

HADŽE NASIRUDIN TUSI I SOCIJALNA ETIKA

Muamer Halilović

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

Slavni muslimanski mislilac iz XIII veka Hadže Nasirudin Tusi napravio je veliki pomak u istoriji islamske socijalne misli tako što je predmet etike proširio od pojedinca na društvo. Etika se u njegovom mišljenju ne odnosi samo na dela svakog pojedinca, čak ni onda kada su ta dela usmerena ka drugim ljudima. Predmet etike može biti i celokupno društvo, a to je upravo ono na čemu on insistira i na osnovu čega formira svoju društvenu misao. S druge strane, čovek kao božji namesnik na zemlji i najsavršenije božje stvorenje po svojoj prirodi je društveno biće. Socijalna dimenzija jeste jedan od bitnih aspekata ličnosti takvog čoveka i nemoguće je odvojiti je od njegove individualne dimenzije. Apsurdno je i gotovo besmisleno govoriti o čoveku i o njegovim egzistencijalnim kapacitetima a pritom duboko ne zaroniti u njegov socijalni identitet. A pošto je Hadže korene raznih problema u zajednici video u nedostatku moralnog duha, bilo je jasno da će on ključ zatvorenih vrata i rešenje problema prosperiteta i progressa potražiti u etici, ali ne u onoj tradicionalnoj etici koja je razmatrala samo čovekovu individualnu ličnost, već u etici koja će obuhvatiti i društvenu dimenziju njegovog postojanja. Tako se Hadže upustio u detaljnu analizu naučne discipline koja će se kasnije razviti u formi socijalne etike.

Ključne reči: *Hadže Nasirudin Tusi, etika, socijalna etika, socijalna misao, društvo, čovek, pravda*

1. Uvod

Tri razarajuće invazije Mongola na istočne predele muslimanskog kalifata u periodu od 1219. do 1254. godine, dok su tim predelima vladali sultan

Muhamed Horezmšah i njegov sin Dželaludin, rezultirale su konačnim svrgnućem horezmijske pokrajinske dinastije. Porušeni su gradovi i istorijska zdanja, paljene su i opustošene bolnice, biblioteke i ostale društvene institucije, pobijeni su brojni ljudi, vojnici i civili, koji su pokušavali da se suprotstave ovim nemilosrdnim napadima, ali i žene i deca koji bi se igrom slučaja našli na putu mongolskim hordama, uništena je mukom razvijena infrastruktura i zaplenjen veliki deo državnog bogatstva i privatne svojine. Sve je mirisalo na pepeo i dim, na tugu i jad, na krv i bol, na pustoš koja se, činilo se, pretvara u zapečaćenu sudbinu preživelog naroda. Bilo je teško, gotovo nezamislivo, u takvim okolnostima podići glavu iz mrtvih, skloniti ruševine i olupine sa sebe, otresti prašinu i pomoći znatno oslabljenoj strukturi islamske civilizacije da povrati oteto, da ponovo izgradi i proizvede izgubljeno i da obnovi porušeno i oštećeno. Mrtvi nisu mogli da ožive, ali je sećanje na njih mnoge muslimane održalo u životu. Taj XIII vek zasnaga je ostavio bolan žig u istoriji islamske civilizacije, ali i čovečanstva uopšte.

Mongoli su za ne tako dugi period zauzeli velike delove ondašnje Persije. Oni su u svoje ruke preuzeli gotovo sve istočne i severne granice abasidskog kalifata. Početni oblik mongolskog carstva znatno se promenio za vreme Džingis-kanovih naslednika. Iz nekada jedinstvenog carstva nastalo je nekoliko ilkanata, što je praktično dovelo do teritorijalne podele vlasti među Džingisovim unucima. Persijom i delovima nekadašnjeg abasidskog kalifata zavladao je Hulagu-kan (1217–1265), četvrti sin Džingisovog slavnog naslednika i sina Toluja (Fazlulah 1995: 677). Nasuprot svom dedi Džingisu, Hulagu je bio nešto blaže i miroljubivije naravi, naravno u onoj meri u kojoj se to moglo očekivati od jednog mongolskog vladara u tom periodu. Bio je naklonjen nauci, umetnosti i arhitekturi, što opravdava njegovu težnju i nameru da obnovi porušene osnove nekada raskošne islamske civilizacije. Upoznavši se s Nasirudinom Tusijem, koji će kasnije postati njegov glavni savetnik – a prema mišljenju nekih istoričara i veliki vezir – Hulagu je pokazao veliku ljubav prema islamu, što je najzad rezultiralo i njegovim zvaničnim konvertiranjem u islam (Velajati 2016: 830). Tusi je ovu priliku na najbolji mogući način iskoristio kako bi islamsku civilizaciju, znatno oslabljenu zbog varvarskih invazija Hulaguovog dede, obnovio i ponovo stavio na zdrave noge. Formirao je, uz podršku Hulagu-kanu, brojne akademije, osnovao dotad najveću opservatoriju u gradu Maraga, utemeljio grandiozne naučne institucije i za sobom ostavio veliki broj brižljivih učenika koji su u raznim delovima novonastalog ilkanata oživeli islamsku naučnu tradiciju. Takvim postupcima Tusi je znatno pomogao pionirskom razvoju naučno-administrativnih i društvenih aktivnosti u raznim gradovima istočnih delova islamskoga sveta (Halilović 2014: 181).

U takvim okolnostima, kada se koliko-toliko pojavljuje nova nada da se obnove islamska misao, kultura i civilizacija, bilo je veoma bitno da se defi-

niše i prema logički validnoj strukturi predstavi socijalna ideja koja bi mogla najpre da opiše razloge civilizacijske i kulturološke dekadencije u društvu usled velikog poraza muslimanskog kalifata od mongolske vojske, i zatim da ponudi i modele rešavanja nastalih problema. Tusi je i na tom polju pokazao veliko umeće. On problem društva u kojem je živeo definiše kao moralnu krizu, pa tako i rešenje pronalazi u kolektivnom moralnom usavršavanju, odnosno u socijalnom blaženstvu. Otuda, osnove njegove socijalne ideje treba potražiti u njegovim stavovima o etici.

U nastavku, najpre ćemo ukratko predstaviti glavne prekretnice u Tusijevom životu, njegova naučna opredeljenja, smernice njegovog javnog i političkog života, te njegove razne naučne i državničke doprinose. Nakon toga, detaljnije i preciznije možemo analizirati njegovu socijalnu misao.

2. Život i smrt

Nasirudin Tusi, kasnije poznat i kao Hadže, rođen je 1201. godine u Tusu, starom gradu u oblasti Horasan na severoistoku današnjeg Irana, a njegovi preci potiču iz Džahruda, odnosno Čahruda, nedaleko od Koma u centralnom delu Irana. Oni su se doselili u Tus, gde je Nasirudin i rođen, pa su ga zato i nazvali Tusi (Halabi 2002: 520). Osnovno i klasično obrazovanje iz oblasti jurisprudencije, dogmatičke teologije i drugih islamskih tradicionalnih nauka kao što su morfologija, sintaksa i arapska književnost, stekao je kod svog oca Muhameda ibn Hasana, koji je svojevremeno bio jedan od velikih šiitskih pravnika. A filozofiju, logiku i druge racionalne nauke, kao i geometriju, aritmetiku i ostale matematičke discipline, učio je od svog ujaka.

Iz velike ljubavi prema nauci i znanju, mladi Nasirudin se vrlo rano uputio ka Nišapuru gde je prisustvovao raznim predavanjima kako bi usavršio svoje bazično znanje već stečeno od oca i ujaka. Nišapur je tada bio jedan od glavnih naučnih centara ne samo u Iranu već i u celokupnom kalifatu. Nedugo kasnije, Hadže postaje značajni predstavnik mnogih tradicionalnih islamskih nauka, naročito jurisprudencije, filozofije, socijalne misli, etike, gnoze, dogmatičke teologije, logike, matematike i astronomije (Velajati 2016: 414), što će se i te kako pokazati u njegovom kasnijem naučnom i administrativnom radu.

U Nišapuru je nekoliko godina izučavao razne matematičke discipline kod slavnoga Kemaludina ibn Junusa (isto: 234). U istom gradu filozofiju je učio kod Faridudina Damada Nišapurijsa. Tada je uz pomoć čuvene Avicennine knjige *al-Išarat va at-tanbihat* detaljno savladao i osnove islamske peripatetičke filozofije. Kasnije, tokom boravka u ismailitskim utvrđenjima, on će napisati i veoma značajan komentar ove knjige, koji sve do danas važi za jedan od najautentičnijih udžbenika o pomenutoj filozofskoj školi u islamu.

Zanimljiv je i sledeći podatak: Faridudin Damad je bio direktan učenik Sadrudina Sarahsija, a ovaj se isticao među učenicima Afzaludina Gajlanija. Gajlani je filozofiju učio kod Abul-Abasa Laukarija, autora knjige *Bajan al-hak*, koji je prvi put Avicenin filozofiju počeo da predaje u Horasanu. A imao je i dobar povod za to – Laukari je bio učenik Bahmanijara ibn Marzbana, najslavnijeg Aviceninog direktnog učenika i naslednika (Halabi 2002: 521). Prema tome, možemo zaključiti da je Nasirudin Tusi uz samo četiri posrednika islamsku peripatetičku filozofiju izučavao s njenog izvora, tj. od Avicene. Uostalom, ta tradicija direktnog prenošenja znanja i nauke uvek je bila vitalna i veoma upečatljiva u istoriji nauke u islamu.

