

SAVRŠENI ČOVEK U ISLAMSKOJ FILOZOFIJI, REALNOST ILI ILUZIJA

Tehran Halilović

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

Na poziciji upravnika idealnog društva, prema učenju islamskih filozofa, bio je božji verovesnik koji je prema njihovom opisu posedovao sve moguće vrline ljudskog bića. Za razliku od idealnog društva koje zbog učešća mnogobrojnih ljudi teško može biti ostvareno u realnosti, ljudsko biće koje je postiglo maksimalan razvoj svoje duše, kako islamski filozofi tvrde, može da postoji.

Ideja o savršenom čoveku u islamu pre svega je ontološka i filozofska ideja koja govori o značaju čovekovog bića u celokupnom univerzumu. S obzirom na to da poseduje različite sazajne moći koje ga povezuju sa svim svetovima intelekta, imaginacije i materije, čovek ima mogućnost da u sebi ostvari drugu verziju univerzuma, ili da, drugačije rečeno, stvaranjem svetova u sebi postane deo tih svetova.

Očigledno je da čovek ima poseban status među svim stvorenjima, međutim ideja o savršenom čoveku u islamu nipošto se ne može interpretirati kao obožavanje čoveka ili očovečenje Boga. Odnos između božjeg bića i svih ostalih stvorenja koja ne mogu da se upoređuju s Njegovim bićem odnosi se i na savršenog čoveka bez obzira na njegov poseban ontološki položaj.

Iako svojim telom i dušom boravi u svetovima, zbog sposobnosti da u sebi realizuje sve lepote bitka, čovek je potencijalno najvrednije božje stvorenje i razlikuje se od svih ostalih bića. Što je svesniji svoje suštine, čovek će lakše pronaći put ka iskonskoj čistoti.

Ključne reči: *čovek, savršenstvo, duša, Bog, intelekt, svetovi, islamska filozofija, duhovni razvoj, bezgrešnost, doktrinarna gnoza*

Uvod

U istoriji ljudske misli zabeležene su mnogobrojne rasprave i mnoga istraživanja na temu savršenog društva odnosno utopije. S obzirom na to da većina mislilaca smatra da je ostvarenje takvog društva u realnom životu nemoguće, naziv koji bi više odgovarao ovom fenomenu jeste idealno društvo. Kao i većina drugih filozofskih tema, pitanje utopije je prvi put pokrenuto u drevnoj Grčkoj. Po uzoru na Platonovu ideju o filozofima koji upravljaju idealnim društvom, muslimanski mislioci su razvili ideju o utopiji u svojim filozofskim delima, tim pre što se u islamskom učenju središnji značaj u društvu pridaje božjem verovesniku.

Samim time što se u islamu insistira na tome da su božji verovesnici okosnica zdrave zajednice i osnovni faktor u ostvarenju idealnog društva, postavlja se pitanje da li možemo i u kom značenju da govorimo o savršenom odnosno idealnom čoveku. Prema islamskom učenju, izvesno je da idealno društvo ne može nastati niti opstati bez prisustva čoveka koji neposredno prima poruke od Boga. Pored toga što božji verovesnici u većini slučajeva nisu imali vlast i dominantan društveni uticaj na svoj narod, značaj božjeg namesnika u idealnom društvu nikada nije bio predmet rasprave među muslimanskim misliocima. Dodatni aspekt koji se istražuje u vezi s ovom temom u islamskom učenju jeste status vladara idealnog društva.

S obzirom na to da vladar idealnog društva ima središnju ulogu u njegovom potpunom ostvarenju, logično je da, kao kod Platona, prva ličnost i glavni upravnik društva treba da poseduje najviše vrline i najbolje osobine. Pošto pojava čoveka s pomenutim karakteristikama nije složena i zahtevna koliko ostvarenje idealnog društva u kojem učestvuju svi ostali pojedinci, među islamskim filozofima se odavno postavlja pitanje da li je ideja o savršenom čoveku objektivna i ostvarljiva ili je ona, baš kao i ideja o utopiji, toliko nedostižna da je možemo svrstati u idealističke poglede na svet.

Za razliku od pitanja idealnog društva, u istoriji islamske filozofije i gnoze ističu se brojni mislioci koji u vezi sa savršenim čovekom tvrde da je njegovo postojanje ne samo moguće već i nužno. Značaj ovog pitanja u islamskoj misaonoj tradiciji zasniva se između ostalog na položaju čoveka u ontološkom sistemu, kako je to predstavljeno u kuranskom tekstu. S obzirom na to da je istraživanje suštine čoveka oduvek bilo jedna od najvažnijih naučnih tema, pitanju savršenog čoveka mislioci pristupaju s dodatnom motivacijom. O savršenom čoveku se u islamskoj filozofiji i gnozi govori iz dva aspekta: ontološkog i epistemološkog. Jednom se razmatra pitanje položaja savršenog čoveka u univerzumu, a drugi put se razmatraju njegove saznajne sposobnosti. Iako su ova dva aspekta istraživanja suštine savršenog čoveka međusobno povezana, nekada je bitno da se o svakom aspektu govori posebno.

U ovom radu najviše ćemo se posvetiti analizi ideja predstavnika islamske filozofije i gnoze o savršenom čoveku. Razlog ovog izbora je to što je ideja o savršenom čoveku upravo u ovim naučnim disciplinama izrazito razvijena. Pre nego što pređemo na sadržajnu analizu ove ideje u islamskoj filozofiji i gnozi, u nastavku ćemo izneti kratak istorijski osvrt na pomenuto pitanje i prikazati kojim tokom se ovo pitanje u islamskoj misli razvijalo i utvrđivalo. Kroz istorijski pregled koji sledi pokušaćemo da objasnimo zašto insistiramo na sintagmi islamska filozofija iako su značajan doprinos razvoju ideje o savršenom čoveku pored islamskih filozofa dali i predstavnici islamske gnoze.

