
[43] *Ibid.*, str. 38.
[44] *Ibid.*, str. 67–70.
[45] *Ibid.*, str. 68.
[46] *Ibid.*, str. 38.

imāmom, a druga osoba bit će izabrana da u njegovu odsustvu obavlja tu funkciju. Međutim, ako nade nema, smatrat će se da je on napustio svoju funkciju i doći će do novog izbora.

Ako je imāma zarobila muslimanska ustanička armija, i ako ustanici ne postave svog imāma, zarobljeni imām će nastaviti upravljati lojalnim ljudima, a on će postaviti jednog imāma kao zamjenika ili će ga postaviti izborno tijelo. Ako, pak, ustanici postave svog imāma, postojeći imām će izgubiti svoje pravo na imāmat, a odgovorni ljudi (*ahl al-ḥall w-al-'aqd*) izabrat će novog imāma;[47] al-Māwardi nam želi kazati da vođa pobunjenika – pobjednika ne postaje automatski imāmom.

G
Zaključak

Al-Māwardijev veliki doprinos političkoj misli jest podrobno svjedočanstvo o administrativnoj mašineriji vlasti onoga doba i formuliranje političke teorije (uz poštivanje) historijskih činjenica a, za razliku od jurista i učenjaka, ugibanje praznim spekulacijama. Međutim, al-Māwardi je imao i jedan nedostatak – nije uspio razviti filozofijsku koncepciju države. On nije razmatrao smisao, područje, jurisdikciju i obaveze države, nije dao koncepciju suvereniteta i nije uopće poznavao ideju konstitucijske demokracije. Ne samo da je vrijednost njegova djela smanjena nedostatkom konstitucijske teorije, već je taj nedostatak negativno utjecao na potonji razvitak muslimanske političke misli.

BIBLIOGRAFIJA

Al-Māwardi, *al-Aḥkām al-Sulṭānīyya;* al-Bagdādi, *Uṣūl al-Dīn;* ibn Qutaiba, *al-Imāma w-al-Siyāsa;* *Kitāb al-Ma'ārif;* ibn Hišām, *al-Sīra al-Nabawīyya;* ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-A'yān,* Kairo, 1299; Yāqūt, *Iršād al-Arīb;* al-Subki, *Ṭabaqāt al-Safi'īyya;* Rafiq Bek, *Ašhar mašāhīr al-Islām;* Wüstenfeld, *Schafiiten,* No. 395; R. Enger, *De vita et scriptis Mawerdii,* Bonn, 1851; Brockelmann, *GAL;* *Kitāb Muḥammad b. Tūmart Mahdi al-Muwaḥḥidīn,* ed. Luciani, Alžir, 1903; E. Tyan, *Le Califat Institutions du Droit Public Musulman,* Vol. I, Paris, 1954; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam,* Cambridge, 1958.

[47] *Ibid.*, str. 40.

POGLAVLJE XXXVII

Politička teorija šī'ita

Smrt Profeta islāma naznačila je eru poznatu kao razdoblje ortodoksnog ḫalīfata (11-41/632-661).

Sljedbenici 'Alija, četvrtoga ḫalīfe, (35-41/656-661) poznati su kao šī'a, što doslovno znači *frakcija,* grupa privrženika u smislu podržavatelja 'Alijeva prava da bude nasljednikom poslije smrti Profetove, i to kao vladar i u svjetovnom i u vjerskom smislu.

Izvjesno je da 'Alijevo pravo na ḫalīfat njegovi sljedbenici i privrženici nisu držali političkom ambicijom: nasuprot, mislilo se da ga je Proviđenje postavilo da bude nasljednikom Profeta i da je sâm Profet riješio pitanje nasljedstva testamentom, kao što je to bilo na Gadīr al-Ḫummu.[1]

Za Osmanova ḫalīfata, ibn Sabā' od Jemena, koji je konačno zaposjeo Egipat, otvoreno je propovijedao da su prva trojica ḫalīfa bili uzurpatori za razliku od 'Alija koga je Božanstvo odredilo da naslijedi Profeta kao njegov izvršilac ili opunomoćenik (*waṣi*). Ekstremni šī'iti (Gulā) vjerovali su da se sâm Profet reinkarnirao u formi 'Alija »i da je sveti duh koji boravi u svakom profetu prešao poslije Muhamedove smrti na 'Alija, a od 'Alija na njegove potomke koji su ga naslijedili u imāmatu«.

Bilo bi besmisleno, koliko se nas tiče, odrediti i ocijeniti istinitost zahtjeva što ga postaviše šī'iti – naime, da je 'Ali bio određen kao Profetov nasljednik od strane Profeta sâma, u skladu s Božjom zapovijedi. Valja, međutim, kazati da su šī'iti, bilo oni koji su zauzimali umjerena, bilo oni ekstremnih stajališta, odbili priznati od sama početka da *iğmā'* ima ikakvo ovlaštenje da prenese na ijednu osobu pravo da vlada muslimanskom državom. Govorili su da u sva vremena živi potomak 'Alija, bilo skriven (*māstur*) ili ne, da zahtjeva i uživa privrženost muslimana i da je, zapravo, *on* jedini zakoniti ḫalīfa (svjetovni vladar) i imām (vjerski poglavar) muslimanskih naroda.

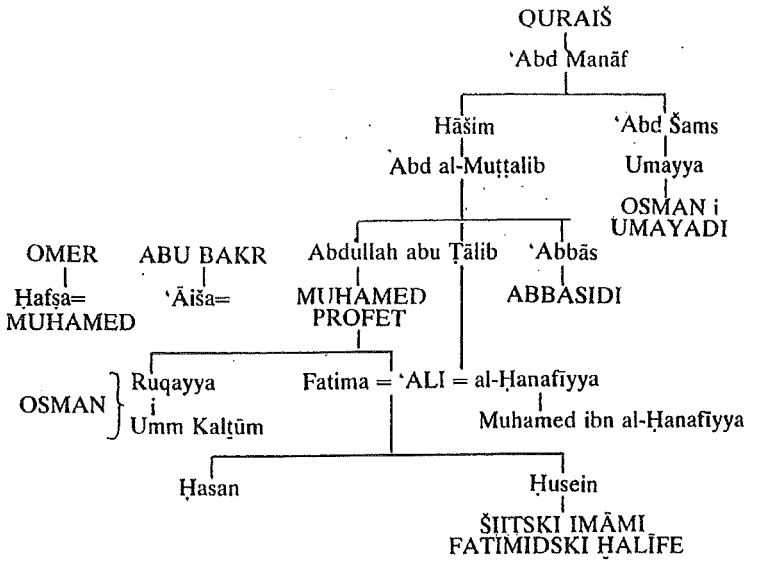
Moglo bi se možda dodati da je termin *šī'a* tek poslije dolaska Abbasida na vlast zaodjenut svima svojima dogmatskim konotacijama; u početku, riječ je značila samo skupinu pristaša 'Alijeva nasljeđivanja ḫalīfata.

[1] Potok između Meke i al-Medine na kojem je, prema šiitskoj tradiciji, Profet izjavio: »Kome sam ja gospodar, onome je i 'Ali gospodarom«. Ibn Sa'd Vol. V, str. 235; Mas'ūdi, *Tanbih* str. 255-56; Philip K. Hitti, *History of the Arabs,* str. 471, bilješka 1.

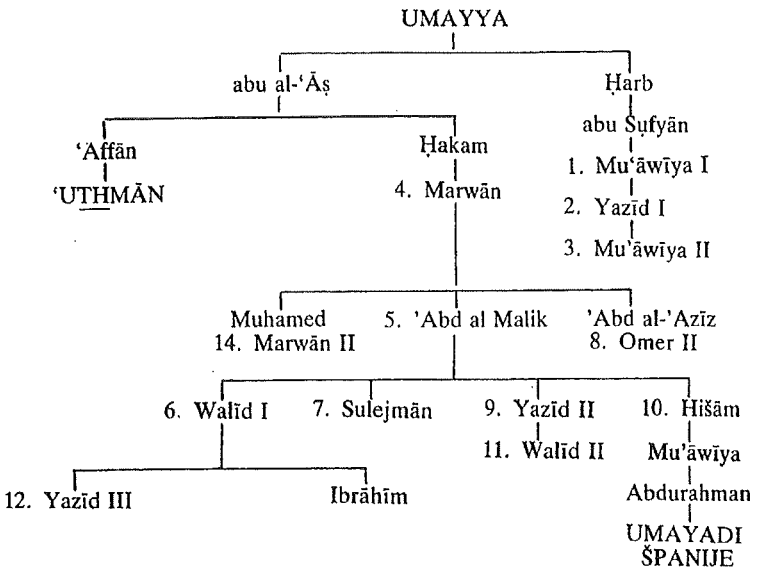
Rastom Umayyada, čisti Arapi stekli su veću blagonaklonost vladara, nego pripadnika potčinjenih naroda. Politika koju je najvjerojatnije otpočeo treći ḫalīfa – bez sumnje iz opravdanih razloga – nije se sama sobom pokazala poraznom dok Yazīd nije počinio grozna djela poznata kao tragedija Kerbele. Staro rivalstvo Umayyada i Hāšimita prigušeno za Profetova života, sada se iskazalo na niz načina.

Svi ti faktori doveli su do onoga što je poznato kao abasidska propaganda izvedena u saradnji sa šī'itima u ime Hāšima koji je bio prihvatljiv kako za 'Alijeve sljedbenike, tako i za potomke Abbasa protiv Umayyada, koji su prisvojili državu i živjeli u luksuzu, dok su njihova slavnija braća Qurais bila natjerana da djeluju tek kao promatrači sjaja svoga rivala.

Odnosi Hāšimita i 'Alida s Umayyadima mogu se pokazati na slijedećoj tablici:



Abasidska propaganda konačno je urodila plodom, pa je Abbasova Kuća, uglavnom uz pomoć Iranaca, koji se okupiše oko abu Muslima, iranskoga vođe velike hrabrosti i vatrena patriota, uspjela u svojim spletkama. Umayyadi su bili pobijeđeni: Marwān, posljednji ḫalīfa, ubijen je 15. D. H. 132/15. augusta 750. poslije čega je uslijedio pokolj članova kraljevske kuće Umayyada, a Saffaḥ se popeo na prijestolje 132/750.

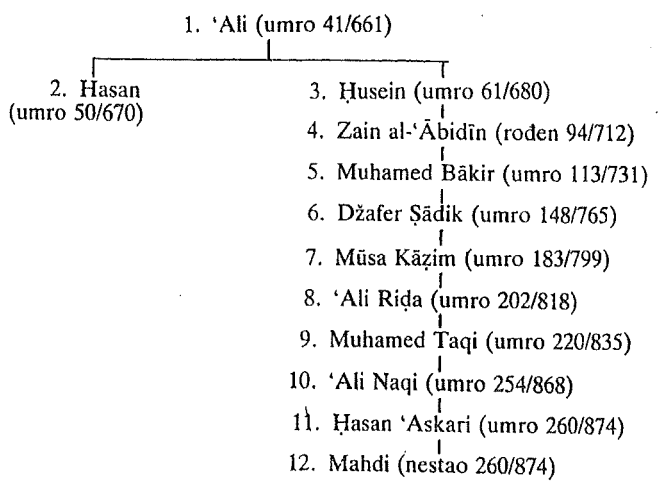


Pošto je revolucija postala potpuno dovršen čin šī'iti, koji tako iskreno podržaše abasidsku stvar, bijahu gorko razočarani i bijedno prevareni: njima se činilo da je član 'Alijeve Kuće bio ustoličen. Podmuklo ubojstvo abu Muslima (138/755) dalje je uvjerilo šī'ite, ako je takvo uvjerenje trebalo, da im abasidski rođaci ne bijahu manji neprijatelji od Umayyada. U razdoblju gorke frustracije, tuge i razočaranja, termin »šī'a« zaodjene se svojim temeljnim političkim i religijskim sadržajima.

Šī'iti su tvrdili da je abasidska kuća uzurpirala ḫalīfat kao i Umayyadi i tri ortodoksna ḫalīfa i mišljahu da, iako je, de facto, suverenitet bio u rukama Abbasida, legalni suverenitet treba da ostane 'Alijevim nasljednicima koje je Božanstvo odredilo kao svjetovne i vjerske vođe islamskih naroda.

Ortodoksni šī'iti (*Iṯna 'Ašarīyya*), nasuprot drugim sektama koje su bile ili ekstremne u svojim vjerovanjima ili su se drastično odvojile od načela svoje

ortodoksne braće, vjerovali su da imamat prelazi od Muhameda na 'Alija i njegove nasljednike u skladu s ovom tabelom:



Prema šiitskim tradicijama, dvanaesti imām po imenu Mahdi (Očekivani) rođen je u Sāmarri 255. ili 256/868. ili 869. godine. U vrijeme smrti njegova oca mogao je imati samo četiri ili pet godina. Bio je određen za imāma nekoliko dana prije smrti svoga oca, a ubrzo nakon njegove smrti on je nestao, ili se sakrio; razdoblje skrivanja čine dva perioda: kratki (*sugra*) i dugi (*kubra*). Sedamdeset godina njega su zastupali četiri *wakīla* (predstavnici ili zastupnici) tj. Osman ibn Sa'īd, abu Džafer, abu al-Kasim i abu al-Hasan. Posljednji je umro, a da nije ostavio zastupnika i umro je govoreći: »To je Božja stvar.« Stoga je period kada je skriveni imām bio predstavljen *wakīlima* poznat kao *kraće skrivanje*, 329/940. godine. Od tada je šiitski Mahdi (Skriveni Imām) u *velikom skrivanju*, a očekuje se da će se pojaviti pred kraj vremena.

Političke teorije ortodoksnih šī'ita zavise o (1) Božanskom pravu 'Alijevih potomaka da naslijede imāmat, (2) o bezgrešnosti svih imāma (3) o povratku Mahdija, dvanaestog imāma.

Prvo pravilo kazuje da je demokratski izbor, tj. saglasnost naroda ili neki sličan metod izbora nasljednika Profeta Muhameda, očigledna i očita greška, zapravo, grijeh. Suverenitet sa svim odgovornostima koje pripadaju njegovu nosiocu kao svjetovnom vladaru i sa zadacima koje dobiva kao vjerski poglavar

su dar Božji koji je povjeren samo onima koji su potomci Muhamedovi preko 'Alija i Fatime (potomci 'Alija koje nije rodila Fatima nemaju prava na ḫalīfat ili imāmat). Šiitski teolozi su očito, mislili da Božansko pravo imāma da postane zapovjednikom pravovjernih zavisi od Božje riječi koju je Profet predao 'Aliju, a 'Ali svojim potomcima.

Pretpostavljalo se, međutim, da je ova teorija Božanskoga prava imāma, koja je analogna teoriji Božanskoga prava kraljeva, nikla i razvila se u perzijskih pristalica 'Alijeve Kuće, koji su bili svjedocima rasta i pada velikih imperija gdje su carevi, u većini slučajeva, svojatali Božansko porijeklo.

U svim velikim istočnim imperijama daleke prošlosti kraljevi su nerijetko mislili da su bogovi ili polubogovi – možda, kako bi stabilizirali državu i držali potčinjenima narode ujedinjene obožavanjem jednoga suverena. Sjetimo li se da su šiitski teolozi i historičari prihvatili kao činjenicu da je kćerka posljednjega sasanidskoga kralja Perzije bila udata za Huseina (a svi imāmi potiču od njega), postaje lako shvatljiva pozicija perzijskih sljedbenika 'Alija u odnosu na ḫalīfat i imāmat: činjenica da su mnoge šiitske sekte vjerovale u božanstvenost 'Alijevu dalje je pogodovala podršci teorije da se koncept o Božanskom pravu imāma da nasljeđuju Profeta infiltrirao u Arabiju perzijskim kanalima.

Kada jednom prihvatimo da su imāmi Božanski određeni da vladaju vjernicima, moramo prihvatiti činjenicu da je država, kako su je shvatili šiitski teolozi, teokratija u najstrožem smislu riječi gdje, kako svjetovni upravljač, tako i vjerski poglavar, ne mogu biti smijenjeni čak i kad počine očiti grijeh i prekršaj najozbiljnije vrste. To je logički zaključak prihvatanja teorije o Božanskome pravu zbog toga što zagovornici ove teorije kažu da »ono što naša ograničena spoznaja i razumijevanje vide kao prekršaj ili grijeh, jest, zapravo vrlina«. Mi, s našom ograničenom spoznajom i razumijevanjem, ne možemo procijeniti značenje djelâ jednog imāma. Ovaj logički zaključak svestrano prihvatiše Ismailiti, premda su ortodoksni šī'iti bili uvjereni da je nemoguće da imām počini grijeh ili prekršaj.

Koncept bezgrešnosti logička je posljedica prihvatanja prvog pravila.

Iz toga slijedi da u teokraciji, kako su je shvatili šī'iti, ḫalīfa, koji je također imām, ne može biti smijenjen niti spriječen bilo kojom činjenicom administrativne ili vjerske naravi. S čisto političkoga stajališta, ova teokratska država ima specifične elemente stabilnosti i čvrstine, ali se ne može pozivati na one koji vjeruju da suverenitet doista pripada narodu i da negacija prava smjenjivanja, nezavisno od činjenice je li upravljač pravedan, ili nepravedan i svirep, jeste suprotna svim principima jednakosti i pravičnosti inherentnima svakomu sačinjanju ustava.

Šiitski teolozi mogu odgovoriti da je imām, pošto je od Boga određen, nesposoban počiniti grijeh ili prijestup i da će on vladati na najbolji način: premda apsolutno suverēn, on će biti ograničen restrikcijama koje nameće Qur'ān, Hadis, i primjeri imāma.

Vjerovanje da će se dvanaesti imām Mahdi vratiti, značajno je jer su time šiitski teolozi u položaju da ohrabre svoje sljedbenike da u opasnostima ne posustanu: dolazak Mahdijev značit će kraj svakoj tiraniji, despotizmu, patnji, bijedi, grijehu i značit će početak nove ere, razdoblje prosperiteta, milosti, sreće i ekstaze kakve ranije ljudi nisu doživjeli.

Jasno, svjetovni i vjerski problemi treba da budu riješeni za skrivanja dvanaestog imāma. Idealna teokratska šiitska država pretpostavlja postojanje

pravičnih, učenih, kompetentnih, umnih i čestitih osoba koje upravljaju Zakonom i rješavaju sve teološke probleme i juristička pitanja *iğtihādom* (osobnim naporom). Takve osobe poznate su kao *muğtahidi*, a pretpostavlja se da svoju mudrost i pronicljivost izvode iz toga što, zapravo, predstavljaju skrivena imāma koji je u kontaktu s njima.

Muğtahidi su uvijek snažno utjecali na šiitske države i smatrali su se ḫalīfama imāma. Moguće je, dakako, spomenuti razdoblje kada su velike moći zloupotrebljene i kada se neograničeni autoritet prevraćao u tiraniju; ljudska priroda je slaba i, gdjegod ljudska bića imaju neograničenu moć, do zloupotrebe ovda ili onda.

Stoga treba reći da šī'iti zamišljaju svoju idealnu državu kao strogo teokratsku sa skrivenim imāmom kao arbitrom sudbinā Vjernih, izvodeći model društva kroz *muğtahide* koji, pak, dobivaju moć da presuđuju od imāma sama, ili od njegovih predstavnika s kojima su u kontaktu. Sve osobe – suvereni, upravljači i prvosvještenici, gdjegod bili, uzurpatori su ako ne izvode svoje pravo vladanja iz naredbi imāma ili od njegovih predstavnika.

Haotične prilike koje prevladavaju bit će izmijenjene dolaskom ili pojavom Mahdija koji će uspostaviti ovu idealnu teokratsku državu i držati vlast nad čitavim svijetom, namećući zakon svim stvorenjima koja naseljavaju svijet.

Politička teorija ismailita

Šesti šiitski imām, Džafer Ṣādik (Istinoljubivi), s pravom se smatra jednime od najvećih autoriteta Zakona i Hadisa. Drže ga najslavnijim pravnikom. Poučavao je neke od najvećih tradicionalista poznatih muslimanskim narodima, a također je poznat kao tvorac, ili barem najveći predstavnik okultne nauke poznate kao *ğafar*.

Za njegova je života šiitski svijet bio razdrt strančarenjem, a na sceni se pojavila i nova šiitska sekta poznata po brojnim imenima, npr. ismailiti, sedmičari, karmati, malāḥidi, haft imāmīyya etc.

Karmatsku sektu ne treba miješati s ismailitima, što su posljednja istraživanja potvrdila bez ikakve sumnje: termin »ismailit« ukazuje i na pravi izvor sekte – drugi su nazivi ili obmanjujući, ili proizlaze iz neprijateljstva prema ovoj sekti općenito, a prema ortodoksnim šiitima, napose.

Iz zbrke protivurječnih svjedočanstava, oprečnih nastojanja i nekonzistentnih teorija, osnovne činjenice koje se odnose na porijeklo ove sekte pojavljuju se kako slijedi:

Prihvaćeno je da je imām Džafer umro 147/765. Prije svoje smrti imenovao je svoga sina, Ismaila, nasljednikom i zakonitim imāmom. Ovaj Ismail je umro između 136/753. i 146/763. i sigurno je da nije umro prije 136/754 – to je godina stupanja na prijestolje abasidskoga ḫalīfe Manṣūra; tvrdnja počiva na činjenici da je njegova smrt saopćena ḫalīfi koji je, očito, budno pratio pokrete šiitskih imāma, u brizi i uznemiren, jer su se svi pokreti koji su išli za rušenjem abasidskoga ḫalīfata skrivali iza imena vladajućeg imāma. Abasidske ḫalīfe su, stoga, čak i kada su bili uvjereni da imāmi sami nisu ni u kakvoj vezi s tim pokretima, vrlo brižno držali imāme na oku. Prema šī'itima, oni su, praktički, zatvorenicima države, a njihovo kretanje ograničeno je »političkim razlozima«, ozbiljnost ili

značenje kojih je bilo određeno ozbiljnošću i značenjem čina zbog kojega su zatvoreni.

Opet, prihvaćeno je da je prije smrti Ismaila imām Džafer opozvao odluku o nasljedstvu u slučaju Ismaila i postavio na njegovo mjesto imāma Mūsu Kāzima kao svoga zakonitog nasljednika i imāma šī'ita.

Razlozi koji su naveli imāma na korak koji je podijelio šiitsku zajednicu na dva dijela i u neprijateljske grupe, ne mogu biti određeni ovoga trena. Ortodoksni šī'iti tvrde (a niti među sunitskim autoritetima ne manjka onih koji to podržavaju), da je imām Ismail nađen nekoga nesretnog dana gdje pije vino i čini djelo prihvaćeno sâmo sobom kao grijeh. Imām Džafer je – dalje kaže priča – odmah opozvao Ismaila i imenovao njegova brata svojim nasljednikom.

Ovaj opoziv sankcije ili autoriteta, tehnički poznat kao *naṣṣ*, nije bio niti je mogao biti prihvaćen od strane nekih šī'ita, jer je negirao i mijenjao bitne postulate šī'ita općenito.

Oni koji nisu prihvatili ovaj opoziv i smjenjivanje, zalažu se za slijedeće:

Bezgrešnost imāma je utvrđena činjenica. Džafer je proglasio da je Ismail Imenovani Imām. On je, stoga, nesposoban počiniti ikakav grijeh ili zlodjelo. Tvrdnja da je nađen kako pije vino bila je ili netačna, ili se odnosi na tajanstvena djela Imenovanog Imāma – čije je značenje poznato samo njemu. Jer, on je nesposoban počiniti grijeh, njegovo pijenje je moralo biti maska neke druge aktivnosti: pijenje je bilo spoljašnjost (*ẓāhir*) neke unutrašnjosti (*bāṭin*) poznate samo Imāmu ili onima kojima on to povjeri.

Pristaše Ismaila također tvrde da je on bio Imenovani Imām od strane imāma Džafera u skladu s Božanskom naredbom. Bog je nepogrešiv. Nemoguće je pretpostaviti da Bog nije znao da će Ismail jednoga dana biti zatečen kako pije vino; ako je unatoč tome dopustio da Ismail bude imenovan Džaferovim nasljednikom, priča da je Ismail zatečen kako pije vino mora biti ili neistinita, ili je valja tretirati kao akt nevin po sebi, kojega je značenje poznato samo Bogu, imāmu i njegovu nasljedniku. Dalje, kažu oni, posve je moguće da iza Ismailova pijenja vina stoji Božji naum, a pošto sve akcije imāma ishode od Boga, nije se mogao dogoditi nijedan pogrešni čin Ismailov, jer je to djelo dano i naređeno od strane Proviđenja. Za Džaferova života spor i komešanje što je iz toga proizašlo bijahu prigušeni ali, odmah po njegovoj smrti, sljedbenici Ismaila krenuše u napad i osporiše nasljedstvo imāma Muse Kazima. Kako je Ismail umro još dok mu je otac bio živ, mislilo se da je *naṣṣ* (sankcija, autoritet) prenesen od Ismaila na njegova sina Muhameda koji postane zakonitim imāmom, duhovnim i svjetovnim vođom šī'ita i zakonitim upravljačem čitavoga područja.

Bilo je i onih koji su vjerovali da Ismail, zapravo, nije bio umro i da je bio posljednji zakoniti imām, ali su takvi bili u manjini. Polako, ali uporno, sljedbenici Muhameda, sina Ismailova, domdgoše se utjecaja i utemeljiše ismailitsku sektu što je kulminiralo u uspostavljanju jednoga od najvećih muslimanskih carstava na Istoku – fatimidske imperije u Egiptu.

De Goeje i Dozy kažu da je izvjesni »Abdullah b. Maimūn, okultist (*qaddāḥ*), Perzijanac porijeklom, vjerski gorljiv, politički ambiciozan i ogorčen na Arape i islam, ushtio povezati u savez pobijeđene i pobjednike; stopiti u tajno društvo (kod čega bi bilo raznih stupnjeva kvalificiranosti), slobodne mislioce koji su u religiji vidjeli samo uzde za prosječan svijet i bigotne pristalice svih sekti;

upotrijebiti *vjernike* da bi se ostvarila *vladavina nevjernika* i osvajača, i da bi palo carstvo kakvo su sami bili uspostavili; stvoriti za se partiju brojnu, jednodušnu, sviklu potčinjavanju kako bi, kada dođe tren, zasjeo na prijestolje ako ne sâm, a ono barem njegovi nasljednici. To su bile glavne ideje Abdullaha b. Maimūna koje je on, kolikogod drske bile, ostvario zadivljujućim taktom, jedinstvenom umješnošću i dubokim poznavanjem ljudskoga srca«.

Jedna značajna stara poslovica kaže da, ako baciš dovoljno blata, na štapu nešto svakako ostaje; tako se dogodilo i u slučaju Maimūna i njegova sina Abdullaha. Orijentalisti, čak i jedan toliko obrazovan iranski učenjak kao što bijaše Muhamed Qazwīni, izdavač 'Aṭa Mali Ǧuwainijeva djela *Tārīḫ-i Ǧahān-Guša* – bijahu zavedeni snažnom abasidskom propagandom, neprijateljskim komentarima ortodoksnih šī'ita i varavim argumentom onih koji su se suprotstavljali ismailitima, u shvatanju da su Maimūn i njegov sin Abdullah bili protivnici principa islama ili da su bili potaknuti mržnjom prema Arapima; zapravo, posljednja istraživanja su nedvojbeno pokazala da je Maimūn bilo ime koje je uzeo imām Muhamed kada se sakrio (*gaiba*)! Drugim riječima, u *razdoblju skrivenosti* su oni koji su uživali njegovo povjerenje, znali da je imām Muhamed, zapravo, Maimūn.

Smjela tvrdnja, bez sumnje, ali kada je jednom prihvatimo, nestaju sva protivurječja, sve nekonzistentnosti su prevladane i sve konfuzije riješene. Posve je sigurno da ortodoksni šī'iti, kada tvrde da je Maimūn bio zagovornikom tradicija od imāma Bāqira i imāma Džafera, kazuju pravu istinu. Isto vrijedi za ismailite kada kažu da su Maimūn i njegov sin Abdullah bili nepokolebljivi pristalice Ismailove stvari. Jasno, sljedbenici imāma Muhameda nisu ortodoksne šī'ite uzeli u krug onih kojima je bila povjerena tajna u razdoblju imāmova skrivanja, pa ovi nisu ni mogli znati da su Maimūn i Muhamed ista osoba. Prihvatajući ovaj postulat i mi smo, također, u poziciji da razumijemo i shvatimo stav abasidskih ḫalīfa u odnosu prema Maimūnu i njegovu sinu Abdullahu. Posve je vjerojatno da su neki abasidski špijuni mogli obavijestiti ḫalīfu da je Maimūn, zapravo, skriveni imām a da je, dakako, iz političkih razloga, širenje ove izvanredno značajne i jednako toliko opasne informacije, zabranjeno.

Talas pogrda koji se sručio na Maimūna i njegova sina Abdullaha od strane abasidskih ḫalīfa, ortodoksnih šī'ita i sunitskih historičara općenito, po sebi je značajan i smjera da podrži teoriju kako obje osobe nisu bile puki podržavaoci ismailitske stvari, već su bili njezini stožeri i nosioci.

Poslije Džaferove smrti Muhamed se sakrio uzimajući ime Maimūn. Proveo je neko vrijeme u Kufi i Rayyu. Pošto je abasidski ḫalīfa doznao da ovaj osniva jaku organizaciju čak u skrivenosti, i da šalje propovjednike u različite dijelove Perzije, učinio je sve da ga uhiti, ali se čini da su ti napori bili ili polovični, ili su propali.

Konačno, Abdullah Mahdi, izravni potomak silazne rodovske linije od Muhameda, sina Ismailova, uspije utemeljiti carstvo u Egiptu, kojega su vladari u povijesti poznati kao Fatimidi, potomci Fatime preko 'Alija. Ṣ tim u vezi je možda korisno neuvijeno kazati da *Qarmati nisu bili povezani s ismailitima, niti su bili identični s njima,* kao što se katkada pogrešno pretpostavljalo.

Holister o tome piše: »Nalazimo da se riječ *Qarmaṭi* koristi: (1) kao sinonim za ismailite, općenito; (2) kao naziv za disidentske grupe ismailita koje su

sudjelovale u invaziji Sirije i kojih se ime vezuje uz pad Damaska i uspostavljanje fatimidskog kraljevstva ondje nešto ranije nego što je uspostavljeno u sjevernoj Africi; (3) za sljedbenike Hamdān Qarmaṭa i 'Abdāna, njegova svaka, koji su se odvojili od ismailita i (4) za Qarmaṭe Baḥraina. Prema najnovijim studijama koje podržavaju ismailitski autoriteti, samo posljednja skupina zaslužuje ime Qarmaṭi.«

Fatimidske ḫalīfe (297-567/909-1171), općenitogovoreći, pokušali su da uspostave teokratsku državu i bili su, u cijelosti, pravični upravljači i uspješni vladari. Jedan od njih, al-Ḥākim, polagao je pravo na vlastitu božanstvenost. Drugim riječima, nije samo htio biti imām, već je govorio da je Božansko svjetlo ušlo u njegovo tijelo, te da je postao identičan s Tvorcem. Njegovoj teoriji smijali su se u Egiptu, ali libanonski Druzi i danas vjeruju u njegovu božanstvenost i očekuju povratak Gospodara Ḥākima. Oni ne vjeruju da je doista ubijen već kažu da je iščezao, kao što to imāmi često i čine, te da će se ponovno pojaviti kao vjesnik nove ere i prosperiteta, pravičnosti i dobra na zemlji.

Začudo, ismailitima je bilo suđeno da se opet pocijepaju u dvije moćne grupe. Al-Mustanṣir je umro 428/1036. a imāmat je trebao da bude prenesen na njegova najstarijeg sina Nizāra koji je, kako njegovi sljedbenici kažu, bio ispravno imenovan za imāma. Međutim, on nije bio u Kairu kada mu je otac umro i, prije nego što je preduzeo neke značajne korake, njegov brat al-Musta'li zasjedne na prijesto, a Nizār bude suočen s fait accompli.

Nizār nikada nije sjeo na prijesto, ali je našao valjana sljedbenika u Hasan Ṣabbāḥu koji je došao u Perziju za vrijeme vladavine al-Mustanṣira. Ovaj Hasan Ṣabbāḥ bijaše doista neobična osoba – učen, obrazovan, ambiciozan, izvanredno pobožan, lukav, nadaren sposobnošću upravljanja i bezgranično radišan.

Da bi ostvario vlastite ciljeve, podrži Nizāra kao zakonita imāmā i upravljača islamskog svijeta i u njegovo ime zauzme brojne tvrđave u Perziji uključujući i čuveni Alamūt (Orlovo Gnijezdo) koji će, s vremenom, postati središtem Hasanovih aktivnosti.

Pokret koji je osnovao Hasan poznat je kao *Da'wat-i Ǧadīd* ili Nova propaganda. Nizāri imāmi iz Alamūta, počinjući s Hasanom Ṣabbāḥom, vladali su određenim dijelovima Perzije, sve dok posljednjeg imāma, Ḫuršāha, nisu ubili Mongoli u sedmome/trinaestom stoljeću. Nizāri-struja ismailita priznaje Āga Ḫāna kao poglavara njihovih članova koji su u indopakistanskom subkontinentu poznati kao hodže. Sljedbenici Musta'lija poznati su kao bohre.

Prema ismailitima kao i prema ortodoksnim šī'itima, jedina zakonita država je teokratska; njime upravlja imām koji je, kako smo već kazali, od Božanstva određen za tu funkciju.

Imām ili poglavar države nikada ne postaje functus officio: kada je skriven, njegovi predstavnici počinju djelovati i preuzimaju stvar u svoje ruke. Zapravo obje sekte – dvanaesterci i ismailiti, vjeruju u kontinuitet funkcije imāma. Ne postoji vacuum kada je riječ o trajanju funkcija imāmata. Mogao je biti i katkada je bio dug period između smrti jednoga profeta i rođenja drugog, ali u tom razdoblju imām nastavlja obavljati funkcije u svjetlu objave.

Vjerovalo se da je svaki profet imao jednog imāma kome je objavljivao istinu. Tehnički, taj profet se zove *nāṭiq*, a imām, *ṣāmit*.

Prihvaćeno je da objavu, premda je dâna samo profetu, interpretira i osnaži imām, jer su ezoterička značenja objave poznata samo njemu. U razdoblju

fatimida, 'Aliju, četvrtom ḫalîfi, dano je mjesto *asās*, utemeljivač imāmata, osoba iznad svih imāma.

U teokratskoj državi, kako je zamišljaju ismailiti, svaki imām ima svoga glavnog ministra koji se zove *bāb* (Vrata Kapije). On je posrednik između imāma i unutrašnjeg kruga propovjednika. Sve informacije koje dolaze do imāma idu preko *bāba* i sve naredbe koje izdaje imām idu preko osoba povezanih s istim *bābom*. Prema nekoj priči Hasan Ṣabbāḥ se žalio kad nije izborio dopuštenje da vidi imāma jer mu to nije dopustio Badr, tadašnji *bāb* i Mustanṣirov ministar.

Ismailitsko vjerovanje naglašava značenje ciklusâ. Očigledno, jedan izvor objave nije dovoljan da izvede čovječanstvo na pravi put pa stoga postoje ciklusi objave. Svaki krug je otpočet profetom ili *nātiqom* iza kojega slijedi šest imāma. Sedmim imāmom počinje novi ciklus, a imām biva izjednačen s profetom (to je razlog zašto su ismailiti toliko cijenili Ismaila: on dovršava ciklus koji je počeo s profetom Muhamedom i uvodi novi ciklus).

Spasenje čovječanstva zavisi od potčinjavanja temeljnom principu – valja identifikovati imāma i zakleti mu se na vjernost (*bai'a*). Tko ne prizna imāma, ostaje u stanju grijeha.

Napomenuto je da šī'iti vjeruju u bezgrešnost imāma. Također je pomenuto da ismailiti, više nego bilo koja druga šiitska sekta, prihvataju odlučno zaključke koji se tiču ovog vjerovanja. Drugim riječima, ako se bez trunke sumnje dokaže da je Ismail viđen kako pije vino, ismailiti će inzistirati na tome da čin bude shvaćen kao pogodan za ezoteričku interpretaciju (*tā'wīl*).

Temelj ismailitskog vjerovanja, kako se ono kristaliziralo pod fatimidima u Egiptu, jest vjerovanje da postoje dva oblika spoznaje, tj. spoljašnji ili vidljivi (*ẓāhir*) i ezoterički ili unutrašnji (*bāṭin*). *Ẓāhir* Qur'āna je *tanzīl* dok je *bāṭin* – *tā'wīl*. Ezoteričko značenje je poznato Profetu koji saopštava spoznaju svom imāmu. Imām potom rasipa svjetlo na svoje predstavnike: »Svaka osoba koja hoće pripadati *da'watu* ulazi u ugovor s njim (s imāmom) u ime Boga. To se naziva *bai'a*. Tako se čovjek i žena moraju zakleti u ceremoniji poznatoj kao *mītāq*. Oni se moraju posve opravdano suprotstaviti svemu što je nezakonito i čuvati tajnu koja im je povjerena. Pokoravanje svim naredbama religije najznačajniji je zadatak Vjernih. Spasenje se može postići samo pokoravanjem riječima, djelom, željom i mišljenjem.«

Dok su sunniti i dvanaesterci (*Itna 'Ašarīyya*) imali komentare koji se odnose na smisao Qur'āna, ismailiti nemaju, niti su mogli da imaju ijedno takvo djelo.

Ivanov tvrdi da u ismailizmu ne postoji djelo poput *Tafsīra* (komentar Qur'āna). Pokazalo bi se da takve stranice, koje izgledaju mutne ili dvosmislene, mogu samo da se odnose na imāma; ako je tkogod imao sreću da uči o ezoteričkom značenju od imāma ili njegovih zastupnika, obavezan je čuvati tako povjerenu informaciju i tajnu zakletvom na lojalnost koju je preuzeo.

Stoga su svi podanici teokratske države, pretpostavljaju ismailiti, uvedeni u misterije religije u skladu s njihovom inteligencijom, sposobnošću, neporočnošću i lojalnošću. Nije naodmet dodati da, ako podanik ove teokratske države prekrši zakletvu i prihvati neku drugu religiju, biva najoštrije kažnjen (ako ga uhite).

Kad su Fatimidi počeli jačati ismailiti stadoše, kao i druge šiitske sekte, žudno očekivati dolazak Mahdija koji će dati mir i prosperitet svijetu. Poslije učvršćenja Fatimida, shvatanje personalnog Mahdija kao *al-qā'ima* bude izmijenjeno: svaki ḫalîfa fatimidske dinastije bude nazvan *al-qā'imom* i tako se »ideja Mahdija

stopila, da tako kažemo, u imāmatu, u dinastiji koje misija počinje uključivati ciljeve koje je Mahdi trebao postići ako ne pod jednim imāmom, onda za njegovih nasljednika«.

Ismailitska teokratska država nalaže svim podanicima da sudjeluju u svetom ratu (ǧihād) »protiv ljudi koji su se odrodili od religije«. Zadatak da se u svetome ratu sudjeluje jest obaveza, ali je sâm rat ograničen značajnom stavkom: mora ga voditi imām ili zastupnik kojega on imenuje, i samo je takav rat opravdan.

Svi podanici ove teokratske države vjeruju u svrsishodnost i korist od himbe – licemjerja (*taqīyya*), iako je njena nužnost tokom fatimidskog razdoblja bila svedena na nulu. Kako je *taqīyya* jedna prihvaćena činjenica, kadgod je imām u skrivenosti njegovi sljedbenici posižu za himbom kako bi se zaštitili. Prije fatimidskog režima čak su i sami imāmi praktikovali *taqīyyu*, kako doznajemo iz autentičnih svjedočanstava ismailita.

Već je rečeno da sekta dvanaesteraca kao i ismailiti vjeruju da je jedini zakoniti upravljač svih teritorija imām; kako u danom trenutku teokratska država ismailita može, a i ne mora postojati, zadatak je svih ismailita da podržavaju ovo vjerovanje. Stoga su Fatimidi poklanjali veliku pažnju intelektualnom osposobljavanju propovjednika *(dā'i)*. *Dā'i* je trebao moći odgovoriti na svako pitanje koje bi neki učenik ili oponent postavio. On je, stoga, studirao pravo, sve oblasti Hadisa, filozofijsku interpretaciju Qur'āna, *tā'wīl* ili alegorijska značenja, umijeće sporenja i dijalektiku.

Ismailitska teokratska država, koju su uspostavili Fatimidi, poticala je sticanje znanja i nastojala je racionalizirati vjerske odredbe. Na izvjestan način, ona je smjerala racionalizaciji vjerskih propisa. Pobudivanjem znatiželje u naroda, ismailitski propovjednici su, konačno, uspijevali da ga pridobiju. Paradoksalno je da su ismailiti, koji su vjerovali da obična spoznaja nije dovoljna za postizanje spasenja i da treba priznavati imāma i slijediti ga neograničeno u svakom pogledu, uspostavljali sjedišta učenja, škole i univerzitete, gdje su studenti bili poticani da misle svojom glavom. Azhar univerzitet u Kairu utemeljili su Fatimidi i sve odonda smatraju ga izvanredno značajnom obrazovnom institucijom čitavoga muslimanskog svijeta.

Fatimidi su osnovali opservatorije i biblioteke; te institucije bile su pristupačne svim ljudima i slojevima bez obzira na religiju ili vjerovanje. Javne skupove su pripremali i vodili samo najučeniji, odjeveni u odorama koje se mogu smatrati pretečom akademskih ogrtača koje profesori nose danas. Sve troškove za izdržavanje tih institucija snosila je država, a za svladavanje raznih nauka učeni su ljudi dovođeni i iz Španije te iz udaljenih područja Azije.

Može se, stoga, kazati da je teokratska država, tvrda u svom okviru i nepromjenljiva u svojim uvjerenjima, rodila racionalne pokrete koji su nastojali uskladiti vjerske propise s naučnim i filozofijskim istinama poznatima u to doba. Ona je, zapravo pretečom racionalnoga mišljenja: nukanjem ljudi na školovanje i spoznavanje, dala je učenju i pismenosti nov podstrek. Ako vjerujemo Nāṣir Ḫusri, a nemamo razloga da mu ne vjerujemo, država koju su uspostavili Fatimidi postala je središtem cjelokupne učenosti i znanja; odatle su zračili talasi i pokreti prema raznim područjima muslimanskog svijeta hrabreći druge da teže ka znanju i da razmišljaju o sebi i o pitanjima vjere u svjetlu razuma.

Tako je, eto, teokratska država dala racionalnu misao i pospješila studij filozofije, a bila je svjesna da takvo učenje i obrazovanje smjera formirati

kolektivno duhovno stanje *oprečno* krutosti istinske teokratske države; Fatimidi zaslužuju naše poštovanje jer su unaprijedili spoznaju ne osvrćući se na opasnu činjenicu da takav akt, obično, završava razaranjem države.

BIBLIOGRAFIJA

Maulavi Sayyid Aḥmed 'Ali Muhāni , *Ṣaḥīfah-i Kāmila* ili *Molitelji imāma Zain al-'Ābidīna,* dva dijela, Madrasa al-Wā'izīn, Lucknow, 1931; Syed Ameer Ali, *Muhammaden Law,* Thacker Spink & Co., Calcutta i Simla, 1929, dva toma, peto izdanje; *The Spirit of Islam,* Christophers, London, 1935; Sir Thomas W. Arnold, *The Caliphate,* Clarendon Press, Oxford, 1913; abu Manṣūr 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir al-Baghdādi, *al-Farq bain al-Firaq,* prijevod Kate Chambers Seelye, Columbia University Press, New York, 1920; *al-Farq bain al-Firaq* (Karakteristike muslimanskih sekti), skraćeno izdanje Philip K. Hitti, al-Hilāl Printing Press, Kairo, 1924; Nail Baillie, *A Digest of Mohammedan Law,* Vol. II, London, 1875; C.H. Becker, *The Cambridge Medieval History,* Vol. II, *The Rise of the Saracens;* Aḥmed bin Yaḥya bin Ğābir al-Balāduri, *Futūh al-Buldān,* str. 113–30; Lt. Col. M.H. Court, *Malcolm's History of Persia,* Civil & Military Gazette, Lahore, 1888; Dwight M. Donaldson, *The Shī'ite Religion,* Luzac & Co., Ltd., London, 1933; Israel Friedlander, *The Heterodoxies of the Shī'ites;* William Loftus Hare, Izd. *Religions of the Empire,* Duckworth, London 1925; Sir Muḥammad Iqbāl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Oxford University Press, London, 1934; Wildimir Ivanov, *Ismailitica* – Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, The Baptist Mission Press, the Asiatic Society, Calcuta, 1932; *A Guide to Ismā'ili Literature,* Royal Asiatic Society, London, 1933; *Two Early Ismā'ili Treatises: Haft-Bābi Bāba Sayyidna Maṭlūb al-Mū'minīn* od Tūsija, Islamic Research Association, Bombay, 1933; Kalām-i Pīr: *A Treatise on Ismā'ili Doctrine,* Islamic Research Association, Bombay, 1935; *The Rise of the Fāṭimids,* Oxford University Press, 1942; Major H. S. Jarrett, *History of the Caliphs,* Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages,* Methuen & Co., Ltd., London, četvrto izdanje, 1925; Bernard Lewis, *The Origin of Ismā'ilism,* W. Heffer & Sons, Ltd., Cambridge, 1940; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* Charles Scribners' Sons, New York, 1926; Mulla Muḥammad Baqir al-Mağlisi, *Ḥayāt al-Qulūb,* prijevod J. L. Merrick, Phillips Lampson & Co., Boston, 1850; Sir John Malcolm, *The History of Persia,* dva toma, John Murray, London 1929; Prince P. H. Mamour, *Polemics on the Origin of the Fāṭimid Caliphs,* Luzac & Co., London, 1934; Sayyid Maqbūl Aḥmad, *Qur'ān with Ši'a Tafsīr,* tri toma, Munshi Sayyid Ẓafaryāb 'Ali, Delhi; D. S. Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism,* Williams & Norgate, London, 1914; *Umayyads and Abbasids,* prijevod četvrtog dijela Zaydānove *History of Islamic Civilization,* Gibb Memorial Serries, Vol. IV, James L. Merrick, *The Life and Religion of Muḥammad;* William McElwee Miller, *A Treatise on the Principles of Shī'ite Theology;* Mirza Muḥammad ibn 'Abdul Wahhāb Qazwīni, *The Tārīḫ-i Ğahān-Gusha* od 'Ala aql-Dīn 'Aṭa Malik Guwainija, dio treći, Luzac & Co., London, 1937; Muḥsin Fāni, *Dabistān al-Madāhib,* prijevod s perzijskog originala David Shea i Anthony Troyer, M. Walter Dunn, Washington i London 1901; Sir William Muir, *The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall,* Religious Tract Society, London, 1981; Abi Muḥammad al-Hasan ibn Mūsa al-Naubaḫti, *Kitāb Firaq al Shī'a,* prijevod Helmut Ritter, Vol. IV, *Bibliotheca Islamica,* Istanbul, 1931; Simon Ockley, *History of the Saracens,* George Bell & Sons, London, 1875, šesto izdanje; de Lacy O'Leary, *History of the Fāṭimid Caliphate,* Kegan Paul, Trench Trubner & Co., London, 1923; Canon Edward Sell, *The Cult of 'Ali,* Christian Literature Society of India, Madras, 1910; *Itna 'Ashariyya* ili *The Twelve Shī'a Imāms,* Madras, 1923; *Studies in Islam,* C. M. S., London, 1928; Bernhard H. Springett, *Secret Sects of Syria and the Lebanon,* George Allen & Unwin, London, 1922; Sir Percy Sykes, *History of Persia,* dva toma, Macmillan & Co., London, 1930. i Aḥmad Dīn Hān, *The Glory of the Shī'a World,* prijevod izdanja s perzijskog MS, Macmillan & Co., London, 1910; W. Cooke Taylor, *The History of Mohammadanism and Its Sects,* John W. Parker, London, 1851, treće izdanje.; A. J. Wensinck. *A Handbook of Early Muḥammadan Traditions,* Leyden, 1927; Muḥammad ibn Ya'qūb Kulaini, *Kāfi fi 'Ilm al-Dīn* (Kompendij nauke o religiji), litografirano, dva toma, Teheran, 1889; abu al-Ḥasan Muḥammad b. Mūsa Sayyid Raḍi, *Nahğ al-Balāga:* The Open Road of Eloquence (sadrži rasprave koje se pripisuju 'Aliju), litografirano u Mešedu, 1892; Koelle, *Muḥammad and Muhammadanism,* 1889; Ḥuda Buhsh, *Contributions to the History of Islamic Civilizations,* prijevod iz A. von Kremerove *Culture Geschichtliche Streifzüge aus dem Gebiete des Islam,* Kalkuta, 1905. i 1929; *The Encyclopaedia Britannica,* Cambridge, jedanaesto izdanje sa suplementarnim tomovima XXX–XXXII, 1922; *The Encyclopaedia of Islam,* Leiden, četiri toma sa Supplementom, 1908–38; Carl Brockelmann, *History of Islamic Peoples,* London; Arnold J. Toynbee, *Study of History.*

POGLAVLJE XXXVIII

Niẓām al-Mulk Ṭūsi

Niẓām al-Mulk Ṭūsi je rođen 408/1018,[1] a umro 485/1902. godine. Bio je ne samo seldžučki ministar posljednjih trideset godina svog života, učenjak[2] i mecena umjetnosti i nauka, već također i utemeljivač[3] čuvenog univerziteta nazvanoga docnije prema njegovu imenu, *Niẓāmīyya.*

Živio je u doba koje je svjedočilo o najvećoj degradaciji ḫalīfata, koja je uslijedila nakon transformacije tokom razdoblja od triju stoljeća,[4] od demokracije u autokraciju i od autokracije u marionetu u rukama moćnih gospodara. To je također razdoblje pada gaznavidskog carstva i buvaihidskog kraljevstva te rasta Seldžuka poslije njihove pobjede nad Gaznawidima 431/1040. godine; tada prestaje njihov nomadski život, a nastaje silno carstvo–od Oxusa i Jaxartesa do Bosfora. To je bilo doba promjene i fuzije društvenih i političkih ideja i institucija, navlastito u dijelu muslimanskoga svijeta gdje je Niẓām al-Mulk živio i djelovao. Jačanje perzijskog elementa u političkoj moći u ranom razdoblju Abbasida bilo je praćeno postepenim oživljavanjem perzijskih političkih institucija pod patronatom Samanida, Gaznawida, a potom i Seldžuka. Ove institucije sa svoje strane, zajedno s njihovim teorijskim osnovama, asimilirane su muslimanskim mišljenjem. U ovoj asimilaciji nije bilo borbe ideja: bio je to proces kulturnoga razvoja gdje Niẓām al-Mulk stoji kao jedan od predstavnika perzijske kulture s otklonom ka islamskom mišljenju.

Niẓām al-Mulk nije bilo njegovo stvarno ime, to je bila počasna titula koju mu je dodijelio seldžučki gospodar Alp Arslān poslije njegova imenovanja za ministra. Zvao se 'Ali Hasan, a ime njegovog oca je bilo al-Hasan 'Ali, i pripadao

[1] Prema ibn Funduq 'Ali b. Zaid al-Baihaqiju, on je rođen 470/1019–20; *vidi Tārīḫ-i Baihaqi,* izdanje Aḥmad Bahman-Yār, Čāp Ḫānah-i Qānūn, Teheran, 1317/1938, str. 76.

[2] Ibn al-Aṯīr, *Al-Kāmil fi al-Tārīḫ,* Bulāq, 1290/1874, Vol. X, str. 77.

[3] Bundāri, *Zubdat al-Nusrah w-al-Nuḫbat al-Uṣra,* izdanje M. Th. Houtsma, Leiden, 1889, str. 33.

[4] Za podrobniji opis vidi T. W. Arnold, *The Caliphate,* O. U. P., Oxford, 1924, poglavlja IV i VI; A. H. Ṣiddīqi, *Caliphate and Kingship in Medieval Persia,* Sh. Muḥammad Ashraf, Lahore, 1942, poglavlja I i II.

je familiji zemljoposjednika (dihqāni)[5] u Rāḏkānu,[6] manjem gradiću u blizini Ṭūsa, gdje je Niẓām al-Mulk i rođen. U doba Gaznawida, njegov je otac bio imenovan poreznikom Ṭūsa od strane al-Faḍl Sūrija, guvernera Horosana.[7]

Njegovo rano obrazovanje počelo je studijem Tradicije *(Hadisa)* i prava *(Fiqh)*, a njegov otac je htio da se sin posveti pravu; stoga je dân na brigu 'Abd al-Ṣamad Fundurāǧiju[8], izvanrednome poznavatelju Zakona.[9]

U čuvenoj »Priči o tri školarca« govori se o tome kako se on za vrijeme školovanja u Nišapuru, gdje je poslan da prisustvuje predavanjima imāma Muwaffaqa, sprijateljio s dvojicom mladića, docnije poznatih ličnosti. Jedan je bio Omer Ḫayyām veliki pjesnik i astronom, a drugi Hasan b. Ṣabbāḥ, osnivač Bāṭinīyya sekte Assasina. Međutim, istraživanja Sayyid Sulaimān Nadawija čine nepotrebnom raspravu o oprečnim pitanjima[10] Niẓām al-Mulkova života. On tvrdi da je priča – izmišljotina. Iz onoga što autor *Tārīḫ-i Baihaki* (Baihakijeva historija) govori o Niẓāmovoj familiji na osnovi pouzdana svjedočanstva njegova djeda Šeik al-Islām Amīraka, koji je još bio živ dok je Niẓām al-Mulk bio dječak, moglo bi se zaključiti da je *tek u doba zrelosti*, a ne u ranim godinama i pošto je njegov otac upao u financijske nevolje,[11] *al-Mulk uspio prisustvovati Muwaffaqovim predavanjima kako bi završio svoj studij.*

Kad je završio studij proputovao je Buharu, Merv i niz gradova[12] u Transoksijaniji, najvjerojatnije tražeći posao. Nakon 441/1049.[13] odlazi u Gaznu gdje traži službu kod Gaznawida, koristeći zgodu da se upozna s njihovom upravom. Kada je sultan 'Abd al-Rašīd 444/1052. ubijen, političke su se prilike promijenile pa je pobjegao u Balḫ i stupio u službu 'Ali b. Šāḏāna,[14] zapovjednika te pokrajine u ime seldžučkog upravljača Šagari Beg Dāwūda. Ozlojađen navikom ovoga čovjeka da mu svaka godina iznudi pozamašnu svotu novca,[15] otputuje u

[5] Shams al-Dīn abu al-'Abbās ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Bulāq, 1929/1882, Vol. I, str. 179.

[6] 'Abd al-Karīm b. Muḥamad al-Sam'āni, *Kitāb al-Ansāb*, Gibb Memorial Series, Leiden/London, 1912, fol 242a.

[7] Ibn Funduq, *op. cit.*, str. 78–79.

[8] Ne prezimena Fandarūḥi. kao u djelu *Naṣā'iḥ-i Ḥwāǧa Niẓām al-Mulk* (MS British Museum, Or. 256, fol 72), ili Qandūzi kao u *Dastūr al-Wuzari* (MS B. M. Add. 26, 267, fol 5a), već Fundūraǧi. kao što navodi Sam'āni, *op. cit.*, fol. 432a i abu al-Hasan 'Ali b. Hasan al-Bāḫarzi, u *Dumyat al-Qaṣr*, izd. Muḥamad Rāgib Ṭabbāḫ, Aleppo, 1349/1930, str. 213.

[9] *Waṣāya-i Ḥwāǧa Niẓām al-Mulk*, Bombay, 1305/1887, str. 6.

[10] Sayyid Sulejman Nadawi, *Ḫayyām*, Ma'ārif Press, Azamgaṛh, 1933, str. 1–50. Za daljnji studij vidi E. D. Ross, *A Biographical Introduction to the Rubā'iyāt of Omar Hayyām*, prijevod Fitzgerald, Methuen, London, 1900, Dio II, str. 38, 76; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, London, 1915, drugo izdanje, Vol II, str. 190–193; Arnold i Nicholson izdanje, *A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne*, Cambridge University Press, 1922, str. 409–12; H. Bowen, »The Surguḍasht-i Sayyidna«, JRAS, London, oktobar 1931, Dio V, str. 773-76.

[11] Ibn Funduq, *op. cit.*, str. 79–82.

[12] Ibn al-Aṯīr, *op. cit.*, Vol. X, str. 77.

[13] 'Abd al-Razzāq Kānpuri, *Niẓām al-Mulk Ṭūsi*, Agra, 1912, str. 59.

[14] Tāǧ al-Dīn abu Naṣr 'Abd al-Wahhāb al-Subki, *Ṭabaqāt al-Šafi'īyya*, izd. Ahmed b. Abd al-Karīma, Ḥusainīyya Press, Kairo, 1324/1906, Vol. III, str. 136.

[15] Ibn Ḫallikān, *op. cit.*, Vol. I, str. 179.

Merv. Ondje ga Šagari Beg imenuje *mušīrom* (savjetnik) i *kātibom* (sekretar)[16] svoga sina Alp Arslāna. Na savjet 'Ali b. Šāḏāna[17] Alp Arslān ga, nakon dolaska na prijestolje 455/1062, imenuje *ministrom* zajedno s 'Amīd al-Mulk Kundurijem. Međutim, Kunduri je ubrzo smijenjen, a potom i pogubljen; kažu da je toj pogibelji kumovao Niẓām al-Mulk[18] koji potom ostane samostalan premijer seldžučkog carstva.

Stvarnim gospodarom čitava carstva postade tek kada Malikšāh, uvelike i Niẓām al-Mulkovim zalaganjima,[19] zamijeni svoga oca na prijestolju 465/1072. godine. Od prijestolnice Seldžuka, njegov utjecaj se širio do prijestolnice abasidskoga ḫalīfe koji ga udostoji titule *Raḍi-u Amīr al-Mu'minīn*, koju dotad ne dobi nijedan vezir.[20] Učinio je doista mnogo da učvrsti moć Seldžuka i organizuje njihovu upravu pa je stoga, kada mu je jednom Malikšāh zaprijetio da će ga smijeniti, odgovorio da je kraljevstvo vezano za njegov vezirat.[21]

Potkraj života došao je u sukob s ismailitskim pokretom Hasana b. Ṣabbāḫa koji držaše opasnim po soeldžučki imperij. Doista, jednom je uputio abu Muslim Rāḍija da uhapsi Hasana[22], ali abu Muslima ubije jedan od *fidā'īja* (Assasina) 485/1092. godine.

Ovdje treba spomenuti dva perzijska djela Niẓām al-Mulka, koja su glavnim izvorom za bavljenje njegovima političkim, shvatanjima: *Siyāsat Nāmeh* (Knjiga o politici) i *Dastūr al-Wuzarā'* (Rukovođenje ministara), općenitije poznato kao *Waṣāya-i Ḥwāǧa Niẓām al-Mulk* (Propisi Ḫwāǧa Niẓām al-Mulka). Sâm kaže da je napisao još i djelo *Ṣafar Nāmeh* (Knjiga putovanja), kojega danas nema.[23] Izvjesne promjene i dodaci vjerojatno su uneseni kasnije, ali se *Siyāsat Nāmeh* općenito smatra izvornim djelom Niẓām al-Mulka. Postoje dileme oko autentičnosti *Waṣāye*, s obzirom na sumnjivu »Priču o tri školarca« spomenutu u uvodu ovoj raspravi. Nije potrebno obnavljati ovu pola stoljeća staru kontroverzu,[24] jer to ništa ne utječe na proučavanje njegova političkog mišljenja. *Waṣāyu* nisu držali djelom Niẓām al-Mulka onako kako su to mislili o djelu *Siyāsat Nāmeh*. Sačinjena je u devetom/petnaestom stoljeću[25] od strane neke anonimne osobe čija familija, kako on tvrdi u predgovoru, potiče od Niẓām al-Mulka. Djelo je sačinio dijelom iz knjiga, a dijelom iz usmene predaje ostavljene u baštinu njegovoj familiji.[26]

[16] Taqi Hān, *Ganǧ-i Dāniš*, Teheran, 1305/1887, str. 350.

[17] Al-Subki, *op. cit.*, str. 136; Sadr al-Dīn abu al-Hasan 'Ali b. Nāṣir, *Aḫār al-Daula al-saldžūqīyya*, izd. Muḥammad Iqbāl, Lahore, 1933.

[18] Ṣadr al-Dīn, *op. cit.*, str. 25.

[19] Ḥamd Allah Mustaufi, *Tārīḫ-i Guzīda*, Gibb Memorial Series, London, 1910, Vol. I, str. 443; Hindu Šāh b. Sanǧar b. Abdullah, *Taǧārib al-Salaf*, izd. 'Abbās Iqbāl, Teheran, 1313/1934, str. 280.

[20] *Waṣāya*, str., 37.

[21] Ṣadr al -Dīn, *op. cit.*, str. 69; Hindu Šāh, *op. cit.*, str. 280.

[22] 'Ala al-Dīn 'Aṭa Malik al-Ǧuwaini, *Tārīḫ-i Ǧahān-Gusha*, Gibb Memorial Series, London, 1937, Vol 11, str. 193.

[23] 'Abd al-Razzāq, *op. cit.*, str. 72-73.

[24] E. G. Browne, *op. cit.*, London, 1915, Vol. II, str. 212; Muḥammad Iqbāl »Wasāya-i Niẓām al-Mulk«, *Orinetal College Magazine*, Lahore, Nov. 1927, Vol. IV, No. 1, str. 1-8; Sulejman Nadawi, *op. cit.*, str. 12-14; H. Bowen, *op. cit.*, dio IV, str. 776-78.

[25] Charles Rieu, *Notes on the Waṣāya*, MSS British Museum, Or. 256, & Add. 26-267; *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, 1879, Vol. I, str. 446.

[26] *Naṣā'iḥ*, MS, British Museum, Or. 256 fol. 5b.

Stoga crtice ondje navedene najčešće počinju sintagmom »tako kaže Ḫwāǧa Niẓām al-Mulk«. Predgovor, koji je jedan od značajnijih izvora za Niẓām al-Mulkov život, očito je iz pera kompilatora. Međutim, dva druga poglavlja, koja čine glavni dio djela i sadrže mnogo vrijednoga materijala o političkim idejama ovoga slavnog vezira, sačinjena su od njegovih autentičnih spisa i iskaza. S pravom je primjećeno[27] da nema unutrašnjega svjedočanstva u glavnini djela koje bi pokazalo da ono ne duguje svoga sadržaja njegovu peru. Veliki dio *Waṣāye* može se smatrati stvarnim kazivanjem Niẓām al-Mulka.[28]

Imamo sreću da posjedujemo dva značajna djela Niẓām al-Mulka koja predstavljaju njegovu misao o kraljevstvu i veziratu, dvjema političkim institucijama od primarnoga značenja u njegovo doba. *Siyasāt Nāmeh,* izlaganje njegovo teorije o kraljevstvu, izvorno je napisana da posluži kao »monarhov bukvar«.[29] Priča se da je 484/1091. godine[30] sultan Malikšāh (vladao 465/1072-485/1092) naložio nekima svojim dostojanstvenicima da razmišljaju o državnim poslovima u njegovu carstvu i da napišu principe rukovođenja koje su slijedili monarsi u prošlosti, a koje bio on mogao primijeniti.[31] Rasprava Niẓām al-Mulka, između ostalih djela predstavljenih sultanu, bila je jedina koja je prihvaćena kao vodič (*imām*).[32] Međutim, ne valja ju shvatiti kao priručnik za svakodnevno upravljanje, niti treba misliti da ona sadrži praktičke sugestije za poboljšanje jednoga administrativnog sistema; ona je više od toga, naime, izraz realističke političke teorije koja uskrsava iz stvarne političke situacije i stoga nam pomaže da razumijemo tu fazu u razvoju muslimanske politike u petomu/jedanaestom stoljeću.

Waṣāya je izlaganje njegove teorije vezirata. Sastoji se od savjeta koje je uputio, »posljednjih dana svoga života«,[33] najstarijem sinu, Faḫr al-Mulku, veziru kod seldžučkih sultana Barkiyāruqa i Sanǧara i kojega je ubio, kao i njegova oca, neki batinit[34] 500/1106. godine.

Gotovo da je lako predstaviti Niẓām al-Mulka, jer se on dosta razlikuje od starih pisaca političkih rasprava, a i od svojih suvremenika, kako selekcijom političkih institucija koje čine sadržaj njegovih spisa, tako i svojim pristupom tim institucijama. Metod koji je prihvatio u tumačenju principa državne uprave baca svjetlo na njegov pogled na političku situaciju toga doba. Moderni naučnik, autor pionirskog djela o muslimanskoj političkoj misli, naziva ovaj metod »historijskim«. »Ako je moguće«, piše on, »Ḫwāǧovoj metodi dati ijedan poseban epitet, to je da je ona, u najširem smislu, *historijska*«.[35] To stoga što »u gotovo svakom slučaju autor dokazuje istinitost principa na osnovi mjerila tradicije ili historijskih

[27] Sulejman Nadawi, *op. cit.*, str. 12.
[28] H. Bowen, *op. cit.*, str. 778.
[29] *Idem*, »Niẓām al-Mulk«, *Encyclopaedia of Islam*, London, 1936, Vol. III, str. 934.
[30] *Siyāsat Nāmeh*, izd. Ch. Schefer, *L'École des Langues Orientales Vivantes*, Paris, 1891. str. 1.
[31] *Ibid.*, str. 8, 210.
[32] *Ibid.*, str. 2.
[33] Nayyir-i Raḫšān, Nawwāb Ḍia al-Dīn Aḥmed Ḫān iz Delhija. Bilješka za *Naṣā'iḥ*, ili *Waṣāyu*, MS, British Museum Or. 256, fol. 2a.
[34] 'Aṭa Malik Ǧuwaini, *op. cit.*, str. 186.
[35] H. K. Sherwāni, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Sh. Muḥammad Ashraf, Lahore, 1945, drugo izd. strana 131.

činjenica, premda neke činjenice koje iznosi nisu hronološki tačne.[36] Međutim, gledati njegov metod samo kao historijski, znači ograničiti ga. Istina. on se često obraća prošlosti, međutim, to nije sve što čini pravu historijsku metodu, jer se ne radi o isključivu navođenju primjera, to je tek priprema. Historijska metoda sastoji se u izvođenju zaključaka objektivno iz *bavljenja* historijskim činjenicama. Političke maksime koje Niẓām al-Mulk postavlja kao vodeće principe uspješnoga upravljanja državom su, zapravo, induktivne generalizacije iz istraživanja historije, empirijski zaključci izvedeni iz njegova vlastitog iskustva u politici i iz njegova gledanja na postojeće uvjete. »Nema događaja«, vjeruje on, »koji se ikada desio u svijetu, a da se nije zbio već više puta. Dakle, ako netko štogod pročita, zna ili čuje o nekim okolnostima koje su do nečega dovele, on može naslutiti i posljedice koje će slijediti iz slučaja kada se ovaj ponovno zbude.«[37]

Prema njegovu mišljenju historija se ponavlja ali, umjesto proticanja iz prošlosti u sadašnjost, on slijedi obratan tok kada prvo izvodi zaključke iz posmatranja uslova oko sebe i potom ih vraća u prošlost. Historija za njega nije rješenje problema, već jamac unaprijed pomišljenih rješenja. Bit njegova pristupa političkom pitanju leži u spoju historijskog metoda i metoda posmatranja. Premda ne potpuno uspješan u slijedu historijskog metoda, on je možda pisac koji je najviše historijski mislio o političkim temama – kako u odnosu na svoje prethodnike, tako i u odnosu na savremenike.

Ovakvo bavljenje historijom dobro se slaže s objektom s pomoću kojega al-Mulk formulira posebnu političku teoriju. On raspravlja o institucijama i njihovim principima i problemima postojećima u stvarnome političkom uređenju, ostajući uglavnom na sultanatu (kraljevstvu) i veziratu, uvjetujući njihovo moguće savršenstvo predlaganjem praktičkih reformi; pri tome koristi prošlu i savremenu povijest kako bi svojim idejama dao izgled povijesnih činjenica.

Političke institucije o kojima govori imaju stvarni korijen u političkom životu narodâ koji naseljavahu veliko područje istočnih zemalja abasidskoga ḫalīfata, uglavnom ne-Arapa. Sve su te institucije, možemo kazati, postojale i prije nego što su ih Veliki Seldžuci prihvatili, a i mnogo ranije nego što su mogle naći svoje teorijsko tumačenje u djelima Niẓām al-Mulka. Apsolutna monarhija, na primjer, vezirat, monarhijski oblik administracije pravosuđa, feudalni sistem, sistem dvorjanâ, sistem špijunaže i dr, su institucije prispjele iz stare Perzije preko brojnih generacija. Iako modifikovane u izvjesnom pogledu, pod utjecajem nove muslimanske političke teorije, ove političke institucije su ipak uspjele sačuvati mnogo od izvornoga perzijskog karaktera. One su, sa svoje strane, izvršile veliki uticaj – kako na političku misao domorodačkog stanovništva, čak poslije njihova prelaska na islam, tako i na politički sistem, uvelike perzijskoga porijekla, koji je Niẓām al-Mulk nastojao uspostaviti. Stoga možemo na njegove spise gledati kao na najranije izlaganje onoga što nazivamo perzijskom političkom teorijom.

Uporedo s političkom teorijom, ali s različitim pojmovima i različitim pristupima političkim problemima, postojale su konstitucijske teorije arapskih pravnika, od kojih je najeminentniji Māwardi[38] (rođen 364/974-450/1058), autor

[36] *Ibid.*
[37] *Wasāya*, str. 52.
[38] Abu al-Hasan 'Ali b. Muḥammad al-Māwardi, *al-Aḥkām al-Sulṭānīyya*, izd. R. Enger, Bonn, 1835.

djela *Aḥkām al-Sulṭānīyya*. U ovoj maloj grupi pravnika valja izdvojiti Ya'la (380/990-458/1066), suvremenika al-Māwardijeva i autora druge *Aḥkām al-Sulṭānīyye*,[39] te Imām al-Ḥaramain al-Ǧuwainija (419/1028-478/1085), bliskog prijatelja[40] Niẓām al-Mulkova, čija rasprava *Giyāṯ al-Umam*[41] ni do danas nije pronađena. Kao politički mislioci ova dvojica nisu još dostojno proučeni od strane istraživača povijesti muslimanske teorije ustavnosti.[42] Dok perzijska politička teorija pokušava baciti svjetlo na suverenu moć kralja, analizirajući institucije karakteristične za njegov kraljevski položaj, teorija ustavnosti se okreće ka doktrini ḫalīfata. Ovdje je mjesto da se nešto kaže o općoj prirodi ovoga pravničkog pristupa političkim problemima, napose instituciji kraljevstva koju Niẓām al-Mulk također razmatra, čak sa većim zanimanjem. To će nam pomoći da procijenimo realistički element u njegovu mišljenju i pristupu.

Na prvome mjestu ove dvije grupe savremenih teorija – jedna, pravnika, druga, jednoga administratora – razlikuju se po svojoj temi. Poređenje sadržaja dviju rasprava Niẓām al-Mulkovih s onime, na primjer *Aḥkām al-Sulṭānīyye* od Māwardija, pokazuje da teško da imaju isti pogled dva pisca koji se bave problemima i institucijama *iste* političke zajednice, *istoga* vremena. O funkciji ḫalīfe, o njegovim moćima i kvalifikacijama, metodu izbora, podjeli vezirata na neograničeni (*wizārat tafwīḍ*) i ograničeni (*wizārat tanfīḏ*), pravnim razlikama između njihovih moći, ekonomskoj instituciji *ǧizya* (glavarine), *zekātu* (doprinos na akumuliranu svojinu), o *fai'* (dobra uzeta od nevjernika), *ḫarāǧu* (zemljarina) te o brojnima drugim institucijama vjersko-političke naravi, što su sve naslovi poglavlja *Aḥkām al-Sulṭānīyye*, u autora *Siyāsat Nāmeha* i *Waṣāye*, nema ni spomena! Također, većina tema koje razmatra Niẓām al-Mulk izostavljena je kod Māwardija i drugih pravnika, osim funkcije sultana i vezira koje razmatraju na različitoj razini mišljenja. U njihovoj teoriji sultan zauzima poziciju koja se potpuno razlikuje od one koju je doista imao u političkom životu toga doba.

Tretiranje sultana kao upravljača uzurpacijom (*amīr bi al-istila*) svelo ga je na poziciju drugih provincijskih upravljača koje ḫalīfa imenuje. To, čini se, vodi tvrdnji, da je sultan, zapravo, izveo svoje moći iz »imperijalnog« autoriteta ḫalīfe. Oni zanemaruju stvarne činjenice uglavnom inzistirajući na formalnoj legitimizaciji sultana od strane ḫalīfe, što nije drugo do beznačajan aspekt njihovih međusobnih odnosa. Čineći tako, oni zaboravljaju moći svoga suverena koje ovaj uživa nezavisno od ḫalīfine saglasnosti.

Ovo ograničenje pravničkog pristupa savremenoj politici vezano je za činjenicu da su njegovi predstavnici gradili svoje dokaze na temeljima političkog sistema ḫalīfata koji je već dvije stotine godina bio prestao postojati kao stvarna snaga. Lišen ikakve stvarne moći da oblikuje politički život muslimana, ḫalīfat je, kao politički sistem, nastavio postojati u teoriji razrađenoj u spisima pravne škole

[39] Muḥammad b. Ḥusain abu Ya'lā al-Farrā, *al-Aḥkām al-Sulṭānīyya*, izdanje Muḥammad Ḥāmid al-Faqqi, Kairo, 1357/1938.

[40] *Waṣāya*, str. 13.

[41] Imām al-Ḥaramain Abu al-Ma'āli 'Abd al-Malik b. Abdullah, *Giyāṯ al-Umam*, MS Bankipur Library. To je kopija ovoga rukopisa koji se nalazi u seminaru Library of the Law Department, Osmania University, Hyderabad, Deccan, India.

[42] Za bavljenje njihovima konstitucijskim teorijama, vidi M. Ruknuddin Hasanove teze u djelu *»'Ahd-i Salāǧiqah-i 'Uẓma ke Ba'ḍ Mumtāz Siyāsi Mufakkir«*, Seminar Library of Political Science Department, Osmania University, Hyderabad, Deccan, Indija.

petoga/jedanaestoga stoljeća. Međutim, interpretirajući političku fikciju ḫalīfata izrazima političke stvarnosti njihova vremena, ovi pravnici, bez obzira na stvarne činjenice, zadojiše ljude vjerovanjem da je ḫalīfa još uvijek stvarni izvor autoriteta, nesposobni procijeniti da se, zapravo, radi o autokratskoj vladavini nezavisnoga princa, a ne abasidskoga ḫalīfe pod kojom je narod doista živio; dalje, oni ne uvidaju da je, legitimiziranjem autoriteta sultana, ḫalīfa samo priznao njegov de facto suverenitet, a da ga to u praksi nije dovodilo do pokoravanja ḫalīfi. Njihova juristička teorija nije mogla uzeti u obzir rast apsolutne monarhije u muslimanskoj politici na kojoj je počivala ogromna politička struktura.

Monarhijski sistem vlasti razvijen pod aristokratskom vladavinom princa, nasuprot konstitucijskoj strukturi ḫalīfata, pokušava istražiti Niẓām al-Mulk. Njegova politička teorija predstavlja posebnu fazu razvitka muslimanske politike karakteristične po kraljevstvo, te je bitnim dijelom njegova doprinosa muslimanskome političkom mišljenju.

Prvo što primjećujemo u njegovu izlaganju o instituciji kraljevstva jest da pazi da ga se ni u kojem slučaju ne dovede u vezu s ḫalīfom kao poglavarom muslimanske političke zajednice i da ništa ne kaže o konstitucijskim odnosima između seldžučkoga vladara i abasidskoga ḫalīfe.

Titulu *sultan* rijetko koristi za seldžučkoga kralja,[43] a termin *amīr mustauli* (vladar-uzurpator) se uopšte ne pojavljuje u njegovim spisima, jer su oboje izrazi konstitucijskoga zakona što ga koriste juristi kod određivanja pravne nadmoći ḫalīfe nad princom. Umjesto toga, on svoga vladara općenito naziva pādšāh (perzijski termin za kralja). Sve to može biti razumljivo kao shvatljiv napor Niẓām al-Mulka da izbjegne ikakve diskusije, čak frazu koja bi mogla značiti neku naznaku pravnih odnosa ḫalīfe i princa; cilj njegova bavljenja monarhijskom konstitucijom seldžučke imperije jest predstavljanje vlastitoga kraljevskoga gospodara u njegovoj punoj nezavisnosti. Tome političkom cilju je njegov *Siyasāt Nāmeh* izričito posvećen: sačinjen je prema primjeru velikoga seldžučkog vladara Malikšāha, baš kao što je *Aḥkām al-Sulṭānīyya*, najranija rasprava o konstitucijskoj teoriji ḫalīfata, što ju je napisao Māwardi samo četrdeset godina prije, sačinjena prema primjeru jednoga abasidskog ḫalīfe,[44] da bi se opravdala njegova žudnja za suverenom vlašću. Ovo ukazuje na postojanje teorijskoga sukoba između snaga ḫalīfe i kralja što je, svakako, ubrzano historijskim događajima koji su prethodili. Svjesni sve bližega kraja buvaihidske dinastije početkog petoga/jedanaestog stoljeća, abasidski ḫalīfa Qādir (381/991-422/1031) i njegov nasljednik Qā'im (422/1031-467/1075), za čijih je vladavina formulirana juristička teorija ḫalīfata, pokušali su se lišiti tutorstva Buwaihida.[45]

S druge strane, ni Seldžuci koji su zavladali pošto bijahu pobijedili Buwaihide i Gaznawide, nisu bili manje ambiciozni da utvrde vlast koju bijahu uspostavili pod prijetnjom. Unatoč priznavanju nominalnog autoriteta ḫalīfe,[46] koji je sa svoje strane legitimizirao njihovo vladanje i davao im počasne titule,[47] Seldžuci

[43] *Siyasāt Nāmeh*, str. 7, 65, 88; *Waṣāya*, str. 43, 44, 46.

[44] Qāḍi Aḥmed Miān Abtar Ǧūnāgarhi, »Al-Māwardi: a Sketch of His Life and Works« *Islamic Culture*, Hyderabad, Deccan, Indija, juli 1937, str. 292.

[45] Gibb, *op. cit.*

[46] *Hamd Allah Mustaufi. op. cit.*, Vol. I, str. 437; Bundari, *op. cit.* str. 8.

[47] Ḥamd Allah Mustaufi, *op. cit.*, str. 439; Muḥammad b. Ali b. Sulejmān Rāwandi, *Rāḥat al-ṣudūr*, Gibb Memorial Series, Leiden, 1921, str. 105.

nisu oklijevali poniziti ga kada je god to zahtijevala politička situacija. Kažu da je Kunduri, vezir Tugril Bega (umro 455/1062), uskratio mirovinu ḫalīfi zbog toga što je ovaj odbio oženiti kćerku seldžučkoga princa.[48] U jednome drugom slučaju je, kažu, Malikšāh namjeravao protjerati ḫalīfu al-Muqtadija iz Bagdada.[49]

U ovakvoj je situaciji bilo nemoguće da Niẓām al-Mulk ikako pomene ḫalīfu, a da ga ne potvrdi kao vrhovnu vlast nad seldžučkim princom što bi, pak, bilo nespojivo s ciljem koji je imao na umu pišući raspravu.

Značajan je i njegov napor da izbjegne ikakvu raspru o pravnim ili političkim odnosima ḫalīfe i kralja. On nastoji zaštititi svoga princa od teorijskoga narušavanja njegova nezavisnog položaja, zagovarajući autoritet ḫalīfe.

Čini se da je Niẓām al-Mulk od početka bio uvjeren da stvarni izvor kraljeva autoriteta, u teoriji ili u praksi, nije institucija ḫalīfata. Ta činjenica uklonjena je iz rasprave, a razlog, dakako, nije teško pronaći. Kao što je suprotno njegovim političkim ciljevima priznati ḫalīfu za najviši autoritet, tako će i izravno odbijanje njegovih izjava u tom pogledu dovesti Niẓām al-Mulka do toga da bez potrebe izaziva sukobe o pitanju ovlaštenja tih dvaju položaja. Izlaz iz dileme on nalazi u onome što bismo modernim jezikom mogli nazvati teorijom Božanskoga prava – teorijom prema kojoj kralj upravlja podanicima posredstvom Božanskoga imenovanja. To slijedi iz studije prvih poglavlja *Siyāsat Nāmeh* koja uglavnom iznosi Božansku narav ove institucije i njene funkcije koje je odredio Bog. Izložena je vrlo jasno, primjerice: »U svakome razdoblju Bog bira jednoga među ljudima, daje mu prinčevske sposobnosti i povjerava mu ovosvjetske poslove i dobro podanika.«[50] Ovo je, očito, pojednostavnjena hipoteza njegove teorije o kraljevstvu: on se i ne trudi da je dokaže, nego je, naprosto, utvrđuje kao po sebi očiglednu istinu. Ovaj sud, kako ga je iznio Niẓām al-Mulk, ima logičke nedostatke zajedničke svim tumačenjima teorije o Božanskomu pravu koje iznose ovakve hipoteze kao fait accompli, i koje treba prije prihvatiti, nego dokazivati. To je, upravo dogmatsko vjerovanje više nego racionalni stav; značajno je, međutim, radi našeg cilja, jer rasvjetljava kako je Niẓām al-Mulk došao do izlaganja političke teorije koja je posvemašnja apologija autokracije i kako je već od samoga početka išao na odbacivanje demokratskih principa koje iznose zagovornici ḫalīfata.

Poslije objašnjenja prirode imenovanja kralja, Niẓam al-Mulk razmatra ciljeve kraljevstva u političkoj zajednici. On utvrđuje raison d'être ove institucije i baca više svjetla na njezinu Božansku prirodu. Bitna funkcija koju kralj treba da ispuni u ljudskome društvu jest dà stvori red iz haosa i da osigura mír i pravičnost. »Ako narod pokaže ikakav znak nepokornosti ili nepoštivanja *Šerijata,* kaže on, ili ako se ne pokorava Bogu i ne potčinjava Njegovim naredbama, on će ih kazniti zbog njihova ponašanja... Zbog svojega grijeha, oni su navukli gnjev na svoje glave... Dobronamjerni kraljevi iščezavaju... Mačevi se potežu, slijedi krvoproliće; tkogod je moćan, čini što mu se dopada, sve dok grešnici ne stradaju u tim

[48] Rāwandi, *op. cit.*, str. 111.
[49] 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Muḥammad ibn al-Ǧauzi, *al-Mantaẓam fī al-tārīḫ al-Mūluk w-al-Umam,* Dairatul-Maarif, Hyderabad, Deccan, Indija, 1359/1939, str. 61-62; Qāḍi Aḥmed b. Muḥammad al-Gaffāri, Tārīb-i Nigāristān, Bombay, 1245/1829, Vol IX, str. 122.
[50] *Siyāsat,* str. 5.

nevoljama i sukobima... Najposlije, moć prelazi na jedan od naroda kojemu Bog daruje uspjeh, u skladu s njegovom zaslugom i podaruje mu mudrost i znanje.«[51]

Potom Niẓām al-Mulk govori o konačnu cilju ka kojemu kralj treba usmjeriti svoje napore, a to je stvaranje i održavanje povoljnih uslova »da narod poživi u blagostanju pod sjenom njegove pravičnosti«.[52]

U »mističkim« interpretacijama historijskih promjena koje podižu i obaraju upravljače, kralj je predstavljen kao instrument Božje volje. Za nepokornost, Svemogući kažnjava ljude lišavajući ih dobronamjernoga kralja. Potom ih kažnjava nesrećama i prevratima. Ponovo, Njegovom milošću, pojedinac dobiva poziciju suverena i unosi mir i red. U tome Božanskom sistemu političkog društva sve stvari proizlaze iz Božje Volje, a kralj izvodi svoju moć iz Božanskoga autoriteta. Dok govori o monarhu koji uspijeva uspostaviti svoju vlast (potčinjavajući oprečne elemente i izvršavajući Božju Volju, dajući mir i blagostanje narodu), Niẓām al-Mulk nije ravnodušan na pobjedu seldžučke dinastije koja je postigla suverenu poziciju vlastitom snagom i uspješno uspostavila sređenu vlast. To postaje i jasno kada kaže da je »Božjim proviđenjem seldžučki gospodar određen da vlada svojim podanicima«.[53]

Dakle, kraljevski autoritet počiva, prije svega, na neposrednoj autorizaciji od Boga, a potom i na njegovoj osobnoj sposobnosti da postigne političku moć (u čemu mu Bog pomaže). On, dakako, spominje i princip nasljednoga kraljevstva koji je uvijek bitan dio učenja o Božanskom pravu. Prema njegovu mišljenju, kraljevska funkcija bitno je Božanskoga porijekla kao i nasljednost i treba da prelazi, kao u kraljeva stare Perzije, s oca na sina.[54] S time se slaže, kaže on, činjenica da je njegov seldžučki gospodar naslijedio ovu plemenitu službu od svojih velikih predaka.[55] Niẓām al-Mulkovo opravdanje ovih težnji kralja za suverenim moćima utemeljeno je na trojaku opravdanju, tj. na Božanskome dopuštenju, na osvajanju moći i na nasljedstvu. On o tome docnije govori vrlo jasno u jednoj anegdoti, gdje Nušīrwān, perzijski kralj, ovako brani svoje pravo na prijesto u kraljevskom govoru vazalima: »Prvo, ovo kraljevstvo mi je podario Svemogući Bog; drugo, ja sam ga naslijedio od mog oca; treće,... ja sam ponovno osvojio kraljevstvo mačem.«[56]

Time je posve jasno da, u shvatanju prirode najvišeg autoriteta u političkoj zajednici, on zauzima poziciju »legitimista« koji vjeruju ne u ljudski izbor, već u Božansko imenovanje i pravo nasljeđivanja vlasti.

Izlaganje o kraljevstvu značajno je s još jednoga stajališta: postoji u tome, čini se, nešto više od obična objašnjenja Božanskoga porijekla moći kralja. Možemo ga gledati kao napor Niẓām al-Mulka da traži moralno opravdanje za pasivno pokoravanje koje monarh ima pravo tražiti od podanika, a također i za njegovu neograničenu vlast kada nadzire administraciju i politički život naroda. Ovo dvoje u korelaciji su jedno s drugim i slijede kao posljedice njegove

[51] *Ibid.*, str. 5-6.
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*, str. 6–7.
[54] *Ibid.*, str. 151.
[55] *Ibid.*, str. 7.
[56] *Ibid.*, str. 29.

legitimističke doktrine. To nam pomaže da razumijemo odnos između gospodara i podanika kako je shvaćen u njegovoj političkoj teoriji.

Nizām al-Mulk zahtijeva pokoravanje kao glavni zadatak u odnosu na upravljača, jer on daje narodu mir i prosperitet čega je bio lišen dok je bio od Boga kažnjen zbog nepokornosti. Ovo je još izraženije u drugome djelu, *Waṣāyi,* gdje razmatra pitanje pokoravanja kraljevskoj vlasti. »Nema sumnje«, kaže on, »obaveza je moliti se Svemogućem i pokoravati se kralju. Obični ljudi, općenito, a kraljevi miljenici i dvorjani, napose, duguju takvo pokoravanje, a navlastito oni kojima je povjerena vlast u pitanjima uprave i financija.«[57] Kralju se podanici moraju pokoravati kao osobi od Boga imenovanoj. Nizām al-Mulk tvrdi da je sama činjenica što je kralj uspio u uspostavljanju svoje vlasti dovoljna da nas uvjeri da priznamo njegovu vlast kao nešto što počiva na Božanskoj odluci. »Bez pomoći Svemogućega Boga«, dokazuje on, »pojedinac ne može postati upravljačem, niti može svijet dovesti u sebi potčinjen položaj. Iako mogu postojati različiti uzroci njegova postizanja političke moći, svi se oni, bez sumnje, oslanjaju na Božansku pomoć.«[58]

Sukus ovoga, očito, pojednostavljenog argumenta, jest da je zadatak ljudi pokoravanje vladaru, a ne ispitivanje o valjanosti njegove vlasti: ona jest valjana, jer jest *de facto.* Jedan *de facto* vladar može biti nepravičan, može dovesti zemlju u nered, ali Nizam al-Mulk – kao pravi legitimist – brižljivo izbjegava pitanje koje bi uključilo pravo naroda da se odupre takvome vladaru. Ako dođe do konfuzije i nereda u političkoj zajednici, on to interpretira ne kao rezultat loše vladavine monarha, već grešnih djelâ samoga naroda. Stoga, ostajući pokorni kralju, ljudi mogu uživati mir i prosperitet koje im daje njegova vlast. Kralj može s pravom kazniti one koji se »ne shvatajući vrijedost sigurnosti i blagostanja« usuđuju ustati protiv njegove vlasti.[59]

Politička teorija poput ove, s vjerovanjem u Božansko imenovanje kralja, združena s principom pasivnoga pokoravanja naroda, može rezultirati jedino zagovaranjem apsolutne monarhije. Princ o kojemu ovdje govori Nizām al-Mulk je, zacijelo, apsolutni monarh čije moći nisu ograničene nikakvom ljudskom silom. Jedini koji može tražiti, barem u teoriji, jednu količinu legalnoga prava da nametne ikakve obaveze muslimanskome princu, bio je abasidski ḫalīfa kojega, kako smo vidjeli, Nizām al-Mulk izbjegava iti spomenuti.

Očito je iz njegova pokušaja da objasni administrativni sistem stalnim pozivanjem na kraljevsku funkciju da je monarh – suveren u svome carstvu i, kao takav, on je izvor cjelokupne političke moći; svi su njemu potčinjeni, on im je podario moći i privilegije u skladu sa sposobnostima. Unatoč tome što je kralj izravno odgovoran za vođenje poslova čitave zemlje, Nizām al-Mulk ga ne drži odgovornim narodu za njegovo političko ponašanje. O pitanju kraljeve odgovornosti u javnim poslovima on, čini se, ponovno zauzima poziciju podržavatelja Božanskoga prava kraljeva i drži ih odgovornima ne narodu, već Bogu. Međutim, on to ne izlaže explicite već se to može zaključiti samo indirektno iz stava u kojemu, na primjer, kaže da će Sudnjega Dana Bog pozvati kralja da odgovara

[57] *Waṣāya*, str. 42.
[58] *Ibid.*, str. 43.
[59] *Siyāsat*, str. 6.

za svoje ponašanje prema podanicima,[60] da su državni funkcioneri odgovorni kralju, a kralj, sa svoje strane, Svemogućemu.[61]

Ono što Nizām al-Mulk pokušava iznijeti jest nacrt apsolutne monarhije. S tim u vezi on se približava perzijskoj ideji kraljevstva i šiitskome shvatanju *imāma* (vođstvo političke zajednice), a oboje počiva na Božanskome pravu poglavara države, a ne na konstitucijskoj teoriji arapskih pravnika, utemeljenoj na demokratskim principima. Apsolutni monarh kao osoba koja polaže pravo na autorizaciju od Boga da upravlja poslovima političkoga društva, bila je strana arapskim misliocima. Oni su *ḫalīfu* uvijek smatrali, barem u teoriji, izbornim funkcionerom[62] kome su povjerene moći, ali ne izravno od Boga, već od izbornika. Stoga su tvrdili da je *ḫalīfa* potčinjen izvjesnim pravnim ograničenjima. Ova demokratska ideja ḫalīfata u oštroj je protivštini s perzijskim shvatanjem apsolutne monarhije koju je oživjela Nizām al-Mulkova politička teorija. Ne bi bilo pogrešno pretpostaviti da je ovaj koncept Božanski imenovana vladara došao do njega, uglavnom, iz političkog sistema stare Perzije, a ne iz njemu savremene šiitske doktrine[63]; ova je docniji rezultat u poređenju s perzijskim konceptom, jer se razvijala za Fatimida u Egiptu. To je očito iz višekratnih aluzija na temeljni politički princip monarhije stare Perzije, ali nema takvih aluzija na političke ideje šī'ita, kojih je političke aktivnosti u formi Bāṭini-pokreta oštro kritikovao.[64] Valja, istodobno, priznati da njegovu tumačenju Božanskoga prava nedostaje kako filozofijska dubina, tako i sistematičnost, što oboje nađosmo u fatimidskih dogmatičara. Razlog za imitiranje perzijskoga modela kraljevstva mogao bi se potražiti u njemu savremenim povijesnim uvjetima: s jedne strane, on izražava, kako je istaknuto ranije, popularnu ideju kraljevstva zastupljenu u područjima koja osvojiše Seldžuci, a s druge strane nastoji zamijeniti turski koncept plemenskog vodstva perzijskim idealom apsolutne monarhije.

Specifične okolnosti u kojima je izveo svoju političku teoriju učinile su da autoritarnu vladavinu prihvati kao nužnu. Institucija *kānata,* tj. plemenskog vođstva među Seldžucima, postala je nespojiva s fazom političkoga razvitka koje su dostigli u to vrijeme. Tako zaogrnut političkom silom za vrijeme plemenskih običaja, njihov kan bio je daleko od toga da ima ikakvu teritorijalnu osnovu svoje vlasti; jasno je, stoga da njihov plemenski sistem vlasti nije bio nedorastao da se nosi s problemima teritorijalno velikoga carstva. Carstvo koje su naslijedili od Gaznawida i Buwaihida bilo je mnogo veće nego područje koje im je do tada bilo poznato i mnogo razvijenijih političkih principa nego što su to bili oni koji su izlazili iz plemenskih običaja. Unatoč velikoj moći koju je plemenski sistem davao kanu, on je smatran više vođom velikoga plemena, nego suverenom u pravome smislu riječi. Postojali su »manji lideri« manjih skupina familija koji su, barem u prvoj fazi svoje političke karijere, mogli polagati pravo na političku moć izvedenu

[60] *Ibid.*, str. 9.
[61] *Ibid.*, str. 39, 43.
[62] Al-Māwardi, *op. cit.*, str. 5; abu Ya'lā, *op. cit.*, str. 3–4, 9; Imām al-Ḥaramain, *Giyāṯ al-Umam*, folije 29–31.
[63] Za fatimidsku doktrinu vidi »'Ālam al-Islām Ṭiqat al-Imām, al-Mağālis al-Mustanṣirīya« u *Maḥṭūṭāt al-Fāṭimīyyin,* izdanje Kāmil Ḥusein, Kairo, n. d., str. 113–15.
[64] *Siyāsat,* poglavlja 43, 46, 47.

ne iz »višega« plemenskog poglavara, već iz plemenskoga običajnog zakona. Sve do vladavine Malikšāha, trećega vladara velike seldžučke dinastije, seldžučki princ nije postao stvarnim autokratskim suverenom. Niẓām al-Mulk je pak, bio, prvi svemoćni vezir i čovjek koji je upravljao svim[65] poslovima države za vrijeme vladavine Alp Arslāna i Malikšāha, onaj koji je bio uglavnom odgovoran za izmjenu njihove nomadske plemenske političke organizacije, da bi se postavio skladan odnos sa zahtjevima carstva. On je okrenuo njihovu moć u centraliziranu autokraciju, bitnu za uspješno vladanje u njegovo doba.

Ono što pokušava svojim spisima, teoretizirajući o kraljevstvu i njegovoj institucijskoj organizaciji, jest osiguranje teorijske osnove seldžučkoj monarhiji. On nastoji oblikovati je čim više prema modelu perzijskoga kraljevstva, o kojemu je čitao u »djelima starih« (*katub-i pišīnagān*),[66] i koje je vidio preporođeno u monarhijskoj konstituciji Gaznawida. Za njega je ova perzijska monarhija, s njezinim autokratskim principima, bila prilagodljivija novim prilikama nego ikakav tip instituciji koji bi počivao na demokratskim principima. Samo apsolutni monarh, kaže on, može snažno upravljati nomadskim Turkmenima i malim vođama plemena Guzz u potčinjavanju centralnoj vlasti. Stoga, kada govori svome princu, piše da je »Svemogući Bog stvorio kralja kao najmoćnijega među ljudima i da su svi njemu potčinjeni. Oni od njega dobivaju sredstva za život i položaje; odnos njegov prema njima treba da je takav da oni uvijek ostvaruju svoj položaj i da ne mogu pokidati spone pokornosti. Štoviše, nije im dopušteno činiti što žele, već samo što im je naređeno.«[67] Naglašavanjem apsolutne superiornosti kralja on želi u političkom sistemu Seldžuka, gdje većina još nije bila svikla na ovaj princip vladavine i upravljanja, uspostaviti autoritet s autokratskim silama.

Imitiranje perzijske apsolutne monarhije bilo je korisno i zbog problema rasta »feudalnoga sistema« u seldžučkom carstvu. Perzijska institucija kraljevstva sačuvala je feudalnu tradiciju i mogla je Seldžucima osigurati zakone višestruko primjenljive na njihov odnos prema feudalcima i podanicima.

Sistem podjele zemlje – Niẓām al-Mulk ga naziva *iqṭā'dāri*[68] – bez sumnje je istočnjački oblik feudalizma, nasuprot feudalizmu srednjovjekovne Evrope. Niẓām al-Mulk se može uvelike držati odgovornim za razvijanje, ako ne i za uvođenje ovoga sistema unutar političke strukture seldžučkoga carstva. Zahvaljujući vojnoj organizaciji Seldžuka – na kojoj je njihova politička struktura, najposlije i počivala, zajedno s problemom dohodovne administracije – prihvaćena je praksa dodjele feuda (*iqṭā'*) vojnim zapovjednicima, vojnicima i drugima privatnim licima. Postojali su također i *dihqāni*, stari perzijski zemljovlasnici, koji su zadržali ranija vlasnička prava. Ovaj sistem, ukratko, bio je određen kao sredstvo plaćanja vojnika i sakupljanja poreza.

Principi koje Niẓām al-Mulk predlaže da budu osnovom za *iqṭā' dāri* (feudalizam) razvijaju ga u sistem posve različit od zapadnoga feudalizma – kako

[65] Ibn Ḫallikān, *op. cit.*, Vol. I, str. 179–80.
[66] *Siyāsat*, str. 10.
[67] *Ibid.*, str. 163.
[68] Za *iqṭā'*–sistem u Seldžuka vidi W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, prijevod H. A. R. Gibb, Oxford University Press, drugo izdanje, 1928, str. 305–09; A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*. Royal Institute of International Affairs, Oxford University Press, London, 1953, Poglavlje III.

po karakteru, tako i po društvenim i političkim posljedicama. On je posve različit u odnosu na pravo posjeda feudalca, njegova zakonska prava na zemlju i na *ra'īyya* (vazale), kao i u odnosu na kralja kao vrhovnoga gospodara feudalaca (*muqṭā'*), s jedne strane, i podanika s druge. *Iqṭā'*–sistem, kako ga shvata Niẓām al-Mulk, nije uopće strogo nasljedan. Nijedno mjesto u njegovim spisima ne navodi na to da bi autor bio sklon dodjeli zemlje pojedincu s posebnim zakonskim pravom prijenosa te zemlje po nasljedstvu. S druge pak strane, u njegovu sistemu feudalci zauzimaju poziciju sličniju onoj poreznika–sakupljača, ljudi velikih upravnih moći, nego onoj »feudalnih gospodara« u srednjovjekovnom smislu. U odnosima prema vazalima, oni su poput *šiḥnaha* (čuvara), a u slučaju da feudalac loše postupa prema njima, »feud mu valja oduzeti«.[69] Dalje, »činovnici i feudalci moraju se mijenjati svake dvije ili tri godine, kako ne bi ojačali u svojim utvrdama«.[70]

Čini se da uporedo s razvojem iqṭā'–sistema, Niẓām al-Mulk pokušava proširiti moći kralja, kako bi se spriječile centrifugalne tendencije koje se javljaju u feudalizmu. To ga je dovelo do teorije o zemljišnom vlasništvu koja je u skladu s njegovim shvatanjem apsolutne monarhije. On kaže: »Feudalci nemaju drugih prava nad podanicima od toga da iznude od njih uljudno i učtivo dopušten i određen iznos; kada je to dobiveno, podanici će biti sigurni u svoj integritet, u vlasništvo, žene i djecu, u svoja dobra i imetak... Oni moraju znati da zemlja i svi podanici pripadaju kralju, a feudalci i upravljači (*wālije*) stoje na njihovu čelu kao čuvari podanika, kao što kralj stoji prema drugima.«[71]

Podržavajući takvo gledište u odnosu na zemljišno vlasništvo, Niẓām al-Mulk odstupa od onoga što bismo mogli nazvati islamskom teorijom koja ne daje apsolutno pravo na zemlju vladaru nego državi samoj, jer joj je to od Boga povjereno.

To je također odstupanje od tradicionalnoga koncepta Guzz plemenâ koja su zemlju koju namjeravaju zaposjesti gledali kao zajedničko vlasništvo svojih familija. Taj plemenski koncept zemljišnoga vlasništva nastojao je Niẓām al-Mulk iz temelja izmijeniti, jer nije bio u skladu s administrativnim principom centralizirane imperije koja je sada prešla u njihove ruke. Za njega je bilo bitno da i zemlju i podanike stavi pod centralnu vlast – kralja.

Veliki dio njegove teorije, pokazuje se, došao mu je iz stare feudalne Perzije. To slijedi, među ostalim, i iz njegova pokušaja da objasni ovaj princip jednom anegdotom iz perzijske povijesti u kojoj slavni vezir Buzurğmihr kazuje Nušrīwānu da »kraljevstvo (*wilāya*) pripada kralju (*malik*) i da je kralj povjerio oficirima područja, a ne i podanike. Kada oficiri ne žele dobro kraljevstvu i nisu obazrivi prema narodu... te uzimaju moć pa hapse... postavljaju i smjenjuju, onda nema razlike između kralja i oficira, jer ta moć pripada jedino kralju, a ne vojnicima«.[72] U drugome slučaju, Nušrīwān opominje svoje feudalce da postupaju dobro s narodom i da od njega uzimaju samo što je pravično i zakonito, ali kaže da zemlja pripada njemu i da je njegovo da im određuje imetak i stalež.[73]

[69] *Siyāsat*, str. 28.
[70] *Ibid.*, str. 37.
[71] *Ibid.*, str. 28.
[72] *Ibid.*, str. 163.
[73] *Ibid.*, str. 29.

Feudalna teorija Nizām al-Mulka oduzela je iz ruku feudalnih gospodara mnoge moći koje su ovi uživali, primjerice u zapadnom feudalizmu; ona ih ograničava u sakupljanju poreza jer imaju samo »određenu količinu imetka u svojim rukama«.[74] Štaviše, uklanja ih s položaja jedinih posrednika između kralja i podanika, koji bi potonjima branili izravan kontakt s njim.[75] U njegovu sistemu izravna odgovornost za podanika ostaje na kralju, a ne na feudalcima; stoga, savjetuje, neka kralj pošalje špijune *(ǧāsūsān)* i povjerljive ljude *(ḫwāṣ)*[76] *da tajno* istražuju upravu na feudima, kako bi ga točno izvijestili o tome kako žive podanici i, možda, predložili da smijeni feudalca koji brani podanicima da se požale kralju.[77]

Sve ovo rezultira usredotočenjem političke i upravne moći, kako je zamislio Nizām al-Mulk, u liku i osobi kralja, upravo onako kako ih je nekada uživao perzijski autokrat.

Iako perzijskoga porijekla, njegova teorija o kraljevima razlikuje se od perzijskoga prototipa zbog utjecaja muslimanske političke teorije i prakse. Najznačajnija razlika počiva na tome što Nizām al-Mulk nije inkarnacionist, za razliku od starih, koji su mogli gledati svoga perzijskog monarha kao inkarnaciju Božanstva;[78] on vladara shvaća kao ljudsko biće. Unatoč tome što je jednom princa nazvao »sjednom Božjom na zemlji« (*ẓill Allah fi al-arḍ*) u *Waṣāyā*[79] – fraza koja se uopće ne pojavljuje u *Siyāsat Nāmehu* – on ne ide tako daleko da bi ga zaodijevao Božanskim atributima, da bi ga pokazao kao utjelovljenje Božanstva. Ova fraza lišena je svih mističkih značenja i korištena je kao metafora: uzvišeni položaj kralja je poput sjene koju Bog baca na zemlju, pod kojom ljudi mogu naći mir i sigurnost. Bez sumnje, on govori o ovom monarhu kao o »onome kome su podarene vrline i uzvišenosti koje nedostaju kraljevima u čitavu svijetu«,[80] ali nema govora o tome da bi se kralja držalo nadljudskim bićem u bilo kojemu metafizičkom smislu. Među obilježjima i vrlinama princa, on izdvaja skladan vanjski izgled, pravičnost, hrabrost, velikodušnost i dr.[81] Međutim, to su sve Božanski darovi, a ne atributi. Stoga njegov princ nije nikako inkarnacijom Boga.

Daleko od bilo kakva »mističkog« ili metafizičkog smisla u shvatanju kraljevstva, on vjeruje da je »Bog podario kralju mudrost i spoznaju da se uspije odnositi prema svakome svom podaniku u skladu s njegovim zaslugama i da može dati svakome položaj koji odgovara njegovoj vrijednosti«[82]; dalje, »kraljeva mudrost je poput lampe koja daje obilje svjetla: ljudi mogu naći svoj put u tome svjetlu, mogu izići iz mraka,[83] i nije im potrebno da ih drugi vode«. Možemo vidjeti kako njegov princ nije sličan niti Platonovu filozofu-kralju[84], niti šiitskom učitelju –

[74] *Ibid.*, str. 91.
[75] *Ibid.*, str. 68.
[76] *Ibid.*, str. 119.
[77] *Ibid.*, str. 28.
[78] De Lacy O'Leary, *A Short History of the Fatimid Caliphate*, Kegan Paul, London, 1923, str. 3–4; J. Wellhausen, *Arab Kingdom and Its Fall*, prijevod Huda Bubš, Kalkuta, 1927, str. 67.
[79] *Waṣāya*, str. 43.
[80] *Siyāsat*, str. 7.
[81] *Ibid.*
[82] *Ibid.*, str. 6.
[83] Ibid., str. 7.
[84] Platon, *Država*, Knj. V.

imāmu:[85] točnije, on je, posve nesposoban da postane pravom slikom ijednoga od njih dvojice. Nizām al-Mulk je, naime, svojim temperamentom bio više tumač popularnih ideja nego stvarni filozof, čovjek nesposoban da razvije svoje misli u filozofijske pojmove. Možemo ga shvatiti kao izlagača općega vjerovanja o kraljevstvu kakovo je vladalo u njegovo doba: u njemu je stara perzijska ideja Božanski imenovanoga monarha u svom umjerenom obliku – ne kao pojam Božanskoga vladara – bila površno izmiješana s neoplatoničkom interpretacijom filozofa-kralja kao utjelovljenja savršene mudrosti.

Njegov perzijski ideal izmijenjen je i u drugom smislu, očigledno pod uticajem muslimanskog mišljenja. Iako princa drži Božanski imenovanim vladarom obdarenim neograničenim moćima, on ga ni u kojem smislu ne drži zakonodavcem. Autoritet čovjeka s apsolutnim zakonodavnim moćima nikada nije postojao u muslimanskoj zajednici, jer legislacija, u pravome smislu riječi, nikada nije smatrana ljudskom funkcijom u muslimanskoj pravnoj teoriji. Postoji samo Božanski Zakon (*Šerijat*), najviši, vječni i savršeni koji teorijski ograničava kako vladara, ma kakav on autokrat bio u praksi, tako i njegova podanika. To je ono što je spriječilo Nizām al-Mulka da dodijeli svome princu atribut zakonodavca. Njegov kralj je, s druge strane, potčinjen vrhovnom Božjem Zakonu; još više, on treba taj zakon primijeniti i narod prisiliti da se i on tom zakonu pokorava. Al-Mulk naglašava da je »kralj obavezan težiti ka znanju o religijskim pitanjima, udovoljiti Božjim zapovijedima, stvarati uvjete da se realizuju Božje naredbe i tradicije Profeta i poštovati vjerske učitelje«.[86] Stoga je zadatak vladara da postavlja sudije (*kadije*) da izvršavaju *Šerijat* kao njegovi namjesnici (*nā'ibīn*).

Rasprava o odgovornosti vladara u primjeni *Šerijata*, daleko od tumačenja principa muslimanske politike, zanimljiva je zbog njezina povijesnoga značenja u odnosu na Seldžuke. To pokazuje Nizām al-Mulkov pokušaj da uči Seldžuke principima muslimanskoga pravnog sistema i da ih približi zakonu civilizovanijega naroda kojim oni vladaju. Međutim, njegovim kraljevima – gospodarima bila je potpuno strana ikakva kultura,[87] čak nije pouzdano jesu li znali čitati i pisati. Stoga su knjige kao izravni izvor spoznaje o vjerskom Zakonu, bile izvan njihova domašaja. To je, čini se, bio razlog zašto Nizām al-Mulk savjetuje svome princu da se upozna s religijom u debatama s učenjacima (*'ulamā'*), što bi se, prema njegovu mišljenju, trebale održavati u njegovu prisustvu jednom ili dva puta nedeljno. »Tako će se, najposlije, uputiti u *Šerijat*, komentare Qur'āna i predanja Profeta, pa će bavljenje svjetovnim i vjerskim poslovima za vladara postati lagano.«[88]

Ova diskusija vodi nas do određenja mjesta što ga religija mora imati, prema Nizām al-Mulku, kako u ponašanju vladara, tako i u političkom životu naroda. To je, svakako, pitanje odnosa između religije i politike, gdje možemo opet vidjeti njegovo shvatanje kraljevstva modifikovano pod utjecajem muslimanskog mišljenja. Unatoč njegovoj ljubavi prema političkim principima preislamske Perzije, on je bitno religiozan čovjek koji može vjerovati jedino u religijske vrijednosti

[85] Za objašnjenje učitelja imāma, vidi Aḥmed Ḥamīd al-Dīn Kirmāni, *Rāḥat al-'Aql*, izd. Kāmil Ḥusein i Muṣṭafa Ḥilmi, *Maḥṭūṭāt al-Fāṭimīyyīn*, Kairo, 1952, str. 60.90.
[86] *Siyāsat*, str. 54.
[87] W Barthold, *op. cit.*, str. 308.
[88] *Siyāsat*, str. 54–55.

društvenog života, kako je to shvaćeno u islamu, i može gledati na političku zajednicu samo kao na onu koja ostvaruje religijske ciljeve. Njegova politička teorija treba pomiriti stare perzijske ideale i muslimanske političke ideologije.

Uvjeren je, zapravo, da su religija i politika neodvojivo povezane, i da su međusobno komplementarne. »Država (i kraljevstvo) i religija«, piše al-Mulk, »su poput dva brata«.[89] Kroza sve njegove spise njih dvije se obrađuju u istome duhu. Baveći se njima, on čvrsto slijedi duh muslimanske politike duboko utemeljene na nedjeljivu jedinstvu religije i politike.

Principi ponašanja koje nudi svome kralju pod utjecajem ovoga religijskog trenda, suprotni su onima što ih propisuje Machiavelli: dok njegova princa uče da radije *izgleda* religiozan, nego da to i *bude*, i dok se on služi religijom kao korisnim sredstvom za postizanje političkih ciljeva,[90] Niẓām al-Mulkov princ uči iskreno vjerovati u vjerske istine i koristiti političku moć kao značajno sredstvo za postizanje vjerskih istina. Prema njegovu mišljenju, i država i religija međusobno su zavisne, pa ih kralj treba tretirati podjednako. »Kadgod se pojavi neki nered u državi«, kaže Niẓām al-Mulk, »tu je također i pometnja u religiji njezina naroda, te se pojavljuju jeretici i oni koji zavode. Kadgod nastane nered u vjerskim pitanjima i državu zahvata nered, smutljivci jačaju i pojavljuje se jerez«.[91] Stoga je »najplemenitije za kralja da se drži pravilna vjerovanja«.[92] Mudar i pravičan vladar vjerno slijedi principe religije i iskorjenjuje jerez iz svoga carstva.[93]

Očito interes njegova vladara za vjeru nije samo politički; to je više stvar istinskog vjerovanja u religijske vrijednosti društvenog života. Religija je instrument očuvanja države isto kao i sredstvo spasenja u budućem životu.[94] »Vladaru koji teži da uspješno podržava vjerovanje, Bog je povjerio svjetovne i religiozne zadatke i njegove želje će biti priznate na oba svijeta.«[95]

Ovo pokazuje kako se Niẓām al-Mulk muči da svog princa načini kako vjerskim tako i svjetovnim autoritetom. Međutim, on nije ishitren kada spaja vjersku i svjetovnu moć u jednoj funkciji. Za religiozna čovjeka, poput njega, shvatanje vjerovanja kao vodstva i u duhovnim i u svjetovnim poslovima jest nešto prirodno, kao i činjenica da ih kombinira – radije nego da ih razmatra odvojeno. Osim njegova shvatanja odnosa religije i politike, što ga je odvelo do pripisivanja vjerske funkcije kralju, došlo je do povijesne situacije kada su kralja počeli držati ne samo svjetovnim autoritetom, već i vjerskim službenikom. Razdoblje ḫalīfa, kada je on bio neosporni voda muslimanske zajednice, već je, praktički, bilo završilo u ono doba, ustupajući moć nezavisnome, autokratskom monarhu, od kojega je narod počeo očekivati vodstvo kako u svjetovnim, tako i u vjerskim poslovima. Neće mnogo pomoći procjenjivanju uloge koju je ovaj autokrat počeo igrati u društvenom životu muslimanskog naroda, ako se pretpostavi o toj

[89] *Ibid.*, str. 55.
[90] »Nije nužno da princ ima sve gorenavedene kvalitete, ali je nužno da se čini da ih ima. Čak bih se usudio kazati da nije dobro ako ih posjeduje i vazda misli na njih, ali da se čini da ih ima, nadasve je korisno« (Niccolò Machiavelli, *Vladar*, pr. L. Ricci, 1903, New American Library, New York, peto izdanje, 1955, Pogl. XVIII, str. 102).
[91] *Siyāsat*, str. 55.
[92] *Ibid.*
[93] *Ibid.*, str. 126.
[94] *Ibid.*, str. 8, 28, 37.
[95] *Ibid.*, str. 210.

historijskoj promjeni da je »politički, ḫalīfa dao mjesto sultanu, tj. da je religijska izvršna vlast zamijenjena jednom nezavisnom, svjetovnom silom«.[96] Mora se prihvatiti da je muslimanski svijet, daleko od razmišljanja u terminima odvajanja države i religije, bio konačno u fazi političkog razvitka, kada je, kao što smo vidjeli, moglo već lako da se vjeruje u njihovo konačno jedinstvo. Ḫalīfa, stoga, nije smatran prosto izvršiteljem vjerske vlasti; on je bio podjednako svjetovni autoritet, a obje funkcije bijahu nerazdvojno združene u njegovoj službi. Vladar–autokrat koji je došao da ispuni prazninu što ju je ostavio ḫalīfa u muslimanskom životu nakon pada, bio je njegovim nasljednikom u obje uloge: zamjenjivao je ḫalīfu u svakome pogledu, osim što nije, poput njega, bio biran, pa je stoga bio u praksi apsolutni suveren bez ograničenja vlasti, dok ḫalīfa to nije bio; nije imao obaveza čak niti u izvršavanju religijskih funkcija. Da je bio smatran naprosto ovosvjetskom silom, muslimani koji su živjeli pod njegovom vladavinom bili bi ostavljeni bez vode koji ima uspostaviti njihov vjerski život, navlastito nakon što su ḫalīfe izgubile stvarnu moć na sceni njihova duhovnog i političkog života.

To je ona praktička nužda koja je dovela Niẓām al-Mulka do toga da ustraje na bitnosti religijske naravi kraljeve vlasti, čime se, ujedno, ublažava autokratska ćud njegova monarha. Moralne obaveze koje on postavlja apsolutnom autoritetu kralja sprečavaju ovoga da postane tlačiteljom i despotom. Njegova je temeljna ideja *paternalistička* država u kojoj je kralj odgovoran za sigurnost i dobrobit svih podanika. Prva i najvažnija moralna obaveza kralja prema podanicima jest pravičnost. On vjeruje da je to religijska obaveza, jer je naređena od Boga. Pravičnost kao princip dobre vladavine, zauzima glavno mjesto u njegovu shvatanju kraljevstva, a s vremenom, on ponovno naglašava njezino značenje za državu i društvo. Međutim, unatoč svemu on nije pokušao formulirati bilo kakvu sistematičnu teoriju pravičnosti, niti je učinio ikakav napor da je točno odredi. O tome se, uglavnom, dade zaključiti iz njegova općenitog stava da je pravičnost praktička maksima ili društveno pravilo, prije nego dio socijalne filozofije. Svakome treba dati ono što zaslužuje ili ono što se pravno drži njegovim zakonitim pravom. Pravičnost je moralni princip, podoban u zaštiti društva i osiguravanju mira i napretka među ljudima. »Kralj treba tražiti«, kaže on, »Božju naklonost, a ona se postiže ljubaznim odnosom prema ljudima i pravdenošću u upravljanju ljudima. Ako se narod moli za sreću kralja, država postaje stabilna i neprekidno napreduje«.[97] Dalje, on kaže da »država može trajati usprkos bezbožnosti, ali ne može trajati u tiraniji«.[98] Slijedi dakle, da je napredno razdoblje ono, kada se pravično vlada.[99] S tim u vezi daje niz primjera iz povijesti, pokazujući da je pravičnost izuzetna moralna osobina kralja. »Pravičnost daje prosperitet i ugled na ovome svijetu i pomaže vladaru da postigne spasenje na onom svijetu.«[100]

U shvatanju pravičnosti bio je pod utjecajem kako islama, tako i Perzije. Pod utjecajem islama, došao je do religijskog i moralnog značenja pravičnosti, pa je jasno da povezuje njezin svjetovni aspekt sa spasenjem duše u vječnosti. S time u

[96] W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton/Oxford University Press, London, 1957, str. 36.
[97] *Siyāsat*, str. 8.
[98] *Ibid.*
[99] *Ibid.*, str. 44.
[100] *Ibid.*, str. 8.

vezi navodi Qur'ān,[101] Hadis[102] i primjere prakse pobožnih muslimanskih vladara, te kaže da je najvrsniji vladar »u čijemu srcu stoluje pravičnost«.[103]

Od stare Perzije uči metode pravična vladanja i princip izravne odgovornosti kralja u poslovima koji se odnose na vladanje. Bio je toliko impresioniran perzijskim standardom pravičnosti da je vjerovao kako su »sasanidski kraljevi, napose Nušīrwān Pravični, nadvisili sve monarhe pravičnošću, velikodušnošću, hrabrošću«.[104] On kaže da su perzijski kraljevi stremili tako časnu životu i nepristranosti u pravičnosti, da su se sami običavali pojaviti kao odgovorni pred Vrhovnim Sudijom, ako bi ovaj čuo pritužbe protiv njihove kraljevske osobe.[105] Također su mislili da je njihovom vlastitom obavezom uvjeriti se u to da se i drugi odnose prema narodu s istom nepristranošću i pravičnošću; da bi osobno čuli optužbe, držali su dvaput godišnje javna primanja gdje je svakome bio dopušten slobodan pristup, a onaj tko bi bilo kome zabranio da priđe kralju i uputi svoje žalbe, bio bi osuđen na smrt.[106] Osim pravičnosti, koja je bitna za dobru vladavinu, postoje i druge moralne obaveze, za koje Niẓām al-Mulk kaže da ih vladar treba izvršavati radi dobrobiti svojih podanika. Njegova ideja dobronamjernoga despotizma uključuje pojam da dobar monarh mora vladati ne u vlastitu interesu, već u interesu čitave zemlje. Odgovoran je za sreću svojih podanika i osobno je odgovoran Bogu, ne samo za vlastito ponašanje prema narodu, već i za ponašanje svojih službenika.[107] Također je vrlo značajno da na vlast postavi samo one koji se plaše Boga, učene i pravedne,[108] i da ih uputi da se prema narodu odnose blago;[109] pravičnost donosi napredak, a tlačenje vodi pustošenju zemlje.

Ova slika teokratskog, ali velikodušnog suverena, kako je nalazimo prvi put u spisima Niẓām al-Mulka, slika je tipičnoga muslimanskog vladara nastala poslije pada ḫalīfata, ali koja nastavlja živjeti vijekovima u muslimanskoj zajednici. Također je tipičan *vezir*, čovjek do njega po rangu i moći u političkoj hijerarhiji kraljevstva.[110] I ovaj pojam perzijskoga je porijekla: on je, zapravo, muslimanski nasljednik preislamskoga perzijskoga velikog vezira, zvana *wazurg-farmḏār*, koji je utro svoj put u ustavotvorni sistem ḫalīfata[111] »kada su Abbasidi počeli oponašati administraciju sasanidske imperije«.[112] Ovaj veliki vezir položajem je odmah do kralja i, što je on bio u odnosu prema perzijskom kralju, muslimanski vezir je bio prema ḫalīfi.[113]

[101] *Ibid.*, str. 44-45.
[102] *Ibid.*
[103] *Ibid.*, str. 45.
[104] *Ibid.*, str. 118.
[105] *Ibid.*, str. 39.
[106] *Ibid.*, str. 38-39.
[107] *Ibid.*, str. 9, 43.
[108] *Ibid.*, str. 38-41.
[109] *Ibid.*, str. 18.
[110] Aḥmed b. abi Jakūb, ibn Wāḍiḥ al-Jakūbi, *Tārīh al-Jakūbi*, izd. M.Th. Houtsma, Brill, Leiden, 1883, str. 202.
[111] Hasan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīh al-Islām*, Maktaba al-Nahḍa al Miṣrīya, Kairo, 1945, Vol. II, str. 196.
[112] Sa'id Nafiсy, *Tārīh-i Tamaddun-i Irān-i Sāsāni*, Čāp Ḫanah-i Dāniš-Gāh, Teheran, 1331/1912, str. 231-32.
[113] A. Chirstensen, *L'Iran Sour les Sassanides*. Urdu prijevod, Muhammad Iqbāl, *Irān ba 'Ahd-i Sāsāniān*, Anǧuman-i Tarraqqi-i Urdu, Indija, Delhi, 1941, str. 148.

Za Niẓām al-Mulka, koji i sâm biješe Perzijanac i veliki vezir, posve je prirodno da teži oblikovati ovu instituciju što je moguće više prema uzoru na perzijski vezirat koji je negda tako uspješno djelovao pod sasanidskom upravom. Dakako, on nije prvi pisac koji govori o ovoj instituciji, već su je al-Māwardi i drugi unekoliko razmatrali. Međutim, Māwardijeva teorija i teorija Niẓām al-Mulka razlikuju se. Ono o čemu prvi govori jest, zapravo, konstitucijski položaj vezira u njegovu odnosu spram ḫalīfe i, stoga, to je ono što bismo mogli nazvati konstitucijskom teorijom vezirata. Za taj aspekt vezirata Niẓam al-Mulk ima manje interesa i rijetko govori o njemu. Ono što ga više zanima, točnije, što ga isključivo zanima, jest politički i moralni aspekt ove institucije. Dalje, za razliku od Māwardija, koji prije svega raspravlja o tome koje su vezirske funkcije u konstitucijskom sklopu, Niẓām al-Mulk pokušava pokazati kakav treba biti vezir da bi postigao savršenstvo kao upravitelj. On se bavi veziratom na razini mišljenja bližoj *Qābūs Nāmehu*, djelu Amīr Kaikā'ūsa (412/1121-475/1082)[114] Zaista, ono čime se bavi jest umijeće ministrovanja ali, uspoređeno s Amīr Kaikā'ūsom, on ga razmatra na široj skali, s naglašenim tonom ličnog iskustva koje Amīr nije mogao da pokaže.

Prema Niẓām al-Mulku vezirat je najznačajniji i najuzvišeniji položaj, blizak samo sultanatu.[115] Iako ova glorifikacija ministarske funkcije nije bez izvjesnoga pretjerivanja, ona rasvjetljava značenje vezirata kakvo je negda bilo u istočnim monarhijskim državama, uključujući seldžučku imperiju. U većini postignuća koja su bila pripisivana kraljevskoj osobi, on je, zapravo imao svoje prste. Stoga nije neosnovano shvatiti vezirat kao »instituciju od koje zavise država i narod, religija i kraljevstvo«.[116] Na ovo ukazuje Niẓām al-Mulkovo vjerovanje u vezirat kao neodvojivi dio mašinerije monarhijske vladavine. On je svjestan i povijesne uloge koju je vezirat igrao u zadobivanju tako velikog ugleda i povjerenja kraljevstva u dugom razdoblju njegova trajanja. »Svi kraljevi«, kaže on, »čija su imena ostala zapisana na stranicama vremena, zahvaljuju to sposobnostima pravična vezira«,[117] i opet » . . . dobar ministar daje kralju dobro ime i vodi do toga da ovaj prihvati dobro ponašanje. Svi vladari koji su bili veliki i čija imena će ostati slavna sve do Sudnjega Dana, bili su oni koji su imali dobre ministre«.[118] Kroza sve argumente o važnosti ministrovanja, on dosljedno pokazuje da blagostanje, kako kralja tako i kraljevstva, zavisi od oštroumnosti vezira, i da ih loš vezir uvijek vodi u propast.[119]

U Niẓām al-Mulka se ne radi o veziru kao posredniku između kralja i podanika, već o predstavniku kralja i stvarno odgovornoj osobi za cjelokupnu upravu. Vezir je, dakle, sudionik u kraljevskoj vlasti. To je bila stvarna pozicija koju je sâm Niẓām al-Mulk uživao čitavoga svog života kao vezir Seldžuka. Da je na uzdizanje ove funkcije bio naveden uglavnom perzijskom tradicijom, slijedi iz njegova stava kojim tvrdi da su od nastanka države do danâ Jazdigirda svi

[114] Kaikā' us b. Iskandar b. Qābūs b. Wāšimgīr, *Naṣīḥat Nāmeh* poznata kao *Qābūs Nāmeh*, izd. Reuben Levy, G.M.S. London, 1951, pogl. II.
[115] *Waṣṣāya*, str. 11.
[116] *Ibid.*, str. 11.
[117] *Ibid.*, str. 48.
[118] *Siyāsat*, str. 150.
[119] *Ibid.*, str. 18-19.

administrativni poslovi isključivo bili u rukama vezira. Vezir je bio kopija i predstavnik kralja.[120] U zagovaranju nasljednog prava vezirata, čega su prvi pobornici u islamu bili njegovi perzijski prethodnici, Barmakidi, stoji pod utjecajem perzijske tradicije. Za nj je, čini se, najpoželjnije da i kraljevstvo i vezirat budu nasljedni (praksa uobičajena u staroj Perziji od doba Ardašīra, sina Bābekānova, do vladavine Jazdigirda).[121] On žali što se, »kada je kraljevstvo u Perziji propalo, i vezirat odvojio od kuće vezira«.[122]

Nizām al-Mulk je tipičan ministar koji je služio na dvoru orijentalnoga monarha kada nabraja kako opasnosti koje nosi ova značajna funkcija, tako i kvalitete koje pretpostavlja. On ih posebno razmatra potvrđujući navode i vlastitim iskustvom, ili primjerima iz savremene povijesti. Daje sliku političkog stanja uprave na srednjovjekovnom Orijentu, gdje je vezir ispunjavao svoje zadatke s bezbroj ovlaštenja u vođenju državne uprave, a istodobno s toliko vjerojatnosti da bude smijenjen za svaku pogrešku.

Pet slijedećih opasnosti vezano je za ovu funkciju:

a) ministar može biti i nepravedan prema narodu, (može koji put pogriješiti), ako svakodnevno izdaje brojne naredbe;[123]
b) može zadovoljiti jednoga, a ne zadovoljiti hiljade drugih, velikih i malih, bogatih i siromašnih;[124]
c) može naljutiti prinčeve na dvoru svojim djelima i, prema tome, navući srdžbu kraljevu;[125]
d) uvijek je u kontaktu s plemićima i gospodom čije neprijateljstvo i mržnja mogu okrenuti kralja protiv njega;[126]
e) o velikome broju funkcionera višega i nižeg ranga zavisi i izvršavanje njegovih zadataka, a njihova mržnja i urota mogu narušiti njegov ugled i položaj.[127]

Sve ovo čini funkciju vezira složenom, te traži čovjeka oštra uma i izvanrednih sposobnosti. Obaveze vezira, kaže Nizām al-Mulk,[128] određene su njegovim četverostrukim odnosom: prvo, obavezan je pokoravati se Bogu, drugo, pod zakletvom je kraljevskom gospodaru, treće, treba brinuti o kraljevim miljenicima i, četvrto, ima posla i s običnim svijetom.

Čitava njegova rasprava o veziratu kao i ona o kraljevstvu, prožeta je vjerskim i moralnim načelima, a ponikla je iz njegova shvatanja religije. Vezirat, kako ga on razmatra, spaja diplomaciju i moralitet, ali je naglasak ipak na moralnim ciljevima. Postizanje svjetovne pompe i moći, kaže on, ne treba da bude krajnji cilj vezira; ono što dolikuje ovome položaju jest stvarni prestiž i dobro ime u duhovnim i svjetovnim pitanjima.[129] To se može postići istinskim vjerovanjem i

[120] *Waṣāya*, str. 63.
[121] *Siyāsat*, str. 151.
[122] *Ibid.*
[123] *Waṣāya*, str. 11.
[124] *Ibid.*, str. 13.
[125] *Ibid.*, str. 16-17.
[126] *Ibid.*, str. 22-23.
[127] *Ibid.*, str. 27-28.
[128] *Ibid.*, str. 35.
[129] *Ibid.*, str. 36.

pridržavanjem Božjih naredbi.[130] Zadatak je vezira da teži snažnu oživljavanju i propagiranju islama i da nastoji postići savršene moralne vrline, što bez Božanske naklonosti nije moguće. Najposlije, izlaganje al-Mulka podsjetit će nas na zahtjeve koji stoje pred sufijom: vezir treba da vjeruje u Božansko proviđenje, a svoj uspjeh treba gledati ne kao plod vlastitih napora, već kao rezultat Božanske Volje.[131]

Potom dolazi kralj koji je, prema Nizām al-Mulku, od Boga imenovan autoritet. Morao se dobrano potruditi da dovede kralja u središte pažnje iskrenih osjećaja čitavoga društva, posebno službene zajednice u kojoj vezir ima obavezu biti odan gospodaru.[132] Kako bi dokazao da je istinski sluga svoga gospodara, kaže on, vezir se suzdržava bilo koje vrste svjetovnih zadovoljstava, jer najveće zadovoljstvo nije zadovoljavanje vlastitih želja, već zadovoljstvo njegova kraljevskog gospodara.[133] Stoga on treba sve svoje napore usmjeriti ka reformiranju poslova kraljevstva[134] i povećanju bogatstva države,[135] što je jedini put zadovoljavanja kralja.

Konačno, on savjetuje ministru da posebno vodi računa o družbenicima, dvorjanima i kraljevim miljenicima, te o plemićima i visokim funkcionerima kraljevstva.[136] To su sve utjecajni ljudi u feudalnom društvu na čijem čelu je apsolutni monarh. Kao što je njihovo prijateljstvo od velike koristi za vezira, tako njihovo neprijateljstvo može okrenuti sve protiv njega,[137] Stoga savjetuje veziru da bude obazriv prema njima. Značajno je za Nizām al-Mulka da, unatoč bavljenju problemima jedne funkcije diplomatske naravi, uvijek obavijene tajnama, ne nuka vezira na lukavstvo kao sredstvo. On vjeruje u moralne standarde političkog ponašanja i traži da »vezir čvrsto slijedi put istine i pravičnosti u državnim poslovima; to će ga štititi od neprijateljstva njegovih protivnika i najposlije će ih uvjeriti u njegovu čestitost«.[138]

Značaj Nizām al-Mulka kao političkog mislioca počiva na njegovoj teoriji monarhije i ministarstva, a ne na praktičkim sugestijama koje nudi da bi popravio prilike u državi. On je prvi otkrio moralne i političke principe kraljevstva i vezirata i, gdjegod su se ove dvije institucije pojavile u muslimanskom svijetu, njegove ideje služile su kao njihova teorijska osnova. Iz pozivanja na njegovo djelo u spisima potonjih generacija, jasno je da su njegove misli itekako uzimali u obzir. Čak je sadržaj njegove *Waṣāye* »bio izvanredno dobro poznat«,[139] mnogo prije nego što je kompiliran u formi rasprave u devetom/petnaestom stoljeću. Bogata literatura o političkoj etici iz docnijih vremena, osobito rasprave pisane kao vodstvo muslimanskim vladarima, sadrže velik dio političkih principa koje je uveo Nizām al-Mulk, a nepobitan je i njegov izravni utjecaj na docniji razvitak muslimanskoga političkog mišljenja.

[130] *Ibid.*
[131] *Ibid.*, str. 39.
[132] *Ibid.*, str. 42.
[133] *Ibid.*, str. 44.
[134] *Ibid.*, str. 45–46.
[135] *Ibid.*, str. 47.
[136] *Ibid.*, str. 55, 56, 63, 68.
[137] *Ibid.*, str. 63.
[138] *Ibid.*, str. 55.
[139] *Ibid.*, str. 5.

BIBLIOGRAFIJA

'Abd al-Razzāq Kānpuri, *Niẓām al-Mulk Ṭūsi,* Agra, 1912. Abu Ya'lā, Muḥammad b. Husain ibn al-Farrā', *al-Aḥkām al-Sulṭānīyya,* izd. Muḥammad Ḥamid al-Faqqi, Kairo, 1357/1938; Qāḍi Aḥmad Miān Aḫtar Ğūnāgaṛhi, »Al-Māwardi: *A Sketch of His Life and Works« Islamic Culture,* Hyderabad, Deccan, Indija, juli 1944; Muḥammad Kāmil Ḥusein, »Alam al-Islām Ṭiqat al-Imām, al-Maǧālis al-Mustanṣirīya«, u *Maḫṭūṭāt al-Fāṭimīyyin,* Kairo, n. d.; T. W. Arnold, *The Caliphate,* O.U.P., 1924; abu al-Ḥasan 'Ali b. Ḥasan Bāḫarzi, *Dumyat al-Qaṣr,* izd. Muḥammad Rāgib Ṭabbāḫ, Aleppo, 1349/1930; W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion,* prijevod H. A. R. Gibba, Oxford University Press, drugo izdanje, 1928; H. Bowen, »The Sarguḍašt-i Sayyidna«, *Journal of the Royal Asiatic Society,* London, Dio IV, oktobar 1931; članak »Niẓām al-Mulk« *Encyclopaedia of Islam,* Vol. III, London/Leiden, 1936; E. G. Browne, A *Literary History of Persia,* Vol. II, T. Fisher Unwin Ltd., London, drugo izdanje 1915; »Yet More Light on 'Umar-i Ḫayyām«, *J R A S; A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne,* Cambridge University Press, 1922.; 'Imāds al-Dīn Muḥammad al-Aṣbahāni Bundāri, *Zubdat al-Nuṣrah w-al-Nuḫbat al-'Uṣrah,* izdanje M. Th. Houtsma, Leiden, 1889; A. Christensen, *L'Iran Sous les Sasanian,* prijevod Muḥammad Iqbāl, *Irān ba 'Ahd-i Sāsānian,* Anǧuman-i Taraqqi-i Urdu, Delhi, 1914; 'Ala al-Dīn 'Aṭa Malik Ğuwaini, Tārīh-i Ğahān-Guša, Vol. II, Gibb Memorial Series, Leiden/London. 1937; Qāḍi Aḥmed b. Muḥammad Gaffāri, *Tārih-i Nigāristān,* Bombay, 1245/1829; H. A. R. Gibb »Māwardi's Theory of Ḫalīfat«, *Islamic Culture,* Hyderabad, Deccan, Indija, juli 1937; Ḥamd Allah Mustaufi, *Tārīḫ-i Guzīda,* Vol. II, G. M. S., Leiden/London, 1910; Hasan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārih al-Islām,* Vol. II, Maktabat al-Nahḍat al-Miṣrīyya, Kairo, 1945; M. Ruknuddin Hasan, *'Ahd-i Salāǧiqah-i 'Uẓma ke Ba'd Mumtāz Siyāsi Mufakkir,* Thesis, 1946, Political Science Deptt., Osmania University, Hyderabad, Deccan, Indija; Hindu Šāh b. Sanǧar b. Abdullah, *Tafārib al-salaf,* izd. 'Abbās Iqbāl, Teheran, 1313/1934; ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fi al-Tārīḫ,* Vol. IX, X, Bulāq 1290/1874; Abduraḥman b. 'Ali b. Muḥammad ibn al-Ğauzi, *Al-Muntaẓam fi al-Tārīḫ al-Mulūk w-al-Umam,* Vol. IX, Dairatul-Maarif, Hyderabad, Deccan, Indija 1359/1939; 'Ali b. Zaid al-Baihaqi ibn Funduq, *Tārih-i Baihaqi,* izd. Aḥmad Bahman-Yār, Čāp-Hanah-i Qānūn, Teheran, 1317/1938; ibn Ḫallikān *Wafayāt al-A'yān,* Vol. I, Bulāq 1299/1882; Muḥammad Iqbāl, »Waṣāya-i Niẓām al-Mulk«, *Oriental College Magazine,* Lahore, Vol. IV, No. 1, novembar 1927; Imām al-Ḥaramain abu al-Ma'āli 'Abd al-Malik b. Abdullah, *Giyāṭ al-Umam,* MS Bankipur Library, i Law Department of the Osmania University, Hyderabad, Deccan, Indija; Kaikā'ūs b. Iskandar b. Qābūs b. Wāšmgīr, *Naṣīḥat Nāmeh,* poznata kao *Qābūs Nāma,* izd Reuben Levy, G. M. S., London, 1951; Aḥmed Ḥamīd al-Dīn Kirmāni, Rāḥat al-'Aql, izd Kāmil Ḥusein i Muṣṭafa Ḥilmi, *Maḫṭūṭāt al-Fāṭimīyyin,* Kairo, 1952; A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia,* Royal Institute of International Affairs, Oxford University Press, London, 1953; Nicolò Machiavelli, *Vladar,* prijevod L. Ricci, 1903, New American Library, New York, peto izdanje, 1955; abu al-Ḥasan 'Ali b. Muḥammad al-Māwardi, *al-Aḥkām al-Sulṭānīyya,* izd. R. Enger, Bonn, 1853; Niẓām al-Mulk, *Siyāsat Nāmeh,* izd. C. Schefer, *De l'école des langues orientales vivantes,* Paris, 1891; *Dastūr al-Wuzarā'* poznata kao *Waṣāya,* MS. British Museum, London, Add. 26-267; *Naṣā'iḥ-i Ḫwāǧa Niẓām al-Mulk,* Bombay, 1305/1887; De Lacy O'Leary *A Short History of the Fāṭimid Caliphate,* Kegan Paul, London, 1923; Platon, *Država,* prijevod Benjamin Jowett, Clarendon Press, Oxford, treće izdanje, 1908; Muḥammad b. 'Ali b. Sulejman Rāwandi, *Rāḥat al-Ṣudūr,* G. M. S., Leiden, 1921; C. Rieu, *Catalogue of Persian Manuscripts in the British Museum,* London, 1879, Vol. I; E. D. Ross, *A Biographical Introduction to the Rubā'iyāt of Omar Ḫayyām,* prijevod Fitzgerald, Methuen, London, 1900; Ṣadr al-Dīn abu al-Ḥasan 'Ali b. Nāṣir, *Aḫbār al-Daulat al-Salgūqīyya,* izd. Muḥammad Iqbāl, Lahore, 1933; Sa'id Nafiсy, *Tārīḫ-i Tammaddun-i Irān-i Sāsāni,* Čāp-Hānah-i Dāniš-Gāh, Teheran, 1331/1934; 'Abd al-Karīm b. Muḥammad Sam'āni; *Kitāb* al-Ansāb, G. M. S., Leiden/London, 1912; H. K. Šerwāni, *Studies in Muslim Political Thought and Administration,* Sh. Muḥammad Ašraf, Lahore, drugo izd. 1945; A. H. Ṣiddiqi, *Caliphate and Kingship in Medieval Persia,* Sh. Muḥammad Ašraf, Lahore, 1942; W. C. Smith, *Islam in Modern History,* Princeton University Press, Princeton/Oxford University Press, London, 1957; Tāǧ al-Dīn abu Naṣr 'Abd al-Wahhāb al-Subki, *Ṭabaqāt al-Šāfi'iyya,* Vol. III, izd. Aḥ med b. 'Abd al-Karīm, Husainīyya Press, Kairo, 1524/1906; Sayyid Sulejmān Nadawi, *Ḫayyām,* Ma'ārif Press, Azamgaṛh, Indija, 1933; Muḥammad Taqi Ḫān, *Ganǧ-i Dāniš,* Teheran, 1305/1887; J. Wellhausen, *Arab Kingdom and Its Fall,* prijevod Ḥuda Baḫš, Kalkuta 1972; Aḥmed b. abi Jakūb ibn Wāḍiḥ Jaqūbi, *Tārīḫ al-Jaqūbi,* izd. M. Th. Houtsma, Brill, Leiden, 1883.

POGLAVLJE XXXIX

Al-Gazāli

Struktura političke vlasti u islamu nije jednostavna kako se to, možda, na prvi pogled čini. U legalističkoj teoriji ḫalīfata koju su izložili sunitski pravnici, *Šerijat* je, očito, izvorom cjelokupne vlasti (uključujući političku). Kao korpus manje ili više konkretnog zakona, *Šerijat* sâm morao je biti autoriziran iz nekoga izvora, vjerojatno kvalifikovanoga da procijeni što je pravilno, a što ne valja. Teorijski, *Šerijat* je promjenljiv od vremena do vremena, tj. od profeta do profeta, ali *Šerijat* jednoga profeta najbolji je zakon za vrijeme kada je donesen. Mislilo se da je islamski Zakon dân za sva vremena. On je elastičan samo u tom smislu da su neki dijelovi *jednoga njegova izvora* (Qur'ān) dani opštim pojmovima kako bi bili prilagodljivi različitim interpretacijama raznih vremenâ, a valjanost nekih dijelova *drugog izvora* (Hadis) zavisi o historijskoj autentičnosti. Čovjek ne može mijenjati zakone koje je postavio *Šerijat,* ali ih može znati ili ne znati, interpretirati ih ili ih ne interpretirati, potčinjavati im se ili im se ne potčinjavati. Pretpostavka spoznaje *Šerijata* jest priznavanje utvrđenih izvora *Šerijata,* tj. *uṣūl al-dīn.* Pretpostavka potčinjavanja jest vjerovanje.

Konačni izvor vlasti jest Bog. Dobro je samo ono što Bog naređuje, a zlo ono što brani. Glavna razlika između sunitskog i šiitskog uvjerenja jest sunitski stav da je posljednja i konačna objava Qur'ān i da je Muhamed posljednji čovjek kojemu je objavljena spoznaja o dobru i zlu. Nasljednici Muhamedovi mogu samo znati *Šerijat* pozivanjem na Qur'ān, Muhamedovo ponašanje i, gdjegod izvori nisu eksplicitni, na suglasnost muslimana – zapravo, pozivanjem na analogijsko prosuđivanje. Tako su najbliži izvori vlasti Qur'ān, Sunna, *iǧmā' i qiyās.*

Neposredni izvor vlasti jest nešto što je teže dokučiti. Nauka *('ilm)* nužna je za otkrivanje onoga što *Šerijat* jest, a ova kvalifikacija je izvor za naziv 'ulamā'. Sunitska 'ulamā' razlikuju se od ostalih jer oni priznaju »kanoničke« izvore *Šerijata.* Međutim, kako u islamu nema sveštenstva, *'ulamā'* formira jedno nedefinirano i glomazno tijelo. Posao otkrivanja zakona katkada je neobično nalikovao legislaciji, ali neoficijelno tijelo *'ulame* nastoji okrenuti svoju funkciju u golemu komisiju ljudskoga prosuđivanja. Očito, pošto je takvu akciju mogla poduzeti jedna takva grupa, ona mora doći *poslije* političke činjenice, a zbog prirode ove institucije vremenski razmak između čina i odluke može trajati generacijama. Bilo bi pogrešno poricati *'ulami* ikakvu vlast, jer je abasidska dinastija sve učinila da osigura podršku *'ulame* i naglasi poštovanje njezinih odluka

i sudova. Model političkog ponašanja tako uspostavljen izveli su potonji islamski vladari. Ipak, karakteristično je za ḫalīfe da su tražili udaljenije autoritete za svoju vlast.

U izvjesnom smislu muslimanska zajednica, zbog svoje bliske veze s principom *iğme*, može biti smatrana izvorom vlasti; međutim, kako je *iğmā'* izvorom *Šerijata* i kako je to više proces nego institucija, ona ne može zadovoljiti zahtjev neposrednog izvora vlasti. Kao izvor *Šerijata,* ona mu teorijski prethodi i tako jest daljnjim izvorom vlasti; u svakom slučaju podložna je »otkrivanju« i interpretaciji *'ulame*. Kao proces, njezin legislativni učinak sličan je običaju u rimskom i kanonskom pravu, pa je taj vremenski razmak nužno vrlo velik. Muslimanska zajednica nije samo islamska crkva, to je također personalna sfera valjanosti islamske uprave. Članstvo u zajednici rezultat je vjerovanja, a vjerovanje je osnova pokoravanja *Šerijatu*. Cilj islamske uprave jest da se pobrine za poštivanje *Šerijata*. Drugim riječima, uloga koju zajednica igra u političkim poslovima u prvom je redu pasivna, iako je islamska vlast jasno uspostavljena za dobro muslimana.

Bez obzira na stepen i vrstu vlasti pripisanih *'ulami* i zajednici, nijedna od njih nije nikada imala u rukama stvarnu političku moć preobražavanja svoje političke funkcije u moć institucijskog potvrđivanja svakodnevnog vladanja. Teorijski, muslimanski sistem zanemaruje pitanje moći; praktički, to je drugo pitanje. Ibn Ḫaldūn je, možemo kazati, prvi islamski teoretičar među nekolicinom koji su se bavili problemom moći. On tvrdi da moć i vlast pripadaju ortodoksnom ḫalīfatu.[1] Idealno, svakako, moć treba da počiva u neposrednom *izvoru* vlasti, u zajednici.

Odnos ḫalīfata prema *Šerijatu* teže je odrediti nego odnos spram *'ulame* ili zajednice. Tokom čitavoga umajadskog dijela abasidskog ḫalīfata, ḫalīfa je mnogo više eksponent moći, nego vlasti. U posljednjim stoljećima abasidskog ḫalīfata, ḫalīfa se teško mogao smatrati i eksponentom moći. Je li on bio najneposredniji predstavnik vlasti?

S izuzetkom kuranskog Zakona, ḫalīfat i *Šerijat* su se razvijali pari passu. Sunna Profetova nije postala konstitutivna dok je takvom nisu počeli držati Profetovi nasljednici. *Iğmā'* i *qiyās* su, sigurno, docnije nastale. Ova povijesna činjenica zapetljala je odnos između ḫalīfā i *Šerijata:* ḫalīfa je uglavnom izvršilac *Šerijata*, zapovjednik muslimanske armije i vođa u formalnim vjerskim propisima koje je propisao *Šerijat*. Nadasve, ḫalīfa je poglavar vjerske institucije u islamu, njezinoga formaliziranog dijela. Kako je religija bila sveobuhvatan pojam, on je bio i politička institucija. Potčinjavanje ḫalīfe *Šerijatu* bilo je mnogo jasnije izraženo kao nusprodukt râne političke kontroverze u napadima na pobožnost i pojedinačno ponašanje umajadskih ḫalīfa.[2] Da političko ponašanje ḫalīfe mora biti u skladu sa *Šerijatom,* bilo je implicirano u abasidskoj vjerskoj politici. Teorijske implikacije te politike bile su ograničene samo na ḫalīfinu funkciju, kad bi jednom bio imenovan, što je imalo za posljedicu da su propustile definirati tko je ovlašten da imenuje pojedinog ḫalīfu, kao i tko je ovlašten da uspostavi samu instituciju.

[1] Ibn Ḫaldūn, *Muqaddima,* Bejrut, 1900, str. 203 ff.
[2] Goldziher je iznio argumente realnih političkih frakcija u drugom tomu svoga djela *Mohammedanische Studien.*

Okolnostima stvorena, slučajna ovlaštenja, iznikla iz pretpostavke da su ḫalīfe voljno izvršavale svoju funkciju, nisu iscrpila abasidsku teoriju; lično nastojanje ḫalīfe za sâmom službom, počivaše kako na srodstvu s Profetom, tako i na Božanskom proviđenju. Ovu teoriju konstitutivne vlasti nisu nikada odbacili sunitski teoretičari ali je, sigurno, izostavljena u debelim kazuističkim naslagama kojima se pokušala kamuflirati činjenica dinastijskog nasljeđivanja. Vremenom je sunitska teorija konstitucijskog procesa postala sklopom stvarnih okolnosti povijesnog imenovanja raznih ḫalīfā. Sve ove okolnosti bile su kodificirane podrobno i s izvjesnom juridičkom ekspanzijom al-Māwardija,[3] ali šerijatska priroda konstitucijskog procesa već je bila utvrđena. *Šerijat* je bio priznati autoritet za djela ḫalīfe i za način imenovanja posebnog ḫalīfe, ali je ostao problem autoriteta za samu ovu instituciju. Al-Bagdādijev odgovor da je ḫalīfat potreban zbog toga što postoje određeni eksplicitni šerijatski zadaci koji su u nadležnosti ḫalīfe, samo izazivaju pitanje.[4] Moramo se, dakle, zadovoljiti zaključkom da je autoritet ḫalīfe u prvome redu slučajan, tj. on ima autoritet više za ono što čini i što mu je služba, nego za ono što sâm jest.

Što ḫalīfa jest, više zavisi od povijesnih događaja, a to ne iznenađuje pošto se institucija razvijala uporedo sa *Šerijatom*. Povijest ima legislativni karakter u sunitskom islamu, a ḫalīfat je prvi primjer legislativne efikasnosti povijesti. U drugu ruku, učinak povijesne legislacije je, prije svega, retrospektivan. Kao rezultat, rekli su nam što je ḫalīfa *bio* i što bi on *trebao* sada biti. Jasno, sunitske teorije o ḫalīfatu nisu ropska opisivanja vladajućih prilika; ali utoliko ukoliko odstupaju od proste deskripcije, one se više usredotočuju na funkciju, nego na instituciju ḫalīfata.

Sve dok je ḫalīfa bio dovoljno moćan, muslimanski teoretičari nisu postavljali ovo pitanje. Možemo reći da je institucija ḫalīfā bila, uglavnom, uzimana kao istina. Međutim, kada su ḫalīfe izgubile kontrolu poslova, slučajni autoritet nije više pripisiv ḫalīfatu. Al-Māwardi je bio potpuno svjestan ovog problema, ali je njegov odnos spram toga bio pogrešan: on traži legitimnost ḫalīfe koji je ograničen jednime od svojih vojnih pomoćnika, premda čak izrijekom kaže da je »obavezni« karakter ḫalīfata izveden iz zadataka ḫalīfe kao izvršitelja *Šerijata*.[5] Ipak, al-Māwardi ne protivurječi samome sebi – on je prosto pogriješio u eksplicitnome utvrđivanju izvora ḫalīfine vlasti. To je bila pogreška koja je omogućavala teoretičarima postabasidskoga razdoblja da primijene kriterij slučajnog autoriteta na stvarne, ali »nekonstitucijske« nosioce moći. Nužan zaključak je bio uspostavljanje moći kao konstitutivnog autoriteta ḫalīfe. U pogledu al-Māwardijeve teorije, naš zaključak je da je on priznavao obezvlaštena ḫalīfu kao legitimnu vlast zbog valjanosti konstitucijskoga procesa kojim je ovaj imenovan. Situacija do koje je došlo, čista je nepravilnost; autoritet ḫalīfe njegova je »konstitucionalnost«, dok je autoritet onoga tko ga ograničava slučajan (izveden iz njegova vladanja u skladu sa *Šerijatom);* u cijelosti, to je legitimna vladavina.

Al-Gazāli je pokušao riješiti ovaj problem ozbiljnije nego prethodni teoretičari; u nizu značajnih aspekata njegova teorija odstupa od modela

[3] Al-Māwardi, *al-Aḥkām al-Sulṭ ānīyya,* Kairo, 1909, poglavlje I.
[4] 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir al-Bagdādi, *Uṣūl al-Dīn,* Instanbul, 1928. str. 272.
[5] Al-Māwardi, *op.cit.*, str. 16.

utvrđena sunitskom teorijom. S druge strane, ove su divergencije brižljivo uvijene u termine sračunate da zadrže ono što je bitno u tradicionalnoj sunitskoj teoriji. Dok je pominjanje klasifikacije vlasti kao funkcijske, konstitucijske i institucijske samo jedna analitička konstrukcija kojoj nema mjesta u islamskoj teoriji, ovu klasifikaciju držimo korisnom u analiziranju al-Gazālijeve teorije.[6]

U pogledu islamske vlasti, al-Gazāli koristi isti termin kao i njegovi prethodnici. Čini se, međutim, da je imao na umu nešto drugo, a ne tradicionalni ḫalīfat, pa čak ni onaj al-Māwardijev. I on se drži već znāne predrasude pa je sklon vladavini jednoga čovjeka, ali je jasno da je više za multilateralnu, nego za unitarnu upravu (najvažnije je njegovo udruživanje ḫalīfe i sultana; ovom problemu ćemo se kasnije vratiti).

U skladu s ondašnjim odnosom prema problemu obaveznoga karaktera ḫalīfata, al-Gazāli prvo istupa protiv onih koji poriču šerijatski karakter ḫalīfin, a potom protiv onih koji mu poriču ikakvu obaveznost.[7] Prvi argument je pozitivan i odnosi se na institucijski autoritet ḫalīfata. Drugi je argument negativan, baca svjetlo na prirodu ḫalīfata i zadatke koje je do tada imao. Poslije bavljenja ovim tezama mi ćemo razmotriti njegovu razradu konstitutivnog procesa s posebnim osvrtom na kvalifikacije ḫalīfe i one konstituenta moći.

Mu'tazila je tvrdila da je obavezni karakter ḫalīfata utemeljen na »razumu«, a ne na *Šerijatu*. Sunitski pravnici su inzistirali na tome da je *Šerijat* osnova ḫalīfata. Al-Gazāli slijedi prihvaćenu sunitsku liniju, ali razvija učenje logičkoga oblika, dodajući nove elemente. Prvo, on tvrdi da je ḫalīfat uistinu koristan, ali izvodi dokaz o šerijatskoj obavezi postavljanja imāma najprije iz *iğme* a potom, što je mnogo značajnije, odlukom volje Profeta. On drži da je volja Profetova bila izvorom slaganja i sklada zajednice, a Profetov cilj bio je formalno uspostavljanje islamske religije. Da se taj cilj osigura, valja zaštititi i život i sredstva za život. Imenovanje imāma je, stoga, obavezno.

Čini nam se da je uobičajeno sunitsko inzistiranje na šerijatskom karakteru ḫalīfata neadekvatno za određenje institucijske vlasti ove funkcije. Podržavajući ovo stajalište, sunitski teoretičari ne ukazuju na specifične koristi *Šerijata*. Umjesto toga oni zaključuju iz propisanih zadataka, izvodeći izvršnu instituciju.[8] Slabost njihova argumenta očita je jer je, kao što smo vidjeli, ḫalīfat postojao i prije nego što je bio određen bilo koji njegov zadatak. Dodajući nove elemente ovom argumentu al-Gazāli ide mnogo dalje prema određenju institucijske vlasti ḫalīfata. Najznačajnije od svega jest njegovo pozivanje na

[6] Funkcijska vlast je ona koju potvrđuje svaki posebni akt ḫalīfin bez obzira na način njegova imenovanja. Institucijsko ovlaštenje je ono koje pretpostavlja postojanje jedne takve institucije kakva ḫalīfat jest. Logički, institucijska moć mora prethoditi funkcijskoj moći iako su služba i njezini zadaci povezani pojmovi. Konstitucijska vlast brine o načinu ḫalīfina imenovanja. Najčešće se pitanje legitimnosti u islamskoj političkoj teoriji odnosi na konstitutivni proces, dok se funkcionalna odstupanja smatraju diskvalificirajućima, a ne nezakonitim.

[7] Al-Gazāli, *al-Iqtiṣād fi al-I'tiqād*, Kairo, n.d., str. 104-09.

[8] Al-Bagdādi, *loc. cit.*; al-Māwardi, *op. cit.*, str. 3; vidi također al-Bāqillāni, *al-Tamhīd*, Kairo, 1947, str. 185-86 »Concerning Purpose for which the Imāmate is Established«.

saglasnost zajednice, dakle, na historijsku praksu zajednice. Očito, to je historijsko zakonodavstvo.

Tehnička saglasnost kojom je zajednica opunomoćila instituciju ḫalīfata, poziva se na saglasnost Drugovâ Profetovih pri uspostavljanju ortodoksnog ḫalīfe. Fraza »saglasnost zajednice« dovoljno je široka i obuhvatna da uključuje saglasnost drugih generacija. Međutim, saglasnost zajednice nije stvarno legislativni proces već, prosto, svjedočanstvo o činjenici da je ono što je zajednica odobrila, odobreno i *Šerijatom*. Usprkos ovom pravnom detalju moramo zaključiti da je autoritet za instituciju ḫalīfata izveden iz zajednice muslimana. S vremenom, al-Gazāli je pisao i da je saglasnost zajednice postala izvorom *Šerijata* u njegovo vlastito ime. Zajednica je uvelike bila podarena milošću Božjom osobitim obilježjem sažetim u riječima Vjerovjesnika: »Moja zajednica se neće nikada složiti u grijehu« (konsenzus uključuje jednodušnost ili gotovo to). Zajednica kao izvor vlasti smatra se kolektivnom. *Iğmā'* je, kao što je rečeno, u prvome redu konzervativni princip koji želi dokazati i ovjekovječiti postojeće fenomene. Ali, ona je dinamički princip koji, na izvjestan način, izražava historijski kontinuitet islamske zajednice: institucija ḫalīfata konačno je vezana s kolektivnim jedinstvom zajednice kao i s njegovim historijskim kontinuitetom.

Al-Gazālijeva logička upornost neće mu dopustiti da bude zadovoljan naprosto jasnom i nesumnjivom činjenicom *iğme*. Dakako, *iğmā'* sama po sebi ne sadrži logiku, dok al-Gazāli teži izgraditi zahtjeve *Šerijata* tako da oni budu što je moguće uvjerljiviji za zastupnike razuma. Stoga se on vraća izvoru *iğme*, a to je, kako kaže, namjera Profetova da učvrsti islam.[9] On se, u prvome redu, obraća vanjskim pravilima religije (molitva, post, hadž); izvršenju *ḥudūd* kazne za prekršaje poput opijanja i preljuba; podržavanju šerijatskog Zakona u pitanjima poput braka i nasljedstva, te vođenju islamskoga sudstva s pomoću kadija. Ovamo spada i prikupljanje poreza i vlast, gdje su uključeni direktno ili indirektno zahtjevi *Šerijata* koji se na njih odnose. Profet je podjednako mogao željeti da izvrši druge, manje konkretne stvari, ali je ovdje glavna točka njegov cilj organiziranja vlasti (sunitske) religije. Iako je ovdje predstavljena u neznatno različitim terminima, to je isti stari argument koji vodi do funkcijske ili slučajne vlasti ḫalīfata. Al-Gazālijev argument nastoji pokazati da zahtjevi *Šerijata* impliciraju zahtjev jedne institucije koja bi ih izvršavala; ta institucija čiju je formu opunomoćila saglasnost zajednice, jest ḫalīfat.

Premda al-Gazāli odbacuje argument mu'tazilita da je obavezni karakter ḫalīfata utemeljen na razumu, on se s njima slaže u tome da je ḫalīfat koristan. Korisnost je koncept s minimumom vjerske konotacije. Vidjeli smo da *Šerijat* sadrži mnogo materijalnih odredbi, ali nijedna od njih ne bi mogla biti određena od strane muslimana kao, naprosto, »korisna«. Očigledno, al-Gazāli se poziva na funkcije vlasti zajedničke svima centraliziranim sistemima prinuda, kao što su održavanje sistemą i sigurnost života i svojine. Ta korist može biti realizovana samo gdje je prisutna sila.

Tema utilitarne moći spominje se ponovno kada al-Gazāli pokušava dokazati da je imāmat nužan za ostvarenje Profetova cilja, i kada kaže da je

[9] Al-Gazāli, *op. cit.*, str. 105.

materijalna sigurnost pretpostavkom izvođenja *Šerijata.*[10] Konkretni karakter tako brojnih odredbi *Šerijata* traži, u uspostavljanju *Šerijata,* uspostavljanje građanske vjerske institucije. Očito je, ovo implicira postojanje povoljne političke moći. To je pripremljeno sultanatom. Njegov zaključak je da je ḫalīfat (provođenje *Šerijata)* zbog ovoga odnosa sa sultanatom (moć prisile) potreban kao posljedica cilja Profetova (uspostavljanje i institucionalizacija *Šerijata).* U razvoju ovog argumenta sultanat je dân bez ikakva tumačenja odnosa nosioca moći prema ḫalīfi; mi samo znamo da je funkcija sultanata bitan element opunomoćena ḫalīfata.

Al-Gazāli se, nešto kasnije, suprotstavlja onima koji odbacuju obavezni karakter ḫalīfata uopšte. Ovdje nailazimo na izvjesnu zbrku pojmova. Uvjerenje al-Gazālijevih protivnika bijaše da je ḫalīfat propao zbog toga što nije bilo kvalifikovanih osoba koje bi bile na tom položaju;[11] stoga njihov stav implicira da ḫalīfat nije oštar zahtjev *Šerijata.* To je, u izvjesnoj mjeri, put koji al-Gazāli bira da bi shvatio njihov argument. U svom pristupu al-Gazāli miješa termine *obavezno* (moralno) i *nužno* (prirodno). Argument je prost: treba da bude ḫalīfa; mora da bude ḫalīfa; stoga, postoji ḫalīfa. Iz ovoga možda smijemo zaključiti i suprotno: nema ḫalīfe, ne treba da bude ḫalīfe, stoga nije obavezno postaviti ḫalīfu.

Al-Gazālijev konačni argument jest pitanje: kako bi se *Šerijatom* regulirale sve vjerske, društvene, ekonomske i političke pojave kada ne bi bilo ḫalīfa?[12] Bez postojanja ḫalīfata nema suđenja kadije, nema ugovora niti može biti oporuka. Drugim riječima, moć kadija i upravnih funkcionera izvedena je iz ḫalīfa. U teoriji, islamska vlast je savršeno centralizirana. Vlast koju pojedinačni kadija ima potpuno je izvedena iz ḫalīfe, a ne iz zadatka kojeg on vrši, kao što je u slučaju ḫalīfina osobnog autoriteta. To je nedosljedno, ali ne postoji slučajni autoritet za potčinjene funkcije; njihova vlast samo je konstitucijska (izvedena iz načina kako su imenovani). Tako će odsustvo ḫalīfe okrenuti svaki normalni ljudski odnos u grijeh i dovesti do nereda i svađe. On ne kaže kakav učinak takva društvena dezintegracija može imati na mogućnost za spas pojedinoga muslimana, ali drugi pokazatelji kazuju da je on značajno smanjen.

Sada nam je mnogo jasnija priroda ḫalīfata u al-Gazālijevoj teoriji: (a) ḫalīfat obuhvata nužnu moć za očuvanje reda; (b) on predstavlja kolektivno jedinstvo muslimanske zajednice i njezin historijski kontinuitet; (c) izvođenjem njegove funkcijske i institucijske vlasti iz *Šerijata,* on biva jedinim legitimnim oblikom vlasti u islamu. Legitimnost halifske forme vladavine daje valjanost svim aktima pravne i političke naravi i učvršćuje ḫalīfat kao središnju tačku *Šerijata* kako u zajednici, tako i kao simbol Božanskog vodstva sunitske zajdnice zahvaljujući potčinjavanju. *Šerijatu.* Nije slučajno da ova tri aspekta ḫalīfata korespondiraju s al-Gazālijeva tri izvora obaveznog karaktera ḫalīfata: (a) korisnost, (b) *iğmā',* (c) cilj Profetov.

Toliko o ḫalīfatu, a što reći o samome ḫalīfi? Al-Gazāli se pridružuje ranijim teoretičarima u davanju duge liste kvalifikacija koje se traže za ovu

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, str. 107.
[12] *Ibid.*

funkciju. Idealno, al-Gazālijeve kvalifikacije su iste kao al-Māwardijeve. Ḫalīfa mora biti bez fizičkih i mentalnih nedostataka, mora biti čestit, hrabar, mudar etc; mora biti sposoban da brani muslimane od njihovih neprijatelja i da održava unutrašnji red, te da sudi u skladu sa *Šerijatom* i voljno upravlja poslovima države. Najposlije, porijeklom treba da bude Quraiš (Al-Gazāli traži da ḫalīfa bude Abbasid).[13]

Ovo su sve pozamašni zahtjevi pa nije pretjerano kazati da se oni u stvarnosti nisu nikada mogli sasvim ispuniti. Jedini uvjet koji je bio ispunjen bilo je porijeklo, a tri stotine i više godina prije al-Gazālija kuraišitski ḫalīfa je bio Abbasid. Ova činjenica više nego išta pokazuje jedinstvo i historijski kontinuitet sunitske zajednice.

Nekonzistentnost u al-Māwardijevoj teoriji proizlazi iz činjenice da je, s jedne strane, inzistirao na kvalifikacijama ḫalīfâ, dok je s druge dopuštao da ḫalīfa bude neaktivan. O ḫalīfinoj neaktivnosti njegove su riječi protuslovne; na jednome mjestu inzistira na aktivnosti samoga ḫalīfe, dok na drugome uvažava potčinjenost ḫalīfe nekome vojnom zapovjedniku. Razlozi koji bi mogli opravdati al-Māwardijevu dvosmislenost nisu više bili na snazi u al-Gazālijevo vrijeme. Primjećujemo da se al-Gazāli bio suočio s problemom neaktivnosti ḫalīfe i s problemom njegovih kvalifikacija.[14]

Da bismo razumjeli al-Gazālijev odnos prema ovome problemu moramo imati na umu njegovo inzistiranje na obaveznosti, čak na nužnome karakteru imāmata. Nas ne zanima »neodoljiva sila« i »nepokretan predmet«; al-Gazāli nam otvoreno kaže da je nužnost postojanja imāma tako velika da zahtijeva promjenu kvalifikacija, ako nema drugog načina.[15] Dopuštanje prinude (prisile) bio je primijenio al-Māwardi kako bi opravdao vladavinu »Amīra osvajača«[16] ali, čini se, nije bio sposoban za isto se založiti u vezi s osobom koja ograničava ḫalīfu. U svakom slučaju al-Māwardi nije dopuštao, čak ni u slučaju prisile, smanjivanje kvalifikacija imāmata. Možda je al-Mustaẓhis bio nekvalificiran ili je, možda, al-Gazāli bio pošteniji od al-Māwardija! Kako bilo, al-Gazāli je bio spreman zanemariti mnoge kvalitete da bi se održao ḫalīfat. Jedina činjenica na kojoj je inzistirao bilo je porijeklo ḫalīfa iz roda Quraiš čime je itekako ograničavao lične kvalitete ḫalīfe. S druge strane, simbolički karakter ḫalīfe nije mogao biti više oštro izveden, odnosno sâm ḫalīfa predstavljao je samo jedan od tri glavna aspekta ḫalīfata.

Kvaliteti ḫalīfa vjerojatno su najbolje razvijeni dio konstitutivnog procesa u rukama islamskih teoretičara. Međutim, oni su vrlo nejasni u svojim opisima konstitucijske moći. Al-Gazāli kaže da postoje tri načina izbora onoga tko je kvalificiran za ḫalīfu: određenje Profeta, određenje vladajućega ḫalīfe, ili imenovanje od strane onoga tko ima stvarnu moć (al-Gazāli kaže da je u njegovo vrijeme primjenjivana samo posljednja mogućnost.[17] Sâmo imenovanje nije dovoljno za postavljenje, jer mora postojati i *bai'a* (prisega). Bai'u moraju izvršiti ugledni ljudi

[13] Al-Gazāli, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn,* Vol. II; *al-Ḥarām w-al-Ḥalāl,* str. 124.
[14] Vidi Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte,* Leiden, 1916, str. 80 id., za analize i str. 58 i dalje; tekst za al-Gazālijeva râna, razrađena stajališta u *Iqtiṣād* i, mnogo docnije, u Iḥyi.
[15] *Iqtisād,* str. 107; Iḥyā', loc. cit.
[16] *Al-Māwardi,* op.cit., pogl. III, str. 27-28.
[17] *Iḥyā',* loc. cit.

i ljudi koji »oslobađaju i obavezuju« *(ahl al-ḥall w-al-'aqd)*.[18] Nije jasno koji bi to pojedinci imali biti, ali se čini da bi to bili velikani koji već imaju izvjesnu moć; ljudi koji oslobađaju i obavezuju su, zapravo, *'ulamā'*; to znači da najmoćniji seldžučki vođe postavljaju ḫalife, potom ih imenuju manji Seldžuci, lokalni prinčevi i šefovi birokracije, a konačno imenovanje se dobiva saglasnošću *'ulame*. Postoji, vjerojatno, i četvrta faza po kojoj se imenovanje vrši u džamijama gdje narod prihvata odluku uručenu odozgo. Držeći se al-Gazālijeva shvatanja u smislu tvrdnje za taj učinak, moramo se ravnati prema nosiocu moći, ili prema sultanu kao uspostavljenoj vlasti. Čitav konstitutivni proces izvan proste činjenice imenovanja od strane sultana, formalan je.

Al-Gazālijevo raspravljanje o konstitutivnom procesu ni u kom pogledu ne protivuriječi prihvaćenim zahtjevima *Šerijata* u toj stvari. Istina, al-Māwardi postavlja posebne zahtjeve za one koji treba da biraju ḫalifu, kao i za ḫalifu samoga. Sunitski teoretičari nisu mogli u cijelosti prihvatiti al-Gazālijevo stajalište u vezi s problemom selektora (birača), osobito jer neki od njih inzistiraju na tome da je dovoljan i samo jedan birač. S druge strane, moguće je da i taj jedan potcjenjuje značenje *'ulamine bai'e;* to stoga, što je za nj bilo značajno hoće li sultan ikoga izabrati. Dakako, sultanova je prva briga bila da njegov izbor prihvate i *'ulamā'* i narod. Da se nije bavio stavom ovih grupa, a možda i vlastitim spasenjem, sultan se mogao osloboditi izbora ḫalife u cijelosti. Izabravši ḫalifu on je toliko učinio za zaštitu zakona, red i »učvršćenje islama« da al-Gazāli nije mogao shvatiti odbacivanje takva izbora od strane *'ulame* ili naroda.

Konstitucijski proces je, pokazuje se, šerijatski proces, konstitucijsku moć ima sultan. Ograničenja sultanova izbora stvarna su kao što je to i važnost opće *bai'e,* no kako ograničenja imaju daleko šire značenje u vezi s funkcijskim i institucijskim ovlaštenjima ḫalifata, ovdje ćemo se ograničiti samo na to da ih spomenemo. Naš zaključak je da je bitni autoritet za imenovanje ḫalife – sultan.

Nema protivurječnosti između ovoga zaključka i našega prethodnog stava da je izvor cjelokupne vlasti u islamu *Šerijat,* jer *Šerijat* ima tendenciju da prizna postojeću vlast u konstitucijskom procesu. Dalje, sve dok ḫalifa nema moći da čini bilo što, najznačajniji aspekt šerijatske vlasti, tj. funkcijska vlast, ne može postati operativna, što rezultira činjenicom da je konstitucijska vlast sultana bila presudan politički faktor. Mogao bi tkogod kazati da sultan izvodi tu vlast iz *Šerijata,* ali to ne bi bilo ono za što se sâm al-Gazāli zalaže.

Iz prethodnog zaključujemo da se ḫalifa razlikuje od ḫalifata, i da se autoritet jednoga razlikuje od autoriteta drugog. Valja nam istražiti odnos između ḫalife i ḫalifata i sultana prema oboma.

Ako sam ḫalifa i ne ispunjava sve zahtjeve za ḫalifat, ipak stoji da je on njegov glavni predstavnik. Već smo utvrdili da ḫalifa sâm ima posebnu vezu sa autoritativnim izborom *iğme.* S druge strane, znamo da on, vjerojatno, ne može biti osobni nosilac funkcijske vlasti, jer nema moći. Nasuprot, nijedan akt vlasti, ako ga nije izravno ili neizravno izvršio ḫalifa, nema valjanosti.

[18] *Iqtiṣād,* str. 107. *Bai'a* je značajna, čak bitna, ali nije konstitutivna. Tako, prema al-Gazāliju, jedan kvalifikovan Quraiš koji ima stvarnu vlast, može sebe imenovati imāmom (ovo je al-Bāqillani odbacio, *al-Tamhīd,* str. 180, ali se to ne može uzeti kao opšte-prihvaćena sunitska teorija). Premda ima samo deklarativni učinak, *bai'a* ostaje nužna.

Vidjesmo da je sultan, u izvjesnoj mjeri, vlast za ḫalifat. Kako bilo, *stvarnu vlast* u svijetu islama provodi sultan. Okolnostima stvorena ovlaštenja ne drže se dostatnima da bi legitimizirala vlast sultanovu čak ni onda kad ova nije u skladu sa *Šerijatom.*[19] Jedini način da ju se učini valjanom i autorizira, jest priznavanje od strane ḫalife. Prema *Šerijatu,* nijedna vlast osim ḫalifine nije valjana; podređene službe ograničene su na poslaničko odlučivanje i nemaju funkcijsku vlast. Valjanost sultanove uprave počiva na njegovoj lojalnosti ḫalifi, i na njegovu imenovanju od strane ḫalife. Svojim provođenjem zakonskih ovlaštenja *(konstitucijska vlast)* sultan, zapravo, priznaje institucijsku vlast ḫalifata koji, prije svega, počiva na islamskoj sunitskoj zajednici, a u teoriji priznaje *funkcijsku vlast* koja ostaje u *Šerijatu* u užem smislu.

Činjenica da al-Gazāli ne prihvata ovaj kompromis baca nešto svjetla na političke ciljeve sunitskih teoretičara. Potpuno postignuće ovog uređenja jest da nosilac vlasti prizna *Šerijat* kao organizirajući princip sunitske zajednice i, u konkretnijem obliku, učvršćenje sunitskog islama. Element kompromisa bio bi al-Gazālijevo zalaganje za legitimnost ovog uređenja, čak i kada sultan stvarno zanemaruje mnoge odredbe *Šerijata.* Priznanje *Šerijata* od strane sultana bez potčinjavanja *odredbama Šerijata* jest oblik bez sadržaja. To nas vodi do drugoga cilja sunitskih teoretičara, tj. do uspostavljanja reda i održavanja discipline. Opseg vlasti sultanove uključuje vrlo malo interesa koji se tiču savremenih vladara. Uspostavljanjem reda i discipline sultanat tek osigurava tlo pogodno za djelovanje uspostavljene islamske institucije. Al-Gazāli je, stoga, osjećao da bi odobravanje vlasti takva sultana bilo opravdano. Bio je spreman na ustupke i u pogledu ograničenja broja šerijatskih regula kako bi se očuvao vjerski život zajednice.

Kao što ḫalifat obuhvata funkciju sultana, tako on isto obuhvata vjerske i pravne obaveze *Šerijatom* određene. Kao što rekosmo, ḫalifat je kako vjerska, tako i politička institucija islama. Također smo vidjeli da al-Gazāli ne inzistira na kvalitetima koje ḫalifa mora imati da bi izvršavao svoje vjerske obaveze. Ako je potrebno, ḫalifa može iskoristiti pomoć najučenijih ljudi svoga doba[20]. Glavna politička funkcija *'ulame* jest interpretacija *Šerijata* u kategorijama problema s kojima se susreće zajednica. Ukratko, svojim prihvatanjem sultanova izbora ḫalife *(bai')* i svojim *fatwama, 'ulamā'* izražava funkcijsku vlast *Šerijata.*

Termin ḫalifat važi za cjelokupnu islamsku vlast. Premda al-Gazāli, čini se, slijedi tradicionalne predrasude u korist autokracije, očito je da je njegova koncepcija ḫalifata multilateralna. U njoj postoje tri glavna činitelja: ḫalifa, sultan i *'ulamā,* a svaki odgovara izvjesnom aspektu autoriteta koji stoji iza islamske vlasti i svaki izvršava funkciju koju taj autoritet zahtijeva. Najveća vrijednost al-Gazālijeve teorije jest njezin politički realizam, kod čega je ipak zadržan sukus tradicionalne teorije. Svaki dio ḫalifata predstavlja ne samo jedan aspekt autoriteta i funkciju islamske vlasti već, također, jedan od glavnih elemenata političke moći u sunitskoj zajednici.

Je li al-Gazālijeva teorija točan opis vlasti njegova vremena? Takav razvitak ḫalifata bio je rezultat niza različitih i iznenadnih događaja. Ipak, korijeni njegova razvitka sežu do politike ranih Abbasida. Oni su temeljili svoju vlast na snazi trupa

[19] *Iḥyā',* loc. cit.
[20] *Iqtiṣād,* str. 107.

koje su doveli iz Kurasana, a ne na lokalnim iračkim trupama; svoj su legitimitet odbranili bitnom činjenicom da su vladali u skladu sa *Šerijatom;* uvažavali su *'ulamu* i dali su joj mjesto na dvoru.

Konačno, uspjeh ovog sistema zavisio je od održavanja osjetljive ravnoteže sile i od stalne saradnje ovih snaga. Srž problema bila je u tome da, kada je relativna moć svakoga elementa vlasti bila promijenjena, ta promjena nije bila podržana ostalim promjenama. Al-Gazāli se zalaže za nezavisnost *'ulame* i nuka je da odoli umiljavanju sultanu. Ako je sultan bio moćan, on se miješao u poslove ḫalīfata kako bi smanjio utjecaj i prestiž te funkcije; kada je sultan pomalo slabio, ḫalīfa je nastojao sâm vršiti lokalnu vlast. Al-Gazālijeva teorija postojanja ḫalīfe uporedo s ḫalīfatom bijaše jedno nastojanje da se uspostavi stari poredak.

Multilateralna koncepcija ḫalīfata nije bila suprotna al-Māwardijevoj idealnoj konstrukciji. Al-Gazāli nije odbacio tradicionalnu sunitsku teoriju; zapravo, htio je samo objasniti političke prilike svoga vremena terminima prihvatljivim tradicionalnome sunitskom mišljenju. Ako je uspostavio ikakvu okosnicu, bila je to ona za sunitsku *'ulamu,* za zacijelo najkonzervativnije tijelo. Ipak, kada je ḫalīfat jednom razlučen na svoje sastavne dijelove, postade moguće za ostale dijelove da hramlju dalje bez sâma ḫalīfe; s tim u vezi al-Gazāli utire put postabasidskom razvijanju sunitske političke teorije. Izvor al-Gazālijeve teorije ḫalīfata bio bi, čini se, njegovo rano zanimanje za helenističku misao. Jedan zgodan iskaz istoga temelja nalazimo u teoriji čovjeka koji nije ništa manji glasnogovornik teorije protivničkoga »filozofa-kralja«, nego što je to bio Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsi; on kaže da druga moguća varijacija najviše vlasti idealnoga grada nastaje kada svi kvaliteti koji se traže od filozofa-kralja ne postoje u jednome čovjeku, već su kolektivno zastupljeni u skupini od nekoliko ljudi.[21]

Značajniji od paralelnog odlomka u djelu *Aḫlāq-i Naṣiri* jest utjecaj al-Gazālijeve teorije na spise ibn Taimīyye. Ako ništa, ibn Taimīyya je bio zaljubljen u prošlost više nego al-Māwardi ali, dok je on pisao, abasidskoga ḫalīfata više nije bilo. Ibn-Taimīyya je dokazivao da je legitimna vlast njegova doba sastavljena od emira i 'ulame koji sarađuju. Princip »saradnje« doveo ga je do ponavljanja al-Gazālijeve teorije o podijeljenoj vlasti u skladu s kvalitetima različitih osoba, nasuprot teoriji koja je pripisivala potpunu vlast vladajućemu vojnom gospodaru.[22]

Porijeklo razvoja ovoga principa predstavlja manje teškoće, ali Laoust kaže da je ibn Taimīyya bio više pod utjecajem arapskih neoplatoničara, kao što su to Iḫwān al-Ṣafa, nego al-Gazālija.[23] Nevjerojatno je da bi al-Gazāli, koji je u svojoj mladosti bio pod jakim utjecajem helenističkoga pokreta u islamu, bio ocem ovakve ideje. Ipak, njezina primjena na sunitski ḫalīfat bila je sigurno jedna inovacija i utoliko je vrednija pažnje zbog svoga opetovanoga javljanja dva stoljeća kasnije u djelima ibn Taimīyye.

Jedva da treba još dodati da je *'ulamā'* zadobila posebnu poziciju političkog autoriteta kao dio »originalne« funkcije ḫalīfe u otomanskoj državi a, u nešto manjem opsegu, možda, u mogulskom carstvu, u Indiji.

[21] Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsi, *Aḫlāq-i Nāṣiri,* Rasprava III, Poglavlje III, str. 309.
[22] Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques* d'Ibn Taimīyya, Kairo, 1939, str. 282, 294, 307, 315, 317.
[23] *Ibid.*, str. 100.

BIBLIOGRAFIJA

Al-Gazāli, *al-Iqtiṣād fi al-I'tiqād,* Kairo, n.d.; *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn;* al-Māwardi; *al-Aḥkām al-Sulṭānīyya;* 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir al-Bagdādi, *Uṣūl al-Dīn,* Istanbul, 1928; al-Bāqillāni, *al-Tamhīd,* Kairo, 1947; ibn Ḫaldūn, *Muqaddima,* Bejrut, 1900; Naṣīr al-Dīn Ṭūsi, *Aḫlāq-i Nāṣiri;* Goldziher, *Muhammedanische Studien,* Vol. II; *Streitschrift des Ghazali gegen die Batinijja – Sekte,* Leiden, 1916.; Henry Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimīyya,* Kairo, 1939.

Knjiga četvrta

Docnija stoljeća

Od pada Bagdada 656/1258 do 1111/1700

Dio prvi

PAD BAGDADA

POGLAVLJE XL

Propast abasidskog ḫalīfata

Mongolski upad u sedmome/trinaestom stoljeću uzdrmao je sâme temelje islamskoga svijeta; jedan narod, do tada nepoznat čak i svojim susjedima, sunuo je s gologa i crnog platoa Karakoruma (Mongolija) i poput munje projurio azijskim i evropskim kontinentom, od Kine do Mađarske i istočne Prusije, stvorivši najveće carstvo ikad poznato čovjeku. Taj narod bili su Mongoli[1] ili Tatari, kako su ih nazivali suvremenici. Njihova invazija donijela je više patnje nego ijedan događaj zabilježen u historiji. Živjeli su u divljem i primitivnom društvu, »to su«, kako kaže Matthew Paris, »nečovječni, više monstrumi nego ljudi, toliko žedni krvi da su razdirali i žderali meso pasa i ljudi... Oni su bez ljudskih zakona«.[2]

Prvi mongolski nalet na islamski svijet datiramo 616/1219. kada je Džingis Kan[3] (550/1155-625/1227), prvo vođa grupe avanturista, a docnije njihov vladar od 603/1206, povezao ove barbare u snažnu i izvanredno discipliniranu vojnu snagu. Napao je imperiju šahova Ḫwārizma (470/1077-629/1231) koja se na vrhuncu svoje moći protezala od Urala do Perzijskoga zaliva i od Eufrata do Inda isključujući dvije iranske provincije, Kuzistan i Fars. Drugi nalet udarao je na Hurasan 654/1256: Džingis Kanov unuk, Hulagu Kan (614/1217-664/1265) koga je odredio njegov brat imperator, Mangu Kan (649/1251-655/1257), a veliki quriltaj, tj. mongolska narodna skupština održana 649/1251. potvrdila, krenuo je da uništi abasidski ḫalīfat u Bagdadu i ismailite u Alamutu i Qūhistānu, u sjevernom Iranu.

Prvi upad, koji vjerojatno nije mogao biti spriječen, bio je izazvan pograničnim incidentom: guverner Utrāra,[4] pograničnoga grada u Ḫwārizmu, pobio je nekoliko mongolskih trgovaca optuženih za špijunažu. Na to je Džingis Kan poslao delegaciju – dva Mongola i jednog Turčina – na dvor 'Ala al-Dīn Muhamed Ḫwārizm Šaha (596/1199-617/1220), da protestira protiv kršenja zakona gostoprimstva zatraživši da mu izruče guvernera, ili da se pripreme za

[1] Riječ je izvedena iz korijena *mong* što znači hrabar.
[2] E. G. Browne, *A Literary History of Persia,* Vol. III, str. 7.
[3] Njegovo stvarno ime bilo je Temučin. Titulu Džingīs ili Zingīs Kan dao mu je njegov narod u znak priznanja za njegovu veliku snagu. Riječ *zin* znači veliki, a *gīs* je određenje superlativa.
[4] Također poznat kao Fārāb.

rat. Ḫwārizmi Šah je postupio obijesno i glupo: ubio je Turčina, a Mongole ošišanih brada vratio natrag. Na to su Mongoli održali quriltaj i odlučili da napadnu Ḫwārizm.

To nije samo dokaz o samoubilačkoj politici Ḫwārizm Šaha; prema njemu savremenom historičaru, ibn Aṯīru (umro 632/1234), 'Ala al-Dīn Muhamed je već bio razorio ili uništio susjedne muslimanske države kako bi izgradio nestabilnu, razvaljenu imperiju; tako se dogodilo da u mraku iskušenja nije pokazao nijedan znak otpora, već je prihvatio sramotni kurs stalna povlačenja i ostavio svoje nesretne podanike na milost nemilosrdnom neprijatelju, a ondje više nije bilo nikoga tko bi ih zaštitio ili odbranio. Njegov hrabri sin Ǧalāl al-Dīn Mankoburni (617/1220-629/1231), međutim, pružio je žestok otpor snažnome mongolskom napadu i godinama je pokazivao heroizam u neravnopravnim bitkama, dok nije bespomoćan i napušten doživio tužni kraj. Svojom očajničkom i gorljivom hrabrošću ovaj je neustrašivi princ ostavio trajnu sliku hrabrosti u analima muslimanske povijesti.

Značajan činilac koji je pospješio pad muslimana bile su intrige koje su carevale upravo uoči mongolske invazije. Prema ibn Aṯīru i al-Maqrīziju (766/1364-846/1442), abasidski ḫalīfa al-Nāṣir (576/1180-622/1225) stvarno je potakao Mongole da napadnu Ḫwārizm ne znajući da je i njegova vlastita kuća bila predodređena da padne u ruke nezaustavljiva neprijatelja.

Vihor se sručio 616/1219 i brzo zahvatio Transoksijaniju, Ḫwārizm, Hurasan-teritorije sjeverno od rijeke Inda i sjeverni Iran pa je, umjesto da se okrene na jug ili zapad, jurnuo niz Kavkaz u južnu Rusiju da bi, najposlije, dospio do Baltika i Jadrana.

Drugi udar na Hurasan zbio se početkom 654/1256; bagdadski ḫalīfat je 656/1258. razorio Hulagu Kan koji je ranije opustošio ismailitsko utvrđenje Alamūt u sjevernom Iranu 654/1256. Mongolska armija je napredovala dalje, u Siriju; opustošila je Alep i prisilila Damask na predaju 659/1260. Kod Ain Ǧālūta (Golijatov Izvor) blizu Nazareta, međutim, mongole su zaustavili hrabri egipatski mameluci porazivši ih ametice 659/1260. Poslije smrti Ǧalāl al-Dīn Mankoburnija to je bila prva muslimanska pobjeda u trideset godina, pa je jasno da je razbila famu o mongolskoj nepobjedivosti.

Mongoli su, zapravo, bili jedna razaračka mašina. Rušili su svaki otpor, a njihovi protivnici »padahu zdesna i slijeva i ostajahu poput lišća nakon vjetra«. Njih je Sir Henry Howorth opisao kao jedan od naroda »koji se javljaju periodički da razore luskuzne i bogate i da u prah svrnu umjetnost i kulturu koje su se razvijale u okrilju bogatih i mirnih okolnosti«.[5] Prema 'Aṭa Malik Ǧuwainiju, sekretaru Hulagu Kana, koji je bio postavljen za guvernera Bagdada poslije propasti abasidskog ḫalīfata, Džingis Kan je sebe opisao u Buhari kao »bič Božji« poslan ljudima da ih kazni za njihove velike grijehe.[6]

[5] Henry Howorth, *History of the Mongols,* dio I, str. X.

[6] 'Ala al-Dīn 'Aṭa Malik Ǧuwaini (umro 682/1283) pripadao je uglednoj familiji ministara i upravljača i bio jednime od iranskih činovnika koje su Mongoli držali neophodnim u civilnoj službi. Bio je sekretar Hulagu Kana i pratio ga je na njegovim pohodima. Ovaj ga je imenovao guvernerom Bagdada godinu dana poslije osvajanja grada i on je ovaj položaj zauzimao dvadeset i četiri godine. Njegova čuvena knjiga (završena 658/1260) svjedoči iz prve ruke o vojnim podvizima Hulagu Kana i jednom je od najautentičnijih o povijesti toga razdoblja. Govori o Mongolima, Ḫwārizm Šahu i ismailitskoj sekti, a završava događajima iz godine 655/1257.

Nezapamćen doseg krvoločnoga divljaštva, nezasitna glad za pokoljem i pustošeće razaranje namrli su patnje velikome dijelu civilizirana svijeta, a teško da bi se u njih moglo vjerovati da nisu potvrđeni iz raznih izvora – kako istočnih, tako i zapadnih.

Svi historičari pišu da su Mongoli kamobilo došli, ubijali narod, pljačkali gradove i posebno se osvećivali onima koji su im se usudili suprotstaviti, pretvarajući rodna i mirna polja u pustinje, ostavljajući za sobom dim gradova. Prema riječima samoga Džingis Kana, koje navodi Rašid al-Dīn Fedl Allah, poznati prvi ministar mongolskoga razdoblja u Iranu i autor djela *Ǧāmi' al-Tawārīḫ*,[7] »najveći užitak je savladati neprijatelje, goniti ih, vidjeti njihove familije, u suzama, jahati njihove konje, imati njihove kćerke i supruge«. Stara mongolska predanja kazuju da će budući svjetski osvajač biti rođen s komadom zgrušene krvi u ruci.[8] Razaranje, bezosjećajnost, svirepost, vrijeđanje, pljačka, i brzina mongolskog napada sažeti su navođenjem (u nekome tekstu Ǧuwainijevu) rečenice bjegunca iz Merva: »Oni su došli, iskorijenili, zapalili, porobili, raznijeli, iščezli.«[9]

Da bi se stekla slika brutalne požude za osvajanjem i bezočna divljaštva mongolskih hordi, bit će dostatno ukratko pokazati potpunu ravnodušnost spram ljudskog života koju su iskazali u nizu razvijenih gradova koje su opustošili. U prah i pepeo pretvorili su Buharu, poznatu po raskošnim palatama, krasnim trgovima, baščama i parkovima koji su se prostirali miljama uz obale rijeke Sugd. Poklali su milion ljudi u Samarkandu i brutalno masakrirali sve stanovnike Tirmiḍa i Sabziwāra. Ḫwārizm je doživio istu tragičnu sudbinu: prema Ǧuwainiju, milion i dvije stotine hiljada ljudi ubijeno je u gradu. Među učenjacima i svecima koji su nestali bio je i slavni Šejh Nağm al-Dīn Kubra (umro 618/1221). Mongolska armija vratila se u Balḫ nekoliko dana poslije rušenja grada da pobije nesretnike koji su preživjeli prvi pokolj: izvučeni su iz skrovitih mjesta i iskasapljeni na pravi mongolski način. Bāmiyān, mjesto gdje je mongolski princ izgubio život, zbrisano je; izdano je naređenje da tu ne mogu ostati čak niti djeca u majčinim utrobama. Ova vrsta sadizma nije bila slučajna, jer ibn 'Aṯīr opisuje Mongole kao ljude koji »nisu štedjeli nikoga, koji su klali žene, ljude, djecu, čak trudne žene, ne osvrćući se, dakle, i ne štedeći niti nerođenu djecu, onu u majčinoj utrobi«.[10] U Nasi su napravili klaonicu od

[7] Rašid al-Dīn Faḍl Allah (645/1247-718/1318), poznati učenjak i administrator Il-Ḫāni (mongolskog) razdoblja u povijesti Irana, služio je kao prvi ministar kod trojice muslimanskih mongolskih upravljača: *Gāzāna* (694/1294-703/1303), koji je zajedno s deset hiljada Mongola primio islam četvrtoga ša'bāna 694. godine po hidžri, te proglasio islam državnom religijom i učvrstio ga u Iranu; dalje, kod *Uljaitu Ḫudabande* (703/1303-716/1316) i *abu Sa'īda* (716/1316-736/1335). Unatoč dužnostima koje je imao kao prvi ministar velikog carstva, Rašid al-Dīn je našao vremena da se bavi istraživanjem i piše knjige, kako na arapskom tako i na perzijskom. Najslavnije njegovo djelo je *Ǧamī 'al-Tawārīḫ* koji, prema riječima Quatremèra, francuskog izdavača dijelova njegove knjige, »pruža prvi put narodu Azije potpun pregled opće historije i geografije«. Iako je to opća svjetska povijest, ipak ona sadrži podrobno i autentično svjedočanstvo o mongolskim imperatorima od vremena Džingis Kana do smrti sultana Gazana.

[8] *Encyclopaedia of Islam,* Vol. I, dio 2, str. 856.

[9] Ǧuwaini, *op. cit.,* str. 105.

[10] E. G. Browne, *op. cit.,* Vol. II, str. 428.

sedamdeset hiljada ljudi, Merv je na vrhuncu svoje slave pretrpio, prema ibn 'Aṯīru, gubitak od sedam stotina hiljada ljudi, a Ǧuwaini piše da ih je bilo milion i tri stotine hiljada, isključujući one čija tijela bijahu skrivena po skloništima. Preživjeli su izvučeni iz skloništa i, kao u Balḫu, nemilosrdno su pobijeni. Nīšāpūr, koji je bio poput svijetle Venere u galaksiji gradova,[11] sravnjen je sa zemljom i sve što je bilo živo, uključujući i životinje, pobijeno je. Podignute su i piramide od lubanja kao znak groznoga podviga. Prema Mīrḫwāndu, poklano je milion i četrdeset sedam hiljada ljudi u gradu i nepoznat broj žena i djece[12] (on dodaje da je ipak četrdeset zanatlija i umjetnika zaštićeno i poslano u Mongoliju). U Heràtu su ove barbarske horde zabilježile nov rekord: pokolj milion i šest stotina hiljada ljudi.

Ove brojke daju sliku hladnokrvnoga, bezosjećajnog osvajača koji, prema riječima Matthew Parisa »nije štedio dob, spol, niti položaj«.[13] Ǧuwaini ovako tuguje zbog gubitka životâ u Hurusanu: »Ni hiljaditi dio ljudi nije se izvukao ... ako od sada do sudnjega dana ništa ne spriječi rast populacije u Hurasanu i Iraqi Ağamu, ipak se neće dostići niti desetina ljudstva koje je bilo ranije.«

Razaranjem čuvenih gradova nestale su neprocjenljive riznice umjetnosti i literature. Pismo ibn Hallikāna (608/1211-681/1282), koje je pisao iz Mosula nakon bijega iz Merva kadiji al-Akram Džemaluddinu abu al-Hasan Aliju, veziru kralja od Alepa, patetično opisuje mongolsku kataklizmu. U pismu iz 617/1220. godine, autor daje svoj posljednji prilog bibliotekama Merva, koje su ga natjerale da zaboravi svoje najdraže – kuću, otadžbinu i stanje u Hurasanu koji je, prema njegovu mišljenju, »jednom riječju i bez pretjerivanja bio kopija raja«; dalje, on hvali dostignuća njegovih ljekara, svetaca i učenjaka, a potom ovako oplakuje Merv: »Palače su zbrisane s lica zemlje ... U dvorima kuknjava uzvraća na svaki upit, a jecaj odgovara vrelome pustinjskom vjetru.« Ibn Atir opisuje gubitak života i kulture u istome tonu: »Tatari su zauzeli ... najbolje, najrazvijeniji dio svijeta, dakle, onaj ... kojega su stanovnici bili najnapredniji ... kako karakterom, tako i ponašanjem.«[14]

Bezobzirno poklaće hiljada učenjaka, pjesnika i pisaca i razaranje biblioteka i škola, pogodilo je nenadano jednu civilizaciju koja je bujala stoljećima. Transoksijanija i Hurasan prošli su najgore: plodna polja i doline ovoga regiona bačeni su u pustoš. Veliki putovi centralne Azije kojima su prolazili trgovci od Kine ka zapadnoj Aziji i Evropi, također su razrušeni.

Dvadeset godina poslije smrti Džingis Kana, godine 625/1227, Mongoli su nastavili pljačkati Kurdistan, Azerbejdžan, područja na zapadu Irana i, povremeno Alep. Međutim, bagdadski ḫalīfat je preživio. Četvrt stoljeća docnije, godine 656/1258. Hulagu Kan je krenuo na Bagdad, pošto je uništio ismailitsku moć u Alamutu 654/1256. Grad, metropola islama više od pet stoljeća (132/749–656/1258), opljačkan je i spaljen. Prema Diyārbakrijevu djelu *Tārīḫ al-Ḫāmis,* (umro 982/1574), sve se zbilo u trideset i četiri dana: pobijeno milion i osam stotina hiljada ljudi. Danima je krv potocima tekla Bagdadom, a rijeka Tigris bila je crvena miljama. Prema Wassāfu, pustošenje Bagdada trajalo je

[11] Ǧuwaini, *op. cit.*, str. 133.
[12] Mīrḫwand, *Rauḍat al-Ṣafa,* Vol. V, str. 46.
[13] E. G. Browne, *op. cit.*, Vol. III, str. 7.
[14] *Ibid.*, Vol. II, str. 429.

četrdeset dana.[15] Navedimo iz *Kitāb* al-Faḫri: »Potom je došlo do masovna pokolja, neobuzdane pljačke, strašne torture i kasapljenja za kakvo se nije nikada čulo; kako možeš zamisliti njegove detalje?« Al-Must'aṣim bi Allah (640/1242–656/1258) koji je imao nesreću biti posljednjim ḫalīfom ove slavne dinastije, tučen je do smrti, a prema drugoj verziji razapet konjima o repove.