Mirni i produktivni naučni život mladoga Nasirudina prekinuli su prizvuci velikog napada snažne mongolske vojske na Horasan i Nišapur. Hadže je još uvek bio u Nišapuru kada su Mongoli opkolili taj drevni grad. Prilikom otpora koji su pružali stanovnici Nišapura, ubijen je i Džingis-kanov zet Tokučar, zbog čega se vatra velikog besa Mongola još više razbuktala. Nišapurski otpor slomljen je u proleće 1221. godine, a po zahtevu Džingisove kćerke i supruge ubijenog Tokučara napravljen je veliki pokolj od kog se spaslo samo nekoliko stotina ljudi (Hamavi 1965: IV/859). Među njima je bio i Hadže Tusi koji je na poziv ismailitskog vladara Nasirudina Abdurahima ibn Abi Mansura otišao u Kohestan (Halabi 2002: 522). Ismailiti su u tom periodu bili jedina grupa koja je u istočnim predelima abasidskog kalifata ostala neporažena od Mongola. Oni su živeli u velikim utvrđenjima opkoljenim visokim bedemima i prirodnim strmim stenama, te je bilo gotovo nemoguće probiti njihov otpor i osvojiti područja koja su držali pod svojom kontrolom. Štaviše, zbog posebnih prirodnih okolnosti bilo je veoma teško i prići tim utvrđenjima. Ipak, videćemo da će i ta područja nedugo kasnije biti osvojena nakon velikog i svestranog udara Džingis-kanovog unuka Hulagu-kana.

Ismailitski vladar Kohestana Nasirudin Abdurahim ibn Abi Mansur gajio je veliku ljubav prema nauci i poštovao je naučnike. To je zapravo i bio povod da Tusija pozove u Kohestan. Tusi je prvih godina svog boravka u Kohestanu živio u relativnom blagostanju što mu je omogućilo da napiše veliki broj svojih dela, među kojima su i početna poglavlja njegovog komentara Avicenine filozofske zbirke *al-Išarat* ali i njegovo čuveno delo o etici *Ahlak-e Naseri*, na persijskom jeziku, u kojem opširno obrazlaže svoje socijalne ideje. To delo je zapravo nastalo po preporuci ismailitskog vladara Nasirudina. On je Tusiju predložio da s arapskog jezika prevede slavnu Miskevejhovu knjigu o etici *Tahzib al-ahlak*. No, budući da je odranije prema toj knjizi imao kritički stav, te da je smatrao da su u njoj bez jasnog i opravdanog razloga izostavljene studije porodične i socijalne etike, Tusi je odlučio da ne počne obični prevod, već da, bazirajući se na Miskevejhovom tekstu,

napiše sasvim novu knjigu koja neće imati pomenute nedostatke. Tako je nastala knjiga *Ahlak-e Naseri* koja je naziv dobila po ismailitskom vladaru Nasirudinu.

Mongolima je trebalo nekoliko godina da stabilizuju svoje carstvo u većem delu Horasana, a Tusi je taj relativno mirni period vrlo dobro iskoristio da u što boljem svetlu razvije svoje naučne aktivnosti. Ismailitski vladari su se vrlo često oslanjali i na njegove savetničke sposobnosti, što opravdava reči pojedinih istoričara da „ismailiti nisu ništa činili što prethodno Hadže ne bi osmislio i donekle odredio“ (Razavi 1955: 9). Prizvuk njegove slave stigao je i do tadašnjeg abasidskog kalifa Mustasima (abasidski kalifat je u to vreme bio znatno oslabljen zbog mongolske invazije, ali još uvek nije potpuno srušen, to će se dogoditi nekoliko godina kasnije). Hadžeova rastuća popularnost nije prijala Ibn Alkamiju, velikom veziru abasidskog kalifa, koji je svoje ismailitske saveznike upozorio na moguće negativne posledice Tusijeve slave po njihov položaj. Hadže je nedugo zatim premešten u ismailitsku tvrđavu Alamut pa kasnije u Majmondež gde je svaki njegov pokret bio pod kontrolom. On je tu ostao sve do 1256. godine, kada je Hulagu-kan odlučio da pokori ismailite i osvoji sva njihova utvrđenja. Hadže, lično, ove godine opisuje sledećim rečima:

Veći deo ove knjige [komentar Avicenine filozofske zbirke] napisao sam u tako teškim okolnostima da teže od njih ne mogu ni zamisliti – u vremenu kada je svaki trenutak predstavljao posudu za tugu i bolnu kaznu, za žal i kajanje. Nije bilo nijednog treptaja oka a da mi se ne uveća bol, da mi se ne udvostruči muka. Kako je divno sročio persijski pesnik sledeći stih: *Oko mene sve dok mogu da vidim / patnja je prsten koji me obuhvata a ja sam kamen u njemu* (Tusi 1907: II/146).

Poslednji ismailitski vladar Huršah predao se 1256. godine, osetivši da nije toliko moćan da se odupre snažnom napadu moćnoga Hulagu-kana (Halabi 2002: 522). Tako su sva ismailitska utvrđenja, koja su nekoliko godina delovala potpuno nesavladivo čak i za najsnažnije vojske, probijena i osvojena za samo nekoliko dana. No, srećom po tada već sredovečnog Tusija, Hulagu je pokazivao izrazito poštovanje prema nauci i astronomiji. A pošto je još odranije čuo za slavu koju je godinama unazad Hadže stekao, odlučio je da njegovo znanje upotrebi u nekim državnim naučnim projektima. Verovatno tada ni sam nije pretpostavljao koliki će naučni i kulturni uticaj upravo Hadže izvršiti na njega.

Hadže je imao tu moć da se istakne u bilo kojim okolnostima u kojima bi se našao. Zato je za relativno kratko vreme postao jedan od Hulaguovih najvećih savetnika, a prema mišljenju nekih istoričara i zvanično njegov

vezir. Hulagu je pod uticajem Nasirudina Tusija prihvatio islam, i od tada počinju velike reforme širom celokupnog njegovog ilkanata. Hulagu je odlučio da u skladu sa svojim mogućnostima obnovi sve što su njegovi prethodnici varvarski porušili (Velajati 2016: 830–831). Istina, ni od njega nije trebalo očekivati veliku miroljubivost – uostalom, i on je bio veliki ratnik – no, i pored toga Hulagu je izdvajao veliki deo državnog budžeta za naučne i kulturne aktivnosti, koje je mahom predvodio ili usmeravao Hadže Nasirudin. Jedan od najznačajnijih naučnih projekata realizovanih u tom dobu bila je izgradnja dotad najveće opservatorije u gradu Maraga na severozapadu današnjeg Irana (Emadzade 1995: 861). Opservatorija je bila opremljena najboljim instrumentima od kojih su neki bili konstruisani prvi put (Sharif 1990: I/561). Veliku pažnju su privlačile i makete nebeskih tela i takozvanih tradicionalnih astronomskih prstenova. Makete su sadržale po tri prstena koja su zapravo predstavljala meridijan, orbite i zimski solisticij (Velajati 2016: 1061). Izgradnja opservatorije potrajala je punih petnaest godina, i završena je početkom 1274, samo nekoliko meseci pre Tusijeve smrti. Na tom projektu Tusiju su pomagale i druge istaknute naučne ličnosti, među kojima su bili: Kutbudin Širazi, Šamsudin Širvani, Kemaludin Idži i Nadžmudin Usturlabi (videti: Azavi 1953: 9–32; Hansari 1948: 583). U sklopu opservatorije sagrađena je i grandiozna biblioteka bogata brojnim rukopisima iz raznih naučnih disciplina (Velajati 2016: 234). Mnogobrojne inskripcije i dragoceni retki rukopisi, po Tusijevom zahtevu i uz Hulaguovu finansijsku i političku podršku, doneseni su iz Bagdada, Damaska i Mosula, što je i te kako uticalo na popularnost biblioteke u Maragi. Prenosi se da je u njoj prikupljeno više od četiri stotine hiljada naslova (Kutubi 1973: II/151).

Tusi je pred kraj života otputovao u Kazimiju, gde se razboleo i odlučio je da se tu i zadrži. Pošto su lekari konstatovali da je bolest neizlečiva, zatražio je da ga sahrane u tom gradu u blizini mauzoleja dva šiitska predvodnika (*imama*) Kazima i Dževada. Tusi je preminuo 24. juna 1274. godine (Velajati 2016: 235) i sahranjen je u neposrednoj blizini pomenutog mauzoleja (Šušari 1956: 184).

Sumirajući podatke o raznim periodima života Nasirudina Tusija, možemo reći da u okolnostima kada je mongolski ilkanat nakon Hulaguovog konvertiranja u islam sve više bio usmeren ka podizanju i obnovi porušenih stubova islamske civilizacije, bilo je veoma neophodno da se predstave jasan model i plan socijalnog razvitka. A da bi se to postiglo, bilo je neophodno da se najpre istraže i razlozi privremene klonulosti te civilizacije. Hadže je na tom polju odigrao veoma bitnu ulogu, pa su zato njegove socijalne ideje i vizije, osim po logičkim i naučnim kriterijumima, važne i iz istoriografskih razloga.

3. Naučna usmerenja i dela

Gotovo nemoguće je o naučnoj ličnosti i ukupnim velikim intelektualnim uspesima i doprinosima Nasirudina Tusija kazati sve na nekoliko stranica. On je bio vrhunski astronom i matematičar, zbog čega je uživao veliko poštovanje kako kod ismailitskih vladara, tako i kasnije u mongolskom ilkanatu. Njegova brojna dela o aritmetici, trigonometriji, geometriji, kao i precizni horoskopi i drugi astronomski spisi, nekoliko stotina godina nakon njegove smrti izučavani su u velikim naučnim centrima sveta. Savremeni iranski mislilac Ali Akbar Velajati u svojoj knjizi *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana* spominje preko dvadeset naslova koje je Tusi napisao o raznim matematičkim i astronomskim naukama (videti: Velajati 2016: 235–240). Da se o Tusijevom briljantnom poznavanju astronomije govorilo i izvan granica tadašnje Persije pa i celokupnog islamskog sveta, svedoči činjenica da je Mongke-kan, stariji Hulaguov brat koji je predvodio centralno mongolsko carstvo, zatražio od brata da Tusija pošalje u mongolsku prestonicu kako bi tamo sagradio opservatoriju (Aštijani 1968: 502). No, svi događaji koji su usledili i koji su doveli do pojave nekoliko gotovo samostalnih ilkanata u centralnom mongolskom carstvu, naveli su Hulagua da uz određene izgovore ne prihvati zahtev starijeg brata, pa je Hadže tako ostao u Maragi.