Istorijski osvrt na pitanje savršenog čoveka

S idejom o savršenom čoveku u islamskoj filozofiji prvi put se suočavamo u studiji o tome koje uslove mora ispunjavati upravnik idealnog društva. Prema mišljenju islamskih peripatetičkih filozofa, saznajne sposobnosti su glavna karakteristika koju bi upravnik idealnog društva trebalo da poseduje. Dva istaknuta predstavnika peripatetičke škole Abu Nasr Farabi i Ibn Sina tvrde da pravo da predvodi svoje društvo ima čovek koji je ostvario u sebi najviši stepen intelektualnog saznanja. Bez obzira na to što nije uvek moguće da se idealno društvo ostvari u realnom životu, ova dva islamska filozofa veruju da među živim ljudima uvek postoji neko ko poseduje opisane uslove za predvodnika zajednice.

Predstavnici peripatetičke filozofske misli u islamu dolaze do ideje o savršenom čoveku najpre razmatranjem društvenog sistema. S obzirom na to da je sukob interesa neizostavan faktor društvenog života, islamski filozofi tvrde da je nužno da u svakom društvu postoji čovek koji je u sebi ostvario najviši stepen intelektualnog saznanja pomoću kojeg će moći da uspostavi pravdu i mir u slučaju nesporazuma između članova tog društva. S druge strane, versko ubeđenje u to da je Bog izabrao najčestitije i najplemenitije ljude preko kojih prenosi Svoju poruku i uspostavlja mir i pravdu na Zemlji, dodatno navodi islamske mislioce da instituciju božjih verovesnika predstave upravo u kontekstu upravnika idealnog društva.

Razvojem islamske gnoze i pojavom nove iluminativne filozofske škole u islamu koju je utemeljio Šejh Išrak Suhrevardi, pitanje savršenog čoveka poprima nove ontološke i epistemološke dimenzije. Bez toga da se umanju društveni značaj savršenog čoveka, ono što je ostvareno pod uticajem razvoja islamske gnoze i formiranja iluminativne filozofske škole jeste samostalan pogled na pitanje savršenog čoveka. Ontološki pogled na predmet rasprave jeste zapravo zajednička karakteristika islamske filozofije i doktrinarne gnoze u islamu. Dakle, obe naučne discipline razmatraju predmete svoje nauke s aspekta njihove ontološke vrednosti. Zbog sličnosti i bliskosti u definiciji

ove dve naučne discipline susrećemo se sa čestim međusobnim uticajima u mišljenjima njihovih predstavnika. Nepremostiva razlika u metodologiji istraživanja prema kojoj gnostik stiže saznanje svojom intuicijom a filozof racionalnom demonstracijom, ne predstavlja prepreku da se dođe do međusobnog uticaja i razmene naučnih dostignuća.

Doktrinarna gnoza kao racionalni aspekt gnostičke misli u islamu ima mnogo dodirnih tačaka sa filozofskim disciplinama. Razvoj filozofske misli u islamu i pojava kasnijih filozofskih škola, kao što su iluminativna i posebno transcendentna filozofija, približili su filozofiju doktrinarnoj gnozi u toj meri da je danas vrlo teško pronaći razliku između filozofske demonstracije i doktrinarne gnoze, ako uopšte takva razlika postoji.

Zbog značajnog uticaja koji je Mula Sadra Širazi, utemeljivač poslednje filozofske škole u islamu, primio od Ibn Arabijeve doktrinarne gnoze, mnogi savremeni komentatori Mula Sadrine filozofije tvrde da je njegova filozofska škola najbogatija filozofska platforma za demonstrativno predstavljanje teorija doktrinarne gnoze (Halilović, T. 2014: 30–34). Na osnovu takvog odnosa između doktrinarne gnoze i islamske filozofije, ograničili smo naslov ovog rada na islamsku filozofiju jer posle Mula Sadre ona pokriva i sva naučna dostignuća predstavnika doktrinarne gnoze.

Zapravo, u istoriji islamske gnoze prepoznajemo tri različita razdoblja u procesu tumačenja sadržaja svetih religijskih tekstova. U prvom razdoblju, muslimanski gnostici su uglavnom bili usredsređeni na tajnovita učenja *Kurana* i predanja u vezi s praktičnim modelima duhovnog usavršavanja. Sve do kraja 13. veka ova kognitivna orijentacija bila je dominantna u svim spisima i rečima najznačajnijih muslimanskih gnostika. U drugom razdoblju, sve više se piše o metafizičkim dubinama ezoteričnih učenja *Kurana* i predanja o ontološkim realnostima, odnosno o karakteristikama različitih stepnjeva univerzuma i postojanja. Grandiozni Ibn Arabi (1165–1240) utemeljio je u islamu doktrinarnu gnozu kao samostalnu naučnu disciplinu u kojoj se u okrilju gnostičke intuicije nude odgovori na mnogobrojna metafizička i filozofska pitanja. Krajem 16. i u prvoj polovini 17. veka, markantni Mula Sadra Širazi (1571–1636) utemeljuje novu filozofsku školu u islamu, s nazivom transcendentna filozofija (*al-hikma al-mutaʿalija*). Taj period možemo okarakterisati kao potpunu prekretnicu u istoriji razvoja filozofske i uopšte racionalne misli u islamu. Rezultate pređašnjih tokova muslimanske peripatetičke i iluminativne filozofije, kao i škole dogmatičke teologije i doktrinarne gnoze, Mula Sadra je maestralno unapredio i inkorporirao u jedinstven saznajni sistem (Halilović, S. 2014: 2–3).

Već u iluminativnoj filozofiji Šejha Išraka racionalna demonstracija nije jedini izvor saznanja na koji se on osvrće. Osim racionalnog pristupa koji je primenio u svojoj filozofskoj školi, Šejh Išrak je insistirao na tome da intui-

tivno saznanje razotkriva sasvim novu dimenziju ontoloških istina. On u svojim delima objašnjava da ni predstavnici peripatetičke filozofije nisu potpuno zanemarili značaj intuicije. Piše da su filozofi ozbiljno razmišljali o intuitivnom saznanju još u vreme Ibn Sine: „Ne stiču se sva saznanja diskusijom i kazivanjima jer neka se saznanja ne dobijaju osim u okrilju suptilne tajne i pronicljivosti. A upravo na to nam je skretao pažnju poglavar i predvodnik (Ibn Sina) [...] u nekim delovima svoje knjige *al-Išarat*, kao i u knjigama *aš-Šifa* i *an-Nadžat*, kada bi govorio o tome da probudimo suptilnost svoje duše i da budemo pronicljiviji“ (Širazi b. d.: 4).

