

OSNOVE SOCIJALNE FILOZOFIJE ABU NASRA FARABIJA

Muamer Halilović

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

Abu Nasr Farabi (870–950), kao jedan od utemeljivača islamske peripatetičke filozofije, ostavio je neizbrisiv trag u istoriji islamske socijalne misli. Pokušao je da napravi jasnu komparaciju između filozofske utopije i objektivnog stanja društva u kojem je živeo za vreme vladavine abasidske dinastije. Stoga njegove društvene teorije istovremeno mogu poslužiti istoričarima, filozofima i sociolozima.

Kako bismo ukratko predstavili osnovne crte njegove socijalne misli, najpre smo razjasnili sintagme i termine koje je on najviše koristio, a to su: praktična filozofija, socijalna filozofija, politička filozofija, politika, vlast i društvo. Nakon što smo pojasnili njegovu definiciju društva i društvenog života, upustili smo se u detaljniju analizu njegovih višestrukih klasifikacija raznih društava. Naime, on društveni život deli kvantitativno i kvalitativno. Shodno prvoj podeli, on najpre ističe da postoje dve vrste zajednice: potpuna, odnosno celovita, i nepotpuna. Zatim, svaku vrstu deli na veliku, srednju i malu zajednicu. Velika potpuna zajednica u njegovim očima jeste globalna svetska zajednica koja uključuje celokupno čovečanstvo, srednja potpuna zajednica se odnosi na državu ili dinastiju, a mala potpuna zajednica jeste grad. Veliku i srednju potpunu zajednicu Farabi nekada naziva i *umetom*, mada ovaj termin češće koristi samo za srednju potpunu zajednicu, odnosno za islamsku vladavinu. S druge strane, velika nepotpuna zajednica u njegovoj klasifikaciji jeste pleme, srednja je selo, a mala je zaselak. Zanimljivo je da on porodicu smatra klicom društvenog života, ali ne i zasebnom društvenom jedinicom. O svakoj od pomenutih grupa i podgrupa Farabi piše opširna objašnjenja i obrazlaže njihove jasne karakteristike.

Farabijeva kvalitativna podela društava nešto je drugačija, i ona direktnije uključuje određene segmente njegove opšte filozofske misli, a ponajviše njegov stav o blaženstvu. On tu pokreće opširnu raspravu o suštini utopije,

odnosno „vrlog grada”, kako bi to on voleo da kaže. U drugom delu ovoga rada razmotrićemo osnovne karakteristike takvog grada, kao i još neke Farabijeve socijalne podele.

Ključne reči: *Farabi, socijalna misao, grad, država, kolektivno društvo, porodica, praktična filozofija, politička filozofija, vlast*

1. Uvod

Farabi je široj javnosti ponajviše poznat po svom velikom doprinosu procesu utemeljenja islamske filozofije. Rođen je 870. godine u Farabu kada je čuveni Prevodilački pokret već uzimao maha. Taj pokret je nastao još za vreme uspostavljanja abasidske dinastije, odnosno u prvoj polovini VIII veka, više od stotinu godina pre Farabijevog rođenja. U želji da upoznaju tradiciju i naučnu baštinu drugih podneblja i predstavnika drevnih civilizacija, muslimani su sve češće prevodili knjige koje su pisali stari grčki, persijski i indijski mudraci. Bilo je tu naslova iz raznih naučnih disciplina, što pokazuje svestranost tog velikog pokreta koji će istoričari kasnije nazvati Prevodilačkim pokretom. A naslovi su birani s namerom. Iz državnog budžeta nije izdvajano za prevod bilo kojeg dela, već samo za prevođenje onih naslova koje bi muslimanski naučnici prethodno preporučili. Štaviše, formirane su i komisije, u okviru bagdadske Kuće mudrosti, koje su imale dužnost da odrede koje naslove treba prevoditi. Ova naučna ustanova dobija u značaju kada abasidski kalifat preuzima Mamun (vladao: 814–833). Ona tada dobija središnju ulogu u procesu naučnog razvoja muslimanskog društva. Od tada su skoro svi prevodi i naučna istraživanja realizovani isključivo u okviru Kuće mudrosti. Ta situacija potrajala je i nekoliko godina nakon kalifa Mamuna, što pokazuje da se kroz Prevodilački pokret pripremala podloga za usavršavanje raznih naučnih disciplina u okviru islamske civilizacije (Velajati 2016: 145). Centralna abasidska vlast nije želela da se bilo koji segment tako važnog procesa odvija bez njihovog direktnog nadzora.