Pustošenje Bagdada najveća je katastrofa islamskoga svijeta i arapsko-perzijske civilizacije koja je tako raskošno cvjetala više stoljeća. Njezini razmjeri nadmašili su pustošenje drugih gradova, jer su političke i psihološgijske implikacije ove tragedije bile od mnogo većega značenja. Ḫalīfa je smatran duhovnim i svjetovnim poglavarom muslimanskog svijeta i čak u danima propasti ḫalīfata u Bagdadu, sačuvao je privid muslimanskog jedinstva i homogenosti. Bagdad je, stoga, bio više nego jedan grad, on je bio simbol. Padom ḫalīfata i ovaj je simbol iščezao.

Rušenje Bagdada značilo je gašenje učenosti. Uništene su velike biblioteke i jedinstvene riznice umjetnosti, filozofije i nauke, akumulirane stotinama godina. Knjige su spaljene i bačene u rijeku. Nestale su džamije, škole, bolnice i palate. Užasna kataklizma blokirala je daljnji razvoj znanja u muslimanskim zemljama, dakle, indirektno i u čitavome svijetu; prema riječima Percy Sykesa, »teško je sve to zamisliti i nemoguće u opisima pretjerati«.[16] Nije čudo što je veliki Sa'di (580/1184–691/1291) u dalekom Širazu napisao elegiju o propasti Bagdada i padu ḫalīfata koja se u perzijskoj poeziji izdvaja kao najpotresnija.

Ono što je produbilo ionako mračne posljedice ove tragedije bilo je zamiranje istraživačkoga duha tako tijesno povezana s arapskom učenošću, nestankom učenih i potpunim rušenjem muslimanskoga društva. Zapadna Azija uronila je u tminu gdje su ranije bili Hurasan i Transoksijanija. Arapi i Iranci, narodi od kojih je učilo srednjovjekovlje – razdvojili su se. Stoljećima je arapski bio jezikom religije, nauke i filozofije u Iranu, a svi mislioci i naučnici izabrali su arapski kao sredstvo izražavanja svojih misli. Međutim, od tada je arapski izgubio privilegiju i njegovo korištenje uglavnom je svedeno na područje teologije i skolastičke učenosti. Arapi sami izgubili su čak i sjenu glavne uloge u islamskoj povijesti. Pad Bagdada je bio stoga i koban znak gubitka arapske hegemonije.

Mongolska invazija sa svojim užasom i nedostatkom poštovanja prema ljudskom životu i moralnim vrijednostima dovela je do samonegacije i povlačenja općenito, a u perzijskoj poeziji napose. Panteistička filozofija ibn 'Arabija je, stoga, presudno utjecala na umove potonjih mističara – Auhadi Kirmanija, Auhadija iz Maraga i Ǧāmija.

Pustoš do koje je ova kataklizma dovela, crno je i žalosno poglavlje povijesti islamske civilizacije. Ono što je Ǧuwaini nazvao nestašicom nauke i vrline u Hurasanu,[17] postalo je dnevnom istinom svih zemalja koje se prostiru od Transoksijanije do obala Mediterana. Nikada, možda, ni prije ni poslije nije neka tako velika i slavna civilizacija bila osuđena na tako tragičnu propast. Ovaj tužni pad, međutim, nije bio tragični kraj, jer je ova civilizacija ponovno nikla i dala, u dva i pol stoljeća, tri najveće imperije svijeta. Premda je glavni tok

[15] Abdullah ibn Faḍl Allah Waṣṣāf, *Tārīḫ-i Waṣṣāf,* str. 87.
[16] Percy Sykes, *A History of Persia,* Vol. II, str. 98.
[17] Ǧuwaini, *op. cit.*, str. 4.

njezina mišljenja skrenuo pravac mnogo prije političke obnove, upravo je ona izbacila prvoga razoritelja Aristotelove logike, ibn Taimīyyu i prvoga sociologa i filozofa povijesti, ibn Ḥaldūna.

BIBLIOGRAFIJA

Ameer Ali, *A Short History of the Saracens*, London, 1951; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; *Encyclopaedia Britannica*, Vol. XV, London; Rašid al-Dīn Faḍl Allah, *Ǧāmi' al-Tawārīḫ*, Vol. II, izd. Bahman Mirza Karīmi, Teheran, 1313 A. H.; P. K. Hitti, *History of the Arabs*, New York, 1956; M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hertmann i ostali, izd., *Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, dio 2, Leiden; Henry Howorth, *History of the Mongols*, London, 1876; 'Abbās Iqbāl, *Tārīḫ-i Mufaṣṣal-i Īrān*, Vol. I, Teheran, 1312 A. H.; 'Aṭa Malik Ǧuwaini, *Tārīḫ-i Ǧahānkuša*, Vol. I, izd. Muhamed 'Abd al-Wahhāb Qazwīni, Leiden, 1329/1911.; Muhamed bin Ḫawand Šāh Mīrḫwand, *Raudat al-Ṣafa*, Vol. V, Bombay, 1261 A. H.: R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1953; Abdullah Razi, *Tārīḫ-i Mufaṣṣal-i Īrān*, Teheran, 1375. h.; Percy Sykes, *A History of Persia*, Vol. II, London, 1921; Abdullah ibn Faḍl Allah Waṣṣāf, *Tārīḫ-i Waṣṣaf*, Vol. I, izd. Muhamed Iqbāl, Lahore, 1927.

Dio drugi

TEOLOGIJSKO-FILOZOFIJSKA MISAO

POGLAVLJE XLI

Ibn Taimīyya

A

Život i djela

Pošto smo vidjeli uspon i razvitak teologijskoga i filozofijskog pokreta u islamu i doprinose teologa i filozofa prije propasti Bagdada, došli smo do tačke koja bi se mogla nazvati predrenesansnim razdobljem u povijesti islama. Od vremena ibn Taimīyye, teologija, filozofija i pravo značajno su napredovali i doveli do niza različitih škola mišljenja. Na nesreću, političke nesuglasice i neslaganja doktrina razbili su jedinstvo muslimana i učinili njihove zemlje lakim plijenom mongolskih osvajanja u sedmome/trinaestom stoljeću. Na tom kritičkom šavu pojavljuje se imām Taimīyya kao *muǧtahid* (onaj koji je kvalificiran da formira nezavisno stajalište u muslimanskom Zakonu), koji poziva ljude da se vrate izvornim učenjima islama – Qur'ānu i Sunni. Slabo je poštovao teologiju *(Kalām)* i filozofiju, i ne može se nazvati teologom ili filozofom u pravome smislu, iako je sâm igrao i velikoga teologa i velikoga filozofa. Vrsnoća imāma ibn Taimīyye kao izvornoga mislioca i kritičara uglavnom je prihvaćena i on se općenito smatra pretečom vahabizma *(wahhābism)*, sanusizma *(sanūsism)* i drugih reformatorskih pokreta u islamskom svijetu.

Taqi al-Dīn abu al-Abbās Ahmed ibn 'Abd al-Ḥalīm, općenito poznat kao ibn Taimīyya, rođen je u Ḥarrānu,[1] gradu u blizini Damaska, desetoga rabī'a I 661/22. januara 1263. godine.

Tokom 667/1269. godine kada je ibn Taimīyyi bilo sedam godina, Mongoli su opustošili Ḥarrān, a njegov otac, 'Abd al-Ḥalīm, odveo je familiju u Damask i nastanio se ondje. Ibn Taimīyya je stjecao svoje veliko znanje od oca, velikoga učenjaka hanbalitske škole. Također je studirao kod 'Ali ibn 'Abd al-Qawija i ovladao arapskom gramatikom Sībawaihija. Studirao je hadis kod više od dvije

[1] Mjesto poznato po hanbalitskoj školi; ovdje su živjeli Sebejci i filozofi koji su obožavali nebeska tijela. Profet Mojsije je bio poslan ovom narodu da ih vodi. Vidi *MRK*, Vol. I, str. 425 i dalje.

stotine šejhova.[2] Treba napomenuti da su među učiteljima koje pominje ibn Taimīyya u svome djelu *Arba'ūn* bile i četiri žene.[3]

Teško je reći je li ibn Taimīyya bio pod utjecajem bilo kojega od svojih prethodnika u pogledu njegova rijetkog entuzijazma i gorljivosti za uvođenje društvenih i vjerskih reformi u islamskom društvu, te u pogledu antipatije što ju je gajio prema teolozima, filozofima i sufijama. Podrobno bavljenje njegovim opusom navodi na to da je slijedio jedino râne pobožne muslimane *(salaf al-ṣāliḥūn)* u formuliranju svoga programa reforme. Stoga se njegov pokret često naziva salafi-pokret. Njegov moto bio je »Natrag Qur'ānu i Profetovoj Sunni«. On je oštro protestirao protiv svih vrsta inovacija *(bid'a)*. Vjerovao je da su islam pokvarili sufizam, panteizam, teologija *(Kalām)*, filozofija i sve vrste praznovjerja. Ushtio je pročistiti muslimansko društvo od prakse nedostojna hodočašća na grobove profeta i svetaca. Za svoga boravka u Siriji od 692/1292. do 705/1305, ibn Taimīyya je pisao knjige i rasprave protiv sufija, mutakallimuna i filozofa-aristotelovaca. Baš nekako u početku ovoga razdoblja i sâm je sudjelovao u ratu protiv Tatara i Nuṣairīja. Godine 702/1302. bio je u bici kod Šaqhāba (kod Damaska); ondje je sreo ḫalīfa al-Malik al-Nāṣira, Muhamed ibn Qalawūna, mamelučkog sultana i druge plemiće i potakao ih da poduzmu sveti rat. Koncem 704/1304. godine poveo je jednu armiju protiv naroda sa područja Ǧabal Ḥusruwāna u Siriji i zadao mu težak udarac. Stoga je ibn Taimīyya također bio nazvan *muǧāhid* (borac za stvar islama). Godine 705/1305. sreo se s kritikom svojih protivnika na otvorenu skupu u prisustvu delegata mamelučkog sultana al-Malik al-Nāṣira i pobijedio ih svojim jasnim i uvjerljivim argumentima. Iste godine došao je u Kairo i sudjelovao u *munāẓari* (pravna debata) u kojoj je indijski učenjak Šejh Ṣafi al-Dīn al-Hindi igrao značajnu ulogu. Na njegov prijedlog ibn Taimīyya je utamničen zajedno sa svoja dva brata na godinu i pol dana.[4] Više puta je hapšen u raznim mjestima zbog svojih pravnih odluka *(fatwā)* i rasprava *(rasā'il)* protiv nekih društvenih i vjerskih praksi. To je dovelo do ogorčenja učenjaka njegova vremena dok nije interniran u tvrđavu u Damasku, ša'bāna 726/juli 1326. godine. Ovdje su dopustili njegovu bratu Zain al-Dīnu da ostane s njim, dok je njegov učenik ibn Qayyim al-Ǧauzīyya doveden u isti zatvor zbog podrške koju mu je davao. U zatvoru je ibn Taimīyya pisao knjige i pamflete braneći svoje stavove i pripremio je komentare Qur'āna u četrdeset tomova nazvanih *al-Baḥr al-Muḥīṭ*.

Kako je glas o njegovoj upornosti i radu u zatvoru došao do njegovih neprijatelja, lišen je knjiga, pera i mastila, poslije čega je pisao drvenim ugljenom. Vrijeme i samovanje nastojao je razbiti ramišljanjem o Bogu, sve do smrti, dvadesetog du al-qa'da 728/27. septembra 1328.[5]

Ibn Taimīyya je bio plodan pisac. Nitko nije dao definitivan broj njegovih djela (Al-Ḏahabi, primjerice, kaže da je ibn Taimīyya napisao oko pet stotina knjiga, etc); znamenit je pokušaj al-Kutubija da ih pobroji po naslovima.[6]

[2] *Fawāt*, Vol. I, str. 35.
[3] *Arba'ūn*, str. 34–36.
[4] Subki, *Ṭabaqāt*, Vol. V, str. 240. Muhamed Abdurahim ibn Muhamed al-Šaiḫ Ṣafi al-Dīn al-Hindi, rođen u Indiji 644/1246. godine i umro u Damasku 715/1315. deset godina poslije *munāẓare* vođene u Kairu.
[5] *Fawāt*, Vol. I, str. 141; *Riḥla*, Vol. I, str. 216; *Maǧalla*, Vol. XXVII, dio II, str. 196.
[6] *Fawāt*, Vol. I, str. 42 i dalje.

Ostavio je bezbrojne knjige, vjerske odluke, pisma i bilješke, čega je većina sačinjena u zatvoru.

U svom djelu *Riḥla*, ibn Baṭṭūṭa kaže da se sâm zadesio u Damasku u vrijeme posljednjeg zatvaranja ibn Taimīyye i da je sultan al-Malik al-Nāṣir oslobodio ibn Taimīyyu kada je ovaj završio *al-Baḥr al-Muḥīṭ*; ali u petak, za vrijeme glavne službe on je sa propovjedaonice gradske džamije izgovorio ove riječi: »Uistinu, Alah nam dolazi s neba jednako kao što ja silazim« i sišao jednu stepenicu s propovjedaonice. Ovome se oštro usprotivio *faqīh* (pravnik), ali je ibn Taimīyya imao sljedbenike koji su napali *faqīha* i žestoko ga istukli pesnicama i cipelama, oborivši njegov turban na zemlju tako da se vidjela svilena *šāšia* – kapa (svila je oduvijek bila cijenjen i skupocjen materijal pa, kao niti zlato, nije preporučljiva muškarcu-muslimanu). Radi toga je odveden pred hanbalitskoga kadiju Izzudina al-Dīn ibn Muslima, koji je naredio da faqīha uhapse i muče.

Međutim, malikitski i šafiitski pravnici nisu se složili s ovom presudom i iznijeli su slučaj pred Saif al-Dīn Tankīza, jednoga od najboljih i najpobožnijih plemića Damaska, a ovaj je proslijedio stvar al-Malik al-Nāṣiru zajedno s drugim optužbama protiv ibn Taimīyye (kao što je, primjerice, odluka *(fatwa)* da žena razvedena trostrukim odbacivanjem u jednoj izjavi može dobiti samo jedan *ṭalāq* (razvod) i da onaj tko krene posjetiti grob Profeta ne treba da skraćuje svoje molitve). Kada se sultan uvjerio u optužbe, nije se složio sa stavom ibn Taimīyye i ponovno je odredio da bude bačen u tamnicu.[7] Ovaj izvještaj ibn Baṭṭūṭa nije hronološki u redu; o njemu će se raspravljati kasnije u vezi s optužbom za antropomorfizam protiv ibn Taimīyye.

Premda ibn Taimīyya nije uspio u svojoj misiji za života, postalo je jasno na njegovu pogrebu da je izvršio veliki utjecaj na javnost. Priča se da pogrebnoj ceremoniji nisu prisustvovale samo kukavice. Osim triju osoba koje su se plašile da ne budu kamenovane zbog svoga neprijateljstva prema njemu, svi su prisustvovali njegovu pogrebu, a vojni zapovjednik je bio pozvan da pazi na svijet.[8]

B

Stav prema teologiji i teolozima

Ibn Taimīyya nam je ostavio znatan broj knjiga i rasprava o teologiji, ali ni u jednome djelu nije temu sistematično obradio. U njegovim su spisima problemi teologije i filozofije razasuti i, prema al-Ktubijevu nabrajanju, mnogi od njih još nisu ugledali svjetlo dana.[9] Jedan broj rukopisa koje je ostavio ibn Taimīyya o teologiji također su dostupni u Engleskoj i Njemačkoj među kojima su *Mas'ala at-'Uluw, al-Kalām, 'ala Ḥaqīqa al-Islām, w-al- Īmān, Su'āl il Ibn Taimīyya,*[10] etc.

[7] *Riḥla*, Vol. I, str. 217.
[8] *Maǧallah*, Vol. XXVII, dio II, str. 193; *Fawāt*, Vol. I, str. 41.
[9] Al-Kutubi, *Fawāt, loc. cit.*
[10] Raspravu je izdao Serağul Haque u *JASP*, Vol. II, 1957.

U svome djelu *Minhāg*[11], kao i u drugim knjigama, ibn Taimīyya smjelo tvrdi da teologija i filozofija nemaju mjesta u islamu i da su teolozi poput al-Ğuwainija,[12] al-Gazālija i Šahrastānija[13], koji su posvetili svoj život naukama, nakraju shvatili svoje slabosti i vratili se Qur'ānu i Sunni. Šahrastāni je, dodaje on, priznao da je glupo baviti se teologijom; al-Rāzi, prema njegovu mišljenju, protivrječi sâm sebi u pitanjima teologije i priznaje zabunu.

U *Minhağu*[14], kao i u *Mağmū'āt al-Tafsīr,*[15] ibn Taimīyya navodi mišljenje imāma Ahmeda i abu Jusufa koji su rekli da će onaj tko bude tražio spoznaju s pomoću skolastičke teologije *(Kalām),* postati ateist. On navodi i Šāfi'iyu – teologe treba tući cipelama i palminim granama nakon čega oni treba da prođu kroza grad tako da ljudi lako shvate posljedice studija teologije.

U svome *Tafsīr al-Sūra al-Iḫlāṣ*[16] on piše da su raniji vođe *(aslāf)* zabranili teologiju pošto je ona isprazna i lažna i jer govori nepodobne stvari o Bogu.

Među kasnijim misliocima, imam al-Aš'ari (umro 330/941) brani teologiju u svome djelu *Risāla fi Istiḥsān al-Ḫauḍ fi al-Kalām.* U njemu on podržava teoriju *ḥaraka* (kretanje), *sukūna* (mirovanje), *ğisma* (tijelo), *'arḍa* (akcidencija), *iğtimā'* (zajednica), *iftirāqa* (odvajanje), etc., s pomoću Qur'āna. Prema njegovu mišljenju svi religijski redovi, ticali se djelovanja ili vjerovanja, počivali su na racionalnim argumentima pa tako nije nezakonito ući s njima u raspravu.[17] Ali ibn Taimīyya je gornje teorije držao helenističkima i protivnim Qur'ānu i Sunni.

O Ğahmitima,[18] ibn Taimīyya navodi misli imāma Ahmeda koji kaže da oni govore neistine o Bogu kada poriču njegove atribute i govore o Njemu kroz neznanje. Abu al-Abbas ibn Suraiğ, dodaje on dalje, nije se složio s teorijama atoma i akcidencija. Kažu da je jedanput na pitanje poniklo iz *Kalāma* odgovorio: »Učenje o jedinstvu Božanstva prema ispraznim je ljudima ulaženje u diskusiju o atomima i akcidentima *(ğawāhir wa a'rāḍ).*« Ovi termini nisu postojali u islamu u vrijeme Profetovo, Ğahmiti i mu'taziliti su ih prvi uveli. Ğa'd ibn Dirham[19] je uglavnom odgovoran za ovu izmišljotinu. Ovog Ğa'da pogubio je Abdullah ibn al-Qasri[20] u Wāsiṭu zbog njegova *Kalāma* (teologije). Priča kaže da je prije pogubljenja Ğa'da ibn Abdullah stao na propovjedaonicu *(minbar)* i obratio se ljudima: »O ljudi, žrtvujte se Bogu. Doista, ja podnosim žrtvu u osobi Ğa'da koji kaže da Bog nije uzeo Abrahama kao svoga prijatelja, i da sâm nije govorio Mojsiju; Bog je daleko od onoga što mu Ğa'd pripisuje.« Potom je, kažu sišao s propovjedaonice i pogubio Ğa'da.[21]

[11] *M. Sunnah,* Vol. III, str. 68 i dalje.
[12] Imām al-Ḥaramain abu al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik ibn Jusuf (umro 478/1085), najveći teolog šestoga/jedanaestog stoljeća.
[13] Abu al-Fatḥ Muhamed ibn 'Abd al-Karīm (umro 469/1076).
[14] *M. Sunna,* Vol. I, str. 181.
[15] *M. Tafsīr,* str. 387 i dalje.
[16] *Ibid.,* str. 62 i dalje.
[17] Aš'ari, *Istiḥsān al-Ḫauḍ,* Hyderabad, 1323/1905.
[18] Vođa ove grupe Ğahm ibn Ṣafwān bio je osuđen na smrt u Mervu godine 128/745. zbog svojih jeretičkih doktrina. Bagdādi, *Farq,* str. 19; *Šahrastāni,* Vol. I, str. 60; Buḫāri u posljednjoj knjizi svog *Saḥīḥa* odbacije džahmitske stavove.
[19] *Mīzān,* Vol. I, str. 185, No. 1443; ibn Ḥağar, *Lisān,* Vol. II, str. 105, No. 427.
[20] Ḫālid ibn Abdullah (66-126/685-743).
[21] *Iḫlāṣ,* str. 63; Ba'labakkiya, str. 392.

Ibn Taimīyya je odbacio stav al-Imama Ḥillija iz njegova djela *Minhāğ al-Karāma*[22], da je hadrat Ali bio tvorcem teologije. Ibn Taimīyya se suprotstavlja ovoj teoriji jer Ali nije mogao ići protiv Qur'āna i Sunne, niti je itko od Drugova *(Ṣaḥāba)* ili njihovih sljedbenika *(Tābi'ūn)* ikada razmatrao fenomenalnu prirodu svijeta kao izvedenu iz stvaranja tijela *(ḥudūṯ al-aǧsam).* On ponavlja da je teologija nastala na kraju prvoga/sedmog stoljeća. Uveli su je Ğa'd ibn Dirham i Ğaḥm ibn Ṣafwān i, najposlije, učenici Amr ibn 'Ubaida – abu al-Huḍail, al-'Allāf i drugi koji su se time bavili. Cilj 'Amra i Wāṣila u propagiranju gornje teorije bio je da se u islam uvede *ideja Božje moći kao ograničene* i *grešnika koji vječno ostaju u paklu.*[23]

Iz gornjih stavova očigledno da ibn Taimīyya općenito upotrebljava *Kalām* u njegovu preašaritskom smislu mutazilitske teologije, premda docnije nimalo ne štedi ašaritske stavove.

Razmotrimo Božanske atribute pozivajući se na ibn Taimīyyino odbacivanje džahmitskih i mutazilitskih stavova.

Prema ibn Taimīyyi, Ğa'd ibn Dirham, jedan ğahmit, prvi propovijeda da »Bog ne sjedi na Prijestolju« i da *istiwā'* znači *istaula,* tj. da je »Bog gospodar Prijestolja, a ne da sjedi na njemu«. Potom ovu ideju prihvaća Ğahm ibn Ṣafwān (umro 128/745). Novi sistem interpretacije pisma postao je popularan koncem drugog/osmog stoljeća u rukama Bišr ibn Giyāṯa al-Marīsija (umro 218 ili 219/833 ili 834) i njegovih sljedbenika.[24] Mutazilitsko učenje o Božanskim atributima javno je propovijedana zadnjih decenija trećega/devetog stoljeća[25], a potom su je prihvatili šiitski doktori-Mufid,[26] Mūsawi[27], i Ṭūsi[28].

Vjerovanje da je Bog vječan i da postoji bez svojih atributa, dogme su ğahmita i mu'tazilita. U vezi sa Božjom spoznajom, moći, viđenjem, slušanjem etc. starija ultraimamitska sekta bila je posve antromorfistička, dok su potonje generacije išle dalje, pa su odbacile opstojnost svih Božanskih atributa.[29] Prema njegovu mišljenju karrāmiti[30] su bili antropomorfisti. Sunniti su bili jednodušni u stavu da Bog uopće ne sliči čovjeku esencijom, kvalitetima i akcijama. Tradicionalisti, hermeneutisti, sufije, četiri utemeljitelja pravnih škola i njihovi sljedbenici, nikada nisu pristajali uz antropomorfizam. Optužba uperena protiv jurista, kao što su Mālik, Šāfi'i, Ahmed i njihovi sljedbenici, utemeljena je na potpunu nerazumijevanju. Potvrđujući božanske atribute ovi pravnici nikada nisu mislili da atributi sliče tjelesnim formama.[31]

Ibn Taimīyya kaže da riječ *gadīm* (vječan) u odnosu na Boga – na čemu ğahmiti i njihovi sljedbenici temelje svoje argumente – nikada nije dobila mjesto među Njegovim *asmā' al-husnā'* (Lijepa Imena), iako riječ *awwal* (Prvi) jeste

[22] Fol. 58/B. *IOL.* Loth. 471.
[23] *M. Sunna,* Vol. IV, str. 144 i dalje.
[24] *MRK,* Vol. I, str. 425 i dalje.
[25] *M. Sunna,* Vol. I, str. 172.
[26] Muhammed ibn Muhammed ibn al-Nu'mān al-Mufīḍ (336-413/947-1022), Ṭūsijev učitelj.
[27] Šarīf al-Riḍā al-Mūsawi, Yāqūt, Vol. V, str. 174.
[28] Muhammed ibn Hasan ibn Ali al-Ṭūsi (umro 460/1067).
[29] *M. Sunna,* Vol. I, str. 172-74.
[30] Sljedbenici Abdullaha Muhammed ibn Karrāma (umro 255/868).
[31] *M. Sunna,* Vol. I, str. 172-74.

jedna od njih. *Awwal* ne označava da samo Bog postoji bez Svojih atributa vječno i preegzistentno; atributi uvijek povezani s Bogom ukazuju na samo *jednoga* Boga. Sunniti nisu mislili da je Božjoj vječnosti potrebna ikakva dodatna vječna esencija. Stav da su Božanski tributi nešto dodatno Njegovoj esenciji *(dāt)* treba uzeti kao da su oni dodatni pojmu esencije kako je shvaćaju *nufāt* (oni koji odbacuju Božje kvalitete), a ne kao da u Bogu postoji esencija ogoljena od atributa, atributi kao odvojeni i dodani esenciji.[32] Na primjer, kadgod se atribut dodaje na mjesto *(maḥall)*, njegov odnos se uspostavlja sa samim objektom, a ne s bilo čim. Kada se neka stvar vezana za bijelo i crno pokrene, izvjesno je da će se kretati samo s tim kvalitetima, a ne s nekima drugim. Bog, kome se pripisuju govor, volja, ljubav, srdžba i zadovoljstvo mora biti povezan sa svima njima bez ikakvih dodatnih kvaliteta koji mu nisu nikada pripisani. Tko ne govori, ne kreće se ili je neaktivan, ne može se nazvati govornikom *(mutakallim)*, onim koji pokreće *(mutaharrik)*, ili činiocem *(fā'il)*. Tako bi, pripisati Bogu život, moć, spoznaju itd. bez njihova povezivanja s Njegovom esencijom, kao što čine ǧahmiti i njihovi sljedbenici, značilo da Bog živi bez života, da je moćan bez moći i da zna bez spoznaje, dok Qur'ān i Sunna obiluju dokazima da je Bog povezan sa Svojim atributima.[33]

ANTROPOMORFIZAM IBN TAIMĪYYE – Iz gornjih razmatranja i njima sličnih u djelu *al-'Aqīdat al-hamawiyyā alkubra,*[34] slijedi da ibn Taimīyya nije valjano shvaćen pa ne čudi što je osumnjičen kao antropomorfist. Ljudi su mislili da je poučavao, u skladu s doslovnim značenjem Qur'āna i Sunne, da Bog ima ruke, noge, lice itd. i da sjedi na Svom Prijestolju. Primjedba teologa bila je da Bog mora, ako posjeduje udove i sjedi na Prijestolju, imati prostorni karakter *(taḥayyuz)* i biti podložan podjeli *(inqisām)*. Ibn Taimīyya odbija prihvatiti da su »prostorni karakter« i »djeljivost« bît tijela *(aǧsām)*. Tvrdnja ibn Baṭṭūṭa da je u Damasku slušao ibn Taimīyyu gdje se ovako obraća ljudima: »Uistinu, Bog silazi s nebesa u naš svijet jednako kao što ja silazim«, i potom kroči s propovjedaonice, nije drugo do laž. Priča je vješto smišljena,[35] i iznosi se kao stvarni događaj. Međutim, ako izvještaj ispitamo, ne možemo povjerovati da se takva stvar mogla dogoditi za posjeta ibn Baṭṭūṭa Damasku. Ibn Baṭṭūṭa, kako smo shvatili iz njegova vlastita opusa, dolazi u Damask devetnaestog ramaḍāna 726/ 23. augusta 1326, kada je ibn Taimīyya već bio u zatvoru više od mjesec dana (od šestoga ša'bāna iste godine), a iz zatvora nije izišao sve do svoje smrti 726/ 1328.[36] U djelu *al-Aqīda al-tadmūrīyya,*[37] ibn Taimīyya jasno kaže: »Tkogod kaže da je Bog sličan ljudskom tijelu, ili da mu je neka stvorena stvar slična, govori neistinu o Bogu. Tko kaže da Bog nije tijelo i pod tim razumije da nijedna stvorena stvar nije Njemu slična, u pravu je, iako riječ tijelo *(ǧism)* primijenjena ovdje znači jednu inovaciju *(bid'a)*. On dalje kaže da o Bogu treba

[32] *Ibid.*
[33] *Ibid,* str. 178.
[34] Vidi *MRK,* Vol. I.
[35] *Supra,* str. 798.
[36] Vidi članak Bahgat al-Baitara u časopisu *Maǧma' al-'ilm al-'arabi,* Damask, Vol. XXVII, dio III, str. 411.
[37] *MS* Berl. No. 1995, fol. 54 (b).

kazati samo ono što je Bog sâm o Sebi kazao, ili što je Profet o Njemu kazao. Rani muslimani, piše on, pripisivali su Bogu atribute bez pitanja kako *(bila kaif)*, bez izvođenja analogije *(tamtīl)*, bez sačinjavanja alteracija *(taḥrif)* ili lišavajući ga njegovih atributa *(ta'tīl).*[38] Ibn Taimīyya vjeruje u »Božje samopostavljenje na Prijesto«, kako to Njemu dolikuje, bez ikakve sličnosti ljudskom djelu. On navodi shvatanje ranih muslimana koji su stajali između *ta'tīla* i *tamtīla.*[39]

Gornji dokaz jasno pokazuje da se u interpretaciji Božanskih atributa ibn Taimīyya čuva da ne bi bio optužen za antropomorfizam. Odbacujući džahmitsku i mutazilitsku koncepciju Božanskih atributa, on se oštro suprotstavlja njihovim stavovima koji lišavaju Boga kuraničkih izraza o licu, rukama itd. kako su to Arapi shvatili i pokušali zamijeniti uobičajena značenja ovih izraza metaforičkim interpretacijama. Prema njegovu mišljenju, bilo bi apsurdno pretpostaviti da su docnije generacije mogle imati dublji uvid i da su bolje shvatile Božanske atribute od Profeta i njegovih Drugova koji ih nikada nisu pokušali tumačiti pojmovima filozofije. Stoga napada teologe jer ovi pripisuju najvišu vrijednost ljudskom umu i kažu da on može biti kriterij za razumijevanje Božanskih atributa. Za razliku od drugih evropskih učenjaka, H. Laoust je također mišljenja da pripisivanje antropomorfizma Taimīyyi protivurječi njegovoj metodologiji i »pozitivnom sadržaju njegove teodiceje«.[40]

AL-QUR'ĀN KALĀM ALLAH GAIR MAḤLŪQ *(Sveti Qur'ān je nestvorena Božja Riječ)* – U odnosu na ovaj problem ibn Taimīyya ne optužuje samo one koji kažu da je Qur'ān stvoren, već ide korak dalje pa interpretira izraz *gair maḥlūg* (nestvoren) kao *qadīm* (vječno). Sâm piše da je to novina *(bid'a)* proizašla iz njihovih rasprava s mu'tazilitima i kullābitima u odbrani nestvorenosti Qur'āna. Ovakva teorija nije bila poznata rânim muslimanima. Ǧa'd ibn Dirham i Ǧahm ibn Safwān uvode jeretičku teoriju da je Qur'ān stvoren, dok je on kao Riječ Božja, nestvoren.[41]

WAḤI *(Objava)* – Ibn Taimīyya se slaže s općenito prihvaćenim stavom da je Profet dobio tri oblika objave: (i) u budnu stanju kao i u snima (ii) kroz koprenu (iii) posredstvom anđela.[42] Međutim, on ovima dodaje četvrti, tj. objavu zajedničku svim profetima i drugima *(al-waḥi al-uštarak).* Ovo izvodi iz govora 'Ubāda ibn Ṣāmita i iz stihova Qur'āna koji govore o objavi ljudi koji nisu profeti:[43] *Bog govori sa Svojim slugama dok spavaju.* To je ona opća objava za koju su filozofi, kao ibn Sīna i drugi, govorili da su je postigli. Međutim, on oštro odbacuje tezu o Aristotelovu udjelu u profetstvu. Njegovi suvremenici su vjerovali u planete i nisu znali za profete poput Abrahama ili Mojsija. Za razliku od Empedokla, Pitagore, Sokrata i Platona koji su barem vjerovali u stvaranje

[38] *Ibid.,* fol 2 (a); *MRK,* Vol. I str. 428.
[39] *MRK,* Vol. I, str. 428-29.
[40] H. Laoust, *Quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taimiyya,* Memoires publiés, Cairo, 1937, Vol. LXIII, str. 431–43.
[41] *Ǧawāb,* str. 74-87.
[42] *Qur'ān,* xlii, 50.
[43] *Ibid.,* v, 3; XXVIII, 6.

(hudūṯ) nebeskih sfera, Aristotel je propovijedao »doktrinu o vječnosti nebesa« što, prema ibn Taimīyyi, jasno kazuje da nije imao udjela u *waḥi al-muštarak.*[44]

C

Stav prema filozofiji

Odbacujući Aristotelovu metafiziku i logiku ibn Taimīyya je ostavio slijedeća samostalna djela uza sve ono što je napisao protiv logike i metafizike u nizu drugih spisa:

1. *Katāb al-radd 'ala-al-manṭiqīyyīn,* izd. 'Abd al-Ṣamad Šaraf al-Dīn al-Kutubi, Bombay, 1949.
2. *Bayān muwāfiqat ṣarīḥ al-ma'qūl li ṣaḥīḥ al-manqūl* na margini *Minhāǧ al-Sunna,* četiri toma, Kairo, 1321/1903.
3. *Naqd al-manṭiq,* izd. Šejh Muhammed Hamid al-Faqqi, Kairo, 1370/1951.[45]
4. *Al-Radd ala falsaft-i Ibn Rušd,* objavljeno na kraju *al-Maqal* i *al-Kašfa* Ibn Rušda, Kairo, bez datuma.
5. *Kitāb al-'aql w-al-naql,* na margini njegova *Minhaǧ al-Sunna,* Kairo, 1321-23/1903-05.

Djelo *Tafsīr surat al-Iḫlāṣ* (Kairo, 1323/1905) također baca dovoljno svjetla na njegove stavove o filozofiji i teologiji.

Ibn Taimīyya nije prvi progovorio o štetnosti Aristotelove filozofije; u svome djelu *Kitāb al-radd 'ala al-manṭiqīyyīn,* ibn Taimīyya spominje da je Hasan ibn Musa al-Naubaḫti, pod čijim su vodstvom Ṯabit ibn Qurra i drugi prevodili s grčkoga, napisao djelo *Kitāb al-ārā' w-al-diyāna,* gdje pobraja Aristotelove zablude. Dalje, i Hibat Allah ibn Ali abu Barakāt, dvorjanin Mustangid bi Allaha, ostavio je knjigu kojom pobija Aristotelovu filozofiju.[46] Čuveni muslimanski liječnik i filozof abu Zakarīya al-Rāzi (umro 313/925) bio je veliki protivnik Aristotelove filozofije i podržavao je Pitagoru. Prema njegovu mišljenju, »Aristotel nije samo upropastio filozofiju, već je izopačio same njezine principe«. Ibn Hazm iz Andaluzije (umro 456/1063) i mu'tazilit al-Naẓẓām (umro 231/845) također su protivnici Aristotelove filozofije. Abu Ali al-Ǧubbā'i (umro 303/915) ostavlja knjigu gdje pobija Aristotelovo djelo *De generationē et de corruptionē.*[47]

U svom *Kitāb al-'aql w-al-naql,* ibn Taimīyya kaže: »Pogledaj sljedbenike Aristotelove! Oni slijepo idu za njim, a većina sasvim dobro zna da su teorije njihova učitelja pogrešne! Samo ih njihovo pobožno vjerovanje priječi da ih odbace, unatoč činjenici da su mnogi mudri ljudi dokazali da postoje neosporne i nesumnjive greške u njegovu logičkom sistemu, a podržavaju ih samo zbog

[44] Vidi Serağul Haque, »Posmo ibn Taimiyye abu al-Didi« u *Documenta Islamica Inedita,* Akademie Verlag, Berlin, 1952, str. 155.
[45] To je, vjerojatno, identično s No. 1.
[46] Vidi Sejjid Sulejman Nadawi »Muslims and Greek Schools of Philosophy«, *Islamic Culture,* Hyderabad Deccan, Vol. I, str. 87.
[47] *Ibid.,* str. 86.

toga što su vezani uz njegovo ime. Aristotel i njegovi sljedbenici su i u metafizici također napravili greške.«[48]

U svom *Kitāb al-radd 'ala al-manṭiqīyyīn,*[49] ibn Taimīyya kaže da je, prema Aristotelovoj logici, spoznaja dvovrsna, tj. utemeljena na pojmu *(taṣawwur)* i na prosuđivanju *(taṣdīq),* a pojam i prosuđivanje su ili neposredni *(badīhī)* ili posredni *(naẓari).*Očito je da sve vrste spoznaje ne mogu biti neposredne (same po sebi očite). Dalje, sve vrste spoznaje ne mogu biti niti posredne (prenesene) niti stečene kao u slučaju, da se dođe do spoznaje posrednog pojma, treba da postoji zavisnost od drugog posrednog pojma što vodi u krug *(daur)* ili beskonačni lanac *(tasalsul),* a oboje je logički nemoguće. Prema logičarima, pojmovi i sudovi koji su posredni *(naẓari)* traže određena sredstva (način) kojima se postižu i stoga se način kojim se postižu pojmovi naziva *ḥadd* (definicija), a put kojim se stiže do sudova naziva se *qiyās* (silogizam). *Ḥadd* i *qiyās* su dva bitna pojma na kojima počiva cjelokupna struktura Aristotelove logike. Da bi odbacio Aristotelovu logiku, ibn Taimīyya nastoji razrušiti ove bitne osnove u četiri točke koje čine četiri glavna poglavlja njegova djela *Kitāb al-radd 'ala al-manṭiqīyyīn:*

I Željeni pojam ne može biti postignut, do definicijom *(ḥadd)*
II Definicija daje znanje o pojmovima
III Željeni sud može se postići jedino silogizmom
IV Silogizam ili racionacija daje spoznaju suda

Treba primijetiti da su od gornjih stavova prvi i treći negativni, dok su drugi i četvrti afirmativni. Glavni ciljevi osporavanja ibn Taimīyye su »definicija« i »silogizam« Aristotelove logike.

I. Prvu osnovnu tvrdnju logičara – pojmovi se mogu postići jedino definicijom, ibn Taimīyya odbacuje ovako:[50]

(I) To je negativan stav za koji logičari nisu dali nikakav dokaz *(dalīl).*Takav negativan stav ne može biti prihvaćen kao osnova pozitivnog znanja. Stoga već prva tvrdnja Aristotelove logike počiva na pogrešnoj osnovi. Otuda se takva logika ne može držati naukom koja, prema logičarima, jedina štiti ljudsko razumijevanje od grešaka.

(II) Kada je definicija riječ onoga tko definira, taj će shvatiti definiranu stvar ili uz pomoć (prethodne) definicije, ili bez ikakve definicije; ako on shvaća stvar s pomoću prethodne definicije, njegove će riječi u drugoj definiciji biti dobre kao i njegove riječi u prvoj definiciji, što nužno vodi ukrug *(daur)* ili u beskonačan lanac *(tasalsul)* u procesu zaključivanja, što je oboje nemoguće. Ako shvaća definirani objekt bez ikakve definicije, onda je tvrdnja u sudu da se »pojmovi mogu postići jedino uz pomoć definicije«, opovrgnuta.

(III) Ljudi različite učenosti i profesija dobro znaju svoje poslove i bez pribjegavanja definicijama.

(IV) Još nije zasnovana jedna univerzalno prihvaćena definicija; na primjer, nikome nije pošlo za rukom da ponudi definiciju dvaju čuvenih pojmova, *čovjek* i *sunce,* s kojima bi se svi mogli složiti. Upravo stoga je iz područja filozofije, teologije, medicine, gramatike etc. niz oprečnih definicija došlo do nas!

[48] *Ibid.,* str. 89.
[49] *Al-Radd,* str. 4.
[50] *Ibid.,* str. 7–14, 180.

Logičari kažu da je pojam zavisan od definicije, ali kako prihvatljiva definicija bilo čega još nije sačinjena, ibn Taimīyya izjavljuje da još nije nijedan pojam u pravom smislu riječi formiran. Dalje, logičari vjeruju da je sud zavisan od pojma *(taṣawwur)*; kako, pak, pojam još nije postignut (u pravom smislu tog izraza), tako se još nije došlo ni do suda. Rezultat je, prema mišljenju ibn Taimīyye, najgori oblik sofisterije.[51]

(V) Logičari kažu da pojam štostva *(māhīyya)* može biti postignut samo s pomoću definicija sačinjenih od najbližeg roda *(ǧins)* i differentie specifice *(faṣl)*. Sami logičari su tvrdili da je ova vrsta definicije ili nemoguća, ili rijetka. Međutim, ibn Taimīyya kaže da istinsko značenje stvari ljudi mogu postići bez definicije, pa stoga pojmovi o njima ne zavise.

(VI) Prema logičarima, pravilne definicije kombinacijom su najbližeg roda i differentie specifice. No, katkada pojmovima nije potrebna definicija; ako je to moguće, tada vrste bliže percepciji i vidljive, mogu biti shvaćene sigurnije i bolje nego kada imamo kombinaciju roda i razlike.

(VII) Definicija neke stvari sastoji se od niza pojmova od kojih svaki ukazuje na određeno značenje. Ako čovjek prethodno ne zna termine i njihova značenja, nije mu moguće shvatiti samu definiciju; primjerice, čovjek koji ne zna što je hljeb, ne može ga znati po njegovoj definiciji. Ovdje ibn Taimīyya pravi razliku između poimanja *(taṣwīr)* i razlikovanja *(tamīz)* i stoji na stajalištu mutakallimūna (skolastičkih teologa) koji su govorili da se stvari saznaju razlučivanjem, a ne definiranjem.

(VIII) Ako je definicija riječ onoga tko definira, određivač mora imati znanje o objektu koji definira prije definiranja. Stoga je pogrešno reći da poimanje neke stvari zavisi od njezine definicije.

(IX) Pojmovi postojećih stvari izvedeni su ili s pomoću vanjskih čula, ili s pomoću unutrašnjih čula, a nijednom od njih nije potrebna nikakva definicija. Ovdje ibn Taimīyya primjećuje da se, što nije spoznato čulima, može spoznati zaključivanjem, ali ne i definicijom.

(X) Logičari kažu da definiciju treba odbaciti sredstvima opovrgavanja i kontradikcije. Ibn Taimīyya kaže da su opovrgavanje ili kontradikcija mogući samo ako je već formirano poimanje objekta koji se definira. Tako je dokazano da se pojmovi mogu formirati bez pomoći definicije.

(XI) Spoznaja pojedinačne stvari može biti nekome po sebi očigledna, a drugi je stiču. Dalje, stvari koje nisu po sebi očigledne jednima, mogu biti očigledne drugima, pa ovi potonji ne potrebuju definiciju za znanje o tim stvarima. Otuda je pogrešno reći da znanje zavisi od definicije.

II. Opovrgavanje druge tvrdnje logičara, naime, da definicija daje znanje o pojmu, čini drugo poglavlje ibn Taimīyyina *Kitāb al-radd*.[52] Prema shvatanju ibn Taimīyye, logičari i skolastički teolozi su dali različite interpretacije definicije: grčki logičari i njihovi muslimanski i nemuslimanski sljedbenici pišu da definicija sadrži opis objekta koji se definira, dok čuveni naučnici tvrde da definicija služi kao razlika između definiranog i nedefiniranog objekta. Stoga definicija ne daje znanje o pojmu. Da definicija ne nudi istinsko značenje

[51] *Ibid.*, str. 8.
[52] *Ibid.*, str. 14–87.

objekta koji se definira i da ne daje znanje o pojmu, ibn Taimīyya je pokazao ovako:

(I) Definicija je samo iskaz onoga tko definira. Na primjer, kada se *čovjek* definira kao *razumna životinja* – to je stav koji može biti pravilan ili pogrešan, prosta tvrdnja bez ikakva dokaza. Slušalac može da ga razumije sa ili bez njegove definicije. U prvome slučaju, on ga zna bez dokaza koji može ili ne mora biti pravilan, dok u drugom slučaju definicija ne služi ničemu.

(II) Logičari kažu da definicija niti odbacuje dokaz, niti ga potrebuje. Za razliku od silogizma *(qiyās)*, definicija se može odbaciti pobijanjem ili kontradikcijom. Na ovo ibn Taimīyya odgovara da, ako onaj tko definira ne uspije iznijeti dokaza u prilog tačnosti definicije, slušalac neće shvatiti objekt koji se određuje prostom definicijom koja sama može biti tačna ili netačna.

(III) Ako se shvatanje definirana objekta postigne definiranjem, tada je ono postignuto prije nego što se spozna tačnost definicije, jer znanje o tačnosti definicije se ne postiže ako subjekt nije upoznao definirani objekt.

(IV) Znanje o objektu koji se definira zavisi od spoznaje (imenovane) stvari i od njezinih atributa koje logičari nazivaju bitnim atributima *(al-ṣifāt al-ḏātīyya)* i imenima kao »dijelovi definicije«, »dijelovi štostva« etc. Ako slušalac ne zna da su objektu koji se definira atribuirani ovi kvaliteti, on ga ne može pojmiti. Ako on zna da su ti kvaliteti atribuirani stvari, on ih zna bez ikakve definicije.[53]

Ibn Taimīyya potom iznosi četiri slična argumenta i dokazuje da definicije ne daju istinsko značenje objekata koji se definiraju.[54]

III. Treći stav logičara, da se sud može postići jedino sredstvima silogizma, autor je odbacio iz ovih razloga:[55]

(I) Neizvjesno je nastojanje i negativan sud u prilog kojima oni ne daju nikakva dokaza. Prema ibn Taimīyyi, i po sebi očigledne forme spoznaje *(badīhi)* i one izvedene *(naẓari)*, relativne su. Ako neki ljudi ne uspijevaju doći do suda bez pomoći silogizma, to još ne znači da nijedno dijete Adamovo ne zna sud bez silogizma.

(II) Znanje neke stvari ne zavisi od *pojedinačnoga* silogističkog procesa mišljenja. *Ḫabar al-mutawātir* (općeprihvaćena predanja i iskustva) daju znanje suda, dok silogizam ne daje, za nekoga je premisa perceptibilna, za drugog nije. Stoga je njezin zaključak *(natīǧa)* bezuvjetan.[56] Ibn Taimīyya prihvata da su zaključci istiniti kada su premise korektne, ali potom ne prihvata da spoznaja zavisi od silogizma.[57]

(III) Prema logičarima, silogistički proces postizanja spoznaje zahtijeva dvije premise, ali ibn Taimīyya kaže da takvo znanje može biti postignuto s pomoću jedne, dviju, tri ili čak više premisa, u skladu s potrebama i zahtjevima nekog argumenta. Nekima nije potrebna nijedna premisa, jer stvar znaju iz drugoga izvora (na primjer intuitivno). Profetove riječi »svaka opijajuća stvar je vino i sve vrste vina su zabranjene« ne znači nikako podršku silogističkome procesu mišljenja u islamu. Profet nije nikada prihvatio takav proces sticanja spoznaje

[53] *Ibid.*, str. 39.
[54] *Ibid.*, str. 32–39.
[55] *Ibid.*, str. 88–240.
[56] *Ibid.*, str. 92, 298.
[57] *Ibid.*, str. 298.

neke stvari. Svaki musliman zna da je vino *(ḫamr)* zabranjeno i nisu mu potrebne dvije premise da bi dokazao da su svi opijajući napici zabranjeni.[58] Istinska prava figura silogizma, stoga, kaže ibn Taimīyya, ne traži zaobilazan put izvođenja da bi se došlo do zaključka.[59]

Logičari kažu da zaključivanje daje savršenu spoznaju, i da se ono bavi spoznajom »univerzalija« od kojih su najbolje onih, »deset uma *(al-'uqūl al-'ašra)* koje ne prihvataju nikakvu promjenu i s pomoću kojih duša *(al-ṇafs)* postiže savršenstvo«. »Univerzalije« se postižu s pomoću nužnih tvrdnji uma kao što su »svi ljudi su živa bića« i »svaka postojeća stvar ili je nužna ili moguća« i sličnih koje ne prihvataju nikakvu promjenu. Ibn Taimīyya poriče ovo nastojanje jer:[60]

(I) Prema mišljenju logičara, pošto se zaključivanje bavi samo pitanjima uma koja nemaju veze s fizičkim svijetom, ono ne daje spoznaju postojećih stvari. Možemo ga, stoga, držati beskorisnim za sve praktičke ciljeve.

(II) Zaključivanje nam ne pomaže u razumijevanju Nužno Postojećeg *(wāǧib al-wuǧūd)*, deset intelekata *(al-'uqūl al-'ašra)*, nebesa *(al-aflāk)*, elemenata *('anāṣir arba'a)* i stvorenih stvari *(muwalladāt)* u životinjskome, biljnom ili u carstvu minerala.

(III) Prema logičarima, nauka o Božanstvu nije spoznaja Tvorca niti stvorenog. Oni je nazivaju metafizikom *('ilmu ma ba'd al-ṭabī'a)*, ali je neki nazivaju »Božanskom naukom«, čiji predmet su »proste univerzalije« unutar kojih razlikuju »nužnost, mogućnost, vječnost, slučajnost, esenciju, akcident«, od čega nijedna ne opstoji u fizičkom svijetu.[61]

Ibn Taimīyya potom izvodi porijeklo logike iz geometrije. On kaže:

(IV) Logičari daju geometrijske forme argumentacije u svojoj logici i nazivaju ih »terminima« *(ḥudūd)* poput onih u Euklidovoj geometriji, da bi prenijeli ovaj metod sa fizičkoga, na intelektualni objekt. To nastaje zbog izopačenosti njihova uma i njihove nesposobnosti da izvedu spoznaju kroz izravni proces. Međutim, Alah je dao muslimanima više znanja i razgovjetnosti izraza spojenih s dobrim djelanjem i vjerom, nego svima ostalim ljudima.[62]

Logičari tvrde da Božanska objava nije objektivna; prema tome, nema egzistencije niti u intelektualnom, niti u fizičkom svijetu. To je »univerzalna spoznaja« koja ne postoji, osim u imaginaciji. Stoga, za perfekciju duše u toj spoznaji nema ničega.

(V) Savršenstvo duše zavisi od spoznaje Boga i moralnih djela *('amal ṣāliḥ)*, a ne od filozofije. Spoznaja sâma ne može uzdići dušu. Božje djelo mora postojati, jer duša ima dvije funkcije, teorijsku i praktičku. Služenje Bogu sastoji se od spoznaje Boga i ljubavi prema Njemu, a Bog šalje profete da pozovu ljude da mu se klanjaju. Dalje, vjerovanje *(īmān)* u Boga ne znači samo znanje o Bogu, kao što vjeruju Ǧahmiti. Ono je sačinjeno i od spoznaje i od prakse.[63]

[58] *Ibid.*, str. 168 i dalje.
[59] *Ibid.*, str. 200.
[60] *Ibid.*, str. 122–26.
[61] *Ibid.*, str. 126.
[62] *Ibid.*, str. 137 i dalje.
[63] *Ibid.*, str. 138, 144 i dalje.

IV. Četvrtu tvrdnju logičara – silogizam ili zaključivanje daju znanje sudova *(taṣdīqāt)*, ibn Taimīyya odbacuje u četvrtome dijelu svoje knjige gdje ovu temu podrobno razmatra na gotovo tri stotine stranica.[64]

Autor nastoji dokazati ništavnost silogizma u postizanju spoznaje i često ismijava glasovite logičare navodeći njihova navodna odricanja u smrtnom času.[65] Ovdje on ponavlja na nov način uglavnom sve što je rekao u prethodnim poglavljima o *definiciji* i *silogizmu* Aristotelove logike i navodi u prilog svom dokazivanju uglavnom beznačajne argumente. Silogistički proces je, kaže on, artificijelan i beskoristan. Prema njegovu mišljenju Bog je podario ljudskim bićima »nužnu spoznaju« da bi razumjeli Stvoritelja i Njegove atribute. Međutim, od najranijih vremena, ljudi su uveli razne nauke koje nisu potrebne islamskom *Šerijatu* da bi vodio ljude.[66]

Silogizam, kao što je rečeno ranije, ne daje spoznaju postojećih stvari, čak niti kad je istinit. Sigurna spoznaja ili sud može biti postignuta čak i s jednom premisom bez poduzimanja silogističkog procesa. Ovdje ibn Taimīyya kudi filozofe koji iz razlika u kretanjima zvijezda zaključuju o postojanju devet nebesa, pa kaže da su osmo i deveto nebo *kursi* (Stolica) i *'arš* (Prijestolje) Boga. Aristotela i njegove sljedbenike prezire zbog vjerovanja u vječnost svijeta *(qidam al-'ālam)*, iako je većina filozofa, zapravo, bila protiv ovoga stava. Oni su iznijeli razne teorije o trajanju ovog svijeta utemeljene na proračunima kretanja nebesa. Neki su rekli da će svijet biti razoren poslije dvanaest tisuća godina, dok su drugi držali da će istrajati do trideset i šest tisuća godina etc. Prema ibn Taimīyyi, svi ovi zaključci neosnovani su i beskorisni.[67]

Ibn Taimīyya kaže da Aristotel ne zna Božanski nauk, a ibn Sīnu optužuje da ga je oskvrnuo heretičkim stavovima bāṭinīyye koji su interpretirali islamski *Šerijat* u skladu s njihovim fantastičnim zamislima i pogrešnim promišljanjima. Neki od njih su, prema našem autoru, rekli da je Profet bio najveći filozof, dok drugi idu tako daleko da kažu da su filozofi veći od profeta. Sufije, poput ibn 'Arabija, ibn Sab'īna, al-Qūnawija, Tilimsānija etc. slijedili su ova jeretička stajališta bāṭinīyye i koristili islamske termine u imenovanju svojih teorija. Neki sufije, navlastito ibn Sab'īn i njegovi sljedbenici, nisu pravili razliku između islama i drugih religija, primjerice hrišćanstva i judaizma. Bez obzira na vjersku pripadnost, moglo im se pristupiti i postati njihovim učenicima bez promjene svoga vjerovanja.[68]

Prema ibn Taimīyyi, spoznaja posebnog sigurnija je od spoznaje univerzalnog. Stoga nema mnogo koristi od bavljenja induktivnom logikom gdje spoznaja pojedinačnosti vodi ka spoznaji univerzalnog. Još više, spoznaja individualnog izvedena je brže nego spoznaja univerzalnog koja se često postiže (zdravim razumom ili intuicijom) bez ikakvoga silogističkog procesa.[69]

Ibn Taimīyya tvrdi da u silogizmu *(qiyās)* zaključak može biti izveden samo od jednoga termina i da ne traži *ṣugra* i *kubra* (minor i maior) termine za

[64] *Ibid.*, str. 246–545.
[65] *Ibid.*, str. 248, 321.
[66] *Ibid.*, str. 256 i dalje.
[67] *Ibid.*, str. 267 i dalje.
[68] *Ibid.*, str. 278–83.
[69] *Ibid.*, str. 316.

izvođenje zaključaka, jer onaj tko pozna univerzalni kvalitet vrste, zna i da je taj kvalitet dostižan i svakom pojedinačnom.[70] Ibn Taimīyya dalje vjeruje da učenja poslanika uključuju sve dokaze Pisma i racionalne dokaze. U prilog tome stavu on navodi jedan broj stihova Qur'āna:

»U srcima onih koji o Alahovim znamenjima raspravljaju, iako im nikakav dokaz nije došao, samo je oholost koja ih neće dovesti do cilja željenog.«[71]

»Kada su im poslanici njihovi jasne dokaze donosili, oni su se znanjem koje su imali dičili, i snašlo ih je ono čemu su se stalno rugali.«[72]

Imajući na umu stvarno postojanje pojmova, ibn Taimīyya dodaje da su filozofi podijelili spoznaju stvarî na fizičku, matematičku i filozofijsku. Filozofijska spoznaja se bavi teorijskim problemima koji se tiču postojanja prostih univerzalija.[73] Ona nema nikakve veze s praktičkim ciljevima i stoga je beskorisna.

Zaključivanje, dodaje naš autor, ne dokazuje postojanja Tvorca; univerzalije, prema mišljenju logičara, nemaju nezavisne vanjske egzistencije; one postoje intelektualno i ne mogu, stoga, dokazati postojanje određenog bića različitog od ostaloga postojećeg.[74] Štaviše, u silogizmu nas potpuna koncepcija srednjega termina čuva od logičkog zaključka. Osoba koja zna da je vino zabranjeno i da je svaki opijajući napitak vino, zacijelo već zna da je sve što opija zabranjeno (bez silogističkoga procesa mišljenja).[75]

To su argumenti ibn Taimīyye u dokazivanju tvrdnje da nam silogizam nije od koristi za novi sud.

Pogledajmo sada kako ibn Taimīyya osporava stavove skolastičkih filozofa napadajući teorije atoma, tijela, sličnosti tijela *(tamāṭul al-aǧsām)* etc. i izjavljuje da su to sve novotarije u islamu i da se učenjaci nisu uspjeli složiti ni u jednoj od njih.

TEORIJA ATOMA – Ovu teoriju zastupala je većina skolastičkih teologa uključujući ǧahmite, mu'tazilite i aš'arite. Neki od ovih atomista govorili su da su tijela kombinacije atoma koji postoje po sebi, a da Bog ne razara nijedan od njih. On razara samo akcidente *(a'rāḍ)*, tj. njihovo jedinstvo *(iǧtimā')*, njihovo odvajanje *(iftirāq)*, njihovo kretanje *(ḥaraka)* i njihovo mirovanje *(sukūn)*. Drugi su tvrdili da su atomi fenomenalni: Bog ih je stvorio *ex nihilo* i oni, kada jednom postanu, nikada ne propadaju, premda akcidenti mogu biti uništeni. Ovaj stav zastupali su uglavnom ǧahmiti, mu'taziliti i aš'ariti. Većina njih, dalje, vjerovali su da je to podržano čak *iǧmom* (konsenzusom). Ibn Taimīyya odbacuje ovu teoriju pa kaže da je to jedna novotarija i da o tome rani muslimani nisu ništa znali. Dalje, teolozi nisu jednoglasni; neki od njih potpuno odbacuju postojanje atoma i složenost tijela od njih.[76]

TEORIJA TIJELA – Neki kažu da se stvar koja je određena ili koja ima dimenzije naziva tijelom, drugi da se radi o kombinaciji dvaju atoma, a neki,

[70] *Ibid.*, str. 337–40.
[71] *Qur'ān*, xl, 56.
[72] *Ibid.*, x1, 83.
[73] *Al-Radd*, str. 324 i dalje.
[74] *Ibid.*, str. 344.
[75] *Ibid.*, str. 351 i dalje.
[76] *Iḥlāṣ*, str. 16.

opet, da se radi o kombinaciji četiriju ili više atoma (čak trideset i dva). Jedna grupa filozofa piše da tijela ne tvore atomi već materija i forma, dok je veliki broj drugih skolastičara i neskolastičara mislio da tijelo nije ni kombinacija atoma, ni materije i forme. Čak je imām al-Ḥaramain al-Ǧuwaini (umro 478/1085) učitelj imāma al-Gazālija, sumnjao u kombinaciju materije i forme, iako se govorilo da je on sâm ovo prenio kao stav prihvaćen *iǧmom* (konsenzusom).[77]

TEORIJA SLIČNOSTI TIJELA – Ova teorija popularna je među nekim islamskim filozofima. Zagovornici tvrde da su tijela svih vrsta u osnovi slična, jer su ona kombinacijom atoma koji su i sami slični jedan drugome. Razlika između jednog i drugog tijela razlikom je akcidenata *(a'rād)*. Ibn Taimīyya odbacuje ovu teoriju, prvo, jer su je odbacili i Rāzi i Āmidi, zajedno s drugima brojnim filozofima i, drugo, jer ju je i al-Aš'ari odbacio u djelu *Kitāb al-ibānah*, teorija mu'tazilita; treći je razlog bio da su zagovornici ove teorije u skladu s principima ǧahmita i qadarita govorili da Bog daje svakom individualnom tijelu akcidente *(a'rād)* specifične za njega. Vrste *(aǧnās)* ne mogu se promijeniti jedna u drugu, jedno tijelo ne može se promijeniti u akcidentima, niti se može pretvoriti jedna vrsta akcidenata u drugu. Ako je i dokazano protiv njih (filozofa) da su sva tijela fenomenalna i da se sve fenomenalne stvari mijenjaju jedna u drugu, čime se dokazuje promjena vrsta, u odgovoru ovi ne ustežući se, kažu, da je materija *(mādda)* u svim oblicima stvaranja ista. Zbog promjene kvalitetâ *(sifāt)* dolazi do promjene jedinstva *(iǧtimā')*, do odvajanja *(iftirāq)*, do kretanja *(ḥaraka)* i mirovanja *(sukūn)*, dok materija *(mādda)* ostaje nepromijenjena u svim stanjima stvaranja. Prema ibn Taimīyyi, ovaj argument je prosta tlapnja filozofa koji su zapazili samo fenomenalnu promjenu u stvarima bez ikakva znanja esencije za koju tvrde da ostaje nepromijenjena. Ovi filozofi, nastavlja ibn Taimīyya, dalje tvrde da su sve stvari kombinacije atoma koji se čuvaju u materiji i na osnovi ove teorije oni se dijele u dvije skupine: jedni misle da će atomi od kojih su sastavljena tijela biti uništeni i ponovno stvoreni, a druga da se dijelovi tijela odvajaju, ali da će se opet ujediniti u budućem svijetu. Na nesreću, ovi posljednji su morali odgovoriti na zagonetku: ako je čovjeka pojela neka životinja (recimo, riba), a potom tu životinju pojede drugi čovjek, kako će se pojedeni pojaviti na uskrsnuću? U odgovoru na ovo, neki kažu da ljudsko tijelo imade dijelova koji se ne raspadaju i da u tim dijelovima nema ništa od životinje koju je pojeo drugi čovjek. Ibn Taimīyya odvraća da prema naučnicima *('uqalā')* nema ničega u ljudskom tijelu što se ne može raspasti, dok se prema ranim piscima *(aslāf)*, pravnicima *(fuqahā')*, a i prema mišljenju ljudi uopće, jedno tijelo *(ǧism)* mijenja u drugo gubeći potpuno identitet. Na osnovi ovoga pravnici su razglabali o tome može li nečista stvar postati čistom ako se preobrazi u drugu; na primjer, ako prase padne u rudnik soli i postane sol, muslimanu je dopušteno jesti tu sol i s time se svi slažu; ibn Taimīyya zaključuje da argumenti u prilog teoriji sličnosti tijela nisu održivi i vjeruje da tijela niti su slična, niti razmjenljiva.

TEORIJA KRETANJA – Filozofi među ǧahmitima i mu'tazilitima raspravljaju i o porijeklu tijela *(ḥudūṯ al-aǧsām)* i priče Abrahamove; on je, naime, odbio

[77] *Ibid.*, str. 50.

nazvati zvijezde, mjesec i sunce svojim gospodarima *(rubūb)*.[78] Ovi su, pak mislili da Abraham nije obožavao ova nebeska tijela prosto zbog njihova kretanja i premještanja *(al-ḥaraka w-al-intiqāl)*, kako sugerira riječ *ufūl* u Qur'ānu.[79] Točnije, činilo im se da su kretanje i premještanje karakteristični znaci nastajanja tijela.[80] Ibn Taimīyya odbacuje ovu teoriju jer:

(I) Takvu teoriju nisu zagovarali muslimanski učenjaci niti postoji ikakva indikacija bilo gdje da je Abrahamov narod ikada mislio o njoj. To što je Abrahamov narod obožavao nebeska tijela može se pripisati njegovu praznovjerju, uvjerenju da će se tako steći sreća i sačuvati se oda zla. Eto zašto Abraham kaže: »O, moji ljudi, ja neću s vama u krivicu da pridružim bogove Bogu.«[81]

(II) Za Arape riječ »ufūl« znači »smiraj« (sunca, mjeseca etc.) i »biti prekriven valovima«; oni, dakle, nisu mislili na »kretanje« ili na »premještanje«, kao što to shvatiše ovi filozofi.

(III) »Kretanje« i »premještanje« u nebeskim tijelima postoji u svim vremenima. Abraham nije imao razloga da pripiše »kretanje« i »premještanje« nebeskim tijelima samo u vrijeme njihova nestajanja; on ih je mogao vidjeti čak prije nego što su nestali na nebu! Zbog takvih pogrešnih interpretacija, ibn Sīna je došao do pogrešna zaključka da je »iščezavanje mogućnost egzistencije, i sve čija je egzistencija moguća, podložno je iščezavanju«.[82]

Teorija nerazorivih atoma, koju su zagovarali filozofi, išla je protiv saglasnosti učenih ljudi *('ulamā')* da se jedna stvar može preobratiti u drugu i da atomi nemaju egzistencije, upravo kao što su intelektualni atomi peripatetičara *(al-ǧawāhir al-'aqlīyya)* prosto nagađanja.[83]

Stvarni razlog razlike u shvatanju među 'ulemom, kako kaže ibn Taimīyya, bio je njihovo uvođenje određenih dvosmislenih termina. Što je to, primjerice, nedjeljivi atom? Očito, većina inteligentnih ljudi nije to uspjela shvatiti. Oni koji su izjavljivali da su razumjeli, ne mogu dokazati snagu razumijevanja, a oni koji su rekli da su to dokazali, morali su potražiti utočište u drugim interpretacijama.[84] Nijedan od Poslanikovih Drugova, niti njihovi nasljednici, niti bilo tko prije njih u prirodnoj religiji *(dīn al-fiṭra)* nikada nisu govorili o nedjeljivim atomima. Prirodno, stoga, nije se moglo sugerirati da su ovi ljudi ikada imali na umu termin »tijelo« kao skup atoma. Nijedan Arap nije mogao zamisliti sunce, mjesec, nebo, brda, vazduh, životinje i bilje kao kombinacije atoma. Je li im bilo nemoguće zamisliti atom bez ikakve dimenzije? Tradicionalisti, mistici i pravnici nikada nisu razmišljali o takvim postavkama.[85]

TEORIJA NUŽNOG UZROKA (Mūǧib bi al-ḏāt) – Ibn Taimīyya odbacuje filozofijsku interpretaciju nužnoga uzroka. On kaže da, ako pod »nužnim uzrokom« filozofi misle egzistenciju koja nema »volju« i »moć«, onda takva egzistencija ne nosi nikakvo značenje, niti ima izvanjskoga značenja, a još manje može nužno postojati. Ibn Rušd i drugi filozofi sami sebi protivuriječe u raspravi

[78] Za cjelovitu priču vidi Qur'ān, vi, 76 i dalje.
[79] *Ibid.*, vi, 77–79.
[80] *M. Sunna*, Vol. I, str. 197 i dalje; *Al-radd*, str. 304–05.
[81] *M. Sunna*, Vol. I, str. 197.
[82] Vidi *M. Sunna, al-afūl hu w-al-imkān wa kullu mumkin afil.*
[83] *Ibid.*, Vol. I, str. 182.
[84] *Iḥlās*, str. 52 i dalje.
[85] *Ibid.*, str. 53.

o ovome problemu. U početku, oni postuliraju »finalni uzrok« ili *'illa al-gāya*, a potom ostale finalne uzroke da mu pomažu u stvaranju *(ḫalq)* čemu je nužna volja *(irāda)*. Kako su interpretirali finalni uzrok prosto kao spoznaju, a spoznaju kao onoga tko zna, došlo je do apsurda i kontradikcije, jer volja *(irāda)* nije identična sa spoznajom, niti spoznaja s onim tko spoznaje. Kod ovih filozofa, kaže ibn Taimīyya, heterogeni izrazi mogu imati samo jedno značenje; *pod spoznajom* oni misle moć ili volju, a *pod atributom* pripisano, upravo kao što *pod spoznajom* misle spoznavatelja; *pod moći* misle moćnika, *pod voljom*, onog tko želi, a *pod ljubavlju* – ljubavnika. Ako se prihvati da postoji biće bez »volje« i »izbora«, nije moguće da takvo biće stvori ovaj univerzum, jer takav nužni uzrok zahtijeva vlastite uzroke, a ovi ne mogu biti nezavisni.[86]

TEORIJE HARAKAT AL-FALAK, NĀMŪS I MUMKIN – U pokušaju da usklade profeciju i filozofiju, ibn Sīna i njegovi sljedbenici, uvode teoriju o kretanju neba *(ḥaraka al-falak)* i misle da se nebo kreće potčinjavajući se Prvom Uzroku *(al-'Illa al-Ūla)*. Za ove ljude riječ *ilāh* (Božanstvo) znači »gospodar u pokoravanju prema kome se kreće nebo«, a njihova najviša filozofija treba da ostane potčinjena njihovu liderU. *»Maqālāt al-lām«*, Knjiga I u Aristotelovoj Metafizici, pribavlja nam takvu deskripciju.[87]

Filozofi su vjerovali u *nāmūs*. Pod tim pojmom podrazumijevali su *svjetsku vladu sastavljenu od mudraca da bi se postiglo dobro i izbjegla opresija*. Oni među njima koji su priznavali »profetstvo« mislili su da su sve religije bile tip *nāmūsa* dâna svijetu radi općega dobra (ibn Sīna je bio jedan od onih koji su zastupali ovaj stav). U skladu s njihovim stupnjevima praktičke filozofije, ovi ljudi su priznavali djela obožavanja *('ibāda)*, objavljene zakone *(Šarī'a)* i naredenja *(aḥkām)* da budu moralni, kućni i građanski zakoni. Ibn Taimīyya se oštro suprotstavlja teorijama *ḥarakat al-falak* i *nāmūs*, i optužuje filozofe zbog njihova beskorisnog pokušaja. On proglašava da su svi oni daleko od istine i žigoše Aristotela, prvog učitelja kao najveću neznalicu *(aǧhal al-nās)*, koji nije znao ništa o Bogu, iako je bio odličan poznavatelj fizike.[88]

Što se tiče teorije *mumkina*, skolastičari su govorili da svaka moguća stvar *(mumkin)* ili zauzima mjesto *(mutaḥayyiz)*, ili postoji u nečemu što zauzima mjesto *(qāim bi al-mutaḥayyiz)*. Ibn Sīna i njegovi sljedbenici, al-Šahrastāni, al-Rāzi i drugi, afirmirajući postojeću stvar različitu od ove postuliraju ljudskost, animalnost ili slične generičke pojmove. Prema ibn Taimīyyi, ovi generički pojmovi postoje samo u umu. On je primijetio da su ljudi kritikovali teorije kojima su filozofi pokušavali dokazati neku stvar koja je izvan imaginacije, ili koja po sebi postoji neperceptibilno. On se, dalje, ne slaže s teorijom da sve postojeće stvari moraju biti vidljive očima ili dostupne osjetilima.[89]

Koliko je ibn Taimīyya bio u pravu u svojim istupima protiv tvrdnje filozofa da je Bog iznad nas, na nebesima? Može li se »pravac« primijeniti na Boga?

Prema Aristotelu, »gore« i »dolje« ne označavaju mjesto već predikament »gdje«, upravo kao što »jučer« i »danas« ne označavaju vrijeme, već predika-

[86] *M. Sunna*, Vol. I, str. 111.
[87] *Iḥlās* str. 57.
[88] *Ibid.*
[89] *Ibid.*, str. 65 i dalje.

ment »kada«.[90] Ovo ne protivurječi dijalektici ibn Taimīyye koji prosvjeduje protiv onih koji kažu da Bog ne može biti »ni u kojem smjeru«, jer bi to značilo *mjesto,* a onaj tko je na mjestu, mora biti stvoren *(ḥādiṯ).* Prema njegovu mišljenju, oni koji kažu da Bog postoji u izvjesnom pravcu, a time misle reći da je On na nekome postojećem mjestu unutar univerzuma, griješe; ali, ako pod »smjerom« misle neku nepostojeću stvar iznad univerzuma *('ālam),* tada su u pravu, jer iznad univerzuma nema ničega do Boga.[91] Potom nastaje pitanje što je Božje Prijestolje i zašto ljudi dižu ruke prema gore za molitve? Ibn Taimīyya kaže da je to zbog toga, prema Qur'ānu, što je Bog na Prijestolju koje nose anđeli.[92] Râni filozofi su pogrešno vjerovali da Prijestolje znači deveto nebo *(al-falak al-tāsi').* zbog toga što astronomi izvan toga nisu mogli ništa otkriti. Oni su, dalje, mislili da je ovo deveto nebo bilo uzrokom kretanja drugih osam nebesa. Deveto nebo su također nazivali duhom *(al-rūḥ),* dušom *(al-nafs)* ili Čuvanom Pločom *(al-lauḥ al-maḥ-fūẓ),* aktivnim umom *(al-'aql al-fa"āl)* i tako dalje.

Deveto nebo poredili su, u njegovu odnosu prema drugim nebesima, s odnosom ljudskoga uma, na jednoj strani, i tijelom i aktivnostima, na drugoj.[93] Sve takve teorije su, prema mišljenju ibn Taimīyye, obične pretpostavke bez ikakva temelja.[94] On navodi jedno predanje u obranu svoga vjerovanja: *'arš* je iznad svih nebesa koja su iznad zemlje, a imade oblike kupole *(qubba).*[95] On obuhvaća cjelokupno stvaranje i mora biti na vrhu svih postojećih stvari; čovjek će, prirodno, okrenuti svoje lice gore kada traži Božju naklonost, a ne dolje ili u bilo kojem drugom pravcu. Čovjek koji se namjerava popeti na nebo ili na bilo što što je gore, treba početi s pravcem koji mu je iznad glave. Nijedna razumna osoba neće mu savjetovati da se okrene ka zemlji i da potom krene nadolje, jer je to besmisleno. Dalje, on neće krenuti desno ili lijevo, naprijed ili natrag, a potom se penjati, iako je moguće da i to čini.[96]

S vremenom, ibn Taimīyya se pojavio sa svojim polemikama protiv svih nauka i vjerskih institucija čije porijeklo se ne može izvesti iz rânog islama; panteizam je okupirao umove značajnog broja poznatih muslimanskih učenjaka. Od ovih, on spominje ibn 'Arabija (umro 638/1240), ibn Sab'īna (umro 667/1269), ibn al-Fāriḍa (umro 577/1181), al-Ḥallāğa (pogubljen 309/922) i neke druge. Prema mišljenju ibn Taimīyye, panteizam je utemeljen na dva pogrešna principa koji su protiv islama, hrišćanstva i judaizma i koji su oprečni racionalnim argumentima i pisanim svjedočanstvima.[97]

Neki panteisti koji propovijedaju doktrine inkarnacije *(ḥulūl),* jedinstva *(ittiḥād)* ili njime slične, npr. one o jedinstvu egzistencije, misle da je »egzistencija« jedna, iako postoje njezina dva stupnja. Ona je (i) nužna u Tvorcu i (ii)

[90] Aristotel, *Organon,* London, 1877, str. 18.
[91] *M. Sunna,* Vol. I, str. 250.
[92] *Qur'ān,* xl, 7.
[93] *M R M,* Vol. IV, str. 106–08.
[94] *Ibid.,* str. 116.
[95] Na temelju ugleda abu Dawuda, ispričao Ğubair ibn Mut'im. Ovdje ibn Taimīyya navodi predanje sumnjive autentičnosti, jer ga nisu prihvatili svi autoriteti. Vidi enotaciju Rašid Riḍā' u *MRM,* Vol. IV, str. 114 i dalje.
[96] *M R M,* Vol IV, str. 124–26.
[97] *Ibid.,* Vol. I, str. 66.

slučajna u stvaranju. U ovu grupu panteista ibn Taimīyya ubraja ibn 'Arabija, ibn Sab'īna, ibn al-Fāriḍa, Tilimsānija etc. Među njima, ibn 'Arabi razlikuje egzistenciju *(wuğūd)* od afirmacije *(ṯubūt)* pa kaže da »supstancije« postoje u Ne-Biću *('adam)* nezavisno od Boga i da je egzistencija Boga egzistencijom supstancija samih: Tvorcu su potrebne supstancije da bi im dao postojanje, dok je on supstancijama potreban da bi osigurao njihovo postojanje koje je istinska *Njegova* egzistencija.[98] Al-Qūnawi (umro 673/1274) i njegovi sljedbenici pravili su razliku između »općeg« i »pojedinačnog« *(al-iṭlāq w-al-ta'yīn).* Tvrdili su da je Nužno Jedno bezuslovno identično s postojećim stvarima općenito. Prema ibn Taimīyyi, ovo su fantastična maštarenja, jer ono što je opće u pojmu mora biti određeno u pojedinačnom.[99]

Dok su ibn Sab'īn i njegovi sljedbenici mislili da su »Nužno« i slučajno poput »materije« i »forme«, ibn Taimīyya drži ovo stajalište apsurdnim i u sebi protivurječnim. Prema njegovu mišljenju, to vodi ka teorijama inkarnacije i jedinstva egzistencije. Panteisti su ljudi koji nisu uspjeli shvatiti Božanski atribut *al-mubāyana li al-maḥlūqāt* (različit od stvorenih stvari). Oni znaju da Bog postoji i misle da je Njegovo Biće isto što i Njegova egzistencija, upravo kao što čovjek gleda na trâk sunca i naziva ga samim suncem.[100] Ibn Taimīyya navodi riječi Šejh Ğunaida Bagdādija: »Vjerovanje u Božje Jedinstvo je odvajanje kvaliteta stvaranja od kvaliteta vječnosti«, naglašavajući da mora postojati razlika između Tvorca i stvorenog; oni ne mogu biti jedno i isto.[101]

Prema ibn 'Arabiju, neegzistencija je pozitivna stvar čak i u svom stanju nebivanja.[102] Egzistencija takvih stvari zapravo je egzistencija Samog Boga; one se razlikuju u pogledu svojih bitnih karakteristika koje traju u praznom prostoru i ujedinjene su postojanjem Boga koji ih zna. Abu Osman al-Šaḥḥām,[103] al-Ğubā'ijev učitelj, bio je prvi koji je u islamu o tome govorio. Ovi ljudi dodaju u prilog svojoj teoriji da, kad u praznom prostoru ničega ne bi bilo, ne bi bilo nikakve razlike između (i) poznatih stvari i (ii) nepoznatih stvari. Razlika, prema njihovu mišljenju, može postojati samo između pozitivnih stvari. Prema ibn Taimīyyi, takva je teorija apsurdna. Sunitski mutakallimuni su ove ljude nazivali jereticima.[104] Ibn 'Arabijeve teorije se kreću oko ove tačke. Posmatrajući gornju, ibn 'Arabijevu doktrinu, ibn Taimīyya primjećuje da Jevreji, hrišćani i magijani pa čak i neznabošci nisu nikada podržavali takva vjerovanja. On je stoga naziva faraonskom teorijom koju su također podržavali *qarmaṭi.*[105]

Prema ibn Taimīyyi, analiza ibn 'Arabijeve teorije otkriva dvije stvari: (i) odbacivanje Božje egzistencije i (ii) odbacivanje Njegova stvaranja stvorenja.[106] Također, svetaštvo *(wilāya)* bolje je od profetstva *(nubuwwa)* i nikada se ne može završiti, dok je profetstvo već završeno.[107]

[98] *Ibid.,* str. 67.
[99] *Ibid.*
[100] *Ibid.*
[101] *Ibid.,* str. 102.
[102] *Ibid.,* Vol. IV, str. 6.
[103] Poznat kao abu Jakub al-Šaḥḥām, vidi *al-Farq,* str. 163.
[104] *M R M,* Vol. IV, str. 6.
[105] *Ibid.,* str. 17.
[106] *Ibid.*
[107] *Ibid.,* str. 58.

Ibn Taimīyya potom daje različita tumačenja panteističkih teza ibn 'Arabija držeći ih apsurdnim. Ibn 'Arabija uspoređuje s gluhim i nijemim i navodi stih iz Qur'āna: »Gluhi, nijemi i slijepi su, nikako da se osvijeste.«[108]

Vidjeli smo ibn Taimīyyin stav prema teologiji, logici i filozofiji; on navodi riječi imama Šāfi'ija da će teolozi biti bijeni cipelama i palminim prućem ali, odgovarajući na teologijska i filozofijska pitanja, nije se mogao oprijeti teologijskoj i filozofijskoj argumentaciji. Iz njegova metoda raspravljanja slijedi da je mogao iznijeti argument u teologiji i filozofiji oslanjajući se na Sveti Qur'ān i Sunnu izjavljajući da je ostalo novotarija. Kada je riječ o njegovu gledanju na Aristotelovu logiku, sposobnost argumentiranja pokazuje na posve osoben način: bez sumnje, to je nezavisan mislilac, osoben i slobodan od okova slijepog podržavanja *(taqlīd)*, onaj kojega s pravom možemo nazvati pretečom modernoga antiaristotelizma.

BIBLIOGRAFIJA

(S KRATICAMA)

Aeba'ūn: Ibn Taimīyya, *Arba'ūna ḥadīṯan,* Salafīyya Press, Kairo, 1341/1922.
Durar: Ibn Hağar al-'Asqalāni, *Durar al-kāmina,* Hyderabad, 1348/1929.
Al-Farq: Abd al-Qāhir al-Bagdādi, *Kitāb al-farq bain al-firaq,* Kairo, 1328/1910.
Fawat: Al-Kutubi, *Fawāt al-wafayāt,* Būlāq, 1299/1881.
Iḥlās: Ibn Taimīyya, *Tafsīr sūra al-Iḫlāṣ,* izd. Muhamed Badr al-Dīn al-Ḥalabi, Kairo, 1323/1905.
Ğawāb: *Idem, Ğawāb ahl al-'ilm w-al- īmān bi al-taḥqīq ma aḫbara bihi al-Rasūl al-Raḥmān min anna Qul hu w-Allah ta'dīl ṯulūṯ al-Qur'ān,* Kairo, 1325/1907.
IOL: India Office Libraru, London.
JASP: *Journal of Asiatica Society of Pakistan,* Daka.
Lisan: Ibn Hağar al-'Asqaläni, *Lisān al-mīzān,* Hyderabad, 1323/1905.
MR: Ibn Taimīyya, *Mağmū'a al-rasā'il,* objavio Muhammed Badr al-Dīn, Kairo, 1323/1905.
MRK: *Idem, Mağmū'a al-rasā'il al-kubra,* dva toma, Kairo, 1323/1905.
MRM: *Idem, Mağmū'a al-rasā'il,* izd. Muhammed Rašid Riḍa, pet dijelova, Kairo, 1341-49/1922–30.
M. Sunna: *Idem, Minhāğ al-Sunna,* Būlāq, 1321–22/1903–04.
M. Tafsīr: *Idem, Mağmū'a al-tafsīr,* izd. 'Abd al-Ṣamad Šaraf al-Dīn, Bombaj, 1954.
Mağalla: *Mağalla al-mağma' al'ilm al-'arabi,* Damask.
Mīzān: Al-Ḍahabi, *Mīzān al- i'tidāl fi tarāğim al-riğāl,* Luknow, 1302/1884.
Riḥla: Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla,* Pariz, 1853–1914.
R. 'Ubūdīyya: Ibn Taimīyya, *Risāla al-'ubūdīyya* u MS.
Ṭabaqāt: Al-Subki (Tāğ al-dīn), *Ṭabaqāt al-Šāfi'īyya.*
Al-Wasīla: Ibn Taimīyya, *Qā'ida ğalīla fi al-tawassul w-al-Wasīla,* Kairo, 1345/1926.
Al-Radd: *Idem, Kitāb al-radd 'ala al-mantiqiyyīn,* izd. 'Abd al-Ṣamad Šaraf al-Dīn al-Kutubi, Bombaj, 1949.
Naqḍ al-manṭiq: *Idem, Naqḍ al-manṭiq,* izd. Muhammed al-Hamid al-Faqqi, Kairo, 1370/1950.
Istiḥsān al-ḫauḍ: Al-Aš'ari, *Risāla fi istiḥsān al-ḫauḍ fi 'ilm al-kalām,* Hyderabad, 1323/1905.

[108] *Qur'ān,* ii, 18.

Dio treći
SUFIJE

POGLAVLJE XLII

Dželaludin Rūmi

A
Život

Dželaludin Rūmi je najveći mistički pjesnik islama, a može se kazati bez straha od pretjerivanja da mu nema ravna u sklopu mističke literature uopće. Bilo je mistika, kako na Istoku tako i na Zapadu, čija iskustva u carstvu duha mogu biti ravna duhovnim percepcijama Rūmija, ali se njihova emocionalna ili intuitivna strana ne mogu staviti s njegovima. Rumijeva jedinstvenost, nužda, počiva na osobenu jedinstvu razuma i dubokoga religijskog iskustva. Muslimanski svijet ga je počastio titulom *Maulawi-i Ma'nawi* (Doktor Značenja), dakle, religijskim učenjakom koji je sposoban za filozofiranje, onime koji može prodrijeti u značenje fizičkih i duhovnih fenomena i bez teškoća skinuti veo privida kako bi se zagledao u zbilju izvan njih. U dijalektici je ravan Sokratu i Platonu ali, kao da je uvijek svjestan činjenice da je logika jedna nadoknada za život.

Naslijedio je ogromno i raznoliko intelektualno i duhovno bogatstvo. Sagledao je i upio racionalizam helenizma odvajajući zrnje od pljeve, sjeme od ljuske. Kao musliman, bio je nasljednikom duhovnog bogatstva zaviještana čovječanstvu veličanstvenom linijom velikih profeta, od Abrahama do Muhameda. U njega nailazimo na snažnu etiku izraelskih profeta, na islamsko dinamičko stajalište o životu i na sveobuhvatnu ljubav Isusovu. Svoj *magnum opus* nazvao je *Maṯnawi (Radionica Jedinstva);* ovdje su različitosti života usklađene, a očite suprotnosti prevladane kreativnim jedinjenjima. Ništa što je ljudsko ili Božansko nije mu bilo strano. On naširoko tumači snažno i uvjerljivo izvorne teze islama, primjerice, bitno jedinstvo svih religija, unatoč oprečnim dogmama što su ih formulirale skučene teologije. Okna njegove duše bila su širom otvorena svim pravcima: vjerom i praksom musliman, on je temperamentni nekonformist, jer ostvaruje sekundarnu prirodu forme u poređenju s duhom. On je protestant protestanata koji se nikada ne umara u izlaganju svojih teza da je u carstvu duha prost autoritet bez ličnog ostvarenja beskoristan. Povjerenje u smisao vjerovanja u nevjerojatne i nedokazive zbilje oštro odbacuje. Za nj je Bog zbilja koju treba iskusiti i shvatiti kao realniju nego predmete osjetilnog iskustva. Dalje, odnos čovjeka prema Bogu nije prosto stvar koja treba da se

racionalizira i modelira u dogmu, to je nešto što treba da bude ostvareno u dubini bića gdje *ljudsko čini sklad s Božanskim,* gdje *konačno biva obuhvaćeno beskonačnim.*

Nemoguće je staviti ikakvu etiketu na genija poput njega: za njegova života okrutna opozicija bila je krajnje podozriva prema njegovim vjerovanjima, a neke njegove prakse žigosane su kao novotarija i odstupanje. Postoji dovoljan materijal o njegovim vjerovanjima i izjave koje ga osuđuju kao jeretika pred sudom inkvizicije. Njegovi biografi navode jedan događaj koji baca svjetlo na njegovu širokogrudnost. Pričalo se da je poglavar ortodoksnih teologa planirao da ga diskreditiuje angažujući ga u jednoj kontroverzi kako bi on iskazao svoju jerez. Na samome početku, od Rūmija je traženo da se izjasni kojoj od sedamdeset i dvije sekte se priklanja; Rūmi je dao sasvim neočekivan odgovor – da vjeruje u sve njih, jer da »ima istine u svakoj od sekti koja je preuveličana i iskrivljena fanatičnom bulumentom slijepih sljedbenika«. Teolog je bio u škripcu ne znajući kako da se uhvati ukoštac s čovjekom koji ima tako neodređen stav. Ljutit na takav zbunjujući odgovor, teolog je u nastupu bijesa izjavio da je to znak da je on jeretik i ateist. Odgovor na ovo još je više uznemirio teologa: Rūmi je rekao da on prihvata čak i takav sud o sebi.

Počnimo kratkim biografskim pregledom ovoga genija, da bismo odredili njegovu osnovu i utjecaje koji su ga uobličili. Rođen je 604/1207. za vrijeme vladavine Muhamed Ḫwārizm Šaha čija imperija se protezala od Urala do Perzijskog Zaliva i od Eufrata do Inda. Njegova familija je ovdje bila nastanjena već nekoliko generacija. Kako je Balḫ bio u Perzijskoj oblasti, a Rūmi pisao na perzijskome jeziku, savremeni iranski učenjaci kažu da pripada iranskoj naciji. Turci ga, pak, svojataju, jer je već poslije njegove rane mladosti, familija odselila u Anadoliju; kako je, pak, Anadolija ranije bila dijelom Rimskoga carstva, veliki je mistički pjesnik nazvan *Rūmi,* što znači *Rimljanin.* Arapi su ga mogli nazvati Arapom jer u vrhu njegova genaologijskog stabla nalazimo velikoga ḫalīfa abu Bakra, prvoga Poslanikovog nasljednika. Duh Rūmija, univerzalnog mistika, mora da se smješka svima ovim svojatanjima: u jednoj od svojih pjesama on kaže da je nebo njegova prava otadžbina kojoj moli da se vrati. U drugoj pjesmi on traži od svojih sljedbenika muslimana ono što je tražio od sebe sama: »Kao što moja otadžbina nije Ḫurāsān niti bilo koje mjesto na Istoku ili Zapadu tako, prema vjerovanju, nisam Jevrej, niti zoroastrijac čak niti musliman, kako se taj pojam općenito razumije.«

Među njegovim precima vidimo velika imena – velika ne samo sa svoje učenosti i svetosti, već i sa svjetovnog stajališta. S majčine strane, on je unuk velikoga monarha Muhamed Ḫwārizm Šaha, čiju je kćerku oženio slavni mističar Husein Balḫi, Rūmijev djed. Sâm Rūmijev otac, Bahā' al-Dīn, bio je poznat kao učen i pobožan. Podučavao je od jutra do mraka vjerski nauk kao i mistiku, i držao propovijedi ponedjeljkom i petkom pred mnoštvom svijeta. Obični ljudi, kao i učenjaci, aristokracija i članovi kraljevske obitelji, skupljali su se da ga čuju. Monarh je neobično cijenio imāma Fahrudin al-Rāzija, komentatora Qur'āna i jednoga od velikih dijalektičara, a katkada je i sam išao s njim da slušaju Bahā' al-Dīna. O Rāziju su govorili da je zadojen grčkom dijalektikom i da pokušava dokazati vjerske istine logikom. Kad bi ugledao Rāzija među slušaocima, Bahā' al-Dīn bi izlio svoj gnjev na pokušaj helenizacije islama, ali bi mu prisustvo monarha i ugled propovjednika priječili da se sâm

brani. Rūmi je kao mladić morao slušati ove optužbe s usana svoga učenog oca. U djelu *Maṯnawi,* kada Rūmi diže toljagu u ime ličnog iskustva protiv logičkog cjepidlačenja, on izdvaja Rāzija kao predstavnika *sloja* ljudi koji su ušli u područje vjerske istine na drvenim nogama proste logičke argumentacije:

»Kad bi dijalektika sâma mogla otkriti tajne duha, Rāzi bi ih zacijelo bio dostigao; ali, stope dijalektičara su odrvenjele, a drvene noge su najklimavije.«

Kažu da je Rāzi bio tako ljubomoran na popularnost i ugled Bahā' al-Dīna da je pridobio monarha protiv njega tvrdeći da će, ako bude tako prosto utjecaju ovoga propovjednika da se razvija, najposlije ugroziti i nadvladati moć samoga suverena. Autokratski upravljači u hrišćanstvu, kao i u islamskim kraljevstvima, nerijetko su iskazivali zavist i ljubomoru prema vjerskim vođama. Stoga nije čudo što je Ḫwārizm Šah počeo strepiti pred rastućim utjecajem i ugledom Bahā' al-Dīna, a njegove su strahove raspirili Bahā' al-Dīnovi rivali. Sasvim je moguće da je Bahā' al-Dīn napustio Balḫ zajedno s čitavom familijom upravo da bi izbjegao neku opasnost. Međutim, postoji i druga verzija o motivu njegove migracije: neposredno poslije napuštanja Balḫa, tatarska invazija je zahvatila područja Ḫwārizm Šaha; može biti da je Bahā' al-Dīn, stoga, odlučio krenuti u sigurnije područje. Prvo sjedište bio je Nišapur, a potom Bagdad, gdje je Bahā' al-Dīn nastavio živjeti jer je grad bio kulturno središte muslimanskog svijeta.

U to vrijeme došla je delegacija sultana 'Ala al-Dīn Kaiqubada iz Rūma; vrativši se u Anadoliju, njezini su članovi, impresionirani predavanjima i propovjedima Bahā' al-Dīna, izvijestili svoga sultana o njegovoj duhovnoj veličini, pa je ovaj zatražio da al-Dīn dođe u njegovo kraljevstvo. Putovao je od Bagdada u Hidžaz i, prošavši Siriju, ostao oko godinu dana u gradu Aque, a potom sedam godina u Larandi, u Zinǧānu. Ovdje se njegov slavni sin Rūmi 662/1263. oženio i dobio sina, Sulṭāna Walada, godinu dana docnije. Sultan je pozvao familiju da doseli u Qūniyu, prijestolnicu kraljevstva. Sultan ga je s pratnjom dočekao izvan grada i, kada su došli do zidina grada, sišao je s konja kako bi velikoga duhovnika pratio pješice. Familija Bahā' al-Dīna smještena je u zgradi palate gdje ga je sultan često posjećivao.

Vidjeli smo iz porodične situacije da je Rūmi rastao u atmosferi gdje su vjerski problemi bili razmatrani i gdje se u kontroverze ulazilo s velikim entuzijazmom: mora da je Rūmi učio od svoga oca i velikih učenjaka koji su mu bili odani. Najznačajniji među njima bio je Burhān al-Dīn Muhaqqiq, čija titula govori da se bavio samostalnim istraživanjem *(taḥqīq).* Rūmijev otac povjerio je obrazovanje svoga darovitog sina ovome učitelju koji ga je nadahnuo smislom za samostalno mišljenje. Rūmijevo obrazovanje nastavilo se i poslije očeve smrti i mi ga vidimo u dvadeset i petoj godini kako putuje željan znanja velikim središtima učenosti, kao što su to bili Damask i Halab (Alep).

Rūmi je jedno vrijeme živio u Heleriyya školi. Vodili su je glasoviti učitelji, od kojih je jedan bio Kemal al-Dīn ibn 'Adīm Ḥalabi, autor povijesti Alepa, koje je jedan fragment objavljen u Evropi. Rūmijevo obrazovanje obuhvatalo je čitav program: komentar Qur'āna, hadis, pravo, arapski jezik i književnost. Njegov *Maṯnawi* dovoljno dokazuje njegovu široku učenost. Zbog ove intelektualne i akademske obuke njegov misticizam nije bio prosto emocionalan. Na svakome koraku vidimo kako intelektualizira svoje nadracionalno duhovno

iskustvo. Proveo je sedam godina u školi u Damasku i vidimo ga potpuno angažirana u akademskim poslovima, čak u četrdesetoj godini (Sveti Poslanik Muhamed je započeo svoju misiju u tim godinama!). U Platonovoj *Državi,* Sokrat predlaže isto tako dug proces obrazovanja za one koji trebaju biti filozofi – upravljači idealne države.

Iako je utvrđeno u *Manāqib al-'ārifīn* da je poslije smrti Rūmijeva oca njegov učitelj i tutor Burhān al-Dīn potanko uputio svoga učenika u tadašnje nauke, a potom ga uključio u dugi tok mističkih praksi koje su trajale devet godina, ipak mi ne možemo naći nijedan plod ovih duhovnih iskustava u Rūmijevu životu prije susreta s misterioznim mistikom Šamsom iz Tabrīza. Sada se Rūmi angažirao u poučavanju teologije propovijedanju, kako su to obrazovani vjerski učitelji toga doba obično i činili. Njegovo rješenje ili *fatwa* bilo je traženo i navođeno u vezi s religijskim pitanjima gdje je bio autoritetom. Izbjegavao je muziku kao što su to činili i strogi puritanski ortodoksi toga doba. Nema sumnje, susret sa Šamsom prijelomna je točka u njegovu životu. O onome što se zbilo pri prvome susretu Šamsa i Rūmija, postoji veliki broj protivurječnih legendi. Prema jednoj, Rūmi je, okružen knjigama i učenicima, bio zaokupljen predavanjem, kada je Šams iznenada naišao i upitao: »O čemu govore te knjige?« Misleći da se radi o neobrazovanu čovjeku, Rūmi odgovori da onaj tko pita ne bi mogao ni znati što one sadrže kad već ne zna. U tom času plane hrpa knjiga. Ozlojeđen, Rūmi ga upita što ima značiti ta čudna pojava. Na to Šams odgovori: »To je ono što ti ne razumiješ.«

Druga verzija legende kaže da je Šams bacio knjige u bunar pun vode i, kada se Rūmi na to razljutio, da ih je Šams izvadio posve suhe. Poznati suvremeni pisac knjige o Rūmiju, Šibli, očito je u pravu u svojoj ocjeni da ove legende nisu zasnovane ne činjenicama, jer Sipāh Sālār, koji je proveo četrdeset godina u tijesnoj vezi s Rūmijem, govori o susretu sa Šamsom u jednostavnoj priči, bez ukrašavanja ikakvom legendom. Da se išta neobična zbilo, ovaj prijatelj i privrženik zacijelo to ne bi propustio spomenuti. On kaže da je Šams bio sin 'Ala al-Dīna i potomak Kaya Buzurga, jednog imāma ismailitske sekte, prije nego što se ovaj odvojio od nje. Šams je stekao obrazovanje u Tabrīzu, a potom postao učenikom Bāba Kemal al-Dīn Ǧumdija, koji ga je uveo u mistički način života. Putovao je od mjesta do mjesta živeći u karavansarajima, praveći pojaseve i živeći od toga. Bio je u saraju Qūniya kada je Rūmi došao da ga vidi. Utjecaj ovoga mistika na Rūmija bio je dubok i trajan: Sipāh Sālār kaže da su se oba zatvorili šest mjeseci u sobu Salah al-Dīn Zarkūba, kamo je mogao unići samo Zarkūb. Rūmi je ostavio učenje i propovijedanje i provodio je dane i noći samo u društvu sa Šamsom. Govorkalo se da je veliki mađioničar opčinio velikog duhovnika. Rūmijevi sinovi i učenici okrenuli su se protiv Šamsa kojega su držali šarlatanom i čarobnjakom. Pod ovim okolnostima Šams je iznenada napustio Qūniyu ne ostavljajući traga ni glasa o tome kamo se djeo. Nakon duga vremena, Šams je pisao Rūmiju iz Damaska. Pismo je ponovno zapalilo vatru Rūmijeva duha. U međuvremenu su se njegovi učenici, čija ozlojeđenost je otjerala Šamsa, bili pokajali zbog svoga ponašanja. Rūmijev sin, Sulṭān Walad, u svojoj *Maṭnawiji* spominje ovaj nemio događaj, jer da mu je otac potom odredio da pođe u Damask zajedno s nekima drugim učenicima da uvjere Šamsa da se vrati u Qūniyu. Rūmijevo pismo u stihovima nalazi se u *Maṭnawiji* Sulṭān Walada i ono pokazuje kako je Rūmi duboko žalio zbog odvojenosti od svoga

duhovnog vođe i koliko ga je cijenio. Šams se pridružio ovoj delegaciji i vratio se u Qūniyu gdje je dočekan s velikim počastima od strane Rūmija i njegovih učenika. Možda je Šams imao namjeru ostati ovdje i stišati podozrenje Rūmijevih učenika ženeći se Rūmijevom služavkom, Kīmiyom. Šator bračnog para bio je podignut upravo naspram porodične Rūmijeve kuće. No, opet se zbilo nešto što je Rūmijeva sina 'Alā' al-Dīna Šalpija okrenulo protiv Šamsa, a kako mu se mnogi bijahu pridružili, Šams je nestao zauvijek. Rūmijev pouzdan biograf Sipāh Sālār kaže samo toliko da je Šams ostavio Qūniyu ogorčen i, premda je Rūmi slao ljude da ga traže po raznim mjestima, nitko ga nije uspijevao pronaći. Drugi Rūmijevi biografi jednodušni su u uvjerenju da je Šamsa ubio neki od Rūmijevih učenika, a autor djela *Nafaḥāt al-uns* spominje ime Rūmijeva sina 'Alā' al-Dīna kao njegova ubicu. Ubistvo ili nestanak Šamsa pada oko 645/1247. godine.

Teško je procijeniti um i karakter čovjeka koji se pojavi niotkuda i nestane bez ostavljanja ikakva traga pošto je presudno utjecao na jednoga od najvećih vjerskih znalaca uopće. Je li čovjek poput Rūmija mogao biti potčinjen pukoj obmani koju je stvorio vješt hipnotizer? Svijet je procijenio Rūmija kao čovjeka kojega je vjerski život bio ukorijenjen u osobnom iskustvu koje je moglo izdržati ispit razuma. Mi vidimo kako on priznaje svoj dug Šamsu hiljadom uzbuđujućih pjesama. Šams je sreo Rūmija kao akademskoga teologa i uobičajena propovjednika, a u dubokom ličnom kontaktu, nužda nekima neiskazivim stranama života, preobrazio ga je u ekstatičkog mistika! Prozaist Rūmi preko noći postaje ekstatički liričar koji poeziju i muziku počima smatrati boljima od filozofije i teologije, dapače, *izražajnim sredstvima istine.* Rūmi se toliko bio identificirao sa Šamsom da je opsežna zbirka njegovih mističkih pjesama nazvana *Dīwān-i Šams-i Tabrīz.* Hiljade stihova s uzbuđujućom zahvalnošću priznaju inspiraciju koju je dobio do ovoga misterioznoga duhovnog vođe. Područje mističkog iskustva *dvostruko* je zapečaćena misterija za neupućenoga, ali on mora prihvatiti svjedočenje Rūmija o njoj ma kako lično i subjektivno bilo – npr. kada kaže s nepokolebljivim uvjerenjem da je u Zarkabovoj kući, gdje se vođa i učenik bijahu zatvorili u misterioznu intimu, našao duhovnu riznicu neopisive vrijednosti i neiskazive ljepote, kako oblika tako i značenja. Možemo reći tek da je Šams bio nevjerojatne psihičke snage, te stoga sposoban da utiče na najveći um svoga vremena, čiji je magnum opus intelektualiziranog i stihovanoga vjerskog iskustva spomenikom mističke poezije gdje su vječna ljubav i kozmički razum, izgleda, savršeno usklađeni.

Rūmi nije imao namjeru niti da utemelji novu sektu, niti da osnuje novi pokret. Međutim, njegovi posvećenici i učenici formirali su značajnu grupu poslije njegove smrti, ali su uspjeli razviti i ovjekovječiti samo neke izvanjske propise i rituale, postavši degeneriranom zajednicom derviša koji igraju. Pustene kape – lideri su, k tome, omatali turban oko nje i nosili široke čakšire s brojnim naborima – postadoše službenom odjećom grupe koja nije bila sposobna shvatiti išta od dubine Rūmijeva mišljenja ili duha njegova vjerskog iskustva: čovjek koji je žestoko odbijao imitiranje i slijepo pokoravanje u vjerskome životu postade, ironijom sudbine, žrtvom onoga protiv čega se stalno borio. S Rūmijem je ekstatičko plesanje praćeno spontanim izviranjem pjesama, bilo kompulzivni izraz duboko uzburkane duše. Imitatori nebitnih pojedinosti prihvatili su to kao regularnu praksu buđenja vjerskoga osjećaja, nesvjesno

vjerujući, poput Williama Jamesa, da voljno prihvatanje psihičkog izraza jedne emocije smjera da stvori samu emociju! Skupina koja teži za ekstazom, sjedi u krugu; jedna osoba ustaje i pleše na prstima, jednom rukom prema dolje, dok drugom maše. U plesu nema kretanja naprijed i natrag već samo ukrug, sve brže i brže. Ako je ples praćen muzikom, koriste se samo frule i bubnjevi. Prije kandidature za članstvo, treba se podvrgnuti disciplíniranom služenju drugima. Kušnja počinje službom ne ljudima, već životinjama (četrdeset dana), s mišlju da će čovjek bolje služiti svoje drugove, ako može pokorno služiti životinje. Poslije toga čisti podove prostorija siromašnih posvećenika. Slijede drugi oblici službe koji traju četrdeset dana – donošenje vode, ogrijeva i vršenje općih domaćih poslova. To se smatra kurom protiv čovjekove ljubavi prema moći i privilegijama klase i kaste. Nakraju dolazi simboličko kupanje – čišćenje od svih niskih nagona: posvećenik se zavjetuje na potpuno uzdržavanje od svih zabranjenih djela i tada mu je dopušteno obući ogrtač sekte.

B

Vjerovanja i filozofija

Rūmi kao filozof religije stoji visoko iznad svih mislilaca u povijesti muslimanskoga mišljenja nazvanih *ḥukamā'*. On nije sačinio sistematsku raspravu ni o filozofiji ni o teologiji, niti je pokušao izgraditi sistem bilo spekulativne, bilo mističke metafizike. Ne možemo ga staviti uz rame al-Fārābiju, ibn Sīni (Avicenna), ibn Ruždu (Averroes) i, čak, al-Gazāliju. On nije ni pretendirao da se uspoređuje s njima osim, možda, s al-Gazālijem, koji se okušao u monumentalnoj sintezi ortodoksne islamske teologije i misticizma nastojeći premostiti jaz među njima. Rūmi je nasljednik etičkog monoteizma izraelskih profeta koji je kulminirao za vrijeme vladavine islama ali, u trenu kad je to duhovno nasljeđe stiglo do njega, već je bilo nadopunjeno helenističkom mišlju.

No, on produbljuje i proširuje svo to nasljedstvo; ne pripada nijednoj školi niti sekti, prihvata ono što drži istinitim, odbacuje ono što mu se čini pogrešnim, ma koliko takvo stajalište bilo cijenjeno. Temeljit studij njegove *Maṯnawīje* otkriva ga ne kao osrednjeg eklektika, već kao čovjeka s određenim pogledom na svijet: čvrsto je uvjeren u temeljno jedinstvo zbilje i pojave, svaka teza i antiteza razrješavaju se višom sintezom, dok se suprotnosti ne razriješe u vječno napredujućem kretanju života. O dijalektičarima govori s prezirom, ali se ne kloni dijalektike kako bi podržao tezu.

Baveći se genijem kao što je Rūmi, čovjek je uvijek svjestan nepravde koja mu je nanesena: najbolje što je rekao odiše životom, dok je jedna *intelektualna* analiza života, kako veli Goethe, poput jesenskoga lišća što ga je sočno zeleno drvo odbacilo. Dakako, premda je svojevrsna beživotnost inherentna svim intelektualnim analizama i teorijama, ili je barem neki utvrđuju i »osjećaju«, mi ne možemo odbaciti ni jedne ni druge – ta radi se o dva viđenja istoga.

C

Priroda egzistencije i evolucija

Osnova cjelokupne egzistencije duhovna je. Nije lako definirati značenje termina »duhovan«, osobito kada je riječ o Rūmijevu pogledu na svijet. Za nj je osnova bića slična onome što osjećamo u sebi kao *duh* ili *ego*. Beskonačan broj ega koji proizlaze iz Kozmičkog Ega predstavljaju totalitet egzistencije, pa je čak i materija oduhovljena. Mislilac koji je s tim u vezi najbliži Rūmiju jeste Leibniz, koji je niz stoljeća poslije Rūmija, shvatao egzistenciju kao bezbroj ega na različitim stepenima svjesnosti. I Rūmi, poput Leibniza vjeruje da je Bog univerzalna kozmička monada. Ne postoji beživotna materija, i materija je živa, iako na nižem stupnju bića – »Zemlja i voda, vatra i vazduh živi su u očima Boga, premda se nama pojavljuju kao mrtvi«.

U cjelokupnoj spekulativnoj filozofiji, polazna tačka je nedokazivi postulat; tako je i u slučaju Rūmijeva sustava. Držeći egzistenciju duhovnom u procesu stvaranja, on polazi od vjerovanja u retrogradnu evoluciju (nazadovanje). Nema zadovoljavajućega tumačenja koje bi riješilo zašto beskonačni, samopostojeći, samodovoljan Duh treba da započne ispuštanje ega sve do najnižeg stupnja osjećanja i svijesti.

Judaizam, hrišćanstvo i islam usadili su vjeru u kreaciju ex nihilo kao voljni akt Tvorca u određenom trenutku vremena. Prema Rūmijevu mišljenju, nema kreacije u vremenu, jer je vrijeme i sâmo stvoreno, ono je kategorija fenomenalne svijesti koja na događaje gleda u vremenskom nizu; mistička, pak, spoznaja ponire u duhovnu osnovu bića, a zbilju prima kao neprostornu i nevremensku. Ovdje vidimo utjecaj neoplatonizma koji zamjenjuje ortodoksni islamski pojam stvaranja u vremenu. Umjesto kreacije u vremenu, imamo vječno pojavljivanje ega. Rūmi je na niz mjesta ponovio svoj stav o vječnosti duhova – »Ja sam postojao kada nije bilo niti imena, niti imenovanih stvari«.

Ovdje ga vidimo da pravi samo jedan korak ka Plotinu prihvatajući da postoji emanacija umjesto stvaranja u vremenu, i tako se najednom nalazi zajedno s njim. Polazeći od početne neobjašnjive retrogradne evolucije, devolucije, on postaje djelatni evolucionist. Sva su bića proizašla iz Boga jednom vrstom isijavanja Božanskoga Duha, ali svako biće (ego) primorano neodoljivom nuždom vraća se svom izvoru. Impuls kojega Rūmi naziva ljubavlju, postaje principom evolucije cjelokupne egzistencije. Fenomenologijski, egzistencija je stepenasta, ego ne jednom stupnju je viši ili niži u samoostvarenju (samorazumijevanju). Esencija svih ega ili monada spiritualna je i može se nazvati Božanskom, jer su sve proizišle iz istoga Božanskog principa. Teza o Adamovu padu reinterpretirana je u Rūmijevoj metafizici: iskonsko stanje iz kojega je ego izbačen nije bio tradicionalni raj bašči i potoka, već jedinstvena osnova Božanstva. Pad se ne odnosi ne samo na čovjeka ili na nepokornost Adama i Eve, to je univerzalni kozmički fenomen. Netko bi metaforički mogao kazati da su monade, unutar materijalnoga, biljnog i životinjskog carstva, zapravo listom pali anđeli koji streme iskonskome Božanskom temelju. Tvrdnja da sve prirodno tendira vratiti se izvoru primjenjuje se na sve postojeće. Već u grčkih mislilaca nailazimo na razmišljanja o biološkoj evoluciji ptica, životinja i čovjeka koji se postepeno diferenciraju i razvijaju iz ribe, zahvaljujući promje-

nama okolnosti i potrebama adaptacije, ali ovu spekulaciju nisu nikada dalje razvili niti materijalistički mislioci, poput Demokrita, niti idealisti i realisti, poput Sokrata, Platona i Aristotela. U Aristotelovu izlaganju o formi, materiji i entelehiji govori se o stupnjevima egzistencije i razvoju uopće. Neorganska materija organizirana je u različite vrste bilja zbog toga što svaka biljka ostvaruje ideju svoje vrste. Svaka ostvarena forma služi kao materija za otjelovljenje još više entelehije sve dok se ne dođe do Boga koji je čista ideja, misao koja sebe misli, misao koja se bavi partikularijama ili fenomenalnom egzistencijom i ne odnosi se prema stvorenjima okaljanima materijom. Materija je za Aristotela negativni pojam svrhe bez traga stvarnosti, jer sve stvarno pripada idejama, a materija je lišena ikakve ideje. Aristotel nije monadologist, poput Rūmija i Leibniza, ali i za nj ljudski ego ima prijelaznu pojavnu egzistenciju; što je stvarno u njoj, pripada univerzalnom razumu, a što je lično ili individualno, nema niti trajnu vrijednost, niti stvarnost. Poslije Aristotela, učenje o Emanaciji i Povratku nalazimo u Plotina. Postoji stupnjevitost u egzistenciji koja je rezultatom veće ili manje udaljenosti od iskonskoga neizrecivoga Jednog, koji je lišen svih kvaliteta kao što su *Nirguna Brahman,* apsolut *Advaita Vedanta.* Ljudske duše, prema Plotinu, mogu ponovno niknuti na svojoj izvornoj osnovi odbacivanjem materijalnih i bioloških nagona. To vodi logički do negativističkoga, kvijetističkog i asketskog pogleda na život, čemu u Rūmija nema ni traga zbog islamske etike integracije i vječne vrijednosti individualnoga. *Za Aristotela,* šema stupnjevite egzistencije vječno je fiksirana i tu nema evolucije vrsta; *u Plotina* je prije riječ o više vječno stepenastih devolucijskih stanja egzistencije, nego o jednome vječnom nagonu za uspinjanjem na viši i viši stupanj, što je tako jasno opisano u Rūmijevoj metafizici. Rūmi dodiruje Plotina i Aristotela samo tangencijalno, a potom razvija vlastitu tezu koja se ne nalazi ni u jednoj ranijoj spekulativnoj ili vjerskoj metafizici, osim kod Ihwan al-Ṣafa i ibn Miskawaiha.

U čitavoj povijesti filozofije on je jedan od najznačajnijih mislilaca o evoluciji; Rūmi nije mehanički ili biologijski evolucionist, poput Darwina i Spencera. Bergsonova kreativna evolucija, bliža mu je. I za Bergsona život stvara i razvija se, iako on vjeruje da je ovaj kreativni evolucijski proces bez ikakva cilja. Međutim, kako se može reći da se život razvija, kad nije implicitan cilj ka kojem se on kreće? Za Rūmija, Bog je osnova i cilj cjelokupne egzistencije, a život je posvuda aktivnost koja stremi cilju. Bergson nije razvio pojam jastva, niti je za nj evolucija proces samoostvarenja. Rūmi nam govori zašto je život kreativan i evolutivan, te određuje prirodu kreativnog impulsa. Tek u posljednjoj deceniji svoga života Bergson je u djelu *Dva izvora morala i religije* identificirao élan vital s ljubavlju i prešao od filozofije na religiju prihvatajući profete i svece kao pojedince nadarene intuicijom i prožete ljubavlju, stvaralačkim nagonom evolutivna života.

Rūmi je izložio svoje stajalište jezikom koji je djelomično čak u skladu sa stajalištem materijalističkih i biologističkih evolucionista. Poput njih i on kaže da se život razvio iz materije, ali je za nj materija od sama početka esencijalno i potencijalno duhovna. Ovo uklanja nerješivi problem beživotnosti i besciljnosti materije koja iz sebe razvija klicu života koja je čak i na najnižem i početnom stupnju promjenljiva i teži ka cilju. Odisej i putovanje samootkrivanja ega i njegov stupnjevit razvoj dani su u trećoj i četvrtoj knjizi njegove *Maṯnawije,* vrlo jasno. »Nešto vremena ledbio sam *u prostoru* poput atoma prašine, bez

volje, poslije čega kročih u *neorgansko carstvo materije.* Prelazeći u *biljno carstvo,* izgubih svo sjećanje na svoju borbu na materijalnom području. Potom uđoh u *životinjsko carstvo* zaboravljajući prethodno razdoblje, osjećajući samo instinktivni i nesvjesan nagon prema rastu bilja i cvijeća, osobito u proljeće, onaj, naime, što ga dojenče osjeća prema majci. Penjući se stepenicama životinjskoga svijeta postadoh *čovjekom zauzdanim stvaralačkim nagonom Tvorca.* Nastavih napredovanje od carstva do carstva razvijajući razum, jačajući organizam. Postoji osnova za stalno uzdizanje iznad ranijih stupnjeva mišljenja. Čak ni sadašnja moja racionalnost nije kulminacija mentalne evolucije. I to valja prevladati, jer je još okaljano egoističkim biološkim nagonima. Hiljada drugih tipova razuma i svijesti uslijedit će u daljnjem toku moga uspinjanja; čudo nad čudima!«

Isti tok uspostavljen je u trećoj knjizi *Maṯnawije*; on naviješta viša stanja dok se ego ne povrati Božanstvu iz kojega je emaniralo, stanju koje ne može shvatiti naša sadašnja racionalnost niti ga može predstaviti mašta. Nijedna kategorija razuma ili pojavne egzistencije ne može se primijeniti na ovo stanje: ono je ultraegzistencijalno. Valja naglasiti da to nije neka impersonalna egzistencija koja se nastavlja kretati od faze do faze, već su to sopstva ili ega od samog početka, neprestano angažirana u samoostvarenju. Ortodoksni islam kao i hrišćanstvo vjeruje u stvaranje univerzuma u vremenu. Vjeruje se da su duše stvorene rođenjem pojedinca, iako su predodređene da budu besmrtne i da ostanu zauvijek ili u raju ili u paklu. Ali Rūmi kaže da se kategorija vremena ne može primijeniti na carstvo duha, tako da je pitanje stvaranja ega u vremenu nevažno. Za nj, kao i za al-Gazālija, vrijeme i prostor su kategorije samo fenomenalne svijesti. On kaže o vremenskom slijedu: »Ti misliš u terminima prošlog i budućeg; kada se lišiš ovoga oblika svijesti, problem će biti riješen.« Postoji također jedan nagovještaj – u stihovima koji slijede – da je naš pojam vremena povezan s prostorom – ideja koju je matematički i naučno u naše doba razvio Einstein. Rūmi kaže da u carstvu Božanskoga svjetla koje nije prostorno, vremenski niz prošli, sadašnji i budući, ne postoji, prošlost i budućnost odnose se na individuu samu. O prostoru ima niz stihova u *Maṯnawiji* i Rūmi često ponavlja svoje uvjerenje koje može biti rezultatom bilo duhovnog iskustva, bilo epistemologijske teze da u carstvu duha kategorija prostora ne stoji i nema značenja. Stih Qur'āna o Božanskome svjetlu, za koje se konačno utvrdi da je neprostorno, *la šarqīyya wa la qarbīya,* podržava ovaj stav, a Rūmijev intelekt i iskustvo morali su biti osnaženi ovim pismenim svjedočanstvom. *Kako je i ljudski duh u prvome redu Božanski* – kao što Qur'ān potvrđuje kada kaže da je Bog udahnuo Svoj duh u Adama – *i čovjek može,* poniruć i u svoje stvarno ja, *shvatiti neprostornu prirodu ne samo vlastite zbilje, već i svega postojećega viđenog kao* noumena, *a ne kao* phaenomena. On sokoli čovjeka da ostvari ovu temeljnu činjenicu kako o sebi tako i o univerzumu. »Ti živiš u prostoru, ali je tvoja stvarnost neprostorna; zazidaj vrata svoga dućana i otvori ih na drugu ulicu, na onu, naime, kojoj pripada tvoj stvarni, neprostorni duh. Osnova ovoga prostornog univerzuma neprostorna je; prostor je fenomenalna kreacija onoga što po sebi nije prostorno.« Rūmi razvija ovu tezu još dalje. On kaže da je prostor osnova *podjele* i *mnoštva,* a tada temeljno jedinstvo kozmičkog duha biva smrvljeno i atomizirano. Ljudski ego također je temeljno jedno. Jedino u području materijalnoga, jastva na biološkom stupnju imaju privid raznolikosti.

Ovdje Rūmija podržava Qur'ān koji kaže da postoji fundamentalno jedinstvo u mnoštvu ljudskih ega: »On vas je stvorio od jednog duha.«[1] Rūmi koristi sličnosti da bi pojasnio željeni smisao: sunčevo svjetlo ulazi u kuće kroz prozore razbijeno prostornim barijerama, ali ostaje bitno isto. Na drugome mjestu on kaže da lampi koje osvjetljavaju prostoriju može biti više, ali svjetlo koje emanira iz njih i obuhvata sve njih poništava iluziju odvojenosti. Opća karakteristika Rūmija jest da on prvo koristi logičke i filozofijske argumente, a potom uporno nastoji prosvijetliti svijest čitaocu poređenjima i analogijama, da bi nakraju našao um kao neizlječivo okovan prostornom vizualizacijom i logikom identiteta i kontradikcije, pozivajući se beziznimno na ultraracionalno duhovno iskustvo koje shvata zbilju kao jedinstvo, a raznovrsnost kao jednostavno, fenomenalno pojavljivanje. Govoreći o skupini obogotvorenih duša on kaže da one sebe osjećaju kao talase jednog te istog mora čiju je raznolikost stvorio vjetar. On se poziva na duhovno iskustvo u kojem duh transcendira naše prostorno povezano serijsko vrijeme i ulazi u dimenziju Bitka, gdje je međusobno isključiva raznovrsnost psiholoških procesa negirana, a čovjekovo kauzalno mišljenje, sa problemima koje ono stvara i pokušava riješiti, više ne postoji. Kao što se neprostorna zbilja manifestira u protežnim i djeljivim prostorima stvarajući iluziju odvojenih stvari i događaja, tako je bezvremenski duh onaj koji stvara kategorije vremenskog slijeda s iluzornom podjelom na prošlost, sadašnjost i budućnost. Moguće je za ljudski duh da prodre u ovu nedimenzionalnu dimenziju svijesti i zbilje. Takvo jedno iskustvo ne daje spoznaju u običnom smislu; to je spoznaja čuda.

D
Ljubav

Kao što smo već primijetili, dvije linije intelektualnoga, moralnog i duhovnog razvitka koje teku nezavisno već više od milenijuma, stiču se u heleniziranom hrišćanstvu za koje je prvi nepogrešivi svjedok Jovanovo Jevanđelje koje je identificiralo Isusa s Logosom. Međutim, poslije ovog spoja različitih obilježja, Isusove poruke nisu bile izgubljene i ostale su primjetno različite. Isus je identificirao Boga s Ljubavlju, dok je helenizam razum učinio osnovom zbilje. Islam je baštinikom i izraelskoga profetskog pogleda: on se hvata ukoštac s helenističkim mišljenjem inkorporirajući neke njegove elemente, odbacujući sve oprečne temeljima vlastite ideologije, sintetizirajući razum, Ljubav i zakon, integrirajući više i niže aspekte, ne žrtvujući niže, ne ukidajući ih potpuno, već preobražavajući ih u više. To sve znači potčinjavanje Božjoj volji koje nije pasivni stav pokoravanja, već trajan voljni napor da se čovjek uskladi s Najvišom Stvarnošću čijim je središtem Bog. Štogod je islam preuzeo kao svoju baštinu, to je transformirano u procesu sinteze i asimilacije sve dok proizvod nije postao kvalitativno različit. U prvom poglavlju Qur'āna Bog nije poput misli koja sebe misli, kao u Aristotela, niti je on vrhunska tačka Platonove piramide ideja: On je svjesna i vječna Tvoračka Volja. Osnovni atributi Boga dani u ovoj suri su: (1)

[1] Qur'ān, vi, 99.

Rabb al-'alāmīn (Gospodar svih područja bića), (2) *Raḥmān i Raḥīm* (Tvoračka Ljubav i Milostiva Ljubav), i (3) *Mālik Yaum al-Dīn* (Gospodar Sudnjega dana). Ovdje vidimo da je Ljubav prije zakona i pravičnosti i stoga je značajnija za prirodu Boga koji je Najviša Stvarnost. Zapadni kritičari islama htjeli su shvatiti izvorni islam više kao bezuvjetnu pokornost objavljenoj Božjoj Volji, nego kao stav Ljubavi prema Njemu. Oni zaboravljaju da ono potčinjavanje valja uzvratiti biću koje je bitno ljubavnik; kao *Raḥmān,* on stvara iz Ljubavi, kao *Rab*, On sve odražava Ljubavlju, a kao *Raḥīm,* On iz Ljubavi prašta. Pogrešna je interpretacija islama koja veli da je pojam Ljubavi Njemu strân i da je bio prihvaćen od hrišćanstva, sufija i mističkih metafizičara. Činjenica je da su mistici i mislioci, poput Rūmija, razradili smisao Ljubavi ne samo čineći je temeljem vjerskoga i etičkog života, već su joj dali kozmičko značenje: to je – kažu – kreativni, poboljšavajući i evolucijski impuls u svim stvorenjima, na svim razinama egzistencije. U Qur'ānu se tvrdi da Bog sebi samome nameće Ljubav *(raḥma)*[2] i da ona obuhvata sve.[3] U drugome jednom stihu protežnost raja dana je kao protežnost i nebesa i zemlje, dakle, kao cijela egzistencija. Poslanika je jednom upitao neki ne-musliman gdje će biti pakao ako raj pokriva sve potojeće; kažu da je odgovorio: »Gdje je noć kada sviće?« (odnosno, kada se Božja Ljubav bude očitovala, bit će objavljena kao pokrivanje cjelokupnog postojanja).

Kozmičko značenje Ljubavi moglo je biti izvedeno iz kuranskog učenja, ali ono traži poznavanje drugih škola mišljenja da bi pomoglo muslimanskom mišljenju u njegovoj razradi. Kada je riječ o teorijama i spekulacijama možemo otkriti specifične predislamske pojmove u Rūmija. Ovdje se može navesti jedan pasus iz Knjige Halife Abdul Hakima, *Metafizika Rūmijeva:* »Ako je riječ o teoriji Ljubavi, dio njegovih argumenata i stavova mogao bi se pratiti sve tamo do Platona koji je presudno utjecao na sam misticizam – kako islamski tako i hrišćanski – svojim tumačenjem nadosjetilne zbilje, kao i Erosa (Ljubavi) kao kozmičke moći. Rūmijeva Ljubav kao jedno iskustvo nije bila proizvodom nikakve teorije; kao nešto vlastito i osobno, ona ne može biti predmetom kritike. Međutim, pojmovni aparat što ga on primjenjuje u filozofiranju o Ljubavi zahtijeva da se ona shvati u svojim povijesnim vezama. Sadržaji Platonovih dvaju dijaloga – *Fedra* i *Symposiona,* bili su poznati islamskim misliocima.

Ibn Sīnin *Fragment o Ljubavi*[4] uglavnom je reprodukcija Platonova *Symposiona*... Ljubav kao kretanje prema Ljepoti koja, zbog toga što je identična s Dobrim i Istinom, predstavlja Savršenstvo i Najvišu Ideju, a Ljubav kao inherentna želja individue za besmrtnošću... koju je izložio Avicenna, također je prosto ponavljanje Platonove teorije Ljubavi. Procesi Asimilacije, Rasta /i/ Reprodukcije samo su jedne od manifestacija Ljubavi. Sve stvari se kreću prema Vječnoj Ljepoti i vrijednost jedne stvari proporcionalna je njezinu ostvarenju /ili asimilaciji/ te Ljepote.«[5]

[2] *Ibid.*, vi, 12, 54.
[3] *Ibid.*, vii, 156.
[4] Ovaj fragment o Ljubavi je iz njegovih sabranih djela koja se čuvaju u Biblioteci Britanskog muzeja i koje je objavio N. A. F. Mehren (Leiden, 1894).
[5] Halifa Abdul Hakim, *The Metaphysics of Rumi,* Institute of Islamic Culture, Lahore, 1959, str. 44–45.

Newton je objasnio kretanje nebeskih tijela fizičkim gravitacijskim potiskom, a *Kant* je obznanio teoriju neba da bi objasnio porijeklo nebeskih tijela iz žarenih para; *Hegel* je objasnio neprekidni dinamizam Prirode i Uma kao dijalektički razvoj u vremenu Vječnog Apsoluta; *Darwin* je iznio biologistički stav o stvaranju viših vrsta slijepim nagonima borbe za opstanak i prilagođavanjem okolnostima života; Rūmijev pojam evolucije obuhvata sve ove parcijalne i fragmentarne teorije i pravi od njih veliku sintezu. Poput Hegela, i on vjeruje u Vječni Apsolut ali, da bi objasnio dinamizam svega života i historije, ograničava se na kozmičku Ljubav umjesto na dijalektiku teze, antiteze i sinteze. Slično tome, Rūmi je imao intuitivnu predodžbu o gravitacijskom privlačenju atoma i mase materije ali, umjesto tumačenja mehaničkom dinamikom, on se ograničava na Ljubav kao fundamentalni impuls odakle proizlaze privlačnosti. »Svi atomi u kozmosu međusobno se privlače poput ljubavnika, svaki djeluje na svoga druga magnetom Ljubavi. Nebeska tijela privlače zemlju sebi u jednome dobrodošlom obuhvatanju. Na osnovi ovoga kozmičkog privlačenja zemlja ostaje obješena u prostoru poput lampe, a iz svih pravaca privlače je sile jednoliko, ne dopuštajući joj da odleti ili propadne u prostor, kao da je nebeska kupola magnetična, a unutar nje kao da visi komad željeza na nevidljivoj užadi.« Prema Rūmiju, ista sila koja stvara nebeska tijela iz magline, čime nastaju zvijezde, planete i sistemi, ide dalje i stvara život, jer je Ljubav po svojoj biti tvorbena. Kao što se atomi prema svojima afinitetima skupljaju u molekule, tako se i u daljnjem evolucijskom impulsu oni pojavljuju kao životne ćelije koje se prvo javljaju u vegetaciji, a potom u animalnomu. Hegel je govorio da kreacija nastaje kroz jedinstvo suprotnosti, ali Rūmi kaže da su te očite suprotnosti bile već srodne po afinitetu Ljubavi. Ljubav nastaje u Bogu i kreće ka Bogu koji je u prvome redu tvorac: stoga Ljubav, kako hodi od faze do faze u kretanju nagore ljestvicom bića, stvara nove forme egzistencije na svakome koraku.

Već smo utvrdili da je Rūmi monadologist; kada govori o atomima i njihovim međusobnim privlačenjima, on doista govori o egu koji je u procesu shvatanja svoje Božanski ukorijenjene samosvijesti. Kako je izvor ega Bog, tako je i cilj ega također Bog, a proces kretanja ka ovome cilju stvara nova savršenstva na svakom stupnju. Život je posvuda, to je u prvome redu aktivnost što smjera ka cilju. Niže se stapa s višim; to nije proces progresivnog poništenja, već asimilacije. Rūmi kaže da nebeska kretanja nisu slijepo mehanička, već su to talasi u beskonačnom okeanu Ljubavi. Kada ne bi bilo kozmičke Ljubavi, sva bi se egzistencija ukočila i sledila u ništavilo. Neorgansko bi odbilo da se spoji i izdigne u vegetaciju, a vegetacija se ne bi uspela do animalnog života, niti bi život dopro do uma i duha. Egi su poput beskonačnog roja skakavaca koji lete ka žetvi života: bez Ljubavi, ništa se ne bi kretalo.

Religija mističkog filozofa, poput Rūmija, univerzalna je i ne može biti zatvorena unutar bilo kojih ortodoksnih ili dogmatskih granica. Njegova religija nije vjerovanje nikakve posebne zajednice: to je univerzalna religija, jer je religija univerzuma. To je religija zvijezda što blistaju, potoka što žubore, drveća što raste. Onaj tko vjeruje, čije su vjerovanje, intuicija i praksa u skladu s ovim, postigao je istinu. Ako je istinska, religija nije slijepa vjera u pojmljivo nepoznato: to je stalno prisutna zbilja, percipirana i doživljena. To je alhemija života koja kroz magiju Ljubavi transformiše niže u više. Mi vidimo da se hrana

mijenja u život i um. Može li ijedan sićušan um naučnika protumačiti ovu čudnu promjenu? U Aristotelovoj logici identiteta sve ostaje onima što jest, a mehanicistički materijalizam ne može izvesti i objasniti svrhovitost iz besciljnosti atoma. Život ima jednu beskonačnu moć asimilacije; nema ničega što bi mu moglo ostati vječno strano. Kao što vatra zahvata čak i otpatke pretvarajući ih u čist plamen, tako je svako dešavanje u životu sposobno da se preobrati u svjetlo i život.

Univerzum je, prema Rūmiju, carstvom Ljubavi. U poređenju s Ljubavlju, zakon i razum su sekundarni fenomeni. Ljubav stvara da ispuni sebe, a razum dolazi docnije da je gleda retrospektivno, otkrivajući zakone i uniformnosti koje teže liniji jedinstva u mnoštvu manifestirana života. Jezik nije stvorila nijedna unaprijed zamišljena gramatika niti cvijeće cvjeta po nekome svjesnom planu ili u skladu sa zakonima botanike ili estetike. Racionalno mišljenje slijedi stvaranje i ne prethodi mu. Kako je racionalizacija sekundarni fenomen, ona nije po sebi kreativna. Kao što je Hegel rekao, filozofija uvijek dolazi docnije, samo da kontemplira o onome što je dinamizam historije već stvorio i završio. Kozmička Ljubav, pak, transcendira sva vjerovanja i sve filozofije i tako religija Ljubavi ne može nikada potpuno da se identificira s bilo kojom ortodoksijom, dogmatizmom ili spekulativnom teorijom. Rūmi kaže da nema suprotnosti između univerzalne Ljubavi i univerzalnog razuma, ali kada ljudski um sebe suzi, on počinje uzimati dio za cjelinu, čineći pogrešku identificiranja fragmentarnog fenomena s cjelinom zbilje. Ljudski um, odvojen od univerzalnog razuma, ostaje na biološkoj i utilitarnoj razini, a jezik, zapravo izvanjski plašt uma, nema rječi za opis intuicije kozmičke Ljubavi. Ljudska svijest ostaje općenito na biološkom stupnju, a njezine percepcije, efekcije i volje su pod izravnom ili neizravnom upravom bioloških potreba. Ovaj biologijski instrument Rūmi naziva *hirad* ili *partikularni razum ('aql-i ğuzwi)* da bi ga razlikovao od *univerzalnog razuma* koji je saveznik intuitivnog života. Partikularni razum koji sebe pretjerano naziva *naučnim razumom* sposobnim da rastumači svu zbilju i razriješi zagonetku univerzuma, dokazuje da je potpuno beskoristan kada se suoči s intuicijom života i Ljubavi i, umjesto zahvalna prihvatanja njegove neadekvatnosti, počinje pogrešno odbijati zbilju koju ne može shvatiti.

Duboki utjecaj Rūmijev koji se nastavio stoljećima, u novije je doba dao učenika intelektualnog kalibra i poetskog genija Iqbāla. Razlozi ovog utjecaja mogu biti sažeti kako slijedi. Bio je to čovjek koji, poput velikih profeta i svetaca, nije prihvatio vjerovanje iz druge ruke: krenuo je za vlastitim iskustvom, za onim, dakle, što je vazda uvjerljivije od ikakvoga logičkog dokaza ili osjetilne percepcije. Međutim, vjersko iskustvo, ako počiva na subjektivnosti, i ne može biti saopćeno, ono ne može uzrokovati uvjerenje u drugima koji takva iskustva nemaju. Rūmi žali zbog nemoći ljudskoga govora da prenese vjerovanje, i ukazuje na ograničenja, s jedne strane, čulnoga iskustva, a s druge na ona induktivnoga ili deduktivnoga zaključivanja partikularnoga uma koji se bavi razbijenom zbiljom. Uporedo s njegovim ultra-osjetilnim i ultra-racionalnim mističkim iskustvom sveobuhvatnog duha u kojem svaki ego živi, kreće se i ima svoje biće, on nam se predstavlja kao pronicljiv logičar i vješt metafizičar. Kada se njegova lirska strast i poetski genij dodaju njegovim ostalim odlikama, jasno biva koliko nadvisuje sve koji su samo mistici, samo filozofi ili samo pjesnici. Kao da anticipira Kanta koji je pokušao dokazati fenomenalnost ili subjektiv-

nost vremena, prostora i kauzaliteta; Bergsona, u njegovoj kritici uma i shvaćanju *élan vitala* i kreativne evolucije; Nietzschea u namislini da postojeće čovječanstvo mora biti dokinuto u daljnjem napretku ka novim dimenzijama bića, etc. Rūmi je bitno mislilac evolucije koji je egzistenciju shvatio ne statički, već dinamički. Nesvjestan nagon za rastom ka višim stupnjevima implicitan je cjelokupnoj ezigstenciji, neorgansko je uvijek spremno asimilirati se s organskim, u svakom entitetu postoji jedan uspinjući talas iznutra i potiskivanje odozgo. Inercija materije na kojoj Newton temelji svoju fiziku i astronomiju, nazvana je iluzijom, /čija/ zbilja je beskonačno kretanje ili nemir, zapravo, ono što Demokrit i fizičari trinaestoga/devetnaestog stoljeća nazivaju *atomima,* a što Rūmi naziva *egom.* Rūmi ponovno uspostavlja zbilju svijeta i dignitet cjelokupnog života, napose ljudskoga, koji postaje samosvjestan (svjestan svojega Božanskog porijekla i cilja). Svo kretanje je od Boga ka Bogu. Rūmi se dlučuje na, gotovo bismo rekli, podvig: oslobađa misticizam kvijetizma i iracionalizma. On uspostavlja zbilju slobodne volje koja omogućuje čovjeku da se slobodno identificira s kozmičkom voljom, izvodi bit univerzalne religije kao kreativnu Ljubav i propovijeda beskonačne potencijalnosti života, jer svaki ego ima svoje porijeklo u Beskonačnom Jastvu, svaki je nemiran i nostalgičan u nastojanju da ostvari svoju beskonačnost. Mnoga vjerovaja i filozofije proglasile su život iluzijom, ali Rūmi izjavljuje da je život na svim stupnjevima Vječna Zbilja; nije život iluzija, već smrt. Cilj života je životniji život, viši i bolji.

Iako jedan od najvećih mistika svih vremena, on nije trapio svoje tilo niti je praktikovao samoponištenje. U jednome stihu on govori o velikim dušama kao o velikim lovcima života koji pokušavaju ugrabiti i asimilirati duhovnost anđela, svetaca i profeta; krajnji cilj jest domoći se samoga Kozmičkoga Duha za trajno sebeobogaćenje aktualiziranjem beskonačnih mogućnosti Kozmičkoga Duha. On ne traži od čovjeka da pridigne svoju odjeću kako se ne bi smočila, već on hoće da je uronimo po tisuću puta u more života. Borba za duhovnu pobjedu, a ne bijeg od izazova života – to je ono što Rūmi zagovara i što sâm nastoji. Samo za zaspalu dušu život je prazan san; ufanje u iluziju proizvod je zaljubljenika Sna i obožavatelja Noći. O beskonačnosti života i njegova nemira on kaže: »Ljudski ego kušao je uobličenje univerzuma poslije univerzuma; možete li kazati koji od njih zrcali vas same? Nisu li sedam nebesa *ispod* najvišega neba, a naš let *iznad* najvišega neba? Ni nebesa ni najviše nebo ne mogu biti naš cilj; mi treba da letimo ka đulistanu sjedinjenja s Božanstvom.«

Za Rūmija, život je alhemija stalnog angažiranja na preobrazbama i mijenjanju supstancije. Zemlja, voda, svjetlo i vazduh čine biljni život, biljni život se pretvara u animalni asimilacijom, a animalni se uspinje ka umu; zašto se onda ljudski um ne bi transformirao u Božanski duh? »Oni kažu: alhemijom bakar postaje zlato; bakar našega života, pak, sâm sebe mijenja ne samo u zlato, već sâm postaje alhemijom s time da oduhovni štogod dirne.«

Prostor nas primorava da završimo ovaj kratak pregled Rūmijeva pogleda na život dvjema njegovim pjesmama: u jednoj opisuje Božjega Čovjeka, u drugoj mističko traženje Boga kroza znamenje raznih vjerovanja, završavajući u nalaženju Boga unutar sebe sâma:

»Božji Čovjek je opijen bez vina i sit bez jela; on je pogođen čudom i ne brine o hrani i spavanju. On je kralj u derviškoj odori; on je blago nađeno u ruševini. Božji Čovjek nije sastavljen od četiriju elemenata-zemlje, vazduha,

vode i vatre: on je bezgranični okean duha koji sadrži nebrojene perle. Nebo u njemu sadrži brojna sunca i mjesece. On postiže istinu spoznajom od Boga a ne iz knjiga, jer stoji iznad vjerovanja i jerezi, iznad pravilnog i pogrešnog. Oslobođen je Nebića u svojoj slavi i veličini. On je skriven, o Svjetiljko Vjerovanja! Takva Božjeg Čovjeka tražim i nalazim!«

Rūmi ovdje govori o idealnom čovjeku koji čuči u prirodi svakoga pojedinca. Cilj života jest postići ovo savršenstvo. U jednoj drugoj pjesmi on ponavlja priču o Diogenu koji hoda atenskim trgom posred bijela dana sa svjetiljkom u ruci tražeć Čovjeka u masi, *jednoj* slici ljudskoga. Kad su mu rekli da se takvo biće ne može naći, odgovorio je: »Žudim naći onoga koji nije nađen.«

Höffding je pravilno odredio religiju kao vjerovanje u očuvanje vrijednosti. Prema Rūmijevoj mističkoj metafizici, duh je izvor i mjesto svih unutrašnjih i trajnih vrijednosti. Zbilja koja se manifestira u ljudskom duhu, vječna je i besmrtna. On opominje ljudska bića da ne oplakuju promjenljivost fenomenalnog života, jer ono što stvarno jest, ne može nikada nestati. Stvari se u prostoru pojavljuju i nestaju; forme i oblici dolaze i odlaze. »Bujica fenomenalnog života nastavlja teći i prolazi; ne oplakuj njihovo iščezavanje: jer neiscrpni Vječni Izvor ostaje neumanjen i nastavlja proticati vazda brojnijim tokovima.«

Moramo primjetiti da ovdje nema praznih kvaliteta niti transcendentne beskonačnosti statičkog Apsoluta, već nalazimo fontanu Vječnog Života na kojoj svaki ego pije koliko više može. Smrtnost pripada samo pojavnome, nije život iluzija, već je to smrt. Svakom egu predodređeno je da bude besmrtan sudjelovanjem u vječnom životu. Cilj života jest samoprodužavanje i samoomogućivanje ne samo reprodukcijom, već, kroz napredujući impuls svakog ega. Život se kreće nizom negacija i potvrđivanja: samoostvarenje se ne može postići bez samoodricanja. Svaki stupanj koji ego postigne treba biti negiran i prevladan tako da se može popeti do viših stvari stepenicama svojih umrlih ličnosti. Rūmi kaže da je od sama početka život postavio pred nas ljestve tako da se možemo uspinjati korak po korak. Kako se život kreće od neorganskoga ka organskomu, prelazeći biljno i životinjsko carstvo, on dosiže stupanj razuma, spoznaje i vjere, dok čovjek sa svojim tijelom, koje je samo dio zemlje, ne razvije um i duh, i ne postane cjelinom. Međutim, čak i kad postane svjestan Beskonačnosti, put otkrivanja *kroz* Beskonačno nastavlja se. Dugo vremena to je bilo putovanje ka Bogu, a sada će to biti putovanje u Božjoj Beskonačnosti, od zemlje ka nebesima, od ljudskoga ka anđeoskom, dok se ne obuhvati Beskonačno: čovjek, Božji Sin, postaje jedno s Ocem. Tijelo postaje staro i oronulo; život ostaje jedino mlad.

Qur'ān kaže da je čovjekovo tijelo sačinjeno od ilovače, ali kada je materijalni sklop usavršen, Bog mu udahnjuje vlastiti duh. U svojim raspravama sabranima u *Fīhi mā fīhi,* Rūmi navodi Poslanikovo predanje pa kaže da je Adamova ilovača miješana četrdeset dana. Qur'ān kaže da je Božji dan jedna epoha od stotinu hiljada godina. Ovaj način izražavanja, dakako, ne treba shvatiti da litteram, već je to idiomatski ili retorički izraz za jedno neizmjerno dugo razdoblje. Božjih četrdeset dana može značiti stotinu miliona godina. Iz ovoga Rūmi zaključuje da čovjekov organizam također nije nastao Božjom odlukom u jednome trenu, već da je on proizvodom dugoga razdoblja evolucije. Tek poslije usavršavanja fizičkog organizma, duh Gospoda postaje očit u čov-

jeku razbuđujući Vječnu bit u ljudskom egu. Pojavom ove svijesti ego shvata da on nije proizvodom ove evolucije, već je on prije pojavnoga toka univerzuma. Poslije ovoga, univerzum je sa svojim mnoštvom objekata viđen ne kao uzrok, već kao učinak, jer ego izlijeva egzistenciju u vlastite oblike s kategorijama vremena, prostora i uzročnosti. Rūmi kaže da tijelo nije uzrokom uma, već da ga je um stvorio kao svoj instrument da djeluje na materijalnom, ili na pojavnom planu. Ono što mi držimo kvalitetima jedne nezavisno egzistirajuće materije, postoji samo u odnosu prema osjetilnome umu. U nekoj pjesmi Rūmi opisuje svoje traženje Boga pošto je postigao znanje o prirodi vlastitog ega: on se kreće od vjerovanja do vjerovanja, od dogme do dogme. Ne našavši ga u hramovima, institucijama i simbolima, on se vraća u sebe i otkriva Ga u svetištu vlastita srca, ali nije zadovoljan ni sa kakvim vjerovanjem dokle god neposredno ne doživi Boga. Evo jedne od najljepših Rūmijevih mističkih pjesama:

»Ja postojah i onda kad ne bijaše ni imena, ni predmeta s imenima; imena i imenovani predmeti nestadoše u odnosu na nas, u doba kada ego nije bio još individualiziran i kad ne bijaše još nikakva pitanja o »Ja« i o »Vi«. Potražih Boga u hrišćana i na Križu, ali Ga ondje ne nađoh. Pođoh u stare hramove idolatrije: bez uspjeha. Uniđoh u pećine Hire (gdje se arhanđel Gabrijel bijaše pojavio Poslaniku) i krenuh dalje sve do Kandara, ali ni tamo Boga ne nađoh, niti na nižima, niti na višim mjestima. Uputih se na vrh Kavkaza i nađoh samo baravište »anqa«. Potom se uputih ka Ka'bi, kojoj se obraća i staro i mlado; čak ni tu ne bî Boga. Obratih se filozofiji, potražih Ga u ibn Sīne, ali Ga ne nađoh. Potom pođoh do mjesta Poslanikova iskustva velikoga Božanskog pojavljivanja, ali Boga ne bijaše ni na tom uzvišenom dvoru. Najposlije, zavirih u srce i ondje Ga ugledah; ne bi ga drugdje.«

Ovakvi su iskustvo i jezik velikih mističara svih duhovnih religija koji se ne zadovoljavaju institucijskom religijom i koji utemeljuju svoj duhovni život na osobnom iskustvu i uvjerenjima neizvedenima iz teologija i filozofija. Ova iskustva zajedničkom su baštinom svih velikih duša i zajedničkom osnovom susreta velikih religija, bez obzira na intelektualne formulacije dogmi i razlike u oblicima obožavanja koje su napravile religije dijeleći, umjesto da sjedinjuju. Rūmi je jedan od rijetkih svetaca i mistika čiju intelektualnu prirodu, moral i društveni napor nije oslabilo subjektivno emocionalno iskustvo koje bi stajalo postrance svakodnevici. Bog, univerzum i čovječnost obuhvaćeni su u jedinstvenoj sveobuhvatnoj Viziji, viziji Tvoračke Ljubavi. Tennyson završava svoj »In Memoriam« strofom koja sumira Rūmijevu Viziju i Vjerovanje:

»Takav Bog, koji vječno živi i voli,
Jedan Bog, jedan zakon, jedan element,
I jedno daleko Božansko Zbivanje,
ka kome svekoliko stvaranje kreće.«

Njegov lik i njegov opus kriju neku draž kako za filozofe religije, epistemologe i metafizičare, tako i za mistike. Nijedna savremena filozofija niti nauka nije ga zanemarila. Gotovo čitavo stoljeće cjelokupnim filozofijskim i naučnim mišljenjem dominirao je pojam evolucije, onaj evolucijski, koji je uglavnom odgovoran za sabotiranje starih teologija i mišljenja o stvaranju, a rezultirao je gotovo općim skepticizmom i agnosticizmom. Teologija je, pak, sa svoje strane pokušavala sačuvati vrijednosti religije prihvatajući univerzalnu evoluciju kao

nesumnjivu činjenicu, i prerađujući stara vjerovanja i dogme. Rūmi je krenuo na zadatak šest stoljeća ranije kao svijetli uzor svima koji žele pomiriti religiju s filozofijom i naukom.

BIBLIOGRAFIJA

Maṯnawi, litografsko izdanje, Lahore; engleski prijevod R. A. Nicholson, London; *Fīhi mā fīhi*, litografsko izdanje, Lahore; Halifa Abdul Hakim, *The Metaphysics of Rūmi*, Lahore, 1959; R. A. Nicholson, *Selected Poems from the Dīwān-i Šams-i Tabrīz*, London; Rūmi: *The Mystic*, London; Afzal Iqbāl, *The Life and Trought of Rūmi*, Bazm- Iqbāl, Lahore.

POGLAVLJE XLIII

Mahmud Šabistari, Al-Ǧīli i Ǧāmi

A

Mahmud Šabistari

Mahmud Šabistari, nazvan Šabistari prema selu blizu Tabriza u Azarbejdžanu, rođen je sredinom sedmoga/trinaestoga stoljeća, a umro je oko 720/1320. godine. Malo se zna o njegovu životu. Njegov *Gulšan-i Rāz (Ružičnjak misterije)* jest poetsko izlaganje učenja o jedinstvu bića. Napisano je 710/1311. godine kao odgovor na izvjesna pitanja o mističkoj filozofiji, na traženje Amir Husainija iz Hurasana.

Izlaganje o jedinstvu bića u knjizi ne dodaje ništa nova onome što je već rekao ibn 'Arabi; Mahmud je, međutim mnogo jasniji i precizniji od svoga duhovnog učitelja. Biće je postojeće, a Nebiće nepostojeće, kaže on. Osim Njega ništa ne postoji. Slučajno i nužno nikad se ne odvajaju, oni postoje vječno kao jedno. Ako pogledaš s jedne strane Jednoga, Ono je jedno, a ako pogledaš s druge strane, Ono postaje mnoštvo – jedina razlika je tome što je jedinstvo zbiljsko, a mnoštvo – privid. Zbilja je jedna, ali su njezina imena brojna; pluralitet postaje uzrokom mnoštva.[1]

Esencija kao takva je izvan našega znanja i poimanja. Ali, prema Šabistariju, naša nesposobnost da saznamo Božju esenciju nastaje zbog toga što nam je On blizak. Esencija kao apsolutno svjetlo nevidljiva je za oko, kao što je to i Nebiće, apsolutna tama. Nitko ne može izravno gledati u sunce. Međutim, ono se može vidjeti reflektirano u vodi. Relativno Nebiće je kao voda: to je ogledalo Apsolutnog Svjetla gdje je reflektirana iluminacija *Ḥaqq* (Istine). Ovo relativno Nebiće je latentna zbilja *('ain al-ṯābita)* ibn 'Arabijeva sistema: ono reflektira Božansko svjetlo u skladu sa svojim prirodnim sklonostima. Božansko svjetlo kao čisto svjetlo jest skrivena riznica, ali kada se reflektuje u ogledalu, riznica postaje vidljiva. Međutim, u ovome procesu esencija, koja je bila jedno, postaje mnoštvena.[2]

[1] *Gulšan-i Rāz*, pitanje 12.
[2] *Ibid.*, pitanje 2.

Šabistari potom opisuje proces silaženja Jednoga nasljedujući ibn 'Arabija. Prva manifestacija esencije je *univerzalni razum ('aql al-kulli)*, stanje jedinstva *(aḥadīyya)*; drugo je *univerzalna duša (nafs al-kulli)*. Potom dolazi *Prijestolje ('arš), nebeska Stolica (kursi), sedam nebeskih sfera, četiri elementa, tri carstva* (ono minerala, bilja i životinja). Posljednji u nizu jest *čovjek*, vrhunac kreacije. Iako vremenski posljednji u nizu, čovjek je logički prvi, kao što je drvo potencijalno prije sjemena. Sav svijet stvoren je za nj, dok je on stvoren za se, kao utjelovljena najviša Božja manifestacija. Međutim, on ima određene niže elemente koji su, međutim, bitni za njegov moralni napredak. Ogledalo koje je sposobno da reflektira stvari mora imati jednu stranu potpuno zatamnjenu; kad ne bi bilo tako, ono ne bi moglo služiti kao ogledalo.

Kako je čovjek posljednji slučaj kreacije, sve mora da se potčinjava njegovu naređenju. Sve stvari su manifestacije različitih Božjih imena a, kao refleksija Imenovanog, čovjek obuhvata unutar sebe sva imena; stoga je sva kreacija u njemu. On je najčudesnija kreacija Gospodara i duguje sve Njemu: njegova moć, spoznaja i volja od Boga su.

Razum je, prema Šabistariju, potpuno beskoristan. Njegov put je dug, krivudav i strm. Filozof je poput razrokog čovjeka koji sve vidi udvostručeno, on počinje s objektima svijeta shvaćenim kao stvarnim. Na toj osnovi on raspravlja o egzistenciji Nužnoga, kao o nečem udaljenom i drugačijem od slučajnog. Raspravljajući na ovoj osnovi o kontinuiranom nizu uzroka i učinaka, Šabistari tvrdi da je Nužno Biće zapravo Prvi Uzrok procesa stvaranja. Čitav proces zaključivanja, prema njegovu mišljenju, pogrešan je. Ne postoji mogućnost spoznaje Boga s pomoću kategorije slučajnoga, jer On nema nikakve sličnosti s time. »Takav bi pokušaj nalikovao uspinjanju do žarkoga sunca s pomoću blijedog svjetla slabašne svijeće.« Stoga je najbolje odbaciti logičko razmišljanje i ući u dolinu gnoze.[3] Spoznaja koju postiže diskurzivni razum vodi u san, dok gnoza budi iz drijemeža. Poput Abrahama, čovjek mora, otići s onu stranu Božanstvenih sfera zvijezda, sunca i mjeseca koje, prema njegovu mišljenju, daju osjetilnu percepciju, imaginaciju i razum.[4]

U šestom pitanju *Gulšan-i Rāza* Šejh eksplicitno odbacuje korist od razuma u mističkom traženju istine. Postoji »put« izvan razuma, kaže on, kojim čovjek može spoznati tajnu zbilje. Ova intuitivna moć čovjekova skrivena je u njemu kao što je vatra implicitna u kamenu: kada ova vatra plane, sav svijet postaje sjajan i osvijetljen.

Raspravljajući o vrijednosti spoznaje u desetom pitanju, on kaže da pod spoznajom ne razumijeva sredstvo kojim čovjek zadobiva svjetovnu moć i ugled, jer to je suprotno duhu istinskog mistika. Spoznaja je korisna jedino ako vodi pravom djelu, akciji koja proističe iz srca. Šabistari također sugerira studij obaju izvora spoznaje pomenute u Qur'ānu – *izvanjski svijet (āfāq)* i *unutrašnji svijet samo-svijesti (anfus)*. Međutim, u praksi mističara studij unutrašnjeg svijeta uvijek vodi zaključku o ništetnosti izvanjskoga svijeta.

Pregled moralnih kvaliteta koje daje Šabistari prosta je reprodukcija Platonovih i Aristotelovih teorija. Mudrost *(ḥikma)*, moralna čistota *('iffa)*, hrabrost

[3] *Ibid.*, pitanje 1.
[4] *Ibid.*, pitanje 2.

(šağā'a) i pravičnost *('adāla)*, glavni su moralni kvaliteti. On kratko raspravlja o Aristotelovu principu sredine. Raj je rezultat pridržavanja ovoga srednjeg puta, dok prihvatanje bilo kojeg ekstrema vodi u pakao. Kada postigne moralno pročišćenje, čovjek je spreman osvjedočiti se u Božansko svjetlo *(tağalli)* koje obasjava njegovu dušu i uzdiže ga na najviši stupanj. Sveci i profeti su osobe koje ulaze u kategoriju osvijetljenih duša.

Ovo *očitovanje (tağalli) Boga* nije samo u dobrim stvarima, već i u onima koje u općoj upotrebi nazivamo lošima. Kako je Bog jedino biće i jedini uzrok svega, tako sve stvari bez razlike očituju Njegovo svjetlo. Logička pozicija panteizma je da su dobro i loše isti, kao očitovanje Boga, oni su na istom stupnju. Međutim, kada dođemo na obično, zdravorazumsko stajalište, mi ih razlikujemo i pripisujemo dobro Bogu, zlo Satani.[5]

Poput panteista uopće, Šabistari je dosljedni determinist. On kaže da je takozvani osjećaj slobode koji čovjek ima zahvaljujući svijesti o svome sopstvu, kao entitet posve različit od Boga. Čovjek je po prirodi ne-postojeći, stoga mu je besmisleno pripisivati atribut slobode. Vjernici u slobodu izbora su zoroastrijanci koji su pravili razliku između Boga Dobra i Boga Zla. Pripisivati čovjeku moć, volju i akciju pogrešno je, pa su, kaže on, i mu'taziliti i aš'ariti u zabludi – prvi, jer govore da je čovjek slobodan u svome izboru, drugi, čineći čovjeka odgovornim za djela koja duguje tzv. moći »sticanja« što mu je aš'ariti pripisuju.

Prema Šabistariju, čovjek nije stvoren da bi pokazao moralnu odgovornost, već radi nekoga drugog cilja (izrijekom ne kazuju koji je to drugi cilj). Njegov komentator Lāhiği, međutim, dodaje da ona treba da služi kao uglačano ogledalo za manifestaciju Božje esencije, atributa i imena. Možemo li pripisati ikakvu slobodu ogledalu gdje se reflektiraju predmeti? Ta sve naše akcije su predeterminirane! Božja djela su nedokučiva. »Možeš li objasniti«, pita on, »zašto je jedan čovjek rođen kao Muhamed a drugi kao abu Ğahl?« Ljudsko dostojanstvo počiva na potčinjenosti, a ne na sudjelovanju u slobodnoj volji.

Ali, zašto se čovjek drži odgovornim za svoja djela? Nije li to nepravda? Šejh misli da to nije nepravda već argument u prilog Božjoj apsolutnoj moći i volji. Razlog da se čovjeka učini odgovornim za djela nad kojima sâm nema nadzora jeste da se prisili da se zauvijek odrekne ovoga svijeta, jer je potpuno nesposoban ispuniti obaveze na pravom putu i potčiniti se Božjem Zakonu, *Šerijatu.*[6]

Koji su to koraci kojima pojedinac dostiže stanje savršenstva? Rođen je kao vrhunac kreacije, najčišći i najviši, ali zbog silaska u fenomenalni svijet on pada na najniži stupanj. Takav njegov položaj izravno je suprotan stanju jedinstva. Zahvaljujući iluminaciji koju postiže svojim intuitivnim moćima ili svojom racionalnom sposobnošću, čovjek shvata svoju slabost, a potom se vraća natrag. To je putovanje od slučajnosti ka nužnosti, od mnoštva ka jedinstvu, od zla ka dobru.

Postoje tri etape na ovom putovanju. *Prva* se naziva apsorpcijom. Ovde Božje svjetlo osvjetljava njegova djela tako da mistik drži svoje akcije iluzornima. Nitko osim Boga nema uzročnu moć. *U drugoj etapi* Božansko svjetlo sja

[5] *Ibid.*, pitanje 10.
[6] *Ibid.*, pitanje 9.

kroz Božje atribute i tako sufija gleda na atrubute svega kao na utopljene u Bogu. *Posljednja etapa* dolazi kada mistik dobije iluminaciju od same esencije i vidi stvarno stanje stvari. Za nj ništa ne postoji osim Boga i biće svih stvari izvedeno je samo iz Njega. Kada postigne ovo stanje, mistik postaje savršen i sjedinjuje se sa svojim Gospodom »toliko da mu nijedan anđeo i nijedan profet nisu ravni. Čitav krug egzistencije pokriven je i čovjek dostiže tačku od koje je pošao«.[7]

Vjerski zakon *(Šerijat)*, mistički Put *(Ṭarīqa)* i Istina *(Ḥaqīqa)* – formiraju savršena čovjeka. *Šerijat* je, prema Šejhu, poput kore koja štiti badem. On je koristan na izvjesnom stupnju. Kada se postigne faza savršenstva, kora postaje beskorisnom i bolje ju je odbaciti. Ipak, savršenom sufiji religija je potrebna ne radi njega, već radi drugih.

Šabistari slijedi opći trend mističkih pisaca u opisivanju prirode svetaštva *(wilāya)* i profetstva *(nubuwwa)*. Svetaštvo je općenitija kategorija od profetstva. Sveci i profeti u prvom su redu sveci. U jednome mistiku skriva se svetaštvo, dok je u profetu ono manifestno. Svetac je sljedbenik profeta u Zakonu i tu on postiže najviši položaj i postaje ravan profetu u ostvarivanju jedinstva s Gospodarom. Smrću svetog Poslanika završio je prvi ciklus svetaštva, ciklus kada su se i profetstvo i svetaštvo očitovali u svijetu. Nakon Posljednjeg Poslanika, svetaštvo se nastavlja i započinje novi ciklus. Jednog dana pojavit će se Pečat svetaca, vrhunac svetaštva: njegovom pojavom zaključit će se ciklus dvaju svjetova. Bit će to cjelina u kojoj će svi prethodni sveci biti dijelovi kruga. Poput »Pečata profeta« on će biti blagoslov za čitav svijet jer će uspjeti da uspostavi mir i sigurnost čovjeka: vladat će pravičnost i jednakost.[8] Riječ *pečat*, prema mišljenju ibn 'Arabija, ne podrazumijeva mistika s kojim je svetaštvo došlo do kraja, dok je za Šabistarija Pečat svetaca poput Pečata profeta koji će okončati svetaštvo zauvijek. Posljednji svetac je *pečat* kojim će se i svijet okončati.

Ovaj svijet materije, međutim, pošto je mjestom Božje manifestacije *(tağalli)*, ne može se nikako okončati. Nikada neće doći vrijeme kada će se za manifestaciju *Ḥaqqa* moći reći da prestaje. Postojeći svijet i budući svijet sastat će se i neće biti granične linije između njih. Budući svijet je nešto uvijek u nastanku. Ono što obično nazivamo *ovim* i *budućim svijetom* samo su imena onoga što Šabistari, slijedeći ibn 'Arabija, naziva vazda novim procesom stvaranja, beskrajnim ciklusom poništavanja i ponovna stvaranja.

U budućem životu čovjek će biti bez tijela, biće unekoliko razrijeđeno i prozirno. Naša djela i mentalne dispozicije ovog života dobit će konkretni oblik i ostvarit će se u izvjesnoj opipljivoj formi. Dobar karakter dobit će oblik svjetla (raj), a loš, oblik vatre (pakao).[9]

Poslije smrti individualitet čovjeka će konačno iščeznuti a mnoštvo će se utopiti u Jednome.[10] Čovjek će se osvjedočiti u Lijepu Viziju, ali to neće biti nešto izvanjsko; bit će to manifestacija (očitovanje) unutar njega sama.[11]

[7] *Ibid.* pitanje 4.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*, pitanje 11.
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*

B

Al-Ğīli

Abdelkerim b. Ibrahim al-Ğīli je rođen 767/1365, a umro je oko 832/1428. Osim nekoliko referenci u njegovoj knjizi, gotovo da se ništa ne zna o njegovu životu. Bio je učenik Šejh Šarafa al-Dīn al-Ğabartija i živio je u Zabīdi (Yemen). Putovao je dosta, bio je čak u Indiji. Govorio je da je dobio mističku iluminaciju koja mu je pomogla da napiše svoju dobropoznatu knjigu *al-Insān al-kāmil fi ma'rifa al-awāḥir w-al-awā'il,* koje je cilj »izlaganje Istine«.

On piše da je Apsolutno Biće jedno i da je mnoštvo iluzorno. »Apsolutno Biće je esencija *('ain)* onoga što nazivamo pojavnim svijetom *(ḫalq)* i Bogom *(Ḥaqq).* Apsolutno Biće očituje se u dvije različite stvarnosti – *ḫalq* i *Ḥaqq.*«[12]

ESENCIJA, ATRIBUTI I IMENA – Apsolutna Esencija je ono čemu se pripisuju imena i atributi, ona je Sopstvo *(nafs)* koje postoji po Sebi i zaslužuje svako ime koje zahtijeva Njegovo savršenstvo. Nikakva deskripcija riječima ne može potpuno obznaniti Njegovu Esenciju. Jedna stvar se može shvatiti s pomoću druge koja se prema njoj odnosi pozitivno ili negativno, ali u univezumu nema ničega što bi se tako odnosilo prema Apsolutu. To je Čisto Biće, jednako s Nebićem – sumom kontradikcija. »To su dvije suprotnosti spojene u jedno, a taj spoj kontradikcija nije nemoguć.«[13] Ono ima dva atributa: vječnost i trajnost; dva kvaliteta: Bog *(Ḥaqq)* i svijet *(ḫalq);* dva opisa: vječnost *(qidam)* i stvarnost *(ḥudūt);* dva imena: Rab i 'abd (Gospodar i rob). Ono ima dva lica: vanjsko (vidljivo), tj. postojeći svijet i, unutrašnje (nevidljivo), tj. budući svijet. Ono ima dva predikata: nužnost i mogućnost; dva gledišta: prema prvome, Ono je nepostojeće za Sebe, postojeće za druge, dok je prema drugome Ono postojeće za Se, nepostojeće za druge; dva moda *(ma'rifa):* prema jednome, Ono je pozitivno *(wuğūb)* na jednome planu, negativno na drugom, dok je prema drugome ovaj stav obratan. U pogledu Njegova sopstva *(nafs),* Ono je prosto, a s obzirom na Njegovu formu, Ono je složeno; s obzirom na Njegovu esenciju, Ono je jedinstveno; u pogledu na Njegovu emanaciju, Ono je svjetlo, a s obzirom na Njegovu nedjeljivost, Ono je tama; pa ipak je izvan onoga što smo rekli o Njemu.[14]

Jasno je da prema al-Ğīliju stvarnost jeste jedna[15] i da pripada Božanskoj Supstanciji *(ğauhar)* koja ima dva različita lika: Bog i svijet. Mnoštvo je samo subjektivno i relativno. »Ti možeš vidjeti ono što želiš. Slobodan si da kažeš da je krug stvarnosti Bog, da je njegova unutrašnjost svijet, ili, da je krug svijet, a njegova unutrašnjost da je Bog. On je Bog koliko i svijet.«[16] »Treba da znaš da je spoznaja ove uzvišene esencije u tome da kroz mističko iskustvo dođeš do

[12] Abdelkerim al-Ğīli, *al-Insān al-kāmil,* urdu prijevod sačinio Fadal Mīrān, Sufi Printing and Publishing Company, Pindi Bahanddin, str. 4. Sve reference iz djela *al-Insān al-kāmil* su iz ovog urdu prijevoda.
[13] *Ibid.,* str. 30.
[14] *Ibid.,* str. 30–32.
[15] *Ibid.,* str. 27. On kaže da postoje dvije vrste bića. Jedno je Čisto Biće, Božanska Esencija; drugo se odnosi na Nebiće, to je pojavni svijet.
[16] *Ibid.,* str. 39.

toga da si ti-On i obratno. To nije ni jedinstvo *(ittiḥād)* niti inkarnacija *(ḥulūl),* jer rob je rob, a Gospodar je Gospodar: rob ne postaje Gospodarom niti Gospodar robom.«[17] Istinski mistik ili Savršen Čovjek sposoban je shvatiti u svome nadosjetilnom iskustvu da je mnoštvo samo subjektivan način posmatranja stvari, ali da je realitet, koji je ispod njega, samo jedan.[18] Ono što nazivamo svijetom nije drugo do manifestacija Boga, pa on kaže: »Upravo kao što je Bog bio vječno prisutan u Tamnoj Maglini *('Amā'),* koja se također naziva Stvarnošću stvarnosti, Skrivenom Riznicom i Bijelim (Čistim) hrizolitom, tako je On sada prisutan u svim stvarima pojavnog svijeta bez inkarnacije *(ḥulūl)* i mješavine *(imtizāğ).* On se manifestira u dijelovima i atomima pojavnog svijeta, a ne postoje mnoštva.«[19]

Kako i ibn 'Arabi on se bavi problemom transcendentacije i imanencije kao diferencirajućih atributa esencije što odgovara dvojnim karakteristikama Boga i svijeta. *Imanencija (tašbīh)* je forma Božanske Ljepote koja se očituje u svim stvarima pojavnog svijeta, bez razlike.[20] Hrišćani su u pravu kada kažu da su Hrist, Marija i Sveti Duh manifestacije Boga, ali griješe kada ograničavaju ovu manifestaciju samo na tri osobe. Činjenica je da je Bog imanentan čitavome svijetu.[21] Bilo koje vjerovanje u zbilju koje ignorira neku od ovih dviju karakteristika, tj. transcendenciju i imanenciju, nepotpuno je i pogrešno (takav je, primjerice, slučaj sa hrišćanstvom). Primjena *transcendencije (tanzīh)* na Boga implicira da je On iznad i izvan svih unatoč očitovanju u svim stvarima. Ova vrsta transcendencije, prema al-Ğīliju, odnosi se na imanenciju i stoga i ne predstavlja potpuno pravu esenciju koju karakterizira ono što on naziva esencijalnom ili vječnom transcendencijom, koju samo On može znati i koju nitko ne može niti pomisliti da razumije.

On je stoga, čak iznad transcendencije koju sâm potvrđuje u vezi s vlastitom imanencijom.[22]

Ime (ism) je ono što pobliže označava imenovano, to je slika u umu, ono što imenovano prenosi u imaginaciju, što ga smješta u mišljenju, čuva u memoriji i predstavlja ga umu. Čovjek koji ne zna ono što je imenovano stiče spoznaju kroz ime. Ime i imenovano odnose se jedno prema drugome kao izvanjsko prema unutrašnjem *(ẓahīr* prema *bāṭinu),* ali su, zapravo, identični. Postoje imena imenovanoga koje ne postoji u zbiljskoj stvarnosti, primjerice, *'anqā'* koji postoji samo u imenu. *'Anqā'* i Alah stoje na suprotnim polovima; dok je predmet *'anqā'* Nebiće, predmet Alaha je Apsolutno Biće. Mi možemo steći spoznaju Boga s pomoću Božanskih imena i atributa ili s pomoću imena Alah koje u sebi obuhvata sva imena i atributre. Postoje dvije vrste imena: (1)

[17] *Ibid.,* str. 44.
[18] Stih Qur'āna (xxviii, 88) obično se prevodi ovako: »Sve će propasti osim Njegova lica.« Međutim, al-Ğīli interpretira riječ *waǧhahu* panteistički i prevodi je kao »njezina esencija« (tj. od stvari), implicirajući postojanje jedne stvarnosti u cjelokupnome mnoštvu, *ibid.,* str. 36.
[19] *Ibid.,* poglavlje 62, paragraf 1.
[20] *Ibid.,* poglavlje str. 69–70.
[21] On navodi razne stihove Qur'āna (xv, 85; xli, 53. itd.) da bi dokazao taj stav; vidi str. 156 i stranicu 145.
[22] *Ibid.,* str. 67–68.

esencije, tj. jedan *(aḥad)*, jedini *(wāḥid)*, jedinstven (fard), etc. (2) atributa, tj. spoznaja, moć, milost itd.[23]

Atribut neke stvari jest ono što vodi do spoznaje njezina stanja. Ova razlika između atributa i esencije operativna je samo u području pojavnoga svijeta. »U fenomenalnom svijetu, sve što je kvalifikovano nekim atributom zahtijeva da taj atribut bude različit od stvari, jer je ona potčinjena podjeli i mnoštvu. Ona također zahtijeva da atributi budu identični s njom. Kažemo da je čovjek razumna životinja; to znači da je animalnost odijeljen entitet, da je racionalnost različita od čovjeka. Međutim, to također znači da su racionalnost i animalnost identični s čovjekom, zbog toga što je on sastavljen od njih i nije nešto izvan njih. U pogledu podjele, atributi stvorenja razlikuju se od njegove esencije, dok su u pogledu strukture *(tarkīb)* oni identični s njim. U Bogu, pak, ova drugost nestaje, jer se podjela i mnoštvo ne mogu primijeniti na Nj. Njegovi atributi su Njegova esencija, i identični su.«[24]

Tako, prema al-Ǧiliju, materijalni svijet nije jedna nerealnost, jedna *māya*, već Stvarnost koja izražava vanjsku formu stvarnog. Mnoštvo i podjela u vanjskom svijetu očitovanjem su Božanske esencije kao atributi koji su, na kraju krajeva, identični s njim. Ako ne prihvatimo stav identiteta, univerzum, prema njegovu mišljenju, ne može voditi do esencije.

U pedeset i sedmom poglavlju *Insān-i Kāmila*, al-Ǧīli izrijekom kaže da je misao ili ideja materijal univerzuma. »Misao je život duha univerzuma... Egzistencija nije ništa drugo, do misao. Misao je porijeklo i izvor Bića *(wuǧūd)* i bit u kojoj se Bog potpuno očituje. Zar ne vidiš da je tvoja vjera u Boga u posjedovanju imenâ i atributâ koji mu pripadaju? Što je mjesto vjerovanja (tj. univerzum) u kojem se Bog tebi manifestuje? To nije ništa drugo nego misao sâma.«[25] Docnije on tvrdi da Biće *(wuǧūd)* nije drugo do »misao unutar misli u misli«.[26] Identificirajući atribute i esenciju, on daje stvarnost fizičkom svijetu prirode koja za mistika postaje izvorom izravne spoznaje Boga.

Među značajne Božanske atribute on ubraja Božanstvenost *(ilāhīyya)*, Milostivost *(raḥmānīyya)* i Gospodstvo *(rubūbīyya)*. *Božanstvenost* je zbir svih stvarnosti (tj. svih individualnosti) Bića, to je njihovo ostajanje u posebnim pozicijama *(marātib)* unutar cjeline i glavno obilježje Boga kao Nužnog Bića. »Treba da znaš da su Biće i Nebiće dvije suprotnosti i da ih Božanstvenost obje obuhvata. Ona je zbir parova suprotnosti: vječnog i stvorenog *(ḥādiṯ)*, Boga i svijeta, Bića i Nebića. Na ovome stupnju Bog se pokazuje u formi svijeta a svijet u formi Boga.«[27] Božanstvenost je najviša manifestacija esencije i nevidljiva je, dok su njezini učinci u formi prirode posvuda vidljivi. Esencija je vidljiva okom, ali njezino mjesto nije fiksirano ili vidljivo; mi je vidimo manifestiranu ali ne možemo opisati njezin kvalitet. Uzmimo primjer čovjeka: karakteriziraju ga izvjesni atributi koji svi ne mogu ući u naše shvatanje, premda čovjeka posve dobro vidimo. To znači da je esencija vidljiva, dok atributi nisu. Od njih mi

[23] *Ibid.*, str. 33 ff.
[24] *Ibid.*, str. 120–21.
[25] *Ibid.*, str. 214–15.
[26] *Ibid.*, str. 216–17.
[27] *Ibid.*, str. 48–49.

vidimo samo učinke. Na primjer, vidimo gdje maršira *hrabar* čovjek; vidimo da *velikodušan* čovjek daje milostinju siromašku; *marširanje* i *davanje milostinje* nisu hrabrost i velikodušnost, već samo učinci ovih atributa.[28]

Milostivost (raḥmānīyya) je očitovanje esencije u stvarnosti imenâ i atributâ. Ona se odnosi samo na atribute kreacije ali ne i kreiranih bića, dok se *ilāhīyya* odnosi na oboje. S obzirom na to, Milostivost se čini stupnjem viša od Božanstvenosti, kao što je to slučaj i sa slatkoćom šećera u odnosu na šećernu trsku: ako daješ prednost slatkoći nad šećernom trskom, onda je milostivost bolja od Božanstvenosti, ali ako gledaš na općeniti i obuhvatni karakter šećerne trske, ti ćeš je preferirati u odnosu na slatkoću, pa će tako Božanstvenost biti ranija. Ime koje samo sebe manifestira na ovom stupnju je ime *Raḥmāna (Milostivi)* što uključuje i atribute i esenciju kao jednotu *(aḥadīyya)*, jedinstvenost *(waḥdīyya)*, vječnost *(ṣamadīyya)* etc., te atribute samoga Boga kojih je sedam – život, znanje, moć, volja, govor, slušanje i viđenje.[29]

Prva Božja Milost bilo je stvaranje univerzuma iz Njega Sama.[30] Njegovo očitovanje proželo je sve postojeće, a Njegovo savršenstvo prožima svaki atom i česticu. Unatoč očitovanju u mnoštvu, on ne postaje mnoštvom već ostaje Jedan kao što to Njegova priroda i traži. Bît Njegova prožimanja sastoji se u tome da je on iz Sebe Sama, koji nije djeljiv, stvorio svijet.

Bog je supstancija *(hayūla)* univerzuma.[31] Da bi razjasnio ovaj stav, al-Ǧīli daje primjer vode i leda: Bog je poput vode koja je stvarnost leda, a svijet je poput leda koji nije drugo do voda (tj. Bog) u zaleđenoj formi. Upotreba pojma »led« samo je metaforička sekundarna, a ne stvarna. Svijet i Bog su identični, »svijet nije drugo nego led, a led nije drugo do voda. Vjerujemo da su led i voda identični.«[32]

Bog prožima cjelokupnu egzistenciju svojim imenom *Raḥmān*, a ovo prožimanje niti je inkarnacija *(ḥulūl)* niti kontakt, jer oba pojma impliciraju dualitet; zapravo On je konsupstancijalan postojećim bićima *('ain al-mauǧūdāt)*.

Gospodstvo *(rubūbīyya)* je takva ranga koji zahtijeva imena koja traže biće postojećega i obuhvata imena kao što su znalac *('ālim)*, slušalac *(sāmi')*, vidjelac *(baṣīr)*, samopostojeći *(qayyūm)*, i onaj koji želi *(murīd)*. Svako ime u ovoj kategoriji zahtijeva svoj logički korelat. Znalac implicira objekt znanja, a onaj koji želi implicira predmete prema kojima je želja usmjerena.[33]

Postoje četiri atributa: ljepota *(ǧamāl)*, savršenstvo *(kamāl)*, veličanstvenost *(ǧalāl)* i esencija *(ḏāt)*.

Svako Božansko ime i atribut imaju svoje učinke koji pokazuju jedan od tri atributa – ili ljepotu, ili veličanstvenost ili savršenstvo. Sva postojeća bića apsolutno pokazuju sva imena i atribute ljepote, dok samo neka pokazuju imena i atribute veličanstvenosti, a neka pak savršenstva. Raj je manifestacija Apso-

[28] *Ibid.*, str. 47–52.
[29] *Ibid.*, str. 58.
[30] On se pozivana stih Qur'āna (xlv, 13) gdje se riječi *ǧāmi' 'an minhu* tumače kao »sve (stvoreno) iz Njega sama«.
[31] On se poziva na stih Qur'āna (xlv, 3) za frazu *bi al-Ḥaqq* pa kaže da je sve stvoreno iz *Ḥaqq*, tj. *Ḥaqq* služi kao materija svijeta.
[32] *Al-Insān al-kāmil*, str. 60.
[33] *Ibid.*, str. 61.

lutne Ljepote, dok je pakao potvrda Apsolutne Veličanstvenosti. Savršen čovjek je potpuna manifestacija svih ovih Božanskih imena i atributa.

Potom se al-Ǧīli bavi glavnim atributima: život, spoznaja, volja, moć, govor, slušanje, vid, ljepota, veličanstvenost, savršenstvo, čak i ako su oni tako bezbrojni da ih ne može nitko obuhvatiti u cijelosti.[34]

1. *Život – Potpun život* je postojanje stvari po sebi, dok je nepotpun ili *relativni život* njezina egzistencija za drugo. Bog postoji za Sebe, on živi *(ḥayy)*, Njegov je život potpun, on nije podložan smrti. Sva stvorenja žive za Boga; njihov je život relativan i podložan propasti i smrti. Život Boga koji se očituje u stvorenim bićima *(ḫalq)* jedan je i potpun, a ipak ga stvorenja shvataju na različitim stupnjevima. U nekima se ovaj život pojavljuje u potpunu obliku, kao na primjer u savršenu čovjeku i uzvišenim anđelima, te stvarima koje nisu sačinjene od materijalnih elemenata, kao što su Uzvišeno Pero, Čuvana Ploča itd.; u drugima se ovaj život pojavljuje u njegovoj stvarnoj formi, ali nepotpuno, kao na primjer u životinjama, ljudima, nižim anđelima i *ǧinnima*, zbog toga što, iako svatko od njih živi za vlastito sopstvo i zna da postoji i ima različite atribute, ipak njegova egzistencija nije stvarna, jer je udaljen od izvora života. Kod drugih, kao kod životinja, život se ne pojavljuje u svojoj stvarnoj formi. Postoje bića kod kojih je život izgubio stvarno značenje i stoga ona žive za druge, a ne za sebe, kao na primjer, bilje, minerali itd.

Sve što postoji je živo, jer postojanje po sebi implicira život, iako ga same stvari iskazuju na raznim stupnjevima; nekoje uživaju potpun život, dok druge imaju nesavršen život. Ako na stvar gledamo transcendentalno, život svakog bića je potpun, iako se čini da kvantitativna razlika dolazi zbog inherentne sposobnosti stvari sâme. Život kao takav je vrelo, jedinstvo, supstancija; postojeći u svemu po vlastitom savršenstvu, on nije podložan smanjenju ili podjeli.

Esencija stvari njezin je život, tj. život Boga po kome sve postoji. Život stvarî u odnosu na njih sâme je stvoren *(ḥādiṯ)* ali u odnosu prema Bogu je vječan *(qādim)*, jer život stvari zapravo je Njegov život. »Forme, oblici, djela, riječi, minerali i bilje kojima pridajemo atribut postojanja imaju, kao i čovjek, potpun život po sebi i za sebe. Kako ljudi uglavnom ne znaju ovu činjenicu, mi ih uključujemo u kategoriju nižu od one kojoj bi trebali pripadati. Svako ima biće za sebe i potpun život koji govori, sluša, vidi, razumijeva i ima vlastitu moć i volju da čini što želi. Ovu sam činjenicu naučio iz izravne objave, u mome mističkom iskustvu.«[35] Drugim riječima, i sve materijalno i sve nematerijalno je, prema al-Ǧīliju, samoodređeno i ima vlastiti jedinstveni individualitet.

2. *Spoznaja* – Od svih atributa spoznaja je najbliža životu, jer je život najbliži esenciji. Sve živo (ili, naprosto *sve*, jer, prema njegovu mišljenju sve ima život) posjeduje znanje u ovoj ili onoj formi. Prvi oblik spoznaje je *instinktivna* ili, kako je on naziva, *inspiracijska spoznaja ('ilm-i ilhāmi)*, koju posjeduju čak i životinje. Druga je jasna, nužna ili *spoznaja zaključivanjem* koju imaju čovjek, anđeli i *ǧinni*. Život i spoznaja su u korelaciji, i nužni su jedno drugom.

[34] *Ibid.*, str. 116.
[35] *Ibid.*, str. 96.

Al-Ǧīli kaže da je spoznaja kojom Bog spoznaje Sebe i ona kojom spoznaje objekte univerzuma, jedno te isto i ne može biti dijeljenja ili razlike među njima. Prema ibn 'Arabiju, Božja spoznaja objekata zavisi od toga što oni od sebe daju Njemu. Komentirajući stih Qur'āna (iii, 178): »Uistinu Bog nije nepravedan prema svojim slugama«, ibn 'Arabi kaže: »Ne, ja se njima bavim samo u skladu s time kako ih znam, a znam ih jedino po tome koliko »daju« meni od onoga što sami stvarno jesu.«[36] U vezi s problemom stvaranja, ibn 'Arabi kaže da, kada Bog nekoj stvari kaže *budi*, to nije Božja Volja po kojoj stvar nastaje, jer Bog ne želi ništa i ne naređuje ništa onome čija egzistencija nije nužna po samoj prirodi i zakonima samih stvari.[37] Božja volja i spoznaja zavisne su od prirode objekata. Al-Ǧīli odbacuje ovaj stav kao pogrešan: Božja spoznaja objekata, potpuno je nezavisna od samih objekata. Istina, kaže on, Božja odluka *(ḥukm)* u pogledu neke stvarî određena je onime što esencija te stvari traži da ona bude, ali je pogrešno iz toga zaključiti da je Božja spoznaja objekata stoga determinirana prirodom samih objekata. Objekti, zapravo, traže od Njega upravo stvar koju On zna Svojom univerzalnom, esencijalnom i fundamentnom spoznajom prije nego što je nastala. Božja spoznaja objekata nije determinirana nužnošću i potrebom ovih objekata, već njihovom vlastitom unutrašnjom potrebom.[38]

3. *Volja* – Božje znanje manifestira se u skladu sa zahtjevima Njegove esencije i to je volja koja daje egzistenciju Njegovim objektima spoznaje kao što Njegova spoznaja zahtijeva. Naša stvorena volja identična je s Božjom voljom ali, kada se nama pripiše, ona postaje prolazna dok, kada se Bogu pripiše, ona je vječna, upravo kao što Biće, kada se nama pripiše, jeste stvoreno *(maḫlūq)*, a kada se Bogu pripisuje, ono je vječno.

Ovdje se on ponovno ne slaže s ibn 'Arabijem, prema kome Bog nije drugo do ime za nepromjenljive zakone koji vladaju univerzumom. »Ibn 'Arabi isključuje ne samo individualnu slobodu čovjekovu, već i slobodu Božje Volje kao volje. Bog nema volju u smislu da On bira, već kažemo da on ima volju jer odlučuje o onome što zna da će se dogoditi. Nastanak stvari ili djela koje je Bog odredio zavisi od njezinih vlastitih nužnih zakona.«[39] Prema al-Ǧīliju, upravo kao što je Bog slobodan i nedeterminiran u Svome znanju, tako je i Njegova volja apsolutno nedeterminirana i neuzrokovana. Božja Volja djeluje u svakoj formi i obliku bez ikakva uzroka ili uvjeta, ona je apsolutno slobodan Božji čin. On kaže da je, prema ibn 'Arabiju, pogrešno nazvati Boga slobodnim *(muḫtār)*, jer On ne djeluje u univerzumu po Svojoj slobodnoj volji: Njegova djela određena su nužnošću i prirodom objekata. Prema samom al-Ǧīliju, pak, Bog djeluje u univerzumu Svojom slobodnom Voljom i nije determiniran nikakvom Njemu izvanjskom nužnošću.[40]

4. *Moć* – To je jedan atribut esencije koja prenosi objekte spoznaje u svijet aktualnosti. Moć je stvaranje ili nastajanje objekata iz stanja Nebića.

[36] Fuṣūṣ *al-Ḥikam* (urdu prijevod, Lucknow, 1927), str. 172. Vidi Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul 'Arabi*, Cambridge, 1939, str. 152.
[37] *Fuṣūṣ*, str. 155, 272; Affifi, *op. cit.*, str. 31.
[38] *Al-Insān al-Kāmil*, str. 96–100.
[39] Affifi, *op. cit.*, str. 156.
[40] *Al-Insān al-Kāmil*, str. 101–04.

Ovdje se on opet suprotstavlja stavu ibn 'Arabija prema kojemu kreacije uopće nema. Objekti fizičkog svijeta postoje vječno kao objekti Božje spoznaje. Ono što obično nazivamo kreacijom nije drugo do manifestacija ovih već postojećih objekata spoznaje na različitom planu. Nije pitanje vremenske prednosti ili slijeda niti postoji ikakva kreacija ex nihilo uopće.[41] Al-Ǧīli ne prihvata ovaj stav in toto.

On kaže da je istina da kreacija znači stvarno nastajanje stvarî koje su ranije bile objektima Božje svijesti. Prema njegovu mišljenju, ibn 'Arabi je zaboravio da je Božja egzistencija bila prije postojanja latentnih realiteta, stvari kao objekata Njegove svijesti *(a'yan al-ṯābita),* a na tom stupnju stvarî nisu postojale i nije postojalo ništa osim Alaha kojemu jedino možemo pripisati vječnost *(qidam).* Prema tome, slijedi da je On stvorio objekte svoje svijesti iz neegzistencije *('adam).*

Alah je nezavisan, a Njegovo biće je *prvo* samo u pogledu ranga *(rutba);* stvorenja zavise od Njega, i stoga su njihova bića *poslije* u istom smislu. Stvorenja su nebića u odnosu na Prvo Biće. Nema vremenske razlike između neegzistencije stvarî i njihova postajanja objektima Božje svijesti.[42] Pitanje prvenstva samo je logičko, nije vremensko.

Ista linija argumenta dana je u raspravi o prirodi vječnosti *(azal)* i trajnosti *(abad).* Postoje dvije vrste vječnosti. Jedna je vječnost stvorene stvari. Ona se odnosi na vrijeme kada stvar još nije bila bićem. Vječnost jednog stvorenja razlikuje se od vječnosti drugih; primjerice, vječnost neorganske materije razlikuje se od organskih supstanci, jer dolazi prije ovih posljednjih. Mi možemo, stoga, govoriti o vječnosti s obzirom na organske supstance kada su one postojale i kada se još nisu bile razvile i evoluirale u organsku formu. To, međutim, ne uključuje nikakvu vremensku prednost. Druga je Apsolutna Vječnost koja pripada samo Bogu koji je iznad Bića i Nebića. Božja Vječnost nema nikakve veze s vječnošću stvorenja jer je On (logički) prije njih. Mi ne možemo reći, kao što ibn 'Arabi tvrdi, da je svijet u stanju apsolutne vječnosti mogao postojati samo kao objekt Božje spoznaje, a ne objektivno; ako ovo prihvatimo, morat ćemo stvoreni svijet držati suvječnim i koegzistentnim s Bogom. On navodi stih Qur'āna (lxxvi, 1) u prilog ovoj tezi: »Nije li bilo u povijesti ljudskoj dugo vrijeme u kojem čovjek nije bio spomena vrijedan?« Al-Ǧīli misli da *vrijeme* (dahr) u ovom kontekstu znači Alah, a *dio vremena* (ḥīn) jedna je od Njegovih manifestacija u doba kada čovjek još nije bio imao bića, bilo kao inteligibilna *('ilmi,* tj. kao objekt Božje svijesti u formi skrivene realnosti), bilo kao zbiljsku stvarnost *('aini).* Dio stiha »kada nije bio spomena vrijedan« znači da on nije bio u sadržaju Božjeg Uma.[43]

Slično, kada trajnost primjenjujemo na Boga, to činimo logički, ne vremenski. »*Vječnost* i *trajnost* samo su logičke, a ne vremenske odrednice događaja u odnosu na Boga.« »Koriste se samo da razjasne stvarnu egzistenciju Boga (u odnosu na svijet) – inače, ne postoji ni vremenska *vječnost,* ni *trajnost.* Vrijeme nema odnosa ili značenja u odnosu spram Boga.«[44]

[41] *Ibid.,* str. 105.
[42] *Ibid.,* str. 105–06.
[43] *Ibid.,* str. 127–33.
[44] *Ibid.,* str. 129–30.

Razlika između *vječnosti* i *trajnosti* je u tome što se *vječnost* odnosi na logički prioritet Boga, dok *trajnost* znači da On nikada nije bio nepostojeći niti je bio potreban ikakav eficijentni uzrok za Njegovo Biće. Mi na Nj primjenjujemo termin *trajnost* samo radi razumijevanja Njegove Vječnosti, inače pripisivanje ili odricanje vremenske prednosti Njemu, kao što se to primjenjuje na svijest, jeste izvan pitanja. *Prolaznost (ḥudūṯ)* podrazumijeva da su stvari, iako vječno u Božjem Znanju, u odnosu na svoju egzistenciju stvorene.[45]

5. *Govor (Kalām)* – Govor je jedna refleksija Božjega Bića; to je jedno plavljenje ili izljev *(faiḍ)* iz Božje esencije, jedna inteligibilna epifanija. Ona se očituje u dva smjera, a već je prvi dvovrstan: (a) prva vrsta govora *(kalām)* niče iz Božjeg položaja moći *('izza)* kojemu se mora sve potčinjavati – stih Qur'āna xli, ll odnosi se na tu činjenicu.[45a] (b) Druga vrsta govora proizlazi iz pozicije Gospodara, a obraća se jezikom naroda, primjerice, knjige objave. U ovom slučaju dolazi do pokoravanja, odnosno neposluha. Neki se potčinjavaju zabranama sadržanim u njima, a neki ne.

Drugo značenje (smjer) govora je metafizičko i ono je osnovom učenja o Logosu. Božja Riječ je realitet svega postojećeg, a svako postojeće je Božja Riječ. Al-Ǧīli se poziva na stih Qur'āna: »Kad bi more bilo mastilo da se ispišu riječi Gospodara moga, more bi presahlo, ali ne i riječi Gospodara mora« (xviii, 109). Tako je priroda materijalizacijom Božje Riječi, i opstoji u svojoj fizičkoj formi. To je objektivna i materijalna forma sadržaja Božje Svijesti, koja uzima fizički oblik objekata Njegove spoznaje, nazvan *a'yan al-ṯābita.*[46]

6. *Samospoznavanje osluškivanjem* – To je atribut Njegove esencije koji zahtijeva Njegovo savršenstvo. On sluša najprije riječi vlastite Svijesti kao i one Svojih očitovanja *(šu'ūn).* Drugo slušanje (manifestacijâ) je zahtjev Njegovih imenâ i atributa koji trebaju biti očitovanje u fizičkom svijetu. To je objava Boga Bogom u stanju samosvijesti.[47]

7. *Viđenje* – Atribut viđenja u odnosu na gledanje objekta spoznaje i nije drugo do Bog kakav On jest u svojoj esenciji (isti slučaj je i s Njegovim atributom spoznaje). U odnosu na spoznavanje spoznaje koja je izvorištem univerzuma, to je objava atributa spoznaje od Njega Njemu (Bog sama sebe sebi objavljuje), dok je spoznaja *'aina,* koji je objektivni fizički svijet, manifestacijom atributa *gledanja* a oba su identična s esencijom Božanstva. *Gledanje* i *spoznavanje* dva su različita atributa, a ipak su u onosu na Njegovu esenciju, jedno: *Njegovo gledanje je Njegovo spoznavanje.* Kada su stvari bile na razini nevidlji-

[45] U izvjesnom smislu, tvrdi on, *a'yan al-ṯābita* bi se mogao nazvati vječnim. Bog je vječan i Njegova Spoznaja također mora biti vječna. Kao objekti Božje Spoznaje, *a'yan al-ṯābita* nužno moraju biti vječni. Ipak, on dodaje, u svojoj biti oni su *ḥādiṯ.* Zbog togašto je *ḥudūṯ* stvarnopostojeća činjenica *(amr al-'aini),* a *qidam* samo logička odredba *(amr al-ḥukmi)* al-Ǧīli ih radije naziva *a'yan ḥādiṯ* nego *qadim. Al-Insān al-Kāmil,* str. 132.
[45a] On glasi: »On reče (nebesima) i zemlji: Dođite, dobrovoljno ili protiv volje. Oni rekoše: Dolazimo dobrovoljno.«
[46] *Al-Insan al-Kāmil,* str. 107–109.
[47] *Ibid.,* str. 109–11.

vog, one su bile objektima Njegove spoznaje; kada su se pojavile na razini egzistencije, one su postale objektom Njegova slušanja.[48]

8. *Ljepota* – Postoje dvije vrste ljepote. Prva je stvarna i reflektira se u Lijepim Imenima u kojima Bog vidi Sebe. Druga je osjetilna i reflektira se u fizički stvorenu svijetu: on je apsolutna ljepota i objavljuje se u različitim manifestacijama.

9. *Veličanstvenost je Ljepota u svojoj intenzivnoj formi – Ljepota* označava Njegove uzvišene atribute, dok je *veličanstvenost* Njegova Esencija kako se očituje u Njegovim imenima i atributima.

10. *Savršenstvo je ime Božanske esencije koja je potpuno nespoznatljiva* – Svi atributi Boga identični su s njegovom Esencijom i nisu joj dodani, pa je on savršen po Svojoj samoj prirodi.[49]

SAMOOBJAVA JEDNOGA[50] – Najviša Zbilja, prema al-Ǧīliju, je Jedno koje se samo manifestira u mnoštvu oblika, a da time ne postaje mnoštveno. Stanje Jednoga prije nego što se Ono Sebi objavilo nazvano je, prema ibn 'Arabiju, sljepilom *(al-'amā')*. Termin je usvojen iz profetske predaje. Svetoga Profeta jednom su upitali o mjestu Boga prije stvaranja. On je odgovorio da je Bog bio u *'amā'*. Na osnovi ovoga jednostavnog odgovora ibn 'Arabi i Ǧīli su izgradili superstrukturu svojih panteističkih sistema.