Prema mišljenju Šejha Išraka, osoba koja nema intuitivnu moć za to da neposredno sagleda predmet filozofije, ne može se nazvati filozofom. On piše: „Kada se kaže filozofija, misli se na spoznavanje transcendentnih realnosti, načela i univerzalnih tema koje se odnose na sva bića. A ime filozof ne može da se upotrebi osim za nekoga ko intuitivno sagleda realnosti, ima o njima neposredno iskustvo i poseduje *ta'alluh*“ (Suhravardi 2001: I/199). *Ta'alluh* znači biti povezan s božanstvom (*uluhijjat*), a to se ne može ostvariti običnim iščitavanjem onih delova filozofije koji govore o božjem Biću i o božjim atributima (*ilahijjat*). Osobinu *ta'alluha* dobija osoba koja je neposredno povezana sa samom realnošću i koja objektivnu realnost sagledava intuitivno (Halilović, T. i dr. 2014: 102).

Na osnovu svega rečenog, kada govorimo o pitanju savršenog čoveka u islamskoj filozofiji, potpuno opravdano možemo da tvrdimo da mišljenja predstavnika islamske filozofije, posebno transcendentne filozofske škole u islamu, obuhvataju, ili bolje rečeno dodatno potvrđuju, rezultate intuitivnog saznanja u doktrinarnoj gnozi. Sama pojava pitanja savršenog čoveka u islamskoj filozofiji kao jedno od izuzetno značajnih pitanja kojim se bavi doktrinarna gnoza pokazuje koliko interakcije postoji u ovim naučnim disciplinama.

Savršeni čovek ili savršeno Biće

Pitanje savršenog čoveka ne interpretira se kod pripadnika svih religijskih pravaca na istovetan način. Mnogi muslimani nisu saglasni s tim da sintagma savršeni čovek može da ima objektivno i konkretno značenje. Razlog što ne prihvataju da se razmatra pitanje savršenog čoveka jeste to što oni tvrde da svojstvo savršenstva može imati samo Bog. Pripisivanje božjih apsolutnih atributa drugim bićima nije dopustivo niti može da bude istinito. Shodno njihovom mišljenju, možemo konstatovati da ostala bića poseduju znanje i moć, ali istovremeno ne bismo mogli da tvrdimo da među njima postoje sveznajuća i svemoguća bića. Apsolutna svojstva se pripisuju isključivo apsolutnom Biću, i nikom osim Njega.

Svoj uvod u zborniku radova na temu savršeni čovek poznati arapski filozof Abdurahman Badavi počinje aludirajući upravo na ovu kritiku i piše: „U sredini između obožavanja čoveka i očovečenja Boga nastala je ideja o savršenom čoveku u islamskoj civilizaciji da bi popunila beskrajni prostor između Stvoritelja i stvorenja“ (Badavi 1976: 5). Način na koji je formulisan položaj ideje o savršenom čoveku u ovom citatu razotkriva u kojim drugačijim pravcima bi mogla ova ideja da se kreće. Ukoliko sintagma savršeni čovek počne da se tumači kao jedno od ovih značenja u smislu obožavanja čoveka ili očovečenja Boga, to zasigurno neće biti prihvatljivo ni za jednu grupu muslimanskih mislilaca.

Uzimajući u obzir hrišćansko tumačenje ontološkog statusa Isusa Hrista koje muslimani ne prihvataju u potpunosti, određeni muslimanski mislioci tvrde da je ideja o savršenom čoveku u islamski svet došla zapravo iz hrišćanstva. Međusobni odnosi između muslimanskih i hrišćanskih naučnika u srednjem veku, posebno u filozofskim naukama, navode se kao dokaz u korist ove tvrdnje. Kao što je u pogledu muslimana neprihvatljivo da Bog ima srodnika u obliku čoveka, isto tako Njegovo savršenstvo ne može biti u posedu nekog drugog bića osim Njega.

Ono što je važno da napomenemo u vezi s poslednjom kritikom, jeste to da naučna saradnja u srednjem veku ne može nipošto biti isključivi dokaz da je određena ideja originalno nastala u jednoj baštini a potom prešla u drugu. Naprotiv, naučna saradnja u tim vekovima više može poslužiti kao znak da sve religije potiču iz istog korena. Činjenica da jedna naučna doktrina postoji u različitim religijskim tradicijama ukazuje na to da su sadržaji religijskih predanja bliski.

Bez obzira na objašnjenja koja smo prethodno naveli, kritika da sintagma savršeni čovek nema konkretno značenje nastala je iz pogrešnog tumačenja pojma savršenstvo. Naime, savršenstvo o kojem se govori u ovom radu nije apsolutno savršenstvo bića. Pod apsolutnim savršenstvom bića podrazumevamo stanje bitka u kojem biće postoji samostalno i bez bilo kakve potrebe za drugim bićima. Ne samo muslimani, već i predstavnici svih ostalih religijskih pravaca ne dovode u pitanje činjenicu da apsolutno savršeno biće može da bude samo božje biće. Međutim, postoje i druga značenja pojma savršenstvo koja su za razliku od apsolutnog savršenstva vezana za određene pojave. Savršenstvo koje se dovodi u vezu s čovekom nije apsolutno savršenstvo bitka.

Ograničavanjem pojma savršenstvo na božji bitak ne samo da ne uzvisujemo božje biće već ga upoređujemo s ostalim bićima i spuštamo na njihov nivo. Nijedan predstavnik islamske filozofske misli ne podvrgava sumnji činjenicu da apsolutno savršenstvo bitka ne pripada nikome drugome osim božjem biću. Ukoliko kritičari sintagme savršeni čovek govore o ovom apso-

lutnom značenju pojma savršenstvo, oni zapravo negiraju tvrdnju koja nikada nije ni iskazana. Kritičarima ideje o savršenom čoveku verovatno bi pomoglo to da se kaže da pojam savršenstvo ne može da se odnosi na relativna značenja. Tvrdnja da ništa relativno ne može biti savršeno predstavljala bi značajnu pomoć u korist njihovog stava. Međutim, sud zdravog razuma protivreči ovim konstatacijama. Ukoliko neko izjavi da je prema sopstvenoj proceni okusio savršeni ukus, to nipošto ne podrazumeva apsolutno savršenstvo. Pomenuta izjava ne znači čak ni da taj ukus može biti prijatan svim ljudima. Ovim rečima ne želimo da konstatujemo da je savršeni čovek relativna procena i da bilo koja osoba može nekome biti savršena. Naprotiv, objasnili smo i naveli banalan primer kako pojam savršen ne mora isključivo da bude apsolutno savršenstvo koje naravno pripada samo božjem biću.

