

FILOZOFIJA I RELIGIJA, DVA TEMELJA SOCIJALNE MISLI DRUŠTVA *IHVANU SAFA*

Muamer Halilović

*Grupa za religijsku civilizaciju,
Centar za religijske nauke „Kom“, Beograd, Srbija*

Tokom X veka, kada se pojavljuju brojni predstavnici naučnog i kulturnog života muslimana, formirana je tajna filozofsko-politička grupa *Ihvanu safa* čiji članovi su pokušavali da se ideološki suprotstave vodećoj političkoj garnituri centralnog kalifata. Verujući da je neophodno da se muslimansko društvo kreće ka idealima koje je još u VII veku odredio verovesnik Muhamed, te da umajadski i abasidski kalifati ne zagovaraju te ideale, oni su pokušali da u svojim delima – objavljenim pod nazivom *Traktati grupe Ihvanu safa* – temeljno razjasne svoje filozofske, socijalne i političke stavove. *Traktati* predstavljaju enciklopedijski pregled gotovo svih dotad poznatih naučnih disciplina. Ima ih 51, odnosno 52 ukoliko u obzir uzmemo i poslednji traktat koji nudi skraćeni pregled svih prethodnih traktata.

Predstavnici grupe *Ihvanu safa* u svojim traktatima pisali su o raznim naučnim disciplinama, poput filozofije, fizike, astronomije, matematike, geometrije i muzike. No, oni nisu zanemarili ni društvene nauke, te su opsežno razmatrali odnos između čoveka i društva, ulogu vlasti u zajednici, pitanje socijalne pravde, blaženstva, odnos između politike i religije, modele društvenog života i mnoge druge teme. U ovom radu pokušaćemo da se osvrnemo na osnovne karakteristike njihove socijalne misli. Važno je napomenuti da su stavovi predstavnika ove grupe znatno uticali na razvoj raznih naučnih disciplina u islamu, a način njihovog delovanja na mnoge teološke redove poput ismailita. Zapravo, u ismailitskim tvrđavama Gazarhan, Lambasar, Šahdež, Tabas i Kohestan mnogi istoričari primećuju tragove tajnih aktivnosti članova grupe *Ihvanu safa*.

Ključne reči: *Ihvanu safa, socijalna filozofija, društvo, podela rada, modeli društva, geografija, politika, religija*

1. Uvod

Kada se govori o tajnoj grupi *Ihvanu safa*, postavljaju se uglavnom slična pitanja. Ko su članovi te grupe? Zašto je ona formirana? Koji su njeni ciljevi? Zbog čega su članovi te grupe prikrivali svoje aktivnosti? Koja su njihova dela? U kom periodu su ta dela napisana? No, okolnosti ne postaju mnogo jasnije ni kada potražimo odgovore na ova pitanja u delima istoričara. Štaviše, nejasnoće se tada umnogostručavaju. Tada primećujemo da su razlike u stavovima raznih istoričara o poreklu ove grupe i o njihovim članovima veoma značajne, da nemaju svi muslimanski mislioci isto mišljenje o istoriji i radu ove grupe. Jedni veruju da je ta grupa postojala još za vreme slavnog abasidskog kalifa Mamuna, te da su njihova dela napisana neposredno nakon smrti osmog šiitskog predvodnika (*imama*) Alija ibn Muse Ride, koji je nekoliko poslednjih godina života proveo u Mervu, novoj abasidskoj prestonici, dok drugi tvrde – s pravom, videćemo – da je ta tajna grupa nastala tek u X veku, u Basri, u razdoblju koje mnogi istoričari smatraju zlatnim periodom islamske nauke. Prema tome, ako želimo da istražimo stavove predstavnika grupe *Ihvanu safa* o društvu i socijalnom životu, neophodno je najpre da se posvetimo opštoj analizi istorije nastanka te grupe. Da bismo postigli taj cilj, na narednim stranicama razjasnićemo poreklo te grupe, detalje o njenim članovima i delima koja im se pripisuju, a neposredno potom analiziraćemo ukratko i generalno društvenopolitičko stanje u kojem se muslimansko društvo u to vreme nalazilo.

2. Istorijski pregled

2. 1. Poreklo naziva *Ihvanu safa* i nastanak grupe

Reč *ihvan* množina je arapske reči *al-ah* koja u prevodu znači brat. A reč *safa* najverovatnije potiče od arapskog korena *safvat* koji označava čistotu i uglađenost srca. Kažemo najverovatnije pošto ima i drugih stavova o leksičkom korenu te reči. Neke ćemo i spomenuti, ali ipak ističemo da je ovaj stav najzastupljeniji. Pojedini istoričari tvrde da je naziv ove grupe preuzet iz sledećeg stiha, koji se pripisuje kalifu i šiitskom *imamu* Aliju ibn Abi Talibu:

Preporučujem ti *braću čestitu* jer su oni
stub tvoj kada ti pomoć zatreba;
malo je imati hiljadu prijatelja i braće,
mnogo je imati i samo jednog neprijatelja (Alami 1993: III/40).

Sličan sadržaj primećujemo i u delima slavnog slepog arapskog pesnika i filozofa Abul-Ale Ma'arija:

Ako me uništi i život,
braća čestita me neće napustiti (Bahrami 1998: 9).

No, sudeći po datumu rođenja i smrti Abul-Ale Ma'arija (973–1057), gotovo je nemoguće da je naziv ove grupe preuzet iz njegovog stiha. Jedino što ovaj stih može da pokaže jeste to da je Ma'ari bio povezan sa članovima grupe *Ihvanu safa* koja je u njegovo vreme već postojala (Halabi 1981: 158).

Grupa istoričara ističe da naziv ove grupe verovatno pokazuje i povezanost njenih članova sa nekim mističkim i sufijskim redovima, odnosno sa njihovom duhovnom ideologijom, pošto i reč *sufi* od koje potiče naziv *sufizam* ima isti leksički koren kao i reč *safa* u nazivu ove grupe. Ta pretpostavka nije daleka od istine, pogotovu ako uzmemo u obzir i činjenicu da su predstavnici ove grupe vrlo često u svojim traktatima – koje oni, da bi sve postalo još zamršenije, nisu potpisivali – isticali bitnu ulogu duhovnosti u individualnom i društvenom životu. Najzad, treba primetiti da su oni u nekoliko navrata naziv svoje grupe metaforično povezali i sa basnom iz arapskog prevoda staropersijskog književnog dela *Kelile va demne* u kojoj se govori o golubu po imenu Tuki, sa šarom oko vrata u obliku ogrlice. Tuki je, pominje se u toj knjizi, predvodio svoje jato i spasao ga od sigurnog stradanja (*Ihvanu safa* b. d.: I/99–100). U toj basni, Ibn Mukafa, prevodilac na arapski jezik, nekoliko puta spominje sintagmu „ihvanu safa“ kako bi pokazao da je bratstvo čestitih ljudi u društvu jedan od najvažnijih faktora kolektivnog uspeha (Sakafi 1997: 147).

Kao što spomenusmo, ne postoji konsenzus među istoričarima o tome kada je nastala grupa *Ihvanu safa*, kao ni o tome koji članovi su je formirali. Osim toga, nije potpuno jasno ni kojeg su veroškolskog usmerenja bili. Pretpostavlja se da su bili ismailiti ili da su bar bili naklonjeni njima. Neki veruju da je ismailitski predvodnik Ahmed ibn Abdulah ibn Muhamed ibn Maktum autor svih traktata koji se pripisuju ovoj grupi (Ferejduni 2007: 22). Štaviše, na prvim stranama persijskog prevoda njihovih traktata – na persijski jezik ih je preveo Mirza Mohamad Malek (umro 1887) – objavljena je i kratka biografija Ahmeda ibn Abdulaha kao potvrda da je upravo on autor tih traktata. U toj biografiji, između ostalog, čitamo:

Nakon smrti *imama* Alija ibn Muse Ride, abasidski kalif Mamun potpuno se okrenuo starogrčkoj nauci. Ahmed je napisao 51 traktat i, ne upisavši svoje ime, poslao ih je Mamunu kako bi mu dokazao da starogrčka nauka nije potpuno pouzdana, te da širom muslimanskog kalifata postoje mislioci koji ozbiljno opovrgavaju neke njihove stavove. No, Ahmed nikada nije želeo da se shvati da je upravo on autor tih traktata. Nekada je oblačio odeću kufanskih trgovaca i išao u Samaru, a nekada je boravio u Salamiji kao običan građanin. Tu je i preminuo (Malek b. d.: 159).

Ahmed je rođen 814. godine u Salamiji u današnjoj Siriji, a umro je 879. Istoričari koji tvrde da je on autor traktata koji se danas pripisuju grupi *Ihvanu safa* veruju da je on to učinio kako bi sprečio potpuno okretanje abasidskog kalifata starogrčkim naukama. A to je moglo da se dogodi budući da su Harun Rašid i njegov sin Mamun ozbiljno ulagali sredstva u prevođenje strane literature na sirijski i arapski jezik. Naravno, u ovim traktatima delimično se prihvata i starogrčka filozofija, no, u njima se istovremeno zagovara i potpuna autentičnost islama i islamskih tradicionalnih nauka. Zapravo, kako tvrde ovi istoričari, Ahmed je pokušao da ponudi novi model komparativnog sagledavanja stranih, najčešće starogrčkih, nauka i islamskih predanja (Tamir 1957: 16). Takav stav je zauzeo i Idris Imadudin, istoričar iz XV veka, koji u svojoj knjizi *Ujun al-ahbar* piše da je „Ahmed ibn Abdulah ove traktate napisao kako bi Mamunu i njegovim savetnicima ukazao na to da ne bi trebalo da se odvajaju od islamskih tradicionalnih nauka“ (Imadudin 1973: IV/58).

Ova analiza bi bila potpuno na mestu da nije bilo oprečnih stavova o poreklu grupe *Ihvanu safa* i njihovih traktata, pogotovu kada uzmemo u obzir činjenicu da veći deo slavnih muslimanskih istoričara odbacuje mogućnost da je Ahmed ibn Abdulah autor pomenutih traktata. A evo i kako.

Gotovo nemoguće je posumnjati u konstataciju da su čuveni traktati grupe *Ihvan* napisani u periodu između 965. i 985. godine, što potpuno odbacuje svaku mogućnost da ih je napisao Ahmed koji je umro više od pola veka ranije. Naime, u tim traktatima se vrlo često spominju stihovi Abu Tajiba Mutanabija, koji je umro 964. ili 965. godine, pa zato nije moguće da je finalna verzija traktata grupe *Ihvan* nastala pre toga. S druge strane, slavni mislilac Abu Hajan Touhidi u svojim delima spominjao je njihove traktate, te je pisao da se sastao sa Zejdom ibn Rifaom za koga mnogi smatraju da je jedan od aktivnih članova te tajne grupe. On piše da je te traktate dao Abu Sulejmanu Mantikiju Sidžistaniju kako bi ih on ocenio, a ovaj mu je nakon kraće analize saopštio da je njihova namera da „pokažu da između filozofije i religije ne postoji nikakva nesaglasnost“ (Halabi 1981: 48). A budući da je Touhidi umro 1010. godine, traktati bi trebalo da su napisani dosta ranije, dok je on pune snage pisao svoje knjige. Prema tome, na osnovu jasnih istorijskih činjenica treba prihvatiti da su ti traktati napisani u nekoliko poslednjih decenija X veka.