S druge strane, Hadže se u istoriji islama ističe i kao izuzetni filozof, odnosno poznavalac racionalnih nauka. Njegov ranije pominjani komentar Avicenine filozofske zbirke *al-Išarat va at-tanbihat* (Tusi 1995a), kao i knjiga *Asas al-iktibas* (Tusi 2001) o raznim pitanjima logike, predstavljaju briljantne primere Tusijevog svojevremenog gospodarenja filozofijom. U knjizi *Kratka istorija islamske filozofije* o tome čitamo:

U domenu filozofije, Hadže je napravio pravi preokret i vratio puni sjaj islamskoj peripatetičkoj filozofiji. Nakon njega peripatetička škola i najznačajnije Avicenine filozofske knjige biće ponovo u središtu pažnje svih studenata i istraživača racionalnih nauka. Drugim rečima, Hadže je obnovio život islamske peripatetičke filozofije, njenu vitalnost i uticajni položaj u najznačajnijim tradicionalnim školama u istočnom delu islamskog sveta (Halilović 2014: 128).

Ipak, pogrešno i neosnovano bi bilo Tusija smatrati zvaničnim predstavnikom islamske peripatetičke škole. Podsetimo se da u istoriji islama postoje tri osnovne filozofske škole: peripatetička škola koju je utemeljio Abu Nasr Farabi a usavršio i do u tančina analizirao slavni Avicena; iluminativna filozofska škola koju je u XII veku utemeljio Šihabudin Suhrevardi, poznatiji kao Šejh Išrak; i najzad škola transcendentne filozofije čiji je utemeljitelj Mula

Sadra Širazi živeo u XVI i XVII veku. Prema ovoj podeli, Hadže Nasirudin Tusi je u XIII veku mogao vrlo dobro da poznaje peripatetičku i iluminativnu filozofsku školu. Njegova uloga u istoriji islamske filozofije upravo zato i jeste bitna. Suhvaravdi je u svojoj iluminativnoj školi imao izrazito kritički pristup Aviceninom peripatetičkoj filozofiji, kako po pitanju metode tako i u nekim sadržinskim segmentima. Verovao je da strogo demonstrativni pristup filozofskim pitanjima ne pruža mogućnost da precizno opažamo imaterijalna bića u ontološkoj hijerarhiji i zato je predložio da se intuicija ozbiljnije upotrebi u premisama nekih filozofskih argumenata (isto: 99). Hadže Nasirudin je pokušao da sjedini ili bar da značajno zbliži ove dve škole. Smatrajući da neslaganja između Suhravardija i Avicene u mnogim slučajevima jesu rezultat različitih analiza a ne nužno suprotstavljenih stavova, Tusi je umnogome uspeo da realizuje ovu svoju nameru. Rezultati njegovog truda bili su zapravo uvod u pojavu širaske pa zatim i isfahanske škole iz kojih je najzad nastala transcendentna filozofija (videti: isto: 181–196). Prema tome, Tusija s jedne strane treba smatrati predstavnikom obe prethodne škole, kao i inicijatorom poslednje filozofske škole u islamu koju će više od dva veka kasnije utemeljiti veliki Mula Sadra.

Tusijev značaj za razvoj raznih racionalnih naučnih disciplina u islamu postaje još bitniji kada uzmemo u obzir da je on utemeljio i potpuno novi pristup dogmatičkoj teologiji (*kalam*). Upotrebom filozofske metode prilikom analize raznih teoloških tema u islamu Hadže je predložio nove okvire dogmatičke teologije, pretvarajući je postepeno u „racionalnu teologiju“. A pošto su njegov naučni autoritet prihvatili kako šiitski tako i sunitski teolozi, možemo primetiti da je taj novi pristup ostavio traga u delima kasnijih predstavnika oba usmerenja dogmatičke teologije. U prvoj grupi *alama* Hili, Kutbudin Širazi (Cooper 1996: 588–589) i mnogi drugi, a u drugoj grupi Taftazani, Adududin Idži i njihovi naslednici i te kako su poštovali Tusijev naučni autoritet i uvažavali njegov novi racionalni pristup izučavanju islamske dogmatičke teologije. Doduše, Idži je učio kod Kutbudina Širazija pa se posredstvom njega i upoznao s inovativnim metodološkim stavovima Hadže Nasirudina Tusija (Halilović 2014: 182).

Hadže je za sobom ostavio brojna dela o dogmatičkoj teologiji, a kao što spomenusmo, u njima se jasno primećuju i njegova filozofska usmerenja. Njegova knjiga *Tadžrid al-i'tikad* biće okarakterisana kao slavno štivo u kojem Hadže maestralno prikazuje racionalnu i demonstrativnu utemeljenost teoloških uverenja u islamu. Sličnu ulogu ima i njegova knjiga *Talhis al-Muhasal* (Tusi 2015) u kojoj argumentovano kritikuje nekoliko teoloških stavova Fahrudina Razija (Abu Ragif 2007: 47).

Sledeći veoma bitan aspekt Tusijevog naučnog interesovanja, zbog kojeg se on takođe ističe među ostalim muslimanskim misliocima a koji je i te

kako bitan ne samo u intelektualnom i naučnom već i u istoriografskom i civilizacijskom smislu – budući da je godinama imao bitne državničke i savetničke funkcije – jeste njegova socijalna misao koja se ponajviše pokazuje u njegovim naučnim delima o etici i moralnom razvoju čovekove individualne i društvene ličnosti. Tusi o etici raspravlja na dva načina, odnosno na dva nivoa. Prvi nivo je filozofski i on u tom okviru pitanje etike pojašnjava koristeći filozofske pojmove i racionalne argumentacije. Ovaj nivo će nama u nastavku ovog rada, prilikom analize njegovih socijalnih ideja, biti od velikog značaja. Drugi nivo obuhvata praktičnu etiku, odnosno duhovno životno putovanje svakog čoveka. Svoju knjigu *Ausaf al-ašraf* Hadže je pisao u ovom stilu, pa nije čudno što se u njoj katkada osvrće i na istorijske podatke o životu pređašnjih velikih ljudi i mistika. Ovaj drugi aspekt poslužio je kasnijim muslimanskim pedagogima da na temelju Hadžeovih stavova razviju posebne vaspitne programe. Mi se u ovom radu nećemo detaljno baviti ovim aspektom Tusijeve analize etike.

Knjige *Ahlak-e Naseri* i *Ahlak-e Mohtašami*, koje najbolje prikazuju osnove Tusijeve ideje o društvu i društvenom životu, napisane su u skladu s filozofskom metodom. One obuhvataju individualnu, porodičnu i socijalnu etiku, što nije bio slučaj kod nekih ranijih mislilaca koji su istraživali ovu temu i pisali o njoj. Već smo spomenuli da je knjiga *Ahlak-e Naseri* napisana na molbu ismailitskog vladara Nasirudina Abdurahima ibn Abi Mansura – po kome je ona i nazvana – onda kada je Tusi uz veliko poštovanje boravio u ismailitskim utvrđenjima u Kohestanu. Prvotni plan bio je da Hadže na persijski jezik prevede Miskevejhovo delo o etici *Tahzib al-ahlak* (videti: Halilović M. 2016a: 89), ali pošto je smatrao da to delo nije potpuno jer se uglavnom fokusira na individualnu etiku i pritom zanemaruje socijalnu etiku, koja tradicionalno obuhvata porodičnu i urbanu etiku, Tusi je odlučio da, osvrćući se povremeno na Miskevejhovo delo, ipak napiše samostalnu knjigu o etici u kojoj će glavni i posebni fokus biti na socijalnim dimenzijama etike kojima je on zapravo i pridavao središnji značaj (Purhasan 2006: 35). Upravo zato ne treba da nas čudi što se u toj knjizi, iako je prvenstveno tema koju ona obrađuje etika, vrlo često govori o raznim podelama u društvu, o modelima društvenog života, o politici, ekonomiji, vaspitanju i o mnogim drugim temama koje svakako spadaju u domen socijalne misli, odnosno današnje sociologije.

Deo istoričara tvrdi da je Tusi još odranije imao kritički stav prema Miskevejhovom razumevanju etike, pa je zato zahtev ismailitskog vladara da se Miskevejhova knjiga prevede na persijski jezik preinačio u projekat pisanja novog dela. Tusi je verovao da je najveći problem u društvu u kojem je živio nedostatak moralne svesti, te je zato zaključio da bi usavršavanje socijalne moralnosti bilo od najvećeg značaja na putu postizanja društvenog

prosperiteta. Svi drugi faktori, smatrao je on, mogu biti važni i važeći, ali nijedan među njima neće biti funkcionalan i efektivan ukoliko matični i bazični faktor, tj. moralno usavršavanje celokupnog društva, bude zapostavljen. To i jeste bio razlog zbog kojeg se on u svojoj socijalnoj misli ponajviše usredsređuje na analizu morala. On kroz te analize i svoja etička razmatranja govori o gotovo svim elementima društva i društvenog života, poput politike, ekonomije, obrazovanja, kulture i nauke. Ipak, nikada ne treba zaboraviti ni to da je i njegova etička teorija bila potpuno zasnovana na njegovim filozofskim stavovima i ontološkim pogledima.

4. Socijalna misao

Ako želimo da otkrijemo suštinu socijalne misli jednog mislioca, neophodno je najpre da obratimo pažnju na teorijske osnove njegovog pogleda na svet, ali i na čoveka. Nezavisno od toga da li verujemo da društvo čini čoveka ili da čovek čini društvo – a vrlo često su ta dva pristupa veoma isprepletana – neminovno je da razmatranje društva i svega što mu prethodi i sledi nije moguće bez analiziranja položaja čoveka u svetu. Odgovor na to pitanje ne samo da nam nudi saznajne okvire jednog socijalnog sistema već nam razotkriva i metodološka usmerenja utemeljivača tog sistema. Jedni će na to pitanje odgovoriti pomoću informacija preuzetih iz empirijskih nauka – kao što se to čini danas u modernom svetu – dok će drugi to pitanje pojmiti na filozofski način i u svet oko čoveka, pa i u samoga čoveka, uračunaće i sve one pojave koje nemaju materijalna svojstva ali koje se i te kako povezuju s materijom i materijalnim aspektima života. Iako je bio jedan od najvećih poznavalaca empirijskih nauka svoga doba, Hadže Nasirudin Tusi pitanje o položaju čoveka u svetu poima na filozofski način.