Pomenuta kritika da savršenstvo pripada samo Bogu podseća na pogrešan pristup ocenjivanju kod nekih prosvetnih radnika i na profesore koji ne dodeljuju đacima i studentima najvišu ocenu s izgovorom da je savršeni rad moguć samo Bogu. Upotrebićemo primer ocenjivanja da bismo dodatno objasnili o čemu tačno želimo da govorimo u nastavku. Dati najvišu ocenu đaku prvog razreda osnovne škole i studentu na fakultetu nikako ne može da znači da je nivo njihovog znanja izjednačen. Koliko god da je zapanjujući napredak i razvoj deteta u periodu osnovnog obrazovanja, nivo njegovog znanja po pravilu ne može da se uporedi sa znanjem studenata koji verovatno ne dobijaju toliko dobre ocene kao đak iz osnovne škole.

U ovom kontekstu, potpuno je besmisleno da se upoređuje božje biće sa pitanjem savršenog čoveka. Prema mišljenju islamskih filozofa, božje biće je apsolutni sveobuhvatni bitak koji ni u kom smislu ne zavisi ni od čega drugoga. Kada govorimo o savršenom čoveku, mi zapravo istražujemo granicu čovekovog ontološkog razvoja i razmatramo da li ljudi mogu da ostvare taj kapacitet u sebi ili ne.

Savršeni čovek i muslimanski verski pravci

Još jedna nejasnoća, odnosno pogrešno uverenje, u vezi s pitanjem savršenog čoveka jeste to da ova ideja pripada jednoj posebnoj verskoj grupi u islamu, tj. da od nje potiče. Nesuglasice o tome ko je najzaslužniji da nasledi vlast posle smrti verovesnika islama tretiraju se kao osnovna razlika između šiitskih i sunitskih muslimana. Za razliku od većinskih sunitskih muslimana koji odobravaju način na koji je izabran prvi naslednik verovesnika islama, šiitski muslimani veruju da pitanje verovesnikovog naslednika nije samo političko pitanje već sadrži i ontološku dubinu. Šiitski muslimani smatraju da vlast nad ljudima treba da prihvati čovek koji je u sebi ostvario maksimalan duhovni razvoj. U konkretnom slučaju naslednika verovesnika islama, oni

tvrdi da je među verovesnikovim najbližim prijateljima ipak bilo onih koji ispunjavaju pomenuti uslov. Naravno, ovde nećemo ulaziti u detaljniju analizu razlike između ove dve grupe muslimana.

Ono što je bitno u vezi s glavnim pitanjem ovog rada jeste to da neki mislioci tvrde da je ideja o savršenom čoveku u islamu nastala upravo kao potreba šiitskih muslimana da osmisle ontološki osnov za svoje stavove o verovesnikovom nasledniku. Očigledno je da ideja o savršenom čoveku podržava uverenje šiitskih muslimana da određeni ljudi mogu da dostignu stupanj na kom božjom milošću postaju nepogrešivi. Iako dilema o tome da li čovek može da bude nepogrešiv nije direktno povezana s pitanjem savršenog čoveka, ove dve teorije usko su povezane. Šiitski muslimani veruju da su svi božji verovesnici i njihovi odabrani prijatelji nepogrešivi, ne usled neke nepravedne protekcije od strane viših bića već usled razvoja i unapređenja sopstvenog saznanja i pročišćenja svoje duše.

Kritičari ideje o savršenom čoveku smatraju da je ova ideja nastala na osnovu šiitskog koncepta (Schaefer 1976: 65–66), tim pre što se šiitski naučnici češće koriste racionalnim argumentima i filozofskim interpretacijama koje bi mogle da ih dovedu i do hrišćanskog shvatanja položaja čoveka. Pored toga što je tačno da većina predstavnika filozofske misli u islamu pripada šiitskom shvatanju islama, ipak pitanje savršenog čoveka nikako ne može biti samo šiitsko učenje. Ova ideja je podjednako zastupljena među pripadnicima svih muslimanskih grupa. U nastavku ćemo navesti nekoliko primera koji jasno potvrđuju ovu tvrdnju.

Jedan od najistaknutijih mislilaca koji je zagovarao ideju o savršenom čoveku a nije pripadao šiitskom učenju jeste utemeljivač iluminativne filozofije Suhrevardi, koga smo ranije već spomenuli. On u predgovoru svoje poznate knjige *Hikmat al-išrak* (Filozofija iluminacije) smatra da je najzaslužniji za božje namesništvo na Zemlji čovek koji je udubljen u božje nauke. Ukoliko među takvima postoji neko ko je savladao i veštinu racionalnog iznošenja argumenata, on ima prednost u odnosu na ostale. U suprotnom, dovoljna je udubljenost u božje nauke kako bi osoba koja poseduje tu moć postala božji namesnik na Zemlji (Suhrevardi 2001: II/12).

Pod božjim namesništvom, objašnjava Suhrevardi, ne misli se na političku dominantnu moć. Dakle, božje namesništvo je ontološka vrednost koju ne može da potisne politička niti društvena usamljenost. Ukoliko politička moć bude u rukama božjeg namesnika, nastupiće „vreme svetlosti“ (isto). Suhrevardi veruje da čovek s takvim osobinama uvek mora da postoji među ljudima. Ljudska zajednica nikada neće ostati bez takve osobe. On u svojim drugim knjigama eksplicitno ističe nužnost da postoji savršeni čovek: „Najpotpuniji čovek je onaj ko je aktuelno ostvario sve intelektualne vrline u sebi [...] toliko da se kod njega pokazuje samo lepo ponašanje. Najbolji među

tim ljudima je onaj ko dostigne nivo božjih verovesnika i stekne osobine koje drugi ljudi nemaju, a to su sposobnosti da čuje božje reči i da vidi Njegovе anđele. Ne samo da je postojanje takvog čoveka u svetu moguće, već je ono nužno da bi opstala ljudska vrsta“ (Suhravardi 2001: III/445).