No, već u drugoj polovini IX veka okolnosti se znatno menjaju. Muslimansko društvo se usled teritorijalnog proširenja i uvećavanja administrativnih struktura suočavalo sa mnogo širim spektrom pitanja na koja je bilo potrebno odgovoriti valjano i u skladu s principima i načelima islamske misli. Veliki broj takvih pitanja bio je povezan s novim društvenim okolnostima, što znači da ona starijim narodima nisu ni predstavljala bilo kakvo opterećenje. Grci ili Persijanci nisu se nužno suočavali s istim onim socijalnim pitanjima i poteškoćama na koje su nailazili muslimani. Otuda, kada je islamsko društvo došlo do određene intelektualne i naučne spremnosti da

samostalno napreduje, bilo je logično da se polako sve više obustavljaju aktivnosti zasnovane na prevođenju strane literature. Jer sadržaj te strane literature više nije mogao biti usklađen s intelektualnim progresom muslimanske zajednice, pa je izgubio svoju svežinu i naučnu vitalnost. Takvo stanje je smanjivalo prevodilačke ambicije i povećalo želju i potrebu za produkcijom znanja. Zbog novih pitanja na koja drevni narodi i stari Grci i Persijanci nisu ponudili nikakve odgovore, muslimanski naučnici su pred sobom videli veliki izazov.

Farabi je zablisterao upravo u takvim okolnostima, najbolje je iskoristio potencijale prevedene literature s kojom je imao priliku da se upozna i direktno i posredstvom svojih učitelja, te da sve to usaglasi s racionalnom tradicijom islama i *Kurana*, i da na osnovu toga stvori delimično novi filozofski sistem, jednim delom sličan onome koji je ponudio Aristotel, ali ipak za koji stepen unapređen i proširen. Škola koju je on utemeljio, a kasnije unapredio slavni Avicena, nazvana je islamskom peripatetičkom školom.

Kada sve ove okolnosti uzmemo u obzir, možemo shvatiti zašto je Farabijeva društvena teorija toliko važna. Već na samom početku ovoga rada spomenućemo tri faktora koji mnogostruko utiču na tu važnost. S jedne strane, Farabijeva ideja potpuno je zasnovana na filozofskim načelima islamske misli, a to svedoči u korist njene autoritativnosti među muslimanima. S druge strane, on je živio u periodu kada je muslimansko društvo bilo politički veoma snažno, a administrativno izuzetno organizovano i uredno. Zbog toga, Farabi je mogao i praktično da sagleda neke rezultate svojih ideja. A s treće strane, krajem X i početkom XI veka, kada počinje ozbiljniji deo Farabijevog naučnog rada, muslimani su već izlazili iz perioda tranzicije, dobro su upoznali strane kulture i naučne baštine i čak ih i svestrano kritikovali. Oni su u tom periodu već zakoračili u fazu stvaranja nove, sistematizovane i utemeljene misaone i kulturne tradicije. Svemu ovome treba pridodati i činjenicu da je Farabi izuzetno dobro poznavao i druge naučne discipline, što mu je i te kako pomoglo da univerzalnije sagleda ne samo aktuelne probleme s kojima se muslimansko društvo suočavalo, već i sve one eventualne poteškoće koje su nekada mogle da namuče članove te velike zajednice.