Spomenuli smo da je Hadže Nasirudin Tusi savršeno poznao obe dotad poznate filozofske škole u islamu – Aviceninu peripatetičku i Suhravardijevu iluminativnu školu. Osim toga, on je bio izvanredan poznavalac raznih teoloških pravaca u islamu, uključujući mutazilitski, ašaritski, imamitski i mnoge druge pravce. Takođe, detaljno je izučio i mističku baštinu islama, što se primećuje i u njegovim prepiskama sa Sadrudinom Kunavijem, slavnim učenikom Muhjidina Ibn Arabija, utemeljivača doktrinarne gnoze u islamu (videti: Tusi 2004: 173–221). A predstavnici svih tih škola i pravaca bili su jednoglasni u uverenju da je Bog apsolutno postojanje od kog potiče sve ostalo. Tusi na samom početku svoje filozofske knjige *Agaz va anđam* [Početak i kraj] zahvaljuje „Stvoritelju od koga sve počinje i do koga se sve završava i koji zapravo jeste sve“ (Tusi 1995b: 1). Takođe, u svim tim školama i pravcima prihvata se da je čovek najsavršenije božje stvorenje, da je božji namesnik na Zemlji, da poseduje potencijal da se uzdigne iznad svih anđela,

ali da taj potencijal sam treba da aktualizuje. Čovek ni u jednoj pomenutoj školi nema središnji značaj u ontološkom sistemu. On ima moć da poima istinu, ali ne i da je stvara, ima moć da poima dobro i zlo, ali ne i da ih određuje. A upravo u ovakvom pogledu leže koreni Tusijeve socijalne misli.

Čovek koji je božji namesnik na zemlji i najsavršenije stvorenje, prema mišljenju Nasirudina Tusija, po svojoj prirodi jeste društveno biće. Socijalna dimenzija jeste jedan od bitnih aspekata njegove ličnosti koji je nemoguće odvojiti od individualne dimenzije. Apsurdno i gotovo besmisleno je govoriti o čoveku i o njegovim egzistencijalnim kapacitetima a pritom duboko ne zaroniti u njegov socijalni identitet. A budući da je Hadže sve korene raznih problema u zajednici video u nedostatku moralne svesti, bilo je jasno da će on rešenje problema prosperiteta i progresa potražiti u etici. Ali ne u tradicionalnoj etici koja je razmatrala samo čovekovu individualnu ličnost, već u etici koja će obuhvatiti i društvenu dimenziju njegovog postojanja. Tako se Hadže upušta u detaljnu analizu naučne discipline koja će se kasnije razviti u formi „socijalne etike“.

4. 1. Socijalna etika, središnji deo Tusijeve socijalne misli

Hadže tvrdi da predmet koji etika kao nauka analizira jeste čovekova duša, jer ona poseduje svojstva iz kojih se javljaju pohvalna ili pokuđena dela. Otuda, saznanje o duši i o njenim sposobnostima, o savršenstvu duše i o načinu postizanja tog savršenstva, pa zatim i o činiocima i preprekama na putu ka savršenstvu, predstavlja neke od glavnih tema o kojima etika govori. On etiku opisuje na sledeći način:

Etika je nauka u kojoj se razmatra šta treba učiniti da bi čovekova duša svojevolski činila pohvalna dela. Dakle, predmet te nauke jeste čovekova duša koja ima potencijal da bez vanjske prisile čini pohvalna ili pokuđena dela. Zato je neophodno da se najpre shvati šta je duša i u čemu je njeno savršenstvo, koji su njeni kvaliteti i mogućnosti. Tek tada ćemo moći da odredimo koja dela doprinose njenom savršenstvu (Tusi 1990: 56–57).

Iz rečenog proizlazi da se celokupna etika kao nauka zasniva na pretpostavci da čovekove osobine nisu stabilne, te da je moguće menjati ih nabolje ili nagore. Iz toga zapravo i potiče opravdanost moralnog vaspitanja. Tusi na to eksplicitno ukazuje, tvrdeći da čovekova duša nema urođenu, unapred određenu i statičnu moralnost koja se ni po koju cenu ne može menjati. On piše da bi u tom slučaju „vaspitanje dece, usmeravanje omladine i pokušaj moralnog unapređenja jednog društva bili potpuno obesmišljeni“ (isto: 105).

Prema njegovom mišljenju, čovek je biće koje poseduje misao i volju, te može da odabere bilo koje moralno svojstvo koje želi. I jedino tako, obrazovanje, vaspitanje, slanje verovesnika koji upozoravaju ili podstiču ljude da čine dobra dela, pa zatim i njihove reči i obećanja o nagradama i kaznama – dobijaju smisao. Drugim rečima, ljudi su po svojoj prirodi sposobni i za dobro i blaženstvo, i za zlo i nesreću. U čovekovoju duši postoji i sklonost dobru i sklonost zlu, što znači da u njegovoj prirodi postoji mogućnost kako uspijanja tako i propadanja (isto: 64). No, ljudi su različiti, ne samo u vanjskom izgledu već i po svojim moralnim osobinama i vaspitnim kapacitetima. Neki su skloniji dobru i blaženstvu te su spremniji da prihvate vrline, dok se drugi lakše opredeljuju za zlo što ih dovodi do stanja da bez ustezanja i uzdržavanja čine poroke i nemoralna i zla dela. Ali kakva god da je čovekova priroda, svaki pojedinac može da promeni svoj moral, svoje navike pa čak i svoja donekle ustaljena duhovna i etička svojstva. Prva grupa, koja je sklonija dobru, može za kratko vreme da krene ka propasti, a druga grupa, koja se lakše opredeljuje za zlo i nemoral, može uz ne tako dug period vaspitanja da krene putem blaženstva i moralnosti (isto: 251).

Nakon što objašnjava da etika razmatra moralna stanja čovekove duše, Tusi zaključuje da etičko-vaspitni program mora biti usaglašen i s čovekovim materijalnim potrebama. Pogrešno je očekivati da duša konstantno napreduje ka savršenstvu, a da se pritom potrebe čovekovog tela zanemare. Obe dimenzije čovekovog postojanja moraju srazmerno da napreduju i da se usavršavaju. Upravo zato Tusi ne podržava gotovo nikakve okvire asketskog vaspitanja koji se zasnivaju na zanemarivanju tela i umerenih telesnih potreba, pa tako eventualno dovode i do dugoročnog samopovređivanja. Tvrdeći da vaspitni programi moraju obuhvatati i period detinjstva, a jasno je da dete nije kadro da se bori s glađu i žeđu i da zanemaruje svoje osnovne telesne potrebe, Hadže ističe da u tim programima moraju biti uzete u obzir i te potrebe. Čovek je dvodimenzionalno biće, satkan je od tela i duše, pa zato napreduje isključivo onda kada između ta dva aspekta postoji harmonija, a harmonija znači da sposobnosti svakog aspekta, u skladu s kvalitetom njihovog postojanja, budu uzete u obzir. A evo i kako.

Ukoliko određeno svojstvo tela, odnosno određeni telesni zahtev, bude prepreka na putu čovekovog duhovnog blaženstva, to svojstvo ne može biti ispoštovano, odnosno taj zahtev ne može biti zadovoljen. Jer zadovoljavanje tog zahteva značilo bi ujedno i odustajanje od duhovnog blaženstva, a pošto je duhovno blaženstvo, gledano s aspekta islamske filozofije čiji je Nasirudin Tusi bio predstavnik, na višem nivou od materijalnog i telesnog blaženstva, te pošto ono poseduje veći udeo u celokupnoj čovekovoju sreći, najpre mora ono biti uzeto u obzir. S druge strane, ukoliko određeno privremeno duhovno uzdignuće remeti osnovne čovekove fizičke potrebe, te na taj način i njegovo telesno zdrav-

lje dovodi u opasnost, to uzdignuće mora biti prenebregnuto i ostavljeno po strani. Zapravo, sama činjenica da to uzdignuće remeti harmoniju između čovekovog tela i njegove duše jeste najbolji dokaz da taj duhovni put nije ispravan, jer ono što remeti pomenutu harmoniju sigurno ne dovodi do blaženstva.

Pitanje harmonije između tela i duše, te oslikavanje te iste harmonije u etičko-vaspitnom programu, Hadže Nasirudin Tusi povezuje s pitanjem užitka i boli kod čoveka. On tvrdi da oba aspekta čovekovog postojanja, tj. i duša i telo, imaju sopstvene užitke i sopstvene boli. Telesni užitak razlikuje se od duhovnog i umnog užitka. Naravno, ne osporavamo da ta dva užitka nekada mogu da se realizuju istovremeno, a to je onda kada je telesni užitak usklađen s duhovnim aspektima čovekovog postojanja. No, i tada, iako su ta dva užitka istosmerna, ne odbacuje se njihova dvojnost. Takođe, telesni bol nije isto što i umni, odnosno duhovni bol. Štaviše, razlika između ta dva aspekta nekada postaje toliko upečatljiva da se umereni telesni bol, odnosno umerena telesna poteškoća, u određenim situacijama poistovećuje s umnim i duhovnim užitkom, kao što se događa u primeru posta. Telo oseća umerenu glad ili žeđ, malaksalost ili slabost, ali istovremeno duša oseća slast uzdignuća, lakoću, tananost i lepršavost. S druge strane, prilikom greha moguće je da telo oseća privremeni užitak, ali istovremeno duša se gnuša i jeca od boli i tuge iako to osoba koja zanemaruje stanje svoje duhovne svesti možda i ne primećuje. Da bi nam ovo pitanje postalo jasnije, neophodno je da vidimo kako Tusi definiše i predstavlja suštinu užitka i boli.