2. 2. Povodi tajnih aktivnosti grupe *Ihvanu safa*

Ono što najviše otežava istorijsku identifikaciju članova i predstavnika grupe *Ihvanu safa* jeste činjenica da su oni sve svoje aktivnosti obavljali u strogoj tajnosti (Kifti 2016: 82). Štaviše, ni traktate koje su za sobom ostavili nisu potpisivali, već su ih publikovali anonimno. Zato, čak i ako na osnovu

tvrdnji nekih istoričara zaključimo da su ti traktati napisani u X veku, nećemo moći pojedinačno da odredimo autora svakog traktata. A s druge strane, teško je i s izvesnošću tvrditi koji muslimanski mislilac je zaista pripadao toj grupi a koji je samo podržavao njihov rad i njihove stavove. Zbog svih ovih nejasnoća koje su izazvale njihove tajne aktivnosti, mnogi su se zapitali zašto je uopšte bilo potrebno da oni prikrivaju svoja dela i da ih predstavljaju s tako velikom obazrivošću.

Na to pitanje ponuđeno je nekoliko odgovora, a svaki nam razotkriva neke povode njihovih skrivenih aktivnosti. Mi ćemo u nastavku spomenuti tri najvažnija odgovora i analizirati koji odgovor je prihvatljiv a koji nije.

Pojedini istoričari smatraju da je glavni razlog tome što su članovi grupe *Ihvanu safa* prikrivali svoje aktivnosti i svoja dela bilo to što su se oni veoma ozbiljno bavili filozofijom. Zapravo, njihovo glavno uverenje bilo je da su filozofija i religija potpuno saglasne te da nijedna od njih ne protivreči drugoj. Takvo uverenje je, smatraju ovi istoričari, bilo neuobičajeno u periodu u kom su oni živeli, pa su zbog toga bili primorani da svoje ideje promovišu tajno i skriveno (Bahrami 1998: 11). No, ova tvrdnja ne može biti ispravna. Spomenuli smo da su članovi društva *Ihvanu safa* svoja dela pisali u drugoj polovini X veka. U istom tom periodu, odnosno nešto ranije ili nešto kasnije, živeli su i mnogi drugi muslimanski mislioci i filozofi, poput Abu Nasra Farabija (870–950), Abul-Hasana Amirija (912–992), Abu Sulejmana Sidžistanija (932–1000), Ibn Sine (980–1037), Abu Rejhana Birunija (973–1048) i mnogih drugih. Nijedan od ovih mislilaca nije imao velike probleme prilikom javnog obznanjivanja svojih filozofskih ideja i rezultata svojih naučnih istraživanja. A pošto su neki od pomenutih mislilaca pripadali šiitskom veroškolskom usmerenju, članovi *Ihvana* nisu mogli imati poteškoća ni s tog aspekta. Otuda, nema nikakvog smisla da se njihovo bavljenje filozofijom smatra povodom za to što su svoje aktivnosti obavljali tajno i obazrivo. Zato prelazimo na druge odgovore.

Drugi razlog tajnih aktivnosti članova grupe *Ihvanu safa*, koji najčešće spominju predstavnici pojedinih sufijskih redova, jeste to što su članovi *Ihvana* mnogostruko insistirali na duhovnom i mističkom vaspitanju svoje braće. A to je, između ostalog, zahtevalo da se svi oni klone društvene slave koju bi im potpisivanje svojih knjiga i traktata zasigurno donelo. Sličan postupak primećujemo i u slučaju predstavnika mističkog muslimanskog reda *malamatija* iz IX veka. Oni su po uzoru na Abu Saliha Hamduna ibn Ahmeda Kasara (umro 885), utemeljivača tog reda (Gani 1977: 439), izbegavali gotovo sve situacije koje bi im donele društvenu slavu. Nikada se ne bi pojavili na javnim skupovima, ne bi govorili pred velikim brojem ljudi, ako bi nešto napisali, o tome nikoga ne bi obaveštavali, o svojim vrlinama i o vrlinama svojih prijatelja nikome ne bi govorili, a i druge bi sprečavali da to čine, ako bi

nekome pomogli, to bi učinili tajno tako da ni sama osoba kojoj bi pomoć bila pružena ne bi saznala ko joj je pomogao. Štaviše, oni nisu, poput predstavnika drugih sufijskih redova, imali hanikahe, tekije i jasna mesta za obavljanje molitve i svojih rituala. To su činili u svojim domovima ili negde daleko od sela i gradova (Mikrizi 2000: IV/302). A pošto su članovi društva *Ihvanu safa* zagovarali slične manire, neki istoričari su posumnjali da su njihova anonimnost i skrivene aktivnosti rezultati takvog etičkog stava i verovanja. Naravno, neopravdano je olako odbaciti ovakvu tvrdnju. Predstavnici *Ihvana*, sudeći po istorijskim činjenicama, zaista jesu gajili veliku ljubav prema sufijskim manirima i mističkoj etici, no to ipak ne može u celini opravdati njihovo insistiranje na tome da sve svoje aktivnosti obavljaju skriveno i s velikim oprezom.

Ovaj drugi razlog pogotovu ne može objasniti težnju članova *Ihvana* da prikriju svoje reformatorske društvenopolitičke ideje jer te ideje ne samo da im ne bi donele veću slavu već bi ih stavile u poziciju manjine koja se protivi centralnom kalifatu. A upravo tu se krije treći razlog zbog kojeg mnogi smatraju da su oni prikrivali sve svoje aktivnosti.

Taj treći razlog je, dakle, političke prirode. Članovi društva *Ihvanu safa* imali su san da uspostave državu u skladu s idejama verovesnika islama, državu u kojoj bi se pokazala savršena harmonija filozofskih i religijskih svetonogleda. A budući da nikakve tragove takve države nisu videli u raznim periodima umajadskog, pa ni abasidskog kalifata, oni su odlučili da se u naučnom smislu strogo usprotive abasidskom kalifatu pod čijom vladavinom su živeli. Pa kako je propagiranje takvih reformatorskih ideja u X veku bilo strogo zabranjeno, te je bilo moguće da ih centralna abasidska vlast utamniči ili čak pogubi, oni su preferirali da svoje stavove iznose oprezno i tajno kako bi ideja vraćanja izvornim oblicima islama i islamske vlasti postepeno pustila svoje korene u muslimanskom društvu. Samo u tom slučaju kasnije generacije bi se pripremile za potpunu realizaciju društvenopolitičkih reformi koje su oni zagovarali. Prema tome, kombinacija drugog i trećeg razloga, s tim što je treći razlog imao središnji značaj, može nam kristalno pojasniti glavne ambicije članova *Ihvana* da prikriju sve svoje naučne i društvene aktivnosti. Štaviše, to se primećuje i u nekim njihovim tajnim izjavama, kasnije objavljenim u okviru njihovih traktata. U nastavku ćemo preneti jednu takvu izjavu:

Znaj, brate moj, da je nasilnička vlast znatno osnažena i da je svugde pustila svoje korene! Neka nam Bog pomogne u našim ciljevima! Njihova zlodela su sve češća, a to, ako se ne spreči, dovodi do potpune moralne dekadencije u društvu. Ali znaj i to, brate moj, da nijedna nasilnička vlast ne opstaje dugo! Jedan narod zamenjuje drugi narod, a jednu dinastiju

obara druga dinastija. Ništa neće ostati večno na ovome svetu. Ubrzo će nastupiti period u kojem će vladari biti grupa moralnih i odgovornih ljudi, mislilaca, mudraca i mistika, grupa ljudi koji će pokazati jedinstvo društva, koji će biti kao jedno. A na nama je, brate moj, da se potrudimo da tako bude (Sakafi 1997: 150).

Iz ove izjave vrlo lako možemo primetiti revolucionarne i reformatorske ambicije članova grupe *Ihvanu safa*. Da bi ova konstatacija postala što jasnija, neophodno je da se nakratko osvrnemo na globalno društveno, političko i ekonomsko stanje muslimanskog društva u X veku, kada je grupa *Ihvanu safa* najverovatnije nastala.

2. 3. *Globalno društvenopolitičko stanje muslimanskog društva iz vremena grupe Ihvanu safa*

Drugu polovinu X i prvu polovinu XI veka mnogi nazivaju zlatnom epohom istorije islamske kulture i civilizacije. Sudeći po rezultatima koje su u tom periodu postigli muslimanski istraživači, mehaničari, lekari, astronomi, matematičari, geografi, kartografi, pravnici, filozofi i mnogi drugi, ova tvrdnja izgleda potpuno opravdano. S političkog aspekta, abasidski kalifat je u tom periodu znatno oslabio, što je omogućilo manjim dinastijama arapskog, persijskog i turskog porekla da praktično preuzmu vlast u mnogim pokrajinskim predelima udaljenim od abasidske prestonice. Nešto povoljniji politički položaj nego u ranijim periodima dobile su i šiitski orijentisane političke grupe i dinastije. Fatimidi su u Egiptu utemeljili snažan paralelni kalifat koji je praktično bio potpuno samostalan iako je zvanično još uvek bio pod pokroviteljstvom centralnog abasidskog kalifata. Karmati su se pojavili u današnjem Bahrejnu i na susednim teritorijama, a Bujidi su zauzeli gotovo sve predele unutar granica današnjeg Irana.

Uspostavljanje takvih manje-više samostalnih pokrajinskih vladavina bilo je veoma korisno za muslimansko društvo. Stanovnici pokrajinskih predela, udaljenih od Bagdada i ostalih gradova Iraka, nisu više morali da čekaju na milostinju centralnog kalifata. O njima su se direktno brinuli predstavnici pokrajinskih dinastija. Tako su stvorene povoljnije okolnosti za bezbedniji, lagodniji i prosperitetniji život širom muslimanskog sveta, a ne samo u najvećim gradovima. Prema tome, iako X vek nije ostao upamćen po monolitnom snažnom kalifatu, ipak su mnogi muslimanski mislioci imali priliku da koriste veće resurse kako bi unapredili svoja naučna istraživanja. Građene su velike biblioteke, osnivane su grandiozne bolnice u kojima su studenti raznih medicinskih disciplina mogli i praktično da usavršavaju svoje znanje i umeće. Broj škola, akademija i naučnih ustanova rastao je iz godine u godinu.

Mnogi slavni muslimanski mislioci živeli su upravo u tom periodu. Veliki književni kritičar Abu Hajan Touhidi, Ibn Nedim, autor čuvenog dela *al-Fihrist*, mutazilitski pisac Sahib ibn Abad, ašaritski teolog Bakilani, proslavljeni istoričar Miskevejh (videti: Halilović, M. 2016a: 86–90), markantni filozofi Abu Nasr Farabi (videti: Halilović, S. 2013: 91–94) i Ibn Sina (videti: Halilović, T. 2013a: 59–62), astronom i matematičar Abu Rejhan Biruni (videti: Halilović, M. 2016b: 76–80), te Ibn Hejsam, koji je svojim briljantnim inovacijama u optici zadužio mnoge kasnije istraživače – samo su neke od istaknutih naučnih ličnosti koje su živеле u tom dobu (Enajat 1998: 56).