2. Život i delo

Farabi je u istoriji islamske misli dobio zvanje „Drugi učitelj”, što ga s jedne strane povezuje s Aristotelom – koga su muslimanski filozofi nazvali „Prvim učiteljem” – a s druge strane mu daje veliki ugled u očima svih kasnijih istraživača. Istoričari spominju različite povode da Farabi dobije takvo zvanje. Neki ističu da je Farabi svojim delima i mislima privukao veliku pažnju drugih mislilaca i akademskih krugova, te da je pokrenuo val koji će

vrlo brzo rezultirati sistematizacijom prve filozofske škole u islamu. Napisao je više od stotinu naslova – uključujući i knjige i eseje, odnosno traktate i poslanice. Uglavnom se fokusirao na racionalno tumačenje islama, ali u nekom opštem značenju te reči. Pisao je ponajviše o filozofiji i socijalnoj misli, ali pritom nije zanemarivao ni matematiku, muzikologiju, medicinu, dogmatičku teologiju i jurisprudenciju¹.

Međutim, ovo ne može biti dobar razlog da dobije zvanje Drugi učitelj. Svim tim naukama, a pogotovu filozofijom kao svojevrsnom „majkom nauka”, bavili su se manje-više i drugi muslimanski mislioci pre njega, uključujući i slavnoga Abu Ishaka Kindija, ali nijedan od njih nije dobio to zvanje. Takođe, ova analiza nam ne objašnjava ni kako je Aristotel postao Prvi učitelj. Trebalo bi, valjda, da postoji nekakva veza između učenja grčkog i muslimanskog filozofa pa da jednog nazovu Prvim a drugog Drugim učiteljem – budući da se oba naziva pojavljuju gotovo istovremeno.

Zbog toga, grupa savremenih istraživača pokušala je da povod za ovakve nazive potraži u tome što je Farabi verovatno prvi u islamu utemeljio i sistematizovao filozofsku školu. A pošto je njegova škola imala dosta dodira sa školom koja se pripisuje Aristotelu, pojavljuju se nazivi Prvi i Drugi učitelj (Najjar, Lerner & Mahdi 1963: 22). Ova analiza donekle objašnjava zašto je Farabi postao poznat kao Drugi učitelj, ali ne nudi jasan dokaz za to zašto je Aristotel smatran Prvim učiteljem. Ako je kriterijum utemeljenje nove misaone škole, onda je to postojalo i pre Aristotela. Bar kod Platona možemo jasno da primetimo naznake filozofskog sistema, pa bi otuda on bio preči da dobije taj naziv.

Treći razlog koji se navodi kao mogući povod za ovo imenovanje jeste činjenica da se Farabi opsežno bavio logikom. On je uspeo da u mnoge segmente logike unese nove ideje ili bar inovativna objašnjenja. A to je činio i Aristotel, verovatno pre svih drugih. I zato Aristotela smatraju Prvim, a Farabija Drugim učiteljem. Ova analiza ima više smisla od prethodne dve. No, pojavljuje se pitanje zašto bi logika imala tako bitnu ulogu u istoriji nauke da bi neko samo zbog toga što se podrobno bavi njome zaslužio tako visoko i univerzalno zvanje „učitelja”. Jasno je da logika indirektno utiče i na razvoj drugih nauka, jer predstavlja metodu razmišljanja, pa tako deluje kao priprema ili uvod u sve druge naučne discipline, ali to ipak nije toliko uočljivo. Čini nam se da bi ovu poslednju analizu trebalo detaljnije opisati.

Naime, potrebno je pronaći nešto što je u delima i mislima Aristotela i Farabija bilo i te kako prisutno, a što je sve vreme poput duha u telu učestvovalo u izgradnji svake naučne discipline, i to ne samo indirektno, kroz meto-

1 Ako bismo hteli da samo zapišemo naslove Farabijevih dela, napravio bi se zaista predug spisak. Za opširniji pregled Farabijevog doprinosa usavršavanju pomenutih naučnih disciplina videti: Velajati 2016: 319, 361, 373, 387, 400, 426–428, 487, 939–942, 1139–1142.