On tvrdi da se užitak sastoji od poimanja onoga što čoveku prija, što mu odgovara i što se računa kao njegovo dobro, savršenstvo i blaženstvo – telesno ili duhovno, svejedno – a da je bol zapravo poimanje pojava koje ne prijaju i ne odgovaraju čoveku i koje se ne računaju kao njegovo dobro i savršenstvo (isto: 222). No, užici i bolovi kao takvi, tvrdi Hadže Nasirudin, dele se u dve grupe: osetni, odnosno telesni, i umni, odnosno duhovni. Čovek posredstvom vanjskih i materijalnih čula koja su povezana s njegovim nervnim sistemom poima osetne užitke – kao što su užitak jedenja, pijenja, spavanja – i osetne i telesne bolove – kao što su glavobolja ili neugodnosti koje sa sobom donose glad i žeđ. Telesni bolovi i neugodnosti neophodni su da bi čovek preciznije shvatio sveukupno stanje svog tela, te da bi na taj način sprečio eventualne ozbiljnije bolesti koje bi vrlo brzo uzrokovale smrt. Dakle, blagi bol ili neugodnost sprečavaju veći bol ili neugodnost, pa takođe i smrt. Kada ne bismo osećali zubobolju, nikada ne bismo tako lako i jednostavno uočili prve faze karijesa. Tako bi kvar u zubu vremenom postao mnogo ozbiljniji i naneo veće, nekada i nepovratne, štete desnim, pa tako i celokupnom sistemu varenja. A to bi dovelo do ozbiljnog narušavanja našeg zdravlja. Prema tome, neophodno je da čovek oseća bol kako ne bi došlo do ozbiljnijih tegobnih stanja. S druge strane, umni i duhovni užici i bolovi,

odnosno neugodnosti, ne mogu se pojmiti vanjskim i osetnim čulima (Tusi 2015: 389). Upravo zato mnogi koji nisu dovoljno razvili svoju umnu, duhovnu i nematerijalnu moć veliki broj duhovnih užitaka i bolova i ne osećaju. Štaviše, u nedostatku takvog poimanja neki odbacuju i njihovu mogućnost svodeći sve činjenice na materijalne i osetne. No, takve tvrdnje više dokazuju njihova saznavna ograničenja zbog kojih nisu kadri da raspoznaju nematerijalne činioce poput duše, pa čak i razuma.

Telesne i duhovne užitke možemo razlikovati na tri načina. A pošto su bolovi i neugodnosti, duhovni i telesni, zapravo pokazatelji nedostatka užitaka iste prirode i kategorije, razlike između duhovnih i telesnih užitaka koje ćemo spomenuti preslikaće se i na razlike između duhovnih i telesnih bolova i neugodnosti. Evo kako Hadže pojašnjava te tri razlike.

Prva razlika

Da bismo osetili telesni užitak, neophodno je da se prethodno suočimo s njegovim nedostatkom, odnosno s boli iste prirode i iz iste kategorije. Primera radi, nemoguće je da osetimo slast ukusne hrane ukoliko se prethodno ne suočimo s neugodnim osećajem gladi. Pitka izvorska voda neće nam biti prijatna i okrepljujuća, te za nas neće predstavljati nikakav užitak, ako nismo žedni. A žeđ je svakako neugodan osećaj. Prema tome, nemoguće je osetiti slast telesnog užitka ukoliko prethodno ne budemo osetili njegov nedostatak, a spomenuli smo da nedostatak užitka zapravo donosi bol i neugodnost. To pak nije slučaj s duhovnim užicima. Osećaj užitka duhovnog blaženstva ne može biti uslovljen prethodnim nedostatkom istog tog osećaja jer, dok ne doživi određeni nivo duhovnog blaženstva, čovek neće imati nikakvu predstavu o tom užitku niti o njegovom nedostatku. Razlog leži u razlici u egzistencijalnoj kategoriji duhovnih stupnjeva. Čovek suštinski ostaje isti čovek, nalazi se na istom stupnju postojanja – i kada oseća glad i kada jede ukusnu hranu. Drugim rečima, potpuno isti čovek jednom oseća glad, drugi put oseća užitak i slast hrane. To su potrebe njegovog tela, a one su uglavnom stabilne. No, kada je reč o duhovnim užicima, čovek čija duša egzistencijalno napreduje svakog trenutka aktualizuje svoje nove potencijale čijeg postojanja ranije nije bio svestan. To zapravo i jeste suština supstancijalnog kretanja pri čemu jedno biće svakog trenutka postaje savršenije u odnosu na prethodni trenutak, a što će nešto nakon Tusija Mula Sadra filozofski jasno i argumentovano i potvrditi (videti: Halilović 2014: 233–236; Halilović T. 2015: 43–46). Zato filozofski nije moguće da duhovni užitak bude uslovljen prethodnim poimanjem nedostatka istog užitka pošto pre aktualizacije jednog duhovnog užitka čovek nema nikakvu predstavu o njemu kako bi znao kakav osećaj bi imao usled njegovog nedostatka.

Druga razlika

Telesni užici su ograničeni u prostoru i vremenu, kao što je i celokupni materijalni svet zarobljen u okovima vremena i prostora. Mi svojim telom u istom trenu ne možemo biti i u Francuskoj i u Indiji, kao što istovremeno ne možemo biti prisutni danas i u periodu Hulagu-kanovog ilkanata. Prema tome, naše poimanje današnjeg užitka ne dozvoljava nam da istovremeno pojмимо i doživimo jučerašnji užitak pošto jučerašnji užitak više nije prisutan. Istina, mi danas možemo da se prisećamo ukusne hrane koju smo juče jeli, pa tako i samog užitka koji smo tada doživeli, ali prisećanje užitka i doživljaj istog tog užitka nipošto nisu isto, kao što se i u staroj persijskoj posloviци govori da naša usta neće osetiti slast koliko god da izgovaramo ime određenog kolača. Iste okolnosti se pojavljuju i kad je reč o prostoru, što pak nije slučaj s duhovnim užicima. Duša nije ograničena vremenom niti prostorom. Vremenitost i bivanje u prostoru odlike su materijalnoga bića i ne odnose se na suštinu nematerijalnih postojanja. Upravo zato, duhovnim užicima vreme i prostor ne mogu predstaviti nikakvu prepreku (Tusi 1990: 262).

Treća razlika

Telesni užici uvek sa sobom donose zebnju ili čak tremu zbog mogućeg prekida užitka. Tu karakteristiku telesnih užitaka možemo opisati tako što ćemo reći da ti užici ne mogu biti večni. Svaka materija ima svoj vek, pa tako ni telo ne može biti večno. Pošto je telo posrednik u poimanju i osećanju telesnih užitaka, kada ono jednom prestane da funkcioniše i kada čovek umre, ti užici će biti okončani. Koristeći se terminima islamske filozofije, telo je u ovom slučaju suština i supstanca, a ono što ono oseća jeste akcident. A budući da postojanje akcidenata u potpunosti zavisi od postojanja supstance, jednom kada supstanca nestane ili kada izgubi svoje osnovne kvalitete, nestaće i akcidenti. I zar nije to dovoljno da shvatimo da telesni užici zapravo i nisu potpuni i savršeni užici jer se u svakom takvom užitku kriju tajni bol, zebnja, strepnja i strah od izvesnog i neizbežnog okončanja koje će kad-tad uslediti? Bogatstvo koje čovek stiče tokom života može da mu pruži užitak samo dok je živ. Ukusna hrana, pitka voda i sve druge materijalne blagodati vredni su i verni čoveku samo dok u njemu postoji klica života. Jednom kada ona nestane i kada čovekovo telo prekrije gomila zemlje, više neće biti ni prilike ni mogućnosti za bilo kakav telesni užitak. Sve to znatno umanjuje celokupni doživljaj užitka pri suočavanju s telesnim i materijalnim blagodatima. Međutim, ovaj nedostatak ne pronalazimo u duhovnim užicima. Duša je večna, onako kako tvrdi i snažnim argumentima

dokazuje Tusi¹, pa su zato i njena osećanja, poimanja i percepcije nužno večni. Oni se mogu menjati iz oblika u oblik, iz stanja u stanje, ali nikada neće nestati (videti: Tusi 1991: 155–162).

Pošto je opisao osnovne razlike između telesnih i duhovnih užitaka, odnosno između telesnih i duhovnih bolova i neugodnosti, Tusi u nastavku navodi da čovek do blaženstva stiže isključivo harmoničnim pristupom telesnim i duhovnim užicima, s tim da su duhovni užici zbog manjih nedostataka – kao što smo primetili – svakako u prioritetnoj poziciji. Nakon ovoga, Tusi prelazi na analizu suštine samoga blaženstva, gde zapravo i počinje njegova socijalna teorija.

Tusi smatra da blaženstvo ima različite stepene, ali i različite podele. Ono se jednom deli na telesno i duhovno, što je rezultat maločas pomenute podele užitaka i bolova na telesne i duhovne. Nekada se deli na kratkoročno i dugoročno blaženstvo, a nekada na instrumentalno i suštinsko blaženstvo. No, podela koja je Tusiju veoma značajna i na osnovu koje on kasnije gradi svoju socijalnu misao jeste podela na individualno i socijalno blaženstvo. Socijalno blaženstvo tiče se društvenog poretka naroda, institucija, organa i vlasti, odnosno države. Na tom polju, smatra Hadže, čovek može i mora da koristi filozofiju, jurisprudenciju, dogmatičku teologiju, nauku o tradicionalnim predanjima, pa čak i književnost, retoriku, morfologiju i mnoge druge srodne nauke koje na bilo koji način pospešuju naše saznanje o društvu, ali i o tome kojim putem jedno društvo mora da se kreće da bi postiglo blaženstvo i blagoslovljen život (Tusi 1990: 136).

Pišući o socijalnom blaženstvu, Tusi ide korak dalje i govori o suštinskoj vezi između etike i društvenog života. On smatra da je gotovo nemoguće sročiti bilo kakav etičko-vaspitni program a da se u njemu ne uzme u obzir socijalni aspekt čovekovog života. Štaviše, on ističe da se putem nužnosti etičkog vaspitanja može dokazati i nužnost društvenog života. Za tu tvrdnju Hadže navodi i jasan filozofski argument. Primetićemo da su premise ovog argumenta već razjašnjene na prethodnim stranicama ovoga rada.

- Čovekova duhovna i moralna priroda nije statična i potpuno je moguće formulisati je na razne načine.
- Da bismo čovekovu duhovnu i moralnu prirodu usmerili ka blaženstvu, neophodno je da se predloži i sprovodi etičko-vaspitni plan koji će garantovati harmonične odgovore na telesne i duhovne zahteve svake osobe, s tim što će duhovni zahtevi biti u prioritetnoj poziciji.