No, i pored naučnog i kulturološkog prosperiteta u pokrajinskim predelima kalifata, stanje u Bagdadu i drugim većim gradovima današnjeg Iraka, gde su Abasidi još uvek suvereno čuvali svoju dominaciju, nije bilo tako blistavo. Politički neistomišljenici Abasida nisu bili dobrodošli, pa su se zbog toga uvek suočavali s velikim poteškoćama. U sličnim okolnostima su živeli i mislioci koji nisu zagovarali opšta teološka uverenja koja je iz bilo kog razloga podržavao abasidski kalifat. A tako je bilo i nešto ranije. „Od druge polovine kalifata Haruna Rašida pa sve do smrti njegovog sina Mamuna“, objašnjava Ali Akbar Velajati, savremeni iranski mislilac, u svojoj knjizi *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, „mutaziliti su imali potpunu državnu finansijsku i bezbednosnu podršku, dok su njihovi protivnici i neistomišljenici bili pod velikim pritiskom. Ahmed ibn Hanbal je, recimo, bio samo jedan od istaknutih muslimanskih mislilaca koji su nekoliko godina proveli u abasidskim zatvorima samo zato što su verovali da je *Kuran* bespočetan, tj. da nije stvoren. Ti mislioci su opovrgavali čuvenu mutazilitsku doktrinu da je *Kuran* stvoren i da nije postojao oduvek“ (Velajati 2016: 732). Velajati kao primer spominje period kalifata Haruna Rašida i njegovog sina Mamuna, koji nije direktno nasledio njegov kalifat, već je prestolje preuzeo nakon kraće vladavine svog polubrata Amina. No, te okolnosti se nisu znatno menjale ni nakon njih dvojice. Zapravo, možda su abasidski kalifi povremeno „menjali stranu“, pa je svaki od njih podržavao određene teološke pravce, ali po isključivosti u sagledavanju religije i po nasilnom ponašanju prema neistomišljenicima, a pogotovu prema raznim grupama šiitskih muslimana, oni se nisu znatno razlikovali.

Grupa *Ihvanu safa* formirana je upravo u gradovima u kojima je abasidska vlast bila dominantna i tokom X veka – u Basri i Bagdadu (Nasr 1979: 48). A pošto njihove ideje nisu bile u skladu sa stavovima koje je podržavao abasidski kalifat, bilo je potpuno očekivano da njihove aktivnosti naiđu na veliku barijeru državne garniture. Povrh toga, ukupne okolnosti za članove *Ihvana* pogoršavala bi njihova ambicija da postepeno prošire uverenje da abasidski kalifat u mnogim aspektima znatno odstupa od modela vladavine koji je predstavio i zagovarao verovesnik Muhamed. Ta poslednja ambicija je

mogla koštati glave članove društva *Ihvanu safa*, a to je, kao što ranije spomenusmo, bio glavni uzrok zbog kojeg su oni odlučili da sve svoje aktivnosti obavljaju skriveno i s velikom dozom opreza.

Pošto smo obrazložili globalno društvenopolitičko stanje u islamskom svetu u periodu kada se pojavljuje grupa *Ihvanu safa*, te kako smo nakratko ukazali na neke njihove glavne ambicije, u nastavku ćemo detaljnije govoriti o samim članovima te grupe, o njihovim delima i naučnim opredeljenjima, i o unutrašnjoj strukturi grupe. Tako ćemo delimično upotpuniti sliku o toj tajnoj srednjovekovnoj grupi kako bismo mogli da se upustimo u precizniju analizu njihove socijalne misli.

2. 4. Članovi grupe *Ihvanu safa* i njihova dela

Džemaludin Abul-Hasan Ali ibn Jusuf Kifti, autor čuvene istorijske zbirke *Tarih al-hukama*, prenosi od Abu Hajana Touhidija imena nekoliko članova ove grupe. On piše da je veliki vezir bujidskog sultana Abu Kalidžara Marzbana (vladao 983–987) poslao pismo Abu Hajanu Touhidiju i da se raspitivao o imenima članova te grupe i o njihovim aktivnostima, te da mu je ovaj u odgovoru preneo gotovo sve što je o njima znao. Sudeći po onome što Kifti spominje u svojoj istoriji, odgovor je napisan 984. godine, a u njemu se spominju sledeća imena: Abu Sulejman Muhamed ibn Mašar al-Busti, poznatiji kao Makdisi, Abul-Hasan Ali ibn Harun Zandžani, Abu Ahmed Mehrdžani i Avfi (Kifti 2016: 82).

Ova prepiska između Touhidija i Abu Kalidžara Marzbana ne razotkriva samo imena nekoliko glavnih članova te grupe već i činjenicu da ta grupa nije imala nikakve administrativne veze sa predstavnicima bujidske dinastije. Prema tome, tvrdnja ponekih istoričara da pojavu ove grupe treba smatrati bujidskim planom da se oslabi centralni abasidski kalifat nipošto ne može biti opravdana i ispravna.

Šahrazuri u svojoj knjizi *Nazhat al-arvah* spominje još nekoliko osoba tvrdeći da su i one bile aktivni članovi grupe *Ihvanu safa*. Abul-Hasan Ali ibn Harun Sabi i Zejd ibn Rifa'a bili su neki od njih (Šahrazuri 1986: 368). Zanimljivo je da on ne izostavlja ni Abu Sulejmana Makdisija kojeg je spomenuo i Abu Hajan Touhidi u pomenutom pismu Abu Kalidžaru Marzbanu. On pretpostavlja da je Makdisi verovatno bio zadužen da sve ideje članova grupe *Ihvanu safa* zapiše i obrazloži, što znači da je on glavni, a možda i jedini, autor njihovih čuvenih traktata (Ferejduni 2007: 26). Nadovezujući se na Šahrazurijevu pretpostavku, savremeni francuski orijentalista Anri Korben piše da su Makdisiju u pisanju pomenutih traktata pomagali Ali ibn Harun Zandžani, Abu Ahmed Mehrdžani – u nekim izvorima poznat i kao Muhamed ibn Nahradžuri – i Abul-Hasan Avfi (Corbin 1994: 189).

Spomenuli smo da je Abu Hajan Touhidi vrlo dobro poznao članove grupe *Ihvanu safa* i njihove aktivnosti. A upravo to je bio razlog da ga neki istoričari i institucionalno povežu s tom grupom. No, istina je da on nije predstavljao ovu grupu iako se u mnogim aspektima saglašavao s njihovim stavovima. Lično je poznao Makdisija i često je razgovarao s njim, no, kako sam tvrdi, „ovaj ga nije smatrao pouzdanom osobom kojoj bi mogao bezbrižno da govori o svim svojim idejama i tajnim aktivnostima“ (Homaji 1989: 123).

Hana Fahuri i Halil al-Džar, autori *Istorije filozofije u islamskom svetu*, pokušali su da prikupe razne podatke o članovima ove grupe, odnosno o autorima pomenutih traktata. Oni svoje analize zaključuju izjavom da su središnju ulogu u pisanju tih traktata imali Zejd ibn Rifa'a, Abu Sulejman Muhamed ibn Nasr Busti (Makdisi), Abul-Hasan Ali ibn Harun Zandžani i Abu Ahmed Mehrdžani. Osim njih, pišu Fahuri i al-Džar, grupa *Ihvanu safa* je okupljala i mnoge druge članove, ali su pomenute osobe ipak uspele da očuvaju svoje liderske pozicije (Fahuri & al-Džar 1994: 187–188).

Traktati grupe *Ihvan*, poznati kao *Rasail*, napisani su u drugoj polovini X veka. Ima ih 51 ili 52, u zavisnosti od toga da li poslednji traktat pod naslovom *Obuhvatni traktat*, u kojem se ukratko predstavlja sadržaj prethodnih traktata, smatramo zasebnim traktatom ili ne. Traktati su tematski podeljeni u četiri grupe: matematika, prirodne nauke, racionalne nauke i božje, odnosno teološke nauke. O matematici je napisano četrnaest traktata, o prirodnim naukama čak sedamnaest, a o racionalnim i božjim naukama po deset (Kamir 1984: 24). Osim onih o matematici, ostali traktati nam mogu poslužiti u analizi njihove socijalne teorije. Njihovi stavovi o čoveku, o njegovom stvaranju, o odnosu između individualnog i društvenog života, o tome da je čovek zapravo „mali svet“, o kretanju, o klimatskim uslovima i njihovoj ulozi u socijalnom životu, o Bogu, o religiji, o sadržinskoj istovetnosti religije i razuma i o mnogim drugim temama iz prirodnih i racionalnih nauka, kao i iz onih koje su članovi *Ihvana* nazivali božjim naukama, a koje prema mišljenju ostalih muslimanskih filozofa spadaju u racionalne i tradicionalne nauke, razotkrivaju nam u velikoj meri njihovu definiciju i okvire njihovog poimanja društva. Čak i kada pišu o geografiji, njihova pažnja je usmerena ka organizovanju, ili tačnije rečeno reorganizovanju, muslimanskog društva.

Predstavnici društva *Ihvanu safa* bili su teoretičari društvenog života, maštali su o idealnoj zajednici, ali ne samo u okviru suštih i nedostižnih iluzija, već kao o potpuno objektivnom i očekivanom cilju. Možda su se upravo u tome i razlikovali od svojih prethodnika. A zbog toga su bili prinuđeni i da formiraju svoje tajno društvo.

Pre nego što se detaljnije posvetimo analizi njihove društvene i političke teorije, nakratko ćemo se osvrnuti i na administrativnu i učiteljsku hijerarhiju koja je u tom društvu bila i te kako poštovana.

2. 5. Administrativna hijerarhija i organizacija

Mnogi istraživači su pokušali da razotkriju suštinu tajnih aktivnosti grupe *Ihvanu safa*. Ovde nećemo suditi koliko je svako od njih bio uspešan u tome, već ćemo samo kratko prikazati rezultate njihovih istraživanja. Sedište grupe *Ihvanu safa* bilo je u Basri, kao što smo to već primetili na prethodnim stranama ovoga rada, međutim, predstavnici te grupe nisu se ograničili na taj grad. Oni su svoje izaslanike slali u mnoge druge velike gradove, pa i u abasidsku prestonicu Bagdad. Glavna dužnost ovih izaslanika i sazivača bila je da u užim krugovima – ali da ne izazovu bilo kakvu negativnu reakciju vlasti i državnih činovnika – predstave suštinu verovanja svoje grupe. Model njihove aktivnosti bio je takav da su se ponajviše fokusirali na uzrast od 15 do 20 godina. Verovali su da deca pre petnaeste godine još uvek nisu potpuno spremna da savladaju glavne aspekte filozofskog razmišljanja, a da je posle dvadesete godine suviše kasno da se razmišlja o nečijem moralnom vaspitanju (Halabi 1981: 165–166). Otuda, uvek bi se opredelili za edukaciju omladine tog uzrasta.

Nakon određenog perioda edukacije, sazivači bi odlučili koja osoba poseduje neophodne kvalitete da bude učlanjena u grupu. Kriterijum koji je imao najveći uticaj na njihovu konačnu odluku nije bila naučna spremnost osobe, već njeno vaspitanje i moral. U jednom od njihovih traktata opisuje se upravo taj kriterijum prilikom odabira novih članova:

Trebalo bi da naša braća i izaslanici u druge gradove, ukoliko odluče da predlože određenim osobama da se učlane u grupu, posebnu pažnju obrate na njihov moral, na ranije ponašanje, na manire, da se raspitaju o njihovom verovanju i bogobožnosti. Jedino tako mogu shvatiti da li neka osoba poseduje kvalitet da pristupi društvu ili ne. Pa ni poljoprivrednik ne seje ječam u svakoj zemlji, već je najpre dobro ispita i obradi (Malek b. d., IV/151–152).