du, već direktno i aktivno. Pretpostavljamo da je to bilo njihovo bavljenje podelom i klasifikacijom nauka (Nasr 2004: 123), čime su aktivno učestvovali u postavljanju kamena temeljca za gotovo sve nauke – filozofske, prirodne i matematičke, ali i one druge nešto praktičnije u koje spadaju i društvene nauke. Farabi u svojoj knjizi *Ihsa al-ulum* sažeto predstavlja gotovo svaku dotad poznatu naučnu disciplinu i pokušava da ponudi jasan i precizan sistem klasifikacije nauka. „Farabi je”, piše o tome Ali Akbar Velajati, „različite nauke kategorisao na temeljima racionalnih i demonstrativnih vizija svog ontološkog sistema. Stoga, sistem klasifikacije nauka koji on predlaže u celosti je filozofski. Farabi je svojim briljantnim delom ponajviše uticao da se slični spisi pojave i u kasnijim razdobljima islamske misli” (Velajati 2016: 202). Takav univerzalni pristup svim naukama, pored toga što opravdava njegovo zvanje „učitelja”, i te kako mu je pomogao u tome da što bolje pojmi suštinu onih disciplina koje danas možemo jasnije smatrati socijalnim naukama.

Farabi je rođen 870. godine u Farabu, u današnjem Otrar u Kazahstanu, koji je svojevremeno pripadao velikom Horasanu, Persiji (Halilović, T. 2015: 27). Stanovnike ovog mesta činili su turski i persijski narodi koji su islam kolektivno prihvatili pola veka pre Farabijevog rođenja, onda kada je grad osvojio i pokorio samanidski vojskovođa Nuh ibn Asad (Ibn Halikan 1985: 100; Bakar 2010: 26–27). Shodno tome, istoričari pretpostavljaju da je Farabijev otac rođen kao musliman, ali ne i deda. Takođe, treba napomenuti da je besmisleno polemisati o tome da li je Farabi bio iranskog ili turskog porekla, budući da su se ovi narodi u severnim predelima velikog Horasana bili potpuno izmešali. Ta izmešanost je primetna i kod Farabijevih roditelja. Njegov otac je iranski oficir i bio je angažovan u redovima samanidske vojske. Savremeni britanski orijentalista Daglas Morton Danlop tvrdi da je i Farabijev deda bio vojno lice (Dunlop 1971: 184). A majka mu je bila turskog porekla (Mohadžernija 2001: 61–62).

Istoričari ne beleže mnogo detalja iz detinjstva ovog velikana islamskih nauka. A ni on sam se nigde u svojim knjigama nije osvrnuo na detalje iz prvih godina svoga života. O tim godinama pisao je samo gdekada uzgred, i to ukoliko bi takve informacije bile značajne iz nekog drugog razloga. U svakom slučaju, ono što se čini najobjektivnijim jeste to da je Farabi prve godine života proveo u rodnom kraju, gde je izgradio svoju ličnost i već dobrim delom pokazao pronicljivost i naučni potencijal. Njegovo osnovno obrazovanje u tom periodu nije se drastično razlikovalo od onoga što bi mu bilo ponuđeno u većim gradovima i tadašnjim centrima znanja. Jer prve godine obrazovanja svugde u islamskom svetu bile su gotovo identične. Arapska književnost, dogmatička teologija i jurisprudencija bile su nauke s kojima su se deca manje-više upoznavała već u ranim godinama svog intelektualnog razvoja. A sve te nauke bile su zasnovane na kuranskim predanjima. Slavni

muslimanski historičar i mislilac Ibn Haldun na veoma inspirativan način opisuje ovu tradiciju ranog upoznavanja sa značenjima kuranskih *ajeta* u historiji islama:

Upoznavanje s kuranskim naukama kod dece kroz razne naučne discipline bilo je zapravo jedno od obeležja islamskog društva. Gotovo svi muslimani su bili u obavezi da u svojim gradovima obezbede kvalitetnu nastavu ovoga tipa, i da svoju decu privikavaju da se sve češće susreću s kuranskim tekstom. Jer izučavanje i pronicljivo tumačenje kuranskih *ajeta* i verovesnikovih predanja osim toga što ispunjava srce verovanjem, stvara stabilan društveni identitet koji će kasnije moći da bude i te kako plodotvoran u zajednici. A ono što se nauči u detinjstvu i mladosti, pušta korene i sve vreme za života prati čoveka u svakom njegovom postupku. To postaje osnov i za svako buduće naučno istraživanje, ukoliko se čovek za to opredeli. A tako se stvara čarobna harmonija u njegovim mislima i u celokupnom muslimanskom društvu (Ibn Haldun 1958: III/300).