Sledeći istaknuti muslimanski naučnik koji nije pripadao krugu šiitskog tumačenja islama, Davud Kajseri, slavni učenik Ibn Arabijeve škole i poznati komentator njegovog remek-dela *Fusus al-hikam*, takođe insistira na značaju verovanja u doktrinu savršenog čoveka i piše: „Svi uzvišeni i ovosvetski stupnjevi, uključujući svetove intelekta i univerzalnih i partikularnih duša, te različitih prirodnih nivoa bitka – svi oni su obuhvaćeni u bitku savršenog čoveka. Stoga, čovek je božji namesnik i knjiga koja obuhvata sve ostale uzvišene i ovosvetske knjige“ (Kajseri 1995: 10).

Slične konstatacije neretko pronalazimo u delima mnogih muslimanskih naučnika, posebno kod predstavnika islamske gnoze, poput Dželaludina Mevlane Rumija (1994: 512), Abdurahmana Džamija (2007: 129) i Garavija Isfahanija (2001: 82), mada ličnosti koje smo ranije citirali takođe pripadaju gnostičkim pravcima islama. Zapravo, kad bismo hteli da govorimo o prirodi međusobnog uticaja između šiitskog verovanja u bezgrešnosti naslednika verovesnika islama i gnostičke ideje o savršenom čoveku, bliže bi bilo istini kazati da su gnostici razvili ideju o savršenom čoveku pod uticajem šiitske misli.

Šiitski mislioci kao što je istaknuti Alama Tabatabai tvrde da je ideja o savršenom čoveku starija od discipline doktrinarne gnoze u islamu. Bez obzira na to, on veruje da su „gnostička i intuitivna saznanja, pored prenesenih predanja i racionalnih argumenata, još jedan način razotkrivanja religijskih realnosti“ (Tabatabai 1969: 64). Samim tim što različiti modeli sticanja znanja dovode do zajedničkih i identičnih istina, očekivano je da postoje ideje s istim sadržinskim usmerenjem u različitim pravcima, ne samo u islamu već i među pripadnicima različitih religija. Međutim, uprkos svim sličnostima koje postoje u šiitskom i gnostičkom tumačenju islama, francuski filozof i iranista Anri Korben smatra da „gnostičke doktrine u šiitskom islamu uglavnom, a posebno u ismailitskom, ne mogu biti predstavljene kao nastavak drevnih gnostičkih ideja. One su proistekle iz originalnih misaonih i intuitivnih napora u kojima su sročeni sasvim novi i drugačiji sadržaji“ (Corbin 1983: 153).

S obzirom na sve navedeno, možemo zaključiti da eventualna sličnost u naučnim doprinosima predstavnika raznih naučnih disciplina i pripadnika raznih muslimanskih pravaca više ukazuje na to da su svi oni razotkrili različite aspekte jedne te iste realnosti. Zato ne može biti ispravno govoriti o jednosmernom i apsolutnom uticaju jedne misaone škole na drugu školu u slučaju ovako složenog pitanja. Generalizovanje u naučnim pitanjima, inače, često ne proističe iz objektivnog sagledavanja istine i može da bude korisno

samo u edukativnom smislu kada želimo da se uopšteno upoznamo s određenom temom.

Saznajni principi i filozofski opis ideje

Ideja o savršenom čoveku u islamskoj filozofiji zasnovana je na posebnom pogledu na svet. Pre nego što iznesemo više detalja o tome, treba da istaknemo važnu činjenicu koju inače islamski mislioci napominju pre nego što se udube u glavno pitanje, a to je odnos između savršenog čoveka i savršenog Bitka. Osnovni princip ideje o savršenom čoveku jeste to da je božja bit apsolutna, nedostižna i nedokučiva. Iako sva bića potiču iz božje biti i manifestuju božja imena i svojstva, nijedno od stvorenja ne može da se uporedi s božjim bićem. Poznati stih koji je spevao čuveni iranski pesnik Hafiz iz Širaza vrlo često se citira u vezi s ovim filozofskim principom:

„Feniks se ne da uloviti, spakuj klopke“ (Hafiz Širazi 2007: 12).

Islamski mislioci iznose različite teorije u vezi s tim kako i zašto ne možemo da upoređujemo nijedno stvorenje s božjim bićem. Kako se filozofska misao u islamu razvijala, ova teorija je postajala sve preciznija i sadržajnije. Na osnovu prethodnih ideja koje su iznete u vezi s ovim pitanjem, Mula Sadra Širazi tvrdi da između božjeg bića i svih ostalih ne postoji mogućnost upoređivanja čak ni u samom njihovom bivstvovanju. Božje biće je samostalno i sveobuhvatno biće, jedino koje postoji u punom značenju te reči (Mula Sadra Širazi b. d.: I/82). Za razliku od božjeg bića, ostala stvorenja postoje onoliko koliko realizuju u sebi manifestaciju božjeg bitka. Dakle, prema mišljenju predstavnika transcendentne filozofije, nijedno stvorenje ne može biti ni slično božjem biću, a kamoli da bude poređeno s Njim.

Ovaj filozofski princip treba da je na umu kako teoretičarima koji razmatraju ideju o savršenom čoveku, tako i onima koji žele da steknu ispravnu sliku o toj ideji. Kad god ideja o savršenom čoveku bude suprotstavljena navedenom principu, očigledno će biti da takva interpretacija sintagme savršeni čovek ne može biti prihvatljiva kod islamskih mislilaca. Verske grupe koje u svojim ritualima određenim ličnostima pridaju božanske osobine i svojstva ni po kom osnovu ne slede ideju o savršenom čoveku onako kako je ona originalno predstavljena u glavnim islamskim izvorima.

Sledeći filozofski princip na kom se zasniva ideja o savršenom čoveku jeste kosmološki princip međusobne podudarnosti svetova. Pored svih razlika u interpretiranju svetova u različitim školama islamske filozofije, jedno pravilo koje je prihvaćeno u svim tim školama, a proizlazi iz principa kauzaliteta, glasi da su svi svetovi međusobno podudarni (Tabatabai 2003: 380).