¹ O nadmaterijalnosti i večnosti duše pisali su gotovo svi muslimanski filozofi, naravno svaki na svoj način i u skladu s osnovnim saznajnim okvirima svog filozofskog sistema (videti: Halilović T. 2013: 70–73; Halilović T. 2015: 43–47; Fauzi 2013: 33–42).

- Etičko-vaspitni plan neće biti potpun ukoliko se u njemu ne uzme u obzir socijalni aspekt čovekovog života jer, kao što приметismo, jedan od najbitnijih aspekata blaženstva jeste socijalno blaženstvo.
- Jedan od glavnih uslova za postizanje socijalnog blaženstva jeste to da čovek živi u društvu jer u protivnom pojam socijalnog blaženstva postaćе bespredmetan.

Zaključak: Shodno pomenutim premisama, da bi se čovekova dinamična priroda kretala ka blaženstvu, društveni život biće neophodan i nužan.

Dakle, nijedan etičko-vaspitni program, prema Tusijevom mišljenju, ne može funkcionisati bez društva i društvenog života. Po ovom pitanju, od posebnog značaja jesu društveni sklad i organska, sistematizovana i institucionalna, podela društva, pošto su priroda, moral, želje i metode u svakoj osobi različiti, te ukoliko se pojedinci prepuste samima sebi, mnogi među njima gledaće sopstvenu korist, čak i kada je cena ostvarenja te koristi žrtvovanje interesa i koristi drugih ljudi (Tusi 1982: 216). Na sličan način Tusi dokazuje i da je neophodno da vlast u jednom društvu preuzmu učeni ljudi koji sami predstavljaju najbolje primere moralnog života, odnosno savršenog sklada između svih duhovnih i telesnih potencijala i mogućnosti, i koji su kadri da moralne norme prenesu i na ostale članove zajednice u kojoj žive kroz razne vaspitne programe.

Otuda, pored toga što zahteva postojanje zakona, društvo ima potrebu i za društvenim vaspitanjem. Hadže u svojim delima gotovo sva pitanja vezana za društvo i društveni život – o upravljanju gradovima, o vrstama gradova, o položaju vaspitanja u društvu, o modelima društvenog života, o društvenom prosperitetu, o vlasti i o mnogim drugim pitanjima socijalne prirode – razmatra iz perspektive socijalnog etičkog vaspitanja.

Moguće je da ovakav Tusijev pristup socijalnoj etici neki poistovete sa stavovima pojedinih psihologa i teoretičara moralnog razvoja čoveka i čovekovog društva. Istina, postoje sličnosti između stavova Hadže Nasirudina Tusija i nekih savremenih mislilaca, međutim, pri analizi takvih sličnosti uvek treba biti veoma oprezan. Naime, vrlo često se događa da dva mislioca ponude slične rezultate, ali da svaki od njih do tih rezultata dođe na potpuno drugačiji – nekada međusobno i oprečan – način. U tom slučaju, prilikom analize svakog od tih zaključaka shvatićemo da je zapravo njihova suština i te kako različita. Tako nešto možemo приметiti prilikom upoređivanja Tusijeve ideje o socijalnim dimenzijama moralnosti i etike s onim o čemu je u drugoj polovini XX veka govorio Lorens Kolberg (Lawrence Kohlberg, 1927–1987), čuveni američki psiholog. Pišući o delokrugu etike i čovekovog moralnog razvoja, Kolberg ističe da je krajnji cilj moralnog usavršavanja postizanje što većeg sklada i harmonije u društvenom životu. On je upravo

zato sve te moralne imperATIVE povezivao s konceptom pravde. Dakle, Kolbergova etika nije vezana za pojedinca – iako je na prvi pogled povezana s delima svakog pojedinca – već se suštinski odnosi na društvo jer je zbog društva i sročena i formulisana (Nourzi & Atefatdust 2011: 60). Gotovo identičnu ideju nekoliko vekova pre američkog psihologa izneo je i Tusi. Međutim, kada detaljnije analiziramo njihove osnovne stavove, primetićemo da ta sličnost ipak nije tako očigledna i безусловna. Štaviše, možemo reći da sličnosti u njihovim stavovima gotovo da i nema. A evo i kako.

Kolberg je svoja istraživanja zasnovao na analizama svog prethodnika Žana Pijažea (Jean Piaget, 1896–1980), najvećeg razvojnog psihologa XX veka. A ovaj je kao vrsni filozof i moderni epistemolog – koji je u Ženevi osnovao Međunarodni centar za genetsku epistemologiju (Burman 2012: 284) – pod velikim uticajem slavnog nemačkog filozofa Imanuela Kanta prihvatao da naša poimanja nikada ne dopiru do srži istine, te da je neophodno razmatrati sama poimanja a ne ono na šta ona ukazuju. Uostalom, ta ideja je opšteprihvaćena među gotovo svim filozofima, epistemolozima, antropolozima, sociolozima pa i psiholozima XX veka, iako ona jasno vodi u relativizam. No, budući da su svi ti mislioci bili svesni takvog neminovnog relativizma do kog pomenuta bazična ideja dovodi, možemo zaključiti da su je oni kao takvu i prihvatili, tvrdeći da u tom slučaju istina nije nešto zapečaćeno i objektivno do čega treba doći, već da je istina ono što čovek svojim idejama i sopstvenim trudom stvara. Prema tome, kada Kolberg i Pijaže insistiraju na tome da su etika i programi moralnog razvoja u suštini socijalne prirode, oni zapravo žele da ukažu na ideju da etički sistemi nastaju u skladu sa stanjem jednog društva, odnosno zajednice, što će značiti da svako društvo može da iznedri sopstvenu i potpuno samostalnu moralnu strukturu. Istina, oni ističu da, pošto su ljudi umnogome slični, i te strukture će po mnogim kriterijumima biti bliske, ali to svakako ne znači da je neophodno da svaka druga moralna struktura u nekim budućim zajednicama poštuje etička pravila iz naših razdoblja, kao što ni savremena društva nisu u obavezi – a, prema njihovom mišljenju, bilo bi veoma kobno po čovečanstvo da je tako – da prihvataju osnovna moralna načela pređašnjih društava iz srednjeg veka ili iz antičkog doba. Razvijenu formu takvog pogleda primećujemo i kod slavnog francuskog klasika sociologije Emila Dirke (videti: Halilović M. 2015: 55–61).

Jasno je da kada Tusi govori o socijalnoj prirodi moralnih načela i etičko-vaspitanog programa, nipošto ne podrazumeva ideju o odvojenosti istine od čovekovog poimanja. On kao predstavnik islamske filozofske tradicije tvrdi da čovekov teorijski razum poima istinu koja postoji samostalno i mimo njega. Naravno, ne treba zaboraviti da je pritom i sam čovek deo te celokupne i apsolutne istine koju treba razotkriti i saznati.

Pošto smo pojasnili na koji način socijalna etika zauzima središnji značaj u Tusijevoj socijalnoj misli, u nastavku ćemo analizirati i osnovne elemente koji su prema njegovom mišljenju dominantni u društvu.

4. 2. Osnovni elementi razvojnog društva

Hadže Nasirudin smatra da društvo koje teži savršenstvu i moralnom razvoju mora posedovati osnovne elemente socijalnog života, među kojima su: ljubav, religija, politika, mudrost i pravda. Sve te elemente on sasvim očekivano povezuje s etikom.

Tusi veruje da je ljubav neophodan uslov za postizanje čestitog i savršenog društva, te da taj element mora biti prisutan u svim aspektima i dimenzijama društvenog života. Univerzalna ljubav prema drugim članovima zajednice, prema idealima društva u kojem živimo i u koje verujemo, prema kolektivnom prosperitetu i kulturološkom i naučnom napretku u društvu, prema političkim uspesima društva, kao i specifična ljubav koja vlada u porodici i u manjim organima zajednice i koja čuva njihovu stabilnost – samo su neki primeri ljubavi kao jednog od osnovnih elemenata prisutnih u društvima koja teže moralnom razvoju. Ako vladar i predstavnik jednog društva bude postupao s ljudima poput oca i prema njima gaji ljubav, ako i narod prema svojim vladarima bude postupao s ljubavlju i poštovanjem, ako sve jedinke budu poput braće i svaka od njih svoju dužnost izvršava kako joj doliči, te ako se svi protiv svojih neprijatelja budu borili jedinstveno, jednodušno i jednoglasno – društvo će ostvariti svoje ciljeve, težiti blaženstvu i omogućiti razvoj svog osnovnog cilja, a to je, kao što smo ranije videli, socijalno moralno blagostanje (videti: Tusi 1990: 269–275).

Tusi ističe da je ljubav svakako bolja i dugotrajnija od pravde jer je ljubav uzrok pojave prirodnog jedinstva, dok je pravda nametnuta društvenom strukturom vanjski činilac i uzrok, pa samim tim pravi dodatni pritisak čoveku u njegovom društvenom i individualnom životu. A uzroci koji dolaze iz same prirode i suštine jednog bića uvek su snažniji i dugotrajniji od onih koji potiču izvan njegove prirode. Jer vanjske okolnosti se menjaju, a priroda umnogome ostaje ista. Otuda možemo zaključiti da ljubav poseduje dugotrajniju moć za očuvanje jednog društva nego pravda. Doduše, kada je reč o istinskoj pravdi koja je urođena u čovekovoj prirodi, onda se ljubav i ta pomenuta pravda suštinski sjedinjuju, pa je tada besmisleno govoriti o njihovim različitim funkcijama jer, iako su pojmovno različiti, oba pojma će poticati iz prirode samoga čoveka (isto: 149, 158).

Kad je reč o religiji i politici i o njihovom odnosu u razvojnog društvu, Tusijevi stavovi su svakako saglasni s njegovim filozofskim i teološkim pogledima. On ističe da nam religija ne nudi samo jasan praktičan sistem po

kojem svaki pojedinac i društvo treba da deluju i prema čijim ciljevima treba da se kreću, već nam pored toga predstavlja i sasvim izvestan ontološki, kosmološki, antropološki i eshatološki pregled pomoću kog će i sami čin organizovanja individualnog i društvenog života dobiti smisao i sasvim novu dimenziju. Religija je u Tusijevim očima izvor i načelo etike, pa je zato pogrešno govoriti da svako društvo može i treba da ima sopstveni etički sistem. Naravno, Tusi nikada ne odbacuje raznolikost u kulturi i običajima, ali istovremeno insistira na tome da ta kulturološka raznobojnost ne menja suštinu etičkog sistema koji nam nudi svaka religija.