Tokom poslednjih godina boravka u rodnom Farabu, Farabi se posvetio i izučavanju matematičkih nauka, što mu je znatno pomoglo da tokom kasnijih godina jednostavnije i produktivnije obavlja funkciju glavnog sudije. Jer finansijskih sporova je u tom periodu bilo zaista mnogo, pa je bilo neophodno da sudija bude sposoban da te sporove reši na valjan način, ali i po kratkom postupku. Pored osnovnih i tradicionalnih studija, Farabi je pokušao da se u slobodno vreme upozna i s drugim jezicima.

Bilo je samo pitanje vremena kada će mladi ali u mnogim naučnim disciplinama već dokazani Farabi odlučiti da napusti svoj zavičaj u potrazi za boljim učiteljima i obrazovnim ustanovama. A budući da su mu i otac i deda bili u službi Samanida, bilo je očekivano da će se i on opredeliti da studije nastavi u Buhari, centru samanidske pokrajinske dinastije. Ovo potvrđuje i Muhsin Mahdi, savremeni irački pisac (Mahdi 1970: IV/523). Farabi se u Buhari ozbiljno posvetio muzikologiji, grani u kojoj će nedugo potom postati vekovima neprevaziđeni autoritet. U tom gradu izabran je i za glavnog sudiju, kao što napomenusmo, ali tu funkciju nije obavljao dugo. Osetio je da ga funkcije koje zahtevaju neku vrstu stičnosti ne ispunjavaju, te da tako neće uspeti da zadovolji svoj znatiželjni duh. Stoga, nakon nekoliko godina boravka u Buhari, Farabi odlučuje da otputuje u neki veći centar nauke i naučnosti. U to vreme, takav centar je bio Bagdad.

Farabi je još u mladosti, dok je izučavao jurisprudenciju, muzikologiju i dogmatičku teologiju, osetio do koje mere se logika upliće u sve sfere čovekove misli. I od tada je nekako u podsvesti uvek želeo da se ozbiljnije posveti toj metodološki izuzetno važnoj ali u mnogim istorijskim periodima zapo-

stavljenoj ili nedovoljno popularnoj naučnoj disciplini. Prilikom da svoju želju realizuje napokon je dobio u Bagdadu, gde je upravo tih godina boravilo nekoliko istaknutih poznavalaca Aristotelove logike. Doduše, i pre toga, on je u Horasanu učio logiku kod Jovana (Juhane) ibn Hajlana. Ali je ipak svoje znanje usavršio u Bagdadu kod Abu Bišra Mate ibn Junusa (umro 940). Farabijeva logika postala je toliko poznata nakon njegove smrti da su njegove knjige vekovima ostale gotovo nenadmašive, a njegove ideje nepokolebljive. Jevrejski filozof Mojsije Majmonid (umro 1204), recimo, u pismu koje je poslao španskom lekaru i prevodiocu Ibn Tibonu nedvosmisleno ističe značaj Farabijeve logike i piše: „Ne troši vreme na druge knjige koje su napisane iz oblasti logike, nego čitaj samo ono što je mudri Abu Nasr Farabi napisao. Jer sve što je on napisao, a pogotovu u knjizi *O počecima bitka*, sastavljeno je krajnje precizno” (Bakar 1998: 23).