Esencija je Apsolutno Biće u kojemu su svi odnosi, oblici i pravci nestali. Kao takva, ona ne može biti nazvana nužnim ili vječnim bićem, jer to implicira odredbu ove ili one vrste. Ona je čak iznad karakterizacije apsolutnosti.[51] Al-Ǧīli naziva ovu esenciju *'amā'* i opisuje je kao esenciju u svojoj unutrašnjosti. Ona je poput kremena koji skriva vatru: iako se katkad vatra objavljuje, ona ipak ostaje skrivena unutar njega. To je Stvarnost stvarnostî koja je iznad distinkcije Boga *(ḥaqq)* i svijeta *(ḫalq)*, izvan odredaba imenâ i atributâ.[52]

To je spoznaja koja nema nikakva odnosa s »drugim«. Unatoč tome, ona obuhvata u sebi sve (docnije) manifestacije ili objave prisutne u njoj samo potencijalno; kao zvijezde u svjetlu sunca. U ovoj spoznaji esencije, Bog zna samo Sebe, dok u drugim spoznajama On zna Sebe i druge.[53]

Ovo stanje sljepila odnosi se na Apsolutnu Jednotu *(aḥadīyya)*, a u oba su imena *i* atributi poništeni *i* ništa nije manifestirano tek, u prvom je istaknut unutrašnji izgled, dok u drugome onaj izvanjski dobiva svoj oblik. U pogledu unutrašnjosti i skrivenosti, *'amā'* je esencija, dok Apsolutna Jednota, s obzirom na Božju manifestaciju prema Sebi, jeste Njegov um *(nafs)* u kojem su svi odnosi negirani.[54]

Apsolutna Jednota označava da je Čisto Biće na početku silaženja prema očitovanju.[55] To je prva faza silaska ili samoobjava esencije iz tame *'amā'* ka

[48] *Ibid.*, str. 111–12.
[49] *Ibid.*, str. 116–20.
[50] *Ibid.*, str. 92.
[51] *Ibid.*,
[52] *Ibid.*, str. 64.
[53] *Ibid.*, str. 65–66.
[54] *Ibid.*, str. 64–66.
[55] *Ibid.*, str. 92.

svjetlu manifestacijâ. U toj fazi jedinstvo je potpuno i negirano je svo mnoštvo, premda ono počiva u njemu; ovo jedinstvo lišeno je svih atributa, imena, odnosa i oblika, premda svi oni skriveni leže u njegovu najunutrašnjijem biću; Njegovo pojavno jedinstvo identično je s njegovim skrivenim mnoštvom i nalikuje zidu kada se gleda s daljine: iako sastavljen od različitih komponenata – cigle, maltera etc., On nije mnoštven, nego se posmatraču pokazuje kao jedinstvo koje ima vlastitu egzistenciju i nije prosta smjesa različitih dijelova. To je prva samoobjava Jednoga i ona je iznad razlika između Boga i svijeta. Nitko ne može polagati pravo na stjecanje iluminacije od Jednog u ovoj fazi, jer je On izvan svake mnoštvenosti; ono što doživljavamo jest jedinstvo u njegovoj drugoj fazi, *Rabb* ili Alah.[56]

Jedinstvo *(aḥadīyya)* Boga u pojedinoj fazi očitovanja rasprostire se u parovima suprotnosti koji se docnije opet sjedinjuju u fazi jedinstvenosti ili proste jednote *(waḥdīyya)*. Stanje između *aḥadīyya* i *waḥdīyya* predstavljeno je Njegovošću *(huwīyya)* i Jastvom *(anīyya)*.[57]

Ibn 'Arabi upotrebljava termin *huwīyya* (Njegovost) kao ekvivalent za Božansku esenciju.[58] Za al-Ǧīlija, pak, Njegovost je faza uklonjena iz esencije. Ona je izvedena iz zamjenice *huwa* (on) koja se odnosi na *»odsutnoga« (ga'ib)* i, stoga, na Božju esenciju u kojoj nema imena i atributa, tj. na Njegovo jedinstvo koje negira mnoštvo. To je unutrašnji aspekt jedinstva koji nas informira o svojoj unutrašnjosti *(bāṭin)* i odsustvu *(gaibūbīyya)*, zapravo, najunutrašnjija Alahova svijest.[59]

Anīyya (Jastvo) je vanjski aspekt jedinstva u kojem Jedno prelazi u mnoštvo. *Ẓahīr* (izvanjsko) i *bāṭin* (unutrašnjost) nisu dva različita aspekta Jednoga, oni su samo Njegovi različiti izgledi; spoljašnjost i unutrašnjost su identični. Njegovost i Jastvo, spoljašnjost i unutrašnjost, odnose se na zbilju označenu imenom *Alah*, jer je *ilāhīyya*, zbir suprotnosti.[60]

Faza samoobjave nazvana prosto jednota *(waḥdīyya)*, očitovanjem je esencije u kojoj su svi različiti atributi spojeni zajedno. Ovdje je sve Jedno i mnoštvo: mnoštvo je Jedno, a Jedno – mnoštvo.

Na ovom stupnju, esencija se manifestira kao atribut, a atribut kao esencija. Svaki atribut je identičan s drugim kao što je npr. plemenitost identična s osvetoljubivošću, jer je oboje identično s Alahovim *'ainom*, odnosno s Alahom. U jedinstvu nema očitovanja imenâ i atributa, Stvarnost je čista esencija. U jednoti su imena i atributi kao i njihovi tragovi i učinci potpuno razvidni, ali nisu odvojeni od esencije; ovdje je svaki atribut identičan s *'ainom* drugoga, odnosno s drugim. U *ilāhīyya*, imena i atributi se očituju ali se i razlikuju jedan od drugoga, čak su suprotni jedan drugome.[61]

[56] *Ibid.*, str. 54–55.
[57] *Ibid.*, str. 92.
[58] Vidi Affifi, *op. cit.*, str. 24, fusnota 1. Također str. 114, gdje je Njegovost identificirana s *'Amā'*.
[59] *Al-Insān al-Kāmil*, str. 122.
[60] *Ibid.*, str. 124.
[61] *Ibid.*, str. 56–57.

UZDIZANJE DUŠE – Različiti stupnjevi samoobjave Jednoga samo su logički opis kako, prema al-Ǧīliju, Stvarno, tj. Bog, sebe iskazuje u prirodi i čovjeku. Upravo u čovjeku, On postaje samosvjestan i upravo čovjek spoznaje Najvišu Istinu – ne postoji mnoštvo ili podjela, Zbilja je jedna. Međutim, kako Ǧīli kaže, ovo shvatanje ne silazi na nj iznenada. Za čovjeka nije moguće da shvati i razumije sve Božanske stvarnosti čim se rodi; on se uspinje ka Istini postepeno.[62] Al-Ǧīli navodi četiri različite faze koje čovjek treba da prijeđe prije nego uzmogne postići jedinstvo s izvorom života, tj. s Jednim.

1. *Iluminacija akcije* – U ovoj fazi čovjek osjeća da Bog prožima sve objekte ovoga svijeta; On ih pokreće, On je konačno odgovoran za njihovo mirovanje. Moć izvršenja djela Ǧīli pripisuje samo Bogu, a čovjek je shvaćen kao lišen sve moći ili volje. On navodi nekoliko stupnjeva ove faze. Postoje neki koji vide prvo Božansku Volju, a potom djelo, pa su prisiljeni shvatiti sukob između Božje Volje i vjerskih zabrana. Postoje neki koji slijede Njegovu Volju, iako narušavaju Njegovu naredbu *(amr)*. S obzirom na prvo, tj. na volju, oni se pokoravaju, dok ih u odnosu na drugo možemo nazvati nepokornima. Al-Ǧīli ostavlja neriješen problem i postavlja pitanje: »Je li bolje za čovjeka, kako bi zadobio Božju naklonost, da stavi na se halju neposluha i radi u skladu s Božjom Voljom, ili da se zaogrne haljom posluha, a radi protiv Božje Volje?«[63]

2. *Iluminacija imenâ* – Kada mistik bude ozračen bilo kojim Božanskim Imenom, njegovo biće se potpuno utapa u svjetlo toga imena. Oni budu toliko identificirani da, ako netko pozove Boga tim imenom, odgovor dolazi od mistika. »Ako tkogod zazove Lailu (moju Ljubljenu) po njenom imenu, ja ću se odazvati; ako netko pozove mene, Laila će odgovoriti. Mi smo jedna duša u dva različita tijela, mi smo poput osobe koja je u biti jedno, ali ima dva imena. Mi nismo dvije osobe koje su postale jedno, već koje jedno jesu: Zaljubljenik i Ljubljeni.«

Al-Ǧīli navodi nekoliko stupnjeva ove iluminacije a svi su utemeljeni na njegovim mističkim iskustvima. Drugi ljudi mogu doći do različitih faza na osnovi svojega mističkog iskustva. Prvi stupanj je iluminacija imenom Vječan *(Qadīm)*. Tu Bog otkriva čovjeku njegov položaj kakav je bio prije stvaranja svijeta (tj. kao *'ain al-ṯābita*) u svijesti Božjoj. Njegova fizička egzistencija iščezava.

Kako je znanje Boga vječno, vječni su i objekti Njegova znanja. Pošto je tome tako, čovjek koji dobiva iluminaciju od imena Vječni ipso facto gubi svoju prolaznost i postaje onoliko vječan koliko je to i njegova latentna zbilja *('ain al-ṯābita)*. Onaj tko spozna ime *al-Ḥaqq* (Istina) prima skrivenu istinu sadržanu u stihu (xv, 85): »Mi smo stvorili nebesa, zemlju i ono što je u njima istinom.« Za nj pojavni svijet prestaje postojati, a ostaje esencija lišena svih atributa i odnosa. Drugi spoznaju ime *al-Aḥad* (Jedan): Bog im otkriva pravu prirodu pojavnog svijeta i oni otkrivaju u svojoj mističkoj objavi da je ovaj svijet refleksija *(burūz)* Njegove esencije i da se odnosi prema Njemu kao talasi prema moru. U ovoj fazi mistik vidi Jedno u mnoštvu; štoviše, mnoštvo nestaje potpuno i ostaje samo Jedno kao stvarno.

[62] *Ibid.*, str. 140.
[63] *Ibid.*, str. 71–74.

Al-Ǧīli sažima svoj stav ovako: »Izgubio sam moje odvojeno biće *(wuǧūd)*. Kao moj opunomoćenik, On me zastupa, točnije, On je bio ja, a ja On. Biće je bilo jedno i nije bilo sukoba ili razlike. Ja sam bio poništen i postigao sam vječan život *(baqā')* s Njim i u Njemu, a svi velovi razlike i dvojstva padoše. Uzdigoh sebe *(nafs)*, veo se podiže i probudih se kao da nisam ni spavao. Očima zbilje nađoh sebe kao Istinu. Potom njegovi atributi postadoše mojim atributima, a moje ja *(ḏāt)* Njegovom esencijom. Moje ime je Njegovo ime, a ime Njegove esencije mojim je imenom.«

Postoje neki koji dobivaju svjetlo *(tağalli)* od imena *al-Raḥmān* (Milostivi). U ovoj fazi mistik dobiva iluminaciju postepeno, malo pomalo, od svih Božanskih imena i biva iluminaran u skladu sa snagom svjetla inherentna njegovoj prirodi. Potom mu silazi ime *Rabb* (Hranilac) i sva druga imena koja se odnose na njega kao *'Ālim* (Znalac), *Qādir* (Moćan) i dr. Proces teče sve dok ne bude osvijetljen svim imenima. Na kraju dolazi spoznaja imena *Qayyūm* (Samodovoljan). To je posljednja faza poslije koje mistik dolazi u više stanje iluminacije Božanskih atributa.[64]

3. *Iluminacija atributima* – U ovoj fazi jastvo *(nafs)* i egzistencija *(wuǧūd)* mistika su poništeni. Kada svjetlo ropstva *('abdīyya)* i animalna narav u njemu odumru, Bog stavlja kao zamjenu u njegovu tijelu, na mjestu otrgnutoga, duhovnu supstancu vlastite Esencije bez inkarnacije. Duhovna supstanca, nazvana Sveti Duh *(Rūḥ al-Quds)* postaje neotuđivim dijelom njegovoga sopstva. Božja epifanija čovjeku u ovoj fazi znači Njegovu epifaniju vlastitom Jastvu; čovjeka nazivamo robom, iako nema razlike između Gospodara i roba. Kada roba nestane, njegov logički korelat, Gospodar, mora također iščeznuti. Istinska zbilja je Bog, Jedan. Al-Ǧīli kaže da su »u ovom moru jedinstva, stvorenja poput talasa koji, iako brojni, ostaju dijelom mora: ako je more uzburkano, ono je svo u talasima; ako je mirno, niti je talasa, niti broja (tj. mnoštva).«

On navodi nekoliko stupnjeva ove iluminacije koju razni ljudi postižu u skladu s urođenim sposobnostima i veličinom spoznaje ili moći volje. Ako je osoba osvijetljena Božanskim atributom života, ona osjeća da je ona jedini izvor života, prisutna je u svim stvorenjima u različitim proporcijama. Al-Ǧīli kaže da je, kada je sâm bio u toj fazi, osjetio sebe sâma kao život, jedan i nedjeljiv.

Mističar osvijetljen atributom spoznaje ili uvida zna što je zbilja svega što je bilo, što jest i što će biti i vidi sve, čak nepoznato nepoznatog *(gaib al-gaib)*. Dok je bio osvijetljen atributom slušanja, čuo je glas svakoga stvorenja: minerala, biljke, životinje, anđela.

Netko dobiva svjetlo atributa govora *(kalām)*; Primalac gleda sve postojeće kao Božju Riječ. Katkada čuje Božje Riječi neskriveno, bez ikakva vela imenâ, nikome upućene, bez pomoći ikakvoga tjelesnog organa. Ovo slušanje Božjih Riječi ne može se opisati, jer uho u tome ne igra nikakvu ulogu. U ovome stanju čovjek postiže vrlo visok položaj, Njemu se Bog obraća kao Zaljubljeniku i kao Ljubljenome. »Moja usta – to si ti u mome narodu. Ti si Moja najskrivenija tajna i najbolji odraz Moga života. Ti si Moje ime, Moja osoba *(ḏāt)*, Moj atribut. Ti si Moj sažetak i (konačni) cilj postojanja i kreacije *(ḥudūṯ)*. Kada ne bi bilo

[64] *Ibid.*, str. 75–78.

Gospodara *(Rabb)*, ne bi bilo ni roba. Ti si potvrdio Mene, kao što sam ja potvrdio Tebe. Ti si Mi dao postojanje a Ja sam tebe stvorio. Da Tebe nema, ni mene ne bi bilo. Ljubljeni, Ja sam (skriveno) značenje Tebe, a Ti si (vidljiva) manifestacija Mene.«

Čovjek koji dostigne ovo stanje prima Božju Riječ u skladu sa svojom sposobnošću. Kada dosegne Najviše Drvo *(sidra al-muntaha)* Bog mu se obraća. Onda on vidi svjetlo u srcu i uvjeren je zbog tolika sjaja da je Bog izvorom toga svjetla. Rečeno mu je: »Prijatelju, Tvoje jastvo *(anīyya)* Moja je Njegovost *(huwīyya)*. *Ti* je identično s *Ja*. Tvoja jednostavnost Moja je složenost. Tvoja složenost Moja je jednostavnost. Ti si točka oko koje se okreće krug egzistencije, a u tom krugu Ti si obožavalac i obožavani; Ti si svjetlo, potvrda, sigurnost i ljepota.«

Netko je osvijetljen Božanskim atributom volje. Takva osoba vidi da je sve u svijetu potčinjeno njezinoj volji. Neki su iluminirani atributom moći; u stanju za koje al-Ǧīli kaže da ga je i sâm postigao, osoba čuje zvonjavu zvona; čitavo njezino fizičko tijelo biva kao razdrto, a egzistencija promijenjena u nebiće. Ovdje je osoba iskusila tamu nad tamom, sve dok milošću Božjom nije oslobođena svega toga dosegla svjetlo. Osvijetljeni stiče izvanredne duhovne moći; stvar nastaje na njegovu zapovijest. Posljednja faza je iluminacija atributom Božanstvenosti *(ilāhīyya)*, gdje se dvije protivurječnosti čine pomirenima i sklopljenima u višu sintezu: osoba prihvata sve religije svijeta kao istinu, a ipak gleda na sve njih (uključujući i islam), kao na neistinite jer svi muslimani – vjernici, gnostici i pravedni – na pogrešnom su putu i ne treba prihvatiti nijedno od pobrojenih shvatanja kao istinito, jedino stav savršenog sufije *(muḥaqqiq)*.[65]

4. *Iluminacija Esencijom* – Kada Bog Sebe Sâma objavi čovjeku kroza Svoju spoznaju, čovjek umire za sebe i, umjesto da živi za sebe, živi za Boga, prima od Boga Božansku Supstanciju *(laṭīfa ilāhīyya)* koja je ili atributivna *(sifāti)* ili esencijalna *(dāti)*. Ako je esencijalna, tj. ako je čovjek osvijetljen Božanskom Esencijom, on doista postaje Savršenim Čovjekom.[66]

UČENJE O LOGOSU I SAVRŠENU ČOVJEKU – Prema al-Ǧīliju postoje tri metafizičke kategorije: (1) *Apsolutno Biće koje je potpuno nespoznatljivo;* to je esencija izvan svih oblika determinacije, odnosâ i oblikâ.[67] (2) *Stvarnost shvaćena kao Ḥaqq*, aspekt Njegovosti ili Božanstva. (3) *Stvarnost shvaćena kao ḫalq*, aspekt jastva ili ljudskosti. Najviša zbilja je Jedno, ali se pojavljuje u dva različita aspekta, u Bogu i u čovjeku *(Ḥaqq* i *ḫalq)*.[68] Katkada se al-Ǧīli izražava u formi koju većina zapadnih pisaca, poput Nicholsona, shvataju kao prihvatanje hrišćanske doktrine Trojstva. Al-Ǧīli kaže: »Esencija ima dva aspekta: *Ti* i *Ja* ... *Ti* se odnosi na Tvoju Njegovost *(huwīyya)*, a *Ja* se odnosi na moj realitet ... *Ja* kao *Jastvo* je Bog, a *Ti* je, u njegovu aspektu, *stvorenost – čovjek*. Ti možeš gledati na sebe kao *Ja* ili kao *Ti*, a zapravo ne postoji ništa do Univerzalna Zbilja.«[69]

[65] *Ibid.*, str. 79–90.
[66] *Ibid.*, str. 93.
[67] *Ibid.*, str. 92.
[68] *Ibid.*, str. 4.
[69] *Ibid.*, str. 8.

Dalje, al-Ǧīli kaže: »Po sebi, esencija je jedna. Ako kažeš da je jedna, to je istina. Ako kažeš da su dvije, dvije su. Ako kažeš: 'Ne, postoje tri' – rekao si istinu.« Tumačeći ovo, on dalje kaže: »Pogledaj na Njegovu jednotu *(aḥadīyya)* koja je Njegova esencija, i ovdje je On jedan *(wāhid)* i jedinstven; ako gledaš na Nj s obzirom na dva stajališta – Tvorca i stvorenja, Gospodara i roba *(Rabb* i *'abd)*, On je dvostruk. Ako gledaš na Njegovu stvarnu prirodu gdje su dvije suprotnosti spojene zajedno, bit ćeš zadivljen. Nećeš moći nazvati Njegovu Veličanstvenost poniznom, a Njegovu Poniznost uzvišenom. Morat ćeš odrediti treće ime da bi opisao Njegovu prirodu obilježenu ovim dvama atributima. Ova treća stvar je ona čije je ime *Ahmed*, a odnosi se na nebesku sferu, a *Muhamed* kada se odnosi na zemaljsku.«[70] To je učenje o Logosu ili Savršenu Čovjeku koje se podrobnije razmatra u šezdesetom poglavlju al-Ǧīlijeve knjige.

Savršen čovjek, prema njegovu mišljenju, stožer je *(quṭb)* oko kojega se okreću sve sfere egzistencije, od prve do posljednje. On je jedan i nepromjenljiv otkako je biće nastalo. Odjeven je različito i u svakoj odori drugo ime ima. Njegovo pravo ime je Muhamed. U svakome razdoblju on ima ime koje najviše odgovara. Pozivajući se na vlastito iskustvo, on kaže da je imao priliku da ga vidi (tj. Muhameda kao Savršena Čovjeka) u formi Šejh Šarf al-Dīn al-Ǧabratija, u Zabidu, 796/1393. godine, iako sâm tada nije znao da je to bio Muhamed. Sveti Profet, zapravo, kako je savršen, može poprimati različite oblike. Ako Ga mistik gleda onakva kakav bijaše za zemaljskoga života, ono što vidi on naziva Muhamedom, ali ako Ga vidi u nekoj drugoj formi, iako zna da je to zapravo Muhamed, on Ga naziva imenom oblika u kojem se pojavljuje. Ime Muhamed daje se samo Muhamedovoj zbilji *(ḥaqīgat al-Muḥammadīyya)*. Al-Ǧīli oprezno naglašava da to nije doktrina metempsihoze: naprosto, Muhamed se može očitovati u različitim oblicima, a pojavljivao se kao Savršeni Čovjek u svakom dobu. Tako su savršeni ljudi, *izvana*, Muhamedovi namjesnici dok, *iznutra*, on konstituira njihovu esenciju.[70a] Na drugome mjestu, al-Ǧīli naziva Muhameda »nebesima, zemljom, širinom i dubinom«.[71]

Ova temeljna Muhamedova stvarnost prožima sve ljude u srazmjeri s njihovim sposobnostima. Svi sveci i profeti uzimaju u njoj udjela u različitim stepenima, dok sâm Muhamed ima u njima puninu: stoga, prema al-Ǧīliju, nitko osim Muhameda ne može biti nazvan istinski Savršenim Čovjekom.[72] Različita imena i atributi očituju se individualno i odvojeno u raznim svecima i profetima, a u Savršenu Čovjeku oni su prisutni u cijelosti.

Savršen Čovjek je cjelina stvarnosti u malome, on je mikrokozmos koji u sebi kombinuje unutrašnje i vanjske aspekte stvarnosti. On je kopijom Boga, kao što kaže Profetovo predanje: »Alah stvori Adama prema slici Milostivog.« Na drugome mjestu predanje tvrdi: »Bog stvori Adama prema svojoj slici.« Bog je živ, on zna, moćan je, želi, čuje, vidi, govori, a takav je i Savršeni Čovjek. Jer, postoji savršena čovjekova njegovost *(huwīyya)* nasuprot Božjoj Njegovosti

[70] *Ibid.*, str. 17.
[70a] *Ibid*, 260. 261.
[71] Pojmove *širina* i *dubina* prvi je upotrijebio al-Hallāǧ za *lāhūt* (Božanstvenost) i *nāsūt* (ljudskost). Docnije su ih upotrebljavali ibn 'Arabi i al-Ǧīli da bi odredili dva aspekta esencije.
[72] *Al. Insān al-Kāmil*, str. 253–54.

(huwīyya). Jastvo *(anīyya)* nasuprot jastvu, Esencija nasuprot esenciji, Cjelina nasuprot cjelini, Univerzalno nasuprot univerzalnom, Pojedinačno nasuprot pojedinačnom.[73] Mikrokozmički karakter Savršena Čovjeka al-Ǧīli tumači ovako: »Savršen čovjek u svojoj esenciji predstavlja sve stvarnosti egzistencije. U svojoj duhovnosti, on odgovara duhovnim stvarnostima, a u svojoj tjelesnosti, fizičkim stvarnostima. Njegovo srce Božje je Prijestolje *(al-'arš)*,[74] njegovo *anīyya* (jastvo) odgovara Nebeskoj Stolici *(kursī)*,[75] njegov um, Uzvišenu Peru *(al-qalam al-'a'la)*,[76] njegova duša – Čuvanoj Ploči *(al-lauḥ al-mahfūz)*,[77] njegova priroda – fizičkim elementima, njegove mugućnosti – *ḥayūli* (gr. hyle) etc., etc. Ukratko, svaka sposobnost Savršena Čovjeka odgovara različitim manifestacijama u fizičkom svijetu.«[78]

Prema al-Ǧiliju, postoje tri faze *(barzaḫ)* razvoja za Savršena Čovjeka. U prvoj fazi, koja se naziva početak *(bada'a)*, Savršen Čovjek biva obdaren Božanskim imenima i atributima. U srednjoj fazi, *(tawassuṭ)*, on može shvatiti i Božansku i ljudsku stvarnost. Kada stekne sve što je moguće činiti u toj fazi, on dobiva znanje o svim tajnim stvarima i postaje svjestan tajni nevidljiva svijeta. U trećoj i konačnoj fazi, *(hitām)*, on dobiva kreativnu moć i puni autoritet manifestiranja ove moći u svijetu prirode. »U ovoj fazi postoje samo dvije stvari: on sâm, Savršeni Čovjek, i Veliki Bog.«[79] On se naziva vođom *(mahdi)* i pečatom *(al-ḫatam)*. On je namjesnik o kome Bog govori u priči o Adamu. Sve stvari kreću se prema njemu potčinjavajući se njegovoj naredbi kao što magnet privlači gvožđe. Sav svijet potčinjen je njegovoj moći i veličini i on čini što želi činiti. Ništa mu nije skriveno ni nepoznato. Svetac (tj. Savršen Čovjek) ima Božansku supstanciju kao prostu esenciju (poput Boga Samâ) i ona nije ograničena nikakvim stupnjem *(murtaba)* Tvorca i stvorenja.[80] Kao takav, on može davati stvarima što njihova narav traži bez ikakva propuštanja ili smetnje.[81]

[73] *Ibid.*, str. 262.

[74] Prema ibn 'Arabiju i al-Ǧiliju, *'arš* označava univerzalno tijelo. »To je teatar veličanstvenosti, mjesto *tağallija* i karakteristika esencije, a poznat je kao mjesto esencije – mjesto koje je lišeno svakoga (prostornog) odnosa.« *Ibid.*, str. 171–72.

[75] *Kursi* – podnožna stolica Božanskoga Trona »označava *tağalli* svih (Božanskih) atributa djelovanja. Aktivnost Božanstva u potvrđivanju stvarnosti univerzuma prije svega se odnosi na *kursi* (Nebeska Stolica). U toj fazi učinak oprečnih atributa potvrđen je, a Božja Riječ (Božanski *amr*) tada nastaje.« *Ibid.*, str. 173.

[76] »Uzvišeno Pero znači prvu individualizaciju stvorenja analitički. Prvo, *ḫalq* je individualiziran u Božanskoj svijesti općenito, i nediferencirano; u fazi *'arša*, njegovo biće je sintetičko i logičko, u (trećoj) fazi, *kursija*, *ḫalq* se očituje analitički. U (četvrtoj) fazi Pera, njegova egzistencija je diferencirana. U prve tri faze ovo očitovanje *(ḫalqa)* bijaše u Nevidenom, tj. u Bogu, dok je u četvrtom stupnju njegova manifestacija objektivizirana.« *Ibid.*, str. 174, vidi također str. 200: »Izvor spoznaje prve inteligencije i Uzvišenog Pera isto je svjetlo; kada se ono odnosi na stvorenje, naziva se Prvom inteligencijom, a kada se odnosi na *Ḥaqq*, njegovo ime je Uzvišeno Pero.«

[77] *Al Lauḥ al-Mahfūz*, prema al-Ǧiliju nalazi se umjesto univerzalne duše. *Ibid.*, str. 176.

[78] *Ibid.*, str. 261–62.

[79] *Ibid.*, str. 263–64. Vidi ibn 'Arabi: »Samo dva bića imaju pravo nazvati se Bogom: Bog Sâm, koji Sebe u Svojim knjigama naziva Alahom, i Čovjek savršen poput Bāyazīda.« Vidi Affifi, *op. cit.*, str. 78.

[80] Postoji faza stvarnosti gdje se pojavljuju distinkcije *Ḥaqqa* i *ḫalqa*, ali se Savršen Čovjek može izdići u svojoj spoznaji i iskustvu iznad ove faze i dostići Apsolutnu Esenciju.

[81] *Al-Insān al-Kāmil*, str. 93.

SVETAŠTVO I PROFETSTVO – Al-Ǧīli navodi Šejh Abd al-Qādira na osnovi ibn 'Arabija: »O, proteti! Nazvani ste profetima, ali mi imamo nešto što vi niste dobili.« Drugi mistik kaže: »Mi smo zaronili u rijeku (svetaštva) dok su profeti ostali na njezinim obalama.« Al-Ǧīli primjećuje da ima istine u ovim stavovima, ali profet kao profet superioran je svecu qua svecu.[82]

Al-Ǧīli drži profetstvo višim stupnjem svetaštva. Sedma faza duhovnoga razvoja jest *bliskost (qurb)* koju on naziva *velikim svetaštvom (wilāya al-kubra)*. Ona ima četiri aspekta. Prvi je prijateljstvo *(ḫulla)*, stanje koje je postigao Abraham. Drugi je ljubav *(ḥubb)*, kada je Muhamedu dan položaj Božjega miljenika *(ḥabīb Allah)*. Treća je konačnost *(ḫatam)*, rang Muhameda *(maqām-i Muhammadi)* kada je za nj podignuta zastava Ahmeda. Posljednji i četvrti stepen je stepen ropstva *('abdīyya)*, kada ga Bog naziva imenom roba *('abd)*.[83] Na ovome stupnju on je učinjen profetom i poslan je ljudima s porukom. Obični ljudi koji se uspiju domoći ovoga ranga nemaju prava da budu nazvani ičim višim do robovima, to su Muhamedovi namjesnici na svim razinama *(ḥaḍara)* egzistencije. Postoje neki sveci koji su se podvrgli duhovnoj disciplini i postigli savršenstvo, ali njihov cilj nije preobraćanje ljudi. Takvi sveci su profeti, ali njihovo profetstvo proizlazi ih Muhamedova. Oni su njegova braća o kojima se govori u slijedećem predanju: »Gajim veliko poštovanje prema mojoj braći koja će doći poslije moje smrti.« Ti ljudi su *profeti-sveci*. Profetstvo ovih svetaca, prema al-Ǧiliju, nije institucijsko *(tašrī'i)*, već je to profetstvo od bliskosti, od propagiranja (poruke Svetog Profeta) i od provođenja Božanskoga Zakona. Ovi *profeti – sveci* dobivaju svoju profetsku spoznaju izravno, tj. iz izvora odakle i profeti izvode svoju spoznaju.[84]

Al-Ǧīli potom distingvira svetaštvo *(wilāya)*, od profetstva svetaštva *(nubuwwat al-wilāya)*, i profetstva institucije *(nubawwat al-tašrī')*. *Svetaštvo* je rang na kojem Bog objavljuje mistiku Svoja imena i atribute kroza spoznaju, stanja i moć i tako postaje njegovim zaštitnikom i prijateljem *(mutawalli)*. U *profetstvu svetaštva*, savršen sluga *(al-'abd al-kāmil)* ima naređenje od Boga da posveti svu svoju pažnju narodu kako bi ga preporodio u svjetlu Božanskoga Zakona (bolji moralni i duhovni život). Onaj tko je izvršio taj zadatak prije Muhameda bio je apostol *(rasūl)*, a onaj koji će ga izvršiti poslije njega jest njegovim namjesnikom, ali u svome misionarskom djelu nema nezavisan status; on je sljedbenikom Muhameda, kao što su sveci Bāyazīd, Ǧunaid, 'Abd al-Qādir Ǧīlāni, ibn 'Arabi i drugi. Tko uživa nezavisan status i ne slijedi nijednoga drugog profeta pripada rangu profetstva institucije, ali to je završeno Muhamedovom smrću.

Tako svetaštvo predstavlja specifičan odnos između Gospodara i roba; profetstvo svetaštva jedan je aspekt sveca koji je zajednički i Tvorcu i stvore-

[82] *Ibid.*, str. 153. Al-Ǧīli razlikuje svetaštvo od profetstva: »Kada je Adam poslan na zemlju, on nije učinjen profetom, jer profetstvo znači legislaciju *(tašrī')* i nametanje obaveze *(taklīf)* što pripada ovoj zemlji. U Raju, Adam je bio svetac, jer Raj je mjestom čuda i posmatranja, a *to* je upravo svetaštvo.« *Ibid.*, str. 308.

[83] Odnosi se na stih Qur'āna (xvii, 1): »Hvaljen neka je Onaj koji je u jednom času noći preveo svog roba iz Hrama svetosti u Hram daleki.«

[84] *Al-Insān al-Kāmil*, str. 319.

njima; *profetstvo institucije* je nezavisno i stalno imenovanje. *Apostolstvo* je, pak, aspekt koji se tiče odnosa između (Gospodareva) sluge i stvorenja.

Profet je svetac koliko i profet, ali je aspekt njegova svetaštva superioran aspektu njegova profetstva, premda je svaki profet-svetac superioran svecu.[85] Prema al-Ǧīliju, Muhamed je posljednji profet zbog toga što nije ostavio neobjašnjenu nikakvu mudrost, vodstvo, spoznaju niti tajnu. Za sve što je ljudima bilo nužno da znaju i nauče, obraćali su se njemu. Nijedan sufijski svetac ne može znati ili iskusiti bilo što što on nije iskusio, pa dakle i ne može biti drugo do njegov sljedbenik. »Poslije Muhameda institucijsko profetstvo je završeno.«[86]

PSIHOLOGIJA – Termin »srce« *(qalb)* mistici često koriste u značenju »sklonište najdubljih tajni Božanske spoznaje«. To nije fizički organ ljudskog tijela, već je to simbolički termin racionalnog ili duhovnog aspekta čovjeka. Slijedeći ibn 'Arabija, al-Ǧīli identificira srce s Božjim Duhom koji je, prema Qur'ānu, udahnut u Adama (xv, 29).

Srce *(qalb)* je vječno svjetlo otkriveno u esenciji *('ain)* svega postojećeg (tj. u Muhamedu ili Savršenu Čovjeku), Bog može vidjeti čovjeka kroza nj. Ono je središtem Božanske svijesti i okoliš okružja svega postojećeg. Ono simbolizuje ono što je u Qur'ānu opisano kao svjetlo (xxxiv, 35) i reflektira sva imena i atribute Božanstva, pa ipak, ponekad, usmjerava svoju pažnju i na neko partikularno ime i tada postaje njegovom potpunom refleksijom.

Prava priroda srca Božanska je i čista.[87] Međutim, zbog animalnih nagona ono katkad gubi čistotu koja se može ponovno otkriti poslije fizičkoga i duhovnog vježbanja, čije trajanje varira i ovisi o stepenu utjecaja animalnih nagona. Al-Ǧīli kaže da izvjesni ugledni ljudi potčinjavaju sebe rigoroznoj mističkoj praksi po kojoj stiču Božansku iluminaciju kao pravo, a ne kao naklonost. U prilog tome on navodi stih Šejh 'Abd al-Qādira al-Ǧīlānija, koji kaže: »Nastavio sam da pasem na polju *riḍe* (potčinjavanja Božjoj volji) i postigao stepen koji nije bio rezultat Božje naklonosti, već mojih vlastitih napora.« *Qalb* je poput ogledala prema stvarnostima Bića ili bi se mogao nazvati refleksijom univerzuma. Bog kaže: »Nebo i zemlja ne sadrže Mene, jedino srce moga vjernog roba može biti Moj stan.« Ovaj stav, prema al-Ǧīliju, dokazuje da je srce primarno, a univerzum tek sekundaran.

Postoje tri vrste obuhvatanja Boga srcem: (a) *Spoznajom;* samo je srce sposobno shvatiti i spoznati Boga onakva kakvim on jest. Druge stvari mogu znati i znaju Boga u jednome ili drugom aspektu, ali ga samo srce može potpuno uprimiti i razumjeti. (b) *Posmatranjem (mušāhada)*; kroz ovo gledanje *(kašf)* srce posmatra ljepote Alahova Lica i uživa u iskušavanju Njegovih imena i atributa. (c) *Namjesništvom;* čovjek postaje potpunim utjelovljenjem Božanskih imena i atributa tako snažno da osjeća da je njegova esencija identična s Božanskom. Takav čovjek postaje Božjim namjesnikom.

[85] *Ibid.*, str. 320–21.
[86] *Ibid.*, str. 144. Riječ »institucijski« implicira mogućnost profetstva drugoga tipa, pa on tako na str. 320. explicite kaže da će se nastaviti *nubuwwa al-wilāya.*
[87] »Imena i atributi tvore prirodu srca.« *Ibid.*, str. 193. On tvrdi na osnovi stiha Qur'āna (xcv, 4): »Mi smo, zapravo, stvorili čovjeka u najljepšem obliku.«

RAZUM – Postoje tri vrste razuma: Prva inteligencija *('aql al-awwal)*, univerzalni razum *('aql al-kulli)* i obični razum *('aql al-ma"āš)*. Prva inteligencija je mjesto forme Božanske spoznaje u egzistenciji, a identična je s Uzvišenim Perom. Ona sadrži explicite i analitički ono što je implicitno i sintetički sadržano u Božanskoj svijesti. To je svjetlo Božanske spoznaje koje postaje prvim očitovanjem esencije fenomenalnoga svijeta.[88]

Univerzalni razum je svijetli primalac u kojem su učinjene vidljivima one forme spoznaje, koje su smještene u Prvoj inteligenciji. Al-Ǧīli odbacuje stav onih koji unverzalni razum drže zbirom razumâ svih racionalnih bića, jer razum je i jedinica i supstancija.

Obični razum je svjetlo o kome se sudi i koje se mjeri zakonima refleksije. Njegova sfera aktivnosti ograničena je samo na jedan od nekoliko aspekata univerzalnog razuma; on nema pristupa Prvoj inteligenciji koja je izvan logičkoga zaključivanja, u njoj se zbiva sveta objava. Obični razum ima samo jednu stepenicu, tj. stepenicu prirode, dok univerzalni ima dvije stepenice, onu mudrosti i onu moći; spoznaja stečena stepenicom moći nepogrešiva je i pokriva gotovo sve, dok je spoznaja postignuta običnim razumom ograničena, nesigurna i, uglavnom, ima prirodu pretpostavke. On navodi tri razuma: prva inteligencija je kao sunce, univerzalni razum je poput vode koja reflektira sunčeve zrake, dok je obični razum kao refleksija vode polivene po zidu.[89]

RASUĐIVANJE (WAHM) – Muhamedov *wahm* stvorio je Bog iz Svoga savršenog svjetla i stoga se on manifestira u pojavnom svijetu u savršenoj formi. *Wahm* je najsnažnija sposobnost koju čovjek posjeduje zbog toga što je on snažniji od razuma, refleksije i imaginacije. On tako ima najveću sposobnost za (intelektualno) shvatanje i čuvanje. On ima moć i utjecaj na svu egzistenciju. S pomoću njega intelektualna osoba je sposobna priznati Boga i moliti Mu se. To je svjetlo izvjesnosti i tkogod postigne moć nad njim, postaje gospodarom dvaju svijetova, zemaljskog i duhovnog. Ovaj, pak, tko mu je potčinjen, ostaje u tmini.[90]

Himma je usredotočenje uma na neki predmet. Ona odgovara onome što se obično naziva voljom ili snagom volje. To je vrlo snažna sposobnost koja je, prema al-Ǧīliju, stalno zauzeta kontemplacijom Boga. Ako bilo tko odluči postići neki cilj i upraviti svoju volju na to, zacijelo će postići svoj cilj. Dva nužna uslova za uspjeh su: (a) ograničenje mogućnosti uspjeha u mislima ili, drugačije, određivanje cilja, a potom uvjerenost u rezultat i (b) usredotočenje svih napora na postizanje cilja. Ako netko propusti da očituje ovaj tip djelatnosti, on nema izgleda na uspjeh. U početku ima velikih teškoća i smetnji, ali kada se jednom prevladaju čovjek je potpuno ovladao sobom i fizičkim univerzumom.

Al-Ǧīli pravi razliku između volje *(himna)* i pažnje *(hamm)*. Predmet prve je Bog i duhovni svijet dok je predmet druge fizički svijet i bavljenje njime. Za

[88] »Iz prve inteligencije koja se navodi kao Princip Muhameda, Bog je stvorio Gabriela. Tako Muhamed u ovome smislu postaje ocem Gabrielovim i izvorom i osnovom čitava univerzuma. Prva inteligencija naziva se *al-Rūḥ Al-Amīn* (Istinoljubivi Duh) zbog toga što je skladištem Božanske spoznaje i njezinim čuvarom.« *Ibid.*, str. 200.
[89] *Ibid.*, str. 197–200.
[90] *Ibid.*, str. 200–06.

mistika nije karakteristično da bude u stanju pažnje dugo jer ono, poslije izvjesnog vremena, postaje smetnjom budućem napretku.[91]

REFLEKSIJA (FIKR) – To je ključ za Nevidljivo. Prema al-Ǧīliju, postoje dvije metode pristupa Nevidljivom: (a) pripadanje Bogu koje se postiže s pomoću Božanskih imena i atributa; (b) pripadanje svijetu koje zavisi od shvatanja istinske prirode čovjeka, kojega su svi aspekti rangirani nasuprot aspektima Milostivog. Jedan od tih aspekata jest refleksija s pomoću koje se mogu oslušnuti misterije Nevidljivog. Kad čovjek dosegne savršenstvo u vježbanju refleksije, on vidi duhovne objekte u fizičkoj odori. Ovaj ulazak *('urūǧ)* je dvostruk: (a) Jedna vrsta uzlaska postiže se prelaženjem puta što ga je obilježio Milostivi: čovjek koji to prihvati na pravom je putu i zadobiva stvaralačke moći. (b) Druga vrsta uspona je »crvena magija« koja je uključena u misao i imaginaciju i gdje su istina i zabluda izmiješane. To je put spekulativne misli koja spušta čovjeka u glib neizvjesnosti i sumnje.[92]

To ne znači da je vježbanje refleksije osuđeno. Al-Ǧīli kaže da refleksija može odvoditi ljude s pravog puta, ali također sugerira izvjesne principe kojih se valja pridržavati kako bismo koristili svjetlo refleksije i spasli se njezinih zamki i mrakova. Prvi princip, prema njegovu mišljenju, jest razum *('aql)* koji je u stalnome traženju kao i stečeno iskustvo čiju vjerodostojnost ljudi iskušavaju u svome mističkom životu. Drugi je *naql,* tj. spoznaja postignuta bavljenjem Qur'ānom i Hadisom, s pomoću koje čovjek počima vjerovati u zbilju Nevidljivog. Ako čovjek odbije slijediti ove principe i sâm se prepusti čisto diskurzivnom razumu, sigurno je da će zastraniti.[93]

OSOBNOST (NAFS) – Prema al-Ǧīliju, kao što ilustrira naslov pedeset devetoga poglavlja, Osobnost je izvor Lucifera *(Iblīs)* i drugih zlih sila; to ne znači da je izvor osobnosti sâme zao jer, kao što al-Ǧīli kaže, njezin izvor je sâm duh Muhamedov. »Osobnost Muhamedovu Bog je izveo iz vlastite osobnosti, a osobnost Adamova kopijom je Muhamedove osobnosti.« Docnije kaže: »Alah je stvorio osobnost Muhamedovu iz vlastite esencije, a kako je Njegova esencija jedinstvom dviju suprotnosti, dvije su suprotnosti emanirane iz Njega.«

Satana je bio proklet zbog svog čina nepokoravanja, ali se to prokletstvo, prema al-Ǧīliju, sastojalo u njegovu udaljavanju od Božanskoga Prisustva. Ovo razdoblje njegove odvojenosti ograničeno je do Sudnjega Dana poslije kojega će se on opet sjediniti s Božanskom Prisutnošću. Osobnost je duhovnoga porijekla i ne predstavlja nikakvu zlu silu koja bi bila suprotna silama dobra. »Osobnost je najdublja unutrašnja tajna Gospodinova i (dio) Njegove Esencije, zbog čega se osobnost raduje. Izvedena je iz svjetla atributa Gospodstva i stoga ima karakteristiku gospodara.« Al-Ǧīli, stoga, identificira osobnost s dušom udahnutom u Adama i nabraja slijedećih pet faza razvoja duše na putu duhovnog progresa:

(1) Animalna duša je aspekt duše koji vlada tijelom.
(2) Gotovost na zlo *(nafs al-ammāra)* je aspekt kojim je duša zanesena

[91] *Ibid.,* str. 206–10.
[92] Al-Ǧīli priča da je i sâm bio potonuo na ovom putu spekulativne filozofije, a to je bilo samo zbog duhovnog utjecaja njegova učitelja al-Ǧabartija koji je živio s grupom mistika u Zabidu 779/1377. u kući Šihāb al-Dīn Ahmeda. *Ibid.,* str. 212–13.
[93] *Ibid.,* str. 210–14.

zahtjevima nagona čime postaje indiferentna prema Božanskim zapovjestima i zabranama.
(3) Inspirisana duša je aspekt po kojem je ljudska duša usmjerena i vođena Bogom ka dobrim djelima.
(4) Samoprekoravajuća duša je aspekt po kojem je ljudska duša angažirana na potčinjavanju željama i strastima i u usmjerenju svoje pažnje ka Bogu.
(5) Mirna duša znači da su sve loše težnje i želje potpuno otklonjene i čovjek se osjeća zadovoljnim s Bogom.

Izvan ovih pet faza, postoji konačna faza: tijelo je potpuno pod kontrolom duše i ono sudjeluje u spoznaji Nevidljivog i sposobno je letjeti nad zemljom, etc. Čovjek je obilježen Božjim atributima i postaje identičan s Njegovom Esencijom.[94]

RELIGIJA – Teorija života zasnovana na panteizmu završava u koncepciji univerzalne religije. Kako se jedinstvo Božanstva manifestira u mnoštvu Božanskih imena i atributa, tako i temeljni poticaj čovjeka da obožava Boga dobiva različite forme koje su sve jednake vrijednosti i jednakih prava. Al-Ǧīli se poziva na stihove Qur'āna i Hadisa i kaže da je sve postojeće stvoreno radi obožavanja Boga. Sve što jest obožava Boga. Forme obožavanja, međutim, različite su zbog različitosti u prirodi imena i atributa. Premda je čovječanstvo porijeklom i po prirodi jedinstveno, ipak, zbog razlika koje nastaju iz manifestacija različitih imena, ljudi prihvataju različite putove prema Bogu – putove koji se ukazuju i koje im je Bog odredio; svi slijede upravo onaj put kojega Bog hoće i svi putovi bez sumnje vode k Njemu. Na to ukazuje i ovaj stih Qur'āna: »Nema nijednoga živog bića koje nije u vlasti Njegovoj« (xi, 56).

Smrt je gašenje životne vatre, dok je život koncentracija duše na tijelo. Život tijela održava se sve dotle dok je duša zaokupljena njime. Poslije smrti, duša uzima tjelesnu formu koja joj pripada u skladu s mjestom koje zauzima. Neki mistici pogrešno su odbacivali uskrsnuće tijela; ali-Ǧīli vjeruje, na osnovi svoga iskustva i posmatranja tijela, da će tijela zajedno s dušama uskrsnuti.[95]

Međustupanj između smrti i uskrsnuća *(barzaḫ)* nesavršeno je i nestalno stanje života poslije smrti. To je svijet fantazije, tu će se ljudi sresti s oblicima koji odgovaraju njihovim djelima. Ako je čovjek činio dobra djela, on će iskusiti različite forme i oblike tih djela; zločinac će iskusiti muke kojih će intenzitet biti sve veći.

Al-Ǧīli navodi osam različitih razina raja – posljednja je nazvana Pohvalnim Stanjem *(maqām al-maḥmūd),* i ne znači drugo, do Muhamed. Raju i njegovim razinama odgovara sedam različitih razina pakla koje su također opisane.

Nakon grafičke deskripcije pakla i raja, al-Ǧīli odbacuje njihovo postojanje kao postojanje posebnih lokaliteta. Kao sredstvo za spoznaju Gospoda, oni su na istoj razini; stanovnici pakla primit će poruke o kazni, a stanovnici raja o nagradi.[96] Pakao je prirodna tama, vatra.[97] U pedeset i devetom poglavlju on

[94] *Ibid.,* str. 292–93.
[95] *Ibid.,* str. 272–73.
[96] *Ibid.,* str. 224.
[97] *Ibid.,* str. 243.

podrobno govori o *Iblīsu* pa kaže da *Iblīs* nije individua, nego personifikacija zbog aspekta ljudske naravi.[98]

Naširoko tumači uobičajeno značenje i prirodu vatre u paklu. Bačenima u pakao Bog će dati snage da izdrže kaznu pa će se ona prometnuti, čak, u zadovoljstvo[99] (čak niti tada kazna u paklu neće trajati vječno).

Al-Ǧīli misli da je Lijepa vizija manifestacija Božjeg *tağalli* i da Njegova blizina nije ograničena na ljude raja ili tzv. budućeg svijeta. Svaki pojedinac ovdje, u ovom životu i u životu poslije smrti, bilo da je u paklu, bilo da je u raju, stalno prima *Božji tağalli;* zapravo, on svoju egzistenciju zahvaljuje *tağalliju.*[100]

Prema al-Ǧīliju, Božja Volja je apsolutno slobodna od vanjskih ograničenja, Njegova djela nisu determinirana uzrocima i uslovima.[101] Čovjek je, prema njegovu mišljenju, potpuno determiniran u svojim djelima.[102] On kaže da knjige objave traže pokoravanje, dok ljudi djeluju kao da su determinirani svojom prirodom. Sloboda izbora *(iḫtiyār)* pripisana im je samo formalno, tako da Božji put ka čovjeku može biti opravdan.[103]

Božja je naredba, prema al-Ǧīliju, dvovrsna. Jedna je nepromjenljiva i u skladu je sa zahtjevima Božanskih atributa, pa nije podložna promjeni. Druga vrsta je ona koja je u skladu sa zakonom prirode kao zahtjevom inherentne sposobnosti postojećeg. Naredbe potonjega tipa katkad ne prolaze zahvaljujući neizvjesnoj naravi stvari od ovoga svijeta.

Al-Ǧīli pripisuje toj doktrini da uči kako je Biće kao biće dobro, a zlo je samo relativno i prividno. S obzirom na Boga nema razlike između dobra i zla: što postoji, manifestacijom je Božanske Ljepote i kao takvo je dobro. Zlo ili nedostatak u pojavnom svijetu samo je zbog određenih odnosa: vatra je loša za osobu koja se opržila, ali je dobra za onoga kome je hladno.[104]

Al-Ǧīli dalje kaže da je ono što se naziva grijehom ili nepokoravanjem u izvjesnome smislu ipak pokoravanjem, jer je u skladu s Božjom Voljom (on podržava razliku između Božje Volje i Njegove naredbe onako kako ju je naznačio ibn 'Arabi). Katkada do nečega dolazi potpuno u skladu s Božjom Voljom, iako Njegova naredba može biti protiv toga. U takvoj situaciji čovjek je nepokoran u odnosu na zapovijed Božanstva, ali je pokoran u odnosu na Božju Volju. Ovo stajalište utjecalo je na al-Ǧīlijev stav prema Sataninoj ulozi: Bog ga je kaznio zbog neposluha, ali on niti se pokajao, niti je zažalio, niti je tražio oproštaj, jer se samo ono može ostvariti što je u skladu s Božjom Voljom.

[98] *Ibid.*, str. 239.

[99] On iznosi vlastito iskustvo viđenja ljudi na određenoj razini pakla podvrgnutih teškim kaznama: čak i u tim okolnostima, oni su s prezirom odbijali prihvatiti ponudu za raj smatrajući da je priroda kazne takva da je treba pretpostaviti takozvanim milostima raja. *Ibid.*, str. 230–31. Na drugome mjestu on kaže da postoji mnogo ljudi u paklu koji su u Božjim Očima bolji od mnogih koji su u raju. Vidi str. 232, a također 45, 108, 244, 225.

[100] *Ibid.*, str. 134.

[101] *Ibid.*, poglavlja 17 i 18.

[102] *Ibid.*, str. 34. To tvrdi, kao i drugi muslimanski panteisti, na osnovi stiha Qur'āna (xxxvii, 96): »Alah je stvorio i vas i ono što vi stvarate«, interpretirajući *ta'mulūn* kao »ono što činite.«

[103] *Ibid.*, str. 108.

[104] *Ibid.*, str. 114.

Al-Ǧīli nabraja sedam faza duhovnog progresa. Prva je islam i obuhvata pet principa: prihvatanje Božjeg jedinstva i Muhamedova profetstva, molitvu, post, zekat i hadž.

Druga faza je vjerovanje *(īmān).* To je prva manifestacija Neviđena svijeta i implicira od srca prihvatanje istine tako objavljene. Vjerovanje je različito od razuma: vjera nije vjerovanje u činjenicu do koje se dolazi diskurzivnim rezoniranjem već prihvatanjem bez racionalne argumentacije. Svjetlo vjere nadređeno je svjetlu razuma. *Kalām* (skolastička teologija) je uvedena da odbrani religiju protiv nevjernika i inovatora *(ahl al-bid'a).* Ona nikad ne pomaže u stvarima vjerovanja nekoj osobi.

Treća faza se naziva pobožnost *(ṣalāḥ),* a dovodi do dobrih djela. Međutim, pokretač je želja za nagradom od strane Božanstva i spasom od kazne. Osoba se u ovoj fazi pokorava zakonima *Šerijata* radi sebe same.

Četvrta faza nazvana je *iḥsān:* čovjek posmatra učinke Božanskih imena i atributa. Takva osoba čini dobra djela ne radi sebe sama niti za nagradu, već zbog svoje ljubavi prema Bogu.

Peta faza je mučeništvo *(šadāda),* a dvovrsna je: niži stepen predstavlja smrt neke osobe od epidemije ili na putovanju ili u borbi za pravednu stvar. Viši stepen mučeništva je vidjeti Zbilju u svemu postojećem.

Šesta faza se naziva *ṣiddīqīyya,* a opisana je riječima mistika: onaj tko pozna svoju dušu, zna Gospoda. Faza ima tri različita plana: prvi je vjerovanje kroz spoznaju ili razum *('ilm al-yaqīn);* drugi je vjerovanje kroz vlastito iskustvo i mistički *kašf ('ain al-yaqīn).* Mistik koji je postigao *ṣiddīqīyyu* prolazi kroza sve planove vjerovanja. Na prvome vidi Nevidljivo i sposoban je gledati svjetlom vjere tajne stvarnosti koje nisu otkrivene običnim ljudima. Ovdje postiže stanje *fanā',* a potom stanje *baqā',* kada dobiva *tağalli* svih Božanskih imena, jedno poslije drugog. On percipira esenciju kroz imena. To je krajnji plan *'ilm al-'yaqīn.* Na slijedećem planu, tj. na planu *'ain al-yaqīn,* on prima prosvjetljenje od Božanskih atributa, jednog po jednog, sve dok ne osjeti da je sâm jedno sa Zbiljom u Njezinu aspektu atributâ. Dalje napreduje postepeno dok imena i atributi ne izgube za nj svoje značenje. Postiže, dakako, gnozu Esencije čime shvaća djelovanje imena i atributa: sada zna esenciju s pomoću Esencije. Tako dosiže treći i najviši plan, tj. *ḥaqq al-yaqīn,* prvi korak u sedam faza bliskosti *(qurb).*

Ovdje čovjek može manifestirati u svojoj osobi razne atribute Zbilje, iako ova manifestacija ne može biti totalna i apsolutna. Onaj tko može mrtvu čovjeku dati život, na primjer, pojedinačno manifestira atribut Boga, iako ograničeno. On stoji u blizini Božanstva. Prvi korak u ovoj fazi jest stanje prijateljstva gdje on može stvarati riječju »budi« *(kūn)* na način Božanstva. Prema riječima predanja, »Bog se pretvara u uši kojima sluša, oči kojima gleda, jezik kojim govori, ruke kojima drži, noge kojima kroči«. Drugi korak u ovoj fazi jest stanje ljubavi gdje Zaljubljenik i Ljubljeni postaju jedno i gdje jedan predstavlja drugoga. Posljednji korak u ovoj fazi jest stanje *hitām* gdje se individua karakterišе Esencijom *(ḥaqīqa)* Zbiljskoga. Ovo stanje je izvan onoga što mogu postići obični smrtnici.

C

Ğāmi

Abdurahman Ğāmi (817–898/1414–1492) bijaše slavni pjesnik, veliki učenjak i sljedbenik ibn 'Arabijev. Njegova knjiga *Lawā'ih* (Bljeskovi) izlaže učenje o Jedinstvu Bića. U predgovoru, on kaže da je to učenje rezultatom mističkoga iskustva niza čuvenih svetaca, njegova je uloga samo da interpretira, jer sâm ne bijaše postigao niti iskusio ikakvo mističko iskustvo; on je samo zabilježio iskustva drugih.[105]

Njegov stav u pogledu teorije slijedi logičku definiciju riječi »egzistencija«. Egzistencija (ili Biće) jest nešto što se upotrebljava kao univerzalni pojam, u logici nazvan »sekundarni pojam« *(ma'qūl i ṯānīyya)*, koji nema objektivne stvarnosti koja bi mu odgovarala već se pripaja uz štostvo *(māhīya)* stvari mentalno. Shvatajući Biće u tom smislu nekoliko je kritičara reagiralo na ibn 'Arabijevu tvrdnju da je Bog Apsolutno Biće: prema njima, za apstraktnu egzistenciju koja nema objektivne zbilje ne može se kazati da je izvorom vanjske stvarnosti. Ğāmi stoga pokušava odbraniti ibn 'Arabija pa kaže da Biće ili egzistencija ima drugi smisao. Kada panteisti upotrebljavaju riječ »Biće« *(wuğūd)* oni misle na stvarnost koja postoji po sebi, i od koje zavisi egzistencija drugih bića. Zapravo, nema ničega osim Boga i sve što objektivno postoji njegovi su modusi.[106] Istina ovoga stava, prema Ğāmiju, provjeriva je ne toliko razumom, koliko mističkim iskustvom i intuicijom. Apsolutno Biće naziva se Bogom koji je izvorom svega što postoji, a ipak je iznad toga mnoštva: On transcendira sve manifestacije i nespoznatljiv je.[107]

Čista i prosta esencija nema nikakvih determinacija i nadilazi distinkciju imenâ, atributâ i odnosâ. Samo kada ova esencija silazi prema očitovanju, pojavljuju se atributi poput spoznaje, svjetla i egzistencije. Esencija je iznad svih odredaba, ali kako Boga posmatra naš ljudski konačni um, za Nj kažemo da ima atribute.

Slijedeći ibn 'Arabija, on odbacuje ašaritsku teoriju o Božanskim atributima – atributi supostoje i suvječni su s Bogom, a ipak, niti su identični, niti različiti od Njega. U petnaestom poglavlju djela *Lā'iha* Ğāmi veli da se atributi razlikuju od esencije u misli, ali su s njom, zapravo, identični u zbilji. Bog je spoznavatelj zahvaljujući atributima spoznaje, moćan je zbog atributa moći, aktivan zbog atributa htijenja etc. Nema sumnje da se ovi atributi međusobno razlikuju u sadržajnom pogledu, ali oni su različiti i od esencije. Zapravo, oni su svi identični s esencijom jer u Bogu ne postoji mnoštvo egzistencije.

Najviša Zbilja, tj. Bog, osnovom je svega postojećega. On je jedan tako da mnoštvo ne može uticati na Nj; međutim, kada se objavljuje u mnoštvu formi i modusa čini se da je mnoštven. Ove razlike jedan – mnoštven, međutim, samo su subjektivne. Bog i svijet dva su aspekta iste zbilje. »Univerzum je izvanjski

[105] *Lawā' ih*, Newal Kishore Press, Lucknow (India), 1936, str. 4.
[106] On pripisuje ibn 'Arabiju da je svijet mnoštvom akcidencija koje sve pripadaju jednoj supstanciji, Najvišem Biću. To potkrepljuje racionalnim dokazima. Vidi *Lawā' ih* 18 i 26.
[107] *Lawā' ih* 13, 14.

(izraz) Boga, a Bog je unutrašnja (zbilja) univerzuma. Prije nego se svijet pojavio, bio je Bog, a Bog je kao očitovan identičan sa svijetom.« Zbilja je jedna, a dvostruki aspekt Boga i svijeta samo su naše gledanje na njih.[108]

Priroda stvarî u univerzumu u odnosu na Apsolut je poput modusâ koje Ğāmi, slijedeći ibn 'Arabija, naziva *šu'ūn;* oni nemaju egzistenciju ili zbilju po sebi, to su prosto adjektivi Jednoga bića.[109] Ovi modusi uključeni su u Apsolut kao što su kvaliteti pripadni supstanciji ili kao što zaključak slijedi iz svoje premise – kao što se polovina, trećina, četvrtina i drugi razlomci odnose prema cijelom; ovi razlomci potencijalno su uključeni u cijelo i postaju eksplicitni samo kada se ponavljaju.[110] Jasno je da je ovaj koncept stvaranja kao općenito shvatljiv – irelevantan. Stvaranje u teološkom smislu nije aktualizacijom skrivenih potencija Tvorca, već proizvodnjom individua i stvari koje, iako izvode svoju egzistenciju iz ovoga izvora, ipak uživaju samoodređenje i nezavisnost do neke mjere. Prema Ğāmiju, Tvorac i stvorenja dva su aspekta iste zbilje.

Ovo subjektivno određenje, prema Ğāmiju, ima dva stupnja. Na prvome, nazvanom *martaba-i 'ilmi,* sve postojeće pojavljuje se u Božanskoj Spoznaji u formi arhetipskih ideja *(a'yān-i ṯābita)*. Na drugom stupnju, onome fizičkoga svijeta *(martaba-i 'ain)*, oni dobivaju atribute i obilježja izvanjskog postojanja. »Ukratko, ničega nema u izvanjskom svijetu osim Zbilje koja se pričinja mnoštvenom jer je zaodjevena u različite oblike i atribute.«[111]

Poput esencije, Zbilja je izvan cjelokupne spoznaje; niti objava niti razum ne mogu pomoći ikome da je shvati. Nijedan mistički svetac nikada nije mogao iskustiti Boga kao takva. »Njegova najviša karakteristika jest nedostatak svih karakteristika, a cilj cjelokupne spoznaje o Njemu jest smutnja.«[112] Prvi stupanj silaska jest *aḥadīyya,* puko jedinstvo lišeno svih oblika i odnosa. Kada je određeno ovim oblicima, naziva se *al-waḥdīyya,* gdje je Zbilja obilježena očitovanjem etc. Upravo na ovome stupnju Bog prima atribute jer je Tvorac ili Obdržavatelj, a okarakteriziran je životom, spoznajom i voljom. Na ovome stupnju također se sve postojeće prvo pojavljuje u Božjoj Svijesti kao objekt Njegove spoznaje, ali sve što postoji ne sadrži mnoštvenost u Jednom. Na potonjem stupnju su objekti Božje spoznaje zaodjenuti egzistencijom i stiču mnoštvenost u Jednom. Svi se oni iskazuju u variranju stupnjeva nekih od Božanskih imena i atributa.[113] Međutim, unatoč svim ovim manifestacijama i cijepanju Jednoga u mnoštvu, jedinstvo ostaje nerazdvojeno. To ne dovodi do promjene u esenciji ili u njezinim atributima. »Iako svjetlo sunca osvjetljava istodobno i čisto i nečisto, to ipak ne utječe na čistoću njegova svjetla.«[114]

Iako je jedna esencija uključena u sve postojeće, njezino prisustvo u njemu ne znači da je u tom pogledu sve jednako. Postoje razlike u stupnjevima zbog moći recepcije svake pojedine stvari; nema sumnje, Bog i svijet dva su aspekta

[108] *Lā' iha* 25.
[109] Vidi *Lā' iha* 26, gdje Ğāmi pokušava objasniti izvjesne ibn 'Arabijeve stavove kako su razmatrani u *Faṣṣl al-Šu'abīyya.*
[110] *Lā' iha* 19.
[111] *Lā' iha* 18.
[112] *Lā' iha* 24.
[113] *Lā' iha* 17. Vidi također *Lā' iha* 24, gdje je ideja silaska Jednoga dalje razrađena.
[114] *Lā' iha* 23.

Zbilje; ipak Bog je Bog, a svijet je svijet. »Svaki stupanj Bića određen je u skladu s njegovim rangom. Ako zanemariš ovu razliku, postat ćeš nevjernikom.«[115]

U etici, Ğāmi slijedi uobičajenu panteističku tradiciju i zagovara potpuni determinizam. Kao što je Bog esencijom svih stvari i jer je On, zapravo, unutrašnji aspekt svijeta, sva djela koja se obično pripisuju čovjeku treba, zapravo, pripisati Zbilji. Ako je čovjek tako determiniran, kako objasniti zlo? Ovdje Ğāmi opet slijedi ibn 'Arabija. Doduše, kaže on, sva su čovjekova djela Božja, ali mi ipak ne smijemo Bogu pripisati zlo, jer je Biće qua Biće apsolutno dobro. Dalje, zlo nema određeni sadržaj, ono je manjkavo, lišeno nečega što treba da postoji. Uzmi slučaj hladnoće: nema ničega lošeg u njoj ali, primjerice, ako plodovima ne dopušta sazrijeti, ona postaje zlom.[116]

Najviši cilj čovjekov ne treba da je samo *fanā'*, postati nesvjestan, nego *fanā'-i fanā'*, postati nesvjestan da je postignuto stanje *fanā'*. U ovoj fazi pojedinac gubi ne samo svijest o sebi već i svijest o ovoj »nesvjesnosti sebe«. Potom, prema Ğāmiju, vjera, religija, vjerovanje ili *kašf* (mistička spoznaja i iskustvo) – svi postaju besmisleni.[117]

BIBLIOGRAFIJA

Mahmud Šabistari, *Gulšan-i Raz;* Abd al-Karim al-Ğīli, *al-Insān al-Kāmil,* urdu prijevod Fadal Miran, Lahore; Ğāmi, *Lawā'ih,* litografsko izdanje, Lucknow, Indija, 1936; Whinfield, engleski prijevod *Gulšan-i Raz,* London; engleski prijevod Ğāmijeva *Lawā'iḥa,* London; Iqbāl, *The Development of Metaphysics in Persia,* Lahore; Lāhiği, *Šarḥ-i Gulšan-i Raz,* Lahore; R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism,* London; Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul 'Arabī,* Cambridge; ibn al-'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam,* urdu prijevod, Lucknow, 1927; Encyclopaedia of Islam.

115 *Lā' iha* 23.
116 *Lā' iha* 30.
117 *Lawā' ih* 8 i 9.

POGLAVLJE XLIV

Šejh Ahmed Sirhindi

A

Život i studije

Šejh Ahmed Sirhindi, bolje poznat kao Muğaddid Alf Ṯāni, bio je sin Šejh Abd al-Aḥah Mahdūma, pobožna muslimana. Šejh Abd al-Ahad Mahdūm je sreo Šejh Allah Dāda u Ruhtasu i Seyyid Ali Qawwāma u Džaunpuru. Naučivši dosta od obojice, vrati se u Sirhind i osta ondje sve do svoje smrti, 1007/1598. Kao veliki učitelj svih grana savremenog znanja, podučavao je marno svoje učenike filozofiju i religiju. Bio je priznati autoritet i u pravu te misticizmu, a koristio je *Awārif al-Ma'ārif* i *Fuṣūṣ al-Ḥikam* kao polazišne tekstove. Bio je gorljivi poklonik i čitalac ibn 'Arabijev i autoritet u pogledu poznavanja i predavanja njegova učenja. Priznavao je superiornost ibn 'Arabijevu u filozofiji i duhovnom uvidu, ali ga nikada ne bi bio slijedio da ga je držao otpadnikom od Sunne. Kao privrženik i sljedbenik Svetoga Profeta i njegovih učenja, Sunnu (Predanje) nikada nije zapostavljao. Volio je posvećenike Ḫwāğa Bahā' al-Dīn Naqšbanda od Buhare nazvane naqšibendije,[1] a i njegov je sin naslijedio ovu ljubav i posvećenje.

Šejh Ahmed je roden 971/1563 u Sirhindu. Njegovo ime je Ahmed, a prezime Badr al-Dīn. S očeve strane, potomkom je halife Omera. Već je u ranome djetinjstvu u školi zakratko naučio Sveti Qur'ān napamet. Potom je dugo vremena učio od svog oca. Docnije je pošao u Sialkot gdje je prošao i završio neke više tečajeve pod vodstvom Kamal Kāšmīrija. Također je studirao izvjesna djela Jakuba Kāšmīrija, velikoga učenjaka tog doba o Hadisu. U sedamnaestoj godini ovladao je velikim dijelom islamskih nauka i počeo učiti druge.

Posjetio je Agru gdje je sreo neke velike učenjake uključujući abu al--Faḍala i Faiḍija. Nakon izvjesnog vremena pridružio se svom ocu u Sirhindu. Na povratku kući oženio se kćerkom plemića Šejh Sultana od Tanesara. U Sirhindu je živio s ocem i uz njegovu pomoć uspostavio duhovne odnose

1 Posvećenici Ḫwāğa Bahā' al-Dīn Naqšbanda od Buhare nazvani su naqšibendije.

s kadriya i šistia školama misticizma. Od oca je učio temelje sufizma, a i u svojim je napisima također bio pod velikim utjecajem oca. Nije mogao ići na hadž u Svetu Zemlju za vrijeme očeva života, iako je namjeravao. Bio je brižan u služenju ocu i nikada ga nije ostavljao sama.

Poslije očeve smrti 1007/1598. krene na dugoželjeno hodočašće. Po dolasku u Delhi, od prijatelja Maulana Hasana, doznade o ugledu i priznatosti Ḫwāǧ Bāqi Billaha kao sveca, te mu odmah otide i bi lijepo primljen. Ḫwāǧa se raspitivao o njegovu hadžu i, kako mu se svidje i lik i govor Ahmedov, zamoli ga da ostane nedjelju dana kao gost. Ni Ahmed ne bijaše manje impresioniran Ḫwāǧom pa odluči postati njegovim učenikom. Ḫwāǧa bijaše izbirljiv kod uzimanja učenika, ali prihvati Muǧaddida ne oklijevajući i posveti mu svoju punu pažnju te nije čudno što je Ahmed brzo napredovao u duhovnoj spoznaji. Pod Ḫwāǧinim nadzorom uspio je savladati nakšibendijsku obuku za nekoliko mjeseci. Toplo mu je čestitano i, po završetku obuke ogrnut je plaštom kao simbolom završetka u stjecanju znanja. Vrati se u Sirhind i poče podučavati druge. Po smrti Ḫwāǧa otide u Delhi na *'urs*[2] svoga duhovnog poglavara.

B

Šerijat

Značajno razdoblje njegova života bilo je između 1028/1618 i 1032/1622. godine; godinu dana proveo je u zatvoru u Gwalioru, a preostale tri kod imperatora Ǧahāngīra u njegovoj armiji. Sve veća popularnost izazva ljubomoru njegovih rivala koji zatrovaše uši imperatora tvrdnjom da je taj čovjek opasan kako za nj, tako i za državu. Vjerojatno su Aṣāf Gāh i neki drugi plemići imali svoje prste u spletki protiv Muǧaddida, a stvar se pogoršala kad je odbio pokloniti se imperatoru, jer da je to protiv principa islama; stoga ga zatvore u Gwalior. Oslobođen je godinu dana docnije, ali je morao ostati konfiniran tri godine u armiji. Dvije godine prije smrti dopušteno mu je da ode svojoj kući u Sirhind gdje je i umro, ujutro 28. Safara 1034/10. decembra 1624. godine.

Neki misle da je Šejh najposlije oslobođen, jer da je imperator postao njegovim privrženikom i da se pokajao zbog svoga ranijeg čina, dok drugi kažu da ovo nije točno.

Prijekom potrebom vremena bijaše pojava čovjeka koji bi imao hrabrosti suprotstaviti se obožavanju imperatora i koji bi odbio pokloniti se pred njim, oživjevši tako istinski duh islama. Ahmed se hrabro suočio s nezadovoljstvom apsolutnoga monarha i radije izabrao zatvor nego odricanje od svojih vjerovanja i principa. Ostao je stamen uspješno odolijevajući plimi mogulske jerezi koju je bio uveo imperatorov otac, Akbar Veliki. Ahmeda nazvaša Muǧaddid (Obnovitelj) jer je započeo pokret pročišćavanja islama i uspostavljanja islamske tradicionalne ortodoksije. Njegova hrabrost stajala je nasuprot antiislamskoj praksi što je dovelo do vjerske obnove u Indiji. Metod koji bijaše prihvatio za postizanje

[2] *'Urs*, okupljanje radi proslave godišnjice smrti svetoga čovjeka.

svoga cilja bio je također smion: obučavao je grupe učenika i odašiljao ih po svim islamskim zemljama te po raznim gradovima Indije da propagiraju ono što sâm bijaše držao istinskim duhom islama. Osobito je od sljedbenika iskao da uvjere ljude u značenje Sunne, da ih pripreme da se suprotstave snagama jerezi te da vode računa o principima islama i da drugima ukazuju na njih. Njegova pisma velikanima muslimanskoga svijeta dobila su širok publicitet. U njima razmatra probleme vezane za islam i njegov preporod. Kako bijaše pridobio velik broj plemića i dvorjana, činilo se da je to šansa da pokuša izmijeniti i stav samoga imperatora.

Muǧaddid je strogo slijedio religiozne prakse kako ih je sankcionirao Sveti Profet i bio čvrst i posve nepokolebljiv prema onima koji su praštali kršenje tih tradicija. Držahu ga autoritetom u *fiqhu* i Predanju. Njegovo znanje bijaše enciklopedijsko; bio je nadaren kritičkim uvidom u vjerska pitanja, a njegovi pogledi na mističku objavu i iluminaciju, panteizam, predestinaciju, sektaštvo i sufizam, bili su vrlo značajni. Šejh Ahmedove reforme mogle bi se lako podijeliti u tri skupine: (1) poziv muslimanima da slijede Sunnu i odbace jerez *(bid'a)*, (2) pročišćenje islamskog misticizma (sufizma) od praksi i mišljenja koja su se uvukla u nj kroz nemuslimanske utjecaje i (3) snažno isticanje islamskog Zakona.

1. JEREZ I MUĞADDIDOV OTPOR – Jerez implicira inovaciju. »Ulema« (teolozi) razlikuju dobru inovaciju *(bid'at-i ḥasna)* i lošu inovaciju *(bid'at-i sayyi'a)*. Muǧaddid kaže da ne nalazi ni ljepotu, ni korist, ni svjetlo ni u jednoj. U mnogima svojim pismima on s bolom govori svojim korespondentima da je sva jerez pokudna, pa navodi niz izjava Svetoga Profeta koji je osuđuju. Svaku vrstu jerezi izjednačava i naziva »prašinom«, »prljavštinom«, »najgorim mrakom« i drži je zabludom. Oni koji prihvataju jerez čine to zbog nedostatka predostrožnosti i uvida. Sveti Profet je rekao da jerez zavodi ljude i iskorjenjuje samu Sunnu. Kada se jerez uvuče u religiju ona lišava vjernike tradicionalne prakse. Kako je, pak, islam savršen po sebi, mišljaše Ahmed, jerez mu je beskorisan privjesak. Čak i ako se pokaže da je u pravu, jerez je mrlja na čistom licu islama. Bilo kakvo odobravanje jerezi jest priznavanje nekompletnosti islama: s vremenom, Sunna bi nestala, prevladala bi jerez. Respekt prema jeretiku udarac je islamu. Jerez je sjekira za religiju, a Sunna zvijezda vodilja. Učvršćenjem islama jerez mora biti iskorijenjena. »O, da bi se Gospod smilostivio i pokazao »ulemi« da nijedna nije dobra!«

2. REFORME U SUFIZMU I PRIRODA SUFIJSKOGA SAVRŠENSTVA – »Ako su suvremeni sufije pravedni, oni će slijediti Sunnu, a ne svoje vođe; oni neće podržavati jerez izgovarajući se da su to činili njihovi šejhovi.«[3] Ako se jerez pojavi u odori nadahnuća ljudi je smjesta prihvataju kao davno zaboravljenu istinu. Dugo su razgovori i komentari sufija težili da se udalje od Zakona *(Šerijat)*, a došlo je vrijeme u povijesti sufizma kada su sufije počeli tvrditi da su sufizam i Zakon odvojeni polovi. Oni nisu pokazali poštovanje koje Zakon zaslužuje. Držali su ga formalnim i bez učinka pa su, stoga, vjera i njezine vrijednosti mnogo pretrpjeli u njihovim rukama, iako ih je samo mali broj bio

[3] *Maktūbāt-i Muǧaddid*, Knjiga II, Pismo No. 23.

svjestan opasnosti koju je takav odnos značio. Ovaj stav Muğaddida izazvao je jednu Iqbālovu nekritičku hvalu. »On je bio čuvar islamskog vjerovanja u Indiji kojega je Bog pravodobno upozorio.«

Muğaddid je rekao: »Šejhovima koji u stanju neosjetljivosti *(sukr)*, koji hvale nevjernost i navode ljude da samo nose brahmanski povez[4] bit će oprošteno, jer oni tada nisu oni. Onima koji ih svjesno slijede u tim pitanjima neće biti oprošteno, jer to čine pri punoj svijesti«.[5] Ispravnost spekulativne spoznaje zavisi od njezina bivanja u skladu s teologijom, pa i najmanje odstupanje od nje, jest nerazumnost. Prema njemu, netko je zatražio od Ḫwāğa Naqšbanda da odredi sufijsku instituciju na što je on odgovorio da je krajnji cilj sufizma postignut kada racionalna spoznaja postane revelacijska i nadahnuta i kada apstraktno postane konkretno. On nije rekao da treba da tražimo nešto izvan, ili iznad objavljena Zakona. Nebitnosti koje sufija susreće na svome putu ka sufijskome savršenstvu gube svoju važnost kada on stigne na svoje odredište. Na sâmi Zakon gleda se kao na nešto stvarno. Profet ga je primio preko prenosioca, a sufija ga dobiva izravnom inspiracijom od Boga.[6]

Halifa Omer bio se strašno razjario kada mu je rečeno da Šejh Abd al-Kabīr Yamani tvrdi da Alah nije sveznajući. On ovo nije držao znakom Šejhove neosjetljivosti ili nesvjesnosti, već aktom nevjerništva, iako je bio počinjen javno, pred masom[7], u namjeri da ga svijet osudi (naime, neki sufije su mislili da javna osuda pridonosti sufijskome savršenstvu). »Istinski cilj sufijske institucije jest postizanje zdrava vjerovanja koje zavisi od duhovnog mira bez kojega, pak, spasenje nije moguće. Kada se postigne taj mir, srce postaje nesvjesno ikoga do Boga.«[8]

3. ZNAČENJE ŠERIJATA – Božanski zakon povezan je s dušom i oduhovljenje duše zavisi od pokornosti koja se samo njemu iskazuje (sufija ovo uči poslije dostizanja savršenstva).[9] Na putu sufijskoga savršenstva, mnogi sufije se spotiču i vrludaju i uvid u Božanski Zakon neće se izgubiti ako su vjerovanje i djela uključeni.[10] Naqšbandi šejhovi potčinjavali su objavu Božanskome Zakonu i tvrdili da su intuicija i inspiracija podložne Božanskim odredbama. Ekstazi ne treba dati prednost pred Božanskim Zakonom. Naqšbendije nisu nikada bili pod utjecajem ekstremnih sufija i njihovih rasprava, oni nisu nikada podržali ibn 'Arabijev *faṣṣ*,[11] nasuprot eksplicitnim stihovima Qur'āna *(naṣṣ)*.[12] Božje Svjetlo koje se objavljuje drugima u povremenim bljeskovima, za sufije je stalno osvjetljavanje. Iz njihovih srdaca izbrisano je sve osim Njegova Imena, pa i kad bi pokušavali vijekovima misliti, ne bi to bilo ni o čemu, do o Njemu.[13] Kamen-temeljac sufijskih objava i intuicija treba da komentiraju sufijski teolozi, jer čak

[4] Povez koji nose Brahmani oko vrata.
[5] *Maktūbāt-i Muğaddid,* Knjiga I, Pismo No. 23.
[6] *Ibid.,* Pismo No. 30.
[7] *Ibid.,* Pismo No. 100.
[8] *Ibid.,* Pismo No. 161.
[9] *Ibid.,* Pismo No. 172.
[10] *Ibid.,* Pismo No. 220.
[11] *Faṣṣ,* referenca na *Faṣūṣ al-Ḥikam* ibn 'Arabija.
[12] Eksplicitni stih Qur'āna.
[13] *Maktūbāt-i Muğaddid,* Knjiga I, Pismo No. 243.

sljedbenici jerezi i svi koji zastranjuju drže Sveti Qur'ān i Sunnu izvorištem svoga vjerovanja. Ipak, pogrešno ih interpretiraju samo zbog svoje iskvarenosti.[14] Sufijska rasprava koja se slaže sa sunitskim interpretacijama pogodna je, dok suprotna nije. Pravi sufije nikada ne prelaze granice koje je postavio Božanski Zakon, pa čak niti u svojima ekstatičkim razgovorima, poslovima, filozofijama. Kadgod se sufija u svojoj ekstazi ili putovanju suprotstavlja Zakonu, njegova *objava* je *obmana.* Ona mora biti interpretirana i tumačena korektno.[15] Savršenstvo nastaje smjernim potčinjavanjem Bogu što znači pokoravanje Njegovu Zakonu. To je najbolje vjerovanje u očima Gospodara.[16]

Možeš razlikovati varalicu od pravoga vjernika prema njegovu stavu spram Božanskoga Zakona. Sufija – istinski vjernik neće nikada prekršiti Zakon unatoč svojoj opijenosti i ekstazi. Unatoč njegovoj tvrdnji: »Ja sam Istinsko Jedno«, Manṣūr al-Ḥallāğ je običavao ponuditi pet stotina rak'āta[17] svakoga jutra pokoravajući se Bogu, pa čak i kad je bio okovan u zatvorskoj ćeliji. Teško je za varalicu prihvatiti principe Zakona, kao što je teško pomaknuti Kavkaz sa njegova mjesta.[18]

Prema al-Muğaddinu, jedini zadatak teologa *('ulamā')* jeste da donose odluke, dok Alahovi ljudi (sveci), čine stvarno djelo. Pokušaj unutrašnjeg pročišćenje moguć je za onoga tko priznaje Božanske principe; tko se bavi samo unutrašnjim pročišćenjem do zanemarivanja Božanskoga Zakona nevjeran je i stoga su njegove objave i intuicije poput onih tvrdokorna grešnika. Pravi put se postiže kroz Božanstvenost, a znak stvarnog unutrašnjeg pročišćenja jest iskreno priznavanje i potčinjavanje Božanskomu Zakonu. Obnova Sunne i obavezne molitve najpotpunije su obožavanje koje će biti nagrađeno u raju.[19] Naqšbandi su odbacivali mističku objavu koja je u suprotnosti sa Zakonom i optuživali besmislene rasprave sufija. Oni ne vole plesove i slušanje muzike, a niti glasno recitovanje Božjega Imena jer se pretpostavlja da je Bog uvijek s njima. Vodstvo i disciplina, kažu, zavise od pokoravanja i priznavanja profetske institucije; ona nema ničega zajedničkog s izvanjskim ukrasima kao što je kapa ili genealogija šejha kao što to, primjerice, zagovaraju neke sekte.[20]

C

Egzistencijalno ili iskustveno jedinstvo

(Waḥdat al-Wuğūd ili *Waḥdat al-Šuhūd)*

Da bi se shvatio jaz između islama i sufizma, valja promisliti filozofijski aspekt panteizma koji je, zapravo, bio velika nevolja za islam. Muğaddid je

[14] *Ibid.,* Pismo No. 286.
[15] *Ibid.,* Pismo No. 289.
[16] *Ibid.,* Knjiga II, Pismo No. 42.
[17] *Rak'āt* je dio formalne islamske molitve i sastoji se od molitve u četiri različita položaja – stajanje, naklon, sjedenje i padanje nice. Svaka molitva sastoji se od niza *rak'āta.*
[18] *Muktūbāt-i Muğaddid,* Knjiga II, Pismo No. 95.
[19] *Ibid.,* Pismo No. 87.
[20] *Ibid.,* Knjiga I, Pismo No. 221.

shvaćao ovu zabludu i bio jednime od onih koji su ga oštro osuđivali. Svoj stav utemeljio je na obuci koju je primio od oca i svoga Šejha, Ḫwāǧa Bāqi Billaha. Panteizam je prihvatio kratko poslije prihvatanja nakšibandijskoga tumačenja pristupa zbilji. Htio je shvatiti misticizam ibn 'Arabija; Božje Svjetlo i svjetlost Njegovih atributa obasjali su ga, a takvo prosvjećenje i jest, prema ibn 'Arabiju, krajnji cilj sufizma. Godinama je mislio da je postigao stanje u kojem je shvatio ono Najviše, ali je to stanje duha iznenada iščezlo. Potom je došao do zaključka da je jedinstvo s Bogom samo iskustveno, a ne egzistencijalno; Bog nije niti može biti jedno i sa čim: Bog je Bog, svijet je svijet. Sve što su sunitski teolozi kazali s tim u vezi bila je istina. Kako je Muǧaddid bio vrlo sklon panteizmu u ranoj fazi, bio je uznemiren zbog te promjene; ipak, s novom objavom veo je nestao i zbilja mu se pokazala u svojoj pravoj formi. Ovaj svijet je prosto znak postojanja njegova Tvorca, on prosto odražava razne atribute Gospoda, ali se ne sastoji od tih atributa. Pseudoobjavu kao niti pogrešno izvođenje u vjerskim pitanjima ne treba osuditi, ali je ne valja slijediti, kako drugi ne bi bili zavedeni.

Za sljedbenike ibn 'Arabijeve, panteizam je stupanj sufijskoga savršenstva dok, zapravo, u stvarnosti on nije drugo do jedno od stanja koje je doživio svaki posvećenik. Pošto posvećenik prođe ovu uvodnu fazu, on ide na pravi Put. Ḫwāǧa Naqšband kaže da je sve što se čuje, vidi ili zna, koprenom: Ono mora biti negirano riječju »ne« *(la)*. »Bio sam prihvatio panteizam«, kaže Muǧaddid, »jer mi se bio objavio, a ne jer me je prema njemu netko usmjerio. Sada ga odbacujem zbog moje prave objave koja ne može biti odbačena, iako je drugi nisu obavezni slijediti . . .«[21] Prisustvo Jednoga znači da sufija ne vidi ništa osim Jednog. Panteist priznaje prisustvo Jednoga u svemu i misli da je sve osim Njega ništa, a ipak isti taj ne-entitet drži inkarnacijom Jednoga.

Panteizam uopće nije bitan, jer je sigurna spoznaja moguća bez njega a sigurna spoznaja ne povlači za sobom nijekanje postojanja drugih. Viđenje Jednoga nije ni na koji način nijekanje egzistencije drugih. Profeti nisu nikada zagovarali panteizam, niti su se ikada obraćali mnogobožačkim nevjernicima. Oni su poticali ljude prema jedinstvu Bića. Nijedan profet nije nikada propovijedao stvaranje kao inkarnaciju Tvorca. Jedino što su htjeli bilo je da uliju vjeru u Jednoga Gospoda, koji je jedini, kome ravna nema.[22]

D

Objava i intuicija

Treba vjerovati samo u Qur'ān i Sunnu. Zadatak teologa je, prosto tumačenje ovih fundamentalnih izvora bez ikakva dodavanja. Misticizam sufija i njihove objave i inspiracije valja prihvatiti samo ako su u skladu s njima, u suprotnome ih treba odbaciti. Bog je obećao da će se otkriti dobrima na drugome svijetu, a ne ovdje. Objave i »svjetla«, na koje su sufije tako ponosni, nisu drugo do njihove mentalne projekcije i fantazije da bi se utješili. Otvoreno viđenje

[21] *Ibid.*, Pismo No. 31.
[22] *Ibid.*, Pismo No. 272.

Boga nemoguće je ljudima na ovome svijetu. »Plašim se da se početnici ne obeshrabre ako naglasim prepreke ovim objavama i 'svjetlima', ali ako budem šutio, istina i greška ostat će nerazdvojene. Inzistiram na tome da ova »svjetla« i objave moraju biti prosuđivani s obzirom na Božju Objavu na Gori Sinajskoj, kada je profet Mojsije molio da Ga vidi; tko može podnijeti da Ga gleda?«[23]

»Mnoštvo čuda nije znak posvećenikove duhovne superiornosti. Čovjek iza kojega ne stoji autoritet nikakvog čuda, mogao bi, možda, biti unekoliko superioran drugima. Šejh Šihāb al-Dīn Suhrawardi kaže: »Čuda su darovi Božji koji učvršćuju vjeru, ali čovjek kome je podarena čvrsta vjera nema potrebe za njima, dovoljno je da njegovo srce hvali i spominje Boga.« Čuda se mogu podijeliti u dvije skupine: u prvu spada transcendentalna spoznaja Boga i Njegovih atributa. Oni su izvan sfere racionalnog istraživanja i objavljeni su samo malom broju Božjih miljenika. Druga skupina odnosi se na objavu stvaranja i informaciju koja se tiče univerzuma. Za razliku od prve, čak i varalice mogu biti u ovoj drugoj. Ljudi koji dožive čuda iz prve skupine imaju više šanse da dođu do Boga nego ovi drugi, ali za prosječna čovjeka druga je skupina čudâ prihvatljivija.«[24]

Kažu da je ibn 'Arabi rekao da su se neki pobožni posvećenici postidjeli svojih čudâ kao svojih smrtnih grijeha; zašto su bili takvi ako su samo čuda pravi kamen-temeljac superiornosti pobožnih posvećenika? Mnogi sveci nisu svjesni svoga položaja i statusa ali, pošto nisu prvaci, nije ni potrebno da budu svjesni svoga položaja. Sveti ljudi mogu poticati narod na vjeru njihova profeta i bez čuda. Njihovo stvarno čudo jest zadatak da pročiste duše svojih učenika. Pošto je duša nematerijalna, oni svoju pažnju i ne posvećuju materijalizmu. Ovi su ljudi čak i bez čudâ jamci mira i napretka na ovome svijetu. Razlika između pravog i pogrešnog posvećenika jest u tome što se prvi strogo pridržava Zakona, a drugi vlastite ćudi. Čovjek čije vas društvo navodi na veću pomnjivost spram Boga, pravi je posvećenik.[25] Ni profet se ne može sačuvati grijeha koje davo planira. Ako Satana iskušava posvećenika, ovaj treba prosuditi svoje nadahnuće s obzirom na sklad sa stavovima vjere svoga profeta. Ako Božanski Zakon igdje šuti pa »nadahnuće« Satane ne može biti dokazano kao pravilno ili pogrešno, valja ga držati problematičnim. Božanski principi su nijemi u površinskim pitanjima pa stoga ne mogu biti niti prihvaćeni, niti odbačeni.

Katkada bez ikakva pokušaja Satane da nas zavede imamo pogrešna nadahnuća, primjerice, u snovima; ona su plod naše mašte.[26]

E

Vjerski zakon

Prema Muǧaddidu, vjerski Zakon ima tri aspekta: spoznaju, djela i pouzdanost. Da bi se zadobilo ove aspekte Zakona, valja zadobiti zadovoljstvo Božanstva koje daleko nadmašuje sve blagoslove. Sufizam i gnosticizam

[23] *Ibid.*, Pismo No. 217.
[24] *Ibid.*, Pismo No. 293.
[25] *Ibid.*, Knjiga II, Pismo No. 92.
[26] *Ibid.*, Knjiga I, Pismo No. 107.

pomažu pročišćavanju duše i zaokružuju značajni aspekt vjerovanja. Oni nemaju drugog cilja. Ekstaza opijenost i prosvjetljenje su nusprodukti sufizma, oni nisu njegov cilj. To su prosto tlapnje i slike da bi se zadovoljili početnici. Nakon što ih prođe, sufija se mora pokoravati Božanskoj Volji, svojemu stvarnom opredjeljenju. Jedan među hiljadama postiže čistu vjeru. Slijepi ljudi uzimaju nusprodukte za vodeće i stoga su lišeni istine. Sufija mora iskustiti ova stanja prije nego dođe do istine.[27]

Muğaddid je sâm iskusio nekoliko godina ova posredna stanja i konačno postigao cilj vjernosti. Koji Zakon drže sporednim, a gnozu pravim Putom, zavedeni su: zadovoljni stanjima i sredstvima, oni ignoriraju cilj.[28] Pravi put je Put Svetoga Vjerovjesnika čije vodstvo je najbolje. Unutrašnje pročišćenje upotpunjava izvanjsko i nije mu oprečno. Ako se usrdno potčinimo Božjemu miljeniku, Svetomu Vjerovjesniku, postat ćemo Njegovi miljenici.[29]

Potčinjavanje Tradiciji Vjerovjesnika *(Sunna)* stvarna je milost, dok je suprotstavljanje Sunni uzrokom svih nevolja. Hindu *sādhūs* ili askete mnogo se čega lišavaju, ali zaludu jer, što čine, nije u skladu s istinskim Zakonom. Najviše što ti askete mogu postići jesu neka prolazna materijalna dobra. Posvećenici vjerskom Zakonu su poput onih koji se bave dijamantima: rade manje, dobiju više.[30]

Pri ispunjenju sufijskog života, stvarno zadovoljstvo se polučuje obavljanjem obaveznih molitvi, dok su u početku prijatnije neobavezne molitve.[31]

Stanje ekstaze, gnoze ili iluminacije dobro je ako je podložno Zakonu, inače je pogrešno. Nemjerena vagom Zakona, ništa ne vrijede.[32]

Ponašanje sufija pomaže ustrajavanju pri Božanskom Zakonu. Ono nadzire niske nagone i slabi njihov utjecaj, a niti je oprečno, niti je jednako vjerskome Zakonu. Ono mu, naprosto, ide u prilog.[33]

Neki ljudi su brižljivi u izvršavanju forme Zakona ali ignoriraju njegovu unutrašnju istinu i vrijednost i drže svoje spasenje jedinim ciljem. Neki dolaze do Istine ali tvrde da su do nje došli vlastitim naporom, a ne uz pomoć Božanskoga Zakona koji je za njih prosto formalan. Oni misle samo o formi Zakona, a ne i o njegovu duhu. Ni jedni ni drugi ne poznaju njegove unutrašnje vrijednosti i lišeni su Božanskoga vodstva; jedino su istinski teolozi pravim nasljednicima profeta.[34]

Koji drže sveca *(wāli)* superiornim profetu nerazumni su i nemaju punu svijest o atributima profetstva koje je više od svetaštva *(wilāya)* u svakom pogledu.[35]

Muğaddid je bio veliki vjerski entuzijast. Pokret koji je otpočeo u religiji i danas traje preko njegovih sljedbenika u raznim dijelovima islamskog svijeta.

[27] *Ibid.*, Pismo No. 36.
[28] *Ibid.*, Pismo No. 40.
[29] *Ibid.*, Pismo No. 41.
[30] *Ibid.*, Pismo No. 114.
[31] *Ibid.*, Pismo No. 137.
[32] *Ibid.*, Pismo No. 207.
[33] *Ibid.*, Pismo No. 210.
[34] *Ibid.*, Knjiga II, Pismo No. 18.
[35] *Ibid.*, Knjiga I, Pismo No. 251.

Njegovo je djelo nezaobilazno u modernom rekonstruiranju vjerske misli u islamu. Bio je sufija, ali nije mislio da je sufizam jedini cilj njegova života, on je prije bio sredstvom za postizanje potpune i bezuvjetne odanosti i povjerenja Qur'ānu i Sunni. Za pravilno prosuđivanje njegova učenja valja ga gledati s obzirom na razdoblje kada je djelovao: njegovo djelo značajan je zapis jedne prakse i mišljenja.

Ostavio nam je raspravu o savršenstvu sufija, ali ono što je najbolje jesu tri toma njegovih pisama. Potpun broj pisama u sva tri toma je 535 (s nekim izuzecima, kronološki su poredana). Pet pisama je izgubljeno; bez sumnje ona pokazuju enciklopedijsko znanje autora, pa možemo bez straha kazati da je i danas zadovoljstvo čitati ih.

BIBLIOGRAFIJA

Šejh Ahmed Sirhindi, *Maktūbāt-i Muğaddid,* Newal Kišore, Luckonw; Burhan Ahmed Rafuqi, *Mugaddid s Conception of Tawhid;* M. Farman, *Hayat-i Muğaddid,* Board of Advancement of Literature, Lahore, 1958; M. Ikram, *Raud-i Kautar;* Jahangir, Tuzak, Newal Kišore, Lucknow; Ahmed Husein Han, *Ćawahir Muğaddidiyya;* Badruddin Ibrāhīm, *Hadrat al-Quds;* Hwaga Kamāl al-Dīn, *Raudat al-Qayyūmīyya;* M. Amin, *Maqamat Ahmadīyya;* Muhammed Hasan, *Maqāmāt Imām Rabbāni.*

Dio četvrti

»FILOZOFI«

POGLAVLJE XLV

Dželaluddīn Dawwāni

A

Život i djela

Muhamed bin As'ad Dželaluddīn rođen je 830/1427. godine u Dawwānu u oblasti Kazraun, gdje je njegov otac bio kadija. Pošto je stekao rano obrazovanje od oca, a potom od Mahgwi al-Arija i Hasan bin Baqqāla, studirao je teologiju kod Muḥyi al-Dīn Anṣarija i Hammām al-Dīna u Širazu, gdje je konačno postao profesorom u *Madrasat al-Aitām.* Zakratko postade slavan sa svoga znanja i učenosti, privlačeći studente sa svih strana. Zbog literarne i akademske slave dobi službu na dvoru Hasan Beg Ḫān Bahādura (Uzūn Hasan), tadašnjega turskog upravljača Mezopotamije i Perzije. Konačno dobije eminentni položaj kadije dvora, a taj položaj zadrža i za vrijeme Sultana Jakuba. Umrije 907/1501. ili 908/1502. godine i bi pokopan u rodnome selu Dawwānu.[1]

Ṭūsi je preporodio tradiciju filozofijskih disciplina za mongolskoga razdoblja, a Dawwāni je učinio isto za vrijeme otomanskoga; dok je prvi inicirao bavljenje ibn Sīnom i pisao komentare o nekima njegovim djelima braneći ga protiv najrazličitijih kleveta, drugi je usmjerio istraživanje na Šihāb al-Dīn Maqtūla, pišući komentar o njegovu djelu *Hayākil Nūr* i razrađujući njegovu iluminativnu filozofiju *(ḥikmat-i išrāq)* u svojim djelima. Oba su preporoditelji, ali se razlikuju u svojim pristupima istini: jedan je pravi avicenist, a drugi vjeran suhravardijevac. Brockelmann je nabrojao sedamdeset njegovih djela,[2] od kojih navodimo najznačajnija:

1. Šarḥ 'Aqā' id-i 'Aḍudiyya, Istanbul, 1917.
2. Šarḥ Taḥḏīb al-Manṭiq wa al-Kalām, Lucknow, 1264/1847.
3. Al-Zaura, Kairo, 1326/1908.
4. Risāla fi Iṯbāt al-Wāgib al-Qadīma w-al-Ḥadīda
5. Risāla fi Taḥqīq Nafs al-Amr
6. Risāla fi Iṯbāt al-Ǧauhar al-Mufāriq

[1] *Encyclopaedia of Islam,* Vol. I, str. 933.
[2] *Geschichte der Arabischen Litteratur,* Suppl., Vol. II, 1937, str. 306–09.

7. Risāla fi 'Adāla
8. Risāla fi al-Ḥikma
9. Šarḥ al-Hayākil
10. Ammuḍaǧ al-'Ulūm
11. Al-Masā' il al-'Aṣr fi al-Kalām
12. *Aḫlāq-i Ǧalāli,* preveo na engleski W. F. Thompson pod naslovom *Practical Philosophy of Mohammadan People,* London, 1839.

B

Etika

Sultan Hasan Beg zatraži od Dawwānija da razmotri Ṭūsijevu etičku raspravu izričito zbog »ispravljanja i kompletiranja« sa stajališta prosvjetljenja *(išrāqi).* Struktura djela *Aḫlaq-i Ǧalali* u osnovi je ista kao ona djela *Aḫlaq-i Nāṣiri* ali, izvedba Dawwānijeva djela vješto je prošarana stihovima Qur'āna, naredbama Profeta i njegovih Drugova te inspirativnim izjavama mistika. On nije skratio i pojednostavnio Ṭūsijevu raspravu, već ju je i proširio i razradio u svjetlu filozofije iluminacije; osim toga, djelo je literarno dotjerao.

Slijedeći ibn Miskawaiha, Ṭūsi gleda najvišu sreću *(sa'ādat-i quswa)* kao summum bounum života. Njegov je pojam najviše sreće, jer se tiče nebeskoga *(qudsi)* elementa, bitno različit od Aristotelova pojma sreće. Dawwāni ide korak dalje i identifikuje moralni s vjerskim idealom. Prema namjesništvu koje je u skladu s Božjim naumom, Qur'ān razlikuje dobro od zla, procjenjuje spoznaju i shvata moć; stoga treba Božje namjesništvo *(ḫilāfat-i ilāhi),* a ne najviša sreća biti movens »najplemenitijega stvorenja«. Njegova moralna teorija, drugim riječima, utemeljena je na mjestu ili položaju čovjeka u univerzumu onako kako je Bog određuje, a ne čovjek, a Božji naum se očituje u Božjem namjesništvu.

Što stavlja čovjeka na tako visok i odgovoran položaj? Dawwāni nalazi odgovor u izjavi halife 'Alija: čovjek, prema ovom stavu, zauzima srednje mjesto između anđela i životinja. Prvi imaju um bez želje i srdžbe. Oni nemaju iskušenja niti slobode izbora jer su po prirodi savršeni, pa su, dakle, iznad moralnosti. Životinje, s druge strane, imaju želju i srdžbu bez uma i tako, pošto su nesposobne da kontroliraju svoje iracionalne nagone, stoje ispod moralnosti. Čovjek ima oboje; on može ići iznad anđela (potčinjavajući želju i ljutnju umu), a može i pasti ispod životinje (ako njegova želja i ljutnja zarobe njegov um). Životinjama može biti oprošteno zbog nedostatka uma, ali čovjeku ne. Kakvoća čovjekova savršenstva jača prirodnim iskušenjem i namjernim otporom zlu; anđeli su pošteđeni bolnog procesa konflikta, otpora i izbora, jedino je čovjek slobodan, odgovoran te je stoga moralno biće, a njegovo pravo na Božje namjesništvo počiva upravo na tome.[3]

Kako će čovjek ovo namjesništvo postići? Navodeći stih: »Tkogod stiče mudrost, uistinu stiče veliko dobro« Dawwāni tvrdi da je zrela mudrost *(ḥikmat-*

[3] *Aḫlaq-i Ǧalāli,* str. 24.

i bāliga) kraljevski put ka ovoj uzvišenoj poziciji. Međutim, zrela mudrost, pošto je srećna mješavina teorije i prakse, bitno se razlikuje od Sokratove misli da je vrlina – znanje. Grci su bili zainteresirani za određivanje spekulativnih principa morala, praktički aspekt etike bio je posve strân njihovu temperamentu.

Zrela mudrost može se postići intelektualnim uvidom kao i mističkom intuicijom. I filozof i mistik dolaze do istoga cilja na različite načine: ono što prvi »zna«, drugi »vidi«, i postoji potpun sklad između nalaza njih dvojice.

Pod utjecajem kuranske doktrine umjerenosti[4] – ne manje nego Aristotelova učenja o srednjoj vrijednosti između dvaju ekstrema – Dawwāni kaže da sredina tvori dobro u svim pitanjima. Međutim ona nije ograničena »razumom« ili »razboritošću«, kao što je mislio Aristotel, već Božanskim Zakonom. U najboljem slučaju, razum može odrediti formu moralnosti, a sadržaj mora doći od Božanskoga Kôda. Kako je teško držati se puta umjerenosti, Dawwāni ga identificira s mostom preko neba *(pul ṣirāt)* – most uži od dlake, oštriji od sablje.

Moralna borba pretpostavlja da su sve dispozicije, *(ḫulq)* bile urođene, bile stečene, sposobne za modifikaciju i promjenu. Stalna obuka, disciplina i kazna, kao što iskustvo pokazuje, može promijeniti loše u moralno pa je zlo jako reducirano, ako ne i potpuno iskorijenjeno. Kako, pak, osoba ne zna unaprijed da će se određena zla dispozicija odupirati svim pokušajima modifikacije i promjene, to je u skladu s odredbama, kako razuma tako i religije, da upre svim snagama da do ove modifikacije dođe.

Platonova vrlina bila je umjerenost ljudske prirode kao cjeline. Aristotel je označio svakoj vrlini mjesto koje joj umjerenost može dati. Međutim, on nije mogao ići dalje od ovoga. Grci su »sistematizirali, generalizirali i teoretizirali«, ali je akumulacija pozitivnog znanja zasnovana na strpljivu, podrobnu i trajnom posmatranju bila »potpuno strana njihovu temperamentu«. Ove slabosti grčkoga genija unekoliko su uklonjene praktičkom i prodornom naravi muslimana,[5] koji su etiku odredili kao »dio praktičke filozofije«. S Miskawaihom, prvim muslimanskim moralistom, značenje se preselilo sa opštih generalizacija prema pojedinačnoj razlici i specifikaciji vrlina. On nije samo odredio sedam, jedanaest, dvanaest i devetnaest vrsta[6] mudrosti hrabrosti, umjerenosti i pravičnosti – četiri glavne Platonove vrline – već je također razvio privlačnu teoriju uzroka i sredstava za liječenje mentalnih bolesti – proces koji je kulminirao u al-Gazālija pomicanjem od intelektualnoga, ka mističkom stajalištu.[7]

Ibn Miskawaih je do u tančine razradio Platonovu teoriju o vrlini, a Ṭūsi je htio poboljšati i kompletirati Aristotelovu teoriju poroka. On prvi naglašava da odstupanje od ravnoteže nije samo kvantitativno, već je i kvalitativno, i dodaje *preokret (radā'a)* kao treći generički uzrok poroka[8] Aristotelovim pretjeranostima i manjkavostima države. Ṭūsi je dao pečat praktičkoj filozofiji uključivši gospodarstvo i politiku u svoju raspravu o etici kako bi razriješio slabosti etičkoga djela ibn Sīne *(Kitāb al-Ṭahārat)* i al-Fārābija. Najposlije, suprotstavio

[4] *Qur'ān*, ii, 190: v, 2.
[5] Briffault, *The Making of Humanity*, str. 192.
[6] *Tahḏīb al-Aḫlāq*, str. 15–20.
[7] *Mizan al-amal*, str. 83–91.
[8] *Aḫlāq-i Nāṣiri*, str. 114.

se asketskoj etici al-Gazālija. Za nj je asketizam negacija moralnoga života, jer je čovjek po prirodi društveno biće na što ukazuje i arapska riječ insan (čovjek), onaj koji se udružuje; tijelo, pak, nije prepreka već instrument duše za postizanje savršenstva za koje je sposobno.[9] Ipak, on priznaje asketizam kao nužan stupanj u razvoju mističke svijesti o kojoj sâm nije imao iskustva. Naveden iluminativnom filozofijom Šihāb al-Dīn Maqtūla, Dawwāni nalazi potpun sklad između filozofije i misticizma. Ono što mistik »vidi«, filozof »zna«, a što filozof »zna«, mistik »vidi«. On je, stoga, dao kuransku notu Ṭūsijevoj etici.

C

Politika

Slijedeći Ṭūsija, i Dawwāni je koristio *Siyāsat-i Mudan* više u smislu učenja o državi, nego u modernome smislu politike. Porijeklo, funkcija, društvene klase i potreba za vladavinom pravedna kralja iste su kod Dawwānija i kod Ṭūsija: monarhija je idealni oblik vladavine, gdje je kralj drugi arbitar pravičnosti, jer je Božanski Zakon – prvi. Nakon ponavljanja općih principa distributivne i korektivne pravičnosti iz *Aḫlāq-i Nāṣiri*, Dawwāni dodaje deset vlastitih moralnih principa, kojih kralj treba da se pridržava kako bi osigurao djelotvornu i pravednu upravu.

Prije svega, kada rješava neki slučaj, kralj treba sebe da identifikuje s oštećenom stranom tako da ne može poželjeti oštećenome ono čega se sâm užasava. Drugo, on treba brinuti o tome da slučajevi budu brzo riješeni, jer *odgođena je pravda zanijekana pravda.* Treće, kralj ne treba da se odaje tjelesnim i psihičkim zadovoljstvima koja konačno donose propast državi. Četvrto, kraljevske odluke treba da budu utemeljene na blagosti i pristupačnosti, a ne na naglosti i srdžbi. Peto, u zadovoljavanju on treba da traži Božje zadovoljstvo. Šesto, ne treba da zadovoljava ljude izazivajući Božje nezadovoljstvo. Sedmo, on će dijeliti pravdu ako se odluka prepusti njegovoj slobodnoj prosudbi, jer je praštanje bolje od pravičnosti ako se od kralja traži milost... Osmo, treba se družiti s uzornima i pažljivo slušati njihove savjete. Deveto, treba postavljati ljude na njihovo pravo mjesto i ne povjeravati visoke funkcije ljudima niskoga porijekla. Najposlije, ne treba se zadovoljiti osobnim suzdržavanjem od nepravde, već treba tako voditi državne poslove da se, pod njegovim rukovodstvom, nitko ne ogriješi o pravičnost.

D

Metafizika

Poput Ṭūsijeve i drugih, Dawwānijeva kozmologija se sastoji od stupnjevite emanancije deset umova, devet sfera, četiriju elemenata i triju carstava prirode. Aktivni um, um mjesečeve sfere, premošćuje prazninu između neba i zemlje.

[9] Ivanov, *Tasawwurat*, str. 92.

Navodeći izjave Profeta da je um najdostojniji od svega stvorenog, Dawwāni identificira prvi um *('aql-i awwal)* s izvornom Muhamedovom esencijom. Taj prvi um shvaća sve prošle, sadašnje i buduće stvari upravo kao što sjeme potencijalno sadrži korijenje i grane, lišće i plodove. Sfere, po prirodi nepomične, kvalitativno promjenljive, nadziru sudbinu materijalnoga svijeta. Nove situacije nastaju kruženjem sfera, a svakoga trena aktivni um uzrokuje novu formu egzistencije da bi se ova vidjela u ogledalu elementarne materije. Prolazeći kroz mineralna, vegetativna i animalna stanja, prvi um se konačno pojavljuje u formi stečenoga uma *('aql-i mustafād)* u čovjeku i tako najviša tačka srasta s najnižom; ciklus se kompletira sa dva luka uzlaska i silaska.

Prvi um je poput sjemena koje se, pošto se razvije u izdanke, grane i plod, vraća u svoju prvobitnu formu jedinstva, čime ima kumulativnu sposobnost. Ovaj kružni proces poprima formu kretanja *(ḥarkat-i waḍa'i)* pa u rastućim tijelima povećava ili smanjuje njihovu veličinu, a u racionalnoj duši poprima formu kretanja misli. Sva ova kretanja zapravo su sjene Božanskoga kretanja koje proizlazi iz Božje Ljubavi za samoizražavanjem, koje se u mističkoj terminologiji naziva osvjetljavanjem Sebe Sobom.[10]

Dawwānijeva metafizička rasprava *al-Zaura* je kritičko vrednovanje *Kalāma* i učenja duhovnih vođa, filozofa i mistika iluminacijskoga *(išrāqi)* stajališta. On priznaje korisnost i značenje prvih triju disciplina, ali daje ozbiljne zamjerke nekim ishodima koji nisu u skladu s islamom, a izlaze iz tih disciplina. On vjeruje da filozofija i misticizam konačno vode ka istome cilju, a ipak nije mogao zatvoriti oči pred značenjem i superiornošću misticizma nad filozofijom. Misticizam je, prema njegovu mišljenju, slobodan od sumnje i neizvjesnosti, jer ovisi o Božanskoj Milosti i stoga je bliži profetstvu.[11]

BIBLIOGRAFIJA

Ğalāl al-Dīn Dawwani, *Aḥlāq-i Ğalali*, Lucknow, 1916; *al-Zaura*, MS No. Ar. h. II 95A, Pandžab University Library, Lahore; W. F. Thompson, *The Practical Philosophy of the Mohammadan People*, London, 1890; A. M. A. Šuštery, *An Outline of Islamic Culture*, Bangalore, 1938; R. Levy, *An Introduction to Sociology of Islam*, London, 1933; D. M. Donaldson, Studies in Muslim Ethics, London, 1953; *Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, London, 1913–28; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Vol. III, London, 1920; Abd al-Salam Nadawi, *Ḥukamā-i Islam*, Azamgarh, Vol. I, 1953, Vol. II, 1956. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, drugo izdanje, Leiden, 1943, Suppl., 1937.

[10] *Aḥlāq-i Ğalāli*, str. 258–59.
[11] *Al-Zaura*, str. 116.

POGLAVLJE XLVI

Ibn Ḫaldūn

A

Ibn Ḫaldūn nije napisao veliko djelo na područjima prihvaćenim u islamskoj filozofskoj tradiciji, ili neko koje bi sâm bio držao pripadajućim području filozofijskoga istraživanja – logike, matematike, fizike i metafizike – politike, etike i ekonomije.[1] Dakle, savremenici, a i muslimanski filozofi poslije njega, nisu ga držali filozofom *(failasūf)* onako kako bijaše slučaj s al-Fārābijem, ibn Sīnom i ibn Rušdom. Ipak, i savremenici i potonji muslimanski istraživači historije i društva bili su svjesni da je ibn Ḫaldūn dao najznačajniji doprinos svima posebnima naučnim područjima kojima se bavio. Izražen interes za studij povijesti i društva u savremeno doba doveo je do većega posvećivanja pažnje ibn Ḫaldūnovoj misli, do priznavanja ovoga filozofa glavnim muslimanskim misliocem, te do tvrdnje da je bio ravan najpoznatijima, ako ne i veći od njih. Ovo je bilo dijelom rezultat porasta ugleda i specifičnoga teorijskog značenja povijesti i društvenih nauka u novije doba (u poređenju s teorijskim dijelom tradicionalne filozofije). Ozbiljniji razlog zanimanja za ibn Ḫaldūna u novije doba jesu sâmi zaključci i stavovi iz njegovih istraživanja povijesti i društva. Prema savremenim istraživačima, oni se pokazuju naučnijima nego ikoji zaključci pravnih istraživanja islamskih pravnika ili političko-filozofijskih istraživanja islamskih filozofa. Možda analogno otporu moderne nauke tradicionalnoj filozofiji, a napose *moderne političke filozofije i društvene nauke tradicionalnoj političkoj filozofiji*, prihvaćeno je da je ibn Ḫaldūn pokušao sličan, ili paralelan otpor tradicionalnoj islamskoj filozofiji uopšte (navlastito, tradicionalnoj islamskoj *političkoj* filozofiji).

[1] Sažeci »mnogih« ibn Rušdovih djela koja je sačinio kao mladić (prema izjavi al-Ḥatība, vidi. al-Maqqari, *Nafḥ al-Ṭib*, izd. Muhammed Muhyī al-Dīn Abd al-Ḥamid [10 tomova, Kairo, al-Maktabat al-Tiğārīyya, 1367/1947, Vol. VIII, str. 286]) mogli bi dokazati vrijednost kad bi se kolacionirali s filozofijskim napomenama koje se nalaze u *Historiji*. Sâm ibn Ḫaldūn nije, očito, držao da su trajne vrijednosti; sažeci još nisu otkriveni, i ne zna se postoje li uopšte.

Zbog njezinih značajnih implikacija za razumijevanje ibn Ḫaldūnove misli, ova bitna pretpostavka zaslužuje kritičko ispitivanje. Širok kontekst ovog rada, čini se, opravdava istraživanje precizna odnosa između ibn Ḫaldūnove nove nauke i islamske filozofijske tradicije. Odnos je najvećim dijelom posmatran u perspektivi i pod utjecajem savremene filozofijske i naučne tradicije. Nasuprot tome, u ovome radu čitalac će doći do ibn Ḫaldūna preko grčke i islamske filozofijske tradicije koja mu je prethodila, koju je ibn Ḫaldūn poznavao, i prema kojoj je, kako bi se moglo očekivati, zacijelo bio zauzeo određeni stav. Čitatelju valja pokazati, na osnovi ibn Ḫaldūnove koncepcije filozofije i nauke, i njegovu koncepciju odnosa između *njegove* nove nauke i *uspostavljene* filozofijske znanosti, te slaže li se on s tom tradicijom ili ne (u kojem slučaju treba pokazati što je bilo upravo njegov doprinos), čime bi bio učiteljom ne samo nove, već i inovatorske doktrine. Obično je prihvaćeno da je ovo valjana historijska procedura. Međutim, ono što se nije vidjelo dovoljno jasno, osim iskazivanja vlastite historijske perspektive za razumijevanje ibn Ḫaldūnova mišljenja, jest značajno za pojašnjenje temeljnih principa ili premisa njegove nauke te pridonosi razumijevanju njezine prave naravi.

B

Ibn Ḫaldūnovo mjesto u povijesti islamske filozofije i njegov doprinos islamskoj filozofskoj tradiciji, mora biti određen na osnovi »Uvoda« *(Muqaddima)* i Prve knjige njegove »Historije« *(Kitāb al-'Ibar)*.[2] Da djelo koje se bavi historijom i koje se široko posvećuje pregledu univerzalnih zbivanja[3] treba da se sâmo bavi filozofijom, ibn Ḫaldūn je opravdao dvojakom naravi historije: (a) izvanjski *(ẓāhir)* aspekt, izvještavanje ili informiranje o prošlim događajima i (b) unutrašnji *(bāṭin)* aspekt. U odnosu na ovaj drugi aspekt, historija »je kontemplacija (teorija, *naẓar*) i verifikacija *(taḥqīq)*, precizno uzročno objašnjenje stvorenih stvari *(kā'ināt)* i njihova porijekla ili principa *(mabādi)* i duboka znanost *('ilm)* o kvalitetima i uzrocima događaja. Stoga je ona čvrst i glavni dio *(asl)* mudrosti *(ḥikma)* i pristoji ubrojiti se u ove nauke.«[4]

Kakav god da je bio stav ibn Ḫaldūna prema odnosu između mudrosti i filozofije (ibn Rušd koji je bio posljednji veliki islamski filozof kojega je ibn Ḫaldūn proučavao, mislio je da su one u njegovo vrijeme postale identične),[5] on

[2] Uvod i Knjiga prva zajedno su poznati kao »Uvod« *(Muqaddima)* – usp. dalje str. 898. Navodi u ovom poglavlju i u onome o ibn Ḫaldūnovoj političkoj filozofiji (vidi dalje, Knjiga IV, Dio 6, Poglavlje XLIX) odnose se na tomove, stranice Quatremèreova izdanja *(Q)* zajedno s ispravcima i dodacima koje su unijeli de Slane i F. Rosenthal u svojim (francuskom i engleskom) prijevodima, a obojica prenose paginaciju Quatremèreova izdanja na margini. Vidi bibliografiju na kraju ovoga poglavlja.

[3] Vidi pregled dijelova *'Ibar-a*, dolje str. 898.

[4] *Q.* I, 2:17–19.

[5] Ili da su filozofijska pitanja (tj. traženja mudrosti) postala naučni *logoi*. Stoga ibn Rušd izostavlja dobro poznata mišljenja i dijalektičke dokaze iz Aristotelovih djela i ne nabraja stavove koji su važili u njegovo vrijeme kao što je to Aristotel činio »zbog toga što mudrost u njegovo (Aristotelovo) vrijeme nije bila potpuna i sadržavala je shvatanja

je često koristio izraz »mudraci« *(ḥukamā')* i »filozofi« *(falāsifa)* kao sinonime i sigurno je da je identificirao *nauke o mudrosti* s filozofijskim znanostima.[6] Štoviše, u svojoj klasifikaciji i izlaganju raznih nauka, on definira osnovne karakteristike ovih nauka, nabraja ih i mnogo se poziva na grčke i islamske autore, koji predstavljaju specifičnu filozofijsku tradiciju koju je prihvatio kao *tradiciju*.

Ibn Ḫaldūnova definicija filozofijskih znanosti utemeljena je na snažnoj i jasnoj razlici, ako ne i na potpunoj suprotnosti između nauka koje su prirodne za čovjeka kao racionalno biće (stoga ih također naziva »prirodnim« *(ṭabī'īyya)* i »racionalnim« ili »intelektualnim« *('aqlīyya)* naukama).[7] Pravne, prenesene ili pozitivne znanosti utemeljene su na Božanskome Zakonu i posebna su svojina pojedinih vjerskih zajednica. Nasuprot, filozofijske nauke su one »koje ljudsko biće može shvatiti vrlinom svoje prirode mišljenja i tema, problema, načina dokazivanja i oblika poučavanja do kojih je vođeno percepcijom, sve dok ga njegova kontemplacija i istraživanje ne dovedu do toga da razumije što je istinito, a što lažno, utoliko ukoliko je on ljudsko biće koje posjeduje misao«.[8]

Filozofijske nauke klasificirane su u četiri skupine: logika, matematika, fizika i metafizika ili Božanska nauka.[9] Poslije ovoga slijedi sažeta historija ovih nauka (posebno kod starih Perzijanaca, Grka i muslimana) koja naglašava (a) odnos između rasta i razvoja ovih nauka i kulturnog razvoja i prosperiteta, i njihova pada koji je uslijedio kao posljedice kulturne dezintegracije i (b) antifilozofijski stav Božanskih zakona i vjerskih zajednica što je dovodilo do napuštanja filozofijskih znanosti[10] (navlastito ako su ga suvereni prihvatali, ili ako je vjerska ortodoksija uspijevala odrediti tip učenja kojemu zajednica treba težiti).

skupine ljudi za koje se vjerovalo da su mudraci. Sada je ta mudrost postala potpuna i, kako nema ljudi za koje bi se takvo što vjerovalo ... promišljanje ovih nauka mora biti u skladu s načinom kako se matematika promišlja danas. Iz istoga razloga moramo iz njih izostaviti dijalektičke argumente.« Ibn Rušd, *Talḫīṣ al-Sama' al-Ṭabī'i* (Parafraza *Fizike*), MS Kairo, Dār al-Katub *Ḥikma*, No. 5. fol. 1 Ahmed Faud al-Ahwānija, *Talḫīṣ Kitāb al-Nafs* (Parafraza djela *De Anima*), (Kairo, Imprimerie Misr, 1950), Uvod, str. 16; *Kitāb al-Sama' al-Ṭabī'i* (Hyderabad, Dairatul-Maarif, 1365/1945), str. 2–3.

[6] Usp. *Q.* II, 385:5, III, 87:3–4 (gdje se i mudrost i filozofija koriste zajedno u imenovanju ovih nauka), 210.

[7] *Q.* II, 385, III, 86–87.

[8] *Q.* II, 385:5–9.

[9] Postoje tri šeme prema kojima su ove nauke nabrojane. U svima njima pojavljuju se četiri nauke ili skupine nauka koje su ovdje spomenute. Centralna šema dijeli filozofijske znanosti na njih sedam (gdje matematika obuhvata aritmetiku, geometriju, astronomiju i muziku) – *Q.* III, 88:12–19. Ova šema, čini se naglašava poredak gdje, prema samome ibn Ḫaldūnu, ove nauke slijede jedna drugu. Razmotrite položaj logike koja dolazi prva *(muqaddam)* – (uočite, dalje, upotrebu izraza *muqaddima* u značenju »princip« ili »premisa«) – u odnosu na matematiku koja »dolazi poslije« logike *(ba'dahu)*. U prvoj je šemi (*logika*, prirodna nauka (ili) metafizika, i *matematika*) poredak, čini se, u skladu s promišljanjem ovih nauka u poretku što ga bijahu slijedili i razrađivali filozofi. (*Q.* III, 87–88). Treća šema (matematika, logika) sažeto izlaže ove nauke »jednu po jednu« (*Q.* III, 88:19–20, 93 ff.).

[10] *Q.* III, 88–92.

Filozofijske nauke koje su doprle do muslimana bile su grčke.[11] Od grčkih filozofijskih škola ibn Ḫaldūn posebno pominje Sokratovu, Platonovu, i Aristotelovu, te Aristotelove komentatore – Aleksandra Afrodizijskog, Themistiusa i druge. Aristotel je izdvojen kao »najtemeljitiji u ovim naukama«.[12] Muslimani su spasili ove nauke od zaborava u koji su pale kod Bizantinaca te, poslije jednog perioda istraživanja, sticanja i prevođenja djela koja su Bizantinci sačuvali, muslimanski učenjaci počeše studirati grčke filozofijske znanosti, ovladaše njihovim različitim disciplinama, postigoše visok stepen umješnosti i nadmašiše neke od svojih prethodnika. Iako su se razlikovali od Aristotela u brojnim pitanjima oni su ga općenito držali prvim učiteljem *(Mu'allim-i Awwal)*. Od muslimanskih filozofa ibn Ḫaldūn poimenice navodi al-Fārābija, ibn Sīnu, ibn Bāğğu i ibn Rušda. On ukazuje na pad filozofijskih nauka u zapadnom islamu poslije dezintegracije kulturnog života u tome području, i poziva se na izvještaje koji se tiču tadašnje visoke razine ovih nauka u Perziji i na Istoku i njihova preporoda i širenja u Zapadnoj Evropi.[13]

Nema, dakle, sumnje da, kada ibn Ḫaldūn kaže da studij ustrojstva povijesti treba učiniti jednom od nauka mudrosti, on ne misli, naprosto, da ona zaslužuje sistematski, racionalni i naučni studij općenito; ono na što cilja znatno je specifičnije i preciznije: bavljenje unutrašnjim aspektom povijesti, da bi bilo doista naučno, mora biti priznato kao značajan dio jedne filozofijske nauke ili skupine filozofijskih nauka koje ibn Ḫaldūn nabraja, ono im (ili jednoj od njih) mora pripadati. To su grčke filozofijske nauke (Sokratove škole)[14] sažete u Aristotelovim djelima, a i u djelima *islamskih filozofa* koji su pripadali toj školi i koji se, u prvome redu, bijahu usredotočili na izlaganje Aristotelovih djela.

C

Kojoj od ovih nauka ili grupa nauka pripada istraživanje unutrašnjeg bića povijesti? Odgovor na ovo pitanje traži iscrpno izlaganje naravi i principâ ovog istraživanja. Ibn Ḫaldūn prvo formulira ono što ovo istraživanje obuhvata i kako se treba ponašati, kroz kritiku islamske historiografije i istraživanje uzroka grešaka historičara u »Uvodu« *(Muqaddima)*; ovdje on tumači razliku između vanjskih i unutrašnjih aspekata povijesti i utvrđuje da do grešaka dolazi zbog nepoznavanja prirode i uzroka povijesnih događaja, kako u pogledu njihove stalnosti i homogenosti, tako i u pogledu promjenljivosti i heterogenosti. Potom

[11] Vidi *Q.* I, 62–63.
[12] *Q.* III, 90–14.
[13] *Q.* III, 90–93.
[14] Za distinkciju među raznim grčkim filozofijskim školama (koje su imale različite sljedbenike i među islamskim filozofima) i o njihovim različitim stavovima prema Božanskim Zakonima, vidi Šahrastani, *al-Milal w-al-Niḥal*, izdanje Ahmed Fahmi Muhammed, tri toma, Kairo Maktaba al-Husein al-Tiğāriyya, 1367–68/1947–48, Vol. II, str. 104–07, 231 ff.

se u prvome dijelu uvoda Prvoj knjizi za pravu narav historije kaže da je »identična s informacijom o ljudskom udruživanju – što je, u biti, kultura *('umrān)* svijeta – i sa stanjima gdje se ta kultura materijalizira . . . (i) svime što je u tu kulturu uneseno naravlju (tih) stanja«.[15] Prvotni uzrok grešaka u prenošenju historijskih informacija (i, dosljedno tome, u pisanju neistinitoga povijesnog pregleda), nastaje nepoznavanjem naravi stanja kulture. Stanja kulture i ono što je proizvedeno u njima tvore dio svih proizvedenih stvari, pa bile to esencije, bili čini, od kojih svaki nužno ima narav specifičnu u odnosu na vlastitu esenciju i slučajna stanja. »Što historičaru treba za istraživanje historijskih izvještaja i za razlikovanje istine od laži, jest *znanje prirode stvorenoga (zbiljskoga) i znanje postojećih stanja*[16] kako bi mogao istražiti i odrediti mogućnost ili nemogućnost pojave samih događaja. Tako ničù temeljna načela novog istraživanja (tj. predmet istraživanja, problemi, metod i cilj), a konačno su formulirani ovako: pravilo razlikovanja istine od laži u istraživanju (historijske) informacije na osnovi vjerojatnosti i nevjerojatnosti za nas znači da kontempliramo ljudsko zajedništvo, koje je kultura, i da razlikujemo stanja koja pripadaju njegovoj esenciji i koja zahtijeva i sama njegova narav, od onoga što je slučajno i što zbog toga ne treba uzimati u obzir. Ako to činimo, za nas će postojati pravilo u razlikovanju istine od laži – u (historijskoj) informaciji – i istinoljubiva od lažnoga govora dokaznim postupkom koji ne ostavlja mjesta sumnji. Potom, ako slušamo da se događaju neka stanja u kulturi, mi ćemo »naučno znati« što treba prosuditi kao prihvatljivo, što kao lažno. To će za nas biti čvrst i valjan kriterij, a historičari će njime, sa svoje strane, slijediti put istinitosti i valjanosti. To je cilj Prve knjige našega djela. To je, kao što je i bila, po sebi nezavisna nauka: ima svoj predmet (tj. ljudsku kulturu i ljudsko društvo) i ima vlastite probleme (tj. objašnjenje stanja koja se tiču njezine esencije, jednoga nakon drugog).«[17]

Tako imamo naizgled nezavisnu nauku čijim je predmetom ljudsko društvo ili kultura; njezini problemi su bitna stanja kulture; njezin metod je striktna demonstracija, njezin je cilj da bude korištena kao pravilo razlikovanja istinitosti i tačnosti od lažnog i pogrešnog. Kojoj filozofskoj nauci ili skupini nauka ona pripada, i kako je možemo okarakterisati kao čvrst dio filozofije?

Da ne pripada logici ili matematičkim naukama, ne treba puno argumentirati. Ibn Ḫaldūn određuje logiku »kao nauku koja čini um otpornim na grešku u zahvatanju nepoznatih problema (ili pitanja) posredstvom već shvaćenoga i poznatog. Njezina prednost je u tome što razlikuje grešku od onoga što je tačno u bitnim i akcidentalnim pojmovima i sudovima, ka čemu teži onaj koji promišlja kako bi uzmogao shvatiti verifikaciju istine u izvedenim (stvarima), negativno i pozitivno.«[18] Logika je organon mišljenja i propedeutička nauka koja tvori pravila za razmišljanje o svim stvorenim stvarima, te utvrđuje tačne definicije njihovih esencija i akcidencija. Kako predmet i problemi nauke o kulturi, kako već rekosmo, pripadaju stvorenim stvarima, ona mora koristiti

[15] *Q.* I, 56:6–13.
[16] *Q.* I, 57–58.
[17] *Q.* I, 61:7–19.
[18] *Q.* III, 87:5–9.

pravila koja zavješta logičko umijeće, ali se sama ne bavi postizanjem tačne apstrakcije ili razlikovanjem tačne od netačne.

Jošte valja dodati da je ibn Ḫaldūn prihvatio Aristotelovu logiku bez rezerve – onakvu kakva se nalazi u Aristotelovim logičkim spisima (s dodatkom Porfirijeva djela *Isagoge*) – te komentare al-Fārābija, ibn Sīne i ibn Rušda. Tako se, prema njegovu mišljenju, logika bavi formama uma apstrahiranim iz stvari i korisna je u spoznaji esencije i »istinâ« stvari. Njezin je glavni cilj demonstracija ili »silogizam koji proizvodi izvjesnost« i »identitet definicije i definirane (stvari)«, tj. teme kojima se bavi *Analitica posteriora* ili *Knjiga dokaza.* [19] Ibn Ḫaldūn sumnja u vrijednost pokušaja muslimanskih dijalektičkih teologa (Mutakallimūn) koji su se bavili čistim formalnim silogizmom zanemarivši plodove djelâ stârih na području materijalne logike.[20] Drugo, ibn Ḫaldūn stalno naglašava da nauka o kulturi mora biti demonstrativna u smislu ovdje preciziranome, uz isključenje dijalektičkih, retoričkih i poetičkih argumenata zasnovanih na općepoznatim i općeprihvaćenim premisama više nego na očiglednim, nužnim i bitnim premisama, ili onima koje su same zaključci silogizma utemeljena na takvim premisama, kako to traži posterioristička logika.

Matematičke znanosti bave se mjerama i kvantitetima, bilo teorijski, kao što je studij čistih brojeva, bilo praktički, kao što su primijenjena umijeća. U potonjem slučaju, one su korisne u bavljenju kulturom, jer daju matematičke osobine stvari – primjerice, zvijezda koje utječu na kulture i formiraju osnovu mnogih zanata što je značajan aspekt kulturnog života.[21] Premda se nauka o kulturi koristi zaključcima matematičkih nauka i bavi kvantitetom kao jednom od kategorija svih stvorenih stvari, njezin predmet nije kvantitet sâm, već je to priroda i uzroci specifične izvedene pojave koja se naziva kulturom.

Ostaju prirodne nauke i metafizika ili nauka o prirodnim i Božanskim bićima. Kako je studij stvorenih stvari, njihovih prirodâ, njihovih stanjâ i svega što im je prirođeno[22] specifičnim predmetom prirodne nauke ili prirodne filozofije, nova nauka o toj specifično stvorenoj stvari koja je kultura, tvori, čini se, dio prirodne filozofije i pripada joj zahvaljujući svojem predmetu. Ovaj stav sada mora biti proširen odgovorima na ova pitanja: (a) zašto nova nauka o kulturi zaslužuje da bude prirodnom naukom i da se ubraja među prirodne nauke i (b) kako ibn Ḫaldūn uspostavlja upravo nju kao čvrst i glavni dio prirodne filozofije?[23]

D

Ibn Ḫaldūn je prirodnu nauku odredio pobliže ovako:

»Zatim se (poslije logike), razmišljanje među njima (tj. među filozofima) okreće ili prema (a) senzibilijama, tj. tijelima elemenata i onima što nastaju iz njih (minerali, bilje, životinje), nebeskim tijelima i prirodnim kretanjima, ili prema duši iz koje nastaju kretanja. Ovo umijeće naziva se »prirodnom

[19] *Q.* III, 108–12.
[20] *Q.* III, 112–16.
[21] Vidi *Q.* III, 87–88, 93–108.
[22] Vidi gore str. 893.
[23] Vidi gore 890.

naukom« i to je druga od ovih (filozofijskih) nauka, ili se (b) razmišljanje usmjerava ka predmetima koji su iza prirode.«[24]

To se, dalje, tumači u drugoj i razrađenijoj definiciji ibn Ḫaldūnovoj:

»Prirodna nauka istražuje *tijelo* u vezi s onim što mu je osobinom, tj. kretanje i mirovanje. Tako ona kontemplira nebeska i elementarna tijela i ono što se iz njih rađa (čovjek, životinje, bilje, minerali); ono što je stvoreno *unutar zemlje* (vrela, zemljotresi), u *atmosferi* (oblaci, pare, grom, sijevanje, munja) etc; i princip kretanja u tijelima, tj. *dušu* u njezinim različitim vrstama u čovjeku, životinjama, bilju.«[25]

Potom navodi standardna djela iz područja prirodnih nauka: dijelove Aristotelova opusa koji se tiču fizike, koje su slijedili, tumačili i komentirali islamski autori, među kojima su najpouzdaniji i najpoznatiji ibn Sīna – u odgovarajućim dijelovima njegovih triju glavnih djelâ (*Šifā', Nağāt* i *Išārāt*), i ibn Rušd u svojim sažecima i komentarima Aristotelovih djela koji se također tiču fizike. Međutim, čini se da se ibn Sīna ne slaže s Aristotelom u mnogim točkama prirodne znanosti, dok se ibn Rušd podudara s njim.[26]

Ove tvrdnje ukazuju na karakter i obim prirodne znanosti te na poredak njezinih dijelova koji nije vlastiti Ḫaldūnov, već ibn Sīnin i ibn Rušdov na osnovi tradicije koju je u islamsku filozofiju uveo al-Fārābi i koja ima čvrst temelj u Aristotelovim spisima o prirodi. Slijedeći Aristotelovu šumu, tj. Prvo poglavlje *Meteorologije,*[27] ovi filozofi su uključili u prirodnu nauku ili prirodnu filozofiju djela koja počinju *Fizikom,* a završavaju s *De Anima* i *Parva Naturalia;* njihove predmete, poredak i mjesto, uređuje ovako: (1) opći ili prvi principi svih prirodnih bića ili svega što je konstituirano po prirodi, ili »prvi uzroci prirode i cjelokupnoga prirodnog kretanja« *(Fizika);* (2) prosti ili primarni dijelovi svijeta ili »zvijezde određene kretanjem nebesa« *(O Nebu i Svijetu);* (3) kretanje prirodnih elemenata ili njihovo stvaranje i razaranje, mijenjanje i rast *(O stvaranju i razaranju)* i (4) akcidencije i afekcije zajedničke elementima *(Meteorologija).* Potom slijedi studij posebnih bića koja se stvaraju i razaraju; (5) minerali, koji su najprostiji i najbliži elementima *(O mineralima);* (6) bilje *(O bilju);* (7) životinje (*Dijelovi životinja* etc.) i (8) opći principi duše i njezini dijelovi *(O duši),* iz čega slijede posebne moći duše i akcidencije koje postoje u biljkama i životinjama posredstvom njihova posjedovanja duše *(Parva Naturalia).*[28]

[24] *Q.* III, 87:9–15.
[25] *Q.* III, 116:12–17.
[26] *Q.* III, 116–17. Ova ocjena zasnovana je na ibn Sīninima vlastitim stavovima i optužbama koje je protiv njega iznio ibn Rušd.
[27] *Meteorologica* I, i. 338a 20–39 a 9.
[28] *Ibid.*, al-Fārābi, *Falsafa Aristūṭālīs* (Aristotelova filozofija) MS Istanbul, Aya Sofia, No. 4833, folije 34b i d. ibn Sīna, »al-Nafs«, *Šifā',* II, vi. »Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre *Aš-šifā'*«, izd. Jan Bakoš, Prag, Čehoslovačka akademija nauka 1956, str. 7–8 gdje on brani s jedne strane promjenu poretka u odnosu na dušu, a s druge brani da se o duši raspravlja prije nego o bilju i životinjama; *al-Nağāt,* drugo izdanje, Kairo, 1357/1938, dio II: *'Uyūn al-Ḥikma* (Fontes Sapientiae), izd. Abdurrahman Badawi (Mémori al Avicenne V), Kairo, Institute Francais d'Archéologie Orientale 1954, str. 16–46; ibn Rušd, *Kitāb al-Āṯār al-'Ulwīyya,* Hyderabad, Dairatul-Maarif 1365/1945. str. 2–5; »al-Nafs«, *op. cit.,* str. 1–5.

Prema ovoj šemi, *nauka o duši* (koja je forma životinjskih i biljnih tijela) spada u područje prirodne nauke, a *nauka o umu* koji je jedna od sposobnosti duše, ulazi u područje nauke o duši. Ovo rađa značajne probleme kao što je veza prirode i duše i duše i uma; bavljenje ovom vezom sigurno ne znači, niti dovodi, do svođenja jednoga na drugo. Kako šema nije prosto deduktivna – da se, naime, složenije izvodi iz jednostavnijega ili pojedinačno iz općega – nego je to metodološki plan istraživanja koji započima s općim i prostim, a vodi do pojedinačnog i složenog, priznajući njihovu bitnu heterogenost i koristeći promatranje, nabrajanje i indukciju znatno više nego silogističko zaključivanje, ali s njim u sprezi. Štoviše bavljenje dušom i umom vodi istraživača do pitanja izvan prirode koja se, strogogovoreći, ne mogu više ubrajati u područje prirodnog istraživanja. U ovom slučaju ova pitanja ne mogu polagati pravo na prednosti koje uživa prirodno istraživanje čvrsto utemeljeno na ljudskom iskustvu i opažanju. Možda će se netko složiti s ibn Rušdom o mogućnosti ograničenja istraživanja duše i uma na ono što najviše odgovara načinu kako se istraživanja i provode i tako doći do objašnjenja sličnih po karakteru onima koja pruža prirodna znanost, pretpostavljajući da se ovo bolje uklapa u Aristotelovu *svrhu.*[29]

Ako priznamo teškoće koje niču iz ove šeme, mi time ne mijenjamo činjenicu da je za Aristotela i za islamske filozofe, gorespomenute, opravdano uključivanje izučavanja duše i uma u sklop opće nauke o prirodi. Slijedno tome, bavljenje čovjekom i svime s njim u vezi smatra se nerazdvojnim dijelom izučavanja prirode ili prirodne nauke. To se ne drži valjanim samo za njegovo tijelo utoliko ukoliko ono pokazuje osobine zajedničke svima prirodnim tijelima – jer karakteristike stvaranja i razaranja su mu zajedničke sa svima složenim stvarima (sposobnosti duše, pak, dijeli s biljkama i životinjama) – već i za differentiju specificu njega kao racionalnog bića: za njegovu društvenost i udruživanje s drugima i suradnju s njima u razvoju vještina (zanata, umijeća); za njegove prohtjeve i želje; njegove svrhovite, organizirane, društvene aktivnosti; za njegov praktički i teorijski um i njegovu sposobnost da shvata stvari kroz vizije, snove i profetstvo te da koristi ono što shvata u uređenju svoga političkog života. Svime time bavi se nauka o duši.[30]

Ljudsko društvo ili kultura, kako ga ibn Ḫaldūn shvaća, prirodnom je osobinom čovjeka kao racionalnog bića. On nastoji istražiti njegove oblike i stanja, akcidencije koje se u njemu pojavljuju i njegovo stvaranje i razaranje, te hoće razviti to istraživanje u potpuno ispitivanje ili nauku. Kako osnova čovjekove društvenosti i njezine primarne manifestacije može legitimno ući u područje prirodne nauke, razrada ove prirodne karakteristike čovjekove i istraživanje različitih aspekata društvene organizacije do kojih ono vodi čovjeka, može legitimno pripadati prirodnoj nauci i smatrati se jednom od prirodnih nauka.

Hoće li se nova nauka doista pokazati prikladnom, svakako će zavisiti od toga koliko ostaje vjerna metodu istraživanja koji se primjenjuje u prirodnim naukama. Ibn Ḫaldūn je bio svjestan da je predmet kojim se on bavio bio razmatran u kontekstima drugačijim od prirodne nauke, napose u islamskim

[29] «al-Nafs«, *op. cit.*,str. 3.
[30] Vidi reference u bilješci 42.

pravnim naukama i u praktičkim filozofijskim naukama. Tako, premda je inzistirao na tome da nauka o ljudskom udruživanju (društvu) ili kulturi bude dijelom filozofije ili mudrosti, mogao je odlučiti da je proučava kao praktičku znanost. Razlog zašto nije izabrao tu mogućnost bit će razmotren u slijedećem poglavlju.[31] U ovome kontekstu dovoljno je inzistirati na onome što je tražio da bude prirodna nauka o ljudskom društvu. Istražio je djela Platona, Aristotela i islamskih mislilaca i iznašao[32] da oni nisu bili razradili takvu nauku ranije. Tako se dao na posao da popravi ovu manjkavost prirodnih nauka; da bi uspio u svome naporu, morao je nedvojbeno pokazati da je nova nauka čvrsto utemeljena na osnovama prirodne filozofije.

E

Historiju ibn Ḫaldūn izvorno dijeli na »Uvod« *(Muqaddima)* i tri knjige. »Uvod« se bavi problemima historije općenito. Knjiga prva sadrži novu nauku o kulturi, Knjiga druga sadrži historiju Arapa i drugih naroda (osim Berbera), sve do ibn Ḫaldūnova vremena; Knjiga treća sadrži historiju Berbera u zapadnom dijelu islamskoga svijeta.[33]

Muqaddima je tehnički termin u značenju *pretpostavka;* može općenito biti definirana kao ono o čemu zavisi ono što slijedi iza nje, a koje sâmo ne zavisi od toga što slijedi.[34] *Muqaddima* može biti opća rasprava ili tumačenje koje uvodi u predmet, u knjigu, u nauku; naglasak je na onome što treba da im prethodi više nego na onome o čemu tema, knjiga ili znanost strogo zavise. U ovom smislu »Uvod« prethodi trima knjigama i korisna je rasprava koja razjašnjava probleme koji slijede. Međutim, ovaj »Uvod« zajedno s Prvom knjigom poznat je također kao *Muqaddima,* tj. kao uvod u ostale dvije knjige, ili povijesni zapis u užem smislu. Sama podjela bliža je tehničkom određenju pojma jer, kako ibn Ḫaldūn objašnjava, pisanje tačnoga historijskog izvještaja zavisi od prethodnog razumijevanja nauke o kulturi.

Kako bilo, tačna tehnička definicija *muqaddime,* zapravo, specifična definicija logičara u izučavanju silogizma, indukcije i analogije, bila bi »ono od čega zavisi pouzdanost dokaza, bez posredovanja« ili »tvrdnja koja čini dio silogizma ili argument«.[35] Takva premisa treba da bude racionalna i dobrano dovedena u sklad s pitanjem ili problemom. Ona je dvovrsna: (a) definirajuća (takva da bude osnovna, utemeljena na posmatranju i iskustvu ili na mnoštvu pouzdanih izvještaja, ili na zaključku silogizma zasnovana na takvim premisama) i (b) zasnovana na mnijenju (općenito poznatim ili prihvaćenim pojmovima etc).[36] Obje se mogu upotrijebiti kao premise pojedinog silogizma ili dokaza, ili čitave nauke. U potonjem slučaju nazivaju se »premisama nauke« i definirane su kao »ono na čemu se gradi izgled nauke« kao i »ono iz čega znanost crpi pro-

[31] Vidi poglavlje XLIX.
[32] Na njegovo iznenađenje, jer je očekivao da će kod njih naći već razrađenu takvu nauku; jer samo su je oni i bili mogli razviti.
[33] *Q.* II, 16.
[34] A Tahanawi, *Kaššaf Iṣṭilāḥāt al-Funūn* (Rječnik tehničkih pojmova) Izd. M. Wagih i drugi., Kalkuta, Asiatic Society of Bengal, 1853–62, str. 1215–21, 1217:2–6.
[35] *Ibid.,* str. 1216:4ff. (Vidi Q. I, 308:7–8, 345:20).
[36] *Ibid.,* str. 1216:20–1217:2.

blemc«.[37] Osim gorespomenute, opće upotrebe, ibn Ḫaldūn koristi pojam *muqaddima* u specifično »logičkom smislu«,[38] a prvi odjeljak Prve knjige koji razmatra ljudsku kulturu općenito, sačinjen je od šest takvih premisa. Kako nova nauka »zavisi« od karaktera ovih premisa, treba ih podrobno ispitati.

1. UDRUŽIVANJE – PRIJEKA POTREBA ČOVJEKOVA – Ibn Ḫaldūn iznosi ovu premisu ili tvrdnju onako kao i mudraci kada kažu da je »čovjek 'političko' biće po prirodi, tj. da ne može biti bez društva, koje je u njihovoj operativi *polis*, dakle, kultura«.[39] Značajno je, međutim, da ibn Ḫaldūn ovdje na samom početku zamjenjuje izraz *nužan* izrazom *po prirodi*, a njegovo tumačenje ove prve premise ukazuje da je ibn Ḫaldūn zamjenu učinio smišljeno. Naime, način kako utemeljuje potrebu udruživanja u ljudskoj prirodi objašnjen je tako da je animalni dio u čovjeku onaj koji mu je zajednički sa životinjama, ali je čovjek, začudo, u odnosu na neke životinje slabiji u svakodnevnoj borbi za opstanak. Stoga se on udružuje i razvija umijeće i alat, te društvenu organizaciju nužnu za opstanak i odbranu, ne samo jer je njegova specifično »ljudska priroda« bitno superiorna životinjskoj, ili stoga što su mu ta umijeća, alat i organizacija potrebni da bi zadovoljio specifično ljudske potrebe, nego jer je prirodno ustrojen tako da je nesposoban voditi usamljenički život i jer bez udruživanja s drugima ostaje bespomoćan, čak nesposoban da opstane.[40]

Tako, dok ibn Ḫaldūn nastoji »objasniti« što su to filozofi razumijevali pod izrazom »čovjek je političko biće po prirodi«, on se, zapravo, usredotočuje na animalne elemente u čovjekovoj prirodi koji čine udruživanje nužnim uslovom samoga življenja. Ipak, on naglašava da su ova premisa i njezino tumačenje, kako ih on predstavlja, također zasnovani na zaključcima istraživanja životinjske i ljudske naravi izvedenih od strane filozofa i potvrđenih Galenovim istraživanjem organa ljudskoga tijela, točnije, da su »dokazivanje« ove premise dali filozofi,[41] pozivajući se na odgovarajuće dijelove *De Anima* i komentare tih dijelova.[42] Površno, jedini ibn Ḫaldūnov prigovor odnosi se na pokušaj filozofa da dodaju racionalni dokaz profetstva svome dokazivanju političke prirode čovjeka dok se čini da se on istodobno, protivi proširivanju opsega tvrdnje tvrdeći da je udruživanje nužno za čovjekovu dobrobit, osim što je nužno i za njegovu egzistenciju. Ono na što on, čini se, ukazuje, jest da studij ljudske prirode u sklopu prirodoslovlja ne može dokazati ovu tvrdnju u širem smislu; stoga se nauka o kulturi mora ograničiti na prihvatanje te tvrdnje samo u ovom užem smislu, podložnom dokazu unutar prirodne nauke. Drugim riječima, prema njegovu mišljenju, studij kulture trebao bi sebe ograničiti na prihvatanje tvrdnje u užem smislu, koja bi bila podložna dokazu u sklopu prirodnih znanosti.

[37] *Ibid.*, str. 1217:5ff.
[38] Vidi *Q.* I, 71–78.
[39] *Q.* I, 68:14–16.
[40] *Q.* I, 69–72.
[41] *Q.* I, 68:14, 70:11–12, 72:3 i 7.
[42] *Q.* II, 368–70 gdje je dân isti argument u vezi s praktičkim umom sa sličnom referencom na filozofe. Aristotel, *De Anima* III, 4–7; ibn Sīna, *Nafs*, str. 198ff; *Nağāt*, str. 163–65; *Kitab al-Išarat w-al-Tanbihat* (Le livre de théorèmes et des avertissements), izd. J. Forget, Leyden, E. J. Brill, 1892, str. 134–37; *'Uyūn*, str. 40–46; ibn Rušd, Nafs, str. 69–72.

2. RASPODJELJENOST KULTURE U SVIJETU – Ova premisa prosto navodi ono što su već objasnili mudraci koji su razmišljali o stanjima svijeta određenima tipom krajolika, stvaranjem životinja i ljudske vrste. To je sažetak geografije sedam zona i raspoloživa informacija koja se odnosi na informacije o uslovima koji prevladavaju u svakoj od njih.[43] Ovdje ibn Ḫaldūn ponovno navodi razne zaključke dokazane u dijelovima prirodne filozofije, poput istraživanja prirode elementa, stvaranja i propadanja minerala, te postojbina životinja[44] i zaključuje ih informacijom do koje se došlo opažanjem i autentiziranim višestranim izvještajima nađenim u djelima astronoma i, osobito, u djelima grčkih i muslimanskih geografa poput Ptolomeja, al-Mus'ūdija i al-Idrīsija.[45] Nazivajući ove astronome i geografe »mudracima« ili filozofima, on pokazuje da njihova istraživanja potpadaju pod prirodnu filozofiju. U ovim djelima se također sreće riječ *'umrān* koju ibn Ḫaldūn inače koristi kao terminus tehnicus.

3. UMJERENE I NEUMJERENE ZONE I UTJECAJ ATMOSFERE NA BOJU LJUDSKIH BIĆA I VEĆINU NJIHOVIH STANJA – I ova premisa je utemeljena na istraživanju prirode stvorenih bića te na naravi topline i hladnoće i njihovu utjecaju na atmosferu i životinje stvorene u njoj, a dokazuje da su boja ljudskih bića i većina njihovih zanimanja i oblika života, uvjetovana.[46] Jedini određeni autoritet na koji se on ovdje poziva jest ibn Sīnin *Spjev o medicini*.[47] On odbacuje pogreške genealoga koje pripisuje njihovu slabom poklanjanju pažnje prirodnoj osnovi takvih pitanja (boje i druge karakteristične osobine).[48] Naglasak, dakle, stoji na prirodnoj (nasuprot specifično ljudskoj, ili Božanskoj) osnovi kulture kao cjelini; jer u dodatku relativno elementarnih stvari (kao što su boja i druge tjelesne karakteristike, te način pripremanja hrane i način stanovanja) ibn Ḫaldūn ukazuje na zavisnost čak i visokosloženih aspekata kulture (kao što su nauka, politička vlast i postojanje i nepostojanje profeta, religije i Božanskih zakona) o prirodi elemenata i njihovu utjecaju na atmosferu.[49]

4. UTJECAJ ATMOSFERE NA IZRAŽAVANJE LJUDSKOG KARAKTERA (AḪLAQ) – Ibn Ḫaldūn ukazuje da je valjano uzročno objašnjenje ove premise bilo utemeljeno na pravom mjestu u filozofiji gdje su veselje i tuga objašnjeni kao širenje i skupljanje animalnoga duha i da su oni povezani sa mnogo općenitijom premisom koja utvrđuje utjecaj topline na širenje zraka.[50] Ovo potpuno prirodno objašnjenje zasnovano na značajkama elemenata učinjeno je osnovom veselja, uzbuđenja i lakomislenosti. Nasuprot, shvatanje al-Mas'ūdija (nasljednika Galena i al-Kindija) koji pripisuje ove navike karaktera slabostima ili moćima mozga, uzeto je kao neuvjerljivo i nedokazivo.[51]

[43] *Q.* I, 73–148.
[44] *Q.* I, 73, 75, 82–85, 88–89, 94–95.
[45] *Q.* I, 75, 82, 84–88, 92, 93, 97.
[46] *Q.* I, 48ff., 151, 153–154.
[47] *Q.* I, 153.
[48] *Q.* I, 151, 154.
[49] *Q.* I, 149–50, 153–54.
[50] *Q.* I, 155–56.
[51] *Q.* I, 157.

5. UTJECAJ IZOBILJA I OSKUDICE HRANE NA TIJELO I IZRAŽAVANJE LJUDSKOG KARAKTERA – Uzročno tumačenje ove premise temelji se na istraživanju količine hrane i vlažnosti koju ona sadrži u različitim postojbinama životinja; njihovo djelovanje na širenje i skupljanje želuca, kao i na povećavanje i smanjivanje njegove vlažnosti kod svih životinja uključujući tu i ljudska bića, i utjecaj svega toga na grubost ili nježnost tijela i na izražavanje karaktera ljudskih bića, uključujući njihovu pobožnost i vjeru.[52] Ovo prirodno uzročno objašnjenje zasnovano je na iskustvu i usklađeno od strane istraživača poljodjelstva.[53]

6. SLOJ LJUDI KOJI OPAŽAJU »NEVIDLJIVO« (GAIB) PO PRIRODNOJ DISPOZICIJI ILI NA TEMELJU VJEŽBE[54] – Ova premisa je uvedena u raspravu o profetstvu i vizijama u snu i ona se bavi (1) praktičkim vođenjem kao ciljem profetstva i (2) znacima profetske misije: (a) psihičkim stanjem u vrijeme objave, (b) dobrim karakterom prije nego što se krene u profetsku misiju, (c) pozivom na vjeru i pobožnost, (d) plemenitim porijeklom i (e) čudima i nadnaravnim pojavima. Razlika između dijalektičkih teologa i filozofa u pogledu nastanka čudâ i s obzirom na njihovo značenje, pokazuje se primarno u smislu podjele na čuda nastala Božjom moći ili moći samoga profeta. Filozofi prihvataju posljednje na osnovi činjenice da »profetska duša među njima ima karakteristike iz kojih emaniraju ove invazije [prirode] *(ḥawāriq)*, i to posredstvom njegove [profetove] moći i podložnosti elemenata njemu pri stvaranju [ovih invazija prirode]«.[55]

Za razliku od ovog uvoda ibn Ḫaldūn izlaže svoj vlastiti stav *(qaul)* nudeći »interpretaciju pravog smisla *(ḥaqīqa)* profetstva kako ga tumače ljudi od istine *(muḥaqqiqūn)*« i spominje stvarni smisao predskazivanja, vizija u snu itd. Provjerena interpretacija koju ibn Ḫaldūn prihvata kao osnovu za svoje tumačenje istinskoga smisla ovih fenomena dokazuje se kao sumarna rekapitulacija širokog područja prirodne znanosti, tj. vidljivog svijeta *('ālam)* i vidljivih posljedica nevidljivih sila; osjetilnih tijela, elemenata, sfera, svega stvorenog (minerala, bilja, animalne naravi u čovjeku) i ljudske duše i njezine sile. Ove moći su opet uređene u skali: (1) aktivne moći; (2) moći shvatanja koje uključuju (a) vanjske osjete, (b) unutrašnje osjete, tj. (i) zdrav razum, (ii) imaginaciju, (iii) mišljenje, (iv) pamćenje i (v) moć mišljenja koju filozofi nazivaju racionalnom ili kalkulativnom silom *(nātiqa)*.

»Sve se one uspinju ka misaonoj moći [um] koja se nalazi u središnjoj šupljini mozga. Posredstvom upravo te moći dolazi do pokretanja procesa odlučivanja i skretanja ka racionalnom shvatanju; dušu neprestano pokreće [ta sila] posredstvom težnje ka tome [racionalnom shvatanju], koje je u nju [u dušu] ugrađeno, kako bi se izbavila iz kaosa moći i pripravnosti koja pripada ljudskoj [naravi] i dovela se do toga da djeluje vlastitim racionalnim shvatanjem [s pomoću kojega] sebe čini sličnom Nebeskom Duhovnom Domaćinu kako bi dostigla najniži rang među spiritualitetima (oduhovljena bića) kad počne djelo-

[52] *Q.* I, 157–61, 165.
[53] *Q.* I, 164.
[54] *Q.* I, 165ff. Odjeljci koje je preveo D. M. Macdonald *(The Religious Attitude and Life in Islam,* University of Chicago Press, Chicago, 1909, str. 43 id.) i danas su najtačniji prijevodi arapskoga teksta.
[55] *Q.* I, 170:8–9.

vati bez tjelesnih instrumenata. Tako se ona stalno kreće i usmjerava ka tome [racionalnom shvatanju] i može potpuno pobjeći iz ljudske [prirode] i njezinih oblika duhovnosti, do angeličke [prirode] višega područja, ne [bilo kakvim] sticanjem [nečega izvana], već s pomoću izvorne i primarne prirodne dispozicije prema onome što je Bog u nju ugradio.«[56] Na osnovi strukture i prirode vidljiva svijeta i strukture i prirode ljudske duše i na osnovi prirodnih moći inherentnih duši, ibn Ḫaldūn izvodi klasifikaciju i objašnjava različite tipove aktivnosti duše u odnosu prema Nevidljivome.

Ibn Ḫaldūnovo tumačenje utemeljenja i pravog značenja ovih fenomena može biti smatrano zasnovanim na objašnjavanjima prirodnog svijeta i prirode moći ljudske duše kako je to izložila »većina« filozofa. I on kaže da su sve takve aktivnosti sasvim zasnovane u prirodnim obilježjima ljudske duše tijesno vezane uza ljudsko tijelo i stvoreni svijet, elemente, osjetilna tijela i njihovo kretanje i mirovanje.[57] Sva ostala objašnjenja samo su »pretpostavke i nagađanja« onih koji o predmetu nemaju dovoljno solidnih znanja ili onih koji nisu takvi, ali svoje znanje nisu ipak »utemeljili na dokazivanju i provjeri«.[58]

F

To su, dakle, premise i samo premise ibn Ḫaldūnove nove nauke o kulturi. Čak njihovo površno istraživanje otkriva da su to sve zaključci istraživanja poduzetih u drugim naukama, mahom prirodnima. Nova nauka o kulturi, stoga, ne tumači prvo ili pravi početak; to nije nauka bez pretpostavke. Ona pretpostavlja ne samo sve prirodne nauke koje joj osiguravaju njezine premise, već također *vrijednost* njihovih principa, *tačnost* njihovih postupaka i *objašnjenja* i *uvjerljivost* njihovih sudova i zaključaka.

Određenje mjesta ibn Ḫaldūnove nove nauke o kulturi unutar muslimanske filozofijske tradicije ukazuje izvan razložne sumnje da je (a) ibn Ḫaldūn shvatio novu nauku kao filozofijsku disciplinu i da je uz pomoć filozofije shvatio nauke koje je stvorila Sokratova škola, a što su razradili Aristotel i njegovi muslimanski sljedbenici; (b) nova nauka ulazi u opće područje tradicionalne prirodne nauke ili prirodne filozofije i (c) još konkretnije, sve njezine premise izvedene su isključivo iz raznih prirodnih nauka i tako je ona čvrsto utemeljena u tim naukama, jer pretpostavlja njihove zaključke i sebe diže na toj čvrstoj osnovi.

Na nauku o kulturi ibn Ḫaldūn je sam gledao kao na doprinos filozofijskim naukama unutar određenog područja. Temelji ove nauke ili njezine osnovne premise, bile su već uspostavljene s pomoću tradicionalne prirodne nauke ili prirodne filozofije. Nijedan filozof prije njega nije koristio ove premise za razvoj nauke o ljudskom društvu ili kulturi utemeljenom isključivo na njima. Grčki i muslimanski filozofi čija je djela o praktičkoj filozofiji ibn Ḫaldūn poznavao iznašli su da valja nastaviti koristiti i premise koje se nisu mogle podičiti valjanošću premisa koje bijaše pripremila prirodna filozofija. Stoga razumijeva-

[56] *Q.* I, 167–9–18. Vidi Macdonald, *op. cit.*, str. 57.
[57] *Q.* I, 181, 186–87, 190, 192–93.
[58] *Q.* I, 196, 203–04.

nje specifičnoga karaktera ibn Ḥaldūnova doprinosa zahtijeva istraživanja odnosa između njegove nauke o kulturi i tradicionalne grčke i muslimanske političke filozofije. To će se pokušati u poglavlju XLIX ovoga djela.

BIBLIOGRAFIJA

Slijedeća lista sadrži ibn Ḥaldūnova sačuvana djela (vidi gore br. 1). Za detaljniju bibliografiju izdanja, prijevoda i studija vidi Walter J. Fischel »Selected Bibliography« u prijevodu F. Rosenthala koji je dolje citiran, Vol. III, str. 485–512.

Kitāb al-'Ibar (Historija) izd. Naṣr al-Hūrīni, sedam tomova, Būlāq, 1284/1867; *Muqaddimat ibn Ḥaldūn* (Prolégomènes d'Ibn Khaldoun), izd. É. M. Quatremère (»Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres bibliothèques, publiés par l' Institut Impérial de France«, t. 16–18, premières parties; također »Tirage à part des . . .«), Pariz, 1858. Ova tri toma odgovaraju prvom Tomu I Būlāq izdanja; *The Muqaddimah: An Introduction to History*, engleski prijevod Franza Rosenthala (Bollingen Series XLIII), tri toma, Pantheon, New York, 1958; *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, francuski prijevod M. de Slane, tri toma, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Pariz, 1934–38; *al-Ta'rīf bi ibn Khaldūn wa Rihlatuhu Garban wa Šarqan* (Autobiografija), izd. Muhammed ibn Tāwīt al-Ṭanǧi (Āṯar ibn Khaldūn, Vol. I), Laǧna al-Tālīf, Kairo, 1370/1951; *Lubāb al-Muḥaṣṣal fi Uṣūl al-Dīn* (Rezime iz Muḥaṣṣala Faḫr al-Dīn al-Rāzīja), izd. P. Luciano Rubio, Editori Marroquí, Tetuan, 1952; *Šifā al-Sā'il li Taḥṣīl al-Masā' il* (Odgovori na pitanja o misticizmu), MS. No. 24299B, Dar al-Kutub, Kairo, izdanje u pripremi Tanǧija.

Dio peti

MISLIOCI SREDNJEG PUTA

POGLAVLJE XLVII

Isfahanska škola

A

Uvod

Jedan od najčudnijih aspekata zapadnoga studija islamskoga intelektualnog života jeste da, s jednim ili dva izuzetka, praktički nikada nije ozbiljno istraživana duhovna i intelektualna riznica Duodecimalnog Šī'izma na bilo kojemu evropskom jeziku.[1] Tako se dogodilo da ne samo zapadnjaci već čak i muslimani – čiji je kontakt sa šiitskim svijetom tekao uglavnom preko zapadnih izvora – ostadoše totalno neupućeni u intelektualni život koji traje i danas u centrima šī'izma, osobito u Perziji. Pošto je uglavnom u šiitskome svijetu intelektualni život islama našao utočište poslije sedmoga/trinaestog stoljeća (napose nauke i tradicionalna mudrost – *Hikma*[2]), ovo neznanje rodilo je posve pogrešno shvatanje – da je islam pao u potpunu dekadenciju poslije mongolske invazije. Upravo će temeljit studij islama uvjerljivo pokazati da je u umjetnosti, vlasti, sufizmu i nizu drugih aspekata muslimanskoga života najmanje bilo dekadencije, sve donedavna; studij šiitskog svijeta otkrit će da su čak i u naukama, filozofiji i gnozi muslimani, s jednom prazninom od stoljeća i pol, nastavili da cvjetaju sve do ovog stoljeća. Otkrit će se da je safavidska umjetnost jednom od najviših tačaka islamske umjetnosti, kao što je intelektualni život šī'izma u tome razdoblju jedan od vrhunaca islamske historije, koji je dao mudrace poput Ṣadr al-Dīn Šīrāzija, poznatijega kao Mulla Ṣadra. Vjerojatno jednoga dana historije filozofije neće imati poglavlje o islamu koje naglo završava s ibn Rušdom, ili možda s ibn Ḥaldūnom, nego će nastaviti lanac sve do našega stoljeća i dokraj-

[1] Nekoliko autora poput Gonineaua, Donaldsona i E. G. Browna spominju u svojim djelima neke aspekte šī'izma. Jedini evropski autor, međutim, koji je posvetio ozbiljniju pažnju šiitskome intelektualnom svijetu jest Henri Corbin, koji je u posljednjih dvadeset godina mnogo učinio na upoznavanju zapadnoga svijeta s bogatom šiitskom baštinom, osobito s njezinim oblikom koji se javlja u Perziji.

[2] Za značenje ove riječi koja označava mudrost vidi poglavlje o Šihāb al-Dīn Suhrawardi Maqtūlu.

čiti opasne iluzije koje muslimane i danas odvajaju od njihove tradicije stoljećima intelektualnoga vacuuma. Naš cilj u ovome poglavlju jest teško ispunjavanje ove praznine, više da se dadne nešto od osnove i intelektualnih perspektiva safavidske Perzije gdje je Duodecimalni šī'izam postao prvi put potpuno nezavisan politički i kulturni entitet koji je otada dominirao svakom fazom života u Perziji.

Dolazak na vlast Safavida u Perziji jedno je od fascinantnih poglavlja muslimanske povijesti i obilježava primjer gdje se utjecaj sufizma na društveni i politički život islama osjetio izravno. Počinjući kao sufijsko bratstvo koje svoje porijeklo i ime izvodi od velikoga sveca Šejh Ṣafi al-Dīn Ardibilīja,[3] Safavidi su se brzo razvili u dobro organiziranu političku snagu koja je trebala zauzeti čitavu Perziju i politički je ujediniti prvi put od pada sasanidske imperije. Sufijski red trajao je pod duhovnim vodstvom niza nasljednika Šejha Ṣafija, a njegovi članovi u devetomu/petnaestom stoljeću prihvatili su kao dio odjeće crvenu kapu s dvanaest uglova zbog čega su postali poznati kao *ğizil-bāš* (crvenoglavi). Red je stekao moć u politički razjedinjenoj Perziji devetoga stoljeća, a pod Ismailom (892/1487–930/1523–24) je uspio savladati lokalne upravljače i ujediniti cijelu Perziju.

Šah Ismail se okrunio u Tabrizu, 905/1499. označavajući time početak vladavine Safavida koja je trajala preko dva stoljeća, sve do 1133/1720. Tada su Afgāni osvojili Perziju, opustošili safavidsku prijestolnicu u Isfahanu i ubili Šaha Huseina, posljednjega safavidskog upravljača. U toku toga razdoblja Perzija, koja je do danas poznata kao dijelom šiitska, dijelom sunitska, kolebajući se između ovih dvaju ortodoksnih viđenja islamske objave, postade potpuno šiitska – duodecimalna, a šī'izam koji je do tada bio manjinsko vjerovanje postade oficijelnom religijom jedne imperije, prisiljen da se suoči sa socijalnim problemima s kojima ranije nikada nije bio suočen.[4]

Napokon, u miru, što se tiče vanjskih sila, ali suočena s nizom praktičkih društvenih problema, šī'a teologija, *kalām,* koja je uvijek bila tvrđavom vjere,[5] izgubi mnogo od ranije snage, dok se pravo, *Fiqh,* suočavajući se s novom

[3] Šejh Safi (647/1249–735/1334) jedan od najznačajnijih šī'a, sufijski svetac, osoba koju sufije i danas neosporno cijene i štuju. Njegov grob u Ardibilu ostade i danas značajnim mjestom hodočašća. Pošto je bio učenik Šejh Zahid Gīlānija, on je bio značajna figura svoga doba, prema svjedočenju nekih biografskih djela, kao što su *Ṣafwat al-Ṣafā'* od ibn Bazzāza te pisma Rašid al-Dīn Fadl Allaha ovome svecu i guverneru Ardibila u njegovu djelu *Munša'āt-i Rašidi.* Vidi također E. G. Browne, *A Literary History of Persia,* Vol. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 1924, Poglavlje II.

[4] Za historiju safavidskoga razdoblja vidi E. G. Browne, *op. cit.,* Vol IV; L. Lockhart, *The Fall of the Safawid Dynasty and the Afghan Occupation of Persia,* Cambridge University Press, Cambridge, 1958. i tradicionalne perzijske izvore od kojih su najznačajniji Bazzāzovo djelo *Ṣafawat al-Ṣafā', Aḥsan al-Tawārīḫ* Hasana Baik Rumlua, *Zubda al-Tawārīḫ* Muhameda Muhsin ibn Abd al-Karima i univerzalna historija *Nāsiḫ al-Tawārīḫ Mirza* Taqi Sipihra.

[5] Cilj teologije jest zaštita istine objave protiv pogrešnog rezoniranja, dakle, to je obrambena uloga, oklop koji štiti unutrašnji duhovni život, ali ne i život sâm. Da nije bilo opasnosti od racionalizma i pogrešnoga rezoniranja, ne bi bilo potrebe za teologijom. Stoga vidimo da teologija nastaje s racionalističkom filozofijom, a gdje nije bilo tendencije prema racionalizmu tu nema ni teologije, barem ne u smislu kako danas taj pojam shvatamo.

situacijom neobično razvije. Za nas je još značajnije da je vladajuća šiitska kultura Perzije pripremila pozadinu za procvat učenja *išrāqi* gnoze (iluminacijske mudrosti)[6], filozofije i nauka. Napori niza mudraca poslije Ḫwāğa Naṣīr al-Dīn Ṭūsija, koji su održavali živim studij ovih predmeta, iznenada stvoriše nužne okolnosti za razvoj ove forme mudrosti.[7] Mi smo ovu mudrost simbolički povezali s isfahanskom školom koja se proširila čitavom safavidskom Perzijom, Irakom, Sirijom i Indijom s kojima je Perzija imala čvrste veze. Središte njezina života nije bio samo Isfahan, safavidska prijestolnica, već i drugi gradovi kao što su Širaz, Kašan, Qazvin, i Tabriz. Štoviše, i najznačajnije figure poput Šejh Bahā' al-Dīn Āmilija i Sayyid Ni'matullah Gazā'irija, koji su igrali bitnu ulogu u uspostavljanju šī'izma u Perziji, bijahu Arapi iz Amila blizu Damaska i Bahreina – dva središta koja su stoljećima čuvala šiitsku tradiciju.[8]

Šī'iti su razvili džaferi školu Zakona po imenu šestoga imāma, imāma Džafera al-Ṣādiqa kao i teologiju *(Kalām)* i druge tradicionalne studije, tj. jezik, historiju, Hadis i komentare Qur'āna, pravo *(Fiqh),* principe prava *(Uṣūl),*[9] teologiju,[10] i *Ḥikmu* (ova posljednja predstavlja kombinaciju gnoze, teozofije i filozofije i temom je naše studije).

B

Hikma

Oblik mudrosti koji je do danas preživio u šiitskom svijetu kao *ḥikma,* ne može se u cijelosti identificirati s filozofijom kako se ona danas shvaća na Zapadu, niti s teozofijom – koja je, po nesreći, identifikovana u engleskome govornom području sa pseudo-spiritualističkim pokretima – niti s teologijom.[11] Kako je razvijena u safavidskom periodu ali živi i danas, *ḥikma* je sastavljena od različitih niti povezanih matricom šī'izma. Najznačajniji od ovih elemenata su ezoterička učenja imāma, posebno ona sadržana u *Nahğ al-balāga* prvog imāma 'Alija, te *išrāqi* mudrost Suhrawardija koja u sebi sadrži aspekte starih perzijskih i hermetičkih doktrina, učenja ranih sufija (osobito gnostičke teze ibn 'Arabijeve i naslijeđe grčkih filozofa). Stoga ne iznenađuje ako niz rasprava o *ḥikmi* započima logikom, a završava ekstazom iskušanom u katarzi *(tağrīd)* i ilumina-

[6] Za raspravu o *išraqi* mudrosti vidi poglavlje o Suhrawardi al-Maqtūlu.

[7] Razlog zašto su presafavidski mudraci Perzije poput 'Ali Turka Ispahanija i ibn ali Ğumhūra kao i sami safavidski autori bili zanemareni od strane Zapada jest taj što je njihova mudrost prije svega *gnostička ('irfāni)* – kao i ibn 'Arabijeva, a on je na sve njih utjecao; poput njega, racionalistički filozofi nisu ni njih shvaćali, niti su ih mogli razumjeti mistici sve do renesanse.

[8] Za imena nekih od ovih arapskih šiitskih učenjaka, vidi E. B. Brown, *op. cit.,* Vol. IV, pogl. VIII.

[9] Nauka *Uṣūla* kao samostalna nauka razvila se neslućeno tek u posljednjih nekoliko stoljeća, dostižući vrhunac u djelu Šejh Murtaḍa Anṣārija, slavnoga doktora iz Qāğār razdoblja koji je samo stoljeće ranije učinio *Uṣūl* naukom natječući se s *Kalāmom* u logičkim mudrovanjima.

[10] Šiitska teologija dostigla je svoj vrhunac u sedmome/trinaestom stoljeću u osobama Ḫwāğ Naṣīr al-Dīn Ṭūsija i Allamahi Ḥillija.

[11] Vidi poglavlje o Suhrawardi Maqtūlu. Općenito *ḥikma* ili *ḥikmat* na perzijskom znače mudrost, ali joj se u nekome smislu daje značenje Božanskoga nauka.

ciji uma. One podrazumijevaju izvjesnu logičku pripremu čime se pridružuju peripatetičarima *(mašā'iyūn),* ali umjesto da stanu kod razuma, koriste ovu logiku kao odskočnu dasku za svoj let u gnozu.

Mudraci koji su u razdoblju između smrti ibn Rušda (kojega su držali završnom točkom islamske filozofije) i Safawida pripremili osnovu za duhovni preporod isfahanske škole, jednako su nepoznati izvan Perzije kao i sami safavidski mudraci. Među njima je čitav niz filozofa i naučnika poput Ḫwāǧa Naṣīr al-Dīn Ṭūsija (bolje poznat na Zapadu kao naučnik nego kao filozof i teolog), Qutb al-Dīn Rāzija, Mīr Sayyid Šarif Ǧurǧānija, Ǧalal al-Dīn Dawwānija i ibn Turkah Ispahanija.[12] Svi su oni nastojali obnoviti islamski intelektualni život gnostičkom interpretacijom spisa ibn Sīne, Suhrawardija i sufija i nisu odustajali od pokušaja što ga je već *al-Fārābi* bio započeo, što ga je *ibn Sīna* u svojim komentarima Qur'āna bio proširio, odakle je korak dalje *Suhrawardi* učinio: uskladiti vjerovanje *(īmān)* s filozofijom.[13] Među pretečama safavidskih mudraca postoji niz čistih gnostika, kako šiitskih, tako i sunitskih, iako ova razlika nije bitna u sufizmu. Oni su širili učenje ibn 'Arabija, andaluzijskoga mudraca i čovjeka koji je utvrdio gnostičke doktrine u islamu u istočnim zemljama islama.[14] Ovim sufijama pripadaju Sadr al-Dīn Qunawi, Fāḫr al-Dīn Irāqi, 'Abd al-Razzāq Kāšāni, 'Ala al-Daula Simnāni,[15] Abdurahman Ǧāmi,[16] i dvojica koji su značajni za uvođenje gnostičkih doktrina ibn 'Arabija u šiitski svijet – abi Ǧumhūr i Mulla Ḥaidar 'Ali Amūli.[17] Valja spomenuti i velikoga duhovnog vođu Maulana Dželaludin Rūmija, čiji utjecaj se širi Perzijom u posljednjih sedam stoljeća.

C

Glavne figure isfahanske škole

Već samo prosto iznošenje imena i djelâ svih značajnih autora safavidskoga razdoblja tražilo bi knjigu. U teologiji, pravu i srodnim znanostima dovoljno je navesti samo nekoliko imena, poput Zain al-Dīn ibn 'Ali ibn Ahmed Ǧaba'i-ja (911/1505–966/1558), poznatoga kao *drugi mučenik (šahīd ṯāni)* zbog toga što su ga Osmanlije osudile na smrt; autor je brojnih rasprava koje čine dio šiitskoga

[12] O nizu komentatora i izlagača *išraqi* mudrosti vidi poglavlje o Suhrawardi Maqtūlu.

[13] Na nesreću, u knjigama koje se bave odnosom između vjere i razuma u islamu, poput djela A. J. Aeberrya *Revelation and Reason in Islam,* London, 1957, većina ovih autora nije ozbiljno proučena.

[14] Za pregled ibn 'Arabijevih teza vidi T. Burckardt, *La sagesse des prohètes,* Paris, 1955; također *idem, Introduction to Sufi Doctrine,* prijevod M. Matheson, Sh. Muhammad Ašraf, Lahore, 1959. koji je izvanredan opći uvod u ibn 'Arabijevu školu sufizma. Vidi također Corbin *L'imagination creatrice dans la soufisme d'Ibn 'Arabi,* Flammarion, Paris, 1958. koje sadrži neka korisna poglavlja o njegovim idejama i širenju tih ideja na Istok.

[15] Vidi S. M. Sadr, *Šaih 'Ala al-Daula Simnāni,* Daniš Press, Teheran, 1334/1915.

[16] Ovaj veliki perzijski sufijski pjesnik i mudrac napisao je niz dobro poznatih sažetaka ibn 'Arabijeve doktrine uključujući Lawā'ih koje je preveo Whinfeld i Qazwini, Luzac, London 1928, *Aša'āt al-Lama'āt i Naqd al-Nuṣūṣ.*

[17] *Kitāb al-muǧli* ibn Ǧumhūra i *Ǧāmi al-asrār* te *Ǧāmi al-Ḥaqā'iq* Mulla Haidar 'Ali Amulija su među najznačajnijim izvorima šiitskih gnostičkih doktrina.

vjerskog obrazovanja; dalje, 'Ali ibn Abd al-'Ali Āmilija, poznatoga kao Muḥaqqiq Karaki (umro 945/1538); on je autor teologijskog djela *al-Naǧmīyya* i niza rasprava i komentara; dvojicu Maǧlisīja-Muhammed Taqija (1003/1594–1070//1659), autora djela *Rauḍat al-Muttaqīn* i njegova sina, Muhammed Baqira (1037/1628–1110/1699), najvećega safavidskog teologa i učenjaka kojemu ćemo se još vratiti.[18]

Kada je riječ o *ḥukamā',* onima koji su njegovali poseban oblik mudrosti i nazvali je *ḥikma,* to su Ṣadr al-Dīn Širazi, bolje poznat kao Mulla Ṣadr, kojem je posvećeno posebno poglavlje u ovom djelu; Sayyid Ahmed 'Alawi, Mīr Dāmādijev zet i komentator ibn Sīnine *Šife;* Mulla Muhammed Baqir Sabziwari (umro 1090/1669), komentator *Išārāta* i metafizike *Šifā'* te djela *Ẓāhirāt al-ma'afi;* Rağab Ali Tabrizi (umro 1080/1670), mislilac nominalističkih tendencija i autor *Risāleh-i Iṯbāt-i wuǧūd;* 'Abd la-Razzāq Lāhiği (umro 1071/1661) učenik Mulla Ṣadrin i autor nekih najznačajnijih djela o *ḥikmi* na perzijskome, kao što su *Guhar Murād, Sarmāyeh-i īmān,* te djela *Mašāriq al-ilhām* (glose o komentaru Ṭūsijevu na *Išārāt* i komentar samoga Lākigija Suhrawardijevu djelu *Hayākil al-nūr);* Qāḍi Sa'īd Qūmi (1049/1640–1103/1692), gnostik i teolog, autor djela *'Arba'īnāt, Kilīd-i Bihišt* i komentara o *Aṯulugīyya* koje se pripisivalo Aristotelu ali je danas poznato kao parafraza Plotinovih *Enneada.*

Pored ovih autora, postoje i drugi o kojima ćemo reći nešto više nadajući se valjanu opisu aspekata intelektualnog života safavidskoga razdoblja; to su Šejh Bahā' al-Dīn 'Āmili i Mīr Dāmād,[19] možda glavne figure isfahanske škole te Mīr abu al-Kasim Findiriski, Mulla Muḥsin Faiḍ Kāši i drugi mağlisi koje smo već naveli.

Ako prostor dopusti mogli bismo spomenuti i izrazito sufijske spise poput komentara *Gulšani Rāzu* Muhameda Lāhiğija, jednoga od najboljih djela o sufizmu na perzijskom jeziku te djela učitelja sufijskih redova kao što je *Tuhfih-i* 'Abbāsi *ḍahabi* šejha Šejh Mu'addin Hurāsānija.

Šejh Bahā' al-Dīn 'Āmili – Upečatljiva figura safavidskoga razdoblja bez sumnje bijaše Bahā' al-Dīn 'Āmili, poznatiji kao Šejh-i Bahā'i.[20] Njegov otac bijaše učitelj šiitske zajednice 'Āmila i student Šahīd-i Ṯānija. Poslije učiteljeve smrti 966/1559. uputi se sa svojim sinom u Perziju. Bahā' al-Dīn, koji je rođen u Balbeku 953/1546, bijaše tada tek trinaestgodišnjak, a već dobro poznavaše perzijski jezik. U Perziji nastavi svoj studij vjerskih znanosti, poezije i *ḥikme* i ubrzo postane vodećim učenjakom svoga doba te *Šejh al-islāmom* u Isfahanu. Unatoč bliskosti dvoru i nužnosti sudjelovanja u svakodnevnom životu bijaše

[18] Najbolji tradicionalni izvori za ove rane šiitske autore su *Rauḍat al-ǧannāt* Muhameda Bāqir Ḫūnsarija, litografsko izdanje, Teheran, 1306/1888; *al-Darī'a* Age Buzurg Tihrānija, al-Garra Press, Nağaf, 1355/1936; *Tārīḫ-i 'ālam ārā-yi 'Abbāsi* Iskandar Baig Munšija, Teheran, 1334/1915; i nešto novije djelo *Raiḥānat al-adab* Muhameda 'Ali Tabrīzija, Sa'di Press, Teheran, 1331–33; *Qiṣaṣ al-'ulamā',* Mirze Muhameda Tunikābunija, Islāmīyya Press, Teheran, 1313; *Fuhrist-i Kutub-i Indā'ī-i Āqā-yi Miškāt* M. B. Daniš Pazhūha, Universty Press, Teheran, 1335/1916; vidi također H. Corbin, »Confession extatiques der Mīr Dāmād« u *Melanges Louis Massignon,* Institut Français u Damasku, Damask, 1956, str. 331–78.

[19] Vidi Corbin, *op. cit.,* str. 333 id.

[20] Njegovo ime ne može biti ni na koji način povezano s heterodoksnim Bahā' i pokretom trinaestog/devetnaestog stoljeća.

gnostik koji posveti mnoge od posljednjih godina svoga života putovanju i druženju s dervišima te posjetima raznim sufijskim učiteljima. Umrije 1030/1622. na povratku s hadža.[21]

Šejh Bahā' al-Dīn bijaše vodeći teolog i pravnik svoga vremena i vođa isfahanske uleme. Istodobno bijaše izvanredan sufija, jedan od najboljih safavidskih pjesnika koji je oživio irāqi stil i pisao poeziju u tradiciji Rūmija i Hafiza, vodeći arhitekt safavidskoga razdoblja (Šahova džamija u Isfahanu, njegovo djelo, ostala je među vrhunskim ostvarenjima muslimanske arhitekture[22]), te veliki matematičar i astronom.

U vrijeme kada su teolozi, pravnici, ḥakīmi, prirodni historičari, sofisti, logičari i sufije bili jasno razgraničene grupe (katkada zbog otvorena sukoba), Šejh Bahā'i bio je poštovan od svih grupa – od lutajućih derviša *qalandarija* do dvorske *uleme*. Svi su cijenili njegovu samostalnost i njegov genij strogo usmjeren na to da pokaže ništavnost svih nauka pred gnozom te, istodobno, njegovo vrsno poznavanje drugih nauka. Ipak, svaki od njegovih spisa postao je standardnim izvorom podataka u svome području. Njegova značajna djela bila bi *Ǧāmi'-i 'Abbāsi*, o teologiji, na perzijskom, te *Fawā'id al-Samadīyya*, o arapskoj gramatici (još je u upotrebi); rasprava o algebri, *Ḫulāsah fi al-ḥisāb;*[23] nekoliko rasprava o astronomiji, uključujući *Tašrīḥ al-aflāk;* rasprava o astrolabu, *'Urwat al-wuṯka;* opći komentari Qur'āna; niz djela o raznim aspektima *Šerijata; Kaškūl*, zbirka arapskih i perzijskih spisa koji spadaju u najslavnija sufijska djela te niz *maṯnawīja* (mističke pjesme u distihu) poput *Hljeb i slatkiši, Mačka i miš, Mlijeko i šećer* i *Tūṭi-Nāmeh*.[24]

Didaktičke pjesme, *maṯnawīje*, nadasve svjedoče o geniju Šejha Bahā'ija u izražavanju sublimnih istina jednostavnim jezikom i duhovitim anegdotama. Duh autorov je, u odnosu na Maulāna Ǧalāl – Dīn Rūmija, kojega je slijedio kako duhom tako i obličjem, jednostavniji. U dugoj pjesmi *Mačka i miš* (mačka simbolizira egzoteričku i formalnu spoznaju, a miš ezoterizam), motiv je opasnost od licemjerja s kojim se uvijek suočava egzoteričko stajalište i nužnost u vjerskoj i društvenoj strukturi za ezoteričku spoznaju. Šejh Bahā'i naglašava u čitavom djelu prednost intelektualne intuicije nad diskurzivnom spoznajom. Kao primjer navodimo priču o mu'tazilitu i sufiji koji se pojavljuju u odjeći luđaka imenom Bahlūl.

[21] Za pregled života i djela Šejha Bahā'ija vidi *Tārīḫ-i 'Ālam Ārā-yi 'Abbāsi*, str. 155–57, također Naficy, *Aḥwāl wa Aš'ār-i Fārsi-i Šejh -i Bahā'i*, Eqbāl Press, Teheran, 1316/1898.

[22] Šejh Bahā'i je sagradio kupatilo po imenu Gulḫan koje je stalno imalo toplu vodu, bez korištenja ikakva goriva; kada je srušeno, ljudi su otkrili samo jednu svijeću koja je gorjela ispod rezervoara za vodu.

[23] Ova knjiga o matematici koja je mnogo pomogla oživljavanju studija matematičkih nauka u Perziji, bijaše standardni priručnik stoljećima. Više puta je komentirana, a na perzijski ju je preveo Muhamed Amīn Nağafi Hiğāzi Qumi. Prevedena je i na njemački od strane G. H. F. Nesselmanna koji je publikovao tekst i prijevod u Berlinu 1843. Šejh Bahā'i je oživio studij matematike i astronomije u Perziji poslije stotinu godina zaborava, učeći sâm ove nauke u Heratu.

[24] Za listu od približno devedeset djela koja mu se pripisuju, vidi njegov *Kulliyāt-i Aš'ār-i Fārsi*, izd. Ma. Tauhidipur, Mahmudi Press, Teheran, 1336/1917, str. 42–45.

Za vrijeme vladavine nekoga ḫalīfe, mu'tazilit je bio izabran kao imām u džamiji. Jednog dana u džamiju uđe Bahlūl krijući opeku ispod odjeće i priđe skupu poslije molitvi da čuje propovjed imāma. Ovaj, u duhu mutazilitizma, reče da satani ne škodi pakao jer je sačinjen od vatre; kako stvar ne može škoditi svojoj vrsti, vatra pakla ne može satani nauditi. Saslušavši to Bahlūl se razljuti, ali suzdrža svoju ljutnju. Imām nastavi svoju propovjed govoreći da i dobro i zlo nastaju privolom Božjom. Bahlūl se ponovno razljuti, ali se obuzda i ovaj put. Imām dodade da će na dan Strašnoga suda ljudi doista moći vidjeti Boga. Čuvši to, Bahlūl izvadi ciglu, baci je na imāma i pobježe. Razljućen, ḫalīfa pošalje po Bahlūla, ali se Bahlūl sâm pojavi i bez pozdrava sjede do poglavara dvora. Ḫalīfa srdito upita zašto napade imāma. Bahlūl zamoli ḫalīfu da mu dopusti objasniti kako djelo koje je počinio nije nedjelo, što bi tkogod mogao naprečac pomisliti; kada mu je bilo dopušteno obrati se ranjenom imāmu te reče: ako jedna stvar ne može štetiti drugoj vlastite vrste kako i sâm bijaše u džamiji rekao, cigla ne može škoditi njegovoj glavi, jer su obje od gline. Dalje, on upita imāma je li osjetio bol zbog predmeta koji ga je udario i je li uspio vidjeti bol; kada dobi odgovor da imām nije vidio bol, Bahlūl upita kako može čovjek koji je nesposoban vidjeti bol, Božju tvorbu, vidjeti Tvorca sâma. Najposlije Bahlūl dodade da su sva djela dana Božjom privolom, te da je Bog morao biti saglasan s bacanjem cigle; stoga se imām ne može žaliti ni na jedno djelo s kojim se Bog složio. Čuvši ovo, imām, racionalist, umukne pred Bahlūlom, pristalicom intelektualne intuicije.[25]

Svi spisi Šejha Bahā'ija puni su navoda o beznačajnosti cjelokupne ljudske spoznaje u odnosu na Božansku gnozu. Primjerice, u pjesmi *Nān wa ḫalwa* (Hljeb i slatko), on kaže:

Formalna nauka nije drugo do svađa;
Ona ne nastaje niti u opijenosti[26], ni u kontemplaciji.
Stalno kôči čovjekovu narav,
Mawulāna[27] ne vjeruje u nju.
Pa ako ti netko takva što kaže o tvome životu
Ostaje sa sigurnošću samo jedan tjedan.
Ti ćeš se u tome tjednu zaposliti
Pa s kojom tek znanošću, o, ispunjeni čovječe!
Nijedne znanosti nema do one o Ljubavi,[28]
Ostalo je *prijevara* proklete Satane.
Nema nauke osim komentara Qur'āna i Hadisa,
Ostalo je *lukavstvo* pokvarene Satane.
Misterije ti se neće nikad razotkriti,
Pa imao za učenika i stotinu Faḫri Rāzija![29]

[25] *Ibid.*, str. 164–66.

[26] Opijenost simbolizira ekstazu i duhovno jedinstvo.

[27] Mawlāna Dželaludin Rūmi je u Perziji poznat kao Mawlawi. Ovaj stih odnosi se na Mawlawijevo dobropoznato odbacivanje racionalizma u korist gnoze (»Noga racionalista drvena je noga . . .«).

[28] Ljubav simbolizira gnozu ili nauku koja nastaje kontemplacijom i iluminacijom, a ne analizom i diskurzivnim mišljenjem.

[29] Odnosi se na slavnog teologa imama Fahrudin Rāzija.

Svima koji ne vole Lijepo
Pristaje sedlo i uzda.[30]
Tu spada onaj koji nema Ljubavi za Prijatelja,
Daj mu sedlo i oglav.[31]
Ime onoga tko se nije zaljubio u Njegovo lijepo Lice
Briši sa spiska ljudi.
Grudi koje su bez ljubavi prema Ljepoti
Jesu stara kožna torba puna koščura.
Grudi nisu grudi ako u njima nema Ljubljenoga,
One su stara škrinja.
Srce u kojem nema ljubavi prema takvoj Ljepoti,
Broji se kao kamen kojim se đavo otire.
Ove nauke, forme i uobrazilje, samo su
Nečist Satane na kamenu:
Ako puštaš drugo, a ne nauk Ljubavi u svoje srce,
Sâm ćeš satani dati kamen da se otare.
Stidi se sebe! O, nitkove,
Đavolov kamen nosiš u svom džepu,
Očisti srce od vražjeg izmeta.
O, učitelju, daj i ti pouku Ljubavi!
Dokle češ poučavati mudrost Grkâ?
Sâm uči mudrost onih koji vjeruju![32]
Kako dugo ćeš juristikom i teologijom bez temelja
Prazniti svoj mozak? O, prebogati,
Život tratiš na konjugaciju i sintaksu:
Nauči nekoliko riječi o principima Ljubavi,
Osvijetli srce Blistavim Svjetlom.
Dokle ćeš lizati Avicennin čanak?
Gospodar svemira, Vladar ovoga i onog svijeta,[33]
Naziva *lijekom* ostatke pravovjernoga.
Ali oh, ucviljeni čovječe,
Zar je ikada prosvijetljeni Profet nazvao lijekom
Ostatke Aristotela i Avicenne?
Razderi svoje grudi u stotinu komada
Ukloni iz svoga srca svaku mrlju . . .[34]

Šejh Bahā'i ne traži samo da čovjek zapostavi formalni nauk i da traži Božansku gnozu skrivenu u objavi, već podsjeća da se čovjek ne smije priviknuti na ovaj svijet toliko da zaboravi svoj dom (lajtmotiv gnostika stoljećima – duhovni čovjek, budući da je stranac u ovome svijetu, mora na opasan put da

[30] Ovaj stih je na arapskom i ponovljen je odmah na perzijskom s vrlo malom izmjenom.
[31] Tj. on je poput tegleće marve jer oba predmeta ulaze u opremu konja.
[32] Odnosi se na mudrost sufija kao suprotnost Grcima, *ḥikmat-i īmāni* i *ḥikmat-i Yūnāni.*
[33] Profet Muhamed (neka je mir s njim).
[34] Šejh Bahā'i, *Kulliyāt* . . ., str. 18–19.

bi se vratio u postojbinu).[35] U istoj *Nān wa ḥalwah,* komentirajući Profetove riječi: »Ljubav prema otadžbini dolazi iz vjere«, on piše:[36]

»Ova zemlja nije Egipat, Irak ili Sirija,
To je Bezimeni Grad.[37]
Kako sve ove zemlje pripadaju ovome svijetu,
Plemenit čovjek neće ih nikada hvaliti.
Ljubav prema ovome svijetu izvor je svih zala,
A iz zla dolazi gubitak vjere.
Sretan je onaj koji, pod svetim vodstvom,
Kroči ka ovome Bezimenom Gradu.
O, sine tvoje umijeće, stranac u ovim zemljama;
Kako je jadno umijeće na koje si svikao!
Ti si ostao tako dugo u gradu tijela,
Da si potpuno zaboravio svoju domovinu!
Iziđi iz tijela i obraduj svoju dušu,
Prisjeti se svoga izvornog doma!
Koliko dugo želiš, o pobjednički sokole,
Ostati izvan sfere duha?
Sramotno je za tebe, o oštroumni,
Odbaciti svoje perje u ovoj ruini!
Kako dugo ćeš ostati u tuđini svezanih nogu?
Odriješi konopce i leti onamo
Gdje nema prostora.[38]

Šejh Bahā'i je i bio jedan od rijetkih sokola koji su iz sredine ovoga svijeta letjeli u »nepostojeću zemlju«. On nije pisao u tehničkom smislu tako mnogo o *ḥikmi* kao Mīr Dāmād ili Mulla Muḥsin Faiḍ, ali je dostigao takav stepen duhovnoga shvatanja izvan i iznad teorijskih formulacija da su svi njegovi spisi *duhovno* vrlo vrijedni. Čak i njegovi spisi iz područja religije i prirodnih znanosti nose dah njegove duhovnosti. Opus pokazuje, slobodni smo kazati, ravnotežu između egzoteričkog i ezoteričkog, te metafizičkog i kozmologijskog, i može poslužiti kao primjer kvalitete (tipa) odnosa između različitih aspekata tradicije, kao i tipa odnosa kada postoji integrirajući utjecaj gnoze.

[35] Ova tema pojavljuje se u nekim hermetičkim spisima, tzv. *Acts of Thomas,* Priči o Gralu (*gral* = legendarna čudotvorna zdjela iz koje je Krist jeo na posljednjoj večeri i u koju je Josip iz Arimateje, navodno, uhvatio njegovu krv kada je bio proboden na križu), kao i u islamu u vizionarskim pričama ibn Sīne i većini Suhrawardijevih gnostičkih rasprava poput *Qiṣṣa Gurbat al-garbīyya* – vidi H. Corbin, *Avicénne et le rècit visionnaire,* Institut Franco-Iranien, Teheran i A. Maisonneuve Paris, 1952–54, Vol. I, pogl. 3 te Suhrawardi, *Oeuvres philosophiques et mystques;* Vol. II, Institut Franco-Iranien, Teheran i A. Aisonneuve, Paris, 1954, Prolegomena H. Corbina.
[36] Šejh Bahā'i, *Kulliyāt* . . ., str. 23.
[37] Grad u južnoj Arabiji za koji se veže ime Kraljice od Sabe.
[38] *Lā makān* (Nemjesto) znači »izvan svijeta kozmičke manifestacije«. Suhrawardi se poziva na ovu tačku koja je vrh kozmičkog brda *Qāf,* kao *nā kuǧa ābād;* vidi Suhrawardi »Le bruissement de l'aile de Gabriel«, prijevod H. Corbin i P. Kraus, *Journal Asiatique,* juli–septembar 1935, str. 41–42.

MĪR DĀMĀD – Jedna od najutjecajnijih figura safavidske škole bio je Muhamed Baqir Dāmād, bolje poznat kao Mīr Dāmād. Njega i njegova učenika Mulla Ṣadru valja smatrati najvećim *ḥakīmima* ovoga razdoblja. Kako je bio unukom Muḥaqqiq Karakija i potomkom čuvene šejhovske familije, Mīr Dāmād je primio najbolje moguće obrazovanje u svim oblicima vjerskoga učenja. Njegov najslavniji učitelj bio je Šejh Husein ibn 'Abd al-Ṣamad 'Āmili, otac Šejha Bahā'ija, docnije njegov najintimniji prijatelj i saradnik na safavidskom dvoru.[39] Mīr Dāmād je ubrzo postao vodećim autoritetom u području *kalāma, ḥikme, fiqha,* pa čak i u okultnim i prirodnim znanostima.[40] U Isfahanu je privukao niz studenata, a najslavniji bijahu Mulla Ṣadra, Sayyid Ahmed 'Alawi (komentator *Šife*), Mulla Halil Qaziwīni, čiji su komentari djela *Uṣūl al--Kāfi* dobro poznati u Perziji, i Qutb al-Dīn Aškiwāri, autor opće svete historije i brojnih filozofijskih i gnostičkih rasprava.[41] Mīr Dāmād je više nego itko pridonio preporodu ibn Sīnine filozofije i *išrāqi* mudrosti unutar šī'izma i postavio osnov za monumentalno djelo Mulla Ṣadre. Učinio je mnogo na oživljavanju onoga što je smatrao Yamani mudrošću *(falsafih-i Yamani)*, mudrošću profeta, nasuprot više racionalističkoj filozofiji Grka.[42]

Nazvan je Trećim učiteljem *(Mu'allim tālit)* poslije Aristotela i Fārābija.