Svaki ogranak grupe imao je četiri nivoa članova. Nivoi su bili podeljeni prema godinama članova, a pošto su svi članovi nužno učlanjeni u grupu u periodu od svoje petnaeste do dvadesete godine, ova hijerarhija je ujedno bila usklađena i s iskustvom svakog člana. Prvu, najnižu grupu, činili su polaznici. Tu grupu bi prevazilazili nakon što bi ušli u četvrtu deceniju života. Bilo je neophodno da u tom periodu savladaju sve osnovne naučne discipline. U sledeću grupu spadali su članovi koji su imali od 30 do 40 godina. Oni su mogli da se nakon obuhvatne edukacije u prethodnom periodu posvete samostalnim istraživanjima. Treća grupa je bila grupa učitelja. Oni su imali od 40 do 50 godina i imali su dužnost da edukuju i vaspitaju najmlađe članove,

one iz prve grupe. Najzad, poslednju grupu su činili najstariji članovi grupe, oni koji su imali više od 50 godina. Oni su bili veliki mistici i mislioci, te su predstavljali lidere grupe. Neki su putovali u druge gradove u svojstvu sazivača i izaslanika, te su pokušavali nakon određenog vremena da formiraju i nove ogranke (videti: Bahrami Ahmadi 1998: 14–15). Svi potencijalni autori pomenutih traktata o kojima smo govorili pripadali su ovoj grupi.

Ova četiri nivoa Velajati u svojoj knjizi *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana* predstavlja na sledeći način:

Prvi edukativni stepen bio je određen za početnike. Taj stepen su pođali mladi zainteresovani studenti. Kako je edukacija na ovom stepenu trajala oko petnaest godina, studenti su to uglavnom završavali u trećoj deceniji života. Ovu grupu studenata društvo je nazivalo *milosnom braćom*. Drugi stepen je bio predviđen za osobe koje su uspešno završile pomenute osnovne studije. Studenti i istraživači su u ovom periodu najčešće imali između 30 i 40 godina i nazivani su *učenom braćom*. Treći stepen je pripadao *mudroj braći* koja bi želela da nastave svoje intelektualno usavršavanje. Oni su ovaj stepen završavali pretežno u petoj deceniji života i tada sticali naučno zvanje *mudra braća*.¹ Četvrti stepen je, najzad, bio za istaknute naučnike koji bi već ušli u šestu deceniju života, a koji bi svojim istraživačkim, intelektualnim i mukotrpnim naučnim radom doprinosili usavršavanju znanja i nauke. Ovu grupu su nazivali *filozofima* (Velajati 2016: 392–393).

Nije bilo jednostavno preći iz jednog u drugi nivo. To nije bilo samo pitanje godina. Bilo je neophodno da se pokažu naučni i moralni kvaliteti. A pod moralnim kvalitetima nije se podrazumevalo samo lepo ponašanje, već i mističko iskustvo. Bilo je neophodno da članovi iz dana u dan napreduju u svom mističkom proputovanju. Otuda, samo mali deo članova bi uspevao da pređe iz prve u drugu grupu. Ostali bi se zadržali u prvoj grupi iako bi imali mnogo više od 30 godina. Neki bi i napuštali društvo. Uslovi za prelaženje iz druge u treću grupu bili su još teži. Konkurenata je, naravno, bilo manje, ali su to bili znatno ozbiljniji kandidati. A u četvrtu grupu bi mogli da uđu samo odabrani članovi kojima bi se mogla poveriti dužnost da organizuju nove ogranke, naučna istraživanja i da pronalaze i prepoznaju nove mlade talente. Glavni predstavnici grupe zasedali su svakih dvanaest dana kako bi razgovarali o novim aktivnostima ili izveštavali o prethodno postignutim

1 Velajati ne spominje da su predstavnici ovog stepena društva ujedno bili i učitelji početnika. Njemu je bila namera da opiše naučne i istraživačke obaveze svakog stepena, a ne njihove učiteljske funkcije.

rezultatima. Mesta na kojima su ti sastanci organizovani nisu bila stalna. Ona su bila poznata samo glavnim predstavnicima i liderima grupe (Sakafi 1997: 153).

Uzimajući u obzir reformatorske društvenopolitičke ideje, ali i mističke ambicije članova grupe *Ihvanu safa*, možemo zaključiti da je ovakva striktna hijerarhija bila potpuno opravdana, pa čak i nužna.

3. Socijalna misao predstavnika grupe *Ihvanu safa*

Detaljna analiza socijalne misli predstavnika grupe *Ihvanu safa* strogo zavisi od toga koliko poznajemo njihove ideje i stavove o čoveku, prirodi, metafizici i njihovom međusobnom odnosu, pošto su oni verovali i insistirali na svom uverenju da su svi aspekti postojanja međusobno povezani i da je nemoguće da se jedan aspekt promeni a da drugi ostane potpuno stabilan.

U životu svakog od nas, isticali su članovi *Ihvana*, postoje čudni, nekada komplikovani, odnosi između nas i sveta u kojem živimo. Suština tih odnosa je uglavnom nepoznata i nama samima, a upravo u njima se kriju osnovni elementi našeg društvenog života. Dovoljno je da se nakratko osvrnemo na istoriju raznih naroda da bismo uočili njihove velike pokušaje da upoznaju sebe i razna postojanja s kojima su u direktnom ili indirektnom kontaktu. Čovekov društveni život nisu činili samo njegovi odnosi sa drugim ljudima. Naprotiv, njegov društveni život sadržavao je i njegov odnos prema prirodi, kulturi, običajima, religiji, verovanjima, ideologijama, ali i prema samome sebi. No, mali je broj onih koji uspevaju da raspoznaju suštinu svih tih odnosa, da pronađu negativne aspekte, te da se potrude da uklone nedostatke i predlože nove, plodotvornije modele. Ali takvi progresivni duhovi među ljudima i te kako su potrebni. Oni garantuju da će se svet uvek kretati ka savršenstvu, ka promenama.

U nastavku ovog rada predstavimo osnovne ideje članova grupe *Ihvanu safa* o društvu i društvenom životu. Najpre ćemo analizirati njihovu definiciju čoveka i društva.

3. 1. Čovek i društvo

Gotovo da nema mislioca u istoriji islama koji ne tvrdi da je čovekovo postojanje dvodimenzionalno, da ga sačinjavaju telo i duša (videti: Halilović, T. 2013b: 110; Fauzi 2013: 25–26). Naravno, bitne razlike se javljaju onda kada je u pitanju način povezivanja ta dva egzistencijalna elementa, odnosno njihov odnos. U tom univerzalnom uverenju o dvodimenzionalnosti čovekove ličnosti izuzetak ne predstavljaju ni članovi grupe *Ihvanu safa*. U jednom od njihovih traktata čitamo: „Čovek je sačinjen od tela materijalnog i

duše nematerijalne; a to su dve suprotne supstance, potpuno se razlikuju u svojoj biti, ali ipak zajedno čine svoja dela, tako da ne možemo reći da je čovekovo delo učinila njegova duša a ne telo, ili da ga je učinilo čovekovo telo a ne duša“ (*Ihvanu safa* b. d.: I/253–354). Predstavnicima *Ihvana* mnoge svoje ideje zasnivaju na takvom poimanju čovekovog postojanja, pa zato ne čudi što se taj stav i te kako odražava i na njihovo poimanje društvenog života. Zato ćemo u nastavku istražiti kako predstavnici ovog društva analiziraju odnos između čovekove duše i tela.

Čovekova duša i njegovo telo, sudeći po onome što čitamo u njihovim traktatima, predstavljaju dva potpuno suprotna bića, a upravo to čini čovekovo postojanje veoma složenim. Duša je imaterijalna, telo je materijalno. Duša teži večnosti, telo je osuđeno na smrt. Duša nije ograničena u vremenu, telo jeste. Duša nije u okovima prostora, telo jeste. Duša teži višnjem postojanju odakle i potiče, telo ne doseže ni pedalj iznad granica materije. Duša oseća, poima, telo je nemo, slepo. Duša poseduje potencijal da postane savršeno božje stvorenje, telo ne. No, bitno je i to da duša bez posredovanja tela ne bi mogla da utiče na ostala materijalna i telesna postojanja. Ona najverovatnije ne bi mogla ni da pojmi ono što se događa u materijalnom svetu zato što suštinski ne pripada tom stupnju postojanja. A to nas dovodi do veoma bitnog zaključka. Odnos između duše i tela kod čoveka nije sveden na suštu saradnju dva suparnička ili čak samo različita entiteta. Naprotiv, u tom odnosu stvara se sasvim novi bitak, čovek, koji ima karakteristike oba entiteta, ali pritom nije ni duša ni telo. Na taj način, članovi *Ihvana* objašnjavaju zašto kod ljudi, koji po logičkoj definiciji pripadaju istoj vrsti postojanja, primećujemo tako velike razlike – da jedan čovek postane verovesnik i božji namesnik na Zemlji, dok drugi postane, kako se u svetoj muslimanskoj knjizi kaže, „niži i od životinja“ (*Kuran* 25: 44). Razlog se krije u tome što nekada čovek u sebi neguje svoje svetlosne potencijale, kvalitete duše koja potiče iz višnjih stupnjeva postojanja, dok nekada daje prostor svojoj mračnoj strani, svom telu i telesnim prohtevima koji ga vode do najnižeg stupnja postojanja.

Ovakav stav bio je poznat još i ranije, u prvom stoleću istorije islamske civilizacije. Upitan da li je viši egzistencijalni položaj anđela ili čoveka, šesti šiitski *imam* Džafer Sadik ističe da anđeli poseduju razum ali ne i telesne prohteve, da životinje poseduju telesne prohteve ali ne i razum, a da čovek poseduje i jedno i drugo. On zatim nastavlja da će čovek biti na višem stupnju od anđela ukoliko u njemu razum nadjača telesne prohteve, a da će biti na nižem stupnju od životinja ukoliko u njemu telesni prohtevi nadjačaju razum (Amini 2014: 260).

Nakon što detaljno objašnjavaju suštinu odnosa između duše i tela kod čoveka, predstavnici društva *Ihvanu safa* prelaze na drugi aspekt čovekovog postojanja, tj. na njegova dela, potrebe i ciljeve. Oni tvrde da pomenuta dvo-

dimenzionalnost u čoveku utiče na to da čovek ima dve potpuno različite vrste potreba i ciljeva. S jedne strane, zbog božanske prirode svoje duše čovek teži savršenstvu, večnosti, sjedinjenju s anđelima pa čak i s božjim višnjim manifestacijama, dok s druge, pošto poseduje i telo, on oseća svakodnevne telesne potrebe. Članovi *Ihvana* smatraju da su obe vrste čovekovih potreba potpuno prirodne, te da je na čoveku da napravi harmoniju među njima, da ne dozvoli da zadovoljavanje jednih potreba ugrozi druge potrebe. Naravno, ne opovrgavaju oni činjenicu da su potrebe i zahtevi duše daleko važniji i korisniji, no ipak ne zaboravljaju da se ti zahtevi neće realizovati ukoliko svakodnevne telesne potrebe ne budu zadovoljene. Upravo zato oni ne preporučuju totalno asketski život, odnosno potpuno zanemarivanje tela i telesnih prohteva. S druge strane, strogo zabranjuju i neograničenu sklonost ekstremnom zadovoljavanju telesnih potreba. I jedno i drugo stanje ugrozilo bi konačan cilj čovekovog života, a to su potpuni unutrašnji sklad i harmonija.