Drugim rečima, sva bića iz nižih svetova povezana su s bićima iz viših svetova, koja zapravo jesu delatni uzrok njihovog bitka. Podudarnost u ovom smislu nije odnos koji važi samo između tri sveta – sveta intelekta, sveta imaginacije i sveta materije. Kao i u drugim duhovnim tradicijama, u islamskoj filozofiji tvrde da je čovek „svet u malom“, tj. mikrokosmos. Nalik na svetove, čovek u sebi poseduje različite saznavne moći intelekta, imaginacije i čulnih opažanja koje preslikavaju opisana tri sveta (Halilović, T. 2015: 41–42).

Razlika između čoveka i svih ostalih božjih stvorenja jeste u tome što čovek u svom bitku potencijalno obuhvata realnosti ukupnog univerzuma. Samim time što potencijalno obuhvata sve realnosti i ontološke vrednosti, ne znači da ih čovek može u sebi i ostvariti, kao što sposobnost da čulnim opažanjem spozna ceo svet ne znači da će čovek to i obistiniti. U islamskoj filozofiji periodi čovekovog duhovnog razvoja dele se na četiri stepena i objašnjava se da poslednje stepene razvoja ne postiže svaki pojedinac.

Pomenuta podela čovekovog duhovnog razvoja nastala je u peripatetičkoj filozofiji. S obzirom na to da je u peripatetičkoj školi intelektualno saznanje najviši mogući stepen čovekovog razvoja, podela na četiri stepena zasnovana je na razvoju intelektualnog saznanja. Prvi i poslednji odnosno najviši stepen u ovoj podeli izuzetno su značajni za detaljnije objašnjenje pitanja savršenog čoveka. Prvi stepen u kome svi članovi ljudske zajednice počinju razvoj svoje duše jeste potencijalno intelektualno saznanje. Na kraju, čovekova duša može da stekne mogućnost da se sjedini s delatnim uzrokom svih intelektualnih saznanja i da ih tako sve obuhvati u potpunosti (Mula Sadra Širazi b. d.: III/418–423; Ibn Sina 1983: 165–166).

Prema mišljenju predstavnika peripatetičke filozofske škole u islamu, intelektualna saznanja daruje nadmaterijalno biće iz sveta intelekta koje zbog toga što nije ograničeno niti vremenom niti prostorom može u istom trenutku da ima saznanje o svim realnostima. Čovek koji razvije svoju dušu do tog stepena da se ona sjedini s nadmaterijalnim bićem, odnosno s intelektualnim stvorenjem koje obuhvata sve niže stupnjeve bitka, steći će aktuelno saznanje o svim realnostima (Tabatabai 2001: 306–307).

U kasnijem razvoju islamske filozofije jedan od faktora koji je detaljnije unapređen jeste značaj intelekta u celokupnom čovekovom bitku. Za razliku od peripatetičara koji posebnu pažnju posvećuju intelektualnom razvoju, predstavnici kasnijih filozofskih škola, a naročito transcendentne filozofije, ističu da suštinsku saznavnu vrednost u intelektualnom saznanju, kao i u empirijskom, čini neposredan odnos sa samom istinom. Dakle, čovek ne postaje sve vredniji i ispunjeniji samo zbog toga što stiče sve više intelektualnog saznanja, već zbog toga što proširuje svoj bitak neposrednim odnosom s realnošću. Naravno, svi islamski filozofi potvrđuju da sticanje intelektualnih saznanja takođe predstavlja jedan vid neposrednog osećanja stvarnosti.

S obzirom na to da su čovekovo biće i svetovi međusobno podudarni, čovek koji u svom bitku ostvari najviše ontološke vrednosti posedovaće i sve vrednosti iz nižih svetova. Dakle, ni peripatetički filozofi nisu insistirali na intelektualnom saznanju u smislu da čoveku ništa osim tog stupnja saznanja nije potrebno. Oni su tvrdili da procvat intelektualnih sposobnosti ne isključuje mogućnost da se čovekova duša razvije i u ostalim segmentima. Ipak, novi filozofski sistem koji je Mula Sadra utemeljio prikazuje mnogo obuhvatniju sliku čovekovog razvoja.

Merilo savršenstva

Glavna promena na kojoj Mula Sadra insistira u svojoj transcendentnoj filozofiji jeste to da božja stvorenja nemaju ništa samostalno od sebe, pa čak ni sopstvenu suštinu, niti bivstvovanje. Teorija da je Bog stvorio bića i da ih je prepustio njima samima ne samo da nije prihvatljiva u Mula Sadrinoj filozofiji već je bespredmetna maštarija. Božja stvorenja zapravo jesu manifestacije Njegovih imena i svojstava. Svako biće prikazuje u sebi određeni aspekt ontoloških vrednosti koje ne poseduje samo od sebe već su manifestacije Boga.

Podela svetova na tri sfere intelektualnih, imaginacijskih i materijalnih bića jeste u stvari podela božjih manifestacija na osnovu čistote i intenziteta njihove manifestacije. Najintenzivnija božja manifestacija u univerzumu pojavljuje se u okviru sveta intelekta, tj. nadmaterijalnih bića koja nisu ograničena ni vremenom ni prostorom. U nižim svetovima ne postoji nijedno božje ime ili svojstvo koje nije manifestovano u svetu intelekta. Razlika između tih manifestacija jeste u njihovom intenzitetu. To je zapravo ispravno tumačenje teorije međusobne podudarnosti svetova i glasi da se u svakom svetu sva božja svojstva manifestuju ali s različitim intenzitetima.

U islamskoj filozofiji je poznat stav da čovek ima tri različite saznajne moći u skladu sa svetovima intelekta, imaginacije i materije. Svaka od njegovih saznajnih moći povezuje se s odgovarajućim svetom i njome on stiče nova saznanja. Epistemološka vrednost čovekovih saznanja zavisi od ontološke vrednosti predmeta saznanja. Jedan od glavnih razloga što se u filozofiji toliko insistira na značaju intelektualnih saznanja jeste zapravo njihova vrednost u odnosu na imaginacijska i osetna saznanja. Sticanjem novih saznanja čovek zapravo stvara u sebi iste te svetove s kojima se suočio u realnosti ili, drugim rečima, postaje deo tih realnosti. Mogućnost da se sjedini sa svetovima, bilo da on u sebi stvara nove svetove ili da postaje deo njih, čoveka čini različitim od svih ostalih stvorenja odnosno manifestacija božjih svojstava.