Spisi Mīr Dāmāda, kako na arapskom tako i na perzijskom, od kojih su mnogi nepotpuni, pisani su teškim stilom što još više otežava razumijevanje njihova sadržaja. Oni obuhvataju brojne rasprave o *kalāmu*: djela o *fiqhu,* kao što je *Šarī' al-nağāt; al-Ufuq al-mubīn,* o bitku, vremenu i vječnosti; *al-Ṣirāṭ al-mustaqīm* o odnosu između stvorenog i vječnog; *Taqwīm al-īmān* o bitku, stvaranju i Božjoj Spoznaji; niz drugih većih rasprava o *ḥikmi,* uključujući *Qabasāt,*[43] *Taqdīsāt, Ġaḍawāt* i djelo *Sidrat al-muntaha*;[44] nekoliko komentara Qur'āna, kao što je *Amānat-i Ilāhi*; komentari Ṭūsijeva djela *Istiḥṣār* i komentar metafizike iz djela *Šifā'; Ḥalsat al-malakūt,* djelo o gnozi[45] i zbirka pjesama na

[39] O životu i djelima Mīr Dāmāda, vidi M. Tunikabuni, *Qiṣaṣ al-'ulamā',* str. 333–35; *Raiḥanat al-adab,* Vol. IV, str. 117–21, *Rauḍat al-ǧannāt,* str. 114–16; *Tārīḫ-i 'Ālam Ārā-yi 'Abbāsi,* str. 146–47; Dāniš Pazhūn, *Fihrist* . . ., Vol. III, 1, str. 152. i dobar uvod o njegovu životu i misli od H. Corbina, »Confessions extatiques de Mīr Dāmād«, str. 340.

[40] Priča se da se osobito zanimao za život pčela i da je o njima sakupio mnoštvo podataka.

[41] O ovome i drugim studentima Mīr Dāmāda vidi, H. Corbin, *op. cit.,* str. 345–46.

[42] »Yamani filozofija« znači mudrost koju je Bog objavio čovjeku preko profeta i posredstvom iluminacije; Yaman (Jemen) simbolizira desnu ili istočnu *(mašriqi)* stranu doline, gdje je Mojsije čuo Poruku Božju. Ona je, stoga, izvorom Božanskoga Prosvjetljenja – nasuprot Zapadu, izvoru peripatetičke filozofije, tj. racionalizma. Vidi H. Corbin »Le recit d'initiation et l'hermétisme en Iran«, *Eranos Jahrbuch,* Vol. XVII, 1949, str. 136–37. O simbolima Istoka i Zapada u *išrāqi* mudrosti vidi poglavlje o Suhrawardi Maqtūlu.

[43] Ovo glavno djelo komentirano je niz puta. Jedan od najčudnijih komentara jest onaj Muhamed ibn 'Ali Rida ibn Āqāǧānija, jednog od studenata Mulla Ṣadre, a sadrži preko hiljadu stranica.

[44] Posljednja dva djela među značajnim su knjigama *ḥikme* na perzijskome, ostala su na arapskom. Neki rukopisi pripisuju *Sidrat al-muntaha* Mīr Dāmādijevu studentu Sayyid Ahmed 'Ala-Wiju, premda u *Ġaḍawātu* Mīr Dāmād kaže da je to njegovo djelo. U svakome slučaju ono je proizvodom njegove škole . . .

[45] Za prijevod i raspravu o ovom djelu vidi H. Corbin, *op. cit.,,* str. 350 ff.

perzijskom i arapskom uključujući *Mašāriq al-anwār,* pisanu pod pseudonimom *Išrāq.* Život je proveo u pisanju, učenju i čitanju Qur'āna, a utro je put čitavome nizu mudraca, napose Mulla Ṣadri, koji je doveo njegove ideje do perfekcije. Mīr Dāmād je umro na putu između Nedžefa i Kerbele, u Iraku, 1041/1631. godine.

Misao Mīr Dāmāda ima dvije značajke kojima se izdvaja od drugih *ḥākima* toga razdoblja: prva je organizacija njegovih rasprava, a druga pojam vječne kreacije *hudūṯ-i dahri,* koja je središnjom temom njegovih spisa. Kada je riječ o organizaciji njegovih djela, poput *Qabasāt* i *Taqdīsāt,* ona se uvelike razlikuju od tradicionalnih islamskih knjiga o filozofiji i *ḥikmi* koje obično počinju logikom, a potom prelaze na prirodnu filozofiju *(ṭabī'īyyāt),* matematiku *(riyāḍīyyāt)* i teologiju *(ilāhīyyāt).*[46] U djelu *Qabasāt,* primjerice, deset poglavlja se odnosi na različita značenja stvaranja i podjele bića, vrste prednosti u vremenu, na mnoštvo; poziva se na Qur'ān i Hadis, prirodu, vrijeme i kretanje, kritiku logike, Božansku svemoć, intelektualne supstance, lanac bitka i, najposlije, na predestinaciju.[47]

Druga značajna karakteristika Mīr Dāmādova izlaganja *ḥikme* odnosi se na pojam vremena. Dobro je poznato da je pitanje je li svijet stvoren *(ḥādiṯ)* ili vječan *(qādim)* bilo jednom od glavnih tačaka rasprave između filozofa i teologa, kako u islamu tako i u hrišćanstvu, a i među Grcima.[48] Mīr Dāmād traži rješenje dijeleći zbilju na tri kategorije: *zamān* ili vrijeme, *ḍahr* i *sarmad* – posljednje dvije su vrste vječnosti (podjela je ontologijska, a ne logička ili teorijska).[49]

Božanska esencija ili ipseitas *(ḏāt)* je izvan svih razlika i kvaliteta, no, ona je i izvorom Božanskih imena i atributa jedinstvenih s tom esencijom, a ipak različitih od nje. Ovaj odnos između esencije i atributa koji se ne može promijeniti ni sa koje strane – jer su atributi nužna odredba *(ta'ayyun)* esencije Same po Sebi – Mīr Dāmād naziva *sarmad.* To je vječnost u apsolutnom smislu, ono što je iznad svih slučajnosti. Imena i atributi koji su isto što i arhetipovi, Platonove ideje ili gospodari vrsta *(rabb al-nau')*, kako ih išraqīyyūni nazivaju, stvaraju promjenljivi svijet. To su nepromjenljive inteligencije ovoga svijeta, a svaka vrsta u ovome svijetu čudo je *(ṭilism)* svog arhetipa. Odnos između nepromjenljivih arhetipova i promjenljiva svijeta jest poput slike mjeseca na površini vode: slika mjeseca ostaje nepromjenljiva, ali supstanca u kojoj se on reflektuje, tj. voda, stalno teče. Ovaj odnos između nepromjenljivog i promjenljivog Mīr Dāmād naziva *dahr.* Konačno, odnos između jedne i druge promjene naziva se vrijeme *(zamān),* a u smislu kvantiteta i mjere promjene kako je to već Aristotel opisao.[50]

[46] Vidi, na primjer, *Šifū'* ili *Nağāt* ibn Sīne, te *Kitāb al-mu'tabar* al-Bagdādija. U nekim slučajevima, kao u *Dāniš Nāmeh-i 'Ala'i* ibn Sīne, te u većini docnijih *išrāqi* spisa knjiga počinje metafizikom, a potom prelazi na filozofiju prirode, ali više na Platonov, nego na Aristotelov način.

[47] Vidi Mīr Dāmād, *Qabasāt,* Šejh Muhmud Burūğirdi, Širaz, 1315/1897.

[48] Za opću raspravu o ovome pitanju vidi L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne,* J. Vrin, Paris, 1951, str. 38 id. i A. K. Coomarswamy, Time and Eternity, Artibus Asiae, Ascona, 1947, poglavlje IV.

[49] Mīr Dāmād, *Qabasāt,* str. 1–10.

[50] *Ibid.,* str. 7.

Kako je svijet stvoren posredstvom svijeta arhetipova, njegova kreacija je *dahri,* a ne *zamāni,* tj. svijet nije bio stvoren u vremenu koje je postojalo prije nego što je svijet nastao, već u odnosu na *dahr* koji stoji iznad ovog svijeta.[51] Stvaranje ovog svijeta je stoga *hudūṯ-i dahri, ibdā'* i *iḫtirā* ne *ḥudūṯ-i zamāni, waḍ'* i *takwīn.* Vrijeme ima stvarnost na vlastitoj razini bića, ali u svijetu *dahra,* svijetu arhetipova, vrijeme čak ne postoji. Štoviše, promjenljivi fizički svijet, *('ālam-i ǧismāni),* zavisi u svom postojanju od ne-egzistencije *('adam)* u svijetu arhetipova. Dok on postoji u vremenu *(zamān),* nepostojeći je u *dahru* i ne sudjeluje u anđeoskom obliku bića, svojstvenom svijetu *dahra* (ovaj nije drugo do zgrušavanje). Isto tako svijet *dahra,* arhetipova, ne postoji u Božanskoj biti, u svijetu *sarmada* (Vječnome Svijetu). U Božanskoj Esenciji *(ḏāt)* ne postoje ni *dahr* ni *zamān,* niti arhetip niti tijelo: Bog je jedini u svome gospodstvu.[52] Ipak, *dahr* postoji na vlastitoj razini, a *zamān* na svojoj. *Sarmad* je uzrok *dahra,* a *dahr* je uzrok *zamāna*[53] tako da je, konačno, Božanska Esencija uzrokom svih stvari, dok se ne može reći da u njezinoj esenciji išta opstoji.

Ǧadawāt, čije ćemo sadržaje ukratko prijeći, jedno je od djela gdje Mīr Dāmād iznosi potpun ciklus metafizičkih ideja kombiniranih, kao i obično, s kuranskim tekstom, Hadisom i vlastitim stihovima.[54] U prvoj *ǧuḏwi* (riječ znači *Čestica vatre*) čega je riječ *ǧadawāt* plural, Mīr Dāmād dijeli »knjigu Božanskoga postojanja«, lanca Bića, na dva dijela: za jedan gdje je izlijevanje, nadahnuće ili teofanija *(tağalli)* daleko od Božje Esencije i, na drugi, gdje je povratak iskonu: prvi se proteže iz Božanske Esencije ka prvoj materiji ili *hyle,* a drugi od *hyle* natrag, ka iskonu cjelokupne egzistencije. Štoviše, svaka karika je podijeljena na dužinski *(ṭūli)* i širinski *('arḍi)* red.[55] Dužinski red karike nadahnuća uključuje pet bitnih stupnjeva:

[51] Mīr Dāmād kaže da je vrijeme samo mjera kretanja nebesa i da je uslov za postojanje ovoga svijeta tako da se ne može govoriti o vremenu prije stvaranja svijeta, *Qabasāt,* str. 20.

[52] Za poređenje i afinitet ovih ideja s onima ibn 'Arabija vidi *La sagesse des prophets,* poglavlja I i II.

[53] U iznošenju stajališta o stvaranju, Mīr Dāmād obilato crpi građu iz Platonova *Timeja* i tzv. *Teologije Aristotelove* do ibn Sīnine *Šife* i al-Barakātijeva djela *Kitāb al-mu'tabar.* On kritikuje stav ovih pisaca koji su svijet shvatili ili kao vječan u sebi, ili kao stvoren u vremenu, izvana. Mīr Dāmādova *Risālah fi maḏhab Aristoṭālis* posvećena je raspravi o razlici između Platona i Aristotela o pitanju vremena i vječnosti izvedenoj na osnovi Fārābijeva *Kitāb Gām'bain al-rā'yain.* Mīr Dāmādova rasprava objavljena je na margini *Qabasāt,* str. 140–57.

[54] *Ǧadawāt* (Bombaj, litografirano izdanje 1302/1884, str. 203) počinje pjesmom u slavu 'Ali ibn abi Ṭāliba čije prve stihove navodimo:

O glasonošo nacije i dušo Profetova
U prstenu Tvoga znanja uši su umova.
O Ti, u kojem se okončava Knjiga Postojanja,
O kome govori Priča Stvaranja,
Uzvišena riznico Objave
Ti si sveti tumač njezinih tajni.

[55] Suhrawardi također dijeli anđeoski svijet na dužinski i širinski red, čega je utjecaj na Mīr Dāmāda lako uočiti. U pitanju angelologije, safavidski mudraci ostaju vjerni *išraqi* šemi kombiniranoj s onom ibn Sīne. Vidi također poglavlja o Suhrawardi Maqtūlu.

1. Stepen čistih umova pobjedničkih svjetala *(anwār-i qāhirah),* čijim je prvim članom Univerzalni Um *('aql-i kull),* tj. prvo svjetlo koje proizlazi iz Svjetla svjetala *(nūr-anwār).*
2. Stupanj nebeskih duša *(nufūs-i falakīyyah)* vladajućih svjetala *(anwār-i mudabbirah),* čiji prvi član vlada Prvim nebom i zove se Univerzalnom Dušom *(nafs-i kull).*
3. Stupanj prirodnih duša *(nufūs-i munṭabi'ah)* i arhetipova nebesa, planeta, četiri prirode, elementi i smjesa.[56]
4. Stupanj tjelesne forme *(sūrat-i ǧismīyyah)* tj. Aristotelova forma koja je protežna supstancija i jedinstvena u svojoj pojavi.
5. Stupanj *hyle* – od materije najviših nebesa, do svijeta stvaranja i razaranja.[57]

Što se tiče dužinskoga reda, karike povratka Božanskoj Esenciji, taj red također uključuje pet stupnjeva:

1. Stupanj Apsolutnog Tijela *(ǧism-i muṭlaq)* i tijela koja obuhvataju elemente i nebesa.
2. Stupanj složenih tijela koja nastaju kombinacijom elemenata i imaju vlastite vrste, tj. minerali.
3. Stupanj biljaka koje imaju vegetativnu dušu.
4. Stupanj životinja koje imaju animalnu dušu.[58]
5. Stupanj ljudi koji imaju umnu dušu koja je iste supstancije kao i inteligencije silazećeg lanca, iznad kojih nema ničega do Istine *(Haqq)* Sâme.[59]

Svaki od ovih stupnjeva, kako u silaznim tako i uzlaznim karikama, ima razne članove koji konstituiraju širinsku protežnost svakoga stepena.

Svijet umova *(muǧarradāt)* naziva se svijetom nevidljivog *(gaib),* naredbe *(amr),* ili *malakūtom,* ili umom *('aql),* ili životom *(ḥayāt),* ili svjetlom *(nūr),* dok se svijet tijela naziva svijetom kreacije *(ḫalq),* vizije *(šahāda)* ili posjeda *(mulk),* smrti *(maut),* odnosno tmine *(ẓulmat).* Čovjekova priroda sastavljena je od ovih dvaju svijetova tako da čovjek nosi čitav svijet u sebi. On je mikrokozmos kao što je svijet makrokozmos. Njegov um je poput sunca, njegova duša poput mjeseca, njegovo tijelo poput zemlje i, kao u slučaju nebesa, čovjek također može imati unutrašnju eklipsu, tj. zemlja njegova tijela može spriječiti svjetlu sunca uma da zasja nad mjesecom duše. Cilj ovih dviju karika, silazne i uzlazne, jeste nastanak čovjeka koji sadrži čovjeka koji sadrži karike u sebi i koji može da se penje do nebesa i da se spušta do najnižih dubina egzistencije.

Makrokozmos je svjesno biće čija glava je najviše nebo, čije srce je sunce, čiji ostali organi odgovaraju organima čovjeka. On se simbolički uspoređuje s čovjekom čija je glava stavljena na Sjeverni pol, desna strana prema zapadu, lice ka nebu, noge prema jugu, lijeva strana prema istoku.

[56] Prirode se odnose na toplo i hladno, vlažno i suho, a elementi na četiri tradicionalna – vatru, vazduh, vodu i zemlju.

[57] Mīr Dāmād i Mulla Ṣadra, za raliku od Aristotela i njegovih sljedbenika, ugrađuju izvjesnu formu materije u svaki stupanj formalne manifestacije.

[58] Mīr Dāmād pominje da postoji 1400 vrsta životinja, od kojih 800 pripadaju moru a 600 zemlji.

[59] *Ǧadawāt,* str. 2–13.

Totalitet ovih stupnjeva, makrokozmosa i mikrokozmosa zajedno, jest Božja Knjiga u kojoj je svako biće *riječ* ili, još bolje, *slovo*.[60] Ove riječi i slova pisana su Božanskim Perom *(qalam)* koje simbolizira um. Pero piše istinu stvari na ljudskoj duši koja se naziva *ispahbad* svjetlo *(nūr-i ispahbadi)*. Konkretnije, Pero upisuje istinu stvari u dušu profeta koji zauzvrat upisuje znanje stvari u dušu profeta koji zauzvrat upisuje znanje stvari u dušu čovjekovu, posredstvom umova na listovima stvorenoga i onog što postoji. Umovi nisu ograničeni na devet nebesa ali, kao što su išraqiyyuni tvrdili, brojem su jednaki zvijezdama-stajačicama i nebesima i sežu se sve do dolje, do neba mjesečeva. Inteligencija ovoga neba naziva se »davalac formi« *(wāhib al-ṣuwar)* ili aktivni um *('aql-i fa''āl)* koji daje biće i formu sublunarnom području.[61]

Nebo zvijezda-stajačica zborištem je tjelesnih i intelektualnih svjetala, granicom između formalnih i amorfnih očitovanja. Ovo nebo ima vlastitu dušu i inteligenciju ali i svaka zvijezda u sebi ima također i inteligenciju i dušu kakva joj je svojstvena. Što se tiče ostalih nebesa, ona također imaju svoj opći um i dušu kao i posebne umove i duše od kojih svaki baca svoje svjetlo na sublunarno područje. Um sunčeva neba jest Gabrijel čija se milost prosipa kroza zemaljska nebesa.

Razmotrivši kariku Bitka, Mīr Dāmād se vraća na raspravu o jedinstvu *(tauḥīd)* proklamirajući da »nema Božanstva do Boga« *(la ilāha illa--Allah)*, da »nema bića osim Njega i nema istine osim Njega« *(la mauǧūdun illa Huwa wa la ḥaqqun illa Huwa)*.[62] Za stvarna gnostika, sve što postoji je Biće. Mīr Dāmād uspoređuje odnos između Bitka i egzistencije s odnosom broja jedan prema drugim brojevima: on prožima sve brojeve, a ne ulazi ni u jedan od njih (odnos koji ni duša niti um mogu razumjeti), a ipak se njegov utjecaj posvuda osjeća.[63] Božansko Biće po svome bitnom jedinstvu obuhvata sve stvari; Njegovo jedinstvo je *prije, sa* i *poslije* i *dahra* i *zamāna*. Njegovo jedinstvo *prije dahra*, jedinstvo je Njegove naredbe; *sa dahrom*, jedinstvo univerzalnog uma; *poslije dahra* jedinstvo Univerzalne Duše, jedinstvo s vremenom *(zamān)* i jedinstvo elemenata i smjesâ.

Što se tiče stvaranja mnoštva iz jedinstva, Mīr Dāmād odbacuje peripatetički stav autorâ poput ibn Sīne koji kažu da Prvi Um stvara mnoštvo kroz tri za nj moguća odnosa: kroz nužnost uzrokovanu nečim drugim, a ne njim samim, spoznajom Božanske Esencije i spoznajom vlastite esencije. Mīr Dāmād kaže da je broj inteligencija neograničen, a da broj mogućih odnosa koji oni stvaraju nadilazi broj koji su odredili peripatetičari.[64] Umovi imaju veliki broj iluminacija i izljeva izvan kategorija koje su postavili aristotelovci: jedan um je pobjednički *(qāhir)*, a drugi pasivan i receptivan *(maqhūr)*. Svako nebo, kao i svako tijelo (prosto ili složeno) ima svoj arhetip *(rabb al-nau')* u svijetu Božanske naredbe

[60] *Ibid.*, str. 13–18.
[61] *Ibid.*, str. 18–28.
[62] *Ibid.*, str. 28 id.
[63] Razmatrajući *tauḥīd*, Mīr Dāmād se ne oslanja samo na ibn Sīnu i Suhrawardija već čak na *Nahǧ al-Balāgu*, djelo prvoga šiitskog imāma, na *Ṣaḥīfih-i Saǧǧādīyya*, djelo četvrtog imāma te na druge šiitske izvore. Na Pitagoru gleda kao na imāma semitskih mudraca *(Hukamā'-i Sāmi)* koji je primio mudrost objavom (stajalište potiče od Filona, a prihvatila ga je većina islamskih mudraca i historičara filozofije).
[64] *Ǧadawāt*, str. 38 id.

('ālam-i amr) koja je nepromjenljiva i prema svojoj vrsti je ono, što je duša čovjekova prema njegovu tijelu.

Između svijeta uma i fizičkoga svijeta postoji srednji svijet, takozvano osmo podneblje, koje Mīr Dāmād, slijedeći stare išraqi mudrace, naziva *hūrqalya*,[65] svijetom odvojene imaginacije *(ḥayāl-i munfaṣil)* ili čistilištem *(barzaḫ)*. Sama se ljudska imaginacija promatra kao zaton spojen sa širokim kozmičkim oceanom. Ovaj svijet sadrži forme ili Platonove ideje svih fizičkih tijela koje nisu na određenu mjestu. Mitski gradovi Ǧābulqa i Ǧābulsa[66] locirani su u njemu, tjelesno uskrsnuće na Sudnji Dan, čuda i prelaženje velikih udaljenosti u kratkom vremenu – sve to ima svoje mjesto u srednjem svijetu, *mostu* koji valja prijeći prije dolaska u duhovni svijet.

Da bi se prešao ovaj most i izvršilo povratno putovanje uzlaznim lanacem, čovjek se mora zbližiti s Božanskim imenima, osobito s Najvećim Imenom *(ism-i a'ẓam)* koje sadrži sva ostala. Svi profeti i sveci izvode svoje biće iz ovih imena, a stvorenja su njihov učinak. Duhovni svijet naziva se svijetom prizivanja *('ālam-i tasbīḥ)* zbog toga što su stvarnosti ovoga svijeta – Božanska imena. Čovjek, stoga, može ponovno zadobiti ovaj svijet samo prizivajući imena i sjedinjujući se s njima.[67] Gnostik koji je postigao ovaj cilj vidi čitav svijet kroz inteligibilni svijet a, zapravo, ne vidi ništa izvan Božanstva. Sve dok čovjek živi u ovome svijetu – nezavisno od toga koliko je odvojio dušu od tijela i postigao *catharsis (tağrīd)* – on je u vremenu i prostoru. Tek kada umre i ostavi svijet tame radi Svijeta Svjetla, on postaje potpuno slobodan od okolnosti zemaljskoga postojanja, od *zamāna*, a to je samo onda kada uđe u vječnost *(dahr)*.

Čovjekova unutrašnja konstitucija formira most između svjetova vremena i vječnosti, između osjetilnog i inteligibilnog. Čovjek posjeduje četiri stupnja opažanja – osjet *(iḥsās)*, imaginaciju *(taḫayyul)*, shvaćanje *(tawahhum)* i razumijevanje *(ta'aqqul)* – stupnjeve koji teku između vidljiva i nevidljiva svijeta. Duša *(nafs)* je veza između ovih dvaju svijetova; s jedne strane, ona apstrahira opažaje iz osjetilnog svijeta, a s druge, biva iluminirana iz inteligibilnog svijeta koji ih zaodijeva u forme osjetilnosti, tj. u riječi i imena, vanjsku odjeću istinâ.[68]

Mīr Dāmād je pod utjecajem rânih sufija i pitagorejskoga učenja kada izdvaja posebno značenje numeričkoga simbolizma slovâ. On piše: »Svijet slovâ odgovara svijetu brojeva, svijet brojeva svijetu Bića, odnos svijeta slova odgovara omjeru svijeta brojeva, omjer svijeta brojeva kombinacijama i mješavini svijeta Bića.«[69] Nauku o osobinama slova i njihovoj kombinaciji on naziva

[65] Ovaj srednji region igra značajnu ulogu u mišljenju Mulla Ṣadre, a još više u spisima Šejh Ahmed Ahsā'ija, utemeljivača šejhija koji još postoje u Kermanu.
[66] Postoje dva čuvena mitska grada kroz koje prolazi posvećenik na svom putovanju i oni se često pojavljuju u perzijskim pričama o posvećenicima.
[67] *Ǧadawāt*, str. 54–63.
[68] *Ibid.*, str. 100.
[69] *Ibid.*, str. 103. U istome djelu, str. 92. čiji je čitav posljednji dio posvećen značajnoj tradicionalnoj muslimanskoj znanosti *ǧafra*, on brojeve drži principima bića, prosvjetljenjem iz inteligibilnog svijeta, »Mihaelom stepena egzistencije« i dodaje da, ako neka osoba postigne potpunu spoznaju brojeva ona će potpuno spoznati fizički svijet. Ovo stajalište blisko je Pitagori i njegovoj školi (vidi Aristotel, *Metafizika*, Knjiga V). U oba slučaja broj nije samo kvantitet moderne matematike već »personalnost«, entitet koji ima određen kvalitativni aspekt. Za pojam Pitagorejaca vidi H. Keyser, *Akroasis*, Verlag Gert Hatje, Stuttgart, 1947.

Božanskom medicinom i kaže da slova nastaju iz sjedinjenja planeta sa znakovima Zodijaka; primjerice, *alif* nastaje kada Mars prođe prvi stepen Ovna. On utvrđuje podudaranje između dvadeset osam slova arapskog alfabeta i broja stanja mjeseca.[70]

U utvrđivanju odnosa između brojeva, slova alfabeta i nebesa Mīr Dāmād, poput mnogih mudraca prije njega, nastoji naglasiti zajedničku osnovu knjige objave i knjige prirode kao i odnosa između osjetilnog svijeta i inteligibilnog svijeta. Jasno je da kod njega metafiziku i kozmologiju valja naći u ezoteričkom *(bāṭini)* značenju Qur'āna i da se razumijevanjem simbolizma slova i brojeva i mudrih egzegeza svetih knjiga može doći do spoznaje ne samo Qur'āna, što odgovara stvorenu svijetu, *Quar'ān-i tadwīni,* već je Qur'ān također arhetip svih očitovanja *Qur'ān-i takwīni,* on je *Logos* ili zbilja Muhamedova *(ḥaqīqat al-Muḥammadīyya).*

MĪR ABU AL-KASIM FINDIRISKI – Treći član ove čuvene trojke iz Isfahana,[71] mudrac Mīr Findiriski, proveo je veliki dio svog života putujući izvan Perzije, osobito Indijom gdje je bio neobično cijenjen i gdje je upoznao veliki broj indijskih mudraca. Dobro je upoznao hinduizam i čak je pisao komentare perzijskoga prijevoda *Yoga Vasiṣṭha* autora Niẓām al-Dīn Pānīpatija, što je jedno od glavnih djela hinduizma u Perziji. U muslimanskim naukama on je bio stručnjak za filozofiju *(Ḥikma),* matematiku i medicinu, naučavao je u Isfahanu *Šifu* i *Qānūn* ibn Sīne, a ondje je i umro 1050/1640.

Najzanimljiviji aspekt života Mīr Findiriskija je njegovo pretjerano, čak izvanjsko izoliranje od svijeta. Kao sufija, unatoč tome što je izuzetno uznapredovao na Putu i što je postigao stanje čiste kontemplacije i iluminacije, miješao se s običnim svijetom, nosio odjeću od najgrublje vune, a ipak je bio jedan od najcjenjenijih ljudi na safavidskom dvoru.[72] Njegovo ponašanje nalikovalo je ponašanju indijskih jogija s kojima je imao mnogo kontakata. Bio je običan čovjek među ljudima i jedan od najvećih sufija svoga vremena. Kako se potpuno izdvojio od svijeta i, čak od čisto formalnoga učenja, sačinio je niz značajnih rasprava – jednu o kretanju *(al-ḥaraka),* drugu o umijećima i naukama u društvu *(ṣanā'īyya),* knjigu o jogi, već spomenutu, *Uṣūl al-Fuṣūl,* djelo o hindu-mudrosti te Historiju Safavida. Poput Mīr Dāmāda i Šejh Bahā'ija, i on je bio izobražen pjesnik koji je pokazao razviće gnostičkoga elementa u sebi, što je jedini mogući zajednički osnov tradicionalne filozofije i poezije. Najčuvenija njegova pjesma je *qaṣīda,* zasnovana na onoj Naṣīr ibn Ḫusre Dehlawija – jedna od najpoznatijih

[70] Za potpunije upoznavanje pitanja, kako je ono razlagano prije Mīr Dāmāda, vidi S. T. Bruckhardt, *La clé' spriuelles de l'astrologie musulmane d'apres Ibn 'Arabi,* Editions Traditionelles, Paris, 1950.

[71] Druga dva su Šejh Bahā'i i Mīr Dāmād, intimni prijatelji Mīr Findiriskijevi, koji su uživali poštovanje i počasti na safavidskom dvoru, zajedno s njim. O životu Mīr Findiriskija, čije puno ime je Mīr abu al-Kasim ibn Mirza Baik Ḥusein Findiriski, vidi *Raihānat al-Adab,* Vol. III, str. 231–32.

[72] Većina biografa navodi priču o tome kako je jednoga dana Šejh 'Abbās, pokušavajući da opomene Findiriskija zbog druženja s običnim svijetom, rekao: »Čujem da su neki ugledni učenjaci i mudraci prisustvovali borbi pijetlova na bazaru.« Mīr Findiriski, znajući da se primjedba odnosi na nj, odgovori: .»Vaša visosti, i sâm bijah ondje ali, budite uvjereni, ne vidjeh nikoga od *'ulame.*« Vidi *Riyāḍ al-'Ārifīn,* str. 276.

pjesama o ḥikmi u Perziji. Proučavana je i komentirana mnogo puta zbog svoje kompozicije, a najslavnije komentare o njoj napisali su Muhamed Ṣāliḥ Ḥalḥāli i Ḥākim 'Abbās Dārābi. Zbog značenja ove pjesme u sažimanju nekih temeljnih elemenata *ḥikme,* jer je ova oživljena u safavidskom razdoblju, dajemo jedan njezin dio:

Nebo je s ovim zvijezdama čisto, ljupko i lijepo;
Štogod je gore, ima formu dolje.[73]
Forma donjega, ako su ljestve gnoze
Postavljene uvis, postaje isto što i princip gnoze.
Nikakvo izvanjsko shvatanje ne može razumjeti ovaj govor
Pa bilo to ono abu Naṣra, ili jednog abu 'Ali Sīne.[74]
Da život nije bio slučaj ispod ovoga starog neba
Ova bi tijela vječno živjela i bila uspravna.
Ali, štogod je akcidentom
Mora, u prvome redu, imati supstanciju;
Um je naš rječiti svjedok ovog nastojanja.
Možda netko i može steći ove osobine[75] od sunca,
Jer sunce je sâmo svjetlo i obasjava sve stvari,
Ali zadržava svoje jedinstvo,
Intelektualna forma koja je beskonačna i besmrtna
Sa ili bez svih stvari cjelina je i jedinstvo,
Jedinstvo svijeta i jedinstvo života.
A ja ti kažem da,
Ako znaš odnos duše i tijela
U srcu svakog djelića
Život postaje i očit i skriven.
Bog je postavio sedam nebesa iznad nas
Još sedam na drugoj strani svijeta, svijeta budućeg života.
Ti možeš doseći nebo posredstvom sedam nebesa,
Budi pošten i idi pravim putom, jer tamo nema prijevare.
Vrata neba neće se nikada otvoriti onome koji slavi
Svjetsko
Vrata mu se neće otvoriti čak i ako se nađe pred njima.
Tko se odrekne sebe u Bogu, nalazi vječni život;
Bez sumnje, promašaj su djela onoga tko je zaokupljen sobom.
Dragulj je skriven u misterijama starih mudraca,
Samo onaj tko je mudar može otkriti značenje ovih tajni.
Zaði iza ovih riječi jer su ih obični ljudi zaboraviti,
Nađi Istinu i slijedi Njezin put ako si pravičan.
Štogod je izvan tebe nije za tebe dobro.
Bitak koji je čist, nema granice niti opisa;
On niti je izvan nas, niti s nama, niti je bez nas.

[73] Tekst ove *qaṣīde* i Ḥalḥālijev komentar objavljeni su u Teheranu, litografsko izdanje 1325/1907. Ovaj stih označava nebeske arhetipove Platonovih ideja i njihove zemaljske refleksije ili sjene.

[74] Odnosi se na al-Fārābija i ibn Sīnu, dva râna učitelja *mašā'i* filozofije u islamu.

[75] »Kvaliteti« znače mnoštvo formi koje postaje očito samo kada ih sunce obasja.

Lijepa misao jedino vrijedi
Ako se kombinuje s pravednim djelima.
Misao s čestitim djelom dostatna je i lijepa
Govoriti o dobrome i dobro *činiti* nije ista stvar
Ime slatkiša na jeziku nije isto što i slatkiš sâm...
Na ovom i na drugom svijetu, sa svijetom ili bez njega
Mi možemo vidjeti da je sve ovo Njegovo,
Ali je On iznad svega.
Um je brod, patnja je vrtlog, a znanje katarka,
Bog je obala,
Čitav kozmos – more.
Obala se dosiže sa sigurnošću;
More mogućega postade nužno...[76]
Kako bi bilo lijepo da su mudraci prije nas sve domislili
Pa da možemo ukloniti protivljenje onih
Koji nisu savršeni![77]
Želja traži dušu vezanu za ovaj svijet,
Dok imaš želju, tvoje su noge umorne.
Svaka želja u ovom svijetu praćena je drugom željom;
Treba tražiti želju iza koje druge nema...

Mīr Findiriski se zanimao ne samo za metafiziku i teorijske nauke, već i za nauku o društvu, *tradicionalnom društvu,* gdje je sama društvena struktura izravno uticala na metafizičke principe. U svojoj raspravi o umijećima i naukama *(ṣanā'īyya)*,[78] on razlikuje dvanaest poziva ili umijeća i nauka, ovisno o predmetu kojim se svaka od njih bavi. Predmeti umjetnosti i nauka brojni su, a slijede mogućnosti: (I) predmet je opći, rasprava se tiče i znanja i akcije, a iz obiju dolazi samo dobro; (II) predmet je opći, rasprava se odnosi na znanje i akciju iz kojih izlazi zlo; (III) predmet je opći, a rasprava se tiče znanja iz kojega dolazi samo dobro; (IV) predmet je opći, a rasprava se odnosi na znanje iz kojega dolazi samo zlo; (V) predmet je opći, a rasprava se odnosi na akciju iz koje dolazi samo dobro i (VI) tema je opća, a rasprava se odnosi na akciju iz koje izlazi zlo. Ovoj listi Mīr Findiriski dodaje niz umjetnosti i nauka čiji predmet više nije opći. Ovamo spadaju (VII) umjetnosti i nauke čiji je predmet partikularan, a rasprava se tiče znanja i akcije iz kojih proizlazi samo dobro; (VIII) predmet je pojedinačan, a rasprava se odnosi na znanje i akciju iz kojih proizlazi zlo; (IX) predmet je partikularan, a rasprava se isključivo tiče znanja iz kojega izlazi samo dobro; (X) predmet je pojedinačan, a rasprava se tiče samo znanja iz kojega izlazi zlo; (XI) predmet je partikularan, a rasprava se tiče samo djela iz kojega nastaje samo dobro i, konačno, (XII) predmet je partikularan, a rasprava se tiče samo djela iz kojeg proizlazi zlo.[79]

[76] Docniji islamski autori, slijedeći ibn Sīnu, dijele zbilju na Nužno Biće *(wāǧib al – wuǧūd)*, moguće biće *(mumkin al-wuǧūd)* i nemoguće biće *(mumtani' al-wuǧud)*.
[77] Prepirke nastaju jer svaka strana vidi samo jedan aspekt Istine. Međutim, oni koji su »potpuni« tj. koji imaju viziju cijele Istine, nikada se ne upuštaju u prepiranje.
[78] Mīr Findiriski, *Risāleh-i Ṣanā'īyya,* Sa'ādat Press, Teheran, 1317.
[79] *Ibid.*, str. 13–54.

Prva od dvanaest kategorija navedenih gore tiče se profeta, svetaca i mudraca, najgorljivijih među ljudima koji održavaju poredak univerzuma, budući da za svaki ciklus povijesti i za svaki narod postoji profet. Druga se tiče onih koji su suprotni profetima i mudracima, poricatelja istine, sofista i agnostika, najnižijih ljudi. Četvrta klasa suprotna je prvoj, a čine je neprijatelji *ḥikme* i teologije, protivnici onih koji, vidjevši razlike u izrazima raznih mudraca, odbacuju istinu koja stoji iza ove raznolikosti.[80] U petu kategoriju spadaju pravnici *(fuqahā')* koji njeguju praktička znanja, a šesti su pristalice suprotnog ekstrema, poput Mazdaka,[81] koji se bave samo vlastitim tijelima i ostaju slijepi za poredak i ovog i onog svijeta.

Posljednjih šest kategorija tiču se pojedinačnih umijeća i nauka. Prvo od njih, ili sedmo na našoj listi, jest vještina i struka profesionalaca – primjerice, liječnika, inženjera i astronoma; u osmu ulaze njihovi protivnici tj. oni koji zloupotrebljavaju ova umijeća. Deveta kategorija je poput određenoga čula nekog organa tijela i tiče se ljudi koji imaju samo teorijsko znanje iz raznih umijeća i nauka – npr. iz muzike, medicine ili prava. Deseta joj je suprotna – uključuje one koji se lažno predstavljaju kao znalci ovih nauka. Jedanaesta kategorija odnosi se na umijeća i nauke koji su ograničeni na određeni predmet, a dvanaesta, njoj suprotna, odnosi se na odbacivanje tih istih umijeća i nauka.

U ovoj klasifikaciji mi smo već vidjeli hijerarhijsku strukturu društva na čijem vrhu stoje profeti i sveci, osobe u kojima su kombinovane spoznaja i akcija, ispod kojih su *ḥukamā'* i teolozi, a potom oni koji se bave posebnim umijećima i posebnim naukama. Plemenitost poziva u svakom slučaju zavisi od plemenitosti predmeta o kojemu je riječ. Dalje, stepen degradacije osobe ili skupine zavisi od istine koja je odbačena: što je viši stepen istine, to je niži onaj koji je odbacuje. Kategorije koje je izveo Mīr Findiriski reflektiraju hijerarhiju unutar same *ḥikme.* U oba se slučaja misli da vjerske nauke, poput teologije, stoje iznad prirodnih nauka, da je ḥikma iznad teologije, a mudrost profeta i svetaca iznad svih drugih kategorija.

MULLA MUḤSIN FAIḌ-I KĀŠI – Muhamed ibn Šāh Murtaḍa ibn Šāh Maḥmūd, bolje poznat kao Mulla Muḥsin ili Faiḍ-i Kāši najslavniji je mudrac generacije koja je došla poslije Mīr Dāmāda, Šejh Bahā'ija i Mīr Findiriskija. Rođen je u Kāšānu 1007/1600. Proveo je nekoliko godina u Qumu, a potom je došao u Širāz da dovrši svoje studije kod Mulla Ṣadre, čiju je kćerku docnije oženio. Također je studirao kod Mīr Dāmāda i Šejh Bahā'ija ali je bio više vezan uz Mulla Ṣadru. Upravo kao što je Mīr Dāmād obrazovao niz izvanrednih studenata od kojih je najpoznatiji Mulla Ṣadra – najveći safavidski ḥakīma kome ćemo se vratiti u posebnom poglavlju – Mulla Ṣadra je sa svoje strane dao čitav

[80] Mīr Findiriski dodaje da su svi grčki filozofi prije Aristotela govorili istu stvar različitim jezicima, ali da će za onoga tko je upućen u tajne *(rumūz) ḥikme,* hindu mudrosti i *Aristotelove Teologije* (tj. Plotinovih *Enneada),* svi izrazi imati isto značenje.
[81] Mīr Findiriski spominje Mazdaka kao osobu koji je pogrešnom interpretacijom Avesta propovijedao komunizaciju žena i svojine. On spominje i Karmate *(Qarāmiṭa)* kao pripadajuće ovoj skupini.

red slavnih studenata među kojima su najznačajniji Faiḍ-i Kāši i Mulla 'Abd al-Razzāq Lāhīği, oba njegovi zetovi.[82]

Genijalnost Mulla Ṣadrina sastoji se u ujedinjavanju triju slika formalne objave *(šar')* – pročišćenja duše, iluminacije *(kašf)* do koje se pročišćenjem duše stiže, i racionalnog dokaza *(falsafa)* u jedinstvenu univerzalnu viziju u kojoj svi ovi putovi vode ka istoj istini. Svi njegovi sljedbenici nastojali su sačuvati jedinstvo koje je uspostavio njihov učitelj, svaki odabravši sebi blizak aspekt. Primjerice, poṫonji mudraci, poput Qāḍi Sa'īd Qumija, Mulla 'Ali Nūrija i Āqa 'Ali Zunūzija, nastojali su dovesti u vezu objavu i razum, a Āqa Muḥammad Bīdābādi i Āqa Muḥammad Riḍā' Qumšihi, razum i gnozu. Neki su nastavili putom koji je utabao sâm Mulla Ṣadra naglašavajući harmoniju svih triju gorespomenutih putova. Mulla Muḥsin Faiḍ i Ḥāği Mulla Hādi Sabziwāri, najslavniji perzijski mislilac posljednjega stoljeća, pripadaju posljednjoj grupi. Mulla Muḥsinovi spisi izlažu harmoničnu integraciju razuma, objave i gnoze s manjim naglaskom na razumu. On je možda više nego itko u šiitskome svijetu uspio izvesti gotovo potpun sklad između Zakona i duhovnog života, između *Šerijata* i *Ṭarīqa*.

Zbog niza razloga Mulla Muḥsina bismo mogli smatrati šiitskim Gazālijem, i to ne samo zbog njegova nastojanja da uskladi egzoteričke i ezoteričke stavove već i zbog njegova bavljenja spiritualiziranom etikom koja je uvjet za slijeđenje Puta. Onda je čak prepisao dobropoznato Gazālijevo djelo *Iḥyā' 'Ulum al-Dīn* pod nazivom *al-Maḥağğat al-Baiḍā' fi Iḥyā' al-Iḥyā'* zamjenjujući hadise šiitskih izvora sunitskima, onima koje daje Gazāli.[83]

Spisi Mulla Muḥsina, kako na arapskom tako i na perzijskom, odveć su brojni da bi svi bili ovdje navedeni.[84] Među najčuvenijima su *Haqq al-Yaqīn; 'Ain al-Yaqīn* i *'Ilm al-Yaqīn* o ḥikmi; *al-Ṣāfi, al-Wāfi* i *al-Šāfi*, komentar Qur'āna i o Hadisu; *Mafātiḥ al-Šarāyi'* o pravu, *al-Taṫhīr* o etici; *Ğalā' al-'Uyūn, Zād al-Sālik i Kalimāt-i Maknūna* o sufizmu, brojne rasprave o ezoteričkom značenju čina obožavanja, o raznim pozivima, o pojedinačnim naukama, uključujući astronomiju; izvode i komentare o *Rasā' il Iḫwān al-Ṣafa, Futūḥāt al-Makkīya* ibn 'Arabija i o *Maṯnawiji* Dželaludin Rūmija, tu je i velika zbirka pjesama stihova uglavnom sufijski inspiriranih. Njegova djela kako u poeziji tako i prozi ostala su popularna u Perziji, a njegova etička i društvena učenja privukla su veliku pažnju u posljednjih desetljeća.

Mulla Muḥsinova misao označava konačnu integraciju ḥikme u šiizam. *Ḥikma* se u Perziji kretala u ovom pravcu stoljećima, od vremena al-Fārābija

[82] Mulla-i Lāhīği, poznat kao Fayyāḍ, autor niza značajnih rasprava o *ḥikmi* na perzijskom i arapskom spomenut gore, zaslužuje posebnu studiju kao jedna od glavnih figura ovoga doba. Kratak pregled o njemu vidi u E. G. Browne, *op. cit.*, Vol IV, str. 408–409, 435. Vidi također uvod Sayyid Muḥammad Mišk̄āta za novo izdanje *al-Maḥağğat al-Baiḍā'* Vol. I, Islāmīyya Press, Teheran, 1380, gdje se razmatra značaj Faiḍova učenja, a posebno o ovomu njegovom djelu iz područja etike.

[83] Vidi Mulla Muḥsin Faiḍ-i Kāši, *al-Maḥağğat al-Baiḍā' fī Iḥyā' al-Iḥyā'*, 4 toma, Islāmīyya Press, Teheran, 1380–81, gdje se deset odsjeka bavi sufijskom etikom zasnovanom na šiitskim izvorima, ali ova čvrsto slijedeći model *Ihye*.

[84] *Raiḥānat al-Adab*, Vol. III str. 242–44 spominje 120 njegovih djela. O Mulla Muḥsinovu životu i djelima – vidi također *Qiṣaṣ al-'Ulamā'*, str. 322–33 i *Riyāḍ al-'Ārifīn*, str. 388–89.

i ibn Sīne. Suhrawardi Maqtūl je učinio odlučan korak u shvatanju znanja kao osobnog prosvjetljenja nebeskim vodstvom ili »anđelom čuvarom«. Slijedeći ga, Mulla Ṣadra je univerzalni um učinio kriterijem spoznaje. Mulla Muḥsin je učinio još jedan korak identificiravši ovaj um sa šiitskim imāmima, u kojima se očituje Muhamedovo svjetlo *(al-nūr al-Muḥammadīyya)* i koji se nazivaju bezgrešnim *(ma'ṣūm)* umovima.[85] Samo u jedinstvu s njima, s čistim umovima, može se postići najviša spoznaja.

Jedna od značajnih rasprava Mulla Muḥsina, gdje su gnoza, ḥikma i Šerijat izmiješani na osoben način jest *Kalimāt-i Maknūna* pisana mješavinom arapskog i perzijskog.[86] Ona se bavi potpunim ciklusom teorijske gnoze tako da rasprava o tome daje jasan primjer cjelovitosti Mulla Muḥsinovih općih gledišta.

Djelo počinje uvjeravanjem čitaoca da nema puta dostizanja esencije Istine zbog toga što Istina obuhvata sve stvari. Svaka stvar je Njezina manifestacija, ali samo élite (*ḫawāṣṣ*, odabrani) znaju ono što vide. Bitak je kao svjetlo, ali kako njegova suprotnost ne postoji na ovom svijetu kao i u slučaju svjetla koje stoji nasuprot tami, on se ne može spoznati tako lako. Bog je skriven zbog snage njegova svjetla; nijedan veo ne može ga zastrijeti, jer je svaki veo ograničenje, a Bog je iznad svih ograničenja.[87] Bitak *jest* Istina dovoljna po Sebi, dok sve ostalo postoji po Njemu. On nije prosto mentalni pojam, značenje Bitka u umu sastoji se samo u refleksiji Bitka Samâ.

Božanski atributi i imena identični su s Božanskom Esencijom, dok su međusobno različiti. Jednako tako forme svih bića u Božanskome Umu, tj. quidditates ili esencije, *māhiyāt* ili *a'yān al-ṯābita*,[88] u jednom su pogledu identične, a u drugom različite od Esencije. Svako biće subzistira s pomoću jednoga od Božanskih imena, a sama njegova egzistencija sastoji se u zazivanju tog imena. Arhetipovi, *a'yān al-ṯābita* imaju dva aspekta: s jedne strane *oni su ogledala u kojima se Istina reflektira* u kojem slučaju su oni skriveni, a Istina očita; u drugom slučaju, *Istina je ogledalo u kojem se oni reflektiraju* – tada je Istina skrivena, a oni očiti. Oba aspekta odgovaraju dvama stanjima kontemplacije: jedno je Istina *(Ḥaqq)*, a drugo kreacija *(ḫalq)*. Savršeni gnostik kontemplira oba ogledala; on vidi kozmos kao ogledalo gdje se reflektira istina, a vlastitu bît kao ogledalo gdje su i kozmos i Istina reflektirani. *Mulla Muḥsin* savjetuje mudracu da poduzme i slijedeći korak – da eliminira sâma sebe pa da ne ostane ništa do Istina.[89]

Mulla Muḥsin slijedi sigurno rane sufije u shvatanju da se svijet ponovno stvara u svakome momentu,[90] zbog čega je samo njegov kontinuitet vidljiv.

[85] Mulla Muḥsin Faiḍ, *Ā'īnih-i Šāhi*, Mūsawi Press, Širaz, 1320/1902, str. 5.

[86] *Kalimāt-i Maknūna*, Teheran, litografsko izdanje 1316/1898. Naše reference u ovom djelu su prema ovom izdanju.

[87] *Ibid.*, str. 15

[88] Za tumačenje ovih termina vidi Seyyid Husein Naṣr, »Being and Its Polarisation«, *Pakistan Philosophical Journal*, Vol. III, No. 2, oktobar 1959, str. 8–13. U općoj raspravi među ḥakīmima o tome jesu li te esencije (ili Bitak) prvotne, Mulla Muḥsin staje na stranu škole *iṣālat-i wuğūd*, prvotnosti Bitka, a *māhiyāt* drži akcidentima Bitka. Pitanje je razmatrano i u poglavlju o Suhrawardi Maqtūlu.

[89] *Kalimāt-i Maknūna*, str. 31 id. Mulla Muḥsin opisuje ove stupnjeve i kao *'ilm al-yaqīn* kada se ne »vidi« ništa osim Božanske Esencije, imenâ i djelâ; *'ain al-yaqīn*, kada se ne »vidi« ništa osim Esencije i imenâ i *ḥaqq al-yaqīn*, kada ostaje samo Božanska ipseitas.

[90] Vidi T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, str. 64 id.

Stvarni kontinuitet je »vertikalan«, tj. između Istine i njezinih manifestacija, on nije »horizontalan« i »supstancijalan«, tj. onaj između dijelova i momenata stvorena svijeta. Svijet je poput rijeke koja teče i koja se, iako prividno određena oblika i neprekinuta postojanja, mijenja u svakome trenu: svaka njezina čestica se gubi u svakome momentu, a nova čestica zauzima njezino mjesto.

Stvaranje svijeta ili prelijevanje jedinstva u mnoštvo ne nastaje neposredno već posredstvom Božjih imena, gdje je svako stvorenje objavom *(tağalli)* posebna imena. Ime *Alah* je najviši gospodar svih imena (*rab al-arbāb*), čijom je teofanijom Univerzalni Čovjek *(al-insān al-kāmil)*. Iako su stanja prijelaza kreacije u biće brojna, Mulla Muḥsin imenuje pet stupnjeva koji označavaju glavne korake. Na prvom stupnju je Božanska Esencija koja je iznad svih razlika i odredaba; na drugom su imena koja su manifestacije Istine u svijetu Božanstvenosti, *ulūhīyya;* na trećem stupnju su Božanska djela i svijet duhova koji su manifestacije Istine u svijetu *Gospodstva, rubūbīyya;* na četvrtom je svijet »ideja« i imaginacija *(ḫayāl)*[91] koja je manifestacijom Istine u svijetu promjenljivih formi; na petom svijet čula koji je manifestacijom Istine u određenim formama.[92] Sve što postoji u fizičkom svijetu ima svoj arhetip u svijetu Gospodstva; sve u svijetu Gospodstva jest forma jednoga od Božanskih imena, a svako ime je jedan aspekt Božanske Esencije.

Među stvorenjima, samo čovjek može ukloniti velove i dokučiti Božansko porijeklo stvari. On ima posebnu dušu stvorenu istodobno s njegovim tijelom; čovjekova duša ne ovisi o materiji, a Univerzalna Duša postoji prije tijela i manifestira se samo među odabranima. Štaviše, čovjek ima *vegetativnu dušu* koja ima moć atrakcije, repulzije, digestije, rasta i zadržavanja koje nastaje u jetri. *Animalna duša* sastoji se od sposobnosti pet osjeta koji nastaju u srcu; *sveta racionalna duša (nafs-i nāṭiqah-i qudsīyyah)* može meditirati *(fikr)* i zaziva ti *(ḏikr); univerzalna Božanska duša (nafs-i kullīyyah-i ilāhīyyah)* koju ne posjeduju svi ljudi, predstavlja sposobnost postizanja stanja poništenja *(fanā')* u Božanstvu.[93]

Cilj svakoga čovjeka treba da je buđenje potencijalnih sposobnosti u sebi sve dok se ne otklone sve nebitne prepreke i dok se ne identifikuje s Univerzalnim Čovjekom, s objavom Najvišega Imena. Tada će moći kontemplirati o Apsolutnom Biću i tako ispuniti cilj svakog stvorenja i podržati čitav univerzum.

Univerzalan čovjek je ili profet, ili svetac. Apsolutno profetstvo *(nubuwwat-i muṭlaq)* je najviše stanje, savršena »forma« jedinstva, Prvo Pero i Pol Polova, *quṭb al-aqṭāb,* od kojega svi profeti i sveci zavise. Unutrašnja *(bāṭin)* dimenzija ovog profetstva jest apsolutno svetaštvo *(wilāyat-i muṭlaq).* Mulla Muḥsin identificira apsolutno profetstvo s Muhamedovim svjetlom, a apsolutno svetaštvo s 'Alijevim svjetlom. Profetstvo svih profetâ zavisi od apsolutnog profetstva kao što svetaštvo svih svetacâ zavisi od apsolutnog svetaštva. Profetstvo počinje Adamom i završava Profetom Muhamedom. Svetaštvo će dostići svoje savršenstvo postepeno, kada će kulminirati u dvanaestom imāmu, Muhadiju. Apsolutno profetstvo je riznica svih mogućih savršenstava, a čitav kozmos ekspanzija i potvrda njegovih unutrašnjih kvaliteta.[94]

Gnoza i iluminacija same su plod triju profetstava. Mulla Muḥsin inzistira na tomu da je izvor *Ḥikme* izvorno bio sveti duh profetâ; ova mudrost, međutim, pogrešno je shvaćena i pogrešno interpretirana od strane ljudi kasnijega razdoblja, tj. od strane peripatetičara i drugih docnijih grčkih filozofijskih škola i bila je oživljena samo u svjetlu objave Profeta islama i njegove familije. Onaj tko želi biti uveden u nju mora stoga tražiti pomoć profetâ i svetaca, a to se može postići samo zazivanjem, meditacijom i pročišćenjem srca. Samo onaj tko je pošao ovim putom i postao istinskim *ḥakīmom*, može se smatrati stvarnim baštinikom svetaca i profetâ.[95]

[91] Ovaj termin ne treba uzimati u njegovoj negativnoj konotaciji; on ima pozitivno značenje u sufijskoj kozmologiji i obilježava posredno stanje između osjetilnog i duhovnog svijeta. Vidi. H. Corbin, *Imagination créatrice...*, Pogl. II.

[92] *Kalimāt-i Maknūnah,* str. 61.

[93] *Ibid.,* str. 74–75.

MULLA MUḤAMED BĀQIR MAĞLISI – Proučavanje intelektualnog života safavidskoga razdoblja ne možemo završiti a da ne spomenemo dvojicu Mağlisija, oca i sina (osobito sina, Muḥamed Bāqira, koji stoji kao jedna od izvanrednih figura ovog perioda). Prvi Mağlisi, Muḥamed Taqi (1003/1594–1070/1659) bio je jedan od studenata Šejha Bahā'ije i jedan od znamenitih teologa i sufija ovog doba.[96] Studirajući kod svog oca, Mulla Ḫalīl Qazwīnija i Mulla Muḥsin Faiḍa postade učiteljom preko stotinu učenika.

Drugi Mağlisi je posebno čuven po oživljavanju različitih vrsta šiitskih nauka i po sakupljanju spisa ranih doktora šī'izma i profetova *Hadisa* u enciklopedije koje su od tada postale glavnom referencom za svakoga tko se vjerski obrazovao u šiitskim medresama. Najznačajnije i najpoznatije od ovih djela jest *Biḥār al-Anwār* sažet u *Safīnat al-Biḥār* Šejha 'Abbās Qumija, čije litografirano izdanje iznosi dvadeset i četiri toma; *Ḥaqq al-Yaqīn*, o teologiji; *Ḥayāt al-Qulūb,* komentar Tusijeva djela *Taḏhīb al-Aḥkām; Mir'āt al-'Uqūl* komentar u dvanaest tomova Kulainijeva djela *Kāfijeva teologija;* ovdje Mağlisi jedini put u svojoj spisateljskoj karijeri ulazi u čisto intelektualna *('aqli)* pitanja i navodi niz bitnih vjerskih tema; osobito se osvrće na eshatologiju i uslove prije pojave Mahdija, više s jednoga intelektualnog, nego s čisto »konfesionalnog« stajališta.[97]

Od posebnoga značenja za vjerski život Perzije bijaše Mağlisijevo suprotstavljanje sufizmu, čak negiranje činjenice da je njegov otac, Prvi Mağlisi, bio sufija.[98] Podržan od strane dvora i većine teologa i doktora, on se suprotstavio intelektualnom metodu ḥakīmâ i filozofâ što je dovelo do toga da su i sufije i ḥakīmi pali u nemilost i imali niz teškoća u oficijelnim vjerskim krugovima. Dinastija koja je počela kao širenje sufijskoga reda završila je opozicijom cjelokupnom sufizmu i gnozi samoj. Ubrzo poslije smrti drugog Mağlisija i sama je safavidska dinastija pala pred najezdom Afgāna, a Iṣfahan, kao historijsko

[94] *Ibid.,* str. 167 i d.

[95] *Ibid.,* str. 214–19.

[96] *Raiḥānat al-Adab,* Vol. III, 460–62. Djelo *Mir'āt al-Aḥwal-i Ğahān Numā'* Aḥmeda ibn Muḥameda Bāqir Iṣfahāni Bihbahānija posvećeno je njegovu životu i djelima.

[97] Za spise i život drugog Mağlisija vid *Raiḥānat al-Adab,* Vol. III, str. 455–60; Dāniš Pazhūh, *Fihrist...,* Vol. V, str. 1137. Djelo *Faiḍ-i Qudsi* Mirze Ḥusein Nūrija potpuno je posvećeno njegovu životu i spisima. Mağlisi je napisao trinaest knjiga na arapskom, a dvadeset i pet na perzijskom i sva ta djela imaju oko milion i pol redova.

[98] Rasprava *I'tiqādāt* govori o odbacivanju sufizma.

i simboličko središte ovoga razdoblja velike intelektualne aktivnosti, bijaše opustošen, njegove biblioteke spaljene.

Zaključak

Ova forma mudrosti ili *ḥikme,* čija smo neka obilježja nastojali ovdje izdvojiti, nije nestala nestankom safavidske dinastije; u trinaestomu/osamnaestom stoljeću u Perziji su sufizam obnovili Ma'ṣūm 'Ali Šāh i Šāh Ṭāhir Dakāni, dva Ni'matullāhi učitelja koje je poslao Riḍā' 'Ali Šāh iz Dekana u Perziju. Ta je mudrost jedno vrijeme progonjena, ali se počela širiti uspostavljanjem Qāǧāra. Školu *ḥikme* nastavili su učenici Mulla Ṣadre i drugih s generacije na generaciju, sve do značajnih figura Šejha Aḥmed Aḥsā'ija, koji je utemeljio pokret Šajhija,[99] i Ḥādži Mulla Ḥādi Sabizwārija, te niza drugih u Qāǧāri razdoblju; na duhovnomu horizontu Perzije svjetlo njihova učenja sja i danas. Teško je shvatiti intelektualni život islama bez uzimanja u obzir ovoga posljednjega glavnog razdoblja muslimanske intelektualne aktivnosti koje je trajalo od safavidskoga razdoblja do danas, čijem razumijevanju, nadamo se, služi ovo poglavlje kao uvod i kao poticaj za daljnje istraživanje.

BIBLIOGRAFIJA

Abu al-Qāsim ibn Zain al-'Ābidīn ibn Karīm, *Fihrist-i Kutub-i Marḥūm-i Aḥsā'i wa Sā'ir-i Mašāyiḫ-i 'Iẓam,* Sa'ādat Press, Kermān, 1337; Āga Buzurg al-Tirhāni, *al-Ḏarī'a,* al-Garra Press, Nedžef, 1335/1936; Bahā' al-Dīn 'Āmili, *Kulliyāt-i Aš'ār-i Fārsi,* izd. M. Tauḥīpūr, Maḥmudi Press, Teheran, 1336; E. G. Browne, *A Literary History of Persia,* Cambridge University Press, Cambridge, 1924, Vol. IV; H. Corbin, »Confessions extatiques de Mīr Dāmād«, *Melanges Lous Massignon,* Institut Français de Damas, Damask, 1956; M. B. Dāniš Pazhūh, *Fihrist-i Kitāb Ḫānih-i Ihdā'i-i Āga-yi Sayyid Muḥammad-i Miškāt,* University Press, Teheran, 1332–35; C. Gobinean, *Religions et philosophies dans l'Asie centrale,* Gallimard, Paris, 1933; R. Q. Hidāyat, *Riyād al-'Ārifīn,* Āftāb Press, Teheran, 1316; Iskandar Baig Munši, *Tārīḫ-i 'Ālam Ārā-yi 'Abbāsi,* Mūsawi Press, Teheran, 1334; Muḥammad Bāqir Ḫunsāri, *Rauḍat al-ǧannāt,* Teheran, litografirano izdanje, 1306/1888; M. B. Mīr Dāmād, *Ǧadawāt,* Bombay, litografirano izdanje, 1304/1886; *Qabasāt,* Šejh Maḥmūd Burūǧirdi, Širaz, 1315/1897; A. Mīr Findiriski, *Risāleh-i Ṣanā'īyya,* izd. A. A. Šihābi, Sa'ādat Press, Teheran, 1317; Mulla Muḥsin Faiḍ-i Kāši, *Kalimāt-i Maknūnah,* Teheran, litografirano izdanje, 1316/1898; *al-Maḥaǧǧat al-Baiḍā' fi Iḥyā' al-Iḥyā',* četiri toma, Islāmīyya Press, Teheran, 1380–81; Nūrullah Šuštari, *Maǧālis al-Mu'minīn,* Islāmīyya Press, Teheran, 1375/1955; Šihāb al-Dīn Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystica,* Vol. I, Ma'ārif Mathaasi (Bibliotheca Islamica, 16), Istanbul, 1945 i *Oeuvres philosophiques et mystiques,* Vol. II, Institut Franco-Iranien, Andrien Maisonneuve, Paris, 1952; H. Corbin, »Prolegomenes«; Muḥammad 'Ali Tabrīzi, *Raiḥānat al-Adab,* Sa'di Press, Teheran, 1331–33; T. Tunikābuni, *Qiṣaṣ al-'Ulamā',* 'Ilmīyya Press, Teheran, 1313.

[99] Šejh Aḥmed se smatra odgovornim za posljednji važan vjerski pokret unutar šī'izma i treba ga proučavati odvojeno, kao utemeljivača sekte. Vođe ove sekte nazvani šajhije tvrde da su spoznali sve stvari – svaki od njih, od vremena Šejha Aḥmeda do danas, sastavio je velik broj rasprava o svim naukama. Za pregled djela Šejha Aḥmeda i drugih vođa-šajhija, vidi abu al-Kāsim ibn Zain al-'Ābidīn ibn Karīm, *Fihrist-i Kutub-i Marḥūm-i Aḥsā' i wa Sā'ir-i mašāyiḫ-i 'Iẓām,* dva toma, Sa'ādat Press, Kermān, 1337.

POGLAVLJE XLVIII

Ṣadr al-Dīn Šīrāzi (Mulla Ṣadra)[1]

A

Život i djelo

Intelektualna aktivnost oživljena u Perziji u toku safavidskoga razdoblja, koje smo neka obilježja razmotrili u poglavlju o isfahanskoj školi, došla je do svoga vrhunca sa Ṣadr al-Dīnom Širāzijem poznatom njegovim zemljacima kao Āḫund Mulla Ṣadra, a učenicima prosto kao Āḫund ili kao Ṣadr al-Mutti'allihīn, tj. »najistaknutiji među teozofima«. Osoba oko koje se okretao sav intelektualni život Perzije u posljednja tri i pol stoljeća i koja je jednime od glavnih izlagača islamskih intelektualnih teza i stavova u šiitskome svijetu, ostade i danas uglavnom potpuno nepoznata izvan Perzije, čak i u drugima muslimanskim zemljama! Gotovo svi putnici u Perziju, sve tamo od safavidskog razdoblja koji su se zanimali za intelektualni život ove zemlje, znali su i slušali o njemu i bili impresionirani njegovom slavom,[2] pa ipak nije nitko izvan grupe njegovih učenika u Perziji (koji su održali njegovu školu živom sve do danas), dao pravo mjesto njegovu učenju prezentirajući ga čitavom svijetu.

Mulla Ṣadra, čije puno ime je Ṣadr al-Dīn Muḥamed, rođen je u Širāzu oko 979/1571.[3] kao jedini sin Ibrahima Širāzija. Kao član slavne Qawām familije iz

[1] Ovo poglavlje napisano je uz neprocjenljivu pomoć Ḥadži Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ije, jednog od vodećih autoriteta škole Mulla Ṣadre danas u Iranu, autora komentara Qur'āna u dvadeset tomova *(al-Mīzān)* i izdavača i komentatora novog izdanja *Asfāra.*

[2] Comte de Gobineau, jedan od najvidenijih putnika koji je posjetio Perziju u posljednjih nekoliko stoljeća, bio je živim svjedokom značenja Mulla Ṣadre, premda nije temeljito upoznao njegove ideje. Na dobro poznatu mjestu, on piše: »Le vrai, l'incontestable merite de Moulla Ṣadra reste celui pue j'ai indique plus haut: c'est d'avoir raminé, rejeuni, pour le temps où il vivait, la philosophie antique, en lui conservant les moins possible de ses formes avicenniques . . .« Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale,* les Editions G. Gres et Cie, Paris, 1923, str. 102.

[3] Datum rođenja Mulla Ṣadre bio je doskora nepoznat sve dok nije, pripremajući novo izdanje *Asfāra,* Ṭabāṭabā' i sakupio veliki broj rukopisa ovoga djela. Na margini rukopisa datirana 1197/1782. s marginalnim bilješkama samoga Mulla Ṣadre, u čiju autentičnost ne treba sumnjati, pojavljuje se ova rečenica: »Ova istina mi je objavljena

Širāza, Ibrahim je zauzimao položaj vezira i bio utjecajna politička i društvena figura u svome rodnom gradu. Mladi Ṣadr al-Dīn pokazao je izuzetnu inteligenciju još u djetinjstvu i u Širāzu je dobio najbolje moguće obrazovanje.

Završivši studije on se počinje intenzivno zanimati za intelektualne nauke *(al-'ulūm al-'aqlīyya)*, osobito za metafiziku, te stoga ostavlja Širāz i odlazi u Iṣfahan koji je u to vrijeme bio prijestolnica i glavno stjecište učenosti u Perziji. U Iṣfahanu je studirao prvo kod Bahā' al-Dīn 'Āmilija učeći prenesene nauke *(al-'ulūm al-naqlīyya)* od njega, a docnije kod Mīr Dāmāda, njegova najslavnijeg učitelja u intelektualnim naukama.[4] Za nekoliko godina i sām je postao priznati učitelj u svim granama formalne učenosti, napose u ḥikmi,[5] gdje je nadišao svoje učitelje.

Nezadovoljan formalnom učenošću, Mulla Ṣadra napušta svjetovni život općenito i izolira se u seocu imenom Kahak kod Quma gdje provodi petnaest godina u asketizmu i pročišćavanju duše sve dok nije, kako kaže u svom uvodu za *Asfār*, nagrađen izravnom vizijom inteligibilnog svijeta; sada je mogao kroz iluminaciju *(išrāq)* »vidjeti« ono što je prethodno teorijski bio naučio iz knjiga.

Postigavši formalno i duhovno savršenstvo, Mulla, Ṣadra se ponovno vratio svijetu. U međuvremenu Allāḥwirdi Ḫān, gospodar Širāza sagradio je veliku medresu i pozvao Mulla Ṣadru da se vrati u Širāz i da bude direktorom nove

sedmog džamādi al-ūla 1037. po hidžri, kada sam već bio navršio 58 godina . . .« Stoga bi datum njegova rođenja mogao biti 979/1571. ili 980/1572.

Za tradicionalni pregled života i djela Mulla Ṣadre vidi M. B. Ḫunsāri *Rauḍāt al-Ǧannāt*, Teheran, litografsko izdanje 1306/1888. Vol. II, str. 331–32; M. A. Tabrīzi, *Raiḥānat al-Adab*, Sa'di Press, Teheran, 1331/1912, Vol. II, str. 458–61; Mīr Ḫwand, *Rauḍāt al-Ṣafa*, Teheran, litografsko izdanje, 1270/1853, Vol. VIII, str. 120; T. Tunikābuni, *Qiṣaṣ al-'Ulamā'*, 'Ilmi Press, Teheran, 1313/1895, str. 329–33 i Āga Buzurg Ṭihrāni, *al-Ḏarī'a*, al-Garra Press, Nedžef, 1355/1936, baveći se raznim spisima Āḫunda.

Što se tiče sekundarnih izvora vidi M. Mudarrisi Chahārdihi, *Tārīḫ-i Falāsifih-i Islām*, 'Ilmi Press, Teheran, 1336, Vol. I, str. 179; A. A. Ziňǧāni, *al-Fīlsūf al-Fārsi al-Kabīr Ṣadr al-Dīn al-Širāzi*, al-Mufid Press, Damask, str. 212-18, No 3, 1951, str. 318-27; J. 'Ali Yāsīn, *Ṣadr al-Dīn al-Širāzi Muǧaddid al-Falsifat al-Islāmīyya*, Al-Ma'ārif Press 1375/1956. i uvod M. R. Muẓaffara u novom izdanju *Asfāra*, Dā'ir al-Ma'ārif al-Islāmīyya, Qum, 1378/1958.

Za pregled života i doktrina Mulla Ṣadre na evropskim jezicima, vidi Gobineau, *op. cit.*, str. 91–103; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, University Press, Cambridge, 1924, Vol. IV, str. 429–30. i M. Horten, *Die Philosophie des Islam*, Verlag Ernst Rheinhardt, München, 1924, str. 57 id. Također Browne, *A Year Amongst the Persians*, Adam & Charles Black, London, 1950, str. 141–43.

[4] O Bahā' al-Dīn 'Āmiliju i Mīr Dāmādu vidi prethodno poglavlje.

Znati imena učitelja Ḥakīmovih značajno je, jer je učenje *ḥikme* »iznutra« nemoguće bez učitelja za većinu, čak i za one koji su za nju obdareni. Izvjesne ideje mogu se naučiti iz knjiga, ali stvarno razumijevanje značenja *ḥikme* traži valjana učitelja koji je također učio doktrine od drugog učitelja, tako idući do najranijih učitelja. Ḥakīm inzistira na autentičnosti slijeda svojih učitelja, kao što prenosilac Hadisa inzistira na lancu svjedoka za Hadis, kao što sufijski učitelj inzistira na slijedu učitelja u svome redu.

[5] Već smo u prethodnim poglavljima razmotrili značenja ovog termina u smislu kako se ovdje upotrebljava, tj. kao kombinacija gnoze, iluminacionističke i peripatetičke filozofije, što nije ni teologija ni filozofija kako se danas razumijevaju, već teozofija u pravom i izvornom smislu ovoga termina (ne u smislu današnje uzurpacije od strane raznih pseudo-spiritualističkih grupa).

škole. On je prihvatio poziv i vratio se u svoj rodni grad učinivši Ḫānovu školu središtem intelektualnih nauka u Perziji.[6] Ondje ostade do kraja života poučavajući i pišući.

Unatoč izuzetnoj pobožnosti o kojoj najbolje govori činjenica da je sedam puta hodočastio u Meku pješice – umro je u Baṣri 1050/1640. za vrijeme sedmog putovanja – Mulla Ṣadra je bio često maltretiran od strane nekih iz egzoterične 'ulame koji nisu mogli prihvatiti njegovu gnostičku interpretaciju vjerskih učenja i koji su ga zato ne jednom prokazali. Samo je utjecaj njegove moćne familije omogućio da nastavi svoju duhovnu aktivnost.

Život Mulla Ṣadre mogao bi se podijeliti na tri razdoblja: djetinjstvo i školovanje u Širāzu i Iṣfahanu; razdoblje asketizma u blizini Quma (potkraj razdoblja počeo je pisati svoj *Asfār*) i razdoblje učenja i pisanja koje je bilo rezultatom prethodnih dvaju. Sām njegov život svjedoči jedno od glavnih načela njegove mudrosti – da bi teorijsko znanje imalo učinka, treba ga kombinirati s duhovnim uviđanjem.

Spisi Mulla Ṣadrini mahom su pisani u posljednjem razdoblju njegova života i gotovo da su bez izuzetka od velike vrijednosti: oni su glavni izvor odakle su generacije potonjih teologa, filozofa i gnostika crple svoju inspiraciju. Svi njegovi spisi tiču se ili vjerskih nauka ili metafizike, teodiceje ili *ḥikme*[7]. Pisani su jasnim i laganim stilom pa se čitatelju čine mnogo razumljivijima od spisa njegovih prethodnika, primjerice Mīr Dāmāda.[8] Kako spisi Mulla Ṣadre gotovo uopće nisu poznati izvan Perzije, koristimo zgodu da navedemo listu njegovih djela koja je, prema vodećim autoritetima i prema najboljemu historijskom svjedočanstvu, sām napisao.[9] Djela koja se bave metafizikom i intelektualnim naukama su: *al- Asfār al-Arba'a; al-Mabda' w-al-Ma'ād; Sirr al-Nuqṭa* (možda nije autentično); *al-Šawāhid al-Rubūbīya*, njegovo najlucidnije i najbolje djelo; *al-Ḥikma al-'Aršīyya*, glose o *Ḥikmat al-Išrāqu* Suhrawardija Maqtūla; komentar *(šarḥ)* djela *Hidāya* autora Aṯīrija;[10] glose o metafizičkim dijelovima ibn

[6] Ḫānova škola, jedna od najljepših građevina safavidskoga razdoblja, bila je dosta oštećena; prije desetak godina obnovio ju je Bureau of Archaeology perzijske vlade. Sada je to ponovno medresa za tradicionalnu učenost.

[7] On kritikuje ibn Sīnu zbog toga što je stratio vrijeme pišući djela o drugim naukama (matematici, medicini).

[8] Ovu priču navodi većina tradicionalnih izvora koji su gore spomenuti: jednom je Mulla Ṣadra pitao Mīr Dāmāda zašto ga poštuju svi religijski autoriteti, dok Āḫūnda (nadimak Mulla Ṣadrin), unatoč utjecajnoj familiji toliko gnjave neki iz uleme; Mīr Dāmād ovako sažme sadržaj tajne: oni obojica, doduše, govore o istoj stvari, ali Mīr Dāmād skriva svoje ideje u mnoštvo teških izraza, pa ih samo odabrani mogu razumjeti, dok Āḫūnd (Mulla Ṣadra) piše tako jasno da su svakome tko poznaje arapski njegova gledišta bjelodana!

[9] Vidi također *Raiḥānat al-Adab*, str. 458–61. gdje je navedeno pedeset njegovih djela, te kod A. A. Zaňǧānija, *op. cit.*, str. 19–22, gdje se navodi dvadeset i šest djela – što o metafizici, što o filozofiji, te sedamnaest religijskih kojih je autentičnost nepouzdana. Vidi i J. 'Ali Yāsīn, *op. cit.*, str. 58–62. gdje je navedeno dvadeset i šest djela.

[10] *Kitāb al-Hidāya* bavi se čitavim ciklusom *Ḥikme*, tj. logikom, prirodnom filozofijom i metafizikom. Djelo je sačinio perzijski autor Aṯīr al-Dīn Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Abhari u sedmome/trinaestom stoljeću i ono je uskoro postalo jednim od osnovnih udžbenika u medresama. Komentar koji je sročio Kemāl al-Dīn Mībudi u desetomu/šesnaestom stoljeću, bio je vrlo poznat već prije nego što je Mulla Ṣadra sačinio vlastiti.

Sīnine *Šife; Fi Ittiḥād al-'Āqil w-al-Ma'qūl; Fi Ittiṣāf al-Māhīyya w-al-Wuǧūd; Fi Bad' Wugūd al-Insān; Fi al-Taṣawwur w-al-Taṣdīq;* Fi al-Ǧabr w-al-Tafwīd; *Fi Ḥudūṯ al-'Ālam; Fi Ḥašr; Fi Sarayān al-Wuǧūd; Fi al-Qaḍā' w-al-Qadar; Fi Tašaḫḫus; al-Masā' il al-Qudsīyya; Iksīr al-'Ārifīn; al-Wāridāt al-Qalbīyya: al-Qawā'id al-Malakūtīyya; Ḥall al-Muškilāt al-Falakīyya;* uvod za *'Arš al-Taqdīs* Mīr Dāmāda; *al-Maẓāhir;* glose *Ḥalq al-A'māl* o Mīr Dāmādovu djelu *Rawāšiḥ al-Samāwīyya; Kasr al-Aṣnām al-Ǧāhilīyya; al-Mizāǧ; al-Ma'ād al-Ǧismāni; Tanqīya,* logički spis; *dīwān,* zbirka pjesama na perzijskom i odgovori na razna filozofijska pitanja.

U djela koje se bave religijom spadaju komentari Qur'āna (*Mafātīḥ al-Gaib, Asrār al-Āyāt);* komentari brojnih stihova Qur'āna; komentari nekoliko profetskih *aḥādīṯ fi imāma;* glose o Baiḍāwijevu komentaru Qur'āna, glose o al-Ṭūsijevu djelu *Taǧrīd,* te o Qūšijevu komentaru *Taǧrīda* (sumnjive autentičnosti); glose o komentaru djela *Lum'a;* komentar Kulainijeva djela *Uṣūl al-Kāfi* (jedan od četiri glavna izvora šiitskoga Zakona);[11] preostaju *Mutašābih al-Qur'ān* i rasprava na perzijskom nazvana *Sih Aṣl* – o duši i njezinu usudu.[12]

Mulla Ṣadra je također sačinio i niz četveraca na perzijskome od kojih su neki spomenuti u tradicionalnim izvorima, a neki se pojavljuju u njegovim vlastitim rukopisima na prvoj strani njegova komentara djelu *Hidāya.*[13] Govore uglavnom o sufijskom učenju o jedinstvu Bitka *(waḥdat al-wuǧud),* što se može smatrati središnjom temom Mulla Ṣadrinih doktrinarnih formulacija. U jednome od četveraca on kaže:

Istina je duh univerzuma, a univerzum tijela,
Družbe anđeoske osjeti su ovog tijela;
Nebesa, elementi i stvari, njegovi su organi;
Gle, jedinstvo je baš to, a ostatak – ništa do retorika!

Dijeleći spise Mulla Ṣadrine na intelektualne i vjerske, ne impliciramo ni u kojem slučaju da su kod njega ove dvije kategorije potpuno odvojene. Nasuprot, gotovo glavni Mulla Ṣadrin domet jest jedinstvo i usklađivanje religije i intelektualnih nauka. Sva njegova djela, čak i filozofijska, puna su stihova Qur'āna koji služe kao podrška zaključcima, a sva njegova religijska djela, čak i komentari Qur'āna, puna su gnostičkih i intelektualnih interpretacija. Može se samo reći da se neki od Āḫundovih spisa bave više religijskim pitanjima, a drugi više intelektualnima.

Dalje, među gorespomenutim djelima neka su više gnostička, a druga predstavljena više diskurzivnim jezikom, iako sva stižu gnostičkim doktrinama. Među spisima koji su više gnostički mogu se spomenuti *al-Šawāhid al-Rubūbīyya, al-'Aršīyya, Asrār al-Āyāt* i *al-Wāridāt al-Qalbīyya,* a među onima koji su predstavljeni više diskurzivnim jezikom su *Šarḥ* al-Hidāya i komentari *Šife.*

[11] *Uṣūl al-Kāfi* je komentirao i Mağlisi, kako već kazasmo u prethodnom poglavlju. Komentar Mulla Ṣadrin, po prirodi intelektualniji, jedno je od najznačajnijih šiitskih djela pisanih u safavidskome razdoblju i možda jedno od njegovih najznačajnijih religijskih djela.

[12] Ova neobjavljena rasprava čiji rukopis postoji u Mağlis biblioteci (MS 103) u Teheranu, jedino je poznato prozno djelo Mulla Ṣadre na perzijskome; sva gorespomenuta djela su na arapskom.

[13] Rukopis *Šarḥ al-Hidāya* u Miškāt zbirci u Teheranskom Univerzitetu, MS 254 je Mulla Ṣadrin vlastiti manuskript, a niz četveraca koji se pojavljuju na početnim stranama bez sumnje su njegovi.

Bez sumnje, najznačajnije djelo Mulla Ṣadrino jest *Asfār al-Arba'a.* Dimenzijom i namjerom može se poreditи sa *Šifom* i s *Futūḥāt al-Makkīyom,* a na izvjestan način zauzima središnji položaj između peripatetičke enciklopedije ibn Sīnine i kompendija ezoteričkih nauka ibn 'Arabija. Sâm naslov *Asfār* bio je uzrokom niza teškoća za neke orijentaliste koji su se upoznali s ovom knjigom. Riječ *asfār* slomljena je množina riječi *safar* što znači *putovanje,* kao što *sifr* znači *knjiga,* od jevrejskoga *sefer.* Stoga je Gobineau djelo držao nizom knjiga o putovanju, a E. G. Browne je vjerovao da naslov naprosto znači *četiri knjige.*[14]

Međutim, oba stajališta su pogrešna. *Asfār* znači *putovanje,* ali ne obično putovanje, kako je to Gobineau shvaćao. Kako i sâm Mulla Ṣadra kaže u svome uvodu za ovu knjigu, *Asfār* se sastoji od slijedećih četiriju stanja ili putovanja posvećeničkoga razumijevanja *(sulūk):* (i) putovanje stvorenja ili stvaranja *(ḫaql)* ka Tvorcu ili Istini *(Ḥaqq),* (ii) putovanje u Istini s Istinom, (iii) putovanje od Istine ka stvaranju s Istinom i (iv) putovanje s Istinom u stvaranju. Ovo monumentalno djelo je, stoga, pregledom stanja putovanja gnostikovih, sistematizirano u logičkom obliku.

Prema sadržaju, prva knjiga *Asfāra* bavi se Bitkom i njegovim različitim manifestacijama; druga se bavi prostim supstancijama, tj. inteligencijama, dušama i tijelima i njihovim akcidencijama – uključuje, stoga, prirodnu filozofiju; treća se bavi teodicejom, a četvrta dušom (njezinim porijeklom, nastajanjem i krajem). Sve ove teme podrobno su razmotrene, a uzimana su u obzir stajališta prethodnih mudraca i filozofa tako da je djelo kao cjelina dosta opsežno.[15] Možemo kazati da je ovaj veliki opus unekoliko kulminacijom hiljadugodišnje kontemplacije i mišljenja muslimanskih mudraca kao i temelj nove i originalne intelektualne perspektive koja proizilazi iz matrice islamske tradicije.

B

Izvori Mulla Ṣadrina učenja

Prema Mulla Ṣadri, postoje dva oblika spoznaje: ona izvedena iz formalne obuke *(al-'ilm al-ṣuwari)* i ona koja dolazi iz intelektualne intuicije *(al-'ilm al-ladunni).* Prva se stiče u školi uz pomoć učitelja, a druga, zasnovana na višem stupnju izvjesnosti nego prva, jest nauka koju su imali profeti i sveci kroz

[14] E. G. Browne, *op. cit.,* Vol. IV, str. 430.

[15] Litografirano izdanje iz 1282/1865. godine u Teheranu s komentarima Sabziwārija na margini obuhvata preko hiljadu velikih stranica. Novo izdanje Ṭabāṭabā'ije s nepreglednim komentarima njega i niza drugih ḥakīma hadžarskoga razdoblja, među kojima su Sabziwāri i Mulla 'Ali Nūri, planirano je u devet tomova po četiri stotine stranica, od kojih su se tri već pojavila. *Asfār* koji je korišten u srednjoj školi Fakulteta za teologiju Univerziteta u Teheranu proučavan je preko tri godine nakon čega je obrađena tek prva knjiga. Hadži Mulla Hādi Sabziwāri, najveći perzijski ḥakīm poslije Mulla Ṣadre, predavao je kompletan *Asfār* naprednijim studentima preko šest godina.

pročišćenje duše i katarzu *(tagrīd)* uma.[16] Prema ovome stajalištu postoje dva izvora za Mulla Ṣadrine ideje – jedan formalni i u izvjesnome smislu historijski, dakle, onaj koji se manifestira u historiji prije njega, a drugi duhovni i nevidljiv. O ovome drugom izvoru, koji se može nazvati njegovim »anđelom čuvarom« ili »skrivenim imamom«, izvorom cjelokupne unutrašnje iluminacije, teško da možemo išta reći, možemo samo naglasiti njegovo značenje u svjetonazoru Mulla Ṣadre.

Ovdje nas zanima u prvome redu prva kategorija. Postoji pet glavnih elemenata jasno razaznatljivih u novoj sintezi koju daje Mulla Ṣadra; oni se također nalaze, iako manje eksplicitno, u stavovima safavidskih mudraca prije njega. U ove elemente spadaju Aristotelova filozofija i filozofija njegovih sljedbenika, te učenje neoplatoničara, osobito Plotina, čije su *Enneade* muslimani držali Aristotelovima; dalje, učenje ibn Sīnino, gnostičke teze ibn 'Arabijeve i principi islamske objave te, osobito, više ezoterička učenja Profeta i šiitskih imāma.[17] Među ovim izvorima dva posljednja su osobito značajna. Mulla Ṣadra je stvorio novu školu *ḥikme* – s jedne strane, zaodijevajući intuiciju gnostika (osobito onu ibn 'Arabija i njegovih sljedbenika) u logičko ruho, a s druge izvođenjem filozofijskih i metafizičkih implikacija učenja imāma (navlastito kako je to sadržano u djelu *Nahǧ al-Balāga*). Tako je rođeno ono što bismo nazvali upravo muslimanskom školom *ḥikme* utemeljenom na nadahnutim učenjima koja tvore sami temelj šī'izma.

Mulla Ṣadra je, poput Suhrawārdija, neobično cijenio predsokratovce i grčke mudrace – kako one koji bijahu povijesne osobe, tako i mitologijske, a držao je da Tales, Anaksimandar, Agathedemon, Empedoklo, Pitagora, Sokrat, Platon i Aristotel tvore skupinu mudraca staroga svijeta koji su imali mudrost u cijelosti. Poput mnogih drugih muslimanskih ḥakīma mislio je da grčka filozofija nije počela Aristotelom, već da njime završava i vjerovao je da su posljednji grčki mudraci bili više učitelji raznih umijeća i nauka, nego metafizičari.[18]

Stoga je za Mulla Ṣadru grčka filozofija bila mudrost hebrejskih profeta koju su Grci naslijedili, sistematizirali i, docnije, dijelom zaboravili, mudrost koja je, integrirana u islamsku intelektualnu perspektivu, potpuno procvetala u svjetlu islamske objave. Eto zašto Mulla Ṣadra želi odbaciti neke aspekte učenja kako peripatetičara tako i iluminacionista pozivajući se često prvo na Qur'ān i *Hadis*, a potom na fragmentarne izjave predsokratovskih filozofa s kojima su se muslimani upoznali.

16 Mulla Ṣadra, *Mafātīḥal al-Gaib, al-Miftāḥ al-Ṭālit, al Mašhad al-Ṯāmin.*

17 Vidi prethodno poglavlje gdje je bilo riječi o tvorbenim elementima šiitskoga intelektualnog života koji su omogućili pojavu Mulla Ṣadre i drugih safavidskih mudraca.

18 Vidi *Asfār*, Teheran, litografirano izdanje 1282/1865, Knjiga II, poglavlje IV. Mulla Ṣadra piše da su predsokratovci govorili simboličkim jezikom *(ramz)* i da listom vide svijet sačinjenim od jednog elementa, doktrinom jedinstva Bitka ili *waḥdat al-wuǧūd* što je osnova gnostičke doktrine ibn 'Arabijeve. Mulla Ṣadra identificira Talesovu vodu s *nafas al-Raḥmanom*, s Dahom Milostivoga, što sufije drže najvišom supstancijom univerzuma. Ovi rani Jonjani, koje neki danas drže utemeljiteljima savremenih kvantitativnih nauka o prirodi, čine se muslimanima u drugačijem svjetlu kao izlagači univerzalne gnoze i onima, kao što Mulla Ṣadra piše, »koji su dobili svjetlo *ḥikme* od svjetiljke profetstva«.

C

Metod Mulla Ṣadrin i obilježja njegove škole

Genij Mulla Ṣadrin jasno je došao do izražaja kada je trebalo sintetizirati tri puta koji vode Istini – tj. objavu, racionalnu demonstraciju i pročišćenje duše (od čega posljednje vodi ka iluminaciji). Za nj su gnoza, filozofija i objavljena religija bili elementi ansambla harmonije koju je nastojao otkriti kako u vlastitom životu, tako i u spisima. On je formulirao perspektivu u kojoj racionalno dokazivanje ili filozofija, iako ne nužno ograničena na Grke, postaje čvrsto vezana uz Qur'ān i izjave Profeta i imāmâ, a ovi sa svoje strane bivaju sjedinjeni s gnostičkim učenjima koja niču iz iluminacijâ koje je dobila pročišćena duša.[19] Zato su spisi Mulla Ṣadrini kombinacijom logičkih stavova, gnostičkih intuicija, tradicija Profeta i stihova Qur'āna. Simboličkom interpretacijom svetog teksta on dokazuje gnostički kvalitet ezoteričkog značenja objave, a intelektualnom intuicijom potčinjava racionalnu i diskurzivnu misao univerzalnim istinama gnoze. Tako uspijeva sintetizirati nauku i objavu u svjetlu gnoze i u općoj perspektivi islama čemu su težili al-Fārābi i ibn Sīna – osobito potonji u svojim komentarima Qur'āna – i što su Gazāli, Suhrawardi i čitav niz mudraca od Seldžuka do safavidskoga perioda, nastojali ostvariti na najrazličitije načine.[20]

U metafizici ili, općenitije govoreći, u *ḥikmi* samoj, Mulla Ṣadra se smatra utemeljivačem treće glavne škole islamske »filozofije«; prva je peripatetičarska škola čiji je najveći predstavnik u islamskom svijetu bio ibn Sīna, a druga je iluminacionistička ili *išrāqi* škola koju je osnovao Suhrawardi Maqtūl.[21] Mulla Ṣadra je prihvatio izvjesne principe od svake škole – hilomorfizam od peripatetičara, gradaciju Bića i nebeske arhetipove od iluminacionista. Štaviše, on je dodao izvjesne principe izvedene iz učenja nekih sufija, primjerice, od ibn 'Arabija princip stalnog nastajanja supstancije svijeta i jedinstvo Bića koji se nikada nisu pojavili kao principi bilo koje škole *ḥikme* i koji nisu nikada sustavno sređeni logičkim jezikom ḥakīme prije Mulla Ṣadrina vremena. Zbog

19 Za pregled odnosa Mulla Ṣadre prema šī'izmu i njegov uspjeh u sjedinjenju triju gorespomenutih elemenata, vidi M. H. Ṭabāṭabā'i, »Muṣāḥibih-i Ustād 'Allāmih Ṭabāṭabā' i ba Professor Henri Corbin dar Bārih-i Šī'ah«, *Sālānih-i Maktab-i Tašayyu'*, No. 2, 1339. solarna, str. 61–64. To je jedno od najznačajnijih savremenih djela jednoga šiitskog autoriteta o općoj perspektivi šī'izma, te o raznim naukama koje su šī'iti razvili, a rezultatom je čitavoga niza susretâ između njega i H. Corbina, kada je Corbin postavljao niz temeljnih pitanja o duhovnom stavu šī'izma i odnosu između šī'izma, *ḥikme* i sufizma. Knjiga je pisana kao odgovor na Corbinova pitanja i predstavlja pravu riznicu znanja o intelektualnom životu šī'izma.

20 Samo na prvi pogled iznenađuje da je Mulla Ṣadra napisao raspravu protiv onih koji sebe nazivaju sufijama; ako imamo na umu društvene i političke uslove posljednjega safavidskog razdoblja kada je sufizam bio uvelike prezren od političkih autoriteta i kada je dobrim dijelom postao tijelom bez duše, onda možemo shvatiti neke motive Mulla Ṣadrina napada na nj. Međutim, »sufije« na koje je napao Mulla Ṣadra nisu bili prave sufije već oni koji su nastojali razoriti egzoteričke istine i uvesti društvenu anarhiju u ime ezoterizma kojeg sami nisu imali. Inače, nema sumnje u Mulla Ṣadrinu vezu sa sufizmom – premda je on radije koristio ime gnostik *('ārif)* nego sufija – niti se ikako može sumnjati u gnostičko obilježje njegova učenja.

21 Vidi poglavlje o Suhrawardiju Maqtūlu.

toga se Mulla Ṣadri često pripisuje iznalaženje nove i originalne forme mudrosti u muslimanskom svijetu koja se obično naziva *al ḥikma al -muti'ālīyya* da bi se razlikovala od *al-ḥikma al-mašā'īyya* (peripatetička filozofija) i od *al-hikma al-išrāqīyya* (iluminacionistička teozofija).[22]

D

Podjela nauka

Prije razmatranja osnovnih karakteristika učenja Mulla Ṣadre korisno se upoznati s njegovom koncepcijom međusobnog odnosa nauka, a posebno značenja i značaja pojma ḥikma. U uvodnom poglavlju *Asfāra,* on dijeli nauke –slijedeći peripatetičare – na *teorijsku mudrost* koja se sastoji od logike, matematike, prirodne filozofije i metafizike i *praktičku mudrost* koja se sastoji od etike, ekonomije i politike.[23]

U raspravi *Iksīr al-'Ārifīn* izvodi nešto potpuniju i, na izvjestan način, originalniju podjelu nauka.[24] Prema ovoj šemi, nauke ('ulum) *su ili od ovog svijeta* (dunyawi), *ili od drugoga* (uḫrawi); prve obuhvataju nauku o riječima *('ilm al-aqwāl),* nauku o djelima *('ilm al-af'āl)* i nauku o stanjima kontemplacije ili mišljenja *('ilm al-aḥwāl ili afkār).*

Nauka o riječima obuhvata nauku o alfabetu, tvorbi riječi, sintaksi, prozodiji, poetici i značenjima logičkih termina. *Nauka o djelima* sastoji se od onoga što pripada raznim materijalnim objektima iz kojih nastaju umijeća – tkanje, poljodjelstvo i arhitektura; među njima su na najvišem stupnju umijeće pisanja, mehanika, alhemija etc., te ono što se vezuje uz osiguranje individualnoga života i društva i iz čega nastaju nauka o porodici, politici i o *Šerijat;* najposlije, tu je i ono što pripada sticanju duhovnih i moralnih vrlina i odbacivanju zla, iz čega nastaje »nauka o Putu« *('ilm al-ṭarīqa),* tj. sufizam. Što se tiče nauke o stanjima mišljenja, ona se sastoji od umijećâ logičkoga dokazivanja [aritmerika, geometrija (uključuje astronomiju i astrologiju)] i nauka o prirodi, kamo spadaju medicina i razne nauke koje se bave mineralima, biljkama i životinjama.

Nauke drugog svijeta koje nisu dostupne običnoj ljudskoj inteligenciji i koje ne propadaju smrću tijela, obuhvataju spoznaju o anđelima i intelektualnim supstancijama, i znanje Čuvane Ploče *(lauḥ al-maḥfūẓ)* te znanje Uzvišenog Pera (al-qalam al-a'lā), tj. znanje o Božanskoj naredbi i prvoj odredbi Božanske Esencije koju Mulla Ṣadra, slijedeći ranije sufije, naziva također imenom

[22] Što smo preveli *ḥikmu* pojmom *filozofija* u jednome slučaju, a *teozofija* u drugom, to je zbog toga što značenje ovog termina uključuje kako mudrost koja pripada i racionalnom i mentalnom planu ili filozofiju, tako i mudrost koja transcendentira razinu običnoga ljudskog uma i koja, strogogovoreći, pripada angeličkom redu pa se ne može nazvati filozofijom, kako se taj termin danas shvata u evropskim jezicima.

[23] Vidi G. Muṣliḥ, *Falsafih-i 'Āli ya Ḥikmat-i Ṣadr al Muti'allihīn,* Vol. I, University Press, Teheran, 1337. solarna, str. 3.

[24] Ṣadr al-Dīn Širāzi, *Rasā'il,* Teheran, litografirano izdanje 1302/1884, str. 276–86.

Muhamedove zbilje *(al-ḥaqīqa al-Muḥammadīyya).* U ove nauke također spadaju znanje o smrti, uskrsnuću i svemu onome što pripada zagrobnom životu.[25]

U svemu čime se čovjek zaokuplja u svom životu ništa ne stoji na tako uzvišenu mjestu kao *ḥikma* čiju smo podjelu izveli a među njezinim ograncima nijedan nije značajan koliko metafizika ili nauka o principima stvari, pa je nerijetko samo ona smatrana vrijednom da se nazove *ḥikmom.* Mulla Ṣadra je određuje kao »spoznavanje stanja biti (esencije) bića onakvih kakva jesu, ovisno o sposobnosti spoznavatelja« ili kao »pretvorbu čovjeka u intelektualni svijet (mikrokozmos) koji odgovara objektivnom svijetu (makrokozmos)«, a katkad navodi posve drugu definiciju – »razmijevanje univerzalija i katarza iz svijeta materije«.[26]

Gornje definicije impliciraju da je *ḥikma* čisto intelektualni oblik spoznaje gdje sâm spoznavalac doživljava izvjesnu transformaciju u procesu spoznavanja, a njegova duša postaje ogledalom koje reflektira kozmičku hijerarhiju. Stoga nije čudo što je, uz ovakvu koncepciju, Mulla Ṣadra proveo toliko mnogo vremena naučavajući i pišući samo o *ḥikmi,* smatrajući sve ostale nauke njoj podređenima.

E

Temelji Mulla Ṣadrina učenja

Razmatrajući temeljna načela *ḥikme,* kako ih je shvatio i izložio Mulla Ṣadra, odabrali smo upravo principe njegova mišljenja kojima se razlikuje od svojih prethodnika, a koji su činitelji temelja njegove metafizike. Postavke peripatetičara i iluminacionističke škole kao i ideje ibn 'Arabija i njegovih sljedbenika formiraju zajedničku pozadinu Mulla Ṣadrine metafizike.

Postoje četiri područja i u svakome je Mulla Ṣadra odstupio od ranijih filozofijskih perspektiva; ona tvore principe čitave njegove intelektualne vizije. Ova četiri područja odnose se na (1) Biće i njegove različite polarizacije, (2) supstancijalno kretanje ili nastanak i promjenu supstancije svijeta, (3) spoznaju i odnos između spoznavatelja i spoznatoga i (4) na dušu, njezine spodobnosti, nastanak, savršenstvo i, konačno, uskrsnuće. Mi ćemo razmotriti ova pitanja gorespomenutim redom trudeći se da zadržimo i prenesemo ton koji je ovim temama dao Mulla Ṣadra.

[25] Mulla Ṣadra dodaje na kraju ovog razmatranja da su uzroci razlike među gledištima raznih škola u odnosu na razne nauke četverostruki: (i) razlike u nauci o jedinstvu, što vodi stvaranju sekti poput ateista etc.; (ii) nauka o profeciji koja dovodi do podjele na muslimane, hrišćane, Jevreje i druge skupine vjera; (iii) *nauka o imamima* koja vodi do podjele na ši'ite i sunnite i, konačno, (iv) *nauka o pravu* koja vodi stvaranju različitih škola i interpretacija Zakona. Mulla Ṣadra dodaje da glavni uzrok mnoštva leži u nerazumijevanju *nauke o jedinstvu* (nauke o duši ili o početku i kraju stvari), *Rasā'il,* str. 287–88.

[26] G. Muṣliḥ *op. cit.,* str. 1–2.

1. JEDINSTVO I POLARIZACIJA BIĆA – Ugaoni kamen Mulla Ṣadrina učenja jest prvotnost, jedinstvo i gradacija bića. Kako rekosmo,[27] jedna od glavnih tačaka sukoba među islamskim filozofima i teolozima odnosi se na pitanje je li prva esencija ili egzistencija stvari. Vidjeli smo da su islamski peripatetičari, poput sufija, vjerovali u prvotnost egzistencije, tj. u objektivnu realnost bića nezavisno od mentalnih apstrakcija i da su mislili da suštine nisu drugo do akcidencije. Iluminacionisti, pak – počevši od Suhrawardija Maqtūla, kojega je slijedio Mulla Ṣadrin učitelj Mīr Dāmād – razvijaju »metafizičke nauke« i zauzimaju suprotan stav: egzistencija je akcident, esencije su vječne i nepromjenljive. U ovoj raspravi Mulla Ṣadra se konačno opredjeljuje za peripatetičare i sufije prihvatajući prvotnost egzistencije i suprotstavljajući se iluminacionistima.

U pogledu jedinstva i gradacije bića, međutim, Mulla Ṣadra odstupa od peripatetičarskih učenja. Prema mišljenju islamskih peripatetičara, egzistencija svake stvari bitno je različita od one ostalih bića, ali je prvotna u odnosu na vlastitu bit (quidditas, štostvo). Međutim, prema Mulla Ṣadri, esencija je ista u svim područjima postojanja, to je pojedinačna zbilja, ali sa gradacijama i stupnjevima bujnosti. Kada, primjerice, kažemo *svjetlo sunca, svjetlo lampe* ili *svjetlo krijesnice,* mi mislimo na isto, tj. na svjetlo, ali različitih predikata, u različitim okolnostima očitovanja. Tako i u slučaju bića, biće Boga, čovjeka, drveta ili hrpe zemlje, sve je to jedna bît, jedna stvarnost ali u različitim stupnjevima bujnosti (očitovanja).[28] Štaviše, biće, ma gdje se manifestiralo, pojavljuje se uvijek sa svojim atributima ili, kako se oni tradicionalno nazivaju, kao spoznaja, volja, moć, itd.[29] Kamen je, stoga što postoji, očitovanjem egzistencije – ima spoznaju, volju, moć i inteligenciju poput čovjeka i anđela. Međutim, kako je na razini kamena *vrlo slaba* manifestacija (očitovanje) bîti (esencija, štostvo), ovi kvaliteti su skriveni i ne mogu se osjetiti.[30]

Različita stvorenja u vidljivu svijetu određenja su jedne stvarnosti ili Bića. Ova određenja je izlučio um i postala su forme suštinâ *(māhīyyāt)* stvari; prenesena u područje prvog postojanja ona postaju Platonove ideje ili arhetipovi. Čak i arhetipovi *(al- aʿyān al-ṯābita)* imaju formu Bića, koje je u ovom slučaju Božja Spoznaja arhetipova.

Ono što razlikuje zemaljsko očitovanje stvari od njihovih nebeskih arhetipova nije gradacija esencija (māhīyyat) od suptilnijih do grubljih oblika egzistencije, kao što vjeruju izvjesni sljedbenici iluminacionističke škole; to je više intenzitet Bîti koji određuje razinu egzistencije svakoga stvora. Ako svjetlo Bîti pada na formu ili quidditas nekoga čovjeka više, on će postati čovjek *posrednog svijeta* (barzaḫ); što je svjetlo intenzivnije, to će prije postati nebeskim čovjekom identifikovanim s nebeskim arhetipom.

[27] Vidi poglavlje XIX o Suhrawardiju Maqtūlu.

[28] Mulla Ṣadra misli da je svjetlo savršen i inteligibilan primjer jedinstva i gradacije bića, te stoga hvali iluminacioniste – vidi Prvo poglavlje *Asfāra.*

[29] Vidi Seyyid Ḥusein Naṣr, »The Polarisation of Being«, *Pakistan Philosophical Journal,* Vol. III, No. 2, oktobar 1959, str. 8–13.

[30] Mulla Ṣadrino učenje o jedinstvu i stupnjevitosti bića nije novo; možemo ga naći već pet stoljeća prije, kod ibn 'Arabija. Mulla Ṣadra mu, međutim, prvi daje logički okvir i uvodi ga kao princip *ḥikme* za razliku od čiste gnoze koja se ne bavi logičkim distinkcijama.

Apsolutno biće koje je pravi predmet metafizike, izvan je ograničenja i, stoga, iznad svih supstancija i akcidencija. To je Forma formi i Činilac svih činilaca. Manifestirajući se po dužini (tuli) On stvara razne redove bića od arhanđela do zemaljskih stvorenja, a manifestirajući se po širini *(ʿarḍi),* On stvara razne članove svakoga reda.[31] Bitak je stvarnost svih stvari tako da je spoznaja bilo čega konačno spoznaja Njegova bića, tj. spoznaja bitka sâma. Isto tako arhetipovi postoje vječno kroz Božje Znanje o njima; njihova bît je upravo ova sama spoznaja bez koje oni nikako ne bi mogli sudjelovati u Bitku.

S obzirom na to da je Bitak jedinstvo u mnoštvu i mnoštvo u jedinstvu,[32] on sudjeluje u logičkim distinkcijama i podjelama, ali ostaje nedjeljiv i iznad svih polarizacija. Mulla Ṣadra podrobno iznosi razne podjele i kategorije Bića – najveći dio prve knjige *Asfāra* odnosi se na njih. Ovdje ćemo spomenuti nekoliko podjela koje je Mulla Ṣadra razmatrao s velikom strogošću u svojim različitim spisima, posebno u monumentalnom *Asfāru.*

Jedna podjela Bića je na (a) povezujuće biće *(al-wuǧūd al-irtibāṭi)* i (b) samodovoljno biće *(al-wuǧūd al-nafsi). Povezujuće biće* je ono koje povezuje neki subjekt s predikatom, kao u sudu: »Čovjek *je* razumna životinja«. *Samodovoljno biće* je ono koje je nezavisno po sebi i koje nije prosto sredstvo veze dvaju termina. Ova kategorija bića postoji po sebi, a može biti trojaka: (i) ona koja kao objektivno postojeća nije kvalitet nečega drugoga i naziva se supstancijom *(ǧauhar);* (ii) ona koja jest kvalitet nečega drugoga i naziva se akcidencijom *(ʿarḍ)* i, najposlije (iii) ona kojoj nije potreban uzrok izvan nje same, tj. Bog. Na nekim drugim mjestima kaže da su sva ostala bića zavisna *(wuǧūd al-rābiṭ),* a da je samo Bog *per se.*[33]

Podjela bića koju prihvata Mulla Ṣadra, na nužno *(wāǧib),* moguće *(mumkin)* i nemoguće *(mumtaniʿ)* prihvaćena je od strane gotovo svih islamskih filozofa i od većine teologa poslije ibn Sīne.[34] Ako biće ne treba vanjskih uzroka za svoj nastanak, i ako je samo sebi dovoljno, ono se naziva *Nužnim Bićem.* Ako mu je potreban vanjski uzrok, ono se naziva *mogućim bićem.* Mogućnost njegove bîti (quidditas) odnosi se na njegov odnos prema pojedinačnom biću, a mogućnost njegova postojanja (egzistencije) odnosi se na njegovu vezu s *Nužnim Bićem.* Egzistencija svakog objekta, stoga, zavisi od bića Boga, a *spoznaja bilo čega* od spoznaje korijena ili principa vlastitog bića. Kako je osnova Nužnog Bića nespoznatljiva, spoznaja egzistencije stvari ostaje također nespoznatljivom i samo su esencije ili *māhīyyāt* ono što možemo spoznati.

[31] Dijeleći hijerarhije univerzalne egzistencije na dužinske i širinske redove, Mulla Ṣadra slijedi šemu išrāqi-angelologije koja je razmatrana u poglavlju o Suhrawardiju.

[32] Ono što razlikuje gnostike od *ḥakīma* u ovom pogledu jeste da prvi iskazuju iluminacije kojima su obasuti zavisno o stepenu njihova unutrašnjeg postignuća. Jedan gnostik u određenom stanju kontemplacije *(ḥāl)* može biti svjestan samo stvorenja ili mnoštva kao refleksije jedinstva, drugi jedino Boga ili Jedinstva, a treći jedinstva u mnoštvu. Ḥakīmi, međutim, s teorijskog i s više logičkog stajališta ne uzimaju u obzir pojedinačno viđenje putnika na Putu *(sālik)* i čak su kritikovali neke gnostike što su mnoštvo smatrali potpuno nestvarnim.

[33] Pod ovom posljednjom distinkcijom Mulla Ṣadra implicira razliku koja postoji ili za koju se konačno smatra da postoji u evropskim jezicima, između esencije i egzistencije. Sva stvorenja postoje, ali se samo u slučaju Boga može, strogogovoreći, kazati On postoji. Vidi Seyyid Husein Naṣr »The Polarisation of Being«, *op. cit.,* str. 8–13.

[34] Vidi ibn Sīna, *Kitāb al-Šifāʾ (Ilāhīyyāt),* Teheran, litografirano izdanje, str. 291 i d.

Ove esencije, kako je već spomenuto, su ograničenja postavljena biću, a apstrahirao ih je um. Kada um razmatra bilo koji objekt, on odmah razlučuje egzistenciju i esenciju, pri čemu je esencija određena egzistencijom. Samo u slučaju Boga nije moguće sačiniti takvu analizu zbog toga što Apsolutni Bitak nema māhīyyu. Može se reći da je On bez māhīyye, odnosno da su Njegova Esencija i Egzistencija identične.

Esencije po sebi samo su duhovne tvorbe bez posebne objektivne egzistencije tako da učinci stvari dolaze od njihove egzistencije, a ne od njihove esencije.

Māhīyye su ili partikularne ili univerzalne; posljednje ili egzistiraju prije partikularija, ili ih um apstrahira iz partikularija.[35] Univerzalije koje postoje nezavisno od svih partikularija su arhetipovi – Platonove ideje o stvarnosti na kojoj je inzistirao Suhrawardi Maqtūl nasuprot peripatetičarima. Mulla Ṣadra kritikuje Aristotela i ibn Sīnu zbog stava da Platonove ideje nisu drugo do forme stvari koje djeluju na Božanski Um; on inzistira na zbilji arhetipova u duhovnom svijetu koji je potpuno nezavisan od svijeta partikularija kao i od duhovnih tvorbi formiranih u ljudskom umu.[36] Mulla Ṣadra hvali Suhrawardija i potpuno prihvata razloge koje je on dao o egzistenciji Platonovih ideja ili »gospodara vrsta« *(arbāb al-anwā')*. U *duhovnom svijetu* postoji *duhovni čovjek* koji je stvarni uzork aktivnosti i ontoloških kvaliteta *zemaljskog čovjeka;* isto tako u slučaju drugih vrsta svaka ima jednu inteligibilnu ideju ili arhetip koji vlada svim aktivnostima i životom tih vrsta na zemlji.

Arhetip je po svojoj biti jedno sa svojim partikularijama, ali se razlikuje od njih po karakteristikama koje nastaju iz supstancije – »materije« partikularija. Arhetip se pojavljuje na svakome stupnju (ṭaur) drugačije, dok je u carstvu zbilje on jedna i ista istina. Bića ovog svijeta su refleksije i sjene arhetipova tako da su ona poput njih, i uzimaju udjela u njihovoj zbilji, a istodobno se razlikuju od njih jer su esencijom manje realna i udaljenija od izvora Bitka.

Jedan od principa po kojem je Ahund slavan naziva se *imkān al-ašraf* ili »mogućnost onoga što je više«. Prema ovom principu, upravo kao što svako biće stupajući na Put savršenstva prolazi kroz različite stupnjeve, tako je isto potrebno da za svako nesavršeno biće u ovom svijetu postoje stupnjevi bića u višim fazama kozmičke hijerarhije, jer je svako biće sišlo iz Božanskog Principa posrednim stanjima bića. Na primjer, biće čovjeka na zemlji zbog svoga sadašnjega stanja nesavršenosti nužno traži biće čovjeka u posrednom svijetu duša, a ovaj biće duhovnog čovjeka u svijetu arhetipova. Isto tako prava egzistencija esencija na njihovu zemaljskom stupnju također traži ove forme u posrednom svijetu duša ili svijetu preokrenutih ili reflektiranih formi *(al-amṯāl al-mu'allaqa),* a ovi, pak, traže svoju egzistenciju u duhovnom svijetu prostih intelektualnih supstancija.

[35] Karakteristika koja razlikuje partikularije jedne od drugih i u njima određuje sve druge kvalitete je, prema Mulla Ṣadri, stepen esencije.

[36] Mulla Ṣadra piše da je Hermes bio onaj koji je učio istini Platonovih ideja kada je bio obasut svjetlom inteligibilnog svijeta i odvojen od svijeta čula. U ovom stanju Hermes je sreo jednu osvijetljenu priliku u duhovnom svijetu koja ga je naučila mnogim naukama, a kada je upitao lik tko je, on je odgovorio: »Ja sam tvoja savršena priroda *(ana ṭabā'aka al-tām)*«, *Asfār,* str. 121. O bogatom simbolizmu »savršene prirode«, dakle, nebeskog ili anđeoskog dijela ljudske duše, vidi H. Corbin »Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran«, *Eranos Jahrbuch* Vol. 17, 1949, str. 121–88.

Pošto je pokazao da su *māhīyyat,* zapravo, ograničenja bića, Mulla Ṣadra ide dalje i tvrdi da se logička distinkcija koju su napravili Aristotel i svi docniji filozofi između supstancije i akcidencija koje zajedno formiraju deset kategorija odnosi samo na *māhīyyāt* (esencija); Bitak, strogogovoreći, niti je supstancija niti akcident, već je iznad obojega. Ako kažemo za neku stvar da je takva i takva supstancija ili da su njezin određeni kvalitet i kvantitet njezinim akcidentima, mi se pozivamo samo na njenu *māhīyyu,* a ne i na njezinu egzistenciju.

Odnos između uzroka i učinka, međutim, nasuprot supstanciji i akcidencijama odnosi se samo na egzistenciju stvari.[37] Sve stvari u univerzumu imaju uzrok i učinak i, pošto je sve manifestacijom Bitka, svaki učinak samo je jedan aspekt njegova uzroka i ne može se razlikovati od njega. Eto zašto dobro poznati princip ex uno non fit nisi unum, mora biti istinit. Iz Božanske Esencije koja je prosta i jedna, samo prosto biće može nastati. Mulla Ṣadra naziva ovu prvu objavu Božanske Esencije protežnim bićem *(wuǧūd al-munbasiṭ),* Prvim Umom, svetim isijavanjem *(faiḍ al-muqaddas)* ili Istinom istinâ *(ḥaqīqa al-ḥaqā'iq)* koja je jedna, ali uzima udjela u stupnjevima i fazama pojavnoga.[38]

On stvarnost dijeli na tri kategorije: na *Božansku Esenciju, »Apsolutno Biće«* koje identifikuje s protežnim bićem i *relativno biće* koje je biće stvorenjâ.[39] Uzrok svih stvari stoga je protežno biće koje je prvom odredbom Božanske Esencije. Bog je Uzrok uzrokâ i Najviši Izvor svih učinaka koji se vide u univerzumu, jer svi uzroci i učinci nastaju iz bića stvari, a sva bića stvari su, zapravo, stupnjevi Jednog Bića.

Završavajući naše razmatranje o polarizaciji bića u kozmičkoj egzistenciji moramo također uzeti u obzir pitanje forme i materije. S tim u vezi Mulla Ṣadra je na strani peripatetičara, nasuprot iluminacionistima, jer prihvata teoriju hilomorfizma. Prema njegovu mišljenju, međutim, materija nije ograničena na tjelesnost. Štaviše, ona je aspekt potencijalnosti koja se manifestira u svim područjima egzistencije u skladu s uslovima pojedinog područja. Tijela su sačinjena od tvari koja pripada tjelesnom svijetu, a duše *(anfās)* od tvari koja odgovara finom svijetu psihe; u svakom svijetu materija znači niži stupanj od forme s kojom je sjedinjena pa je, stoga, prati u svim područjima egzistencije sve do najvišega područja, do čistih inteligencija *(muǧarradāt).* Eto zašto, kako to Āḫūnd izražava, materija ima ljubav prema formi te je vječno prinuđena tražiti jedinstvo s njom.

Samo u inteligibilnom svijetu koji se naziva i *'ālam al-ǧabarūt* postoje duhovne stvarnosti potpuno odijeljene i slobodne od svih vrsta materije, čak i od one najsuptilnije.

[37] Za opću raspravu o uzroku i učinku vidi G. Muṣliḥ, *op. cit.,* str. 85 i d.

[38] To je ono »prosto biće« ili Najviši Um kojeg su sufije prije Mulla Ṣadre identificirali s Muhamedovom zbiljom. Vidi ibn 'Arabi, *La sagesse des prophètes,* prijevod T. Burckhardta, Albin Michel, Paris, 1955, str. 181 i d.

[39] Prema ovom principu – što se razlikuje od dobro poznatih teza koje je formulirao Mulla Ṣadra – i naziva se *basiṭ al-ḥaqīqa kull al-ašyā'* tj, *Istina u svom stanju jednostavnosti sadrži sve stvari* – Božanska Esencija u svojoj jednostavnosti i »kontrakciji« sadrži sve stvarnosti u sebi. To je, zaista, izravnom posljedicom principa jedinstva Bića. Ako čitav univerzum nije drugo do Biće, univerzum i sve njegove stvarnosti sadržani su u stanju »kontrakcije« u tom jednom Biću.

2. PRVOTNO KRETANJE – Pitanje o potencijalnosti vodi do pitanja o kretanju zbog toga što je kretanje, kako je Aristotel rekao, postajanje aktualnim onoga što je potencijalno. Mulla Ṣadra odbacuje mogućnost iznenadne promjene iz jedne supstancije u drugu što su peripatetičari prihvatili uporedo s postepenom promjenom. Točnije, on kaže da je svaka promjena forma kretanja i uvodi ideju prvotnoga kretanja *(al-ḥarakat al-ǧauharīyya)*,[40] što je drugi dobro poznati princip koji se vezuje uza nj, kao osnova čitavog pogleda od kojeg kreće da bi dokazao stvaranje svijeta u vremenu, tjelesno uskrsnuće i mnoge teze koje će biti razmotrene u ovom poglavlju.

Dobro je poznato da su islamski peripatetičari, slijedeći Aristotela, ograničili kretanje na samo četiri od deset kategorija, tj. na supstanciju (shvaćenu samo kao stvaranje ili kao razaranje), kvantitet *(kam)*, kvalitet*(kaif)* i mjesto *(makān)*.[41]

Ibn Sīna potpuno odbacuje prvotno (supstancijalno) kretanje u bilo kojem smislu drukčijem od iznenadnog nastajanja i propadanja i tvrdi da, pošto esencija stvari zavisi od njezine supstancije, ona mijenja i gubi identitet ako se promijenila supstancija.[42]

Na tragu sufija, Mulla Ṣadra kaže da je svijet poput stalnoga vodenog toka i vjeruje da je kretanje stalna regeneracija i ponovno stvaranje u svakome

[40] Vidi G. Muslih, *op. cit.*, str. 100. Ova distinkcija može izgledati različita od onog što je već kazano, međutim, treba upamtiti da Božanska Esencija ne može biti ograničena na egzistenciju, što je prva njezina odredba kao i princip univerzalne manifestacije. To je distinkcija na koju se Mulla Ṣadra ovdje poziva.

[41] Mulla Ṣadra pridaje puno pažnje ovoj tački ne samo u prvoj knjizi *Asfāra* već i u nizu drugih poglavlja ovoga djela i u gotovo svima ostalim djelima. Vidi također H. A. Rāšid, *Dau Fīlsūf-i Šarq wa Garb,* Parwin Press, Iṣpafan, 1334. solarna, str. 50 id. i G. Muslih, *op. cit.*, str. 128 id. Dalje, Mulla Ṣadra u drugoj knjizi *Asfāra,* a i na drugim mjestima, naglašava da on nije prvi među ḥakīmima koji uvodi primarno kretanje, već da su na nj ukazali i predsokratovci, iako ne eksplicitno. S tim u vezi navodi stihove iz Qur'āna: »Da li sjemenu koje ubacujete dajete oblik vi, ili Mi to činimo? Mi određujemo kad će tko od vas umrijeti, i nitko Nas u tome ne može spriječiti (pobjeći od smrti), a možemo i likove vaše izmijeniti i vas iznova u likovima koje ne poznajete, stvoriti.« (LVI, 59–61)

[42] Vidi ibn Sīna, *Dāniš-Nāmeh-i 'Alā'i (Ṭabī'īyyāt),* University Press, Teheran, 1331/1912, str. 3 id. Aristotel također u *De Generatione et Corruptione* (319b, 31-320a, 2) razlikuje četiri kategorije – kvantitet, kvalitet, mjesto i supstanciju i govori o supstancijalnoj promjeni kao o jednom od procesa koji karakterizira sublunarno područje. Međutim, pod supstancijalnom promjenom Aristotel podrazumijeva samo stvaranje i razaranje; to je razlogom da potonji islamski filozofi nisu primijenili termin »kretanje« na nju pa su tvrdili da kretanje pripada samo kategorijama kvantiteta, kvaliteta, kretanja i položaja.

Međutim, Mulla Ṣadra piše da je primarno kretanje unutrašnja transformacija stvari, nešto u alhemijskom smislu gdje nema prostog nastajanja i propadanja, već je riječ o procesu kroz koji novo stanje bića nastaje. Štaviše, supstancijalna promjena za aristotelovce je iznenadna i časovita, dok je za Āḫūnda postupna, poput drugih formi kretanja. Također, supstancijalna promjena u Aristotelovu smislu ograničena je na sublunarno područje, dok Mulla Ṣadra cjelinu grubih i suptilnih manifestacija ubraja u supstancijalno kretanje. Āḫūndova koncepcija supstancijalne promjene, stoga, ne može se identificirati s Aristotelovom i ne bi se smjela miješati s njom samo zbog puke sličnosti terminologije.

Za analizu Aristotelova učenje o kretanju vidi također H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle,* Harvard University Press, Cambridge, 1929, str. 512 i d.

trenu.[43] Prema njegovu mišljenju, ne sudjeluje samo akcident u kretanju i nastajanju, već i supstancija univerzuma.[44] Da bi dokazao tvrdnju, on koristi niz argumenata; na primjer, veli prihvaćena je činjenica da je akcidencijama potrebna supstancija od koje zavise u svom biću i svojoj vlastitosti. Njihovo postojanje zavisi o postojanju njihove supstancije, a njihovo stvaranje i regeneracija o stvaranju i regeneraciji supstancije. Stoga svaka promjena u akcidencijama tijela mora ići zajedno s odgovarajućom promjenom u supstanciji; inače biće prvoga ne bi slijedilo iz bića potonjeg. Drugačije, kako učinak mora biti isti kao i uzrok, tako i uzrok ili supstancija promjenljivog akcidenta mora i sama biti promjenljiva.

Poznato je da sva bića teže savršenstvu i da su u procesu nastajanja i propadanja kako bi prevladala vlastito nesavršenstvo. Kako se Božanska manifestacija nikada ne ponavlja, Bog stvara u svakome trenu nove objave da bi nadišao nesavršenstva i dao nova savršenstva stvarima. Materija svakoga bića, stoga, stalno je u procesu zaodijevanja u novo, tj. biće se spaja s novom formom, ali bez odbacivanja njegove stare odjeće. Brzina promjene uzrokuje neperceptibilnost i jamči kontinuitet i identifikaciju pojedinog bića kroza stanja primarnoga kretanja.

Prema Mulla Ṣadri, svako tijelo sastoji se od materije i dviju formi: jedna, forma tijela, daje materiji protegu i mogućnost prihvatanja drugih formi i druga, forma određuje vrste i identitet tijela *(ṣūra nau'īyya)*. Svaka od ovih dviju formi se u svakome momentu mijenja, a i materija dobiva nove forme u svakome momentu. Štaviše, na svakom stupnju supstancijalne promjene totalitet postojanja koje se i samo sastoji od forme i materije, može biti shvaćeno kao materija s aspekta potencijalnosti jer je slijedeći stupanj aktualizirani aspekt od kojeg postaje forma.

Snaga ili moć koja motivira promjenu jest priroda koja je sila skrivena unutar kozmičke supstancije. Kako Bitak nastaje prije ništavila, kretanje u ovomu svijetu dolazi prije ostalog kroz imanentnu silu u kozmosu. Nije ni potrebno kazati da je ovo kretanje ograničeno na stupnjeve kozmičke egzistencije, gdje je materija prisutna tj., na tjelesnu i suptilnu (finu, prorijeđenu) manifestaciju, ili pojavu, i da se ne proteže na svijet čistih inteligencija ili arhetipova koji su iznad svake promjene.

Supstancijalno kretanje sâmo ima također dva aspekta promjene i trajnoga; svaka forma ima dva lica, jedno u svijetu arhetipova, a drugo u prirodi, prvo permanentno, a drugo u stalnom obnavljanju. Supstancija samog svijeta stoga je posrednikom između trajanja i mijene. Ona ima dva aspekta – jedan, stalno

[43] Ibn Sīna, *Šifā' (Ṭabī'īyyāt),* str. 43–44.

[44] Ideja da Bog razara i ponovno stvara svijet u svakome trenu bijaše bliska većini sufija; Dželaludin Rūmi je izražava ovako:

> »Svakoga trena svijet se obnavlja, a mi
> Nismo svjesni njegove stalne promjene.
> I neprestano izvire nova svježina života,
> Iako u tijelu ima privid neprekinutosti . . .«

R. A. Nicholson, *Rūmi, Poet and Mystic,* George Allen Unwin, London, 1950, str. 117. Vidi također T. Bruckhard, *Introduction to Sufi Doctrine,* prijevod D. M. Matheson, Šejh Muḥammad Ašraf, Lahore, 1959, Poglavlje IV.

u kretanju i drugi, koji Mulla Ṣadra identificira s inteligencijama (on je iznad svake promjene).

Vrijeme je za Ṣadru, kao i za Aristotela, kvantitet kretanja koji u svijetu stalnoga supstancijalnog kretanja postaje inherentnim obilježjem kozmičke egzistencije.[45] Točnije, on je, mjera prvotnoga kretanja nebesa, ali ne i mjera njihove rotacije, kao što su to govorili peripatetičari. Prema Mulla Ṣadri, nebesa neprekidno kontempliraju savršenstvo svojih Ljubljenih (bića), tj. Univerzalni Um koji u svakome trenutku uzrokuje novu formu koja treba da je projektovana na esenciju univerzalnih duša. Uzrok nebeskog kretanja je, stoga, želja za postizanjem savršenstva, cilj koji, zbog svoje neograničenosti, čini nebesko kretanje beskonačnim. Nebesa su u stalnom kreativnom obožavanju – njihovo kretanje znakom je njihove kontemplacije Božanskoga s pomoću inteligencija; njihovo uzrokovanje stvaranja i rasta u prirodi kroz iluminaciju, znakom je njihova akta stvaranja. Čitav svijet, stoga, sudjeluje u supstancijalnom kretanju, a vrijeme je mjera ovoga kretanja kako se ono pojavljuje na nebesima gdje je najpravilnije, kao i ono koje pravi red.[46]

Mulla Ṣadra koristi princip supstancijalnog kretanja da bi objasnio većinu najzamršenijih problema metafizike i fizike – odnos između trajanja i mijene, što smo već spomenuli, stvaranje svijeta, stvaranje duše i razna eshatologijska pitanja. Ovaj princip se stoga može držati jednim od značajnih obilježja njegove znanstvene formulacije.

Kada je riječ o pitanju stvaranja, Mulla Ṣadra se ne slaže s prostim stvaranjem ex nihilo teologa, koji vjeruju da je svijet stvoren u vremenu iz unutrašnjosti ništavila. Dalje, on odbacuje stav peripatetičara koji kažu da je svijet stvoren samo u esenciji, ili in principio, a ne u vremenu, te stav Mīr Dāmāda o *al-ḥudūṯ al-dahri*.[47] Mulla Ṣadra vjeruje da se stvaranje zbiva u vremenu *(al-ḥudūṯ al-zamāni)* zbog toga što se supstancijalnim kretanjem bića univerzuma obnavlja u svakome trenu ili, još jasnije, da svijet nastaje u svakom momentu, tako da se može reći da biće svijeta zavisi od njegova nebića u prethodnom trenu. Ono po čemu se razlikuje od teologa jest njegova koncepcija stvaranja ex nihilo koja se nadopunjava sa tvrdnjom da arhetipovi svijeta stvaranja postoje bez promjene u inteligibilnom svijetu i da je svijet povezan sa svojim Božanskim Izvorom posredstvom neprekinute hijerarhije.

[45] Supstancijalno (prvotno) kretanje je, zapravo, novo radanje zbog toga što uvijek znači postizanje novoga stanja Bića.

[46] Iz onoga što smo gore rekli jasno je da je, prema mišljenju Mulla Ṣadre, kretanje načelno, jer je ono inherentna karakteristika tjelesne i, čak, suptilne egzistencije, a vrijeme mu je potčinjeno nasuprot stajalištu većine prethodnih filozofa. Njegovo shvatanje vremena kao kvantiteta supstancijalnog kretanja koje je samo obnavljanje kozmičke egzistencije podsjeća na učenje abu al-Barakāt al Bagdādija za kojega je vrijeme također mjera ili dimenzija egzistencije. Vidi S. Pines, *Nouvelles études sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Bagdādi*, Librairie Durlacher, Paris, 1955, Poglavlje II.

[47] U odjeljku 33 Prve knjige *Asfāra*, Āḫūnd piše da su sva tijela ograničena unutar četiri dimenzije – dužine, širine, dubine i vremena – i da se razlikuju po podjeli inherentnoj vremenu, dok je njihovo jedinstvo sačuvano posredstvom njihovih nebeskih arhetipova.

Hijerarhija počima prvim određenjem esencije koju Āḫūnd, slijedeći sufije, naziva *Muhamedovom zbiljom*;[48] nju slijede *čiste inteligencije potpuno odvojene od materije i mogućnosti,* pri čemu je mogućnost davalac formi univerzuma i vladalac svijeta nastojanja i razaranja.[49] Ovaj posljednji um je poput mlina koji melje nove forme u svakome trenu hraneći hýle svijeta. On upravlja svijetom u skladu s Božanskom naredbom i daje objavu profetima, inspiraciju svecima. Slijedeći inteligibilnu hijerarhiju, postoji svijet kozmičke imaginacije ili preokrenutih ili reflektiranih formi, ili *čistilište između inteligibilnog i materijalnog područja* i, konačno, *vidljivi univerzum.* Svijet je stoga stvoren u vremenu, tj. njegovo biće je obnovljeno nakon trena kada ga »nije bilo«; istodobno, on je završno stanje jedne nepromjenljive hijerarhije koja kroz profinjene i angeličke okvire bića uspostavlja vezu između vidljiva kozmosa i njegova Božanskog izvora.

3. BOŽANSKA I LJUDSKA SPOZNAJA – Iz ovog što smo rekli jasno slijedi da za Mulla Ṣadru spoznaja formira samu supstanciju kozmičke pojave i da je ona kopijom i sredstvom spasenja za dušu. Poput gnostika, Mulla Ṣadra kaže da su spoznaja i bit, ili, drugačije, spoznavatelj i ono što se spoznaje[50] bitno isti, pa identifikuje bît stvari s Božjim znanjem o njima.[51] Bog zna vlastitu Esenciju, a Njegova Esencija nije drugo do Njegovo Biće; pošto su Njegovo Biće i Esencija isto, On je istodobno spoznavatelj, spoznaja i spoznato.

U slučaju čistih umova ili formi koje su također potpuno odvojene od materije, um i inteligibilno jedno su isto; razlika je u ta dva slučaja u tome što, premda je znanje umova identično s njihovom egzistencijom, ono nije identično s njihovom esencijom, jer njihova egzistencija nadilazi njihovu esenciju, dok je u slučaju Boga znanje identično s egzistencijom i esencijom, jer je Esencija Boga identificirana s Njegovom Egzistencijom.[52]

Mulla Ṣadra odbacuje misao peripatetičara da je Božja Spoznaja stvari projekcijom njihovih formi na Njegovu Esenciju, kao i ideju koju su slijedili mnogi iluminacionisti, da je Božje Znanje prisustvo samih formi stvari u Njego-

[48] Vidi poglavlje XLVII.

[49] Vidi Mulla Ṣadra, *al-Wāridāt al-Qalbīyya, Rasā'il,* str. 243–49.

[50] Promjenljivi svijet kod Suhrawardija Maqtūla znači sav vidljivi univerzum, a ne samo sublunarno područje aristotelovaca. Prema Mulla Ṣadri, razlika između sublunarnog područja sastavljenog od četiriju elemenata i nebesa sastavljenih od etera leži samo u tome što je materija nebesa finija nego kruta materija zemaljske okoline i njome upravljaju čiste duše, slobodne od strasti zemaljskih duša.

[51] Princip da su um, inteligencija i inteligibno – jedno *(ittiḥād al-'āqil w-al-ma'qūl)* druga je tačka kojom se Mulla Ṣadra suprotstavlja prethodnim islamskim filozofima. Ovaj princip, koji su prihvatili neoplatoničari, odbacio je ibn Sīna (vidi *Išārāt,* Haidari Press, Teheran, 1379/1959, Vol. III, str. 292–93) i drugi peripatetičari. Priznajući svoj dug Porfiriju i ranima grčkim filozofima (vidi *Rasā'il,* str. 319), Āḫūnd sebe smatra prvim među muslimanima koji je obnovio ovaj princip – kamen-temeljac njegova intelektualnog zdanja. Stvarno je Afḍal al-Dīn Kāšāni, a prije njega abu al-Ḥasan 'Āmiri u svom djelu *Kitāb al-Fusūl fī al-Ma'ālim al-Ilāhiyya,* prihvatio ovaj princip (vidi M. Minosie, »Az Ḥazā'in-i Turkīyya«, *Revue de la Faculte des Lettres,* Universite de Teheran, Vol. IV, No. 3. mart 1957, str. 59), ali Mulla Ṣadra je prvi sistematizirao ovaj princip i jasno ga dokazao.

Za raspravu o ovom principu jedinstva uma i inteligibilnog, vidi *Asfār,* str. 277 ff.

[52] »Božje Znanje o stvarima identično je s njihovom egzistencijom« (Mulla Ṣadra, *al-Šawāhid al-Rubūbīyya,* Teheran, litografirano izdanje, 1236/1820, str. 36).

voj Esenciji. On radije posiže na gnostičkim simbolom ogledala i Božansku Esenciju drži zrcalom u kojem Bog vidi forme ili esencije svih stvari, a kontemplacijom ovih formi ili arhetipova u zrcalu vlastite Esencije, Bog stvara sve stvari. Kako su forme stvorenja, kako univerzalnih tako i partikularnih, reflektirane u Njegovoj Esenciji, Bog ima znanje o svakoj čestici univerzuma.[53]

Mulla Ṣadra dijeli spoznaju *('ilm)* na stečenu *(ḥuṣūli)* i urođenu *(ḥuḍūri)* i, poput iluminacionista, dijeli posljednju kategoriju na znanje stvari o sebi samoj, o uzroku njezina učinka i o učinku njezina uzroka. Percepcija je za nj kretanje od mogućnosti ka aktualnosti i izdizanje na stepen bića kamo se onaj koji percipira ili spoznavatelj izdiže – od vlastite razine egzistencije do stupnja egzistencije onoga što je spoznao, kroz jedinstvo između spoznavatelja i spoznatoga (što karakterizira svo razumijevanje).

Kada je riječ o stečenoj spoznaji ili znanju ljudske duše o stvarima drugačijim od nje sâme, to nije refleksija formi stvari na dušu, duša nema pasivnu ulogu u aktu spoznavanja. Zbog toga što je čovjek mikrokozmos sastavljen od svih stupnjeva egzistencije, njegova spoznaja stvari dolazi do kontemplacije ovih formi u ogledalu njegove vlastite egzistencije i stoga je slična Božanskom Znanju, s time da Božje Znanje vodi objektivnoj egzistenciji *(al-wuǧūd al-'aini)* formi, dok čovjekovo vodi samo njihovoj egzistenciji u umu *(al-wuǧūd al-ḏihni)*. Inače bi čovjekova duša imala kreativnu moć nalik Božjoj; njezino znanje implicira stvaranje formi u duši-formi čije postojanje zavisi o duši kao što postojanje objektivnog univerzuma zavisi o Bogu.[54]

Prema Mulla Ṣadri, mentalna egzistencija ili prisustvo u umu forme koje nose spoznaju stvari kao i znanje o samoj sebi je iznad kategorija supstancije i akcidencija i identična je s Bićem Samim. Znanje koje duša ima o stvarima je upravo poput iluminacije svjetlom Bitka: ono uspostavlja formu onoga što se percipira u umu kao što egzistencija uspostavlja i očituje forme i quidditas stvari izvanjski. Štaviše, ono obnavlja u izokrenutom redu stupnjeve kozmičkog očitovanja manifestacije. Upravo kao što *kozmička egzistencija* izlazi iz Božanske Esencije kroz svijet inteligencija i sastoji se od stupnjeva kozmičkih duša, tijela, formi i materije, tako *znanje* počinje od čula, uspinje se do stupnja imaginacije, shvatanja i, konačno, do razumijevanja, uspinjući se skalom Bića sve do vrhunca s kojega je sišla cjelokupna kozmička manifestacija.

4. DUŠA – NJEZINO PORIJEKLO, NASTANAK I ENTELEHIJA – Druga od značajnih promjena koju je donio u formulaciji ḥikme bio je naglasak na značenju psihologije ili nauke o duši *('ilm al-nafs)* iznad i izvan onoga što je o njoj utvrdila peripatetičarska filozofija. Štaviše, izdvojio je razmatranje psihologije iz fizike ili prirodne filozofije učinivši psihologiju granom metafizike i područjem komplementarnim nauci o počecima (porijeklu) stvari.[55]

[53] Vidi Mulla Ṣadra, *Šarḥ al-Hidāya al-Aṯīrīyya,* Teheran, litografirano izdanje, 1315/1897, str. 308–09.

[54] Vidi njegovu *Rasā'il,* str. 240. gdje navodi iz Qur'āna stav »nijedna čestica prašine na nebesima i zemlji nije skrivena Božjoj Spoznaji« kao prilog i konsekvencu svome shvatanju Božanske Spoznaje.

[55] Āḫūnd dodaje da je u profeta i svetaca stvaralačka moć duše tako velika da, poput Samoga Boga, može čak stvarati objektivne, izvanjske forme.

Duša *(nafs),* prema Mulla Ṣadri, jedinstvena je stvarnost koja se prvo pojavljuje kao tijelo *(ǧism),* a potom kroz supstancijalno (primarno, prvotno) kretanje i kroz unutrašnju preobrazbu postaje vegetativnom dušom, potom animalnom i, najposlije, ljudskom. Ovaj razvoj zbiva se unutar supstancije originalnog tijela bez ikakva izlijevanja iz nebeskih duša ili aktivnog uma u nj.[56] Supstancija ljudskog sjemena je, prvo, mogućnost biljke; potom, kako raste u maternici, postaje doista biljkom, potencijalno životinjom. Pri rođenju, zbiljski je životinjom, potencijalno čovjekom i, konačno, u razdoblju adolescencije, ono je zbiljski čovjek, a potencijalno anđeo ili đavolov učenik.[57] Sva stanja leže skrivena unutar prve supstancije ili klice koja, kroz supstancijalno kretanje, prelazi stupnjeve bića dok se potpuno ne odvoji od materije i potencijalnosti, kada uživa besmrtnost u svijetu čistih inteligencija.[58] Duša, stoga, nastaje s tijelom, ali ima duhovnu supstanciju nezavisnu o tijelu;[59] tačnije, duša »je« na početku tijelo koje kroz unutrašnju transformaciju prolazi različita stanja dok ne postane apsolutno slobodna od materije i promjene.

Duša u svakoj fazi svoga putovanja dobiva novu moć ili skup sposobnosti. Kao mineral, ona ima sposobnost očuvanja forme, a kao biljka sposobnost hranjenja, rasta i transformacije izvanjskih supstancija u vlastitu formu. Kao životinja, stiče sposobnost kretanja i želju, a kao viša životinja razvija, osim vanjskih čula i unutrašnju sposobnost pamćenja i imaginacije.[60] Konačno, u čovjeku postoji pet unutrašnjih sposobnosti: *sensus communis (ḥiss al-mušta-rik)* koji percipira forme, *shvatanje (waḥm)* koje opaža značenja, *fantaziju (ḫayāl)* koja čuva forme, *memoriju (ḏākira)* koja čuva značenje i dvostruku sposobnost imaginacije *(mataḫayyila)* i *misao (mutafakkira)* koja u prvom slučaju upravlja senzibilnim, u drugom inteligibilnim područjem.[61] U toku njezina razvitka ona je ista jedna duša koja se u jednom slučaju pojavljuje kao *zrenje,* u drugom kao *memorija* i, u trećem, kao *želja.* Sposobnosti nisu nešto dodano duši, to je duša sama ili, ezoteričnije, egzistencija sâma koja se pojavljuje u različitim formama u svakom slučaju.[62] Duša prolazi stupnjeve nastajanja (ovaj svijet), a dijelovi njezina hoda označeni su arhetipovima Platonovih ideja

[56] Čitava četvrta knjiga *Asfāra* posvećena je nauci o duši gdje ona dobiva jedno značenje potpuno drugačije od kvazimaterijalne supstancije aristotelovaca.

Mulla Ṣadra često govori o kompletnoj nauci o stvarima kao o *mabdā' w-al-ma'ād,* početku i kraju, i ima čak i knjigu istoga naslova. On identifikuje nauku o *Mabdi* s teodicejom i metafizikom, a nauku o *ma'ādu* sa psihologijom i eshatologijom.

[57] Stajalište Mulla Ṣadre u pogledu rasta i savršenstva duše nalikuje onome alhemičara, a kaže; moć dostizanja savršenstva leži unutar same materije, a ne izvan nje.

[58] Mulla Ṣadra, *al-Šawāhid al-rubūbīyya,* str. 152 ff.

[59] Zato Āḫūnd piše da je »prvo sjeme univerzuma bio um, a posljednja faza je također um koji je plod istog drveta« (*ibid.,* str. 165.).

[60] Ovaj princip koji se na arapskom naziva ǧismāniya *al-ḥudūt wa rūḥāniya al-baqā',* razlikuje se od doktrina po kojima je Mulla Ṣadra slavan.

[61] Nismo posebno navodili ove sposobnosti jer Mulla Ṣadra slijedi ranije muslimanske autore, posebno ibn Sīnu u tom pogledu. Vidi poglavlje LXVI o »Prirodnoj historiji« u pogledu različitih sposobnosti.

[62] *Al-Šawāhid al-Rubūbīyya,* str. 134 id.

koji razlikuju jednu od druge vrste. Ona dobiva novu odjeću i novi lik u svakoj tački toka, ali putnik je vazda isti.[63]

Iako se u nabrajanju unutrašnjih sposobnosti Mulla Ṣadra bitno ne razlikuje od prethodnih muslimanskih autora koji su niz preuzeli od Aristotela, postoji jedna tačka gdje se Mulla Ṣadra potpuno odvaja od peripatetičara: dobro je znano da je Aristotel priznavao samo Univerzalni Um kao besmrtan, a muslimanski peripatetičari, poput ibn Sīne, primijenili su besmrtnost samo na intelektualni dio ljudske duše. Na tragu izvjesnih sufijskih i hermetičkih učenja, on tvrdi da sposobnost imaginacije ima također formu besmrtnosti ili, barem, opstojnosti nezavisne o tijelu. Univerzum je, veli, sastavljen od tri područja: inteligibilnog svijeta, senzibilnog svijeta i jednoga posrednog svijeta *(barzaḫ)* imaginacije koji je i makrokozmički i mikrokozmički. Sposobnost imaginacije u čovjeka kao i u nekih viših životinja, prema njegovu je mišljenju mikrokozmička dopuna kozmičkoj imaginaciji i ima moć stvaranja formi. Smrću tijela ova sposobnost, poput intelektualnog dijela duše, ima formu vlastitog života i može, zapravo voditi dušu do posredna svijeta ako on dominira u duši.

Mulla Ṣadra, poput drugih sufija, uspoređuje dušu s kozmosom, s jedne, i s Qur'ānom s druge strane, identificirajući viša stanja bića duše s ezoteričkim značenjima Qur'āna.[64] Postoji sedam stupnjeva egzistencije duše kao što postoji sedam nebesa i sedam stupnjeva interpretacije Qur'āna. Stupnjevi su: *priroda (ṭabī'a), duša (nafs), um ('aql), duh (rūḥ), tajna (sirr), skrivena tajna (ḫafi)* i *najskrivenije stanje (alḫfa)*, stanje savršenoga jedinstva s Bogom.[65] Svaki odgovara određenomu stupnju bića, cjelini koja se protеže od svijeta prirode ili čula, do Božanskog života jedinstva s Bogom.

Prema Mulla Ṣadri, s drugoga stajališta, duša ima dvije sposobnosti – praktičku *('amali)* i teorijsku *('ilmi ili naẓari)*, gdje je ova druga u početku zavisna od prve ali, docnije, postaje potpuno samostalna. Praktička sposobnost sastoji se od četiri stupnja: korištenja Zakona *(Šerijata)* raznih religija poslanih da vode čovječanstvo, pročišćenja duše od loših osobina, osvjetljenja duše duhovnim vrlinama i naukama i, konačno, od poništenja duše u Bogu, što počinje putovanjem ka Bogu, a nastavlja se u Bogu i, konačno, s Bogom.[66]

[63] Naglašavajući imanentni aspekt razvitka duše Mulla Ṣadra ne zaboravlja transcendentni faktor jer, u raspravi *Iksīr al-'Ārifīn* piše, da arhanđel Isrāfīl udahnjuje život tijelu i daje mu sposobnost osjeta i kretanja, dok Mīkā'īl omogućuje tijelu da asimilira hranu i daje mu sredstva za opstanak; Ǧibrīl daje instrukciju u pogledu objave i činova obožavanja i, konačno, 'Izrā'īl omogućuje duši da apstrahira forme iz materije i da se sama odvoji od tijela. *Rasā'il,* str. 306–07.

[64] O tradicionalnom konceptu kozmičkoga nastajanja vidi A. K. Coomaraswamy, »Gradation and Evolution«, *Isis,* XXXV 1944, str. 15–16; XXXVIII, 1947–48, str. 87–94.
O jedinstvu duše koja je sa gnostičkoga gledišta identifikovana s Božanskom Esencijom ili mnoštvom, vidi A. K. Coomaraswamy, »On the One and Only Transmigrant«, *Journal of the American Oriental Society,* juni 1944, No. 3, str. 19–43.

[65] Prema čuvenomu Vjerovjesnikovu hadisu koji su podjednako prihvatili i šī'iti i sunniti, Qur'ān ima sedam razina značenja. Posljednji je poznat samo Bogu. Iz ezoteričke interpretacije objavljene knjige Mulla Ṣadra i sufije prije njega izveli su gnostičke doktrine inherentne i skrivene u islamskoj objavi, kao i u svima drugim objavama.

[66] *Iskīr al-'Ārifīn, Rasā'il,* str. 295. Ova terminologija je vrlo stara u islamu; prihvatili su je rani sufije iz tradicija profeta i imāma.

Što se tiče teorijske sposobnosti, i ona ima četiri stupnja: *potencijalni* ili *materijalni um ('aql al-hayūlāni)* koji ima samo sposobnost priznanja formi, *habitualni um ('aql al-malaka)* koji spoznaje samo proste i preliminarne istine, npr. »cjelina je veća od dijelova«, *aktivni um ('aql bi al – fi'l)* kome više nije potrebna materija nego se bavi samo intelektualnim dokazima; po sebi, on je ili stečen ili dobiven kao Božanski dar. Posljednji u nizu, *stečeni um ('aql al-mustafād)* je aktivni um ujedinjen s Božanskim izvorom cjelokupne egzistencije najviši stupanj dostupan čovjeku, cilj kozmičke egzistencije. Ovi stupnjevi također su putokazi na putu kojim prolazi duša bez implikacije bilo koje forme mnoštva; duša ostaje putnik koji prelazi sva ova stanja i put perfekcije, čiji plod i cilj je jedinstvo s Bogom.

Mulla Ṣadra se bavi eshatologijom podrobno u nizu svojih djela i potpuno se odvaja od uobičajenoga filozofijskog jezika u razmatranju ovoga predmeta. Njegov jezik je, u prvome redu, jezik Qur'āna, Hadisa i gnostika. Odnos ovoga svijeta prema budućemu nalikuje odnosu maternice prema ovom svijetu: dok je dijete u majčinoj utrobi, ono je u ovom svijetu ali je, istodobno, odvojeno od ovoga svijeta, jer ne zna za njegovu egzistenciju. I čovjek je, dok je u ovome svijetu, ujedno i u budućemu, ali ljudi uglavnom nisu svjesni nevidljiva svijeta. Samo gnostici vide drugi svijet i dok su na zemlji, a to stoga što je za njih ovozemaljska egzistencija jasna.

Āḫūnd dijeli kozmička bića u pet grupa od kojih svaka ima svoju sudbinu i cilj koji odgovara njenoj prirodi:[67] čiste inteligencije odvojene od cjelokupne potencijalnosti; inteligencije koje upravljaju nebesima; razni psihički entiteti koji pripadaju svijetu imaginacije, kao što su džini i izvjesni dijelovi ljudske prirode (animalne i vegetativne duše) i, konačno minerali i elementi. Odvojene inteligencije vječno postoje u Božanskoj Esenciji i nikada se od nje ne odvajaju. Što se tiče racionalne duše *(al-nafs al-nāṭiqa)*, ona je ili nesavršena, ili savršena, primjerice, duše nebesa i izvjesnih ljudi (u oba slučaja duše se vraćaju Bogu). Ako je duša nesavršena, ona je ili lišena svake želje za savršenstvom, kao kod životinja i ljudi koji su mnogo griješili u ovom životu, ili je željna savršenstva poput mnogih osoba koje su izabrale pogrešan put, ali shvataju svoje greške i žele da budu vođene prema Istini. U prvom slučaju duša poput drugih psihičkih entiteta pripada srednjem svijetu, a poslije odvajanja od tijela postaje sjedinjena s formama posrednog svijeta imaginacije *('ālam al-miṯāl)*;[68] u drugom slučaju duša pati poslije odvajanja od tijela dok se konačno ne pročisti i ne sjedini s Bogom.

Biljke se koriste ili kao hrana za ljude i životinje, pa stoga uzimaju udjela u njihovim sudbinama, ili imaju nezavisnu egzistenciju, u kojem slučaju se, poslije zemaljske egzistencije, pridružuju arhetipovima u svijetu čistih formi. Isto je s mineralima i elementima; i oni se sjedinjuju sa svojima inteligibilnim antipodima pošto završi njihova zemaljska egzistencija. Zapravo, zemaljska bića su sjedinjena sa svojim arhetipovima čak i kada su na zemlji, ali su samo gnostici svjesni te stvarnosti.

[67] *Al-šawāhid al-Rubūbīyya,* str. 140.

[68] Mulla Ṣadra, *Risāla fi al-Ḥašr, Rasā'il,* str. 341–58.

Što se tiče čovjekova tjelesnog uskrsnuća Posljednjega Dana, Mulla Ṣadra kaže da je to jedna od velikih tema metafizike koja se otkriva samo onima koji su postigli najviši stupanj.[69] Tjelesno uskrsnuće prihvata i tumači ga na poseban način. Poznato je da čovjekova individualnost i bitne karakteristike dolaze od njegove duše, a ne od njegova tijela zbog toga što se supstancija tijela mijenja svakih nekoliko godina, a da pri tome niukoliko ne razara jedinstvo ljudskih bića. Kada je riječ o sposobnostima duše, međutim, shvatanje i imaginacija su joj urođene dok vegetativne i animalne sposobnosti, kao što su vanjska čula i strasti, ona prima kroz tijelo. Prema Āḫūndu, u budućemu svijetu sve će duše moći stvarati izvanjske forme kao što to profeti i sveci čine na ovomu svijetu. Na primjer, svaka duša moći će stvoriti zadovoljstvo stečeno uvidom u samu sebe, bez potrebe za nečim što nam se pojavljuje kao neki vanjski organ. Drugačije, organi tijela koji se pojavljuju kao »izvanjski« za dušu, stvoreni su iz unutrašnjosti duše na drugome svijetu tako da je uskrsnuće duše s tijelom potpuno, u skladu sa svim značenjima koja možemo dati pojmu »tijelo«.

Razlika između raja i pakla leži u tome da duše u raju imaju moć da stvaraju sve forme koje su lijepe i prijatne, svo cvijeće i rajske *hurije,* dok nečiste duše u paklu imaju samo moć da stvaraju ružne i nezadovoljavajuće forme i zapravo su natjerane da trpe od samih formi koje su stvorile. Mulla Ṣadra dodaje, međutim, da će konačno bolovi koji se trpe u paklu prestati, kao što je rekao ibn 'Arabi, da će se vatra pakla ohladiti i da će se sve vratiti Božanskom izvoru stvari.[70]

F

Značenje Mulla Ṣadre i njegov utjecaj

Kao što je rečeno u uvodu ovoga poglavlja, značenje Mulla Ṣadre leži ne samo u ponovnom paljenju lampe učenosti i punom preporodu intelektualnih nauka po prvi put u islamskom svijetu poslije mongolske invazije, već također u sjedinjavanju i usklađivanju objave, gnoze i filozofije. Neki autori su kritikovali Mulla Ṣadru što je uzeo izvjesne principe od ibn 'Arabija, Fārābija i Suhrawardija Maqtūla i stoga su odbacili da prihvate njegovu »originalnost«; ali, kako je Aristotel rekao sasvim opravdano, ništa nova pod suncem! Ne može netko stvoriti svoju metafiziku kao da je ona mehanički izum! Principi su vazda bili i ostat će isti. Ono što određuje originalnost jednog autora u nekoj tradicionalnoj civilizaciji, kao što je islam, jeste sposobnost reinterpretacije i reformulacije vječnih istina u novom svjetlu i, na taj način, stvaranje nove intelektualne perspektive.

[69] Životinje se poslije smrti sjedinjuju s gospodarima svoje vrste *(rabb al-nau')* ili arhetipovima, osim viših životinja koje imaju razvijenu sposobnost imaginacije. One imaju nezavisnu egzistenciju u svijetu kozmičke imaginacije, a da se individualno ne razlikuju, kao što je slučaj kod ljudi.

[70] Vidi Mulla Ṣadra, *al-Mabdā'w-al-Ma'ād,* Teheran, litografirano izdanje, 1314/1896, str. 272 ff.

On kritikuje naturaliste koji odbacuju egzistenciju duše poslije smrti i peripatetičare koji prihvataju samo uskrsnuće duše, a ne i tijela.

Stoga je opravdano ovoga filozofa držati jednom od najznačajnijih figura u intelektualnom životu šiitskog islama. Pojavio se u trenutku kada su intelektualne nauke počele da slabe, i upravo je njemu uspjelo oživjeti ih koordinirajući filozofiju onakvu kakva je naslijeđena od Grka, i kako su je interpretirali paripatetičari i iluminacionisti prije njega, s učenjima islama u njegovim egzoteričkim i ezoteričkim aspektima. Gnostičko učenje ibn 'Arabija zaodjenuo je logičkom odorom. Pročišćenje duše učinio je polazištem i nužnom osnovom i upotpunio studij ḥikme podarivši filozofiji praksu rituala i duhovnih vrlina koje je ona bila izgubila u razdoblju dekadencije klasične civilizacije. Konačno, pošlo mu je za rukom da uskladi mudrost starih Grka i muslimanskih mudraca i filozofa, kako su tumačeni ezoterički, s unutrašnjim značenjem Qur'āna. U svima tim pitanjima on predstavlja krajnju fazu napora niza generacija muslimanskih mudraca i može se smatrati osobom u kojoj su se struje, koje su se približavale jedna drugoj nekoliko stoljeća ranije, konačno ujedinile.[71]

Točnije, Mulla Ṣadra je uspio uskladiti svoju doktrinarnu formulaciju s učenjem islama kako bi prevladao sve glavne teškoće s kojima su se suočavali peripatetičarski filozofi srećući se s učenjem Qur'āna i koje je al-Gazāli tako oštro kritizirao.[72] Od posebnog je značenja njegovo odvajanje metafizike kako od Ptolomejeve astronomije, tako i od Aristotelove fizike. Dok su u Evropi Galilej, Kepler i Newton razbili homogenost Aristotelove kozmologije i fizike oslabivši srednjovjekovni Kršćanski pogled na svijet koji je bio s time čvrsto povezan, Mulla Ṣadra je svojim učenjem o supstancijalnom kretanju i, shvatajući nauku o duši nezavisnom od fizike, odvojio metafiziku od srednjovjekovne prirodne filozofije. Ovo odvajanje, iako možda nema neposredni značaj u jedanaestomu/sedamnaestom stoljeću u Perziji imunoj od evropskih ideja, dobilo je veliko značenje u kasnijim stoljećima. Kako je u razdoblju Qağar naučni pogled na svijet postao sve prihvatljiviji u Perziji, Ṣadrino odvajanje metafizike od prirodne filozofije pomoglo je očuvanju tradicionalne mudrosti u suočavanju s napadom modernista čije je jedino oruđe bilo moderna naučna teorija povezana s materijalnim svijetom. Time je Āḫūnd učinio veliku uslugu muslimanskim intelektualnim naukama i pomogao njihovu očuvanju do danas.

Nema sumnje da se gotovo sav intelektualni život Perzije u prošla tri i pol stoljeća kretao oko Mulla Ṣadre. O njegovim učenicima Mulla Muḥsin Faiḍu, 'Abd al-Razzāq Lāhīğiju i Qāḍi Sa'īd Qumiju, od kojih su svi među vodećim figurama šiitskog islama, nema potrebe ovdje mnogo govoriti, jer se o njima

[71] Ovo ezoteričko stajalište izraženo u njegovu komentaru o *Uṣūl al-Kāfi* kao i u *Asfāru* bijaše ono koje je najviše napadala egzoterička *'ulemā'.* Religijska perspektiva koja se poziva bitno na sentimentalni ili željni aspekt ljudske prirode, mora inzistirati na »vječnoj« kazni i nagradi da bi se prihvatili na tome utemeljeni zakoni u ljudskom društvu. Sâmo ezoteričko stajalište koje je išlo na kontemplativni pristup čovjeku moglo je uzeti u obzir relativnost raja i pakla u odnosu na Božansku Esenciju, a da pri tome ni na koji način ne poriče zbilju i »vječnost« nagrade i kazne u budućem životu, u odnosu na egzistenciju čovjekovu ovdje.

[72] O prethodnici Mulla Ṣadrinoj, vidi poglavlje XLVII »Iṣfahānska škola« u ovom djelu. Vidi također Mulla Muḥsin Faiḍ, *al-Maḥağğa al-Baiḍā',* Vol. I, Islāmīyya Press, Teheran, 1379/1959, s uvodom Seyyid Muḥamed Miškāta, str. 10–23, gdje se razmatra kako ono što Mulla Ṣadri prethodi, tako i principi njegova učenja.

raspravljalo u prethodnom poglavlju.[73] Možemo tek dodati da su ovi ljudi stvorili generaciju učenika koja je proširila učenje Āḫūnda.[74] U kadžarskom razdoblju, poslije kratkoga perioda anarhije do koje je dovela invazija Afgana, Mulla Ṣadrina škola je ponovno oživjela. Najpoznatiji sljedbenici bili su Ḥādži Mulla Hādi Sabziwāri, Mulla 'Ali Nūri, autor jednog od najznačajnijih komentara *Asfāra,* Šejh Aḥmed Aḥsā'i, utemeljitelj šeiḫi-pokreta i komentator Mulla Ṣadrine *Mašā'ire,* Mulla 'Ali Mudarris Zunūzi, autor značajna djela *Badā' i' al-Ḥikam* na perzijskom i glosa o Asfāru, te Muhamed Hīdagi, također autor komentara *Asfāra.*[75]

Utjecaj Āḫūnda primjetan je u Perziji gdjegod je tradicionalna škola hikme sačuvana, i gdjegod se proučava.[76] Svi privrženici škole drže Mulla Ṣadru učiteljem i nije pretjerano kazati da on stoji uz bok Fārābiju, ibn Sīni, al-Gazāliju, Naṣīr al-Dīn Ṭūsiju, Suhrawardi Maqtūlu i ibn 'Arabiju – da pobrojimo samo najveće glave.

Iako srazmjerno nepoznat izvan Perzije, on nije manje značajna figura od svojih slavnih prethodnika.[77] U njemu su se sreli brojni duhovni tokovi ranih stoljeća i sjedinivši se u novu rijeku koja je natapala intelektualno tlo Perzije u posljednja četiri stoljeća; njegova su učenja živa danas kao što su bili živa i u doba svoga nastanka.

[73] Treba napomenuti da je al-Gazāli u djelu *al-Munqiḏ min al-Ḍalāl* smatrao filozofe nevjernicima iz tri razloga: zbog njihova odbacivanja uskrsnuća tijela, zbog ograničavanja Božje spoznaje na univerzalije i zbog njihova vjerovanja u vječnost svijeta. Vidi W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Gazāli,* George Allen & Unwin, London, 1953, str. 37.

[74] Učenje Mulla Ṣadrino bilo je osobito utjecajno u Indiji, kamo je emigrirao jedan od njegovih učenika, Muhamed Ṣāliḥ Kāšāni (pošto je dostigao stanje vrhunske ekstaze za jedne od Mulla Ṣadrinih lekcija). Djelo Mulla Ṣadrino nastavili su izučavati u islamskim školama indijskog potkontinenta, osobito djelo *Šarḥ al-Hidāya,* koje je postalo poznato po autorovu imenu kao *Ṣadra.* O njemu su brojni filozofi i učenjaci u Indiji napisali niz glosa kao što su Muhamed Amǧad al-Ṣādiqi (umro 1140/1727), Mulla Ḥasan al-Laknawi (umro 1198/1783), Muhamed A'lam al-Sindīli (umro 1250/1834) i 'Abd al-'Ali Baḥr al-'Ulūm koji je živio u trinaestom/devetnaestom stoljeću. Niz rukopisa ovih i drugih glosa o tom djelu mogu se naći u bibliotekama poput Razabiblioteke u Rampuru i Ḫuda Baḫš biblioteka u Patni (vidi *Catalogue of Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Library at Bankipur,* Vol. XX [arapski MSS], Bihar i Orissa, 1936, MSS No. 2351, 2368, 2371–78).

[75] Vidi poglavlje XLVII o isfahanskoj školi.

[76] Za listu imena Mulla Ṣadrinih učenika u razdoblju Qāǧar, vidi *Raiḥānat al-adab* i Gobineau, *op. cit.,* str. 103 i d.

[77] Iqbālov stav da je, štaviše, »filozofija Ṣadrina izvorom metafizike ranoga babizma« *(Development of Metaphysics in Persia,* London, 1908, str. 175) istinit je samo u negativnom smislu (na isti način se učenje renskih mistika može smatrati izvorom protestantskoga revolta u razdoblju renesanse).

BIBLIOGRAFIJA

Ǧa'far 'Ali Yāsīn, *Ṣadr al-Dīn al- Šīrāzi Muǧaddid al-Falsifa al-Islāmīyya,* al-Ma'ārif Press, Bagdad, 1375/1955; Seyyid Ǧalāl al-Dīn Āštiyāni, *Hasti az Nazar-i Falsafih wa 'Irfān,* Ḥurāsān Press, Mešed, 1379/1959; Muḥammad Ḥusein Fāḍil-i Tūni, *Ilāhiyāt,* University Press, Teheran, 1333/sunčana; Comte de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans d'Asie centrale,* les Editions G. Grès et Cie., Paris, 1923; M. al-Ḥudairi, »Ṣadr al-Dīn al-Šīrāzi«, *Risālat al-Islām,* No. 2, 1950, str. 212–18, No. 3, 1951, str. 318–27; Murtaḍa Mudarrisi Chahārdihi, Tārīḫ-i Falāsifih-i Islām, dva toma, 'Ilmi Press, Teheran, 1336. solarna; Ḏževād Muslih, Falsafih-i *'Āli ya Ḥikmat-i Ṣadr al-Muti'allihīn,* Vol. I, University Press, Teheran, 1337. solarna (ovo djelo je prijevod i komentar *Asfāra* na perzijski, a pojavilo se samo prvih nekoliko tomova); Husein 'Ali Rāšid, *Dau Fīlsūf-i Šarq wa Garb,* Parwīn Press, Iṣfahān, 1334. solarna; Ṣadr al-Dīn Šīrāzi, *al-Asfār al-Aarba'a,* izd. Muḥammad Ḥusein Ṭabāṭabā' i, Tomovi I i II, Dā'ir al-Ma'ārif al-Islāmīyya, Qum, 1378/1958 (to je projekt izdanja *Asfāra* u devet tomova s raznim komentarima od kojih se do sada pojavište tri); također, Teheran, litografirano izdanje, 1282/1865; *Asrār al-Āyāt,* Teheran, litografirano izdanje, 1322/1904; *Ḥāšīya 'ala Šarḥ Ḥikmat al-Išrāq,* Teheran, litografirano izdanje, 1316/1898; al-Mabda' al-Ma'ād, Teheran, litografirano izdanje, 1314/1896; *Mafātiḥ al-Gaib,* Teheran, litografirano izdanje; *al-Mašā'ir,* Teheran, litografirano izdanje, 1315/1897; *Šarḥ al-Hidāya al-Aṯīrīyya,* Teheran, litografirano izdanje, 1313/1895; *Šarḥ Ilāhiyāt al-Šifā',* Teheran, litografirano izdanje, 1303/1885; *Šarḥ Uṣūl al-Kāfi,* Teheran, litografirano izdanje; *al-Šawāhid al-Rubūbīyya,* Teheran, litografirano izdanje, 1286/1869; *Kasr Aṣnām al-ǧāhilīyya,* izd. M. T. Dāniš Pazhūh, University Press, Teheran, 1340. solarna; *Sih Aṣl,* izd. S. H. Nasr, University Press, Teheran, 1340. solarna; *Mulla Sadra Commemoration Volume,* University Press, Teheran, 1340. solarna; S. J. Saǧǧādi, *The Philosophical Vocabulary od Ṣadr al-Dīn Šīrāzi,* University Press, Teheran, 1380/1960; S. H. Nasr, »Mulla Ṣadra dar Hindustān«, *Rāhnamā-yi Kitāb,* Vol. IV, Dai, 1340. solarna; Akbar Ṣairafi, *Tārīḫ-i Falāsifih-i Islām,* Dāniš Press, Teheran, 1315. solarna; Muḥammad Ḥusein Ṭabāṭabā'i, »Musāhibih-i Ustād 'Allāmih Ṭabāṭabā'i ba Professor Henri Corbin dar Bārih-i Šī'ah«, *Sālānih-i Maktab-i Ṭašayyu',* No. 2, Qum, 1339. solarna; abu Abdullah al-Ziǧāni, *al-Fīlsūf al-Fārsi al-Kabīr Ṣadr al-Dīn al-Šīrāzi,* al-Mufīd Press, Damask, 1936; M. Horten, *Das Philosphische System des Schirazi,* Strassburg 1913.

Dio šesti

POLITIČKA MISAO

POGLAVLJE XLIX

Ibn Ḫaldūn

A

Razmišljanje o ibn Ḫaldūnovoj političkoj filozofiji unutar konteksta koji daje djelo o historiji islamske filozofije i u poglavlju koje zaključuje historiju islamske filozofije klasičnoga razdoblja trebalo bi razjasniti politički aspekt ibn Ḫaldūnova novog učenja o kulturi i njegovih teorijskih i praktičkih implikacija kada se ovaj usporedi s raznim filozofijskim praktičkim naukama i islamskim pravnim naukama koje se bave istim pitanjem. U tom pokušaju, istraživač je suočen s dilemom izbora između dviju krajnosti; naime, iako ibn Ḫaldūn pokazuje da je dobro poznavao filozofijske i pravne discipline i spise svojih prethodnika o njima, on se nije predstavio u svomu glavnom djelu niti kao filozof, niti kao pisac o pravnim pitanjima, on nije izabrao da nastavi bilo grčku, bilo islamsku tradiciju političke filozofije, ili bilo koje tradicionalne islamske pravne nauke, niti je neposredno ili tematski doprinio raspravama o bilo kojoj od ovih disciplina. Svojim glavnim doprinosom držao je novo učenje utemeljeno na filozofiji prirode, ali je ipak nadišao okvir filozofije prirode koristeći izvjesne zaključke prirodne nauke za stvaranje potpune nauke o kulturi.

Istraživanje kulture nužno je dovelo ibn Ḫalūdna do istraživanja fenomena vlasti, koji je i sastavni dio i »forma« *(ṣūra)*, tj organizacijski princip kulture. Treći dio Prve knjige »Historije« posvećen je ovoj temi, a njezin naslov ukazuje na razne probleme koje istražuje: »O državama, kraljevstvu, ḫalīfatu, o visokim funkcijama; o prilikama kakve u njima nalazimo«; upravo u tome dijelu knjige su bitni prijedlozi i dodatna istraživanja.[1] Kako je vlast jedan od oblika kulture kao cjeline, mi također nalazimo široke rasprave o toj temi u svim odjeljcima prve knjige, uključujući i dio o naukama. Ovaj tretman političkih pitanja nije međutim, jedna nezavisna rasprava i nije utemeljen na vlastitim premisama, već predstavlja integralni dio nauke o kulturi.

Ibn Ḫaldūn sam razlikuje svoj novi nauk i svoje istraživanje političkih pitanja unutar područja ove nauke, od tradicionalne političke nauke ili političke

[1] *Q.* I 278 i d. usp. Knjiga 4, dio 4, poglavlje XLVI za bibliografsku informaciju o ibn Ḫaldūnovim djelima i drugim djelima citiranim u fusnotama. Potpuna bibliografska informacija biće dana u ovom poglavlju samo za djela koja nisu već navedena.

filozofije svojih grčkih i muslimanskih prethodnika, a također i od islamskih pravnih nauka. Poslije rekapitulacije bîti njegova vlastitog istraživanja politike pokušat ćemo u ovom poglavlju shvatiti kako on karakterizira svoj novi napor i opravdava svoje odstupanje od dobro utemeljenih filozofijskih i pravnih tradicija; naći ćemo da ono što se u početku pojavljuje prosto kao napor da se uspostavi razlika između nauke o kulturi i političke filozofije i pravnih nauka, postepeno poprima oblik kritike – prvo, izvjesnih postavki i, drugo, čitavoga predmeta političke filozofije i dijalektičke teologije, iako je kritika dijalektičke teologije manje izrična a više implicitna. S tim u vezi ibn Ḫaldūn navodi čitav niz problema bitnih za razumijevanje naravi kako njegove nove nauke o kulturi, tako i čitave historije islamske političke filozofije i dijalektičke teologije. U pokušaju da istražimo neke od ovih problema, mi ćemo se ograničiti na činjenice prijeko potrebne za potpunije razumijevanje ibn Ḫaldūnova stava; moramo ih predstaviti tako da najbolje posluže cilju. U karakteriziranju političkog mišljenja svojih prethodnika, ibn Ḫaldūn ne pretendira da bude nepristrasan historičar; on preuzima ulogu oštrog kritičara. Njegova kritika nije utemeljena na slijepoj vjeri ili ljubavi prema rječkanju i raspri, već na određenima teorijskim i praktičkim razlozima.

B

U odjeljku posvećenu političkoj vlasti i institucijama,[2] ibn Ḫaldūn je odan specifičnoj naravi svojega novog učenja. On počinje premisama koje je postavio za novu nauku kao cjelinu, a u nastavku ih često ponavlja.[3] Dominantna tema ove rasprave o političkom životu jest tumačenje prirodnih uzroka, sila, obilježja, stanja i akcidencija inherentnih ljudskoj duši i načina kako one vode nužnosti formiranja političkog života i njegovu potčinjavanju izvjesnim prirodnim i nužnim zakonima ljudskog udruživanja.[4]

Poput kulture, ibn Ḫaldūn je shvatio i politički život kao stvoreno prirodno biće. Metodi koje slijedi u određivanju obilježja političkog života prihvaćeni su iz prirodnih nauka općenito, iz biologije napose.[5] Genetički, on slijedi razvitak pojma kroz njegove različite faze: nastanak, rast, dostizanje zrelosti, bolest i smrt. U biologiji, eficijentni uzrok ovoga kretanja bila bi duša i njezina mješavina *(mizāǧ)*. U kulturi, ibn Ḫaldūn kaže da je eficijentni uzrok kretanja specifična karakteristika ljudske duše, *društvena solidarnost ('aṣabīyya)* koja je kombinacijom prirodnog osjećanja za rođake i prijatelje i nužnosti za odbranom i opstankom. Ona učvršćuje grupu, diktira nužnost za upravljačem, vodi u sukobe s drugim grupama i stvara moć osvajanja koja vodi pobjedi nad drugima; njezina početna moć određuje širinu ovog osvajanja, a zadovoljenje apetita i želja, konačno, propada i vodi do dezintegracije političke moći.[6]

[2] *Q.* I, 278; II, 201.
[3] *Q.* I, 278: 5–7, 337–38, 394:3, 415; 5; II, 129.
[4] *Q.* I, 247–48, 291: 15–16, 293, 294: 16–18, 299–300, 309, 336–38, 342; II, 19: 4–5, 65 i d., 93 i d., 106–07, 128.
[5] *Q.* I, 299–300, 305–06, 309 id.
[6] *Q.* I, 291:15–16, 293, 294:16–18, 299:14, 331:1–2, 342; II, 93 id., 108 id.

Ovaj *genetički metod* dodan je *analitičkom metodu* kojim ibn Ḫaldūn distingvira i uspoređuje razne forme političke moći i institucijskih uređenja unutar svake forme. Osim čisto prirodnog režima, gdje tiranin ili male grupe daju slobodni odušak svojim apetitima, postoje dva glavna tipa poretka: (a) racionalni poredak, gdje su nagoni, želje i sklonosti uređeni djelovanjem ljudskog razuma radi mirnijeg i trajnog užitka u svijetovnim stvarima i (b) poredak Božanskoga Zakona, gdje profeti-zakonodavci sposobnošću svoje duše da komunicira s »nevidljivim« (objašnjeno u šestoj tezi), donose zakone koji uređuju poslove ljudi i užitak duše u svjetovnim i duhovnim stvarima korisnim za čovjekovu sreću u budućem svijetu. Ovom istraživanju dodan je opis raznih institucijskih struktura i funkcija u oba tipa.[7]

U ovom razmatranju ibn Ḫaldūn inzistira na tome da njegove stavove i razmatranja političkog života ne valja brkati s razmatranjem i položajem političkog života u islamskim pravnim naukama, gdje je cilj određivanje pravnih obaveza koje treba da slijede pripadnici islamskog Zakona, s izjavama »narodske« mudrosti koja ne tumači prirodu političkog života ili, pak, s političkom naukom ili političkom filozofijom kojih je glavni cilj određivanje čovjekova ponašanja da bi postigao sreću i savršenstvo.

Rezimirajući analizu treće knjige *Zakona* al-Fārābi, među ostalim, kaže da je Platon objasnio da je svaki nomos potčinjen stvaranju, kvarenju i ponovnu stvaranju.[8] U ovom kontekstu al-Fārābi koristi dva pojma zapravo bliska ibn Ḫaldūnovoj novoj nauci: *'umrān* i *'aṣabīyya.*[9] Pošto su stvaranje i razaranje inherentni *svakom* nomosu, *u svim gradovima, svih vremena* (tj. pojavljivali su se u prošlosti, ima ih sada i pojavljivat će se u budućnosti), on aludira na činjenicu da će i muslimanske vlasti i zakoni biti jednako tako potčinjeni ovom prirodnom zakonu.

Kontekst u kojem se ova i slična razmatranja pojavljuju, međutim, pokazuje da, za političke filozofe, objašnjenje prirodnih izvora nastanka i razaranja države nije nezavisno istraživanje, već potčinjena grana zakonodavstva i, konačno, političke nauke; ono treba osigurati zakonodavcu nužno znanje na kojemu ovaj temelji svoje odluke u postavljanju zakona primjerenih posebnoj grupi, koje on donosi pod posebnim okolnostima. Naprotiv, neposredni i očiti kontekst unutar kojega je izvedeno ibn Ḫaldūnovo istraživanje političkih pitanja nije umijeće zakonodavstva niti politička nauka, već nauka o kulturi koju on razvija kao nezavisnu nauku. Njegov glavni doprinos sastoji se u otpočinjanju istraživanja s relativnom slobodom od zakonodavstva i političke nauke, u umijeću određivanja kako čovjek treba da živi te u elaboriranju svih prirodnih karakteristika i pratećih okolnosti političkog života nužnih za čovjekovo prirodno ustrojstvo. To je jedini islamski mislilac koji je eksplicite pokazao da su muslimanska povijest i muslimanski režimi, zapravo, potčinjeni ovim prirodnim zakonima stvaranja i razaranja; stoga je inzistirao na tome da pravo razumijeva-

[7] *Q.* I, 342; II 126 ff.
[8] *Talḫīṣ Nawāmīs Aflāṭūn* (»Compendium Legum Platonis«), izd. Franciscus Gabrieli (»Corpus Philosophorum Medii Aevi, Corpus Platonicum, Plato Arabus«, Vol. III), London, The Warburg Institute, 1952, str. 16–18.
[9] *Ibid.*, str. 17:4, 18:2 i 6,24:10, 33:13, 41:6.

nje muslimanske povijesti pretpostavlja prirodno razumijevanje bitnih karakteristika čovjeka i ljudskoga društva uopšte.

C

Braneći zakonitost svoga novog istraživanja političkih pitanja, ibn Ḫaldūn ih ne pokušava predstaviti kao novu verziju političke filozofije ili kao nadoknadu za nju, već više tumači razliku između novog istraživanja i uspostavljanja praktičkih filozofijskih nauka. Ova distinkcija je učinjena na osnovi izvjesnih temeljnih razlika koje ibn Ḫaldūn priziva na određenim mjestima u toku svog istraživanja. Istraživanje ovih razlika bacit će svjetlo na karakter kako islamske političke filozofije, tako i na ibn Ḫaldūnovo novo učenje o kulturi.

Neposredno poslije formuliranja temeljnih principa nove nauke,[10] i utvrđivanja njezine relativne nezavisnosti i novosti, ibn Ḫaldūn pokazuje da »ona ne pripada retorici jer je predmet retorike uvjerljivost govora korisna za privlačenje mase prema određenu shvatanju ili odbacivanju toga shvatanja;[11] ona ne pripada niti nauci 'političke vladavine' *(siyāsat al-madanīyya)*, jer je politička vladavina upravljanje domaćinstvom ili gradom kako valja (bima yağib), u skladu sa zahtjevima etike i mudrosti, tako da je masa prisiljena slijediti izvjestan kurs koji vodi zaštiti i očuvanju ljudske vrste. Tako se njezin predmet razlikuje od predmeta ovih dviju znanosti koje su mu možda slične.«[12] Tek pošto je uspostavio ovu razliku ibn Ḫaldūn kaže da ta nova nauka »jeste tek otkrivena«. Ovaj stav nevoljko je izrečen jer ga on nije mogao naći u djelima grčkih mudraca koja su mu bila dostupna, te mu se činilo da ta činjenica treba neki komentar i objašnjenje. »Mudraci su se možda bavili tom (naukom), ali plod ove (nauke) je, kao što si vidio, samo (ispravljanje povijesnih) zapisa. Čak iako su njeni problemi po sebi i u svome vlastitom području plemeniti, njezin rezultat i dalje ostaje ispravljanje (historijskih) izvještaja koji su slabi (ili nisu značajni: *ḍa'īf*). Eto zašto su je mudraci napustili.«[13]

Ibn Ḫaldūnov zahtjev da njegova nova nauka bude relativno nezavisna izgleda čvrsto vezan uz činjenicu da mu je pošlo za rukom uspostaviti je, razlikovati je i odvojiti od retorike i političke nauke, te pokazati da ona ne pripada nijednoj od njih. To čini razgraničavanjem predmeta ovih dviju disciplina pa navodi njihove ciljeve, rezultate i »plodove« (npr. saopštavanje izvjesnih shvatanja masi i ravnanje njome prema zahtjevima etike i mudrosti). Izravan rezultat nauke o kulturi, nasuprot, nije uvjeravanje mase ili prisiljavanje naroda da slijedi neku etiku, mudri put ili pogled na život (što, pak, sa svoje strane traži znanje o tome što su etičke vrline, praktičku mudrost zakonodavca i upravljača i sposobnost uvjeravanja mase) već, naprosto, razumijevanje prirode i karakteristika čovjeka i ljudskog društva ili kulture – shvatanje za kojim se povodimo

[10] *Q.* I, 61; cf. gore, poglavlje XLVI.
[11] Usp. *Q.* III, 322, gdje se ibn Ḫaldūn poziva na laku prozu koja se koristi »u retoričkim (govorima) i molitvi, i za sokoljenje i zastrašivanje mase« i, 324, gdje ukazuje na političku upotrebu takvih retoričkih govora.
[12] *Q.* I, 62:3–10.
[13] *Q.* I, 63:5–8.

u jasnom nastojanju da ispravimo povijesne zapise. Ova nauka o kulturi nije grana koja se bavi time kako ljudi treba da žive, kako društvom treba pravedno upravljati ili kako treba masu uvjeravati, već je to naučno istraživanje života ljudi u prošlosti, i prirodnih uzroka koji određuju oblike ljudskog zajedništva i nužnih aktivnosti i stajališta o životu koji se pojavljuju u raznim ljudskim društvima o kojima imamo historijske izvještaje, kako bismo tačno prosudili ispravnost ili netačnost ovih izvještaja.

Ovo je dovelo ibn Ḫaldūna do druge razlike između nauke o kulturi i političke nauke u odnosu na inherentne im predmete i konačne zaključke; pokazano je da su *premise nauke o kulturi izvedene isključivo iz zaključaka dokazanih u prirodnim naukama. Prema tome, ibn Ḫaldūn inzistira na istom prirodnom i nužnom karakteru za čitav predmet i zaključke ove nauke.* Nasuprot tome, politička nauka ima za svoj cilj pravilno upravljanje u skladu sa zahtjevom etike i mudrosti pa se ne ograničava na ove prirodne i nužne premise, već se više bavi onime što je etički ili filozofijski dobro za ljudsko društvo nastojeći uvjeriti masu u nužnost ili obavezu da to prihvati. Ibn Ḫaldūn tvrdi da takvim pitanjima nije potreban prirodni i nužni karakter za predmet nauke o kulturi. Zbog toga što se politička nauka bavi u prvome redu načinom čovjekova života i upravljanja ljudskim društvom, ona se drži principa koji nisu, strogogovoreći, prirodni ili nužni (tj. zasnovani na nauci o prirodi); njihovo strogo bavljenje prirodnim principima, pak, kako je dokazano u Platonovu i al-Fārābijevu razmatranju zakona, pomoćno je i akcidentalno njihovoj privrženosti ovim drugim principima.

Ibn Ḫaldūn se tako ne ograničava na razlikovanje nove nauke od tradicionalne političke nauke da bi opravdao nužnost nove nauke o kulturi i da bi pokazao da ona ima relativno nezavisan i legitiman, vlastiti predmet; on navodi i često ponavlja neka zapažanja o tradicionalnoj političkoj nauci koja se ne može nužno pozivati u pomoć u vezi s njegovim neposrednim zadatkom. Na prvi se pogled čini da ova zapažanja pokazuju tradicionalnu političku znanost u nepovoljnu svjetlu, da sugeriraju izvjesna fundamentalna teorijska neslaganja između ibn Ḫaldūna i islamskih političkih filozofa i da dokazuju superiorni karakter nove nauke u poređenju s tradicionalnom političkom naukom. Ipak, ibn Ḫaldūnova vlastita umjerena procjena »plodova« nauke o kulturi upozorava da se ovi zaključci ne prihvataju po njihovoj nominalnoj vrijednosti. Da bismo objasnili njegovu namjeru, moramo prvo razumjeti pitanja o kojima je riječ.

Glavno na što se ibn Ḫaldūn često poziva u vezi s tim, jest dokaz o »nužnosti« profetstva i profetskoga vjerskog Zakona na što se pozivaju muslimanski politički filozofi. U prvoj referenci o ovom pitanju ibn Ḫaldūn navodi ono što su rekli mudraci dokazujući nužnost profetstva, ono što je spomenuto u osnovama jurisprudencije *(Uṣūl al-Fiqh)* »u dokazivanju nužnosti jezikâ, te ono što pravnici *(fuqahā')* spominju u opravdavanju pravnih odredbi kroz njihove ciljeve.«[14] U svim ovim disciplinama pravnici pokušavaju da dadnu prirodni dokaz za nužnost pravnog ili konvencionalnog propisa i oni, čini se, inzistiraju na slijedećemu: ljudi moraju sarađivati u društvu – stoga im je nužan upravljač koji mora biti profet; ljudima je po prirodi potrebno da izraze svoje namjere

[14] *Q.* I, 63–64.

– stoga im je nužno sredstvo da to učine, a to mora biti jezik; ljudi moraju očuvati svoju vrstu i nepokvaren društveni život, moraju se suzdržati od preljuba, ubistva i nepravde. Nezaobilaznost profetstva pokazuje se utemeljenom na istom dokazu i ima isti status kao i nužnost jezika i kažnjavanja protiv preljuba, ubistva i nepravde. Sada sve to ima istu osnovu u prirodi. Međutim, oni ne mogu biti izravno i isključivo utemeljeni u prirodi i nisu proizvedeni po prirodi na nužan način. Oni su više proizvod ljudske konvencije i zakona, ili Božanskoga Zakona. Da oni nisu, strogogovoreći, prirodni ili nužni, postaje očito kada shvatimo različitost jezika, razlike i konflikte među raznim pravnim postavkama (uključujući one koje sebe drže od Boga poteklima) u različitim društvima. Pogreška ovih pravnika sastoji se otpočetka u *počinjanju* s prirodom čovjeka i društva, *pokazivanju* potrebe za nekima takvim konvencijama i zakonima i *zaključku* da je to »dovoljan razlog isključivoga prirodnog i nužnog karaktera konvencija i zakona«.

Dok je dokaz o »nužnosti« profetstva dijelom općega pogrešnog načina argumentiranja, on je ipak vrstom po sebi, i valja nam pobliže islijediti ibn Ḫaldūnovo osporavanje istoga. Prema njegovu mišljenju, filozofi počinju dokazivanjem nužnosti vladavine i upravljača. Ovo dokazivanje on prihvata kao valjano i usvaja ga kao prvu premisu svoje nauke. Međutim, »filozofi *(falāsifa)* su priklopili i jedan 'dodatak' ovom dokazu kad su pokušali uspostaviti profetstvo racionalnim argumentom i pokazati da je ono prirodnom osobinom ljudskog bića: oni potvrđuju ovaj dokaz (tj. nužnost upravljača) sve do zaključka da čovječanstvo ne može izbjeći da bude pod ograničavajućom i skladnom upravom *(ḥukm wāḍi')*. »Ova uprava nastaje po (Božanskom ili vjerskom) Zakonu *(Šar')*«, kažu oni, »koji postavlja Bog, a uvodi *(član)* ljudske vrste koji se razlikuje (od ostalih) posebnom (karakteristikom) – Bog, naime, rukovodi njegovim postupcima, a to čini zato da mu se ostali potčine i da ga prihvate; tako vladavina među njima i nad njima biva upotpunjena bez nepriznavanja ili (ljutog) predbacivanja.« Ova teza filozofa *(ḥukamā')*, kao što vidiš, nije dokaziva, jer se egzistencija i ljudski život mogu ispuniti bez toga (bez Zakona i profeta) onime što upravljač sâm određuje, ili društvenom solidarnošću *('aṣabīyya)* s pomoću koje mu je omogućeno da ih potčini (tj. svoje podanike) i prinudi slijediti njegov put. Ljudi Knjige i sljedbenici profeta malobrojni su u poređenju s Magima koji nemaju (objavljenu) Knjigu, a čine glavninu svijeta. Unatoč tome, i oni su imali države i spomenike ili tek kao puki dodatak – svjedočanstvo da su ikada postojali; imaju ih i danas u pojasima neumjerene klime sjevera i juga nasuprot čovjekovu životu u anarhiji i bez (vladara) koji ograničava i usklađuje. Ovim ti postaje očigledna njihova pogreška u vezi s obaveznim karakterom profetstva i jasno je da ta obaveza nije racionalna: ona je prije shvaćena po Zakonu, kao što je, primjerice, slučaj i s načelom (učenjem) o precima zajednice.«[15]

Spolja gledano, ibn Ḫaldūnov argument je prost, ako ne i naivan. Pretpostavljeni dokaz filozofa utemeljen je na premisi minor da svaki upravljač mora vladati po Božanskom Zakonu.[16] To je, očito, pogrešno, jer neki vladar može

[15] *Q.* I, 72:7-73:5.
[16] *Q.* I, 345–46.

upravljati samo kraljevskim autoritetom (i budala zna da postoji bezbroj upravljača bez Božanskog autoriteta). Ova prosta činjenica nije mogla proći nezapažena filozofima koje ibn Ḫaldūn naziva »mudracima«, ali pitanje ne može biti razriješeno na ovom nivou.

D

Postoje dva moguća filozofijska pristupa studiju čovjeka i društva: prvi, posredstvom prirodnih znanosti – karakterističan je za ibn Ḫaldūnovu nauku o kulturi; drugi, razmatranje svrhe čovjekove – to je pristup karakterističan za grčke i islamske političke filozofe. Kako svrha čovjekova – njegovo savršenstvo ili sreća – pretpostavlja razumijevanje mjesta čovjekova unutar kozmosa kojega je dijelom, potonji pristup slijedi poslije metafizike ili Božanske nauke *('ilm ilāhi)* u sistemu istraživanja.[17] Prvi pristup je isključivo utemeljen na prirodnoj znanosti i ne prihvata nikakve premise koje ne mogu biti dokazane. On se, stoga, može s pravom nazvati »prirodnom« naukom ili politikom. Drugi pristup počiva na metafizici ili nauci o Božanskim stvarima i može biti nazvan nadprirodnom ili »Božanskom« politikom.[18]

Opsežna ibn Sīnina djela koja je ibn Ḫaldūn osobito imao na umu razmatrajući ovo pitanje predstavljaju nam se s dvije karakteristike značajne za razumijevanje ibn Ḫaldūnova izlaganja: (1) sva uključuju dva razmatranja o političkim pitanjima: prvo dolazi na kraj prirodnih nauka (u odjeljcima koji odgovaraju Aristotelovoj *De Anima*), a drugo, na kraj Božanske nauke.[19] Prema ibn Sīninim djelima »prirodna« i »Božanska« politička nauka duguju svoj nastanak filozofima. Ipak, baveći se ibn Sīninom »prirodnom« verzijom političke nauke uviđamo značenje razlike između njega i ibn Ḫaldūna. Ibn Sīna se ovdje ograničava na prirodne temelje čovjekova političkog života i ne razvija potpunu nauku o društvu ili politiku samo na toj osnovi. Čini se, zapravo, da prirodni osnovi nisu dovoljni za potpuno razumijevanje čovjekova političkog života i da

[17] *Iḥṣā' al-'Ulūm* (La statistique des sciences), izd. Osman Amin drugo izdanje, Kairo, Dār al-fikr al-'arabi, 1949, str. 102 id.

[18] U al-Fārābijevu djelu *Klasifikacija nauka* politička nauka (koja uključuje jurisprudenciju i dijalektičku teologiju) dolazi na kraju, neposredno iza Božanske nauke. Slijedeći istu šemu sva ibn Sīnina opsežnija djela stavljaju političku nauku na sami kraj tretirajući je kao sluškinju Božanske nauke. Ovakvo ustrojstvo utemeljeno je na shvatanju da predmet Božanske nauke uključuje bavljenje »duhovnim« bićima i tako je u poziciji da ispravi pogrešna shvatanja o njima i da se, osobito za ibn Sīnu, »grane« (furū') Božanske nauke bave objavom, čudom, uskrsnućem, kaznom i nagradom; cf. al-Fārābi, *Iḥṣā'*, str. 99–101; ibn Sīna, *Aqsām al-'Ulūm al-'Aqlīyya* (Dijelovi racionalnih nauka) u *Tis'Rasā'il*, Kairo, Maṭba'a Hindīyya, 1326/1908, str. 112–16. Politička nauka se tiče shvatanja i djela vjerske zajednice te mora slijediti proučavanje principa ovih shvatanja i akcija u Božanskoj nauci. Ibn Ḫaldūn koji je jasno vidio čvrstu vezu između Božanske nauke i Božanske verzije političke filozofije zauzima kao što ćemo pokazati, prema objema, isti kritički stav.

[19] *'Uyūn*, str. 40–46, 59–60, usp. str. 16–17; *Išārāt*, str. 119–37, 176–222; *Nağāt*, str. 157–93, 284, 38; *»Nafs«*, *«Šifā'«*, str. 157–268, *»Siyāsa«*, *Šifā'* (»La sociologie et la politique dans la philosophie d'Avicenne«) izd. Muḥammad Jūsuf Mūsa (»Memorial Avicenne« I), Kairo, Institute Français d'Archéologie Orientale, 1952, str. 8–27.

on ne može ponuditi prave upute o ponašanju čovjeka kao političke životinje. Takav jedan pothvat morat će čekati do kompletiranja Božanske nauke ili, kako ibn Ḫaldūn veli, potrebni su mu »dodatni« argumenti koji ne mogu biti dani prije istraživanja svijeta i mjesta čovjekova u njemu. (2) Dalje, u svom djelu *Dijelovi racionalnih nauka,* ibn Sīna kaže da cilj praktičkog dijela filozofije ili mudrosti nije postizanje izvjesnosti o postojećemu već, »možda«, dosizanje mnijenja, ali ne samo mnijenja naprosto, već mnijenja radi ostvarenja dobra.[20] Dio o političkoj filozofiji koji se bavi političkim vladavinama razglaba sve vrste vladavina – dobre i loše – koje se zasnivaju na kraljevstvu kao i one koje se temelje na profetstvu i Božanskim zakonima.[21] Iako politička filozofija može favorizirati političku vladavinu utemeljenu na profeciji, ona nadilazi bilo koju posebnu skupinu političkih uređenja. Ova pitanja, međutim, nisu nastala u izlaganju »Božanske« verzije političke filozofije u njegovim filozofijskim djelima, dapače, on ovdje ne nudi raspravu o cjelovitomu predmetu političke filozofije ili raznih grupa shvatanja i djela u svima političkim režimima, nego o onome što se pojavljuje kao racionalno opravdanje, ili »obavezni« karakter posebne grupe političkih režima (ono što je stvorio profet-zakonodavac). Posljednja četiri poglavlja *Šife,* na primjer, pokazuju da je ibn Sīna htio razmatrati dokaz o profeciji i profetovo obraćanje Bogu te povratak Njemu, molitve i korist od njih ovdje i na drugom svijetu, osnivanje grada i gospodarstva te pravne propise koji se na njih odnose (razmatrano unutar profetskog prava), sljedbenike Profeta (ḫalīfat i imāmat) i mnoga druga pitanja koja se tiču vladavinâ i etike.[22] Čitava rasprava je, dakle, usredotočena na profetstvo i pretpostavlja njegov »obavezni« karakter.

Glavna ibn Ḫalūdnova primjedba na opću svrhu predmeta »Božanske« političke nauke jest da ona nije ni prirodna *(ṭabī'i),* ni nužna *(ḍarūri)* pod čime razumije ovo: u pogledu prirodnog ustrojstva čovjeka kao političke životinje, mi ne nalazimo da su objava, Božanski zakoni i Božanske uprave, te bavljenje uskrsnućem, kaznom i nagradom, conditio njegova opstanka, nastanka društva i opstanka obojega. Religija ne pripada zahtjevima koji bi osigurali minimum egzistencije i očuvanje društva, to nije dovoljan uslov – čak niti *jedan* od dovoljnih uslova – potrebnih društvenom životu da bi mogao postojati i trajati. Čovjekova prirodna struktura i karakter društva ne čine religiju nekim apsolutom koji bi odredio čovjeku da bude članom vjerske zajednice i da se pokorava propisima Božanskoga Zakona.[23] Dâna ljudska priroda, profetstvo i objava mogući su fenomeni. Ako pretpostavimo da dolazi profet koji umije i vladati, narediti potčinjavanje te propisati zakone, rodit će se Božanski Zakon. U određenima klimatskim i drugim uslovima, njegov Zakon može biti poštovan i sačuvan. Da bi mu se potčinjavalo i da bi bio sačuvan, Zakon mora uključiti

[20] *Aqsām al-'Ulūm,* str. 105.

[21] *Ibid.,* str. 107–08. Ova filozofijska rasprava o profetskom režimu, prema ibn Sīni, u skladu je s Platonovim mišljenjem o *nomosu.*

[22] *»Siyāsa«*, *Šifā'*, str. 8 ff.

[23] Opširniju raspravu o ovome problemu vidi u djelu Lea Straussa, »The Law of Reason in the *Kuzari*« u *Persecution and the Art of Writing,* Glencoe, Illinois, Free Pres, 1952, str. 95–141 i *Natural Right and History,* Čikago, the University of Chicago Press, 1953, str. 156–64.

izvjesna shvatanja, primjerice, ono da je profetstvo nužno. Ova shvatanja pravno su »obavezna« ili obavezujuća za sljedbenike. Izvor ove obaveze nije ljudska priroda, priroda društva ili bespomoćan ljudski razum, već posebna, Božanska objava i specifičan Božanski Zakon. Ono što nuka ibn Ḫaldūna na to da odbaci prirodni i nužni karakter religije i Božanskih zakona i, dosljedno, čitav predmet »Božanske« političke nauke, nije samo to da je Božanska uprava – poput jezika, što ga je čovjek stvorio, poput kazne zbog preljuba, ubistva i nepravde – tačnije, da je *sve* pobrojano konvencionalne ili legalne naravi;[24] naime, unatoč njihovu konvencionalnom karakteru može se pokazati da su, za razliku od Božanske vlasti, sve ostale nužni uslov egzistencije i očuvanja bilo kojega društva,[25] i da je autoritet bespomoćnoga ljudskog razuma dostatan da to dokaže (ibn Ḫaldūn, na primjer, kaže, da je autoritet ljudskog razuma »dostatan« za »zabranu nepravde«[26]). Božanska uprava nije samo zakonska konvencija – ona čak ne pripada pravnim sporazumima organizacijske naravi koji tvore nužan minimum potreban za egzistenciju i očuvanje društva i zbog čega se, unekoliko, može kazati da su ti sporazumi prirodni i nužni.

Ibn Ḫaldūnovo drugo glavno zapažanje jest da premise i, prema tome, zaključci »Božanske« političke nauke, nisu racionalno dokazivi *(barhāni);* nemoćan ljudski razum ne može dostići izvjesnost o predmetima kao što je obavezni karakter Božanske objave i Božanskoga Zakona, nužnost vjerovanja u Boga, uskrsnuće, i kazna i nagrada ili u nužnost izvršavanja djela propisanih Božanskim Zakonom (primjerice, obožavanje). Snaga obaveznosti ovih shvatanja i djelâ jest sâm Božanski Zakon; Božanski zakoni, međutim, naređuju, a ne pokazuju (barem ne racionalno) nužnost pridržavanja mnijenja i izvršavanja naredbi. U pogledu ljudskoga razuma, ove naredbe ostaju nedokazive, tj. one nastavljaju držati status vjerovanja ili mnijenjâ. Bila ta mnijenja tačna ili pogrešna, općenito prihvaćena ili ne, praktički dobra i korisna ili loša i štetna, zasluživala pohvalu ili pokudu – ovdje nas ne zanima; radije, to je obaveza koja se sama ne nameće ljudskom razumu (postavljaju je oni koji tvrde da su pokazali da su ova shvatanja racionalno obavezna). Jedina obaveza koja izgleda uvjerljiva jest pravna obaveza koju postavljaju Božanski zakoni. Za razliku od dokazanih zaključaka, nedokazana shvatanja po sebi ne prinuđuju ljudski razum. Da bi bila prihvaćena, potrebna im je dodatna snaga, u ovom slučaju dâna Božanskim zakonima.