Treba napomenuti da je Farabi u dva navrata boravio u Bagdadu, a u međuvremenu je živeo i u Alepu i Konstantinopolju. Ova česta putovanja i boravak u velikim gradovima i centrima političke, društvene i naučne moći stvorili su u Farabijevoj ličnosti neku vrstu osećanja snažne društvene odgovornosti. U svim tim gradovima Farabi je imao priliku da posmatra razne slojeve socijalnog života, da upozna siromašne, a gdekada i potlačene ljude, i da čuje njihove zahteve, ili što je još važnije, modele njihovog pogleda na život. A s druge strane, upoznao je i mnoge vladare, vezire i savetnike, pa i nemali broj trgovaca i imućnih plemića. Sve to mu je i praktično pomoglo da pojmi kako funkcionise društveni život i koji su glavni uzroci eventualne nepravde u njemu. I upravo zato, bilo bi veoma daleko od istine ako bismo Farabija smatrali isključivo teoretičarem koji se u praksi nije toliko bavio rešavanjem društvenih problema. Naprotiv, gotovo sve njegove odluke i pokušaji imali su značajno uporište u onome što se događalo oko njega.

Takav stav o Farabiju iznosi i Abdul-Madžid Ganuši. On svestrano kritikuje sve istoričare koji su pokušavali da predstavljaju Farabija kao povučenog mislioca. Njegove reči bacaju mnogo svetla na to pitanje. Evo šta Ganuši o tome piše:

Zar je moguće i uopšte zamislivo da Farabi napiše tako mnogo knjiga i traktata o društvu i socijalnom životu, a da se lično potpuno povuče iz zajednice i posveti nekom obliku asketskog života, te da bude indiferentan prema svim nepravdama koje se oko njega događaju i imun na sve velike bolove koje su osećali njegovi sugrađani i sunarodnici? Ako njega zaista nije zanimalo sve to što se dešava u njegovoj užoj i široj zajednici, kako je onda mogao da prikupi toliko podataka o društvenom životu i da sroči dotad verovatno najprecizniju društvenu i političku teoriju? A pogotovu što je ta svoja dela pisao u dubokoj starosti, nakon što je obišao

razne gradove i upoznao različite modele života i vođenja društva. Istina je potpuno drugačija. Farabijevu ličnost možemo upoznati jedino kroz njegove društvene aktivnosti i veliku brigu koju je osećao prema sopstvenom narodu, zbog koje je uostalom i napisao sve te brojne knjige i eseje (Ganuši 1975: 101).

Dakle, Farabijeva socijalna misao nije sušta teorija udaljena od stvarnosti i otuđena od objektivnih činjenica. Ona nije proizvod mašte jednog mislioca nezabrinutog za stanje svoje zajednice, povučenog u sebe i u svoje misli. Naprotiv, ona nam nudi mnogostruka rešenja za slojevite probleme s kojima se jedno društvo može suočiti u raznim periodima. Istina, Farabijeva socijalna ideja nastala je u određenom vremenskom kontekstu i suštinski je povezana s njim, međutim, budući da ju je Farabi potkrepio filozofskim argumentima i racionalnim analizama, ona vrlo jednostavno i s malim izmenama može biti primenjena i u svakom drugom razdoblju i socijalnoj jedinici.

Farabi je poslednjih nekoliko godina života proveo u Damasku. Različiti su odgovori na pitanje zašto je odlučio da napusti politički centar kalifata i da otputuje u neki drugi grad, doduše ne tako mali, ali ipak udaljen od centra moći. Upravo ovde neki istoričari pokušavaju da pronađu glavnu nit koja će povezati njihove nedovoljno autentične tvrdnje da je Farabi bio povučeni mislilac i intelektualac čije ideje nisu imale praktično uporište. Oni ističu da je „buka” društvenog života nagnala Farabija da napusti Bagdad i da se udalji od velikog talasa socijalnih promena. No, čini se da takav stav ne može biti opravdan. S jedne strane, ako su ovi istoričari u pravu i ako je Farabi zaista želeo privatnost i mir, odnosno ako je izbegavao razne segmente društvenog života, zašto se onda toliko dugo zadržao u Bagdadu? I zašto se nakon kratkog putovanja do Konstantinopolja ponovo vratio u Bagdad, ili zašto je uopšte odlučio da svoje znanje usavrši u najvećem gradu ondašnjeg kalifata? I povrh svega toga, zašto je uopšte osećao potrebu da napiše toliko knjiga i traktata o raznim stupnjevima socijalnog života, odnosno o mnogobrojnim problemima s kojima se njegovo društvo suočavalo ili s kojima je bilo koje kasnije društvo moglo da se suoči? Takva pitanja ne bi trebalo da zanimaju „teoretičare” koji ne brinu o zajedničkoj svesti. S druge strane, Damask jeste bio manji od Bagdada, ali daleko od toga da je to bio grad bez društvenog prosperiteta. Damask tog doba spadao je među najveće gradove kalifata. Pa zato, ako je Farabi odlaskom iz Bagdada zaista želeo da se udalji od društva i društvenog života, ne bi bilo smisljeno da izabere baš Damask za svoju novu destinaciju. Istina je, dakle, u nečemu drugom.