Identične analize prenose se i na čovekov društveni život. Civilizacija koju čovek gradi, društvo koje utemeljuje, država koju osniva, pa i sve druge socijalne jedinice koje formira, moraju biti fokusirani na sve potrebe svojih članova. Ipak, te potrebe se moraju klasifikovati po kriterijumu njihove vrednosti, odnosno njihovog uticaja na konačan cilj, na socijalno blaženstvo. Takođe, treba analizirati suštinu svih tih potreba i shvatiti koje su istinske potrebe čovekovog društva a koje su lažne. Treba izmeriti ili zaključiti količinu njihove eventualne štetnosti po društveni život, te uvesti zabrane i obaveze, napisati zakone i predložiti određene mere predostrožnosti, pa zatim i sankcije ako budu potrebne, a biće poznajući ljude. Sve ove korake treba preduzeti brzo, ali veoma pažljivo, u skladu s potencijalima samoga čoveka. Sada se shvata zašto su ontologija i antropologija imale veliki značaj u filozofskim traktatima predstavnika grupe *Ihvanu safa*, te zašto je čovek u mnogim navratima predstavljen kao „mali svet“ (Ferejduni 2007: 119).

No, pre nego što pređemo na način i kvalitet organizovanja čovekovog društvenog života u mislima članova grupe *Ihvanu safa*, neophodno je da razmotrimo zašto je, prema njihovom mišljenju, uopšte društveni život neophodan.

Zadovoljavanje prirodnih potreba, kako telesnih tako i duhovnih, u očima članova *Ihvana* predstavlja glavni razlog nužnosti organizovanja društvenog života. Oni tvrde da čovek zbog brojnih ograničenja nije u stanju da zadovolji mnoge svoje potrebe, te da neće moći da postigne visoke stupnjeve blaženstva ukoliko mu te potrebe sve vreme predstavljaju prepreke u životu. Formiranjem društva, čovekova snaga se umnogostručava pošto svako preuzima jedan deo obaveza i odgovornosti te dobija više slobodnog vremena koje može da iskoristi za svoje duhovno unapređenje. Drugim rečima, u

društvu svaki pojedinac uz malo truda postiže velike rezultate. Evo šta oni u jednom delu svojih traktata pišu o tome:

Čovek bez pomoći drugih ljudi nije kadar ni da živi. A ako i uspe nekako da preživi, to će učiniti uz velike teškoće. Lagodan život i težnja ka blaženstvu zahtevaju da se prethodno zadovolje mnoge potrebe, potrebe zahtevaju brojne zanate, a čovek je ograničenog veka i snage, zarobljen u prostoru. Upravo zato, čovek formira društvo kako bi se dužnosti među svim tim članovima podelile (*Ihvanu safa* b. d.: I/123).

Dakle, primećujemo da članovi *Ihvana* podelu rada eksplicitno spominju kao jedan od glavnih povoda za formiranje društva. Oni pritom prihvataju i činjenicu da pojedinci moraju biti nagrađeni u skladu s težinom i važnošću dužnosti, odnosno rada koji obavljaju. Drevna, takozvana komunistička društva, u kojima su dobra bila raspodeljena po glavama a ne po zaslugama, prema njihovim idejama nisu bila blistav primer uspešnog socijalnog života. Naprotiv, oni su smatrali da je neophodno da se svaki rad vrednuje zasebno i pravedno (isto: 124).

Život u materijalnom svetu, daleko od božjih anđela i drugih imaterijalnih bića, tvrde oni, možda na prvi pogled deluje zastrašujuće, možda će nam se čak činiti da nas je Bog zaboravio – oni ovde spominju i detaljno obrazlažu i tradicionalnu ideju o Adamovom prestupu i padu – međutim, kada bolje razmotrimo sve okolnosti, saznaćemo da je čovek nazvan savršenim božjim stvorenjem upravo zato što je kadar da proputuje svim stupnjevima postojanja, od najnižeg do najvišeg. A za to je neophodno da okusi i materijalni, telesni život (Ferejduni 2007: 137).

Predstavnici grupe *Ihvanu safa* smatraju da i tragovi čovekove moći saznanja dovode do sličnog rezultata, tj. da je društveni život neophodan. Istinsko znanje je, oni ističu, nužno plodotvorno. Preciznije rečeno, znanje ne može biti istinsko ukoliko ne podstiče znalca da ga pretoči u delo. Delo je u očima članova *Ihvana* nužan nastavak svakog istinskog saznanja. Prema tome, ideja o savršenom čoveku mora da se pretoči u delo. Ideja o nužnosti društvenog života mora da se sprovede. Ideja o pravednom političkom uređenju mora biti realizovana. U protivnom, nijedna od tih ideja neće biti potpuna, neće biti istinska. Ovaj stav ujedno opravdava i njihova reformatorska, a nekada i revolucionarna, usmerenja. Naime, oni su verovali da je dužnost svakog znalca, svakog naučnika, da utiče na svoje društvo, da ga usmerava ka prosperitetu, ka blaženstvu (isto: 125).

3. 2. Tri nivoa društva

Predstavnici grupe *Ihvanu safa* društva dele u tri grupe, odnosno tri nivoa: grad, kalifat (u nekim delovima svojih traktata spominju i termin *umet*) i globalno društvo (Hidžab 1982: 358). Grad je, prema njihovom mišljenju, najmanji i najjednostavniji primer socijalnog života. Dakle, suprotno od mnogih drugih muslimanskih mislilaca, članovi *Ihvana* nisu isticali porodicu kao jezgro svakog društva. Oni su tvrdili da porodični život jeste društveni život, ali da on ne odslikava sve karakteristike jednog društva. U njihovoj socijalnoj misli najbitnije je da osnovno jezgro društvenog života potpuno prezentuje čovekovo postojanje, samo u široj i opsežnijoj formi. Čovek ima telo i dušu, o tome smo već pisali, pa bi trebalo da i to jezgro ima nešto što bismo nazvali njegovim telom i njegovom dušom. Oni stanovnike grada smatraju dušom, a sam grad i njegovu infrastrukturu, materijalne potencijale, zdanja, ulice, prolaze, sokake, kapije, zidove, magaze, radnje, škole i sve druge institucije nazivaju telom (*Ihvanu safa* b. d.: II/293). Čovekovo telo je organizam, pa bi zato trebalo da i grad funkcioniše poput organizma. A suština svakog organizma je u podeli rada. Građani, koji se bave naukom, lekarstvom, raznim zanatima i poslovima, pa čak i vladavinom, zapravo rukovode organima društvenog tela – kao što to čini i duša u čoveku – pa tako čine jednu socijalnu celinu. To ipak nije slučaj sa porodicom, gde je podela rada u zavisnosti od zahteva te porodice nepotpuna. Naime, porodica ne bi mogla da opstane ukoliko ne bi saradivala sa drugim porodicama u jednom gradu. U ovoj ideji članovi *Ihvana* odstupaju od popularnog stava većine muslimanskih socijalnih filozofa da je porodica najmanje jezgro i početak društvenog života.

Primećujemo da je socijalna ideja o gradu potpuno usklađena s filozofskim i antropološkim poimanjem čoveka kod članova *Ihvana*. Neki će verovatno primetiti sličnost između njihovih analiza o gradu sa stavovima slavni starogrčkih filozofa, Platona i Aristotela, kasnije reorganizovanih, znatno zbliženih i u novijem obliku predstavljenih u okviru Plotinove aleksandrijske škole. No, iako postoje značajne sličnosti, treba ukazati i na veoma bitnu razliku. Grad u starogrčkoj i aleksandrijskoj socijalnoj misli predstavlja vrhunac društvenog života, dok kod članova *Ihvana* označava tek njegov početak (Hidžab 1982: 359). Oni svoju teoriju o društvenom životu započinju gradom, a nastavljaju je u obliku ideja o kalifatu, odnosno *umetu*, i o globalnom društvu. A takav pristup je, prema mišljenju mnogih istoričara islamske misli, potpuno očekivan budući da su članovi *Ihvana* težili uspostavljanju jedinstvene vlasti širom sveta. U nastavku ćemo najpre obratiti pažnju na to šta oni zapravo misle kada koriste reč *umet*.

Termin *umet* sa ovim posebnim značenjem nije korišćen u arapskom predislamskom društvu. Prvi put je ovaj termin upotrebljen u *Kuranu* i u

rečima verovesnika Muhameda. *Umet* označava zajednicu, narod i pripadnike ove božje vere koji prihvataju da je Muhamed, Abdulahov sin, božji verovesnik i Njegov namesnik na Zemlji. Društvo koje se naziva *umet* u potpunosti veruje u sve racionalne monoteističke principe (Velajati 2016: 65). Pošto je moguće da se prevod ovog arapskog termina neispravno razume i da u okrilju modernističke sociološke terminologije greškom bude poistovećen sa terminima kao što su narodnost ili nacija (videti: Halilović, S. 2015: 95–97), ovde direktno koristimo transkribovani oblik izvornog arapskog izraza – *umet*. Dakle, *umet* je veći i univerzalniji tip društva nego što je grad. On zapravo obuhvata nekoliko gradova čiji stanovnici govore jedan jezik ili nekoliko sličnih jezika, prihvataju istu religiju i dele slične tradicije, običaje i moralne manire (*Ihvanu safa* b. d.: I/190). Sve te karakteristike jedan *umet* čine politički monolitnim, a ekonomski potpuno povezanim. Glavna ambicija *umeta*, kako piše u traktatima grupe *Ihvanu safa*, nije to da se on teritorijalno širi, već da iz dana u dan što bolje organizuje život svojih građana i omogući njihov prosperitet, bezbedan i miran fizički i duhovni život. Tek nakon toga, vladari *umeta* mogu da razmišljaju o mirovnom proširenju svojih granica, a najbolja metoda za to jeste prozelitska aktivnost kako bi pripadnici drugih država i vladavina sami odlučili da li će se priključiti *umetu*. Tako postepeno nastaje najveći primer socijalnog života – globalno društvo.

Globalno društvo, u terminologiji članova *Ihvana*, jeste konsolidovano društvo koje je nastalo na osnovu sličnosti a ne nužno jednakosti. Članovi jedinstvenog globalnog društva mogu pripadati raznim narodima, mogu verovati u razne božje religije, mogu živeti bilo gde na ovoj prostranoj zemaljskoj kugli, ali moraju imati isto opredeljenje. To društvo će nužno posedovati jedinstvenu globalnu politiku, što znači da će ga predvoditi i njime rukovoditi jedna ideja, pa možda nekada i jedna osoba. „Putevi do Boga su različiti“, ističu članovi *Ihvana*, „ali cilj je sigurno isti“ (Ferejduni 2007: 163). To je vrhunski primer društvenog života prema pogledu članova ove grupe.