Sada smo u boljem položaju da shvatimo razlog zašto ibn Ḫaldūn na početku razlikuje svoju novu nauku o kulturi, s jedne strane, i praktičke filozofijske znanostî, pravne nauke i popularnu mudrost s druge, i zašto, razmatrajući šest teza nove nauke, pravi razliku između onoga što se može dokazati i onoga što se ne može dokazati unutar nauke o prirodi. Jedino u prirodnoj nauci možemo doći do dokazanih zaključaka o onome što je prirodno i nužno za čovjeka i društvo. Zaključci svih ovih ostalih nauka nedokazana su shvatanja. To je također slučaj sa zaključcima Božanske nauke ili nauke o Božanskim bićima. Činjenica da je »Božanska« politička nauka zasnovana na premisama izvedenim iz Božanske nauke lišava sve njezine zaključke njihove dokazivosti (to je, također, razlogom zašto ibn Ḫaldūn navodi retoriku kao prvu praktičku filozofijsku nauku). Kako se praktičke nauke bave mnijenjima, a mnijenja ne nameću neposredan pristanak, potrebno je mnijenje koje uspijeva uvjeriti ljude da prihvate *neka* mnijenja, a da odbace *druga.* To je upravo funkcija retorike. U praktičkim naukama filozofi ne slijede metod dokaza, oni nisu, strogogovoreći, filozofi, već retoričari.[27]

[24] Vidi gore, str. 966–67.
[25] Ne da je *posebni* jezik etc., nužan, već da je *neki* jezik nužan.
[26] *Q.* I, 346:4–5.

E

Ibn Ḫaldūnova kritika »Božanske« političke nauke sadrži jedan ozbiljan paradoks: ona brani religiju protiv pogrešaka teologa i brani filozofiju protiv grešaka filozofa. Njegova odbrana religije sastoji se u postavljanju objave i Božanskih zakona kao isključiva izvora za vjerovanja u jezgru učenja koje se odnose na profetstvo i Božansko upravljanje; ipak, on zamjera svakoj vrsti teologije ili naporu da racionalno dokaže ove doktrine. Njegova odbrana filozofije sastoji se u hrabroj tvrdnji da, ukoliko se tiče razuma, političke doktrine koje podržavaju religiju ne mogu polagati pravo na viši status od nedokazanih mnijenja i raskrinkava filozofe koji za se misle da su predstavljali »pravu« filozofijsku podršku ili odbranu vjerskih teza, ili da su uspjeli uključiti filozofiju u racionalnu teologiju. Otuda, čini se, ibn Ḫaldūnova kritika nije usmjerena protiv filozofije, već protiv teologije, ne protiv filozofa kao filozofa, već protiv filozofa u njihovoj ulozi teologa, dijalektičara i retoričara.

Ova kritika utemeljena je na razlici između *religije* (ili, tačnije, religijskih vjerovanja i praksi utemeljenih na posebnoj objavi i Božanskom Zakonu) i *filozofije* (tačnije, corpusa naučno dokazanih zaključaka zasnovanih na racionalnom istraživanju). Karakteristično je za ibn Ḫaldūna da on podržava valjanost kako vjerske spoznaje, tako i naučne, filozofijske spoznaje u njihovima vlastitim područjima, a osporava teorijsku valjanost svim disciplinama koje zauzimaju ambivalentnu poziciju između ovih dvaju područja i tvrde da dokazuju njihov sklad! Takve discipline koje, prema njegovu mišljenju, pripadaju sofisteriji i retorici više nego religiji ili naučnoj filozofiji, u prvome redu su dijalektička teologija mutakallimuna i politička teologija filozofa.

Religijski, ibn Ḫaldūn se identificira s ranim muslimanima ili pobožnim ocima koji su odbacili sve pokušaje racionalnog opravdanja vjerovanja i praksi držeći ih nepotrebnima, ako ne i opasnim »inovacijama«. Međutim, kako su ovi pobožni oci bili neupućeni u filozofijske znanosti, oni ne mogu biti njezinima istinskim pretečama. Filozofijski, on podržava svoju poziciju ne samo na osnovi zahtjeva naučnog dokaza, već pozivajući se na autoritet filozofa koji su slijedili metod verifikacije *(muḥaqqiqūn).* On tako izražava naklonost prema čistoj religiji i čistoj filozofiji nasuprot bilo kojoj vrsti teologije koja je nužno konfuznom mješavinom ovog dvoga.

Zanimljivo je da u bitnom dijelu, gdje kritizira Božansku nauku i političku teologiju filozofa, ibn Ḫaldūn spominje al-Fārābija i ibn Sīnu, ali ne i ibn

[27] Vidi, gore, str. 965; *Q.* III, 73.

Rušda.[28] Od islamskih filozofa, osobito je ibn Rušd (kao i ibn Ḫaldūn) smatran vjerskim sucem *(qāḍi)* i filozofom koji je kritikovao al-Fārābija i ibn Sīnu zbog nasljedovanja dijalektičkih teologa, i koji je napisao najslavniju raspravu o religiji i filozofiji koje je glavna tema odbrana valjanosti religije i filozofije u njihovima vlastitim područjima i koja je veličanstven napad na kombinaciju religije i filozofije u formi teologije.[29] Nije nam moguće ulaziti u historijski i doktrinarni razvoj koji je doveo do ibn Rušdova novog stava prema teologiji; za naš neposredni cilj valja samo napomenuti da ibn Ḫaldūn dosljedno slijedi jednoga od svojih najslavnijih islamskih preteča. Stoga se njegova pozicija ne može smatrati antifilozofijskom ili utemeljenom na bilo kojoj vrsti razumijevanja intencija al-Fārābija i ibn Sīne. Da bi se razumjelo zašto on njih kritikuje, valja nešto kazati o njegovu stavu spram islamske dijalektičke teologije *(kalām)* i Božanske nauke i političke teologije »filozofa«.

»Dijalektička teologija«, kaže ibn Ḫaldūn, »uključuje dokazivanje vjerovanja religije racionalnim dokazima i odgovaranje inovatorima koji odstupaju u (svojim) vjerovanjima od stajališta predaka i sljedbenika ortodoksije«.[30] Vjerovanja religije sastoje se od činjenica poput Božjih atributa, istine objave i profetstva, anđela, duhova, džinna, uskrsnuća, raja, pakla itd. Za razliku od činjenica koje imaju racionalno objašnjive prirodne uzroke, ovo su neodređene činjenice čiju zbilju razum ne može shvatiti. Stoga se one moraju prepustiti Božanski određenu zakonodavcu (profetu) da ih određuje i da uči o njima. Obični vjernici moraju, poput gluhih i slijepih, prihvatiti autoritet svojih očeva i učitelja, oni ne mogu uspostavljati istinu u ovim stvarima, već moraju slijediti općenito prihvaćena shvatanja zasnovana na odredbama njihova profeta-zakonodavca.[31] Još značajnija je, međutim, činjenica da ova vjerovanja nisu teorijske tvrdnje, već dio pogleda na život unutar sistema Božanske vladavine usmjerene ka sreći vjernika. Njihov cilj nije prosto spoznaja, ili vjerovanje, ili priznavanje, ili ispovijedanje: savršenstvo se, prema zakonodavcu, sastoji u »savršenu vjerovanju« ili u navici čvrsto ukorijenjenoj praktičkim ponavljanjem djelâ (obožavanje, pokoravanje, potčinjenost), dok vjernici ne dobiju atribute koji uobličavaju njihove duše. Vjerovanja ne smjeraju ka tome da budu, prije svega, spoznata, već »da se imaju« (da budu usvojena); njihova svrha nije spoznaja, već praktička korist; njihov cilj nije teorijsko savršenstvo, već sreća koju je obećao zakonodavac.[32]

Prava funkcija dijalektičke teologije jest odbrana vjerovanja racionalnim argumentima ali, kako to nije nužno za vjerovanje, jedino je korisno kada su ta vjerovanja u opasnosti od inovatora koji ih napadaju koristeći racionalne argumente. To se dogodilo u islamskoj povijesti s nastankom mu'tazilita, šī'ita i drugih inovatora. U to vrijeme dijalektička teologija je izvršila korisnu funkciju. Kako su jednom inovatori pobijeđeni (racionalni argument je korišten

[28] *Q.* III, 213.
[29] *Faṣl al-maqāl* (Traité décisif) izd. L. Gauthier, treće izdanje, Alžir, Editions Corbonel, 1948, str. 20 id.
[30] *Q.* III, 27:1–3.
[31] *Q.* III, 29–30.
[32] *Q.* III, 31–35.

kao oružje u toj borbi),[33] dijalektička teologija nema više razloga da postoji; štaviše, ona može biti štetna jer daje utisak da su racionalni argumenti nešto nužno za prihvatanje vjerovanja. To je pogrešno zbog toga što vjerovanjima nije potrebna racionalna podrška osim u slučaju racionalnog napada na njih, i zbog toga što je racionalna podrška koju daje dijalektička teologija samo dijalektička, sofistička ili retorička (tj. utemeljena je na općim shvatanjima) i nema naučnu vrijednost.[34]

Dok razmatra pojavljivanje opasnih inovacija, ibn Ḫaldūn primjećuje izvjestan identitet porijekla i izvjestan paralelizam između shvatanja inovatora (mu'taziliti i šī'iti) i spisa i shvatanja filozofa »koji se, općenito, ne slažu s vjerovanjima Božanskoga Zakona«.[35] On ukazuje na to da su inovatori u islamu proučavali djela filozofa; međutim, čini se da su i filozofi sa svoje strane uzeli u obzir mišljenja inovatora ili mutazilitskih i šiitskih teologa – primjerice, u svom racionalnom dokazu o nepobitnom postojanju ḫalīfa ili nasljednika profetovih,[36] i da su zauzeli identična ili slična shvatanja; nadalje, da su se filozofi predstavili islamskoj zajednici u ruhu muslimanskih teologa u nastojanju da racionalno podrže izvjesna islamska vjerovanja i, još konkretnije, vjerovanja koja su zastupale heterodoksne manjine, a koja bijahu bliska stajalištima samih filozofa. Bilo kako bilo, ibn Ḫaldūn je bio također svjestan radikalne razlike između sadržaja i konačnih namjera ovih stajališta filozofa i onih teologa svih vrsta. Zato je posvetio čitava poglavlja izlaganju Božanske nauke i filozofije kad je s Božanskom naukom u vezi.

Nasuprot svim dijalektičkim teolozima, filozofi pretpostavljaju da se »cjelokupno« postojanje može shvatiti »mentalnom kontemplacijom i razumskim silogizmima«.[37] Tako se pokazuje da oni uključuju sva »duhovna« bića u svoju kontemplaciju; otuda oni nastoje da dadnu (u Božanskoj nauci) racionalnu, silogističku spoznaju Boga, duše, uskrsnuća itd., ili religijskih vjerovanja objavljenih i naređenih od strane profetâ-zakonodavaca. Za razliku od dijalektičkih teologa, filozofi ne počinju s religijskim vjerovanjima kako su ih objavili profeti, već pokušavaju da ih razjasne ili da ih racionalno podrže; njihov stav je da razum može znati ove činjenice nezavisno od objave. Filozofi vjeruju da je racionalna silogistička spoznaja ovih činjenica nadređena Božanskoj objavi i, stoga, mora biti učinjena konačnim sudijom tačnosti objave, odnosno vjeruju da se »poboljšavanje vjerovanja postiže kontemplacijom, a ne tradicijom (slušajući *sam'*), jer ona (tj. vjerovanja) pripadaju shvatanjima uma«.[38]

Međutim, filozofija se ne zadovoljava iznošenjem teorijske spoznaje kao superiorne alternative religijskom vjerovanju; i filozofija je način života (sic!), a filozofi se zalažu za to da se prava sreća sastoji u potpunoj teorijskoj spoznaji ili »shvatanju svega postojećeg ... *ovom* kontemplacijom i *onim* dokaziva-

[33] Al-Fārābi, *Iḥṣā'*, str. 108–13.
[34] *Q.* III, 40–42, 45–49.
[35] *Q.* III, 40, usp. također 41.
[36] *Q.* I, 345–46.
[37] *Q.* III, 210:2–5, 211:15–17.
[38] *Q.* III, 210:5–6. Ovdje vidimo drugu sličnost između filozofa i teologa-inovatora (mu'tazilita): i mu'taziliti nastoje da »shvate« i »interpretiraju« religijska vjerovanja posredstvom razuma.

njima« zajedno s popravljanjem duše i sticanjem vrlina (od kojih sve mogu biti spoznate i uspostavljene samo djelovanjem razuma). Nasuprot religijskom načinu života i sreći koju su obećali profeti-zakonodavci, filozofijski način života i sreća filozofa »mogući su za ljudsko biće čak i kad nije dân Božanski Zakon«. Za ljubitelje mudrosti, blagoslovljen život znači teorijsku spoznaju i življenje u skladu s odredbama razuma, neznanje znači vječnu patnju.[39]

U iznošenju sadržaja svoje teorijske spoznaje i svog pogleda na život, međutim, filozofi su učinili velikih grešaka, ne samo sa stajališta religije, već također sa stajališta filozofije same. Filozofija kaže da se naučna spoznaja mora uskladiti s izvjesnim uslovima i da je naučni dokaz moguć samo unutar ograničena okvira koji se može ljudski iskusiti i spoznati. Ipak, filozofi općenito, a al-Fārābi i ibn Sīna osobito, čini se, naglašavaju sve vrste »duhovnih« činjenica: Jedno – izvor svih bića; emanaciju bića; stanja duše poslije odvajanja od tijela; govore o njezinu povratku izvoru, o spajanju aktivnog uma, o uskrsnuću. Dalje, ove činjenice izlažu sugerirajući da se radi o filozofijskim paralelama ili istinskim značenjima religijskih vjerovanja, čak misle »da je užitak koji proizlazi iz ovoga shvatanja *identičan* sa srećom koju je obećao (profet-zakonodavac)«.[40] Ipak, njihov veliki učitelj Platon kaže:

»O Božanskim stvarima ne može se postići izvjesnost; tačnije, o njima se govori u skladu s onim što je najprikladnije i vlastito« – on misli, *mnijenje.*[41] S obzirom na to da je Platon učitelj al-Fārābijev i ibn Sīnin u njihovu izlaganju Božanskih činjenica, i s obzirom na to da su *Timej*[42] i *Zakoni* bili njihovim modelima, suočeni smo s pitanjem zašto su filozofi, uključujući Platona, mogli držati nužnim ili korisnim da govore tako opširno o stvarima čija se izvjesnost ne može postići; zašto, čineći to, al-Fārābi i ibn Sīna nisu jasno rekli za se kako su »samo davali najprikladnija i vlastita 'mnijenja' o ovim činjenicama«; zašto se, najposlije, čini da su ova mnijenja ekvivalentna prikladnim interpretacijama religijskih vjerovanja; ukratko, zašto su iznijeli pogodna mnijenja u halji dokazanih zaključaka o religijskim vjerovanjima? Istraživanje ove teme pretpostavkom je pravilna razumijevanja islamske političke filozofije. Za sada ćemo se ograničiti na slijedeće primjedbe kako bismo razjasnili ibn Ḫaldūnov stav.

U poglavlju o Božanskoj nauci *('ilm ilāhi)* svoga djela *Nabrajanje nauka,* al-Fārābi razlikuje tri dijela ove nauke: prva dva istražuju postojeće kao postojeće i principe demonstracije pojedinih teorijskih nauka (logika, prirodna nauka, matematika), a treći razmatra sve netjelesno postojeće – broj netjelesnih egzistenata, te red i progresiju sve do Savršenoga Jednog. Dalje, tumači atribute ovoga posljednjeg i savršenoga netjelesno postojećeg, pa kaže: »Ono koje ima takve atribute jest Jedno za koje valja vjerovati da je Bog.« Potom govori o silaznom nizu (skali) bića, koji počinje s Bogom; kaže da poredak postojećega ne uključuje nepravdu i nepravilnost; na kraju, traži »odbacivanje pogrešnih shvatanja o Bogu«.[43] Odnos između političke nauke koju obrađuje u slijedećem

[39] *Q.* III, 210:7–8, 211–12.
[40] *Q.* III, 121, 213–18.
[41] *Q.* III, 215:12–13.
[42] Navodi iz Platona odnose se na djelo *Timej* 28C; vidi Rosenthalov prijevod *Q.* Vol. III, str. 252, n. 1029.
[43] *Ihsā',* str. 99–101.

poglavlju, i ove posljednje uloge Božanske nauke nije posve jasan, iako uključenje dijalektičke teologije *(kalām)* kao dijela političke nauke ne ostavlja sumnju u pogledu političkoga značenja shvatanja građana o netjelesnim bićima. U svojim strogopolitičkim spisima, s druge strane, on tačno određuje teologiju za građane.[44] Međutim, ovdje ne govori o odnosu između ove teologije i istraživanja u području Božanske nauke; zaključujemo da al-Fārābi ostavlja neriješenim problem odnosa između Božanske nauke i političke teologije koja se postavlja stanovnicima grada, barem u svojima popularnijim spisima.

Na prvi pogled se čini da je ibn Sīna slijedio drugi pravac. U svima svojim djelima gdje se bavi filozofijom, on iznosi zaključke do kojih se došlo u Božanskoj nauci – primjerice, »obavezu« postojanja profeta, zakonodavaca Božanskih Zakona i, čak, sadržaja vjerovanja i praksi ozakonjenih ovim Zakonima.[45] Uistinu, kako ibn Ḫaldūn primjećuje, ibn Sīna počinje svoju drugu verziju političke nauke ponavljanjem zaključaka izvedenih u prvoj (prirodnoj) verziji političke nauke pa se »obavezni« karakter profetstva i Božanskih zakona gradi na ovoj, prirodnoj osnovi. Međutim, ibn Ḫaldūn s pravom primjećuje da ovaj »dokaz« o obaveznu karakteru profetstva i Božanskih zakona nije utemeljen na prirodi čovjekovoj, kako je to objašnjeno u *De Anima,* već na dodatnim istraživanjima izvedenima docnije, u Božanskoj nauci.

Ibn Sīnino predstavljanje vlastite političke teologije počiva na racionalnim razmatranjima, ali ne i na racionalnim razmatranjima prirode čovjeka kao u *De Anima,* više je utemeljeno na atributima »Prvog Uzroka i anđelâ«. Iz načina na koji Božanska nauka predstavlja Prvi Uzrok i anđele proizilazi obaveza da oni šalju profete i Božanske Zakone.[46] Kako je Božanska nauka racionalna, postavljanje obaveze ovdje izgleda racionalno, a ne pravno; Bog i anđeli nisu vezani Zakonima, već svojom prirodom. Tako je ibn Ḫaldūn opet u pravu kada interpretira ovu racionalnu obavezu kao prirodnu nužnost i kada se čudi zašto Bog i anđeli ne djeluju jednoobrazno u skladu s onime što je njihova vlastita narav, zašto nisu ispunili svoje obaveze prema cjelini čovječanstva i zašto je samo u rijetkim slučajevima bilo profeta i Božanskih zakona.

Uistinu se čini da se ibn Sīna zalaže za to da ostvarenje profetstva bude preduvjetom postojanja »valjana poretka« ili čovjekova mogućeg savršenstva, savršenstva za koje pretpostavlja da je postalo očito kao doličan cilj čovjekov u Božanskoj nauci, ali to rađa slijedeće pitanje – jesu li profetstvo i Božanski zakoni, kako su poznati, pripremom za ovaj tip savršenstva? Tako smo prinuđeni primijetiti da, unatoč očitoj jasnoći njegova izlaganja o odnosu između njegove Božanske nauke i njegove političke teologije, ibn Sīna ostavlja mnoštvo neriješenih pitanja, njegovo izlaganje ostaje jednako dvojbeno kao i al-Fārābijevo, pa se ibn Ḫaldūnova kritika pokazuje posve opravdanom: slijedeći Platona, on misli da ove neodređenosti proizlaze iz činjenice da u samoj Božanskoj nauci filozofi nisu postigli, ili barem nisu izložili, određeno znanje, već samo

[44] Vidi, *Ārā', Ahl al-Madīnat al-Fāḍila* (»Der Musterstaat«), izd. Fr. Dieterici, Leiden, E. J. Brill, 1895, str. 5 id.
[45] *»Siyāsah«, Šifā',* str. 12 id. Imaj na umu često ponavljanje izraza *wa-yağību* (jer se obavezno javlja u tekstu)!
[46] *Ibid.,* str. 9:8 i dalje.

zadovoljavajuća i pogodna mnijenja; stoga je i njihova politička teologija iste naravi...

Ibn Ḫaldūn izdvaja ovaj problem upadljivo kritički; on obznanjuje da filozofi mogu, predstavljajući prihvatljiva mnijenja i nedokazane zaključke u vezi s putom teorijskoga savršenstva i sreće, samo da ih odbrane sredstvima dijalektičkih i retoričkih argumenata; započinjući tako s ekstrema suprotnog polaznoj tački dijalektičkih teologa oni, pokazuje se, imaju istu ulogu kao sami dijalektički teolozi kada iznose i brane ova shvatanja. Baveći se ovim pitanjima, ibn Ḫaldūn razlikuje *filozofiju u pravome smislu* (tj. filozofijske znanosti koje se bave metodom dokazâ i njihovim zaključcima o kojima, kada se do njih zapravo dođe, ne može biti sumnje), *filozofijsku teologiju* (veći dio Božanske nauke) te *političku teologiju* (»Božansku« političku nauku) koje su, zapravo, filozofijske verzije dijalektičke teologije *(kalām)*. On prihvata prve (tj. logiku, prirodnu nauku, matematiku), a odbacuje potonje.[47]

Ibn Ḫaldūnov teorijski razlog za ovo odbacivanje opravdan je ali ne i dovoljan. Jer, poimajući da su konačno teologija i Božanska politička nauka filozofa nalik slikama i mnijenjima predstavljenima pod krinkom racionalnih vjerovanja, preostaje da se dokaže da ove slike i mnijenja nisu samo suprotne, već su, zapravo, inferiorne u odnosu na religijska vjerovanja zajednice gdje se propagiraju. Sa stajališta demonstrativne nauke, religijska vjerovanja i filozofijska ili racionalna mnijenja imaju isti status – *sve su to mnijenja.* Navođenje iz Platona, međutim, ukazuje da sva mnijenja nisu ista: ona se mogu razlikovati ovisno o tome jesu li više ili manje pogodna ili prilična. Filozofi kažu da su njihova racionalna mnijenja pristalija od religijskih vjerovanja i da su njihov način života, njihove vrline i njihova sreća pogodniji od načina života, vrlina i sreće za kojima se teži na osnovi Božanskih zakona. Ibn Ḫaldūn o ovome ne govori, on ne pokušava izravno odbaciti ovu tvrdnju.

Umjesto toga on piše kako je filozofijski način života suprotstavljen religijskomu načinu zasnovanu na vjerovanju i pokoravanju naredbama profeta-zakonodavca, da je sadržaj »obećane« sreće posve različit od sadržaja sreće za kojom teži filozof; pokušaj da se izjednači ili uskladi ovo dvoje nije moguć, to je zadatak za vjersku zajednicu – on ruši zaštitni zid oko nje, vodi sumnjama i skepticizmu i udaljava vjernike od zadataka koje im je odredio profet-zakonodavac. Filozofi nisu u pravu kada propovijedaju svoja shvatanja islamskoj zajednici; ma kakve bile njihove *namjere* oko reformiranja vjerovanja islamske zajednice, unijeli su nemalu pomutnju i doveli do pojave pogrešnih pojmova o različitim ciljevima religije i filozofije. Njihov vlastiti način života i njihova vlastita sreća ne tiču se vjerske zajednice, a s obziroma na to da tvrde kako mogu voditi taj način života i postići sreću nezavisno o postojanju Božanskih zakona i vjerske zajednice, ništa ih ne tjera da unesu sjeme razdora u zajednicu i da ugroze njezin mir.

Politički život kakav je praktikovan u svima ljudskim zajednicama treba da uzima u obzir prirodu svih ljudi, i trebao bi da bude usmjeren na zajedničko dobro mnoštva. Ovo zahtijeva upravljača i zakon utemeljen na racionalnom razumijevanju njihovih zajedničkih potreba i interesa na ovom svijetu, odnosno

[47] *Q.* III, 212–20.

Božanski Zakon utemeljen na njihovu općem dobru na ovomu i na onom svijetu. Kako bilo, to je ovlaštenje da upravljač i zakon odrede i postave shvatanja i djela u obliku naredbi kojima se treba potčinjavati bez ograničenja. Filozofijski život, međutim, nadilazi sve uspostavljene zakone. Stvarno »značenje« političke nauke »prema mudracima« samim jest življenje života gdje su »oni potpuno odijeljeni od upravljača«; njihov »uzorni grad« nije zajednicom ljudi potčinjenih naredbama koje služe njihovu općem interesu, o tome se govori kao o pretpostavljenomu ili hipotetičkom gradu kojega je ostvarenje gotovo nevjerojatno.[48] Filozofijski život se, dakle, dijametralno razlikuje od običnoga političkog života građana: on traži rijetke prirode i rijetko polučena umijeća. Filozof je usamljeno biće, a najviše čemu se može nadati jest nekoliko srodnih duša unutar ogromne većine koja živi različitim načinom života i ima drugačije ciljeve. Kako i filozof mora živjeti u političkoj zajednici, ibn Ḫaldūn mu pruža ovu mogućnost, ali unutar jasno određenih granica: on se ne uključuje u politički život zajednica kao filozof, ne upušta se u reformu shvatanja zajednice, drugima ne prenosi svoja shvatanja, ne propagira svoj način života pred masom i napušta svoju ulogu teologa i Božanskoga političara. On treba javno da se ograniči na prakticiranje demonstrativnih nauka (logika, prirodna nauka, matematika) i korisnih umijeća (medicina, muzika, pravo). Ponad svega on treba, poput ibn Ḫaldūna, nedvojbeno podržavati Zakon svoje zajednice i pokoravati mu se. Filozof se mora sâm predstaviti svojoj zajednici u odori obična građanina...

F

Za izvjesne mislioce, polemika je metod ispitivanja i istraživanja, način ulaženja u dijalog s prethodnicima, sredstvo razotkrivanja svega što leži iza ili izvan ruha kojim su prethodnici zaogrtali svoje misli ili način kako su ih izražavali. Ako je ova polemika predočena čitaocu da skrene njegovu pažnju na teorijske teškoće s kojima se sreo autor i put što ga on predlaže za iznalaženje rješenja, ili slušaocu kojega autor namjerava uvjeriti da prihvati ili odbaci određena shvatanja ili djelovanja, ona nužno biva formalno složena i teško shvatljiva bez obraćanja pažnje na ciljeve različite, možda čak suprotne onima kojima je polemika trebala poslužiti (ibn Ḫaldūnova polemika protiv ibn Sīne poučan je primjer).

Islamski filozofi, dijalektički teolozi i mistici, kao i pravnici, pobožni vođe zajednice i masâ muslimana, prihvatiše, čini se, nadmoćni karakter shvatanja i djelâ koje su ozakonili proteti općenito, a njihov vlastiti Profet, napose.

Uvjereni musliman vjeruje u misli i tvrdnje Profeta, izvršava djela koja je ovaj naredio jer vjeruje u njihovo Božansko porijeklo, jer očekuje nagradu i strahuje od kazne u budućemu svijetu; *pobožni vođe i prvaci zajednice* brane i unapređuju opće pokoravânje i posvećivanje vjerovanjima i načinu života njihove zajednice opominjanjem, primjerom i kaznom; *pravnici* formuliraju i razrađuju propise Zakona svoje zajednice; *mistici* se posvećuju praktičkim vježbama određenima da promiču instituciju istina izvan vjerovanja i pravnih

[48] *Q.* II, 127.

propisa određenih za masu muslimana; *dijalektički teolozi* štite vjerovanja i način života svoje zajednice protiv racionalnih sumnji i napada, a *filozofi* pokušavaju da dadnu jedan dodatni, racionalni temelj dolasku profeta i postavljanju shvatanja i djelâ koja ovaj određuje. Ibn Ḫaldūn se sâm predstavlja kao branilac muslimanskih vjerovanja i muslimanskog načina života. Međutim, umjesto da odabere da se pridruži očitu dogovoru svih dijelova zajednica, ili da ponovno uspostavi takav konsenzus ako je dogovor izostao jer su usklađeni očito protivni pogledi, on hoće implicitne sukobe učiniti eksplicitnima, hoće pokazati da jasni dogovor krije temeljne razlike i intenzivira sukobe i razlike pokazujući jaku pristranost. Pristalicom je borbe za jednostavna, neiskvarena vjerovanja i način života mase muslimana, a protivi se beskorisnim i opasnim nastojanjima mistika, dijalektičkih teologa i filozofa da odbrane, objasne i podrže islam; koji su bili plodovi pobjede koje je toliko žudio?

Na naučnom i teorijskom planu htio je razmrsiti konfuziju između dijalektičke teologije, misticizma i filozofije. Ova konfuzija ili mješavina *(ḫalṭ)*, kao što možemo vidjeti iz njegova razmatranja, vladala je u ovim disciplinama u njegovo vrijeme, a za to su bili u prvome redu odgovorni »moderna« škola dijalektičke teologije i docniji, ekstremno racionalni mistici.[49] Cilj je postignut ponovnim utvrđivanjem legalnoga karaktera dijalektičke teologije i misticizma: oboje mora prihvatiti vjerovanja i način života zajednice i neosporive temeljne aksiome, ni teologija ni misticizam ne smiju pretendirati na ekstra-legalnu ili specifičnu, racionalnu spoznaju prirode stvari. Dijalektička se teologija mora ograničiti na odbranu vjerovanja i prakse zajednice kada su oni dovedeni u pitanje, a mistici trebaju zadržati svoje tobožnje intuitivno postignuće za se. Kako je ova konfuzija bila štetna za filozofiju (mogla je izgubiti svoj specifični karakter i postati sredstvom dijalektičke teologije i mističkih praksi), filozofi joj neće pomoći tako da sebe predstavljaju nefilozofima, kao što je to bio učinio ibn Sīna: filozofija treba biti opreznija.

Ono što je filozofe ponukalo da racionalno podrže profetstvo i Božanske zakone bila je, bez sumnje, činjenica da je zajednica koja živi u skladu s takvim zakonima nadmoćna u odnosu na druge zajednice – zajednice bez Boga ili bogova, bez skrbi za dobrobit duše, bez nade u život koji dolazi. To ima demonstrativni racionalni osnov (u nauci o prirodi jasno se kaže da je duša vrednija od tijela) na kojemu počiva ibn Ḫaldūnova podjela poredaka na »racionalne poretke« i »poretke Zakona«. Kazati, međutim, da je duša vrednija od tijela, da je profetstvo moguće i da je poredak Božanskoga Zakona pretpostavljen poretku bez Božanskoga Zakona; da su profetstvo i profetski zakoni obavezni ili da razum može dokazati i podržati naredbe, vjerovanja i vrline koje je postavio zakonodavac – to su dvije bitno različite stvari: prvi skup iskaza ima čvrstu osnovu u istraživanju prirode čovjeka i društva, a drugi takvu osnovu nema.

Jedan strogoprirodni, racionalan i demonstrativan pristup čovjeku i društvu biva suočen s činjenicom da, iako može postići izvjesnost o nužnosti društva, nužnosti upravljača i zaštiti mira minimalnom praksom pravičnosti, ne može postići takvu izvjesnost o moralnosti, vrlinama ili pravilima ponašanja. Moralnost i vrline nisu, strogogovoreći, prirodne ili nužne; ne postoji jedno pravilo ponašanja koje bi vrijedilo uvijek i svagda. Racionalna moralnost nema sigurne osnove ili opravdanja u prirodi, a racionalni moralni zakoni nisu bitni za čovjekovu prirodu ili za prirodu društva.[50] Prema tome, ne može postojati teorijska nauka o etici ili politici, osim u krajnje ograničenu smislu, kako je to izveo ibn Ḫaldūn u svojoj nauci kulture. Međutim, iako nisu prosto prirodni racionalni i univerzalni, moralnost, vrline i opća pravila ponašanja nisu niti protiv prirode. Da bi društvo opstalo, da bi cvalo, napredovalo i bilo sačuvano, ono zahtijeva opće bavljenje praktičkim ciljevima, a to opet, sa svoje strane, traži moralnost i vrline voljno prihvaćene od svih, od većine, ili od boljega dijela društva. To nije moralnost filozofa. Filozof vidi ljudsko savršenstvo u teorijskoj spoznaji. Teorijska aktivnost ima vlastitu neposrednu nagradu. Nagrada od upražnjavanja vrlina, nasuprot, niti je očita, niti neposredna: ona mora biti utemeljena na manje očitim nagradama, kao što su slava ili počast, ili na budućim nagradama, kao što je sreća koja je obećana pravičnim i moralnim pojedincima na drugom svijetu.

Filozofijsko bavljenje etikom i politikom, ako smjera da ide izvan savršenstva i sreće ograničenih na filozofe i mogućih samo posredstvom filozofijskoga načina života, ili života teorijske aktivnosti, mora postati praktičkom disciplinom, mora imati za svoj cilj općeprihvatljiva shvatanja o dobru i sreći – primjerice, da je umjerenost dobra, da su zadovoljstva duše vrednija od tjelesnih, da je buduća nagrada za vrlinu viša od neposredne nagrade za grijeh. Cilj takve praktičke filozofije, međutim, nije spoznaja, već djelo, tj. praktičko bavljenje i ostvarenje dobra. Ipak filozofija, s obzirom na to da ne vlada u gradovima, gubi praktičku provedbu onoga što drži otvorenim i poštenim – otuda prijeka potreba za upravljačem, zakonodavcem, zakonom i tradicijom kao instrumentima za izvršavanje moralnih zadataka i obaveza. Tako nije filozofija eficijentni uzrok koji potiče građane na krijeposno življenje, već su to zakonodavac, pravni propis i otjelovljenje zakona u tradicionalnom načinu života zajednice. Zakon, a ne praktička filozofija ili razum ublažava nedostatak temelja ili nužnosti u prirodi, on nadomješta opravdanost, obavezu i autoritet što tjera građane da se drže očitih i pravičnih shvatanja koja svjetuju odricanje od prirodnih i nagonskih želja koje shvatanje sâmo ne postiže. Božanski zakoni objavljeni profetima - zakonodavcima imaju dodatnu snagu: zasnovani su na vjerovanju u Božansko porijeko, u sveobuhvatnu volju Boga i u izvjesnost nagrade i kazne u budućem svijetu. To su najdjelotvorniji zakoni, oni daju čvrste osnove da se prihvati kao vrijedno ono što ne može biti dokazano prirodom ili razumom.

Pokušaj da se dadne prirodno i racionalno tumačenje vjerovanja otjelovljenih u ovim zakonima, kako su praktikovali dijalektička teologija, misticizam i filozofija, nije mudar i opasan je. On može, pokatkad, osnažiti uzdanje vjernika u odredbe Božanskoga Zakona, ali također može oslabiti to vjerovanje osvjetljavajući izvjesne protivurječnosti između ovih odredaba i onoga što je

[49] *Q.* III, 121–24.

[50] Poslije napada al-Gazālija i ibn Rušda na ibn Sīnu, njegova zvijezda je ugasla, osobito u zapadnom islamu. Napad na ibn Sīnu bio je u modi ne samo među teolozima, već i u filozofijskim krugovima. Značenje ibn Ḫaldūnova napada, međutim, sastoji se u otkrivanju onih temeljnih, gorkih i praktičkī opasnih filozofijskih istina koje filozofi prije njega, navlastito stoga što su sebe identifikovali kao filozofe, nisu mogli izreći.

racionalno najočitije i najprihvatljivije. Kako, konačno, ne postoje prirodni ili racionalno dokaziv osnov i prinuda za ove naredbe, masa će postati svjesna ove činjenice, što će dovesti do gubitka bespogovornoga vjerovanja u njih a kako je masa nesposobna da zna ili da postigne ljudsko savršenstvo koje može polučiti teorijska aktivnost, ona će se baviti lažnim i pseudonaučnim aktivnostima: građani će izgubiti svoje građanske ili religijske vrline, a sreću rezerviranu za pravoga filozofa neće naći.

Ibn Ḫaldūnovo teorijsko razmišljanje o prirodi čovjeka i društva rezultira praktičkim učenjem koje hoće islamsku vjersku zajednicu i njezin Božanski Zakon zaštititi od konfuzije i raskola koji slijede iz vulgarizacije filozofije. Ovo praktičko učenje utemeljeno je na promišljanju osobitoga karaktera racionalne moralnosti i Zakona ali, preporučujući ga muslimanima svoga vremena, ibn Ḫaldūn ga podržava prihvatljivijim autoritetom Profeta, pobožnih predaka i prihvatanjem od strane vođâ zajednice, tj. on ga predstavlja kao pravni nalog. Kakav god bio teorijski status njegove kritike društvene uloge filozofije, njegova praktička preporuka vjernika jest zahtjev da se zakonu mora potčiniti zbog njegova legalnog karaktera.

Ibn Ḫaldūn nije mislio da kritički zaključak muslimanske zajednice toga vremena treba racionalno opravdati ili podržati njezin Božanski Zakon; zapravo, mislio je da je ovo pitanje luksuz koji zajednica sebi neće dopustiti, jer bi bila suočena s problemima koji se tiču samoga njezinog opstanka. Dugo razdoblje kulturnog opadanja i dezintegracije prijetilo je da rastoči strukturu zajednice. Ono što je najnužnije za zajednicu i njezine prvake bila je jasnoća koja se tiče elementarnih i prirodnih osnova ljudske zajednice ili kulture i razumijevanje prirodnih i nužnih uslova bez kojih nijedno društvo ne može uopće biti. Muslimani su stoljećima živjeli kao članovi vjerske zajednice pod okriljem Božanskoga Zakona, sve dok nisu zaboravili druge oblike društvenog života i činjenicu da vjera i Zakon ne mogu postojati ako nisu utemeljeni na čvrstoj osnovi društvene solidarnosti, autoriteta vladara i na drugim nužnim, prirodnim uslovima. Profet i râni muslimani bili su svjesni toga i djelovali su u skladu s time; međutim, u ibn Ḫaldūnovo vrijeme toga više nije bilo. Stoga on uči pripadnike svoje otadžbine i svoje religije da izvuku pouku iz prošlosti, a njegova nova nauka o kulturi i njegovo istraživanje prirodnih osnova političkog života unutar ove nauke smjerali su da objasne njegovim čitaocima ove elementarne uslove koje muslimani i njihovi vođe moraju uzeti u obzir ako žele i nadalje imati *svoju* vjersku zajednicu i Božanski Zakon. Njima nije potrebna filozofija da tumači i podrži vjeru i Zakon, ali je ona krajnje nezaobilazna za razumijevanje prirodnog osnova njihove vjere i Zakona a to je, ujedno, i uslov očuvanja njihova načina života.

BIBLIOGRAFIJA

Al-Fārābi, *Talḫīṣ Nawāmīs Aflāṭūn* (»Compedium Legum Platonis«), izd. Franciscus Gabrieli, The Warburg Institute, London, 1952; *Iḥṣā' al-'Ulūm* (La statistique des sciences), izd. Osman Amin, Dār al-Fikr al-'Arabi, Kairo, 1949; *Ārā' Ahl-al-Madīnat al-Fāḍilah*, Brill, Leiden, 1895; ibn Sīna, *Aqsām al-'Ulūm al-'Aqlīyya*, Matba'a Hindīyya, Kairo, 1326/1908; ibn Rušd, *Faṣl al-Maqāl*, izd. L. Gauthier; *Muqaddima ibn Ḫaldūn*, izd. E. M. Quatremére, Paris, 1858; Muḥsin Mahdi, *Ibn Ḫaldūn's Philosophy of History*, George Allen Unwin, London, 1957.

Uticaj islamskog mišljenja

POGLAVLJE L

Uticaj islamskog mišljenja na Zapad

A

Zapadni mislioci o islamu

Islamska filozofija uticala je na zapadnu misao višestruko; ona je (1) inicirala humanistički pokret na Zapadu; (2) uvela je historijske nauke; (3) uvela je naučni metod; (4) pomogla je skolastičarima da usklade filozofiju s vjerovanjem; (5) stimulirala je zapadni misticizam; (6) postavila je temelje italijanskoj renesansi i, donekle, uobličila modernu evropsku misao do vremena Kanta, a unekoliko čak i docniju.[1]

1. Muslimani su bili prvi humanisti i dali su humanističko usmjerenje zapadnom umu. Oni su otkrili Zapadu da izvan katoličke crkve nije sve mrak i barbarizam, već neizrecivo carstvo spoznaje. Prihvatili su i dalje razvili sve intelektualne aktivnosti Grčke i prenijeli ih na Zapad prije ikakvoga izravnog kontakta između grčkoga genija i zapadnog uma. Zahvaljujući upravo njihovu uticaju, na stare mislioce i na one toga doba koji bijahu izvan hrišćanskog Zapada, počelo se gledati kao civilizirane, čak kao one čija je civilizacija viša.[2]

Ništa ne može bolje dokazati njihovu razinu od činjenica da su nakon osam godina osnivanja Bagdada imali najveći dio djela Aristotelovih (uključujući patvorenu *Mineralogiju, Mehaniku* i *Teologiju* od čega je posljednja bila skraćena parafraza posljednjih triju knjiga Plotinovih *Enneada*), neka djela Platona i neoplatoničara, značajna djela Hipokrata, Galena, Euklida, Ptolomeja, kasnijih pisaca i komentatora te niz perzijskih i indijskih spisa o matematici, astronomiji i etici. Sve je to postojalo u muslimanskom svijetu kada je grčka misao bila Zapadu, uglavnom, nepoznata. »Dok su na Istoku al-Rašīd i al-Māmūn bili bili obuzeti bavljenjem grčkom i perzijskom filozofijom, njihovi savremenici na Zapadu – Karlo i njegovi lordovi, tek su bili početnici u pisanju vlastitih imena.«[3]

[1] M. M. Sharif, *»Muslim Philosphy and Western Thought«*, Iqbāl, Vol. VIII, No. 1, Lahore, juli 1959, str. 1–14.
[2] *Ibid.*
[3] Hitti, *History of the Arabs*, str. 315.

Humanizam se proširio *Zapadnom Evropom* zbog kontakta muslimana i nemuslimana u Španiji, posredstvom istoga kontakta na Siciliji, i *čitavom Evropom* pod uticajem jedne više kulture koju su primili krstaši u Siriji i Maloj Aziji.

Kako je islam monoteizam, on je idolatriju smatrao svojim stvarnim neprijateljem i sve je činio da je iskorijeni prvo u arapskim zemljama, potom u čitavu svijetu. Qur'ān prihvata hrišćanstvo i jevrejsku religiju kao Božanske vjere, te stoga ne potiče nikakvu borbu protiv njih. Međutim, hrišćanstvo je u početku smatralo islam rivalom i zato ga je izravno napadalo. Arijanske i nestorijanske sekte imale su pozitivan stav spram islama.

U poređenju s islamom, učenje o Trojstvu i monofizitski način mišljenja zadržali su ostatke idolatrije. Kako je islamska ikonoklastika bila protiv teorije uma hrišćana, ovi započeše borbu protiv islama. Slijedeći stihovi iz Qur'āna kazuju da u islamu ne vlada obavezna jednostranost već vjerska snošljivost: *Lakum dīn-u-kum wa li-ya dīn* (vama vaša vjera, meni moja); *Lā ikrā'ha fī al-dīn* (u vjeri nema prisile). S druge strane, ideja prozelitizma dominira u hrišćanstvu: hrišćanstvo kaže da je to jedini način širenja, i da je širenje njegovim glavnim zadatkom. Unatoč ovom principu u hrišćanstvu, širenje islama u svim područjima od prve *hiğre* naovamo nije povezano ni sa kakvim ratovima, ali je katkada bilo uspješnije i brže. Barthold kaže da je razlog tome u sposobnosti arapskog jezika i u islamskom običaju da se ne sakupljaju porezi i obaveze od poraženih naroda ako prihvate islam.[4] Zacijelo, ovi faktori igraju značajnu ulogu, ali je lakoća u prihvatanju tako prirodne i racionalne religije i njezina sklada s čovjekovim idealizmom dodatni razlog širenja islama.

Hrišćanska reakcija na islam na Istoku i Zapadu imala je različite forme. Oni koji su oštro kritikovali novu religiju i koji je kao religiju uopšte nisu htjeli prihvatiti, dolaze na prvo mjesto. *JOVAN DAMASCIN* u svojoj knjizi *De Haeresibus* kaže da je islam jerez. Prvi bizantijski pisac koji se poziva na Profeta bio je *TEOFAN ISPOVJEDNIK* (202/817); i on, kao i Jovan, oštro napada islam. *GUILBERT DE NOGENT* (518/1124) je utemeljio svoju kritiku na činjenici da su vino i svinjetina bili zabranjeni u islamu. Prvi je *HILDERBERT DE LEMANS* u srednjem vijeku na Zapadu tvrdio da je Muhamed bio stvarni profet i da je činio čuda. Djelo *GUILLAUMEA TRIPOLIJA* o islamu pisano je s krajnjom mržnjom; njegovi opisi bili su daleko od zbilje, mješavina mitskih elemenata i historije.[5]

PETER OD CLUNYA (umro 551/1156) preveo je Qur'ān na latinski prvi put. Njegovo djelo bilo je osnova za napad Tome Akvinskoga na islam. Njegova dva pomoćnika, *PETER OD TOLEDA* i *PETER POITIER* sudjelovali su u Clunyevu pokušaju prijevoda Qur'āna. Ovoj verziji Qur'āna bio je dodan latinski prijevod poslanice (rasprave) o principima hrišćanstva i islama između 'Abd al-Masīḥ al-Kindija, sekretara ḫalīfe Māmūna i Yaḥya al-Dimaškija; ona bjelodano svjedoči o tome koliko je abasidski ḫalīfa bio tolerantan u vjerskim diskusijama, čak u trećemu/devetom stoljeću.[6] Kada je ovo djelo bilo prevedeno na latinski na Zapadu u šestomu/dvanaestom stoljeću, poseglo se za preoštrim i uvredljivim

[4] Barthold, *Mussulmane Culture.*
[5] Gustave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam,* Čikago, 1946.
[6] *Risālah Abdullah ibn Ismā'īl al Hāšimi ila 'Abd al-Masīḥ ibn Isḥāq al-Kindi* (djelo iz trećega/devetog stoljeća pisano u odbranu hrišćanstva), London, 1885.

izrazima za islam u predgovoru ovoga latinskog prijevoda. Casanova i Muir su kritički istraživali dataciju ove poslanice, odnosno, njezinu upitnu pripadnost trećemu/devetom stoljeću. Massignon je istraživao odnos između poslanice ovog al-Kindija – koji nema nikakve veze s filozofom al-Kindijem – i poslanice Yaḥya ibn 'Adija gdje je branjeno Trojstvo;[7] problem još nije riješen.

TOMA AKVINSKI je ukazivao na islam i na njegove teologe. On je prvi svojoj kritici dao filozofijsko usmjerenje; *RAYMOND LULL* (633-716/1235–1316), koji je studirao arapski na Majorci, a islamsku filozofiju u Bugii, nadomak Tunisa, svjetovaše papi da preuzme moralni krstaški rat protiv islama što, u početku, ne izazva bogznamkakav interes, ali ga docnije pape, poslije Raymondova upornog nastojanja, prihvatiše, i on postade temeljem misionarskoga pokreta. Raymond je preveo *Asmā' al-ḥusna* (Lijepa Božja imena) od Muḥyi al-Dīn ibn 'Arabija, a priredio je i nekoliko odlomaka *Futūḥāt al-Makkīyye* (Mekanske objave); napisao je i poslanicu koja se odnosi na rasprave hrišćana, muslimana i Jevreja. Premda autor niza poslanica i knjiga o sufijskoj teologiji i filozofiji, svoje je neprijateljstvo prema islamu ipak sačuvao.

U to vrijeme *KONSTANTIN PORFIROGENET* se u svom historijskom djelu odnosio sa štovanjem prema Profetu. Ibn Sab'īn, jedan sljedbenik *taṣawwufa,* u knjizi pod naslovom *al-Ağwiba 'an al-as'ila al- ṣaqalīyya* (Odgovori na sicilijanska pitanja) odgovorio je na pitanja o Aristotelovoj filozofiji koja je postavio Kralj od Napulja i Car Germanije. Ipak, moralni pritisak između ovih dvaju svijetova ne bijaše lagan. *DANTE* u »Infernu« svoje znamenite *Božanstvene komedije* opisuje Profeta u osmoj zoni, na najužasniji način; kako je *Asin Palacios* u svojoj studiji o *Božanstvenoj komediji* pokazao, on duguje ibn 'Arabiju svoju čitavu temu, način sinteze i njegovu ideju moralnog uspona. Kako su sve publikacije na Zapadu protiv islama stoljećima poslije srednjeg vijeka sveudilj pisane prema adaptacijama, prijevodima, imitacijama, kopiranjima i bez ikakva navođenja izvora, danas možemo s pravom kazati da su one izraz kompleksa u odnosu na islam kao vjeru.

U početku je zapadnim filozofima bilo vrlo teško osloboditi se vjerskih, imperijalističkih i rasnih predrasuda. Unatoč činjenici da je renesansa postala moguća samo s pomoću islamskih filozofijskih djelâ i jer su njihovi prijevodi i interpretacije postojali stoljećima, stav nekih zapadnjaka koji su bili neprijateljski raspoloženi prema samoj civilizaciji koja je stvorila ta djela ukazuje na to kolike su bile vjerske, političke i rasne predrasude. Od jedanaestoga/sedamnaestog stoljeća naovamo, zapadni filozofi su se počeli postepeno oslobađati svojih predrasuda u odnosu na islam.

Od dvanaestoga/osamnaestog stoljeća stav zapadnih slobodnih mislilaca dobije istinsku humanističku notu: libre penseurs otpočeše borbu protiv negativističkih i malicioznih publikacija: *EDWARD SALE,* u predgovoru za vlastiti prijevod Qur'āna 1147/1734. uspoređuje Profeta s Tezejom i Pompilijem. On hvali njegovu filozofiju, njegove političke stavove i njegov realizam. U svojoj knjizi *Život Profeta, BOULAINVILLIERS* ide korak dalje, pa pokušava dokazati pretpostavljenost islama hrišćanstvu zbog racionalizma, realizma i slaganja

[7] *Petits traités Apologétiques de Yaḥya ben 'Adi,* arapski tekst s francuskim prijevodom Augustina Périera, Geuthner, Pariz, 1920.

i sklada s prirodom bića čovjekova. U predgovoru svom prijevodu Qur'āna *SAVORY* 1198/1783. opisuje Muhameda kao jednu od »najveličanstvenijih ličnosti kakva se samo s vremena na vrijeme pojavljuje u svijetu«. Zbog svog značaja Savoryev prijevod je ponovno objavljen deset godina docnije.[8]

Ovaj blagonaklon stav prema islamu izazvao je oštru reakciju *VOLTAIREA*; njegovi stavovi o islamu i Profetu krajnje su uvredljivi i bezočni.

U svom djelu *Religija unutar granica čistog uma KANT* hvali islam. »Islam«, kaže on, »karakterište ponos i hrabrost, jer propagira vjeru ne čudima, već osvajanjem, i utemeljen je na hrabrom asketizmu. Ovaj značajan fenomen duguje utemeljivaču koji je propagirao koncepciju Božjeg jedinstva. Plemenitost naroda koji je oslobođen od idolatrije postala je značajnim faktorom u dobivanju toga rezultata. Duh islama nije u bezvoljnoj saglasnosti, već u dobrovoljnu prihvatanju Božje Volje, a to je, iznad svega, plemenit kvalitet visokog reda.«[9] U svom djelu *Mahomet, GOETHE* s velikom simpatijom i žarom opisuje snagu nove vjere uzdignute protiv idolatrije i iskrenu privrženost njezinih vjernika. Ovo Goetheovo djelo je, zapravo, odgovor na Voltaireovo djelo istog naziva.[10] Goethe je čitao Qur'ān 1184/1770. i popratio izvjesne stihove bilješkama koje su docnije prenesene u Megerlinovu njemačku verziju Qur'āna. U to vrijeme Profet je već dobro poznat u Njemačkoj kao utemeljivač »prirodne religije« i zagovornik intelektualnog napretka. *Megerlinov* prijevod Qur'āna (1186/1772) i onaj *Boysenov* (1187/1773) bili su objavljeni u Njemačkoj kao dodatak *TURPINOVU* djelu *Život Muhamedov,* gdje je Muhamed opisan kao veliki profet, snažan um, istinski vjernik i utemeljivač prirodne religije.

AUGUSTE COMTE je u svom djelu *»Zakon o tri stupnja društvenog razvoja«* držao islam najvišom fazom tzv. teologijskog stupnja, čak pripremom za metafizičku fazu.[11] *OSWALD SPENGLER* uspoređuje islam s protestantskom vjerom; u Muhamedu vidi puritansku ličnost Luthera ili Calvina. Prema njegovu mišljenju, islam poziva na istu vrstu i kvantitet »iluminacije« i »uma« kako to bijahu činili Konfučije, Buda, Lessing i Voltaire.[12]

Premda je *NIETZSCHE* oštro napao hrišćanstvo u svim svojim djelima, a u *Antihristu* napose, [13] on nije uključio islam u svoj neprijateljski stav. Naprotiv, on ga spominje s hvalom. U svojoj knjizi pod nazivom *Religija budućnosti, EDUARD VON HARTMANN* primjećuje da, iako je jevrejska religija naprednija od paganizma, koncepcija monopolističkog i racionalističkog Boga sprečava njezin progres zaključujući da monoteizam nalazi svoj najsnažniji put izražavanja u islamu.[14]

[8] Gustave E. Von Grunebaum, *op. cit.*
[9] E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison,* francuski prijevod J. Gibelina, J. Vrin, Pariz, 1943, str. 230–40.
[10] Goethe, *Mahomet* (francuski prijevod).
[11] Auguste Comte, *Système de la politique positive,* Vol. III, str. 470.
[12] Oswald Spengeler, *Le Declin de l'Occident,* prijevod s njemačkog M. Tazerout, Vol. II, str. 173–298.
[13] F. Nietzsche, *Der Antichrist.*
[14] Eduard von Hartmann, *La Religion de l'Avenir,* str. 148.

CARLYLE označava islam kao superiornu vjeru i misli da je Muhamed heroj profetâ.[15] On odbacuje pogrešne optužbe Profeta, pa kaže: »Ova je vrsta shvatanja sramotna za nas!«

Tako je orijentalizam za kojim je počelo interesovanje u toku sedmoga/trinaestog stoljeća – uglavnom kroz vjerski fanatizam, i radi uspostavljanja misionarske organizacije – postepeno postao predmetom metodičkog istraživanja;[16] poslije dvanaestoga/osamnaestog stoljeća, počeli su se dobri znalci arapskog baviti islamskim znanostima, principima islama i historijom islamskih naroda. Broj onih koji se oslobodiše predrasuda i subjektivnih stavova i koji su znali kako da ozbiljno razmatraju istinu, poraste; među inima to bijahu *DIETERICI, SEBILLOT, QUARTERMÈRE, DE SLANE, POCOCKE, SYLVESTRE DE SACY, FLEISHER, WÜSTENFELD, HORTEN, DE BOER, MASSON OURSEL, GOICHON, L. GARDET, MASSIGNON, RENÉ GUENON, M. ASIN PALACIOS, E. G. BROWNE, NICHOLSON, SIR HAMILTON GIBB.* Možemo dodati da je orijentalizam danas usmjeren ka razumijevanju islama i drugih istočnih religija od strane ozbiljnih naučnika, ali ipak postoje i oni koji u svojim studijama posižu za imperijalističkim, odnosno misionarskim ciljevima.[17]

U gornjem pregledu učinjen je pokušaj da se pokaže kako je Zapad, započinjući s potpunim antagonizmom prema islamu, postepeno krenuo ka humanističkom pristupu ovoj kuluri. Međutim, ovaj humanistički stav nije bio usmjeren samo prema islamu već i prema drugim istočnim religijama. *AUGUST WILHELM SCHLEGEL* od 1234/1818. pa sve do svoje smrti zanima se za orijentalne studije; od 1239/1823. do 1246/1830. izdaje časopis Indische Bibliothek u tri toma, a objavio je i *Bhagavad Gītu* i *Rāmāyanu.* Ovi napori označavaju početak sanskrtske učenosti u Njemačkoj.

Kako su Jevreji i hrišćani na Zapadu slijedili trag islamskih mislilaca u njihovu ponovnom sticanju grčke učenosti i *kako* su prihvatili islamsku misao, bit će pokazano docnije.

2. Veliki dio Qur'āna izlaže prošlost i govori čitaocu o tome kako su nastajale i propadale nacije. Zapravo, inzistira se na historiji kao i na prirodi kao izvorima znanja. Ovaj kuranski stav prema historiji razvio je istinski historijski osjećaj među muslimanima koji su, s vremenom, dali prve svjetske historičare bliske Herodotu, poput al-Ṭabarija, al-Mas'ūdija, ibn Ḥayyāna, ibn Ḥaldūna i drugih. Jedan od njih, al-Bīrūni, prvi je u historiji postavio principe historijske kritike. Muslimani su prvi poslije Herodota razvili smisao sa historijsko i otvorili put različitim historijskim naukama prije Zapada.

3. Najveća usluga koju su muslimani istoka učinili Zapadu bio je *NAUČNI ILI INDUKTIVNI METOD ISTRAŽIVANJA.* Iako je većina muslimanskih mislilaca koristila u svojim naučnim istraživanjima indukciju, dvojica su posebno razjasnili ovaj metod: *Muhamed bin Zakarīya al-Rāzi* i *ibn Haiṭam. Ibn Ḥazm,* pišući

[15] Thomas Carlyle, *Heroes and Hero Worship,* francuski prijevod Jeana Izouleta, Armand Colin, 1928, str. 62–122.
[16] *La Conquete du Monde Musulman: La Croisade Spirituelle chez les musulmans,* de Saint François d'Assise à Raymond Tulle, 1912; H. Z. Ulken, *Islam Dusuncesine Giris,* Istanbul, 1954.
[17] René Guenon »L'esoterisme islamique«, *l'Islam et l'Occident,* 1947; F. Bonjean, »Culture occidentale et culture musulmane«, *ibid.*

o cilju logike, određuje čulno opažanje kao izvor spoznaje; docnije *ibn Taimīyya* u svom odbacivanju Aristotelove logike pokazuje da je indukcija jedini oblik pouzdanog zaključka. *Suhrawardi Maqtūl* također sistematski opovrgava grčku logiku. *Al-Bīrūni* otkriva reakcijsko vrijeme, *al-Kindi,* da je osjet odgovor organizma proporcionalan podržaju, a *ibn Haiṭam* niz pojava u području optike.[18]

Uticaj muslimanskog metoda posmatranja i eksperimenta na Zapad priznao je *BRIFFUALT*: »Brojni Jevreji slijedili su Williama Normandijskog u Englesku i uživali njegovu zaštitu... te su ustanovili naučnu školu u Oxfordu; kod njihovih sljedbenika u Oxfordu *ROGER BACON* je učio arapski i arapsku nauku. Niti Roger Bacon niti njegovi docniji imenjak *FRANCIS,* nemaju pravo podičiti se uvođenjem eksperimentalnog metoda. Roger Bacon je bio samo jedan od zastupnika muslimanske nauke i metoda u hrišćanskoj Evropi koji nikada nije krio da je poznavanje arapskog i arapskih nauka bilo za njegove savremenike jedini put ka pravom znanju. Rasprave o tome tko je bio tvorac eksperimentalnog metoda ... dio su golemoga pogrešnog predstavljanja izvora evropske civilizacije. Od Baconova vremena eksperimentalni metod Arapa bio se proširio i marno je njegovan u čitavoj Evropi. Proklamovali su ga *ADELHARD IZ BATHA, ALEXSANDER IZ NECKAMA, VINCENT OD BEAUVAISA, ARNOLD OD VILLENEUVEA, BERNARD SILVESTRIS* (naslovio svoj rukopis *Experimentarius!*) *THOMAS OD CANTIMPRÉA, ALBET MAGNUS.*«[19]

Nauka je najznačajniji doprinos arapske civilizacije modernom svijetu, ali je istina da su njezini plodovi sporo sazrijevali. Tek dugo poslije pada maurske kulture u tamu, div kojega je rodila razvio se u svoj svojoj moći. Nije samo nauka bila ono što je Evropi vratilo život: drugi, brojni uticaji islamske civilizacije, umjetnosti i kulture, dali su svoj originalni pečat i žar evropskom životu.[20]

»Premda ne postoji nijedan aspekt evropskog rasta gdje odlučan uticaj islamske kulture ne bi bio očit, on nije nigdje bio tako jasan i velik kao u moći koja predstavlja najvišu snagu – u prirodnim naukama i naučnom duhu.«[21]

»Dug *naše* nauke *arapskoj* ne sastoji se u iznenađujućim otkrićima revolucionarnih teorija; nauka duguje znatno više arapskoj kulturi, *ona joj naprosto duguje svoje rođenje.* Stari svijet je, kao što smo vidjeli, pred-naučni; astronomija i matematika Grka bile su uvezene i nikada se nisu potpuno prilagodile grčkoj kulturi. Grci su sistematizirali, uopćili i teoretizirali, ali strpljivi putovi istraživanja, akumulacija pozitivnog znanja, tačni metodi nauke, detaljna i produžena posmatranja i eksperimentalno istraživanje, bijahu potpuno strani grčkom temperamentu. Neki oblik znanstvenog pristupa u zametku postojao je jedino u helenističkoj Aleksandriji. Ono što nazivamo *naukom* nastalo je u Evropi na osnovi novog duha istraživanja, novih metoda istraživanja, na osnovi eksperimenta, posmatranja i mjerenja te razvoja matematike, u formi Grcima nepoznatoj. *Ovaj* duh i *ove* metode *u evropski su svijet uveli Arapi.*«[22]

[18] Sir Muḥammad Iqbāl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore, 1954, str. 129.
[19] Briffault, *The Making of Humanity,* London, 1928, str. 200–01.
[20] *Ibid.,* str. 202.
[21] *Ibid.,* str. 190.
[22] *Ibid.,* str. 191.

4. Na Zapadu, čak do devetoga/petnaestog stoljeća, filozofiju i nauku su držali protivnicama religije. Stoga su aristotelizam i averoizam bili osuđeni, Bruno spaljen, Keppler progonjen, a Gelilej prisiljen na povlačenje. Slijedeći Platona, Aristotela i Plotina islamski mislioci su uskladili vjerovanje s razumom i stvorili mogućnost – kako za se tako i za Evropu – neometana razvoja i vjere i razuma.

5. Evropski misticizam bio je također pod snažnim uticajem misticizma islama. *ARTHUR J. ARBERRY* primjećuje u *The History of Sufism,* da je »nemoguće, na primjer, čitati pjesme španskog mistika *SVETOG JOVANA OD KRSTA* bez zaključka da je njegov sav proces mišljenja i imaginativni aparat u tijesnoj vezi s islamskim misticima kojima je Španija bila otadžbinom«. Početkom osmoga/četrnaestog stoljeća, *RAYMOND LULL* je pisao o misticizmu. Bio je to vrlo obrazovan učenjak i utemeljivač škole orijentalnih jezika u Rimu. Njegovi mistički spisi su »bez sumnje« bili pod uticajem sufijske spekulacije. To su samo neki primjeri onoga što Arberry drži »opštim procesom (pojavom) izvan svake sumnje«. Treba pomenuti i docniji uticaj perzijske mističke poezije na tako velikoga genija kao što je bio *GOETHE.*

MIGUEL ASIN PALACIOS, u svojoj studiji o uticaju islamske koncepcije zagrobnog života na *Božanstvenu komediju,* istražio je uticaj ibn 'Arabija na *DANTEA:* odnos između uspinjanja na nebo u Dantea i Uzdignuća *(mi'rāǧ)* u islamu i inače privlači pažnju nekih učenjaka. *OZANAM,* francuski učenjak iz trinaestoga/devetnaestog stoljeća, u svojoj velikoj studiji o Danteu ismijava sve koji misle da je djelo pjesnika iz Toscane bilo »usamljeni spomenik srednjega vijeka«: Dante je, naprosto, bio pjesnik – erudit, vrlo upućen i odlično informiran, koji je odlučio posegnuti i za iskustvima prošlosti. Prema njegovu mišljenju, »dva puta dovedoše Dantea do starih izvora Istoka; jedan iđaše na sjever, drugi na jug«. Mislio je, dalje, da je odnos između Saracena i Evrope u to doba bio blizak, pa nije nikakvo čudo što je Dante čitao latinske prijevode djelâ brojnih islamskih filozofa i sljedbenika *taṣawwufa,* a zacijelo djela ibn Sīne i al-Gazālija. Slijedeći Ozanama i *D'ANCONA* i *CHARLES LABITTE* u predgovoru koji je napisao za Brizeuxov prijevod *Božanstvene komedije* na francuski, tvrdi da je tema morala biti preuzeta iz islamskog svijeta (*MODI DE GOEJE* i neki drugi autori zauzeli su isti stav). Nedavno je *EDGARD BLOCHET* objavio dvije studije o ovom pitanju: *Etudes sur l'mistoire Religieuse d' l'islam* 1307/1889. i *Les Sources de la Divine Comedie* 1319/1901. U ovim studijama on je odbranio početnu tvrdnju o tome kako je ideja uspinjanja na nebo došla izravno iz islama. Prema Blochetu, u jednom stihu u Qur'ānu postoji referenca na *mi'rāǧ* (uspinjanje na nebo), iako nisu navedeni nikakvi detalji. Mnogi od detalja proizvod su opće imaginacije u islamu i mora da mnogo duguju starijim izvorima (on nalazi korijene, osobitio, u mazdaizmu). Blochet prenosi opis *mi'rāǧa* kakav susrećemo u književnom djelu mazdaičkog pjesnika *Artāy Virāfa,* utemeljen na *Zend-Avesti. BARTHELEMY* je preveo Virāfijevo djelo *Nāmak* i u svom pregovoru dokazao sličnost između *Božanstvene komedije* i ove mazdaičke knjige. Blochet je, pak, tvrdio da je ideja uspinjanja na nebo kod Dantea bila prenesena iz perzijskih i islamiziranih izvora.

Zaključci Asina Palaciosa su tačniji; nezadovoljan prostim poređenjem tekstova, on je studirao izvore Dantea i dokazao koliko oni zavise od islamskih

djela, tj. od njihovih prijevoda. Naglašavajući osobito značenje ibn 'Arabijeva djela *Objave,* on je riješio problem uspješno. *Ibn Masarrah al-Ǧibālī* iz Merciera i Kordobe, koji je specijalizirao ibn 'Arabijev *taṣawwuf,* dokazao je uticaj ovoga učenja na zapadne skolastičare, općenito, a na *FRANCISKANSKE SVEĆENIKE* i na Dantea, do tada poznatoga sljedbenika Aristotela i Svetoga Tome, napose.

Palaciosova knjiga je sačinjena iz četiri dijela: (1) poređenje *Božanstvene komedije* s *lailat al-isrom* (Noć Muhamedova putovanja), i *mi'rāğom;* (2) poređenje *Božanstvene komedije* s muslimanskim opisima drugoga svijeta *('uqba);* (3) islamski elementi u hrišćanskim legendama prije Dantea; (4) studije i utvrđivanja prijenosa islamskih djela u hrišćansku Evropu, općenito.

U prvom dijelu Asin se bavi razvojem ideje *mi'rāğa* u islamu. On se poziva na razne tekstove i fusnote i uspoređuje svaki posebno s *Božanstvenom komedijom* (mnoge slike i tlapnje stvorila je narodna mašta ubodena stihom iz Qur'āna koji se odnosi na *mi'rāğ*);[23] sve je to svedeno na opise padanja u pakao noću *(isra)* i uzdizanja na nebo *(mi'rāğ).* Tema *mi'rāğa,* koja je osobito golicala narodnu maštu, korištena je kao mistički simbol u ibn 'Arabija. Niz sljedbenika *taṣawwufa,* kao na primjer *Ǧunaid Bagdādi, Bāyāzīd Bisṭāmi* i dr., upotrebljavali su ovaj simbol i ranije. U djelu ibn 'Arabija on je dobio značajnije mjesto. Docnije, u knjigama *Mi'rāğ Nāmeh* i u Nizāmi Ganǧehovu *Maḫzan al Asrār,* podrobno je opisano uspinjanje na nebo. Islamski umjetnici minijature ilustrirali su ta djela nizom crteža koji prikazuju događaje na ovomu duhovnom putovanju.

Struktura Danteova pakla ista je kao i ona ibn 'Arabijeva: to je duboka, tamna, ljevkasta, mračna provalija, podijeljena u devet krugova koji se spuštaju prema središtu zemlje i postupno sužavaju; svaki krug nastava neka vrsta grešnika. Što su grešnici smješteni niže, njihovi su grijesi veći. Svaki krug ima više dijelova: prvi dio ibn 'Arabijeva pakla je okean vatre, on odgovara onome što Dante naziva *Dite* na čijim su obalama plamteći grobovi. Lopovi, ubice, razbojnici, despoti i halapljivci zatočeni su zajedno i trpe zajedno. U *Božanstvenoj komediji* se žeđu kažnjavaju krivotvoritelji novca, a u *Mi'rāğ Nāmehu* na taj način kažnjavaju pijanice.

Profet susreće anđela na vratima raja kamo ga je Bog postavio njemu na uslugu. On vodi Profeta do grupe nimfi u raju koje okružuju draganu pjesnika Imru' al-Qaisa; kada Dante ulazi u raj, on sreće lijepu djevojku Matildu koja ljupko i duhovito odgovara na njegova pitanja. Struktura raja je ista u obje slike i inspirirana je Ptolomejevim *Almagestom (Veliki znanstveni sustav astronomije).* U skladu sa stupnjem vrlina, sretne duše su smještene na jedno od devet nebesa. Svako od devet nebesa odgovara nekom znaku zodijaka.

Oba djela imaju moralnu strukturu – određenim vrlinama odgovara dio ili sfera u raju. Islamske knjige naslovljene kao *Mi'rāğ Nāmeh* daju isti pregled detalja i prikazuju istu vještinu u opisu rajskoga svijeta koja se može naći u *Božanstvenoj komediji.* Oči obaju putnika zaslijepljene su sve većom blizinom Bogu svaki put kada ulaze u novu fazu *mi'rāğa.* Kada ih njihov vodič – Gabriel ili Beatrice – obavijesti o Milosti Božjoj, njihove se oči otvore. Gabriel i Beatrice nisu samo vodiči, oni mole za njih na svakoj postaji, oni su zagovornici.

[23] Qur'ān, XVII, 1.

Kao što Beatrice prepušta svoje mjesto svetom Bernardu kada Dante ulazi u raj, tako Gabriel ostavlja Profeta kada ovaj stigne pred Boga vođen zrakom svjetlosti. Studirajući Danteove muslimanske izvore možemo komparirati *Božanstvenu komediju* s djelom *Risālat al-Gufrān* arapskog pjesnika abu al-'Alā al-Ma'arrīja. Postoji čvrsta veza između vjerske ekstaze, dobrostive pobožnosti i ironije, koji usmjeravaju osjećanja autora ove knjige, i Danteove vjerske ekstaze, kritike, satire i ironije. Kako je tema *mi'rāğa* osnovom i ove arapske knjige, u nedostatku bilo kakvih historijskih dokumenata koji bi zadovoljili usporedbu ove vrste, bavljenje njome privlači i danas. U raju, Dante sreće svoje savremenike Piccarda od Firence i Gunizza od Padove. Prema abu al-'Ali, Profet sreće Ḥamdūna iz Alepa i Taufīqa iz Bagdāda. Oba djela imaju sličan kraj: kada Profet, odnosno Dante, dođu blizu Boga, doživljavaju ga kao okean Svjetla.

Muslimanski sljedbenici *taṣawwufa,* s izuzetkom ibn Masarraha iz Španije (270–319/883–913) i ibn 'Arabija nisu bili tako dobro poznati u Evropi kao »filozofi«. *Ibn Masarrah* je bio osnivač iluminacionističke ili *išrāqi*-škole. Iz Španije su ideje njegove škole prenesene na augustinovske skolastičare – *DUNS SCOTUS, ROGER BACON, RAYMOND LULL.*[24] Još je *Goethe* pisao *Der west-östliches Dīwān (Zapadnoistočni divan,* zbirka pjesama o Istoku), u svome »zrelom« razdoblju poslije čitanja *Ḥāfiẓa. FITZGERALD* je preveo Ḥayyāmove *Rubā'iyye* na engleski i primljene su s velikim zanimanjem. *NICHOLSON* je objavio u nizu tomova engleski prijevod Rūmijeve *Maṯnawije* kao dodatak *Izboru* iz njegova *Dīwāna* i iz *Maṯnawije* (jedna ranija knjiga). *MASSIGNON* je posvetio čitav svoj život studiju Ḥallāğa Manṣūra. Broj studija o djelima Ḥāriṯa Muḥāsibija porastao je u posljednje vrijeme. *ALDOUS HUXLEY* se često poziva na Rūmija u svojoj *Perennial Philosophy,* a mislioci poput *RENÉ GUÉNONA* izravno su inspirisani *taṣawwufom.*[25]

U naše doba *CORBIN* je, publikujući veći dio djela Suhrawardi Maqtūla u dva toma, s njihovim arapskim i perzijskim izvornicima u Istanbulu i Teheranu pod nazivom *Opera metaphysica et mystica,*[26] pobudio veliko zanimanje *EGZISTENCIJALISTA* i *FILOZOFIJSKIH ANTROPOLOGA* prema ovomu velikom mučeniku.[27]

6. Proces kojim je islamska misao postavila osnove italijanskoj renesansi i uticala na potonju misao, bio je dug; bit će ukratko opisan u odjeljcima koji slijede.

[24] E. J. Ğurği, *Illumination in Islamic Mysticism,* Princeton University Press, Princeton, 1938, str. 5.

[25] Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdād, Ḥāriṯ al-Muḥāsibi,* London, 1933; L. Massignon, *La Passion d'al-Ḥallāğ,* dva toma; *»Dīwān d'al-Ḥallāğ«,* izd. i prijevod u Journal Asiatique 1931; A. J. Arberry, *Sufism,* London, 1950; R. A. Nicholson, *Maṯnawi;* dr. Muḥammad M. Ḥilmi, *al-Ḥayāt al-Rūḥīyyah fi al-Islām;* abu Abduraḥmān al-Ṣulami, *Ṭabaqāt al-Ṣūfīyya,* al-Ḥanği, Miṣr, 1953.

[26] Henry Corbin, »Shihāb al-Dīn Yaḥya al-Suhrawardi«, *Opera Metaphysica et Mystica,* Vol. I, Istanbul, 1945, *(Oeuvres philosophiques et mystiques de Šahābuddīn Yaḥya al-Suhrawardi),* prolégomènis en français, Teheran, 1952.

[27] *Idem, Suhrawardi d'Alep. fondateur de la doctrine illuminative,* Pariz, 1939, *pour l'Anthropologie Philosophique;* un traité persan inédit de Suhrawardi *(Le Familier des Amants),* str. 371–423 *(u Recherches Philosophiques,* Vol. II, 1932–33, Pariz).

B

Teologijski uticaj

Uticaj islamskih teologa na Zapad minimalan je: netrpeljivost između ovih dviju religija, islama i hrišćanstva, bila je razlogom za to. Ipak, djela muslimanskih teologa bila su poznata Zapadu barem neizravno, preko djelâ »filozofa«; samo je al-Gazālijeva teologija bila izravno poznata na Zapadu. Sveti Toma aludira na teologe u svom djelu *Summa contra Gentiles* (Suma protiv nevjernika) nazivajući ih *loquentes.*[28] Međutim, zadugo znanje o muslimanskoj teologiji osta siromašno i to iz dva razloga: (i) informacija o mu'tazili i prvim teolozima bila je iz druge ruke, ništa nije uzeto iz njihovih vlastitih djela, (ii) vođe filozofijsko-teologijskih pokreta poslije al-Gazālija ostali su dugo nepoznati; dalje, sve do trinaestoga/devetnaestog stoljeća teško da je ijedan učenjak na Zapadu bio upoznat s djelima Faḫr al-Dīn Rāzija, Saif al-Dīn 'Amīdija, ibn Taimīyye, Sirāǧ al-Dīn Urmāwija, Sayyid Šarīf al-Ǧurǧānija, Sa'd al-Dīn Taftazānija i drugih. Stoga se ne može dati potpun pregled o uticaju islamske teologije na Zapad.[29]

Međutim, značajna djela iz područja filozofije religije prevedena su početkom ovog stoljeća. Među njima su *Iršād* abu al-Ma'ālija (Imām al-Ḥaramain) i niz djela ibn Taimīyye prevedenih na francuski. Dalje, *Max Horten* je objavio veliko djelo o islamskim teolozima,[30] a *LOUIS GARDETTE,* zajedno s *ANAWATIJEM,* sačinio *Introduction à la Théologie Musulmane; ALBERT NADER* je napisao *Le système Philosophique des Mu'tazila* (prvo objavljeno na arapskom, a potom je sâm autor sačinio francuski prijevod).[31]

Al-Gazāli je, kao teolog i filozof, zauzimao posebno mjesto, pa je stoga njegov uticaj na Zapad i teologijski i filozofijski. Miguel Asin Palacios se, u nizu svojih spisa, bavi teologijskim uticajem al-Gazālijevim na zapadnu misao.[32] Kao što je već ranije primijećeno, ovaj uticaj se ne može svesti samo na *Tahāfut* čija je latinska verzija bila sačinjena u šestomu/dvanaestom stoljeću; al-Gazālijev uticaj je uslijedio i posredstvom drugih njegovih djela. *Maqāṣid* je na latinski preveo *GUNDISALVUS* pod naslovom *Logica et philosophia Algazalis Arabis* i objavio u Veneciji 912/1506. godine. Njegov *al-Nafs al-Insāni* također je preveden pod nazivom *De Anima.*

[28] La critique thomiste des Motecallemin (Loquentes) u: »Pourqoi St. Thomas a critiqué St. Augustin?« od E. Gilsona u *Archives,* 1926.

[29] Henri Laoust (Izd.) *Contribution à une étude de la Methodologie de Taki al-Din Ahmed b. Taimiya,* dvije knjižice ibn Taimīyye, Kairo, 1939.

[30] Max Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam,* Bonn, 1912.

[31] L. Gardet i M. M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane;* Albert N. Nader, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazila* (Prvi mislioci islama), Bejrut, 1956; Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme,* njemački prijevod Julesa Rochea, Adrien-Maisonneuve, 1955.

[32] Ovaj problem razmatrao je Wensinck u svojoj knjizi *La Pensée de Ghazzali.* Autor pridaje veliko značenje ovom uticaju i uspoređuje Gazālija s Plotinom, Augustinom i Pascalom.

Al-Gazālijev uticaj koji je Asin Palacios pomno razmotrio u svom djelu *La espiritualidad de Algazel su sentido cristiano,* imao je niz faza. Uticaj na *RAYMONDA MARTINIJA,* dominikaca koji se koristio al-Gazālijevim djelima iz područja teologije i filozofije, dolazi na prvo mjesto. Prema Palaciosu, uticaj ranih hrišćanskih izvora – na primjer, svetog Augustina na samog al-Gazālija – treba prvo uzeti u obzir. Premda je nemoguće utvrditi kako su ideje Augustinove prenesene al-Gazāliju, sasvim je moguće da je njegov uticaj bio rašireni u intelektualnim krugovima gdje se al-Gazāli razvijao.[33] Palacios, međutim, ne daje nikakva dokaza o onome što tvrdi, iako je čak osobno znao i imao dosta dokumenata u vezi s prijenosom al-Gazālijeve misli na Zapad. Uzmimo slučaj historičara-filozofa *BARA HEBRAEUSA,* poznata u muslimanskom svijetu kao abu al-Farağ. On je bio svećenik sirijske jakobitske crkve i bio je slavan u toku sedmoga/trinaestog stoljeća. Pisao je arapski i sirijski i preuzeo niz poglavlja iz al-Gazālijeva djela *Iḥyā'* (Preporod vjerskih nauka) obradivši ih u dva svoja djela – *Ethicon* i *Knjiga Duha Svetoga.* Bio je to početak al-Gazālijeva uticaja na hrišćansku duhovnost. Ako autor poput Bara Hebraeusa – koji ipak stoji pod uticajem hrišćanske crkve – koristi al-Gazālijeve ideje pri pisanju svojih djela smatrajući ih bitnima za manastirsku obuku, razlog za to je, prema Palaciosu, bio u tome što ih je držao srodnima svojemu vlastitom učenju (sic!).

U svojoj studiji o al-Gazāliju, Wensinck pokazuje da dvije knjige Bara Hebraeusa nisu samo pisane u skladu sa strukturom poglavlja uzetih iz al-Gazālijeva djela *Iḥyā'* (tj. vrline, grijesi, stupnjevi moralne perfekcije), već su također ideje, čak njegovi primjeri, analogije i vremenske fraze i dokazi koje *Iḥyā'* uzima iz poezije i literature, korišteni na posve isti način.[34] Prema Palaciosu, Bar Hebraeus je to doista učinio, pošto je to bilo potpuno u skladu s hrišćanskim duhom iako je on htio sačuvati u tajnosti očiti izvor ideja koje bijaše preuzeo. Međutim, Palaciosu ovdje nije bilo potrebno da se upušta u sačinjanje interpretacije oprečne njegovim vlastitim izravnim argumentima.[35]

Palacios izlaže razvitak al-Gazālijevih ideja na Zapadu ovako: španski dominikanski monah Raymond Martini koji je bio savremenik Bar Hebraeusa, preuzeo je iste ideje od njega i od al-Gazālija. Umjesto da se služi samo djelima islamskih »filozofa« on je, za razliku od skolastičara, izravno koristio al-Gazālijeve tekstove u svojim djelima *Pugio fidei adversus Mauros et Indaeos* i *Explanatio symboli,* koji govore o religijskim pitanjima. Ovi tekstovi uzeti su iz

[33] Svetog Augustina spominje Qurṭubi (peti/jedanaesti vijek) u svom dijelu *Kitāb al-Islām fi Dīn al-Naṣāra min al-Fasād w-al-Auhām wa Iẓhār-i Maḥāsin-i Dīn al-Islām* (Knjižara Köprülü, Istanbul), kao *Qissisinukum Ogustin* (Vaš svećenik Augustin), str. 9, a na strani 53 ovim riječima: *»Qāla Ogustin qad iǧtama'at al-miīal al-ṭalāṯ«* – »Tri religije, rekao je Augustin, imaju zajedničku osnovu«.

[34] A. J. Wensinck, *op. cit.,* Pariz, 1940, str. 10, 14, 15, 16. Autor nalazi sličnosti između *Miškāt al-Anwāra* i Plotinovih *Enneada* (str. 270). Ista usporedba između al-Gazālija i Plotina nalazi se u članku D. B. Mac Donalda »al-Gazāli« u *Encyclopaedia of Islam,* Vol. II, str. 146–49. Za utjecaj al-Gazālija na srednjovjekovnu hrišćansku misao vidi H. Z. Ulken, *La Pensée de l'Islam,* Istanbul, 1953, str. 235 i R. A. Nicholson *Fi al-Taṣawwuf al-Islāmīyya,* Egipat, 1927, str. 140–44; M. Luṭfi Ǧum'a, *Tārīḫ Falāsifat al-Islām,* str. 74.

[35] M. Asin Palacios, »Contacts de la spritualité musulmane et de la spritualité Chrétienne«, *l'Islam et l'Occident,* 1935.

Tahāfuta, Maqāṣida, al-Munqiḍa, Mīzāna, Maqṣada, Miškāt al-Anwāra i *Iḥye.* Prema Palaciosu, korist od ovoga bila je značajnija nego adaptacije Bar Hebraeusove koje ovaj navodi bez ikakva izvora, jer su dokazi doslovce preneseni iz originala.

Dalje, sveti Toma je koristio iste tekstove al-Gazālija u *Summa contra Gentiles* ili izravno, ili posredstvom Raymonda Martinija. Al-Gazālijevi argumenti za creatio ex nihilo, njegov dokaz da Božje znanje obuhvata partikularije, a njegovu odbranu ideje o uskrsnuću mrtvih prihvatili su mnogi skolastičari uključujući i Tomu Akvinskoga. Toma je svoje ogromno obrazovanje bio dobio od dominikanaca, na Univerzitetu u Napulju; poznavao je dobro al-Gazālijevu filozofiju i koristio njegove argumente u napadu na aristotelizam. *Summa Theologiae* Tome Akvinskoga i al-Gazālijeva rasprava o mjestu razuma kada biva primijenjen na objavu i teologiju, išle su ruku pod ruku u njihovim dokazivanjima i zaključcima. Obojica nastoje naći sreću u Lijepoj Viziji i oba najprije razlažu mišljenje svojih protivnika, a tek potom donose svoj sud o njima. Pitanja u kojima je, izgleda, Toma bio pod dubokim uticajem al-Gazālija su slučajnost i nužnost kao dokaz egzistencije Boga, Božanska Spoznaja, jednostavnost Boga, Božanska imena i Božanski atributi, Božanski Govor verbis mentis (čuda kao svjedočanstvo istine profetstva) te uskrsnuće mrtvih.[36]

Al-Gazālijev uticaj je bio vrlo značajan koncem srednjeg vijeka. Tokom osmoga/četrnaestog stoljeća, tri skeptička filozofa stajahu pod uticajem al-Aš'arijevih argumenata o problemu kauzaliteta, i to posredstvom al-Gazālija. Njihova imena su *(1) PETER OD AILLYA, (2) NIKOLA OD AUTRECOURTA* i *(3) WILLIAM OCCAM.* Occam, učenjak koji je najviše bio pod uticajem al-Aš'arijeva nominalizma na Zapadu, došao je do intuitivne Božanske Spoznaje s pomoću vlastite kritike teorije kauzaliteta i svog okazionalizma (kojim je pokušao da odbaci racionalističku filozofiju svetog Tome) pod al-Gazālijevim uticajem.[37]

Prvi put je odnos između hrišćanske i islamske filozofije uspostavljen Gundisalvusovim prijevodima iz al-Gazālija. *C. Baumker* je bio prvi koji je svrnuo pažnju javnosti na ove prijevode. Iz djela ovoga velikog učenjaka (kao docnije iz djela E. Gilsona) postaje jasno da je ibn Sīna uticao na Zapad na dva načina: (1) izravno, svojim djelima i (2) neizravno, preko al-Gazālijevih djela koja je preveo Gundisalvus. Al-Gāzali je bio na izvjestan način učenikom ibn Sīninim, iako se kasnije učitelju suprotstavio.

Na neki način al-Gazāli bijaše učenikom ibn-Sīne, premda mu se u docnijem stvaralaštvu suprotstavlja. Prvo je razradio ideje kojima ga je ovaj inspirisao, a potom ih je kritikovao; na primjer, slijedio je način klasifikacije duša. Ibn Sīna je unutar duše razlikovao tri sposobnosti latinskih naziva *vegetabilis, sensibilis, rationalis.* U al-Gazālijevim prijevodima koriste se termini *anima vegetativa, anima animalis, anima humana (al-nafs al-nabāti, al-nafs al-ḥayawāni, al-nafs al-insāni).* Kada je riječ o *nafs al-nāṭiqa* (duša s darom govora), Gundisalvus je površan, koristi različitu terminologiju. Iznad svih umova postoji *al-'aql al-fa"āl (intellectus agens)* kojega al-Gazāli naziva supstantia existens per se quae non est

[36] A. Guillaume, *The Legacy of Islam,* London, 1952, str. 274.
[37] S. Horovitz. *Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Araber* 1915, Pogl. 4 (»Odnos između Gazālijeve misli i hrišćanskih skolastičara«).

corpus – definicija koju ne nalazimo u ibn Sīne, a koja se pokazala vrijednom za zapadne skolastičare. Al-Gazāli kaže da je aktivni um đator formarum.[38]

Al-Gazālijev uticaj na Zapad ne svodi se na Raymonda Martinija; u svojoj knjizi *Huellas des Islam,* Palacios izvodi ovaj uticaj sve do Pascala. Prema njegovu mišljenju, al-Gazālijeve i *PASCALOVE* ideje o budućem svijetu srodne su, što nije slučajno. Dokaz koji se tiče odbrane religije i koji je al-Gazāli uvelike koristio, poznat je na Zapadu kao »klađenje« *(pari),* a Pascal ga je uvijek iznova razrađivao u svojim *Pensées.* Osim *LECHALIEROVE* dobro poznate studije u ovoj temi, o istoj temi govori i *E. DEGAS* u svom djelu *Le pari de Pascal.* Dokazom se hoće postići da nevjernik vidi da nema nesklada između izvršavanja vjerskih obaveza, s jedne strane i vjerovanja u mogućnost da onostranost uopće ne postoji, s druge. Ovaj argument može se ukratko sažeti ovako: ako dobivaš, dobivaš sve; ako gubiš, ne gubiš ništa *(si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien).* Istraživanje korijena ovog dokaza upućuje na kratak tekst *ARNOBIUA* koji je, poslije *BAYLEA,* bio prvi koji ga je koristio. Drugi tekst u *SOHUNDOVOJ Theologie Naturelle* tiče se ovih korijena. Najposlije, dva francuska teologa koji su bili Pascalovi savremenici formulirali su argument oklade sličan njegovu; jedan od njih bio je *SILHON,* autor djela *Immortalite de l'Ame.* Blanchet i Lachelier su istraživali u čemu su ovi autori slični Pascalu, a gdje se razlikuju. Slijedeći pronicljive analize teksta, Blanchet dokazuje da su oni bili Pascalov predložak kako u idejnom, tako i u literarnostilskom pogledu. Rezultat ovih istraživanja je slijedeći: Pascalovu ideju o okladi nalazimo u mnogih autora u začetnoj formi, još od Arnobiua. Ideja je dugo putovala od al-Gazālija do Raymonda Martinija, a potom do Pascala. Pogledajmo Palaciosovu usporedbu Pascala s al-Gazālijem utemeljenu na tekstu. Pascal, poput al-Gazālija, kaže da nas osjeti mogu varati; ovdje Palacios uspoređuje tekst *al-Munqiḍa* s *Pensées* i utvrđuje sličnost. Pascal, kao i al-Gazāli, sumnja da su naši snovi stvarnost, i da naš život nije ništa, do san kada smo budni, a da se iza sna budimo kad umremo. Sličnost s činjenicom da je život san, a smrt buđenje iza sna, jasna je. Oba filozofa izbavljaju se od sumnje misticizmom, oba ga traže u Božanskoj inspiraciji kao rezultatu moralnih vrlina i ljubavi prema religiji oslobođenoj logičkih prosuđivanja. Moć inspiracije kojom je Bog podario vjernike pouzdani je izvor spoznaje natprirodnog svijeta, kako u al-Gazālija, tako i u Pascala. Očito je, osnova Pascalove teorije o »logici srca«[39] začeta je u al-Gazālijevoj ideji o »oku srca«. I jedan i drugi stavljaju dedukcijski um u najnižu kategoriju jer on, praktički, ne utiče na naš intelektualni život i vjerovanja, stavovi određeni njime variraju; njegova aktivnost ograničena je na odabrane *(élite),* a većina ostaje izvan njegova uticaja. S druge strane, funkcionirajuće područje praktičkog života utemeljeno na običajima, prisnosti, druženju, nasljeđivanju i emocijama srca, vrlo je široko i može se

[38] Mac Donald, »Life of al-Gazāli with special Reference to His Religious Experience and Opinions«, *Journal of American Oriental Society,* Vol. XX, 1899, str. 71–132; Carra da Vaux, *Gazali,* Pariz, 1902; A. J. Wensinck, *op. cit.,* Pariz, 1940; Miguel Asin Palacios, *La Mystique d'al-Ghazzali;* Quadri, *La Philosophie Arabe,* Payot, 1947; Qāssim Kufrali, »Gazzāli«, *Islam Anisklopedisi;* H. Z. Ulken, *Islam Felsefesi Tarihi,* 1955.
[39] Logic of Heart: *Logique du coeur* (l'coeur a des raisons que un raison ne connaît pas).

smatrati općim i normalnim temeljom vjerskoga života. Palacios uspoređuje al-Gazālijeve teze o vjerovanju i ljudskoj izvjesnosti s onima Pascala, a također i anegdotu iz al-Gazālijeva *Faiṣal al-Tafriqa* s anegdotom u Pascalovim *Pensées.* Idejno, oba govore isto: »Bog se osjeća ne umom, već srcem« *(»Dieu est sensible au couer, non à la raison«).* Potom Palacios izdvaja slijedeće tačke o »okladi« u Pascala, koje nas podsjećaju na al-Gazālija:

(I) Ravnodušnost i nezainteresiranost nevjernika i slobodnih mislilaca za zagrobni život i vječnost, glupa je. Ona pokazuje slab um, opako srce, pogrešnu percepciju. Španski autor u ovom smislu uspoređuje Pascalovo djelo s al-Gazālijevim djelima *Mīzān al-'Amal* (Kriterij akcije) i *Iḥyā'.*

(II) Da bi se uklonila indiferentnost ove grupe nevjernika nije dovoljno osloniti se na objektivne dokaze, na um i na vjeru, jer njihove sumnje proizlaze iz nesigurnosti i nepouzdanosti pretpostavki o uzrocima postojanja i nepostojanja drugoga svijeta. Stoga treba započeti s hipotezom koja će potvrditi nemogućnost konačnih dokaza u vezi s vječnosti duše. Ovdje Palacios poredi Pascalove *Pensées* s određenim poglavljima i stranicama al-Gazālijevih djela, tj. *Iḥyā', Mīzān* i *Arba'īn* i pokazuje kako su dokaze iz ovih djela ponovili Silhon i Pascal gotovo bez izmjena.

(III) Ako se počima s gornjom hipotezom, u slučaju nedostatka uvjerljivih dokaza izravnim dokazivanjem može se potražiti argument koji bi preporučio tvrdnju o postojanju drugoga svijeta gdje će se nagrade i kazne razmatrati *poslije* smrti – zavisno od ličnog interesa, egoizma i pravila elementarnog opreza, a onda u to uvjeriti i nevjernike. I ovdje Palacios uspoređuje stranice iz al-Gazālijevih djela, tj. iz *Iḥye, Mīzāna, Arba'īna, Mustaẓhirija,* s tekstovima Silhona, *SIRMONDA* i Pascala.

(IV) Ovaj dokaz sastoji se u postavljanju problema zagrobnog života na isti način kao razmatranja mogućnosti uspjeha u ovom životu u igrama na sreću i u igri sudbine. Igra sudbine sastoji se od djelâ i događajâ zavisno od mogućnosti poput lova, putovanja morem, ratova, hirurških operacija, lijekova za terapiju, trgovačkih transakcija, profesionalnog obrazovanja, novih industrijskih poduhvata itd. Osoba koja sudjeluje u svemu tome računa da bi dobitak koji se očekuje u budućnosti imao biti veći i važniji nego ono što se riskira. Palacios naglašava da u svojim djelima *Iḥyā'* i *Mīzān,* al-Gazāli koristi primjer lova, trgovine, političkog zanimanja, putovanja morem, lijekova i industrije i da je, zapravo, Pascal mnoge ponovio.

(V) Opseg dokaza nalikuje vaganju: vrijednost dobitka okladom u vezi s problemom postojanja ili nepostojanja drugoga svijeta stavlja se na jednu od plitica vage, a vrijednost dobitaka i gubitaka u oba svijeta, na drugu. Ovdje Palacios daje primjere iz al-Gazālijevih knjiga, tj. iz *Iḥye, Mīzāna* i *Mustaẓhirija* i uspoređuje ih s primjerima Silhonovim, Sirmondovim, Pascalovim. Pascal kaže: *Lequel prenez vous voyons; pesons le gain et la perte.*

(VI) Prva stvar koju treba učiniti da bi se dopunila ova usporedba, jeste odvagnuti zadovoljstva i užitke ovoga svijeta, a potom obratiti pažnju na njihovu beskorisnost. Treba predočiti i ograničenu i prolaznu korist koju netko može

imati od svjetskih dobara za života od nekih sedamdesetak godina. Tekstovi iz al-Gazālijevih djela *Iḥye, Mīzāna* i *Mustaẓhirija* uspoređuju se s tekstovima Sirmondovim i Pascalovim.

(VII) Vječnost budućeg života (kojega se o gubitku ili dobitku radi) tj. njegova beskonačnost, neograničenost i bezvremenost koja stoji iznad milion godina i stoljeća, stavlja se na vagu. I s tim u vezi Palacios podrobno uspoređuje al-Gazālijeve i Pascalove tekstove.

(VIII) Jasno, ne može se uspoređivati ono što je ograničeno i što ima neki kraj, s onime što je neograničeno i beskonačno u granicama vrijednosti i kvaliteta vrijednosti. Strana koja dobiva jeste strana onih koji putom vrline hode i koji prihvataju postojanje drugoga svijeta i spašavaju se grešnih zadovoljstava ovog života. Ovdje Palacios prispodobljuje dijelove *Mīzāna, Iḥye* i *Arba'īna* sa sličnim dijelovima iz djelâ Pascala: »Tko ne vjeruje, gubi.«

(IX) Ovaj argument može ostaviti mogućnost nevjernicima da prigovore da je on utemeljen na sumnji o stvarima koje treba steći ili izgubiti na drugome svijetu; mi nemamo određeni stav o stvari koju bi trebalo steći ili izgubiti na drugome svijetu, dok na ovome svijetu možemo odrediti apsolutno izvjesno stvari koje ćemo dobiti ili izgubiti; o činjenicama onoga svijeta sumnjamo, a o stvarima ovoga svijeta, znamo.

(X) Teškoća je riješena stavom da je ograničena stvar koja je konačno rizikovana, prebrodiva kad se usporedi s beskonačnošću očekivanih dobitaka, pa bili oni i pod sumnjom. Ovdje Palacios također uspoređuje tekstove *Mīzān al-'Amala* i *Iḥye* i tekstove djelâ Sirmonda i Pascala i utvrđuje, ponovno, veliku sličnost.

(XI) Ako osoba nije vjernik i ako je uvjerena da zagrobnog života nema, a u životu djeluje pošteno i valjano, ona neće izgubiti ništa. Stvarna sreća koju čovjek može naći ovdje nije tek puko zadovoljenje strasti, već upravo suprotno, – obuzdavanje strasti i vladanje njima s pomoću uma. Samo tako čovjek se izdiže iznad životinje. Ovo stanje čuva ga da ne postane rob prolaznosti i pomaže mu da postigne istinsku slobodu koja mu daje plemenitost. On biva lišen tjeskobe, tuge, mentalnih slabosti i spokojan u beskonačnom miru duše, čišćem i trajnijem od osjetilnih zadovoljstava. I ovdje Palacios također navodi citate iz *Mīzān al-'Amala, Arba'īna* i *Mustaẓhirija,* i pokazuje kako mnogo Pascalovi stavovi sliče al-Gazālijevim.

Prema Palaciosu, postoje i izvjesne razlike između ovih dvaju filozofa unatoč sličnostima. Poput Sirmonda, Pascal ne iznosi problem otvoreno, već ga spominje indirektno; Al-Gazāli je, međutim, sačinio temeljitu i detaljnu studiju o tome – paragraf xl to ilustruje. Palacios kaže da ni Sirmond ni Pascal ne iznose problem cjelovito i analitički kao al-Gazāli. Tako, ako nevjernici i slobodni mislioci djeluju čestito (kao da drugi svijet postoji), oni će učvrstiti svoj položaj kada se u budućnosti ostvari svijet u koji, zasad, sumnjaju, oni će djelovati u skladu s interesima na ovom svijetu. *Izvor problema oklade leži u vlastitom interesu i korisnosti.*

Ova vrsta rezoniranja protivna je nevjernicima i slobodnim misliocima koji odbacuju metafiziku; altruizam je srodan dokazu argumentum ad hominem koji

se sastoji u korištenju dokaza protivnika protiv njega sama ne ostavljajući mu nikakva izlaza. »Ako dobivate, dobivate sve; ako gubite, ne gubite ništa« – to je princip koji će biti najčvršći dokaz za njih. Sve dok su uvjereni da se klade na postojanje drugoga svijeta, koji nadzire i obuzdava njihove žudnje, ne samo da nije žrtvovana njihova zemaljska sreća koju toliko žele, nego će se ona ostvariti pozitivno i potpuno.

Al-Gazāli objašnjava kritički apsekt ideje oklade bolje od Sirmonda i Pascala. Nijedan od potonje dvojice ne raspravlja s nevjernicima koji izravno odbacuju drugi svijet, a vjersku dogmu drže običnom prijevarom i glupošću. Sirmond i Pascal raspravljaju samo s onima koji se kolebaju zbog nedostatka pozitivnih dokaza da donesu odluku. Al-Gazāli počinje raspravu s nevjernicima u djelu *Iḥyā' 'Ulūm- al-Dīn* zbog njihovih okrutnih djela, a u *Mīzānu* i *Arba'īnu* on im se suprotstavlja izravno, na njihovu vlastitom terenu. Al-Gazālijev cilj je da ih uvjeri *da će naći* pozitivnu sreću jedinog života u koji vjeruju i koji žele živjeti, ali ne u raspuštenu životu, već u spoznaji i vrlini.

Prema Palaciosu, al-Gazāli izgleda mnogo otvoreniji i neposredniji u pogledu oklade nego Pascal; Pascalove *Pensées* ne čine se toliko potpunim djelom kao što su to al-Gazālijeve knjige – to je u prirodi osnove koju je filozof tek namjeravao razviti u cjelovito djelo. Njegova smrt, međutim, omela je taj plan. Ali, matematička jasnoća Pascalova i rezultati njegova računa vjerojatnosti ne mogu se naći u al-Gazālija; razlog za ovo Palacios nalazi u tipično islamskom stajalištu Gazālijevu – naime, hazardne igre drži nečim što je nedopušteno.[40]

C

Filozofijski uticaj prije Cartesiusa

Interes za islamsku filozofiju u Evropi razvio se koncem petoga/jedanaestog stoljeća; muslimanska vladavina u Španiji, krstaši, sjemeništa na Siciliji, neadekvatnost zapadnog skolastičkog i naučnog sistema, gustoća populacije i unutrašnja prenatrpanost učinili su uspostavljanje odnosa Zapada s islamskim svijetom nezaobilaznim i nužnim. U Toledu, muslimani i hrišćani živješe zajedno; bijaše ondje i Raymond I, nadbiskup provincijske prijestolnice (525/1130-545/1150) koji je osnovao prevodilački ured da bi na latinski preveo arapska remek-djela. U Francuskoj, osobito u Normandiji, naučno usmjerenje se prvo pojavilo među redovnicima; Robert, kralj Francuske, dinastije Kapetovića, jedno vrijeme Gilbertusov učenik, bio je prijateljski raspoložen prema muslimanskim naučnim nastojanjima. U vrijeme kada je osvojio južnu Italiju, Kalabriju i Siciliju, posjetio je talijanska sjemeništa i uzeo mnogo od njih. Tako su sjemeništa Sicilije i Napulja bila mjesta transmisije islamske nauke na Zapad.

Prijenos islamskog mišljenja na srednjovjekovni Zapad prošao je kroz ove faze:

1. U prvoj, grupa učenjaka otputuje u muslimanske zemlje, da uče na izvoru; tako učiniše *Konstantin iz Afrike* i *Adelhard (Aethelhard)*. Konstantin,

[40] Palacios, »Contacts de la spritualité musulmane et de la spiritualité Chrétienne«, *l'Islam et l'Occident,* Cahier du Sud, 1952.

koji je rođen u Kartagi koncem petoga/jedanaestog stoljeća, proputuje čitav Istok. Sačinio je prijevode arapskih prijevoda Hipokratovih i Galenovih knjiga, te originalnih djela muslimanskih učenjaka o medicini, na latinski. Docnije, veliki broj studenata iz Italije, Španije i južne Francuske sluša predavanja muslimanskih učenjaka iz matematike, filozofije, medicine, kozmografije i drugih nauka, kako bi se kandidirali za profesore na prvim zapadnim univerzitetima osnovanima prema uzoru na muslimanske.

2. Druga faza počinje osnovanjem prvih zapadnih univerziteta; stil arhitekture ovih univerziteta, njihovi programi i metode nastave, bili su potpuno slični onima u muslimana. Škola u Salernu osnovana je u napuljskom kraljevstvu. Pohađalo se predavanja iz gramatike, retorike, logike, aritmetike, muzike, geometrije i kozmografije. Aristotelove knjige i one koje interpretiraju njegovu filozofiju stigle su u Italiju preko Salerna. *Kralj Fridrik od Sicilije* bio je poznat kao patron islamske znanosti; on je osnovao školu u Napulju, Aristotelove knjige bile su prevedene s arapskog na latinski prema njegovu naređenju, a sâm se dopisivao s ibn Sab'īnom o filozofijskim pitanjima.[41] *Alphons X, kralj Kastilje* i *Leon* (650/1252-683/1284) naredili su da se sačine astronomske tablice na osnovi studija arapskih djelâ. U to vrijeme značajne škole bile su osnovane i u Padovi, Toulouseu a, docnije, i u Lyonu.

3. Konačno, islamske znanosti su bile prenesene u Francusku i druge zapadne zemlje via Italija. Škole u Bologni i Montpellieru bile su osnovane početkom sedmoga/trinaestog stoljeća. Univerzitet u Parizu otvorio je svoja vrata obrazovanju nešto docnije. Istodobno, osnovani su univerziteti u Oxfordu i Kölnu prema istome uzoru i tako su nove nauke prenesene i u Englesku i Njemačku.

Tokom sedmoga/trinaestog stoljeća oksfordska škola postade središtem aktivnosti prevodilaštva i interpretacije; ovdje je prvi put *Alexander Neckam* preveo s arapskog Aristotelove knjige *O nebu* i *O duši.* U istoj školi *Michael Scot* preveo je na latinski jedno djelo al-Biṭrūǧija o kozmografiji i nekoliko knjiga ibn Sīne i ibn Rušda. *Robert Grosseteste* bijaše drugi član oksfordske grupe (651/1253); njegovi napori bijahu usmjereni na prevođenje djela grčkih i islamskih filozofa. *Roger Bacon* (611/1214-692/1292) bijaše najznačajniji član ove grupe. Ovaj veliki učenjak koji se bavio istraživanjem jezika, matematike i biologije postade poznat kao magičar i okultist i bi zbog toga osuđen. Uticaj islamskih filozofa na *ROGERA BACONA* (osobito ibn Sīne) bijaše velik. Pojam *eksperiment* (experimentum) čvrsto je vezan za naučne i izvannaučne studije. *Dok je pravac koji su pokrenuli ibn Sīna i ibn Rušd predstavljao korijen zapadnog racionalizma, islamski naturalisti, poput al-Rāzija i ibn Haiṭama, uticali su na empirijsku misao Engleske.*

Najpoznatiji poljski autor u razdoblju prevodilaštva bijaše prijatelj Tome Akvinskoga, *WITTELO* (r. 628/1230). On je putovao iz Poljske u Italiju i napisao značajno djelo o grčkim i islamskim učenjacima. U svojoj knjizi pod nazivom *Perspective,* on daje značajan izbor iz Euklida, Apolonija, Ptolomejeve

[41] L. Massignon, *Ibn Sab'īn et la ciritique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane* (Memorial Henri Basset), Paris, 1928, Serfathin Yaltakaya, »Sicilya cevaplari nin telkik ve tercumesi«, *Felsefe Yilligi,* II, 1936 (na turskom).

Optike i ibn Haitamova *Kitāb al-Manāẓira.* Wittelo i Roger Bacon nastavili su dalje ibn Haitamova istraživanja u području fizike.

Na univerzitetu u Parizu, od dana kada je osnovan (612/1215), veliko značenje pridavano je Aristotelovim tekstovima i njihovim interpretacijama na arapskom. Od 629/1231. papa Grgur IX obnovio je dekret protiv učenja Aristotela i njegovih tekstova. Slijedećih godina papine akcije protiv univerzitetâ pooštriše se: Bacon, Duns Scotus i Nikola od Autrecourta bijahu osuđeni. Istraga je vođena protiv averoista: osuđeni su, a njihove knjige zabranjene. Oštre akcije nastavljene su sve do konca osmoga/četrnaestog stoljeća. Mjere koje su bile plod fanatizma imale su svoj ideologijski korijen i, uopće, značile su reakciju na aristotelizam: iznova je potaknut platonizam i dijalekticizam protiv aristotelizma i eksperimentalizma.

Islamska filozofija bila je nemoćna da zadovolji potrebe Zapada kada se ovaj domogao Platonovih dijaloga koji, uglavnom, nisu bili poznati muslimanima (oni koji su bili poznati bijahu nepotpuni). Koncem devetoga/petnaestog stoljeća ekstenzivno objavljivanje knjiga prijevoda na latinski s arapskog dovelo je do novih bezuspješnih naredbi svećenika: knjige su se naglo širile na sve strane, čak i izvan univerzitetskih programa. Čim je sklonost ka eksperimentu ušla u borbu protiv reakcije na području ideologije i istraživanja, udaren je temelj renesansi.

Prijevod na latinski djelâ abu Bakr Zakarīye al-Rāzija, utemeljivača filozofije prirode u islamu, bio je značajan korak u prijenosu islamske filozofije na Zapad.[42] Konstantin Afrikanac preveo je na latinski dva al-Rāzijeva filozofijska djela – *Kitāb al-'Ilal* i *Sirr al-Asrār,* a *Gerhard od Cremone* preveo je *al-Manṣūri,* drugo njegovo djelo, pod naslovom *Liber Abubatri Rasis qui dicitur Almansorius.* Al-Rāzijevo najveće djelo *Kitāb al-Ḥāwi (Liber de Continentibus)* bilo je prevedeno na latinski, a taj latinski prijevod objavljivan je nekoliko puta. Preveo ga je *Farağ ben Salīm,* poznat kao *Faragut,* Jevrej koji se obrazovao u Salernu; djelo imade dvadeset i pet tomova, a izašlo je prema naređenju napuljskoga kralja. Prvi put je objavljeno 892/1486. u Bresciji, potom u Veneciji 906/1500, 912/1506, 915/1509. i 949/1542. Al-Rāzijev uticaj ne svodi se samo na latinski prijevod njegovih djela: došlo je do novih prijevoda djela islamskih filozofa koji su se u svojim djelima pozivali na nj.[43]

Slavni *Ğābir bin Hayyān* bijaše poznat među naturalistima kao alhemičar, hemičar i filozof.[44] U latinskom svijetu bijaše poznatiji nego u islamu, i to ne kao filozof i hemičar već kao magičar i alhemičar – *Summa perfectionis magistri* glasi naslov prijevoda njegovih sabranih djela.

[42] Paul Kraus, *»Abi Bakr Muḥammadi filii Zachariae Razis Opera Philosophica«,* Vol. I, Kairo, 1939; M. Amīn, *al-Tafkīr al-Islām.*

[43] Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen,* bis Mitte des 17. Jahrhunderts, 1904.

[44] Paul Kraus, *Rasā' il Ğābir ibn Ḥayyān, Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam,* I, textes choisis, Maisonneuve, Paris, 1935; ibn Ḥaldūn, *Muqaddima;* Aldo Mieli, *La Science Arabe.*

E. Gilson je nekoliko svojih temeljitih studija htio istražiti kako je Aristotelova psihologija stigla do al-Fārābija i al-Kindija, kako su je oni razvili i kako je prenesena u latinski svijet.[45]

Velik broj al-Kindijevih knjiga preveden je na latinski: *Platon od Tivolija* preveo je njegovu knjigu o problemima geometrije; *Arnold od Villanove* njegovo djelo *De Gradibus; Robert Englez* knjigu o astronomiji s naslovom *O zmaju,* a *Azogont* djelo o fizici i meteorologiji. Ova zadnja knjiga prvi put je objavljena u Veneciji 913/1507, a potom u Parizu 947/1540.[46] Jednu od al-Kindijevih značajnijih knjiga *Kitāb al-'aql (Knjiga o umu)* na latinski je preveo, čini se, *Jovan od Sevilje,* pod naslovom *De Intellectu.* Gerard od Cremone također je preveo neke njegove knjige. Prema *Quadriju,* i *GIORDANO BRUNO,* veliki filozof renesanse, poziva se na al-Kindija pa kaže: »Al-Kindi je arapski filozof i prvi je među najboljima. Ibn Rušd se koristio njegovim knjigama... Zar to ne potvrđuje njegov značaj?« Na Zapadu, al-Kindi je bio poznat kao zadrti aristotelovac i stoga je dugo smatran jeretikom. Međutim, s njegovim djelima i djelima njegovih sljedbenika, empirizam je prodro iz arapskog svijeta na Zapad i pomogao nastanku modernog mišljenja. Quadri primjećuje da je, osim al-Kindijeva djela *De intellectu,* latinski prijevod drugih dvaju njegovih djela, tj. *Liber de quinque essentiis* i *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis,* bio također poznat na Zapadu. Posljednju je kompilirao njegov učenik Muhamed ibn Ṭaiyib al-Sarahsi (djelo je upitne autentičnosti), *Liber de qinqe essentiis* donosi nekih novina u pogledu klasifikacije uma i vrlo je značajno djelo. Prema latinskim tekstovima, al-Kindijeva filozofija naginje ka neoplatonizmu.[47]

Kada je riječ o al-Fārābijevu opusu, valja navesti da su u doba latinskog srednjovjekovlja[48] na Zapadu bila poznata samo neka njegova djela, a ne sva. Prijevodi na latinski obuhvataju tekstove iz psihologije, metafizike i logike. Posredstvom ovih prijevoda došlo je do njegova presudnog uticaja na latinske filozofe srednjovjekovnog Zapada.

Jedna od najznačajnijih figura u prevodilačkoj aktivnosti u razdoblju srednjega vijeka na Zapadu bio je *GUNDISALVUS* (umro 546/1151). On je bio duhovni vođa u Segoviji. Osim brojnih prijevoda, napisao je *De Divisione Philosophiae,* što je gotovo u cijelosti imitacija al-Fārābija.[49] U ovoj knjizi on je supstituirao al-Fārābijevu enciklopedijsku klasifikaciju za sistem od sedam

[45] E. Gilson, *»Le sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant«* (le texte latin médiéval du *D'intellectu* d'Alfarabi); »Jean Scot Eriugene, source du Pseudo-Avicenne«, *Archives d'Histoire doctrinale et litéraire du Moyen-Age,* Annee, 1929, str. 5–149.

[46] D. Campbell, *Arabian Medicine,* 2 toma, 1926, pogl. IV, »al-Kindi«; F. Wüstenfeld, *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert,* 1877, str. 129.

[47] Albino Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des al-Kindi* (Beiträge II, 5), Münster, 1897; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* Paris, 1895.

[48] Ibrahim Madkour, *La Place d'Al-Fārābi dans la Philosophie Arabe;* Steinschneider, *Al-Fārābi,* Berlin, 1868; R. Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought,* New York, 1947.

[49] Moritz Steinschneider: *op. cit.;* F. Wüstenfeld, *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert,* Göttingen, 1877.

tipova spoznaje *(trivium et quadrivium)*, tradicionalnu na Istoku u razdoblju srednjega vijeka;[50] klasifikacija posve nova i originalna za zapadni svijet, bude prihvaćena na tada osnovanim univerzitetima. Prijevodi Gundisalvusa uticali su na hrišćansku skolastičku filozofiju, koja se ponovno budila u sedmomu/trinaestom stoljeću, osobito na *TOMU AKVINSKOG* i *ALBERTA VELIKOG*. Al-Fārābi – a slijedeći njega i ibn Sīna – doda treću formu slavnoga kozmološkog dokaza o egzistenciji Boga utemeljena na koncepciji mogućnosti i nužnosti (prva dva počivaju na kretanju i potencijalnosti, kako je to formulirao još Aristotel). Od ibn Sīne ga preuzme *Majmonid*, a od njega Toma Akvinski, pa je tek potom došao do Spinoze i Leibniza (to je dokaz koji je Kant kritizirao kao model kozmologijskog dokaza). Al-Fārābijeva idealistička logika, prema *B. Carra de Vauxu* trajno je uticala na logičku misao latinskih skolastičara.[51] Uspoređujući Tomine dokaze o egzistenciji Boga s al-Fārābijevima, *Robert Hammond* je nedavno pokazao njegov uticaj na hrišćanskog filozofa.[52] Postavljajući neke druge ideje ove dvojice mislilaca u suprotne stupce, Hammond jasno pokazuje ovaj uticaj:

OPSTOJNOST BOGA A POSTERIORI, IZ KRETANJA Naša čula kažu da je očito da u ovom svijetu postoje stvari koje se kreću. Svako biće je pokrenuto nečim (nekim) drugim. *Summa*	*OPSTOJNOST BOGA A POSTERIORI, IZ KRETANJA* U ovom svijetu postoje bića koja se kreću. Svako biće pokrenuto je nekim pokretačem. *'Uyūn al-Masā' il*
AKTIVNI UZROK: U ovom svijetu uočavamo čitav niz aktivnih uzroka. *Summa*	*AL-'ILLAT AL-FĀ'ILA:* U ovom promjenljivom svijetu svako biće ima uzrok i samo je uzrokom drugoga bića. *Fuṣūṣal-Ḥikam*
BOŽANSKI ATRIBUTI: Bog je apsolutno, vječno biće. *Summa*	*BOŽANSKI ATRIBUTI:* Bog je vječno biće bez uzroka. *Al-Siyāsat al-Madanīyya*

Al-Fārābi sintetizira aristotelizam i neoplatonizam ali se priklanja neoplatonizmu srednjovjekovlja. Kao što je E. Gilson pokazao, al-Fārābijevi prijevodi su dugo korišteni kao oslonac zapadnim filozofima koji su nastojali obnoviti Augustinovu eru.

S al-Fārābijem, stvorena je ideja konačnog determinizma, metafizički utemeljena. Kao rezultat, koncepcija je odvela do distinkcije između psihologijske i fizičke nužnosti; Bog je, prema al-Fārābiju Nužno Biće *(Wāǧib al-Wuǧūd)* i on dobiva nužnost od Sebe Sama. Sva ostala bića dobivaju nužnost od Boga. Pojam

[50] Inspiriran al-Fārābijevim djelom *Iḥṣā' al-'Ulūm*.
[51] M. M. Sharif, *Muslim Thought, Its Origin and Achievements*, Lahore, 1951, str. 97.
[52] R. Hammond, *op. cit.*

Boga kao Univerzalnog i Nužnog Bića zamijenjen je na ovaj način koncepcijom Boga kao »eficijentnog samodjelatnika«[53] teologâ.

Svijet koji dobiva svoju nužnost od Boga i nužan je kao i sâm Bog, više ne zavisi, kao u Aristotela, od suptilnih zakonâ ljepote i navike. On nije više zavisan ni od autonomne Volje Boga. Tako fizika nalazi tvrđi i uvjerljiviji osnov u al-Fārābija nego u Grka; ovaj osnov je metafizička koncepcija nužnosti.

U razdoblju prijevoda na latinski, glavni prijevodi al-Fārābijevih djela bijahu ovi:

Jovana od Sevilje i Gundisalvusa, *Liber Alpharabii de Ortu Scientiarum*

Gerharda od Cremone: *Liber Alfarabii de sillogismis, De Divisione, De Scientiis, Distinctio super librum Aristotelis de naturali auditu* i *Liber Alfarabii de Scientiis.*

Hermanna Nijemca: *Declaratio compendii viam divisionis Alfarabii...*

Ovoj listi moglo bi se dodati izdanje *E. Gilsona–De Intellectu et intellectis* s francuskim prijevodom.[54]

Filozofijski razvoj velikoga arapskog fizičara ibn Haitama (Alhazen) išao je od skepticizma do neke vrste kriticizma. Evoluciju od skepticizma do njegove vlastite ideologijske sinteze, zahvaljuje al-Fārābiju. Latinski prijevodi nekih ibn Haitamovih knjiga pisanih u njegovu empirističkom i skeptičkom razdoblju bijahu oslonom razvitka ideja Rogera Bacona. Osim toga, zapadna nauka koristila se ibn Haitamovim istraživanjima na području optike. On doista označava početak fizike i empirističkog pokreta na Zapadu. U stvaranju empirizma, njegova uloga je čak veća od al-Rāzijeve; ibn Haitam je rastumačio ulogu indukcije u silogizmu. Kritizirao je Aristotela zbog oskudnosti njegova doprinosa metodu indukcije kojega je držao nadređenim silogizmu, i osnovnim zahtjevom istinskoga naučnog izučavanja i istraživanja.[55]

Osim što govori o analizi svjetla, glavni dio svoje knjige ibn Haitam posvećuje podrobnoj raspravi o problemu percepcije. Bavio se percepcijom tame, udaljenosti (razmaka), položaja, tijela, veličine te, na području duše, percepcijom proporcije, pojavljivanja i ljepote. Uočio je odnos između percepcije i refleksije i pokazao veliku oštroumnost u tumačenju utemeljenja istinske spoznaje na ovim dvama procesima. Mislio je da spoznaja kombinuje bît uma sa sadržajem iskustva izmirivši tako racionalizam s empirizmom.

Uticaj ibn Sīnin na Zapad bijaše vrlo značajan; u razdoblju prevođenja na latinski, veliki broj njegovih knjiga postade poznat Zapadu. Njegovo najveće djelo, *al-Šifā'*, prvo je došlo na Zapad, već u petomu/jedanaestom stoljeću posredstvom *Yanbū' al-Ḥayāta*, filozofijskoga djela jevrejskog filozofa *Solomona b. Gabriela* (poznatog Latinima kao Avencebrol ili Aviceborn). Latinski

[53] Pojam Boga mutakallimuni su izrazili terminom *fā'il-i muhtār*.
[54] F. Wüstenfeld i D. Campbell; Steinschneider je popratio bilješkama *De Intellectu*, Dieterici je publikovao arapski tekst, a E. Gilson latinsku verziju; E. Gilson ga je također preveo na francuski, u *Archives*, 1930.
[55] Muṣṭafa Naẓīf Bey, *al-Ḥasan ibn al-Haitam*, dva toma, Kairo, 1943; Aldo Mieli, *op. cit.*, str. 105–07; de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; Nallino, »Ibn Heysem«, u *Encyclopedie de l'Islam*.

filozofi sačiniše više adaptacija ibn Sīnine filozofije. *B. Haneberg* je dao razrađen sažetak ovog uticaja (*Zur Erkenntnislehre von ibn Sīna und Albertus Magnus*, 1866). U svom članku objavljenu u *Arch. d'hist. et lit. du Moyen Age*, Gilson pokazuje ovaj uticaj još potpunije. Poredeći latinske prijevode ibn Sīninih djela s originalnim arapskim tekstovima, došli smo do paralelne terminologije koju navodimo u tabeli:

(i) *ANIMA VEGETATIVA*
- VIS NUTRITIVA — *AL-NAFS AL NABĀTI* (vegetativna duša)
- VIS AUGMENTATIVA — *al-quwwa al-ġāḏiyya*, (moć hranjenja)
- VIS GENERATIVA — *al-quwwa al-nāmiyya*, (moć rasta); *al-quwwa al-muwallida*, (moć razmnožavanja)

(ii) *ANIMA ANIMALIS* — *AL-NAFS AL HAYAWĀNI*, (animalna duša)

a. VIS MOTIVA / *al-quwwa al-muḥarrika*, (sposobnost kretanja)
- *al-quwwa al-bā'iṯa*, (sposobnost iniciranja pokreta)
- *al-šahwiyya*, (sposobnost žudnje, strasti)
- *motus concupiscibilis*
- *al-quwwa al-šauqiyya*, (žudnja)
- *efficiens*
- *motus irascibilis / al-gadabiyya*, (moć srdžbe)

b. VIS APREHENDENS / *al-quwwa al-mudrikka*, (moć shvatanja)

EFORIS / *al-ḥawāss al-ẓāhira*, (vanjska osjetila)
- *visus / al-bāṣira*, (vid)
- *auditus / al-šāmi'a*, (sluh)
- *olfactus / al-šāmma*, (miris)
- *gustus / al-ḏā'iqa*, (okus)
- *tactus / al-lāmisa*, (opip)

AB INTUS / *al-ḥawāss al-bāṭina*, (unutarnja osjetila)
- *fantasia, sensus communis / al-bantāsiyya*
- *imaginatio / al-muṣawwira*
- *imaginativa / al-mutaḫayyila*
- *aestimativa / al-wahmiyya*
- *memorialis / al-ḏākira*
- *passiones corporales / al-aḥlāq al-raḏiliyya*, (načela poročnog ponašanja)

(iii) *ANIMA RATIONALIS AL-NAFS AL NĀTIQA*, (razumska duša)

ACTIVA, intellectus activus al-quwwa al-'amila, (sposobnost djelovanja)
- *principia actionis – al-aḫlāq al-faḍiliyya*

CONTEMPLATIVA al-quwwa al-'ālima, (kontemplativna sposobnost)
- intellectus in potentia, materialis — al-quwwa al-hayūlana
- intellectus in effectu — al-'aql bil malaka

ingenium subtile / al-ḥads, (intuicija)
intellectus adeptus prophetia / al-quwwa al-qudsiyya, (svetačka moć)

Prevodilački pokret dobio je novi impuls početkom šestoga/dvanaestog stoljeća. Svojim djelom *Dalāla al-Ha'irīn* (Vodič za zbunjene), Maimonides je uveo islamske filozofe, osobito ibn Sīnu (Avicenna), na Zapad.[56] Tokom ovoga istoga stoljeća započeli su sporovi između Abelarda i Tome u latinskom svijetu.

[56] Munk, *Mélanges*, str. 461–511 (Esquisse historique de la philosophie chez les Juifs); Vajda, *La Philosophie juive*; Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, engleski prijevod M. Friedlandera, London, 1904.

Brojni prijevodi s arapskog na latinski, osobito al-Fārābija i ibn Sīne, u ovom su razdoblju proširili horizonte misli na Zapadu.[57]

Tokom šestoga/dvanaestog i sedmoga/trinaestog stoljeća glavni centri gdje se prevodilo s arapskog na latinski bili su Toledo, Sicilija, Napulj i Durg (Indija). Prijevodi koje su radili Jovan od Sevilje i Gundisalvus bili su najznačajniji. Arapski tekstovi su prvo prevedeni na romanski jezik, a potom s romanskog na latinski. Ibn Sīnina *Šifā'* je također dijelom prevedena na latinski pod naslovom *Sufficientia. Kitāb al-Qānūn fi al-Ṭibb (Kanon medicine)* preveden je u istom razdoblju. Latinski prijevodi ovih djela kao i djelâ drugih islamskih filozofa nastavljeni su u sedmomu/trinaestom stoljeću.[58]

Uticaj ovih prijevoda može se razlučiti ovako:

(I) uticaj koji počinje s ibn Sīnom i al-Fārābijem i koji pokreće avicenističke tendencije.

(II) trajni uticaj koji je stvorio al-Gazāli sažecima al-Fārābijevih i ibn Sīninih pogleda.

Prijevodi iz al-Fārābija i ibn Sīne pomogli su uspostavljanju augustinovske filozofije. U svojoj knjizi *Doctrina Sacra, Hipon* uspijeva u izgradnji te sinteze. Ibn Sīnin uticaj na srednjovjekovne hrišćanske mislioce bio je od velikoga značenja jer su oni izravno koristili njegove ideje, a bio je koristan i u interpretaciji Augustina. Međutim, augustinovci – sljedbenici ibn Sīne, oni koji prihvatiše glavne ideje ovoga muslimanskog filozofa, oboriše se na neke njegove stavove. Možda je stvar pokrenulo djelo *De Anima* koje dugo pripisivahu Gundisalvusu, iako je kasnije bilo više onih koji su mislili da bi autorom bio Jovan od Sevilje. Spis slijedi trag ibn Sīnin, a objavljen je 914/1508. u Veneciji, kao predgovor za a *Šifu*.[59]

U sedmomu/trinaestom stoljeću pokušavalo se uskladiti ideje Augustinove i Aristotelove – pomirenje za koje je ibn Sīnin sistem poslužio kao prikladna osnova. To je dovelo do pokreta koji se nazvao *augustinski avicenizam*. Najznačajniji svjedok latinskog avicenizma bio je *William od Auvergnea*. Na raznim mjestima u svome djelu on spominje ibn Sīnu čak četrdeset puta iz čega je jasno koliko je držao do njegovih ideja. William se koristio ibn Sīninim definicijama, njegovom klasifikacijom nauka i mnogim idejama iz područja teologije. Primjere koje je preuzeo unekoliko je modificirao, primjerice ideju o nebeskoj sferi kao živome biću. Carra de Vaux tvrdi da je Williamova ideja besmrtnosti duše (immortalitas animae) inspirirana ibn Sīnom. Međutim, William gdjegdje i napada ibn Sīnu npr. zbog njegova stava o vječnosti univerzuma, nužnosti stvaranja, zbog ideje o odvojenome aktivnom umu koji je shvaćen kao efícijentni i finalni uzrok svih duša etc. Do toga je došlo zato što je, naredbama iz 607/1210. i 612/1215, crkva zabranila učenje interpretacija Aristotela, a među njima i ibn Sīninu knjigu. Dok je William kritizirao Aristotela i ibn Sīnu, neki drugi zapadni mislioci toga doba koristili su se idejama velikoga islamskog filozofa. Prema Vauxu, nisu avicenisti usklađivali ibn Sīnu sa hrišćanstvom,

[57] A. M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son Influnce en Europe Médiévale*, Pariz, 1944.

[58] *Ibid.*, str. 90–133; E. Gilson, »Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin«, *Archives d'Histoire etc.*, Vol. I, Pariz, 1926.

[59] Steinschneider, Wüstenfeld, Campbell, etc.

kako je to činio William, već avicenisti, koji su ga slijedili u svakom pogledu. Veliki broj hrišćanskih filozofa toga doba prihvatio je ibn Sīninu teoriju spoznaje umjesto Aristotelovu. Najviši stepen razvitka ovih stremljenja u korist ibn Sīne dade se vidjeti u iluminizmu Rogera Bacona. Prema de Vauxu, on je bio avicenist. Među poznatim učenjacima sedmoga/trinaestog stoljeća, bio je najbolje informiran o ibn Sīninu životu i djelima. Nije samo znao sva ibn Sīnina djela prevedena na latinski, već je znao i da postoje druga njegova djela, na arapskom. Ibn Sīninu raspravu »Orijentalna filozofija«, za nas izgubljenu, dobro je poznavao. Nisu mu bila znâna samo filozofijska djela, već i ona iz astronomije, medicine i alhemije, a kako je bio empirist, uvelike se koristio i ibn Sīninim istraživanjima te nije ostao ograničeni skolastičar u svome pristupu ibn Sīninu djelu, čak je tvrdio da je kod njega našao i učenje o Duhu Svetomu i stvaranju univerzuma u vremenu. Prema Gilsonu, njegovo učenje o iluminaciji vezano je s ibn Sīninom idejom odvojenoga aktivnog uma.

Roger Bacon je slijedio ibn Sīnu u socijalnoj etici, u svojoj ideji o gradu-državi, a i u filozofiji religije. Mislio je da je Bog vječan, a pošto je Njegovo biće vječno, ono znači i beskonačnu moć. Beskonačna moć podrazumijeva beskonačni kvalitet i, stoga, beskonačnu Dobrotu i Mudrost. Ako je *moć Prvog Uzroka* beskonačna, On *može* biti tvorac univerzuma (Prvi Uzrok); iz *dobrote Prvog Uzroka* slijedi da je rođena u Njemu samom, a iz *Mudrosti,* da On stvara u skladu sa svrhom. Ibn Sīna je došao do istih zaključaka istom vrstom promišljanja (E. Gilson, »La Sources itd.,« *Archives* 1930.).

Alfred od Sareshela je također proučavao djelo ibn Sīne i, poput Rogera Bacona, bio je avicenist u najširem smislu.

Neko vrijeme je djelo pod naslovom *De Causis Primis et Secundis* pripisivano ibn Sīni, jer je anonimni autor bio u velikoj mjeri inspiriran njime. Ne navodeći ime, on spominje tri puta ibn Sīninu *Metafiziku,* a jedanput djelo *De Anima.* Na drugome mjestu također ne spominjući ime, on navodi odlomke iz originalnih djela. Više puta sažima postavke ibn Sīnine ili ih slobodno prerađuje. Plan knjige, a jednako tako i glavne teme, potpuno pripadaju ibn Sīni.

U knjizi pod naslovom *De Divisione Naturae* koje je autor također nepoznat, ibn Sīnini stavovi su dijelom hristijanizirani, a Augustinove ideje dijelom laicizirane (u nastojanju da budu izmireni). Gilson ovu knjigu drži granicom augustinskog avicenizma, a De Vaux kaže da je nedvojbeno avicenistička. Najsmjeliji dijelovi iz ibn Sīne prihvaćeni su bez ikakvih modifikacija, ibn Sīna dominira knjigom. S druge strane, Erigena i Augustin uključeni su u djela s nizom modifikacija i daljnjih interpretacija. Zapravo su tekstovi iz Erigene i Denisa zajedno s ibn Sīninim kozmizmom sklopljeni u jednu hrišćansku kompoziciju.

Utjecaj avicenizma bio je veći od augustinizma; na primjer, razdioba uma kakvu nalazimo u al-Fārābija i ibn Sīne, ostaje i u Alberta Velikog. Toma je bio pod uticajem ovih filozofa čak i kada ih je kritizirao, kao što je i al-Gazāli bio pod njihovim uticajem u nizu pitanja bez obzira na to što ih je otvoreno kritikovao.

Ibn Sīna je postao poznat u zapadnom svijetu zahvaljujući naporima Jovana od Sevilje poznatoga kao *Hispanensis,* kako sam sebe naziva u nekima svojim prijevodima. David, njegov otac, bio je jevrejskog porijekla – prema njemu je i dobio ime ibn Dāwūd. Neke ibn Sīnine knjige o metafizici on je također

preveo. Jovan ih je kompilirao pod naslovom *Opera (Maǧmū'a – Zbirke)* a objavljena su dva puta u Veneciji, 901/1495. i 906/1500. *Opera* obuhvata ove knjige: 1. *Logica;* 2. *Sufficientia;* 3. *De Coelo et Mundo;* 4. *De Anima;* 5. *De Animalibus;* 6. *Intelligentia (Kitāb al-'Aql);* 7. *Philosophia Prima (Falsafat al-Ūla).*[60]

Ibn Sīnina klasifikacija filozofijskih znanosti bila je uvelike prihvaćena u Evropi u srednjem vijeku i skolastičari sedmoga/trinaestog stoljeća uvažavali su je više nego ijednu drugu. Pročitavši knjige ibn Bāǧǧine (kojih je većina latinskih prijevoda za nas izgubljena), Albert Veliki je posegao za ibn Sīninim i al-Gazālijevim djelima; i on i njegov učenik *ULRICH OD STRASBURGA* stoje pod jakim uticajem al-Gazālija. Prvi je slijedio metod ibn Bāǧǧe i držao ga najvećim komentatorom Aristotela. Jedna u nizu novih ideja koje je ibn Sīna predao Zapadu bila je i ideja onoga što je nazvao *intentio.* Njegovu klasifikaciju duše prihvatio je i Albert Veliki a preko njega i veliki broj zapadnih filozofa. Također se može vidjeti uticaj ibn Sīne na *Giovannija Fidenzu (BONAVENTURA)* i Tomu Akvinskog. Toma je indirektno kritikovao ibn Sīnu u sklopu oštroumne studije o ibn Ruždu (Averroes). U knjizi *De unitate intellectus contra Averroistas,* on je istražio sve interpretacije Aristotela koje je bio sačinio ibn Rušd, a koristio se pri tome idejama Alberta Velikoga koji je bio njegovim učiteljem (tako je i došao do ibn Sīne). Toma je razvio vlastitu filozofiju dajući novo značenje i svježinu Aristotelu, tumačeći i kritikujući ibn Sīnine i ibn Ruždove teorije o problemu inteligibilnoga kao odvojenog od materijalnoga *(al-mufāriqāt).* Za ibn Sīnu, kaže Toma, sva spoznaja univerzalnog zavisi od spoznaje partikularnog, dakle univerzalno može biti shvaćeno samo uz pomoć nižih sposobnosti poput percepcije, memorije i imaginacije. Ovdje se rodila jedna potpuno naturalistička filozofija, iako je autor čvrsto stajao na području metafizike: prema ibn Sīni, što dublje naša duša prodire u osjetilno, brže prispijeva inteligibilijama; prema Svetom Tomi, pak, što se duša više udaljava od osjetilnoga, to se više približava inteligibilijama. Prema njemu, ibn Sīnino učenje je forma platonizma u čiji ishod ne treba vjerovati.[61]

Izvjesno je da su prijevodi većine ibn Sīninih knjiga na latinski doveli do značajne promjene u mišljenju Zapada. E. Gilson se bavio njegovim uticajem na Dunsa Scotusa u članku »Avicenne et le point de départ de Duns Scotus«, *Arch.,* 1927. Ibn Sīnine teze o definiciji i klasifikaciji duše imale su velik uticaj. On određuje dušu i kao zrelost tijela, *entelehiju* (ili formu, kao što je to bio učinio Aristotel), i kao *supstanciju nezavisnu od materije.* Ovo posljednje određenje označava početak shvatanja duše kao supstancije nezavisne o materiji, shvatanja koje je svoj potpun oblik dobilo tek kod Descartesa. Islamski filozof zalazi duboko u drugu kategoriju klasifikacije duše i, da bi dokazao da je duša nezavisna od tijela, iznosi niz dokaza od kojih su neki, poput dokaza

[60] Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sīna und Albertus Magnus,* München, 1866; E. Gilson, »L'augustinisme avicennisant«, *Archives d'Histoire,* Vol. IV, 1929 (Memorial de 1000ème anniversaire d'Ibn Sīna à 'Baghdad).

[61] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire; Étude sur le cycle de récits avicenniens; Notes et glosses de la traduction du récit de Ḥayy Ibn' Yaqẓān,* Teheran, 1954; E. Gilson, »Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin?«, *Archives d'Histoire,* Vol. I, Paris, 1926.

o identitetu i jedinstvu, zapadni filozofi preuzeli slijedeći upravo njega. Primjer lebdećega čovjeka, što ga navodi ibn Sīna kako bi dokazao supstancijalnost duše, i što ga bez sumnje bijahu dali filozofi prije njega, na Zapadu je koristio Bonaventura i neki drugi nakon njega. Valja također primijetiti da je ibn Sīnina filozofija iluminacije, razvijena pod uticajem neoplatonizma, utrla put nizu religiofilozofijskih trendova na Zapadu u srednjem vijeku.

Ipak, propust da se napravi kompletni prijevod ibn Sīninih djela kao i propuštanje da se upotpune nepotpuni dijelovi Aristotelovih tekstova pronađeni docnije, omeli su tačno ocjenjivanje islamskog filozofa i doveli čak do širenja izvjesnih maglovitih ideja o njemu narednih stoljeća.[62]

Za ibn Sīnu – kao i za al-Gazālija poslije njega, a i za Kanta u moderno doba – *kategorije su subjektivne.* Zapravo, kantijanski stav da su kategorije subjektivne i da spoznaja objekata počiva na sintezi osjetilne percepcije i logičke inteligencije, bijaše opće mjesto muslimanske filozofije šestoga/dvanaestog stoljeća; razložiše ga ne samo ibn Sīna i al-Gazāli, već i al-Gazālijevi savremenici – ibn Haiṯam, slavan po svojoj optici i al-Bīrūni (umro 440/1048) dobro poznat po svojim studijama iz matematike, astronomije, geografije i etnologije.[63]

Sredinom sedmoga/trinaestog stoljeća uglavnom su sva djela ibn Rušda, poznatog u latinskom svijetu kao Averroes, bila prevedena na latinski. Prevođenje je obavljeno u raznim institucijama, a radio je niz naučnika. Na koledžu koji je osnovao Raymond, nadbiskup od Toleda, neka najznačajnija djela muslimanskih pisaca o filozofiji i nauci, uključujući arapske verzije Aristotela i komentare i rezimee al-Fārābija, ibn Sīne i ibn Rušda, prevedena su na latinski. Jedan od dobro poznatih prevodilaca u Toledu bio je Nijemac, po imenu Hermann, ali je njegove prijevode arapskih prijevoda Aristotelovih djela Roger Bacon držao barbarskim i nerazumljivim. Orijentalisti, poput Cassirija, Rossija, Jaurdaina, pogrešno držahu ibn Rušda Aristotelovim prvim arapskim prevodiocem (kako ibn Rušd nije znao ni grčki ni sirijski, nije ni mogao biti prvi prevodilac Aristotela). Aristotelova djela prevedena su na arapski i interpretirana prije njega, a ibn Rušd ih je čitao u ovim arapskim prijevodima.

Slijedeća ibn Ruškova djela bila su prevedena na latinski i/ili hebrejski: *Tahāfut al-Tahāfut (Destrukcija destrukcije)* na latinski i hebrejski;[64] jednako tako i njegov *Manāhiğ al-Adilla,* filozofijsko i teologijsko djelo;[65] njegov *Faṣl al-Maqāl,* gdje raspravlja o odnosu između vjere i filozofije, preveden je na hebrejski; latinska verzija njegovih triju tomova o Zakonu ima naslov *Vigilia super errores in textibus civilis.* Postojao je također hebrejski prijevod ibn Rušdova rezimea *al-Maǧisṭi (Almagest),* djela o astronomiji, ali je dostupna samo

[62] Hammer Jensen, *Das sogenannte IV. Buch der Meteorologie des Aristoteles.* M. T. Alverdy je razmatrao ovaj problem u jednome članku koji je napisao u povodu hiljadugodišnjice ovoga filozofa: »L'introduction d'Avicenne en Occident«, u *Revue de Caire,* juni 1951.

[63] M. M. Sharif, *op. cit.,* str. 98.

[64] *Tahāfut al-Tahāfut: The Incoherence of the Incoherence,* na engleski preveo Simon van den Bergh, London, 1954.

[65] Ibn Rušd (Averroës), Traité décisif *(Faṣl al-Māqal) sur l'accord de la religion et de la philosophie suivi de l'appendice (Ḍamīma),* arapski tekst s francuskim prijevodom L. Gauthiera, Alžir, 1848; Faṣl al-Maqāl, preveo na turski Nevzat Ayasbeyoglu, 1952. godine.

njegova latinska verzija pod naslovom *De motu spherae coelestis.* Njegovi spisi o medicini sabrani su u jednom tomu, pod naslovom *Kulliyāt* (Compendium). Prevedeni su na latinski i objavljeni u sedam tomova pod naslovom *Colliget.* Tomove 2, 4 i 7 sabrao je Jean Bruyerin Champier pod naslovom *Collectaneorum de re medica (sectiones tres).* On je napisao i jednu interpretaciju ibn Sīnina spjeva o medicini pod naslovom *Urǧuza fi al-Ṭibb* koja je bila jedna od ibn Ruškovih dobro poznatih knjiga. Jedna poslanica ibn Rušda pod naslovom *Theriaque (Tiryāq)* također je prevedena na latinski i hebrejski. Ibn Ruškove komentare Aristotelovih djela preveli su na latinski Michael Scot, Hermann Nijemac i drugi. Ernest Renan u svojoj knjizi *Averroës et l'averroisme* daje potpun pregled latinskih tekstova.

Ibn Rušd je smatran najvećim interpretatorom Aristotela u islamskom svijetu; on je sačinio tri vrste interpretacija Aristotela: jedna vrsta ima oblik sažetka, druga je srednjega opsega, a treća vrlo podrobna. Međutim, on nije bio samo interpretator – bio je i izvorni mislilac od nemala značenja. Trend što ga bijaše započeo na Zapadu nazvan averoizam, nastavio se stoljećima (*Siger od Brabanta* bijaše njegov posljednji predstavnik). Ibn Rušd je smatrao sve ranije interpretacije Aristotela odstupanjima od mišljenja učitelja. Sâm je pokušao interpretirati njegovu misao kakva je izvorno bila neovisno o ikakvim neoplatonističkim utjecajima. Posredstvom ibn Ruškovih djela Aristotel postaje poznat Evropi. Oni koji su u srednjem vijeku tražili pravog Aristotela i koji imahu tračak od njega u djelima ibn Ruškovih prethodnika, postadoše zadrti averoisti.[66]

Nijedan islamski mislilac nije toliko uticao na srednjovjekovni Zapad kao ibn Rušd. Razlozi zbog kojih je oštro napadan od strane skolastičara i Istoka i Zapada – a s entuzijazmom prihvaćen od strane radikalnih mislilaca od šestoga/dvanaestog do osmoga/četrnaestog stoljeća – i koji ujedno utriješe put renesansi, bijahu: (1) alegorijska interpretacija Pisma, (2) teorija o dvjema istinama koja je, prema riječima Mac Donalda, »zahvatila kao šumski požar škole Evrope«, (3) panpsihizam, koji je implicirao besmrtnost univerzalne duše čovječanstva i smrtnost pojedinačne duše, (4) vječnost i potencijalnost materije i (5) emancipacija žena.

Ibn Ruškova teorija o dvjema istinama kombinovana s učenjem o vječnosti materije i vječnoj moći da proizvodi sve forme iz sebe same, bila je bogomdana za naučno orijentirane ljude na Zapadu koje su, u pravilu, optuživale i protjerivale i crkva i država: gornje teze, prispjele kao averoizam, podržahu ovi svim srcem. Stoga Vulf naziva ibn Rušda doktorom anti-skolastike.

U prenošenju islamske misli ne-muslimanskom Zapadu, imali su glavnu ulogu Jevreji Španije. Za kratke, fanatične vladavine Berbérâ iz Maroka, Muwaḥḥidâ, jedan od njih – abu Jūsuf Jakūb al-Manṣūr (vladao 580/1184–596/1199), privremeno protjera čak ibn Rušda iz Maroka kako bi umirio ortodokse, a Jevreji, općenito, bijahu proganjani i prisiljeni emigrirati u susjedne države – u Kastilju (hrišćanski dio Španije), u Francusku preko Pirineja i na Siciliju.

[66] Munk, *Mélanges,* str. 418–58; Ernest Renan, *Averroës et l'averroisme,* Colman Levy, Pariz; Quadry, *La Philosophie Arabe,* str. 198–340; Luṭfi Ğum'a, *op. cit.,* str. 112–224; L. Gauthier, *Ibn Rušd,* Pariz, 1938; H. Z. Ulken, »Ibn Rušd«, *Islam Ansiklopedisi,* 1952; Muḥamūd Kāsim, *al-Feylosof al-muftera aleyh Ibn Rošd,* Kairo, n.d.

Bijahu rado viđeni na dvoru Alfonsa VI koji svoje obrazovanje bijaše od Arapa primio, a i sâm nastojaše upoznati hrišćane s muslimanskim mišljenjem. Njegovi nasljednici, Ferdinand II i Alfons Mudri, ne izdadoše tradiciju, uposliše jevrejske učenjake na prevođenju djela. Docnije, veliki broj jevrejskih učenjaka koji bijahu u toj državi što graniči s Pirinejima protjeraše zbog njihova averoizma, a ovi pobjegoše u druge dijelove Evrope noseći sa sobom učenja muslimana. Gdjegod se naselili, prevodiše djela muslimanskih mislilaca, osobito ibn Rušdova, s arapskog na hebrejski i s hebrejskog na latinski. *Porodica Tibbonida* koja stolovaše u Lunelu (južna Francuska) lati se prijevoda gotovo isključivo ibn Rušdovih originalnih djela i njegovih komentara; takvo djelo bilo je, primjerice, *Mišljenja filozofa* Samuel ibn Tibbona, *Traženje mudrosti* Jude ben Solomon Cohena i *Vrata raja* Gershon Ben Solomona. Među jevrejskim filozofima, *Ha-Levi* je slijedio al-Gazālija, Majmonid ibn Sīnu, a *Gersonid* bijaše učenikom ibn Rušda. Osim jevrejskih učenjaka i jevrejski državnici i putnici pridonijeli su širenju averoizma u Francuskoj, Italiji i Srednjoj Evropi. Frijari su također imali veliku ulogu u brzom širenju averoizma; pod njihovim uticajem prevedena su s grčkoga Aristotelova djela i ibn Rušdovi komentari tih djela.

Koncem šestoga/dvanaestog stoljeća averoizam, tj. filozofija ibn Rušda, postade popularan osobito u čitavoj školi filozofije koju je, prije svih, predstavljao Fakultet umjetnosti u Parizu koji posta toliko opasan za ortodoksno hrišćanstvo da je 607/1210. godine Koncil u Parizu zabranio sva učenja Aristotelove prirodne historije i ibn Rušdove komentare o tome. Zabranu je potvrdio legat Robert od Courcona, kardinal Pariza 612/1215, a obnovio papa 629/1231. i 643/1245. Urban IV je 662/1263. godine zabranio Aristotelovu fiziku i metafiziku na univerzitetu u Toulouseu; biskup Pariza je ljeta 668/1269. zabranio trinaest ibn Rušdovih temeljnih načela, a 676/1277. optužio je poznatog averoista Sigera od Brabanta. Ipak, snaga averoizma bila je neuništiva, nije bilo moguće zaustaviti je.

612/1215. Fridrih II postade carom Rima; obrazovan u Palermu kod arapskih učitelja, bijaše u čvrstoj vezi s muslimanima Sicilije, a za krstaških ratova i s onima iz Sirije, te postade veliki pristalica islamskog mišljenja uopšte, ibn Rušdova napose. 621/1224. osnuje univerzitet u Napulju kako bi pomogao širenju islamske filozofije i nauke na Zapadu (i Toma Akvinski obrazovao se na ovom univerzitetu). Ovdje su hrišćanski i jevrejski prevodioci radili na prevođenju arapskih djela na latinski i hebrejski; djela Aristotelova i ibn Rušdova u svojim latinskim prijevodima nisu bila korištena samo u programima ovog univerziteta, već su ih odašiljali na univerzitete u Parizu i Bologni (nigdje averoizam i nije bio tako prihvaćen kao na univerzitetima u Bologni i Padovi; između ovih dviju Meka učenosti, Padova sine kao »žarište averoizma«).

Averoizam ubrzo postade vladajućim oblikom mišljenja na Zapadu; više su se učenjaci srednjovjekovne Evrope bavili ibn Rušdovim Aristotelom, nego ikime drugim. Od konca šestoga/dvanaestog do konca desetoga/šesnaestog stoljeća, averoizam ostade dominantna škola mišljenja unatoč ortodoksnoj reakciji koju je izazivao prvo među muslimanima Španije, a potom među talmudistima i, najposlije, među hrišćanskim klerom. »Njegovi spisi ... poslije pročišćenja sumnjivih činjenica od strane eklezijastičkih autoriteta, postadoše obavezno štivo na Univerzitetu u Parizu i drugim institucijama visokog obrazovanja.«

Ibn Rušd je postao slavniji u latinskom svijetu nego u muslimanskom, jer je vrlo mali broj kopija njegovih knjiga bio sačinjen i samo ih je nekolicina bila u opticaju u muslimanskim zemljama. Dalje, nemilost u koju zapada potkraj svoga života, također je doprinijela ovome zaboravu. Još jedan značajan razlog bilo je i uništenje njegovih knjiga u Španiji po naređenju Jimeneza: 80.000 stranica rukopisa na arapskom spaljeno je ña trgovima Granade.[67] Oko 1009/1600. Scaliger nije mogao u svojoj potrazi za novim rukopisima u Španiji pronaći čak nijednu kopiju ibn Rušdovih djela!

D

Filozofijski utjecaj od Cartesiusa do Kanta

Iako savremenik *CARTESIUSOV,* Pascal nije bio pionir moderne filozofije na Zapadu: moderna filozofijska misao doista počima tek Descartesovom spekulacijom. Islamska filozofija duboko je prodrla na Zapad mnogo prije Descartesova vremena, a većina al-Gazālijevih djela bila je prevedena na latinski prije sredine šestoga/dvanaestog stoljeća i od tada je značajno uticala na jevrejsku i hrišćansku skolastiku. Mnogo prije Descartesa, isti skepticizam nalazimo u djelu *Kitab al-Khazari, Jehuda Ha-Levija* (umro 540/1145) i on pokazuje svoj uticaj na Crescasa (umro 813/1410). Dominikanac *Raymond Martini* je slobodno koristio hebrejski prijevod *Tahāfut al-Falāsife,* drugoga al-Gazālijeva djela, od čega je velik dio uključio u svoj *Pugio fidei.* Pascal je također bio pod dubokim uticajem ovih misli.

Uticaj što ga je al-Gazāli izvršio na modernu evropsku misao nije još potpuno shvaćen; Descartes (ni izravno ni neizravno) ne govori o svome dugu ijednomu islamskom filozofu, a ipak je teško vjerovati da nije poznavao al-Gazālijevo djelo i da nije bio pod njegovim uticajem posredstvom latinskih skolastičara koje je, bez sumnje, morao čitati. Ovaj zaključak sâm se nameće još većma ako se shvati da on nije bio samo latinski učenjak, već je sâm napisao dva vlastita najznačajnija djela upravo na latinskom – *Meditationes de primā philosophiā* i *Principia philosophiae.*

Primjećujemo da je, upravo kao i al-Gazāli, Descartes došao do svojih zaključaka proučavanjem sebe sâmâ. Al-Gazālijeva polazna formula bijaše »Hoću, dakle jesam«, a Descartesova »Mislim, dakle jesam«. Slijedio je al-Gazālijevu izvedbu negativnih i pozitivnih Božjih atributa iz pojma nužnosti egzistencije. Distinkciju koju je napravio sâm (a Galilej prije njega), između *beskonačnog* (čiji dijelovi ne mogu biti izraženi brojem, odnosno mjerom) i *bezgraničnog* (koje nema granicu) navlas je isti kao u al-Gazālija i ibn Sīne a, slijedeći njih, i u Crescasa i Brune. Tačno kao i al-Gazāli, Cartesius počinje opisom kako je bezuspješno istraživao svojim umom svaku školu i svako vjerovanje tražeći odgovor na probleme koji su ga uznemiravali i kako je, konačno, odlučio odbaciti sve autoritete.

Da je islamski svijet imao originalnost ikakvog oblika mišljenja ili pokreta, osobito u pogledu detalja (što je Zapad docnije razvio, ali tek kada je većina

[67] Ernest Renan, *op. cit.,* str. 80.

klasične islamske misli u području filozofije, medicine i nauke bila prevedena na latinski) tada bi, čak i u odsustvu izravna dokaza, gotovo svatko odobrio pretpostavku da je taj oblik mišljenja ili pokret iniciran uticajem s islamskog istoka. Iako su sva ostala glavna al-Gazālijeva djela prevedena na latinski prije 545/1150. i iako su izvršila veliki uticaj na zapadnu skolastičku misao, nema podatka da je al-Gazālijev *al-Munqiḏ min al-Ḍalāl* bio preveden na latinski prije Descartesova vremena – na latinskim je skolastičarima da to otkriju. Postoji, međutim, tako mnogo unutrašnjih sličnosti između ovoga djela i Descartesove *Discours de la méthode* objavljene 1047/1637, da je nemoguće odbaciti njegov uticaj na oca moderne filozofije Zapada.

Oba ova djela, al-Gazālijev *al-Munqiḏ* i Descartesova *Discours de la méthode,* autobiografska su. I al-Gazāli i Descartes počinju priču svog života od rane mladosti (*M.* 4, *D.* 8);[68] dolaze do toga da, unatoč istim rezonirajućim sposobnostima, djeca muslimanskih ili hrišćanskih roditelja, zahvaljujući obi-čaju i primjeru, imaju različita vjerovanja od vjerovanja djece jevrejskih rodite-lja i kako se oni koji su rođeni kao Francuzi, razlikuju od onih koji su rođeni kao Nijemci (*M.* 6, *D.* 19). Oba, stoga, odlučuju ne vjerovati ni u što što bi bilo zasnovano na tradiciji, običaju ili primjeru (*M.* 5–6, *D.* 13) i oba zadiru u svaki pa i najtamniji djelić da bi otkrili Istinu (*M.* 4, *D.* 19). I jedan i drugi kažu da osjetilima ne možemo do valjane spoznaje (*M.* 8–9, *D.* 36). Jezik i primjeri o nedostacima osjetilnog iskustva koji daju oba, uglavnom je isti (*M.* 8–9, *D.* 36, 37). Obojica su marno proučili svu literaturu koja im je došla do ruku, a u pobrajanju svojih područja navode obojica isto: filozofija, matematika, logika, teologija, fizičke nauke. Na kraju istraživanja svih ovih područja i svih vjerovanja jednog po jednog, zaključuju da im je pouzdana spoznaja uskraćena i odlučuju odbaciti svaki autoritet (*M.* 17–62, *D.* 8–14); postaju krajnje skeptični prema spoznaji do njihova vremena i hrabro odbacuju shvatanja kojih su se tako dugo držali (*M.* 12, *D.* 17). Obadvojica smatraju da potpuno ista iskustva koja su imali u budnom stanju mogu da se pojave i kada spavaju – ako nikakve istine u to vrijeme i nije bilo u njima – pa odlučuju graditi se kao da sve što je u njihove umove ušlo do tada nije drugo do iluzija snova (*M.* 10, *D.* 31). Oba se povlače sa svojih poslova i odlaze tragati za Istinom niz godina, od mjesta do mjesta (*M.* 3, *D.* 28) i, najposlije dolaze do zemalja mirnijih, koje više odgovaraju njihovu traženju istine (Tus i, konačno, Nišapur, u slučaju jednoga, a Holandija u slu-čaju drugog – *M.* 3, *D.* 30). Obojica su zasnovali novi metod otkrivanja Istine, i ovaj metod je kod oba gotovo isti: on se sastoji u zastupanju poznate proklamacije kao jedine istine shvaćene potpuno jasno i precizno, bez ikakve mogućnosti sumnje (*M.* 5, 20, *D.* 20). Obojica misle da jasnoća i razlikovanje koje su zahtijevali za svaku istinu mora biti barem ona pronađena u matematici tako da vidimo, na primjer, da je deset veće od tri, ili da je zbir triju uglova trokuta jednak zbiru dvaju pravih uglova (*M.* 7, *D.* 35). Oba skromno izjavljuju da cilj njihovih rasprava nije zahtjev da svi treba da slijede njihov primjer, već

[68] »*M*« znači da je riječ o al-Gazālijevoj raspravi *al-Munqiḏ min al-Ḍalāl* objavljenoj od Mashūr-i 'ālam Pressa, Lahore, 1311/1893, a »*D*« znači Discourse on the Method (prevedena na engleski s francuskog *Discours de la méthode,* objavljeno u Parizu 1637), u *Descartes, Philosophical Writings,* izabrali i preveli Elizabeth Anscombe i Peter Thomas Geach, Edinburg, 1954.

samo da ispričaju priču svoga vlastitog metoda u traženju istine; drugi mogu naći istinu na druge načine (*M.* 19, *D.* 36 f). Začuđujuća sličnost između ovih dvaja djelâ dovela je Georga Henrya Lewisa do toga da u svome djelu *Biographical History of Philosophy* kaže: »Da je postojao ijedan prijevod al-Gazālijeva djela u Descartesovo doba, svatko bi povikao protiv plagijata.«

Kad bi se radilo o samo nekoliko pojedinosti iz njihovih autobiografija, na primjer, o njihovu odlasku na mirnija mjesta radi kontemplacije i o nekoliko drugih činjenica zajedničkih djelima al-Gazālija i Descartesa, moglo bi se misliti da postoji puka koincidencija; ali, kada se čitav plan njihovih djela razmotri, te čitav odnos prema temama i sadržaju ovih tema sve do najmanjih pojedinosti, nemoguće biva pripisati *sve* – koincidenciji. Moglo bi biti da je uporedo s drugim čuvenim al-Gazālijevim djelima i *al-Munqiḏ* također bio preveden na latinski i da ga je Descartes čitao. Nigdje se postojanje prijevoda ovoga djela ne spominje, ali se nigdje izrično i ne poriče. Alfred Gulliame u svom članku u *The Legacy of Islam states* tvrdi: »Njegove knjige o logici, metafizici i fizici postale su poznate preko prevodilaca iz Toleda u šestomu/dvanaestom stoljeću.« Ni on ne navodi izuzetak; to bi moglo biti jedno od osamdeset i sedam djela koje je preveo Gerhard od Cremone, ili jedno od djelâ koje su na latinski preveli Jovan od Sevilje i Dominic Gundisalvus. Možda je tekst al-Gazālijev Descartesu usmeno prenio neki poznavalac arapskog. Descartes se sâm poziva na primjere mnogih sjajnih umova »koji su prije njega imali svoj plan« (*D.* 29), ali nijednog ne imenuje (to može biti skrivena referenca na al-Gazālija koji je jedini među njegovim prethodnicima tačno slijedio isti plan). Kakve-god bile činjenice, prema našem mišljenju, uticaj al-Gazālijev na Descartesovu *Discours de la méthode,* nesumnjiv je.

Slijedeći veliki lučonoša moderne filozofije bio je *SPINOZA.* Kako je pokazao Dunin Borkovski, on je bio pod snažnim uticajem al-Fārābija čije ideje su došle do njega posredstvom jevrejskih učenjaka kakav, primjerice, bijaše Majmonid. »Tkogod čita Spinozino djelo *De emendatione intellectus* bit će iznenađen velikom sličnošću između ove knjige i al-Fārābijeve knjige *Što treba prethoditi studiju filozofije.* Slijed ideja u obje knjige isti je... čak konačni cilj ovih dviju knjiga je isti, tj. spoznaja Boga 'da bi se slijedio Njegov primjer koliko god je to u ljudskoj moći'.«[69] Ibn Sīnin utjecaj na Spinozu posredstvom Majmonida dade se zamijetiti u Spinozinu stavu da su u Bogu spoznaja, spoznavatelj i spoznajno (inteligibilno) identični; jednako vrijedi za esenciju i egzistenciju, dok je u stvo-renih bića egzistencija akcident dodan esenciji.

Kao što je ranije spomenuto, kozmologijski dokaz Božje egzistencije koji su dali al-Fārābi i ibn Sīna prihvatio je Spinoza (to učiniše Majmonid i Toma Akvinski prije njega); al-Gazālijevu razliku između beskonačnog i bezgraničnog slijedio je također, kao što to bijahu učinili i Crescas, Bruno, Galileo i Descar-tes. Njegova ideja *SUPSTANCIJE* odgovara al-Gazālijevoj ideji *BOGA* – prosta, bez akcidentalnih kvalitata, bez razlike u rodu i vrsti, bez odvojenosti esencije od egzistencije. Njegov pojam *SLOBODE* identičan je al-Gazālijevu pojmu *NUŽNO-STI* (nezavisnost o bilo čemu); ova nužnost kasnije biva identična s *MOGUĆNOSTI*

[69] Osman Amin »Uticaj islamske filozofije na Zapad«, *Iqbal,* Lahore, Vol. VIII, No. 3, januar 1960, str. 2.

(zavisnost od nekog uzroka). Spinozina definicija formi *IMAGINACIJE* manje ili više je u skladu s razlikom između tzv. *ZADRŽAVAJUĆE MEMORIJE* i *SLOŽENE MEMORIJE* koju je sačinio Majmonid slijedeći al-Gazālija (u svim ovim slučajevima samo je razlika u terminologiji).

Najveće ime u modernoj filozofiji poslije Spinoze jest *LEIBNIZ;* prije nego što pokažemo njegov odnos prema islamskoj misli, nekoliko riječi o filozofiji jednoga drugoga velikog mislioca modernog razdoblja, onoj *Immanuela Kanta,* Kopernika u filozofiji.

Poput al-Gazālija, i Kant razlikuje fenomenalno od noumenalnog; Jedino je o fizičkom svijetu kao o svijetu fenomenalnoga naučna spoznaja moguća. Kategorije su primjenljive jedino na fizički svijet, a one su za Kanta podjednako subjektivne, dok al-Gazāli izuzima uzročnost, supstanciju i atribute. Poput njega, Kant dokazuje da teorijski um može analizirati samo ono što pružaju osjeti i da ne može razriješiti temeljna i značajnija pitanja filozofije i religije, kao što su egzistencija Boga, priroda Njegovih atributa, besmrtnost duše i vječnost univerzuma. Kant je našao ključ rješenja ovih pitanja u praktičkom umu čovjekovom, dok ga je al-Gazāli otkrio u iskustvu Profeta i mistika, koji sa svoje strane treba da bude provjeren moralnom izvjesnošću i moralnim uticajem koji vrši na dušu. Ova usporedba učinit će jasnijim tko je bio Kopernik u filozofiji, al-Gazāli ili Kant.

Kako ćemo objasniti veliku sličnost između filozofijskih ideja al-Gazālija i Kanta? Vjerujemo da se tumačenje može naći u *LEIBNIZOVOJ* filozofiji jer, kako je Th. Green primijetio, Leibnizova učenja tvorila su stalnu atmosferu u kojoj je živio Kantov um, unatoč inspiraciji koju je u svojoj mladosti primio od Humea.[70] Oba uma bijahu na istim talasima:[71] Kant je bio samo jedna korektna i razvijena forma Leibniza,[72] dok je Leibniz bio jedna netačna i nerazvijena forma al-Gazālija kombinovanog s ašaritskim atomizmom.

Leibniz je poput al-Gazālija i Kanta mislio da je svijet fenomenalan. Za njega kao i za ove druge, ljudska se spoznaja ne sastoji samo u percepciji univerzalnih istina, niti potpuno zavisi od čula. Poput njih dvojice i Leibniz pravi razliku između pojmova i percepcija, ali koristi različite termine *(relativno jasne* i *konfuzne percepcije)* da bi izrazio ovu distinkciju. *VRIJEME* i *PROSTOR* nisu za nj kao ni za njih stvarni niti su karakteristike stvarnoga – iako ih, poput al-Gazālija, a različito od Kanta, ne smatra intuicijama već idejama odnosa. Kako za Kanta i al-Gazālija, tako se i za Leibniza kategorije – biće, supstancija, jedinstvo, uzročnost, identitet i dr. – ne nude iskustvu posredstvom čula, već umom.[73] Samo se pregledi ovih kategorija u izvjesnim detaljima razlikuju.

Leibniz je bio mlađi savremenik Spinozin kojega je dug muslimanskom mišljenju izvan svake sumnje. On je mogao čitati latinski uz pomoć slika još u svojoj osmoj godini; pisao je poeziju na tom jeziku u četrnaestoj godini, a čitao skolastičare u svojoj mladosti. Stoga se može pretpostaviti da je poznavao latinske prijevode al-Gazālija. Uticaj islamskog mišljenja na nj podjednako je nedvojben u nekim drugim aspektima. Al-Fārābijev dokaz o egzistenciji Boga iz

[70] T. H. Green, *Works,* Vol. III, str. 134.
[71] R. Latta, Leibniz: *The Monadology,* etc., str. 172.
[72] T. H. Green, *op. cit.,* Vol. III, str. 134.
[73] R. Latta, *op. cit.,* »New Wssays«, str. 360, 367.

pojmova nužnosti i slučajnosti došao je do njega preko ibn Sīne, Majmonida i Tome, a njegov stav da savršenstvo čovjekovo dolazi od Boga, a imperfekcija iz njegove vlastite prirode, potiče iz islamske skolastike. Isto vrijedi i za njegov pogled o Bogu kao prostom biću. U ibn Sīnin uticaj na nj teško se može sumnjati, jer postoji očit paralelizam između *al-Šife* i Leibnizove *Monadologije* u opisivanju asocijacije i memorije. Sličnost se ne odnosi samo na obradu teme već i na primjere (pas, štap) za kojima posižu kada tumače svoje teorije.[74]

Bez intenzivnog istraživanja o obrazovanju *LOCKEA* i *BERKELEYA* i studija kojima su težili, teško je kazati je li al-Gazāli imao kakvoga uticaja na njihovu filozofiju ili ne, ali ono što možemo reći sa sigurnošću jest da je potonji anticipirao mnogo od njihove spekulacije. Poput empirista od Lockea do *HUMEA,* on zasniva spoznaju na iskustvu više nego na intelektualnim pojmovima, iako ne ograničava značenje pojma »iskustvo« na samo *ČULNO ISKUSTVO,* već ga proširuje tako da u nj uključuje *INTUITIVNO ISKUSTVO* Profeta, mistika i svetaca, uklanjajući se skepticizmu kome je evropska empiristička misao nužno smjerala. Ova posljednja vrsta iskustva je, prema njegovu mišljenju, mnogo značajnija od čulnog iskustva, jer jedino ona daje spoznaju Najviše Zbilje. Poput Humea, al-Gazāli kaže da ne možemo imati znanje o uzroku i posljedici u carstvu fenomena. Sve što možemo znati jest da jedan slučaj *PRETHODI* drugom. Njegov opis indukcije je kao i *MILLOV:* čulima percipiramo da se iste stvari ponavljaju na isti način (npr. gorenje vatre), pa zaključujemo da će se te stvari uvijek i događati na takav način (vatra će uvijek gorjeti); ili, primjećujemo da izvjesne činjenice uglavnom teku u slijedu (uzimanje skamonije praćeno je proljevom, ispijanje vina opijenošću) pa prosuđujemo da će jedno slijediti iza drugog u budućim slučajevima. Međutim, ovo tumačenje indukcije nije zasnovano na pogreški *petitio principii* kao u Milla. Prema njegovu mišljenju, *RAZUM* je onaj koji treba da prosuđuje da taj slijed događaja nužno mora poteći jer, kad bi se to dogodilo slučajno, ne bi se bilo dogodilo u prošlosti, ili barem ne u većini slučajeva. On kaže da se jedino po ovom dokazu indukcija empirijskih zakona može racionalno opravdati.

Al-Gazāli anticipira *Schopenhauera* i druge voluntariste pa kaže da nije misao bitna zbilja, već volja, ali se jasno udaljava od Schopenhauerova pesimizma. Prema njegovu mišljenju, Bog je Volja, a svijet proističe iz njega kao rijeka. Poput *BERGSONA,* čak sličnije *JACOBIJU* i *SCHLEIERMACHERU,* on čini intuiciju ili neposrednu svijest izvorom spoznaje. Al-Gazāli je izvršio veliki uticaj na Istok i Zapad. Protestantska pobuna je bila ta koja je oslobodila Zapad iz kandži ovoga velikog uma, a na Istoku je, pobijedivši sva suparnička mišljenja sve do današnjih dana, njegov stisak ostao odviše čvrst, a da bi dopustio *IKAKVU* novu misao.[75]

[74] F. Rahman, *Avicenna' s Psychology,* London, 1952, str. 81.
[75] M. M. Sharif, *Muslim Thought, Its Origin and Achievements,* str. 78–80.

E

Filozofijski uticaj u razdoblju nakon Kanta

U šestom/dvanaestom stoljeću izvjestan pokret oformio je drugi islamski mislilac, ibn Ṭufail (Poglavlje XXVII) odavno poznat u latinskom svijetu kao Abentofal ili Abubacer. Većina njegovih spisa nestala je vjerojatno za Jimenezova uništavanja. Svoju slavu duguje filozofijskom romanu *Ḥayy ibn Yaqẓān*, gdje pokazuje da čak bez pomoći tradicije i objave čovjek može spoznati prirodu, a s pomoću spoznaje prirode, i Boga. Ovo značajno djelo prvo je prevedeno na hebrejski, a *Moses od Narbonne* napisao je jednu izvanrednu interpretaciju toga djela. S arapskog na latinski preveo ga je Edward Pococke Mlađi pod naslovom *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdan* i objavljeno je zajedno s arapskim tekstom u Oxfordu 1082/1671, a potom su se prijevodi pojavili u većini evropskih jezika. Na engleski ga je prvi preveo *GEORGE KEITH* 1085/1674, a potom *GEORGE ASHWELL* 1098/1686. *SIMON OCKLEY* objavljuje njegov prijevod na engleski s arapskog originala 1120/1708. Holandska verzija prvi put je objavljena u Amsterdamu 1083/1672. i ponovno 1113/1701. Na njemački je prevedeno dva puta. Najposlije, *Gauthier* objavljuje francusku verziju knjige s jednim analitičkim rezimeom 1318/1900. Prema riječima Paula Brönnlea, »u relativno kratku roku djelo je zahvatilo maštu javnosti i doista na juriš osvojilo svijet dugo ostavši en vogue«. Interes u svijetu još nije uminuo jer je djelo prevedeno i na ruski, 1339/1920, a na španjolski 1353/1934.

Veliki broj ovih prijevoda indikativan je za uticaj ovoga filozofijskog romana na zapadnu misao; poslije pojave prijevoda, na Zapadu je napisano mnogo knjiga inspiriranih upravo ovim djelom – među njima su BACONOV filozofijski roman *Atlantida* te neki drugi utopijski romani, od kojih je posljednji, *Robinson Crusoe* Danijela Defoea, objavljen 1132/1719, jedanaest godina poslije objavljivanja prijevoda Simona Ockleya. Stoga se s pravom može zaključiti, da među ostalima, *DANIJEL DEFOE* duguje islamskom filozofu koncepciju svoga djela.

Razmatrajući uticaj islamske filozofije na zapadnu misao ne smijemo zanemariti ibn Ḥaldūna. Mnogi ga držahu ocem sociologije i prvim filozofom povijesti. On je bio prvi koji se suprotstavio grčkim i ranim islamskim filozofima jasno tvrdeći da ljudsko društvo ne treba studirati s idealističko-racionalističkog stajališta, već ga valja uzeti kao prirodni fenomen. Ovo stajalište izloženo je u njegovoj *Muqaddimi* (Uvod) za historijsko djelo pod naslovom *Kitāb al-'Ibar*. Uvod je prvi put štampao *Quatrèmere* u Parizu, a potom *Muṣṭafa Fehmi* u Būlāku. Njegov prvi prijevod u Turskoj sačiniše Pīrīzāde Ṣāḥib *Molla* i *Aḥmet Dževdet-paša*. Zapadnjaci nisu poznavali ovoga filozofa sve do početka dvanaestoga/osamnaestog stoljeća. Koncem jedanaestoga/sedamnaestog stoljeća *d'Herberbelot* ga jednostavno spominje u *Bibliotheca Orientalis; SYLVESTRE DE SACY* podsjeća na njegovo značenje početkom trinaestoga/devetnaestog stoljeća. Koncem istoga stoljeća, *Hammer Purgstall* piše članak o njemu nazivajući autora »Montesquieu Arapa«. Nekoliko godina docnije, *Garcin de Quatrèmere* objavljuje originalnu verziju »Uvoda« pod naslovom *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, ali ne uspijeva završiti prijevod u cijelosti. *Baron de Slane* uspijeva sačiniti

kompletan prijevod između 1279/1862. i 1285/1868. Godine 1351/1938. ovaj prijevod je reprodukovan u fotoprintu, što je omogućilo filozofima i sociolozima da studiraju ovaj tekst. Od tada, na Zapadu nerijetko posižu za ibn Ḥaldūnovim djelom; neki su govorili da je on osnivač nove nauke, neki da je filozof povijesti, a neki, pak, da je osnivač sociologije – na primjer *Rappoport, R. Flint* i *N. Schmidt* misle prvo, a *Gumplowitz, R. Maunier, Findikoglu, Sāti'u Bey al-Ḥuṣrī* i *Schmidt*, drugo. Prema *Gastonu Bouthoulu*, on je osnivač i jedne i druge znanosti, naime, drži ga predstavnikom biologističke koncepcije društva – koncepcije jednako izvedene kod Vicoa, Montesquieua i Marxa. *F. Schulz* je napisao niz članaka o ibn Ḥaldūnu u *Journal Asiatique* (Pariz, 1303/1885). *Graberg od Hemsoa, Franz Rosenthal, von Kremer, Lewine, G. Bouthoul, Gabrieli, Stefano Colosio, Ferreiro, Carra de Voux, T. J. de Boer, G. Richter, Gauthier, A. Bombaci, Charles Issawi, W. Fischel, D. B. Mac Donald, Breisig, H. A. R. Gibb, R. Altemira* i dr. bavili su se njime od konca prošlog stoljeća. Rezultat ovoga velikog zanimanja što ga za nj pokazaše orijentalisti bijaše uticaj njegova shvatanja historije i društva na neke savremene filozofe povijesti, primjerice, na *Spenglera* i *Breisiga*.

BIBLIOGRAFIJA

Ibn al-Qifti, *Tārīh al Ḥukamā'*; ibn abi Uṣaibi'a, *'Uyūn al Anbā' fi Ṭabaqāt al-Aṭṭibā'*; ibn al-Nadīm, *Fihrist*; Šahrastani, *al-Milal w-al-Niḥal*; Šahrazūri, *Tārīh* al Ḥukamā'; Baihaqi, *Siwān al-Ḥikma*; M. Meyerhof, *Von Alexandrien nach Baghdād*, Kairo, 1930; A. Jourdain, *Recherches Critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristotle*; F. Wüstenfeld, *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Göttingen, 1877; *Die Akademien der Araber und ihre Lehrer*, 1837; D. Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Ages*, 1926; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Pariz, 1859; M. Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen, bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, 1904; *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalteres*, Berlin, 1893; Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatif aux arabes, publiés dans l'Europe Chrétienne de 1810 à 1885*, Liège, 1922; J. Forget, »De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique«, *Revue Neo-Scolastique* Oct. 1894, pp. 385–410; A. Schmolders, *Documenta philosophia arabum*, Bonn, 1836; *Essai sur les ecoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur le doctrine d'Algazzali*, Pariz, 1942; M. Bouyges, *Notes sur les philosophies arabes connus des latins au Moyen-Age*, Beyrouth, 1922; A. F. Mehren, »Correspondence d'Ibn Seb' în avec Frederic II«, *Journal Asiatique*, Vol. XIV, 1879; Algazel, *Maqācid al-falāsifat, cité par Saint Thomas sans Summum*; Algazel, *Tahāfat al-Falāsifat*, cité par Raymond Martini; C. Huit, *Les Arabes et l'Aristotelisme*, dans les Annales de Phil. Chrétienne, Vol. XX, Pariz, 1890; Heneberg, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sīna und Albertus Magnus*, 1868; S. Beitrage, *Zur Psychologie de Ibn Sīna*, München, 1872; G. Quadri, *La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale, des origines à Avexroestrad de l'italien*, Pariz, 1947; E. Gilson, »L'augustinisme aveicennisant«, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 1929; A. M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son Influence en Europe médiévale*, Pariz, 1944; Ernest Renan, *Averroës et l'averroïsme*, Pariz; Calmant-Levy, *L'Islam et l'Occident, Mélanges coposés par plusieurs auteurs*, Cahier du Sud, 1947; Léon Gauthier, *Ibn Rochd (Averroës)*, Pariz, 1848; Miguel Asin Palacios, *Huellas des Islam*, 1918, *La spritualidad de Algezely su sentido cristiano*, 4 toma, Madrid, 1934–1941; Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie:* H. Z. Ulken, *Islam Medeniyetinde Tercumeler*, Istanbul, 1947; *La Pensee de l'Islam*, Istanbul, 1953; *Islam Felsefesi Tarihi*, I, 1957; »Ibn Sina«, »Ibn Rushd«, *Islam Ansiklopedisi* (na turskom); G. M. Wickens (izd.), *Avicenna, Scientist and Philosopher*, Luzac, London, 1952.

POGLAVLJE LI

Uticaj islamskog mišljenja na Istok

A

Uvod

Gibbon opisuje nastanak i širenje islama kao jednu od najznačajnijih revolucija, kao onu koja je utisnula jedan novi i trajni duh u sve narode svijeta. Započinjući s malim brojem sljedbenika, slabo opremljen financijski i vojno, islam se konačno pretvorio u moćnu snagu, držeći svoje žezlo moći nad svijetom većim od svijeta Aleksandra Velikog, većim od Rima i stvorenim u znatno kraćem razdoblju. Nije bilo prošlo ni pedeset godina od vremena kada je Bog Muhamedu povjerio da širi Njegovu poruku Istine, a islam doprije do Indije, s jedne strane, i do obala Atlantika, s druge. Nikakvo čudo – početak širenja pade nakon preseljenja Profetova iz Meke u Medinu *(hiğra)*.

Nova ideologija inspirirala je Arape, kao što prije toga ne bijaše učinila nijedna ideologija. Njihova ispuni srca kako ovosvjetsko, tako i onosvjetsko, omogućavajući da u jednom nevjerojatno kratkom roku izvrše sve za što su drugima trebala stoljeća planirane i dobro sračunate strategije.

Iznenađujući uspjeh Arapa nije proizašao samo iz njihove organizacije, iz zanosa i aspiracije, već radije iz ujedinjujuće akcije islama i inspirirajuće i revolucionirajuće prirode programa ove vjere da izvede mase iz beznadežne situacije stvorene propašću antičkih civilizacija – Grčke, Rima, Perzije, Kine i Indije[1] i svemoćnim uticajem Qur'āna. Nitko ne može zanijekati karakterističnu vjeru rânih muslimana u njihovu konačnu pobjedu pokrenutu, kao što to bijaše i sama vjera, ne sebičnim motivima za moći, već idejom uspostavljanja Božjega Carstva na zemlji.

Prema mišljenju *Georgesa Rivoirea*[2] cilj muslimanskih osvajanja bijaše stvaranje univerzalne Države koja »ne priznaje rasne razlike niti razlike u socijalnim uslovima, a jedino pravilo na kojem inzistira jeste jedinstvena pravičnost i bratstvo«.

[1] M. N. Roy, *The Historical Role of Islam,* poglavlje 1–3.
[2] *Visages de l'Islam* navedeno prema Zaki Aliju, *Islam in the World,* Lahore, 1947, str. 110.

Prirodno, fizički izmučene i moralno nezadovoljne mase našle su u islamu obećanje slobode i spasenja.

U mjesta koja osvojiše, muslimani nisu nosili samo zastavu islama već također i kulturu, filozofiju i proučavanje prirode kojih su izvori Qur'ān i Sunna.

U ovome što slijedi, pokušat ćemo naznačiti pravac intelektualne revolucije koju je islamska misao donijela u Perziju, Tursku, Kinu, Indiju i Indoneziju.

B

Perzija

Islam je ušao u Perziju 7/628. godine; uveo ga je sâm Profet Muhamed kada je, jednom poslanicom upućenom Hosroeu Parvezu, pozvao toga perzijskog vladara i njegove podanike da prihvate islam: da prihvate jedinstvo Boga i njegovo poslanstvo, da čine dobro i da se suzdržavaju oda zla. U zlatno doba nijedan kralj, a još manje perzijski moćnik, ne bi bio prihvatio izravnu komunikaciju s nepoznatom osobom bez srdžbe, držeći takvo što aktom drskosti i svetogrđa. Nije, dakle, čudno da je pismo Profetovo pocijepano, a njegovi emisari protjerani, osramoćeni i prezreni. Čuvši to, Profet se rastuži i prorekne skori pad Hosroeova carstva. Kao odgovor na ovu uvredu, za vrijeme prvog halife, muslimanske snage pod vodstvom generala Sa'da uniđu u Perziju i potuku ametice perzijsku armiju u bici kod Qādisīyye. Bitka bijaše tek uvod u niz poraza koje Perzijancima naniješe Arapi i koji zapečatiše njihovu sudbinu u kratku razdoblju od pet godina poslije Profetova pisma. Kralj Yazdigird, osamnaestogodišnjak, bijaše vjerojatno posljednji vladar koji se pokuša oprijeti muslimanima: njegovi kineski i turski plaćenici napustiše ga na prvi juriš Arapa, a sâm tužno skonča: opljačka ga i ubije seljak u čijoj se kući bijaše sklonio bježeći s bojnog polja.

U prvom/sedmom stoljeću, perzijsko carstvo je, poput bizantskog, posrtalo pod teškim jarmom despotizma. Proganjanja zbog vjerskih nesuglasica bijahu svakodnevna. Zoroastrizam je bio državna religija, a njegovi svećenici ne bijahu zadovoljni samo duhovnom moći koju uživahu pa posegoše za povjerljivim i odgovornim funkcijama u državnoj administraciji.

Kampanja ponižavanja iza koje uslijedi proganjanje poče protiv sljedbenika starijih vjera u Perziji, među kojima bijahu Jevreji, hrišćani, budisti, sabejci, gnostici i manihejci. Sva starija vjerovanja težila su atmosferi tolerancije i prijateljstva koju bijahu najposlije našla u učenju islama. Islam nije naredio da se samo prema hrišćanima i Jevrejima postupa ljudski zbog toga što su oni »Narod knjige«: nedvojbena i jasna uputstva Profeta odnosila su se i na sljedbenike Zoroastra koji su uživali iste privilegije kao i muslimani. Jedino što se tražilo od ne-muslimana bilo je plaćanje nominalne glavarine za zaštitu koju uživaju u muslimanskoj vladavini. Zauzvrat, nije im nametnuto plaćanje zekāta, državnog poreza koji mora da plaća svaki musliman, niti služenje vojske. Oni, pak, ne-muslimani, koji bijahu ušli u vojnu službu, nisu morali plaćati glavarinu.

Osvajanje Perzije donese hrišćanima olakšanje. Ranije, sasanidski kraljevi su izazivali oštre sukobe između jakobita i nestorijanaca, a proganjali su

i hrišćanske sekte unutar njihovih domena zbog hrišćanske agresije izvana. Kralj Hosroe II naredi generalno protjerivanje hrišćana poslije poraza koji je pretrpio od Heraklija, jednog hrišćanskog monarha. I mase jedva dočekaju novo vjerovanje. Zoroastrijski svećenici prezrivo gledahu na zanatlije, radnike, poljoprivrednike koji su, prema njihovu mišljenju, baveći se svojim poslovima skrnavili vatru, zemlju i vodu. Radne mase u zoroastrijskom društvu imale su jednako bijednu sudbinu kao i šudre u kastinskom indijskom društvu. U novoj vjeri osvajača običan čovjek je nalazio lijek protiv većine društvenih bolesti koje ga toliko bijahu morile. Islam ne priznaje razlike po kastama i zanimanjima, on ne daje prednost nijednomu društvenom sloju (ako temelji nisu osobite zasluge), i zagovara teoriju ljudskog bratstva koje nadilazi geografske i političke granice.

Padom sasanidske dinastije, zoroastrizam gubi svoga moćnog podržavatelja: u promijenjenim okolnostima on se našao u krajnje teškoj situaciji protiv nadirućih snaga koje su se borile za premoć. Njegovu duhovnom padu mogla bi se dodati društvena konfuzija za koju su bili uglavnom odgovorni njegovi svećenici. Zoroastrijske mase prigrliše novu vjeru zbog njezina liberalizma, dinamizma i odsustva klera. Bijahu privučene islamu i zbog niza sličnosti između njihove i nove vjere. Umjesto Ahura Mazdāha i Ahrimana, nađoše Alaha i Iblīsa; također dobiše svoje anđele i demone, svoje priče o stvaranju čovjeka i njegovu uskrsnuću, o raju i paklu i o raznim drugim stvarima, sličnim, koje nađoše u novoj religiji. Nadalje, otkriše da se ni etika islama nije bitno razlikovala od njihove vlastite. Pod muslimanskom upravom počeše uživati značajan stupanj tolerancije; njihove vjerske prakse poštovalo se, a njihova svetišta vatre – čuvalo.[3]

Osim gorespomenutih uzroka širenja islama u Perziji, bijaše još jedan – udaja Šahrbānu, kćerke Yazdigirda, posljednjeg monarha sasanidske dinastije, za Huseina, 'Alijeva sina. Tako su u potomcima Huseina i Šahrbānu Perzijanci mogli vidjeti nasljednike svojih starih kraljeva. I to je donekle pomoglo širenju šī'izma kao posebne sekte u Perziji i posvećivanju Perzijanaca 'Alīdima. Islam izgubi svoj tuđinski karakter i pozva se na patriotska osjećanja prosječnog Perzijanca pošto je bilo jasno da, osim drugih prednosti, on ponovno potvrđuje svoje vrijednosti i tradiciju.

Perzija je imala značajnu kulturu i visoko razvijenu civilizaciju niz stoljeća prije pojave islama. U stara vremena, ovdje bijaše kolijevka mišljenja i vjerovanja koji davahu religiju i filozofiju i Perzijancima i ne-Perzijancima. Bijaše tu i središte moći političke organizacije, a njezine teorije o državi i administraciji postadoše modelom Turcima. Intelektualni aspekt preislamske perzijske kulture bijaše određen filozofijama Zoroastra, Mānija i Mazdaka – manje ili više dualističkim, unatoč tonu monoteizma. Predsasanidska misao tendirala je ka monoteizmu, posebno u Zoroastra, ali je ova tendencija zavladala u perzijskom mišljenju – uglavnom kao nesumnjiva istina – tek poslije muslimanskih osvajanja: dualizam Dobra i Zla zauzme mjesto dualizma Boga i materije.

Abasidski ḫalīfat stvorio je izvanrednu atmosferu za razvoj filozofije. Zahvaljujući islamskom uticaju Perzijanci postaše vodeći mislioci. Među imenima najznačajnijih perzijskih mislilaca možemo spomenuti Miskawaiha, ibn Sīnu, al-

[3] Arnold, *The Preaching of Islam*, poglavlje VII i IX.

Gazālija, Faḫr al-Dīn Rāzija, Naṣīr al-Dīn Ṭūsija, Mulla Ṣadru. Enciklopedisti Iḫwān al-Ṣafa, iako neoriginalni u svom doprinosu, također zaslužuju da budu spomenuti; među njima su bili tako veliki učenjaci kao što su Zaid, sin Rifā'a, abu Sulaimān Muḥamed od Busta, 'Ali od Zanǧāna, abu Aḥmed Mihrağāni i 'Aufi.[4] Perzijski sufizam također ima neka velika imena kao što su abu Sa'īd ibn abi al-Ḫair, 'Aṭṭār, Dželaludin Rūmi, Sa'di, Ḥafiz, al-Ǧīli i Ǧāmi.

Iz Perzije, islam se proširio u Kinu, Tursku, Afganistan, Indiju i Indoneziju.

C

Kina, Turska i Afganistan

Islam su u Kinu unijeli muslimanski trgovci. Učvrstile su ga arapske trupe koje su se borile za Su Tsung (139/756) i koje zaposjedoše Kinu poslije uspješno završena rata.

Arnold tvrdi da nema izravnog podatka o bilo kakvoj prozelitskoj aktivnosti od strane muslimana u Kini. Sva muslimanska populacija zemlje sastojala se od potomaka emigranata iz Arabije, Perzije, Turske i drugih muslimanskih područja zbog mongolskih osvajanja.[5] Broj muslimana u Kini dostigao je oko trideset miliona.[6] Kineski muslimani, međutim, sebe identificiraju s ostalim zemljacima, unatoč svima vjerskim razlikama.

Afganci vjeruju da ih je u islam pozvao Ḫālid bin Walīd u prvome/sedmom stoljeću. Međutim, najranije svjedočanstvo o njihovoj konverziji na islam datira od vladavine al-Māmūna (198/218-813/833) kada je kralj Kabul prešao na islam. Njegovi sljedbenici su se, međutim, vratili budizmu. Za islam, Afganistan je osvojio Jakūb bin Laiṯ 258/871, ali ideje islama nisu doprle do masa sve do poslije osvajanja zemlje od strane Subuktigīna i Muḥamūda od Gazne.

Upad Džingis Kana u muslimansku Aziju smatran je najvećom nesrećom koja je ikada zadesila ljudski rod. Poput silnog talasa moćnog ciklona prohujao je područjima Buḫāre, Ḫive, Ḫurāsāna, Iraka i Rusije. Džingis Kan nije poharao samo ono što mu je došlo pod ruku, već je razorio centre učenosti i sâm prostor prostiranja islamske civilizacije. Poslije njegove smrti, carstvo podijeliše njegovi sinovi: Perzija je dodijeljena Tuliju, jednom od njegovih potomaka, a Hulāguu bijaše određeno da utemelji dinastiju koja potraja još oko stoljeće i pol. Zvanična religija Mongola bio je šamanizam koji, zbog svoje primitivnosti, nije mogao da se održi u borbi protiv organiziranih religija kakve vladahu u područjima pod mongolskom upravom. Islam bi bio izgubio i posljednju šansu za uspjeh da su Mongoli uspjeli uspostaviti svoje kraljevstvo na ruševinama muslimanskog carstva. Međutim, jedno od iznenađenja koje nam povijest nosi jest i mogućnost da osvojeni pòstanu osvajači: Mongoli prihvatiše religiju koju htjedoše uništiti. Prijelazom mongolskoga kralja na islam, ova religija dobi šansu da se proširi na Turkestan, Sibir i Rusiju.

[4] A. M. A. Shushtery, *Outlines of Islamic Culture*, Vol. II, Bangalore, 1938, str. 426.
[5] Arnold, *op. cit.*, str. 207.
[6] A. M. A. Shushtery, *op. cit.*, Vol. I, str. 26.

Turci su prvobitno nastanjivali izvjesne dijelove centralne Azije, posebno Mongolije, Siberije i Turkestana. Oni nisu propovijedali nijedno od semitskih niti ne-semitskih vjerovanja. Poput većine primitivnih plemena Azije, obožavahu nebo, zemlju i vodu. Njihova religija sastoji se u obožavanju prirodnih sila, a udobrovoljavali su ih darovima, magijom i vračanjem. Prije prihvatanja islama, Turci bijahu pod uticajem budizma, maniheizma, judaizma i hrišćanstva. Međutim, nijedno od ovih vjerovanja ne pridobi ih za stalno: ono što, konačno, prihvatiše u četvrtomu/desetom stoljeću, bijaše *islam.* Postoji niz razloga za trijumf islama ali najuvjerljiviji, prema G. L. Lewisu, bijaše činjenica da je *»prihvatanje islama izravno građaninu davalo prava u naprednoj civilizaciji koja bijaše na vrhuncu«.*[7]

Sredinom sedmoga/trinaestog stoljeća mala grupa nomadskih Turaka emigrirala je iz Ḫurāsana pod vodstvom Sulejmān Šaha. Bježeći od Mongola, nadali su se da će naći utočište u Maloj Aziji. Kod upravljača ovoga područja našli su narod srodne rase, Turke Seldžuke, kojih kraljevstvo bijaše u raspadanju zbog problema nasljedstva i upada iz Centralne Azije. Koristeći priliku tih dekadentnih okolnosti, Ertoghrul i Dundar, dva Sulejmānova sina, učvrstiše se na jednoj teritoriji koju im ustupiše Seldžuci u znak priznanja radi njihove vojne pomoći. Osmanu, sinu Ertoghrula, međutim, ukazano je povjerenje da položi sigurni temelj turskoj imperiji.

Iako su Seldžuci bili nomadska plemena, oni pokazaše veliko zanimanje za civilizacije Perzijanaca i Grka s kojima bijahu u kontaktu. Tokom šestoga/dvanaestog stoljeća, mogle su se Anadolija, Quniya i Erzerum podičiti arhitektonskim ukrasima inspiriranim perzijskom i grčkom umjetnošću. Slavni Dželaludin Rūmi proslavio se pod njihovim pokroviteljstvom u Qunyji, a tako je bilo i s nekim sufijskim školama.[8]

Otomanski Turci koji zamijeniše Seldžuke ne bijahu ništa manje gorljivi u nastavljanju stvari od učenosti i literature. Za Osmana se priča da je na smrtnoj postelji ovako svjetovao sinovima: »... i na bilo kojem mjestu, gdje čuješ o učenu čovjeku, ukaži mu čast, poštovanje i budi prema njemu obazriv.«[9] Otomanska literatura vrlo je obimna i obuhvata sva tada poznata pisma. Među ranijim pjesnicima treba spomenuti Gāzi Fāḍila, Šejhija, Mir 'Ali Šīr Nawā'ija, Aḥmed Pašu, Nağātija, Ḏātija, Zainaba, Mihrija i ibn Kemāla. Oni su pisali liriku, napose misaonog tipa, kojom govore o najrazličitijim problemima kroz alegorije i priče o životinjama i pticama. Među docnijim pjesnicima treba navesti Fuḍūlija, Bāqija, Nefija, Nabija i Nadīma. Oni su uveli nove osobine i oblike mišljenja u poeziji. Među proznim piscima treba pomenuti imena 'Ali Čelebija, Evli Efindije, Kātib Čelebija. Pisali su o historiji, hronologiji, geografiji, putovanjima i drugim temama.[10]

Sve ovo pokazuje da su Turci, kao i drugi islamski narodi, podržavali učenost i literaturu. Poticaj je, međutim, došao od islama kojega su, konačno, prihvatili.

[7] G. L. Lewis, *Turkey,* Ernest Benn Ltd., London, 1957, str. 17.
[8] M. Philips Price, *A History of Turkey,* London, 1956, str. 33.
[9] Lord Eversely, *The Turkish Empire,* Lahore, 1957, str. 9.
[10] Vidi Stanley Lane-Poole, *Turkey,* London, 1900, str. 302–323.

D

Indija

Uticaj islama na hinduizam je pojava od izvanrednog značenja. Žalosno je da su zapadni pisci, kao i oni iz Indije (s jedinim izuzetkom dr. Tara Chanda), u svojim djelima ili potpuno ignorirali ovu činjenicu, ili joj davali beznačajno mjesto u historiji indijskog mišljenja. U ovom odjeljku cilj nam je iznijeti opseg i značenje ovih ideja i vjerovanja kojih je izvor u islamskoj filozofiji i religiji, a koje su tokom vremena, ličnim kontaktima, vjerskim raspravama, diskusijama i razmjenom mišljenja, obojile i značajno promijenile složenost indijskog mišljenja i dale mu novu orijentaciju i pravac.

Ne može se zanemariti činjenica da su muslimani bili pod utjecajem hinduizma i u nekim vrlo važnim aspektima: preuzeli su iz hinduizma neke aspekte misticizma i neke običaje, osobito njihov kastinski sistem, običaje pri pogrebima i rođenjima, ženidbene običaje, tzv. nedodirljivost (koju su praktikovali protiv nečistih) i niz drugih stvari – dobrih i loših – koje i ne treba navoditi. Međutim, glavni stubovi hindu-vjerovanja nisu imali uticaja na islamsku ideologiju i pravilo života. Nijedan islamski mislilac od nekog značenja nije nikada prihvatio doktrine preseljenja, inkarnacije, *karme* i politeizma u bilo kojem obliku, a ovi elementi tvore sâmu dušu i duh hinduizma. Naprotiv, monoteističke ideje muslimana zajedno s vjerom u univerzalno bratstvo čovječanstva Hindusi prihvatiše šireći ih kao da su indijskoga porijekla! Indijska filozofija poslije prvoga/sedmog stoljeća pokaza veliko zanimanje za monoteizam i društvo bez kasti. Ona je također slabo naglašavala ritualizam i negativizam u životu. Ova promjena uzrokovana je nizom sociooloških i tehnoloških snaga među kojima se pojava islama u Indiji mora uzeti kao faktor od najvećega kulturnog i filozofijskog značenja. U spoju dviju kultura jača potiskuje slabiju na periferiju i zauzima samo središte. U ideološkoj borbi rođenoj iz muslimanske infiltracije u Indiju, domaća kultura, ne držeć se ravnom ovoj koja dolazi, izgubi svoj središnji položaj.