S druge strane, on ne odvajava, kao što se to danas u sekularnim društvima vrlo često događa, religiju od politike, već smatra da su one međusobno povezane, te da jedna od druge i te kako zavise. On ističe da se te dve institucije, praktično, međusobno upotpunjuju. Štaviše, Hadže razdvojenost religije i politike smatra uzrokom socijalne destabilizacije pa zatim i potpunog urušavanja temelja jednog društva. Religija koja se aktivno ne pojavljuje u društvenom i političkom životu jednog naroda, religija iz koje članovi zajednice delimično ne crpu svoju nauku ali i ideju o moralnom usmerenju, religija koja im nije vodilja u životu u gotovo svim aspektima i religija koje se oni prisećaju samo u hramovima i bogomoljama – zapravo i nije religija. Prema tome, otuđiti religiju od njenog društvenog i političkog aspekta, prema mišljenju Nasirudina Tusija, u stvari jeste njeno otuđenje od same sebe i od svoje biti i suštine.

Ideja o tome da religija mora biti prisutna i u političkom životu jednog društva bila je prisutna i u ranijim periodima islamske misli. Farabi, jedan od utemeljivača islamske peripatetičke filozofije čije stavove je do u tančina analizirao a gdekada i kritikovao veliki Avicena, opširno je pisao o tome zauzimajući stav da društvo neće imati savršenu strukturu ukoliko u njega ne budu satkane osnovne dimenzije religije, u ovom slučaju islama. Istovremeno, treba imati na umu da ovu ideju treba tumačiti u skladu sa stavom i opredeljenjem većeg dela muslimanskih mislilaca – uključujući u tu grupu, naravno, i samoga Farabija pa kasnije i Nasirudina Tusija – da se suština političkog života ne ograničava na senzibilni i materijalni svet. Oni smatraju da „smisao politike proizlazi iz višnjih načela univerzuma, što znači da politika bez metafizičkih principa biva dezorijentisana, neutemeljena i najzad besmislena“ (Halilović S. 2013: 92). A evo šta i Tusi piše o tome u svojoj knjizi *Ahlak-e Naseri*:

Religija je temelj, a vlast stub. Kao što temelj bez stuba nema smisla, a stub bez temelja je uništen, tako je i religija bez vlasti beskorisna, a vlast bez religije uzaludna (Tusi 1990: 275).

No, bitno je priseliti se da Tusi vezu između religije i filozofije takođe smatra čvrstom i veoma temeljnom. On veruje da obe potiču iz istog izvora, te da stoga ne mogu biti oprečne, ali zato što svaka ima poseban metodološki okvir koji je i te kako bitan u raznim segmentima društvenog života i socijalnog moralnog razvoja, nijedna ne sme biti zanemarena u jednoj razvojnoj zajednici (isto: 106). On zastupa stav da čovek istinsko blaženstvo postiže u slučaju kada svoje strasti podredi razumu, a razum podredi religiji (Tusi 1984: 73). Naravno, ovo podređivanje razuma religiji ne znači da treba poništiti sve potencijale i metode razuma i racionalnog rezonovanja. Naprotiv, razum može na najbolji mogući način da protumači ono o čemu religija govori. Ono što religija predstavlja potiče iz božanske ontologije, a ono čemu filozofija podučava potiče iz racionalne ontologije. Oba sistema sagledavanja sveta na isti način su istinita. Ono što se u njima razlikuje jeste samo metoda, odnosno model razotkrivanja istine. Razum to čini argumentima i demonstracijama, nekada natopljenim osetnim čulima, nekada nadahnutim duhovnim iskustvima, dok se u religiji istine predstavljaju na direktniji način, od Boga kao izvora postojanja do verovesnika kao primaoca otkrovenja.

Na osnovu rečenog, neće biti teško razumeti Tusijev stav o mudrosti i njenoj bitnoj ulozi u razvojnom društvu. Mudrost o kojoj on govori jeste vrhunac usklađenosti čovekove praktične i teorijske racionalne moći, pa je zato nužni element u svakoj vlasti i u svakom društvenom vaspitnom programu. U nastavku ćemo nešto detaljnije objasniti taj element.

Postoje dva stupnja razuma: teorijski i praktični. O toj podeli razuma, odnosno o ta dva aspekta, pisali su i starogrčki i hrišćanski, pa kasnije i muslimanski filozofi. Teorijski razum obuhvata metafiziku, matematiku i prirodne nauke, a njegova dužnost jeste poimanje činjenica onakvih kakve one jesu. U novovekovnoj filozofiji nakon Kanta, autoritativnost ovog aspekta razuma dovedena je pod znak pitanja jer je smatrano da čovek nema pristupa istini onakvoj kakva ona jeste. Mi smo ranije objasnili da Tusi ne zastupa takav stav i da ne odbacuje mogućnost da se sazna istina koja se nalazi izvan čoveka. Štaviše, on tvrdi da su svi iskazi kojima se izgovara ideja o nemogućnosti postizanja saznanja – protivrečni. Takav stav bio je prisutan i pre njega među muslimanskim filozofima, a ostao je vitalan i nakon njega, kada ga je slavni Mula Sadra detaljno analizirao (videti: Halilović M. 2016b: 125–135). Praktični razum obuhvata tri stepena: etiku, porodični život i politiku, odnosno deo društvenih nauka. Dužnost praktičnog razuma nije isključivo poimanje činjenica, već stvaranje novih sistema po kojima bi trebalo da svaki čovek organizuje svoj individualni i društveni život. Mudrost o kojoj govori Hadže Nasirudin Tusi predstavlja usklađenost ova dva aspekta čovekovog razuma. Čovek koji poseduje vrlinu mudrosti činjenice poima posredstvom svog zdravog teorijskog razuma, a svoja dela usmerava ka normama i

principima na koje ga poziva njegov praktični razum. Naravno, kao što ta usklađenost praktičnog i teorijskog razuma može imati različite stepene, i mudrost možemo protumačiti prema njenom uzlaznom intenzitetu. U svakom slučaju, koliko god je ta mudrost u jednom društvu – u njegovim članovima, organima, institucijama, predstavnicima, u vladaru, strukturama i vaspitnim programima – savršenija i prisutnija, to društvo će biti bliže svom blaženstvu. Tusi o tome piše:

Uspeh jednog društva zavisi od njegovog vladara, vladar od političkog usmerenja, a političko usmerenje od mudrosti [tj. od usklađenosti praktičnog i teorijskog razuma]. Prema tome, ako se mudrost ukoreni među ljudima i zavlada u njima, svi članovi društva postupaće po božjem zakonu, te će se velikom brzinom kretati ka prosperitetu i socijalnom blaženstvu (Tusi 1990: 309).

Poslednji bitni element koji punosnažno utiče na moralni razvoj društva a o kome Tusi opsežno govori jeste pravda. Opstanak svih društvenih institucija gotovo da je nezamisliv bez ukorenjene socijalne pravde. Pravda mora biti prisutna u svim aspektima društvenog života, što znači da je nužno precizno odrediti način njenog sprovođenja u svim pojedinačnim slučajevima, kao i sankcije koje usleđuju nakon eventualnog narušavanja pravde od strane pojedinaca ili institucija. Ekonomska pravda, administrativna pravda, pravda u obrazovanju i vaspitanju, pravda u iskazivanju verskih osećanja i mnoge druge dimenzije pravde, prema mišljenju Nasirudina Tusija, moraju biti strogo poštovane ukoliko težimo ostvarenju uspešne i prosperitetne zajednice.

S druge strane, veoma je bitno napomenuti da je ta pravda svakako vanjski činilac. Ona je prisila, odnosno zabrana, koja dolazi sa strane, izvan čoveka, i tako ograničava njegove postupke, uokviruje njegove misli pa čak i osećanja, ne dozvoljava mu da deluje svojevolejno, usmerava ga ka posebnim ciljevima koji, iako mogu biti individualni ciljevi tog pojedinca, istovremeno predstavljaju i ciljeve društva u kom on živi. Pravda je, prema tome, ograničenje. Danas, u modernom društvu, kada su brojni filozofski i sociološki pojmovi relativizovani, mnogi pokušavaju da i suštinu pravde predstave u senci drugih relativnih pojmova. Sociolozi poput Emila Dirkema, recimo, tvrde da je pravda u svakom društvu naličje tog društva, da ona nema jasan prikaz u nekoj već postojećoj istini, jer takva istina i ne postoji. U skladu s novovekovnim pogledom na svet, kada čovek umesto Boga zauzima središnje mesto u sistemu postojanja, kada se negira mogućnost bilo kakvog pristupa stvarnosti i kada se autoritativnost čovekovog poimanja meri prema relativnim kriterijumima, tvrdeći da je istina ono što čovek poima a ne ono

što postoji izvan i mimo nas samih – onda nije teško shvatiti zašto i pravda dobija potpuno relativnu dimenziju. Svako društvo ima pravo da pravdu pojmi na sebi svojstven način, pa zato pravda i nije ništa drugo do li težnja jednog društva da svoje članove usmeri ka sopstvenim kolektivnim idealima. A ti ideali možda i nisu ideali drugog društva. Štaviše, možda su ti ideali veoma omraženi u nekom drugom društvu.

To nije gledište koje je zagovarao Hadže Nasirudin. On, kao istaknuti predstavnik islamske filozofske baštine, ali i racionalne misli uopšte, čoveka ne smatra središtem postojanja, pa tako i njegovu moć opažanja i poimanja ne predstavlja kao moć „stvaranja istine“. U ontološkom sistemu koji on predstavlja i argumentovano zagovara i zastupa, Bog zauzima središnji položaj a čovek je jedno od Njegovih stvorenja, doduše najsavršenije. Prema tome, čovekova moć opažanja i poimanja kadra je da razotkrije istinu koja je oko njega i unutar njega, a ne da je stvori. Istina je jedna i čovek tu istinu razotkriva. Isto tako, i pravda ima svoju jasnu definiciju. Pravednost u svakom društvu mora biti ista. Naravno, akcidentalne razlike koje se pojavljuju u skladu s raznim nijansama kulture mogu biti prihvaćene – one čak predstavljaju bogatstvo celokupnog sistema pravde – ali suština pravde uvek ostaje ista. Pravda u očima Nasirudina Tusija nužno je usklađena s prirodom samoga čoveka. Čovek je sklon pravdi, odnosno tome da svemu pridaje važnost onoliko koliko ono zaslužuje i koliko ima potencijal da primi tu važnost. Nije pravda u tome da životinje i ljudi imaju iste uslove u obrazovanju, jer životinje nemaju isti kapacitet obrazovanja kao i ljudi. Nije pravda u tome da životinje uživaju isti društveni status kao i ljudi jer one ne poseduju potencijal da budu aktivne u društvu.