Iako svojim telom i dušom boravi u svetovima, zbog mogućnosti da proizvede istovetnu verziju svetova u svom bitku čovek se razlikuje od svih

ostalih božjih stvorenja odnosno manifestacija. S tim u vezi, zabeleženo je poznato islamsko predanje da čovek može toliko da razvije svoju dušu da dospe do nivoa u kom će biti iznad anđela kao i da može da unazadi svoju dušu i da bude niži od životinja. U odgovoru na pitanje da li je viši nivo anđela ili nivo ljudi, „Ali ibn Abi Talib je rekao da je Bog dodelio anđelima razum bez strasti, životinjama strast bez razuma, a čoveka je obdario i razumom i strašću. On je dodao da kada kod ljudi razum nadjača strast, oni tada budu bolji od anđela, a kada im strast nadvlada razum, oni postanu gori od životinja“ (Šejh Saduk 1966: I/4–5). Zbog čovekove slobodne volje da izabere da li će slediti presude svog razuma ili će se prepustiti svojim strastima, njegov razum je vredniji od razuma anđela koji po svojoj prirodi drugačiji i ne može da bude. Takođe, čovek zarobljen svojim strastima niži je od životinja kojima je strast prirodno i poželjno stanje.

Dakle, čovek u svom bitku poseduje potencijal da dovede do izražaja sve moguće nivoe svetova s kojima se suočava. Svetovi su u neku ruku čovekovo ogledalo u kojem može da vidi svoj ontološki potencijal. Zbog sposobnosti da u sebi realizuje sve lepote bitka, čovek je potencijalno najvrednije božje stvorenje. Deo kuranskog teksta u kome se govori da je čovek izabran za božjeg namesnika na Zemlji treba da se tumači na osnovu ove ideje:

„I kad reče Gospodar tvoj anđelima: 'Uistinu! Ja sam Taj koji će načiniti na Zemlji namesnika', rekoše: 'Zar ćeš načiniti na njoj onog ko će nered praviti i prolivati krv, a mi Te slavimo hvalom Tvojom i svetosti Ti kličemo?' Reče: 'Uistinu! Ja znam ono što vi ne znate'“
(*Kuran* II: 30).

U nastavku ovog kuranskog citata navodi se da je Bog poučio čoveka svim imenima za koja ni anđeli nisu znali:

„I pouči Adama [prvog čoveka] imenima svim, zatim ih izloži anđelima, pa reče: 'Obavestite Me o imenima ovim ako ste iskreni'. Rekoše: 'Slava neka je Tebi! Nemamo mi znanja izuzev što si nas naučio'“ (*Kuran* II: 31–32).

Prema tome, anđeli imaju ograničenje u svom bitku koje čovek nema. Iako potencijalno može da pravi nered i da proliva krv na Zemlji, on je određen za božjeg namesnika zato što ima mogućnost da u sebi manifestuje sve ontološke vrednosti koje je Bog stvorio u univerzumu. Pošto je čovek izabran za božjeg namesnika jer može da manifestuje sve ontološke vrednosti koje ni anđeli ne mogu da manifestuju, upravo zato je Bog naredio anđelima da učine *sedždu* Adamu, odnosno da se poklone čoveku (*Kuran* II: 34). Pojam

sedžda koji se pominje u ovom kuranskom stavku označava maksimalno poštovanje padanjem ničice na zemlju pred onim kome se iskazuje poštovanje. U islamskom šerijatu, u svim njegovim pravcima, nedvosmisleno je zabranjeno da se ovaj vid poštovanja ukazuje bilo kome osim Bogu. Opravdanje da *sedžda* anđela nije bila ritualna *sedžda*, već iz poštovanja, ne može biti prihvatljivo jer zabrana da se taj čin obavi pred nekim drugim sasvim je eksplicitna.

Obrazloženjem toga zašto su anđeli učinili *sedždu* vratićemo se još jednom na prvi filozofski princip ideje o savršenom čoveku. Naime, oni su dobili naredbu da učine *sedždu* božjim imenima koje čovek manifestuje, a ne samom čoveku koji od sebe ne poseduje nijedno od tih imena. Time što anđeli ukazuju najviši stepen poštovanja božjim imenima koja su manifestovana u čovekovom bitku ne znači da je čovek postao božanstvo niti da su oni učinili *sedždu* nekome osim Bogu. Ovo pogrešno tumačenje simbola u stvari je znak nedovoljnog poznavanja islama. Kaba u Meki prema kojoj se svi muslimani sveta okreću pet puta dnevno i ka njoj padaju na *sedždu* nije božanstvo. Nijedna grupa muslimana ne moli se njoj već Bogu. Ni verovesnik Musa (Mojsije) nije obožavao drvo iz koga se prema kuranskom tekstu čulo: „A kad dođe do vatre, neko ga zovnu s desne strane doline, iz stabla, u blagoslovljenom kraju: 'O, Musa! Uistinu! Ja sam – Bog, Gospodar svetova!'“ (*Kuran XXVIII: 30*).

Važno je još jednom da napomenemo da se nijedno božje stvorenje niti manifestacija Njegovih imena i svojstava ne može uporediti s božjim bitkom iz jednostavnog razloga što božje manifestacije ne poseduju po sebi imena i svojstva koja prikazuju. One u sebi manifestuju imena i svojstva koja pripadaju Bogu i u toj meri se vrednuju s ontološkog aspekta. Sve kuranske poruke i filozofske ideje u vezi sa statusom savršenog čoveka treba tumačiti u skladu s ovim neospornim principom.

Zaključak

Pitanje savršenog čoveka u islamskoj filozofiji je originalno i veoma značajno pitanje. Originalno je u tom smislu da je sadržaj islamskih filozofskih učenja dovoljan da se jedna takva ideja formira u islamu, bez potrebe da razmišljamo o nekoj drugoj kulturnoj tradiciji iz koje bi ova ideja mogla biti preuzeta. Predstavnici islamske gnoze o savršenom čoveku govore kao o jednoj od dve ključne teme svojih istraživanja: jedna tema je božja jedinost – šta je *tavhid*, a druga tema je božja savršena manifestacija odnosno ko je *muvahhid*.