U onome što slijedi, ugrubo ćemo protumačiti ovaj značajan fenomen. Poslije kratkoga historijskog prikaza dodira kultura, muslimanski uticaj će biti ocrtan do Šankare, zatim od Šankare do Rāmānuje i, konačno, od Rāmānuje do dahas.

VEZE MEĐU KULTURAMA – Dodir islamske i indijske kulture, misli i religije osjećao se sve do drugoga/osmog stoljeća ako ne i ranije. Spisi muslimanskih historičara i putnika pokazuju da su u južnoj Indiji, na Malabar Obali, muslimani koji su često propovijedali svoje vjerovanje, bili *prvo naseljeni kao trgovci* (Akbar Šāh Ḫān[11] izvještava o grobu Profetova druga po imenu Tamīm Anṣāri od Mylapura, dvanaest milja južno od Madrasa). Islam je također prodro u Ceylon. Ibn Baṭṭūta je za svojih putovanja našao grobove niza propovjednika i svetaca na Ceylonu; među ostalima, spominje Šejh Abdullah Ḥanīfu, Šejh Osmana i Bāba Ṭāhira.

[11] *Ā'īnah i Ḥaqīqatnumā'*, str. 46, 47.

Historijska svjedočanstva nesumnjivo kazuju da se prva arapska flota pojavila u indijskim vodama godine 15/636. i da je bila odbijena. Međutim, koncem prvoga/sedmog stoljeća, kaže Rawlinson, muslimanski Arapi zaposjeli su Malabar Obalu, a ovu činjenicu su, pak, potvrdili Francis Day, u svome djelu *Land of the Permals* i, Sturrock, u svom djelu *South Kanara and Madras Districts Manuals.* Humayun Kabir piše: »Innes, u svom djelu *Malabar and Anjangode District Gazetteer,* navodi natpis na grobu nekog 'Alija iz Kolama, umrloga oko 166/788. godine. Daljnje podrobno svjedočanstvo daje pobuna 141/758. neke kolonije muslimana koji su se nastanili u Kantonu, u Kini. Očito, ova kolonija nije mogla biti osnovana bez prethodnih staništa od kojih je Malabar Obala, vjerojatno, bila jedna. Caldwell je, blizu Kayalapattana u Tinnevelliju, kod ušća rijeke Tamraparni, skupio arapskoga novca koji je nosio datum 71/690. godine.«[12]

Muhamed bin Kašim osvojio je Sind 94/712. Ekspediciju je poslao Ḥaǧǧāǧ, potkralj Iraka i Irana iz umajadske dinastije. Rezultat osvajanja Sinda bio je snažan uticaj islama na indijsku misao i kulturu. Ovaj dio Indije ostao je daleka istočna teritorija ḫalīfata do 267/890. godine kada je ḫalīfat počeo propadati. Kraljevstvo Gazne koje je utemeljio Subuktigīn koji je osvojio Pešavar 380/990, bilo je izravni rezultat slabljenja ḫalīfata. Agresivnu politiku Subuktigīna slijedio je njegov ambiciozni i otresiti sin Muḥmūd i niz mogulskih, tatarskih, hurasanskih i afganskih vođa. Cilj muslimanskih osvajača nikada nije bio širenje ili rad za svoju religiju. Veliki broj domorodaca prešao je na islam ne zbog političke dominacije muslimana već iz drugih razloga, u prvome redu zbog misionarskih aktivnosti sufijskih mislilaca i nepodnošljiva ekonomskog položaja masa združena s nepoznavanjem vlastite religije. Najznačajniji uzrok prijelaza na islam bila je, svakako, jednostavnost islamske doktrine: bratstvo koje propovijeda i jednak status koji imaju šudre i ne-šudre. Čak u ranim fazama uticaj je bio tako veliki da dr. Titus spominje jedanaest hindu-sekti u kojima je prevladavala određena mješavina hindu i muslimanskih shvatanja i praksi.[13] K. A. Nilkanta smatra monoteizam i demokratski duh islama moćnim činiocima u evoluciji religio-filozofijske kulture u Indiji i nalazi strogo monoteističke doktrine kao posljedicu uticaja islama.[14]

Spomenuto je da je Sind bio udaljena provincija ḫalīfata do 267/880; u ovome razdoblju, osobito za vladavine al-Manṣūra, al-Hārūna i al-Māmūna učinjeni su pokušaji da se shvati indijska misao. Iz Sinda su dolazili hindu-učenjaci na dvor al-Manṣūra da ga upoznaju s *Brahmasiddhāntom* i *Ḫandakhadyakom,* slavnim djelima Brahmagupte, o astronomiji. Oba djela prevedena su na arapski. Veliki podstrek dala je i ministarska familija Barmakida koji su bili patroni hindu-učenosti na dvoru Hārūn al-Rašīda. Prema al-Bīrūniju, ova familija je došla iz Balḫa gdje je jedan njihov predak služio kao budistički svećenik u hramu. Ova familija je slala arapske učenjake u Indiju da studiraju indijsku misao, a indijski učenjaci su bili pozivani na dvor u Bagdad da tumače hindu-učenost. U petomu/jedanaestom stoljeću al-Muwaffiq i al-Bīrūni odoše

[12] *The cultural Heritage of India,* izd. Bhattacharya, 1956, Vol. IV, str. 587.
[13] *Indian Islam,* str. 172–77.
[14] *The Cultural Heritage of India,* Vol. IV, str. 61.

u Indiju kako bi učili indijsku medicinu, astronomiju i filozofiju. Al-Bīrūni je bio prvi koji je preveo Kapilinu *Sāṅkhyu* na arapski. Također je preveo Patañgalijevu *Yogu Sūtru* i napisao predgovor za *Bhagavad-Gītu* muslimanima.

Hindusi su također pokazali želju za razumijevanjem muslimanske religije i mišljenja. Balāḏuri piše u svom djelu *Futūḥ al-Buldān* da je za vrijeme vladavine Hārūn al-Rašīda jedan indijski *rāǧa* zamolio ḫalīfu da mu pošalje učenjaka da mu izloži osnove islama. Historičar Mas'ūdi iznosi da je, kada je došao u Indiju 302/914. godine, uočio da je bramanski vladar neobično zainteresiran za vjerske rasprave. Kadgod bi ovaj vladar čuo da je došao neki musliman, on bi ga pozivao i raspravljao s njim o religiji.[15]

OD POČETKA PRVOGA/SEDMOG VIJEKA DO ŠANKARE (Šaṅkara, indijski filozof) – Ovako aktivna međusobna veza morala je dovesti i do međusobnih uticaja u području mišljenja i vjere u obje zajednice. Indijska filozofija bila bi posve drugačija od onoga kakva je danas, da islam nije ušao u arenu indijskog mišljenja sa svojom »militantnom demokracijom«, »liberalnim racionalizmom« i »beskompromisnim monoteizmom«. Najvjerojatnije ne bi bilo dokaza za postojanje Boga kakve nalazimo u djelu *Udavana's Kusumāñjli* pisanom u četvrtom/desetom stoljeću, niti bi bilo Šankare o kojemu Humayun Kabir primjećuje: »Historijski faktori ne isključuju mogućnost Šankarina poznavanja elemenata islamskog mišljenja.«[16] Valja ponoviti da je većina ovih elemenata u južnoj školi posvećenja i filozofije, uzeta pojedinačno, izvedena iz starih sistema, ali ovi elementi u svojoj cjelini i u karakterističnim izdvajanjima otkrivaju pojedinačno približavanje muslimanskom vjerovanju i stoga čine vjerojatnim argument za islamski uticaj.[17] Čak i danas postoji grupa Šankarinih sljedbenika koji se ne kremiraju već pokapaju svoje mrtve na islamski način.

Svi mu'taziliti, s jedinim izuzetkom al-Ǧāḥiza, bavili su se filozofijom i izlagali svoje teorije prije nego što je Šankara rođen u posljednjoj četvrtini drugoga/osmog stoljeća; čak i da je al-Ǧāḥiz umro prije Šankare on ne bi doživio devedesetu godinu. Mu'taziliti su bili unitaristi par excellence. Oni nisu mogli da prihvate atribut vječnosti Božjih kvaliteta jer bi to značilo postojanje još nečega vječnog uz Vječnog Boga. Šankara je također bio beskompromisni monist; vjerovao je da je Bog jedan i da je On jedina zbilja, a da je sve ostalo pričin. U Šankarinim spisima može se naći odlučno naglašavanje jedinstva Božanstva koje neki drže proširenjem starog monoteizma *Upaniṣada.* Međutim, ovo tumačenje nije moglo zadovoljiti veliki broj orijentalista koji u Šankarinim djelima nalaze »nešto što pripada upravo semitskim religijama«.[18] Abu Huḏail, značajni mu'tazilit, bijaše, čini se, pretečom onih hindumonista koji govorahu da se Bog može opisati jedino negativnim pojmovima. Abu Huḏail, međutim, *dopušta* – suprotno svome bitnom stavu – *da Bog zna, da voli i da je moćan.* Ostali mu'taziliti ubrzo otkriše'ovu nekonzistentnost i odbaciše sve pozitivne atribute Najviše Zbilje. Za njih je Bog neopisiv i nespoznatljiv, više apstraktan, impersonalan i apsolutni princip u pozadini univerzuma, nego Bog shvaćen kao

[15] *Murūǧ al-Dahab,* Vol. I, str. 254.
[16] *The Cultural Heritage of India,* Vol. IV, str. 586.
[17] Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture,* Allahabad, 1946, str. 107.
[18] Pope, Manikka Vashar, Citirano prema Tara Chand, *op. cit.,* str. 106.

osoba s kojom bi se mogao uspostaviti ikakav kontakt. Vjerovali su u mogućnost Lijepe Vizije, ali su oštro odbacivali svaki oblik antropomorfizma.

Većina mu'tazilita bijahu atomisti. Mislili su da je univerzum sačinjen od atoma koji su nedjeljivi entiteti. Fizički svijet djelili su na supstanciju i akcidencije ili atome i tijela. Prema njihovu mišljenju fizičkim fenomenima vlada strogi determinizam, dok je sloboda akcije obilježjem ljudskih bića.

Kako smo pokazali u prethodnim poglavljima, uz mu'tazilite se vezuje kult razuma, oni nastoje pomiriti islam s vladajućim racionalističkim stajalištima. Veliki dio mu'tazilita bijaše pod državnom zaštitom. Bišr, sin Muamerov, bijaše ljubimac ḫalīfe al-Māmūna za čije vladavine se pokušalo shvatiti hindu-misao i kulturu posredstvom rasprava i prijevoda vjerske literature. U teologijskim i filozofijskim raspravama, protagonisti raznih stavova imahu punu slobodu izražavanja pa nije čudo da su se poslije takve slobodne razmjene ideja indijski sudionici vraćali u domovinu s jednim brojem racionalističkih doktrina kojih izvorište bijaše mutazilitski način mišljenja. Komunikacija je rijetko jednostrana: u slobodnoj i otvorenoj razmjeni ideja tok je u većini slučajeva dvosmjeran. Mu'taziliti nisu mogli zadovoljiti mase zbog njihova isključivog bavljenja razumom i zbog, naizgled, neortodoksnih stajališta koja zastupahu. Aš'ariti su protestirali protiv vjerskog racionalizma mu'tazilita i zastupali su srednji put između filozofije i ortodoksije. Odbacili su mutazilitska stajališta, čak i kada su ovi modificirali ortodoksne doktrine, te grčku i orijentalnu filozofiju, dokazujući islam dijalektički i odbacujući neislamske religije kao i neke islamske sekte. Al-Aš'ari, al-Bāqillāni, al-Ǧuwaini, al-Gazāli, Faḫrudin al-Rāzi i ibn Ṭaimīyya branili su islamsku teologiju, a odbacivali grčku, osobito Aristotelovu misao. Al-Aš'ari je rođen oko 260/873. godine, dok je al-Gazāli, s kojim je ašaritska teologija dostigla svoj konačni trijumf, rođen 450/1058. Al-Gazāli je bio uvjeren da filozofijska teorija ne može biti temelj vjerskoga mišljenja i da se jedino s pomoću objave bit religije može spoznati. Tvrdio je da je objava dovoljna i da se njezina konačna istina može potvrditi samo iskustvom pojedinca. Ekstazom se može postati *znalac* jer je to, tako reći, stanje izravne komunikacije s Bogom.

Pored mu'tazilita, aš'arita i al-Gazālija, koji je zahvatio uglavnom sve probleme od filozofijskog i religijskog interesa i čije su teorije našle put do indijskog tla kroz razne kanale od kojih smo neke već naveli, postojala je duga, stalna linija sufija, koja započinje od ranih sljedbenika Profeta koji su, poput samog Profeta, dali sufijama model njihove intenzivne gorljivosti i entuzijazma za stvar islama, svojom pobožnošću i jednostavnim načinom života. Sufije, među kojima treba pomenuti Ibrāhīm bin Aḍama (umro 160/783), Faḍla bin 'Iyāḍa (umro 185/901), Rābiju al-Adwīyyu (umrla 185/802), bijahu ortodoksni muslimani bez panteističke sklonosti; zadovoljstvo nalažahu u samonegaciji, vatrenoj pobožnosti i krajnjemu kvijetizmu. Rābija je molitvu držala slobodnom i intimnom komunikacijom s Bogom. Njezine molitve ukazuju na spontano prelijevanje njezina srca prema Bogu. U jednoj od svojih molitvi, ona kaže: »O, moj Bože, ako te obožavam zbog straha od pakla, baci me u nj; ako te obožavam zbog želje da uđem u raj, isključi me iz njega, ali ako te obožavam zbog Tebe sâma, ne uskraćuj mi Svoje Vječne Ljepote...«

OD ŠANKARE DO RĀMĀNUJE – U vrijeme Rāmānuje koji je rođen 407/1016, veliki broj muslimanskih mislilaca i sufija – neki od najboljih koji su se uopće

pojavili u islamu – iznijeli su i razradili svoje misli u preciznim sistemima. Sasvim je nevjerojatno da njihove misli i teorije nisu uticale na indijsku misao kroz vjerske i filozofijske rasprave koje su, kako smo vidjeli, tekle kako na indijskom tlu, tako i na dvorovima ḫalīfa. Ne manjka dokaza da bismo pokazali da su neke kontroverze koje su tako visoko kotirale u indijskoj filozofiji, nakon što se islam čvrsto ukopao u indijsko tlo, bile išta više do odjek islamske misli u nekim slučajevima dobro, a u drugim više bučno izražene.

Sufizam je sada ušao u novu fazu svog razvoja. Asketizam je još ostao značajan, ali se potčinio teozofijskim i gnostičkim spekulacijama što je vidljivo iz govora Ma'rūfa al-Karḫija (umro 200/815), abu Sulejmana al-Dārānija (umro 236/850) i Ḏu al-Nūn Miṣrija. Prema Nicholsonu, djelo Ḏu al-Nūna je izvorom neoplatoničkih elemenata u islamskom mišljenju. Abu Yazīd al-Biṣṭāmi (umro 260/874) bijaše prvi sufija koji je iznio doktrinu *fanā'* (njegovo poučavanje sufizma praktički je izjednačeno s panteizmom). Ḥusein bin Manṣūr, općenito poznat kao al-Ḥallāǧ (rođen 244/857), poznat po svojoj izjavi *Ja sam Istina,* putovao je u istočni Iran, Guđerat (Indija) i Centralnu Aziju. Mislio je da duša koja je nematerijalna i besmrtna trpi zbog svoje vezanosti s tijelom, da je Najviše Biće nepojmljivo ljudskim umom i imaginacijom i da je jedinstvo s Najvišom Zbiljom moguće jedino kroz patnju. U savremenika, Manṣūr nije bio omiljen zbog nekih svojih neortodoksnih izjava (zbog istih je, uostalom, i pogubljen). Al-Gazāli je, međutim, pomirio sufizam i islam.

Osim činjenice da je sufijsko učenje i praksa moralo naći svoj put do Indije uporedo s drugim idejama muslimanskoga porijekla, historijski je nepobitno da su muslimanske sufije bile na predstraži muslimanskih osvajača i trgovaca i da su privukli narod Indije čistotom i prefinjenošću svoga načina života. Ličnim kontaktima, te svojim prijepisima i raspravama, oni su prenijeli čitavu svoju ideologiju i način života kako su ga shvatili u različite dijelove muslimanskog svijeta. Ibn Ḥağar 'Asqalāni navodi u svom djelu *al-Iṣāba fi Tamyīz al-Ṣaḥāba* nekoga Bāba Rattana koji je prihvatio islam i posjetio Meku dva puta. Bio je to, vjerojatno, najraniji indijski sufija. Nešto docnije dolazi Abdullah, poznat kao Bāba Ḥāki, koji je umro 101/719. i pokopan u Pākdāmanu u Lahoreu. Drugi svetac bio je Seyyid Sālār Mas'ūd Gāzi Miān koji je 425/1033. umro kao mučenik u devetnaestoj godini, a pokopan je u Bharaichu. U istom stoljeću u Indiju je došao još jedan svetac velikoga značenja i velike historijske važnosti: bio je to 'Ali al-Huǧwīri, poznat kao Data Ganǧ Baḫš, pisac dobro poznatoga djela *Kašf al-Maḥǧūb.*

Među muslimanskim misliocima koji su bili na vrhuncu svoje djelatnosti između drugoga/osmog i petoga/jedanaestog stoljeća trebalo bi spomenuti al-Kindija (oko 185/830–260/905), prvoga arapskog filozofa, poznatijega po bavljenju matematikom i astrologijom; al-Fārābija (258/870–339/950) koji je prihvatio neoplatoničku doktrinu emanacije; al-Rāzija (251/865–313/925), slavnoga muslimanskog liječnika, fizičara, hemičara i filozofa; Miskawaiha (umro 421/1030), perzijskog etičara, filozofa i fizičara, i ibn Sīnu (370/980–428/1037), predstavnika čistog aristotelizma.

Filozofijsku misao koja se razvila od al-Kindija do ibn Sīne, tj. prije vremena Rāmānuja, preniješe u Indiju rani muslimani koji, prema mišljenju Tara Chanda, »bijahu ljudi na položaju... koji su živjeli i radili u Indiji i koji su svojim ličnim kontaktima i uticajem širili Indijom ideje islamske filozofije

i misticizma«.[19] Rezultat ovoga dodira bio je teizam u indijskoj filozofiji (prvi put susrećemo dokaze o egzistenciji Boga u Udayaninu djelu *Kusumāñjali*). *Kusumāñjali* ili hindu-dokaz o Božjoj egzistenciji zapisan je u četvrtom/desetom stoljeću.[20] Keith kaže: »Udayana je bez sumnje onaj tko je teizam učinio stupom škole, iako nemamo razloga da pretpostavimo da je on i tvorac ovoga učenja.«[21] Ista je stvar i sa *Vaiśeṣikom;* Radakrišnan primjećuje: »*Vaiśeṣiku* držahu neteističkom. Kanada,... autor *Vaiśeṣika Sūtri*... ne spominje Boga, ali su docniji komentatori shvatili da nepromjenljivi atomi ne mogu po sebi proizvesti uređeni univerzum bez vladajućega Boga koji upravlja njihovim aktivnostima. Autorstvo *Veda* i konvencija značenja riječi zahtijeva od nas da pretpostavimo Prvog Pokretača. Svijet se ne može objasniti samo aktivnostima atoma ili operacijom *karme*. Ovaj sistem je, stoga, prihvatio shvatanje Boga kakvo je ono u *Nyāyi*.«[22]

U indijskoj filozofiji *Nyāya* i *Vaiśeṣika* se, općenito, uzimaju zajedno, ali ovi sistemi nisu formirali jedinstveno učenje prije sredine trećega/devetog stoljeća. Keith iznosi datum sinkretizma ovih dvaju sistema u godini 285/898. kada je Vācaspati stvorio svoju *Nyāyasucini-bandhu*.[23] Jasno izlaganje kombinovane doktrine se, međutim, nalazi kod Udayane »čiji je datum, poslije niza promjena shvatanja definitivno određen kao 374/984, prema njegovu vlastitom izrazu u *Lakṣaṇāvli*... Još je slavnije njegovo djelo *Kusumāñjali,* jedno gotovo klasično izlaganje dokaza o egzistenciji Boga.«[24]

Vrijedi napomenuti da su *Nyāya* i *Vaiśeṣika* kombinovane zajedno da formiraju jedinstven sistem pošto se islam duboko ukorijenio na indijskom potkontinentu. Oba sistema bijahu u početku ateistički i atomistički, ali docnije uzeše teističko usmjerenje kao rezultat muslimanskog uticaja.

OD RĀMĀNUJE DO DANAS – Rāmānuja (rođen 407/1016), hindureformator južne Indije zagovaraše obožavanje Boga s posvećenjem vjeri. Ljubav je, kaže on, vodeći princip za odnos ne samo između čovjeka i Boga, već i između čovjeka i čovjeka. Sve barijere koje je čovjek stvorio, uključujući i kastinske, treba ukloniti, a vrata vjerske spoznaje otvoriti svima, bez obzira na položaj u društvu koji nastaje iz kastinske ili rasne pripadnosti. Rāmānuja je prihvatio šudre u hramove, zahtijevao samoodricanje *(prapatti)* i poštivanje gurua *(guru bhakti)*. Njegovo inzistiranje na samoodricanju i ljubavi prema guruu može se naći u budizmu i upanišadizmu, ali njegovo prihvatanje monoteizma i naglasak što ga je stavio na nj izravna je posljedica inspiracije rođene iz novog vjerovanja koje su tada zagovarali i propovijedali muslimanski sveci poput Natad Walija, jer je za izgradnju njegove džamije hindu-kralj, Kun-Pandya, poklonio zemlju.[25]

Iako se ne može odbaciti uticaj budizma i upanišadizma na filozofiju Rāmānuje, može se kazati da je islam dao bhaktivođi i ideju potčinjavanja

[19] *Ibid.*, str. 48.
[20] Radakrišnan i C. A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy,* Oxford, 1957, str. 358.
[21] A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism,* Oxford, 1921, str. 32.
[22] S. Radakrišnan i C. A. Moore, *op. cit.,* str. 386.
[23] A. B. Keith, *op. cit.,* str. 29.
[24] *Ibid.,* str. 31.
[25] Tara Chand, *op. cit.,* str. 112.

Božjoj Volji i ljubav prema duhovnom vođi. Kada je riječ o ljubavi prema guruu, Rāmānuja je mogao dobiti uporište iz spisa sufija, a i iz kontakata s njima. Cilj bhakti, prema Rāmānuji, nije ostvarenje *nirvane,* već vječno blaženstvo u blizini Boga – to je sufijsko vjerovanje, a ne budistički stav. Njegovo preporučivanje beskastinskog društva gdje šudre ne bi trpjele zbog svoga podrijetla i njegovo otvaranje vrata hramova nižim kastama, jasan je dokaz uticaja muslimanske vjere i prakse.

U šestomu/dvanaestom stoljeću niknuše dvije sekte na jugu koje jasno pokazuju uticaj islama: bijahu to lingāyati i siddhāristi. *LINGĀYATI* su obožavali jednoga Boga koji je, prema njima, sebe objavio kao svjetski učitelj *('Allāmah Prabhu)*. Vođa ovog pokreta, Basava, smatran je inkarnacijom Šive, jednog *'Allāmah Prabhe,* čija božanstvenost se prenosi na potomke i zastupnike. Kako se Ljubav smatra prvom Božjom kreacijom, *bhakti* ili posvećenje je smatrano idealom života. Ovaj ideal se postiže njegovanjem puta jednostavnosti, rezignacije i koncentracije na Boga. Lingāyati nisu prinosili žrtve, nisu postili, nisu išli na hodočašća i odbacili su pročišćavajuće obrede. Oni nisu priznavali kaste niti razlike s obzirom na podrijetlo i spol. Ženidba je bila dobrovoljna, udovicama je bilo dopušteno ponovno se udati, mrtvi su pokapani, nije se vjerovalo u preseljenje duša.

SIDDHĀRISTI, jedna skupina stihotvoraca-filozofa, bijahu u svojim vjerovanjima još beskompromisniji od lingāyata: oni odbacuju i autoritet Veda i Šastri, i teoriju metempsihoze. Poput sufija, Najvišu su Zbilju opisali kao Svjetlo i govorili da je kraj života apsorpcija u Bogu. Siddhāristi su bili također alhemičari i slijedili su, s tim u vezi, Ḏu al-Nūn Miṣrija.[26]

Vjerski reformistički pokret koji je započeo na jugu proširio se na sjever od osmoga/četrnaestog stoljeća naovamo. Muslimanski osvajači sjeverne Indije koncem sedmoga/trinaestog stoljeća započimaju jednu eru nevidene revolucije u tradicionalnom hindu-mišljenju. Od osmoga/četrnaestog stoljeća pa naprijed, vjerski vođe sjevera odbacuju elemente starog vjerovanja i iskazuju volju i želju da prihvate nove ideje i teorije. Indijska arhitektura pokazuje uticaj arapskih i perzijskih stilova arhitekture. Indijski slikari pretrpješe uticaj tehnika iz centralne Azije i Perzije. U indijskoj literaturi zajednički medij nastade u formi urdu-jezika, dok indijske tehničke i naučne discipline svjedoče o značajnom korištenju terminologije i informacija sadržanih u muslimanskim djelima.

U području mišljenja prisutna je ista pojava: Rāmānandu, vjerskoga reformatora i vođu koji se pojavio u prvoj polovici devetoga/petnaestog stoljeća, mnogi drže mostom između bhakti-pokreta juga i sjevera. Mnogo je i daleko putovao tražeći znanje i imao učitelje iz raznih sekti hinduizma, ali mu duša ostade nezadovoljna sve dok ne srete muslimane u Benaresu.[27] Sljedbenici svih religija bijahu dobrodošli njegovu vjerovanju, prihvatao je kao učenike i žene i muškarce.

Iz učenja Rāmānande nastadoše dvije škole: jedna čiji predstavnik bijaše *TULSĪDĀSA* i druga, koje predstavnik bijaše *KABĪR*. Prva bijaše konzervativna, a druga radikalna ali, zapravo, svaka na svoj način smjeraše baviti se evolucijom

[26] Caldwell, *Indian Antiquary,* Vol. I, str. 177.
[27] Macauliffe, *The Sikhs,* Oxford, 1909, Vol. IV, str. 102.

vjere prihvatljive kako Hindusima, tako i muslimanima. I vamo i tamo inzistiralo se na posvećenju, osuđivalo površnost u vjerovanju, rituale i ceremonije, ustajalo se protiv dogme i autoriteta i tvrdilo da se »Božanstvo samo otkriva ljudskom rodu kao cjelini«.[28] Kabīra je u hindu-filozofiju i religiju uveo Rāmānanda, ali je on proveo veliki dio svog života u druženju sa sufijama. Osuđivao je razlike među kastama, odbacio autoritet šest škola indijske filozofije, prezrivo govorio o teoriji preseljenja duša i osudio teoriju reinkarnacije.

Svoj sistem Kabīr duguje sufijama; tvrdio je da se Bog ne može dokučiti umom, već da mu se može pristupiti samo kroz *bhakti,* tj. posvećenjem i ekstatičkim transom. Božja Esencija je Svjetlo, govorio je, čime dolazi posve blizu bitnim stavovima sufija. Nicholson nalazi niz sličnosti između njegova izlaganja o univerzumu, izložena u njegovoj prvoj *Ramaini* s jedne strane, i pojmova al-Ǧīlija i Badr al-Dīn Šahīda, s druge.[29] Prema Tara Chandu, Kabīr je pokušao reproducirati, u skladu s islamskom filozofijom, šemu o devet sfera kroz koje se odvija cijelo stvaranje.[30] Cilj ljudskoga života jest ostvarenje jedinstva s Bogom, a s tim u vezi je uloga *gurua* apsolutno bitna. Prema tome, najveću pažnju treba posvetiti selekciji *gurua.* Guru usmjerava dušu učenika na pravi put, disciplinuje njegovu dušu i dovodi ga pred živoga Boga. Kabīr nikada nije preporučivao samoodricanje. Bez sumnje, propisao je strog put samodiscipline, čak je predviđao razočarenja i nezadovoljstva koja bi mogla snaći hodočasnike, ali nigdje ne traži potpuno odricanje od svijeta.

U drugoj polovici devetoga/petnaestog stoljeća rođen je veliki zagovornik monoteizma u malom selu Penjaba. Roditelji su mu dali ime Nānak, a generacije ga pamte kao *GURU NĀNAKA,* osobu nadasve pobožnu, uvjerenog kozmopolita i duhovnog vođu. Utemeljio je *sikizam* na principima koji jasno i nesumnjivo ukazuju na uticaj islamske ideologije, vjerovanja i praksi. Guru Nānak je osjećao da je izabran od Svemogućeg da vodi borbu za monoteizam i pravičan život. Osudio je politeističke vjerovanja i praksu, propovijedao ne-sektaštvo i zagovarao ukidanje razlika među kastama. Njegova etika za razliku od hinduske bila je potvrđom života, praktička i, u izvjesnome smislu, puritanistička. Tražio je pravičan život, bogobojaznost i pokoravanje *guruu* (sve muslimanski principi) da bi se postiglo spasenje – za nj, to je bilo stapanje svjetlosti duše sa svjetlošću Božanstva. Nānak je mislio, poput sufija, da se Bog ne može spoznati razumom i da ga je moguće shvatiti poniznošću i razumijevanjem nečije nedostojnosti i neadekvatnosti. Unatoč svojoj ljubavi prema Bogu, nije dopuštao antropomorfističku karakterizaciju Božanstva (čak Ga katkada naziva Domaćinom, a katkada Nevjestom koja se spaja s njegovom dušom!).[31] Guru Nānak je vjerovao u preseljenje duša i u pakao. Nezadovoljan kaznom određenom grešnicima da je trpe kroz ponovna rađanja u nižim formama, on je prijetio užasnim kaznama kakve su opisane u Qur'ānu (dio koji daje sliku pakla).

Guru Nānakov dûg islamu bijaše velik; učenjem je slijedio sufijski nauk pa je, prema Tara Chandu, »teško kazati koliko je tačno pod uticajem hindu-spisa.

[28] *Ibid.*
[29] *Studies in Islamic Mysticism.*
[30] Tara Chand, *op. cit.,* str. 157.
[31] Macauliffe, *op. cit.,* Vol. I, str. 195.

Njegovo rijetko pozivanje na te spise dovodi do namisline da je sâm bio izvanredno upoznat s vedskom i puraničkom literaturom.«[32] Žalosno je da su potonji gurui bili uvučeni u vrtlog politike zbog čega se ova miroljubiva crkva opet pretvorila u militantno društvo.

Kabīr, Tulsīdāsa i guru Nānak imaju niz sljedbenika, hindu-mislilaca i reformatora u desetom/šesnaestom stoljeću i jedanaestom/sedamnaestom stoljeću, koji dalje razvijaju bitne principe islama; *TUKA RĀM,* jedan maratski svetac, shvatio je Boga kao i Kabīr, odbacio vedska žrtvovanja, obožavanje idola i kaste,[33] dok je *CHAITANYA,* pripadnik brahmanske kaste toliko volio muslimane da je imao niz učenika-muslimana. Chaitanya je propovijedao jedinstvo Boga, inzistirao na ljubavi i posvećenju, pjesmi, plesu i ekstatičkom transu radi jedinstva s Bogom[34] (sasvim je jasno koliko su Chaitanyina učenja nalik sufijskima).

U modernom vremenu primjećujemo dva značajna pokreta – *Arya samāǰ* i *Brahma samāǰ.* Prvi je, unatoč svom suprotstavljanju islamu, predlagao ono što je, zapravo, bit islama. *SWĀMI DAYĀNAND* (vidi njegov *Satyārath Parkāsh),* utemeljivač Arya samāǰ – pokreta, optužuje obožavanje idola i ritualizam kao kvarenje čiste hindu religije. Također kritikuje *hereditarni* kastinski sistem i, umjesto njega, zastupa *funkcionalne kaste.* Propovijedao je monoteizam koji se, prema njegovu mišljenju, može izvesti iz *Veda* i drugih svetih knjiga Hindusa. Da je monoteizam izvediv iz *Veda* može biti istina, naime, one nisu u suprotnosti s islamom jer potvrđuju temeljni stav islama: Bog se sâm objavljuje raznim narodima. Ako se, dakle, monoteizam nalazi u *Vedama,* to za muslimana nije iznenađenje. Međutim, ono što iznenađuje jest to da Swāmi Dayānand inzistira na doktrini koje nema u predislamskoj literaturi Indije.

Brahma-samāǰisti odbacuju teoriju ponovnog rođenja i suprotstavljaju se ritualizmu, obožavanju likova i kastinskom sistemu.

Osim ovih dvaju pokreta u modernom hinduizmu došlo je još i do *Rāma-Krišna vjerskoga reformatorskog pokreta* i do teozofijskog društva koje slijedi vjerski i društveni program. Oba pokreta vrlo su slična i muslimanskoj vjeri i praksi.

Iz Indije islam prelazi u Indoneziju.

E

Indonezija

Prije pojave islama indonezijski arhipelag, najveća zemlja poslije Kine na Dalekom istoku i sedma među najvećim zemljama svijeta, bijaše oko hiljadu godina pod vlašću Hindusa koji ovamo prispješe kao trgovci u prvom ili drugom stoljeću naše ere i, konačno, sa svoje vješte diplomacije i okretnosti, postadoše upravljači. Prema Pandit Yawahar Lal Nehruu,[35] prvi Hindu emigranti u Indo-

[32] Tara Chand, *op. cit.,* str. 177.
[33] Fraser i Marathe, *Hymns of Tukaram.*
[34] Jadunath Sarkar, *Chaitanya.*
[35] *Glimpses of World History,* str. 133.

neziju bijahu iz Južne Indije. Kako to već bijahu trgovci, zaposjedoše obale i trgovahu s raznim zemljama robom za svakodnevnu upotrebu. Sa sobom doniješe i svoju religiju koja, zbog svoje superiornosti, ostade strana domorocima. Povijesno se s izvjesnošću ne može reći je li prvo u Indoneziju stigao budizam ili hinduizam. Hindusi ranih stoljeća nisu gajili historiografiju niti ostaviše ikakvih zapisa ili usmenih svjedočanstava o kanonima pa njihova ranija historija i nije drugo do masa lijepih priča utemeljenih na imaginaciji, prividu ili naklapanju bez čvrstih temelja na kojima bi počivala. Rani sjedioci, hindu-naseljenici u Indoneziji, ne ostaviše pismenih tragova o sebi; prema tome, teško je odrediti hronološki red hindu-kultova i vjerovanja po dolasku u novu zemlju. Ipak, može se pretpostaviti da je forma budizma koja je prva ovamo ušla bila *hinayāna* – poslije dužega razdoblja ušle su i druge forme budizma, uvedena je *mahāyāna*. U Majaphit-razdoblju, kada su hindu-kultura i hindu-dominacija na svome vrhuncu, nastaje nova religija: fuzioniraju se bramanizam i budizam inkorporirajući u sebi neke od elemenata domaćih mišljenja i vjerovanja.

Unatoč političkoj i trgovačkoj dominaciji Hindusa, zemlja nije nikada kao cjelina prihvatila hinduizam. Na Javi je hinduizam imao najjače uporište, dok je budizam najveći broj pristalica imao na Sumatri, Malaji i nekim pripadnim otocima. Veliki dio indonezijskog arhipelaga, međutim, nije dotakao hinduizam – nastavilo se živjeti u idolopoklonstvu i obožavanju prirode. Na većini ostrva život je proticao kao i obično – održavale su se svetkovine, pridržavalo se običaja i rituala, nije bilo znaka nikakvoga stranog utjecaja ili promjene socio-političkih uslova. Život u ovim područjima bio je pun bezbrojnih predrasuda i iracionalnih strahova – što je bilo proizvod neznanja i obožavanja idola. Mnoštvo predrasuda dovelo je do stvaranja nebrojenih bogova, a svako božanstvo kontroliralo je posebnu fazu ljudskog života ili prirode. Poštovanje prema bogovima iskazivalo se zbog straha da njihova srdžba ne bi dovela do nesreća, neplodnosti, epidemija, poplava, smrti i čega još ne. Stoga je bio potreban posebno razrađen ritual da bi se božanstva stavila na pravu stranu. Često je ritual bio tako složen da je bila pozivana posebno obučena grupa da ga obavi, strogo u skladu s postavljenim praksama i uhodanim zakonima. Tako nastade klasa svećenika čijom dužnošću bijaše prizvati naklonost bogova i boginja bajanjem, čaranjem žrtvama i poklonima – sve ovo je praktikovano i izvršavano određenim načinom i stilom.

Gdjegod je hinduizam bio u premoći, bramani su imali funkciju svećenika i prisvajali su sebi moć koju je mogla imati samo osoba obdarena natprirodnim silama. Svećenička klasa proširila je, s vremenom, ne samo svoju duhovnu, već i svjetovnu vlast, posredstvom veza s dvorom i prinčevima: ta i kraljevima je trebala Božanska pomoć baš kao i običnim smrtnicima! Ljubomorno čuvajući svoju moć netaknutom svećenici prenašahu znanje samo rođacima i prijateljima. Nerijetko je primalac informacije bio sin svećenika koji je uvođen u umijeće obavljanja ceremonije i obučavan u tome pomno, s najvećom tačnošću i brižnošću, jer je i najmanja greška ili propust mogao dovesti do srdžbe boga umjesto da izazove njegovo odobravanje. Tako svećenička klasa postade nasljedna i uživaše posebne privilegije.

Društvo se podijelilo u dvije klase – na čelu mu bijaše svećenička, koja je vladala i eksploatisala druge s pomoću svoje spretnosti, mudrovanja i šikane.

Zbog golemog neznanja, zbog političkog robovanja i ekonomskog siromaštva, prosječan čovjek bijaše zadovoljan i životom i sudbom roba ili potčinjenog

Hinduizam nije krio svoju predrasudu u vezi s klasnim razlikama, a poticaj je dobio od idolatrije. Radije je povećavao broj božanstva nego da ga smanji a, iznad svega, uveo je *ahiṃsa-etiku negiranja života* i *filozofiju odbacivanja života*. Prirodni rezultat ovakva stava bijaše širenje polja predrasuda i stalni osjećaj individualne i društvene nesigurnosti zajedno s moralnim i duhovnim kvarenjem.

Islam je ušao u to područje kada je hinduizam bio na vrhuncu svoje slave. Hinduizam bijaše naoružan i snagom političke dominacije. Imao je ovdje i svoje misionare koji prevedoše hiljade domorodaca na ovu vjeru te se ona čvrsto ukorijeni svojom kulturom nadmoći, trgovačkim vodstvom i bračnim vezama. Islamu predstojaše teška borba: nije bilo političke moći koja bi pokrenula političku borbu protiv indonežanskih hindu-upravljača. Sredinom sedmoga/trinaestog stoljeća, kada je islam došao na Sumatru, muslimanima u cijelom svijetu dođoše crni dani. Fāṭimidi koji su vladali arapskim zemljama, Egiptom i Afrikom bijahu u procesu dezintegracije; Abbasidi bijahu na zalasku, u posljednjoj fazi; Perzija bijaše plodno tlo za sebične vrhuške dok je Španija, koja se negda ponosila islamskom kulturom i filozofijom, odlučila zaboraviti tradiciju: zàpade u smrtne patnje, okružena hrišćanima koji ne bijahu spremni praštati. U Indiji, tzv. Robovsku dinastiju* zamijeniše Ḫaljīsi; obuzeti željom da učvrste vlastitu dinastiju nisu imali vremena da gledaju i na poslove drugih. Jasno, u ovakvim okolnostima nijedna islamska snaga ne bijaše u situaciji da pomogne ijednome savezniku, pogotovu pak ne onima koji ne bijahu uklopljeni u plan teritorijalnoga proširenja ili program imperijalističke ekspanzije.

U Indoneziji ne opali nijedna puška niti bi izvučen ijedan mač u ime propagande islama. Arnold kaže: »Historija Malajskog arhipelaga posljednjih šest stotina godina daje nam najzanimljivija poglavlja historije širenja islama naporima misionara... U svakom slučaju, na početku njihovo djelo bijaše izvedeno bez ikakva patronata ili pomoći vladara zemlje – samo snagom uvjeravanja, pa nerijetko bijahu suočeni s oštrom opozicijom, osobito od strane Španjolaca.«[36]

Polazište tumačenja ulaza islama u Indoneziju bijahu trgovački odnosi muslimanskih trgovaca iz Indije sredinom sedmoga/trinaestog stoljeća, s Indonežanima; ovi trgovci, kaže se, sklapahu bračne veze s Indonežankama i Indonežanima.

Međutim, malo razmišljanja će pokazati da ovakvo tumačenje nije bolje od mita i potrebe da se odbaci interes istine; prije nego što izložimo nepotpunost takvoga tumačenja skrećemo vam pažnju na to da je ono u svome izvornom

* Nakon što su Muhameda ubili muslimanski heretici 1206, njegov general Qutb ud-Din Aibak** zasnuje dinastiju poznatu kao Kraljevi-robovi Delhija ili tzv. Robovsku dinastiju. Tako je osnovan sultanat koji je potrajao sve dok Babur nije utemeljio carstvo Mogula, 1526.

** Qutb ud-Din Aibak, osnivač muslimanske vlasti u Indiji. U mladosti doveden iz Turkestana da bi ga prodali kao roba – odatle, vjerojatno naziv dinastije.

Robovska dinastija traje od 1206–1290. Dinastija Ḫaljīsa vlada od 1290–1320.

[36] Arnold, *op. cit.*, str. 363.

obliku prihvaćeno čak i od strane tako velikih autoriteta kao što je Arnold.[37] On navodi s odobravanjem ovaj stav Padre Gainza: »Kako bi uveli svoju vjeru u ovu zemlju, muhamedanci prihvatiše jezik i niz običaja domorodaca, stadoše se ženiti njihovim ženama, kupovati robove kako bi povećali osobni ugled i, najposlije, uključiše se u sloj gospodara i zgrabiše najviše položaje u državi. Pokazaše se vrlo spretnima i međusobno se povezaše ne propuštajući nijednu priliku da pomognu jedan drugome te razlika i udaljenost između njih i domorodaca postade ogromna; učvrstiše jednu vrstu konfederacije među sobom i uspostaviše neke vrsti monarhiju koju učiniše nasljednom u jednoj familiji. Začudo, ne zaboraviše stari dug i zahtjev pravde da se prijateljski ponašaju prema staroj aristokraciji osiguravajući slobodu klasama čije se podrške nisu mogli lišiti.« Ovome svom navodu Arnold dalje dodaje: »Vjerojatno su razni muhamedanski nasljednici na Malajskom arhipelagu dali čvrstu političku i socijalnu osnovu svojim prozelitskim pristalicama. Oni nisu došli kao osvajači, poput Španaca u šesnaestom stoljeću, nisu se koristili mačem kao instrumentom konverzacije, nisu svojatali privilegije superiorne i dominantne rase kako bi njezine pripadnike degradirali i potlačili, već dođoše jednostavno, u odori trgovaca, i upregoše svu svoju superiornu inteligenciju i civilizaciju u službu vlastite vjere . . .«[38]

Nasuprot ovome C. A. O. van Nieuwenhuize kaže da je tip trgovine što su ga vodili stranci-muslimani ». . . bio ipak strân ili nov za indonežansko društvo«.[39] Isti stav još gorljivije iznosi Comp. J. C. van Leur[40] kome se radoznali čitalac može obratiti i radi daljnjeg tumačenja.

Naši kontranavodi nisu u službi negiranja uloge ranih muslimanskih trgovaca u širenju islamskih vjerovanja i praksi; tek, namjerom nam je da odredimo pravo mjesto u situaciji izrazito složenoj i da obuhvatimo značajnije faktore nego što mogu biti trgovina i bračni odnosi. Trgovci nisu bili ništa više od prenosilaca kulture ili pogleda na svijet koji, pak, ne bi bio mogao uhvatiti korijena unatoč njihovu fanatizmu i žaru, da nije imao snage da stoji i na vlastitim nogama.

Drugo objašnjenje za mirno prodiranje islama u Indoneziju može se naći u socio-političkim uslovima urbanog društva koje je bilo pod snažnim uticajem kastinskog sistema što ga je uveo hinduizam. Svećenstvo je podijelilo društvo na dva dijametralno suprotna dijela. Ove i slične razlike podržao je i još više naglasio kastinski sistem koji su ovamo donijeli i uveli Hindusi. Hinduizam nije samo potvrdio raslojavanje u indonežanskom društvu, on je tadašnje razlike i povećao, jer sâm prihvata četiri društvene klase, a ne samo dvije. Ove podjele izvorno utemeljene na profesijama postadoše nasljedne, pa nijedna osoba ma koliko bila vrijedna u bilo kojem pogledu, nije mogla promijeniti svoju kastu. Osoba rođena kao šudra nije mogla nikako odbaciti sramotu koja joj je pripisivana; inteligencija, integritet, talent i naporan rad nisu bili ni od kakve koristi ako se njima htjelo razbiti krutost kastinskog sistema. Najviše su patili

[37] *Ibid.*, str. 365.
[38] *Ibid.*, str. 365–66.
[39] *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, str. 35.
[40] »Indonesian Trade and Society« *Essays in Asian Social and Economic History*, The Hague, 1955.

oni koji su bili pri dnu ljestvice, ali su i druge kaste, s izuzetkom svećenika i brahmana, podnosile najrazličitije vrste društvenih uvreda i nepravdi.

Nesvećeničke klase, osobito niže, našle su u islamu lijek za bolesti koje su poput zaraze proždirale samo tkivo društva. Kako islam ne priznaje razlike koje dijele čovjeka od čovjeka i preporučuje beskladno i beskastinsko društvo, on je osvojio maštu Indonežana koji ga prihvatiše u uvjerenju da je i to neki oblik učvršćenja digniteta i rušenja ograda koje je digao čovjek. Koncepcija univerzalnog bratstva čovječanstva zajedno s temeljnom jednakošću svih ljudskih bića uspjela je minirati društvene strukture hinduizma i on se sruši kao kuća od karata, a indonežanske mase, osobito one urbanih područja, prihvatiše u velikom broju novu vjeru. Od lučkih gradova i priobalnih područja, gdje je utjecaj kastinskog sistema bio najjači i najoštriji, islam poče prodirati i unutar zemlje.

Drugi razlog uspjeha islama jest jednostavnost samoga vjerovanja: nema metafizičkih pretpostavki kakove nalazimo u budizmu, niti se traži vjera u mnoštvo transcendentnih bića, kao što je to slučaj u hinduizmu. Islam nije opterećen teologijskim cjepidlačenjem, naprosto se tvrdi da je Bog jedan, da je Profet-Muhamed, ali da je bilo i drugih profeta. Profesor Montet kaže: »Islam je religija bitno racionalistička u najširem smislu ove riječi shvaćene etimologijski i historijski . . . Ova odanost bitnoj dogmi religije, elementarna jednostavnost formula i drugo, razlozi su uspjeha muhamedanskih misionarskih napora. Za vjerovanje toliko precizno, kome je strana sva teologijska složenost i, prema tome, tako prihvatljivo za obično razumijevanje, moglo se očekivati da ima i, zapravo, *ima*, nevjerojatnu moć u krčenju svog puta u svijest ljudi.«[41]

Hinduizam se nikada nije prilagodio prirodi Indonežana unatoč dugotrajnu kontaktu Hindusa s njima i unatoč njihovoj dugoj političkoj dominaciji. Prosječan hindu-Indonežanin nosio je svoje vjerovanje poput ukrasa koji je ostavljao golom i njegovu dušu i tijelo. Žudio je za vjerovanjem koje bi bilo više u skladu s njegovim prirodnim težnjama i intelektualnim potrebama. Kao takmac hinduizmu i neznaboštvu, islam je ubrzo pobijedio snagom svoje logike i razumnošću zahtjeva.

Drugi činilac koji je mogao pridonijeti uspjehu islama jest njegova teorija ljudskog društva koja oslobađa čovjeka njegovih isključivo geografskih određenja i čini ga članom islamske zajednice *(umma)*. Nacionalna lojalnost i politička pripadnost potčinjene su širim interesima islamske zajednice kao cjeline. Ova koncepcija ne oslobađa čovjeka samo zatvora egoizma i parohijalizma, već daje sigurnost u trenucima napuštenosti i usamljenosti. Pošto je obraćenik izgubio vezu s bivšom familijom, može se spasiti muka samoće uspostavljanjem veze s većom cjelinom koja ne priznaje niti teritorijalne granice, niti klasne okove. Ovakvu mogućnost religije inače ne nude, osobito ne hinduizam (rastrzan kastinskim sistemom, porodičnim razlikama i praksom nedodirljivosti).

Nije samo *umma* ta koja individuu postavlja u jedan širi okvir, postoji još jedna ideja – uporište u obnovi i učvršćenju protiv usamljenosti i napuštenosti plemenitija i bogatija sadržajem; ona počiva na misticizmu koji obećava čovjeku mjesto u okrilju Beskonačnosti (čini se da su u početku Indonežani bili privučeni upravo misticizmom islama, čak više nego ijednim drugim aspektom).

[41] Edouard Montet, *La propagande chretienne et ses adversaires musulmans*, Paris, 1890, str. 17–18, navedeno prema Arnoldu, op. cit., str. 413–14.

Još jedan jak razlog propagande i uspjeha islama u stranim zemljama, a osobito u Indoneziji, Malaji, Indokini i na Filipinima, bio je entuzijazam i otvorenost kojom su islam predstavili râni muslimanski mistici koji bijahu došli na ova ostrva – najčešće su išli zajedno s muslimanskim trgovcima ili slijedeći njihov trag.

Učenje lokalnog dijalekta domorodaca bijaše prvo čemu pristupiše; ovladavši jezikom, sufije počeše propagandu islama među uticajnim i bogatim ljudima, vjerujući da će oni reformom spasiti društvo i da će njihov prijelaz na islam slijediti mase. Nepismen i neuk narod koji je činio većinu društva tražio je, dakako, u svojim poglavarima i plemićima vodstvo i inspiraciju. Nesposobni da sami donesu odluke, oni imitirahu moćnike u svakom pogledu; stoga je uspjeh vjerske ideologije u višim klasama, mišljahu sufije, mogao dovesti do duhovne obnove.

Sufije su gradili džamije uz koje nerijetko bijahu i škole. U tim centrima učenosti održavali su se kursevi i predavanja o islamskoj teologiji, kulturi, filozofiji i historiji. Misticizam zamjenjuje hladni formalizam *Šerijata* intenzivnim i čežnjivim nastojanjem ka općenito voljenom Bogu, osiguravajući pročišćenje srca hodom dobro utabanim Putom. Sufije su smatrali molitvu, post i hodočašće sredstvom, a ne ciljem što ga treba njegovati radi njega sama. Znali su, međutim, da su i *sredstva* za takovo duhovno usavršavanje ličnosti prijeko potrebna. Stoga su râni mistici koji su na se preuzeli da Božju poruku ponesu na sve četiri strane svijeta, tražili izvršavanje vjerskih obaveza, molitve, posta, hodočašća itd., zajedno sa, uvjetno rečeno, »suvišnim« dobrim djelima kako bi se zadobila Božja milost.

Kratak historijski pregled rasta i razvoja misticizma u islamu dân je u jednome ranijem poglavlju, pa to stoga ovdje ne treba ponavljati; dovoljno je kazati da koncem sedmoga/trinaestog stoljeća, kada je islam došao u Indoneziju i na druga ostrva, teorija misticizma dobiva svoj konačni oblik u rukama vodećih islamskih mislilaca i svetaca. Prema jednome broju orijentalista, ono najbolje islamska vjera valja da traži upravo u ovoj teoriji.

MAULÂNA BURHÂN AL-DÎN bijaše prvi musliman koji je propovijedao svoju vjeru na otocima. On je pripadao kadaritskom redu sufizma koji je dobio ime po *'ABD AL-QÂDIR AL-ĞÎLANIJU* (470/1077-561/1166), svecu kojega su spisi sadržajem ortodoksni, a imali su poslužiti mističkoj interpretaciji Qur'âna. Maulâna je također pripadao šafiitskoj školi – jednoj od četiriju pravnih škola islamske teologije koja dobi ime prema imâm al-Šâfi'iju; on je sintetizirao strogo pridržavanje tradicije malikita s hanafijskim metodom qiyâsa, što će reći s analoškom dedukcijom. *ABU ḤANÎFA*, utemeljitelj ḥanafi-pravne škole, slobodno je koristio vlastite procjene u odlučivanju između tradicija, dok je *MÂLIK IBN ANAS* isključivom vrijednošću držao prihvaćenu tradiciju. *AL-ŠÂFI'I* predstavlja via mediu između ovih dvaju oblika pristupa, on teži svojevrsnoj sintezi.

Maulâna Burhân al-Dîn je slijedio najbolje tradicije islama i *Šerijata* i bio pristalicom najtolerantnije i najprogresivnije škole sufizma, one niti odveć liberalne, niti odveć konzervativne. Muslimani Arhipelaga danas uglavnom pripadaju šafiitskoj školi zahvaljujući učenjima Maulâne.

Zanimljivo je da je šafiitska škola dominirala na Koromandelu i malabarskim obalama Indije, kada su muslimanski trgovci s ovih područja prvo pošli na

Sumatru i ondje uveli svoju kulturu i religiju. U nedostatku ikakvoga historijskog izvora može se naslutiti da je Maulâna pripadao Indiji i da je putovao s indijskima muslimanskim trgovcima koji su, također, uglavnom pripadali šafiitskoj školi kao i kadaritskom redu misticizma.

Među muslimanskim upravljačima Sumatre, *sultan Aḥmed* je neprekidno djelovao u slavu islama. Za njegove vladavine i vladavine njegovih nasljednika, muslimanski su misionari upućivani uzduž i poprijeko. Kamo god su dolazili, gradili su džamije i škole čineći ih stalnim središtima posvećenosti i učenosti. Škole su također služile kao centri zajednice gdje su se razmatrala pitanja od zajedničkog interesa.

Kralj Mâlik al-Ẓâhir, nasljednik sultana Aḥmeda, bijaše zanesen diskusijama s teolozima, a njegov dvor bijaše pun učenih i pismenih ljudi (ibn Baṭṭûta svjedoči da je kralj pozvao dva pravna savjetnika iz Perzije radi rasprave o razjašnjenjima nekih religijsko-pravnih pitanja).

Potom su pod uticaj islama došla Molučka ostrva. Ne zna se kako je uvedena nova religija, ali se o tome donekle sudi prema postojećim kulturnim prilikama ostrva gdje su postojali nedvojbeni tragovi indijski i arapski u životu i literaturi. Njihova *pripadnost* je, uglavnom, šafiitska, ali njihova *kultura* je na tragu arapske tradicije i učenosti. Muslimanski kraljevi Molučkih ostrva podržaše stvar islama stvarajući centre islamske kulture, literature, historije i filozofije. Za vrijeme vladavine *Manṣûra,* malajski jezik je prihvatio arapsko pismo. Stara indijska muslimanska literatura bila je prevedena na malajsko arapsko pismo. Manṣûr je također uveo islamski ustav u zemlju, iako ne potpuno, jer je ostavio netaknutim stari sistem poreza i opće uprave; u svim ostalim pitanjima pokušao je slijediti šafiitsko pravo, socijalnu politiku i detalje administracije.

Islam se proširio na Javu naporima putujućih mistika s Malaje, osobito *MAULÂNA MALIK IBRÂHÎMA,* jednog Indijca iz Guđerata. Maulâna nije bio samo veliki sufija već i učenjak prvoga reda te ḥakîm velike reputacije. Liječio je hinduske dostojanstvenike koji potom prihvatiše islam i ubraja se među devet svetaca Jave. Poznat je kao *Raden Raḥmat.* Drugi sveci pripadali su ili bogatim hindu-familijama, ili razvlaštenoj *Mağaphit dinastiji.* Svi su, bez izuzetka, vodili jednostavan život pun pobožnosti te su svojim primjerom i učenjem preveli hiljade na islam. Na mjestu gdje se sastajahu izgrađena je džamija; tu su običavali raspravljati o pitanjima od općega interesa. Obraćenici su se također tu sastajali da bi razmotrili svoje probleme i teškoće. U džamiji su primane i delegacije stranih zemalja, te je jasno da ona nije bila samo središte posvećenosti već i zajedničko sastajalište i mjesto odvijanja niza aktivnosti. Vjerska strast bijaše tolika da su muslimanski obraćenici s Jave gorjeli od želje da posjete sveta mjesta islama.

Potrebno je još niz stranica da bi se izložila povijest širenja islama na druga ostrva Indonezije, ali je možda ipak značajnije da nije moguće, opisujući njegovu propagandu, ijedan redak ispisati o nasilju; bijaše to mirna penetracija naporima trgovaca, mistika i propovjednika – kako domaćih tako i stranih.[42]

[42] Podrobnije informacije o ovom pitanju nalaze se u Arnoldovu *Preaching of Islam* i Crawfordovoj *History of the Indian Arhipelago,* Edinburgh, 1820.

Prije pojave islama Javom su gospodarili Mağaphiti, hindu-dinastija koja je počela propadati; zemlja se podijelila u više principata od kojih je svaki bio vazal svoga gospodara. Narod je slijedio ili hinduizam ili budizam, ali je često njegova religija bila mješavinom obojega s primjesom animizma i vjerovanja u magiju i čarobnjaštvo. Uslovi na drugim ostrvima nisu bili bolji: Hindusi, čiji rani kontakti s Arhipelagom bijahu čisto trgovačke naravi,[43] ubrzo razviše kolonijalne i imperijalne karakteristike u toj zemlji[44] i započeše proces »hinduizacije« koji dovede do kastinskog sistema, krućega od indijskog, koji je k svemu još pozivao i na deifikaciju kraljeva i vladajuće klase.[45]

Poslije pada Mağaphit dinastije u devetom/petnaestom stoljeću, muslimanska vlast se, konačno, učvrsti na Javi i drugim ostrvima sve do osvajanja ovog arhipelaga od strane Holanđana – koncem desetoga/petnaestog stoljeća.

Oko dvije stotine godina muslimani vodiše poslove i bitno dopriniješe kulturnom razvoju zemlje: iz literature pokušaše izbaciti opscene priče o bogovima i boginjama, poradiše ozbiljno na poboljšanju uvjeta u društvu i uvedoše, posredstvom prijevoda arapskih i perzijskih knjiga, sistem filozofije, misticizma, prava i etike. Da je indonezijska literatura predislamskog razdoblja bila gotovo bezvrijedna, tvrdili su *Crawford*[46] i *dr. Richards.*[47] Richards kaže da je cilj ovakve literature bio prosto uveseljavanje vladajuće klase jeftinim učincima, bez vrijednosti i veze s umjetnosti. Slijedi nekoliko primjera djela islamske literature kojih se uticaj i ugled u to doba ipak bio pročuo: *SULTAN AGUNG,* vladar Matarama, (1022/1613–1055/1645), napisao je raspravu o filozofiji, moralu i upravljanju državom; najstariji sin jednoga egipatskog učenjaka, *'ALLAMAH IBN ḤAĞAR* AL-HUTĀMI, napisao je monumentalno djelo o misticizmu pod naslovom *Sīrat al-Muštāqīn;*[48] *'ALLAMAH NŪR AL-DĪN* je sačinio povijesničarski spis pod nazivom *Bustān al-Salāṭīn,*[49] dok je *TĀN MUḤAMED*, premijer Malaye za vrijeme vladavine *sultana 'Abd al-Ǧalīla,* napisao historijski pregled upravljača Malaye i Sumatre. Osim niza izvornih djela, bijaše tu i veliki broj prijevoda perzijskih i arapskih djela. Al-Gazālijev *al-Isrār* preveo je *'ABD AL-ṢAMAD.* Djela *Sikandar Nāmeh* i *Maṭnawi* Maulāna Rūmija i *Tuḥfat al-Aḥrār,* Džamija, također su prevedeni na malajski jezik.[50]

Uticaj prijevoda i originalnih djela na teologiju, moral, filozofiju i kulturu Indonežana bijaše izvanredno velik. On je utro put novome obliku literature koja je pokušavala izvoditi moralne pouke iz priča kojih su glavni sudionici i likovi bili ptice, životinje i drveće. Ove bijahu pisane po uzoru na *Maṭnawi* Maulāna Rūmija i *Manṭiq al-Ṭair* od 'Aṭṭāra te su kao takve mogle pomoći da se zauzme normalan stav prema svijetu i njegovim činjenicama. Umjesto *ahimse* i etike negiranja života, naglasak se stavlja na napor, borbu i aktivnost. Samoodricanje je uklonjeno i zamijenjeno zajedničkim životom, a propovijeda

[43] J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia,* str. 18.
[44] R. C. Majumdar, *Ancient India Colonies in the Far East,* Lahore, 1927, str. 70.
[45] D. G. E. Hall, *A History of South East Asia,* London, 1955, str. 18.
[46] John Crawford, *op. cit.,* Vol. II, str. 298.
[47] Richard Winstedt, *The Malayas,* London, 1950, str. 143.
[48] Nūr Aḥmed Qādri, *Tārīḫ-i Tamaddun-i Indonesia,* str. 357.
[49] *Encyclopaedia of Islam,* Vol. II, str. 507.
[50] Richard Winstedt, *op. cit.,* str. 144.

se beskastinsko društvo namjesto krutoga kastinskog sistema. Umjesto materijalnih (što bi se od trgovaca očekivalo), veličane su duhovne vrijednosti. Sve je ovo dovelo do velikoga buđenja masa pa su Indonežani shvatili kao nikada ranije da su međusobno vezani sponama koje nadilaze kaste, vjeru i rasu.

BIBLIOGRAFIJA

OPĆA

Encyclopaedia of Islam; Encyclopaedia of Religion and Ethics; A. M. A. Shushtery, *Outlines of Islamic Culture,* 2 Vols; Khalifa Abdul Hakim, *Islamic Ideology;* M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievements;* V. V. Barthold, *Musulmane Culture.*

PERZIJA, TURSKA, AFGANISTAN, KINA

S. Muhamed Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia;* E. G. Browne, *A Literary History of Persia,* 4 toma; Šibli Nu'māni, *Ši'r al-'Aǧam;* M. Inostranzev, *Iranian Influence in Moslem Literature;* Julius Germanus, *Modern Movements in Islam;* R. A. Nicholson, *A literary History of the Arabs; Studies in Islamic Mysticism;* Sykes, *A History of Persia; History of Afganistan;* Richard Danvey, *The Sultan and His Subjects;* Robert Durie Osborn, *Islam under the Khalifs of Bagdad;* Marshall Broomshall, *Islam in China;* Syed Amer Ali, *A Short History of the Saracens.*

INDIJA

E. C. Dewick and Murray T. Titus, *Indian Islam;* Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture;* Sir Wolseley Haig, *The Cambridge History of India;* S. K. Aiyangar, *South India and Her Muhammadan Invaders;* Ramanuja; al-Balāduri, *Futūḥ al-Buldān;* S. Lane-Poole, *Mediae India under Moslem Rule;* T. Rajagopalacharya, *The Vaisnava Reformers of India;* E. C. Sachau, *Alberuni's India;* J. T. Reinaud, *Relation de voyages faits par les Arabs et Persans;* T. W. Arnold, *The Preching of Islam;* Dāra Shikuh, *Safīnat al-Aulīyā';* *Maǧma' al Baḥrain;* G. Henry Keene, *The Turks in India;* Naǧm al-Gani Ḫān, *Maḍāhib al-Islām;* Šejh Ḍiā' al-Dīn, *Tuḥfat al-Muǧāhidīn;* R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* Macauliffe, *The Sikhs;* Khazan Singh, *History and Philosophy of the Sikh Religion;* Jadunath Sarkar *Chaitanya;* J. C. Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India;* 'Abd al-Qādir Badāyūni, *Muntaḫab al-Tawārīḫ;* Bābur, *Wāqi'āt-i Bāburi;* G. A. Herklots, *Islam in India;* J. N. Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India: Modern Religious Movements in India;* W. W. Hunter, *The Indian Musulmans;* Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam;* M. N. Roy, *The Historical role of Islam;* Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India; Islam in Modern History:* Sayyid Sulejmān Nadawi, *'Arab wa Hind ke Ta'alluqāt.*

INDONEZIJA

I. Bruno Lasker, *Peoples of South-East Asia;* H. G. Dobby, *Javanese People;* D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia;* J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia;* C. A. O. Nieuwenhuize, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia;* H. A. R. Gibb, *Wither Islam?;* J. C. van Leur, *Indonesian Trade and Society;* William Marsden, *The History of Sumatra;* Margueritte Harmon Bro, *Indonesia;* Richards Winstedt, *Malay, Its History;* Kali Das Nag, *India and Pacific World;* T. W. Arnold, *The Preaching of Islam;* H. A. R. Gibb (prijevod) *Ibn Baṭṭūṭa, Travels in Asia and Africa,* London, 1929; Alexander-Hamilton, *A New Account of the East Indies,* dva toma; Marco Polo, *The Book of Marco Polo,* dva toma; A. K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art;* R. C. Majumdar, *Ancient Indian Colonies in the Far East;* I. Tsing, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago;* Captain P. J. Beigbie, *The Malay Peninsula;* John Crawford, *History of the Indian Archipelago;* A. A. Hoesein, *The Netherlands East Indies;* G. S. Hurgronje, *De Atjehers,* dva toma; Sir Richard Winstedt, *The Malays; A Cultural History;* B. H. M. Vlekka,

A History of the East Indian Archipelago; C. Wolf, *The Indonesian Story; The Birth, Growth and Structure* of the *Indonesian Republic;* B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies;* J. M. van der Kroef, *Indonesia in the Modern World;* W. F. Wertheim, *Changes in Indonesian's Social Stratification;* Sir Hugh Clifford, *Further India;* K. P. Landon, *Southeast Asia, Crossroads, of Religions;* Sir Stamford Raffles, *History of Java,* tri toma; W. F. Stutterheim, *Den Islam en Zijn Komst in den Arcipel;* Wales Quaritch, *The Making of Greater India;* Nūr Aḥmed Qādri, *Tārīḫ-i Tamaddun-i Indonesia.*

Mračno doba

1111/1700–1266/1850

POGLAVLJE LII

Pad muslimanskog svijeta

Drugi pad muslimanskog svijeta, njegovo mračno razdoblje, traje približno od početka dvanaestog/osamnaestog stoljeća do sredine trinaestoga/devetnaestog stoljeća. S izuzetkom Indonezije, gdje je dekadencija počela ranije, sve islamske zemlje doživješe pad – ne samo politički već i intelektualni i kulturni, ubrzo pošto Evropa ustade iz duga drijemeža. Dok su Osmanlije izgubile svoju slavu poslije Sulejmana Veličanstvenog, Safavidi poslije Šah 'Abbāsa Velikog, a Moguli u Indiji, poslije Aurangzība, neki evropski narodi sve su više jačali i širili se pobjeđujući muslimanske upravljače na kopnu i na moru, najavljujući kraj islamskog imperija. Kako se razlozi kataklizme ugrubo dadu podijeliti na one političke naravi i na one ne-političke, izlaganje započinjemo prvom skupinom.

A

Politički uzroci pada

1. TURSKA – Sulejman Veličanstveni bijaše posljednji i najveći od prvih deset otomanskih sultana koji su zajedno u razdoblju od tri stoljeća razvili Tursku gotovo ni iz čega do najstrašnije i najmoćnije sile. Kako nas povijest uči, iza vrhunca slijedi pad, pa već u posljednjem dijelu Sulejmanove vladavine vidimo znake propadanja. Prema Kotchi Beyu, turskom historičaru, pad ili znaci pada vidljivi su koncem Sulejmanove vladavine, a on njihovu najavu vidi u slijedećemu: Sulejman nije običavao u raspravama državnog savjeta sudjelovati glavom, već je o njima slušao »iza zavjese« (njegovi nasljednici su odbacili čak i ovu formalnost). Tako je kralj, umjesto da se koristi valjanim i promišljenim odlukama savjeta, djelovao neosnovano, nasumce i pod uticajem harema, ulizica i proricatelja sreće. Sulejman je postavljao ljude na povjerljiva i odgovorna mjesta, a da ovi prije toga ne bijahu prošli stupnjeve nižih službi; Ibrahim je, primjerice, promoviran s položaja šefa paževa na položaj velikog vezira.

Kriterij stavljanja na visok položaj bilo je prijateljstvo, poltronstvo i preporuka harema, a ne vrijednost, iskustvo ili inteligencija. Sulejman je dopuštao svojim vezirima-ljubimcima da se bogate; petnaest godina je, npr. Rustem paša, Sulejmanov zet, bio veliki vezir, pa se, dakako, bio izvještio u punjenju državne blagajne velikim svotama novca iznuđivanim od osoba na položajima. Iznuđivanja koja za vrijeme Sulejmanove vladavine bijahu fiksirana, postadoše za vrijeme njegovih nasljednika proizvoljna i prevelika, pa položaj sakupljača poreza postade najunosnijim poslom. Državni činovnici, kako viši tako i niži, okrenuše prikupiti što više bogatstva kako uobičajenim putom, tako i nepoštenim. Sve veća korupcija, nepotizam i grabež, iako neposredno probitačni bijahu, zapravo, pogubni zbog pečata sramote koji kriše u sebi: i sama činjenica da je činovnik bio prekomjerno bogat, svjedočila je o njegovu nepoštenju i pokvarenosti. Nemali broj bogatih činovnika optuženih zbog korupcije bi pogubljen, a njihovu je imovinu konfiskovala država. Neposredna posljedica zloupotrebe vlasti nije se, naoko, činila velikom, ali s vremenom, osobito kad je turski imperij počeo propadati, dobi toliko na značenju, da je bilo jasno da je i to bio jedan od uzroka pada države.

Treba kazati nekoliko riječi i o janjičarima koji se pobuniše protiv Sulejmana Veličanstvenog kada se ovaj povlačio od Beča 936/1529. obznanjujući time svu jalovost svoje bitke. Janjičari su vojna snaga regrutovana od hrišćanskih mladića, a kao red vojske utvrđeni su za vladavine Murata I (760/1359–790/1389). Oni ne bijahu samo rijetka snaga u ratovima protiv neprijatelja otomanskog imperija, nego bijahu cijenjeni sa svoje lojalnosti i privrženosti sultanu u njegovim nastojanjima da nadzire i drži pokornima nemirne snage. Korisni u rukama jakih vladara, u vrijeme pada postadoše nekom vrsti pretorijanske garde koja je smjenjivala sultane i imenovala njihove nasljednike. U jedanaestomu/sedamnaestom i dvanaestom/osamnaestom stoljeću ustodaše na državu, ali im naum osujeti Mahmud II (1242/1826).

Drugi značajni događaj zbio se za vrijeme Sulejmana Veličanstvenog koji Francuskoj dade povlašteni položaj u prometu i trgovini, pravo da otvori konzularna predstavništva, te *jurisdikciju nad njezinim podanicima u Otomanskom imperiju.* Bilo je to učinjeno da bi se poništilo, posredstvom savezništva s Francuskom, moć Svetoga Rimskog Carstva u Istočnoj Evropi. Nakon Sulejmana, kada su sultani izgubili svoj prestiž, druge hrišćanske sile zatražiše iste ustupke koji bijahu dopušteni Francuskoj te ih, doista, i dobiše. To se pokaza vrlo opasnim jer ne dovede samo do toga da su te kršćanske sile stvarale neprilike pod izlikom da su hrišćani diskriminirani, nego i do toga da hrišćani-podanici zatražiše pomoć »da prežive« od neprijatelja Otomanskog Carstva. Lojalnost hrišćanskih podanika razdijeli se; zapravo, njihova lojalnost vanjskim silama nadjača lojalnost otomanskim sultanima. Svakoj kasnijoj reformi koju bi pokrenuli Mladoturci, »kapitulacije« bijahu glavni hendikep. Hrišćane se nije moglo sjediniti u političko tijelo, jer bijahu vrlo ljubomorni na svoj odvojeni entitet. Njihov separatizam podgrijavale su dijelom strane hrišćanske sile, a dijelom loša vladavina nesposobnih sultana posljednje faze.

Sultani koji naslijediše Sulejmana niti su imali imaginacije niti političke mudrosti potrebnih da bi se veliki imperij očuvao. Vrijeme i energiju tratili su u sitnim svađama, intrigama i bezvrijednoj razonodi i kao da nisu ni opažali

protok vremena i napredak tehnologije, te više nego beskorisnost onoga čime su raspolagali.

Poraz 1094/1683. zapečati im sudbinu u Evropi; k tome, međusobna koškanja evropskih sila zapriječiše da otomanski imperij dulje čuva svoje granice. Svemu još možemo dodati jak zapadni imperijalizam, te pojavu Rusije, sve jače centralizirane države.

U dvanaestom/osamnaestom stoljeću sve muslimanske zemlje počeše pokazivati znake slabosti i propadanja, što je teklo paralelno s naglim napretkom evropskih sila u tehnologiji i industriji te one poradiše na unapređenju mornarice i ratne strategije. Muslimanske sile se zbog stalnih svađa utekoše Evropi za pomoć a ova, i da nije htjela, stekne uvid u složenost političkih intriga na Orijentu te okrene stvari sebi u prilog: umiješa se u poslove mogulskog carstva u Indiji, mamelučkih upravljača u Egiptu, safavidskih monarha u Perziji i, najposlije, sultana Otomanske imperije. U igri bijahu Engleska, Francuska, Njemačka, Holandija, Španija, Portugalija i Rusija. Pokazat će se da je gotovo svaka evropska sila tjerana trgovinskim i imperijalističkim ambicijama, usmjerila svoje težnje ka islamskom svijetu što je mogla više.

U ovome razdoblju Turci višekratno pokušavahu provesti određene reforme armije i administracije Otomanskoga imperija (ove reforme nazivaju se *tanzīmāt,* a pokrenute su kako bi sačuvale imperij oslabljen i iznutra i izvana; iz ovoga ili onog razloga, sve one listom propadoše).

Poslije krimskog rata, turski imperij nastavi propadati i to tako naglo da dobi ime »bolesnik Evrope« – bolesnik, kojega dani bijahu izbrojani.

Zašto se Turska našla u stanju koje je proglašeno neizlječivim i to ne samo za neprijatelje, već i za prijatelje? Postoji niz odgovora na ovo pitanje. Govorilo se da su bezuspješni ratovi između Otomana i perzijskog imperija u desetomu/šesnaestom stoljeću pa sve do dvanaestog/osamnaestog stoljeća oslabili obje strane i izložili ih prodiranju evropskih trgovaca; da su principi upravljanja Otomana bili nadahnuti dobrom željom ne države, već suverena, da su prava paša bila vrlo sužena, da se njihova visokog položaja moglo domoći mitom i da je vlast sultanâ tako brzo slabila kako je brzo prošao i vrhunac Otomanske imperije. Također se tvrdilo da su Otomani bili u Evropi više od dvije stotine godina što je predugo razdoblje za jednu orijentalnu dinastiju, a da bi ona zadržala svoju moć.

Štaviše, taktika koja je zadovoljavala protiv madžarskih lavova postade beznadežno staromodna od sredine jedanaestoga/sedamnaestog stoljeća. Ove uzroke pratilo je i izopačenje sultanâ; najviša vlast države pade u ruke vezirâ ili haremâ – središta intriga i korupcije. Tvrdilo se da niti sultani vladaju, niti veziri upravljaju; vlast bijaše u rukama vrača i podmitljivih robinja. Preveliki porezi i opća korupcija obojiše i armiju, gdje su se unapređenja dobivala potkupljivanjem, a ne prema zaslugama.

Čak ako se sve ovo i prihvati, pobrajanje vanjskih i unutrašnjih faktora bit će nepotpuno ako zaboravimo makinacije stranih sila koje, konačno, razbiše imperij. »Nisu korupcija, niti loša vladavina, niti neefikasnost dovele do propadanja Otomanskog carstva; ove činjenice uvijek su *stajale,* ali je i imperij *ostajao.*

Ono što zadade konačni udarac bijaše pritisak ambicija iz Evrope . . . Otomanski imperij umrije zbog Evrope.«[1]

2. PERZIJA – Dvije sile, Uzbeci u Turkestanu i Safavidi u Iranu, nastadoše poslije rascjepa timudriske moći. Ona bijaše u rukama Šaibāni Ḥāna, prvog upravljača Uzbeka, kada Bābur, utemeljitelj mogulske dinastije u Indiji, pretrpi poraz. Zbog ovog razbijanja Bābur usmjeri svoju pažnju ka Indiji i stvori carstvo koje trajaše do 1274/1857.

Safavidi počeše kao vođe šiitskoga derviškog reda u Azerbejdžanu i okrenuše se politici poslije propasti timuridskog carstva gdje je svaki poglavica nastojao iskoristiti kaotične prilike pokušavajući učvrstiti sebe. 904/1499. njihov vođa Ismail proglasi se vođom svih šiita, a poslije tri godine uze titulu šaha. Zasluga Safavida jest da Perziju ponovno učiniše nacijom. Uspon safavidske dinastije označava preporod perzijskoga carstva i ponovno stvaranje perzijske nacionalnosti.

Safavidska država dostiže svoj vrhunac za vladavine šaha 'Abbāsa Velikog. S manjim izuzecima, nasljednici šaha 'Abbāsa bijahu šačica nesposobnjakovića koji ogrezoše u nepravdama i pokazaše krajnju indiferentnost prema ozbiljnim pitanjima države. Glavni uzrok nesreće Perzijanaca u vezi je s miješanjem Evropejaca u unutrašnje probleme muslimanskih zemalja. Napoleonov napad na Egipat 1213/1798. označava početak moderne historije Irana: njegov plan da se domogne Indije preko Irana, Englezi shvatiše vrlo ozbiljno; stoga su napredovali iz Afganistana. S Rusijom na sjeveru i s Engleskom na istoku, Perzija bijaše potencijalno zaokružena. Jedino granice Turske ne bijahu u pitanju. Zbog svega toga, Perzija nije mogla učiniti ništa drugo, nego podržati stvar Britanije i Rusije, pa je došlo i do niza ratova između Perzije i Afganistana na zahtjev što Britanije, što Rusije. Obje sile, međutim, proširile su sferu svog uticaja kako bi konsolidirale i zaštitile svaka svoj interes.

Intrige Zapada u Iranu nisu bile jedine odgovorne za pad Irana, niti je samo Zapad odgovoran; krivicu snose i sami Iranci. U zemlji bez političke kohezije, gdje je intelektualna stagnacija, gdje caruje vjerska netrpeljivost, despotizam i autoritarnost i gdje su tromost, apatija i indiferentnost, slom je prirodan kraj. U ovome razdoblju Iran nije dao nijednoga značajnog mislioca; s izuzetkom nekoliko pjesnika, proznih pisaca i historičara, nije bilo osobe koju bi bilo vrijedno spomenuti.

3. INDIJA – Treće veliko muslimansko carstvo, tj. carstvo Mogula u Indiji, bijaše na vrhuncu u vrijeme Akbara, Džahāngīra, Šah Džahāna i Aurangzība. Poslije Aurangzība, koji je umro 1119/1707, došlo je do naglog pada. Uzroci pada mogulskog carstva brojni su. Otomanski imperij dostigao je vrhunac za vrijeme Sulejmana Veličanstvenog, safavidski za vrijeme vladavine Šah 'Abbāsa Velikog, a mogulski u vrijeme Aurangzība. Kao što su iza Sulejmana Veličanstvenog i Šah 'Abbāsa Velikog slijedili brojni nesposobni nasljednici, tako je bilo i s Aurangzībom. U autoritarnom tipu društva, ako kraljevstvo postane nasljedno, nužno je da su vladari uglavnom s malo, ili bez ikakve inicijative. U muslimanskim carstvima jednoga slabića nasljeđivaše drugi, ovoga opet novi,

[1] Elie Kedoure, *England and the Middle East,* Bowes and Bowes, 1956, str. 14.

pa je sve što je bilo postignuto od strane nekoliko velikana nestajalo bespovratno. Nasljednici Aurangzībovi bez izuzetka bijahu minorne osobe. Umjesto da liječe zla koja bijahu udarila na državu, odadoše se luksuzu i sitnim intrigama. Ni mogulsko plemstvo ne bijaše bolje, jer nikome dobra ne nosi obilje, učmalost i nemar (sve se to prenosilo na armiju). Strane sile jedva dočekaše – vidjevši bjelodanu nesposobnost i trulost mogulske armije i osobâ u čijim rukama bijaše sudbina mogulskog carstva, časa ne počasiše, u akciju, odlučiše.

1152/1739. Nādir Šah osvoji Indiju i naredi masakr stanovnika Delhija te uništenje bogatstva Mogula. Nādirova invazija ostavi mogulsko carstvo krvavo i uništeno: vremena za oporavak nije više bilo: iza napada Nādir Šaha uslijedi talas invazija koje je vodio afganski poglavica iz roda Abdāli, poznat kao Aḥmed Šah Abdāli.

Od 1161/1748. do 1181/1767. Aḥmed Šah povede nekoliko ekspedicija i zadade niz poraza Mogulima, ostavljajući ih poslije svake invazije sve slabijima. Ovi napadi ne razbiše samo mogulsku armiju, već zemlju u financijskom pogledu posve razoriše. Poput Nādir Šaha, i Aḥmed Šah je uništavao sve što mu je došlo pod ruku, ostavljajući zemlju u siromaštvu. Napadi ubrzaše komadanje ionako slaba i uzdrmanog carstva i učiniše kraj posve blizim.

Za vladavine Aurangzība, Hindusi počeše tu i tamo pridizati glavu, koristeći slabost imperija i dugo odsustvo monarha iz prijestolnice. Možda povezani snom o uskrsloj prošlosti (uspostavljanje hinduskog carstva poput onoga Asoka ili Harša), Rādžpūti, Satnāmīdi, Bundeli, Siki i Džāti od Mathura ustadoše na Aurangzība poremetivši njegov mir i zadavši mu glavobolju sve do njegova kraja. Poslije njegove smrti buntovnički elementi ojačaše: nekoliko novih muslimanskih država – Dekan, Oudh i Bengal Ṣūbah – praktički nezavisnih o nominalnom vladaru u Delhiju, iako izvanjski priznavahu njegovu vlast, pobuni se i priključi ovome metežu.

Ni muslimanima ni Hindusima sudba ne dade da izgrade postojanije kraljevstvo na ruševinama mogulskog imperija. Narod kojemu najposlije pođe za rukom da iznađe moćno carstvo, veće od ijednoga koje Indija do tada vidje, prođe kroz dveri Indije u ruhu trgovaca koji odmah zatraže ustupke i privilegije u trgovini. Osiguravši čvrsto uporište, oni se počeše miješati u unutrašnje poslove iz ovoga ili onog razloga. Konačno, sa svoje dovitljivosti, bolje vojne strategije i modernog oružja, zbrisaše sve koji se pokušavahu boriti za prevlast na indijskom tlu i postadoše neospornim gospodarima za stoljeće i pol. Bijahu to Britanci koji, rukovodeći se načelom »zastava slijedi trgovinu«, iskoristiše vojnu slabost, intelektualnu stagnaciju i razliku među vladarima – kako hinduskim, tako muslimanskim. U igri za moguću prevlast bile su i neke druge evropske zemlje, npr. Holandija, Portugalija i Francuska, ali nijedna ne izdrža protiv britanske diplomacije i mornarice niti odoli superiornom poznavanju istočnjačkog načina života i mišljenja od strane Britanaca.

Britanci su, poput Holanđana u Indoneziji, nadigrali svoje protivnike navodeći ih jedne na druge sve dok ih sve ne isključiše i ne postadoše gospodarima zemlje. Rat za nezavisnost 1273/1857. bijaše posljednji napor masa da zbace strani jaram (isto, uostalom, Britanci učiniše našavši se u perzijskim i osmanlijskim područjima zajedno s Rusima); pokušaj jadno propade i, pod optužbom da

je organizirao pobunu, posljednjega mogulskog vladara Britanci otjeraše u egzil u Rangun, gdje ovaj umrije u krajnjoj bijedi. Tako utone mogulsko carstvo; poslije rata za nezavisnost, indijski muslimani, uglavnom, bijahu zbrisani iz političkoga, intelektualnog i društvenog života.

Kako vrhunac kulture nosi znakove pada tako isto i mračna razdoblja budu kadikad prožeta nekom slabom nadom za bolje, osim ako posve ne zgasne iskra života. Kako ovo bijaše razdoblje dekadencije, a ne i kraj jedne civilizacije, ono donije barem dvije povoljnosti: jedna bijaše razvoj urdu-jezika (mješavina perzijskih, arapskih, indijskih i sanskritskih riječi, iako, zapravo, u cijelosti novi jezik s neograničenom sposobnošću razvoja i ekspanzije). Druga bijaše rođenje Šah Wali Allaha, čija ćemo učenja i doprinos kulturi i mišljenju indijskih muslimana naći u jednom drugom poglavlju ovoga djela.

4. INDONEZIJA – Među uzrocima koji su doveli do sloma muslimanske vladavine u Indoneziji najznačajniji bijaše provala stranih sila – Portugalaca, Španaca, Engleza i Holanđana. Prvi dođoše *Portugalci* koji koncem srednjega vijeka postadoše pomorska sila s kojom se računa; stekoše vrijedno iskustvo pomorskog rata na brojnim putovanjima, u bezbrojnim piratskim avanturama. Bijahu puni krstaškog duha, a ovaj ih je nagonio da razore islam.[2] Vjerskome motivu pridružiše se, s vremenom, ekonomski razlozi. »Na sreću, bijaše moguće služiti i Bogu i Mamonu jer, presijecajući arapsku trgovinu u Indijskom okeanu, Portugalci pohitaše zbaciti carstvo Osmanlija kojega je velik dio prihoda činio monopol na mirodije.«[3]

Zbog bolje ratne strategije Portugalci, unatoč protivljenju Arapa i drugih muslimanskih trgovaca, proširiše svoju moć i uticaj u trenu. Njihov prvi potkralj, Francis de Almeida, nije imao namjeru povećavati područje svoga uticaja izvan Malabarske obale i bijaše zabrinut za trgovačku dobit na tome području. Njegov nasljednik, međutim, *don Affonso d'Albuquerque,* shvatio je da bi mogao, odbacivanjem politike prethodnika, povećati izvor prihoda, očuvati rastuću moć Portugalaca i obuzdati pomorske aktivnosti muslimanskih trgovaca koji su mogli skupljati proizvode Ostrva mirodijâ (Ilhas des Especierias), Bengala, Sijama i Kine, preko Malacce. Krene, dakle, na Malaccu i osvoji je, 1. jula 1511. Prema mišljenju Crawforda, njegov cilj bijaše širenje hrišćanstva[4] i rušenje rastuće sile islama, jačanjem Portugala i blokiranjem muslimanskih ekonomskih izvora.

Za vrijeme vladavine don Affonsa d'Albuquerquea, u Malaccu bi pozvan (952/1545) *Francisco Xavier,** portugalski hrišćanski evangelist, čovjek od ugleda, sposoban, s jedinom namjerom da među domaćim stanovništvom širi hrišćanstvo.[5] Bijaše znan sa svoje prozelitske aktivnosti koju je financijski i vojno pomagala portugalska vlada. Da su onodobni Evropljani u to doba

[2] D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia,* London, 1955, str. 197.

[3] *Ibid.*

[4] *History of the Indian Archipelago,* Edinburgh, 1820.

* Španj. Francisco Javier, isusovac, misionar; rođen 1506, umro 1552. Rodom iz Navarre; na studiju u Parizu upoznao Ignacija Loyolu. Putovao kao misionar portugalskim dijelom Indije 1541, propovijedao u Indiji i na Malayi i Ceylonu, te na Molučkim otocima i u Japanu. U nas znân kao Franjo Ksaverski.

[5] Coleridge, *The Life and Letters of St. Francis Xavier,* London, 1872, Vol. I.

djelovali u skladu s načelom da zastava slijedi trgovinu, i oni bi shvatili da ovjekovječenje i stabilizacija njihova imperijalističkog i kolonijalnog programa zahtijeva oštru politiku konverzije domaćih na njihovu vjeru. Cilj portugalske infiltracije na ova ostrva bijaše trgovačka eksploatacija, ali za taj cilj ništa nije bilo korisnije od stvaranja čvrstog bloka među domorocima koji će, zbog svojih vjerskih sklonosti, podržavati vlast stranaca u svemu. Zahvaljujući zalaganju misionara Francisca Xaviera, portugalski jezik, te kultura i vjera što ih bijaše donio, raširiše se među Indonežanima; neki raniji obožavatelji prirode među njima čak odbaciše vjeru svoga plemena i prihvatiše hrišćanstvo. U cijelosti, hrišćanski misionarski program doživi potpuni neuspjeh u Malacci i drugdje, jer je islam bilo nemoguće istisnuti; Ostrva mirodijâ prihvatiše islam i nikakva ih sila ili pritisak nisu od toga mogli odvratiti.

Odmah nakon osvajanja, Portugalci objaviše zakone da bi zatrli trgovačku aktivnost muslimanskih i indijskih trgovaca. U svojoj misiji d'Albuquerque je imao podršku jednoga protjeranog muslimana, *Džadža Utimutisa,* i jednoga nemuslimana, oficira *Ninachetuena:* u Malacci zavlada teror, a sve antiportugalske aktivnosti uguši čvrsta ruka.

Portugalci su neštedice koristili i sve unutrašnje razmirice te jal domaćih upravljača. U Malaccu su dolazili ambasadori sultanâ Sijama, Annama, Jave i Sumatre tražeći podršku Portugalaca i moderno naoružanje kojim bi se koristili u borbi protiv rivala. Sve ovo išlo je na ruku Portugalcima i oni se učvrstiše u Indoneziji. Vojna saradnja s nekim značajnim upravljačima ostrva ohrabri d'Albuquerquea i on uputi svoju flotu na slabija i manje organizovana ostrva. Male kneževine razbacane po ovim ostrvima ne bijaše teško pokoriti – gdje izdade vojna strategija, uspije diplomacija. Anali Ostrvâ mirodijâ puni su priča o lukavstvu i okrutnosti Portugalaca. Sir Hugue Clifford ih naziva hordom razbojnika koje su hrlile u Aziju.[6] Njihovo okrutno i kapriciozno ponašanje hranila je krstaška gorljivost.

Španci su bili druga strana sila koja je eksploatirala Indoneziju. Ka ovim otocima privukao ih je fantastičan profit što ga Portugalci postigoše zahvaljujući monopolu na mirodije što ga imahu; stoga buknu rat i potraja čak tri godine. Godine 936/1529. zaraćene strane sklope mir prema kojem su i Španci i Portugalci mogli da vladaju raznim dijelovima Malacce. Do 937/1530. Španci i Portugalci bijahu jedine dvije strane sile koje se nadmetahu za prevlast kako političku, tako i komercijalnu. Kao što je u Indiji Engleska koristila međusobne svađe radža Deccana i Karnataka, tako su Portugalci i Španjolci koristili neslaganja vladajućih gospodara u Indoneziji; tko zna po koji put, divide et impera združi jedne, u želji da razbiju druge. Ne bijaše dovoljno narušiti jedinstvo muslimana, sultanâ ostrvâ; poslužiše oni i kao instrument ostvarenja komercijalnih planova. Domoroci, pak, sa svoje strane bijahu impresionirani strategijom i ratnom tehnologijom stranaca i ulagivahu im se kako bi ishodili od njih ratna sredstva.

Unatoč slaganja u pogledu sfera uticaja na Malacci, Portugalci i Španci nisu mogli odustati od međusobnog rata. Konačno, Španci pretrpješe poraz i budu protjerani s Ostrva mirodija 947/1540. Četrdeset i pet godina poslije protjeriva-

[6] Sir Hugue Clifford, *Further India,* London, 1904, str. 48.

nja Španjolaca, Portugalci su vladali Ostrvima. Godine 1003/1595. Portugalce potiskuje treća strana sila koja vladaše Indonezijom oko četiri stotine godina, tj. od 2. juna 1595. do 27. decembra 1949 – razdoblje duže od ijednoga ranije.

Holanđani su imali i bolju tehnologiju i bolju ratnu strategiju, ali ono što im je najviše pomoglo u borbi protiv lokalnih moćnika bijaše dezintegracija koja zahvati Indoneziju u jedanaestom/sedamnaestom stoljeću i dvanaestom/osamnaestom stoljeću, čak ranije. Upravljači, pak, oslabljeni krvavim ratovima, bijahu često prinuđeni na nepovoljne vojne i trgovačke ugovore kako bi dobili ratni materijal od Holanđana i osigurali njihovu podršku. Oko stotinu godina, tj. između 1088/1677. i 1191/1777. čitava Java bijaše pod nogama uljeza i, što je bilo još gore, njihovi »trgovci i brodograditelji ostadoše bez posla, a niti ribarenje i pošumljavanje nisu više nosili neku značajnu dobit. Javanci postadoše zemljoradnici, a ekonomski sadržaj njihova socijalnog života bijaše u svome razvitku zaustavljen.«[7]

Holanđani uvedoše indirektnu administraciju u kojoj se, u ostvarenju svojih planova, okoristiše domaćom aristokracijom. Nazadnjake i regresivne u indonežanskom društvu podržavahu, jer im to bijaše uporište za komercijalnu eksploataciju naroda. Tako se dogodilo da je već natrula aristokracija bila još uvijek jaka u odnosu na narod, ali je u rukama Holanđana bila samo marioneta u koju je blijedu sliku života ulijevao tek – gospodar.

Prije dolaska Holanđana imali su *Kinezi* svoje trgovačke kompanije na Javi, iako opsegom mnogo manje. Holanđani im bijahu skloni jer se dalo naslutiti da bi im upravo Kinezi mogli biti najbolji slugani. Veliki broj ih možda i nije bio rođen u Bataviji (Djakarta),[8] ali su unatoč tome bili nezaobilazan faktor u ekonomiji zemlje. Njihova aktivnost nije stala na uvozu, kako to bijaše u početku, već stadoše dioničariti i u izvozu Dutch East India Comp. Zbog privilegija i moći koje su Kinezi uživali, ponašali su se prema domorocima poput bogomdane aristokratije.

Na početku dvanaestog/osamnaestog stoljeća Kompanija* je dostigla vrhunac svoje moći. Međutim, propala je 1213/1798, a indonežanski teritorij je došao izravno pod vlast holandske vlade. Aristokratija indonežanskog društva, međutim, nastavila je zauzimati najviše položaje. Da bi se učvrstila njihova pozicija, položaji koje su držali postadoše nasljednima, a bilo im je dopušteno skupljati i izvjesni porez od plodova prikupljenih od domorođaca. Aristokrat-činovnik holandske vlade bijaše odgovoran holandskom činovniku koji stajaše iznad njega. Od seljaka se tražilo ne samo da plaćaju određene zemljišne daće, već da siju sjeme koje vlada odredi i da rade određeno vrijeme koje određivahu strani i lokalni gospodari. Rezultat tiranskog sistema u Indoneziji bijaše glad.

Kako je sva trgovina bila u rukama Holanđana i Kineza, Indonežani nisu mogli steći nikakvo trgovačko iskustvo, a niti se uključiti u tržišnu privredu. Prema riječima Van der Kolffa, »sistem kultiviranja stvorio je jaz između proizvođača i tržišta jer nije bilo poznavanja tržišta, nije bilo oduška za

[7] J. S. Furnivall, *Netherlands India, A Study of Plural Economy,* New York, 1941. str. 43-44.

[8] Vidi, Beorge Mcturnan Kahim, *Nationalism and Revolution in Indonesia,* New York, 1959, str. 8.

* Dutch East India Company

ambiciozne niti prilike da se razvije domaći trgovački sloj«.[9] Holandsko-kineski monopolisti, pak, dugotrajnim okrutnim odnosom prema seljaku ubiše u njemu i kreativnost i inicijativu, bez čega ne može nijedna djelatnost, pa tako niti ova. Daće bijahu velike pa seljaci bijahu prinuđeni posuđivati novac u Kineza, koji takve kredite davahu uz izvanredno visoku kamatu. Seljak je mogao vratiti novac samo u naturi pa je bio prinuđen sijati ono što je odgovaralo financijeru i potom mu isto prodavati po cijeni koju ovaj odredi.

Holanđani nisu poklanjali pažnju obrazovanju domaćeg stanovništva u cijelosti, nego je ono bilo pristupačno užem krugu odabranih. Prema državnim ugovorima, osnovne narodne škole osnovane su 1266/1850. godine. Srednjih škola nije bilo. Nema nijedne biblioteke, čije ime bi bilo vrijedno spomenuti, prije 1235/1819. godine. Zvanično, jedna biblioteka s oko 20.000 knjiga osnovana je 1262/1846, ali je domaćem stanovništvu bio dopušten pristup u nju tek 1313/1895. godine. Bijahu to uglavnom holandske knjige, a broj arapskih knjiga bijaše zanemariv.

Politički i intelektualno, islamska civilizacija nije mogla pasti niže nego što je to bilo u Indoneziji sredinom trinaestoga/devetnaestog stoljeća . . .

B

Mogao bi se navesti niz nepolitičkih uzroka općega pada muslimanskog društva u razdoblju o kojemu je riječ. Kako su ovi uzroci djelovali u svim dijelovima muslimanskog svijeta, doduše promjenljivoga intenziteta, bolje bi bilo razmotriti ih sve na jednome mjestu.

Politička propast muslimana bijaše određena vanjskim i unutrašnjim faktorima. Kako su vanjski faktori bili, uglavnom, u vezi s uplitanjem Evropejaca, unutrašnji faktor mahom bijaše intelektualni, moralni i duhovni pad samih muslimana.

Islam se može doista dičiti imenima svih velikana koje je dao; međutim, nijedan značajni naučnik nije se javio u muslimanskom svijetu od početka dvanaestog/osamnaestog stoljeća do sredine trinaestoga/devetnaestog stoljeća; ono što nalazimo u tome razdoblju jeste, dapače, osuđivanje moderne naučne spoznaje zbog pretpostavke da ima antivjerskih tendencija. Sve što je Zapad otkrio, Istok je zanemarivao. Dok su mnogi narodi napredovali, nadahnuti modernim duhom istraživanja, muslimani su rasipali svoju energiju na jalove rasprave teologijske i transempirijske naravi. Umjesto da usvoje rezultate nauke i da se bave indukcijom, gdje negda bijahu bez premca, istraživahu sklad rezultata moderne znanosti i vjerskih postavki, te prve odbacivahu zbog navodnih natruha materijalizma. A nitko nije zapravo ni razumio smisao niti materijalizma, niti spiritualizma! Kao da je bilo glavno stvoriti dihotomiju i u svakoj raspri spiritualizam naglasiti, a materijalizam prognati svim snagama neznanja koje su se uopće mogle okupiti!

Kako su muslimani u četiri gorenavedena stoljeća izgubili sposobnost da se prilagode zahtjevima modernoga svijeta, nazadovali su tražeći utočište u mito-

[9] *»European Influence on Native Agriculture«,* u Schrieke, *The Effect of West Civilisation in the Malay Archipelago,* Batavia, 1929, str. 116.

vima i snovima – primjerenima vremenu kada nastaše, sasvim neadekvatnim u modernomu svijetu. Slabo su i teško shvatali da je čeznutljivost i vezanost za prošlost znak mentalne bolesti koja konačno dovodi do smrti i destrukcije. Kao što *individualni* napredak može zaustaviti pritisak života, tako se to može dogoditi i *čitavome narodu;* tada će dekadentne zajednice (poput neurotičkoga pojedinca, ako se radi o njemu), nalaziti utočište u prošlosti i utjehu u ranijim pothvatima ili uspjesima.

Muslimani ovoga razdoblja nisu imali znanja o velikom principu pokreta u društvenoj strukturi islama, tehnički zvanoj *iğtihād.* Njega su pravnici različito interpretirali, ali su se, čini se, svi složili s time da jedna reinterpretacija kuranskih naredbi za pravne i vanpravne potrebe društva, nije zabranjena u islamu. S druge strane stoje Profetovi *hadisi* koji preporučuju nezavisno i slobodno istraživanje u području jurisprudencije, i donošenje zakonâ za dobrobit zajednice.[10] Bez sumnje, postoje razlike između pravnika u pogledu tumačenja prirode i opsega *iğtihāda.* Međutim, postojanje ovoga principa i njegovo djelovanje u ranim fazama muslimanskoga društva jasnim je dokazom činjenice da islam nikada nije prihvatio statičko gledanje na ljudsko društvo.

Ali, um čovjekov bježi od slobode, pogotovu ako to povlači novu odgovornost; ovaj put odlučio se za apstrakciju u oblasti misli. Muslimani bijedno odustaše od toga da misle o sebi i utekoše u prošlost kao pribježište; rezultat duhovne lijenosti bijaše stvarnost krajnje krutoga društva, nepokretnog u gledanju na svijet u intelektualnom sklopu.

Slijepo nasljedovanje prošlosti postade glavnim obilježjem muslimana. Pravorijeci imāma i pravnika bijahu prihvatani više slovom, nego duhom. Dok sami pravnici i vjerski znalci nisu svoje pravne i teološke odluke držali nepogrešivima i konačnim, muslimani mišljahu da je rečeno sve i da je svetogrđe svaka dopuna, izmjena ili odstupanje. Pretpostavivši, kako to muslimani i učiniše, da su njihova rješenja za sva vremena, nesposobnost da se ponovno misli u skladu s promijenjenim zahtjevima društva, dođe na vidjelo. Nisu navođeni samo rani pravnici za potvrdu pravnih i društvenih stavova, već i izjave Profeta, od kojih mnoge sumnjive autentičnosti. Na nesreću, u ovome razdoblju nije bilo sposobnih koji bi pomno istražili i uspostavili razliku između isfabrikovanih i pravih hadisa. Stoga su sve vrste hadisa pomno preispitane samo kako bi dale autoritet i težinu onome što su tadašnji sveci htjeli. Kako većina nije poznavala gotovo uopšte ni staru učenost, ni rezultate onda savremene učenosti, ograničiše se na jeftino komentiranje i drugorazredni katehizam. Na taj način, ono što je prošlo kao autoritet nisu bili Qur'ān, hadisi ili odluke pravnika, već nabadanja i prazna umovanja neznalica i slijepih pristaša.

Rezultat reakcionarnih tendencija bijaše nezavidan položaj razuma: on posta metom napada, čak objektom podrugivanja. Govorilo se da je strân vjerskim istinama, da jedino vodi njihovu iskrivljivanju i pogrešnu predstavljanju. Područjima spoznaje pridavana je mala pažnja, a nalazi njezini nisu uvažavani. Nauka je diskreditirana pod izgovorom da vodi materijalizmu. Zajedno s filozofijom osuđena je, a ono što ostade bijaše bajka, doduše, prijatna neznalicama, ali krajnje štetna za naciju kao cjelinu.

[10] Sir Mohammad Iqbāl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore, 1951, str. 148.

Druga jedna snaga koja je negativno uticala na muslimane bijaše misticizam. Iako je svaka velika religija mistički obojena a, čini se, i svaka velika filozofija, možemo kazati da u mračnom dobu o kojemu govorimo misticizam prestaje biti živom snagom i izrođuje se u oblik bijega od svakodnevnog života.

Prema Karlu Mannheimu, uranjanje u transcendentalne probleme obilježjem je nazadnih i zaostalih društava.[11] Umjesto da se uhvati u koštac s problemima, pojedinac se povlači u se, bježi u neki pomišljeni, transcendentalni svijet i naklapa isprazno.

Za veliku većinu mističara je interes za ovosvjetovne stvari od drugorazrednoga značenja. Ono što ih prije svega zanima jest vanjska forma mističkih praksi i prezriv odnos spram uobičajenih putova i kriterija spoznaje. Dok su mistični rânih razdoblja opisivali mističko stanje kao izravno iskustvo Najviše Zbilje, sada tzv. mistični zagovora neznanje kao prednost u bavljenju svetostima. Krajnji cilj bijaše poturanje ovakva učenja masama koje su sve više sumnjale u razum (predstavljen kao đavolska sila koja vodi u jerez i ateizam). Navest ćemo s tim u vezi Iqbālovu misao: »Ovaj degenerirani oblik misticizma nameće distinkciju *ẓāhir* i *bāṭin* (Pojavnog i Zbilje) ali traži indiferentan stav prema svemu što se odnosi na Pojavno, a što se ne odnosi na Zbilju.[12] Duh totalne onostranosti«, primjećuje dalje, »baca u sjenu socijalnost kao značajni aspekt islama.« Jednostrano i zabludjelo bavljenje transcendentalizmom, kažu psihoanalitičari, ukazuje na mentalni infantilizam.

U gotovo svima muslimanskim zemljama javila se duga linija nasljednih *pīrova* (starješina derviškog reda) koji su govorili da imaju neposredan kontakt s vječnim istinama i koji su, zapravo, htjeli osigurati duhovni polet svojih poklonika, njihovu slijepu vjeru i vezanost uza se. Osim bespogovornoga pokoravanja Božanskom Zakonu, kako je otjelovljen u Qur'ānu i Sunni, rodi se potreba implicitne vjere u duhovno vodstvo *pīra* koga treba izabrati za sebe; na običan svijet nalaže sila, tëža i tiranskija od one koju nametaše tradicija degenerisanog društva. U masama nastade kult obožavanja svetaca; nesvjestan i naivan svijet klanjao se *pīrovima* kao da su inkarnacija samoga Boga na zemlji. Obožavanje svetaca ubrzo preraste u obožavanje grobova; hodočastilo se na grobove svetaca i slavilo godišnjice njihove smrti kao nacionalni gôd. Slavljeni su u maglini mita i legende, a često prepričavane priče o njihovim čudima prožimao je njihov »duhovni sjaj«.

Predeterminističke i fatalističke ideje postadoše osnov za vjerovanja masa. Epidemije, glad, poplave ili suše zbivale su se kako su se zbivale, i ništa se nije moglo učiniti da ih se izbjegne. Fatalist ne misli da je bilo što izazov: umotan u rezignaciju, on misli da je siguran.

Misticizam nije samo podgrijavao fatalističke tendencije, on je pothranjivao i ravnodušnost prema društvenom moralu. Kao što je pīr bio najviše zaokupljen popravljanjem svoje duše tako je to bio i njegov protégé. Za spiritualno uzdizanje duše, preduvjeti bijahu asketizam, samonegacija i povlačenje u sebe. Obožavanje svetaca i prihvatanje mističkog kulta nije ostavljalo mjesta razvoju praktičke etike. Mase su se mogle lako pokrenuti ako bi netko samo riječ rekao

[11] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia,* New York, 1936, str. 59–88.
[12] Iqbāl, *op. cit.,* str. 150.

protiv takozvanoga sveca, ali su ostajale ravnodušne na zanemareno zdravstvo, ili prevlast delikvencije. Zanemarivanje društvene i praktičke etike brisalo je svaku humanitarnu aktivnost i ostavljalo muslimane daleko iza zadatka društvenog i političkog preporoda. Nijedna muslimanska zemlja nije ozbiljno mislila o programu društvene dobrobiti i ponovnom oživljavanju. Ako se s tim u vezi išta dogodilo, bio je to slučaj, a ne rezultat planirana programa. Društvo je tonulo ili na mahove plutalo kako je najbolje znalo i moglo. Potonuće bijaše kudikamo bliže zbog zahtjeva života i okolnoga svijeta, pa i pad bijaše sveopći. Čak umjetnost i fini zanati, toliko njegovani u drugome razdoblju preporoda, iščezoše u nepovrat. Svijetle tradicije ranog slikarstva zatrte su – glavnina umjetničke aktivnosti svela se na loše kopije slika ranih majstora. U literaturi je stanje bilo slično: tradicionalna poezija koju su podržavali prinčevi izgubi svoj šarm, i ne dade nove forme. Proza se pretvori u lanac dugih, nezgrapnih i zapetljanih fraza.

Najteže razdoblje pada oko godine 1266/1850. Kraljevi i plemstvo življahu rastrošno, mase u neznanju i apatiji, a uprava bijaše birokratska i autokratska. Zapad je znao o stanju u muslimanskom dijelu svijeta pa je vrebao zgodu da vode svrne na svoj mlin. Uz duhovnu nadmoć i bolju opremljenost – kako na kopnu, tako i na moru – zadatak nije bio težak.

BIBLIOGRAFIJA

TURSKA

G. E. Kirk, *The Middle East,* London, 1959; M. P. Price, *A History of Turkey,* George Allen & Unwin, London, 1956; Lord Eversley, *The Turkish Empire,* Lahore, 1957; H. A. Gibbons, *Foundations of the Ottoman Empire,* Oxford University Press, 1916; A. Toynbee and K. Kirkwood, *Turkey,* Benn, 1926; Halide Edib, *Turkey Faces West,* Yale University Press, 1930; Merriman, *Suleiman the Magnificent,* Harvard University Press, 1944; G. Young, *Constantinople,* Methuen, 1926; Gibb i Bowen, *Islamic Society and the West,* Oxford University Press, 1950; Bernard Lewis, *The Arabs in History,* London, 1950; P. K. Hitti, *History of the Arabs,* New York, 1937; Ernest Barker, *The Crusades,* London, 1923; R. Bullard, *Britain and the Middle East,* London, 1951; J. A. R. Marriot, *The Eastern Question,* London, 1918; G. Lenczowski, *The Middle East in World Affairs,* Ithaca N. Y., 1956; A. Aaronsohn, *With the Turks in Palestine,* 1956; C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt,* 1933; H. Bowen, *Middle East Window, 1942;* T. W. Arnold, *The Caliphate,* 1924; Sir Charles Eliot, *Turkey in Europe,* 1907; Sir Marks Sykes, *The Caliph's Last Heritage,* 1915.

PERZIJA

G. Lenczowski, *Russia and the West in Iran,* 1918–1948, London, 1949; E. G. Browne, *A Literary History of Persia,* četiri toma, Cambridge, 1951.

INDIJA

V. A. Smith, *Oxford History of India; Cambridge History of India,* Vol. IV; Sir Jadunath Sarkar, *History of Aurangzib,* tomovi I–IV; Moreland, *India from Akbar to Aurangzib;* Lane-Poole, *Mediaeval India;* Edwards & Garret, *Moghal Rule in India;* Owen, *The Fall of Moghal Empire;* Irvine, *The Later Moghals;* Cunningham, *History of the Sikhs;* Duff, *History of the Marahtas;* H. G. Rawlinson, *India,* London, 1952; R. C. Majumadar, H. C. Raychaudhuri i K. Datta, *An Advanced History of India,* London, Vol. I, 1960.

INDONEZIJA

G. M. Kahim, *Nationalism and Revolution in Indonesia,* New York, 1959; B. J. Schrieke, *The Effect of Western Influence on Native Civilisation in the Malay Archipelago,* Batavia, 1929; J. S. Furnwall, *Netherland India, A Study of Plural Economy,* New York, 1941; H. D. Burger, *De Ontsbuting van Java's Binneland voor het wereld verkeer,* Wageningen, 1934; W. J. Cator, *The Economic Position of the Chinese Netherland Indies,* Chicago, 1936; K. J. Pelzer, *Pioneer Settlement in the Asiatic Tropics,* New York, 1945; G. G. Bousequet, *Dutch Colonial Policy Through French Eye,* New York, 1940; J. O. M. Brock, *The Economic Development of Netherland Indies,* New York, 1942; J. Crawford, *History of the Indian Archipelago,* tri toma, Edinburgh, 1820; C. Day, *The Policy and the Administration of the Dutch in Java,* New York, 1904; Sir Stanford Raffles, *History of Java,* tri toma, London, 1830; A. Vandenbosch, *The Dutch East Indies,* California, 1944; H. Mitchel Franz and G. E. Taylor, *The Far East in the Modern World,* New York, 1956.

Knjiga sedma

Savremena renesansa

Dio prvi

RENESANSA NA BLISKOM I SREDNJEM ISTOKU

POGLAVLJE LIII

RENESANSA U ARABIJI, JEMENU, IRAKU, SIRIJI I LIBANU

Muhamed bin 'Abd al-Wahhāb i njegov pokret

A

Najranijih godina razdoblja dekadencije dvojica vôđa mišljenja započeše borbu protiv neznanja (ğāhillīyya) i pokušaše, što se bolje moglo, vratiti muslimane izvorima islama; prvi bijaše Muhamed ibn 'Abd al-Wahhāb iz Arabije, kojega se duhovni uticaj raširio diljem islamskog svijeta, posebno u arapskim zemljama – Jemenu, Iraku, Siriji i Libanu; drugi bijaše Sejid Muhamed ibn 'Ali al-Sanüsi.

B

Muhamed ibn 'Abd al-Wahhāb je rođen oko 1111/1700. u srcu Arabijske pustinje, u regionu Nadžd. Ovaj reformator-puritanac upalio je vatru koja ubrzo ožeže i najudaljenije dijelove muslimanskog svijeta ništeći tromost i oživljavajući čar staroga doba.

Studirao je u Medini, putovao u Perziju i najposlije se nastanio u rodnom mjestu, Nadždu. Njegovi učitelji bijahu dobropoznati šejh Abdullah ibn Ibrāhim Nağdi, Šejh Muhamed Ḥayāt Sindhi i Šejh Muhamed Maǧmū'i. Već zarana je pokazivao sklonost ka učenju i vjeri, pa je zarana stekao i ugled sa svoje učenosti i pobožnosti. Istinska ljubav prema Qur'ānu i Sunni navela ga je da uloži sve svoje snage kako bi vratio ljude davnoj slavi islama. Putovao je čitavom Arabijom, a njegove izjave, otvorene i iskrene, ulijevale su novi život gdjegod prolazio, pa narod poče razmišljati o devizi kojom se rukovodio – Natrag k islamu!

Nakon izvjesnog vremena postade jasno da prosto uvjeravanje bez političke moći može imati učinka u pojedinačnom slučaju, ali ostaje bez trajnijeg odjeka ako ne uživa podršku političke snage; stoga odluči staviti se pod jednu zastavu plemena Arabije. Za postizanje ovog cilja obrati se 'Uṯmān bin Ḥamad bin Ma'maru, emiru Uvaine. Ovaj se odazove pozivu Šejha 'Abd al-Wahhāba, ali na kraju, ipak, ne održa riječ.[1] Šejh napusti Uvainu i uputi se u Darīyyu gdje

[1] 'Uṯman bin Bašar al-Nağdi, *'Unwān al-Maǧd fī Tārīḫ* al-Nağd, str. 9.

nastavi propovijedati unatoč opoziciji 'ulame. U dugoj turneji ipak uspije ne samo pridobiti ljude, već osvoji srce Muḥameda, poglavice velikoga klana Sa'ūda i najmoćnijega poglavice u čitavom Nadždu.

»Postepeno se pustinjski Arapi počeše političko-vjerski povezivati kao negda, vođeni Profetom islama, i Muhamed ibn 'Abd al-Wahhāb stade uz bok prvim ḫalīfama – abu Bakru i Omeru. Kad umrije, 1201/1787, njegov se učenik Sa'ūd pokaza dostojnim nasljednikom. Nova vahabitska država poče nevjerojatno nalikovati mekanskom ḫalīfatu.«[2]

Dođe i do velike promjene u političkom i administrativnom ustrojstvu države. »Iako je imao veliku vojnu moć, Sa'ūd nije nikada zapostavljao javno mišljenje niti je nasrtao na legitimnu slobodu svojih podanika. Njegova vladavina, iako kruta, bijaše valjana i pravična, vahabitski pravnici pouzdani, vješti, okretni i pošteni, a pljačka gotovo nepoznata – toliko se držalo do javnog mira i reda.«[3]

Učvrstivši Nadžd, Sa'ūd krene na veći zadatak: pročistiti islam od svih neislamskih natruha koje se bijahu postepeno uvukle u nj posljednjih stoljeća, iz društva iskorijeniti sve što je izjedalo život vjere. Sve što islamom nije bilo sankcionirano osuđeno je, a masama je preporučeno da se istoga klone. Strogi monoteizam Profeta propovijedan je beskompromisno i jednostavno, a Qur'ān i Sunna proglašeni su jedinim čime se valja rukovoditi. Doktrinarno pojednostavljenje bilo je praćeno krutim moralnim kôdom.

Mnogi kritičari Muhamed ibn 'Abd al-Wahhāba optužiše pokret i prišiše mu epitet »nazadan«, koja je optužba posve neosnovana; Muhamed ibn 'Abd al-Wahhāb je pokušao očistiti muslimanski život od svih inovacija objavivši im »sveti rat« izražavajući više jedno racionalističko nezadovoljstvo otrcanim palimpsestom kultova, nego destruirajući stvarnost koju je imao pred sobom. S pravom je vjerovao da je promjena u živoj civilizaciji nužna, ali da treba biti organička, i da treba doći kao odgovor na prave potrebe društva. Nesljedovanje druge civilizacije implicira potiskivanje vlastitih kreativnih snaga, te Šejh stoga bijaše vrlo oprezan u svojim odlukama: odbaciti samo ono što je neislamsko, spremno prihvatiti sve što se dade inkorporirati u strukturu islama.

Vahabitski pokret, dakle, nije bio retrogradan i konzervativan; točnije bi bilo kazati da nije svakome bilo lako odbaciti oslanjanje na drugorazredne formule i sterilne konvencije, i odlučiti se na povratak stvari islama kao čvrstome temelju za bilo koji novi oblik mišljenja i djelovanja!

U sklopu tako korjenitih promjena koje su imale uslijediti, Šejh je odlučio poraditi i na obrazovanju masa: svaka oaza dobila je vlastiti *mekteb*, a beduinskim plemenima bili su poslani učitelji. Šejhovi učenici prionuše na učenje marno; ibn Bašr kaže da je u njegovim učionicama bilo toliko učenika, da nitko ne bi ni vjerovao u toliki broj. Svi njegovi sinovi – Husein, Abdullah, 'Ali i Ibrāhim, imali su svoje *mektebe* u svojim kućama, a stizali su učenici iz udaljenih mjesta. Troškovi su se isplaćivali iz državne blagajne.[4]

Iako je Šejh bio sljedbenik hanbalitske škole *fiqha*, on nije kruto slijedio taj pravac. U svojoj knjizi *Hadyat al-San'iyya*, on otvoreno kaže: »Imām bin

[2] *Lothrop Stoddard*, The New World of Islam, *New York, 1925, str. 28.*
[3] *Ibid.*
[4] 'Utman ibn Bašar, *op. cit.*, str. 93.

Qayyim i njegov slavni učitelj ibn Taimīyya, bijahu pravovjerni vođe u skladu sa sunitskom školom mišljenja, ali njihove spise, iako mome srcu drage, ne slijedim kruto, slijepo i vazda.«

Puritanski počeci islamskog preporoda kombinirani su s jednim programom obrazovanja masa i bili su reakcija na *taqlīd* (slijepa imitacija), te su bili razrađeni po mnogo konstruktivnijim načelima. Učenja mutazilizma – već odavno izblijedjela – oživješe, a slobodoumni reformatori se obradovaše jer nađoše tako žestoku potvrdu svojih ideja, kako u spisima mutazilitskih doktora, tako i u samim svetim tekstovima. Načelo da bi razum, a ne propis kojemu bi se trebalo slijepo pokoravati, imao biti testom istinitosti, otvori vrata mogućnosti reformama koje im bijahu najviše pri srcu;[5] unidoše u proces introspekcije i samoistraživanja.

To su glavne karakteristike islamskog preporoda u Arabiji kao i svugdje u svijetu.

Rezultat napora Muhamed ibn 'Abd al-Wahhāba bio je kritički stav među muslimanskim učenjacima; oni nisu više bili ni spremni ni voljni prihvatiti bilo što iz prošlosti bez istraživanja valjanosti istoga na osnovi Qur'āna i Sunne.

Tako je prva promjena koja je bila vidljiva u društvu bilo nastojanje da se sredi *fiqh*. Nekadašnja jednostavnost i razumljivost *Šerijata* pokopana je u tvrđavi subjektivnih izvedbi od nekoliko godina ranije; dedukcije, iako valjane, nisu mogle vrijediti za sva vremena, novi problemi tražili su nova rješenja. Tako su se razvojem kritičkoga stava, koji je po sebi bio izravnim rezultatom islamskoga preporoda, dveri *iǧtihāda* zapečaćene šest stotina godina, ponovno otvorile. Javio se otpor prema svemu što bi odudaralo od Qur'āna i Sunne, a obrazovani svijet poče osjećati da nikakva konačnost i određenost ne mogu biti legitimno pripisane interpretaciji ili zaključku, ako nema opravdanja *naṣṣom* iz bilo kojega od dvaju izvora. Drugim riječima, učinilo se da čak *iǧtihād* najvećih muslimanskih učenjaka ne može obavezivati!

Posljedica ovoga kritičkog stava bila je popularnost komentatora hadisa u narodu – npr. Ḥāfiz ibn Ḥaǧara, Dār Quṭnija, Imām Nawawija, Imām Ḍahabija i Imām Šaukānija. Njihovi spisi privukli su pažnju učenjaka i oni su se dali na proučavanje Qur'āna i Sunne. Naglasak je tako premješten sa fiqha i logike na studij dvaju glavnih izvora islamskih učenja.

Na ovu promjenu se također može gledati sa stajališta muslimanskih učenjaka o socijalnim filozofima. Al-Fārābi (umro 339/950), koji je izveo svoju teoriju države iz apstraktne filozofijske spekulacije odbačen je ustranu, a učenjake su počeli privlačiti spisi ibn Ḫaldūna koji je svoju teoriju države utemeljio na dokazivim činjenicama i koji je dao osnove naučnoj teoriji historije.

Studij ibn Ḫaldūnovih spisa utro je put panislamizmu. On je bio uvjeren da nema druge do prihvatiti najmoćnijega čovjeka u zemlji kao imāma, otkako pade moć Quraiša. Iqbal primjećuje: »Shvatajući strogu logiku činjenica, ibn Ḫaldūn sugerira prvu, tada mutnu viziju jednoga internacionalnog islama, prilično vidljiva danas.«[6]

Rezultati nauke i materijalne blagodati što ih je Zapad povlačio iz njih, pokrenuli su i narod Arabije da slobodno sudjeluje u njima. Nastojalo se postići

[5] Lothrop Stoddard, *op. cit.*, str. 32.
[6] Sir M. Iqbāl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, str. 158.

taj cilj usklađujući vlastiti oblik života sa onim Zapada ali se, s druge strane, brižno čuvalo naslijeđene običaje i vrijednosti vlastitoga kulturnog modela. Iako ima vidljivih promjena u njihovim političkim i društvenim strukturama, ipak je ta promjena spora za naše doba; širenje liberalnih principa i zapadnih sredstava progresa ide pod ruku s konzervativnim snagama. Moglo bi se reći da je od svih muslimanskih zemalja Saudijska Arabija najveća zemlja sputana tradicionalnim modelom prošlosti.

C

ULOGA ARAPSKE AKADEMIJE U DAMASKU U SIRIJI – 1336/1918. Muhamed Kurd'Ali (1293/1876–1372/1953), predani učenjak, osnovao je Arapsku akademiju u Damasku *(al-Maǧma' al-'Ilm al-'Arabi);* Akademiju je novčano pomogao kralj Fejsal. Ona je preuzela brigu za al-Ẓāhiriyya biblioteku s tri hiljade djela, od čega glavninu čine rukopisi. U sklopu Akademije bio je (a) Literarno-lingvistički odjel (lagna lugawīyya) koji se bavio istraživanjem lingvističkih problema, literature, te načinima i mogućnošću poboljšanja arapskog jezika kako bi se učinio podobnim za izražavanje modernoga mišljenja; (b) Odjel za nauku *(lagna 'ilmīyya fannīyya)* koji se bavi bogaćenjem jezika i širenjem njegova područja kako bi poslužio najrazličitijim granama nauke.[7]

1339/1921. godine Akademija poče objavljivati časopis *Maǧalla al-Maǧma' al-'Ilm al-'Arabi,* a bijahu dobrodošli i prilozi kako istočnih, tako i zapadnih pisaca. Najznačajniji zadatak bijaše rad na jeziku i inicijativa da se izradi rječnik prema modelu Larousse ili Oxford. Radilo se s velikim zalaganjem i žarom, pa ni uspjeh nije izostao. Sirijska vlada obraćala se Akademiji kad bi ustrebali tehnički termini. Medicinski, filozofijski i uopšte, naučni termini, u navedenu su časopisu i objavljivani.[8]

AMERIČKI UNIVERZITET U BEJRUTU – Nacionalistički pokret Arapa dobio je značajan impuls iz literature preporoda koja je sama po sebi bila rezultatom niza elemenata; uticaj Francuza i Amerikanaca ponuka mladu generaciju Arapa da pregledaju i steknu uvid u vlastitu riznicu literature i da je obogate u skladu s modernim zahtjevima. Prezbiterijanski koledž u Bejrutu (osnovan 1283/1866), koji će se na koncu pretvoriti u Američki univerzitet, bijaše prvi moderni obrazovni centar na Bliskom Istoku, gdje su mladi Arapi mogli steći znanje o svojoj velikoj kulturnoj i nacionalnoj prošlosti.[9]

Literarni preporod bijaše protiv artificijelne poetske dikcije dvanaestog/osamnaestog stoljeća. Na literarnom planu umjetnici počeše snažiti i učvršćivati svoju individualnost. Činilo se da nema umjetničke tradicije kojoj se treba potčiniti, osim one koju čovjek sâm izabere. Svi zakoni umjetnosti prethodnih generacija bijahu vodič, a ne krotitelj ili kočnica.

Istodobno je stvorena i druga skupina slična bejrutskoj po mnogočemu; nastade u Kairu uz pomoć škola, obrazovnih misija i prevođenja iniciranih

[7] *Maǧalla al-Maǧma' al-'Ilm al-'Arabi,* 1921, Vol. I, str. 2–4.
[8] *Ibid.,* str. 223.
[9] R. Landau, *Islam and the Arabs,* George Allen & Unwin, London, 1958, str. 256.

i ohrabrivanih od strane Muhamed 'Alija i njegovih nasljednika. Razlikovala se od prve jer se više bavila pitanjem islama i moderne civilizacije, i većim oprezom spram prihvatanja ideja i inovacija iz Evrope. Ove dvije grupe i slične, ali manje značajne grupe u drugim gradovima, stvoriše novu arapsku literaturu.[10] Rezultat ovih napora bijaše širenje područja arapskog jezika; zapadne ideje popularizirane su i uvedene posredstvom prijevoda i novijih literarnih formi (poetska drama, roman, romansirana autobiografija), a obnovljena je i stara literatura. Arapska djeca počela su učiti napamet al-Mutanabbija. Knjige ibn Rušda i ibn Sīne postadoše popularne u školama, a ideje ibn Ḥaldūna i al-Fārābija, o problemima kulture i države, aktualizirane. Govori Ṭāriq ibn Ziyāda i nekih drugih arapskih vojskovođa ponavljani su na pozornici da bi se mladi nadahnuli neprolaznom vrijednošću nacionalne tradicije. Nedavne proslave hiljadugodišnjica velikih figura prošlosti ukazuju na žar preporoda zasnovana na tako slavnoj prošlosti. Na horizontu se pojaviše najbolji umovi, na primjer, vjerski mislilac Muḥamed 'Abduh, socijalni reformator Qāsim Amīn, esejisti Muhamed Ḥusein Hejkal i al-Manfalūṭi, pjesnici Aḥmed Šauqi i Ḥāfiẓ Ibrāhīm, pisci drama i romansijeri Taufīq al-Ḥakīm, učenjak Ṭāha Ḥusein – mahom Egipćani. Međutim, bilo je vrlo značajnih sirijskih i libanskih pisaca, od kojih su mnogi radili veći dio života u Egiptu, ali su drugi ostali u svojoj zemlji – ovamo spadaju učenjaci i pjesnici iz Bustāni i Yazīği familija; vjerski reformator Rašīd Riḍā', učeni đak Muhamed 'Abduha; prvaci arapskog žurnalizma, Šidiaq, Nimr, Sarrūf, Zaidān i Taqla; pjesnik Ḫalīl Matrān; najbolja arapska spisateljica May Ziada; putnik Amin Raiḥāni i mističar Ḫalīl Ǧibrān.[11]

Plod nastojanja arapskih pisaca u prilagođavanju klasičnog arapskog jezika uslovima modernog života, bijaše rođenje naučne terminologije i stvaranje naučnih djela na arapskom, tj. raznih leksikona tehničkih termina koje objaviše savremeni naučnici kao što su Muhamed Šaraf, Aḥmed 'Īsa Bey, Mā'lūf Paša' Maẓhar Sa'īd, te naučnih djela Jakūb Sarrūfa, Fuād Sarrūfa, al-Gamrawaiha, Mušarrafa i drugih.[12]

ULOGA ARAPSKE LIGE U OBJEDINJAVANJU ARAPSKOG SVIJETA – Najnoviji pokušaj da se konsoliduje arapski svijet bio je onaj Arapske lige. Dana 22. marta 1945. godine sedam nezavisnih arapskih država potpisale su ugovor Arapske lige. »Jedinstvo i nezavisnost su od početka bili dvostruki cilj arapskog nacionalnog pokreta i neodvojivi su u mišljenju arapskog nacionalista. Razvitak je od početka uzeo drugi kurs kada je, poslije prvoga svjetskog rata, Arabija razbijena u niz država. Međutim, što se je dalje širila nacionalna ideja među narodima ovih država, njihov je napor za ujedinjenjem bivao sve veći. Arapski nacionalizam nikada nije prihvatio dijeljenje. Unutar nezavisnih arapskih zemalja posebni interesi dinastija, ekonomike ili neke druge prirode treba da budu razvijeni i ojačani – interesi koje opći pokret za jedinstvo uzima u obzir.«[13] Regionalni partikularizmi i dinastijski nenavid bijahu, zapravo tu. Unatoč tome, opća želja među Arapima da stvore jedinstvo svojih zemalja bijaše izvan dvojbe.

[10] A. H. Hourani, *Syria and Lebanon,* London, 1946, str. 36–37.
[11] *Ibid.,* str. 37.
[12] Zaki Ali, *Islam in the World,* Lahore, 1938, str. 236.
[13] F. W. Fernau, *Moslems on the March,* London, 1955, str. 153.

U odgovoru na ovu opću potrebu, Egipat, Libija, Sudan, Jordan, Saudi Arabija, Sirija i Jemen združiše snage. Nastanak Lige činio se velikim i pozitivnim korakom ka ispunjenju arapskih želja i aspiracija.[14] U nizu aspekata Liga bijaše rječiti izraz duha panarabizma. Pozdravljen je početak, iako je Liga počivala na labavim temeljima, a i slabjela je zbog ravnodušna stava i suzdržanosti nekih članica.

Uloga Arapske lige bila je ojačana sporazumnim sudjelovanjem arapskih država u Ujedinjenim narodima kao »političkog bloka« i njihovim stavom i pisanim zalaganjima u odbrani Palestine pod svaku cijenu. Palestina se ubrzo pokazala kao teško iskušenje za arapske države, što je rezultiralo potištenošću svih na koje se odnosilo. Poraz u Palestini ne znači samo gubitak velikoga dijela Palestine, već i najveći udarac u jedinstvu, ugledu i životu Arapa, što je rezultiralo općim nezadovoljstvom među Arapima prema rukovodstvu Lige. Štoviše, zbog neuspjeha Arapske lige u pogledu palestinskog pitanja, pojedinačni ciljevi i interesi država-članica počeše se suprotstavljati tendenciji ujedinjenja. Čak pokušaji koordinacije u području ekonomije i kulture, unatoč neznatnim uspjesima, propadoše svladani jačim silama političkih aspiracija. Arapska liga je ujedinila Arape u njihovoj borbi protiv dominacije Zapada i bila je pozvana da se uplete kadgod i gdjegod dođu u pitanje vitalni interesi bilo koje od arapskih zemalja. Međutim, negativni stavovi i impulsi pokazaše se nestvaralačkim, čak destruktivnim. Značajno je da su sami Arapi objavili u martu 1956. da je Liga gotovo mrtva, kada je sueska kriza skupila sve države-članice oko zajedničke stvari, još jednom zbog prijetnji izvana, a ne zbog unutrašnje konstruktivne svrhe. Sadašnja unija Egipta i Sirije i federacija između Iraka i Jordana 1377/1958. bile su, dakle, defanzivna reakcija na političke pritiske. Niti njihov uticaj na pokret prema arapskom jedinstvu, bio on povoljan ili nepovoljan, niti njihov utjecaj na razvoj islama, još ne mogu biti u potpunosti ocijenjeni.[15]

Kakva je budućnost arapskog pokreta? Mnoge faktore valja imati na umu kako bismo valjano odgovorili: jezik, historiju, geografske uslove, sličnost problema, žar za ostvarenje nezavisnosti i suverenosti, traženje dostojnog mjesta u zajednici naroda, zajedničke interese i aspiracije, i slično. Unatoč svim nedostacima u radu Lige, unatoč svim razočaranjima i jalovim nadama, pokret u arapskim zemljama stimulirao je opću intelektualnu i političku renesansu. Otpočeto djelo nije završeno, posljednje riječi o novom arapskom svijetu još nema: arapski narodi i države zasad su u prijelaznom razdoblju.[16]

D

1. Svi pokreti spomenuti u prethodnim odsjecima pokazuju da su pod jakim uticajem zapadnjačkog liberalizma, što rezultira činjenicom da se islam stalno pokušava i »slobodno« interpretirati.

[14] Vidi C. A. Hourani, »The Arab League in Perspective«, *The Middle East Journal*, 1947, Vol. I, No. 2, str. 125–26.
[15] Lichtenstandter, *Islam and the Modern Age*, Vision Press, London, str. 167.
[16] F. W. Fernau, *op. cit.*, str. 159.

2. Svi pokreti imaju jedno zajedničko obilježje – oni nisu posve vjerske naravi. Zbog dvostruke prirode islama kao religije i države i zbog pritiska kojem je islamsko društvo izloženo u gotovo svakom području, ovi pokreti se odupiru i suprotstavljaju prodiranju i uticaju Zapada i to, uglavnom, savremenim metodama.

3. Ipak, »nagli porast broja novina, časopisa, knjiga, pamfleta, literarnih društava i intelektualnih organizacija u modernom smislu, razmjena akademskih posjeta profesora i studenata kao i naučno-istraživačkih misija, svjedoče o preporodu arapskih zemalja. Postavljanje egipatskih nastavnika i eksperata u obrazovnim centrima Iraka, Arabije, Jemena i razmjena studenata, osnivanje univerziteta i porast broja novih škola, porast broja radioaparata u široj upotrebi i njihovo korištenje u propagandi kulturnih aktivnosti, val novog mišljenja, procvat pokreta prevođenja strane literature – sve to ukazuje na intelektualno buđenje u punom smislu te riječi.«[17]

4. Intelektualna renesansa u ovim zemljama praćena je nacionalnim buđenjem i zanimanjem za jezik, jer arapski jezik nije samo vjeran registar arapskih kulturnih postignuća, već je stub političko-intelektualnog preporoda arapskoga svijeta uopšte.

Otac Kirmili (umro 1366/1947) iz Iraka, posvetio je najveći dio svoga rada lingvističkim problemima i dokazao da je arapski jezik izuzetno prilagodljiv te lako asimilira nove riječi i fraze i kuje nove, ako se ukaže potreba, etc. Istodobno, on je iskoristio zgodu da upozori svijet koji govori arapski na opasnost od neograničena korištenja stranih riječi koje vodi napuštanju arabizma i gubitku nacionalnoga. Sālim al-Ǧundi (1297/1880–1374/1955), o značenju arapskog jezika kaže: »Jezik je model koji predstavlja trajnu plemenitost zajednice, on je vodič do svoje civilizacije i napretka.«[18] Slično, Munīr al-Aǧilāni iz Iraka u jednom od svojih napisa primjećuje da je arapski jezik takav da *u njemu* imamo vječnu poeziju, vječnu prozu i Qur'ān.

Većina arapskih pisaca o nacionalizmu uzima da je arapski jezik životni sok i duša zajednice, da je on najjača veza jedinstva, uporište i stub arapskog nacionalizma, glavno sredstvo odbrane od štetnika izvana i iznutra, sredstvo mišljenja i emocija, veza između prošlosti i sadašnjosti. On je vjeran čuvar arapske kulturne baštine, arapskih djela i tekovina, pobjeda i zabluda i najznačajniji faktor jedinstva.[19] U rukama arapskih pisaca on se dokazao kao fleksibilan i izražajan, sposoban da prikaže svaku manifestaciju savremenog života bez posuđivanja stranih riječi.

5. Sve veća industrijalizacija u ovim zemljama praćena je rastom životnog standarda stanovništva. Predrasude protiv tehničkog znanja i naučnih inovacija postepeno nestaju, rad je savremeno organiziran u skladu sa stupnjem proizvodnih snaga kojima se raspolaže; zemljoradnja svjedoči o novome stanju stvari – postepeno se prelazi od nomadstva ka sjedilaštvu. Usavršavanje i umnažanje sredstava komunikacije, poboljšanje higijenskih i medicinskih uslova, obrazovanje žena i sl., sve su to problemi još neriješeni, ali orijentacijski postavljeni kao oni kojima se poklanja pažnja.

[17] Zaki Ali, *op. cit.*, str. 230.
[18] *Maǧalla Maǧmā' al-'Ilm al-'Arabi*, 1922, Vol. II, str. 283–84.
[19] Vidi al-Ḥuṣri, »Waṭanīyya«, *Wahdat al-umma*.

6. Slijedeće obilježje ovoga pokreta jest sve veća uloga mladih, s jedne strane, i žena s druge – dviju grupacija koje konzervativne silnice zaobilaze prije svih. U sklopu obiteljskog života omladina postade, u kratku roku, nadom stare generacije koja niti je imala mogućnosti niti naučnog i administrativnog znanja da organizira i uspostavi državu.[20]

7. Stvoren je islamski sistem mišljenja koji može adekvatno odgovoriti na sve sumnje koje postavlja savremeni život i svijet. Vođama islamske renesanse je posve jasno da se islam treba pravilno postaviti prema napadu savremenog skepticizma moderne nauke. Eto zašto su vrata *iğtihāda,* koja su bila stoljećima zapečaćena, ponovno otvorena. U toku usklađivanja naučnih i društvenih otkrića modernog doba s Qur'ānom i Sunnom, katkada se odstupalo od osnova islama; takav trend s pravom je osuđen od strane *'ulame* i širih masa.

BIBLIOGRAFIJA

Muhamed ibn 'Abd al-Wahhāb, *Kitāb al-Tauḥīd; al-Uṣūl al-Ṯalāṯa w-al-Qawā'id al-Arba'a; Šurūṭ al-Ṣalāt wa Arkāniha; Faḍl al-Islām; Kitāb al-Kabā'ir; Naṣihat al-Muslimīn; Sittatu Mawāḍi' min al-Sīra; Tafsīr al-Fātiḥa; Masā'il al-ğāhiliyya; Tafsīr Kalima al-Tauḥīd; Kitāb al-Sīra* (Ḫulāṣa Sīra Ibn Hišām); *al-Huda wa huwa muḫtaṣar Zād al-Ma'ād li al-Ḥāfiẓ Ibn Qayyim; Kitāb Maǧmū al-Ḥadīṯ 'ala Abwāb al-fiqh.; al-Hadyat al-Sanī'yya wa Taḥaqquq al-Wahābīyya al-Naǧdīyya,* ed. Sulejmān bin Sahmān.

Amīr Šakib Arslān, *Ḥaḍar al-'Ālam al-Islām,* četiri toma; 'Uṯmān bin Bašar al-Naǧdi, *'Unwān al-Maǧd fi Fārih* al-Naǧd; al-Ḥuṣri, *Ārā' wa Aḥādiṯ fi al-Waṭanīyya w-al-Qaumīyya;* Ḥasan al-Banna, *Muškilāt-un fi Ḍau al-Nizām al-Islāmi.*

P. K. Hitti, *History of the Arabs,* London, 1949; George Antonious, *The Arab Awakening;* Sir M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore, 1954; Halide Edib, *Conflict of East and West in Turkey;* Lothrop Stoddard, *The New World of Islam,* New York, 1925; Ilse Lichtenstandter, *Islam and the Modern Age,* Vision Press, London; F. W. Fernau, *Moslems on the March,* London, 1955; A. H. Hourani, *Syria and Lebanon,* London, 1946; R. Landau, *Islam and the Arabs,* George Allen Unwin, London, 1958; Zaki Ali, *Islam in the World,* Lahore, 1938; Friedmann, *An Introduction to World Politics;* H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam;* K. S. Twitchell, *Saudi Arabia,* New York, 1947; H. V. Morten, *Middle east,* New York, 1943; George E. Kirk, *A Short History of the Middle East,* London, 1957; Ian Thomson, *The Rise of Modern Asia,* London, 1957; Gerald de Gaury, *The Rulers of Mecca,* London, 1951; b Stephen Hemslay Longringg, *Iraq 1900 to 1950,* London, 1953; Henry A. Foster, *The Making of Modern Iraq,* Oclahoma University Press, Oklahoma, 1935.

[20] Zaki Ali, *op. cit.*, str. 251.

POGLAVLJE LIV

RENESANSA U SJEVERNOJ AFRICI

Pokret sanūsīja

A

Nastanak reda Sanūsīja

Nastanak reda sanūsīja u vezi je s pojavom drugih pokreta preporoda u islamu trinaestoga/devetnaestog stoljeća, pa nije moguće – niti je uputno – raspravljati o nastanku i uticaju ovoga reda ne uzevši u obzir događaje koji su mu prethodili i koji su mu bili savremeni.

Druga polovina dvanaestoga/osamnaestog stoljeća bijaše razdoblje mrtvila, a početkom trinaestoga/devetnaestog nasta teško vrijeme. Otomansko carstvo, negda zdanje slave i uspjeha, poče propadati i duhovno i politički. Svijet islama – gdje Otomani stoljećima stajahu kao čuvari i prvaci – poče se raspadati.

Na duhovnom planu osobito se osjećala potreba za obnovom vjere koja bijaše izvor inspiracije i temelj islamsko-arapskog carstva od prvoga/sedmog do sedmoga/trinaestog stoljeća. Početkom dvanaestoga/osamnaestog stoljeća islam je praktički zaboravljen, a ono što ostade vrvi natruhama stranoga. Izvornost i čitoća islama nije se mogla naći nigdje, a zloupotreba njegovih rituala rasla je iz dana u dan – da je reforma potrebna bijaše izvan sumnje. A kada je počeo gubiti povjerenje otomanski sultan – koji je bio ḫalīfa islama i stoga, de facto, vladar triju svetih gradova islama – opozicija poče dizati glavu.

Pored ovih *unutrašnjih* iskušenja u samoj otomanskoj imperiji, postojala je i *vanjska* opasnost – kako politička tako i ekonomska. Početkom trinaestoga/devetnaestog stoljeća vodeće evropske sile baciše oko na financijski unosna područja otomanske imperije, kako u Aziji tako i u Africi. Prema tome, postojale su dvije kombinovane motivirajuće snage – želja za poboljšanjem životnih uslova muslimana i odlučnost na otpor opasnosti izvana.

Naspram te pozadine utemeljen je red sanūsīja.

Njegov nastanak je, zapravo reakcija kako na duhovnu dezintegraciju tako i na spoljnu političku opasnost za samo postojanje islama. Njegov cilj bio je trostruk: *prvo,* djelovati na ponovnom uspostavljanju izvorne čistoće islama i napretka islamskog društva; *drugo,* raditi na solidarnosti i jedinstvu muslimanskih zemalja i preporoditi »islamsku zajednicu« i, *treće,* boriti se protiv sve većega prodora evropskog imperijalizma.

Osnivač reda sanūsīja, Sejjid Muhamed ibn 'Ali al-Sanūsi (poznat kao Veliki Sanūsi), rođen je 1202/1787[1] u selu al-Wasita blizu Mustagānema, u Alžiru. Politički, društveno i ekonomski to je bilo doba velike nestabilnosti i nezadovoljstva.

Otomanski upravljači – *begovi,* kako su se nazivali – tako su loše vodili zemlju da je neraspoloženje naroda dostiglo vrhunac i da je sam autoritet sultana ozbiljno došao u pitanje.

Kada je Sejjid Muhamed ibn 'Ali napunio dvadesetu godinu, kad je, dakle, bio na pragu mogućnosti zauzimanja vlastita životnog stava i točne ocjene stanja stvari kamo bijahu zapali Alžirci, postade ogorčen kako na dezintegraciju alžirskoga društva, tako i na tlačiteljsku upravu otomanskih upravljača. Već zarana je on, dok je još sticao znanje kod muslimanskih šejhova u Alžiru, pokazivao veliko zanimanje za dobro alžirskih muslimana kao i za jedinstvo muslimanskih područja uopšte. Srećući karavane koje često prolažahu Alžirom, slušao je o zaostalosti muslimana u drugim muslimanskim zemljama. Kažu da je jednom rekao svome ocu koji ga trže iz duboke zamišljenosti: »Muslimani su svugdje pobijeđeni; muslimansko područje i politiku muslimani napuštaju, islam je u stanju nezaustavljivog i zastrašujućeg pada. Eto o čemu razmišljam, moj oče!«[2]

Râno obrazovanje Veliki Sanūsi je dobio od niza šejhova u Alžiru – u Mustagānemu i, docnije, u Mazunu. Njegovi učitelji bijahu abu Ṭālib al-Mazuni, abu al-Mahl, ibn al-Qanduz al-Mustagānemi, abu Rās al-Mu'askari, ibn 'Aǧība i Muhamed ibn 'Abd al-Qādir abu Ruwaina. Kod ovih šejhova studirao je Qur'ān, Hadis i islamsko pravo. Potom je krenuo u Fez gdje je osam godina studirao u tamošnjoj školi velike džamije, općenito poznate kao *Ǧām'i al-Qurāwiyyīn.* Dolažahu brojni studenti islamske teologije iz svih dijelova sjeverne Afrike. Kao učitelji njegovi spominju se listom ponajbolji: Mahmud ibn al-Ḥāǧǧ, Sidi al-Ṭayyib al-Kirāni, Sidi Muhamed ibn 'Amir al-Mi'wāni, Sidi abu Bakr al-Idrīsi i Sidi al-'Arabi ibn Ahmed al-Dirqawi.[3] Zbog nečega, ipak, čini se, nije bio zadovoljan u Fezu; nije to bilo samo zbog problematična morala i nedostatka sigurnosti i stabilnosti u tome mjestu već, također, zbog obeshrabrujućega stava što ga, čini se, zauzimahu autoriteti prema njegovim učenjima.[4] Kad je, dakle, napunio tridesetu, napusti Fez i ode u Egipat. Ondje je studirao kod šejhova al-Mili al-Tūnisiyye, Ṭua'ailiba, al-Sawija, al-'Aṭṭāra, al-Quwaisinija i al-Naǧǧāra. Odatle se uputi u Ḥidžāz gdje uze studirati kod šejhova Sulejmāna al-'Aǧamija, abu Ḥafṣa ibn 'Abd al-Karīm al-'Aṭṭara i imāma abu al-'Abbās Aḥmed ibn 'Abdullaha ibn Idrīsa.

[1] To je datum koji daje Sejjid Ahmed al-Šarīf al-Sanūsi u svojoj knjizi *al-Anwār al-Qudsīyya fi Muqaddamāt al-Ṭarīqat al-Sanūsīyya,* a također i E. E. Evans-Pritchard, u *The Sanusi of Cyrenaica,* Oxford, University Press, London, 1946, str. 11. te M. Fuād Šukri, u djelu *al-Sanūsīyya Dīn wa Daula* (The Sanūsīyya as a Religion and as a State), Kairo, 1948, str. 11. Drugi izvornici, međutim, nude druge datume: 1206/1791, 1207/1792, 1211/1796, 1218/1803.

[2] Salīm ibn 'Āmir, *»al-Sanūsīyyūn fi Barqa«* (Sanūsīje u Cirenaiki), *Mağallāt 'Umar al-Muḫtār,* Bengazi, Vol. I (Septembar 1943), str. 6. Vidi također Šukri, *op. cit.,* str. 13.

[3] Salīm ibn 'Āmir, *op. cit.,* str. 5.

[4] *Ibid.,* str. 12.

Dok je kod njih studirao, Sejjid Muhamed ibn 'Ali potpade pod uticaj njihovih sufijskih učenja, osobito onih tiǧānīyya reda iz Maroka. Docnije se, međutim, uključi u druge sufijske redove – šāḏilīyya, nāṣirīyya i qādirīyya, ali njihova učenja prihvati s rezervom.[5] Svrha njegova pristupa njima bijaše, kao što ćemo vidjeti docnije, upoznavanje s njihovim ritualima i učenjima i izabiranje najboljega u svakome redu ponaosob, kako bi probrane elemente docnije kombinovao u *novom redu* koji bi bio »krunom sufijskoga mišljenja i prakse«.[6]

Studirajući u Alžiru, Maroku i Egiptu, Sejjid Muhamed je nesmetano mogao proučiti stanje stvari u koje bijahu zapali muslimani u Sjevernoj Africi. Usporedba slavne prošlosti muslimana sa stanjem stvari u njegovo vrijeme, s jedne strane, i tadašnja opšta materijalna i duhovna degeneracija, s druge, ne silažahu mu s pameti.[7] U pokušaju da otkrije uzrok nazatka i da mu nađe lijeka, on je zaključio da samo obnavljanje izvorne čistoće islama i jedinstvo muslimanskog svijeta može biti temeljem budućnosti; ovo odredi kao misiju svoga života. Da bi stekao i dodatnu duhovnu snagu, odluči posjetiti Ḥidžaz, rodno mjesto Muhamedovo. Tobožnji razlog njegova putovanja bio je da izvrši hodočašće, a stvarni želja da okrijepi svoj duh novom snagom. Čini se da je bilo i političkih razloga putovanju; naučavajući u Fezu pokazao je kritički stav prema otomanskim autoritetima ondje, sad umjereno i opominjući, sad oštar i optužujući; ukaza im na njihovu lošu upravu i žalosne prilike koje su vladale u Fezu. Stoga njegovo prisustvo u Maroku bijaše opasno. Da bi izbjegao daljnji rascjep s vlastodršcima, Sejjid Muhamed krene u Laghouat, u Alžiru. Ovo mjesto bilo je izvanredno značajno za trgovačke karavane koje su išle iz Sudana i u Sudan i, uopšte, jedno od najznačajnijih u Atlas Sahari.[8]

Jedan od glavnih razloga da izabere Laghouat bila je njegova želja da propovijeda svoje ideje u tom području.

Ubrzo se, međutim, pokazalo da on to ne može ispuniti, jer se našao odsječen u Sahari; stoga se uputi u Gabis u Tunisu, potom u Tripoli, Misurat i Bengazi u Libiji, te u Egipat i Hidžaz. Njegov uticaj na narod sjeverne Afrike ipak se, s vremenom, pokaza, čime je put za osnivanje sanūsīja-reda bio utrt.

Nemali broj Alžiraca i druge »braće« *(Iḫwān)* bio se okupio oko Sejjida, a nekolicina ga je pratila na njegovu putovanju ka Tunisu, Libiji, Egiptu i Hidžazu i sami sijući ideje novoga učenja.

U Tunisu i Libiji Sejjid Muhamed se, doduše, zadržao relativno kratko, ali je čak i za tako kratka boravka propovijedao i nastojao zadobiti čim više pristalica. I njegov boravak u Egiptu bijaše kratak, svega nekoliko sedmica; u početku je smjerao da studira na *al-Azhar* univerzitetu u Kairu kako bi usavršio svoje obrazovanje, ali mu to ne pođe za rukom. Šejhovi al-Azhara odlučiše suprotstaviti se njegovu uticaju – možda iz ljubomore, možda iz uvjerenja da njegova učenja nisu u skladu s popustljivim stavom autoritarne vladavine Muhamed 'Alija, tadašnjega guvernera Egipta. Iako mu se činjaše da su Sejjid i sljedbenici sumnjičavi prema njegovoj autokratskoj upravi, ili čak više

[5] *Ibid.,* str. 5–6.

[6] Evans-Pritchard, *op. cit.,* str. 12.

[7] Mustafa B'ayyu, *Dirāsa fi al-Tārīḫ al-Lubīyy* (Studije o historiji Libije), Aleksandrija, 1953, str. 23.

[8] Salīm ibn 'Āmir, *op. cit.,* str. 12.

od toga, da su mu neprijatelj, Muhamed 'Ali odluči spriječiti daljnje napredovanje sanūsīja-učenja. Ne ostade na tome, on poruči šejhovima al-Azhara da se suprotstave i samome prisustvu Sejjidovu u Kairu. Stoga ovaj odluči napustiti Egipat i uputiti se u Hidžaz.[9] Studij u Egiptu duboko ga se dojmio. Ondje je Muhamed 'Ali uspio uzdrmati vlast otomanskog sultana i umjesto nje uspostaviti vlastitu vladavinu. Iako je Egipat nominalno bio vazalna država i podanik turskoga sizerenstva, ipak je objavio svoju nezavisnost o turskom sultanu i počeo se pojavljivati kao nezavisan entitet među svjetskim državama. Već je u nesposobnosti Otomanske imperije da suzbije invaziju Francuske u Alžiru on uočio njezinu slabost. Ipak Sejjid još nije bio spreman da ponese i povede neki konkretniji društveni obrat; premda je pred očima imao blizak mu primjer Muhamed 'Alija, koji ga je hrabrio, osjećao je da politički trijumf Muhamed 'Alija nad vlašću sultana nije bio stvarna pobjeda kakvu je sâm htio – politička pobjeda povezana sa stvarnim pokretom za reformu i napredak. Činjaše se da će njegovu cilju bolje poslužiti sve ono duhovno čega je nosilac sâm bio: superiorno obrazovanje, borba protiv sektaštva i autoritarnih režima, i širenje znanja. Zagovarao je popularizaciju sporta, upotrebu oružja i konjice i odlučio ostvariti te ciljeve bez odlaganja.[10]

S tim mislima na umu uputi se u Hidžaz gdje osta šest godina, uglavnom u Meki, studirajući i radeći na sebi i propovijedajući i dalje. Uspostavi tijesnu vezu s nizom uglednih šejhova u Hidžazu, pod osobitim uticajem šejha Ahmed ibn Idrīs al-Fāsija, četvrtoga poglavara marokanskog reda qādarīyya dervišâ i, docnije, osnivača idrīsīja ili qādirīja-idrīsīyya reda.[11] U kontaktu s hodočasnicima koji su u hiljadama hrlili u Meku i Medinu svake godine, imao je priliku dobro upoznati životne uslove muslimana u drugim islamskim zemljama. Učvrstivši tako svoje teologijsko znanje s jedne strane i upoznavši uslove i mogućnosti prakse, osjeti se spremnim osnovati vlastiti red.

Poslije smrti Sejjid Aḥmed ibn Idrīsa u Jemenu (kamo je bio otišao u izgnanstvo zbog neprijateljstva Māliki-šejhova u Meki), Sejjid Muhamed al-Sanūsī 1253/1837 osnuje novi red, zapravo podred idrīsīyya, i izabere kao svoje stanište brdo Abu Qubais, nedaleko Meke.[12] Osobit uspjeh imao je među plemenima Hidžaza, gdje bijaše najznačajnije pleme Ḥarb koje je živjelo između Meke i Medine.[13] Uspjeh među plemenima Hidžaza dovede do ljubomore uglednika u Meki i oni počeše da se suprotstavljaju ovome pokretu kao što su se ranije suprotstavili pokretu Muhameda ibn 'Abd al-Wahhāba; uvelike ih je podržavala *'ulamā'* i šerifi Meke te turski upravljači[14] – uopšte, svi kojima bijaše došao u pitanje prestiž i privilegije. Zamjeravalo se načinu kako je red »smanjio sufijske standarde da bi se prilagodio kolebljivosti beduina u vjerskim pitanjima« i govorilo da je naginjao jerezi.[15]

[9] B'ayyu, *op. cit.*, str. 24.
[10] Salim ibn 'Āmir, *op. cit.*, str. 2.
[11] Evans-Pritchard, *op. cit.*, str. 12.
[12] *Ibid.*
[13] B'ayyu, *op. cit.*, str. 27.
[14] *Ibid.*
[15] Evans-Pritchard, *op. cit.*, str. 13.

lokacija radi pokreta – bijaše, naime, približno podjednako udaljen od središta u Kirenaiki, Tripolitaniji, Zapadnoj pustinji Egipta i Sudanu.[21] Tako Sejjid Muhamed al-Sanūsi prenese sjedište reda u Ğagbūb navještavajući novu fazu razvoja. Dok se u početku red zadovoljavao ulogom *internoga* pokreta koji će podmladiti i reformirati islam kao vjeru, sada je već počeo sijati sâmo islamsko učenje i širiti uticaj islama.[22] Čini se da je Sejjid Muhamed bio uznemiren djelatnošću hrišćanskih misionara u Sudanu i možda se, zapravo, htio boriti protiv njihovih aktivnosti. U tome je bio ohrabren uspjesima koje je njegov pokret već postigao u priobalnim područjima i uspješnim uspostavljanjem niza središta sanūsīje u sjevernoj Africi.[23]

Ğagbūb ubrzo postade ne samo središtem pokreta sanūsīja, već i sjedištem islamskoga univerziteta, koji uze pod okrilje oko tri stotine učenih nastavnika i studenata u zajednici od oko hiljadu pripadnika sanūsīje i »Braće«.[24] U zajednici bijahu Alžirci, Tunižani, Marokanci, Libijci i drugi. S takvim timom učenjaka, pjesnika, teologa i drugih, Univerzitet je igrao značajnu ulogu u preporodu islama i njegovu širenju u Africi u trinaestome/devetnaestom stoljeću. Ovdje su se odgajali budući lideri reda sanūsīja, i uglavnom odavde Sejjid Muhamed ibn 'Ali i njegovi sljedbenici i nasljednici usmjeravaju svoju misionarsku aktivnost u Libiju, Saharu i Sudan.[25]

Kad je Sejjid umro 1276/1859. već je bila formirana dvadeset i jedna loža u samoj Kirenaiki.[26] Red je bio dobio toliko pristalica u Kirenaiki, Tripolitaniji a i drugdje da je otomanska vlada bila prinuđena ozbiljno uzeti u obzir njegov uticaj.

Podršku i sklonost pokretu odlučiše iskoristiti kako bi popravili tada pogoršane tursko-arapske odnose i obuzdali pobune do kojih je bilo došlo u Tripolitaniji.

Govorilo se da je jedan od tadašnjih turskih guvernera u Tripolitaniji, Āšqar pāša, postao članom reda sanūsīja.[27] U skladu s ljubaznim stavom otomanske vlade prema redu, sultan 'Abd al-Mağīd izda 1273/1856. ferman oslobađajući dobra sanūsīje od taksi i dopuštajući redu da uzima vjersku desetinu od svojih sljedbenika.[28]

Velikoga Sanūsiju naslijedi 1276/1859. kao poglavar reda njegov stariji sin, Sejjid Muhamed al-Mahdi,[29] čija vlast donese kratki preporod. Red se proširi čak na dvadeset i dvije nove lože u Kirenaiki, osim onih u Tripolitaniji i Centralnoj Africi (možda je svemu kumovala želja za prijateljstvom i podrškom pokreta ne samo turske vlade, već i vodećih evropskih sila). Sultan 'Abd al-Aziz (1278/1861–1293/1876) izda novi ferman učvršćujući privilegije koje je dao onaj raniji 'Abd al-Mağīda (1273/1856) priznajući i dalje prava svetilišta

[21] Evans-Pritchard, *op. cit.*, str. 14–16.
[22] B'ayyu, *op. cit.*, str. 45.
[23] *Ibid*, str. 53.
[24] Evans-Pritchard, *op. cit.*, str. 17.
[25] *Ibid.*, str. 17–18.
[26] *Ibid.*, str. 70.
[27] Šukri, *op. cit.*, str. 30.
[28] Evans-Pritchard, *op. cit.*, str. 91.
[29] Šukri, *op. cit.*, str. 55.

unutar granica loža sanūsīje.[30] No, unatoč laskavu odnosu turske vlade prema vođama sanūsīje ovi odbiju sudjelovati u vanjskim političkim smutnjama Turske. Godine 1294/1877. oni odbiju prihvatiti zahtjev da pošalju trupe da se bore u rusko-turskom ratu – dapače 1301/1833. potkažu bunu Mahdija u Sudanu i odbiju mu pomoći u borbi protiv Britanaca. Poglavar reda sanūsīja je, čini se, zauzeo ovaj stav kao stvar principa, a k tomu je bio uvjeren da je sudanski Mahdī imao »pogrešnih namjera«.[31] Godine 1304/1886. otomanski sultan pošalje generala Sadik-pašu u Ğagbūb s poklonima Sejjid al-Mahdiju (al-Sanūsīji). Deset godina docnije, Rašid paša, guverner Kirenaike, dolazi obučen u civilno odijelo i nenaoružan u posjet Sejjidu i iskazuje mu poštovanje.[32]

Odnosi Sanūsīje s evropskim silama vođeni su obzirno i s velikim oprezom. Godine 1289/1872. Njemačka je neuspješno pokušala zadobiti podršku Sejjid al-Mahdija i potaknuti ga na ustanak protiv Francuza u sjevernoj Africi i francuskom dijelu zapadne Afrike. Godine 1299/1881. sanūsīje nisu ni odgovorili na poklone i ulagivanja Italiji. Godinu dana docnije odbili su podržati 'Arabi pašu koji se pobunio u Egiptu, premda je bilo onih koji su mislili da je 'Arabi bio samo oruđe u rukama sanūsīje i da se pobunio pod njihovim uticajem.[33]

Godine 1313/1895. Sejjid al-Mahdi premjesti sjedište reda u Kūfru, tada beznačajnu oazu, oko stotinu i pedeset kilometara južno od Ğagbūba. To se moralo učiniti kako bi se izbjegao domašaj turskih vlasti.[34] To je mogla biti i reakcija na stav sultana 'Alb al-Ḥamīda II koji je, navodi se, uredio s *'ulamom* Azhar univerziteta u Kairu da se izda fatwa koja će diskreditirati red optužujući ga zbog inovacija u pravilima molitve.[35]

Nakon preseljenja sjedišta reda u Kūfru, poslovi reda počeli su napredovati. Ekonomski, red je profitirao na pristojbama kao i izravnim angažmanom u trgovini. Kūfra posta relativno značajno trgovačko središte kroz koje su stalno prolazile karavane.[36] Na političkom polju i na području vjere red je proširio svoj uticaj na nezavisne sultanate u Sahari: Kawar, Tibesti, Borku, Ennedi, Darfur, Wadai, Kanem, Čad, Azgar, Air, i Baghirmi, a dopro je i do Sudana.[37] Kontakt s nekima od ovih sultanata već je ostvario Veliki Sanūsi ubrzo po dolasku u Ğagbūb 1273/1856. godine, ali je činjenica da prije Sejjid al-Mahdija uticaja reda u Sahari i Sudanu nije bilo. Ovo nije samo dovelo razne sultanate toga područja pod uticaj sanūsīja i do stvaranja novih loža, već je dovelo i do porasta prihoda – naime, sigurnost pustinjskih putova bila je veća, dakle je i trgovačka aktivnost u tom regionu bila veća.[38]

[30] Rezime ovog fermana dao je Salīm ibn 'Āmir, *op. cit.*, Vol. II (maj 1944), str. 5–6. Izdavanje fermana bilo je potrebno jer je turska administracija smatrala da je raniji ferman pokrivao samo lože sanūsīje u Kirenaiki. Novi ferman odnosio se na lože u Tripolitaniji kao i na one koje će ubuduće formirati Sejjid al-Mahdi. Vidi M. Ṭayyjib al-Ašhab, *al-Mahdi al-Sanūsi*, Tripoli, 1952, str. 149, 157.
[31] Šukri, *op. cit.*, str. 70–73.
[32] Cumming, *op. cit.*, str. 22.
[33] *Ibid.* Vidi također Šukri, *op. cit.*, str. 69–70.
[34] Vidi Evans-Pritchard, *op. cit.*, str. 21.
[35] Evans-Pritchard, *op. cit.*, str. 22.
[36] Evans-Pritchard, *op. cit.*, str. 21.
[37] *Ibid.*, str. 21–22.
[38] Cumming, *op. cit.*, str. 23–25.

Prodor sanūsīja u Saharu i Centralni Sudan suočio je red s Francuskom – njihov odnos s tom zemljom pogorša se. Stoga je godine 1317/1899. Sejjid al-Mahdi premjestio sjedište reda iz Kūfre u Qiru (Kanem) kako bi organizirao otpor Francuzima i bolje upravljao područjima koja je red već bio zadobio, te kako bi bolje usmjerio propagandne aktivnosti reda.[39]

Između 1317/1899. (datum anglo-francuske Deklaracije o granicama u tom području) i 1320/1902. došlo je do niza oružanih čarki između francuskih garnizona i snaga sanūsīja koje su se vodile s promjenljivom srećom.[40] Smrt Sejjid al-Mahdija u Qiru, 1320/1902. bijaše udarac za red pa otpor Francuskoj poče opadati. Sejjid Ahmed al-Šerif, nasljednik Sejjid al-Mahdija, zabrinut zbog toga a i zbog planova koje su o Africi kovale druge vodeće evropske sile, brižljivo je izbjegavao ikakav sukob s njime.[41] Kako je bio neobično učen, šejh je pretpostavljao džamiju i vjersko obrazovanje maču i borbi. On je stoga premjestio sjedište reda natrag u Kūfru, jer je sreća reda bila počela blijedjeti. Politički, vjerski i ekonomski napredak postignut za vrijeme Sejjid al-Mahdija, također stade. Dalje, sukobi među članovima sanusijske familije, poslije smrti Sejjid al-Mahdija, dokraja zatru solidarnost i snagu reda i širenje njegova uticaja.[42] U vrijeme talijanske invazije na Libiju, 1329/1911, nastupi vrijeme propasti.

B

Učenje i filozofija reda

Kazasmo da je glavni cilj sanusijskog pokreta, kada se bio počeo formirati, bilo pročišćenje islama od jerezi i stranih vjerovanja i praksi što s vremenom prošaraše islam. Cilj ovih puritanaca i reformatora bijaše izvorna čistoća islama i vodstvo muslimana ka boljem razumijevanju vjere. Obilježja *unutrašnje* reforme pokret je zadržao sve dok njegov osnivač, Veliki Sanūsi, nije prenio sjedište reda u Ǧagbūb, 1273/1856. Od tada počinje razdoblje intenzivnijega propovijedanja i širenja učenja i uticaja islama, ali pokret od vjerskog i misionarskog prerasta u politički. Njegov razvitak od čisto duhovnoga ka političkome, zajedno s osnovom koju je pokrivao i problemima kojima se bavio u ovim dvama područjima, valja raspraviti u istome svjetlu.

Po svojoj prirodi, red sanūsīja bijaše strogo sufijski: poziva se na puritanizam i povratak izvornim principima i obredima islama, i traži prethodno pročišćenje duše koje bi imalo dovesti do jedinstva s Bogom. Proces postizanja »spasenja« opisao je sâm Veliki Sanūsi u tri od svojih devet knjiga: *al-Salsabīl al – Ma'īn fi al-Ṭarā'iq al-Arba'īn* (Slatki izvor četrdeset redova), gdje opisuje sedam faza kroz koje treba da prođe duša kako bi se pročistila i sjedinila s Bogom; *Kitāb al-Masā' il al 'Ašr, al-Musamma Bugyat al-Maqāṣid fi Ḫulāṣat al-Marāṣid* (Knjiga o deset problema, zvana Cilj želja i sažetak nastojanja, gdje raspravlja o problemima s kojima se muslimani sreću u svakodnevnim molitvama); *Īqāḍ al-Waṣnān fi al-'Amal bi al-Ḥadīṯ w-al-Qur'ān* (Buđenje pospanoga Hadisom i Qur'ānom) gdje, htijući veličati vrlinu nasljedovanja Profetovih izjava i prakse, obrađuje različite metode i sredstva koje je slijedila muslimanska *'ulamā'* kako bi joj hadisi bili razumljiviji.[43]

[39] Evans-Pritchard, *op. cit.*, str. 22.
[40] Cumming, *op. cit.*, str. 24. Vidi također Šukri, *op. cit.*, str. 63–66.
[41] Evans-Pritchard, *op. cit.*, str. 23.
[42] *Ibid.*, str. 26.

Međutim, sanūsīja se uvelike razlikuje od ostalih sufijskih redova: ovi vjeruju u meditaciju i podstiču je, a isti odnos imaju spram liturgijskih čitanja i prakse bliske tjelesnim naporima (ritmički pokreti tijela koje prati muzika, pjevanje, ples, udaranje u bubnjeve), jer se pretpostavljalo da ovi omogućuju sufiji lišavanje fizičkog sopstva i postignuće duhovnoga jedinstva s Bogom. Suprotstavljajući se tome, vođe sanūsīja opredijeliše se za racionalni pristup vjeri, reformi i vodstvu muslimana.[44] To nije bio samo stav utemeljivača reda i njegovih neposrednih sljedbenika, zadržali su ga i savremeni lideri ovog reda – primjerice, Sejjid Idrīs, koji izrijekom nakon proklamacije za prvoga kralja nezavisne Libije izda naredbu da se ubuduće ne primjenjuju zastarjele fizičke prakse.[45]

Osnovna karakteristika filozofije sanūsīja jest njezin pokušaj da kombinuje i pomiri dva metoda bliska islamskome vjerskom mišljenju: onoga *'ulame,* koja je prihvatila *Šerijat,* i onoga sufija. U tome Sanūsī pokušava slijediti primjer al-Gazālija. U želji da slijedi put 'ulame Veliki Sanūsī stoji pod jakim uticajem ibn Taimīyye, ali se razlikuje od njega u svom stavu prema sufizmu: dok ibn Taimīyya izražava otvoreno neprijateljstvo prema svim sufijskim učenjima i metodama, Veliki Sanūsī i njegovi nasljednici tolerišu te redove.

Već je rečeno da je Veliki Sanūsī brižljivo studirao učenja niza sufijskih redova (svi bijahu sunitski) prije nego što je odlučio da osnuje vlastiti, i da je izabrao iz svakoga od njih principe koje je držao najprikladnijima. Njegova knjiga *al-Salsabīl al-Ma'īn* sadrži pregled glavnih redova kojima se bavio: muhammadīyya, ṣiddīqīyya, uwaisīyya, qādirīyya, rifā'īyya, suhrawardīyya, aḥmadīyya i šāḏilīyya.[46] Međutim njegov rad ipak nije bio, kako se katkad mislilo, prosti zbir uticaja: naprotiv bila je to »konzistentna i brižljiva misao o životu«.[47]

Njegov red nije niti prost izdanak reda šāḏilīyya:[48] ono ka čemu je stvarno smjerao bijaše, čini se, ujedinjenje islamskih redova i tako, svih muslimana.[49]

Svojim učenjima, red sanūsīja nije dao bogzna koliki doprinos islamu, on nije uveo nikakve bitno nove principe ili ideje; bio je to jedan od najortodoksnijih redova preporoda izveden iz sunizma.[50] Slijedio je malikitsku školu muslimanskog mišljenja koja je dominirala – a i danas ima sljedbenika – u sjevernoj Africi. Veliki Sanūsī je inzistirao na Sunni koju je, zajedno s Qur'ānom, smatrao temeljnim izvorom islamskog zakona. Iako je davao značaj i *qiyāsu* (analogija)

[43] Za kratak pregled sadržaja ovih knjiga, vidi Šukri, *op. cit.*, str. 41–44.
[44] Vidi M. M. Merene, *Brevi Nozioni d'Islam,* 1927, str. 58.
[45] Vidi *Barqa al-Ǧadīda,* Bengazi, 28. juni, 1953.
[46] Šukri, *op. cit.*, str. 44.
[47] Carlo Giglio, *La Confraternità Senussita dalle sue Origini ad Oggi,* Padova, 1932, str. 17, citirano prema Evans-Pritchardu, *op. cit.*, str. 13.
[48] Šukri, *op. cit.*, str. 44.
[49] M. al-Ṭayyib al-Ašhab, *Barqa al-'Arabīyya Ams w-al-Yaum* (Arapska Kirenaika jučer i danas), Kairo, 1945, str. 187.
[50] Evans-Pritchard, *The Place of the Sanūsīya Order in the History of Islam,* str. 13.

i *iğmi* (konsenzus), njih je ipak stavljao u drugi plan.[51] Najznačajniji stav koji je Veliki Sanūsī zauzimao s tim u vezi, jest njegovo priznavanje *iğtihāda* (samostalnog promišljanja) kao metoda razumijevanja i razvoja islama, čime je izazvao neprijateljstvo *'ulame* u Egiptu i Hidžazu. Naime, već odavna se mislilo da su dveri *iğtihāda* zatvorene, pa je *'ulamā'* smatrala da zagovaranje ovog metoda vodi inovacijama u islamu.[52]

C
Procjena tekovina

Uspjeh reda sanūsīja bio je spektakularan u nizu aspekata. Nagli progres plemena Kirenaike, Tripolitanije i Fezzana, uporedo sa širenjem uticaja na druge zemlje – osobito na Tunis, Egipat, Hidžaz i centralnu Afriku – očitovao se u tri glavna područja.

Na vjerskom planu, pokret je brzo prihvatan kamogod dopirao; 1335/1916, kada se Sejjid Ahmed al-Šerif odrekao rukovođenja redom u korist Sejjid Idrīsa, oformljeno je stotinu četrdeset i šest loža u Kirenaiki, Tripolitaniji, Fezzanu, Egiptu, Arabiji, centralnoj Africi i Sudanu.[53]

Uspjeh pokreta počivaše koliko na požrtvovanju vođa toliko i jednostavnosti i originalnosti učenja. Reforma islama i borba protiv stranih vjerovanja i praksi – cilj stvarno priznat od strane svih modernih islamskih pokreta preporoda – dočekaše svoj čas jer muslimani čitavoga svijeta osjetiše potrebu da se njihova vjera obnovi i osnaži. Siromaštvo, stagnacija i neznanje muslimana toga vremena ne smiju se uzeti kao glavni razlog progresa i prihvatanja na koje sanūsīje naidoše; u ovakvoj konstelaciji racionalno shvatanje istinskih vrijednosti došlo bi u drugi plan.

Niz pisaca i mislilaca okvalificirao je sanūsīje kao čisto reakcionarni i fanatični pokret koji se zadovoljava negativnim stavom ne samo prema drugima vjerama, nego i prema životu. Nasuprot, riječ je o konstruktivnom pokretu koji htjede boljitak *Ummat al-Islāma* (Islamska zajednica) i preobrazbu u zdravo i progresivno društvo. Metodi za kojima se posizalo bijahu miroljubivi: nema govora o kakvoj sili ili agresiji, čak nisu podržavali pobune u područjima pod kolonijalnim režimom. Jedino oružje bijahu »poduka i uvjeravanje«.[54]

Stoga red doista ne zaslužuje epitete »ekstremno puritanistički« i »fanatičan«, kao što to piše, primjerice, H. Duveyrier[55]. Ovaj autor se oslanja na neuvjerljive primjere – kaže, recimo da je zabrana pijenja i pušenja odraz

[51] Nicola A. Ziadeh piše da je Veliki Sanūsī »odbacio *iğmu* (konsensus) i *qiyās* (analogiju)« – vidi njegovu knjigu *Sanūsīya: A Study of a Revivalist Movement in Islam*, Leiden, 1958, str. 87. Ovu knjigu koja nije drugo do prepričavanje već rečenoga treba čitati s više pažnje nego je uobičajeno, zbog niza rasplinutih uopćavanja i grešaka! Treba konsultovati Evans-Pritcharda, *The Place of the Sanūsīya Order in the History of Islam*, a također i B'ayyu, *op. cit.*, str. 38–39.

[52] Vidi s tim u vezi B'ayyu, *op. cit.*, str. 38–39.

[53] Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, str. 24–25.

[54] Šukri, *op. cit.*, str. 54.

[55] H. Duveyrier, *La confrérie Musulmane de Sidi Mohammed ben Ali es Senousi et son Domaine géographique en l'Anne 1300 de l'Hégire-1883 de notre ère*, Paris, 1884.

fanatizma sanūsīja. U tekstu čak tvrdi da su ubistva Evropljana u sjevernoj i centralnoj Africi u to doba počinili agenti sanūsīje i da je sanusijska propaganda korijen svakog izjalovljenja interesa Francuza.[56] Slično, i profesor Arnold J. Toynbee[57] osuđuje sanūsīje za »fanatizam« tj. »arhaizam izazvan stranim pritiskom« koji se – u susretu sa zapadnom civilizacijom – branio bijegom od nepoznatog u familijarno. Prema njegovu mišljenju, kad se sanūsīja sretne u borbi sa strancem superiorne taktike izvlači deblji kraj jer sam čini najgore – upražnjava tradicionalnu vještinu ratovanja.

Ove i mnoge druge slične optužbe neutemeljene su i pogrešne i ne raspolažu nikakvim dokazima.

Pravo mišljenje o djelovanju reda valja izvući iz učenja njegovih vođa. Dovoljno je navesti visok stupanj tolerancije prema drugim reformističkim pokretima kao i prema kultu svetaca tako raširenu u sjevernoj Africi.[58] Valja ga pripisati širokogrudnosti i samodovoljnosti vođa sanūsīje te stepenu njihove učenosti i sposobnosti. Razlog bi mogao biti i uticaj niza sufijskih redova koji su postojali i prije nego je sam pokret sanūsīja procvjetao (ta i sam pokazivaše osobine sufija; utemeljitelj njegov, Veliki Sanūsī, brižljivo je prostudirao principe i rituale ostalih redova i uzeo kako kazasmo, najbolje od svakog). Tolerancija spram drugih redova, proizlazi iz islama pa bi, premda je općenito prihvaćeno da je sanūsīja bio konzervativan pokret, držati ga reakcionarnim i fanatičnim bilo nepromišljeno.

Na političkom području, sanūsīje postigoše značajan uspjeh. Izvorno »vjerski« pokret, red se ubrzo našao zapleten u politička zbivanja – kako unutrašnja tako i vanjska. To je bilo neizbježno jer je smjerao ka dobrobiti svih muslimana, a i zbog brige Velikog Sanūsīje za sudbinu Otomana kao zaštitnika i čuvara vjere.

»Politički« uslovi muslimana, osobito sve veća opasnost od evropskog imperijalizma u Alžiru, Tunisu, Libiji i Maroku, navedoše vođe pokreta da smjesta i odlučno porade na političkom napretku i oslobođenju svih muslimanskih zemalja. Kako je pak islam po svojoj naravi i etički kôd i način života i kako ne priznaje razliku između »političke« problematike i čisto »vjerske«, pristup reda i svaki potez na polju vjere doticao je i političko pitanje.

Stav reda prema položaju otomanskog sultana i ḫalīfe svih muslimana vrlo je značajan pa treba da bude spomenut. Veliki Sanūsī i njegovi nasljednici htjeli su dobre tople odnose s otomanskim sultanom, a i otomanska vlada je sa svoje strane bila sklona njima. Glavni ljudi bijahu uvijek gotovi podržati otomanskog sultana kao ḫalīfu svih muslimana smatrajući da njegova vlast ne krnji njihovu autonomiju. S tim u vezi prihvatili su i svjetovni autoritet sultana kao političkoga poglavara otomanske imperije. Ipak, nije izvjesno koliko su doista bili skloni Turcima. Za pretpostaviti je da ih je združila ugroženost od stranih neprijatelja, osobito od Francuske i Italije. To je posve izbilo na vidjelo kad je

[56] Vidi odbranu reda sanūsīja s ovoga stajališta u Evans-Pritcharda, *The Sanusi of Cyrenaica*, str. 6–7. Također vidi s tim u vezi Louis Rinn, *Marabout et Khouan*, Alžir, 1884, passim.

[57] Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial*, Oxford Uviversity Press, London, 1949, str. 188–89.

[58] Evans-Pritchard, *op. cit.*, str. 8–9.

Italija odlučila napasti Libiju: vođe sanūsīja zajedno s drugim odličnicima Libije, stadoše na stranu Turaka i objaviše rat *(ǧihād)* Italiji.

Ono što je, nadalje, pomoglo sanusijskim vođama da ostvare politički uticaj u Libiji bilo je i to što red nije ograničen na čisto propovjedničku aktivnost. Veliki Sanūsī i njegovi nasljednici ne smatraju se tek svetim pojedincima koji dolaze propovjedati, kako su to činili i drugi, prije njih: bijahu to nacionalni vođe velikoga političkog i vjerskog uticaja, koji su zahtijevali ne samo poštovanje i naklonost plemena, već i njihovu pokornost.[59]

Na ekonomskom i socijalnom planu red je dao najveći doprinos životu Libije, pa je njegov uticaj u toj zemlji trajan i nedvojben: okupiše tribalno stanovništvo Kirenaike, Tripolitanije i Fezzana, te neki broj građana tih područja i uputiše ovaj svijet u njegove vjerske obaveze, na čemu i počiva toliki uticaj na beduine Libije – trajan i očitiji nego ijedan drugi reformistički pokret. Uticaj nije uminuo, red usmjerava sudbinu Libije i danas.[60]

Kako su vođe sanūsīje računali i s plemenima, većina sanusijskih loža uspostavljana je u tribalnim centrima, a ne u gradovima, a raspored loža slijedi tribalnu podjelu.[61] Raspored loža brižljivo je planiran: najznačajnije su u centrima plemenskog života, dok su ostale postavljene na značajne karavanske putove. Profesor E. E. Evans-Pritchard komentira sličnost sa grčko-rimskim rješenjima (ovisnost o »političko-ekonomskoj situaciji«) pa kaže da su sanūsīja-lože upravo na mjestima koja su Grci, Rimljani i Turci držali pogodnima.[62]

Dalje, plemena su i sama uspostavljala lože kada su ih prihvatila kao tribalnu instituciju – valjalo je jedino tražiti dopuštenje glavara reda. On bi plemenu poslao šejha (nazivan *muqaddam*) koji bijaše čuvar lože; u radu mu je pomagao drugi šejh, *wakīl,* odgovoran za financijske i ekonomske poslove lože.[63]

Glavni šejhovi-upravitelji loža, predstavljaju glavara reda. Oni organiziraju rasprave među članovima plemena i *ǧihād* (sveti rat); posrednici su između plemena i turske uprave, vode računa o prijemu stranaca i pružanju gostoprimstva, nadgledaju prikupljanje desetine, uzgoj žita, stanje u skladištima, odašiljanje viška prihoda u sjedište reda, vode glavnu molitvu petkom (u funkciji imāma), pomažu u nastavi i slično.[64]

Svaka loža, mala ili velika, sastojala se od džamije, školskih prostorija, gostinskih soba, prostorija za učitelje i nastavnike i kuće za *iḫwān* (za bratiju – to su šejhovi koji prate glavnoga šejha i pomažu mu da je vodi), za štićenike te za sluge i njihove familije. Neke lože imale su male bašče, a katkad i lokalno groblje.[65]

[59] *Ibid,*. str. 10–11, 84–89.
[60] Knud Holmboe, *Desert Encounter,* London, 1936, str. 275, citirajući Sejjid Muḥamed Idrīs al Sanūsija (bivši kraj Libije). Vidi također Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica,* str. 10–11.
[61] Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica,* str. 71–73.
[62] *Ibid,* str. 78.
[63] Šukri, *op. cit.,* str. 49.
[64] Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica,* str. 80. Vidi također Šukri, *op. cit.,* str. 48–49.
[65] Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica,* str. 73–74.

Plemenske jedinice mogle su zavještati loži zemlju. Često je bilo i drugih poklona, kao što su vrela, potoci, palmina stabla, stada, livade, kamile. Samo u Kirenaiki red je imao do 20.000 hektara zemlje, a u cijelosti se broj kreće oko 50.000 hektara.[66] Većinu poslova lože obavljala je sama zajednica (npr. obrada zemlje).

Zemlje pripojene ložama nisu pripadale šejhovima ili vođama reda, nego zajednici. Bila je to tzv. *vakufska* svojina, koje su šejhovi loža bili samo zakonski zastupnici. Prema tome, prihod lože nije mogao biti korišten za održavanje druge lože, čak ni poglavar reda nije imao pravo izravno se miješati u upravljanje ložom. Članovi familije sanūsīja, učitelji i činovnici reda obično su živjeli u Ǧagbūbu i Kūfri, a lože su ih redovno opskrbljivale najrazličitijim proizvodima, što domaćim, što uvezenim – kožom, vunom, plodovima, maslacom, medom, mesom, rižom, čajem, šećerom, tkaninama.[67] Odnos između sjedišta reda i loža bio je najčvršći i najpotpunije određen za vrijeme Sejjid al-Mahdija. Uspostavljen je i poštanski sistem – poštu su od sjedišta reda do loža i obratno prenosili konji. Stoga je Ǧagbūb bio dobro povezan s Egiptom, Tripolitanijom, Fezzanom, Wadajem i ostalim dijelom Kirenaike.[68]

Docnije, međutim, za vrijeme Sejjid Aḥmed al-Šerīfa, provališe zloupotrebe: višak proizvoda ispostavljao se članovima Sanūsī familije koji sebe počeše držati patronima loža – dakako, samo onih koje su zadovoljavale njihove potrebe i pristajale na njihov nadzor.[69] Nadalje, utvrdiše položaj šejha kao nasljedan. U samom početku šejh je po osnutku lože odlazio u drugu ložu. U ovom razdoblju, pak, šejh ostaje kao upravitelj lože sve do svoje smrti i određuje nasljednika između najbližih rođaka uz saglasnost plemena i odobrenje šejhova obližnjih loža. Uglavnom se uvažavao zahtjev plemena da se imenuje sin ili brat umrlog šejha, poslije čega je slijedila nominacija koju bi sankcionirao glavar reda. Što dalje, familije šejhova prisvojiše nasljednu titulu, te pravo na upravljanje ložom i uživanje prihoda lože.[70]

Značenje loža u historiji Libije i svake druge zemlje gdje se proširio uticaj sanūsīja, sastoji se i u njihovoj ulozi u ekonomskom i društvenom progresu tih zemalja. Lože su bile mjesta molitve, centri učenja principa i obreda vjere, te ishodišta uticaja islama u tada paganskim, ili polupaganskim zemljama. One se razlikuju od samostana kao izoliranije zajednice (mjesto mističke meditacije i prakse), jer vrve od obrazovnih, ekonomskih i poljodjelskih aktivnosti. Zemljama gdje su uspostavljane, osiguravale su jedinstvenu obrazovnu mašineriju koja je radila na obrazovanju kako nomada, tako i građana (više prvih), u području jezika, povijesti, vjere te matematike, hemije, poljoprivrede, i upotrebe oružja.[71] Kako je red poznat po inzistiranju na marljivosti i izbjegavanju dokoličarenja, poljoprivreda i trgovina su napredovale – Libija dosegne stepen progresa nepoznat već stoljećima.

[66] *Ibid.,* str. 77–78.
[67] *Ibid.,* str. 76–77.
[68] Šukri, *op. cit.,* str. 61.
[69] Evans-Pritchard, *The Sanusi od Cyrenaica,* str. 77.
[70] *Ibid.,* str. 80–88.
[71] Šukri, *op. cit.,* str. 58–61.

D

Pad i obnova

Na prijelomu četrnaestoga/dvadesetog stoljeća zgasnuše nade za ozdravljenje »Bolesnika Evrope«, a značenje Mediterana, središta političkih i ekonomskih interesa Evrope, skoči dvostruko: ovo područje postane poprištem sukoba, kamenom smutnje među vodećim silama – Velika Britanija, Francuska, Njemačka, Španija i Italija, koja dočeka čas da više-manje slobodno anektira Libiju.[72]

U to vrijeme sanūsīje u Libiji izboriše poziciju uglavnom nezavisnu od turske administracije, priznajući vlast turskog sultana samo de facto – u praksi je to bilo tek nominalno priznavanje. Italija je zdušno radila na osiguranju diplomatske podrške vodećih u njezinu napadu na Libiju – najprije je pokušala ubaciti se u zemlju mirnim putem, ekonomski i trgovački.

Godine 1326/1908. kada su Mladoturci došli na vlast, tursko-talijanski odnosi dosegoše kritičnu točku. Talijansko javno mnijenje uzbudilo se zbog nepovjerenja koje je turska uprava u Libiji pokazala prema talijanskim projektima. Raspoloženje talijanskih zvaničnih i poluzvaničnih krugova bilo je neprijateljsko, dnevnice je bivalo sve jasnije da Italija pokušava isprovocirati Tursku na rat zbog vlasti nad Libijom.[73] Konačno je 29. septembra 1911. talijanska vlada objavila Turskoj rat.

Talijani su pretpostavljali da će arapski stanovnici Libije prema njima zauzeti »jedino mogući stav« – da će im se potčiniti. Korjenito krivo – Libijci, Kirenaičani, Tripolitanci i Fezzanci pristupiše turskim snagama, ustajući kao jedan.

U Kirenaiki, pokret otpora je vodio Sejjid Ahmed al-Šerif, vođa sanusijskog reda, kojega sjedištem bijaše Kūfra. Čim je čuo za napad Italije, on objavi poziv na *ǧihād*. Veliki broj plemenskih poglavica odazove se pozivu i pohita pod sanusijsku zastavu; u Fezzanu, primjerice, odaziv bijaše trenutačan, a u Tripolitaniji dođe i do koordinacije otpora Arapa čitave Libije.

Neko vrijeme otpor bijaše snažan, ali ubrzo tursko-arapske snage budu prinuđene povući se u unutrašnjost. Kako je situacija bila sve teža, Turci izgubiše nadu u pobjedu i pristadoše potpisati mirovni ugovor, oktobra 1912. godine u Ouchyju, čime je Italija dobila de facto kontrolu ali ne i suverenitet nad Libijom; otomanski sultan je za sebe rezervirao jedan broj prava. Ubrzo, on izda ferman dajući Libijcima samoupravu, čime Libija postade polunezavisna.

Međutim, libijske vođe, uključujući Sejjid Ahmed Šerifa al-Sanūsīju, ne prihvatiše Ugovor iz Ouchyja i odlučiše nastaviti rat protiv Italije.[74] U skladu sa željom Turske da ohrabri Libijce u borbi protiv Talijana, ubrzo bude Sejjid Ahmed imenovan poglavarom nove libijske države,[75] što je podrazumijevalo

[72] Za detaljniji pregled evropskih, posebno talijanskih planova u vezi s Libijom, vidi W. C. Askew, *Europe and Italy's Acquisition of Libya*, Duke University Press, 1942. Vidi također djelo Roberta Cantaluge, *L'Italia Musulmana*, Rim, 1929.

[73] Vidi L. Villari, *Expansion of Italiy*, London, 1930, str. 71–72. Također A. Ravizza, *La Libia nel suo Ordinamento Giuridico*, Padova, 1931, str. 7. Vidi dalje Askew, *op. cit.*

[74] Vidi Šukri, *op. cit.*, str. 146–48.

[75] *Ibid.*, str. 146.

neprikosnovenu upravu sanūsīja u zemlji i definitivno priznavanje reda od strane turske vlade.

Odnosi Turske i reda u to doba bijahu srdačni. Libijski otpor je trajao do 1335/1916. kada je došlo do ozbiljne razlike u shvatanju između Sejjid Ahmeda i njegova rođaka Sejjid Idrīs al-Sanūsīja. Sejjid Ahmed je htio da se pridruži Turskoj i Njemačkoj *protiv Italije*, dok je Sejjid Idrīs, poznat sa svoje sklonosti Britaniji, zapravo, impresioniran razumijevanjem do kojeg je tada došlo između Arapa i britanske vlade,[76] htio pridružiti se Britaniji *protiv Turske* i tako postići dogovor s Talijanima.[77]

U martu 1916. Turci i Libijci se povlače, a razlike između Sejjid Ahmeda i Sejjid Idrīsa postaju nepremostive.[78] Sve to više izlazile su na vidjelo i pokazivale, usput, različito gledanje dvaju Sejjida na svrhu i cilj rata protiv Turske. S obzirom na otvoreno kolonijalističke namjere Talijana, Sejjid Ahmed je nastavak libijskog otpora držao vjerskom obavezom i nužnom činjenicom. S druge strane, Sejjid Idrīs je, čini se, talijansku okupaciju Libije držao nužnim zlom i mislio je da nema smisla boriti se protiv tako moćna neprijatelja.

Duel između dvojice sanusijskih Sejjida valjalo je okončati. Sejjid Idrīs, nešto brži, uzme stvar u svoje ruke. Smatrao je da je, nakon smrti Sejjid al-Mahdija (1320–1902) Sejjid Ahmed stao na čelo samo stoga što je on, Sejjid Idrīs, kao stariji sin Sejjid al-Mahdija, tada bio premlad da naslijedi oca. U vrijeme o kojemu je riječ imao je dvadeset i sedam godina – dovoljno, dakle, da on upravlja sanūsījama. Sejjid Ahmed, pak, gledajući sa žaljenjem na taj stav svoga rođaka, i u svjetlu neuspjeha vlastitih planova da nastavi pokret otpora protiv Italije, odlučuje predati političku i vojnu vlast Sejjid Idrīsu. Prema ovom sporazumu, jedan broj vodećih sanūsīja trebao je sudjelovati (s novim glavarom) u sređivanju poslova reda u Kirenaiki i Fezzanu. Istodobno, Sejjid Ahmed ostao je vjerski poglavar sanūsījskog reda, dok se Sejjid Idrīs sam složio da odredi Sejjid al-'Arabija (najstariji sin Sejjid Ahmedov) kao svoga nasljednika u rukovođenju redom.[79]

Prihvatajući to Sejjid Ahmed se povuče u Ǧagbūb, ali ubrzo bude prinuđen napustiti grad zbog prijetnje Britanaca da će razoriti mjesto i oskrvnuti grob Velikog Sanūsīja. Dalje krene u oaze Auğla i Marada, a potom u Ǧufru s namjerom da produži u Fezzan a, ako bude trebalo, i u Sudan. Na inzistiranje Nūri Beya, međutim pristane poći u 'Aqailu, oko 250 kilometara jugozapadno od Beñgazija, da nastavi borbu protiv Italije. Ostao je do augusta 1918, kada se uputi u Istanbul, na poziv turske vlade. Primljen je kao heroj i ukazane su mu sve počasti. 1337/1918. kada je na prijesto otomanske imperije došao Walīd al-Dīn, krunjenje koje su do tada obavljali derviši mevlevijskog reda, izvede Sejjid

[76] Ovdje mislimo na Husein-McMahonove pregovore oko participacije Arapa u prvom svjetskom ratu protiv Turske – na strani Alijanse – a Arapi bi zauzvrat od Britanije dobili saglasnost da se ujedine i steknu nezavisnost kada rat završi. Vidi George Antonius, *The Arab Awakening*, London, 1946.

[77] Vidi Šukri, *op. cit.*, str. 165.

[78] *Ibid.*, str. 165–82.

[79] S tim u vezi vidi »Memoare« Sejjida (kralja) Idrīsa, objavljene na arapskom u *al-Zamān*, 26. januara 1955. Vidi također Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, str. 128. i Šukri, *op. cit.*, str. 186–87.

Ahmed al-Šerif. »To je trebalo« piše Sir Harry Luke »pobuditi simpatije prema sultanu u islamskim krugovima«.[80] U aprilu 1921. godine imenuje ga turski parlament kraljem Iraka. Pokazao se kao pouzdan oslonac Muṣṭafa Kemāl Atāturku, a docnije je poradio i na obnovi *ḫilāfeta* (institucija) u Istanbulu. U Damask krene kako bi pomirio Siriju i Tursku, ali ga francuske vlasti prisile da Siriju napusti 1343/1924. Krene u Hidžaz gdje ga srdačno primi kralj ibn Sa'ūd i ostane ondje do svoje smrti u Medīni, 1352/1933.[81]

Sejjid Idrīs ravnaše poslovima reda u teško vrijeme. Sanūsije su za njegovih prethodnika pretrpjele težak poraz od Britanaca u Egiptu. Štaviše, i žestoka suša snađe zemlju 1333/1915. Uslijedi najezda skakavaca a, godinu za godinom, opća glad i epidemije. Sejjid Idrīs stoga odluči (uz pristanak Sejjid Ahmeda koji je još bio u Kirenaiki) da pregovara s britanskim i talijanskim vlastodršcima – prilika da se Sejjid Idrīs ustoliči ne samo kao politički vođa sanūsīja, već i kao duhovni. Unatoč tzv. 'Akrama sporazumu o primirju, aprila 1917, između Sejjid Idrīsa i Talijana (uz pomoć Britanije), Talijani ubrzo prekrše ugovor tražeći suverenitet nad Libijom. Na to Sejjid Idrīs nije mogao pristati bez suočavanja s opozicijom vođa sanūsīje.[82] 1339/1920. zaključe Sejjis Idrīs i Talijani drugi ugovor (Ugovor u al-Rağmi) iz kojega je za sanūsīje slijedio neki stepen samouprave unutar određenih područja. Sejjid Idrīs je imenovan nasljednim poglavarom ove »sanūsi-vlade«, s titulom emīra. Lože sanūsīja budu isključene iz plaćanja taksi, a parlament je trebao biti sastavljen s obzirom na broj predstavnika oaza pod emīrovom jurisdikcijom. Talijanska vlada obeća da će poštivati arapske zemlje i imetke, uključujući i one lože sanūsīje; emīr, pak, obeća da će u roku od osam mjeseci od potpisivanja ugovora, rasformirati sve vojne logore i vojne formacije sanūsīje unutar svoga područja.[83]

U međuvremenu, tripolitanski vođe koji su od početka otpora žudjeli koordinirati svoju politiku s onom vođa sanūsīje iz Kirenaike i Fezzana, konačno se sretnu u Gāryānu (Tripolitanija) i objave Tripolitansku Republiku godine 1340/1921. te odaberu Sejjid Idrīsa za svoga glavara.[84] Poslije toga, 1341/1922, tripolitanska delegacija napusti Ağadabiyu – sjedište vlasti sanūsīje od 1339/1920, kako bi iznijela i objasnila članovima vlade razolucije prihvaćene na Kongresu u Gāryānu. 22. novembra 1922. godine emīr Idrīs formalno prihvati ponudu Tripolitanaca.

Tripolitanska *bāi'a* (prisega) emiru Idrīsu stoji kao međaš u povijesti Libije, kao najznačajnija formalna osnova na kojoj će se izgraditi savremeno libijsko jedinstvo. To je iznad svega značajno jer je, unatoč razlikama koje su ranije postojale između vođe sanūsīje i Tripolitanaca, omogućilo da Tripolitanci docnije prihvate hegemoniju sanūsīje.