3. 3. Uticaj prirodnih okolnosti

Šta je pokretač društvenog života? Zbog kojeg faktora taj život ostaje vitalan, opstaje, pa se čak i unapređuje? Koja je to garancija očuvanja čovekovog društva? Jednom rečju, zašto neka društva žive duže od drugih?

Koji god od pomenuta tri nivoa društva da zamislimo, jedno će biti neminovno: da se ljudi u tim društvima znatno razlikuju. Članovi grupe *Ihvanu safa* insistiraju na tome da ovu različitost treba prikazati u što boljem svetlu. Štaviše, oni veruju da je društvo uspešnije što su ljudi u njemu različitiji. Naravno, ta različitost podrazumeva razlike u kvalitetima, potencijalima, karakteristikama, temperamentu, sposobnostima i vrlinama članova jednog dru-

štva, a ne u njihovim globalnim pogledima na svet i osećanju privrženosti društvu kojem pripadaju. Ovo drugo bi stvorilo veliku anarhiju u društvu, te bi tako najavilo njegov skori krah. Ali šta pospešuje tu akcidentalnu različitost – da je tako nazovemo kako se ne bi mešala sa suštinskom različitosti koja nije poželjna u društvu – u čoveku? Pokušaćemo da u ovom delu ukažemo na neke odgovore koje su nam ponudili predstavnici *Ihvana*.

Članovi *Ihvana* neretko se osvrću na neraskidivi odnos između duše i tela, pa tako i u odgovoru na ovo pitanje ističu da fizičke sposobnosti svakog čoveka znatno utiču i na njegov intelektualni život. Ne možemo očekivati da osoba koja je rođena s određenom bolešću ili ona koja je kasnije tokom života zadobila telesne povrede s trajnim posledicama, bude u istoj meri plodotvorna za svoje društvo kao potpuno zdrava osoba. Takođe, ne možemo očekivati da svi ljudi na svetu imaju iste saznavne kapacitete. Neko bez mnogo napora postane među najboljima u zanatu u kojem druga osoba nakon ulaganja velikog truda ne zadovolji ni osnovne uslove za rad. Svako poseduje posebne kapacitete, kvalitete, doduše neko više neko manje. A to umnogome zavisi i od telesnih okolnosti.

Drugi razlog koji članovi *Ihvana* spominju kao bitan faktor u tome što su ljudi različiti jesu klimatske i geografske okolnosti. Oni ističu da klima i te kako utiče na čovekove moralne osobine i na njegovo mentalno zdravlje, pa tako i na njegov identitet uopšte. Istraživanja koja su još tada muslimanski geografi sprovedili a čije rezultate spominju i predstavnici ove grupe u svojim traktatima, pokazivala su da su ljudi iz planinskih i hladnih predela nespremni za mentalne aktivnosti, dok su oni pored bujnih reka manje spremni za fizičke aktivnosti. Oni su tvrdili da su stanovnici pustinjačkih i ravnih predela spremni za razne fizičke i misaone izazove, ali da među njima umetnost nije tako zastupljena (*Ihvanu safa* b. d.: I/292). Takođe, univerzalno su govorili da prijatne prirodne okolnosti proizvode neku vrstu lenjosti u ljudima, dok one teže u njima pospešuju inovativnost i snalažljivost (Ferejduni 2007: 148). Naravno, uvek ima izuzetaka. Ništa od ovoga oni ne uzimaju kao zakone koji se ne mogu prevazići.

Predstavnici *Ihvana* opsežno su razmatrali uticaj prirodnih klimatskih i geografskih okolnosti na čovekov individualni i društveni život, što je tada bilo gotovo nezapamćeno u istoriji socijalne misli, ne samo u islamu već i ranije. Oni su izdvojili posebno mesto u svojim traktatima za geografiju, pišući da ona suptilno povezuje astronomiju i prirodne nauke. Zanimljivo je da se arabizovani oblik starogrčkog termina „geografija“ u islamskom svetu prvi put pojavljuje u njihovim traktatima. Ali Akbar Velajati u svojoj *Istoriji kulture i civilizacije islama i Irana* o tome piše: „Razmatrajući istorijski tok upotrebe relevantnih naziva za ovu naučnu oblast, uočavamo da je termin *al-đugrafija* (arabizovani oblik starogrčkog termina *geographia*) prvi

put korišćen u traktatima članova naučnog društva *Ihvanu safa*. Međutim, oni su pod tim terminom podrazumevali isključivo kartografiju, tj. slikanje mapa sveta i raznih delova Zemlje“ (Velajati 2016: 463–464). Ranije je za ovu oblast korišćena sintagma *surat al-ard* (slika Zemlje), pa zatim *takvim al-bul-dan* (zemljopis gradova) i *ilm al-masalik va al-mamalik* (upoznavanje puteva i pokrajina) (Šafi'i 1996: 116).

Najzad, kao treći faktor zbog kojeg su ljudi različiti, članovi *Ihvana* navode kulturološke raznolikosti, među kojima su različitosti u običajima i tradicijama. Čovek koji satima sedi u cvećnjaku, kada izađe iz njega, neko vreme će mirisati na cveće. Osoba koja nekoliko godina provede s obučarima, naučićće neke elemente tog zanata. A onaj ko se valja u blatu, neće iz njega izaći čist i svež. Situacija je potpuno ista kada je u pitanju kulturni ambijent, tvrdili su članovi grupe *Ihvanu safa*. Deca koja odrastaju među hrabrim vojnicima, najverovatnije će i sama biti veoma hrabra, ona koja sve vreme budu uz naučnike, zavoleće znanje i nauku, a deca koja budu odrasla sa nemoralnim ljudima, gotovo neizbežno će propasti u životu (videti: Ferejduni 2007: 149–151). Razume se, i u ovome postoje izuzeci, ali nikada ne možemo svoje univerzalne zaključke iznositi na osnovu nekoliko izuzetaka.

Ovde je veoma važno spomenuti da je prirodno da se kulturni ambijent u svakom društvu vremenom menja, te da te promene utiču i na sve generacije koje dolaze. No, članovi *Ihvana* te promene smatraju pozitivnim činionicima u čovekovom društvenom životu. Oni neretko u svojim traktatima pišu o raznim promenama u društvu, kako o onim objektivnim, istorijskim, tako i o samoj filozofskoj pojavi promene i kretanja. Zanimljivo je da su oni još u ono vreme implicitno prihvatili mogućnost suštinskog kretanja, odnosno kretanja u kojem se sama suština jednog bića menja. To kretanje je suprotno akcidentalnom kretanju, u kojem suština ostaje ista a kretanje, odnosno promena, događa se u kvalitetu, kvantitetu, položaju ili drugim akcidentalnim kategorijama. Gotovo svi muslimanski peripatetički i iluminativni filozofi negirali su mogućnost tog suštinskog (supstancijalnog) kretanja, tvrdeći da bi to značilo da biće A u drugom trenutku postane biće B, da se suštinski promeni i da više ne ostane ništa iz bića A što bi postojalo u biću B. Tako bi, tvrdili su muslimanski filozofi, kretanje bića A bilo besmisleno, pošto bića A u drugom trenutku ne bi ni bilo. Sve što bi u tom drugom trenutku postojalo, bilo bi biće B. Evo šta o tome piše Ibn Sina, čuveni muslimanski peripatetički filozof: „Kada bi bića pri kretanju menjala i svoju suštinu, onda ne bismo imali isto biće koje se pretvorilo u drugo biće jer bi prvo biće celom svojom suštinom bilo poništeno“ (Ibn Sina 1983: III/292). Tu ideju je opovrgnuo u XVI veku slavni Mula Sadra Širazi i dokazao da je suštinsko (supstancijalno) kretanje moguće, ali da ono ne znači da biće A potpuno nestane i da umesto njega nastane biće B, već da ono znači da model postojanja bića A nije sta-

tičan, nego da je njegova bit stvorena promenljivo (videti: Halilović T. 2016: 46–47). Predstavnici grupe *Ihvanu safa*, naravno, nisu bili u stanju da dokažu da je supstancijalno kretanje moguće – oni su svakako pripadali islamskoj peripatetičkoj filozofskoj baštini – ali je veliki korak bio i samo to što ga nisu opovrgli kao svi drugi tadašnji muslimanski filozofi.

No, zašto smo uopšte spomenuli njihov filozofski stav o promeni i kretanju? Zato što su oni tvrdili, negde jasno i eksplicitno a drugde uz određene prateće nejasnoće, da se društvo stalno kreće ka svom prosperitetu, te da sve promene u njemu, svi mili i nemili događaji, sve posledice prirodnih i ljudskih činilaca, sve pobune, svi ustanci, nezadovoljstva, stvaranja i proizvodnje – vode ka boljoj budućnosti. Savremeni iranski mislilac Hamid Enajat vrlo precizno opisuje njihov stav o raznim promenama u socijalnom životu:

Predstavnici grupe *Ihvanu safa* tvrde da većina ljudi uglavnom društvene promene, pogotovu one reformatorske, smatra nekom vrstom neprijatnosti i anarhije, pošto vide da te promene najčešće sa sobom donose revolucije, preokrete i privremeno uništenje. Ti ljudi su u tome delimično u pravu. Međutim, kolektivna istina je drugačija. Te promene zaista stvaraju privremenu anarhiju, ali ta anarhija je neophodna kako bi se celokupno društvo probudilo iz sna, otrglo iz lenjosti i krenulo ka prosperitetu, ka boljoj i uzvišenijoj budućnosti. Naravno, nisu sve promene, preokreti i revolucije na mestu, ne donosi sve to konačno dobro, ali članovi ove grupe tvrde da je zbir svih tih promena u istoriji čovečanstva nužno pozitivan (Enajat 1998: 58).

3. 4. Politika

Glavna, a možda i jedina, svrha politike u očima predstavnika grupe *Ihvanu safa* jeste uređivanje društva i njegovo usmeravanje ka božjim ciljevima. Političari, odnosno vladari i drugi državni činovnici, u skladu s tom idejom imaju jasnu dužnost da društveni život učine takvim da svaki pojedinac dobije priliku da aktualizuje najdominantnije potencijale svoje duše i svoga tela. Zbog toga, oni moraju ponajviše da obrate pažnju na etičke norme i verske dužnosti.

Kada uzmemo u obzir ovaj postulat, neće nam biti čudno što se u mnogim delovima traktata grupe *Ihvan* opsežno analiziraju razne etičke teme. Naravno, ne treba zaboraviti da su sličnih verovanja bili i gotovo svi muslimanski filozofi koji su se pre predstavnika *Ihvana* bavili socijalnom filozofijom. Abu Ishak Kindi je, recimo, napisao obiman traktat pod naslovom „Politika i etika – putevi ka vrlinama“. Nekoliko poslanica sa tom temom napisao je i Farabi, pa zatim i Ibn Sina (Ferejduni 1999: 161). Ta suštinska i konceptualna povezanost između politike i etike, odnosno činjenica da je glavna svrha politike moralno

unapređenje jedne zajednice, nije primetna – ili bar nije dominantna – u mnogim modernističkim definicijama politike u kojima se svrhom političkog sistema smatra najbolje organizovanje materijalnih dobara kako bi se postigli unutrašnja i vanjska bezbednost i najbolji ekonomski rezultati. No, fokusiraćemo se ovde na stavove članova grupe *Ihvanu safa* u vezi sa politikom i vlašću i njihovom ulogom u socijalnom životu.