Iako postoje sličnosti između ideje o savršenom čoveku u islamskoj filozofiji i šiitskog verovanja u bezgrešnost naslednika božjeg verovesnika, ipak

tvrdnja da ideja o savršenom čoveku jeste plod šiitskog uticaja na filozofsku misao dovodi u pitanje interesovanje brojnih istaknutih sunitskih mislilaca koji su veoma obuhvatno i utemeljeno govorili i pisali o temi savršenog čoveka. Upravo zbog toga treba konstatovati da je doktrina savršenog čoveka rezultat filozofskog i gnostičkog razumevanja ukupnog islama.

Bez obzira na pogrešne interpretacije ideje o savršenom čoveku, ova teorija ne podržava nikakav vid obožavanja čoveka niti očovečenja Boga. Zapravo, stavovi koji su doveli do jednog od ova dva rezultata nastali su iz pokušaja da se u jednom određenom biću predstavi ontološki stepen bitka koji manifestuje sve vrednosti univerzuma. Postojanje takvog bića među božjim stvorenjima nije samo moguće, već je nužno, kao što su istakli neki islamski mislioci.

Na kraju treba da dodamo još jednu konstataciju koja formalno nije deo zaključka iako je zasnovana na onome što je dosad rečeno. Naime, reč je o tome da do stupnja savršenog čoveka može da dostigne svaki član ljudske zajednice. U skladu s načinom života koji izabere, čovek može svoju dušu da razvije i da nadiđe stepen anđela ili pak da je spusti na nivo ispod životinja i biljaka. To što su neki ljudi izabrani od Boga da budu verovesnici i predvodnici svog društva i time su prema islamskom učenju predstavljeni kao savršeni ljudi, ne znači da oni taj ontološki stepen nisu stekli svesno i dobrovoljno. Naravno, poziciju i zvanje verovesnika nije bilo moguće steći isključivo na osnovu ljudskog napora i truda, ali duhovne preduslove koje potencijalni verovesnik poseduje, bez sumnje, stekli su svojim znanjem i odricanjem.

Na kraju krajeva, većina ljudi je imuna na određene greške koje nipošto neće počinuti. U zavisnosti od nivoa duhovnog razvoja, mnogim ljudima je nezamislivo da počine neke teške individualne i društvene greške. Oni su u tom segmentu usavršili čistotu ljudske prirode koju je Bog u svima nama postavio. Što je svesniji svoje suštine, čovek će lakše pronaći put ka iskonskoj čistoti.

Primljeno: 23. juna 2017.

Prihvaćeno: 28. jula 2017.

Literatura

- Badavi, Abdurahman (prir.) (1976), *Al-Insan al-kamil fi al-islam*, Kuvajt, Vikalat al-matbu'at.
- Corbin, Henry (1983), *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London, Kegan Paul International.
- Džami, Abdurahman (2007), *Haft ourang*, Tehran, Jalda.
- Garavi Isfahani, Muhamed (2001), *Divan-e moftakar*, Tehran, Afak.

- Hafiz Širazi, Šemsudin Muhamed (2007), *Divan-e Hafez*, Tehran, Aref-e kamel.
- Halilović, Seid (2014), „Gnostička hermeneutika u islamu s posebnim osvrtom na transcendentnu filozofiju Mula Sadre Širazija“, *Kom: časopis za religijske nauke* 3 (2), 1–20.
- Halilović, T., Halilović, S. i Halilović, M. (2014), *Kratka istorija islamske filozofije*, Beograd, Centar za religijske nauke Kom.
- Halilović, Tehran (2014), „Doktrinarna gnoza u islamu; položaj i značaj“, *Kom: časopis za religijske nauke* 3 (2), 21–34.
- Halilović, Tehran (2015), „Poreklo materije u Mula Sadrinoj filozofiji“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2), 35–51.
- Ibn Sina, Abu Ali (1983), *an-Nadžat*, Tehran, Maktaba al-Murtazavi.
- Kajseri, Davud (1995), *Šarh Fusus al-hikam*, Tehran, Entešarat-e elmi va farhangi.
- Mevlana Rumi, Dželaludin (1994), *Mesnevi ma'navi*, Tehran, Vezarat-e farhang va eršad-e eslami.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (b. d.), *al-Asfar al-arba'a al-aklija*, Kom, Manšurat-e Mostafavi.
- Schaeder, Hans Heinrich (1976), „Nazarija al-insan al-kamil ind al-muslimin“, u: Badavi, Adburahman (prir.), *Al-Insan al-kamil fi al-islam*, Kuvajt, Vikalat al-matbu'at.
- Suhrevardi, Šihabudin (2001), *Madžmu'e-je mosannafat-e Šejh-e Ešrak*, Tehran, Pažuhešgah-e olum-e ensani va motale'at-e farhangi.
- Šejh Saduk, Muhamed (1966), *'Ilal aš-šaraji'*, Kom, Ketabforuši-je Davari.
- Širazi, Kutbudin (b. d.), *Šarh Hikmat al-išrak*, Kom, Bidar.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1969), *Ši'e dar eslam*, Kom, Dar at-tablig al-islami.
- Tabatabai, Muhamed Husein (2001), *Nihaja al-hikma*, Kom, Muassasa an-našr al-islami.

The Perfect Man in Islamic Philosophy, Reality or Illusion

Tehran Halilović

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

In the works of Islamic philosophers, the position of the ideal head of the ideal society was occupied by the divine prophet who, according to their description, possessed all the virtues of a human being can possibly have. Unlike an ideal society which, due to the participation of a great number people, is unlikely to be achieved in reality, a human being who has achieved the maximum development of his soul can exist, according to Islamic philosophers.

The idea of a perfect man in Islam is above all an ontological and philosophical idea that talks about the significance of man's being in relation to the whole universe. Since he possesses various cognitive powers that connect him to all the realms of intellect, imagination, and matter, he has the opportunity to create another version of the universe within himself, or, to put it differently, to become a part of the realms by creating them inside himself.

In addition to the fact that man has a special status among living creatures, the idea of a perfect man can by no means be interpreted as a worship of man or of the humanization of God. The relationship between the divine being and all other creatures that can't be compared to His being, also applies to a perfect man, regardless of his special ontological position.

Despite the fact that he resides in the realms through his body and soul, and because of his ability to realize all the beauty of the being, man is potentially the most valuable of God's creatures and is different from all other beings. The more conscious man is of his essence, the more easily he will find a way to the ultimate purity.

Keywords: *man, perfection, soul, God, intellect, realms, Islamic philosophy, spiritual development, sinlessness, theoretical gnosis*