U trenutku kada je Farabi napustio Bagdad, vođena je velika borba između predstavnika imamitske i šafiitske misli, zbog čega je centralna abasidska vlast vršila sve veći pritisak na imamite. A u Damasku je tada vladao Sej-

fudavla Hamdani koji je i zvanično zagovarao imamitsku, odnosno šiitsku teološku i jurističku misao. Zato su političke okolnosti u Damasku bile daleko prigodnije za Farabija, koji je još od rođenja bio blizak takvom razumevanju islama. Uzimajući sve ove faktore u obzir, ne dolazimo li do zaključka da Farabijevu misao suštinski nije bilo moguće odvojiti od njegovih socijalnih aktivnosti? A to bi značilo da on ne samo da nije bio povučeni teoretičar već je sve vreme pokušavao da nađe najbolja rešenja za društveni prosperitet i za što bolje razumevanje islama u okviru zajednice i društvenog života (Saliba 1951: 60). Otuda čak i njegovo privremeno ćutanje treba protumačiti kao pripremu za novi društveni angažman. Pa zato Farabija ne možemo prepoznati osim u kontekstu vremena u kojem je živio. U nastavku ćemo se osvrnuti na kolektivno društveno stanje u njegovom dobu.

3. Globalno društvenopolitičko stanje u Farabijevom dobu

Farabi je u Bagdad doputovao najverovatnije za vreme vladavine kalifa Mutazida, što znači da je imao priliku da upozna čak osam abasidskih vladara. A to su:

- Mutazid, šesnaesti abasidski kalif (vladao: 892–902);
- Muktafi, sedamnaesti abasidski kalif (vladao: 902–908);
- Muktadir, osamnaesti abasidski kalif (vladao: 908–932);
- Kahir, devetnaesti abasidski kalif (vladao: 932–934);
- Razi, dvadeseti abasidski kalif (vladao: 934–941);
- Mutaki, dvadeset prvi abasidski kalif (vladao: 941–945);
- Mustakfi, dvadeset drugi abasidski kalif (vladao: 945–946);
- Muti, dvadeset treći abasidski kalif (vladao: 946–974).

Farabi je umro 950. godine, na početku Mutijeve kalifata. Abasidski kalifat možemo podeliti u tri perioda: zlatni period, koji je potrajao tokom vladavine prvih deset kalifa, period kada su vlast praktično preuzeli turski narodi i period dekadencije i konačnog raspada (videti: Brockelmann 1965: 175–212). Drugi period je potrajao od 847. do 1055. godine, a Farabi je živio i pisao svoja dela upravo u to vreme. Ova činjenica je od izuzetnog značaja jer nam dozvoljava neku vrstu ublaženog generalizovanja društvenog stanja za Farabijevu života, mada je svaki kalif pokušao da deluje drugačije od svojih prethodnika.

Mutazid, koji je vladao Bagdadom u trenutku kada Farabi ulazi u taj grad, došao je na presto u relativno haotičnom periodu, te je pokušao da koliko-toliko uredi situaciju. Pedesetak godina pre njegovog rođenja, glavninu državnih i bitnih administrativnih poslova u pokrajinskim predelima kalifata, a katkada i u samom Bagdadu, obavljali su članovi raznih iranskih porodica i