Najpre je potrebno otkloniti jednu nedoumicu koja se pojavljuje kada upoređujemo neke traktate ove grupe. Oni nekada pišu da ljubav prema vlasti pripada životinjskom nivou čovekovog postojanja (*Ihvanu safa* b. d.: I/300), što nije saglasno s njihovim stavom da je glavna svrha politike i vlasti poboljšanje moralnog stanja u društvu i tek zatim njegovo pripremanje za duhovni i materijalni napredak. Jasno je da kod životinja ne pronalazimo moralno ponašanje onako kako ga primećujemo kod čoveka. Štaviše, ako i vidimo vernost, majčinsku ljubav, sažaljevanje i druge osobine kod pojedinih životinja, koje nam na prvi pogled izgledaju kao moralni čin, to moramo protumačiti u skladu sa životinjskim nagonima ili, u najbolju ruku, s emotivnim aspektima kod životinja. Životinjska moć poimanja znatno je niža nego kod prosečnog čoveka, što znači da je isti slučaj i s njihovom mogućnošću slobodnog izbora. A pošto je mogućnost slobodnog izbora jedan od glavnih elemenata moralnog čina, moralni čin kod životinja postaje znatno oslabljen, a u mnogim slučajevima i nepostojeći. Prema tome, na prvi pogled postoji jasno neslaganje između stava da je glavna svrha politike i vlasti pokušaj moralnog organizovanja društva i stava da ljubav prema vlasti pripada životinjskom nivou čovekovog postojanja. Međutim, kada bolje analiziramo drugi stav, uspećemo da otklonimo to neslaganje.

Reč je zapravo o ljubavi i težnji prema vlasti, ne o samoj vlasti. Vlast ima svoju jasnu funkciju: da poboljša moralno stanje u društvu, te da uz to poboljšanje pospeši ekonomski rast, bezbednost i prosperitetan duhovni i religijski život; ali vladareva ljubav i njegova težnja prema istoj toj vlasti nešto je sasvim drugo. Ta težnja pripada životinjskom nivou čovekovog postojanja i, ukoliko ne potiče iz vladareve brižnosti prema svom društvu, neće imati pozitivne strane. O ovome se vrlo često govori i u muslimanskim tradicionalnim predanjima (videti: Halilović, S. 2013: 93–94). Verovesnik Muhamed navodi „da će pre ili kasnije biti uništen svaki vladar koji se za vlast bude borio samo radi vlasti“ (Madžlisi 1983: LXXIII/153). On drugom prilikom tvrdi da će se takav vladar „pokajati zbog onoga što je činio, ali da će mu biti kasno za kajanje“ (Salehi 2006: 309). Ali ibn Abi Talib ističe da je „najbolji vladar onaj kome njegova strast nije vladar“ (Amidi 1987: 340), te da je „dužnost vladara da zavлада nad sobom pre nego što počne da vlada nad svojim podanicima“ (Meškini 2003: 124). Ne čudi sličnost između ovih verskih predanja i stavova članova grupe *Ihvanu safa* pošto ovi drugi nikada nisu pri-

krivali svoju veliku ideološku i praktičnu privrženost islamu. Dakle, ukoliko neki vladar oseća ljubav prema svojoj vlasti i težnju za njom, a ta ljubav i težnja ne potiču iz njegove velike brižnosti, on zapravo nije ni dorastao da preuzme tu društvenu poziciju i odgovornost, te samim tim on daje potpuno opravdanje drugim članovima društva da pokušaju da ga smene.

Sledeća važna tačka u političkoj misli predstavnika grupe *Ihvanu safa* jeste njihova podela različitih modela političkog organizovanja jednog društva. Oni nude pet modela politike, odnosno političke organizacije, i pritom prihvataju da je sasvim moguće – ali nije nužno – da neki od tih pet modela obuhvataju druge. Najpre spominju verovesničku i dinastijsku, odnosno svetu i svetovnu, politiku. Verovesnička politika je zasnovana na verovesničkom otkrovenju koje sadrži idejnu platformu jedne religije, verske propise, etiku, pa zatim i strukturu vlasti, društvenih institucija i plan za ekonomski razvoj i unutrašnju i vanjsku bezbednost. S druge strane, dinastijska politika sadrži zakone i građanske propise nastale na osnovu tradicije jednog naroda – koja je najčešće povezana s prethodnim religijama – ili despotske odluke vladara, a na osnovu toga utemeljuju se i planovi za ekonomski razvoj i unutrašnju i vanjsku bezbednost. Naravno, ukoliko vladar bude prihvatio religiju nekog ranijeg verovesnika, tada će njegova dinastijska politika biti u skladu s verovesničkom politikom, te će posedovati gotovo sve njene pozitivne strane. To je, recimo, bio slučaj sa vladavinom persijskog predislamskog kralja Ardašira koji je govorio da su „religija (zoroastrijanska) i kraljevstvo (sasanidsko) dva rođena brata, da je religija osnova kraljevstva, a da je kraljevstvo čuvar religije“ (Enajat 1998: 75).

Nakon ova dva univerzalna politička modela, članovi *Ihvana* spominju još tri značenja politike, a to su: opšta politika, koja podrazumeva organizovanje celokupne države ili grada, porodična politika i individualna politika (Ferejduni 1999: 169). Neki istoričari veruju da svako to značenje može biti protumačeno i kao novi model političkog organizovanja jednog društva. Tako bismo dobili ukupno pet modela.

Enajat, savremeni iranski mislilac, u ovim podelama primećuje zanimljivu činjenicu „da politička nauka u očima predstavnika *Ihvana* nije monolitna nauka koja bi imala jasan predmet, metodu i rezultat. Oni su želeli da pokažu da, kada naučno analiziramo ono što je povezano s politikom, moramo govoriti o nizu političkih nauka, a ne o jednoj jedinstvenoj nauci“ (isto: 183).

3. 5. Religija i filozofija

Religija i filozofija u socijalnoj misli članova grupe *Ihvanu safa* bez sumnje zauzimaju najvažnija mesta. No, u ovom radu o tim dvema institucijama u njihovim traktatima pišemo tek na kraju pošto smo hteli da se prethodno

detaljno upoznamo s njihovim drugim idejama jer ćemo tako bolje pojmiti kako oni razumevaju religiju i filozofiju i njihov međusobni odnos. „Oni su verovali“, piše Velajati, „da je religija neraskidivo povezana s filozofijom u njenom obuhvatnom starogrčkom značenju“ (Velajati 2016: 943). Ovaj stav pokazuje da religija u njihovom pogledu nipošto nije označavala skup suvo-parnih propisa i neutemeljenih praktičnih preporuka, već da je predstavljala potpun ontološki sistem. Verovali su da se glavni uzrok dekadencije muslimanskog društva u periodu u kojem su oni živeli zapravo krije u kolektivnom zaboravu verskih načela. Korene su pronalazili u umajadskim i abasidskim palatama, ali ništa manje nisu krivili ni narod koji je podanički prihvatao njihovu vladavinu. Tvrdili su da je nedostatak kritičkog duha u narodu, a pogotovu među istaknutim misliocima, prema globalnom moralnom, verskom, misaonom, ekonomskom i političkom stanju u društvu štetan isto onoliko koliko su štetna i razna zlodela nasilnih vladara. Naravno, sasvim je moguće da je nedostatak tog kritičkog duha direktan rezultat nasilnog sistema koji ne dozvoljava da se tako lako pojavljuju drugačija mišljenja i pogledi, ali ni to ne opravdava apsurdno ćutanje naspram nepravde.

Da bi promenili to stanje, oni su zaključili da je neophodno detaljno izučiti filozofske poglede na svet – oni su uglavnom preferirali starogrčku filozofiju u odnosu na druge drevne filozofske sisteme – i uporediti ih sa islamskim dogmama. Na taj način, smatrali su oni, bolje ćemo razumeti islam a uspećemo pritom da korigujemo i neke neispravnosti u stavovima grčkih i aleksandrijskih filozofa (Enajat 1998: 57). Neki muslimanski istoričari i mislioci zameraju članovima *Ihvana* što su toliko skloni starogrčkoj racionalnoj baštini. Istina je da su oni precizno istražili tu baštinu, ali nikada joj nisu pristupili nekritički. Vrlo često u njihovim traktatima primećujemo oštre kritike upućene Platonu ili Aristotelu – u zavisnosti od same teme koja se obrazlaže. A uvek su nastojali da sve svoje filozofske i racionalne analize nužno povežu sa islamskom tradicijom. Spomenućemo kratko primer muzikologije, koju je u tom periodu bilo najteže povezati s islamom. Činilo se, sudeći po mnogim tradicionalnim islamskim predanjima, da je muzika zabranjena. A pošto se o muzikologiji kao naučnoj disciplini govorilo u antičkoj Grčkoj i Aleksandriji, te pošto je o njoj veoma opsežno pisao i slavni muslimanski filozof Farabi, oni su odlučili da je spomenu u svojim traktatima. Štaviše, oni su verovali da „muzika može imati veoma dragocenu ulogu u čovekovom duhovnom buđenju i u njegovom kretanju ka savršenstvu“ (Velajati 2016: 942). Da bi otklonili tu nejasnoću, isticali su – a iznosili su i jasne juridičke argumente – da pomenuta islamska predanja zapravo „zabranjuju melodije koje priliče gozbama, zabavama i igrankama, i da se ne odnose na sve oblike muzike“ (isto: 943). No, vratimo se ulozi religije i filozofije u njihovoj socijalnoj misli.

Članovi grupe *Ihvanu safa* zagovarali su ideju da je duh svih religija isti, te da se on upotpunjavao vremenom i da je zaključen pojavom Muhameda ibn Abdulaha. Međutim, taj jedinstveni duh koji se kretao kroz istoriju imao je različita otelovljenja u okviru propisa i praktičnih rituala. Svaki stupanj otelovljenja, tvrde oni, bio je validan privremeno, dok se ne pojavi novi oblik, pa je zato potpuno opravdano govoriti o tome da su svi verujući ljudi na svetu tokom istorije zapravo pripadali jedinstvenoj božjoj religiji (*Ihvanu safa* b. d.: III/486–487).

Oni smatraju da svi kuranski delovi u kojima se spominju materijalni aspekti postojanja mogu istovremeno biti protumačeni i na spiritualan način, te da će i ta tumačenja biti sastavni deo same religije. Prema tome, ne treba smatrati da religiju čine samo propisi i rituali; iznad tih propisa i rituala – koji su i te kako bitni i potpuno obavezni nakon pojave verovesnika Muhameda – postoje i višnje ontološke istine koje treba pojmiti i u čiju istinitost se treba uveriti. Vernici su i oni koji se zadrže na ritualima i oni koji ih obavljaju dok poimaju njihovu suštinu, ali ne treba očekivati da su te dve grupe na istom stupnju. Druga grupa svakako zaslužuje viši stupanj. Taj viši stupanj oni nazivaju stupnjem filozofije, s tim što je i taj stupanj sastavni deo obuhvatne religije, u ovom slučaju islama.