Bāi'a se iskaže kao smrtni udarac talijanskom prestižu i šansama u Libiji – pozicija Italije u Tripolitaniji uzdrma se.[85] Emir Idrīs, pod pritiskom plemena iz Kirenaike, ne uspije rasformirati vojne logore i formacije u onom zadanom

[80] Sir Harry Luke, *The Old Turkey and the New*, London, 1955. str. 163.
[81] Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, str. 132–33.
[82] Vidi *ibid.*, str. 135–146. Vidi također Šukri, *op. cit.*, str. 194–201.
[83] Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, str. 148–49.
[84] Šukri, *op. cit.*, str. 254.
[85] Vidi Ravizza, *op. cit.*, str. 12.

roku što ga nalagaše ugovor u al-Rağmi. To dovede do niza neprilika i nezadovoljstva talijanskih moćnika koji su se oduvijek plašili ujedinjene i snažne Libije: ta bijaše jasno da je sporazum s Libijom bio rezultat političkih i vojnih okolnosti, a ne dobre volje ili privole!

Usponom fašista i njihovim dolaskom na vlast u Italiji, oktobra 1922. godine, stvari dosegoše vrhunac. Odlučan da zadrži talijansko ime i prestiž u Libiji i obnovi suverenitet u ovoj zemlji, fašistički režim napadne Libiju. 21. aprila 1923. godine talijanske snage okupirale su Ağadabiyu, sjedište vlade sanūsīje, a tri dana docnije talijanska vlada je, sa svoje strane, objavila prekid svih ugovora zaključenih s redom[86].

Otpor Libije oslabi odjednom; koncem 1342/1923. propadne otpor u Tripolitaniji, Talijani se učvrste na tom području. Decembra 1922. emir Idrīs incognito odleti u Egipat. Prije toga imenuje svoga mlađeg brata, Sejjida al-Riḍu, duhovnim vođom sanūsīje u Kirenaiki, a Omer al-Muḫtāra političkim i vojnim vođom. Otpor u Kirenaiki trajao je sve do konca 1350/1931. kada je Omer al-Muhtar, u svojoj osamdesetoj godini, uhvaćen i pogubljen. Time je pokret otpora u Kirenaiki potpuno propao, a počne nova faza talijanske okupacije.

Talijanska okupacija Libije trajala je sve do 1362/1943. a završena je zaključenjem mirovnog ugovora s Italijom februara 1947. godine. Tokom tridesetogodišnje talijanske vladavine u Libiji, sanūsīje su preživjele tešku sudbinu, njihovi vođe bijahu prinuđeni napustiti zemlju i živjeti u susjednim arapskim zemljama, napose u Egiptu. Kraljevskim dekretom od 22. decembra 1930. godine formalno su poništeni svi ugovori između Talijana i sanūsīja, a lože zatvorene. Sva pokretna i nepokretna imovina loža konfiskovana je i uključena u baštinu »Kolonije« (tj. Libije). Dekret je otvoreno zabranio ikakvu naknadu za oduzeta dobra, a sâm red Talijani su držali ilegalnom družbom.[87] Izbijanjem drugoga svjetskog rata red je utrnuo i kao duhovna i kao politička snaga. Sve do augusta 1939. godine sanusijski vođe nisu ni pomišljali da zauzmu svoje izgubljene pozicije kao oslobodioci i vođe Libije. Decembra 1951. poslije niza unutrašnjih i vanjskih događaja, napokon je rođena Libija kao *nezavisna i suverena država* pod političkim i, nešto manje, duhovnim vodstvom sanūsīje.

BIBLIOGRAFIJA

Sejjid Ahmed al-Šarīf al-Sanūsi, *al-Anwār al-Qudsīyya fi Muqaddamāt al-Ṭarīqat al-Sanūsīyya;* Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica,* Oxford University Press, London, 1946; *The Place of Sanusiyya Order in the History of Islam;* M. Fuad Šukri, *al-Sanūsīyya Dīn wa Daula,* Kairo, 1948; Salīm bin 'Āmir, *»al-Sanūsiyyūn fi Barqa«, Maǧallat Omer al-Muḫtār, Bengazi, 1943;* Muṣṭafa B'ayyu, *Dirāsa fi al-Tārīḫ al-Lubiyy,* Aleksandrija, 1953; D. C. Cumming, *Handbook of Cyrenaica,* Part V; A. J. Cachia, *Libya under the Second Ottoman Occupation* (1835–1911), Government Press,

[86] Šukri, *op. cit.* str. 273.
[87] Za kratko valjano tumačenje pravnog aspekta odnosa talijanskih vlasti prema sanūsījama, uključujući sekvestraciju njihovih dobara, vidi Evans-Pritchard »Italy and the Sanusiyya Order in Cyrenaica«, *Bulletin of the Scholl of Oriental and African Studies,* University of London, Vol. XI, dio 4., str. 843–53.

Tripoli, 1945; M. Tajib al-Ašab, *al-Mahdi al-Sanūsi,* Tripoli, 1952; *Barqa al-'Arabīyya Ams w-al-Yaum,* Kairo, 1945; M. M. Merene, *Brevi Nozioni d' Islam,* 1927; *Barqa al Ġadīda;* Bengazi, 28. juni 1953; Carlo Giglio, *La Confraternità Sanussita dalle sue Origini ad Oggi,* Padova, 1932; Nicola A. Ziadeh, *Sanūsīyya: A Study of a Revivalist Movement in Islam,* Leiden, 1958; H. Duveyrier, *La Confrerie Musulmane de Sidi Mohamed ben Ali es Senousi et son Domaine geographique en l' Anne 1300 de l'Hegrie-1883. de notre ere,* Pariz, 1884; Louis Rinn, *Marabout et Khouan,* Alger, 1884; A. J. Toynbee, *Civilization on Trial,* Oxford University Press, London, 1949; Kund Holmboe, *Desert Encounter,* London, 1936; W. C. Askew, *Europe and Italy's Acquisition of Libya,* Duke University Press, 1942; Roberto Cantalugo, *L'Italia Musulmana,* Rome, 1929: L. Villari, *Expansion of Italy,* London, 1930; A. Ravizza, *La Libia nel suo Ordinamento Guiridico,* Padova, 1931; George Antonius, *The Arab Awakening,* London, 1946; Sir Henry Luke, *The Old Turkey and the New,* London, 1955.

POGLAVLJE LV

Džemaluddin al-Afgāni

Dok se Evropa oslobađala duhovne vlasti Rima i kretala, prihvatajući i hazard i izazov, putom slobode, arapski svijet bijaše izolovan od svih vanjskih uticaja i promjena. Izolacija i napuštenost potraja sve dok nije došlo do Napoleonova pohoda na Egipat, 1213/1798. godine – prvoga ozbiljnoga vanjskog stimulusa arapskoga svijeta, od otomanskih osvajanja 922/1516. godine. Francuzi u Egiptu najaviše novo razdoblje za muslimanski svijet – doba prodora Zapada.

Muslimani bijahu uznemireni: došla je u pitanje njihova politička sloboda, njihove institucije, kultura i dakako, vjera – sve što činjaše temelj njihova života.

Pojava modernoga hrišćanskoga misionarskoga pokreta, gotovo u isto ono doba, učvrsti njihovu bojazan: učvršćenje političke vlasti pratila je jaka hrišćanska misionarska djelatnost i naturanje tipa obrazovanja.

U čitavome muslimanskom svijetu, u arapskom napose, opasna politička penetracija galvanizirala je reakciju. Postade jasno da model života valjan u prošlosti više nije valjan i da, ako ga treba izmijeniti, to trebaju učiniti oni kojih se tiče i koji prema njemu trebaju živjeti. Ovu korjenitu promjenu valjalo je utemeljiti na odbacivanju duge i fatalne inercije karakteristične za ova područja.

Ako se Muḥamed bin 'Abd al-Wahhāb od Arabije (Pogl. LXXI) a Šah Wali Allah na Indo-pakistanskom potkontinentu (Pogl. LXXVIII) smatraju prethodnicom preporoda islama, Džemaluddin al-Afgāni (1254/1838-1314/1897) mora biti shvaćen kao najznačajniji vođa ovoga preporoda. To bijaše najveći orijentalni mislilac trinaestoga/devetnaestog stoljeća i ujedno čovjek akcije, osoba i duše i srca, i uzor svim sljedbenicima. Držahu ga dobrim piscem, šarmantnim, elokventnim i uvjerljivim govornikom i dijalektičarom. Muhamed 'Abduhu spominje njegovu srdačnost, jaku volju, nepokolebljivost i velikodušnost te posvećenost stvarima duha. »Po prirodi neobuzdan« kaže Blunt, »odbacivao je novac i slavu kloneći ih se i čuvajući svoju nezavisnost kako bi što bolje služio idealu kojemu je posvetio čitav svoj život.«

Za svoga boravka u Parizu 1301/1883, al-Afgāni se sreo s Ernestom Renanom kojega je istinski impresionirao, pa je poznati francuski pisac svoje oduševl-

ljenje izrazio ovako: »Sloboda njegova mišljenja i njegov plemenit i nepokolebljiv karakter uvjeriše me da pred sobom imam uskrsle neke od mojih starih poznanika – Avicenu, Averroesa ili nekoga drugog od velikih nekršćana, koji su pet stoljeća gradili ono što danas zovemo tradicijom ljudskoga duha.«

B

Život

Problemi koji se tiču porijekla Džemaluddina, nisu riješeni, svojataju ga biografi mnogih islamskih zemalja – Turci, Perzijanci, Indijci, Afganistanci. Iako nadimka Afgāni, tj. *onaj koji je došao iz Afganistana,* djelovao je i uticao gotovo bez granica, za nj je svaka islamska zemlja bila otadžbina, a nije bio stranac ni u prijestolnicama Evrope, poznavao je učenjake, teologe i političare i Istoka i Zapada.

Najranije studije započeo je u Perziji i Afganistanu gdje je već u osamnaestoj godini postigao zamjerno znanje. Slijedeću godinu i pol provede u Indiji gdje upozna evropska učenja. Potom ode na hodočašće u Meku.

Po povratku u Afganistan deset godina se bavio politikom koja je prekinuta građanskim ratom. Njegova popularnost izazvala je neprijateljstvo Engleza koji su podržavali Amīr Šīr 'Alija. Dolaskom na vlast Amīra 1286/2869, Džemaluddin je prisiljen napustiti zemlju.

Nakon kratkog razdoblja ponovno odlazi u Indiju; tamošnja vlada ga uvažava, ali mu ipak nameće ograničenja. Stoga kreće za Konstantinopolj gdje također privremeno bude dobro primljen; njegova napredna shvatanja i ondje dovedu do sukoba sa Šejh al-Islāmom te i ovu zemlju napušta 1288/1871.

To je bio početak jednoga značajnog razdoblja njegova života, početak, naime, boravka u Egiptu, gdje je naišao na topao prijem kod intelektualnih krugova što je i produžilo njegov posjet Egiptu. Ondje utiče na budućega reformatora, Muhamed 'Abduhua i radi na osvještavanju mladih Egipćana u pogledu opasnosti od strane dominacije. Njegova napredna vjerska stajališta povrijedila su konzervativne teologe i njegove političke protivnike, Britance, te je protjeran iz Egipta 1297/1879.

Odlazeći u Indiju piše »Pobijanje materijalista«, jednu odbranu islama od modernih napada. Istodobno bude 'Arabijev ustanak u Egiptu poslije kojega mu Englezi zabrane ulazak sve do pada 'Arabijeva.

Slijedi razdoblje od tri godine u Parizu – plodno, pa govorimo o širenju njegovih ideja. Godine 1301/1883. raspravlja s Ernestom Renanom o islamu i nauci, a 1302/1884. objavljuje s učenikom Muhamedom 'Abuduhūom – protjeranim iz Egipta radi sudjelovanja u 'Arabijevu ustanku – jedan arapski nedjeljnik, *al-'Urwat al-Wutqa* (Nerazrješivi čvor), također usmjeren protiv zapadnjačke eksploatacije. Britanci ubrzo zabrane list u Egiptu i Indiji; ipak i za tako kratka izlaženja list je izvršio izvjestan uticaj u ovim zemljama.

Iz Pariza odlazi u London da razmotri Mahdijevo podizanje ustanka u Sudanu, ali ne uspijeva dobiti saglasnost Britanaca. Potom boravi četiri godine u Rusiji, a iza toga kod perzijskog šaha, ali ga ovaj potjera kad mu se Afgānijevi reformistički ciljevi učiniše opasnima (1308/1890. ili 1309/1891).

Za kratke posjete Engleskoj, Džemaluddin započima svoju kampanju protiv šaha – objavljuje svoje djelo »Svjetlo dviju hemisfera« *(Diā' al-Hāfiqain),* priča završava zlokobnim pozivom turskog sultana da bude njegov gost u Konstantinopolju, gdje ostaje u »zlatnom zarobljeništvu« sve do svoje smrti 1315/1897. godine.

C

Filozofija

U al-Afgānijevu životu teorija i praksa bijahu čvrsto povezane, pa se njegova misija u savremenom islamskom svijetu može usporediti sa Sokratovom u helenskoj antici. Život i mišljenje ovoga velikana obilježava također profinjena duhovnost, te dubok vjerski i visok moralni osjećaj.

1. DUHOVNOST – Kao što je rekao Abbas al-'Aqqād, Džemaluddin se suprotstavio propagandi materijalizma koja je vladala među muslimanima te je objavio i knjigu pod naslovom *Pobijanje materijalista (al-Radd 'ala al-Dahriyyīn).* »Katkada materijalisti«, kaže al-Afgāni »objavljuju da im je stalo da pročiste naše umove od praznovjerja i da našu inteligenciju osvijetle istinskom spoznajom; katkada nam se predstavljaju kao prijatelji siromaha, zaštitnicima slabih i kao branioci potlačenih... Kojojgod skupini pripadala njihova djelatnost, ona svakako predstavlja šok koji će uzdrmati same osnove društva i razoriti plodove njegova rada... Njihove misli potiskuju plemenite motive naših srdaca; njihove ideje bi zatrovale naše duše, a njihova ticala vazda nastoje gušiti ili remetiti uspostavljeni red.«

Njegova kritika sofizma i prakse sljedbenika materijalističke interpretacije povijesti starija je od vremena kada je već bio znan Evropi.

2. VJERSKI OSJEĆAJ – Prožima sve al-Afgānijeve spise i ogleda se u njegovu pogledu na ulogu vjere u društvu. »Vjera je«, piše on,« sama srž i bit narodâ i stvarni izvor sreće pojedinca«.

Štaviše, istinska civilizacija je utemeljena na učenosti, moralnosti i religiji, a ne na materijalnom progresu, uspostavljanju jakih gradskih jezgri s velikom akumulacijom kapitala, na savršenstvu u izgradnji strojeva koji nište i razaraju etc.

3. MORALNI OSJEĆAJ – Ime al-Afgānijevo vezuje se uz nepokolebljivu borbu protiv kolonijalne politike zapadnih sila zasnovane na namjeri da se eksploatišu slabi. Govorio je da ono što zapadnjaci označavaju kao *kolonizacija* ne znači drugo do ono što je suprotno tom značenju – *dekolonizacija, depopulacija, destrukcija.* Stoga ovom pojmu suprotstavlja pojam svetog rata u islamu, kojega je cilj propaganda vjerovanja, a ne potčinjavanje i porobljavanje pobijeđenoga, kao što je to slučaj s ekonomskim ratom.

Al-Afgāni kao pravi musliman i racionalist poziva muslimane svih sekti da se koriste racionalizmom koji je posebna privilegija islama. »Od svih religija« kaže on, »islam je gotovo jedini koji ukorava one koji vjeruju a da nemaju dokaza, i osuđuje one koji slijede shvatanja bez ikakve izvjesnosti... štogod

naučavao, islam se poziva na razum... a sveti tekstovi objavljuju da se sreća sastoji u pravom korištenju razuma.« Al-Afgāni suprotstavlja mutazilitsku doktrinu slobodne volje fatalizmu koji je tako često, a posve neosnovano, muslimanima pripisivan od strane zapadnjaka. Postoji velika razlika, kaže on, između muslimanskog vjerovanja u *al-qaḍā' w-al-qadar* (predestinacija) i onoga u *al-ǧabr* (fatalizam). *Al-qaḍā' w-al-qadar* je vjerovanje koje jača odlučnost u čovjeku, gradi njegovu moralnu stabilnost i nadahnjuje ga hrabrošću i strpljivošću. *Al-ǧabr,* pak, nije drugo do loša inovacija *(bid'a)* koja je maliciozno uvedena u muslimanski svijet radi političkih ciljeva.

D

Politička misao

Al-Afgāni je učinio sama sebe prvakom onoga što zapadni pisci nazivaju *političkim panislamizmom* (propovijeda jedinstvo svih islamskih naroda pod jednim ḫalīfatom radi odolijevanja stranoj dominaciji). »Evropske su države« kaže on, »opravdavale svoje napade i ponižavanje istočnih zemalja tvrdeći da su ove zaostale, ali su se u praksi same pokazale uskoga duhovnog horizonta: ne prežući ni od čega, one štite sebe silom, čak ratom, priječeći svaku reformu ili renesansu islamskih naroda. Stoga je nužno jedinstvo muslimanskog svijeta u velikome obrambenom savezu kojega je preduvjet ovladavanje dijelom tehnologije Zapada«.

Svoje misli izložio je u djelu *al-'Urwat al-Wuṯqa (Islamsko jedinstvo).* Muslimani su, kaže on, jednom bili ujedinjeni u slavnoj imperiji, a njihova učenost i upućenost u filozofiju i nauku uopšte, i danas su dika muslimana. Stoga valja ponovno uspostaviti ugled islama i islamsku vlast u svima muslimanskim zemljama; ni pod kojim uslovima nije dopušteno sklapati mir bilo s kim tko pretendira na ove zemlje.

Veze koje su držale muslimane zajedno, kaže al-Afgāni, počele su slabjeti već onda kada su abasidski ḫalīfe – zadovoljni svojom titularnom moći – prestali sokoliti učenjake i ljude upućene u vjerska pitanja da idu dalje, dakle, čim je *iǧtihad* (slobodno mišljenje) u praksi okoštao ili nestao. »Danas vidimo muslimanske upravljače«, kaže on, »kako daju odriješene ruke strancima u vođenju poslova njihovih država, čak njihovih vlastitih kuća, kako sami, gotovo dobrohotno, nose jaram strane vlasti. Zainteresirani za potencijalni dobitak iz naših zemalja, Evropljani nastoje razoriti vjersko jedinstvo i osnažiti unutrašnje razmirice muslimanskih zemalja.«

Međutim, valja naglasiti da al-Afgāni nije htio vjerskom gorljivošću zamijeniti patriotizam; htio je da muslimanske zemlje usklade, nezavisno jedne od drugih, stremljenja ka jedinstvenom cilju – političkom oslobođenju.

Zalažući se za odbranu vlastite zemlje, u djelu *al-'Urwat al-Wuṯqa* Džemaluddin piše: »Odbrana otadžbine je prirodni zakon i pravilo života, ova potreba ni po čemu se ne razlikuje od nagona za samoodržanjem.« O izdajicama kaže: »*Izdajnik* nije pojedinac koji je prodao neprijatelju svoju zemlju za novac ili za kakvu uslugu ili ustupak, bio malen ili velik – nema, naime, cijene za koju zemlju možemo prodati. Stvarni izdajnik je odgovoran jer neprijatelju, pa uzeo

i pedalj njegove zemlje, dopušta da stavi nogu na njegovo vlastito tlo, *a sposoban je suprotstaviti se; svatko tko se može oduprijeti mišlju ili djelom, a to bijedno drži u sebi, taj je izdajnik.*«

Dalje kaže: »Nije sramota ni za jedan mali i slab narod da bude osvojen od strane oružane sile veće i snažnije; ali sramota koju vrijeme neće izbrisati... jest podilaženje neprijatelju, dobrovoljno ujarmljivanje bilo zbog nebrige, bilo zbog inertnosti ili upućenosti na vlastita prolazna zadovoljstva. Autodestrukcija je najveća i neizbrisiva, istinska sramota...«

Zapadnjaci su, prema al-Afgānijevu mišljenju, pokušali na Istoku ugušiti patriotizam potiskujući nacionalno obrazovanje i razarajući orijentalnu kulturu, čime su, među ostalim, doveli ove narode do toga da zaborave i niječu vlastite vrline.

Uvjeravani su da na arapskom, perzijskom ili indijskom jeziku, nema književnoga stvaralaštva vrijedna spomena, te da njihova povijest nema velikana. Uvjeravani su, da se sva vrijednost istočnjaka sastoji u odbacivanju vlastitog jezika i ponosa jer da se on vlastitim jezikom dobro i ne može izraziti, pa za sve što bi eventualno mogao postići u području kulture valja posegnuti za nekim od zapadnih jezika.

Istočnjaci, opominjao je, nasuprot, Džemaluddin, moraju shvatiti da ne može biti zajednice koja nema vlastitoga jezika, da ne može biti slavan narod koji nema povijesti i da ne može imati povijest narod koji se ne oslanja na tradiciju vlastite zemlje, koji ne priznaje ili zaboravlja djela svojih velikana.

BIBLIOGRAFIJA

DJELA AL-AFGĀNIJEVA

Al-Radd'ala al-Dahriyyīn *(Pobijanje materijalista), prvo izdanje, Bejrut, 1886;* Maqālāt ǧamāliyya *(na perzijskom)* izd. Luṭf Allah Asad Abadi, Teheran (bez datuma); *al-'Urwat al-Wuṯqa* (u suradnji s Muhammed 'Abduhuom), posljednje izdanje, Kairo, 1958; *al-Qaḍā w-al-Qadar* (O predestinaciji), al-Manār Printing Press, Kairo, 1923.

DJELA O AL-AFGĀNIJU

Georges Cotchy, *Djamal-Eddine al-Afghani et les mysteres de Sa Majeste Imperiale 'Abd al-Hamid II,* Kairo (bez datuma); Goldziher, »Djamal al-Din al-Afghani,« *Encyclopaedia of Islam,* Vol. I; E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905–1909,* Cambridge, 1910; Ǧurǧi Zaidān, *Mašāhīr al-Šarq* (Glasovite ličnosti Istoka), Kairo, 1910; W. S. Blunt, *Gordon at Khartoum,* London, 1911; 'Abd al-Qāhir al-Qināwi, *Taḥrīr al-Umam min Kalb al-'Aǧam* (Oslobođenje naroda od perzijskog psa, kritika al-Afgānija), Kairo (bez datuma); M. Sallam Madkur, *Ǧamāl al-Dīn'al-Afgāni; Bā'it al-Nahdah al-Fikriyya fī al-Šarq* (Al-Afgāni, inspirator duhovne renesanse na Istoku), Kairo, 1937 (s predgovorom Mustafe 'Abd al-Rāziqa); Muhammed al-Maḥzumi Paša, *Ḥāṭirāt Džemaluddin* (Misli Džemaluddinove), Bejrut, 1931; Ahmed Amin, *Zu'amā' al-Iṣlāh fī al-'Aṣr al-Ḥadīṯ* (Vođe reforme savremenog doba), Kairo, 1948; 'Abd al-Qādir al-Magribi, *Džemaluddin al-Afgani,* Kairo, 1948; 'Abbās al-'Aqqād, *'Ala al-atīr* (O eteru), Kairo, 1947; *Maqām Džemaluddin Afgani* (na urdu-jeziku), Nafīs Akademija, Karači, 1939; Riḍā Hamdāni, *Džemaluddin Afgani* (na urdu), Lahore, 1951; Mustafīḍ al-Raḥmān, *Džemaluddin Afgani* (na bengalskom), Daka, 1955.

POGLAVLJE LVI

RENESANSA U EGIPTU

Muhamed 'Abduhu i njegova škola

A

Život

Muhamed 'Abduhu bijaše veliki egipatski filozof, sociolog i reformator i smatra se jednom od najznačajnijih figura u savremenom muslimanskom svijetu. Poslije smrti 1323/1905. ostavio je veliki broj učenika i brojna djela od neprocjenljive vrijednosti. Bio je i ostao nosilac visoke titule »al-ustāḏ al-Imām« (Učitelj i Vođa). Mladi egipatski pisac Kāmil al-Šinnawi opisuje život 'Abduhua kao »jedinstvo života profeta i heroja«. Međutim, on je ipak ostao slabo poznat: s jedne strane frakcije i škole mišljenja koje su djelovale više od pedeset godina iskriviše sliku o njemu; s druge, površno poznavanje njegovih učenja dovede do pogrešnih interpretacija.

Bitne činjenice o životu Muhamed 'Abduhua doznajemo iz autentičnoga izvora: to je autobiografija koju je sačinio sâm egipatski filozof potkraj svoga života, odgovarajući na pitanja koja mu je postavljao njegov učenik Rašid Riḍā'. Također imamo više zanimljivih dokumenata o njegovoj familiji i njegovu ranom obrazovanju od ruke samog Učitelja.

Muhamed 'Abduhu je bio sin egipatskog seljaka. Rođen je 1266/1849. u Muḥallāt Naṣru, seocu u provinciji Beheira, gdje je njegov otac uživao ugled poštenjaka; i majka 'Abduhuova bijaše plemenita osoba, poštovana sa svoje pobožnosti i milostivosti.

Prvo je studirao u Ṭanṭi, u al-Ahmadi džamiji, gdje bijaše obeshrabren nastavom toga doba, koju doživljavaše kao gušenje svakoga misaonog istraživanja i subjektivističkog odnosa, pa odluči školu napustiti.

Šejh Derviš, stric dječakov, možda je prvi probudio u njemu osjećanje i smisao za studij i meditaciju. »Nisam htio da me itko vodi«, pisao je 'Abduhu docnije, »ali Šejh Derviš me, mogu tako kazati, oslobodio zatvora neznanja i otvorio mi vrata spoznaje. Smanjio je i ublažio učinak slijepoga ponavljanja svega što smo slušali, i vratio me pravoj religiji« (Šejh Derviš će i docnije ostati njegov duhovni uzor).

Muhamedu se posreći te 1283/1866. godine ode na Univerzitet al-Azhar. Dvije godine provede bez većega učinka na predavanjima posve zastarjela programa. U svojoj knjizi *Egipatska imperija pod Ismailom,* dr. Muhamed Sabri primjećuje: »Memoriju učenika opterećavali su teškom gramatikom i teologijskim finesama sužavajući um ili onemogućujući istinski razvoj.« Dok je bio na al-Azharu, 'Abduhu je viđan kako praktikuje asketsko ponašanje, čak je pokušavao da se izoluje od svijeta. Mudri savjet Šejha Derviša pomogne i ovaj put – on uspješno prebrodi krizu.

Još jedna velika ličnost izvršila je na 'Abduhua dubok uticaj: bio je to Džemaluddin al-Afgāni, tada već slavan vođa u borbi za vjerske i političke slobode. Džemaluddin po dolasku u Egipat okuplja niz učenika oko sebe među kojima je i 'Abduhu, te ovaj, prožet novom duhovnom snagom, odlučuje napustiti asketske prakse i zamijeniti ih aktivnim životom. Sve se više lišava vjerskoga tradicionalizma, bavi se filozofijom, matematikom, etikom i politikom – mahom područja izvan programa na al-Azharu. Godine 1293/1876. počima pisati i članke o raznim pitanjima iz područja kulture gdje još pokazuje uticaj alazharovskih krugova.

Godine 1294/1877. stiče diplomu *al-'ālimīyya* i titulu *'ālima* (čovjeka učena u području teologije) te pravo da predaje razna područja islamske nauke. Prvo zarađuje privatnom nastavom, a potom predavanjima na al-Azharu (teologija, logika, etika). Predavanja se odlikuju novim metodom koji mu pribavlja brojem zamjerno slušateljstvo.

Godine 1296/1879, paralelno s radom na al-Azharu, predaje historiju na koledžu *Dār al-'ulum* i književnost u tzv. Školi za jezik. Upuštao se i u novinarstvo, možda na nagovor Džemaluddinov.

U početku vladavine kediva Teufika, 'Abduhu je izdavač »Službenih novina«; ubrzo postaje glavnim urednikom i gradi ugled ove publikacije koja jasno svjedoči o njegovoj teoriji ka vjerskoj i moralnoj reformi.

Coup d'etat 1296/1879, ruši kabinet Nubar-paše i nekih evropskih ministara i znači prvu potvrdu nacionalnog pokreta. Drugo i mnogo značajnije bijaše pobuna egipatske armije pod vodstvom 'Urabīja protiv tursko-čerkeskih oficira. Krajnji ishod bijaše okupacija Egipta od strane britanskih trupa, 1300/1882. godine.

Poslije 'Urabījeva poraza, Muhamed 'Abduhu je optužen zbog saradnje sa revolucionarima i osuđen na tri godine izgnanstva, iako u početku nije bio sljedbenikom 'Urabīja jer ga držaše zagovornikom militantnih ideja. Docnije ga 'Abduhu podržava i postaje jednim od glavnih umova revolucionarne vlade boreći se za slobodu i nezavisnost egipatskog naroda. Izgnanstvo započima boravkom u Siriji, ali zakratko: po povratku iz Indije njegov duhovni vođa, al-Afgāni, poziva ga da mu se pridruži u Parizu što ovaj slijedeće godine i čini. Ondje osnivaju društvo i izdaju *al-'Urwat al-Wuṯqa* (*Nerazmrsivi čvor,* prve arapske novine u Evropi) – politički nedjeljnik posvećen panislamizmu i odbrani orijentalnih naroda, osobito pak moralnoj borbi protiv okupacije Egipta od strane Britanije. Početkom ljeta 1302/1884. Muhamed 'Abduhu odlazi u Englesku kao zastupnik svoje revije. Njegov prijatelj Wilfried Blunt podržava ga u pridobivanju javnog mnijenja. Predstavlja 'Abduhua engleskim političarima, među inima i Randolphu Churchillu, ocu Winstona Churchilla. Muhamed

'Abduhu se potom vraća u Pariz kako bi sažeo svoje djelo. Međutim zabrana revije u islamskim zemljama zbog spletki Engleza ograničava njegovu aktivnost, revija prestaje izlaziti.

Godine 1303/1885. Muhamed 'Abduhu se vraća u Bejrut. Ovdje je imenovan nastavnikom na Sultaniyya školi gdje drži svoj čuveni ciklus predavanja o teologiji koji služi kao osnova za njegovu buduću raspravu o monoteizmu *(Risāla al-Tauḥīd)*. Njegova aktivnost kao profesora ne staje na obrazovnoj ulozi škole: uz pomoć nekih drugova osniva savez kojega jednim od glavnih ciljeva bijaše sjedinjenje triju velikih religija – judaizma, hrišćanstva i islama, što u Turskoj bijaše političkи nepodobno. Zastupajući interes otomanskoga ḫalīfata, sultan Abdul Ḥamīd uvjeri britansku vladu da zatraži od egipatskog šejha da što prije napusti Siriju.

Tako se Muhamed 'Abduhu vraća u Egipat 1306/1888. Dobije položaj sudije u Narodnom sudu, a potom mjesto savjetnika u Apelacijskom sudu. Kao sudija bijaše poznat po osjećanju za pravično i rasuđivanju nezavisnom o formama sudačke procedure. Ponovno poče buditi Egipat širenjem spoznaje, te odgojem i prilagođavanjem tradicionalnih društvenih institucija zahtjevima savremenog života, za što dobra zgoda bijaše imenovanje za člana Administrativnog komiteta al-Azhara: predano i neumorno radi na obnovi i uzdizanju materijalnih, kulturnih i moralnih standarda staroga islamskog sveučilišta. Zagovara liberalna učenja i uvodi historiju, geografiju, matematiku i filozofiju – nauke koje ranije nisu bile u programu al-Azhara.

Kada je godine 1307/1899. imenovan za velikog muftiju Egipta, Muhamed 'Abduhu je, svojom osobnošću, ulio ovoj vjerskoj funkciji do tada nepoznat ugled. Sâm je držao predavanja gdje je komentirao Qur'ān na posve izvoran način. Kao veliki muftija donio je tri vjerske odluke *(fatāwa)* koje su pokazale i potvrdile njegovu vjersku snošljivost. Prva je dopuštala muslimanima da primaju kamate i dividende; druga da, dok žive u nemuslimanskim zemljama, jedu meso životinja koje su zaklali ne-muslimani; treća, pak, dopušta, ako se ukaže potreba, da nose i drugu odjeću osim svoje tradicionalne nošnje. Nije teško pogoditi zašto su ove odluke izazvale negodovanja, zašto su, dapače, oslobodile staru neslogu i bacile na velikog muftiju nemali broj kleveta kojih osnove ne bijahu čisto vjerske.

Muhamed 'Abduhu je bio jedan od osnivača »Islamskoga dobrotvornog društva« koje je trebalo širiti obrazovanje i moralno i materijalno pomagati siromašne. Utemeljio je i »Društvo za renesansu arapskih knjiga« koje je objavljivalo rukopise klasičnih autora. Radio je na reformi vjerskih sudova *(maḥākim Šarī'a)*, a njegov izvještaj o tome posta dobro poznat i osta temelj reforme pravnog postupka. Glavni zahtjev Muhamedov u ovom izvještaju bijaše popravljanje materijalnih uslova budućih sudija i stroži odabir pojedinaca za ovako značajnu službu. Ideja o stvaranju škole za vjerske sudije *(al-qaḍā' al-Šar'i)* bijaše također njegova.

Godine 1320/1902. Muhamed 'Abduhu sudjeluje u raspravi s Gabrielom Hanotauxom, francuskim ministrom inostranih poslova u vezi s napisom potonjega pod naslovom »Suočavanje s muslimanskim pitanjem« – francuskom historičaru nastoji rasvijetliti koliko je pogrešno shvatanje i odnos prema islamu u Francuskoj. U drugoj polemici o filozofiji ibn Rušda, Muhamed 'Abduhu po

tko zna koji put gorljivo izlaže da fatalizam koji se predbacuje islamu valja pripisati pogrešnoj interpretaciji i nerazumijevanju osnova ove vjere. Jedan napis o ibn Rušdu objavio je hrišćanski izdavač revije *al-Ğāmi'a* najprije kao seriju članaka o *Manāru*, a potom su sabrani u jednom tomu *al-Islām w-al-Naṣranīyya* (Islam i hrišćanstvo); predstavljaju dio moderne muslimanske apologetike velike vrijednosti.

Veliki muftija je dobro poznavao glavna djela evropskih mislilaca; svoju učenost je učvrstio i na brojnim putovanjima Afrikom i Evropom, koja je sâm shvatao kao duhovnu obnovu. Imao je prijatelja i na Zapadu i na Istoku; dopisivao se s evropskim misliocima, primjerice s W. S. Bluntom, Gustave le Bonom, Herbertom Spencerom i Tolstojem.

Valja napomenuti da je, nažalost, uloga koju je imao u stvaranju egipatskog univerziteta unekoliko pala u zaborav.

Tolerantnost, hrabrost, plemenitost, ljubav prema dobru i patriotizam bijahu njegove glavne osobine. U zatvoru kamo dospije zbog svojih liberalnih ideja za vrijeme 'Urabījeve revolucije, 'Abduhu napiše pismo koje ga, unatoč prijevari nekih prijatelja koji ga pod mukama izdaju, pokazuje kao velikodušnog i tolerantnog.

Nizom časnih odluka u teškim i dvojbenim situacijama kada je lakše učiniti krivo, on se pokaže duhovno jak: nije prezao suprotstaviti se kedivu kad je ovaj namjeravao dodijeliti titulu specijalnog imāma nekome koji nije bio vrijedan takve časti; poslije požara Mīt-Gamra, latio se zadatka nezahvalnog u Egiptu, da skupi novac za nastradale (uspio je sakupiti oko dvanaest hiljada funti) te je zbog toga imao niz neprilika i neugodnosti. Također je poznato da je dijelio vlastitu vakufsku platu familijama u nevolji, etc., etc.

Muhamed 'Abduhu je umro 11. jula 1905. godine, usred svoga djela, ne dovršivši sve programe reforme. Egipatski narod i vlada ispratiše ga dostojno, a počiva na groblju al-'Afīfi u Kairu. Na njegovu grobu uklesani su stihovi jednog arapskog pjesnika:

Velikanu načinismo počivalište,
Pokopasmo i svetost i svijet.

B

Filozofija Muhamed 'Abduhua

U svojoj filozofiji, Muhamed 'Abduhu odbacuje početne azharitske skolastičke pozicije i razvija pragmatičke i humanističke stavove čime njegov program postaje prijemčiv – znao je i sâm da filozofijska refleksija ne može stati na spekulaciji i kontemplaciji i da samotna meditacija nema smisla u vremenu kada je potreban puni angažman u praksi.

Početkom 1283/1866. godine kada se mladi 'Abduhu upisao na al-Azhar, islamska filozofija predstavlja negaciju filozofije. U trinaestom i četrnaestom stoljeću (n. e.) samo su priručnici logike i islamske racionalističke teologije *(kalām)* priznati na ovom univerzitetu. Al-Afgāni je prvi na čitavom islamskom Istoku skrenuo pažnju mladima na poučavanje klasika. Sâm al-Afgāni proučava ibn Sīnu, uvijek svjež izvor inspiracije, neoštećen stoljećima

nemara, što su ortodoksi i azharovci smatrali za jerez po drskosti bez premca. Od 1292/1875. mladi 'Abduhu se posvećuje raspravama o klasičnoj logici, od kojih je većina bila u rukopisu. Dvije godine docnije, još kao student na al-Azharu, piše članak i odlučno brani logiku i *kalām* od izvjesnih predrasuda i izvjesnih popularnih, čak azharitskih sumnjičenja. Vjerovanje može biti osnaženo racionalnim dokazima, a ne oslabljeno, a pravilno razumijevanje logike, umijeća i nauke mišljenja bitno je, a ne štetno za islamsku teologiju. Za svoga boravka u Bejrutu, 'Abduhu otkriva al-Sāvījevu raspravu o logici *al-Baṣā'ir al-Naṣīrīyya* koju docnije objavljuje s naučnim bilješkama i tumačenjima. Njegov sistem logike pokazuje uticaje Aristotela, ibn Rušda, ibn Sīne i, nešto manje, izvjesnih zapadnih, osobito francuskih autora. Logiku ne drži kakvom akademskom vježbom, već pozitivnim instrumentom za istinsko i konstruktivno mišljenje koje vodi ka akciji. Ovo stajalište dalo je bavljenju logikom obavezu za moralan život. Šejh 'Abduhu, je, međutim, često naglašavao da je snaga intelekta u sebi nedovoljna za oslobađanje od vulgarnih predrasuda i idola i za bavljenje naukom: prijeko su potrebni i nezaobilazni moralni kvaliteti (hrabrost, volja za akcijom, poštenje, ljubav za istinom).

Neprekidno zagovara princip *iğtihāda*, tj. pravo slobodnoga, ličnog istraživanja, pravo na mišljenje lišeno svih ograničenja i ne prestaje se boriti protiv *taqlīda*, tj. pasivnoga prihvatanja dogmi od vjerskih autoriteta, bez traženja dokaza i bez promišljanja o pravu na slobodno istraživanje i ličnu inicijativu. Oponašatelja *(muqallid)* žigoše smatrajući ga, katkad, čak nevjernikom. Vrata *iğtihāda*, kaže 'Abduhu, daleko od toga da su jednom zatvorena za sve, kao što neki pogrešno misle: ona su široko otvorena za sva pitanja koja postavljaju životne prilike. Posljednja riječ ne mora više pripadati starim djelima ili davno mrtvim autoritetima, ona mora biti rezultat modernog duha.

Njegova filozofija historije religije pretpostavlja racionalizam islama kao krajnju fazu vjerske evolucije (islam je posljednja i savršena religija). Ranije religije nametale su čvrsta i stroga pravila i pozivale na osjete, navodile čuda pripisivana profetima. Kada je čovječanstvo prošlo tu prvu fazu, došla je vjera koja apelira na srce i koja govori jezikom osjećanja i unutrašnjih misterija ali, iako zagovara strogi asketizam, prilagođena je potrebama i interesima čovjeka. Islam sjeda na intelektualnu zrelost, poziva se na razum povezan s osjećanjem, miri razum s prirodom, ne priznaje učitelja niti misterije, već um slobodan od tutorstva i autoriteta i dovodi čovjeka, posredstvom njegovih najviših sposobnosti, bliže Bogu.

Problemu slobodne volje egipatski filozof pristupa jasno pragmatički: suprotstavlja se apstraktnoj spekulaciji ništa manje od Williama Jamesa ili F. C. S. Schillera. Tvrdi da teorija predestinacije rezultira »negacijom čistog i jednostavnog Božanskog Zakona, priječenjem svake odgovornosti, odbacivanjem dokaza razuma koji je osnov vjere«. U drugoj fazi svoje intelektualne aktivnosti 'Abduhu se bavi više etikom nego čistom metafizikom, lako svladavši hiljadu i jedno protivurječje koja su nastajala u vezi sa pitanjem slobodne volje u islamu. Suprotstavlja sljedbenike slobodne volje (qadariti) sljedbenicima predestinacije (ğabriti). Sistem aš'arita (dogmatskih teologa u islamu) utemeljen je na ideji nužnosti. Ako slijedimo njihovu metafiziku, ako prihvatimo tu nužnost, isključujemo moralnost. Kao što je Kant rekao, nema moralnosti bez

slobode. Suočen s ovom kontradikcijom između etike i ontologije, 'Abduhu, pragmatičar, izabire prvu. O Božanskome predviđanju kaže: »Božje sveznanje obuhvata ono što će čovjek izvršiti vlastitom voljom; ono obuhvata činjenicu da će u jednom trenu čovjek učiniti neko djelo koje će biti dobro i za koje će biti nagrađen ili drugo, loše, za koje će biti kažnjen.« Ovo ipak ne brani čovjeku da bude slobodan do određenog stepena: »Ništa u Božjem sveznanju ne brani čovjeku da bira i djeluje u skladu s vlastitim izborom.« Sa stajališta razuma, predznanje o onome što će se zbiti ne može se smatrati niti preprekom, niti pokretačem akcije. Uspostavljajući i definirajući slobodu čovjeka 'Abduhu, poput Descartesa, gotovo uvijek apelira na svjedočenje savjesti. Navodi i ulogu svjedočenja općeg osjećaja koji se u svakodnevnom životu pripisuje svakom čovjeku u akcijama koje izvršava. Božanske naredbe ne bi imale nikakva smisla bez slobodne volje. »Sve zapovjedi vjerskoga Zakona zasnovane su na principu da je čovjek odgovoran za ono što čini. Kad čovjekova djela ne bi bila njegova vlastita, pojam odgovornosti bio bi ukinut pa bi stoga bilo nerazumno tražiti od čovjeka ono što nadilazi njegove moći, ili ga držati odgovornim za ono što nije rezultat njegove volje.« Međutim, iz ovoga se ne može izvesti potpuna sloboda: ona je apsolutna za Boga, ali je ograničena za čovjeka. »Pozovite se na svoje iskustvo«, kaže Muhamed 'Abduhu. »Dobro je poznato iskustvo »volje« da se nešto postigne, a da to ipak nije moguće učiniti jer manjka sposobnosti.« Islamski termin *qaḍā'*, koji ğabriti uzimaju u smislu *predestinacija*, 'Abduhu interpretira kao princip uzročnosti u prirodi koji široko omogućuje slobodu volje. »Nužnost« se odnosi na prirodne, čak i na društvene nauke, ali ostavlja širok prostor djelovanja volji čovjekovoj gdje ova, vođena razumom, može djelovati. Prema njegovoj interpretaciji islam nije, kako se često govorilo, religija fatalizma, naprotiv, on je negacija fatalizma. U četrdeset i šest stihova Qur'āna podržava se slobodna volja eksplicitno i nedvojbeno. Ako postoje stihovi iz kojih se može izvesti ideja ograničenosti, to su samo oni koji utemeljuju opće Božanske zakone univerzuma. Profet i drugovi bijahu ljudi od akcije, a njihovi životi izražavaju nepokolebljivu vjeru u slobodu ljudske volje. Fatalizam vezan za islam jest potonje iskrivljenje koje je dobro služilo upravljačima – izrabljivačima muslimanskih naroda. Loš učinak ove isluženе doktrine bijaše vidljiv i u vrijeme 'Abduhua, a posluži upravo kao argument u prilog pragmatičkom pozivu na povratak životnosti i slobodi izvornoga vjerovanja.

Sklad sa stavom o slobodnoj volji čini i njegova teorija o dobru i zlu. U djelu *Risāla al-Tauḥīd* on posvećuje nekoliko stranica ovome problemu i odnosu spram dogme i razuma. 'Abduhu pokušava uspostaviti jednu vrstu paralelizma između moralnog i estetskog stajališta što ga je arapski jezik odredio pojmom *ḥusn (lijepo* i *dobro)* i *qubḥ (ružno, zlo)*. Najprije tumači lijepo u osjetilnom području, a potom u inteligibilnom, pa govori o tome kako je lijepo shvaćeno u umjetnosti, nauci i moralu. Paralelizam vrijednosti je 'Abduhu uspostavio, kao muslimanski racionalisti (mu'tazila), na način nama danas blizak zahvaljujući učenju Andre Lalandea, spisima F.C.S. Schillera i brojnih drugih savremenih filozofa. »Naša savjest«, kaže 'Abduhu, »omogućuje da pravimo razliku između lijepih i ružnih stvari«. Individualni ukusi se razlikuju, ali čovječanstvo ipak ima jedan opći kriterij, jedno urođeno osjećanje ljepote i sklada.

Muhamed 'Abduhu uspostavlja treći paralelizam između bićâ *(al-akwān)* i ljudskih djela *(al-af'āl)*: »Utisak (impresija) koji na našu dušu čine te akcije,

analogan je onome koji čine objekti i bića.« 'Abduhu, čini se, koristi termin *ḥusn* (dobro) u tri bitna smisla islamskih teologa (mutakallimīn), dopunjavajući ga profinjenijom i više psihologijskom analizom. Prvo, *dobro je savršenstvo, zlo nesavršenstvo,* bilo da je iz moralnoga bilo iz intelektualnog sustava; drugo, *dobro određuje odnos usklađenosti (mulā'ama)* unutar čega valja napraviti dvije podjele: *USKLAĐENOST S VLASTITOM NARAVI* što čovjeka čini *dopadljivim,* ljudima dragim – osobina koja se jedva razlikuje od one koju posjeduju i više životinje – i *PRIKLADNOST ZA CILJEVE KOJIMA TEŽI RAZUM* čime se misli na *sposobnost u širem smislu,* što je važnije od *dopadljivosti* pri uzdizanju čovjeka u hijerarhiji bića, a koje se uzdizanje povodi za korisnošću bilo za sebe, bilo za društvo, pa ima prednost pred dopadljivošću, čak kada pretpostavlja trenutnu odbojnost ili neugodu. Treće, *dobro obuhvata hvalevrijedno,* a *zlo pokudno.* Aš'ariti i mu'taziliti mišljahu da se dobro u prva dva smisla opaža razumom; zbog trećega smisla nastade raskol između ovih dviju skupina mutakallimīna. Prema mišljenju ašaritskih teologa, *ḥusn* i *qubḥ* nisu ni po svojoj biti, ni po kvalitetima inherentni stvarima: oni su takvi kad se pojave kao dobro ili zlo, lijepo ili ružno. Sasvim suprotno, baš vjerski Zakon, Božja zapovjest daje akcijama njihov karakter dobrog ili lošeg kako ih mi shvatamo u njima. Obrat vrijednosti postaje shvatljiv ako se volji Božanskoga zakonodavca *(al-Šāri')* mili da preokrene poredak i kriterije svoga presuđivanja, da odredi da dobro postane zlo i vice versa. To se, primjerice, zbiva kod ukidanja *(nasḫ)* neke zabrane *(ḥurma)* kako bi ona postala obavezom *(wuǧūb).* Tako se u ašaritskom učenju Božanska zapovjest, shvaćena apsolutno, pojavljuje pred savješću kao nešto tako proizvoljno, da bi se lako moglo pobrkati s neumoljivom sudbinom. Mi, dakle, shvatamo zašto moralist kao što je Muhamed 'Abduhu nije mogao prihvatiti tezu čije su se posljedice činile tako nepopravljivo kompromitirajuće za slobodu. Svojevoljno, ali ne izlazeći iz okvira zdravog razuma, Muhamed 'Abduhu staje u toj stvari na stranu mu'tazilita, al-Fārābija i ibn Rušda koji zacijelo bijahu svjesni iste teškoće. Svi su oni govorili da je razlika između dobra i zla prirodna, a percipira je naš sensus communis (zdrav razum). 'Abduhu dodaje da čovjek shvata ovu razliku vlastitom savješću. Zdrav razum i prirodno umovanje prave ovu razliku u svakom slučaju, bez očekivanja odluke nekog autoriteta ili vodstva objave. To se može shvatiti, primjerice, posmatranjem načina kako posve malo dijete shvata značenje vjerskog Zakona, ili iz svjedočanstva historije primitivnih društava.

Razliku između dobra i zla, prema 'Abduhuu, pravi razum bez pomoći dogme. Kada se princip jednom uspostavi, 'Abduhu se ne plaši izvoditi zaključke iz njega. Ako netko sâm rasuđivanjem dođe do egzistencije Boga i Njegovih atributa, ako on izvodi iz te racionalno stečene spoznaje ideju o besmrtnosti duše, blaženstvo (nagradu) ili muku koje ga čekaju na drugom svijetu, ukratko, *ako mislilac, temeljeći svoje dokaze samo na razumu, dolazi do posve prirodne moralnosti, ništa ga ne može spriječiti da iznese pravila koja su valjana kao i ona postavljena dogmom.* 'Abduhu otvoreno priznaje da ga razum može odvesti dobar komad puta. »Prirodna moralnost« kaže on, »nije moguća samo u teoriji, nego je i primijenjena od strane odabranih pojedinaca (élite)«. Na nesreću, čovječanstvo ne čine samo mudraci. Čovjek nije prosti stvor, njegove potrebe nisu ograničene poput onih u životinja. Štaviše, čovječanstvo

nije uvijek ni dopuštalo da ga vodi samo razum; postoje i drugi činitelji koji ništa manje ne utiču na ponašanje i prosuđivanje ljudi, od njih dolazi i pogrešno i zlo. Sâm razum, s rijetkim izuzecima, nije dovoljan vodič ka sreći: većini je potreban siguran vodič, *profet,* čime je u *moralnost* uvedena *objava.* Vjerska moralnost – apstrahirajući od nje izvjesnost kojom je predstavljena zbog svojega Božanskog porijekla – bitno ne odudara od prirodne moralnosti. »Sveti Zakon«, piše Muhamed 'Abduhu u svojoj *Risāla al-Tauḥīd,* »došao je da nam naprosto pokaže što postoji u zbilji. Ne stvara ovaj zakon ni dobro, ni zlo... Zakon postavlja određena vjerovanja i čini njihovu ljepotu prihvatljivom razumu.« Pitanje koje je urodilo nizom protivurječja među muslimanskim filozofima – ono dvojstva élite *(al-ḫaṣṣa)* i prosječna čovjeka *(al-käffa)* – Muhamed 'Abduhu, čini se, postavlja nalik ibn Ruždu, razlikujući *spoznaju filozofa* od *spoznaje obična vjernika.* »Profetstvo«, kaže 'Abduhu, »ukazuje probranima kako se izdići iznad prosjeka, ali obavezuje samo onime što je prihvatljivo za sve«. Ipak, egipatski filozof je svjestan da nijedan čovjek, ma tko on bio, ne može djelovati bez *prirodnog dara,* bez instinkta što ga posjedujemo za dobro i zlo. Postoje izvjesni principi dobra o kojima se slažu sva ljudska bića, ali to ne znači da je stvar dobra jer ju je Boga naredio; nasuprot, Bog je naređuje jer je dobra. Koristeći Kantovu terminologiju u rasuđivanju o dobru i zlu, razum je onaj koji nam daje kategorički imperativ.

To što u ovoj teoriji 'Abduhu govori inzistirajući na bitnoj ulozi razuma jest stoga što je u njegovim očima takav jedan stav mogao imati značajne praktičke reperkusije. Odlukom u prilog renesansi mutazilitskog racionalizma, egipatski reformator se nesumnjivo nadao da će doprinijeti obnovi principa *iǧtihāda,* slobode istraživanja o svakom pitanju. Stoga će, misli on, *fuqahā'* (muslimanski pravnici) moći proučavati vjerski Zakon s većom nezavisnošću, s više osobne inicijative tako da, kada dođu do određenja što je dopušteno, što nije, kako bi postavili propise i zabrane, budu sposobni prosuditi duh Zakona razumom, a ne zastati na slovu kao što su to činili u prošlosti; radije nego da se ograniče na upotrebu jednog principa tumačenja na temelju analogije *(qiyās),* oni će slobodno istraživati nove činjenice i primijeniti na njih rješenja koja bi bila više u skladu s duhom i potrebama savremenog doba. Ovim racionalizmom 'Abduhu nastoji ostvariti ideal – um emancipiran od rutine, imitacije i intelektualne stagnacije.

Kako dobro i zlo imaju društveno značenje 'Abduhu se već u ranoj fazi posvećuje proučavanju ljudskoga društva. Muhamed Ṣābri, jedan od historičara savremenog Egipta, govori o njemu kao o »najvećemu egipatskom reformatoru i sociologu koji je posjedovao najistančaniji osjećaj za evoluciju«.

Godine 1295/1878. 'Abduhu je na koledžu *Dār al-'Ulūm* držao predavanja o ibn Ḫaldūnovoj »Prolegomeni« naglašavajući značenje njezine metode i bogatstvo ideja. Ova predavanja vjerojatno su poslužila kao osnova za djelo *Filozofija društva i historije* koje je, prema mišljenju Rašīd Riḍe, nastalo iste godine. Kako je rukopis ovoga djela, nažalost, izgubljen u toku događaja 1296/1879, prinuđeni smo, kako bismo shvatili njegovu sociologijsku teoriju, pribjeći manje-više podrobnim izvorima iz njegovih drugih spisa. Slagao se s idejama ibn Ḫaldūna, velikoga muslimanskog sociologa i prethodnika Comtea. Poput ibn Ḫaldūna, i 'Abduhu daje historiji dignitet prave nauke – to je disciplina prijeko

potrebna za filozofijska istraživanja. Evolucijski pristup očit je u njegovoj *Risāla al-Tauḥīd* i njegovu komentaru stiha iz Qur'āna – »Ljudi formiraju jedinstven narod«. Prema ovom shvatanju historije, Bog postepeno vodi ljudski rod ka prihvatanju određenog pogleda na svijet. 'Abduhu, vjerojatno, pripada vrsti mislilaca koji u povijesti vide *vrstu moralnosti u akciji, PA JE DRŽAVNICI MORAJU PROUČAVATI, A NAROD OBOŽAVATI.* Čvrsto je uvjeren u čovjekovu prirodnu i nužnu orijentaciju ka društvenoj integraciji, u fizičku, intelektualnu i moralnu potrebu koje su razlogom da čovjek ne može bez osjećanja uzvraćene simpatije i bez uzajamne pomoći. Stoga u svom komentaru Qur'āna optužuje indiferentnost nekih članova društvene grupe – stav koji je, prema njegovu mišljenju, morao dovesti do raspada društvenih veza. Međutim, društvena solidarnost za nj nije nešto čisto spekulativno; i sâm je djelovao čitavoga svog života za opće dobro zbog čega je i uspio ostvariti niz društvenih ciljeva. U društvima poput našega, ovaj osjećaj solidarnosti nije savršen; 'Abduhu se nada da je moguće usmjeriti umove ka jedinstvu i saglasnosti primjenom novoga moralnog obrazovanja, koje bi imalo učinak veći od zakonâ koje postavlja država. »Jedinstvo«, kaže on, »jest plod stabla vrline«. Nijedna moralnost nije moguća bez jedinstva i ljubavi. Novo obrazovanje mora stoga biti, po svojoj bîti, *altruističko,* a treba početi u porodici. »Mi se nadamo«, kaže on, »da ćemo dati našim kćerima obrazovanje vrijedno osoba pozvanih da preuzmu odgovornosti jednake odgovornostima muškaraca«. I opet: »Neoprostiv grijeh je ostaviti žene u neznanju«. Na temelju sudskoga iskustva, 'Abduhu tvrdi da se sedamdeset i pet posto zakona tiče odnosa među rođacima. Parnice s tim u vezi prožete su mržnjom i antipatijom, a valja ih pripisati nedostatku društvenog obrazovanja i odgoja u socijalnim pitanjima. Isto vrijedi i za širu zajednicu: Bog u Svojoj Milosti šalje ljudima poslanike *(rusul),* koji su za ljudsku rasu isto što i inteligencija za pojedinca.

Razvoj čovjekov obuhvata tri stupnja, a s tim su u vezi i tri stadija društva; u razdoblju kada čovjekom upravljaju čula, on se teško ili nikako izdiže iznad udovoljavanja fizičkim potrebama, a njegovo je vjerovanje animističko; u razdoblju profetstva, čovjek na temelju iskustva prethodnog doba shvata zakone prirode i konstitucije društva. U skladu s ovim fazama, prvi korak u obrazovanju društva bilo bi iskustvo koje se postupno stiče, a drugi učenje profeta koji društvo vode i prilagođavaju svoj zadatak postojećim uslovima. Hrist je, na primjer, mogao ispuniti svoj zadatak samo u epohi kada je i živio (razdoblje kada žrtve nasilja i okrutnosti vape za milošću i ljubavlju). Muhamed je došao da preporodi ljude u epohi letargije i izostanka rješenja stvarnih duhovnih pitanja, naime, u razdoblju isprazne sofisterije. Treća faza, u kojoj smo mi, jest era grijeha: udaljili smo se od profeta, naša su srca otvrdla, nagoni vladaju, društvo kreće izvan zdrava rasuđivanja i moralnih principa. Teolozi falsifikuju Božansko učenje i koriste svete tekstove na takav način da vjera više ne utiče na duše. Politika se udružila s religijom, a razdor i pogrešno upravljanje rezultiraju uglavnom grijehom i ratom. 'Abduhu, međutim, ne staje na pesimističkoj noti: rješenje leži u buđenju univerzalne svijesti i otkrivanju pravog puta koji društvo mora slijediti; *razum* i *moralnost* preduvjeti su ostvarenja toga cilja.

Svoj optimizam 'Abduhu temelji na općem shvatanju čovjeka nalik Sokratu, stoicima i Rousseauu: čovjek nije namjerno zao, on po svojoj prirodi naginje ka

dobru, ljubavi i miru. Kako bi i moglo biti drugačije, kaže on, kada mu je Bog dao te je nadređen životinji, »podario mu je razum koji sâma sebe čini gospodarom zemaljskog svijeta te može primiti odsjaj tajne nebeskoga svijeta«? Bog nije učinio zlo prisutnijim u našim dušama od dobra, zaključuje 'Abduhu. Kako je dobro urođeno, čovjeku treba samo mali savjet ili podsjetnik da dobro ostvari u djelu. »Svjetlo koje Bog šalje ljudima posredstvom profeta ne zahtjeva trud da bude fiksirano u ljudskoj duši ili umu, ono je tek podsjetnik onima koji nisu svjesni onoga što je Bog već usadio u njihovu narav.« Da potvrdi sklonost ka dobru u čovjeku, 'Abduhu ide tako daleko da propovijeda ljudski univerzalizam kao stoici, jedan univerzalizam koji smjera ka uspostavljanju zajednice ljudi unatoč razlikama između zemalja, vjera, jezika i rasa, jer kaže da su svi jednaki po svome razumu i porijeklu. Ovo objašnjava zašto ljudi teže udruživanju, jedinstvu i životu u slozi. Čitavo čovječanstvo jedna je familija koja živi na površini iste zemlje, prožeta istim moralom, vezama i navikama. »Ovakvo stanje stvari je tako uticalo na većinu razumnih, da su težili služiti čovječanstvu ne priklanjajući se fanatično jednoj rasi, jednoj religiji, jednome učenju.« Da se čovječanstvo ponašalo slijedeći svoju prirodu i da se pozivalo na sebi urođeno dobro, imalo bi društvene vrline koje učvršćuju u glavama ljudi svijest o njihovu izvornom identitetu, svijest koja bi im podarila duh saglasnosti, simpatije i mira. 'Abduhu je objavio u *al-'Urwa* 1302/1884, da su ovo opće vrline ljudskog roda: one čuvaju društvo i štite ga od rasula.

Gotovo svi biografi Muhamed 'Abduhua pišu da je njegov glavni zadatak bio reforma vjere islamskog društva što je tačno, ali samo unekoliko. Brižljivim proučavanjem djelatnosti Muhameda lako ćemo zaključiti da su, iznad svega, razlozi etičke naravi, inicirali ovoga reformatora. Više nego ijednim teologijskim ili filozofijskim problemom, on je zaokupljen razmišljanjima o moralu. Kada istupa protiv izvjesnih ponašanja, običaja i popularnih religijskih vjerovanja, kada napada nepravdu i društvenu i političku zloupotrebu, kada teži uobličiti metode obrazovanja na al-Azharu – to je uvijek u ime ostvarenja reforme morala muslimanskog društva. Veliki Muftija jasno kaže: »Cilj reforme vjere jest moralno potpunije djelovanje i promjena društvenih uslova; ustoličiti pravo vjerovanje, dokrajčiti grijeh zasnovan na pogrešnu shvatanju vjerskih tekstova tako da, jednom utvrđena vjerovanja navode na djela više u skladu s moralnosti – to je zadatak muslimanskog reformatora.«

Religija je, dakle, najjače sredstvo realizacije reforme morala. Um nije dovoljno zreo da nadoknadi preciznu dogmu apstraktnim principima. Prvo što valja mijenjati jesu vjerski pojmovi. »Ako se reformator«, kaže on, »izravno poziva na moralnost ili na mudrost lišene vjerskoga karaktera, on će morati izgraditi novo zdanje za koje nema ni materijala ni majstora. Međutim, ako vjera uspije podići nivo moralnosti, ako dadne djelima čvrstu osnovu i usmjeri ljude da traže sreću na valjan način, ako su sljedbenici religije privrženi i ako je, na kraju, lakše ljude vratiti vjeri nego stvoriti nešto novo što jasno ne razumiju – zašto se ne bi uteklo vjeri, zašto bi se tražilo druga sredstva, manjega učinka?«

Cilj reforme 'Abduhua sigurno nije, kako se pogrešno vjerovalo, ostvarenje političkog jedinstva muslimanskih zemalja, a još manje ǧihad protiv nemuslimana (od panislamističkih ideja se suzdržavao i držao ih varavima). Stoga se,

nakon prestanka izlaženja *al-'Urwa al-Wuṯqe* usredotočuje na reformu morala i obrazovanja.

Za njega su teorija i praksa tijesno povezane, a nasilje je odvajanje nečijih ideja od njegovih djela (sic!). Rođenjem svojim – moralist, 'Abduhu misli da je važnije izravno djelovati na svijest naroda, nego izolirati se, raditi na izgradnji koherentnoga teologijskog sistema. Dapače, mnogi teologijski ili filozofijski problemi ravnaju se prema moralnim uslovima – na primjer, problem Božjih atributa, profecije i slobodne volje.

Da su etička pitanja u prvom planu slijedi i iz komentara *(tafsīr)* Qur'āna gdje se Qur'ān tumači i shvaća kao pismo koje sadrži moralnu uputu *(al-hidāya)* na kojoj počiva ljudska sreća ovoga i onog svijeta. Upućenost u Qur'ān zadatak je svih muslimana bez razlike na rasu i kulturu. Jezično i gramatičko razmatranje odbacuje, štaviše, kritikuje stav arapskih autora koji, zbog pretjerana divljenja prema staroj arapskoj poeziji, učiniše istu osnovom gramatike. S obzirom na takav normativ nađoše čak niz gramatičkih problema u tekstu Qur'āna! Za 'Abduhua je, naprotiv, nužno učiniti Qur'ān obrascem za gramatička pravila! Dalje, nezanimljiva je »čista« erudicija, draga izvjesnim komentatorima, a sastoji se u globalnom gomilanju materijala bez pažljiva odabira. »Bog nas neće na Sudnjem danu pitati što su ljudi govorili ili kako su shvatali, nego će pitati kako smo mi shvatili Njegovu Knjigu i jesmo li slijedili njezinu uputu« – kaže 'Abduhu. Zaṁršena egzegeza izvedena iz više izvora može se izroditi jedino u pogrešno vođenje vjernika, u udaljavanje od pravog cilja Qur'āna koji je, iznad svega, vodilja za ponašanje. 'Abduhu iz svoga *tafsīra* izbacuje sva pitanja koja povećavaju razlike među komentatorima. Nerijetko, on na Qur'ān primjenjuje kartezijansko pravilo evidencije jasnoće: vjerujmo samo u ono što je dokazano jasno i eksplicitno, nikad ne napuštajmo kategorički izvještaj u prilog hipotetičkom (ne oslanjati se na predaju koje prijenos nije lišen protivurječja i zlonamjerna iskrivljavanja). 'Abduhu se uvijek suprotstavljao interpretaciji zahirita i antropomorfista koji su vjerski tekst doslovce interpretirali i bez poziva na razum. Na primjer, u objašnjenju *Sūre al-Kauṯar,* neki komentatori su tvrdili da je Kauṯar ime rijeke u raju koju je Bog dodijelio Profetu. Prema 'Abduhuu, tome nije tako: Kauṯar ovdje prosto znači *veliki dar što ga Bog poklanja čovječanstvu kada šalje profete* – kriterij za istinitost vjerske tvrdnje jest da li u njoj postoji nešto što se protivi *tanzīhu,* tj. transcendenciji Boga u odnosu na stvorenja. Ako idemo kroz tekst kojega očita značenja uključuju izvjesni antropomorfizam, *valja ga interpretirati tako da odbacimo ta očita značenja!* Racionalizam, kombiniran s izrazito pragmatičkim tendencijama, čini se, daje Muhamed 'Abduhuu opravdanje principa prema kojemu »religija puna legendi i predrasuda ne može živjeti u razumnoj osobi«, a islam je razumska vjera. Valjana interpretacija uzima u obzir samo kategorički dokaz i sigurnu predaju, a ne subjektivnu impresiju. 'Abduhu odbacuje mnoge druge priče i anegdote koje je veliki broj komentatora sa zadovoljstvom navodio. Nasuprot praksi komentatora koji su nastojali precizno odrediti prirodu određenih mjesta ili osoba navedenih u tekstu Qur'āna (ostavljajući ih još neodređenijima), 'Abduhuov metod ne ide u detalje izvan pozitivnog sadržaja svetog teksta jer takvi napori komentatora ne bacaju nikakvo svjetlo na razumijevanje teksta. Na primjer u komentiranju stiha 58 Sure ii – »Uniđite u ovo selo . . .« – 'Abduhu ne govori

precizno o kojemu je mjestu riječ, već naglašava činjenicu da su sinovi Izraela dobili naredbu da pođu u razne zemlje s osjećanjem poniznosti i pokoravanja Božanskom redu. Isto je i sa stihom koji neposredno slijedi – »Mi smo na nepravedne s neba kaznu spustili« – kojega 'Abduhu, u skladu sa svojim metodom, ne komentira određujući prirodu kazne (on bi rekao da to nema praktičkoga značenja). Za Suru cii, na primjer, neki su komentatori tvrdili da ona aludira na dva plemena Anṣāra iz Medine koja su se hvastala brojnošću svojih članova dotle da je jedno od njih, osjećajući se slabijim u odnosu spram broja živih protivnika, išlo da vidi grobove onih koji su umrli! Za 'Abduhua se ovi stihovi – kao niti ini – ne smiju interpretirati razmrvljeno.

Jedno od najznačajnijih obilježja njegova djela jest spiritualizam modifikovan jednom vrstom pragmatizma. *Tafsīr* Muhameda 'Abduhua pridonio je pročišćavanju vjerovanja kako među masama, tako i među *'ulamom* i teolozima, odbacivanjem legendi i ideja odveć materijalističkih i antropomorfističkih. Njegov *tafsīr,* kako kaže Rašid Riḍā', teži interpretirati Qur'ān produhovljeno i u skladu s razumom.

U vjerskom i društvenom životu 'Abduhu je kritičar, on prosuđuje ideje, moral i običaje važili oni u masama, ili među obrazovanima. *'Ulami* predbacuje rigorozni formalizam i nepotrebnu brižnost kod prosudbe praktičkih rituala (pranje, post) te zlouporabu teologijskih znanja. Što se tiče narodnih shvatanja, ona su, prema njegovu mišljenju, ostatak fatalističkih vjerovanja. Poznata je njegova kritika *bid'e,* tj. loših inovacija u praksi muslimana. Osobito je *'ulamā',* kaže on, bila indiferentna prema višim interesima zemlje; osim komentarima i superkomentarima starih tekstova koje su loše razumjeli i, još lošije, rastumačili, njezini se članovi gotovo ničim nisu bavili. Niječući potrebe i zahtjeve vremena, živjeli su na rubu društva. Stoga se on obraća svojim zemljacima da preuzmu na se odgovornost za zemlju te da ne čekaju da reforma dođe do njih. On ih, dalje, nuka da grade kulturu na tradiciji i vlastitim institucijama, a ne da slijepo nasljeđuju zapadne ideje i običaje, k tome na površan način.

Bijaše to, doista, osoba koja se založila za stvarnu, korjenitu, unutarnju reformu, ne pristajući ni na kakav nadomjestak, površnost ili privid.

C

Škola 'Abduhuova u Egiptu

Jula 1935. o tridesetoj godišnjici smrti Muhameda 'Abduhua, Društvo muslimanske omladine u Kairu održi javni miting u znak sjećanja na osobu s pravom nazvanu *al-Ustāḏ al-Imām* (Učitelj i Vođa). Svjedočenja njegovih ranijih kolega i njegovih studenata, sada već učitelja, potvrdiše domet njegove misli i njegov uticaj.

No, Muhamed 'Abduhu je uticao i na narod; riječi M. Bouglea o filozofu Fredericu Hauhu (*Les Maêtres de la Philosophie Universitaire en France,* 1938), mogu se lako i valjano primijeniti na 'Abduhua: »Istražitelj duša . . ., obratitelj, najmanje dogmatičar, osoba uporna i sposobna da mijenja ljude, da pripremi i zapali omladinu vlastitom težnjom ka unutrašnjoj obnovi.« U svojim predavanjima, prema potrebi produženim razgovorima, on se odlučio na istraživanje

svijesti ne krijući nemirnu dušu koja se zgraža nad licemjerjem bogomoljstva i indolencije.

Na sreću, unatoč angažiranosti 'Abduhu nam je ostavio i pisanih djela; međutim, puko čitanje ne može dati pravu sliku o dubini njegova uticaja na savremenike.

U Egiptu je imao puno učenika i sljedbenika, i ne samo onih koji pohađahu al-Azhar; među laicima, napose među onima koji su obrazovanje stekli u Evropi, njegovi su pravi učenici! Ličnost i spisi 'Abduhuovi bijahu podrška socijalnim, vjerskim i filozofijskim reformatorima poput Kāsim Amīna, Rašid Riđe i Muṣtafa 'Abd al-Rāziqa. Zahvaljujući ugledu Učiteljeva imena, pisao je Husein Haikal pāša, njegovi učenici su uspijevali prići i narodu i uvjeriti ga da prihvati nove principe prenesene sa Zapada, tako uspjelo pomirene s tradicijom islama u 'Abduhuovu učenju. Između dviju suprotnih škola – modernista i tradicionalista – formirana je i treća, koja se uglavnom regrutovala od najznačajnijih pisaca, mahom učenika 'Abduhuovih. Egipatski mislioci prije 'Abduhuova vremena nisu imali nikakav definiran ideal, nasuprot sreći ove kasnije generacije koja ga nađe u Učitelju.

Henri Bergson piše: »Značenje filozofijskoga učenja mjeri se raznovrsnošću ideja i jednodušnošću principa.« To je određenje teza 'Abduhuovih koje, unatoč jednostavnosti, dovedoše do reforme, barem u Egiptu, i to društvene, vjerske i filozofijske.

1. SOCIJALNA ŠKOLA: KĀSIM AMĪN – Jedna od ideja koje je 'Abduhu zastupao bijaše obrazovanje i odgoj žena, sa svime što on implicira kada je riječ o društvenoj reformi uslova i običaja koji tvore život žene u muslimanskom svijetu. Istinski islam, tvrdio je Veliki muftija, daje ženi potpunu jednakost sa muškarcem. Kako se izvorna namjera Zakona nije poznavala, došlo je do niza pojava i običaja na štetu žene.

Poligamija, iako Qur'ānom dopuštena, u osnovi nije drugo do ustupak historijskim potrebama koje više ne treba da postoje, pa je i u islamu monogamija podloga idealnog braka. *Neoprostivo je ostaviti muslimanke u neznanju i osrednjosti, jer one nose najtežu odgovornost u životu naroda – podižu djecu.*

Što s ovim u vezi 'Abduhuu ne bijaše suđeno završiti, nastavlja njegov kolega i prijatelj, Kāsim Amīn: islam je i prema njegovu mišljenju daleko od toga da degradira ženu, kako se općenito vjerovalo. Kada govori o nevoljama egipatskoga društva, on primjećuje da je pola nacije zapalo u opću krizu koje je jedan od uzroka i položaj žene – odrastanje u predrasudama zatrovanoj sredini, neznanje, neobrazovanost. Amīn poziva i muslimanske teologe i pravnike da postanu svjesni potreba i zahtjeva modernog doba, da se u primjeni zakona prestanu slijepo pridržavati vjerskih autoriteta, da odluke izvode ih duha i bitnih principa islamskog zakona, te da se za dobro naroda prilagode duhu vremena, novim zahtjevima i potrebama.

Glas Kāsimov koji se za njegova života nije dobro čuo, poče jačati poslije njegove smrti – povijest po stoti put ponovi svoju igru. Postade jasno da je promjena položaja žena u temelju društvene reforme uopšte. Poče izlaziti i list, *al-Sufur* (Otkrivena), koji je zagovarao ovakve ideje.

Godine 1337/1918. vidimo i žene u demonstracijama kako uz bok s muškarcima brane nacionalna prava. Safiju Zāglul, ženu – nacionalnog vođu, cijenio je sav narod te dobije naziv »Majka Egipćana«.

2. VJERSKA ŠKOLA: RAŠID RIḌĀ' – *Rašid Riḍā'* se smatra interpretatorom misli Muhameda 'Abduhua na području vjere. Od svih učenika on se izuzetno trudio potaknuti sjećanje na učitelja vlastitim zapisima njegovih misli i povijesti njegova života.

Rođen je u selu Qalamoun, u Siriji. Završivši studij i obrazovanje kakvi već bijahu u njegovoj zemlji, on se posvećuje vjerskim pitanjima i književnosti. Kreće kao mistik, ali revija *al-'Urwa al-Wuṯqa* (al-Afgāni, 'Abduhu) izvrši na nj presudan uticaj i odvede ga na novi put. Godine 1315/1897. emigrira u Egipat pokrenut uvjerenjem da će ondje bolje služiti svojoj religiji i svome narodu – cilj neostvariv u Siriji. »Pridružit ću se Džemaluddinu kako bih se usavršio s pomoću filozofije i uzmogao poslužiti stvari vjere. U vrijeme kada umrije al-Afgāni i kada posta bjelodano da ga je upropastila politika 'Abd al-Ḥamīda, ni meni više nije bilo moguće ostati u otomanskoj imperiji – odlučih krenuti u Egipat jer ondje bijaše veća sloboda mišljenja. Ponadah se da će mi uspjeti izvući pouku iz mudrosti, iskustva i duha 'Abduhuove reforme u toj zemlji« – piše Rašid Riḍā' u svom *Tārīḫu*.

Po dolasku u Kairo smjesta uspostavlja vezu s 'Abduhuom i slijedi učitelja poput sjene. U martu 1898. osniva reviju *al-Manār* također u namjeri da pobudi želju za obrazovanjem i reformom priručnika i metode obrazovanja, te kritikujući inovacije i običaje te prakse strane duhu islama.

Slijedeći Učitelja, Rašid Riḍā' naglašava da je reformu moguće izvesti pridržavajući se Knjige i Sunne – djelâ koja su u skladu s interesima čovjeka u svakoj zemlji, u sva vremena. Štaviše, ni dogme ni islamske pravne škole ne traže da musliman slijepo nasljeđuje ijednoga pojedinačnog imāma.

Slijedeći put koji je utro 'Abduhu, Riḍā' nastavlja liberalni modernizam Učiteljev ali, zbog reakcije na sve veći uticaj Zapada, postaje, kako kaže Laoust sve konzervativniji.

Dalje, nasuprot Učitelju, »istinskome egipatskom rodoljubu«, kako veli Lord Cromer, osobi koja je budila nacionalni duh, Riḍā' po sebi bijaše antinacionalist, vatreni zagovornik panislamizma, a nacionalizam držaše principom stranim islamu. Suprotstavljajući se svjetovnim tendencijama u egipatskoj književnosti osuđuje heterodoksiju teze 'Alia Abd al-Raziqa o ḫalīfatu i Ṭāha Huseina o predislamskoj književnosti, pa, iako toga nije bio potpuno svjestan, skreće s linije mišljenja svoga Učitelja. U svakom slučaju konzervativni modernizam Rašida Riđe istisnut je sekularističkim modernizmom Zapadne provenijencije koji bijaše u skladu s idejama Muhamed 'Abduhua.

3. FILOZOFIJSKA ŠKOLA: MUSTAFA 'ABD AL-RĀZIQ – Poslije diplomiranja na al-Azharu 1326/1908. u dvadeset i trećoj godini, Mustafa 'Abd al-Rāziq nastavlja studij u Francuskoj – prvo na Sorboni gdje, među ostalim, sluša Emila Durkheima, potom u Lyonu gdje i sam predaje islamski Zakon i arapsku književnost.

Po povratku u Egipat postaje generalni sekretar al-Azhar Univerziteta i igra značajnu ulogu u njegovu razvoju kako ga bijaše zamislio 'Abduhu. Kao inspektor vjerskih sudova on djeluje, u saradnji s Egipćanima i strancima, na stvaranju Narodnog univerziteta i drži tokom prvoga svjetskog rata niz značajnih predavanja o kulturnim pitanjima, te o Muhamed 'Abduhuu.

Kada je godine 1344/1925. zvanično osnovan Univerzitet u Kairu 'Abd al-Rāziq je pozvan kao prvi predavač islamske filozofije na tome univerzitetu. U svojim predavanjima na Fakultetu lijepih umjetnosti, docnije publikovanim pod skromnim naslovom *Prolegomena za studij islamske filozofije* on govori o glavnim pravcima islamske filozofije. Uvjerljivo se suprotstavljajući napadima nekih orijentalista koji su negirali originalnost islamske misli. On je shvatio da su muslimani već imali svoju filozofiju kad su usvojili, u pogledu koncepcije svijeta, neke posuđenice iz grčke misli; temelj islamske misli nije toliko filozofija al-Fārābijeva i ibn Sīnina, koliko teologijske spekulacije kalāma i principa islamskog prava.

Osim dužnosti na al-Azharu u Kairu, al-Rāziq je član Egipatskog instituta za arapski jezik i član Egipatske akademije za arapski jezik. Bio je niz puta ministar vakufâ – u parlamentu čak predsjednik Komisije za vakufe i vjerske institute. Godine 1365/1945. izabran je za počasnog predsjednika Egipatskoga filozofijskog društva. Kruna njegove karijere bilo je imenovanje, poslije Šejha al-Marāgija, za rektora al-Azhara kada uvodi studij stranih jezika na al-Azhar, podržava i pokreće široke obrazovne misije, šalje azharitske učenjake u Francusku i Englesku da se pripreme za nastavu jezika u Kairu, šalje muslimanske misionare u Ugandu, skupinu istraživača u Hidžaz da studiraju vjerovanje svetih mjesta islama, etc.

Šejh 'Abd al-Rāziq je autor niza djela o islamskoj filozofiji. Njegova vlastita filozofija je moralna i altruistička, prožeta plemenitošću, tolerancijom i ljubavlju za sljedbenike. Često je govorio da velika filozofija postoji otkako postoji ljudska misao i da je preživjela sve historijske mijene; to je herojska filozofija, *filozofija onih koji žive za druge, a ne samo za sebe.* Takvi mislioci djeluju u skladu s *bitnim obilježjem svijeta* – s plemenitosti i ljubavi. On kaže da su je najprije praktikovali orijentalni proroci, a da se potom proširila na velike mislioce – Sokrata, Platona, Aristotela, obuhvatila je stoike, Plotina, al-Fārābija, Descartesa, Kanta, Gandhija. Neki od njih bliži su religiji, neki meditacijama dolaze do filozofije koju praktikuju i žive – do *filozofije velikodušnosti;* ova, pak, vidi vrlinu kao ljubav, kao neprekidno davanje, kao davanje bez računa.

Al-Rāziq je vjerovao da je ova ljubav bitna za svakog od nas, da je ona prirodna, da je nismo mi stvorili, da cvjeta na samoj sebi kada prevladamo prepreke koje joj postavljaju naš egoizam i naši nagoni. Sa svima velikim filozofima mi činimo cjelinu, kaže on, cilj stvaralaštva mora biti stvar cjeline (čovječanstva). Stoga osvještavanje o ovakvome stanju stvari treba postići liberalnim obrazovanjem. Društvena zla moguće je otkloniti moralnom reformom koja će proširiti našu moć simpatije za naše zemljake.

Ova filozofija pretpostavlja samoobuzdavanje te je al-Rāziq i praktikovao ono što je propovijedao – mudrost se očituje u ujednačenome, stabilnom ponašanju lišenu nestabilnosti emocija. Već je Muhamed 'Abduhu zapazio ove

kvalitete u mladog 'Abd al-Rāziqa kojega je njegova vjernost prema Učitelju nadživjela. 'Abd al-Rāziq je tražio od svojih učenika na Univerzitetu da pažljivo prouče misao 'Abduhuovu i da ne stanu na pisanju o njemu i prevođenju *Risāle al-Tauḥīd* na francuski, kako bi još dugo svijetlio plamen reforme velikog učitelja.

BIBLIOGRAFIJA

Muhamed 'Abduhu, *Risāla al-Wāridāt* (Rasprava o o mističkim inspiracijama), Kairo, 1874; *Ḥāšīya 'ala Šarḥ al-'Aqa' id al-'Aḍudīyya* (Tumačenje Komentara al-'Aqā' ida), Kairo, 1876; *Risāla al-Tauḥīd* (Rasprava o monoteizmu), Kairo, 1897; *Šarḥ Kitāb al-Baṣā'ir al-Naṣīrīyya fi 'Ilm al-Manṭiq* (Komentar al-Sāwijeve Knjige o logici), Kairo, 1898; *Taqrīr fi Iṣlāḥ al-Maḥākim al-Šarī'a* (Prijedlog reforme šerijatskih sudova), Kairo, 1900; *al-Islām w-al-Naṣrānīyya ma' al-'Ilm w-al-Madanīyya* (Islam i hrišćanstvo i njihovi stavovi prema nauci i civilizaciji), Kairo, 1902; *Tafsīr Sūrat al-'Aṣr* (Komentar ciii poglavlja Qur'āna), Kairo, 1903; *Tafsīr Sūrat al-Fātiḥa* (Komentar o Prvom poglavlju Qur'āna), Kairo, 1905; *Tafsīr Ǧuz' 'Amma* (Komentar na posljednjih 37 poglavlja Qur'āna), Kairo, 1904; *Tārīḫ al-Ustād al-Imām* (Historija Učitelja i Vođe), dva toma, Kairo, 1908, Vol. I, Vol. II, 1931 (članci i eseji 'Abduhuovi).

Max Horten, »Mohammed Abduh, sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt«, *in Beiträge zur Kenntnis des Orients,* t. XIII i XIV, Halle, 1916; Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung,* Leiden, 1920; Bernard Michel i šejh Mustafa Abdel Razik, *Cheikh Mohammed Abdou, Rissālat al-Tauḥīd,* Pariz, 1925; Aḥmad al-Shāyeb, *Muḥammad 'Abduh,* Alexandria, 1929; Charles Admas, *Islam and Modernism in Egypt,* London, 1933; J. Schacht, »Muḥammad 'Abduh« u *Encyclopaedia of Islam,* Vol. III; Muḥammad al-Bahay, *Muḥammad 'Abduh, Erziehungsmethode zum Nationalbewusstsein,* Hamburg, 1936; *al-Fikr al-Islāmi,* Kairo, 1957; Osman Amīn, *Muḥammad 'Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses,* Kairo, 1944; *Muḥammad 'Abduh,* Kairo, 1945; *Rā'id al-Fikr al-Miṣri,* Kairo, 1955; Muṣṭafa 'Abd al-Rāziq, *Muḥammad 'Abduh,* Kairo, 1946; *Tamhīd li Tārīḫ al-Falsafa al-Islāmīyya,* Kairo, 1944; *al-Imām al-Šāfi'i,* Kairo, 1945; *Failasūf al-'Arab w-al-Mu'allim al-Ṯāni,* Kairo, 1945; *al-Dīn w-al-Waḥi w-al-Islām,* Kairo, 1945; *Min Āṯār Muṣṭafa 'Abd al-Rāziq* (Posthumna zbirka eseja publikovana s uvodom 'Ali 'Abd al-Rāziqa), Kairo, 1957; Kādri Kal'ajy, *Muḥammad 'Abduh Baṭal al-Ṯaura al-Fikrīyya fi al-Islām,* Bejrut, 1948; 'Ali Sāmi al-Našār, *Nuzhat al-Fikr al-Islāmi,* Kairo, 1954; Kāsim Amīn, *Taḥrīr al-Mar'a,* Kairo, 1902; *Les Egyptiens,* Kairo, 1894; *al-Mar'a al-Ǧadida,* Kairo, 1904; Aḥmed Ḥaki, *Kāsim Amīn,* Kairo, 1956; Laoust, *L'évolution de la condition sociale de la femme musulmāne en Egypte, et en Afrique Française,* No. 3, 1935; *Le Califat dans la Doctrine de Rashid Rida,* Bejrut, 1938; Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar,* Pariz, 1954; Rašīd Riḍā', *al-Ḥilāfa,* Kairo, 1922; *al-Manār* (mjesečnik), Kairo, 1898; *Tafsīr al-Manār,* Kairo, 1900.

POGLAVLJE LVII

RENESANSA U TURSKOJ

Zia Gökalp i njegova škola

U ovom poglavlju razmotrit ćemo ulogu filozofije u preporodu Turske. Bit će korisno prvo razjasniti smisao pojma »filozofija« kako ga koriste ovdje kao mjerilo identificiranja pokreta mišljenja. Pojam *filozofija* označava intelektualne napore da se razumiju i razgolite, u sklopu racionalnog i sekularnog mišljenja, problemi čovjeka, društva i svijeta s kojima se čovjek suočio kad više nije bio zadovoljan interpretacijom koju nudi vjera i, kasnije, nauka.

Tokom dvaju posljednjih stoljeća, Turska doživljava transformaciju koja, dakako, utiče i na određenje filozofije. Nakon raspada tradicionalnoga islamskog mišljenja dolazi do pokušaja da se fenomeni interpretiraju drugačije, a u tome je zapadnoevropsko mišljenje imalo služiti kao model. Počeci intelektualne transformacije u Turskoj naziru se početkom dvanaestog/osamnaestog stoljeća. Filozofija je prestala da se izučava u medresama, najvišim školama učenosti u Turskoj u jedanaestomu/sedamnaestom stoljeću. Hağği Ḫalifa (poznat u Turskoj kao Kātib Čelebi) jedinstven slobodouman čovjek toga stoljeća, opisuje žalosne uslove filozofijske i naučne obuke u medresama, gdje nauke ne bijahu samo zanemarene, već je carevalo neprijateljstvo prema njima jer da vode ka filozofiranju. Tako su tri pretpostavke filozofije – duh i mogućnost slobodnog istraživanja, naučno istraživanje kao takvo i filozofijska tradicija, razoreni rastućim vjerskim tradicionalizmom.

Početkom dvanaestog/osamnaestog stoljeća, intelektualno budjenje u Turskoj pokazuje svoje prve znake: uvedena je štampa, raste zanimanje za savremene nauke, ljudi počimaju drugačije misliti o istim političkim i društvenim pitanjima. Istinabog, kontakt s modernim evropskim naukama morao je započeti ranije, osobito na području matematike, fizike, i medicine. Međutim, rezultat postignut tim kontaktima još nije vodio do filozofije: novi naraštaj upoznaje tek osnove tih nauka, zanimanje za njih još je čisto praktičke naravi bez potrebne teorijske razine. Ipak, povjerenje u razum i nauku kao pretpostavke progresa, sve je veće.

Prvo očitovanje zanimanja za filozofijsko mišljenje nalazimo u književnim publikacijama sredinom trinaestoga/devetnaestog stoljeća kada intelektualci u Turskoj već poznaju filozofiju prosvjetiteljstva – Fénélon, Bayle, Newton,

d'Alambert, Voltaire, Diderot, Rousseau, Montesquieu i Volney – pa se i djela tih filozofa prevode.

U filozofiji se javljaju dvije struje: scijentizam i materijalizam i filozofija prirodnoga prava i društvenog ugovora. Prvo zastupa vodeći član kruga *'ulame*, Tahsīn Hodža, a drugo Namik Kemal, jedan od vođa ustavotvornog pokreta u Turskoj; međutim, nijedno od ovoga još se ne može nazvati filozofijom. Prvo bijaše oblik uvjerenja, izraz revolta protiv starih ideja, a sagovornici daleko od toga da budu utemeljivači filozofijske tradicije, tek ekscentrici ili ateisti. Druga struja posluži kao instrument ideologiji u dokazivanju nužnosti ustavne vlasti u islamu.

'Abd al-Hamidov režim, međutim, ustade protiv struja osuđujući ih kao inkompatibilne s islamom i opasne po moral. Džemaluddinu al-Afgānijevo djelo *Odbacivanje materijalista* posluži kao velika pomoć u potiskivanju ovakvih shvatanja. Predstavljeno lično od strane autora samom 'Abd al-Hamidu, djelo postade modelom za niz knjiga koje kritikuju naturalizam, materijalizam, konstitucionalizam i sl. Niti Afgāni niti njegovi turski imitatori, međutim, ne ostaviše neku novu filozofiju namjesto stare koju odbaciše.

Dalje, ovo potiskivanje zapadnjačkoga materijalizma nije uspjelo zaustaviti infiltraciju evropskoga filozofijskog mišljenja koja je tekla, da tako kažemo, subverzivno; nije samo materijalistička filozofija tipa Büchnera i Haeckela teško prelazila granicu, već se odbijalo i klasike poput Schopenhauera, Nietzschea i Spencera. Naturalizam Zole i drugih postade poznat kroz književnost. Najbolji predstavnik naturalizma bijaše Besir Fuad, darovit mladić natjeran uvjetima da počini samoubistvo. Njegova djela, iako malobrojna, izvrše velik uticaj na mlađe koji će se pojaviti u punome svjetlu nakon pada Hamidova režima.

Kada je došlo do konstitucijske revolucije 1326/1908, u Turskoj su intelektualci već neuporedivo dublje i potpunije upoznati s filozofijom nego što to bijaše slučaj s onima prije Hamida. Iz filozofijâ kojima su se bavili i iz pokreta za koje su se počeli vezivati, možemo procijeniti što su čitali i proučavali za vrijeme samog 'Abd al-Hamida.

Veće zanimanje za filozofiju javilo se nastankom konstitucijske ere: one koji bijahu angažirani u filozofijskom promišljanju nije više bīo glas ekscentrika *(dahrīyyūn)*. Prva filozofijska revija *Yeni Falsefe Macmuasi,* počela je da se pojavljuje u to vrijeme. Njezine stranice nisu bile rezervisane za izlaganje nijedne posebne filozofije. To je bio ekskurs u razne evropske filozofijske spekulacije u traženju ideja koje bi mogle da zadovolje potrebe turskih mislilaca; proučavalo se djelo Kantovo, Hegelovo, Comteovo, Spencerovo, Schopenhauerovo, Nietzscheovo, Millovo, Marxovo etc. Zbog teške političke situacije, ekonomskih nevolja i društvenog prevrata tih godina, niti ovo razdoblje, premda je obećavalo, ne dade vrijednijih i trajnijih djelâ.

U središtu pažnje bijaše socijalna i politička filozofija; uočavamo pojavu diferenciranja pozitivizma, Spencerova evolucionalizma, materijalizma i idealizma. Svi osim posljednjega apelirali su na pojedine intelektualce, pa su ostali stvar intelektualnog ukrasa i snobizma, unatoč popularnosti njihovih zastupnika poput *RIZE TAVFIKA* (u narodu znan kao »Filozof«). Samo se idealizam ukorijenio i igrao je značajnu ulogu u intelektualnom životu Turske preko *ZIA*

GÖKALPA. Ovaj mislilac koji se ne bi mogao u punom smislu te riječi nazvati filozofom, utemeljitelj je filozofijskog mišljenja u Turskoj.

Idealizam Gökalpov bio je reakcija na spenserizam i utilitiraizam kao i na materijalizam, a ne produkt spoznajne teorije koja istražuje osnovu i prirodu uma prije nego što istraži prirodu fizičke zbilje. To je bila više jedna ideologijska premisa za izvođenje moralne filozofije na kojoj bi se mogao graditi turski nacionalizam. Otuda je Gökalp dao svojoj filozofiji naziv »socijalni idealizam« (spiritualistička, a ne materijalistička interpretacija historije). Stvarnost je, kako fizička, tako društvena, svedena na ideje; individualističke filozofije društva odbacuju se, a društvo je prvobitna i transcendentualna cjelina izvan individue.

Unatoč nizu slabosti koji je pokazao kao sustav filozofije, Gökalpov idealizam je značajno uticao na mišljenje u Turskoj. Dio uticaja išao je u korist samoj filozofiji naprosto kao poticaj, jer je ponudio rješenje nezavisno od tradicije i zapadnih filozofija: niti je prosto ponovio islamske ili zapadne filozofije, niti ih je postavljao sinkretički, već ih je nastojao spojiti kreativnom sintezom. Njegovo djelo omogućilo je i potaklo, i ne htijući, nastanak suprotnih filozofija. Inzistiranje na nezavisnom mišljenju i sloboda od filozofijskog fanatizma spriječili su korištenje njegove filozofije kao instrumenta za potiskivanje i proganjanje suparničkih filozofija. Štaviše, potonje filozofijsko stvaralaštvo ima svoj početak i uporište u Gökalpovu mišljenju, ili čak izravno nastavlja neke aspekte njegove analize. Najposlije, Gökalp utire put tješnjem dodiru sa zapadnjačkom filozofijom.

Kako je više učinio u pogledu unapređivanja filozofije nego u pogledu vlastitog priloga filozofijskom umovanju, bilo bi zanimljivo razmotriti razvoj filozofijskog mišljenja u savremenim muslimanskim zemljama gdje se manje osjetio njegov uticaj.

Prije Gökalpa filozofija nije predavana u njezinu savremenom obliku u obrazovnim institucijama, bila je ostavljena »privatnom bavljenju« kao hobi. Njezina uloga u kulturnom uobličavanju nacije kao i u intelektualnom napretku nije priznata, naprotiv, na filozofiju se gleda s podozrenjem i prezrivo kako od strane konzervativaca koji se zadovoljavahu dogmom, tako i od strane da kažemo »progresivaca« koji su pak vjerovali samo u »akciju«.

Zia Gökalp je diskreditovao oba ova stajališta dajući filozofiji kako akademsku razinu tako i obrazovnu ulogu. Filozofija, logika, etika, psihologija i sociologija uvedene su u nastavni plan srednjih škola. Predavači su odlazili u Evropu, a otvoren je i Odsjek za filozofiju sa širokim znanstvenim i modernim programom na Univerzitetu u Istanbulu, utemeljen na tradiciji nastave filozofije na francuskim univerzitetima. Prvi put uvedena su na tom odsjeku predavanja iz povijesti filozofije – od Grka, do savremene evropske filozofije, te historija filozofije islamskih zemalja sa strogonaučnim pristupom (docnije uvedeno i na Fakultetu za teologiju). Osim predavanja o grčkoj, srednjovjekovnoj, islamskoj i modernoj filozofiji Zapada, držana su i predavanja iz sistematske filozofije, metafizike, logike, etike i estetike. Gökalp nije predavao ništa od toga – on je bio profesor sociologije – ali je stajao iza svega, čak i kada su ljudi koji su ova predavanja držali bili njegovi protivnici. Daljnji korak u modernizaciji filozofije pada u vrijeme prvoga svjetskog rata – imenovanje njemačkih profesora. Iako oni nisu dali nikakav doprinos sadržaju filozofijskog mišljenja u Turskoj, bijahu

korisni u uvođenju naučnog odnosa prema historiji filozofije, u čemu su Nijemci uživali toliki ugled.

Gökalpov socijalni idealizam bijaše sinteza islamske i zapadnjačke filozofijske tradicije kako bi se došlo do teorijske osnove za turski nacionalizam za što, prema njegovu mišljenju, *učenje* islamske i zapadnjačke filozofije nije bilo dovoljno, već se teži određenim filozofijama koje bi davale *činjenice* s pomoću kojih će se tursko mišljenje osloboditi stega starog i stranog. Time filozofija dobiva ulogu intelektualnog vodiča za razumijevanje svijeta, koja uloga nije u skladu sa shvatanjem Zapada i mogla je, s tim u vezi, osiromašiti univerzalno-humanistički karakter filozofije zbog moguće štetnosti, kako se pokazalo više puta, »tijesne veze« filozofije s jedne strane i kulture i društva s druge.

S obzirom, pak, na okolnosti – Turska se u to doba ne može podičiti pretpostavkama filozofije – zamjernim stupnjem nauke i tradicijom samoga mislilaštva – Gökalpovo inzistiranje na socijalnoj filozofiji ostaje samo hvalevrijedan pokušaj da se dade *filozofijski ton* svim obrazovnim, političkim, ekonomskim, vjerskim i moralnim aspektima problema.

Stoga nije nikakvo čudo da se u to doba prevode filozofijska djela kako Istoka, tako Zapada na turski jezik, i radi se na filozofijskoj terminologiji.

Nacija koja ničim ne može izraziti apstraktne ideje osuđena je ili ostati po strani od filozofije, ili ne uspjeti shvatiti filozofiju ako se ova izražava na stranom jeziku.

Ovo što latinski bijaše na Zapadu, to arapski bijaše u muslimanskim zemljama. Značajno je da je rast savremenih evropskih filozofija pratio procvat modernih nacionalnih jezika. Iako je Turska već bila došla u dodir s modernim filozofijskim mišljenjem, njezin jezik bijaše nesposoban da izrazi filozofijsko mišljenje bez pomoći arapskog ili nekog od stranih jezika (francuski). Kako se s arapskim nije više moglo računati, valjalo je pripremiti turski. Isti zadatak već je čekao prirodne nauke i književnost još prije sredine trinaestoga/devetnaestog stoljeća. Novi rječnik razviju matematika, fizika i medicina (na osnovi arapskoga). Na području filozofijskih znanosti, međutim, situacija bijaše krajnje sužena: filozofijski tekst nije se moglo razumjeti bez stalnoga korištenja francuskih termina i izraza.

Upravo Gökalpu dugujemo standardiziranu uporabu filozofijskih termina te neke nove termine izvedene iz arapskog (neki se održali i danas). Njegova velika želja da se održi međunarodna konferencija gdje bi Arapi utvrdili jednoobraznu filozofijsku terminologiju koje bi se pridržavali, nije održana.

No, uspostavljanje moderne nastave filozofije, prevođenja i adaptacije iz svijeta filozofijskih klasika i poticaj razvoju turskoga jezika kako bi postao sredstvom filozofijskog mišljenja ostaje, velimo, hvalevrijedan doprinos.

Gökalpov idealizam i kolektivizam doveli su do raznovrsnih reakcija s dvije glavne struje mišljenja, a svaka bijaše reakcija na jedan od dva aspekta njegove filozofije: na individualizam, odnosno na materijalizam.

Prva reakcija bijaše posljedak studija psihologije, napose Freudove psihologije. Nju je najbolje predstavljao *MUSTAFA ŠEKIB TUNÇ*, profesor psihologije, nemirna duša, umjetnik. Njegova najveća zasluga možda bijaše razvoj visokoga literarnog stila filozofijskih spisa kako u djelima koja je preveo, tako i u originalnim tekstovima. U tome stoji, čini se, pod uticajem Henri Bergsona. Njegovo

područje filozofijskog interesa bijaše mnogo šire od Gökalpova (odbacivao Gökalpovu konceptualnu i doktrinarnu krutost). Bio je uticajan kao nastavnik, kao inspirator i kao čovjek intuitivnog mišljenja, više nego kao sistematizator.

Njegov individualistički pristup filozofiji nije bio u modi u trinaestom/devetnaestom stoljeću. To je bio više revolt protiv racionalizma i intelektualizma. Taj pristup je isticao neracionalne aspekte ljudskog uma što je doduše, proizlazilo iz dubine i suptilnosti filozofijskog mišljenja, ali su kulturne implikacije ostale složene i prikrivene. U svome razmišljanju Tunç luta od omogućavanja inspiracija za liberalne i progresivne tendencije, do podrške fašističkom antiintelektualizmu. Potkraj života bavi se spiritizmom, psihičkim fenomenima i okultnim naukama. Unatoč velikim naporima njegova misao ostaje oblik misticizma.

Drugi pravac predstavlja *MEHMED IZZET.* Ako Tunç predstavlja antiintelektualističku reakciju na Gökalpa, Izzetova reakcija je skeptička. Suptilniji i upućeniji u filozofiju Zapada i Istoka, Izzet je temeljit mislilac i izvanredan učitelj. Bavi se etikom idealistički upravljenom ka jednome humanističkom stajalištu o slobodi. Rana smrt 1349/1930. prekida ovoga velikana.

I Tunç i Izzet predstavljaju pokušaj da se prekine s Gökalpovim nacionalizmom kako bi se proširili horizonti filozofijskoga mišljenja. Druga reakcija u ovom pravcu došla je s obnovom materijalizma – ovaj put u obliku *historijskog materijalizma.* Jedva da je moguće o tome govoriti kao o filozofijskom pokretu: od strane akademskih krugova nije prihvaćen, ali je značajan za intelektualnu izgradnju generacija koje su se nastojale osloboditi Gökalpova idealizma. Isto se može kazati za *pragmatizam:* iako nikad nije sistemski prezentiran od strane nekoga mislioca usporediva s Gökalpom, prodro je kao sistem i omogućio drugi oblik uklanjanja Gökalpovu uticaju.

Sve navedene pojave bijahu izazov filozofiji zbog radikalnih reformi Kemala Ataturka, eksperimenti u otkrivanju novih vrijednosti koje bi bile u skladu s već postojećima u savremenoj civilizaciji. Imajući na umu haos koji je vladao u mišljenju Zapada može se turskim misliocima oprostiti propuste. Jednom uronjeni u zbunjujuću fazu savremene zapadnjačke filozofije, pokušaji niza turskih mislilaca, kojih je broj prevelik a da bismo ih naveli, teku u grču i traže orijentaciju. Nijedan od njih nije imao ni šanse, ni snage da izvrši izbor, da napravi zbornik, da uobliči nešto što bi se ukorijenilo kao filozofijski pokret, Turska još nije mogla imati vlastite filozofijske škole i predstavnike, na tome je trebalo još mnogo da se radi.

Sasvim prirodno, nepovjerenje u filozofiju i filozofiranje je raslo. Nekolicina njemačkih naučnika i filozofa protjeranih iz Njemačke naučavali su na turskim univerzitetima i pridonijeli su ovakvu stanju. Većina njih bijahu poznati kao predstavnici logičkog pozitivizma. Jedva da je iza njih ostalo i traga od njihove filozofije u Turskoj, ali su ostavili snažan uticaj na turske studente filozofije, jer su ukazali na to koliki još zadaci stoje pred njima.

Kolikogod izgledalo obeshrabrujuće, čini se da je savremena filozofija samo stvar disciplinirane akademske nastave. Naglasak je na historiji filozofije. Univerzitet u Istanbulu može se doista pohvaliti krugom profesora filozofije. Osobito zanimanje vlada za historiju islamske filozofije. Višu vrijednost imaju istraživanja, napose historijska, nego individualno promišljanje. To je, možda,

pravi put. Poslije otprilike stoljeća lutanja, uspinjanja i padanja, stečena je nekolika tradicija – svjetska filozofija dostupna je turskim studentima. Faza brižljiva studija i istraživanja je došla. Što duže bude ta faza trajala, to će se prije moći kazati da se rodila istinska filozofijska tradicija u Turskoj.

BIBLIOGRAFIJSKE BILJEŠKE

Ovo što slijedi nije iscrpna bibliografija publikacija filozofijske naravi i ne uključuje publikacije slijedećih kategorija: (a) filozofijska djela prevedena s evropskih jezika; (b) klasike filozofije prevedene s neturskih jezika; (c) djela starih muslimanskih filozofa; (d) filozofijske rječnike i (e) priručnike iz filozofijskih disciplina. Većina filozofijskih publikacija u savremenoj Turskoj spada u gorenavedene kategorije.

Evo, dakle, spisa koji se tiču filozofijskih trendova i problema vezanih za ulogu filozofije u društvenoj i kulturnoj transformaciji savremene Turske.

I. PRIJE DEVETNAESTOG STOLJEĆA – Neke od medresa u prijestolnici otomanske imperije bijahu institucije visoke učenosti. U ranoj fazi historije ovoga carstva nastava je bila više pravne i naučne, nego filozofske naravi. S vremenom, ove institucije gube zanimanje za nauke i ograničavaju se na bavljenje zakonom i tzv. »vjerskim naukama« kao pomoćnim disciplinama. Ono što možemo nazvati *filozofijom* vezuje se uz tasawwuf koji se razvija izvan medresa. Ibn al'Arabi i Rūmi ostaviše dubok trag na obrazovane slojeve – vidi Katib Čelebi (Hāǧǧi Halīfa), *Mīzān al Haqq fi Ihtiyār al-Ahaqq,* preveo G. L. Lewis pod naslovom The Balance of Truth, *London, 1957; A. Adnan-Adivar, Osmanli Türklerinde Ilim,* Itanbul, 1943, osobito str. 105–106. Tokom jedanaestoga/sedamnaestoga stoljeća dolazi do jake fundamentalističke opozicije koja je filozofiju i misticizam žigosala kao *ilhād,* to se nastavlja u dvanaestom/osamnaestom stoljeću s obojenjem skepticizma, deizma, čak ateizma (možda kao reakcija). Nijedna od ovih studija nije upotrebljiva.

II. NAJRANIJA FAZA MODERNOG DOBA – Najranije manifestacije modernijih filozofijskih tendencija nastaju sredinom trinaestoga/devetnaestog stoljeća i posljedicom su evropskoga prosvjetiteljstva. Neka poznanstva s modernim evropskim mišljenjem, osobito s Voltaireom sežu do konca dvanaestog/osamnaestog stoljeća kada uvođenje evropskih prirodnih nauka i medicine igra značajnu ulogu. Vidi Dževdet-paša, *Tarih,* Vol. VIII, Istanbul, 1303. A. H., str. 212–14 i Vol. XII, Istanbul, 1301. A. H., str. 212. Prvi prijevod evropske filozofije pojavio se 1276/1859. u izboru pod naslovom *Muhaverat-i Hikemiye* (Filozofijski dijalozi) koji je sačinio Tahir Münif, kasnije paša. Sadrži izbor iz spisa Voltairea, Fénélona, i Fontenellea. U razdoblju Tanzīmāta (1838-1916) turski misliоci bave se, uglavnom, Lockeom, Montesquieuom, Rousseauom, Diderotom, Holbachom, Helvetiusom, Cabanisom. Uticaj materijalizma, napose Ludwiga Büchnera, pokazuje Tahsīn, prvi direktor *Dār al-Funūna* (Kuća umjetnosti) i prijatelj al-Afgānijev. *FILOZOFIJA PRIRODNOG PRAVA I DRUŠTVENOG UGOVORA* jasna je u djelima Namik Kemalovim – vidi Šerif Halūsi, »Namik Kemal 'in Iserleri«, u *Namik Kemal Hakkinda,* Istanbul, 1942, str. 395–401; M. Kaplan, *Namik Kemal,* Istanbul, 1948, str. 31; C. O. Tütengil *Montesquieu 'nun Siyasi ve Iktisadi Fikirleri,* Istanbul, 1956. poglavlje IV, str. 53–73; Kamiran Birand, »18 inci Asir Fransiz Tefekkürü ve Namik Kemāl«, u *Felsefe Arkivi,* Istanbul, 1945. Vol. I, No. 1, str. 90–140 i *Aydinlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri,* Ankara, 1955.

III. RAZDOBLJE REAKCIJE (1295/1878–1326/1908) – Ni u ovome razdoblju nije postignut veći napredak filozofijskog mišljenja; javljaju se spisi na tragu uticaja Afganij i Ahmed Midtah, tada poznatih publicista, koji odbacuju materijalističke sisteme. Naturalistički trendovi i dalje prodiru i jačaju prihvatanje ideje o evoluciji. Koncem razdoblja pisci sve potpunije upoznaju filozofiju Zapada (Darwina, Haeckela, Spencera i Comtea) ali staju na upoznavanju bez pismenih svjedočanstava o nekom istinskom doprinosu sve do *Meşrutiyet* (konstitucijskog razdoblja). Nijedna monografska studija iz ovoga perioda nije upotrebljiva. Općenito vidi H. Z. Ülken, »Tanzimmattan Sonra Fikir Hareketleri«, u *Tanzīmāt,* Istanbul, 1940, str. 757–75.

IV. KONSTITUCIJSKO RAZDOBLJE – Poslije 1908. godine svjetlo dana ugledaše razne filozofijske tendencije; izlaze dvije filozofijsko-sociologijske revije: *Yeni Felsefe Mecmuasi,* Salonika i *Ulûm – u Içtimaiye ve Iktisadiye Mecmuasi,* Istanbul. Glavna usmjerenja su evolucionizam, pozitivizam i idealizam (sluti se zanimanje za socijalizam). Vidi H. Z. Ulken, »Bizde Fikir Cereyanlari«, i *Felsefe ve Içtimaiyat Mecmuasi,* Istanbul, 1927, Vol. I, No. 4, str. 311–14; »Türkiyede Positivism Temayülü«, u *Insān,* Istanbul, 1939. No. 11. str. 849–53; »Türkiyede Idealism

Temayülü«, *ibid*, Istanbul, 1939, No. 12. str. 929–38; C. O. Tütengil, *Prens Sabahaddin*, Istanbul, 1954. Djela koja su sačinili pisci i prevodioci kao što su Baha Tevfik, Ahmed Nebil, Hajdar Rifat, Subhi Edhem, Mustafa Subhi, Edhem Necdet ne bijahu izvorna, već uglavnom prenašahu ideje Zapada. Idealistički trend uvodi Zia Gökalp, vidi njegov *Türkish Nationalism and Western Civilization*, preveo i izdao N. Berkes, London i New York, 1959, str. 46 i d.

V. REPUBLIKANSKO RAZDOBLJE – Počima naučno proučavanje filozofije, ona je prisutna u nastavi, izlazi mnoštvo prijevoda i spisa. Prijevodi zapadnoevropskih filozofa, kao što su Bergson, James, Dewey i, docnije, Russell, te logičkih pozitivista, fenomenologa i konačno egzistencijalista, žare i pale – to je period konačnoga okretanja filozofiji Zapada. Tridesetih godina prevode se djela klasika – od Platona do Russella. Glavna filozofijska djela objavljuje Ministarstvo obrazovanja. Filozofijske revije toga razdoblja bijahu *Felsefe ve Içtimaiyat Mecmuasi*, Istanbul, 1927–1930, izdavača Mehmed Serveta; *Felsefe Yilliğ*, Istanbul, 1931–32, izdavača H. Z. Ulkena; *Is*, Istanbul, 1934, izdavača F. Findikoğlua; *Edebiyat Fakültesi Mecmuasi*, Istanbul, 1916–17. i 1922–1938; *Felsefe Arkivi*, Istanbul, 1948.

U Istanbulu je 1928. godine osnovano Filozofijsko društvo. O problemima filozofije i glavnim pravcima općenito, vidi slijedeće: Mustafa Šekib Tunç, »Türk Inkilâbinin Felsefeye Tesiri«, u *Hayât*, Ankara, 1927, No. 9, str. 164–65; *Memleketimizde Felsefenin Inkişafi Için Lâzim Gelen Şartlar*, Ankara, 1938; Mehmed Izzet, »Dar-ul-Fununda Felsefe Dersleri«, u *Edebiyat Fakültesi Mecmuasi*, Istanbul, 1925, Vol. IV, No. 2. str. 121–32; Mehmed Servet, »Fikir Hayatimizda Bir Muhasebe«, u *Hayât*, Ankara, 1929, Vol. V, bilješke 116–31 (najbolji pregled trendova prije 1929. godine); H. Z. Ülken, »Turk Felsefe Dililin Gelişmesi«, u *»Felsefe Tercümerleri Dergisi«*, Vol. I, No. 1, Istanbul, 1947, str. 135–43.

Slijede djela koja predstavljaju originalni doprinos i koja su slikom filozofijskog interesa posljednjih trideset godina: Mehmed Izzet, *Miliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, Istanbul, 1925; »Büyük Insanlar ve Musir Hayat«, u *Edebiyat Fakültesi Mecmuasi*, Istanbul, 1923, Vol. III, No. 1, str. 51–61, bilješke 2–3, str. 91–102; Mustafa Šekib (Tunc), *Terakki Fikrinin Menşe ve Tekâmülü*, Istanbul, 1928; *Bir Din Felsefesine Doğru*, Istanbul, 1959; Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâki*, Istanbul, 1931 (ovaj posljednji bijaše najplodniji autor razdoblja – piše o gotovo svim područjima filozofije, ali navedeno djelo je, čini se, najvrednije); A. Adnan-Adivar, *Tarih Boyunca Ilim ve Din*, dva toma, Istanbul, 1944; Macit Gökberk, *Kant ile Herder' in Tarih Anlyislari*, Istanbul, 1948; Kâmiran Birand, *Dilthey ve Rickert'te Manevi Ilimlerin Temellendi* – rimlesi, Ankara, 1954; Nermi Uygur, *Edmund Husserl' de Başkasinin Ben' i Problemi*, Istanbul, 1958.

POGLAVLJE LVIII

Renesansa u Iranu

OPĆENITO

Početkom trinaestoga/devetnaestog stoljeća Iran je predstavljao sumornu sliku političkoga i društvenog pada. Poslije propasti safavidske moći (907/1501–1135/1722) nije bilo moguće uspostaviti staru slavu. Vojne aktivnosti i politička konsolidacija za vrijeme Nādir Šaha (1149/1736–1160/1747) kratko su trajale, a ni zadivljujući napori Karīm Ḫān Zanda (1164/1750–1193/1779) da obnovi staru moć zemlje nisu doveli do nekih rezultata. Novu dinastiju formirao je Āga Muhamed Qāğār, veliki despot i sadist (1211/1796. godine). Nevolje se izrodiše iz unutrašnjeg nereda i stranog miješanja. U ovome razdoblju anglo-francusko rivalstvo u Evropi i Napoleonovi veliki planovi da osvoji Indiju početkom trinaestoga/devetnaestog stoljeća, ubaciše Iran u orbitu međunarodne diplomacije. Novi, pak, zapadni uticaji probudiše narod iz njegova jadnog stanja te se činjaše da je došao tren da i on zatraži svoja prava.

Godine 1222/1807. zaključen je savez između Irana i Francuske, uglavnom naporima generala Gardannea, što je izazvalo oprez Britanije. U to vrijeme njezin interes i ulozi na indopakistanskom potkontinentu bijahu od velikoga značenja, pa je bilo kakvo ugrožavanje ili dovođenje u pitanje tih interesa moglo imati reperkusije u Evropi. Iranu su se s jednakim žarom udvarale i Francuska i Engleska uvlačeći ga u međunarodnu politiku u okolnostima koje su slutile zlo. Historija Irana doticala je historiju Evrope u nizu točaka još od Darija i Kserksa (šesto stoljeće prije naše ere) do savremenih diplomatskih kontakata između evropskih sila i Safavida u desetomu/šesnaestom stoljeću, ali nikada ranije Iran nije igrao tako malu ulogu. U novoj situaciji imao je ulogu žrtve, počima politička era trpljenja za Iran.

Poslije pada Napoleona, anglo-francuski sukob u Iranu smjenjuje ekspanzionistička politika carističke Rusije – dolazi do dugih i pogubnih vojnih poduhvata koji završavaju ugovorima u Gulistānu i Turkmanchayu 1228/1813. i 1244/1828. godine. Prema ovim ugovorima Iran je morao napustiti neka od svojih najbogatijih područja na sjeveru. Potom započimaju prljave anglo-ruske intrige

i zloupotrebe i utrke ovih sila za izvlačenje ekonomskih i političkih dobiti koje lišiše zemlju gotovo svih izvora.[1]

Historija unutrašnje uprave nije ništa bolja; šah Irana bio je apsolutist i njegove odluke bile su neosporne. »Prikupljali su se porezi, koncesije su se množile, nudili se pokloni, a sve u korist Šaha i njegovih dvorjana čija ekstravagancija osiromaši Perziju.«[2] Vlast je zloupotrebljavana na svakojake načine, dvorske odluke su se prodavale, a pljačka bila dopuštena.[3] Dvorske funkcije monopolizirala je vojska prinčeva – sam Fateḥ 'Ali Šah (1212/1797–1250/1834) imao je stotinu i pedeset devetero djece[4] koji su u odsustvu djelotvorne centralne vlasti nekažnjeno pljačkali bespomoćne seljake.

Izvan ruševina takvoga gotovo propalog društva javio se nacionalni pokret kojega cilj bijaše uskrsnuće novog i nezavisnog Irana.

Ruski vojni pohodi pokazaše da iranska armija ne može protiv novih oblika ratovanja. Među najznačajnijim patriotima koji su brzo shvatili implikacije nove situacije bili su princ 'Abbās Mīrza, najstariji sin Fateḥ 'Ali Šaha i Mīrza Taqi Ḥān Amīr-i Kabīr ili Amīr-i Niẓām, prvi ministar Nāṣir al-Dīn Šaha (1265/1848–1314/1896). Princ 'Abbās Mīrza kojega Watson opisuje kao »najplemenitijega pripadnika roda Qağar«,[5] nije samo igrao glavnu ulogu u organizaciji iranske armije po zapadnom modelu, već je bio među prvima koji je shvatio da iranski studenti treba da idu u Evropu. Veliki broj studenata poslan je u Englesku da studiraju o njegovu vlastitom trošku; dalje, uveo je tipografiju koja je prethodila štampi, te organizirao prevođenje niza ruskih i francuskih knjiga iz vojne nauke na perzijski jezik. Mīrza Taqi Ḥān Amīr-i Kabīr bijaše izvanredan iranski državnik (trinaesto/devetnaesto stoljeće). U kratku vremenu od svega tri godine, dok je bio predsjednikom vlade, upre izvesti svoju zemlju na put progresa i stabilnosti i odluči zaustaviti politički i društveni pad uvođenjem administrativnih, pravnih i obrazovnih reformi od dalekosežna značenja. Također pokuša povratiti čast svojoj zemlji uspostavljanjem prijateljskih odnosa među narodima odlučnom vanjskom politikom. Međutim, briljantnu karijeru prekrate dvorske intrige. Njegov odlazak iz iranske politike bijaše golema nesreća.[6]

Vjerojatno je od njegovih najvećih zasluga stvaranje *Dār al-Funūna* (Univerzitet) 1268/1851. godine – centar rasta obrazovnih i kulturnih aktivnosti u Iranu. Ova škola koja je započela modernim pravcima, imala je, pored Iranaca, i niz austrijskih profesora. Prisustvo stranaca olakšalo je uvođenje novih nastavnih metoda. Škola je uglavnom brinula o obrazovanju dječaka iz viših slojeva odgajajući buduće članove vlade (diplomate), administrativce i vojne oficire. U početku je imala stotinjak studenata, a program je obuhvatao pješadiju, konjicu, artiljerijsku taktiku, medicinu, geometriju, inženjeriju,

[1] L. P. Elvell-Sutton, *Modern Iran*, str. 60.
[2] P. Sykes, *A History of Persia*, Vol. II, str. 382.
[3] V. Sheean, *The New Persia*, str. 10.
[4] R. G. Watson, *A History of Persia*, str. 269.
[5] *Ibid.*
[6] Neki autori mu pridaju veliko značenje – vidi E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Vol. IV, str. 152; Robert Curzon, *Armenia*, str. 55; R. G. Watson, *op. cit.*, str. 264; Bahār, *Sabk Šināsi*, Vol. III, str. 401.

hemiju, farmaciju, geologiju, te jezike – francuski, engleski, ruski. Muzika i slikarstvo dodani su docnije. Godine 1272/1855. formirano je Ministarstvo obrazovanja. Četrdeset i dva studenta odlaze u Evropu 1275/1858. unatoč protivljenju Šaha, koji »odjednom primjećuje da je idealni Perzijanac onaj koji ne zna je li Bruxseles grad, ili kupus«.[7] Godine 1289/1872. otvorena je pod pokroviteljstvom Muhameda Ḥasan Ḥān I'timād al-Sultaneha škola jezika poznata kao *Mektab-i maširiye*. Poznavanje jezika olakšalo je učenje i upoznavanje raznih područja umjetnosti i nauke. U Tabrīzu je 1293/1876. osnovana škola gdje su radili evropski i iranski nastavnici. Zatim su otvorene vojne škole u Teheranu i Iṣfahānu 1301/1883 i 1304/1886. Prva djevojačka škola otvorena je u Chāltasu blizu Kirmāna 1315/1897. godine. Slijedeće godine formirano je Društvo za koordinaciju djelovanja raznih škola i unifikaciju obrazovnih standarda. Ministarstvo inostranih poslova je 1317/1899. godine osnovalo Školu za političke nauke, a zatim je otvorena Škola za poljoprivredu 1318/1900.

Napore države u otvaranju škola u Iranu prati aktivnost hrišćanskih misija. Francuska Lazarite misija prva otvara školu u Tabrīzu 1256/1840. U saradnji sa Kćerima milosrđa, Lazariti u slijedeće tri četvrtine stoljeća uspostave sedamdeset i šest škola za dječake i djevojčice u raznim gradovima, što bijaše vrlo bitno kod donošenja vladine odluke da se škole u zemlji organiziraju prema francuskom modelu (1319/1901). Američka Prezbiterijanska misija također otvara u Teheranu dvije škole, jednu za mladiće 1289/1872, drugu za djevojke 1314/1896. godine. Britansko Crkveno misionarsko društvo osniva Steward Memorial College u Iṣfahānu 1322/1904. Među nemisionarske strane škole mogu se ubrojiti one koje su osnovali Alliance Française i Alliance Israélite Universelle. Nijemci su osnovali Tehnički koledž u Teheranu, a Rusi Komercijalnu školu 1330/1911. Poslije toga je otvoren niz ruskih škola u Tabrīzu i drugim gradovima sjevernog Irana.

Među obrazovnim uticajima ne treba zaobići ulogu štampe koja, već samim određenjem pojma, uvelike određuje javno mnijenje u zemlji, budi rodoljubne osjećaje ili ih samo podržava, kako ovdje bijaše slučaj: patriotizam u Iranu i nije bio zamro, među ostalim, zahvaljujući jedinstvenoj popularnosti nacionalne epike, osobito Firdusijeve *Šāhnāme*, kao i ponosu na velikane prošlosti i bliskosti s njima.

Prve novine pojavile su se u Teheranu 1253/1837. a izdavao ih je Mīrza Sālih Šīrāzi,[8] inače član prve grupe studenata poslanih u Englesku 1225/1810. Slijedeće novine, *Rūznāmeh-i Waqāyi'* i *Ittifāqīya* pojavile su se 1267/1850. Druga polovina trinaestoga/devetnaestog stoljeća svjedoči o značajnoj aktivnosti na području žurnalizma. Novine su postepeno postajale sve otvorenije u svojim komentarima. Despotska i korumpirana vlada u zemlji teško je mogla tolerirati nezavisnu kritiku svoje kratkovidne politike pa su neki patrioti počeli izdavati nezavisne perzijske novine izvan zemlje. One koje su značajno pomogle stvaranju nove političke i društvene svijesti u Iranu bijahu *Aḫtar*, publikovan u Istan-

[7] V. Sheean, *op. cit.*, str. 10.
[8] Bahar, *op. cit.*, Vol. III, str. 344.

bulu, 1292/1875; *Qānūn,* osnovan u Londonu, 1307/1889;[9] *Ḥikmat,* štampan u Kairu, 1310/1892. i *Ḥabl al-Matīn* koji je započeo u Kalkuti, 1311/1893. Njihov ulazak u Iran je bio s vremena na vrijeme zabranjivan ali su ih ipak krijumčarili u zemlju zatvorene u koverte ili knjige.[10] U toku ovoga stoljeća ton iranskih novina postao je oštriji, čak srdit. Neke novine su bile pod pritiskom. Jedan od izdavača *Ṣūr-i Isrāfīl,* Mīrza Ǧahānagīr Ḫān Širāzi pogubljen je. Štampa je igrala sudbonosnu ulogu u vođenju kampanje za ustavnu vladu, pa su sažete publikacije poznate kao *Šāb Nāme* kolale od ruke do ruke tih dana zvaničnoga terorizma.

Značajnu ulogu igrao je u Iranu i telegraf. Iranska vlada gradi prvu liniju 1275/1858. između Teherana i Sulṭānije. Od Sulṭānije je docnije produžena do Tabrīza i Zaliva. Britanska vlada je bila zainteresirana za produženje telegrafskih linija u Iranu jer je on na putu između Evrope i Indije, pa je predstavljao značajan čvor u novoj međunarodnoj telegrafskoj mreži. Stoga su potpisana tri ugovora između Irana i Velike Britanije između 1280/1863. i 1290/1873. godine za produženje i poboljšanje telegrafskih linija između Evrope i Indije. Prema jednom od njih potpisanom 1287/1870. Indo-evropska telegrafska kompanija dovršava liniju između Teherana i Londona via Tabrīz, Tiflis, Varšava i Berlin. Koncem prošloga stoljeća Iran je izgradio sistem telegrafskih komunikacija koji je povezao i većinu glavnih gradova.[11]

U drugoj polovini trinaestoga/devetnaestoga stoljeća, Nāṣir al-Dīn Šah tri puta odlazi na svoja putovanja Evropom.

Kada je njegovo rukovođenje državnom blagajnom dovelo do financijske krize, odlučio je povećati koncesije stranim zemljama kako bi otuda dobio prihode. Zauzvrat, evropske sile uvukoše Iran u velike financijske obaveze koje su imale dalekosežne političke i ekonomske posljedice. Prema riječima Villiama Hassa, Teheran postade stjecištem stranih lovaca na koncesije. Bijahu to, uglavnom, avanturisti i varalice . . .,[12] pa kažu da nije samo narod o tome loše mislio već i sam Šah koji jednom primijeti: »Kamo sreće da nijedna evropska noga nikada nije kročila na tlo moje zemlje, jer bismo bili pošteđeni svih ovih nereda! Sad kada su stranci već ušli u našu zemlju, treba da ih što više iskoristimo.« Na nesreću, to mu ne pođe za rukom. Kada su se koncesije počele zloupotrebljavati, javno mnijenje se uzbuni. Godine 1289/1872. Šah povlači koncesije što ih bijaše dao baronu Juliusu de Reuteru. Međutim, 1308/1890. majoru Talbotu prodaje pravo na cjelokupnu iransku duhansku industriju za slijedećih pedeset godina, što dovodi najprije do oštrih protesta širom zemlje, a potom i do nacionalnog pokreta protiv režima. Politički nemir kulminira revolucijom 1324/1906. godine.

[9] Ove novine osnovao je Mīrza Malkom Ḫān koji je smijenjen s položaja iranskog ambasadora u Londonu zbog otvorenoga patriotizma kada je bila riječ o duhanskim koncesijama. Njegove novine spadaju, kvalitetom, među najbolje perzijske novine tog doba. Vidi E. G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia,* str. 19.

[10] E. G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia,* str. 17.

[11] G. N. Curzon, piše o velikoj ulozi telegrafa: »Spreman sam upravo njemu pripisati više nego ijednom drugom uzroku ili činiocu, promjenu kroz koju je prošla Perzija posljednjih trideset godina . . .« To je pretjerano, ali se ipak ne može poreći da je telegraf igrao bitnu ulogu u izravnom prosvjećivanju.

[12] W. S. Haas, *Iran,* str. 35.

Među onima koji su se borili protiv stranih uticaja bijaše Sejjid Džemaluddin, popularno nazvan Afgāni.[13] Rođeni revolucionar, on je uzburkao muslimanski svijet hrabreći narod da se digne protiv despotske vladavine kraljeva i da se bori protiv provala zapadnog imperijalizma. Govornik kome nije bilo premca, on presijeca granice nacija, a revolucije slijede njegov trag. Iran, Egipat i Turska osjetiše puni uticaj njegove ličnosti. Mladoturski pokret od 1326/1908. duguje glavninu svoga dinamizma sveobuhvatnom uticaju njegovih učenja dok je boravio u Istanbulu. Egipatski nacionalni pokret a i, ne manje, intelektualno buđenje Šejh Muhamed 'Abduhua izravni su rezultat njegova djelovanja. Većinu budućih vođa iranske revolucije u njezinoj ranoj fazi, on je inspirirao. Sejjid Džemaluddinove poznate propovjedi doniješe mu među Irancima velike simpatije: probudio je u narodu osjećaj dostojanstva i slobode i upozorio na opasnosti kako od unutrašnjeg despotizma, tako i od strane eksploatacije. Čak i kada je podmuklo protjerivan iz zemlje nastavlja djelovati – npr. u Londonu izdaje novine pod nazivom *Ḍiā' al-Ḥāfiqain* uz pomoć Mīrza Malkom Hana, gdje objavljuje svoje historijsko pismo iranskoj 'ulami. U ovom pismu obraća se duhovnjacima da budu nesebični i požrtvovni kako bi se sačuvala nezavisnost zemlje. Učinak bijaše izvanredan: famozne pobune proizvođača duhana uzdrmaše kraljevski apsolutizam. Stvarni uspjeh ove revolucionarne figure leži u pridobivanju *'ulame* koja je, pak, imala velik uticaj na mase. Tako je posijano sjeme revolucije – političko nezadovoljstvo koje je našlo svoj prvi otvoreni izraz u pobunama duhandžija 1309/1891. kulminira u pobuni 1324/1906.

Nāṣir al-Dīn Šaha 1313/1896. godine ubije Mīrza Reza Kirmāni te ga naslijedi Muẓaffer al-Dīn Šah (1313/1896–1324/1906). U to vrijeme Iran svjedoči o nemilosrdnoj eksploataciji od strane Zapada. Novi šah bijaše slabić sklon političkim aspiracijama naroda, ali neodlučan da nešto sâm učini, igračka u rukama korumpiranih i ambicioznih ministara koji su rasipali nemilice i dovodili nacionalne izvore pod hipoteku. Uticaj Rusije dostigne vrhunac: Rusija poče davati zajmove Iranu, osnuje banku u Teheranu kao konkurentsku instituciju Britanskoj imperijalnoj banci, te poskoči i trgovina između Rusije i Irana. Godine 1324/1906. Iran je dugovao sedam i pol miliona funti sterlinga Rusiji, kojih je veliki dio trebao za putovanja šahova Evropom, a nešto prigrabiše i ministri. Radi pokrivanja dugova Rusiji i Britanskoj Indiji, gotovo svi prihodi od carina zemlje bijahu stavljeni na raspolaganje vjerovnicima. Financijski haos pratila je administrativna kriza i, najposlije, pokret protiv vlade. Formirano je tajno društvo pod nazivom Iṣlāḥ Ṭalabān[14] ili »reformisti« pod rukovodstvom Sejjid Muhamed Ṭabaṭābā'ije koji dade veliki doprinos stvari slobode. Drugi znameniti vjerski vođa bijaše Sejjid Abdullah Bahdahāni.[15] Govornici, poput Malik-Mutakallimīna i Sejjid Džemalūdin Wā'iẓ Iṣfahānija budili su narod

[13] Iranski pisci poput Mīrze Luṭf Allaha, autora *Šarḥ-i Ḥāl-o Āṯār-i Sayyid Džemaluddin,* i Mirza Šifāt Allaha, izdavača *Maqālāt-i Ǧamālīyye,* kažu da je Džemaluddin (rođen u Asadābādu, 1254/1838) iranskoga porijekla. Mīrza Luṭf Allah za se izjavljuje da je sin Sejjidove sestre.

[14] Abdullah Rāzi, *Tārīḫ-i Mufaṣṣal-i Irān,* str. 532.

[15] Habib Alah Muḫtāri, *Tārīḫ-i Bīdāri-i Irān,* str. 39–40.

vatrenim govorima.[16] Jedan po sebi beznačajan incident doveo je do velikoga nacionalnog pokreta (krajnji cilj bijaše ustavna vlada).

Osokoljen politikom predsjednika vlade 'Ain al-Daula da udari po sveštenstvu i trgovcima koji bijahu na čelu pokreta, guverner Teherana javno dade batinati dobro poznata trgovca, te se narod pobuni i iskaže javno svoje negodovanje masovnim mitingom u Šahovoj bogomolji (Masgid-i Šah). Iste noći i *'ulamā'* odluči poseći za uobičajenom formom protesta, tj. uzeti liko iz svetišta Šah 'Abd al-'Aẓīma na periferiji Teherana; prednacrt revolucionarnog pokreta bijaše tu, a realizacija uslijedi nakon tri mjeseca. Sejjid Muhamed Ṭabāṭāba'i uvjeri 'ulamu da stvar počne odmah i da se ne odgađa za još tri mjeseca kako je prema ranijem dogovoru trebalo.[17]

Oko dvije hiljade ljudi stekne se u gorenavedenu hramu osuđujući drskost guvernera. Šah odluči smijeniti guvernera Teherana i belgijskoga šefa Odjela za carine[18] te osnuje *'Adālat Ḫāne* kako bi ograničio vlast vladinih činovnika i plemstva. Obećanja, dakako, ne održi, od cilja ne bi ništa te se čaša prelije, osobito nakon vijesti o represalijama u Fārsu i Ḫurāsānu, o ustanku u Mešedu te o zatvaranju bazara u Širazu koje potraje čitav mjesec. O financijskoj krizi zemlje i o kršenju ljudskih prava od strane državnih činovnika doznajemo iz javnih istupa Āqa Ṭabāṭabā'ije. Kad narod pritisnut teškim siromaštvom nije mogao, u nekim područjima, plaćati pristojbe na pšenicu, lokalni funkcioneri nasilno oteše tri stotine djevojaka i prodaše ih Turkmenima, svaku za po trideset i šest kilograma pšenice.[19] Hapšenje svećenika Šejh Muhamed Wā'iza i potom ispadi i pucnjava armije prisiliše neke članove *'ulame* i trgovce da nađu utočište u Ğāmi' Masğidu te oni zatraže smjenjivanje guvernera Teherana. Ne stade stvar na tome, 'ulamā' povede masovni migracijski pokret poznat kao *hiğrat-i kubra* (Velika seoba) u sveti grad Qōm, oko stotinu milja južno od prijestolnice i podgrije tamo svećenstvo, trgovce i ostale u gradu. Ovi zatraže utočište u britanskoj ambasadi (pomogne im politički sukob između Engleske i Rusije). Uticaj Rusije poraste zbog dugova – Rusija osnuje banku i stekne vlast nad predsjednikom vlade. Stoga je borba rodoljuba da smijene ministra i smanje uticaj Rusije bila engleskoj vladi potaman: političkim izbjeglicama kojih broj dostigne gotovo četrnaest hiljada, ukaza se utočište, ali ovi ne odustaše od prvih zahtjeva: ustav, ustavna vlast, smjenjivanje guvernera Teherana, smjenjivanje predsjednika vlade. Onaj tko morade popustiti bijaše – šah. Guverner je smijenjen, 'ulamā' se trijumfalno vraća iz Qōma, mjeseca ğamādi al-ṯāni 14, 1324/ 5. august 1906, šah naređuje stvaranje nacionalnog parlamenta. Izbori su ubrzo održani, šah uspostavlja *mağlis* (parlament) mjeseca ša'bāna/oktobar iste godine, a ne prođe puno, i ustav bude ratificiran. Tako su Iranci postali prvi narod na Istoku koji je ostvario parlamentarni oblik vlasti.[20] Narod koji je

[16] Obojica izgubiše život u bombardovanju Parlamenta 1326/1908; vidi Abdullah Rāzi, *op. cit.*, str. 521.

[17] Abdullah Rāzi, *op. cit.*, str. 509.

[18] Tokom trinaestoga/devetnaestog stoljeća, kada su shvatanja o financijskom poslovanju britanskih i ruskih imperijalista dominirala Iranom, izvjesne male evropske nacije također se pojave da ušićare štogod, primjerice, Belgija uspije zavladati upravom carina 1316/1898.

[19] Abdullah Rāzi, *op. cit.*, str. 512.

[20] E. Groseclose, *Introduction to Iran*, str. 61.

razmišljao jedino u skladu s teorijom o Božanskome porijeklu i nasljednom pravu čak dvije i pol hiljade godina – odbaci jaram monarhijskog apsolutizma.

Muẓafer al-Dīn Šāh umre pet mjeseci poslije proglašenja Ustava, a njegov nasljednik, Muḥamed 'Ali Šah, ambiciozni despot, na mig Rusa ukine ustav. Godine 1326/1908. dade bombardovati zgradu parlamenta i odluči ponovno posegnuti za represijom. U Azerbejdžanu i Iṣfahānu pobune se nacionalisti, a Baḫtīyāri-plemena iz Iṣfahāna umarširaju u Teheran pod vodstvom Sardār-i As'ada. Ova pobjeda u *ğamādi al-ṯāni* 1327/juli 1909. zapečati sudbinu Muḥamed 'Ali Šaha koji abdicira u korist svoga dvanaestogodišnjeg sina Aḥmed Šaha (bijaše mu suđeno da bude posljednji Qāğar), dok sam potraži utočište u Odessi, u Rusiji. Odande se, unatoč pokušajima, ne uspije više nikada vratiti.

Muḥamed 'Ali Šahova abdikacija dokrajči ono što je poznato kao *Istibdād-i Ṣagīr*, tzv. manja tiranija u iranskoj povijesti. Međutim Iranu nije bilo suđeno uživati plodove ustavne slobode još niz godina. Vrlo rano, još 1325/1907. bude razdrt u sfere uticaja što ruske, što britanske vlade, prema ugovoru koji je proishodio iz trostruke antante zaključene u Evropi, s jedne strane, i sve jače težnje Iranaca da ostvare demokratski oblik vlasti, s druge. Parlament nije mogao raditi slobodno što je pokazala ostavka Morgana Shustera 1329/1911, američkoga financijskog savjetnika, koga je iranska vlada angažirala da reorganizuje financije u zemlji. Pobuna i demonstracije tri stotine žena ispred zgrade parlamenta, kada su one oružjem zaprijetile sinovima i muževima da će ih poklati ako dopuste pritisak i kocku s nacionalnim ponosom,[21] posvjedočiše o novome duhu i zahtjevu za slobodom. Prvi svjetski rat koji ubrzo uslijedi, zatre ove aspiracije, Iran postade samo djelić na karti zasut nesrećom: Rusi zauzmu sjever, Britanci jug, Azerbejdžan bude opustošen i uništen.[22]

Poslije oktobarske revolucije 1336/1917, međutim, ruska politika se promijeni: Rusi se iz Irana povuku, nova vlada napusti teritorijalne pretenzije i ekonomske koncesije, tek zadrži pravo ribarenja u Kaspijskom jezeru. Ne davši zemlji ni da predahne 1338/1919. Britanci zaključe ugovor s iranskom vladom na čelu s Wuṯūq al-Daulom koji je, zapravo, značio potpunu političku i ekonomsku vlast Britanije nad Iranom. Parlament je, međutim, odbio potvrditi taj ugovor. Predloženi ugovor izazvao je žestoku reakciju i u stranim zemljama, čak među britanskim narodom, zbog sramnih okolnosti kako su se pregovori vodili.[23] Svjetsko javno mnijenje bijaše protiv postupaka Engleske, povlačenja ruskih snaga, ponude Iranu ugovora o prijateljstvu od strane sovjetske vlade, s jedne strane, te nedostataka entuzijazma kod ratom iscrpljena britanskog naroda da krene u nove imperijalističke poduhvate, s druge – sve to išlo je u prilog borbi Irana za slobodu. Nacionalni duh naroda nikada nije potpuno nestajao, a sada je imao i svoje uporište, iako slabo, u otporu iranskog parlamenta.

[21] Abdullah Razi, *op. cit.*, str. 532.

[22] »Suverenitet Irana kršen je s manje grižnje savjesti nego onaj Belgije i, vjerojatno, s većim gubitkom životâ i svojine, s većom dezorganizacijom društva« (E. Groseclose, *op. cit.*, str. 72).

[23] »Da bi se ugovor potpisao Britanci se nisu libili mita. Tri člana kabineta – jedan od njih čak predsjednik vlade – bili su velikodušno nagradeni« (W. S. Haas, *op. cit.*, str. 140). »Britanski pregovarači (Sir Percy Cox i Lord Curzon, vjerojatno),... platili su 750.000 *tomana* trojici perzijskih državnika« (V. Sheean, *op. cit.*, str. 23).

U toj fazi na sceni se pojavljuje Reza Ḫān, pukovnik kozačke brigade.[24] U suradnji sa Sejjid Diā' al-Dīn Ṭabāṭabā'ijom, izdavačem teheranske novine *Ra'd,* Reza Ḫān izvrši coup d'état 21. aprila 1921. godine; uhapsi članove kabineta i formira novu vladu, a Sejjid Ḍiā al Dīn bude imenovan za premijera. Reza Ḫān sâm preuzme položaj ministra rata i vrhovnog komandanta armije. Pet dana docnije parlament odbacuje anglo-perzijski ugovor, dugo predmet otpora. Iznenađena, iranska vlada istoga dana potpiše pakt o prijateljstvu sa sovjetskom Rusijom po kojem je ruska vlada povukla sve koncesije ranije dane carističkoj vladi. »Sva dugovanja su poništena, a ruska banka, željeznica, putovi i pošte vraćeni su Iranu; ruska prava koja su vrijedila pod kapitulacijom ukinuta su.«[25] Poslije pakta s Rusima iranska vlada se ohrabrila: Britanija nije priznala ugovor Irana i Rusije, pa vlada naredi da britanski činovnici i savjetnici napuste zemlju.

U novoj situaciji britanske trupe koje su okupirale dijelove zemlje odugovlačile su s povlačenjem, pa je posljednja grupa iz jugoistočne pustinje evakuirana tek 1343/1924. godine. Doskora posljednje ruske trupe, tada stacionirane u Gīlānu, također napuste zemlju: prvi put za oko dvadeset posljednjih godina iransko tlo bilo je slobodno.

Novi talas nacionalnog preporoda sada je zahvatio čitavu zemlju, koja je liječila rane od niza nesretnih godina, nastojala da savlada glad, bolesti, neefikasnost uprave i pustošenja koja je ostavio prvi svjetski rat.

Reza Ḫān bijaše prvi azijski diktator poslijeratnog svijeta. Kao vrhovni komandant armije i ministar rata, probije se kao potencijalni vladar. Rođen je 1296/1878. u Alaštu, u Sawād Kūhu (kaspijska provincija Māzandarān). Vojnikom postade slijedeći stope svoga oca, majora 'Abbāsa 'Alī Ḫāna; godine 1318/1900. pristupi kozačkoj brigadi gdje privuče pažnju nekih britanskih oficira koji zamijeniše Ruse poslije oktobarske revolucije. Na svome novom položaju on prenese dio prihoda iz Ministarstva financija u Ministarstvo rata kako bi bio nezavisniji. Sejjid Diā' al-Dīn, poznat kao anglofil, ubrzo shvati tko ima stvarnu moć u kabinetu; samo stotinu dana nakon njegova imenovanja za predsjednika vlade, morade otići. Poslije njega uslijedi čitav niz premijera, sve u sjeni dominirajuće osobe Reza Ḫāna, koji bude premijerom 1342/1923. Ahmed Šāh, pak, kojemu bi suđeno da bude posljednjim kadžarskim vladarom, ode u Francusku da se nikada više ne vrati.

Neposredno poslije državnog udara Reza Ḫān unificira zemlju, uspostavi snažnu centralističku vladu. Prvo napade Mīrza Ḳūčik Ḫāna koji bijaše uspostavio nezavisnu republiku u Gīlānu, i pobijedi ga 1340/1921. Godine 1342/1923. uništi kurdskoga vođu Ismail Āqa Simitqa koji je planirao učvrstiti se u Azerbejdžanu, i već je predstavljao opasnost za centralističku upravu. Dalje, Šejh Ḫaza'l od Mohamere predstavljaše najveću opasnost u jugozapadnom dijelu bogatom naftom ali i on pade, a potom i neka nemirna plemena, uključujući Bahtijāre i Lure, koja Ḫān smiri 1344/1925. godine.

[24] Stvorena je 1296/1876. kao brigada. Ruski oficiri su, tradicijski, držali ključni položaj u ovoj jedinici, a u razdoblju političkog utjecaja Rusije, brigada je služila kao dodatna zaštita ruskim interesima u Iranu.

[25] *Modern Iran,* str. 69.

Uspješni vojni pohodi, sposobnosti koje pokaza u reorganizaciji armije te uspostavljanje zakona i reda, dadoše Surdār-i Sipāhu, kako bijaše zvân Reza, veliku popularnost. Stoga sebi pripoji i južne perzijske trupe, snagu koju su formirali Britanci za prvoga svjetskog rata, te žandarmeriju koju je stvorio Morgan Shuster. Novostvorena kozačka brigada mogla je računati s odgovarajućim novčanim sredstvima.

Reza Ḫān, diktator, suoči se s pitanjem budućega ustava: unatoč razdoblju od dvije i pol hiljade godina monarhijske tradicije iranski narod – ili barem njegov dio – poče zagovarati republiku. Poslije prvoga svjetskog rata ideja političke demokratije zahvati čitav svijet, a Iranci koji ustavnu vladu bijahu zadobili mnogo ranije, sada stadoše brinuti za budućnost republikanskog oblika vlasti. Ahmed Šah bijaše u izgnanstvu. Primjer Turske gdje je bio ukinut ḫalīfat 1343/1924. činjaše se kao podržavatelj ove ideje. Međutim, opozicija nikne iz posve neočekivanih dijelova: iranski svećenici koji su igrali izvanredno značajnu ulogu u borbi za ustav, bijahu uzbunjeni ukidanjem vjerske vlasti 'ulame u Turskoj. Pomisao da ni u republici neće biti bolje, dovede do zauzimanja oprečna stava prema novim zahtjevima. Aprila 1924. Reza Ḫān zabranjuje svaku raspru o republikanskom obliku vlasti.[26] Februara 1925. godine zvanično dobiva diktatorsku moć; 31. oktobra smjenjuje Ahmed Šaha, a 12. decembra Reza Šah bude izabran za šaha Irana većinom glasova u parlamentu; 25. aprila 1926. bude obavljena svečana krunidba, čime je utemeljena dinastija Pahlavi.

Naziv *Pahlavi* ne odnosi se samo na jezik kojim se govorilo u zapadnom Iranu za Sasanida, kako mišljahu neki, već i na ime hrabra plemena poznatog kao Parti[27] (dugo su ih i iranski i neki strani znalci držali doseljenicima, a zapravo su čistoga iranskog roda). Parti protjeraju Grke iz Irana 250. godine p.n.e. i u gotovo pet stotina godina vladavine, 250. p. n. e. –227. n. e. pobijede mnoge neprijatelje. Stoga nije nikakvo čudo da je već sama riječ *Pahlavi* mogla buditi slike slavne prošlosti koja postade jednim od sredstava jačanja i podizanja nacionalnoga duha. Ovaj dosegne nove i neslućene visine. Zapravo, nacionalni duh se i inako nešto naglašenije iskaže u mnogim zemljama poslije prvoga svjetskog rata, pa Iran nije bio izuzetak: proces preporoda zahvati čitav nacionalni život.

Ljubav prema starini našla je izraza u pedantnom proučavanju starih iranskih jezika i književnosti, u jalovu pokušaju da se iranski jezik pročisti stranih uticaja, te u naporu da se u reprezentativnim građevinama u Teheranu harmonično sjedine elementi staroahemenidske arhitekture, otkrivene u Perzopolisu i Suzi, s najnovijim motivima germanske arhitekture. Vlada je pokazala veliki interes za arheologijske iskopine i izgradila je reprezentativan muzej u prijestolnici Irana kako bi se pokazalo kolika je bila slava Irana. Čak je i naziv zemlje, *Perzija,* koji bijaše dugo korišten u čitavu svijetu, zvanično zamijenjen nazivom *Iran.* Velika ljubav prema prošlosti potvrđivala se proslavama godiš-

[26] E. Groseclose, *op. cit.,* str. 124. William S. Haas piše: »Pitanje je, je li Reza Ḫān ikada privlačio republikanizam, nasuprot primjeru Mustafe Kemala. Rezine ambicije i ideje moći više su odgovarale monarhiji« (*Iran,* str. 142).

[27] Izvodi se iz korijena riječi *Parthawa* koja se razvila u različite oblike – *Parhawa, Palhawa, Palhaw* i *Pahlaw.* Osim *Pahlawi* riječ *Pahlawan* je također izvedena iz *Pahlaw* i znači *hrabar i heroičan poput članova Pahlawa* (partskoga) plemena.

njica velikih književnih figura i mislilaca. Tako je 1353/1934. proslavljena hiljadugodišnjica rođenja Firdusija, a bijahu pozvani orijentalisti čitavoga svijeta. Ni Reza Pahlavi nije prekinuo takvu tradiciju te se slavilo ibn Sīnu, Nasīr al-Dīn Tūsija, pjesnika Rūdakija i druge. Društvo poznato kao »Anğuman-i Āṯār-Milli«[28] formirano je 1345/1926. kako bi brinulo o mauzolejima slavnih pisaca, pjesnika i filozofa. Dosad su već obnovljeni i rekonstruirani mauzoleji Firdusija, ibn Sīne, Ḥayyāma i još nekih. U spomen na pjesnike i učenjake dobile su imena najljepše ulice – Hafiz-avenija, Sa'di-avenija, Firdusi-avenija...

Novi režim brinuo je za materijalni napredak, popravljalo se komunikacije, gradilo nove putove kako bi se povezalo sve značajne gradove s Teheranom, i spektakularnu željezničku prugu (povezuje Kaspijsko jezero i Perzijski zaliv) 1356/1937. po cijeni od 30.000.000 funti; ostvareni su i drugi industrijski i financijski projekti, a nije zaboravljeno niti obrazovanje, pa je došlo do značajnih reformi. Broj osnovnih i srednjih škola bio je prilično ograničen. Poslije revolucije 1324/1906. pokušalo se reorganizirati obrazovni sistem zemlje. Prvi put ukazala se mogućnost da obrazovanje dobiju i žene. Stranim učiteljima nije bilo dopušteno zapošljavanje u osnovnim školama.

Napredak je, ipak, tekao sporo, vladi Rezinoj ostavljeno je da smisli i provede odvajanje od starog sistema, kako organizacijski tako i u pogledu cilja. 1340/1921. bijahu dva koledža u Teheranu, oba su držale strane misije. Reza je odlučio ispraviti nedostatke prošlosti, najprije ujedinjavanjem sporadičnih aktivnosti u nacionalni sistem obrazovanja, a potom postepeno proširiti i njegov opseg. Usvojene su moderne obrazovne metode. Osnovno obrazovanje postade obavezno. Otvorene su odvojene škole za dječake i djevojčice. Zgrade ovih škola u Teheranu impozantne su i svjedoče o novom duhu. Neke od njih nose imena velikih perzijskih pjesnika. Srednje obrazovanje nije obavezno, plate predavača su malene. Diploma srednje škole vrijedi jednako kao matura u Njemačkoj, Francuskoj i sl.[29] Ove škole su se dijelile na one za lijepe umjetnosti i one za nauke (poslije tri godine). Tehničke, stručne, industrijske, poljoprivredne, medicinske i druge škole pripremale su đake za više univerzitetsko obrazovanje kao i za posebna zanimanja. Osnovnih i srednjih škola bilo je potkraj prvoga svjetskog rata gotovo tri stotine, a u slijedećih petnaestak godina, broj naraste do pet hiljada. Nikada ranije nije bilo takvih koraka naprijed. Godine 1376/1957. osnovnih škola bijaše 7.301 sa 910.000 učenika, a srednjih 842 sa 163.000 učenika.[30] Sada se pažnja posvećuje seoskim školama te zanatskoj i tehničkoj obuci.[31]

Parlament je donio poseban akt 1347/1928. prema kojemu je stotinu studenata godišnje odlazilo na studij u Evropu, a slalo ih je Ministarstvo obrazovanja o trošku države (u zemlji nije bilo sveučilišta). Ministarstvo rata, pošta i telegrafa, te odjeli za poljoprivredu, pravosuđe, financije i industriju također su slali jedan broj studenata. Predodžbe radi, broj studenata u inostranstvu 1376/1957. godine bijaše oko četiri hiljade.[32]

[28] *Rāhnumā-i Irān*, str. 85–87.
[29] *Modern Iran*, str. 136.
[30] D. N. Wilber, *Iran, Past and Present*, str. 204.
[31] *Ibid.*, str. 208.
[32] *Ibid.*, str. 205.

Obrazovanje je, praktički, došlo pod državnu kontrolu. Poslije 1351/1932. nijedna strana škola nije primala učenike iranske nacionalnosti; 1360/1941. vlada ukida sve strane škole.

Akt o Univerzitetu u Teheranu donesen je 3. maja 1934. godine. Kamen-temeljac Univerzitetskom naselju položio je Šah 5. februara 1935. godine, a niklo je ispod brda Albruza, u lijepom krajoliku. Sveučilište je u početku nudilo pet mogućnosti – umjetnost, nauke, pravo, medicina, inženjerija. Fakultet lijepih umjetnosti te onaj teologije dodani su docnije. Univerziteti u Tabrīzu, Iṣfahānu, Širāzu i Mešedu novijega su datuma, a teheranski igra glavnu ulogu u intelektualnom životu zemlje. Više nije potrebno odlaziti na studij u koju od zemalja Zapada, a uspostavljen je i postdiplomski studij književnosti, te mogućnosti za sticanje doktorata.

Literarna produkcija eminentnih iranskih učenjaka nije zanemarljiva: pošto je obrazovanje bilo na perzijskom jeziku, valjalo je prevesti značajna djela iz područja umjetnosti i nauke. Nekoliko stotina djela je, što prevedeno, što napisano od strane univerzitetskih profesora. Da bi se popularizirao perzijski jezik i književnost i da bi se strani studenti perzijskoga lakše uputili i u najnovije trendove u jeziku, Univerzitet je osnovao posebne kolegije za goste iz stranih zemalja.

Tehničko obrazovanje bijaše u sklopu Ministarstva industrije, koje je organiziralo škole za rudarstvo, metalurgiju, hemiju itd. Osim toga, tu je i čitav lanac umjetničkih i zanatskih škola gdje su se učile čiste i primijenjene umjetnosti, a i stara umijeća poput minijature, iluminacije knjiga, keramike i izrade tepiha. Možda najuglednije mjesto ima teheranski Koledž za umjetnosti. Ostala ministarstva također su imala svoje škole; Ministarstvo poljoprivrede imalo je Poljoprivrednu školu u Karagu i Školu za domaće životinje u Teheranu; Ministarstvo obrazovanja upravljalo je Muzičkom akademijom. Neka druga ministarstva, kao Ministarstvo PTT, zatim ono transporta i unutrašnjih poslova također su imala svoje škole da bi zadovoljila vlastite potrebe. Povećao se, u sklopu rada na obrazovanju, i broj biblioteka; od najvećega su značenja Parlamentarna biblioteka i Nacionalna biblioteka.

U zemlji gdje je većina stanovnika nepismena, računa se s naknadnom izobrazbom odraslih pa su, godine 1355/1936, osnovani takvi centri. Odaziv je bio toliki da je za dva mjeseca otvoreno sedam stotina i pedeset centara, s više od pedeset i šest hiljada polaznika.[33] Kako su potrebe i dalje rasle, Ministarstvo obrazovanja moralo je izdvajati svake godine pozamašne svote za obrazovanje odraslih.

U trinaestomu/devetnaestom stoljeću mogućnost zdravstvene zaštite bijaše također slaba ili nikakva. Britanska Generalna misija i američka Prezbiterijanska uprava stranih misija, osnovale su bolnice u nekoliko gradova od sredine stoljeća, no prvu je ipak dala podići iranska vlada, 1294/1877. godine. Svjestan lošega stanja i razine zdravstva, novi režim poradi i na tome: svaki novopodignuti veliki grad dobije dobro opremljenu bolnicu – u prosjeku kapacitet od oko pet kreveta. Postoji i veliki broj dispanzera. Osim Koledža za medicinu u Tehe-

[33] Abdullah Rāzi, *op. cit.*, str. 365.

ranu koji odgaja sve vrste stručnjaka, a na oku specijalista koji su na Zapadu ispekli zanat, u Teheranu postoje i razne škole za obuku medicinskih sestara.

No, svakako je jednom od najbitnijih pojava u iranskom društvu emancipacija žena, koje su dugo čamile lišene čak i onih prava koja im sâm islam jamči.

Negdje oko 1354/1935. godine dozrije raspoloženje i atmosfera te 8. januara 1936. Šah osobno, u sklopu vlastitog nastojanja da emancipira žene, osvane u pratnji kraljice i dviju odraslih kćeri, svih triju otkrivenih, u Učiteljskoj školi u Teheranu, kako bi prisustvovao dodjeli diploma: bijaše to znak da se veo može i treba odbaciti. U svom govoru Šah zatraži od Iranki da služe zemlji cijelim svojim talentom, svima svojim sposobnostima jer bi, rekao je, bilo i čudno i nepravedno i naopako i loše da pola radne snage – ne radi.

Najposlije, dođe na red i zakonodavstvo, te i na tom polju krenu promjene: iako su muta' (privremeni brak) i poligamija bili još u praksi, ženi je omogućeno da podnese tužbu za razvod braka ako se muž oženi drugom bez njezine saglasnosti, ili ako naknadno prizna da je već bio u braku. Žene dobiše službu i počeše raditi kao daktilografi, činovnici, sekretarice u bankama i trgovačkim tvrtkama, a potom i kao ljekari, umjetnici, pravnici, piloti. Poslije abdikacije Reze Šaha 1360/1941. presta vrijediti zakon o odbacivanju vela, pa žene koje nisu bile svikle na novo, ostadoše kod staroga.[34] Iranska žena i nadalje je lišena nekih drugih temeljnih prava kao što je pravo glasa i pravo imenovanja za visoke javne službe, pa ipak pokret za sticanje tih prava koja njihove sestre u nekima drugim islamskim zemljama, kao što je Pakistan, već uživaju, postoji u Iranu i postepeno jača.

Dodir sa Zapadom i dalekosežne promjene u političkom i društvenom životu zemlje morale su uticati i na moderno književno stvaralaštvo. Do sredine trinaestoga/devetnaestog stoljeća pjesnici i pisci okretali su, uglavnom, neke stare teme.

U drugoj polovini stoljeća pojava štampe rađa novu političku i društvenu svijest u narodu. Koncem toga stoljeća perzijski pjesnici i pisci počeše sve više mariti za svoju društvenu ulogu, te pustiše malo na volju i novim osjećanjima – neka dadu novo lice djelima.

Oni uliše novu snagu konstitucijskom pokretu, te nalazimo i nešto patriotske poezije početkom četrnaestoga/dvadesetog stoljeća, emocionalno neusporedivo iskrenije. Neki pjesnici žustro su reagovali na upad zapadnog imperijalizma tokom prvoga svjetskog rata i u godinama neposredno poslije rata. Poslije niza godina trpljenja, stabilnost i sloboda su uspostavljeni tek za vrijeme Reze Šaha. Književnost ovoga razdoblja pokaza optimizam te se činjaše da su pjesnici i pisci zadobili izgubljeno samouvjerenje. Uključiše se, naime, u zbivanja, počeše braniti i zalagati se oko obrazovanja, ženskih prava, političke stabilnosti, utvrđivanja nacionalnoga duha i preporoda stare slave zemlje etc. Jasno, to pokazaše i teme i sadržaj književnosti, te u ovome razdoblju govorimo o *angažovanoj književnosti* – ona postade sredstvo za širenje društvenih i moralnih vrijednosti među narodom, što podrazumijeva jednostavan stil i izraz. Možemo još dodati da se javljaju nove književne vrste – iako na ovome području nema tradicije u romanu i kratkoj priči u modernom smislu, pisci se počimaju upuštati

[34] Ogrtač ili mantil kojim se pokrivaju iranske žene.

u njih. Ipak, količina prijevoda znatno nadilazi broj vrijednih pojedinačnih ostvarenja. No, poslije dugotrajne intelektualne tromosti nekoliko djela, što umjetnosti i društvenih nauka, što s područja prirodnih nauka i tehnologije, poslužiše kao uzor. Trebalo je jedino znati koji od svjetskih jezika, te škole obavezaše učenike da uče engleski, francuski, ili njemački. S obzirom na to da je obrazovanje u zemlji bilo na perzijskome, monumentalna djela umjetnosti i nauka pisale su se i prevodile na perzijski.

Prevođenje je počelo u drugoj polovini trinaestoga/devetnaestog stoljeća i teklo je sporo dok nije dobilo zamah poslije 1340/1921. godine. Pothvat započe posve slučajno, prijevodi počeše bez nekoga reda. Univerzitet u Teheranu vezujemo uz prijevode klasičnih djela, romani i knjige za koje je postojao opći interes bijahu na prvom mjestu. Institut za prijevode i publikacije osnovan pod patronatom krune 1375/1955[35] ubrza proces prevođenja s naglaskom na kvalitetu i značenju prevođenih knjiga. Specijalnost Instituta bijahu zapadni klasici. Tako stotine evropskih knjiga bude prevedeno na perzijski, uglavnom sa francuskoga koji bijaše do konca posljednjega svjetskog rata drugi jezik u zemlji.

Tokom druge polovine stoljeća posvećena je ozbiljna pažnja problemima istraživanja nauke o književnosti; Iranci su sve dosad zavisili o istraživanjima Zapada, no to stanje, nasreću, bude prevladano: brojni učenjaci dadoše značajan vlastiti doprinos, a neobjavljena klasična djela izdavana su i dalje vrlo često.

Zbivanja u književnosti praćena su novim pristupom u drugima lijepim umjetnostima, npr. u arhitekturi, gdje se, kao što je ranije spomenuto, moderni ukus nastoji stopiti sa starim oblicima iz palača Perzepolisa i Suze. Obnavlja se slikanje minijatura i istodobno nastoji razumjeti i upiti nova kretanja u slikarstvu u svijetu.

U Teheranu postoje i tri značajna muzeja – riznice umjetnina: Arheološki, Etnografski i Muzej Gulistanska palača koji čuva kraljevski nakit i rijetke umjetničke primjerke.

Razne umjetnosti i zanati, primjerice, slikarstvo, minijaturna grnčarija, inkrustracije, izrada tepiha, keramika, mozaik etc., nisu se izučavali samo u Umjetničkoj školi nego i na drugima umjetničkim školama u zemlji.

Da zaključimo: novi pokret još se nije iscrpio, još je mnogo toga što valja učiniti. Modernizacija ranih dvadesetih godina došla je naglo i silovito, a iza nje stajaše snaga diktatora. Tradicionalno iransko društvo sruši se, a novi način nakalemi se na ruševinama – dakle, nije došlo do korjenite i brze promjene (to naime nije niti moguće). Politika modernizacije nastavljena je poslije drugoga svjetskog rata jer je pokret reforme, poput oluje, pokušao razoriti sve staro, bez stvaranja harmonije i ravnoteže između tradicionalnog i modernog. Ne samo da cilj reforme nije ostvaren, dođe i do niza reakcija. Sukob između starog i novog mora se sâm razriješiti, a narod Irana uči kroz nevolju i grešku i u tome nije nimalo različit od drugih naroda. No, nije daleko vrijeme on će riješiti probleme i asimilirati – a zašto ne? – najbolje iz mišljenja Zapada te će, bez sumnje, učvrstiti vlastiti kulturni i nacionalni individualitet potvrdivši se kao dostojan nasljednik velike prošlosti.

[35] Naficy, *A General Survey of The Existing Situation in Persian Literature*, str. 2.

BIBLIOGRAFIJA

Mīrza Muḥamed Taqi Bahār, *Sabk Šināsi,* Teheran, Vol. III; E. G. Browne, *A Literary History of Persia,* Cambridge, 1951, Vol. IV; *A Year Amongst the Persians,* London, 1893; *The Persian Revolution of 1905–1909,* Cambridge, 1910:, *The Press and Poetry of Modern Persia,* Cambridge, 1914; George Nathaniel Curzon, *Persia and the Persian Question,* London, 1892, Vol. II; Robert Curzon, *Armenia,* London, 1854; L. P. Elwell-Sutton, »Academic Freedom in Iran«, *A Bulletin of the Committee on Science and Freedom,* Manchester, oktobar, 1958:, *Modern Iran,* London, 1941:, Muhamed Esad-Beg, *Reza Šah,* London, 1938: Henri Filmer, *The Pageant of Persia,* London, 1937; Olgin Groseclose, *Introduction to Iran,* New York, 1947; William S. Haas, *Iran,* New York, 1946; *Raḥnumā-i Dānišqāh,* Intišārāt-i Dānišgāh-i Teheran, Teheran, 1333. A. H.; Muhamed Isḥāq, *Modern Persian Poetry,* Kalkuta, 1934; *Suḫanwarān-i Īrān dar 'Aṣr-i Ḥāḍir,* dva toma, Delhi, 1933–37; Muhamed Iqbal, *The Developement of Metaphysics in Persia,* London, 1908; Mīrza Ṣifāt Allah Ḫān Ğamāli, *Maqālāt -i Ğamālīyya,* Teheran, 1312. A. H.; Ahmed Kasrawi, *Tārīh-i Mašrūteh-i Irān,* tri toma, Teheran; Nāẓim al-Islām Kirmāni, *Tārīh-i Bīdārī-i Īrān,* tri toma, Teheran, 1332. A. H.; George Lanczowvski, *The Middle East in World Affairs,* New York, 1953; Mīrza Lutf Alah, *Šarḥ-i Ḥāl-o Āṯār-i Sejjid Džemaluddin,* Berlin, 1926; A. C. Millspaugh, *The American Task in Persia,* New York, 1925; Ḥabībullah Muḫtāri, *Tārīḫ-i Bīdārī-i Īrān,* Teheran, 1326. A. H.; Sa'id Naficy, *A General Survey of Existing Situation in Persian Literature,* Aligarh, 1957; *Rāhnuma -i Īrān,* Našrīyeh-i Dāireh-i Ğugrāfiyya-i Sitād-i Artiš, Teheran, 1330/1912; *Rāhnūma-i, Šahr-i Teherān,* Teheran, 1330/1912; *Naḫustīn Kungreh-i Navisandagān-i Īrān,* Teheran, 1326/1908; A. B. Rağput, *Iran Today,* Lahore, 1953; Munīb al Raḥmān, *Post-Revolution Persian Verse,* Aligarh, 1955; Muḥamed Muḥīṭ Ṭabāṭabā'i, *Maǧmū' ah-i Āṯar-i Mīrza Malkom Ḫān,* Teheran, 1326/1909; E. Denison Ross, *The Persians,* Oxford, 1931; Rezāzādeh Šafaq, *Īrān az Naẓar-i Ḫāwar Šināsān,* Teheran, 1335/1917; Vincent Sheean, *The New Persia,* New York, 1927; W. Morgan Shuster, *The Strangling of Persia,* London, 1912; Oliver Suratgar, *I Sing in the Wilderness,* London, 1951; Percy Sykes, *A History of Persia,* dva toma, London, 1921; Rober Grant Watson, *A History of Persia,* London, 1966; Donald, N. Wilber, *Iran, Past and Present,* Princeton, 1958; Cuyler Young, *Near Eastern Culture and Society,* Princeton, 1951.

POGLAVLJE LIX

RENESANSA U IRANU (NASTAVAK)

Ḥādži Mulla Hādi Sabziwāri

A

Život i djela

Poslije smrti Mulla Ṣadre, škola koju je osnovao nade najslavnijega interpretatora i predstavnika Ḥādži Mulla Hādi Sabziwāriju, najvećemu ḥakīmu Qāğar-razdoblja u Perziji. Poslije nemirna razdoblja oko invazije Afganaca, kada je duhovni i politički život Perzije privremeno poremećen, tradicionalno obrazovanje ponovno je uspostavljeno od strane Qāğara. U rukama Ḥādži Mulla Hādija i njegovih studenata, mudrost Mulla Ṣadrina poče opet cvjetati u čitavu šiitskom svijetu. Mudrac iz Sabziwāra stekne veliku slavu te ubrzo dobije i jedinstvenu titulu, *Ḥādži,* po kojoj je poznat u tradicionalnim medresama[1], a njegovo djelo *Šarh-i Manzuma* je najviše korištena knjiga o hikmi u Perziji.

Ḥādži Mulla Hādi je rođen 1212/1797-98. u Sabziwāru, u Ḫurāsānu, gradu dobro poznatu po sufijama i po šiitskim tendencijama, čak prije safavidskoga razdoblja, gdje stiče rano obrazovanje (arapska gramatika, jezik).[2] U svojoj

[1] U Perziji možemo nabrojiti samo nekoliko velikana koji dobiše najveće titule: ibn Sīna, zvan Šejh (Duhovni Vođa); Nasīr al-Dīn Tūsi, zvan Ḫwāğ (Hodža, Duhovni Učitelj); Ḏelalludin Rūmi, zvan Mulla (Visoki Učenjak-titula ima vjerski smisao); ibn 'Arabi, Šejh al-Akbar (Šejh nad šejhovima, Vrhovni Šejh); Mulla Ṣadra, Āḫūnd (Najviši Teozof). U svjetlu ovih imenovanja lako je vidjeti kako je visoko mjesto dano Ḥādžiju u Perziji.

[2] Iz životopisa što ga je sačinio sâm Ḥādži, potiče većina naših informacija. Vidi M. Mudarrisi Hahārdihi, *Tārīḫ-i Falāsifīh-i Islam,* 'Ilmi Press, Teheran, 1336–37 (solarna) Vol. II, str. 131 i d.; od istog autora *Life and Philosophy of Ḥāji Mulla Hādi Sabziwāri,* Ṭahūri Bookshop, Teheran, 1955. Podatke iz njegova života iznosi njegov sin, a sažetak nekih Ḥādžijevih teza navodi E. G. Browne u svom djelu *A Year Amongst the Persians,* London, 1950. str. 143–58., Adam & Charles Black – sve ih nažalost ne možemo držati autentičnima. Podataka o njegovu životu ima i u uobičajenim izvorima, *Qiṣaṣ al-'Ulamā', Maṭla 'al Šams,* i *Riyāḍ al -'Ārifīn.* Kada je Gobineau posjetio Perziju, Ḥādži je bio na vrhuncu slave. Gobineau 'ga spominje s velikim poštovanjem, vidi Comte de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale,* G. Gres et Cie, Pariz, 1923, str. 113–16. O Ḥadžiju postoje reference i u djelu A. M. A. Shushteryja, *Outlines of Islamic Culture,* Bangalore, 1938, Vol. II, str. 452–54, te u djelu M. Iqbala, *The Development of Metaphysics in Persia,* Luzac & Co., London, 1908, str. 175 i d.

desetoj godini odlazi u Mešed gdje nastavlja studij prava (fiqh), logike, matematike i hikme u slijedećih deset godina. Sklonost ka intelektualnim naukama odvede ga u Iṣfahān gdje je Mulla Ṣadra djelovao još dvije stotine i pedeset godina prije njega – grad koji još bijaše središtem učenosti, specijalno u području hikme. Ḥādži bude osam godina u tom gradu studirajući kod Mulla Ismail Isfahānija i Mulla 'Ali Nūrija – obojica bijahu vodeći autoriteti u školi Āhūndovoj.

Po završetku formalnog obrazovanja, Ḥādži Mulla Hādi napušta Iṣfahān i odlazi ponovno u Hurāsān odakle, poslije pet godina učenja, ide u Meku na hadž. Po povratku u Perziju, nakon tri godine odsustva, provede godinu u Kirmānu gdje se oženi, a potom nastani u Sabziwāru gdje osnuje i vlastitu školu. Njegova slava bude tolika da se učenici iz čitave Perzije, Indije i arapskih zemalja steknu u gradić Sabziwār kako bi se s njim sreli, kako bi učili na izvoru. Nāṣir al-Dīn Šah je, u toku posjeta Mešedu 1274/1857-58, posebno došao u Ḥādžijev grad kako bi ga lično upoznao. U Sabziwāru, daleko od nemira prijestolnice, Ḥādži provede četrdeset godina u učenju, pisanju, obučavanju (više od hiljadu učenika završi kod njega kurs hikme).

Život mu bijaše krajnje jednostavan, a duhovnost više nalik onoj sufijskoga učitelja, nego učena ḥakīma. Osim redovnih studenata koje je obučavao u medresama, imao je i odabrane učenike koje je upućivao u misterije sufizma i vodio ih na Put.[3] Nije nazivan samo Platonom svoga vremena i *pečatom ḥakima* (*ḫatam al-ḥukamā'*) već je od strane savremenika smatran čovjekom koji je bio u stanju činiti čuda od kojih mu mnoga pripisuju razni tradicionalni izvori. S vremenom, Ḥādži postane najčuvenija i najuzvišenija duhovna i intelektualna figura Perzije i šiitskoga svijeta općenito.

Za razliku od Mulla Ṣadre čiji svi spisi, s jednim izuzetkom, bijahu na arapskom, pisao je i na perzijskom, i na arapskom. Štaviše, sačinio je veći dio poezije sabrane u zbirci *Dīwān* koja se sastoji od pjesama na perzijskom gnostičke tematike te od pjesama na arapskom o ḥikmi i logici. Slijede spisi Ḥādžijevi kojih je potpuna lista dostupna: *Al-La' āli,* arapski spjev o logici, *Ġurar al-Farā'iḍ* ili *Šarḥ-i Manẓūma,* arapski spjev s komentarom o *hikmi*; *Dīwān,* na perzijskom, pisan pod pseudonimom Asrār; komentar o molitvi *Du 'ā-i Kabīr*;[4] komentar o molitvi *Du'ā-i Ṣabāḥ; Asrār al-Ḥikam,* pisano na zahtjev Nāṣir al-Dīn Šaha o ḥikmi; komentari o *Asfāru, Mafātīḥ al-Gaibu, al-Mabdā w-al-Ma' ādu* i *al-Šawāhid al-Rubūbīyyi* Mulla Ṣadre; glose na komentar Suyūṭti-jev ibn Mālikovoj *Alfīyyi,* o gramatici; komentar o *Maṭnawiji* Dželaludin Rūmijevoj; komentar djela *Nibrās,* o misterijama obožavanja; komentar o Božanskim imenima; glose na *Šarḥ-i Taǧrīd,* Lāhīǧijev; *Rāḥ Qarāḥ* i *Raḥīq,*

[3] Napose ne možemo imenovati Sultan 'Ali Šah Guñabādija koji je docnije osnovao Gunābādi – bratstvo sufija, jedno od najraširenijih bratstava u Perziji danas. Za faze kroz koje su prolazili Ḥādžijevi studenti kako bi sudjelovali u predavanjima o ḥikmi, vidi E. G. Browne, *op. cit.*, str. 147–48.

[4] Postoji niz molitvi koje su sačinili razni šiitski imami, osobito četvrti imam, Zain al-'Ābidin – kao što su *Du 'ā -i Kubra, Miṣbāḥ* i *Ṣaḥīfih-i Saǧǧādīyya* (Saǧǧād je titula četvrtog imāma); one se recituju i pjevaju tokom godine, posebno za vrijeme ramazana kao pobožne molitve. No, to ipak nisu obične molitve posvećenja, jer pokazuju uticaj gnostike i metafizike. Tumačili su ih brojni ḥakimi i gnostici koji su, poput Ḥādžija, izvodili njihova unutrašnja značenja u svjetlu vlastite inspiracije.

o retorici; *Hidāyat al-Ṭālibīn,* još neštampana rasprava na perzijskom, o profetstvu i imamatu; pitanja i odgovori u vezi s gnozom i spis o raspravi između Mulla Maḥsin Faiḍa i Šejh Aḥmed Aḥsā'ija.[5]

Šarḥ-i Manẓūma zajedno s Mulla Ṣadrinim *Asfārom, Šifom* ibn Sīninom i *Šarḥ al-Išārātom* Nasīr al-Dīn Ṭūsijevim, čini niz osnovnih tekstova o ḥikmi. Djelo čini niz pjesama o bitnim pitanjima ḥikme, nastalo je 1239/1823, a sâm Ḥādži ga je komentarima i natuknicama pojasnio godine 1260/1844. Knjiga sadrži potpun rezime ḥikme u preciznoj i uređenoj formi. Djelo je bilo tako popularno da je u toku stotinu godina napisan niz komentara o njemu, uključujući komentare Muḥamed Hīdağija i Mīrza Mehdi Āshtīyānija kao i Muḥamed Taqi Āmulija kojega je komentar nazvan *Durar al Fawā'id* (možda najobuhvatniji od svih). Drugi Ḥādžijevi spisi, posebno *Asrār al-Ḥikam* – koji nam je osobito zanimljiv jer je Ḥādži sâm napisao uvod – jest knjiga o ḥikmi izvedena iz islamske objave *(ḥikmat-i īmāni),* a ne iz grčke filozofije *(ḥikmat-i yūnāni);* značajan je i komentar o Matnawiji, ali slavu svoju Ḥādži duguje u prvome redu svome djelu *Šarḥ-i Manẓūma.*

B

Izvori Ḥādžijevih teza i njegov pristup

Ḥādži nije osnivač neke nove škole, on samo izlaže i tumače učenje Mulla Ṣadrino, bez odstupanja od autora. Izvori Ḥādžijevih spisa se, stoga, poklapaju s navedenima u našoj studiji o Mulla Ṣadri, tj. to su gnostički principi izvedeni, uglavnom, iz učenja ibn 'Arabijeva, iz učenja šiitskih imama, išrāqi teozofije i iz peripatetičke filozofije.

U svojim spisima mudrac iz Sabziwāra, oslanja se uglavnom na *Asfār* Mulla Ṣadre, *Qabasāt* Mīr Dāmādov, *Quṭb al-Dīn,* komentar Širazijev Suhrawardijevu djelu *Ḥikmat al-Išrāq, Šarḥ al-Išārāt* Naṣīr al-Dīn Ṭūsija i *Šawariq* Lāhīǧija; ne ide toliko za čitanjem raznih tekstova, koliko za meditacijom i kontemplacijom o bitnim problemima metafizike. Glavni izvor spoznaje, kao i kod Mulla Ṣadre, bijaše njegov unutrašnji imām ili anđeo čuvar koji ga prosvjetljuje znanjem inteligibilnog svijeta. Kao formalni izvor njegovih učenja valja prije svega spomenuti Āḫūnda, a potom Āḫūndove učitelje i studente od kojih smo neke već naveli.

Slijedeći put koji je utro Mulla Ṣadra, Ḥādži traži spoj gnoze, filozofije i formalne objave; sva njegova djela protkana su ovim trima područjima koja su u skladnu odnosu. Bolje nego Āḫūnd i jasnije, Ḥādži izlaže gnostičke elemente

[5] Vidi M. Mudarrisi Chahārdihi, *op. cit.*, str. 63 i d.

[6] Teško je prihvatiti Iqbālov stav – koji iznosi u svome djelu *Razvoj metafizike u Perziji* – da se sa Sabziwārijem perzijska misao vratila čistom platonizmu i da je zanemarila neoplatonističku teoriju emanacije. Zapravo, Ḥādži poput drugih, ranijih muslimanskih ḥakīma, prihvata stanje mnogostrukosti Bića, kod čega svako proizlazi iz višega stanja izljevom ili teofanijom. Istina, Platon je konačni izvor Ḥādžijevih misli kao što je to slučaj bio i s gotovo svima perzijskim ḥakīmima poslije Suhrawardija, ali se time ne odbacuje Ḥādžiju afinitet prema Plotinu i učenjima njegovih komentatora, napose onih koji se bave hijerarhijom inteligencija.

teza neuznemiravan od strane kritičara. Qāǧari i *'ulamā'* su ga neobično cijenili. Qāǧari nisu bili toliko protiv sufizma i ḥikme kao Ṣafawidi. Darovit kao pjesnik, elokventan, veliki intuitivac, nerijetko sred rasprave o logici klizi ka metafizici. O sufizmu piše otvoreno i pokazuje se više kao sufija dobro upućen u filozofiju i teozofiju, nego kao ḥākim zainteresiran za gnostičke doktrine. Poput Mulla Ṣadre, ubrajamo ga među nekoliko mudraca – učitelja kako ezoteričkih i egzoteričkih principa, tako filozofije i gnoze.[7]

C

Učenje

Kako kazasmo, njegovo učenje je, zapravo, učenje Mulla Ṣadrino marno kondenzirano i sistematizirano. Ḥādži slijedi učitelja u svima bitnim elementima – jedinstvo i gradacija Bića, supstancijalno kretanje, jedinstvo spoznavatelja i predmeta spoznaje. Postoje samo dvije tačke gdje Ḥādži kritizira učitelja: prva je priroda spoznaje koju u nekima svojim spisima Āḫūnd drži osobinom ljudske duše, dok Ḥādži kaže da spoznaja pripada esenciji duše poput Bića sâma, da je iznad svih Aristotelovih kategorija – kvalitet, kvantitet etc.; drugo, Mulla Ṣadrino učenje o jedinstvu uma i inteligibilnog Ḥadži prihvata, ali kritizira vrijednost Āḫūndova metoda dokazivanja valjanosti ove teze. Inače, principi Ḥādžijevih učenja u *Ḥikmi,* već su sadržani u spisima Āḫūndovim.

No, Ḥādži Mulla Ḥādi ne ponavlja doslovno učenje prethodnikovo. Dosta je baciti pogled na brojne spise Mulla Ṣadrine gdje bi se čovjek zacijelo izgubio bez sposobna vodiča; ako ih usporedimo s jasnom formom *Šarḥ-i Manẓūme,* jasno biva koliko je Ḥādži zaslužan za ḥikmu uopšte, a za Mulla Ṣadrinu školu napose. Njegovi spisi su, možemo kazati, najbolji i najtočniji uvod u sistem njegova učitelja.

Šarḥ-i Manẓūma obuhvata potpun ciklus ḥikme i sadrži sve osnovne elemente Mulla Sadrinih učenja o tome. Čitajući ovo djelo učimo o Mulla Ṣadri, doznajemo o Ḥādžiju i stičemo dojam o tome kako se poučava tradicionalna filozofija u šiitskim medresama danas.

Šarḥ-i Manẓūma je, ne računajući dio o logici, podijeljena na sedam knjiga od kojih svaka ima niz poglavlja, a svako poglavlje niz odjeljaka. Sedam knjiga se bavi Bićem i Nebićem, supstancijom i akcidencijama, teodicejom, prirodnom filozofijom, profetstvom i snovima, eshatologijom i etikom.

Prva knjiga koja je, u izvjesnome smislu, osnovom čitavoga djela govori o općim principima *(al-umūr al-'āmma),* razmatra razne aspekte Bića, njegove pozitivne i negativne kvalitete, njegovo jedinstvo i stupnjevitost, nužnost i mogućnost, vrijeme i vječnost, aktualnost i potencijalnost, štostvo, jedinstvo, mnoštvo, kauzalnost.

Druga knjiga razmatra određenje supstancije i akcidenata, a *Treća* koja se naziva *al-ilāhiyāt bi al-ma'āni al-aḥaṣṣ,* govori o Božanskoj Esenciji, Božanskim kvalitetima i atributima i o Božanskim djelima. *Četvrta knjiga* sadrži rezime

[7] Vidi poglavlje o Suhrawardi Maqtūlu.

rasprave o prirodnoj filozofiji *(ṭabī 'īyāt)* – uključujući značenje tijela *(ǧism),* kretanje, vrijeme, prostor, te o astronomiji, fizici (u Aristotelovu smislu), psihologiji i učenju o nebeskim dušama. *Peta knjiga* razmatra uzrok istina i pogreške snovâ, princip čudâ, uzroke čudnih događaja i profetstva, a *Šesta* uskrsnuće duše i tijela i pitanja koja se odnose na Sudnji dan. Konačno, posljednja, *Sedma knjiga* razmatra vjeru i nevjeru i razne duhovne vrijednosti kao što su pokajanje, istinitost, potčinjavanje Božanskoj Volji etc., koje su se i ionako razmatrale u knjigama sufijske etike (primjerice, *Kitāb al Luma'* abu Naṣr al-Sarrāǧa).

Ḥādži dijeli zbilju u tri kategorije: *Božanska Esencija,* koja je iznad svih određaba uključujući Biće, a također je princip svih manifestacija Bića sama; *protežno biće* (wuǧūd al-munbasaṭ) koje je prvi čin, riječ ili određba Božanske Esencije i identificirano je sa svjetlom, te *pojedina bića* koja su stupnjevi i nivoi protežnoga bića, iz kojega se izdvajaju štostva.[8] Svi stupnjevi stvarnosti ujedinjeni su tako da se može reći da je stvarnost jedno apsolutno jedinstvo s gradacijama, kojega je najinteligibilniji simbol svjetlo.

Prva karakteristika Bića koju Ḥādži razmatra jest da je ono samo – bjelodano, očito i neodredivo. *Nema pojma bjelodanijega od Bića, jer su sve stvari po svojoj egzistenciji uronjene u okean bića.*[9] Štaviše, određenje vrste u logici uključuje njezin rod i specifičnu razliku, a nema roda kojega je Biće – vrstom. S logičkoga stajališta, nema određenja Bića, Biće je najuniverzalniji pojam jer je Božanska samost, koje je Ono prvom odredbom, strogogovoreći, iznad svakoga poimanja. Premda je pojam Bića najobavezniji od svih pojmova, ipak je spoznaju korijena ili istine Bića, tj. spoznaju Bića kakvo ono jest u Sebi, a ne u očitovanju, najteže postići.

Egzistencija koja je protežnost ili očitovanje Bića jest prva u odnosu na štostva (stajalište već spomenuto u prethodnim poglavljima, jedno od glavnih točaka prijepora među muslimanskim ḥakīmima. Peripatetičari su davali prednost egzistenciji ili Biću pred štostvom, podrazumijevajući da je svako biće u esenciji različito i odvojeno od drugih bića. Iako Suhrawardi Maqtūl nikada ne govori o neodređenosti esencija, kako su to shvatili docniji ḥakīmi, može se interpretirati da je shvatio egzistenciju kao pojam bez stvarnosti nezavisno od esencijâ. Mīr Dāmād je ponovno ispitao ovo pitanje i zaključio da su ili esencija ili egzistencija mogle biti načelne, te je ranije filozofe podijelio na pristalice nadređenosti egzistencije ili Bića *(iṣālat-i wuǧūd),* odnosno esencija *(iṣālat-i māhīyya)* – sam pristupa drugoj skupini.[10] Mulla Ṣadra prihvaća klasifikaciju učitelja, ali staje na stranu sljedbenika o prednosti egzistencije. Ḥādži isto tako slijedi Āḫūnda u prihvatanju prvonačelnosti Bića koje drži izvorom svih učinaka koji su posljedica gradacija.

[8] Odnos pojedinih bića prema protežnu biću jest usporediv s odnosom uzlova prema konopcu od kojega su sačinjeni. Vidi *Šarḥ-i Manẓūma,* Teheran, litografirano izdanje 1298/1880, poglavlje o *Ilāhīyātu,* str. 1 i d, M. R. Saliḥi Kirmāni, *Wuǧūd az Naẓar-i Falāsifih-i Islām,* Pīrūz Press, Qōm, 1336/1917, str. 55 i d.

[9] Vidi Sejiid Husein Nasr, »The Polarisation of Being«, *Pakistan Philosophical Journal,* Vol. III, No. 2, oktobar 1959, str. 8–13.

[10] Možemo stoga s pravom reći da je ovo pitanje, kako su ga shvatili docniji ḥakīmi, jedno od značajnih karakteristika ḥikme safavidskoga razdoblja i da ranije škole, peripatetička kao i iluminacionisti, stvari ne prilaze poput docnijih ḥakīma.

Drugo pitanje koje nastaje u vezi s pojmom Bića jest da li je Ono samo *verbalni izraz* u kojem sudjeluju pojedinačni stvorovi, ili je Biće neka *zbilja* zajednička pojedinačnim stvorenjima. Poznato je da su aš'ariti držali pojam *biće* verbalnim izrazom koji se koristi kako za Tvorca, tako za stvorenja; s druge strane, prema njihovu mišljenju, postojalo bi jedno obličje zajedničko oboma, što je suprotno ideji Božanske transcendencije. Ḥādži, poput ostalih ḥakīma, odbacuje ovakvo umovanje, tvrdi da u rečenici »Bog jest« pod »jest« razumijemo ili nebiće, u kojem slučaju niječemo Boga, ili nešto drugo nego što mislimo sudom »čovjek jest«, a tada negiramo našoj inteligenciji sposobnost da spozna Boga. Kako su oba zaključka neodrživa, »jest« u slučaju Boga mora sudjelovati u značenju koje je zajedničko s »jest« u slučaju ovoga ili onoga stvorenja.[11] *Biće je jedna stvarnost različitih stupnjeva intenziteta i nema mnogo stvarnosti iz kojih bi um apstrahirao pojam bića.*[12]

Druga tačka Ḥādžijeve kritike aš'arita jest problem postojanja slika stvari u umu; aš'ariti vjeruju da su u umu esencija i egzistencija objekta ista stvar. Kada mislimo o čovjeku, esencija pojma čovjek u našem umu jest jednaka egzistenciji pojma u našem umu. Ḥādži se suprotstavlja ovom stajalištu i pravi razliku između esencije i egzistencije već u umu. Svijet uma isti je kao i vanjski svijet, iste je esencije. Razlika između tih dvaju svijetova iskazuje se u njihovoj egzistenciji, naime, svaki ima vlastitu egzistenciju. Ako izvanjska egzistencija postane mentalnom egzistencijom tada objekt, kakav već postoji izvanjski, postaje *slikom objekta u umu.* Primjerice, kada mislimo o vatri, pojam vatre postoji u našem umu; radi se o pojmu iste esencije kakvu nalazimo u pojmu goruće vatre, ali je drugačiji oblik egzistencije, naime, radi se o *mentalnoj egzistenciji* koja, iako lišena moći koja čini da vatra gori i grije, ipak postoji.[13].

Stvarnost je, onda, jedinstvo koje obuhvata stupnjeve intenziteta[14] kojih je izvor Božanska Esencija. Nju, pak, možemo shvatiti kao Čisto Biće *bez* štostva (esencije) ako pod esencijom mislimo odgovor na pitanje *quid* est – »što je to?« – ili biće identično s njegovom vlastitom esencijom, ako pod esencijom razumijemo ono po čemu nešto jest to što jest. *Biće ima određene negativne i pozitivne osobine – prve,* u smislu da nema ni supstancije niti akcidenata, da nema vlastite suprotnosti niti postoji nešto njemu nalik, da nije složevina, da nema roda, vrste niti specifične razlike, etc.; *druge osobine* su atributi volje, moći, znanja i sl.

[11] Čitava diskusija o Biću zauzima prvi dio *Ilāhīyāta* u *Šarḥ-i Manẓūmi,* str. 1–131.

[12] Teolozi *(mutakallimūni)* su vjerovali da je svako stvorenje u objektivnom svijetu – esencija (uključujući i Božansku Esenciju, nespoznatljivo štostvo). Ovo stajalište suprotno je stajalištu ḥakīma; u nekim odlomcima Ḥādži interpretira stajalište teologa simbolički u smislu koji se poklapa sa stavom iluminacionista i stoga ih brani čak i kada ih napada zbog njihova doslovnog shvatanja stvari.

[13] Ovo stajalište Ḥādži dijelom duguje Mulla Ṣadri, dijelom Dželaludin Dawwāniju.

[14] U svom komentaru na *Maṭnawi* (Teheran, litografijsko izdanje, 1285/1868, str. 8), Ḥādži naziva ova stanja Božanskom Esencijom ili samosvojnošću; njezinom prvom odredbom, arhetipovima *(al-a'yān al-ṯābita),* svijetom duhova *(arwāḥ), svijetom izokrenutih formi ili sličnosti* (amṯāl), *svijetom tijela* (aǧsām) *i, konačno, stanjem koje je zbir svega pobrojanoga, tj. stanjem Savršena Čovjeka* (al-insān al-kāmil). Na drugim mjestima Ḥādži kaže da sedam stupnjeva univerzalne egzistencije čine Božansku Esenciju koja je Izvor (Početo), svijet Božanstvenosti, inteligencijâ, anđelâ, arhetipovâ, formi i materije. Silazna hijerarhija također je navedena kod E. G. Brownea, *op. cit.,* str. 150; A. M. A. Shushtery, *op. cit.,* str. 454.

Esencije (štostva) koje prate sve stupnjeve univerzalne egzistencije ispod samoga Čistog Bića, um apstrahira iz pojedinačnih bića i one su, zapravo, ograničenja Bića u svakom stanju očitovanja, u svima vertikalnim *(ṭūli)* i horizontalnim *('arḍi)* stupnjevima gdje se Biće Sâmo očituje. Stoga upravo prema esenciji pravimo razliku između različitih bića i različitih stupnjeva egzistencije. Ḥādži dijeli esencije (štostva) prema njihovoj povezanosti s materijom ili potencijalnosti: esencije su ili slobodne od materije, kada se nazivaju svijetom duhova, ili su u sprezi s materijom, tada se nazivaju svijetom tijelâ. *U SVIJETU DUHOVA,* ako su esencije i potencijalno i aktualno slobodne od svake materije, one su *inteligencije* ('uqul), a ako su slobodne ili im je potrebna materija kako bi se aktualizirale, onda su *duše* (nufus). *U SVIJETU TIJELA,* pak, ako su esencije u materijalnom svijetu nježno ustrojene, ako su krhke materijalne forme, one pripadaju *svijetu izokrenutih formi* ('ālam al-miṯāl) koji je isti kao i svijet kozmičke imaginacije, a ako su čvrsto ukorijenjene u svijetu materije, ako imaju krutu materijalnu formu, pripadaju *svijetu* prirode. Svi ovi svjetovi razlikuju se prema svojim štostvima (esencija), ali su svi oni u zbilji stupnjevi istoga Bića koje se očituje kojekako – ovisno o uslovima na svakome pojedinom stupnju očitovanja.

Poslije rasprave o raznim aspektima Bića i esencija, *Ḥādži govori* o supstanciji i akcidentima.[15] Postoje *TRI SUPSTANCIJE* – inteligencije, duše i tijela i *DEVET KATEGORIJA AKCIDENATA* kako su ih ocrtali Aristotel i Porfirije. Za nas je najznačajnija kategorija kvalitete *(kaif),* koja je tijesno povezana s kategorijom spoznaje. Dawwāni, filozof i pravnik devetoga/petnaestog stoljeća, kaže da se spoznaja ('ilm) nalazi u bîti kategorije spoznatoga (ma'lūm), i u akcidentu kategorije kvalitete duše. Mulla Ṣadra, naprotiv, vjeruje da spoznaja esencijalno pripada kategoriji kvalitete, a akcidentalno kategoriji spoznatoga. Ḥādži sjedinjuje i modificira ova gledišta, pa kaže da je spoznaja akcidentom kategorije spoznatoga kao i kategorije kvaliteta ali je, u biti, izvan svih kategorija, baš kao i samo Biće.[16]

Treće poglavlje *Šarḥ-i Manẓūme* odnosi se na teodiceju, tj. na ono što se tiče Božanskoga Bića, Njegova imena, atributa i djelâ.[17] Naglasivši transcendentnost, jedinstvenost i jednostavnost Božanske Esencije, Ḥādži raspravlja o Božanskim kvalitetima i atributima navedenima u Qur'ānu, pa interpretira svako od njih slijedeći raniju tradiciju ḥakīma i sufija. Osobito je značajno njegovo izlaganje o epitetu »Znalac« *(al-'Ālim)* gdje Ḥādži razmatra Božansko Znanje pa kaže da je znanje u esenciji Boga, a Bog u esenciji Znalca svih stvari. On zna sve stvari jer zna vlastitu esenciju.[18]

[15] *Šarḥ-i Manẓūma,* str. 131–40.

[16] Mulla 'Ali Zanūzi, savremenik mudraca iz Sabziwāra, u svome djelu *Badāyi' al-Ḥikam* kritikuje Ḥādžijevo stajalište i brani Mulla Ṣadru od njegove kritike. Stajalište Mulla Ṣadrino pojavljuje se u nekima njegovim djelima u smislu gorenavedenom, dok se u drugim djelima kaže da je spoznaja, poput Bića, iznad kategorija.

[17] *Šarḥ-i Manẓūma,* str. 140–51.

[18] *Ibid.,* str. 157. M. T. Āmuli, *Durar al-Fawā'id,* Muṣṭafawi Press, Teheran, Vol. I, str. 480 i d. U ovoj diskusiji Ḥādži kritikuje Mulla Ṣadru zbog pokušaja da u *Mašā'iru* dokaže identitet spoznavatelja i spoznatog argumentom relacije *(taḍāyuf)* koji Ḥādži drži nedovoljnim.

Božja spoznaja sastoji se od spoznaje bića na raznim stupnjevima koje Ḥādži nabraja kako slijedi:[19] *'ilm-i 'anāni,* nebeska nauka, zapravo znanje Boga da stvorenja nemaju vlastito biće; *'ilm-i qalami,* nauka o Peru, znanje što ga Bog ima o svim bićima u svijetu mnoštva (mnogoznačnosti) prije njihova očitovanja;[20] *'ilm-i lauḥi,* nauka o Ploči koja se sastoji od znanja univerzalija onako kako one proizlaze iz prvog uma ili Pera; *'ilm-i qaḍā'i,* nauka o predestinaciji, poznavanje ili spoznaja arhetipova ili gospodara vrsta stvarnosti ovoga svijeta i, konačno, *'ilm-i qadari,* nauka o sudbini, koja se sastoji od spoznaje partikularija bilo onih svijeta kozmičke imaginacije, bilo psihe, bilo svijeta elemenata koji je fizički svijet. Bog, stoga, ima znanje o svim stvarima, svi stupnjevi egzistencije uključeni su u Njegovo Znanje.

Nakon izlaganja o Božanskoj esenciji i Njegovim atributima, Ḥādži se okreće djelima Boga[21] što u stvarnosti znači stupnjeve Bića gdje su Božji znaci očiti. Božja djela su mnogovrsna i iz njih nastaje hijerarhija stvorenja sastojeća se od sedam stupnjeva: longitudinalne inteligencije, horizontalne inteligencije (isto što i nebeski arhetipovi[22]), univerzalna duša i duša nebeskih sfera, izokrenute forme svijeta imaginacije, priroda, forma, materija. Ti stupnjevi, iako odvojeni jedan od drugog, ne razbijaju jedinstvo Božjih djela. Božanska Esencija, atributi i akti – svi su jedinstveni, svatko na svome stupnju. Najniži stupanj jedinstva je jedinstvo djelâ, a najviši onaj Esencije, koja se ostvaruje na kraju duhovnog putovanja.