Situacija je veoma slična kada se u obzir uzmu normativni činioци. Pravda znači dobiti nagradu po zaslugama. Ukoliko se osoba A trudi mnogostruko više od osobe B, ukoliko više doprinosi moralnom savršenstvu svog društva i pritom ne čini nešto što bi ugrozilo razvoj tog društva i drugih ljudi, neće biti pravedno da obe te osobe dobiju istu nagradu. Pravda u tom slučaju nalaže da osoba A uživa veće povlastice i nagrade nego osoba B. Dakle, pravda nije u tome da svi imaju isti status; pravda je u tome da svakome bude dodeljen status u skladu s njegovim kapacitetima i s onim što je zaslužio (videti: Tusi 2015: 502–503).

5. Zaključak

Etika se u očima Hadže Nasirudina Tusija ne odnosi samo na dela svakog pojedinca, čak i onda kada su ta dela usmerena ka drugim ljudima. Predmet etike može biti i celokupno društvo, i to je upravo ono na čemu Hadže insistira i na osnovu čega formira svoju društvenu misao. Takvu etiku

možemo nazvati socijalnom etikom, a u slučaju Nasirudina Tusija, ona pokazuje njegovo bazično uverenje da društvo kao jedna samostalna celina zaista postoji. Opravdanje za svoje verovanje Tusi je nalazio i u svetom tekstu *Kurana* gde se govori o tome da svako društvo ima sopstveni početak i kraj (*Kuran* 7: 34), da se kreće ka jasnoj odrednici kojoj je i samo težilo (37: 28), da samo kroji sopstvenu sudbinu nabolje ili nagore (13: 11), i o mnogim sličnim temama u kojima se eksplicitno ili implicitno potvrđuje da društvo poseduje samostalnu dimenziju.

Tradicionalna etika razmatrala je isključivo dela pojedinca, te obuhvatala četiri različita čovekova odnosa – njegov odnos s Bogom, s prirodom, sa samim sobom i s drugim ljudima. Na taj način, svi mislioci koji su se bavili etikom a koji su ujedno želeli da razmotre društvene dimenzije čovekovih dela, fokusirali su se na poslednji stupanj tradicionalne etike, tj. na čovekov odnos s drugim ljudima. No, taj nivo socijalizacije etike nije zadovoljavao znatiželjan duh Nasirudina Tusija. Tusi je živeo u periodu kada se za relativno kratko vreme desilo nekoliko revolucionarnih i kataklizmičnih promena u društvu. Nisu to bile promene koje se događaju u pojedincima i u njihovom odnosu prema zajednici; predmet tih promena bilo je samo društvo. A Tusi koji je neposredno posmatrao sve te događaje i na svojoj koži osećao njihove rezultate i posledice, te koji je upravo u tim promenama uspevao da zadrži značajne državničke i savetodavne pozicije, svim svojim bićem osećao je da rešenje treba potražiti u analizi kolektivnog dela celokupnog društva. Budući da je koren društvenih problema nalazio u moralnoj dekadenciji – koja je svakako bila produkt privremenog otuđenja muslimanske zajednice od religije i vrela istine – Tusi je celokupnu svoju pažnju, kada su društvo i društveni problemi u pitanju, posvetio disciplini koja će kasnije postati poznata kao socijalna etika. Njegove zasluge u ukupnoj istoriji socijalne misli ostaće zapamćene najviše po tome.

Primljeno: 21. februara 2017.

Prihvaćeno: 13. aprila 2017.

Literatura

Abu Ragif, Amar (2007), *al-Hikmat al-amalija*, Kom, Dar al-fikh.

Aštijani, Abas Iqbal (1968), *Tarih-e Mogol*, Tehran, Amir Kabir.

Azavi, Abas (1953), *Tarihu ilm al-falak fi al-Irak*, Bejrut.

Burman, J. T. (2012), „Jean Piaget: Images of a Life and His Factory“, *History of Psychology* 15 (3): 283–288.

- Cooper, John (1996), „From al-Tusi to the School of Isfahan“, in: Nasr, Seyyed Hosein & Leaman, Oliver, *History of Islamic Philosophy*, Oxford & New York, Routledge.
- Emadzade, Hosein (1995), *Tarih-e mofasal-e eslam va tarih-e Iran bad az eslam*, Tehran, Eslam.
- Fauzi, Ammar (2013), „Islamic Mysticism and the Paradigm of Fitrah“, *Kom: Journal of Religious Sciences* 2 (2): 23–44.
- Fazlulah, Rašidudin (1995), *Džami at-tavarih (Tarih-e Mogol)*, prikupio i priredio Bahman Karimi, četvrto izdanje, Tehran, Ekbal.
- Halabi, Ali Asgar (2002), *Tarih-e falasefe-je Irani az agaz-e eslam ta emruz*, treće izdanje, Tehran, Zovar.
- Halilović, Muamer (2015), „Kritički osvrt na Dirkemov redukcionistički pogled na religiju“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 53–70.
- Halilović, Muamer (2016a), „Vlast u službi morala – analiza Miskevejhove socijalne misli“, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (1): 85–104.
- Halilović, Muamer (2016b), *Moć društva: islam, filozofija, civilizacija*, Beograd, Centar za religijske nauke Kom.
- 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, Tehran (2013), „Razvoj nauke o duši u Ibn Sininoj filozofiji“, *Kom: časopis za religijske nauke* 2 (1): 59–76.
- Halilović, Tehran (2015), „Poreklo materije u Mula Sadrinoj filozofiji“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 35–51.
- Halilović, Tehran, Halilović, Seid, Halilović, Muamer (2014), *Kratka istorija islamske filozofije*, Beograd, Centar za religijske nauke Kom.
- Hamavi, Jakut (1965), *Muđžam al-buldan*, Tehran, Asadi.
- Hansari, Muhamed Bakir (1943), *Rauzat al-dānat*, Tehran, Esmailijan.
- Kutubi, Ibn Šakir (1973), *Favat al-vafajat*, priredio Ihsan Abas, Bejrut.
- Nouruzi, Reza Ali & Atefatdust, Hosein (2011), „Tarbijat-e ahlaki: barresi-je tatbiki-je didgah-e Hadže Nasirodin-e Tusi va Kolberg“, *Marefat-e ahlaki* 2 (2): 53–68.
- Purhasan, Kasem (2006), „Barresi-je ta’amolat-e Hadže Nasirudin Tusi dar daneš-e ahlak“, *Andiše-je dini* 5 (4): 33–48.
- Razavi, Modares (1955), *Ahval va asar-e Hadže Nasirudin Tusi*, Tehran, Tehranski univerzitet.
- Sharif, M. M. (1990), *Historija islamske filozofije*, preveo Hasan Sušić, Zagreb, „August Cesarec“.
- Šuštari, Kazi Nurulah (1956), *Madžalis al-muminin*, Tehran, Eslamije.
- Tusi, Hadže Nasirudin (1907), *Šarh al-Išarat va at-tanbihat*, Egipat, Matba’a al-Hajrija.
- Tusi, Hadže Nasirudin (1982), *Ahlak-e Mohtašami*, Tehran, Entešarat-e danešgah.
- Tusi, Hadže Nasirudin (1984), *Ravdat at-taslim*, priredio Vladimir Ivanov, Tehran, Našr-e hami.
- Tusi, Hadže Nasirudin (1990), *Ahlak-e Naseri*, priredili Modžtaba Minavi i Ali Reza Moradi, Tehran, Horezmi.

Tusi, Hadže Nasirudin (1991), *Ausaf al-ašraf*, Tehran, Mo'asese-je motale'at-e eslami.

Tusi, Hadže Nasirudin (1995a), *Šarh al-Išarat va at-tanbihat*, Kom, Našr al-balaga.

Tusi, Hadže Nasirudin (1995b), *Agaz va anđam*, priredio Hasan Hasanzade Amoli, Tehran, Ministarstvo kulture.

Tusi, Hadže Nasirudin (2004), *Adžviba al-masail an-Nasirija*, Tehran, Institut za humanističke nauke i kulturološka istraživanja.

Tusi, Hadže Nasirudin (2015), *Talhis al-Muhasal*, priredio Hasan Ansari, Tehran, Miras-e maktub.

Velajati, Ali Akbar (2016), *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, preveo s persijskog Muamer Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke Kom.

Khvajah Nasir al-Din al-Tusi and Social Ethics

Muamer Halilović

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

A renowned Muslim thinker from the 13th century, Khvajah Nasir al-Din al-Tusi, made a great progress in the history of Islamic social thought by expanding the subject of ethics from an individual to society. Ethics, in his opinion, does not exclusively refer to the actions of every individual, even when those actions are directed at other people. The subject of ethics can be the whole society, as well, which is precisely what he insisted on and on the basis of what he formed his social thought. On the other hand, the man, as the God's messenger on the earth and the God's most perfect creature, is, according to his nature, a social being. The social dimension is one of the relevant aspects of personality of such a man and it is impossible to separate it from his individual dimension. It is absurd and almost nonsensical to speak about a man and his existential capacities without deeply immersing into his social identity. And, since Tusi saw the root of various community problems in the lack of moral spirit, it was clear that he would seek the key to the locked door and the solution to the problem of prosperity and progress in ethics, not in the traditional ethics that considered only a man's individual personality, but in the ethics that would also encompass the social dimension of his existence. That is how Tusi engaged into the detailed analysis of the scientific discipline that would later develop in the form of social ethics.

Keywords: *Khvajah Nasir al-Din al-Tusi, ethics, social ethics, social thought, society, man, justice*