Takva obuhvatna religija ima potencijal da utiče na mnoge aspekte društvenog života. Ona na poseban način definiše čoveka koji je savršeno božje stvorenje, Njegov namesnik na Zemlji. Ona objašnjava koje etičke norme moraju biti ispoštovane u svakoj progresivnoj zajednici. Čovekovo delo se smatra dobrim ako ga razum tako pojmi i smatra se lošim ako ga razum tako kategoriše (Bahrami Ahmadi 1998: 28) zato što je, na osnovu njihovog uverenja, kao što rekosmo, i razum sastavni deo obuhvatne religije. Takva religija objašnjava suštinu i ontološku granicu čovekove moći slobodnog izbora bez koje nijedan čin ne može biti moralan, bez koje nijedno politički uređeno društvo ne može biti autoritativno, te bez koje nijedna zakonodavna ustanova neće imati pravo da donosi konačne odluke i sankcije.

4. Zaključak

Basna o golubu po imenu Tuki verovatno najbolje ilustruje suštinu socijalne misli članova tajne filozofske i političke grupe *Ihvanu safa*. Oni su tu priču preuzeli iz arapskog prevoda staropersijskog književnog remek-dela *Kelile va demne* i analizirali je u jednom od svojih traktata. A danas, ta basna zaista predstavlja njihove društvene ideje u najboljem svetlu.

Pripremalo se jato golubova da sleti na prostranu njivu kako bi se odmorilo od dugog leta. Golubovi ugledaše pod jednim drvetom komadiće hleba na jednom mestu, pa poželeshe da slete baš tu. Među njima je bio i Tuki,

golub nadaren izrazitom pameću, koji ih je upozorio da je nemoguće da tolika količina hrane bude na jednom mestu a da se lovac ne krije negde u blizini. Iako je pokušao da ih odgovori od te odluke, golubovi ga ne poslušaju i sleteše pod to drvo. Tuki je sleteo na granu i obazrivo posmatrao okolinu. Kada su se dobro najeli i odmorili, golubovi su odlučili da polete i nastave svoje putovanje, ali primetili su da su im noge zaglavljene u lovačkoj mreži sakrivenoj u gustoj travi, te da su onemogućeni da polete. Vidno uznemireni i preplašeni zatražiše pomoć od Tukija, priznajući svoju grešku. Kada je ugledao muku svojih prijatelja, članova svog društva, Tuki je takođe sleteo kod njih i zaglavio svoje noge u mrežu kako bi pokazao da je i on jedan od njih i da nikada ne zaboravlja njihove muke. Zatim im reče da na njegov znak svi zajedno u istom trenutku počnu da mašu krilima i da pokušaju da polete pošto pojedinačnim naporom nikada neće postići rezultat. Učinili su to svi i ugledali da se mreža snagom njihovih krila polako podiže. Uspeli su da zajedno podignu mrežu i odlete do obližnjeg sela, gde je Tuki imao prijatelja koji je sve golubove oslobodio iz lovačke mreže.

Basna o golubu Tukiju i njegovim prijateljima pokazuje istinsko uverenje predstavnika grupe *Ihvanu safa* da je život izvan društva nemoguć, da društvo stvara moć koja ne postoji u svakom pojedincu ponaosob. Ova basna predstavlja i stav članova ove grupe o vlasti: da vladar mora biti najkvalifikovaniji za tu poziciju u društvu, da svoju dužnost obavlja isključivo radi dobrobiti svog društva a ne zarad svog ličnog zadovoljstva. Tuki je, čitamo u traktatu ove grupe, simbol brižnog vladara koji poseduje znanje i veru, što bez sumnje pokazuje njihovo uverenje o kompatibilnosti pa čak i sadržinskoj istovetnosti filozofije i religije.

Primljeno: 22. septembra 2016.

Prihvaćeno: 20. oktobra 2016.

Literatura

Kuran.

Alami Haeri, Mohamad (1993), *Daeratol-ma'aref-e šie*, Bejrut, Moasese-je elmi-je matbuat.

Amidi, Abdul-Vahid ibn Muhamad (1987), *Tasnifu Gurar al-hikam va durar al-kalim*, Kom, Daftar-e tabligat.

Amini, Ebrahim (2014), *Partovi az eslam*, Kom, Bustan-e ketab.

Bahrami Ahmadi, Hamid (1998), „Tahkiki piramun-e đamijat-e *Ihvanu safa* va ara va andišeha-je išan“, *Din va ertebatat* 2 (2/3): 7–44.

- Corbin, Henry (1994), *Tarih-e falsafe-je eslami*, preveo na persijski jezik Džavad Tabatabai, Tehran, Kavir.
- Enajat, Hamid (1998), „Bineš-e sijasi-je *Ihvanu safa*: jek đonbeš-e roušan-e bejne-irani dar daman-e farhang-e eslami“, *Etela'at-e sijasi* 33 (2/3): 56–67.
- Fahuri, Hana & al-Džar, Halil (1994), *Tarih-e falsafe dar đahan-e eslami*, četvrto izdanje, preveo na persijski jezik Abdol-Mohamad Ajati, Tehran, Elmi va farhangi.
- Fauzi, Ammar (2013), „Islamic Mysticism and the Paradigm of Fitrah“, *Kom: Journal of Religious Sciences* 2 (2): 23–44.
- Ferejduni, Ali (1999), „Falsafe-je sijasi-je *Ihvanu safa*“, *Olum-e sijasi* 2 (2): 160–188.
- Ferejduni, Ali (2007), *Andiše-je sijasi-je Ihvanu safa*, Kom, Institut za islamske nauke i kulturu, Grupa za političke nauke i misli.
- Gani, Kasem (1977), *Tarih-e tasavof dar islam va tatavorat va tahavolat-e an*, Tehran, Zovar.
- Halabi, Ali Asgar (1981), *Gozide-je Rasael-e Ihvanu safa*, Tehran, Zovar.
- Ihvanu safa (b. d.), *ar-Risala al-đamia*, priredio Arif Tamir, Bejrut, Daru maktabat al-hajat.
- Halilović, Muamer (2016a), „Vlast u službi morala – analiza Miskevejhove socijalne misli“, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (1): 85–104.
- Halilović, Muamer (2016b), „Društvena i politička teorija Abu Rejhana Birunija“, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (2): 75–98.
- Halilović, Seid (2013), „Politika i etika od tradicije do moderniteta s osvrtom na Farabijevu političku filozofiju“, *Kom: časopis za religijske nauke* 2 (2): 81–96.
- Halilović, Seid (2015), „Nacionalizam i religija u svetlu filozofske baštine islama“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 91–109.
- Halilović, Tehran (2013a), „Razvoj nauke o duši u Ibn Sininoj filozofiji“, *Kom: časopis za religijske nauke* 2 (1): 59–76.
- Halilović, Tehran (2013b), „Smisao života u Tabatabajevoj filozofiji“, *Kom: časopis za religijske nauke* 2 (2): 97–113.
- Halilović, Tehran (2016), „Poreklo duše u Mula Sadrinoj filozofiji“, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (2): 39–54.
- Homaji, Džalalodin (1989), *Gazaliname, šarh-e hal va asar va afkar-e emam Mohamad Gazali*, Tehran, Homa.
- Hidžab, Muhamed Farid (1982), *al-Falsafa as-sijasija inda Ihvan as-safa*, Kairo, al-Haj'a al-misrija al-ama li al-kitab.
- Ibn Sina, Abu Ali Husein (1983), *al-Išarat va at-tanbihat*, Tehran, litografsko izdanje.
- Imadudin, Idris (1973), *Ujun al-ahbar va funun al-asar*, Bejrut, Dar at-turas al-Fatimi.
- Kamir, Juhana (1984), *Ihvanu safa ja roušanfekran-e ši'e-mazhab*, preveo na persijski jezik Mohamad Sadek Sadžadi, Tehran, Falsafe.

- Kifti, Džemaludin Ali ibn Jusuf (2016), *Tarih al-hukama*, treće izdanje, preveo na persijski jezik Behin Daraji, Tehran, Tehranski univerzitet.
- Madžlisi, Muhamed Bakir (1983), *Bihar al-anvar*, treće izdanje, Beirut, Daru ihja at-turas al-arabi.
- Malek, Mirza Mohamad (b. d.), *Rasailu Ihvanu safa*, Tehran, b. i.
- Meškini, Ali (2003), *Tahrir al-mavaiz al-adadija*, Kom, al-Hadi.
- Mikrizi, Ahmed ibn Ali (2000), *al-Mavaiz va al-itibar fi zikr al-hutat va al-asar*, korigovao i pripremio G. Wiet, preveo na persijski jezik Parviz Atabaki, Mašhad, Astan-e kods-e Razavi.
- Nasr, Sejed Hosein (1979), *Nazar-e motafakeran-e eslami darbare-je tabiat*, četvrto izdanje, Tehran, Horezmi.
- Salehi, Hašem (2006), *Nahdž al-fasaha*, preveo na persijski jezik Ebrahim Hamidijan, Kom, Šihabudin.
- Sakafi, Sejed Muhamad (1997), „Ara va nazarijat-e *Ihvanu safa*“, *Hokumat-e eslami* 1 (4): 142–165.
- Šahrazuri, Šamsudin Muhamed ibn Mahmud (1986), *Nazhat al-arvah va rauzat al-afrah*, preveo na persijski jezik Maksud Ali Tabrizi, Tehran, Elmi.
- Šafi'i, Hasan (1996), „al-Đugrafija fi *Rasaili Ihvanu safa*“, *Mađma' al-luga al-ara-bija* 7 (8): 113–128.
- Tamir, Arif (1957), *Hakikatu Ihvanu safa*, Bejrut, b. i.
- Velajati, Ali Akbar (2016), *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, preveo Muamer Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom“.

Philosophy and Religion, Two Foundations of Social Thought of the *Ikhwan al-Safa* Society

Muamer Halilović

*Department of Religious Civilization,
Center for Religious Sciences “Kom”, Belgrade, Serbia*

In the X century, when numerous representatives of scientific and cultural life of Muslims appeared, a secret philosophical-political group *Ikhwan al-Safa* was formed whose members tried to ideologically oppose the central caliphate leading political set. Believing that it is imperative that Muslim society should move towards ideals established back in the VII century the prophet Muhammad, and that Umayyad and Abbasid Caliphates did not advocate those ideals, they tried in their works – published under the name of *Rasa'il Ikhwan al-Safa* (Epistles of the Brethren of Purity) – to clarify in detail their philosophical, social and political attitudes. *The Epistles* is an encyclopaedic review of almost all previously known scientific disciplines. They are 51 or 52, if we count the last one that offers a short overview of all the previous ones.

In their *Epistles*, the *Ikhwan al-Safa* representatives wrote about a variety of scientific disciplines, such as philosophy, physics, astronomy, mathematics, geometry and music. Still, they did not neglect social sciences, and they extensively discussed the relationship between man and society, the role of government in the community, the issues of social justice, of bliss, the relationship between politics and religion, social life models, and many other topics. In this article we will try to look at the basic features of their social thought. It should be noted that the views of this group representatives significantly influenced the development of various scientific disciplines in Islam, and the way they worked had an impact on many theological branches such as Ismaili Muslims. In fact, in the Ismaili fortresses of Gazarhan, Lambasar, Shahdej, Tabas, and Qohestan, many historians have noted traces of covert activities of the *Ikhwan al-Safa* group members.

Keywords: *Ikhwan al-Safa, social philosophy, society, division of labour, models of society, geography, politics, religion*