U poglavlju o filozofiji prirode, Ḥādži ukratko izlaže fiziku muslimanskih peripatetičara kako je sadržana u ibn Sīninoj *Šifi* i drugima sličnim tekstovima te ptolomejsku astronomiju epicikla usavršenu od strane islamskih astronoma s modifikacijama Mulla Ṣadre i potonjih ḥakīma. Najznačajnija modifikacija jest uvođenje ideje supstancijalnog kretanja u skladu s kojom je cijela kozmička supstancija u stanju nastajanja, a kvantitet promjene obuhvaćen je mjerom vremena. Ḥādži traži simbolički izložiti različite aspekte prirodnih i matematičkih znanosti, primjerice, Thalesova voda, koju on poput Mulla Ṣadre identificira s dahom Milostivoga *(nafas al-Raḥmān)* ili s Pitagorinim *tetractysom** što ga drži simbolom četiriju glavnih stupnjeva – to su Biće, um, duša, priroda.

Poslije rasprave o filozofiji prirode Ḥādži se okreće duši i njezinim moćima i fazama razvitka. Postoje tri tipa duše: vegetativna, animalna i racionalna; posljednja obuhvata ljudsku dušu i dušu nebeskih sfera. Vegetativna duša ima tri sposobnosti – hranjenja, rasta, reprodukcije, a animalna ima pet vanjskih osjeta, pet unutrašnjih osjeta i moć kretanja.[23] U čovjeku su sve ove sposobnosti

[19] *Asrār al-Ḥikam,* Teheran, litografsko izdanje 1286/1869, str. 83 i d.

[20] Ovo znanje Ḥādži uspoređuje s vrškom Pera prije nego je ono počelo pisati, a koje sadrži sva slova alfabeta prije nego što ona postanu razaznatljiva na papiru! Pero je isto što i stvarnost Muhamedova *(al-ḥaqīqa al-Muḥammadīyya)* i prvo pobjedničko svjetlo *(nūr al-qāhir)* iluminacionista!

[21] *Šarḥ-i Manẓūma,* str. 183–84.

[22] Pogledaj poglavlje o Suhrawardi Maqtūlu. Sedmerostruka hijerarhija zapravo je ista kao i gorespomenuta, jedino je promijenjena terminologija što je čest slučaj kod ḥakima.

* Pitagorejsko ime za zbroj prvih četiriju znamenki – 1 + 2 + 3 + 4 = 10 (op. red.).

[23] *Šarḥ-i Manẓūma,* str. 284 i d.; *Asrār al-Ḥikam,* str. 152 i d. Ove sposobnosti su također navedene kod Iqbāla, *op. cit.,* i Brownea, *op. cit.,* str. 157.

do kraja razvijene, ali one nisu drugo do oruđe duše koju Ḥādži naziva *svjetlom* (ispahbad),[24] a koja sama pripada rodu nebeskih svjetala.

Savršenstvo duše dostiže se prolaženjem kroza stanja uma i, konačno, sjedinjenjem s Bogom. Duši su dane dvije moći uma, teorijska i praktička, a svaka ima četiri stupnja savršenstva. *TEORIJSKI UM* se sastoji od *potencijalnoga uma,* koji ima jedino sposobnost primanja spoznaje, od *običajnog uma,* s pomoću kojega čovjek upoznaje jednostavne istine, *aktivnoga uma,* kojim spoznajemo bez pomoći čula i, konačno, od *stečenoga uma,* s pomoću kojega se duhovne esencije mogu izravno kontemplirati.[25]

PRAKTIČKI UM ima četiri stupnja: *tağlīyya,* poštivanje Božanskih Zakona objavljenih preko profeta; *taḥlīyya,* pročišćenje duše od zlih karakternih crta; *taḥlīyya,* ukrašavanje duše duhovnim vrlinama i, konačno, *fanā'* ili *poništenje* koje ima tri stupnja: poništenje u Božanskim aktima, u Božanskim atributima, u Božanskoj Esenciji.[26]

U poglavlju *O PROFETSTVU*[27] Ḥādži razmatra značajke koje razlikuju profeta od običnih ljudi; profet je posrednik između ovoga i onog svijeta, između svijeta čula i duhovnih esencija, njegova je egzistencija prijeko potrebna za održavanje hijerarhije Bića. *Profet je iznimna osoba jer ima znanje o svim stvarima, a isto je stekao Božjom Milošću, ne* obrazovanjem, *ne* svojom moći akcije koja je takva da mu se stvari od ovoga svijeta potčinjavaju kao da su integralnim dijelom njega sama, *ne* svojim čulima koja su takva da on s pomoću njih vidi i čuje ono što je skriveno drugima. Dalje, *on je zaštićen i neprijemljiv i na kakvo zlo, grijeh ili pogrešku* ('isma) *u svima svojim aktima i djelima.*

SVETAŠTVO (wilāya) je, u jednome smislu, slično profetstvu u tome što svetac, kao i profet, ima znanje o duhovnom svijetu. Ipak, *svaki profet je svetac, svaki svetac nije profet.* Profet, osim podobe svetaštva, ima zadatak da uspostavi zakone u društvu i da rukovodi društvenim, moralnim i vjerskim životom naroda kojemu je poslan. Među samim profetima razlikujemo pojam *nabi* od pojma *rasūl,* gdje potonji ima Božansku Knjigu, osim profetske misije. Među onima koje zovu *rasūl* treba, pak, razlikovati *ulu al-'azm,* tj. one kojih *Šerijat* ukida prethodni *Šerijat,* od onih s kojima to nije slučaj.[28] Najposlije, postoji Pečat Profeta *(ḥatam al-anbiyā'),* Profet*, koji sve ove stupnjeve uključuje u sebi.[29]

[24] Za značenje ovoga izraza koji je preuzet iz terminologije iluminacionista, vidi poglavlje o Suhrawardi Maqtūlu.

[25] Vidi Iqbāl, *op cit.,* str. 185–86.

[26] Ovi stupnjevi su već razmatrani u poglavlju o Mulla Ṣadri kojega je terminologiju Ḥādži izravno preuzeo. Vidi također A. M. A. Shushtary, *op. cit.,* str. 455.

[27] *Šarḥ-i Manẓūma,* str. 318–29; također *Asrār al-Ḥikam,* str. 307 i d.

[28] U pogledu pitanja odnosa islama prema prethodnim vjerama i ukidanju starijih vjera vidi F. Schuon, *Transcendent Unity of Religions,* Pantheon Co., New York, 1953, pogl. V do VII.

* Muhamed, op. red.

[29] Ḥādži drži da je Qur'ān najveće čudo profeta Muhameda koji je Pečatom profetstva, jer jezička ljepota toga djela nema premca u arapskoj književnosti. On dodaje da u svakome razdoblju Bog daje čuda Svojim profetima, a čuda su u skladu s mentalitetom naroda i razdoblja. *Čudo Qur'āna* leži u njegovu *jeziku,* jer Arapi elokvenciji pridaju veliko značenje. Isto biva u slučaju *Mojsija – njegovo čudo* je *u magiji* koja u to doba bijaše glavnim umijećem, a *u slučaju Hrista* to je *oživljavanje mrtvih,* jer medicina u to doba zauzima najviše mjesto među naukama.

Misija Profeta Muhameda – neka je mir s njim – na temelju toga što je on Pečatom Profeta, jest zbroj svih prethodnih profetskih misija; njegov duh je univerzalni um koji je prvom objavom Božanske Esencije i koji čini tijelo Profeta tako *suptilnim* da je uspješno poduzeo Noćno Uzdizanje *(mi'rāǧ)* u najviše nebo. Njegovo se svjetlo širi na sve strane – kamo se god okrenuo, Profet sjene nema. *Pravac molitve* (qibla) *Mojsijeve bijaše ka zapadu ili svijetu mnoštva, a Isusove ka istoku ili svijetu jedinstva; qibla Profeta Muhameda,* s druge strane, *niti je istok niti je zapad,*[30] *već između njih, jer je Profet kako središte, tako i totalitet egzistencije, on nosi profetsku poruku utemeljenu na jedinstvu u mnoštvu i mnoštvu u jedinstvu.*[31]

Poput šī'ita Ḥādži se, osim profetstvom, dosta bavio pitanjem *IMAMATA*, te stoga razmatra političke i vjerske razlike po kojima se razlikuju šī'itsko shvatanje imāma od sunitskoga. Za šī'ite, kako piše Ḥādži, duh 'Alijev je u biti jedno s duhom Profeta. To je univerzalna duša kao što je duh Profetov univerzalni um. Štaviše, svjetlo 'Alijevo prostire se na njegove nasljednike sve do posljednjega, dvanaestog imāma, koji je nevidljivi čuvar i zaštitnik svijeta i bez kojega bi bili poremećeni svaka religija, a i svaki društveni kao i kozmički red. Upravo kao što postoji dvanaest znakova zodijaka tako postoji i dvanaest imāma od kojih posljednji, *Ribe,* predstavlja sve zvijezde imāmata i svetaštva.[32] Sudnji dan koji znači kraj longitudinalne hijerarhije egzistencije ujedno je dan očitovanja dvanaestoga imāma; on sâm posljednji je stupanj ove hijerarhije koja se penje do Božanske Esencije ili Svjetla svjetala *(nūr al-anwār).*

U pitanju *ESHATOLOGIJE,*[33] Ḥāždi strogo slijedi Mulla Ṣadru u shvatanju da duša nastaje s tijelom, ali da poslije smrti ima život nezavisan od tijela. On također odbacuje argument ranijih filozofa protiv tjelesnog uskrsnuća i brani ideju zajedničkog uskrsnuća i duše i tijela na Sudnjem danu. Postoje dva uskrsnuća; prvo, neposredno nakon smrti, tzv. malo uskrsnuće, uskrsnuće duše, a drugo na Sudnji dan, veliko uskrsnuće, uskrsnuće tijela. U prvom slučaju, sve sposobnosti duše su apsorbirane u *ispahbad* svjetlu, a u drugom su sva svjetla univerzuma apsorbirana u Božanski izvor svakoga bića ili u Svjetlo svjetala. Ḥādži razmatra također tradicionalno vjerovanje o događajima za vrijeme uskrsnuća i razmatra simboličko i doslovno značenje Vage *(mīzān),* Ćuprije *(ṣirāṭ)* i Polaganja računa *(ḥisāb)* za dobro i zlo. *Fizički ṣirāṭ* je, prema Qur'ānu, onaj koji pokriva ponor pakla, a *duhovni ṣirāṭ* je put koji Univerzalni Čovjek prelazi do istine *(Haqq)* i koji ga s istinom povezuje.

U posljednjem poglavlju *O ETICI* Ḥādži opisuje stupnjeve vjerovanja *(īmān)* – od prostog prihvatanja do dokazivanja i, odatle, do duhovne vizije. Ovaj posljednji stupanj može se dostići pročišćenjem duše i sticanjem duhovnih vrlina kao što su čistota, istinoljubivost, uzdanje u Boga, potčinjavanje Božanskoj

[30] Ovo je u vezi sa stihom Qur'āna o Svjetlu (XXXIV, 35) gdje se kaže da maslinovo drvo, iz čijega ulja emanira Božansko svjetlo, nije niti na istoku, niti na zapadu.

[31] Ovim simbolizmom Ḥādži implicira da je poruka Mojsijeva bila bitno egzoterički aspekt abrahamske tradicije, a da je Isusova poruka njegov ezoterički aspekt, dok je islam kao totalitet – zbir ovih dvaju, on je i ezoterički i egzoterički. Vidi također F. Schuon, *op. cit.,* Pogl. VI.

[32] *Asrār ali-Ḥikam,* str. 369.

[33] *Šarḥ-i Manẓūma,* str. 329 i d.: *Asrār al-Ḥikam,* str. 261 i d.

Volji itd. Kada čovjek stekne sve ove vrline njegova duša postaje prosta i čista. On postaje primalac Božanskih objava koje osvjetljavaju njegovo biće najposlije ga sjedinjujući sa središtem koje je, kako njegovim vlastitim izvorom, tako i izvorom kozmičke egzistencije.

D

Ḥikma nakon Sabziwārija

Ḥādžijeve teze koje smo opisali i njegov uticaj još su živi u Perziji. Škola onih čiji su učitelji učili tajne ḥikme od Ḥādži Sabziwārija sama i koji su im pričali priče o Učiteljevu životu, opstade u Perziji unatoč antikontemplativnosti poticanoj pretjeranim modernizmom, uglavnom zbog toga što je Ḥādži, a do izvjesnoga stepena i neki drugi kadžarski ḥakīmi, svoj život unio u nju.[34]

Od slavnih učitelja ḥikme u Perziji u prošlome stoljeću možemo navesti abu al-Ḥasan Ǧilwu, Muhamed Riḍā' Qumši'ija, Ǧahāngīr Ḫān Qašqā'ija, Mulla 'Ali Zunūzija, autora *Badāyi' al-Ḥikama* i Mīrza Ṭāhir Tunikābunija. Svi su oni bili savremenici Ḥādžijevi. Zatim, od onih koji su došli docnije, Mirza Mehdi Āštīyānija, autora *Asās al-Tauḥīda,* koji je umro tek nedavno. Od učitelja koji žive danas postoji čitav niz onih koji zaslužuju posebnu pažnju kao što su Sejjid Muḥamed Kāẓim 'Aṣṣār,[35] Ḥaǧǧ Muḥamed Ḥusein Ṭabāṭabā'i, najplodniji pisac među savremenim ḥakīmima Perzije,[36] i Sejjid abu al-Ḥasan Rafī'i Qazwīni, pravi učitelj svih tradicionalnih nauka, možda najveći živi autoritet za ḥikmu. Živi u Qazwīnu povučeno, u meditaciji, i obučava nekoliko učenika daleko od buke modernog života. Također treba spomenuti Muḥyi al-Dīn Qumši'ija, autora djela *Ḥikmat-i Ilāhi* i velikog *Dīwāna* sufijske poezije, šefa Katedre »Mulla Ṣadra« na Fakultetu za teologiju Univerziteta u Teheranu; Mīrza Raḥīm Arbāba koji živi u Iṣfahānu, starom središtu ḥikme u Perziji; Ḥā'iri Māzandarānija, sada živućega u Simnānu, autora djela *Ḥikmat-i bu'Ali,* jednog od najvećih erudita među živim ḥakīmima; Dževada Muṣliḥa, autora komentara o *Asfāru* i njegova prevodioca na perzijski; Murtiḍa Muṭahharija, Muhamed 'Ali Ḥakīma, Ḥusein 'Ali Rāšida i Maḥmūd Šibāhija; svi osim Mīrze Raḥīm Arbāba i Ḥā'iri Māzandarānija su profesori na Fakultetu za teologiju Univerziteta u Teheranu; Ahmed Āštīyānija, autora niza djela o ḥikmi i gnozi; Fāḍil Tūnija, komentatora ibn Arabijeva *Fuṣūṣ al-Ḥikama,* te autora niza drugih rasprava

[34] Listu nekih od ovih ḥakīma dao je Gobineau, *op. cit.,* str. 116–20. Vidi također I'timād al-Salṭanih Muḥamad Ḥusein Ḫān, *Kitāb al-Ma'āṯir w-al-Āṯar,* Teheran, litografijsko izdanje, 1306/1888, str. 131–226.

[35] Ovaj veliki autoritet o ḥikmi i gnozi obučio je generaciju studenata na Univerzitetu u Teheranu i u Sepahsālār medresi, ali nije mnogo pisao o ovim pitanjima.

[36] Mudrac kojega spomenusmo u poglavlju o Mulla Ṣadri autor je niza značajnih djela na arapskom i perzijskom među kojima je komentar na *al-Mīzān, Uṣūl-i Falsafih wa Rawish-i Realism* s komentarom Murtiḍa Muṭahharija, zapravo knjiga o principima šiizma koja dolazi kao odgovor na niz pitanja koja je postavio i publicirao Henri Corbin kao *Sālānih-i Maktab-i Tašayyu'* No. 2; ne bi valjalo zaboraviti ni *komentar na Asfār,* etc., etc. Tabātabā'i je oživio studij ḥikme u Qōmu, središtu šiitskih studija danas, i odgojio niz učenjaka, danas već uglednih autoriteta u području znanosti.

– inače profesora Fakulteta za književnost Univerziteta u Teheranu; Muhamed Taqi Āmulija, autora djela *Durar al-Fawā' id,* koji je, zapravo, komentar *Šarḥ-i Manẓūme.*

Intelektualna historija islama ne može se proučiti na pravi način bez uzimanja u obzir ove duge tradicije, koje korijeni sižu do najranije civilizacije Bliskoga istoka i koja je sačuvana u Perziji i u srcu današnjega šiizma.[37] Izvanredna figura, Ḥādži Mulla Ḥādi, uspije oživjeti i osnažiti ovu tradiciju u Qāğar periodu kao što to učini Mulla Ṣadra dva stoljeća prije njega, te ova mudrost traje kao živa duhovna i intelektualna sila i danas.

BIBLIOGRAFIJA

Muḥamed Taqi Āmuli, *Durar al-Fawā'id,* dva toma, Mustafawi Press, Teheran, 1377–78/1957–58; E. G. Browne, *A Year Among the Persians,* Adam & Charles Black, London, 1950; Comte de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale,* G. Gres et Cie, Pariz, 1923; Ḥādži Mulla Hādi Sabziwāri, *Asrār al-Ḥikam,* Teheran, litografirano izdanje, 1286/1869; *Dīwān-i Asrār,* Teheran, litografirano izdanje, Teheran, 1300/1882; *Šarḥ-i Du'ā'-i Ğaušan-i Kabīr wa Ṣabāḥ,* litografirano izdanje, 1267/1850; *Šarḥ-i Manẓūma,* Teheran, litografirano izdanje, 1298/1880. i brojna docnija izdanja; *Šarḥ-i Maṭnawi,* Teheran, litografirano izdanje, 1285/1868; Muḥamed Iqbāl, *The Development of Metaphysics in Persia,* Luzac & Co., London, 1908; Murtiḍa Mudarrisi Chahārdihi, *Life and Philosophy of Ḥāji Mulla Hādi Sabziwāri,* Ṭahūri Bookshop, Teheran, 1955; *Tārīḫ i Falasifīh-i Islām,* dva toma, 'Ilmi Press, Teheran, 1336-37, solarna; Muḥamed Riḍā' Ṣāliḥi Kirmāni, *Wuğūd az Naẓar-i Falāsifīh-i Islam,* Pīrūz Press, Qum, 1336 solarna; A. M. A. Shushtery, *Outlines of Islamic Culture,* dva toma, Bangalore, 1938.

[37] Iz toga razloga smo tvrdokorno i unatoč nekim neugodnostima odbili prevesti *ḥikmu* i *ḥakīm* prosto kao *filozofija* ili *filozof* iako se čak i u Perziji *ḥikma* često naziva *falsafa.* Filozofija u zapadnim jezicima uglavnom je sinonim za ovu ili onu formu racionalizma, a savremeni iracionalizam je razdvojen od pojma *sapientia* što pojmovi *ḥikma,* čak *falsafa,* impliciraju u arapskom i perzijskom.

Dio drugi
RENESANSA U JUŽNOJ I JUGOISTOČNOJ AZIJI

POGLAVLJE LX

RENESANSA U INDO-PAKISTANU
Šah Wali Allah Dihlawi

A
Uvod

Od dvojice vođa mišljenja koji su se pojavili posljednjih godina dekadencije, Muhamed bin 'Abd al-Wahhāba od Arabije i Šah Wali Allah iz Delhija, posljednji je značajniji. On je bio lučonoša koji je tokom teškog perioda indijske historije pokazao zbunjenim muslimanima pravi put – put mira i slave. Poslije Walijeve smrti, njegova misao prerasta u snažan pokret za oslobođenje muslimana od okova zapadnog imperijalizma pod vodstvom Šah Ismā'īl Šahīda i Sejjid Aḥmed Barelvija.

B
Život i djelo

Quṭb al-Dīn Aḥmed, popularno poznat kao Šah Wali Allah rođen je 1114/1703, četiri godine prije smrti Aurangzība. Prema rodoslovlju, potomak je familije Omera Fārūka, velikoga ḫalīfe. Teško je sa sigurnošću odrediti vrijeme kada su njegovi preci napustili Arabiju i naselili se u Indiji, ali neki pokazatelji vele da je to bilo oko tri stotine godina nakon Velikoga Preseljenja *(Hiğra).* Povijesni podaci uvjerljivo govore o visoku položaju što ga je djed Šah Wali Allaha zauzimao na dvoru Mogula. Govorilo se da je igrao značajnu ulogu u borbi za vlast među sinovima Šah Ğahāna i da se hrabro borio protiv Maratha iz Dekana.[1]

Otac Šah Wali Allahov, Šah Abdurahīm, bijaše čovjek obljubljen i respektovan od naroda sa svoje velike učenosti i pobožnosti. Car 'Ālamgīr mu povjeri delikatan i značajan zadatak – reviziju *Fatāwā-i 'Ālamgīrija;* on se zdušno posveti povjerenu zadatku i odbije primiti ikakvu nagradu za to.[2]

[1] *Al-Furqān* (broj o Šah Wali Allahu), drugo izdanje, Bareilly, 1941, str. 203-04, 402.
[2] *Ibid.,* str. 113, 170.

U svojoj brošuri *al-Ǧuz' al-Laṭīf fi Tarǧamat al-'Abd al-Ḍa'īf,* Šah Wali Allah govori o tomu kako je stekao svoje briljantno obrazovanje; čak i letimično čitanje knjižice pokazuje koliko Šah Wali Allah bijaše zreo već kao dijete. Brzo je ovladao raznim disciplinama i predmetima pa je čak kao maloljetnik u petnaestoj godini mogao preuzeti ulogu solidna predavača. Poslije smrti njegova slavnog oca, nalazimo ga zaokupljena tafsīrom, ḥadisom, fiqhom i logikom – listom područja zastupljena u medresama toga doba. U ovom razdoblju od oko dvanaest godina, on se posve predao učenjima islama i ozbiljno razmišljao o budućnosti muslimana u Indiji.

Godine 1143/1731. ode u Hidžaz na hadž i osta četrnaest mjeseci učeći ḥadis i fiqh kod čuvenih ljudi – Ṭāhir al-Kurdi al-Madania, Wafd Allah al-Makkija i Tāǧ al-Dīn al-Qālija. Nadalje, upozna puno obična svijeta i dobije informacije iz prve ruke o uslovima koji su vladali u raznim islamskim zemljama.

U Delhi se vrati 1145/1733. gdje provede ostatak života u pisanju sve do smrti, 1176/1763. To je bilo doba vladavine Šah 'Ālama II.[3] Najznačajnije njegovo djelo jest *Ḥuǧǧat Allah al-Bāligah* gdje pokušava naučno predstaviti učenja islama. Njegov pristup, iako radikalan od početka do kraja, ne prekida posve s prošlošću. Skala njegovih djela obuhvata sve aspekte znanja – ekonomsko, političko, društveno, čisto teologijsko. Bez obzira na individualan stav prema ovome djelu, ono zavređuje da kažemo jednu nepobitnu istinu – naime, predstavlja prvi uspjeli pokušaj ponovnog promišljanja čitavog sistema islama u duhu naučne objektivnosti.

C

Izvor misli

Stožer – uporište njegove filozofijske misli jest vjera. Kako je vjera, misli on, bila izvor snage i moći muslimana, pad njihov izravan je rezultat njihove apatije prema religiji. Glavna mu briga, stoga, bijaše pozvati muslimane da se vrate islamu. Osobno je čvrsto vjerovao u snagu islama koji, zdušno prihvaćen i valjano primijenjen, misli on, može osigurati mir i razvitak. Šah Wali Allah je stoga posvetio sve svoje snage pročišćenju islamskih ideala kako bi odgovorili zahtjevima vremena. Šah Wali Allah ne misli da je moguće vratiti točak historije, već misli da model života valjan u prošlosti ne može biti valjan za sva vremena. U načinu pristupa ovome problemu pa i u samome rješenju, treba svakako spomenuti ulogu oca od kojega je Wali učio Sveti Qur'ān i Sunnu. U toku svojega misaonog razvitka Wali se uvjerio u neprocjenljivo vodstvo koje ovi tekstovi mogu imati za čovječanstvo: Sveti Qur'ān i Sunna čine kamen-temeljac njegova misaonog sustava.

Šah Wali Allah stoji pod jakim utjicajem imāma Ġazālija, Ḥaṭābija i Šeih al-Islam 'Izz al-Dīn bin 'Abduselama. Od njih je naučio racionalno interpretirati

[3] U svom životu vidio je vladavinu deset kraljeva koji su u kratkom razdoblju slijedili jedan drugoga: 'Ālamgīr, Bahādur Šah I, Mu'izz al-Dīn Ǧahāndār Šah, Faruḳ Siyar, Rafī' al-Darağāt, Rafī'i al-Daulah, Muḥamed Šah, Aḥmed Šah, 'Ālamgīr II, Šah 'Ālām.

različite probleme u islamu. Čini se da je cijenio i abu al-Ḥasan al-Aš'arija, abu al-Manṣūr Māturīdija, ibn Taimīyyu i Imam Fahrudin Rāzija.

U misticizmu je pod uticajem ibn 'Arabija i Šejh Aḥmed Sirhindija. Međutim, ako pomnije proučimo njegov mistički opus jasno ćemo vidjeti da više duguje ibn 'Arabiju nego Muǧaddidu, iako su obojica uticala na nj.

D

Socio-ekonomska i politička misao

Šah Wali je učinio ozbiljan pokušaj da uskladi odnos između društvenoga, etičkog i ekonomskog sistema; prema njegovu mišljenju duhovnost ima dva lika: prvo, to je lični odnos čovjeka prema Bogu, drugo, to je čovjekov odnos prema drugim ljudima. Vlastiti spas ne da se naći u izolaciji od društva te se islam stoga rijetko bavi individuom. *Samo u društvu duhovnost individue može doći do izražaja,* bila to familija, bila šira zajednica. Postizanje društvene pravde pretpostavkom je razvitka individue. Kako će taj ideal društvene pravde biti formuliran i ostvaren, pitanje je kojim se Wali podrobno bavi u čuvenom *Ḥuǧǧat Allah al-Bāligahu.*

'Adāla (pravičnost, ravnoteža), prema njegovu je mišljenju bitna značajka harmoničnog razvoja ljudske rase. Oblici pojavljivanja pravičnosti mnogobrojni su; ako se očituje u odijevanju, manirima i običajima, dobiva ime *adab* (pristojnost); ako je u vezi s prihodima i rashodima, govorimo o ekonomiji, u pitanjima države – o politici etc.[4]

Pod naslovom *Irtifāqāt,*[5] Wali raspravlja o problemu ljudskih odnosa. Polazi od činjenice da čovjek ima bezbrojne želje koje ga tjeraju na akciju. Zadovoljenje ljudskih potreba uključuje međusobnu zavisnost individua, ono vodi ka stvaranju društva i društvenih običaja. *Kada se ljudska društva udruže radi kolektivne sigurnosti, formira se vlast, a kada društva dođu u kontakt radi zadovoljavanja svojih materijalnih potreba, uspostavlja se ekonomski sistem.* Osnovno obilježje zdrava sistema – bilo socijalnog, bilo ekonomskog, bilo političkog – jest uravnotežen odnos između raznih članova društvene grupe, koji je pak, izvan svake sumnje, rezultat unutrašnjeg mira i zdrava odnosa s Bogom. S druge strane, društveni sistem koji takav odnos uključuje, usmjeren je ka postizanju takva mira i takvu odnosu.

Šah Wali Allah potom kratko izlaže neke temeljne aspekte društvenog sistema kao dinamičkog procesa. Najprije govori o jeziku pa kaže da on nije samo sredstvo izražavanja, već i značajan faktor razvoja kulture i civilizacije.[6] Potom govori o poznavanju poljoprivrede jer tako čovjek sebi osigurava hranu. Spominje navodnjavanje, uzgoj stoke, govori o osnovama graditeljstva etc.[7]

[4] *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga,* Idāra Ṭabā'at al-Munīrīyya, Kairo, Vol. I, str. 50–53.
[5] Maulana 'Ubaid Allah Sindhi preveo je ovu riječ kao »društvene institucije« u svom djelu *Šah Wali Allah eur Unki Siyāsi Taḥrīk,* Sind Sāgar Academy, Lahore, 1952, str. 43.
[6] *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga,* Vol. I, str. 38.
[7] *Ibid.,* str. 43–44.

Država treba da vodi računa kako o sigurnosti pojedinca tako i o društvu u cijelosti. Stoga valja iskorijeniti sva društvena zla, tj. kockanje, preljubu, zelenaštvo, podmićivanje, treba nadzirati trgovce etc. Radi ravnoteže u društvu, treba da svi odaberu zanimanja koje im odgovaraju, pa Wali kaže: »Ako zanimanja nisu valjano raspoređena, društvo neće napredovati. Na primjer, ako se većina posveti trgovini, poljoprivreda ili neka druga grana bit će zanemarene. Narod će trpjeti i ako se većina posveti vojnom pozivu jer će biti malo onih koji će se baviti poljoprivredom i trgovinom.«

Wali misli da je najznačajnija armija, a odmah potom poljoprivreda – obje osiguravaju egzistenciju, svaka na svoj način.[8] Država treba da razvija metode obrade zemlje. Svaki pedalj treba da bude obrađen.[9] Ne treba zanemariti trgovinu i industriju.

Neograničene mogućnosti čuče u ljudima, a moguće ih je razviti samo ako svatko traži zanimanje prema vlastitim sklonostima i sposobnostima.

Zdrav ekonomski sistem zasnovan na društvenoj pravdi može doprinijeti sreći društva. Razmišljanja zaključuje ovako: »Dva su uzroka pada muslimanske kulture: prvo, nemali je broj onih koji žive o trošku države. Neki od njih su vojnici, a neki misle da po svome rođenju imaju pravo na financijsku pomoć od države. Stižu im redovni prilozi, darovi i nagrade dvora, kao »stvar starog običaja« (pjesnici, klovnovi). Iako rijetki među ovima povlaštenim doprinose blagostanju društva, najveću korist od društva imaju upravo oni. Dalje, poljoprivrednici, uzgajivači i trgovci plaćaju prevelike pristojbe. Porez se skuplja na okrutan način: narod stenje, zemlja propada.«[10]

Šah Wali spominje i jednu zabludu raširenu među muslimanima – vjeruje se da Bog voli siromaštvo, pa stoga dobar musliman ne treba da bude bogat – teza koja u nekoj konstelaciji nuka na ograničenje stručnoga rada uopšte. Jednostavno življenje bitno se razlikuje od siromaštva. Ovo prisilno izgladnjavanje izvjesnih klasa, kako ga naziva Šah Wali Allah, opasno je za dobrobit društva. Islam nije dao pravo nijednoj klasi da bude povlaštena i da druge pokorava. Pravda je moguća samo kada u društvu nema oštrih klasnih suprotnosti i kada svatko može razviti svoje latentne snage i sposobnosti i osnažiti svoj individualitet slobodnim i aktivnim angažmanom i radom.[11] »Islam«, nastavlja on, »nikada ne uči svoje sljedbenike da se bez pogovora potčinjavaju nekoj opresiji u društvu. Sveti Prorok je više hvalio pravičnost nego siromaštvo – pravičnost koja podrazumijeva zaštićenost od arogancije i moć odolijevanja iskušenju.«[12]

Šah Wali Allah se slaže s Aristotelom: država postoji da bi omogućila »dobar život« (u Walijevu slučaju, to su dobra koja je odredio islam). Država je, dakle, sredstvo za cilj, a nije cilj sama po sebi, pa posjedovanje moći ne može biti opravdano ciljevima kojima služi. Ako država valjano primjenjuje svoju moć, tada će glavni zadatak jedne individue biti da postane lojalan član takve

[8] *Ibid.*, str. 40, 47.
[9] *Ibid*, str.40.
[10] *Ibid.*, str. 44.
[11] Za detaljnu studiju ovog problema vidi *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga,* pogl. *»Iqamat al--Irtifāqāt wa Iṣlāḥ al-Rusūm«,* str. 104-09.
[12] *Ibid.*, Šah Wali Allah nabraja čemu sve pribjegava vladajuća klasa kako bi iskvarila narod.

države; ako je, pak, država slijepa i brutalna sila, tada je valja srušiti. *Značajan zadatak pojedinca jest da postane član države, ali je mnogo značajniji zadatak da prosuđuje o kvalitetu države koje je član.*

U svojoj knjizi *Izālat al-Ḫifā' 'an Ḫilāfat al Ḫulafā'* Wali jasno određuje zadatak islamske države (ḫilāfat). *»Ḫilāfat,* općenito, je forma države koja se uspostavlja radi snaženja zakonâ *Šerijata* u skladu s voljom Svetog Profeta. Glavni zadatak *ḫilāfata* jest oživljavanje islamskih učenja i njihovo provođenje u praktički život pripremajući zajednicu *(millah)* za nastojanje *(ǧihād)* i iskorjenjivanje zala koja nastaju iz zloupotrebe funkcija.«[13]

E

Filozofija povijesti

Svaka teorija socijalne dinamike je, konačno, filozofija povijesti. Ona ljudima daje, što može bolje, jedan uvid u iskustva čovječanstva i moguće pouke. Povijest nije samo niz događaja, iza njih je uvijek svrha i upravo treba otkriti sve što se krije *ispod* motiva akcije, sve što stoji iza socijalne promjene. Ispod površine povijesnih zbivanja lako je naslutiti »nešto« što bi se moglo nazvati metafizičkom strukturom, nešto što je nezavisno od izvanjskih formi koje jasno vidimo.[14] Šah Wali nas pokušava, na sebi specifičan način, upoznati s tim »nečim«.

U svojoj knjizi *Tāwīl al-Aḥādīṯ,* on piše o tome kako »čovjek nije niti Iksion,* niti Sizif«. Nevidljiva ruka koja djeluje ispod tkanja vremena pravi tapiseriju gdje šare ne tvore isti stari model. Profeti se međusobno slažu u vezi s temeljnim značenjem Božanske objave, ali se međusobno i razlikuju formama kako uobličiše zakone svoga vremena. U djelu *Fauz al-Kabīr,* on kaže: »Svaki narod ima vlastite političke i društvene modele. Kada je god Bog narodu poslao profeta, ovaj nije nikad zamjenjivao stari sistem jednim apsolutno novim: dopuštao bi i ostavljao stare običaje da traju ako ne protivurječe Božjoj Volji, a mijenjao bi samo ono što mijenjati treba.«[15]

U *Tāwīl al-Aḥādīṯu,* Wali govori o razvoju društva od Adama do posljednjih profeta, pa tumači i značajke svake epohe. Među islamskim misliocima on je prvi[16] sačinio sistematsku historiju profeta i objasnio da se društveni zakoni koje su profeti dali mogu racionalno interpretirati u vremenskom i prostornom okviru.

[13] Šah Wali Allah, *Izālat al-Ḫifā' 'an Ḫilāfat al-Ḫulafā',* objavljeno u Bareillyju, bez datuma, str. 1.
[14] Oswald Spengler, *The Decline of the West,* George Allen & Unwin, London Voll. I, str. 3.
* Iksion – kralj Lapita, otac Kentaura, praoca Kentuarâ. Za pokušaj silovanja Here, Zeus ga primjerno kazni – baci ga u Tartar i dade ga privezati uz kotač koji se neprestano vrti. Prema nekima je prethodno Zeus zaveo i silovao Iksionovu ženu ali, quod licet Iovi, non licet bovi – Iksion izvuče kraći kraj, njegova kazna postane poslovičnom poput kazne Tantalove ili kazne Sizifove.
[15] *Al-Fauz al-Kabīr,* urdu prijevod, Maktaba Barhān, Delhi, str. 16.
[16] Vidi se da je Šah Wali Allah preuzeo većinu materijala za ovo poglavlje iz ibn Kaṯīrova djela *Bidāya w-al-Nihāya,* Maṭba'a al-Isa'āda, Egipat.

U Adamu su, kaže on, i anđeoski kvaliteti i nagoni pûti; prvi ga vode do otkrivanja raznih oblika vjerovanja, a drugi pokazuju način kako da zadovolji svoje materijalne potrebe.[17] Profet Idris, docnije, ima sve kvalitete koje je imao i Adam, ali usavršene razmišljanjem i obrazovanjem.[18]

Razdoblje od smrti Idrisove do rođenja Noina obilježava pad moralnih standarda naroda. Pobožnost, istinoljubivost, i nesebičnost bilo je teško igdje naći: čovjek postade prava životinja.[19]

Ako je sve profete inspirirao jedino Bog, onda ne može biti nikakve bitne razlike u njihovima temeljnim učenjima. Vjerovanje u Božje jedinstvo, milosrđe i bratstvo među ljudima, potčinjavanje animalnoga u čovjeku onome racionalnom, odgovornost za djela na onome svijetu – sve su to elementi temelja raznih *Šerijata.* U djelu *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga,* Wali naglašava jedinstvo religija pa kaže: »Upamti, stvarna vjera je jedna. Samo su nju propovijedali svi Božji poslanici i samo nju treba da slijedi čitavo čovječanstvo.«[20] Na drugome mjestu se dopunjava: »Kao što su članci vjere isti u svim religijama, iste su i osnovne vrline što tu vjeru zagovaraju.«[21]

Jedinstvo vjerovanja i moralnih vrijednosti izlazi iz same ljudske prirode koja ostaje uvijek bitno ista. Čovjek se nije ni fizički puno promijenio za ovih hiljada godina pisane historije, a niti duševno. Nagoni, zadovoljstva, jadi, te politički i domaći problemi ljudi prošlih epoha bijahu, vjerojatno, isti kao i naši. Gramzivost imperijalističkih sila dovela je do poklaća 1600. godine prije naše ere, kao i u dvanaestom/osamnaestom stoljeću nove ere. Područja ljudske aktivnosti brojnija su, ali su instinkti isti. Upravo je narav čovjekova dovela ibn Ḥaldūna, znamenitog filozofa povijesti, do toga da primijeti: »Prošlost sliči budućnosti kao voda vodi. Sociologija, istraživanje sadašnjosti, pomaže da razumijemo povijest, a bavljenje prošlošću daje materijal za sociologijska istraživanja.«[22]

Wali se slaže s ibn Ḥaldūnom[23] pa kaže da je »sjećanje na Božje dane« zadržano u historiji, ključ za bavljenje Qur'ānom.[24] Jedna od značajnih teza u Qur'ānu jest da su narodi kolektivno osuđeni da trpe sa svojih nedjela ovdje i sada. S tim u vezi Qur'ān navodi više primjera iz povijesti i traži od čitaoca da razmišlja o iskustvu čovječanstva: »I Mojsija poslasmo s dokazima Našim i rekosmo: 'Izvedi narod svoj iz tmina na svjetlo i opomeni ga Alahovim danima!' To su, uistinu, dokazi za svakoga tko je strpljiv i zahvalan.«[25] »Prije vas su mnogi narodi bili i nestali; zato putujte po svijetu i posmatrajte kako su završili oni koji su poslanike u laž tjerali.«[26]

Posljednji stih je primjer specifičnijega historijskog uopćavanja u svojoj epigramatičkoj formulaciji. On sugerira ne samo mogućnost naučnog tretmana

[17] *Tāwīl al-Aḥādīṯ, Maṭba'* Ahmed, Medresa Aziziyya, Delhi, str. 9–13.
[18] *Ibid.,* str. 14.
[19] *Ibid.,* str. 15. Vidi također ibn Kaṯīr, *op. cit.,* str. 100-18.
[20] *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga,* Vol. I, str. 86–87.
[21] *Ibid.*
[22] Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History,* John Murray, London, str. 7.
[23] Za podrobno bavljenje ovom temom, vidi *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga,* pogl. IV i VI.
[24] *Al-Fauz al-Kabīr,* str. 4, 17.
[25] *Qur'ān,* XIV, 5.
[26] *Ibid.,* III, 137.

života ljudskih društava, već upozorava i na budućnost. Istraživačima Qur'āna Wali daje vrijedan savjet: »Dok se recituje Sveti Qur'ān ne treba misliti da su izvještaji o prošlim narodima ovdje radi proste priče; ne, priče o prošlosti iskazane su radi uopćavanja koja se mogu izvesti iz njih, a ne kao puki poziv maštи.«[27]

Društvene pojave Wali je držao pripremom za pravo razumijevanje Qur'āna. Ove pojave su dovoljno konstantne i zbivaju se prema regularnim i jasno određenim modelima i sekvencama: socijalne promjene i složenosti prošlosti poučavaju one koji sada žive, jer se ljudi svake epohe sreću s istom vrstom teškoća s kojima su se sretali oni koji su živjeli prije njih. Opasne tačke u hodu nacija, gotovo da su iste.[28]

Prošlost se sa svim radostima i tugama vraća i manifestira u odori budućnosti. Događajima života upravljaju zakoni koji nisu djelovali samo u prošlosti, već koji djeluju u svakoj sličnoj situaciji koja može nastati u budućnosti. Wali nastoji otkriti zakone prema kojima narodi nastaju i propadaju, a njegova uopćavanja zasnovana su uglavnom na Qur'ānu i Sunni.

U svome djelu *Izālat al-Ḫifā',* Šah Wali Allah tvrdi da ljubav prema materijalnom bogatstvu vodi narod moralnoj poročnosti koja u svom rasplamsavanju donosi pad.[29] On se poziva i na riječi Profetove koje je ovaj u nekoj zgodi uputio narodu: »Tako mi Boga, ne brine me vaše siromaštvo već me je strah da ne postanete oholi i tašti sa svoga svjetovnog bogatstva koje se možda prostre pred vama, i da vas to bogatstvo ne uništi kao što je uništilo isprazne i tašte prije vas.«[30]

Ljubav prema svjetovnim bogatstvima ide uporedo s ljubavlju prema moći i časti. U društvu ugrubo razlikujemo dvije klase, od čega jedna ima novac i vlast, a druga teškim radom održava svoje postojanje. Uz prve vezujemo tiraniju, silu i ravnodušnost.[31] Svoje tvrdnje Wali potkrepljuje izlaganjem o rimskom i perzijskom carstvu[32] kojemu je vrlo nalik razmišljanje Edwarda Gibbona (1150/1737–1209/1794) oko trideset godina docnije u djelu *Opadanje i propast Rimskoga carstva.*[33]

Iz ovoga bi bilo pogrešno zaključiti da je Šah Wali zagovarao život odricanja. Dapače, on izrijekom određuje takav način života kao neislamski[34] i preporučuje aktivnost i angažman pojedinaca.

[27] *Al-Fauz al-Kabīr,* str. 21–23.
[28] *Qur'ān,* XXX, 9, Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran.*
[29] *Izālat al-Ḫifā'* (urdu prijevod), Nūr Muhamed Kārḫanah Tiǧārat Kutub, Karači, Vol. I, str. 560.
[30] *Ibid.,* str. 563–64. Vidi također al-Nawawi, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn, Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyya,* Kairo, str. 213–14 *(muttafiq 'alaih,* Buḫāri *wa* Muslim).
[31] *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga,* Vol. I, str. 105–06.
[32] *Ibid.*
[33] *The Decline and Fall of the Roman Empire,* Modern Library, New York, Vol. I, str. 48.
[34] *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga,* Vol. I, str. 53.

F

Metafizika

DOKTRINE WAḤDAT AL-WUĞŪD I WAḤDAT AL-ŠUHŪD – Baveći se problemima metafizike na temelju Qur'āna i Sunne, Wali pokušava pomiriti stajališta ibn 'Arabijeva i Muğaddid Alf Ṯānijeva. Kako bismo tačno procijenili njegov napor, izložimo ukratko poglede ibn 'Arabijeve i Muğaddidove u vezi s problemom Bića.

Postoje dva različita značenja pojma »Biće«. Prvo, ono se može uzeti *EPISTEMOLOGIJSKI*, kao *spoznati oblik* ili *ideja postojanja* i, drugo, može se shvatiti *ONTOLOGIJSKI* da bi značilo *nešto što postoji ili opstoji*, a ne kao ideja toga. *Tauḥīd* ili jedinstvo Bića, može, stoga, značiti ili *jedinstvo mistički spoznate egzistencije* ili *egzistenciju per se*. Termin *Apsolutno Biće (al-wuğūd al-muṭlaq)* ili *Univerzalno biće (al-wuğūd al-kulli)* kako ga tumači ibn 'Arabijeva škola, jest *Zbilja kao konačna osnova svega što postoji* (izraz može biti shvaćen u oba gornja smisla).[35] Iz ibn 'Arabijevih spisa koji su na tim mjestima izvanredno suptilni, a katkada i dvosmisleni, moglo bi se shvatiti da, kad on kaže da je svo Bivanje koje je Apsolutno Jedinstvo, on ne misli da su sva individualna bivanja – prošla, sadašnja ili buduća – bitno Jedno Bivanje, niti kaže da Biće u svom apstraktnom i najopćenitijem smislu obuhvata sve oblike Bića u svima mogućim univerzumima; kada kaže da je postojanje jedno, on misli da svaka egzistencija izvire iz iskona, iz onoga Jednog – Bog je jedini *izvor* i *uzrok* svega. Ibn 'Arabi uspoređuje Božje postojanje s postojanjem nečega »općeg« (npr. boje), a postojanje bilo čega postojećeg (ili onoga koje traje) s određenim *pojedinačnim* ili očitovanjem toga »općeg« (recimo, crveno).[36]

Da nije Božje sveprodornosti (zbog Njegove forme u svemu postojećem), svijet ne bi postojao, kao što ne bi bili mogući predikati *(aḥkām)* izvanjskih objekata, da nije inteligibilne univerzalne stvarnosti *(al-ḥaqā'iq al-ma'qūlāt al-kullīyya)*.[37]

Ili, savremenijom terminologijom, postoji identitet Boga i univerzuma na osnovi identiteta Njegove »egzistencije i esencije« *(ḏāt-o ṣifāt)* ili supstancije i atributa, s time da je svijet samo *tağalli* ili manifestacija (očitovanje) Njegovih atributa. Drugim riječima, stvaranje svijeta jest posljedica emanacije. Ibn 'Arabi vjeruje da akt stvaranja s pomoću rječi »Budi« *(kun)* nije drugo do silaženje Tvorca u egzistenciju stvari. Postoji, međutim, pet faza ovoga silaska ili determinacije. »Prve dvije faze su *'ilmi* ili spoznajne, a posljednje tri su *ḥāriği* ili egzistencijalne. U *PRVOM SILAŽENJU*, Jedinstvo postaje svjesno sebe kao čiste egzistencije, a svijest o atributima samo je implicitna i opća *(ṣifāt-i iğmāli)*.

U *DRUGOM SILASKU* ono postaje svjesno sebe kao onoga koje predstavlja atribute eksplicitno i do u detalje *(ṣifāt-i tafṣīli)*; čini se da je ibn 'Arabi ova dva silaska shvatio više *pojmovno* nego stvarno, oni su izvan vremena, a razlika između egzistencije i esencije u njihovu slučaju samo je logička. Stvarna razlika

[35] A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyīd Dīn-Ibnul 'Arabī*, Cambridge, 1939, str. 1.
[36] *Ibid.*, str. 2.
[37] *Ibid.*, str. 178.

počinje *TREĆIM SILASKOM* koji se sastoji u određivanju duhova *(ta'ayyun-i rūḥi)*, kada Jedinstvo sebe razbije u veliki broj duhova (tj. anđela). *ČETVRTI SILAZAK* je idealna determinacija *(ta'ayyun-i miṯāli)*, nastaje svijet ideja, a *PETI* fizičko određenje *(ta'ayyun-i ğasadi)*: njime nastaju pojavna ili fizička bića.«[38]

Ovo pokazuje da je za ibn 'Arabija »Biće« *(ḏāt)* Boga identično s Njegovim atributima *(ṣifāt)*, a ovi atributi sebe izražavaju očitujući se *(tağallīyāt)* kao načini koji su objekti i događaji ovoga svijeta. Tako je jasno da, prema ibn 'Arabiju, ontologijski, postoji samo jedna stvarnost. Ona ima dva lika: (1) *stvarnost koja transcendira pojavni svijet* i (2) *mnoštvo subjektivnosti* koje nalaze svoju krajnju osnovu i tumačenje u esencijalnom jedinstvu Stvarnog.[39]

Svijet kakav jest i mnoštvo što ga nalazimo u njemu nije drugo do mnoštvo oblika Jedinstva, svijet nema vlastite egzistencije. Ibn 'Arabi tvrdi da »postojeće stvari nemaju ni najmanjeg dodira sa stvarnošću oko njih«,[40] koji stav tumači metaforom »ogledala« i »slike«:[41] pojavni svijet je odraz – slika u ogledalu tj. kopija stvarnog objekta koji je izvan ogledala. Čitav svijet je poput igre kopija. Na drugomu mjestu ibn 'Arabi koristi metafore prožimanja i duhovne hrane. Mnoštvo prožima Jedno na način kako kvaliteti (recimo boje) prožimaju supstanciju. Jedno, s druge strane, prožima mnoštvo kao što hrana prodire u tijelo; Bog je naša krepka duhovna »hrana«, On je naša esencija. On je duhovna hrana pojavnoga svijeta, jer ima atribute.[42]

Tako možemo sumirati čitavu ibn 'Arabijevu filozofijsku misao u dva stava: (1) u Bogu su egzistencija i esencija ili biće i atributi identični i (2) svijet nije drugo do blijedi odraz emanacija, ili oblik Njegovih atributa.

Muğaddid Alf Ṯāni, Šejh Ahmed Sirhindi, oštro kritikuje ibn 'Arabijevu filozofiju. On kaže da je pogrešno vjerovati da su atributi identični s Bićem. Qur'ān kaže: »Doista, Bog je dovoljan Sebi – Njemu nije potrebno ništa od svijeta.«

Ovaj stih jasno ukazuje na činjenicu da Bog ne zavisi od svijeta u Svome razvoju. Atributi kojima se on okreće prema svijetu i stvara ga su nešto drugo nego Njegova osoba. Muğaddid također ne nalazi valjanu osnovu za ibn 'Arabijevu teoriju da je svijet emanacija *(tağalli)* Božjih atributa; kad bi, naime, svijet bio prosta emanacija Božanskih atributa, on bi bio identičan s njima ali, atributi Boga su savršeni, svijet pun nesavršenstava.[43] Na primjer, znanje čovjekovo ne sliči Znanju Božjem te se ono prvo ne može nazvati *tağallijem* drugog.[44] Kao što ne možemo čovjekovu sjenu nazvati njegovim postojanjem, tako je isto pogrešno zaključiti da Bog u svome razviću zavisi o svijetu stvorenih stvari. Ne postoji recipročnost između Jednog i mnoštva, kako to shvata ibn 'Arabi. Bog je objektivna stvarnost koja ne zavisi od postojanja stvorenih

[38] Šejh Ahmed Sirhindi kako ga citira Burhan Ahmed Faruk u djelu *Muğaddidov pojam tauḥīda*, str. 88–89.
[39] A. E. Affifi, *op. cit.*, str. 11.
[40] *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Kairo, str. 63.
[41] *Ibid.*, str. 120.
[42] A. E. Affifi, *op. cit.*, str. 16.
[43] *Maktūbāt Imām Rabbāni*, urdu-prijevod Qāḍi 'Ālam al-Dīna, Lahore, Vol. III, str. 113–14.
[44] *Ibid.*, str. 100.

svijetova pa nema nikakve sličnosti između Božanskih i ljudskih atributa. Stih: »Bog je uzvišeniji od kvaliteta koji Mu se pripisuju«[45] to jasno izražava.

Tako, dok ibn 'Arabi temelji svoju teoriju *waḥdat al-wuǧūd* na identitetu *aṣl* i *ẓill,* tj. predmeta i sjene, Muǧaddid inzistira na tome da *ẓill* neke stvari nikada ne može biti identična s njegovim *aṣl.*[46] Identiteta između jedinstvenog Tvorca i svijeta što ga je On stvorio, nema. Muǧaddid također vjeruje da mističko iskustvo, kolikogod bilo valjano i savršeno, nema objektivne vrijednosti u odnosu na Biće i atribute. Samo posredstvom profetske objave možemo razumjeti stvarnost. Štaviše, konačna bića ne mogu shvatiti Beskonačno s pomoću mističkih iskustava, prema tome, vjerovanje u nevidljivo je neizbježno. Takvo vjerovanje valjano je jedino u slučaju Boga, jer je u skladu s našim ograničenjima, s jedne strane, i Njegovom nedokučivošću i onostranošću s druge. Šejh Aḥmed oštro kritikuje učenje o determinizmu koje je prirodna posljedica doktrine *waḥdat al-wuǧūd.* On vjeruje da je Bog pružio čovjeku mogućnost da iskaže svoju slobodu u životu, pa čovjek može prihvatiti ili odbaciti neki pravac ili akciju u skladu s vlastitim izborom. Da je on samo obični lutak, kakav je prema inherentnoj logici ibn 'Arabijeva panteizma, ne bi bio pravično nagrađen ili kažnjen za dobra ili loša djela. Ideja nagrade i kazne pretpostavlja svijet slobodnih i moralno odgovornih činilaca koji mogu prihvatiti ili odbaciti čin ili akciju.

To su ukratko neke osnovne razlike između metafizičkog mišljenja ibn 'Arabijeva i onoga Šejh Aḥmed Sirhindija. Muǧaddidova kritika filozofije *waḥdat al-wuǧūd* bila je vrlo oštra i rijetki su imali snage da joj se suprotstave. Šah Wali Allah je prvi pokušao premostiti jaz između pogleda ove dvojice islamskih mislilaca. Propovijedao je da mu je Bog dao poseban dar stvaralačke sinteze ili pomirenja.[47]

Prema mišljenju Šah Wali Allaha, ne postoji bitna razlika između filozofije *waḥdat al-wuǧūd* i one *waḥdat al-šuhūd,* a bilo koja razlika nije drugo do pričin. Svijet nije atribut ili emanacija atributa, on se sastoji od neemanativnih oblika atributa u ogledalu ne-egzistencije. Ovi oblici *izgledaju* realno, ali *njihova stvarnost leži u Biću.* Wali kaže s tim u vezi: »Napravimo od voska konja, magarca i čovjeka. Vosak im je svima zajednički iako se njihovi oblici međusobno razlikuju. Ako bolje promislimo, bit će jasno da su oblici – konj, magarac, čovjek, samo načini njihova postojanja, a njihovo postojanje je – vosak.«[48] Wali međutim, tvrdi da, ako ostavimo sličnost i metaforu po strani, nema bitne razlike između učenja ibn 'Arabijeva i Muǧaddidova. Reći da esenciju mogućih bića čine imena i atributi nužnog bića diferencirani pojmovno, kao što kaže ibn 'Arabi, ili kazati da su moguća bića nazivi atributa *(asmā' ṣifāt)* Nužnog Bića odražena (reflektirana) u svojem nebiću *('adam al-mutaqābila),* kao što Muǧaddid traži, praktički je isto.[49] Ako postoji ikakva razlika između

[45] *Qur'ān,* XXXVII, 180.
[46] *Maktūbāt Imām Rabbāni,* Vol. II, Epistola 7.
[47] Šah Wali Allah, *Faiṣalat al-Waḥdat al-Wuǧūd wa Waḥdat al-šuhūd* (na arapskom), str. 6.
[48] *Ibid.,* str. 6–7.
[49] *Ibid.,* str. 7.

ovih dvaju shvatanja, ona je beznačajna. Muǧaddid i ibn 'Arabi izlažu isto na dva različita jezika, a neupućeni misle da se radi o gledištima koja se razlikuju.[50]

DUHOVNI I MATERIJALNI SVIJET – Šah Wali vjeruje da se između Boga i materijalnoga svijeta prostire duhovni svijet gdje je smišljajuća Božja Volja prvo reflektirana, potom materijalizirana u različitim formama, ali postoji čvrsta veza između toga dvoga. Sva bića i sve što se događa u *ovom* svijetu prvo se očituje u *duhovnom* svijetu ili, kako ga Šah Wali Allah naziva, *'ālam al-miṯāl,* a potom se prenosi u materijalne forme. Ovaj stav on tumači na primjeru sna vidovnjaka: budući događaji prvo su vidljivi kao sjene materijalno nepostojeće koje će, docnije, postati dodirljiva bića. Pravi san je, tako, primjer za *'ālam al-miṯāl.* Stvari iz duhovnoga svijeta pokazuju se laiku kao nematerijalne, a za profete, iste su dodirljive i konkretne. Na primjer, Profet je, nakon što je prikazao svoju molitvu ovako rekao Drugovima: »Vidio sam nebesa i pakao.« Jednom je usred molitve imao uvjerljiv neugodni pričin da je osjetio jaru pakla. Wali navodi brojne primjere kako bi potkrijepio svoju tvrdnju, pa zaključuje: »Profeti ne mogu vidjeti sve te pojave fizičkim okom; nebesa i pakao su preveliki da bismo ih shvatili kao stvari iz fizičkoga svijeta. Kad bi oni bili činjenice svima vidljive, bili bi ih vidjeli Drugovi koji su u takvim zgodama sjedjeli pokraj Profeta.«[51] Izvan i iznad materijalnog svijeta postoji drugi svijet koji nadilazi prostorno-vremenske granice i prima impresije smišljajuće Volje Božje prije nego što se ove manifestiraju kao konkretne figure u prostoru i vremenu.

PROSTOR I VRIJEME – Wali Allah se, u svojoj knjizi *al-Ḥair al-Kaṯīr,* bavi prirodom prostora i vremena, pa kaže da je prostor neshvatljiv bez vremena i obratno. To nisu dvije odvojene kategorije, već je to jedna kategorija vremenskoprostornog continuuma, gdje vrijeme i prostor opstoje. Dalje, prostor i vrijeme su nedjeljivi jer bi, da nema ove nedjeljivosti, vladao potpun haos i nered i to tako velik da stvorenje ne bi moglo postojati ni jednu sekundu.[52]

Prostor i vrijeme, poput stvorenih stvari, nisu vječni, već su stvoreni Božjom Voljom i prestat će s krajem stvaranja.[53]

U pogledu materije, Wali kaže da je ona shvatljiva samo pojmovima prostora i vremena, kao njihova izvanjska forma; shvatljiva je, naime, samo kroz njihovo djelovanje.[54]

SLOBODA I FATALIZAM – Šah Wali Allahov pokušaj da riješi problem slobode i fatalizma također ima prirodu izmirenja. On kaže da je shvatanje sudbine bitan dio vjerovanja, točnije, tkogod ne vjeruje u nju, ne zaslužuje biti nazvan muslimanom.[55] Qur'ān eksplicitno govori da sva bića i događaji u ovom svijetu duguju svoje postojanje svjesnoj stvaralačkoj moći ili Božanskoj Volji.[56]

[50] *Ibid.*
[51] *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga,* Vol. I, str. 13–14.
[52] Šah Wali Allah, *Al-Ḥair al-Kaṯīr,* izd. Bašīr Ahmed, Dā' irat al-Hilāl, Benares, str. 29–30.
[53] *Ibid.*
[54] *Ibid.*
[55] *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga,* Vol. I, str. 65–66.
[56] Vidi *Qur'ān,* XV, 21; XVI, 79; XLVIII, 21.

Svemoguća Božja Volja potpuno zahvata čitav univerzum i nitko joj ne može ni za pedalj izmaći. Naše vjerovanje u Boga čvrsto je vezano za naše vjerovanje u Božanske naredbe: to su također zakoni u najstrožem smislu riječi, oni uređuju kretanje nebeskih tijela, pa vjerovanje u njih obrazuje kamen-temeljac islama.[57]

Gornje stajalište ne bi se dalo zamisliti u sklopu učenja *waḥdat al-wuǧūd* koje svojom unutrašnjom logikom vodi determinizmu, ne ostavljajući mogućnosti slobodnom djelovanju čovjekovu. Kad bi ljudi bili lutke pokrenute izvana, oni ne bi bili odgovorni za svoja djela, pa bi i razlika između dobra i zla postala besmislena. Sve je to nespojivo s učenjem islama – čovjek je odgovoran za svoja djela Bogu. Svako ljudsko biće ima dvije sklonosti – anđeosku, koja ga potiče i tjera na dobro i, životinjsku, koja ga tjera na zlo. Na čovjeku je da prihvati jedno, a izbjegava drugo. »Svatko je Božanski usmjeren u skladu sa svojom naravi. To ne znači da je čovjek podvrgnut sili, jer ne bi valjalo pripisati Bogu tiraniju, niti znači da čovjek ima slobodu odluke; tačnije bi bilo kazati da nas On pomaže u našim nastojanjima da djelujemo pravično, a griješimo samo zato što ne slušamo Njegove zapovjedi.«[58]

G

Pravo

Šah Wali Allah pokušava pomiriti razne škole islamskoga prava. On daje široke opise islamskog Zakona, koji sadrži ovlaštene i nepromjenljive naredbe i fundamentalne principe koje uvijek moraju jednodušno da prihvate sve muslimanske škole mišljenja. Međutim, ovdje bismo govorili o tome kako on gleda na probleme o kojima postoje razlike u shvatanju i koji su rezultati interpretacija i *iǧtihāda* – sve, dakako, unutar granica određenih islamom.

On zagovara politiku oslanjanja na okvir četiriju glavnih škola islamskoga prava, tj. hanafijske, šafijske, malikitske i hanbalitske.

Većina 'ulame kaže da je *taqlīd* bitan; Wali se slaže s njima, ali ublažava tradicionalno stajalište o *taqlīdu* pa kaže: »Nitko ne može imati nikakvu primjedbu na pojam *taqlīda*, ali ne znam ni za jednoga nepogrešivog imāma, niti vjerujem da je odredbe bilo kojeg od njih objavio Bog Sâm i da nas tako obavezuju. Ako slijedimo nekog imāma, mi to činimo na osnovi eksplicitnog uvjerenja da on ima dubok uvid u učenje Qur'āna i Sunne i da su njegovi nalazi izvedeni iz Qur'āna i Sunne. Da tome nije tako, mi im ne bismo pridavali nikakva značenja. Bilo bi posve pogrešno dati prednost čovjekovu umovanju pred odredbom *naṣṣa:* samo je to oblik *taqlīda* koji mi se čini potpuno opravdanim.«[59]

Isto tako Wali nudi jedno valjano rješenje razlika između čistih tradicionalista *(Muḥaddiṯīn)* i sljedbenika četiriju imāma. »S obzirom na određivanje

[57] Za podrobnije upoznavanje vidi *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga*, Vol. I, str. 55–67.
[58] *Ibid.*, str. 27–28.
[59] Šah Wali Allah, *al-Inṣāf fi Bayān-i Sabab al-Iḫtilāf*, urdu prijevod Ṣadr al-Dīn Iṣlāḥija, Lahore, bez datuma, str. 29–80.

Šerijata« kaže on, »dedukcija ili izravno počiva na *Hadisu,* ili se izvodi u svjetlu principa koje su obznanili pravnici. Učenjaci svake epohe slijedili su ova dva toka, neki držeći se više prvoga, neki drugoga... Ne bi trebalo da prevagne jedna strana, a da druga bude potpuno zanemarena... već ih treba uskladiti. Zdanje *Šerijata* tako podignuto bit će zdravo i čvrsto. *Muḥaddiṯīn* treba da prosuđuju svoje izvode na temelju principa koje su proglasili veliki pravnici. S druge strane, oni koji izvode zakone na osnovi postupka što ga prihvatiše veliki pravnici ne smiju nikada dati prednost vlastitim principima nad onima *naṣṣa* pa će vidjeti da njihovi zaključci niukoliko neće biti suprotni odredbama Hadisa. I dalje, nijedan *muḥaddiṯ* neće bez potrebe inzistirati na principima koje postaviše stari kompilatori Hadisa; oni su, ipak, ljudska bića i njihovi principi ne mogu biti smatrani konačnima i lišenima svih pogrešaka.«[60]

Šah Wali Allah priznaje značenje individualnog prosuđivanja *(iǧtihād),* ali istodobno vjeruje da taj značajan zadatak povlači za sobom veliku odgovornost i da se ne može povjeriti svakome. On nabraja tri glavne osobine *muǧtahida:* (1) On treba moći uobličiti principe prema kojima će se donositi pojedinačne (vlastite) odluke; (2) Treba temeljito da poznaje Qur'ān i Sunnu i da zna hadise koji predstavljaju osnovu fiqha; (3) Pri donošenju svojih odluka on izvodi prosudbe iz Qur'āna i Sunne kako bi zadovoljio zahtjeve svoga vremena.[61]

Wali Allah ne naglašava tek sveobuhvatnost islamskoga Zakona, niti samo tumači njegov asimilativni duh, već inzistira i na potrebi da se razmišlja o pitanjima u vezi sa *Šerijatom.* On vjeruje da je *iǧtihād* starih pravnika, koliko god oni bili uzvišeni i slavljeni, podoban za ispravku u svjetlu Qur'āna i Sunne. Tako otvara vrata *iǧtihādu* koja već dugo bijahu zapečaćena. Nije čudno što je, poput slavnih prethodnika, ibn Taimīyyae i ibn Qayyima, i on bio optužen za jeretičke inovacije, ali je ipak ostao jedan od rijetkih čiji se uticaj duboko osjećao izvan granica indopakistanskih. Njegova djela, osobito *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga, Budūr al-Bāziga* i *Fauz al-Kabīr* čitana su s poštovanjem u čitavom islamskom svijetu. Popularnost izvan potkontinenta može se dijelom pripisati činjenici da je odlično poznavao arapski i perzijski jezik, pa je bio rijetka osoba koja je mogla pisati na arapskom s istom lakoćom kao i na vlastitom jeziku. Dakako, temeljita analiza spisa islamskih učenjaka u drugim zemljama jasno pokazuje da je on poštovan više zbog dubine svoga mišljenja i dubokog uvida u pitanja *Šerijata.* To potvrđuje i porast njegova ugleda posljednjih nekoliko decenija kada je došlo do pokreta za obnovu islamskoga mišljenja. Teško je naći uglednijega savremenog učenjaka u muslimanskom svijetu koji se bavi fiqhom i Hadisom, a da ne navodi Šah Wali Allaha kako bi potkrijepio svoje tvrdnje. Primjerice, *ABU ZUHRA* iz Egipta, autoritet u muslimanskom zakonu, često ga navodi u svojim učenim raspravama o pravnim shvatanjima imāma abu Ḥanīfe. *DŽEMALUDDIN KĀSIMI,* veliki znalac Hadisa iz Damaska, često navodi Šah Wali Allaha u svojoj slavnoj knjizi *Qawā' id al-Taḥdīṯ,* temeljnom djelu o principima Hadisa. *ABU ZAHAU* u svojoj učenoj raspravi *al-Ḥadīṯ w-al-mu-w-al-Muḥaddiṯūn,* gdje govori o historiji preporoda Hadisa u raznim zemljama odaje priznanje Šah Wali Allahu za izvanredni doprinos u popularizaciji studija Hadisa u Indiji

[60] *Ibid.*, str. 82–83.
[61] *Ibid.*, 123.

i stavlja ga s tim u vezi na čelo liste. Slavni Šejh al-Islam od Turske, *ŠEJH MUHAMED ZÂHID AL-KAUTARI*, posvetio je čitavo poglavlje Šah Wali Allahu u svojoj kompilaciji *Maqâlât al-Kauṯari* objavljenoj u Damasku. *MUḤIBB AL-DÎN AL-HATÎB*, vođa pokreta za oslobođenje Egipta i dugogodišnji izdavač al-Fatḥa, govori o Šah Wali Allahu u nizu svojih članaka s velikim poštovanjem. *'ABD AL-MUN'IM AL-NAMAR*, drugi vodeći učenjak u Egiptu i član azharske *'ulame* u svojoj knjizi *Târîḫ al-Islâm fi al-Hind*, govori o njemu kao o autoritetu od Hadisa i Tafsîra. *Al-Muḫtârât*, jedno djelo *ABU AL-ḤASAN NADAWIJA* koje je propisano kao priručnik za srednje škole u Damasku, uključuje izbor iz *Ḥuǧǧat Allah al-Bâliga*.

Najznačajnija knjiga Šah Wali Allaha *Ḥuǧǧat Allah al-Bâliga* objavljena je u Egiptu u nizu izdanja i mnogo se čita u arapskim zemljama. *Musawwa*, drugo značajno djelo Šah Wali Allahovo, također je prevedeno na arapski. Francuski prijevod *Ḥuǧǧat Allah al-Bâlige* nedavno je publikovan u Parizu.

H

Zaključak

Osim što je revolucionirao filozofijske, političke, društvene i ekonomske stavove u sklopu islama, Šah Wali Allah je preveo Sveti Qur'ân na perzijski i učinio Božju Riječ dostupnom običnom čovjeku. Njegov slavni sin Šah Rafi' al-Dîn, slijedeći njegov primjer, prevodi Qur'ân na urdu-jezik, raspršujući predrasude protiv prijevoda Svete Knjige.

U Hadisu on je oživio interes za studij Imâm Mâlikova *Muwaṭṭa*.

U *Fiqhu*, Šah Wali Allah je napao konvencionalne pojmove koji su vladali u njegovo vrijeme. Njegov glavni napor sastojao se u oslobađanju Božanskoga Zakona od subjektivnih elemenata koji su ušli u nj, kako bi se obnovile čistota i kompaktnost koje je imao u vrijeme Drugova. Također je pokušao da premosti provalije koje su postojale među raznim školama *Fiqha*. Prema njegovu mišljenju, svi vladajući sistemi *Fiqha* izlaze iz jednoga izvora, pa među njima ne može biti temeljnih razlika, nego sve razlike svodimo na razlike u interpretaciji.

Posljedica radikalne promjene koju je donio Šah Wali Allah u gledanju islamske zajednice na vaskolika područja života bio je jak pokret reakcije na čelu sa *ŠAH ISMAIL ŠAHÎDOM* i *SEJJID AHMED BARELVIJEM*. Nakon razdoblja kada je vjerovanje bilo zanemareno i obilježeno nepravilnim pristupom, rodila se želja da se ovakvo stanje promijeni i popravi. Iako je pokret propao pod pritiskom imperijalističkih sila, jedno je jasno: vrijeme koje je prošlo između mučeničke smrti Šah Ismailove i konca četrdesetih godina našega stoljeća, bijaše doba kada je sjeme koje je zasadio Šah Wali Allah počelo da klija, da bi procvjetalo rođenjem Pakistana.

BIBLIOGRAFIJA

Šah Wali Allah, *Ḥuǧǧat Allah al-Bâliga* (na arapskom), Idâra Ṭaba'at al-Munîrîyya, Kairo; *Izâlat al-Hifâ' 'an Hilâfat al-Ḫulafâ'* (na perzijskom), Bareilly, bez datuma, urdu-prijevod Maulâna 'Abd al-Šakûra; Nûr Muhammed, *Kârḫâna Tiǧarat-i Kutub*, Karači; *al-Tafhîmât al-Ilâhîyya*, Maglis 'Ilmi, Ḍabail, bez datuma; *al-Inṣâf fi Bayân-i Sabab al-Iḫtilâf* (na arapskom), na urdu preveo Ṣadr al-Dîn Iṣlâḥi, Lahore; *al-Fauz al-Kabîr fi Uṣûl-i Tafsîr*, (na perzijskom), na urdu preveo Rašîd Aḥmed, Maktaba Burhân, Delhi; *Fatḥ al-Kabîr* (na arapskom), Maṭba' 'Ilmi, Delhi; *al-Budûr al-Bâziga* (na arapskom), Maglis 'Ilmi, Dabail; *Tâwîl al-Aḥâdîṯ fi Rumûz al-Anbiyâ'* (na arapskom), Maṭba' Aḥmed, Delhi; *Alṭaf al-Quds* (na perzijskom), Maṭba' Aḥmed, Delhi; *Faiṣlat al-Waḥdat al-Wuǧûd wa Waḥdat al-Šuhûd*, Maṭb'a Muǧtaba'i, Delhi; *al-Guz' al Laṭîf*, Maṭba', Aḥmed, Delhi; *Saṭ'ât*, Maṭba' Ahmed, Delhi; *Fuyûḍ al-Ḥaramain* (na arapskom), na urdu preveo Muhamed Sarwar, Sindh Sâgar Academy, Lahore; *Ham'ât* (na perzijskom), preveo na urdu Muhamed Sarwar, Sindh Sâgar Academy, Lahore; *al-Ḫair al-Kaṯîr* (na arapskom), Dâ'irat al-Hilâl, Benares; *'Iqd al-Ǧîd fi Bayân-i Aḥkâm al-Iǧtihâd wa Taqlîd* (na arapskom); *Fatḥ al-Raḥmân fi Tarǧumân al-Qur'ân* (perzijski prijevod Qur'âna); *al-Musawwa min al-Muwaṭṭa* (na arapskom); *al-Qaul al-Ǧamîl* (na arapskom), na urdu preveo Muhamed Sarwar, Sindh Sâgar Academy, Lahore.

Ibn al-Qayyim, *Zâd al-Ma'âd*, Maṭba'at al-Sunna al-Muḥammadîyya, Kairo; *A'lâm al-Mu'aqqîn*, Maṭba'at al-Sa'âda, Kairo; Džemaluddin Kasimi, *Qawâ'id al-Taḥdîṯ*, Damask, 1925; Šah Ismail Šahîd, *'Abaqât* (na arapskom) – duboko smo zahvalni rukovodiocu Medrese Nuṣrat al-Islâm, Guǧranwala, zbog toga što nam je dao ovu rijetku knjigu; prva strana je, nažalost, istrgnuta te je bilo nemoguće naći ime izdavača i datum objavljivanja; ibn Kaṯîr, *al-Bidâya w-al-Nihâya*, Maṭba'at al-Sa'âda, Kairo 1932; abu al-Ḥasan Nadawi, *Muḫtârât*, Damask; abu Zahau, *al-Ḥadîṯ w-al Muḥaddiṯûn;* Muḥammed Zâhid al-Kauṯari, *Maqâlât al-Kauṯari*, Damask; abu al-Muṇ' im al-Namar, *Târîḫ al-Islâm fi al-Hind*, Kairo; ibn 'Arabi, *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, Kairo, 1309, A. H.

Maktûbât Imâm Rabbâni, na urdu preveli Qâdi 'Âlam al-Dîn i Malik Chanan Dîn, Lahore, bez datuma; Manẓûr Aḥmed Nu'mâni (izd.), *al-Furqân*, poseban broj o Šah Wali Allahu, drugo izdanje, Bareilly, 1941; 'Ubaid Allah Sindhi, *Šah Wali Allah aur Un-ki Siyâsi Taḥrîk* (na urdu-jeziku), Sindh Sâgar Academy, Lahore, 1952; *Šarḥ Ḥuǧǧat Allah al-Bâliga* (na urdu), Maktaba Bait al-Ḥikma, Lahore, 1950; Šams al-Raḥmân Muḥsini, *Šah Wali Allah ka 'Imrâni Naẓrîyya*, Sindh Sagâr Academy, Lahore, 1946; Mas'ûd 'Âlam Nadawi, *Hindustân ki Pehli Islami Taḥrîk*, Maktaba Millîyya, Rawalpindi.

M. Iqbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore; A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyîd Dîn-Ibnul 'Arabî*, Cambridge, 1939; Burhan Aḥmed Faruqi, *The Muǧaddid's Conception of Tawhid*, Lahore; Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1946; Oswald Spengler, *The Decline of the West*, George Allen & Unwin, London; Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, London; Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, The Modern Library, New York; Muḥammad Asad, *'Arafât*, Vol. I, Dalhousie 1946–47; H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, The New American Library, New York, 1955; Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History*, John Murray, London, 1950.

POGLAVLJE LXI

RENESANSA U INDO-PAKISTANU (NASTAVAK)

Sejjid Aḥmed Ḫān kao političar, historičar i reformator

A

Uvod

Rođen u uglednoj familiji u Delhiju 1232/1817. godine, Sejjid Aḥmed je započeo svoju karijeru 1273/1856. kada je počeo da piše za novine kojih je vlasnikom bio njegov brat, Sejjid al-Aḫbār. Prema modi vremena počeo je da piše i poeziju, ali zanimanje za nju ne potraje dugo. Smrt oca 1254/1838. prinudi ga da potraži posao kako bi zaradio za život. Njegovo prvo zanimanje bio je mali posao u civilnom sudu u Istočnoindijskoj kompaniji u Delhiju. Službovao je u Agri, a potom u Fateh-pur Sikri. Godine 1263/1846. na vlastiti zahtjev bude vraćen u Delhi. Prije povratka napiše nekoliko rasprava o temama različitih područja – historija, nauka, teologija, građanski zakon – pristupajući svakom od njih u srednjovjekovnom duhu. Unatoč obavezama u Delhiju, našao je vremena da iščitava muslimanske klasike i sjedi u društvu pjesnika i obrazovanih ljudi. Neko vrijeme bavio se i liječništvom. Prvi krug istraživanja odnosi se na historiju što kuliminira u djelu *Āṯār al-Ṣanādīd* koje zaslužuje povjerenje svakoga profesionalnog historičara. Poslije sedam godina provedenih u Delhiju, bude određen u Biğnaur na dužnost građanskog sudije. U to doba bukne ustanak poznat kao Buna (Mutiny) iz 1273–74/1857.* Vladari optuže muslimane kao odgovorne i okrutno im se osvete. Muslimani su hapšeni, imovina njihova konfiskovana. Evo što o tome piše Sejjid Aḥmed: »Masā znamenitih familija propade. Priča

* Prvi znatniji otpor britanskom kolonijalizmu, koji je izbio 1857. godine među domorodačkim oficirima i vojnicima indijske vojske, *sepojima,* a pokrenuo je široke mase naroda. Središte ustanka bijaše Delhi, a vođa potomak Mogula, Bahadur Šah II. Ustanak je slomljen 1858. zauzimanjem Delhija, iako su borbe potrajale i do 1859. Represalije koje su uslijedile bile su nadasve okrutne: ukinuto je Carstvo Mogula, likvidirana Istočnoindijska kompanija (1858), Indija je stavljena pod neposrednu upravu engleske krune, a uslijedila je i nova administrativna podjela zemlje. Ustanak nema neko službeno ime ili naziv, ali ga engleski izvornik navodi imenicom mutiny (pisano velikim slovom) koja sama ne znači drugo do – buna, ustanak. Radi lakšega razumijevanja teksta odlučili smo samo uvjetno ostaviti taj naziv kao naziv ustanka (op. red.).

o njima je prežalosna. Izgubih nadu da će se muslimani ikada ponovno dići i vratiti izgubljeni sjaj i veličinu. Htjedoh napustiti otadžbinu i otići u neku stranu zemlju. Međutim... shvatih da je moja dužnost ostati s narodom u njegovoj nevolji, potonuti ili plivati zajedno s njim...«.[1]

Sejjid Aḥmed je gledao na Mutiny kao na rezultat rasne netrpeljivosti i grešaka uprave. Nakon ustanka on se zdušno latio zadatka da unese više razumijevanja između Britanaca i Hindusa i između Britanaca i muslimana. Njegova provokativna knjiga o uzrocima revolta i njegov komentar Biblije pripadaju tome razdoblju. On je anticipirao svoju obrazovnu djelatnost osnivanjem dviju škola u Muradabadu i Ghazipuru. Godine 1281/1864. osnovao je Naučno društvo, gotovo prvu učenu družinu u sjevernoj Indiji. Časopis ovoga društva, *The Aligarh Institute Gazette,* bio je poznat po svojemu objektivnom informiranju i obzirnom uklanjanju jeftinim novinarskim trikovima – obilježja tako rijetka u novinarstvu uopšte, ranoindijskom napose. Tri godine docnije Sejjid se obrete uvučen u tešku raspru s braniteljima hinduizma koji bijahu odlučili izbaciti urdu-jezik iz sudova u Gornjoj Indiji. To je, zajedno s posjetom Engleskoj 1286–87/1869–70, značilo za nj novu inspiraciju i novi smjer njegovim naporima te se posvetio socijalnoj i intelektualnoj obnovi indijskih muslimana.

Kada se vratio u Indiju počeo je izdavati časopis *Thaḏīb al-Aḫlāq* podnaslova *Mohammedan Social Reformer.* Ovaj izvanredan časopis isprekidano je izlazio i najposlije prestao izlaziti 1311/1893. Sejjid je za časopis najviše pisao sâm. Eseji koje je pisao za ovo glasilo predstavljaju klasična ostvarenja urdu-književnosti. U njima se bavi istraživanjem temelja islamskog društva i pomnom analizom islamskih institucija. Dok je Bentham istraživao utilitarne osnove institucija, Sejjid ih je podvrgao testu razuma i vjerske sankcije. *Tahḏīb* je okupio oko sebe izabrane i ugledne čitatelje koji su stajali uz Sejjid Aḥmeda u njegovoj želji za reformom. On sâm borio se, s jedne strane, protiv skepticizma i bezvjerstva koje su poticali zapadni uticaji, a s druge protiv čvrste opozicije zapadnjačkom obrazovanju. Pred kraj, Sejjid se posvetio Muhammadan Anglo-Oriental Collegeu, *izuzetnome obrazovnom eksperimentu – da se osnuje institucija koja bi moralno na učenika uticala i gradila njegov karakter.* Srodna organizacija, Sveindijska muhamedanska obrazovna konferencija koju je Sejjid osnovao 1304/1886, postade živa tribina za raspravljanje o društvenim i obrazovnim pitanjima te se pokaže kao značajan činilac u unapređivanju muslimanske solidarnosti na potkontinentu.

Sejjid se odlučno uklanjao mogućnosti da bude uvučen u politiku. »Učite, učite, učite...« bijaše njegova lozinka. Njegova odluka da se drži podalje od političkog pokreta često je zloupotrebljavana i iskrivljavana kao zagovaranje političke reakcije, s čim je u vezi proučavanje i interpretiranje njegovih ideja izvan konteksta. Politički testament Sejjidov priječi apsorbiranje muslimanske zajednice u hindu-nacionalizam i rezultira podjelom indijskoga potkontinenta na njegovu hindu i muslimansku zonu. Kao izuzetna osoba, Sejjid je postao članom plemićkog staleža 1305/1888. Umro je u Aligarhu 1315/1898. u dobi od osamdeset i jedne godine.

[1] Sejjid Aḥmed Ḫān, *Maǧmū'a-i Lectures.*

B

Sejjid – historičar

Sva misao Sejjidova obilježena je dubokim osjećanjem obaveze prema prošlosti; međutim, on nije bio opsjednut njome i nije postao, poput Burkea, jednim od zanesenih subjektivista – obožavatelja prošlih dana. Političke i društvene probleme posmatrao je u svjetlu historije, a rješenja s tim u vezi neobično nalikuju stavovima historicističke škole u politologiji. Kao historičar, bio je konkretan i objektivan. Njegova monografija o ustanku Mutiny pod naslovom *Tārīḫ-i Sarkašī Biǧnaur,* počinje opservacijom o odgovornosti historičara:

»Bavljenje historijskom istinom varljiv je pothvat: šteti istini, a lošime što nosi, djeluje stalno.«

Prikaz njegovih historijskih spisa može otpočeti *Āṯār al Ṣanādīdom* gdje se bavi starom arhitekturom i historijskim spomenicima Delhija i njegovih predgrađa. Kada je Sejjid započeo svoja historijska istraživanja bio je fasciniran bogatstvom neispitanih arheologijskih ostataka. Osobno je pregledao oko stotinu i trideset mjesta, izmjerio njihove dimenzije, preveo njihove natpise i rekonstruirao njihove originalne planove. Prošao je kroz niz značajnih teškoća kad je pokušao doći do natpisa na stupu Quṭb Mīnār* – osobito se nemoguće činilo domoći se njegova vrha; no i ovaj zadatak uspješno okonča. Sačinio je brižljivu studiju o masi pisanih historijskih materijala i enciklopedijski sredio tako sakupljene činjenice. Među inim stvarima govori o Tvrđavi, aristokratskim kvartovima, trgovačkom središtu, prirodnim vrelima, klimi Delhija, te porijeklu i evoluciji urdu-jezika. Prvo izdanje *Āṯāra* sadrži biografije slavnih ljudi Delhija – poglavara vjerskih redova, pjesnika, kaligrafa, slikara, muzičara (ovaj dio nije uključen u potonja izdanja). Knjigu je preveo jedan francuski orijentalist čime se Sejjid predstavio historičarima – orijentalistima u Evropi. U drugom izdanju 1270/1853. otklonjene su neke grube greške, jezik je pojednostavljen, a dodani su i neki novi materijali. Vjerojatno se kopija ovog izdanja može još naći u Biblioteci Univerziteta Panjab u Lahoreu.

Sejjid Aḥmed je potom usmjerio svoju pažnju na *Ā'īn-i Akbari,* djelo koje je glavni izvor podataka o vladavini Akbara. Dostupna kopija ovoga klasičnog djela bila je puna grešaka i nije mogla poslužiti kao pisani izvor za potpunije razumijevanje jedne značajne epohe. Sejjid se latio toga posla na zahtjev zapovjednika trgovaca u Delhiju. On je sakupio sve rukopise do kojih je mogao doći i pripremio vlastitu verziju. Dodao je rječnik težih izraza, neobičnih imena i zastarjelih termina. Legende kovanica raznih denominacija bile su reprodukovane i popraćene pojedinostima o alatu, oruđu, oružju i nakitu Akbarova vremena. Nažalost, veliki dio rukopisa zajedno s njegovim štampanim dijelovima uništen je u doba Mutiny-pobune.

* Prema nekima, jedan od najsavršenijih tornjeva na svijetu. Nastao u XIII stoljeću, visok 72,54 m, baze promjera 14,40 m. Ima pet katova, od crvenog je pješčanika i mramora, s balkonima na svakom katu, što sve zatvara spiralno stubište (367 stepenica, 9 stopa promjer). Bogato ornamentiran tamnim vrpcama arapskih pismena oko niža 3 kata, što je u oštrom kontrastu s dijelom iz pješčanika.
Negda, hinduistički toranj (?) u sklopu hrama; danas minaret mošeje Quwwat-ul-Islam nastale iz toga negdanjeg hrama (op. red.).

Vladavina Fīrūz Šah Tuglaqa je razdoblje druge briljantne međuvlade u analima srednjovjekovne Indije. Fīrūz Šah je bio tvorac onoga što bi se moglo opisati kao sretna država, a njegova slava počiva na blagoj i umjerenoj upravi. Historija života i aktivnosti Fīrūz Šaha sačuvana je zahvaljujući njegovu savremeniku, Ḍiā' al-Dīn Barniju. Sejjid je pripremio poredbeni tekst Barnijeva djela poslije uvida u četiri dostupna rukopisa, od kojih je jedan pripadao privatnoj biblioteci mogulskoga kraljevstva. U predgovoru knjizi Sejjid daje obimnu bibliografiju historiografijske literature i navodi sve što je moglo biti vrijedno o životu samoga Barnija. Monografiju je objavilo Kraljevsko azijsko društvo Bengala 1279/1862. i u njoj je bilo mnogo štamparskih grešaka za koje je odgovorna štampa, a ne izdavač, kako nas obavještava jedan uglednik.

Dva pamfleta koja govore o porodičnim vezama Sejjid Aḥmedove familije s dvorom u Delhiju, ne zaslužuju posebnu pažnju. PRVI pod nazivom *Ǧām-i ǧam,* je kratka tabela – pregled kraljeva kuće Tīmūr (počinje osnivačom, završava Bahādur Šahom II). Vladavina svakoga kralja opisana je u sedamnaestak stubaca i tekst je također popraćen bibliografijom. Djelo je navedeno u *Historiji Indije kako je kazuju njezini vlastiti historičari* (Elliot & Dawson). DRUGA BROŠURA je katalog kraljeva Delhija od 1400. prije n. e. (primjerice, kraljica Viktorija se pojavljuje kao dvijestotine i drugi vladar).

Nekoliko godina prije Mutiny ustanka Sejjid Aḥmed je ponudio da sačini historiju oblasti Biǧnaur i ta ponuda je svesrdno prihvaćena od strane njegovih zvaničnih vladajućih krugova. Obaveza koju je sâm preuzeo dovela ga je, poslije brižljiva istraživanja materijala, do originalnih podataka koji datiraju od vremena Akbara i Ǧahāngīra. To je bio uspjeh za sebe. Djelo je bilo valjano kompletirano ali se izgubilo u ustanku 1273-74/1857. kao i neka druga njegova djela.

Ǧalā' al-Qulūb bi ḏikr al-Maḥbūb je biografijski pregled o Profetu. Ima autentične izvore, a pisan je da ispravi nedostatke prigodnih tekstova koji su se čitali za vrijeme proslava godišnjice Profeta.

Tārīḫ-i Sarkašī-i Biǧnaur je neprekinut dnevnik Sejjidov gdje navodi najsitnije detalje o vojnim i drugim događajima koji su se zbili u području Biǧnaura između maja 1857. i aprila 1858. godine (Mutiny).

Risāla Asbāb-i Bagāwat-i Hind je izvanredan doprinos savremenoj historiji. Njegov prvi interes za historiju bio je obilježen svojevrsnim bezinteresnim odnosom; no, okolnosti i uslovi navedoše ga da se okrene historiji s određenijim ciljevima. Jedan od novih motiva bijaše želja da uskladi odnos između vladalaca i potčinjenih.

Britanska vladavina u Indiji imala je dva lica. Koliko god bile divljenja vrijedne odlike britanskog uma, on je bio preosjetljiv na vlastite prerogative i odveć pristrasan da bi objektivno procijenio snagu indijskih osjećaja i raspoloženja. Nijedna strana vladavina ne može biti popularna: čak i kad su djelovali s najboljim motivima, Britanci su dobivali slabu zahvalnost potčinjenoga stanovništva. Poput svih stranih gospodara, oni su i riječima i inako naglašavali prednost vlastite dominacije, premda su Indijci takva nastojanja odbacivali kao licemjerje. Sejjid Aḥmed je dobro poznavao Britance i kada govori o vlastitim stajalištima o uzrocima Mutiny-ustanka on govori o društvenim, ekonomskim i historijskim faktorima i uslovima. Ostaje da se divimo velikom umijeću ovoga zanatlije u korištenju sirovoga povijesnog materijala.

U *Risāla Asbāb-i Bagāwat-i Hind,* Sejjid osvjetljava greške Istočnoindijske kompanije i iznosi brojne optužbe protiv strane vlasti. Ukazuje na unutrašnju trulost zakonodavstva kojega se ne tiče stanje društva, na odnos hrišćanskih misionara koji su slijedili talas osvajanja, na odjek što ga je u narodu izazivala odluka vlade da svi Indijci prijeđu na hrišćanstvo, etc. U ekonomskoj sferi, uprava Kompanije bijaše stvorila financijski i fiskalni monopol: lokalne industrije su izbačene kako bi se stvorilo tržište za britanski uvoz. Drski porezi u gornjoj Indiji i konfiskacija slobodnih zemljišnih dobara doveli su do krajnjega siromaštva. Činovnici Istočnoindijske kompanije* pokazali su malo simpatije prema narodu kojim su vladali. Sejjid Aḥmed je sve to objasnio bez kićenih riječi i najavio bunu protiv britanske vlasti. U uvjetima kada se nije moglo niti pomišljati na slobodnije izražavanje vlastitih misli, akt optužbe potvrđuje veliku hrabrost: svaki Englez koji je to čitao mogao je ovaj »akt« smatrati izdajničkim i izravno kazniti autora. Sejjid Aḥmed je štampao pamflet u ograničenom broju primjeraka namjeravajući ga poslati potkralju i članovima britanskoga parlamenta. Prijatelji pokušaše da ga odvrate od toga, ali Sejjid ostade kod svoga svjestan moguće cijene ovakvog istupa.

Djelo dr. Huntera *Indijski muslimani,* objavljeno 1280/1871. otvoreno nastoji premostiti »jaz između upravljača i onih kojima se vlada« kako bi se sačuvala moć Britanaca u Indiji. Temeljeći svoje tvrdnje na svjedočanstvu izvedenu iz stalnih državnih procesa, on zaključuje da postoji čvrsta uzročna veza između vahabitskih** aktivnosti i stalnih nemira na sjeverozapadnoj granici. Tajni pokret, reći će on, bio je odlično organiziran, a njegovi vođe tražili su za sebe položaj apsolutne vlasti nad biračima. Veze koje su spajale članove tajnog reda bile su čvrste i trajne. Uprava je bila u Platni odakle se nadziralo stanje i događanje.

Prikaz zakonskih prestupa vahabita izazvao je oštar protest Sejjid Aḥmeda koji knjigu nazove zavoditeljskom i nehistorijskom. U jednom dugom prikazu on pobraja niz netačnosti u Hunterovim stavovima i kritički se osvrće na historiju pokreta vahabita od 1239/1823. pa sve do objavljivanja knjige. Mržnja prema britanskoj upravi, kaže Sejjid Aḥmed, ne može se pripisati vahabitima, već prije stalnome prisustvu Britanaca na granici velike, nelojalne i preplašene populacije (i Hindusa i muslimana) koji su pobjegli s britanskoga područja poslije Mutiny-ustanka plašeći se osvete, u želji da započnu novi život sred nepoznatih okolnosti. Ništa neobična u tome da ti emigranti primaju i posjetitelje i novac od svojih iz Indije. Konačno, plemensko neprijateljstvo prema uspostavljenoj vlasti u zemlji istočno od rijeke Inda postalo je trajni fenomen

* Povlaštene trgovačke kompanije koje su u XVII i XVIII st. osnivane u Engleskoj, Francuskoj, Škotskoj, Španiji, Austriji i Švedskoj radi trgovanja s Indijom, Malajskim otocima, Japanom i zemljama istočno od Rta dobre nade i zap. od Magellanova prolaza. Najvažnija je bila engleska Istočnoindijska kompanija, osnovana Poveljom kraljice Elizabete 1600. Tako dugo dok se Kompanija bavila trgovinom, država se malo uplitala u njezine poslove, međutim jačanje Kompanije prati sve veće miješanje države koja, 1858. (Mutiny), preuzima sve njezine upravne funkcije (op. red.).

** Vahabiti ili vehabije – islamska vjerska sekta koja se pojavila na Arapskom poluotoku u XVIII st. Zastupa povratak prvotnom islamu i teokratski režim. Danas ih ima cca tri miliona u južnim krajevima Arabije (op. red.).

indijske historije: kaznene ekspedicije koje su u prošlosti slali vladari Akbar, šah Ǧahān i Aurangzīb (svi muslimani) nisu uspjele potčiniti nepokorne gorštake.

Prema nekima, Sejjid se prestao baviti historijom poslije Mutiny-ustanka i sve se više bavio socijalnom reformom i propovijedanjem političkoga »kvijetizma«, što je pogrešno. Istina, kasniji opus ne broji velike tomove, ali historijske teme prožimaju i nadalje sve njegove spise.

Treba naglasiti i da je Sejjid bio uvjeren u to da objektivniji pristup prošlosti mora ići uporedo s prevladavanjem duboke averzije Zapada prema islamu, te da je lijek bio prijeko potreban i Zapadu i muslimanima. Kao narod, oni su morali otkriti vlastiti identitet i ideale, čime historija u rukama Sejjid Aḥmeda postaje sredstvom obnove muslimanske kulture. Historija nije, kaže on, skup beskorisnih informacija natrpanih u prašnjave tomove, već kontinuiran i smislen izvještaj o čovjeku kao društvenom biću koje unutar društva u kom živi zadovoljava i vlastite materijalne potrebe. Stoga valja, u sprezi historije i sociologije, ponovno ispitati, osmisliti i napisati historiografijski spis čime se Sejjid Aḥmed potvrđuje kao, vjerovatno, prvi takav naučnik potkontinenta.

Dalje, Sejjid je oštro razlikovao historiju od književne proze: svaka pripada svojoj nauci, svaka ima vlastiti metod, te običnom stilistu ne valja povjeriti uobičavanje historije (on može doći u iskušenje da žrtvuje tačnost kitnjastim frazama).

Doprinos Sejjidov historiji ne bijaše mali, a poticaj koji od njega dobiše dva plodna i savjesna historičara bijaše također značajan: prvi je *ŠIBLI NU'MĀNI,* profesor orijentalnih jezika na M. A. O. Koledžu, koji upozna Sejjida dok je sam još bio pod jakim uticajem ortodoksne tradicije. Svoje stavove i shvatanja konačno je uobličio pod uticajem Učitelja. Osim velike biografije Profetove, napisao je niz djela o nekima od vodećih osoba islamske historije kao što su ḫalīfa Omer, al-Māmūn, Rūmi, al-Gazāli i drugi. Materijal za svoja djela skupio je na svome putovanju u Tursku. Pisana u skladu s principima historiografije koje je utemeljio Sejjid Aḥmed, Šiblijeva su djela popularna i predstavljaju dio snaga koje stoje iza muslimanske renesanse u Indiji. Drugi učenjak koji je prihvatio metodologiju Sejjid Aḥmedovu jest profesor *ZAKĀ' ALLAH* (Central Muir College) čije je najveće djelo velika *Historija Indije* (u predgovoru djela reafirmira se vrijednost mišljenja Sejjid Aḥmedova).

C

Sejjid kao reformator

Društvene i političke promjene do kojih je došlo na potkontinentu u trinaestomu/devetnaestom stoljeću dezorganizirale su i duhovni i svjetovni život indijskih muslimana. Njihov glavni problem bijaše kako se prilagoditi, kako se nositi s tamošnjim političkim rasulom. Politički sukob između islama i hrišćanstva bijaše dug prošlosti – počeo je već u drugom/osmom stoljeću kada su muslimanski osvajači u Evropi i Africi doveli sljedbenike dviju vjera u blisku vezu. Krstaši još više produbiše razdor: evropskim silama je osvajanje Konstantinopolja od strane Turske bilo trn u oku, pa se ne treba čuditi što je i većina učenjaka gledala na islam pristrano: nije bilo onoga tko bi sačinio objektivnu

studiju islamskih principa i institucija – bilo je modernije i popularnije ponavljati klevete i optužbe. Smiješna slika Muhameda – idola u hramu Meke, kao i muslimana – beskrupuloznih rušitelja svjetskoga mira i kulture, bude općeprihvaćena. U mišljenju i ponašanju muslimana, pak, bijaše više pojedinosti koje su, naoko, bile u skladu s navedenim sumnjama. Prema tome, Britanci nisu mogli biti sigurni u sjeni stalne prijetnje od strane muslimana. Hindusi koji su živjeli pod muslimanskom upravom niz stoljeća još više otežaju teškoće ranijih gospodara privučeni varljivom nadom da će promjena gospodara donijeti napredak. Najgrlatiji među njima odbace stari kastinski obzir i krenu ususret britanskim osvajačima. Savez je išao u korist obiju strana, muslimane pritisne i čekić i nakovanj. Britanci su ignorirali samo postojanje muslimana ne uzbuđujući se zbog toga što su žrtvovali prava muslimana u korist interesa Hindusa. Kako su se Hindu podanici sve više približavali britanskim upravljačima, muslimani su sve više odbacivani. S vremenom, između njih bude nepremostiv jaz.

U takvim okolnostima Sejjid Aḥmed pristupi problemu realistički – koliko je to bilo moguće. Postalo je jasno da Britanci namjeravaju ostati u Indiji i da se njihova vlast i moć, uporedo sa zapadnjačkim načinom mišljenja, kao njihovim integralnim dijelom, neće moći osporiti u doglednoj budućnosti. Stoga muslimani moraju pribjeći nekoj korjenitoj promjeni, ali kako je sami odaberu i izvedu. Kako je netrpeljivost između hrišćana i muslimana zasnovana na međusobnom nepoznavanju i predrasudama, Sejjid uze posredovati između ovih dviju vjera. Sačini (nezavršen) komentar Biblije (prvi na nekom azijskom jeziku!) koji je imao pokazati da su islam i hrišćanstvo hranjeni iz istoga duhovnog izvora. Njihovu historiju i sličnosti treba razmatrati strogonaučno i izvan bilo kakvih pristranosti. Iz »razumljivih« razloga izlaganje nije naišlo na odobravanje ni hrišćana ni muslimana.

Muslimansko društvo u Indiji zabranjivalo je društvene veze s hrišćanima zbog pogrešne interpretacije religije. U namjeri da ukloni barem ovu društvenu barijeru, Sejjid Aḥmed napiše pamflet pod naslovom *Aḥkām-i Ta'ām-i Ahl-i Kitāb,* gdje tvrdi da Šerijat ne brani muslimanima da objeduju zajedno s Jevrejima i hrišćanima ako nisu servirana zabranjena jela i pića.

U pogledu odnosa prema obrazovanju, muslimani su prezrivo odbacivali *naučno* kao *inkompatibilno s religijom,* dok su Hindusi prihvatili, čak prigrlili novo školstvo. Muslimansko dijete koje je išlo u prozapadnu školu optuživano je da krši granice Zakona i samo sebe izopćuje iz islama. S tim u vezi Aḥmed je poradio na novoj sintezi vjerskoga mišljenja u islamu kojim želi pokazati da se islam ne protivi nauci te predlaže novi sistem odgoja: odgovornost za odgoj budućih generacija bila bi na samoj zajednici gdje bi učenici dobivali znanja kako o islamu tako i temeljna znanja iz zapadnih nauka. U vezi s obrazovanjem žena, njegove ideje nisu bile u skladu s vremenom jer, kada govori o školstvu i problemima u školstvu, on misli na mušku populaciju.

U međuvremenu ojača djelatnost hrišćanskih misionara; oni su se mogli slobodno naseljavati i propovijedati na području koje je pripadalo Istočnoindijskoj kompaniji prema ugovoru od 1813. Bili su pod patronatom vlade i nisu se libili nikakvih metoda samo ako su one mogle osigurati obraćenje naroda. Proširili su mrežu škola gdje je u ruke mladih učenika stavljena Biblija, a bavljenje Biblijom i učenje podsticano je novčanim nagradama. Njihove bolnice su, kako iscjeljivale, tako i davale dozu hrišćanske učenosti. U svakom

odnosu koji se dao naslutiti kao raspra o vjerskim pitanjima, ponašanje misionara bilo je arogantno i agresivno. Bio je dopušten i neumjeren ton kada se govorilo o utemeljiteljima drugih religija i njihovim učenjima. Tako je islam bio objekt pogrde, napadan u brošurama i pamfletima. Muslimanska omladina je bila suočena s ružnom slikom o muslimanskoj historiji te je njihova vjera rađala najprije osjećaj inferiornosti, a potom trnula. Hrišćanski misionari su tvrdili da je islam preživio, da takva vjera ne može izdržati naučno i intelektualno istraživanje, da njegov poziv leži u niskim prirodnim nagonima i da je upravo islam zadržao muslimansku zajednicu u hroničnom nazatku. Knjiga *Život Muhamedov* koju je napisao SIR WILLIAM MUIR na zahtjev nekoga starog misionara, potkrepljuje ovakve teze. Temelji se na informacijama skupljenim iz nekih muslimanskih izvora pomnim proučavanjem i smatrana je velikom pomoći misionaru u njegovu duhovnom napadu na islam. Sir William osobito prezrivo govori o instituciji razvoda, poligamiji i ropstvu, iako pri kraju priznaje da je islam »zabranio zauvijek niz najmračnijih elemenata i predrasuda... Idolatrija je pala pred bojnim pokličem islama; doktrina jedinstva i beskonačne perfekcije Boga... postala je životni princip u srcima i živi u srcima sljedbenika Muhamedovih... Uključena je bratska ljubav... unutar vjerskih krugova... siročad je zaštićena, a robovi su tretirani s razumijevanjem; zabranjeni su opijajući napitci tako da je muhamedanizam mogao da se pohvali umjerenošću kakva nije bila poznata nijednomu drugom vjerovanju.«[2]

Sejjid Aḥmed je napisao pobijanje ove knjige pod naslovom *Eseji o Muhamedovu životu i srodne teme.* To je naučno-historijska studija obilježena strogošću pristupa i može se s pravom smatrati potvrdom autorove zrelosti i učenosti. Materijali potrebni za knjigu nisu se mogli naći u Indiji, pa je Sejjid Aḥmed preduzeo putovanje u Britaniju gdje je studirao u Britanskom muzeju i u Indijskoj službenoj biblioteci proučavajući rijetka djela iz turskih i egipatskih biblioteka. Sâm boravak i rad na djelu mnogo je stajao, pa je Aḥmed morao prodati i vlastitu kuću kada su pristigle novčane naplate u vezi s problemima oko publikovanja.

Djelo ga potvrđuje kao vrsnoga poznavatelja islamske pravničke znanosti i pravosuđa uopšte, kao čovjeka kojemu vlastito znanje brani slijepu pokornost ikakvim autoritetima te, najposlije, kao poznavatelja vjere i spisâ na kojima ona počiva – Qur'ān, Sunna.

Sejjid Aḥmed se s pravom može smatrati tvorcem urdu-proze i prvim stvarnim proznim piscem na tom jeziku. Rođen iz spoja perzijskog i lokalnih indijskih dijalekata, urdu je kulturna baština muslimanske uprave u Indiji. U razdoblju o kojemu je riječ on je još ipak relativno u povojima. Pisane u rimovanoj prozi rane urdu-knjige predstavljaju tek beživotnu skupinu fakata didaktički obojenih.

Sejjid Aḥmed se laća reforme u književnosti, a svoje ideje izlaže i potvrđuje kvalitetnijom urdu-prozom. Stoga pristupa pročišćenju jezika – izbjegava srednjovjekovne ukrase i figure i uvodi nove riječi, vremenski mlađe, ali već utemeljene u praksi te postaje lako iznijansirati bilo koju savremenu temu. S tim u vezi osniva Naučno društvo u Muradabadu 1281/1864, koje docnije seli

[2] Sir William Muir, *Life of Mohammad,* John Grant, Edinburgh, 1912, str. 521.

u Aligarh gdje djeluje kao izdavač prijevoda djela, uglavnom engleskih autora, o historiji, političkoj ekonomiji, poljoprivredi, matematici etc. Društvo je izdavalo i nedeljnu novinu *Aligarh Institute Gazette,* gdje nalazimo članke od općega interesa o društvenim, obrazovnim i naučnim pitanjima. Prijevodi koje je izdavalo Naučno društvo predstavljaju popularni pristup problemima te se pokažu u praksi upotrebljiviji nego djela sačinjena docnije, pod pokroviteljstvom dvora. Sejjid Aḥmed se bavi i tekućima, dnevnim temama; nerijetko započima provokativnim stavom, ali nikada ne zatrpava napis nepristupačnom terminologijom pa uspješno iznosi svaku temu koju odabere za raspravu. Najčešće odabire induktivnu metodu u čvrstoj sprezi s iskustvom te vodi čitatelja do njegova vlastitog zaključka.

Evo nekoliko odlomaka iz Aḥmedovih najboljih eseja:

»Većina vjeruje da je izlaz iz socijalnog zla opća akcija... Ja ne prihvatam takvo stajalište. Reforma odabire put nesloge, a ne put jedinstva. Cilj i ideali društvene reforme traže hrabrost i čvrstinu, reformator mora kršiti običaje svoje grupe... Iako ga čeka mržnja i prijekor gomile, on izlazi kao pobjednik: opozicija nestaje, pričaju da je dobrotvor.«[3]

»Optužbe i proklinjanja naše baštine u privatnosti naših konklava, jalove su. Uzaludno je očekivati da prijatelji i podržavatelji vrate stari sjaj. Tko želi dobro svom narodu, taj zna da ga čeka otvorena borba, taj kida svoje lance i hrabri druge da čine isto...«[4]

D

Sejjid kao političar

Sejjid Aḥmed se nikada nije predstavio kao političar, njegova djelatnost bijaše u prvome redu obrazovna i reformatorska. Danas možemo čuti da su svi njegovi glavni projekti (tj. Naučno društvo, M. A. O. College, komentar Biblije, želja za društvenom reformom, komentar Qur'āna) bili inspirirani političkim razmatranjima i da su bili, izravno ili neizravno, u službi političke rehabilitacije indijskih muslimana, što je osporio njegov prijatelj i biograf *ALTĀF HUSEIN ḤĀLI*[5].

Ono o čemu se dosta govori jest njegov odnos spram Engleza koji, pjani od zanosa zbog pobjede, tretiraju svoje indijske podanike kao divljake. Vladajuća rasa živi vlastitim životom (apartheid). Nezavisno od položaja ili rođenja, nijednom Indijcu nije dopušteno ući u restorane, javne parkove, sredstva javnoga prometa gdje su Englezi. Ako bi netko nešto takva pokušao bio bi grubo izbačen, pa Sejjid Aḥmed piše: »Već čitavo stoljeće i više, vi, gospodo, živite u istoj zemlji, udišete isti zrak, pijete istu vodu, živite od istih plodova od kojih žive milioni vaših indijskih podanika a ipak, društvenih veza, koje podrazumijeva riječ *prijateljstvo,* između Engleza i Indijaca, nema...«[6]

[3] Sejjid Aḥmed Ḫān, *Maḍāmīn-i Tahḍīb al-Aḫlāq.*
[4] *Ibid.*
[5] Nūr al-Raḥmān, *Ḥayāt-i Sir Sajjid,* str. 123–24.
[6] G. F. I. Graham, *Life and Work of Syed Ahmed Khan,* London, 1885, str. 188.

U aferi zbog Ilbert Billa* koji je omogućio da bijelac – optuženik stane pred obojenog sudiju, Sejjid Aḥmed je učinio neoprostiv grijeh dajući svoj glas za taj zakon, a nadasve govorom pred zakonodavnim tijelom kada je kazao da je vrijeme da svi podanici krune uživaju ista politička i ustavna prava.[7]

Potkraj života Sejjid Aḥmed je prestao vjerovati u mogućnost nekih boljih odnosa s Englezima, pa piše: »Još nije došlo vrijeme, a možda neće nikada ni doći, da se evropski prijatelji, osvajači ove zemlje... udostoje sjesti na istu klupu s pokorenim i prirodno omrznutim Indijcima...«[8]

»Indijci imaju danas mali ili nikakav glas u vođenju poslova ove zemlje, svaka mjera vlade svjedoči o mržnji prema njima.«[9]

Uloga koju je imala protivurječnost između urdu i hindu-jezika u obuhvatanju indijsko-muslimanskih odnosa na političkom planu, često je zanemarivana. Sejjid Aḥmed je prvi uočio političke implikacije lingvističkoga spora 1284/1867. godine. Indijci, naime, odluče ukinuti urdu-jezik i uvesti na sudove umjesto njega hindu. Metodi kojima su se služili hindu-prijatelji otvore rane prošlosti i dovedu do neizbježnog sukoba. Sejjid napusti svaku nadu za veću slogu Indijaca i muslimana, a njegovo često navođeno pismo, pisano iz Londona 1286/1869, može se čitati kao pravo političko proroštvo o podjeli na potkontinentu 1366/1947. godine.

BIBLIOGRAFIJA

Altāf Husein Ḥāli, *Ḥayāt-i Ǧāwīd;* G. F. I. Graham, *Life and Work of Syed Ahmed Khan,* London, 1885; W. W. Hunter, *The Indian Musalmans,* London, 1871; Nūr al-Raḥmān, *Ḥayāt-i Sir Sayyid,* Delhi, 1950; Sejjid Aḥmed Ḫān, *Maǧmū'a-i Lecture-hā-i Dr. Sir Sayyid,* izd. Sirāǧ al-Dīn Sadhora, 1892; *Āḫīri Maḍāmīn,* Lahore, 1898; *Āṯār al-Ṣanādīd,* Cawnpore, 1904; *Tārīḫ-i Sarkašī-i Biǧnaur,* Agra, 1858; *Maḍāmīn-i Tahḍīb al-Aḫlāq,* Lahore; *Review of dr. Hunter's Indian Musalmans,* Benares, 1872; *Essays on the Life of Mohammed and Subjects Subsidiary Thereto,* London, 1870; *Rasālah Asbāb-i Bagāwat-i Hind,* objavljeno kao dodatak *Ḥayāt-i Ǧāwīd.*

* Ilbert Bill – odluka iz 1883. da viši sudovi preuzmu krivični postupak koji se odnosi na Evropljane-kriminalce u Indiji. Donošenje zakona podstaknuo je tadašnji potkralj Ripon koji u Indiji boravi od 1880–1883, i koji je ostao poznat kao uspješni popularizator engleske kulture u višim indijskim intelektualnim krugovima (op. red.).

[7] Sejjid Aḥmed Ḫān, *Maǧmū'a Lectures.*
[8] Navedeno u *Eminent Musalmans,* G. A. Natesan Co., Madras, bez datuma, str. 35.
[9] Sejjid Aḥmed Ḫān, *Maǧmū'a Lectures,* str. 238–39.

POGLAVLJE LXII

RENESANSA U INDO-PAKISTANU (NASTAVAK)

Sir Sejjid Aḥmed Ḫān kao vjersko-filozofski mislilac

Iskustvo indijske pobune učinilo je od Sejjid Aḥmed Ḫāna ono što je on danas za nas: djelima *Uzroci indijske pobune* (1276–77/1859) i *Lojalni muhamedanci Indije* on se otvoreno suprotstavlja sve većoj antipatiji britanskih upravljača prema muslimanima, a jednako tako i neprijateljskoj propagandi Hindusa.

Njegova posjeta Engleskoj 1286/1869. pokazala se vrlo korisnom jer se potvrdilo da je jedini put rehabilitacije muslimana zapadnjački tip učenosti posredstvom modernog obrazovanja, te Sejjid na se preuzme reinterpretaciju cjelokupne kulturne i vjerske baštine muslimana. S tim u vezi on počne izdavati čuveni časopis *Tahḏib al-Aḫlāq* (u prvom broju podrobno izlaže svoj cilj i teme).[1]

Kreće od određenja pojma prave vjere pa kaže: »...Ako je ona u skladu s ljudskom prirodom ili s prirodom općenito, tada je istinita... Religija o kojoj je riječ, došla je od Boga, tvorca prirode kako u čovjeku tako i izvan čovjeka...«[2]

Što je priroda? Sejjid interpretira prirodu kako to čine i naučnici trinaestoga/devetnaestog stoljeća: priroda je zatvoren sistem univerzuma koji se potčinjava određenim zakonima mehanike i fizike, a odlikuje se uniformnošću ponašanja od kojega ne može biti izuzetka. Svako anorgansko, organsko i ljudsko ponašanje potčinjeno je ovim mehaničkim zakonima.[3] Međutim, mehanička koncepcija prirode potpuno je suprotna spiritualnoj interpretaciji života i stoga je nije mogla zastupati osoba koja je privrženik ijedne teističke religije. U spisima Sejjid Aḥmedovim susrećemo, s jedne strane, dva tipa naturalizma – mehanicistički i antiteistički, a s druge teleologijski i teistički. Autor često prelazi s prvoga na drugo posve nedosljedno. On interpretira Mojsijeva i Abrahamova iskustva u istom svjetlu; »Mojsije je izrazio želju da vidi Boga, ali je dobio odgovor: 'Nikako Me ne možeš vidjeti, ali pogledaj planinu'« (VII, 143). Zašto planinu? Zato što se Bog ne može izravno očitovati, način kako se on izražava jest način prirode...

[1] *Tahḏīb al-Aḫlāq*, Vol. II, str. 4–6.
[2] *Maǧmū'a-i Lectures*, 276–298.
[3] *Tahḏīb al-Aḫlāq*, Vol. I, str. 336.

On govori i o duhovnom iskustvu Abrahamovu kako je zabilježeno u Qur'ānu (III, 75–79). »Od prirode, on je išao do Boga, od uniformnosti zakona fizičkog univerzuma, on je u stanju poći ka duhovnoj Zbilji koja je iza svega. On vidi zvijezde, mjesec, sunce, kako se pojavljuju i nestaju, dižu se i zalaze prema određenim nepromjenljivim zakonima, i prodire iza zavjese zakona prirode do njihova Tvorca, pa kliče: 'Okrenuh lice svoje čvrsto i odano ka Njemu koji je stvorio nebo i zemlju'.«[4]

U članku pod naslovom »Islam je priroda, a priroda je islam«, on kaže: »Islam je jednostavna i korisna religija pa su čak i nevjerni uključeni u nj... S minimumom vjerovanja, jedna nereligiozna osoba i ne htijući, a možda i ne znajući, poštivat će najveći dio osnovnih vjerovanja islama. Čista i jednostavna religija je iznad rituala i formalnosti kojima je, na nesreću, vezana.«[5]

Pod razumom Sejjid Aḥmed Ḫān podrazumijeva empirijski razum na koji se poziva Qur'ān. On ga naziva *ljudskim razumom ('aql-i kulli)*. »To je ona inherentna sposobnost s pomoću koje čovjek zaključuje posmatrajući objektivne pojave i mentalne procese i koja ide od partikularija do uopćavanja i obratno... To je sposobnost koja čovjeku omogućuje da spozna svijet oko sebe i da otkriva novo, ono ga vodi do razumijevanja i nadziranja sila prirode; s pomoću razuma čovjek dokučuje izvor sreće...«[6]

U nadahnutom članku »Čovjekove misli«, Sejjid Aḥmed razlaže detaljno problem razuma, pa kaže: »Glavna funkcija razuma jest da stiče znanje o prirodi i zbilji stvari. Međutim, to znanje je čvrsto vezano s izvjesnošću *(yaqīn)*. Koja nam je, međutim, vrsta izvjesnosti potrebna? Znam, primjerice, da je deset više od tri; ako netko ustvrdi suprotno i kao dokaz za to promijeni štap u zmiju, ja ću bez sumnje biti iznenađen tom čudnom vještinom, ali me neće nikada razuvjeriti da je deset više od tri. Bez izvjesnosti ove vrste nije moguće ići dalje.« No, kako se i gdje stiče ova vrsta izvjesnosti? On istražuje vjerovanja raznih naroda. Hrišćani, na primjer vjeruju u Trojstvo jer vjeruju da je o tome naučavao Isus, a Isus, je pak, ostao iza koje je ostao niz čuda. Međutim, vjerovanja utemeljena na autoritetu pojedinca i potkrijepljena čudima nemaju sigurnih osnova, da bi postala prihvatljiva mora ih opravdati razum.[7]

U historiji islamske misli, navlastito među mističarima, razum je podređen intuiciji ili mističkom otkrovenju *(kašf)*. Gazāli, na primjer, kojega dokazivanje prihvaća i Sejjid (onako kako je razvijeno u *Munqiḏu*), kaže da postoji »više stanje«, stanje iznad razuma, stanje gdje se razum pokazuje pogrešivim i ograničenim jer je sputan osjetilima. Ali Sejjid Aḥmed nije voljan prihvatiti takvo što, on kaže da, ako i pretpostavimo da postoji takvo stanje, mi ne možemo prosuditi valjanost ili nevaljanost spoznaje koju ono daje. Kontroverze i nesklapnosti u izvještajima mističarskih iskustava poslovične su. »Koji je kriterij određivanja istinitosti i neistinitosti? Dakako, jedino razum, jer mi i nemamo ništa osim razuma da to odredi.«[8]

[4] *Ibid.*, str. 340–41.
[5] *Ibid.*, str. 41–42.
[6] *Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. III, str. 11–12.
[7] *Tahḏīb al-Aḫlāq*, Vol. II, str. 18–22.
[8] *Ibid.*

Kvalitativna razlika, prema mišljenju Sejjid Aḥmedovu, između razuma i objave ne postoji. On se ne slaže s općeprihvaćenom razlikom između uređenih i objavljenih religija, jer bi to značilo da je objavljena religija nešto različito, u izvjesnom smislu čak suprotno prirodnim i racionalnim potrebama čovjeka. Na njihov odnos gleda biologistički i uzima objavu prirodnom završnicom čovjekovih instinktivnih i racionalnih sposobnosti. Svi insekti i životinje imaju instinktivnu moć koju Qur'ān naziva *Waḥi,* objava (XVI, 68), čime su instinkt, razum i objava u istoj kategoriji, s razlikom u stupnju razvoja što ga zauzima neko biće. Upravo zbog objave ljudi, neovisno o vremenu i prostoru, poštuju gotovo univerzalni moralni kôd. Oni koji su nadareni razumom do najvišega stupnja su *vođe naroda* koje Šah Wali Allah naziva *mufhimūn.* Oni se pojavljuju i na svjetovnom i na vjerskome polju i svi su primili Božansku objavu *(waḥi).* Izumitelj stroja je, kao i tvorac simfonije, primio duhovnu objavu *u svojemu području.* Razlika između profeta i drugih genija nastaje zbog razlike među područjima gdje djeluju.

Sejjid Aḥmed potpuno odbacuje tvrdnju teologa da osoba stiče profetstvo jer je Bog tako odredio; prema njihovu mišljenju, nema razlike između profeta i običnih smrtnika, tek, prvi zauzimaju poseban rang kojim ih je Bog, prema svojoj milosti, nagradio. Odnos između profeta i njegovih sljedbenika shvaćen je kao odnos između kralja i podanika, razlika koja uglavnom zavisi od rođenja. Prema Sejjid Aḥmedu, ovaj odnos se može bolje shvatiti ako se usporedi s odnosom između pastira i njegovih ovaca.[9]

Sejjid odbacuje mehanicističku interpretaciju načina kako objava dolazi profetima, što je posljedica njegova shvatanja profetstva: nema posrednika između Boga i profeta, on dobija svu objavu izravno od Boga. Gabriel je simbol profetske sposobnosti. »Njegovo srce je ogledalo koje reflektira Božanska prosvjetljenja: naime, srce Gabrielovo nosi poruku Bogu, a potom se vraća s Božanskom porukom. On je biće iz kojega emaniraju riječi Božjega Govora, on je uho koje čuje i nečujni Božji Govor, govor bez riječi. Iz njegova srca šiklja objava dalje, kao iz vodoskoka, a potom se opet spušta na nj. Njegova duhovna iskustva sva su rezultat ljudske prirode. On čuje duhovnu poruku *(kalām-i nafsi)* svojim fizičkim ušima kao da mu je netko drugi izgovara; on vidi sebe fizičkim očima isto kao da neka druga osoba stoji pred njim samim.«[10] Tako, prema mišljenju Sejjid Aḥmedovu, objava nije nešto što dolazi izvana. To je Božanski Um koji djeluje kroz ljudsku svijest. Intenzitet osjećanja koja pokreću i protresaju najdublje strune ljudske ličnosti čini da ih primalac osjeća kao da prima nešto izvana. Zapravo, objava je projekcija njegove unutrašnje svijesti kada je ova u tijesnoj vezi s duhovnom zbiljom u kojoj primalac živi, kreće se i bitiše kao ona. Sejjid potkrepljuje svoju teoriju činjenicom da Qur'ān nije bio objavljen Profetu u cijelosti, već u dijelovima – kako su prilike zahtijevale. Sve ljudske sposobnosti počinju da djeluju s obzirom na određenu situaciju i zbog praktičkih potreba. Ljudski um je skladište niza ideja, naučenih stihova i upamćenih događaja, ali sve to u njemu spava. Kada prilika zatraži, recimo, da se prisjetimo nekoga stiha, on dolazi u svijest i mi ga recitujemo. Isto je i s profetskom

[9] *Tafsīr al-Qur'ān,* Vol. I, str. 34–35.
[10] *Ibid.,* str. 32.

sposobnošću: kada prilike zahtijevaju, počinje da djeluje profetska svijest koja izražava ono što je potrebno u trenu, izravnom objavom od Boga.[11]

Sejjid Aḥmed vjeruje da je profetska sposobnost prisutna u svim ljudima bez izuzetka, ali postoje razlike u stupnju. Božja objava je otvorena svim ljudima. Najdublja skrovišta ljudskog srca uvijek su (kao primalac) osjetljiva na poziv duha, i upravo zato čovjek *može* i *umije* prodrijeti kroza svijet prirode do Boga. Ono što je došlo na kraju, prema njegovu mišljenju, jest profetstvo.[12] Postojalo je vrijeme kada ljudi nisu bili racionalno zreli i kada im je trebalo vodstvo profeta, ali s protokom vremena i razvojem ljudskog uma ovo je vodstvo prekinuto. Stoga je Muhamed posljednji djelitelj Božanskih darova, ne samo stoga što dolazi na kraju, ne samo stoga što poslije njega neće nitko doći kao djelitelj Božanskih darova, već zbog toga što su s njim ovi Božanski darovi potpuno raspodijeljeni i nije više ostalo ništa da se dijeli. *Promicatelja valja držati najvišim od svih i, pošto su Božanski darovi davani u fazama, a Profet Muhamed je došao posljednji da ih dijeli, njegovo profetstvo je posljednje profetstvo.* To je navedeno v Qur'ānu (V, 5): »Sada sam vam vjeru vašu usavršio, blagodat svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam islam bude vjera.«[13] Prema mišljenju Sejjidovu svrha profetstva leži u rasvjetljavanju pojma *tauḥīd* o kojemu jedinom zavisi konačno spasenje čovjekovo.[14]

Ako je religija tako urođena i jednostavna, kako misli Sejjid, nameće se pitanje: zašto je potrebno da nas profeti vode? Čovjek može doći do moralne istine proučavajući zakone prirode; ovo je, pak, moguće samo ako je čovjek istražio ove zakone prirode u cijelosti i ako je riješio i spoznao njihove misterije i tajne. Unatoč spektakularnom napretku u raznim područjima nauke i tehnologije, savremeni čovjek još uvijek osjeća da nije sposoban da dosegne bît misterije. Zbog teškoće dostizanja moralne i duhovne istine posredstvom čistonaučnog shvatanja prirode, čovječanstvu je nužno Božansko vodstvo profetâ jer oni mogu doseći moralne istine univerzalno valjane. Poput genija u drugim područjima, profeti su geniji u duhovnom području; čovječanstvo može napredovati kako materijalno tako i duhovno samo pojavljivanjem i djelovanjem ovih genija.

U skladu s njegovim pogledom na vjeru kao na aspekt prirode, Sejjid gleda na Boga kao na Tvorca prirode i kao na Prvi Uzrok. Bog je nepromjenljiv, i zakoni univerzuma su nepromjenljivi. Qur'ān tvrdi (XLVIII, 23): »Nećeš vidjeti da se Božji Zakon igda mijenja!« Kao što pak, materijalni svijet djeluje u skladu s nepromjenljivim zakonima, u moralnoj sferi postoji apsolutni zakon valjanog i pogrešnog koji ne priznaje nikakva izuzetka. Bol i zadovoljstvo logički slijede djela koja je čovjek izvršio, pa nije potrebno Božansko posredovanje niti u fizičkoj, niti u moralnoj sferi.

Rezultat deističkog shvatanja Božanske prirode i odnosa Boga prema svijetu doveo je Sejjida do odbacivanja mogućnosti čudâ i učinka molitve; čudo kao kršenje zakona prirode nije mogao prihvatiti jer je »zakon prirode«, prema njegovu mišljenju, »praktičko obećanje Boga da će se nešto dogoditi *tako;* ako

[11] *Ibid.,* str. 29–35, Vol. III, str. 49–57.
[12] *Tahdīb al-Aḥlāq,* Vol. II, str. 125.
[13] *Ibid.,* str. 290.
[14] *Ibid.,* str. 126.

kažemo da će se dogoditi *drugo*, mi Boga optužujemo da ide protiv Svoga obećanja, a to je neshvatljivo.«[15] Sejjid kaže: »Ja ne odbacujem mogućnost čuda zbog toga što su ona protiv razuma, već zbog toga što Qur'ān ne podržava događaje ili pojave koje su protiv zakona prirode ili koje narušavaju uobičajeni tok stvari.«[16] Na izvjestan način, Sejjid Aḥmed je bio u pravu, jer Qur'ān oštro i često odbacuje zahtjev ljudi da Muhamed učini čuda kako bi dokazao svoju vjerodostojnost. Na sve ove zahtjeve Qur'ān odgovara: »Reci: 'Hvaljen neka je Gospodar moj! – zar ja nisam samo čovjek, poslanik?'« (XVII, 90–93). Međutim, on je ipak pogriješio jer je Qur'ān pun priča o čudima ranijih profeta. Kako bi potkrijepio svoj stav, on čuda tumači pozivajući se na prirodne zakone – odluka koja je možda jedini razlog zašto njegov *Tafsīr* nije stekao među muslimanima popularnost kakvu zaslužuje.

Istim načinom argumentiranja, Sejjid Aḥmed odbacuje učinak molitvi *(du'ā')* kako se one obično shvataju. Zakoni prirode nerazorivi su i ništa ih ne može promijeniti, čak niti Bog ne može protiv njih. Učinak molitve može se mjeriti, prema njegovu mišljenju, ne njezinim prihvatanjem ili neprihvatanjem od strane Boga – jer je to prihvatanje izvan pitanja – već učinkom što ga ona ima na pojedinca kada ga oslobađa bola i tjeskobe. Shvatanje Boga i odnosa Boga spram prirode komentirao je Sejjid Mahdi 'Ali, kritičar njegova opusa. On s pravom kaže da, ako je Bog prost Uzrok uzroka i ako se ne može izdići iznad zakona prirode i apsolutnog zakona dobra i zla, tada je on Bog samo po imenu, biće lišeno personalnosti i svih osjećaja ljubavi i sklonosti prema ljudskim bićima. »Bog je doista detroniziran, a sav vjerski život se gasi. Molitva bi mogla postati hladnim atributom površnog obožavanja bića kojega ruke nikada nisu ispružene u odgovor na molitve, kojega uho nije nikada otvoreno za ponizne molbe pokajnika.« Ako je tako, čovjek nema potrebe da gleda na Boga u vrijeme patnje; on samo mora dobiti što je moguće više potrebno znanje o zakonima prirode, a potom mehanički prilagođava svoj život zahtjevima vanjskog svijeta i tako postiže uspjeh u životu proporcionalno svojim naporima. Ovakva filozofija života ne vodi proširenju čovjekovih vidika, već duhu samodovoljnosti i usredotočenosti na sebe što je nepogodno za duhovni život. Sejjid Mahdi se poziva na stihove 25–35 Dvadesete sure Qur'āna gdje se govori o tome kako je Mojsije molio Boga da mu ostvari neke želje, a da je ovaj odgovorio: »Uslišana je tvoja molitva, o Mojsije.« Stoga Sejjid Mahdi 'Ali s pravom zaključuje da Sejjid Aḥmedovo shvatanje Boga i funkcije molitve *(du'ā')* nije uopšte u skladu s vjerskom sviješću. Dalje, on kaže da, ako to prihvatimo, čovjek ne treba da igra nikakvu značajnu ulogu u svijetu, jer je sve ionako povezano nerazorivom nuždom mehaničkih zakona.[17]

Sejjid Aḥmed Ḫān je pokušao da objasni pojavu čovjeka na zemlji kao specifičan događaj u dugom procesu evolucije, iako kaže da je proces počeo sâm Bog kad je izgovorio stvaralačku riječ »Budi«. Čovjek je rezultat hemijskih procesa koji djeluju u univerzumu, a u jednom trenu on se javlja kao oblik animalnog života. Kako bi objasnio složenost prirode čovjekove kakva je sada,

[15] *Tafsīr al-Qur'ān,* Vol. III, str. 28.
[16] *Ibid.,* str. 33.
[17] *Tahḏīb al-Aḫlāq,* Vol. I, str. 387, 396, 397, 407, 426, 428, 429.

on daje vlastitu interpretaciju legende o Adamovu padu pa kaže da je iznošenje ove priče u dramatskoj formi samo način da se neke temeljne istine o čovjeku utvrde prije nas. Pogrešno je, misli on, uzeti doslovno dijalog između anđela i Satane s jedne strane i Boga s druge. Riječ *anđeo,* prema njegovu mišljenju, stoji radi bezgraničnosti snage Boga i mogućnosti (potencijalnosti) stvari. Krutost planina, fluidnost vode, moć rasta vegetacije, moć privlačenja i odbijanja u elektricitetu, ukratko, sve moći koje vidimo očitovane u raznim stvarima univerzuma, označene su riječju *anđeo.*[18] Satana, pak, nije biće koje postoji izvan nas; on označava zle snage u univerzumu. Čovjek je kombinacijom anđela i Satane. Božja naredba anđelima da se poklone Adamu znači da se anđeoske (dobre) snage univerzuma trebaju potčiniti čovjeku i biti uvijek spremne pomoći mu. Ista Božanska naredba Satani znači da čovjek može nadzirati snage zla u sebi, a odbijanje Satane da se pokori Božjoj naredbi znači da čovjekove strasti i nagone nije lako obuzdavati pa će čovjek steći punu snagu tek ako ih obuzda.

U ovoj legendi postoje druge stvari koje traže tumačenje, među inima i jedna koja se odnosi na Drvo Znanja. Prema mišljenju Sejjid Aḥmedovu, ono označava razum i samosvijest koji omogućuju čovjeku da razlikuje dobro oda zla. Božja naredba i čovjekovo nepokoravanje znače da čovjek može nezavisno koristiti svoje snage nezavisno od toga što mu bilo tko može narediti da čini, pa makar zbog toga i pogriješio. Druga stvar na koju se reflektira u istome kontekstu jest Satanino lišavanje Adama i Eve »njihove odjeće i izlaganje sramnih dijelova njihovih tijela« (VII, 27). Riječ *odjeća,* prema njegovu mišljenju, znači *vrlina,* a *sramni dijelovi* znače *grijeh,* čime se želi kazati da dobri čini mogu pokriti nagotu čovjekovih ružnih čina.[19]

U odnosu na problem slobode volje, Sejjid Aḥmedov stav počiva na njegovu naturalističkom odnosu spram čovjeka: čovjek je određen dijelom izvanjskim uzrocima, kao što su društvo, okolnosti, obrazovanje, a dijelom unutrašnjim uzrocima (specifična psiho i fiziostruktura); ipak, čovjek ima sposobnost s pomoću koje razlikuje dobro oda zla: to je *svjetlo srca* ili *svjetlo prirode* koje omogućuje čovjeku da se izdigne iznad predrasuda vremena. Intelektualna moć raskidanja s prošlošću i uvođenje novoga vrijednosnog prosuđivanja prisutna je, prema njegovu mišljenju, potencijalno u svim ljudima iako sazrijeva i počinje djelovati samo u nekolicine nadarenih. Ova sposobnost pomogla je Abrahamu, mladiću iz Haldeje, kako ističe Sejjid Aḥmed, da iskusi i izjavi: »Okrenuh lice svoje čvrsto i odano ka Onome koji je stvorio nebesa i zemlju, i nikada Mu neću pripisati sudruga.« (VI, 89)[20]

Svatko ima sposobnost da slijedi dobro kao i da čini zlo; čovjek je dobar kada težnja ka dobru isključi onu ka zlu. Moguće je da kod nekoga prevlada i težnja ka zlu, ali ga ne treba optuživati jer, ako unese u igru imalo sklonosti prema dobru i pokušava se usprotiviti učinku loših djela, siguran je u spas. Spas ne zavisi toliko o broju dobrih djela koliko, prema Sejjidovu mišljenju, o poštenim naporima da se potpuno iskoriste sve moći koje imamo. Ono što Bog traži od svih jest trajan napor usmjeren ka ostvarenju dobro-bivstva i dobra uopšte.

[18] *Tafsīr al-Qur'ān,* Vol. I, str. 12–13, 56; vidi također Vol. III, str. 37–38.
[19] *Ibid.,* Vol. I, str. 52–77; Vol. III, str. 75–78; *Tahḏīb al Aḫlāq,* Vol. II, str. 183–200.
[20] *Tafsīr al-Qur'ān,* Vol. I, str. 19–25.

Slijedimo li *svjetlo srca* i kajemo li se zbog loših djela, doći će dan kada će nagoni posve iščeznuti. Nije grešan čovjek ako nema snage da izvrši dobro djelo; *grijeh nastaje samo ako čovjek ne teži dovoljno ka dobru.*[21]

Čovjekova sloboda slijedi iz same njegove naravi koja je, po riječima Qur'āna, stvorena prema prilici Boga Samog. Sposobnost čovjekova da spontano slobodno djeluje nije nikakvo ograničenje svemoći Božje, jer Bog daje slobodu čovjeku po svom nahođenju, a ne pod nekom silom ili pritiskom.

Sejjid Aḥmed Ḫān također razmatra problem pomirenja čovjekove slobode i Božjeg proviđenja i kod toga, kao i ini drugi, ne odbacuje Božje sveznanje kako bi sačuvao slobodu čovjekovu, za nj nema raskola između toga dvoga. On daje primjer astrologa koji predviđa da će se neki čovjek utopiti u vodi, što se i obistini; možemo li kazati, pita Sejjid Aḥmed Ḫān, da je astrolog bio uzrok smrti čovjekovoj? Što je u Božjem Znanju – koje on naziva sudbinom *(taqdīr)* – to je nužno, a ipak to *ne* uključuje i *ne* pretpostavlja ograničenje slobode čovjekove. Ako postoji nužnost, ona je u Božjem Znanju – *taqdīru* – a ne u čovjeku. Unatoč ovomu, čovjek zadržava slobodu djelovanja.[22]

Sejjid Aḥmed vjeruje u postojanje duše jer, prema njegovu mišljenju, ni na kojoj drugoj premisi ne možemo utemeljiti postojanje razuma i volje u ljudima i životinjama. Ne zalazi u detalje o prirodi duše jer, kako kaže, čovjek ionako ne može razriješiti tajnu ovoga misterioznog entiteta. On vjeruje da je to samopostojeća supstancija suptilne materije, a ne prosti atribut. Kvalitativno, duše životinja i ljudi iste su; razlike nastaju iz specifične strukture pojedinačnih tijela koja su instrumenti duša.

Duše su besmrtne i ne umiru smrću tijela; Sejjid Aḥmed podržava ovaj stav na temelju naučne teze da ništa ne propada u svijetu, da kvantitet materije ostaje nepromijenjen, samo se forma mijenja. Što se tiče uskrsnuća, on navodi niz teorija ali prihvata onu prema kojoj će i tijelo i duša uskrsnuti. U momentu smrti, duši treba izvjestan fizički medij različit od sadašnjega tijela, a uskrsnuće neće biti novi život već će se nastaviti stari. On tvrdi da, gdjegod Qur'ān govori o istinitosti uskrsnuća, njegov stvarni cilj jest da odbaci vjerovanje onih koji negiraju postojanje duše i identifikuju život samo s ovozemaljskim životom. Razne analogije upotrijebljene u Qur'ānu odnose se na uskrsnuće, ali one ne opisuju i ne objavljuju njegovu narav i karakter.[23]

Raj i pakao, kako su opisani pojmovima osjetilne spoznaje u Qur'ānu, jednostavne su, simboličke predodžbe duševnih stanja pojedinca u životu poslije smrti. Qur'ān kaže: »I nitko ne zna kakve ih skrivene radosti čekaju kao nagrada za sve što su činili.« (XXXII, 17). Nemoguće je riječima izraziti nadosjetilnu zbilju pa bile to i riječi Božanstva.[24]

Uticaj novih saznanja i širenje naučne spoznaje stvorio je niz problema za vjersku misao ne samo Evrope već i Indije. Hrišćanski misionari koji su se već bili susreli s napadom izazova moderne nauke na Zapadu, počeše prilaziti vjerskoj misli islama i baviti se njome u novom kontekstu. Tradicijom okovana *'ulamā'* nije, na nesreću, bila uopšte svjesna niti novih tokova mišljenja, niti

[21] *Tahḏīb al-Aḫlāq,* Vol. II, str. 220–21.
[22] *Tafsīr al-Qur'ān,* Vol. VI, str. 140–45; *Tahḏīb al-Aḫlāq,* Vol. II, str. 219.
[23] *Tafsīr al-Qur'ān,* Vol. III, str. 84–119.
[24] *Ibid.,* Vol. I, str. 39–47.

novoga shvatanja morala i života, pa se pokaže nesposobnom da se s izazovom suoči. Stoga se Sejjid Aḥmed laća ponovoga promišljanja cjelokupne kulturne baštine i reinterpretacije iste u svjetlu novoga vremena.

Velika prepreka na njegovu putu bijaše opće vjerovanje muslimana indopakistanskoga potkontinenta da su vrata *iǧtihada* zauvijek zatvorena. Nijedna vjera, radi vlastita dobra, ne može ignorirati promjenu i razvoj mišljenja i spoznaje, pa svaka epoha mora ponovno ispitati sve temeljne moralne i duhovne zasade i vrijednosti. Poslije pada Bagdada, kada je politički i društveni život bio razbijen, učenje o *taqlīdu* je naglašavano kako bi se onemogućilo svako daljnje izopačenje i dezintegracija. Ovakvo razmišljanje prihvata Iqbāl u djelu *Rumūz-i Beḫudi* zagovarajući *taqlīd,* slijepo pokoravanje autoritetu, u toku razdoblja propadanja. Docnije, međutim, on odbacuje ovaj stav. Slijepo poštovanje prošlosti ne može pomoći narodu da prevlada svoje nedostatke, jedina stvar koja se može suprotstaviti reakciji jest slobodan izraz kreativnih pojedinaca. Te istine bio je svjestan Sejjid Aḥmed, ali je teško uspijevao druge uvjeriti u to; mislio je da dveri *iǧtihada* valja širom otvoriti i da svaka osoba koja je kvalifikovana za to treba da bude spremna da ponovno promisli i reinterpretira problem života i vjere u skladu s okolnostima vremena.

U svakoj religiji postoje određene istine koje tvore samu osnovu duhovnog života. Takvi principi vječne su istine koje se ne mogu mijenjati s promjenom vremena i prostora. Tako Qur'ān (XXX, 30) kaže: »Okreni lice svoje pravoj vjeri koja počiva na naravi Božanstva koja je, pak, narav, uzor prema kojemu je čovjek sazdan. Nema mijene u tvorbi Božanskoj (u djelu Božjemu): to je prava vjera.« Ovaj stih odnosi se na aspekt vjerovanja koji je iznad prostornovremenskih promjena. Za Sejjid Aḥmeda, temeljni aspekti islama su jedinstvenost Boga *(tauḥīd)* i moralno ponašanje koje proizlazi iz dubine srca, a svjetlo toga moralnog ponašanja sja u svim pravcima. Međutim, religija, kako je obično shvaćena, je mnogo više od toga: ona uključuje i ono što obično nazivamo *Šerijatom.* Šah Wali Allah je bio prvi mislilac indopakistanskoga potkontinenta koji je uočio prijeku potrebu razjašnjavanja ovoga značajnog pitanja. Razmatrajući ulogu i funkciju profeta, on kaže da društvenu i moralnu reformu profetovu valja razmatrati u kontekstu tipa društvene atmosfere u kojoj je on rođen, te kulturnoga i intelektualnog stupnja naroda u kojemu se pojavljuje. Nije njegov cilj niti je on u stanju totalno izmijeniti društvenu i pravnu praksu naroda; njegov je cilj izgraditi društvo na moralnim i duhovnim principima, pa s tim u vezi ostavlja netaknutim sve što nađe, *osim onoga što nije u skladu s novom ideologijom.* On se obzirno pokušava baviti onime što je spojivo s moralnim principima, a ostalo mijenja što je moguće manje, kloneći se promjena koje nisu nužne i koje njegovo društvo ne može lako da prihvati.[25]

Prihvatajući objašnjenje ove uloge profeta, Sejjid Aḥmed je napravio razliku između *Dīna* (Vjera), *Šerijata* (Zakon) i svjetovnih poslova. U prvu kategoriju on uključuje vjerovanje u Boga i Njegove atribute i djela koja iskazuju i potvrđuju bogobojaznost. U drugu kategoriju uključuje činjenice koje se bave moralnim i duhovnim pročišćavanjem čovječanstva. On kaže da se profet uopšte ne bavi pitanjima koja se tiču našega svakodnevnog života. *Dīn*

[25] *Ḥuǧǧat Allah al-Bāliga* (urdu-prijevod, Lahore 1953), Vol. I, str. 521–23.

nije podložan promjeni, ali naše potrebe i način kako ih zadovoljavamo zavise o vremenu i prostoru. Ako te činjenice uključimo u sfere profetske funkcije, tada ćemo s promjenom vremena trebati drugoga profetu, što je suprotno duhu i konačnosti profetstva. Ono što se smatra da je savršeno i dovršeno islamom jest *Dīn* (Vjera), a ne *Šerijat.* Ako *Šerijat* nije konačan, onda bi logički slijedilo da je zadatak muslimana uvijek i svagda da se bave problemima u svjetlu svojih potreba, a u skladu s moralnim i duhovnim principima vjere. Stoga se odlučuje na korak koji je u sedmomu/trinaestom stoljeću preduzeo ibn Taimīyya: nalik njemu, Sejjid se protivi dogmi konačnosti četiriju pravnih škola i vraća se izvoru.

U odnosu na Tradiciju (*Predaja, Kazivanja,* HADIS), Sejjid Aḥmed zauzima nedvosmislen stav. Kada su zbirke *Hadisa* kompilirane u drugom/osmom stoljeću, politički i društveni uvjeti toga vremena pomogli su nastanku bezbrojnih kazivanja koja se pripisuju Svetom Profetu. Stoga on nije spreman prihvatiti Tradiciju kao valjan izvor vjerskoga znanja. Naši tradicionisti pokloniše svu svoju pažnju razvoju nauke *riǧala* koja se bavi biografijama najrazličitijih prenosilaca kazivanja. Najznačajnije, pak, djelo koje treba sačiniti jest *kritička procjena Hadisa u pogledu njihova sadržaja* – zadatak kojemu se, nažalost, nije pristupilo brižljivo, pa to treba ispraviti. S obzirom na situaciju, on je mogao prihvatiti samo kazivanja koja odgovaraju duhu Qur'āna pa stoga navodi i stav ibn Taimīyye: *doista tradicionalno je i doista racionalno.* Drugoga izlaza iz ove situacije nema. Ako se kritičkom analizom dokaže istinitost nekoga kazivanja, Sejjid Aḥmed je spreman prihvatiti isto kao valjan temelj vjere. Dalje, razlikuje hadise koji se odnose na čisto vjerska pitanja od onih koja se bave nevjerskim činjenicama; potonje nismo niti obavezni slijediti, kaže on.[26]

Sejjid Aḥmed nije zadovoljan komentarima Qur'āna. Oni ne sadrže ništa osim izmišljenih priča i saopćenja o ispričanim čudima. Štaviše, kada interpretiraju stihove Qur'āna, komentatori se uporno pozivaju na pojedine historijske događaje u kontekstu kojih je jedino moguće shvatiti smisao tih stihova. Rezultat toga je bio da je univerzalno i vječno značenje stihova Qur'āna žrtvovano na oltaru historijske erudicije. Interpretacija Qur'āna po mjeri (kazivanja) po sebi sumnjivih, ne može biti put pristupa Svetoj Knjizi. On kaže: »Kako nisam spreman prihvatiti ukidanje ili izmjenu jednoga stiha Qur'āna drugim, jer je to suprotno Božjem Sveznanju i mudrosti, kako mogu prihvatiti ukidanje ili izmjenu stihova Qur'āna ikojim hadisom, ma kako on bio vjerodostojan, prema ma kojemu »mjerilu«? Nisam spreman Tradiciji potvrditi ikakvo pravo ukidanja, čak u sekundarnom smislu, u smislu progresivne objave koju sam prihvatio s obzirom na stihove Qur'āna. Ako postoji ikakva kontradikcija, spreman sam otvoreno odbaciti Predaju kao neistinitu.«[27]

Sejjid Aḥmed je kritički preispitao djelo starih pravnika; u djelu *Ḥuṭabāt,* on procjenjuje njihove rezultate podrobno tumačeći kako oni izvode pravila i zakone iz Qur'āna i Sunne kako bi se regulirao društveni, politički i vjerski život. S obzirom na širenje islama, valjalo je politički i društveni život islamske zajednice izgraditi u skladu s duhom Qur'āna i primjerom što ga dade Sveti Profet. Velikoga djela uspješno se latiše rani pravnici; danas, međutim, valja

[26] *Ḥuṭabāt,* str. 203–04, 215, 225–26; *Tahḏīb al-Aḫlāq,* Vol. II, str. 164–69.
[27] *Tafsīr al-Qur'ān,* Vol. I, str. 162–69.

razlikovati ono što Qur'ān kaže od regula pravnika formuliranih zaključivanjem. Sejjid kaže da, kolikogod napori pravnika hvalevrijedni bili, nismo obavezni prihvatiti njihove zaključke, jer su to ipak pravila koja sačiniše ljudi a koja, s obzirom na okolnosti, treba mijenjati dalje.

U svome članku »Necivilizirane zemlje« Sejjid Aḥmed predbacuje Turskoj zanemarivanje pravne reforme, pa kaže da su zaostalost i slabost Turske u njegovo doba isključivi rezultat ondašnjih zastarjelih zakona. Svaka epoha postavlja nove probleme, pa čak ako se neki stari problemi i povrate, njihov *oblik* bude ipak drugačiji, pa i rješenja moraju biti nova. Ništa *staro* ne može ispuniti *novi prostor* bez prilagođavanja i odgovarajućega ispravljanja. Savremeno doba traži potpuno nov pravni sistem koji se odnosi na društvene, političke i administrativne poslove. Na nesreću je politički pad muslimana, umjesto da podigne duh kritičkog vrednovanja situacije i potrebu za istočasnim prilagođavanjem novim okolnostima, rezultirao pasivnim pokoravanjem statičkom idealu *taqlīda,* slijepoga pokoravanja autoritetu koji više nije niti valjan, niti koristan. Prema Sejjidovu mišljenju, duh *taqlīda* u području prava dovodi do slijedećega:

(1) Narod živi u pogrešnu uvjerenju da su sve svjetovne stvari obuhvaćene vjerom i da ne treba ništa činiti ako se ne dobije dopuštenje *'ulame.*

(2) Odluke pravnika postepeno su identificirane sa samim islamom; zapravo, radi se o promišljanjima pojedinaca u kontekstu njihova vlastitoga vremena i prostora koja nisu niti imala biti primijenjivana zavazda. Svaki pokušaj da ih se prilagodi vremenu i potrebama ili zamijeni boljima, smatran je pobunom protiv islama.

Obavezom je muslimana, kaže Sejjid, da revaloriziraju pravni sistem – građanski i krivični – i da donesu nove zakone koji se odnose na trgovinu i imovinu u svjetlu modernih znanja.[28]

Poput ibn Taimīyye, Sejjid Aḥmed ne prihvata *iǧmu* kao izvor islamskog zakona jer je *iǧmā'* izvorištem kako predrasuda, tako neislamskih praksi. Sejjid Aḥmedovu strast za *iǧtihādom* nisu mogla sputati nikakva ograničenja što ih je postavljala takozvana saglasnost pravnika o određenim pitanjima. Ova jednodušnost mogla je biti posljedicom okolnosti razdoblja o kojemu se radi. Promjena vremena i okolnosti može okrnjiti valjanost takvih odluka, pa one gube snagu. Čak ni *iǧmā'* Drugova Profetovih nema nikakvo vječito značenje za Sejjid Aḥmeda. Mi smo svakako slobodni poslužiti se njihovim odlukama i odlukama učenjaka u reformuliranju i reinterpretiranju islamskoga pravnog sistema, ali nijedna od njih ne može postavljati nikakvu granicu prosuđivanju savremenih pravnika.[29]

Stoga se Sejjid Aḥmed vraća Qur'ānu kao jedinovaljanoj i sigurnoj osnovi za sva nastojanja moderne interpretacije islama. U djelu *Ḥuṭabāt-i Aḥmadīyya,* on razvija ovaj stav i potkrepljuje ga slavnom izjavom ḫalīfe Omera: »Dovoljna nam je Knjiga Božja.« Hrabro istupa protiv priča raširenih među muslimanima jer su inkorporirane u veliko skladište komentara Qur'āna, pa su nerijetko uzimane kao tekst Pisma, tj. kao da su one sama Riječ Božja. To nije značilo

[28] *Tahḏīb al-Aḫlāq,* Vol. II, str. 141–42.
[29] *Tafsīr al-Qur'ān,* Vol. I, str. 217–18; *Tahḏīb al-Aḫlāq,* Vol. II, str. 487.

njegov prekid s prošlošću, jer u svome *Tafsīru* razmatra stavove i gledanja gotovo svih značajnih komentatora i prihvata i slijedi one za koje misli da su istiniti; tek, namjerom mu je biti u toku s vremenom i aktivno se uklopiti u situaciju u kojoj se nađoše muslimani, što prije svega znači njih motivirati da nešto poduzmu i osove se na vlastite noge. Sve stavove, ma kako bili konvencionalno prihvaćeni među muslimanima, odbacuje ako nemaju uporišta u Qur'ānu, ako nisu dijelom vlastita vremena. Primjerice, *rağm* (kamenovanje), kazna prihvaćena za preljub, treba biti odbačena jer se, prvo, u Qur'ānu ne spominje i, drugo, jer su predanja na temelju kojih je prihvaćena, čini se, pokušaj da se nasljeduje Jevreje. Dalje, Arapi običavahu plaćati otkupninu *(dīt)* rođacima ubijenog; premda se o ovome običaju govori u predanjima (Hadis), Sejjid Aḥmed misli da on ne može biti prihvaćen kao pravno upotrebljiv pa nastoji dokazati da Qur'ānom nije sankcionisan.

U pogledu nasljednog prava, Sejjid slijedi Qur'ān pa zagovara i tvrdi da je dijeljenje imetka zavještanjem jednako valjano, barem prema Qur'ānu, kao i dijeljenje prema zakonu o nasljeđivanju.

I njegovo solomonsko rješenje jednoga problema vezana uz Qur'ān potvrđuje ga, uza sve pobrojeno, kao istinski um: mišljahu neki – što na osnovi Qur'āna (II, 106; XII, 39; XVI, 101), što na osnovi hadisa, da Qur'ānu manjka stihova. Broj takvih stihova dosizao je stotine, Šah Wali Allah je tvrdio da ih je samo pet. Sejjid Aḥmed se, pak, domislio da, s obzirom na to da je Qur'ān vječna Riječ Božja, on ne može biti smatran sveščicom kakvoga hirovitog pjesnika. Stoga je Qur'ān kako ga recitiraju muslimani jednak onome kakav je objavljen Profetu i nijedna riječ ili slovo – ne manjka.

Prema Sejjidu, ukidanja spomenuta u gorenavedenim stihovima Qur'āna tiču se zakona prethodnih profeta – Mojsije, Isus. Za neki zakon se kaže da je ukinut ako biva, unatoč trajanju okolnosti kada je donesen, povučen, napušten i zamijenjen drugim. Ali takvo je ukidanje, veli Sejjid, potpuno strano duhu Qur'āna, mogućnost ukidanja bila bi protiv Sveznanja i Mudrosti Božje. Međutim, kada se sami uslovi i okolnosti promijene, proglašavanje novoga zakona namjesto starog ne može biti ukidanje, to je prije znak Božje Mudrosti izražene progresivnom objavom. Ono što valja ukinuti jesu zakoni prethodnih profeta i islamski zakoni koji nemaju života zbog novih prilika.

Kao što nije bio miran sve dok nije osnovao koledž za obrazovanje muslimana u Aligarhu, tako i u pitanjima vjere njegov cilj nije bio ispunjen sve dok ne dade zadovoljavajuće odgovore na konkretne probleme muslimana toga doba. Hrišćanska polemika je stavila u pitanje korisnost i moralnu valjanost institucija i pojava poput poligamije, razvoda braka i ropstva. On se laćao svakog problema na naučni način, važući pro i contra, tražeći najbolje rješenje (i danas ima istomišljenika). Dalje, u vezi s problemima nasljedstva, volje, *ribe** i izvjesnih kazni, njegova rješenja su prihvaćena i zagovaraju ih sve progresivne i liberalne škole mišljenja na potkontinentu.

* kamata

BIBLIOGRAFIJA

Sir Sejjid Aḥmed Ḫān, *Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. I, Lahore, 1308/1891, Vol. II–VI, Lahore, bez datuma; *Tahḏīb al-Aḫlāq*, Vol. I, Lahore, 1353/1934, Vol. II, Lahore, 1313/1895; *Maǧmū'a-i Lectures*, Lahore, 1900; *Ḫuṭabāt-i Aḥmadiyya*, *Newal Kišore Steam Press, Lahore;* Tahḏīb al-Aḫlāq (mjesečnik), 1879/1880; *Aligarh Magazine*, poseban broj o Sir Sejjidu, 1954; B. A. Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Ḫān*, Lahore, 1957.

POGLAVLJE LXIII

RENESANSA U INDO-PAKISTANU (NASTAVAK)

Iqbāl

Muhamed Iqbāl je rođen 1289/1873. godine u Sialkotu. Njegovi preci bijahu kašmirski brahmani iz sapru-kaste. Njegov pradjed je došao početkom trinaestoga/devetnaestog stoljeća u Panjab i nastanio se u Sialkotu, gradu koji dade mnoge velikane. Njegovu ocu Nūr Muhamedu, svetom čovjeku, vjera bijaše stvar živa iskustva. Kako sam Iqbāl navodi, otac je bio sklon misticizmu. Kažu da je o nekoj zgodi pripovijedao ovakav san što ga usni netom prije Iqbālova rođenja:[1] vidje pticu gdje snažno maše krilima nisko u zraku i lebdi ponad glava mase, a ljudi skaču uvis i pružaju ruke da je uhite; dok on tako stoji u čudu, gle, ptica pade njemu u krilo. Kad se i u praksi potvrdilo da se radi o budućemu velikanu, otac Iqbālov poče vjerovati da se san ostvario i da ona čudesna ptica ima biti njegov porod. Što nasljeđem, što izravnim roditeljskim uticajem, i Iqbāl prihvati misticizam. Otac zarađivaše radom i vještinom vlastitih ruku, pa poželje sinu dati nešto pouke u džamiji, a potom ga učiniti pomoćnikom u vlastitom zanatu. Prema pouzdanim svjedočanstvima većine savremenika, Maulawi Mīr Hasan vidje veliku nadu u inteligentnu dječaku te nagovori njegova oca da ga dadne u svjetovnu školu gdje se učilo po metodima i programu britansko-indijskog sistema obrazovanja: otac prihvati savjet, a dijete se lati pera mješte igle.

Škola koju je Iqbāl pohađao stoji nepromijenjena i danas, čak poslije tričetvrt stoljeća: program se uglavnom sastojao od čitanja, pisanja i aritmetike, pažnju se poklanjalo memoriranju, pristup nije bio individualan; možemo još dodati opštu bijedu, loše plaće predavača i njihovu vrlo relativnu izobraženost, nerijetko nedovoljnu. Međutim, Iqbāl krene vlastitim putom. Mīr Hasan, znameniti učenjak, ne bijaše ondje predavačom, ali se čini da je mladić već zarana pod njegovim jakim uticajem. Kada je britanska kruna predložila imenovanje Iqbāla vitezom, ovaj izjavi da bi nagrada Mīr Hasanu bolje pristajala. Radi daljnjih studija Iqbāl prijeđe u Lahore, tada središte više učenosti; izabere filozofiju kao svoje područje. Imadne sreće, te upozna Thomasa Arnolda; odmah se među njima ostvari čvrsta i prijateljska veza o čemu svjedoči Iqbālova pjesma o Arnoldu iz zbirke *Bāng-i Dara.*

[1] Ḥalīfa Abdul Hakim tvrdi da mu je Iqbālov otac lično ispričao ovaj san.

Iqbālovo zahvalno priznavanje onoga što je dobio od Arnolda izraženo je i u djelu što ga njemu posveti, naime, u *Razvoju metafizike u Perziji* gdje kaže: »Ovo djelo prvi je plod literarnog i filozofijskog obrazovanja koje dobih od Vas u posljednjih deset godina i, u znak zahvalnosti, odlučih posvetiti je Vama. Vazda ste bili tolerantni i gledali ste na me bez predrasuda; nadam se da ćete jednako procjenjivati i ove stranice . . .« Prije nego što dospije u Lahore, Arnold bijaše profesorom na Sejjid Aḥmed Ḫānovu *Muhammadan Anglo-oriental Collegeu* u Aligarhu, gdje sklopi čuveno djelo *Ispovijedanje islama.* Sejjid Aḥmed Ḫānu zahvaljuje dubok interes za islamske nauke. Vrativši se u Englesku stekne ugled velikog učenjaka i dobi viteštvo. Za posjeta Engleskoj radi usavršavanja znanja u području zapadnjačke filozofije, obnovi i učvrsti vezu s Aḥmed Ḫānom. Svoje poznavanje ovoga područja Iqbāl obogati pod vodstvom McTaggarta, mentora za tezu iz područja filozofije.

Prostudiravši filozofiju Zapada, kako prošlu, tako savremenu, Iqbāl ode u Njemačku radi doktorata, jer britanski univerziteti nisu imali ništa više od magistarskog stupnja (master's degree) u filozofiji. Proučivši filozofijsku tradiciju Zapada Iqbāl se odluči »odužiti Zapadu« – upoznati ga s tokovima filozofijske misli u predislamskoj i postislamskoj Perziji.

Kad je završio svoje formalnoakademsko obrazovanje, već mu pođe za rukom da kreativno sintetizira Istok i Zapad. Prije nego što je došao u Evropu radi usavršavanja znanja iz filozofije, već je u zemlji slavan pjesnik-kontemplativac. Među urdu-pjesnicima samo GĀLIB može biti smatran njegovim pretečom, a u izboru tema Āzād i Ḥāli koji su se pobunili protiv zaostalih tradicionalnih trendova, te su uveli u urdu-poeziju nove forme i nove sadržaje pod uticajem engleske književnosti. ĀZĀD je predviđao u svojoj knjizi *Nairang-i Ḫayāl* da će budući razvitak urdu-književnosti nositi oni koji u svojim rukama budu imali ključeve kako Istoka, tako Zapada. ḤĀLI je izrazio isto shvatanje u *Muqaddimi,* jednoj kritici poezije, gdje je slobodno posudio principe književne kritike izravno ili neizravno od zapadnih pisaca, iako je uzeo primjerâ i iz arapske, perzijske i urdu-književnosti. Idealni mislilac i literarni genij, kako su ga zamišljali Sejjid Aḥmed Ḫān, Āzād i Ḥāli, bio je upravo Iqbāl. Sejjid je bio liberalni racionalist, pod jakim uticajem zapadnog naturalizma. Uvjeren da istina islama otjelovljuje vječne istine on nije osjećao suprotnost između razuma i objave ili nauke i religije i smjerao je sačiniti njihovu sintezu.

Njegov širok interes zahvatao je religiju, filozofiju, umjetnost, politiku, ekonomiju, preporod muslimanskog života i univerzalno bratstvo ljudi. Pisao je jednako vješto na maternjem jeziku i na engleskom. Za svoj književni rad odabere poeziju – sve o čemu je mislio, što je osjećao, gotovo spontano uobličavao je u stih. Neke njegove pjesme mogle bi se, na prvi pogled, dopasti čak oštru oku kritike l'art pour l'arta ali je sâm Iqbāl bio protivnikom umjetnosti »odvojene od života«. Veliki urdu-pjesnik, jedan Iqbālov prijatelj i njegov vrsnik, kaže da bi Qur'ān imao oblik Iqbālove poezije da je objavljen na urdu-jeziku.

Iqbāl sâm kaže da istina bez osjećanja i patosa postaje filozofija, a kad ih sadrži i ako njima pokrene srce tada je to poezija. S tim u vezi on u nekoj metafori zamišlja ibn Sīnu (Avicenna) i mistika Rūmija, kako slijede kamilu koja nosi Pokrivenu Ljepotu (Skrivena Istina): prvi je izgubljen u oblacima

prašine što je kamila ostavlja za sobom, a drugi odskakuje naprijed, nepromišljeno hrabar kako bi otkrio Skrivenu Istinu. Iqbāl misli da je intuicija značajnija od uma, a da su intuitivna znanja o životu, ako su izraziva, našla svoj medij u umjetnostima (među umjetnostima, Rumi odabire muziku kao medij dopiranja do suštine zbilje, poput Schopenhauera, iako je njegovo shvatanje zbilje različito). Iqbāl je mogao prihvatiti Rūmijevo stajalište o muzici, ali ljudske duše, kaže on, traže komunikaciju ne samo s Najvišom Zbiljom, već i između sebe. Tu nam, pak, najviše može pomoći *jezik,* a vrhunac jezičnoga ostvarenja jest *poezija* koja, pak, počiva na *emocijama.*

U ovoj ranoj fazi stvaralaštva Iqbāl piše pjesme prožete željom za političkim oslobođenjem od britanskog imperijalizma. To je razdoblje kada on vjeruje da bi, eventualno, multivjerski konglomerati indijskog potkontinenta, iako ispresijecani kastama i vjerama, mogli biti spojeni u naciji zapadnoga tipa. Stoga savjetuje politeističkim nastrojenima, idolopokloničkim indijskim masama da napuste svoje stare bogove i da grade nove hramove gdje će svi obožavaoci bez razlike na vjeru i kastu moći biti združeni u zajedničku molitvu. Ova Iqbālova faza završena je odlaskom u Evropu na studij zapadnjačke filozofije.

Temeljitim proučavanjem Zapada i zapadne civilizacije, Iqbāl je izgubio i ono malo iluzija što ih je imao, izražavajući mračno obojenim pjesmama ovoga razdoblja skori kraj Evrope. U zemlju se vraća 1327/1908. s novim pogledom koji nije bio ni zapadnjački ni istočnjački; dok je jednostrani materijalni progres Zapada bio neetičan i neduhovan, religioznost Istoka bijaše šuplja i životno izopačena, carstvo duha trebao je ponovno otkriti i Istok i Zapad. Nacionalizam bilo kojega tipa stran je duhu islama, stvoren je na Zapadu. Kad bi se islamski svijet počeo liječiti agresivnim nacionalizmom zapadnog tipa, kad bi, dakle, posve zbacio islam kao univerzalnu vjeru koja obuhvata svo čovječanstvo, bio bi to samo nazadak i tragedija. Za razliku od svojih nekritički ustrojenih kolega, drugih mladića koji su odlazili na Zapad i vraćali se gotovi da preuzmu stavove Zapada, Iqbāl uočava sve negativnosti koje na Zapadu postoje, a koje bi, dakle, mogle biti preuzete – antagonizam klasa, prisutnost eksploatacije, šovinizam u ruhu patriotizma etc. Vjerski dogmatizam izopačio je religiju, a teritorijalni ili rasni nacionalizam razbio je čovječanstvo na neprijateljske i agresivne grupe.

Prema onomu kako se predstavio svojim djelom, Iqbāl bi mogao biti nazvan *spiritualistom* ili *idealistom* – ta govorio je da je temelj stvarnosti duh; možda radije *kreativnim evolucionistom, nepokolebljivim vjernikom,* čak *monadologistom* – ta vjerovao je u postojanje sićušnih ega ili sopstava, poput Rumija i Bergsona.

Često je postavljano pitanje o Iqbālovoj originalnosti; je li on, zapravo uspješni eklektik? Premda na tragu mnogih velikana prošlih i sadašnjih, Iqbāl je nepodrediv ijednome: on ide dio puta s jednim ili s drugim, ali staje i razilazi se s njim (s Nietzscheom, Bergsonom i sl.). Među njemu savremenim misliocima, Iqbāl osjeća srodnost s Bergsonom koji je uspješno razorio mehanicistički materijalizam i Darwinovu biologističku filozofiju zajedno s intelektualizmom koji je pokušao podrediti stvaralački život krutim modelima silogističke logike. Bergson ne priznaje niti mehanicizam, niti teleologiju: život ne stvara u skladu s ikakvim prethodnim planom postojanja u Kozmičkom Umu. Pristajući na to, Iqbāl se suprotstavlja ortodoksnoj islamskoj koncepciji *taqdīra,* sudbine koja se

sastoji u vječnoj predodređenosti svega što se događa u univerzumu, do u detalje.[2] Bergson je shvatio zbilju kao stvaralačko trajanje, za nj u središtu egzistencije nema ničega što bi se moglo nazvati jastvom. Za Iqbāla, život je ciljna aktivnost, iako ne teologijski, u smislu bića dovršena prema predviđenu planu.[3] Pojam jastva također implicira ciljnost. U svom predavanju »Filozofijski test objavâ vjerskoga iskustva« on kritikuje Bergsona.[4]

Iqbāl zamišlja Boga ili Kozmičko Jastvo kao Tvorca, a ege ili jastva koja je stvorio ili koji su nastali iz Njegove vječne tvoračke aktivnosti, kao tvoračku mogućnost na različitim razinama svijesti. Čak je i grnčar ili zanatlija tvorac, ali ako on oblikuje samo u skladu s postavljenim planom, on je tvorac vrlo slab, on je tvorac najniže razine.

Spoznaja

Iqbāl je vjerovao da Qur'ān potvrđuje dinamičko shvatanje zbilje. »Univerzum je, prema Qur'ānu, podložan nastajanju. On se razvija, on nije gotov proizvod koji je napustio Tvorčevu ruku već odavno, i koji sada leži u prostoru kao mrtva masa materije za koju vrijeme nije ništa i prema tome ni ona sama nije ništa.«[5] U svojim predavanjima pod naslovom *Oživljavanje vjerske misli u islamu,* Iqbāl sintetizira i izlaže vlastite misli u sistem.

Prvo predavanje bavi se spoznajom i vjerskim iskustvom. Koliko pjesnik, toliko filozof, a po svjetonazoru vjernik, Iqbāl misli da je vjera životno iskustvo i da je za život bitnija od filozofije (jer je sistem općih istina koje utiču na formiranje karaktera ako ih se iskreno prihvati). Ali čovjek kao racionalan stvor ne može biti zadovoljan vjerom ako ne nađe da je razum s njom u skladu.

Iqbāl priznaje osjetilnu percepciju, um i intuiciju kao različite oblike razumijevanja iste zbilje. Njegov stav je nedvojbeno kuranski ne samo stoga što pribjegava razumu u prilog objavi i vjeri, već i u pogledu shvatanja sluha i vida kao najvrednijih božanskih darova (proglašava ih odgovornima Bogu). Unatoč dubokuu poštovanju prema Gazāliju, Iqbāl ga kritikuje i kaže da nema pravo kada tvrdi da su »misao i intuicija organički povezane i da misao mora nužno hiniti konačnost i neuvjerljivost zbog toga što je vezana za prolazno vrijeme«.[6]

Ono što je Kant nazvao *umom* Rūmi naziva *partikularnim razumom* koji je suprotstavljen *univerzalnom razumu* docnije izjednačenom s *intuicijom totalne zbilje;* Iqbālovo stajalište podudara se s Rūmijevim. Ne oklijeva priznati nedostatnost logičkog razumijevanja, naime, opažanje mnoštva međusobno isključivih pojedinosti bez izgleda da ih se svede na jedinstvo (logičko razumijevanje ne može vidjeti to mnoštvo kao koherentan univerzum). Uopćavanja induktivne logike su fiktivne jedinice koje ne utiču na zbilju konkretnih stvari. Međutim, ljudski um nije sveden prosto na diskurzivno mišljenje i nije potpuno iscrpljen

[2] *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Sh. Muhammed Ašraf, Lahore, 1958, str. 49.
[3] *Ibid.,* str. 53.
[4] *Ibid.,* str. 52–53.
[5] *Ibid.,* str. 55.
[6] *Ibid.,* str. 5–6.

indukcijom i dedukcijom. »U svom daljnjem i dubljem kretanju misao uspijeva dostići imanentno Beskonačno u čijemu su samorazvijajućem kretanju razni konačni pojmovi tek – momenti. »Misao je potencijalno beskonačna i sadrži beskonačnost, kao što sjeme nosi u sebi mogućnost da postane drvetom. Mišljenje se ne bi kretalo prema vlastitim granicama i nedostatnostima da nije obuhvaćeno beskonačnošću s kojom, *samo po sebi,* uspoređuje sve konačno opaženo ili pojam. »*Prisustvo* totalno beskonačnog u kretanju spoznaje čini konačne stvari mogućima.« Iqbāl kaže da »ni Kant ni Gazāli nisu shvatali da misao u samom činu spoznaje ide izvan vlastite konačnosti«.[7] Vjerovanja i filozofije stvorili su razdor između ideala i zbilje jer nisu vidjeli njihovo jedinstvo. Ideal i zbilja snažno su povezani, kao konačno i beskonačno.« Misteriozni dodir ideala oživljava i podržava ono stvarno . . . Život idealnoga ne sastoji se u potpunu raskidu s realnim koje bi smjeralo da misli organičku cjelinu života u bolnim protivurječnostima, već u stalnom naporu idealnog da prilagodi realno kako bi ga konačno apsorbiralo, da ga preobrati u sebe i da osvijetli čitavo njegovo biće.«[8] Iqbāl je na život i egzistenciju gledao organicistički – nebesa obuhvataju zemlju, intuicija i vjera pomirene su s univerzalnim umom, nauka prestaje biti suprotnost religiji, a beskonačno oblikuje i nadahnjuje konačno. Cjelokupna ova filozofija mogla bi se sumirati kao filozofija univerzalne integracije: Najviša Zbilja objavljuje svoje simbole kako unutar, tako vani, iskustvo je, ravnopravno s racionalnim stavom, nužna faza u duhovnom životu čovječanstva. Čvrsto uporište svojih misli Iqbāl nalazi u Qur'ānu: čula, 2 razuma i intuicija proizlaze iz onoga što Qur'ān naziva *fu'ād* ili srce; svi oni nude valjan i legitiman pristup Najvišoj Zbilji koja, zbog toga što je samodovoljno jedinstvo, leži ispod svih razlika i organički povezuje nalaze svih triju izvora spoznaje.

»To je onaj koji zna i nevidljivi i vidljivi svijet, Silni i Milostivi, koji savršeno stvara, koji je prvog čovjeka stvorio od ilovače, koji potomstvo njegovo stvara od kapi hude tekućine, zatim mu savršeno udove obliči i život udahnjuje, i On vam sluh i vid i pamet daje – a kako vi nikako ne zahvaljujete?« (32-6-8).[9]

Citirajući Rūmija, Iqbāl kaže da je srce vrsta intuicije ili uvida; hrani se zracima nadosjetilnog sunca, i dovodi nas u vezu s aspektima zbilje drugačijima od onih koji su dostupni osjetilnoj percepciji ili razumijevanju. Râna traganja religijske svijesti tako malo nagovještavaju o nestvarnosti svijesti u njezinu višem i čišćem obliku, kao što su početna gledanja na pojave u prirodi slabi pokazatelji nevaljanosti cjelokupnoga naučnog mišljenja. Iqbālov pojam Boga je rezultat njegova stajališta o prirodi Najviše Zbilje (identificira, naime Boga s Najvišom Zbiljom). Ipak, on je teist, a ne monist bilo kojega tipa, ili panteist. Nije samo Bog stvaran, stvarni su i egi koje je stvorio, a sudjeluju kako u esenciji, tako u tvorbenom nagonu Kozmičkoga Tvorca. Bog je Savršeni Ego, Savršeno Sopstvo, Savršena Individua; za sve stvorene ege, individualnost je cilj koji treba postepeno da se ostvari. Slaže se s Bergsonom: individualitet je stvar stupnjeva, a nije potpuno ostvaren čak niti u slučaju jednoga očito zatvorenog jedinstva kao što je ljudsko sopstvo. Težnja ka individualiziranju prisutna je

[7] *Ibid.*, str. 6–7.
[8] *Ibid.*, str. 9.
[9] *Ibid.*, str. 15.

svugdje u organskom svijetu, ali je uvijek zakočena težnjom ka reprodukciji po kojoj odijeljeni dijelovi organizma počinju živjeti odvojeno i nezavisno. Bergson kaže: »Na ovaj način individualnost daje konačište neprijatelju u vlastitoj kući.« Iqbāl izvodi svoj pojam Boga iz Qur'āna u kojem je Bog i imanentan i transcendentan, personalan i impersonalan. Postoje stihovi u Qur'ānu koji očigledno vode panteističkom gledanju na zbilju; panteistički sufizam je razvio izvanrednu superstrukturu na ovim osnovama:

»On je početak i On je kraj, On je izvana i iznutra.«[10] U čuvenoj suri *al-Nūr* (Svjetlo) kaže se da je »Bog svjetlo nebesâ i zemlje«.[11] Ova usporedba je razvijena dalje pa se kaže da ovo svjetlo emanira iz lampe u niši, a lampa je, pak, u staklu . . . kao da je zvijezda samosjajna. Lampa se napaja uljem drveta koje nije ni na Istoku ni na Zapadu. Iqbāl kaže da je poredba iz Qur'āna način da se izrazi da je Bog duhovna zbilja koja nije prostorna, a ipak nije neodređena, neograničena beskonačnost koja bi prekrivala cjelokupno postojanje poput bezsopstvenoga, bezličnog entiteta. Zatvorena lampa u niši ukazuje na Boga kao individualno sopstvo. Bog, Najviši Ego, beskonačan je, ali Njegova beskonačnost nije niti vremenska niti prostorna, već se sastoji od beskonačnih unutrašnjih mogućnosti Njegove stvaralačke aktivnosti, koje je univerzum, kao što znamo, *samo djelomični izraz.* Božja beskonačnost je intenzivna, a ne ekstenzivna: ona uključuje beskonačne nizove, ali sama nije predstavljena tim nizovima. Iqbāl ne misli da je svijet stvoren u nekoj vremenskoj jedinici i da leži u beskonačnom prostoru izvan Božjega bića kao proizvedeni dio. U Božjoj je prirodi da on vječno tvori, a svijet mu nije suprotstavljen kao Njegova drugost. Prostor, vrijeme i materija su interpretacije koje umovanje dodaje (»navlači«) slobodnoj tvoračkoj aktivnosti Božanstva. Odnos Boga prema Njegovu djelu, ako se shvati u ovim kategorijama, odvodi do antinomija koje primoravaju um da prihvati i potvrdu i nijekanje i da bude zadovoljan kontradikcijama u vezi s vjerom u Boga i Njegovim odnosom prema stvorenome. Ako Iqbāl odbija da prihvati naivno ortodoksnoteističko stajalište stvaranja u vremenu, on ne može prihvatiti niti suvječnost svijeta materije s Bogom koji bi, kako stvari stoje, svijetom upravljao s udaljenosti.

O Božjoj Spoznaji, Iqbāl kaže da je ljudsko mišljenje diskurzivno ali da se spoznaju kao *diskurzivnu spoznaju,* ma kako bila beskonačna, ne može pripisati Bogu; naime, Njegova spoznaja je, istodobno, i stvaranje objekata koje On zna. Iqbāl ne shvata Božju Spoznaju kao sveznanje u smislu jedne neposredne svjesnosti čitavoga toka povijesti – prošlosti, sadašnjosti i budućnosti – koju bi se gledalo kao red specifičnih događaja u vječnomu, stalno-prisutnom *sada;* tako su Božju spoznaju shvatili Dželaludin Dawwāni, Irāqi i Josiah Royce; Iqbāl se s njima ne slaže. Prema njegovu mišljenju, takav stav bi napućivao na zatvoreni univerzum, fiksiranu budućnost, na predodređen, nepromjenljiv red događaja koji je, poput nadmoćne sudbine, jednom zavazda odredio pravac tvoračke aktivnosti Božanstva. Iqbāl ne vjeruje u teoriju odraza gdje istina nije drugo do tačno i potpuno reflektovanje zbilje. Mislilac za kojega je *Najviša Zbilja,* koja je i fenomenalna i noumenalna, *Tvoračko sopstvo koje stalno stvara i opredmećuje*

[10] Qur'ān, LVII, 3.
[11] *Ibid.*, XXIV, 35.

vazda nove mogućnosti, ne može shvatiti Boga, Savršeni Ego, jer je on Sveznajući, onaj koji zna i prošlost i sadašnjost i budućnost. Gledanje na zbilju kao na nešto statičko, zanemaruje Božju Tvoračku aktivnost koja se više ne bi shvatala kao slobodna, već kao zavazda određena. Božja Spoznaja nije vrsta ogledala koje pasivno reflektira detalje jedne već završene strukture stvarî, a koju bi konačna svijest reflektirala samo fragmentarno. Božje predviđanje, kako je shvaćeno u ortodoksnoj teologiji, mogło bi se prihvatiti samo žrtvovanjem slobode Božanstva.

Problem slobodne volje čovjekove nije Iqbālu pričinjavao velike teškoće jer on odbacuje mehanicistički determinizam. Iqbāl odbacuje Božje predviđanje i Boga shvata kao darovatelja slobode ljudskim egima koji treba da učestvuju u Njegovoj tvoračkoj aktivnosti. On prihvata mogućnost da pomaljanje ega obdarenih snagom spontane, i stoga nepredvidive akcije jest, u izvjesnom smislu, ograničenje slobode sveobuhvatnoga Ega, ali ovo ograničenje nije postavljeno izvana. Daje ga tvoračka sloboda Božanstva kojom Ono odabire konačne ege da sudjeluju u Njegovu životu, moći i slobodi. Iqbāl kaže da je opća ideja Božje apsolutne svemoći pogrešno shvaćena. Prema njegovu mišljenju, sva aktivnost, bila tvoračka ili drugačija, jest vrsta ograničenja bez kojega nije moguće shvatiti Boga kao konkretno djelotvoran Ego. Svemoć, apstraktno shvaćena, jest slijepa, nestalna moć, moć bez granica. Svemoć tako shvaćena može učiniti nemogućim da se o Bogu misli kao o nosiocu atributa razuma, ljubavi ili pravičnosti.

Kao teist, Iqbāl se bavio i problemom zla. On kaže da, ako je racionalno usmjerena Božanska Volja *dobra,* nastaje niz problema (ne nastaje jedino ako zatvorimo oči pred postojećim fizičkim i moralnim zlom). Bol je neizbježan pratilac ne samo loših djela, već čak i pokušaja da se učini nešto dobro. Iqbāl ne misli, poput Leibniza, da je sve što jest – dobro, da je naš svijet najbolji mogući, niti poput Schopenhauera i niza indijskih filozofa, da je život bitno zao, loš i naopak, da ga valja okončati jer ga je nemoguće popraviti, jer vlada zlo. Bog ne stvara zlo jer, prema Qur'ānu, »drži u svojim rukama samo dobro«. Egzistencija (život) ne bi bio moguć kad se ne bi susretao s otporom, ali Božja Dobrota leži u činjenici da postoje snage koje mogu nadvladati zlo. Nijedno zlo nije apsolutno – alhemija života može pretvoriti zlo u dobro. Ako se karakter ega može razviti samo borbom protiv sila zla, onda otpor ostvarenju dobra ne može biti osuđen. Iqbāl se slaže s Fichteom – život stvara otpor radi vlastitog razvitka. Tkogod pita zašto postoji zlo u životu, iz temelja pogrešno misli – ne može biti života bez boli i zla, bez otpora i prikraćenja. Ako su moralni i duhovni razvitak dobri, kako ih bilo tko može postići bez unutrašnjeg ili vanjskog otpora njihovu ostvarenju? Oni koji žele život bez nedaća, veli Kant, su poput ptica kojima smeta otpor vazduha – kao da bi mogle da lete u vacuumu! Iqbāl niti je krajnji optimist niti krajnji pesimist: on vjeruje da svijet biva sve bolji i da čovjek može pomoći tome poboljšanju.

Vjeruje li Iqbāl da je konačna pobjeda dobra nad zlom uopšte ikad moguća? U skladu s gledanjem na život kao na stalnu tvoračku aktivnost, njegova vizija života poslije smrti, čak niti za blagoslovljene, nije raj. Nagrada za krijepostan život nije, dakle, epikurejski tip raja gdje prestaje svaka motivacija, a caruje blaženstvo vječnog zadovoljstva, nego je to viši život s višim zbiljnostima i većim

moćima ali se, ipak, ego mora suočiti s otporom na svakoj razini, pa patnja ostaje vječni element života. Iqbāl je napisao s tim u vezi niz pjesama u slavu Satane, oličenja zla i otpora. U razgovorima između Satane i Gabrijela on je, čini se, zagovornikom prvoga. U jednom stihu on uvjerava zaljubljenike u život da ne teže životu bilo koje razine egzistencije gdje ne postoji Satana, princip otpora. Život ne može posustati ni u jednome svom postignuću, svaki cilj je polazna točka novog pothvata. S tim u vezi navodi Lessinga koji je jednom kazao da, kad bi mu Bog ponudio istinu u jednu ruku, a traženje istine u drugu, da bi on izabrao vječito traženje govoreći: »O Gospodaru, zadrži istinu za Se, jer jedino Ti možeš imati istinu i život. Što se tiče mene, jedino me traženje može održati u životu.« Iqbālov raj nije raj Adama i Eve koji su protjerani zbog čina nepokoravanja, niti je on vizija neispunjenih zemaljskih želja. Iqbāl daje vlastitu interpretaciju legende o Padu čovjekovu pa kaže: »Legenda o Padu navedena u Qur'ānu nema veze s prvom pojavom čovjeka na ovoj planeti, njome se hoće ukazati na čovjekov razvoj od prvobitnog stanja instinktivnog nagona, do svjesnog posjedovanja slobodnog sopstva, sposobna da sumnja i da se ne pokorava. Pad ne znači nikakav moralni porok; to je čovjekov prijelaz od proste svijesti do prvog blijeska samosvijesti, jedna vrsta buđenja iz prirodnog sna s kucanjem osobne uzročnosti u nečijemu biću.«[12] Postojao je raj koji je čovjek ostavio iza sebe, ali postoji i raj koji čovjek očekuje, i koji će dalje razvijati daljnje mogućnosti u drugim dimenzijama bića, ali će na svakomu stupnju on biti više *težnjom* nego *ispunjenjem.* Život je stalno objavljivanje beskonačnih mogućnosti egzistencije. Iqbāl nije imao želju da ostane u fazi mirovanja utapajući sopstvo u statički Apsolut, jer za nj statičkog Apsoluta – nema.

Sažetak

Nema sumnje da je Iqbāl najveći genij modernoga islama i teško bi bilo naći veći broj onih koji su mu ravni kao pjesnici u bilo kojem jeziku Istoka ili Zapada. On nije izgradio sistem filozofije poput Kanta ili Hegela, ali je njegovo filozofijsko mišljenje bilo kako ekstenzivno, tako intenzivno. Osjećao je srodnost s nekima od velikih genija prošlosti, pa u jednoj od svojih pjesama uspoređuje sebe s Goetheom i žali što je sâm proizišao iz jedne uglavnom zamrle kulture, koje je on, kako kaže, usamljena biljka, slučajno iznikla iz mrtve zemlje, dok je Goethe dijete nacije koja pulsira otkucajima novog života. Kako je njegov unutrašnji život bio bogat, a cijela osoba sklona intuitivnome, osjetio je i u Rūmiju srodnu dušu. Obojica propovijedaju jevanđelje bogato integrirana života koji obuhvata materiju, život, um, i duh, život gdje čine skladnu cjelinu ne samo individualna i društvena jamstva, već život, gdje razvijajući ego pokušava uskladiti vlastitu konačnost s Kozmičkim Beskonačnim Duhom. Za oboje je élan vital bitan impuls ljubavi koja se širi u koncentričnim krugovima ka Najvišoj Zbilji, središtu i periferiji cjelokupnoga postojanja. Rūmi posiže za helenističkim elementima intelektualizma i koristi ih kako bi potkrijepio stajalište koje nadilazi cjelokupni helenizam – Iqbāl čini isto s bogatom baštinom stare i moderne filozofije.

[12] Iqbāl, *op. cit.*, str. 35.

Da je pisao filozofiju kao profesionalni filozof, kao što je to bio prisiljen učiniti u *Obnovi vjerske misli u islamu,* ne bi bio uspio pobuditi duše svojih čitalaca onoliko koliko mu je to pošlo za rukom kad je koristio poeziju kao medij. Kritičari još uvijek raspravljaju o tome je li bio pjesnik ili filozof, mistik, propovjednik ili reformator. Međutim, činjenica je da je bio neobična sinteza svega toga.

Glavnina Iqbālovih misli i osjećaja upućena je izravno muslimanima, obnovi i buđenju kojih je posvetio život. Njegovo djelo *Ǧāvīd Nāma,* u kojemu govori o tome kako na drugom svijetu susreće duše umrlih koji su uticali na čovječanstvo dobri i zlim, zacijelo je bogatije od Danteove *Božanske komedije,* koja izlaže samo srednjovjekovne teze, vjerovanja i predrasude. Njegov kriterij procjene i kritike ostaje konstantan, bila to metafizika, religija, nauka, umjetnost, ekonomija ili politika. Svako jačanje i razvoj života valja, se cijeni, a svako siromašenje ili negiranje života treba odbaciti. Čitavim mišljenjem i poezijom Iqbālovom teče mistička struja, ali njegov misticizam nije kvijetistički i onosvjetski. Poput etičkog monizma Fichteova, njegov misticizam je dinamički. Mnogo prije Bergsona, Iqbāl identificira stvaralački nagon života s ljubavlju koja je stvar intuicije, koja je vladajuća čežnja, a vlada svecima i profetima. Bio je veliki umjetnik, a ipak nije vjerovao u umjetnost radi umjetnosti.

Evo slobodnih prijevoda (u prozi) nekoliko Iqbālovih pjesama:

Um i srce

Jednom je Um iznio Srcu ovaj zahtjev: Ja sam voda onih koji su izgubili put. Iako djelujem na zemlji, premjeravam, procjenjujem sva nebesa. Pogledaj što sve vidim! Vodstvo je moja misija kao što bijaše i misija *Ḫiḍre* (Profet Elija), besmrtnoga mudraca. Pišem komentar Knjizi Života, a očitujem slavu Ljubavi. Ti si (srce) samo kap krvi, a meni neprocjenljivi dijamanti zavide, toliko sam sjajan.

Srce odgovara: Tvoju tvrdnju ja ne niječem, ali virni bolje u me! Mišlju prodireš u tajnu postojanja, ali ja izravno *vidim* što ti *spoznaješ:* ne otkriva li viđenje više od spoznavanja? Ti si samo tragalac za Bogom, ali *ja* Ga otkrivam. Moje znanje je znanje *od* zbilje, a ti imaš samo znanje *o* njoj. Tvoje znanje skončava u nespokoju – za tu bolest ja sam suveren ljekar. Ako ti osvjetljavaš tek trijem istine, ja sam svjetlost Vječne Ljepote. Ti udaraš krilima poput uhvaćene ptice u krletci prostora i vremena, a moj let u vječnost slobodan je i nesputan. Ja sam Uzvišeni Prijesto Slavljena Gospodara, stojim iznad svakoga stvorenja.[13]

Odiseja

Zaboravljajući vječnu pogodbu s Gospodom, ja odlutah oda Nj; žestoko vino svijesti učini me nespokojnim čak u Rajskome Vrtu, i odvuče me od toga boravišta radosti. Misao koja nadgleda nebesa navede me da radoznalo zavirim

[13] *Bāng-i Dara,* Lahore, 1949. str. 28.

u tajnu postojanja. Moja nauka promjene ne dade mi mira ni u kojem stanju. Napunih hramove idolima bogova, ali ih potom izbacih iz Ka'be, mjesta obožavanja Jedinoga Boga. Željan razgovora licem u lice s Njim, popeh se na goru Sinajsku, a ruku osvijetljenu Božanskim svjetlom sakrih u rukavu. Drugovi me na krst razapeše; ostavljajući nezahvalni svijet, vratih se opet u nebesa. Sišavši, skrivah se godinama u pećini* Ḥire dok ne dobih punomoć da isporučim čovječanstvu posljednu poruku. Katkad sam pjevao pjesmu nebesku u zemlji Hind,** a potom se utekoh Grčkoj što mudrost ljubi. Kada Hind ne prihvati moju poruku, bijah dobrodošao u Kini i Japanu. Nasuprot duhu svih pravih religija, i ja se osmjelih izgraditi svijet od neznanstvenih atoma. Ukoriše me zbog započinjanja nemilosrdne svađe između razuma i vjerovanja, crveneći zemlju ljudskom krvlju. Provodih besane noći kao astronom kako bih iznudio od sjajne kugle tajnu postojanja. Mač militantne Crkve nije jednoga primorao da odustane od učenja da se zemlja kreće oko sunca. Moj teleskopski razum otkrio je Zakon Univerzalne gravitacije. Ukrotih zrake svjetla i talase magnetizma čineći snažno svjetlo poslušnim robom. Pretvorih zemlju u raj nadzorom silâ prirode. No, nažalost, iako potčinih svijet prirode, ništa mi se ne objavi od smisla postojanja.

Konačno, vrativši se sebi i svrnuvši oči u se, nađoh Boga u svetilištu vlastita srca, Njega koji je Izvor značenja svega što jest.[14]

Priroda života

Nepokretna obala života reče: »U mom dugom trajanju htjedoh dokučiti tko sam, ali mi smisao postojanja ne bi otkriven.« Čuvši to, brzi sverazorni talas odgovori: »Tajna života i njegova bît jest kretanje; ja postojim toliko dugo koliko i kretanje, ako se prestanem kretati nestat ću.«[15]

»Ljubav koja boji krasnim bojama listove tulipana stvara bolan nemir u mom srcu; čak i u venama ove blijede zemlje protiče crvena životna krv Ljubavi.«[16]

»Čovjek je instrument koji svira melodiju Ljubavi. Bog je stvorio svijet, čovjek ga poboljšava; nije li čovjek partner u stvaranju?«[17]

»Kad bi srce također bilo sâmo bistro kao razum, nijedna iskra ne bi zasjala u našem tijelu: u krčmi života zavladala bi mrtva tišina kad ne bi bilo Ljubavi i njezina nemira.«[18]

»Plamen patosa osvjetljava moje srce; krvave suze u očima čine vid očnji probojnim da shvati egzistenciju. Tko Ljubav naziva ludilom, ostaje izvan tajne života.«[19]

* Pećina u Meki kamo je Muhamed običavao odlaziti radi meditacije.
** Indija
[14] *Ibid.,* str. 80.
[15] *Ibid.,* str. 150.
[16] *Ibid.,* str. 13.
[17] *Ibid.,* str. 16.
[18] *Ibid.,* str. 20.
[19] *Ibid.,* str. 12.

U bašti su povjetarci što ćarlijaju, darovi Ljubavi. U poljima, Ljubav uznosi pupove poput zvijezda. Zraci svjetla Ljubavi prodiru duboko u more i osvjetljavaju ribama put u tami.[20]

Rođenje čovjekovo

Ljubav uzvikne: »Gle, Ljubavnik je dolje koji će pozdraviti moje strelice boli« – i drhtaj prostruji kroz Ljepotu da je veliki poštivalac rođen. U zatvorenu svetilištu tajni bića dostaje upozorenje da će tajne biti otkrivene. Priroda se smela kad je prašina jednoga neslobodnog svijeta rodila biće koje će sebe slobodno činiti i mijenjati, samosaznavajuće i samoodređujuće biće. Nesvjestan nagon koji je spavao u smotku života otvori oči predvodeći novo shvatanje egzistencije. Život reče: »Dugo bijah zazidan u glinenoj palači* željan da se izbavim; sada vidim vrata koja nude bijeg.**«[21]

Naše tijelo je stara posuda od ilovače prepuna vina života; život tajno pulsira čak i u onome što se smrću pričinja. Kad u jesen lišće pada, to je kao kad pada igračka iz zagrljaja djeteta u slatku i mirnu snu.[22]

BIBLIOGRAFIJA

A. R. Ghani i Kh. Nur Ilahi, *An Iqbāl Bibliography,* Bazm-i Iqbāl, Lahore, 1954; Ḥalīfa 'Abd al-Ḥakīm, *Fikr-i Iqbāl,* Bazm-Iqbāl, Lahore; A. J. Arberry, *The Mysteries of Selflessness* (engleski prijevod Iqbālova djela *Rumūz-i Baḫudī*), John Murray, London, 1953; *Persian Psalms* (engleski prijevod Iqbālova djela *Zubur-i Agam*), Sh. Muhamed Ašraf, Lahore, 1949; *Tulip of Sinai* (engleski prijevod Iqbālova djela *Lālah-i i Ṭūr*), Royal India Society, London, 1947; 'Atā' Allah, *Iqbāl Nāma,* dva toma; Sh. Muhamed Ašraf, Lahore, 1944, 1951; Atiya Begum, *Iqbāl,* Academy of Islam Publications, Bombay, 1947; H. H. Bilgrami, *Glimpses of Iqbāl's Mind and Thought,* Orientalia, Lahore, 1954; B. A. Dar, *Iqbāl and Post-Kantian Voluntarism,* Bazm-i Iqbāl, Lahore, 1956; *Study in Iqbāl' s Philosophy,* Sh. Muhamed Ašraf, Lahore, 1944; M. Iqbāl, *Armugān-i Ḥiǧāz,* Šejh Ǧulām 'Ali, Lahore, 1938; *Asrar-i Hudī,* Šejh Ǧulām 'Ali, Lahore, *Bāng-i Dara,* Šejh Ǧulām 'Ali, Lahore, 1924, *Ḍārb-i Kalīm,* Šejh Ǧulām 'Ali, Lahore, 1936; *Bāl-i Ǧibrīl,* Šejh Ǧulām 'Ali, Lahore; *Payām-i Mašriq,* Šejh Ǧulām 'Ali, Lahore; *The Development of Metaphysics in Persia,* Bazm-Iqbāl, Lahore; *Ǧāvīd Nāma,* Šejh Ǧulām 'Ali, Lahore, 1932; *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Sh. Muhamed Ašraf, Lahore, 1944; *Zabūr-i 'Ajam,* Šejh Ǧulām 'Ali, Lahore, 1927; M. Ašraf, *Devil's Conference* (engleski prijevod Iqbālova *Iblīs ki Maǧlis-i Šūra*), Urdu House, Gudžrat, 1951; *Iqbāl as a Thinker,* objavio Sh. Muhamed Ašraf, Lahore, 1944; V. G. Kiernan, *Poems from Iqbāl,* prijevod na engleski, Kutub, Bombaj, 1947; Sir Zulfiqar 'Ali Ḫān, *Voice from the East,* Mercantile Press, Lahore, 1922; Mazheruddin Siddiqi, *The Image of the West in Iqbāl,* Bazm-i Iqbāl, Lahore, 1956; R. A. Nicholson, *Secrets of the Self* (engleski prijevod Iqbālova djela *Asrār-i Ḫudī*), Macmillan & co., London, 1929; K. G. Saiyidain, *Iqbāl, The Man and his Message,* London, 1949; *Iqbāl's Educational Philosophy,* treće ispravljeno izdanje, Sh. Muhamed Ašraf, Lahore, 1954; M. M. Šarih (izd.), *Iqbāl* (tromjesečni časopis), od I do X dijela, Bazm-i Iqbāl, Lahore, 1952–1960; »Iqbāl's Concept of God« *Islamic Culture,* Hyderabad, India, Vol. XVI, No. 3, juli 1942; S. Sinha, *Iqbāl, The Poet and His Message,* Ram Narain Lal, Allahabad, Indija, 1947; S. A. Vahid *Iqbāl: His Art and Thought,* Sh. Muhamed Ašraf, Lahore, 1944; *Introduction to Iqbāl,* Pakistan Publications, Karači, bez datuma; Jūsuf Husein *Ḫan, Rūḥ-i Iqbal,* Idāra-i Iṣā 'at-i Urdu, Hyderabad, Indija.

[20] *Ibid.*

* tijelo čovjekovo

** izbavljenje

[21] *Ibid.,* str. 97.

[22] *Ibid.,* str. 165.