dinastija. Da bi umanjio njihov uticaj, jedan od njegovih prethodnika, Mutasim, odlučio je da ozbiljnije angažuje turske plemićke porodice. Zatražio je da se oformi i njegova lična garda koju je činilo četiri hiljade turskih vojnika. Međutim, ova politika izbijanja klina klinom – da tako kažemo – u datim trenucima i okolnostima nije se pokazala najboljom, štaviše, ispostavilo se da je ona stvorila i dodatne probleme. Turski vojnici su se nasilnički ponašali prema stanovnicima Bagdada, pa nekada čak i prema članovima abasidske porodice, i bilo je sve teže obuzdati ih. Kalif je osetio da postoji objektivna mogućnost da se oni u nekom trenutku pobune i protiv centralne vlasti, pa je 835. godine naredio početak izgradnje Samare, novog grada koji bi mogao da posluži kao otporno i pouzdano sklonište za njega i njegovu porodicu ukoliko bi došlo do puča ili pobune. Palata u tom novom gradu najpre je korišćena privremeno, kao neki oblik kalifovog odmarališta. No, vrlo brzo, zbog sve većih i češćih pritisaka turskih plemića, Samara postaje nezvanični glavni grad abasidskog kalifata, da bi Bagdad ostao u turskim rukama.

Mutazid je pokušao da reši ovaj problem. Donekle je i uspeo, ali ne potpuno. Moć turskih plemića značajno je umanjena, ali abasidski kalifat je tokom nekoliko decenija nasilja i lošeg rada izgubio gotovo sav kredibilitet i autoritet u narodu. Unutrašnji problemi i nesuglasice postajali su sve veći i značajniji, a ekonomsko stanje naroda bilo je sve lošije. Vil Djurant veruje da su upravo unutrašnji problemi oborili Abaside s vlasti. Moralna dekadencija vladalačke porodice, političke nesuglasice kod prestolonaslednika, nepostojanje homogenog ideološkog i verskog sistema u društvu i finansijski krah – četiri su glavne poteškoće s kojima se muslimanska zajednica u tom periodu suočavala (Durant 1986: IV/259–260). A novi kalifi su bili nesposobni da se suprotstave tim problemima na valjan način. Zato su strani pritisci delovali samo kao pojačavajući faktor koji je ubrzao tok uništenja ove dinastije.

Osetivši da je popularnost abasidske dinastije u narodu znatno opala i da ekonomski problemi postaju sve ozbiljniji, pa čak gotovo nerešivi, kalif Razi je pokušao da unese svežu krv i novi autoritet u vladalačku strukturu. Predložio je da se ustanovi nova državnička funkcija koju je nazvao *amir al-umara* (vladar svih vladara) i tu funkciju je poverio Muhamedu ibn Raiku. Tim postupkom Razi je želeo da postigne nekoliko ciljeva: najpre da smanji veliki javni pritisak koji je bio usmeren protiv njega kako bi možda bar nekoliko povratio izgublenu popularnost i autoritet institucije kalifa; da jedan deo finansijskih poslova, pa čak i odluka, izmesti iz palate, čime bi se umanjila mogućnost zloupotrebe državnog bogatstva od strane dvorjana; i najzad da omogući bolju administrativnu kontrolu pokrajinskih gradova i oblasti. Međutim, to su bili veoma osetljivi planovi. Poveriti tako bitnu funkciju osobi koja nije poticala iz abasidske dinastije moglo je da se ispostavi kao mač s dve oštrice. Tako je i bilo. Ibn Raik je vrlo brzo uspeo da gotovo istisne ulogu

kalifa iz svih bitnih izvršnih delatnosti. Najvažnije državne odluke donosio je lično, bez prethodne konsultacije s kalifom, pa je tako dobio veliku moć. Kalif je očuvao samo svoju titulu, i formalno je potpisivao odluke koje bi Ibn Raik donosio. Štaviše, i kalifovi savetnici i veziri nisu ni za šta pitani. Skoro sve je bilo u rukama Ibn Raika (Dauri 1975: 23).

Ni odnosi između abasidskog kalifata i drugih kraljevstava i imperija u tom periodu nisu bili na zavidnom nivou. U poslednjoj deceniji Farabijevog života, tačnije 938. godine, vizantijski car Roman I Lakapin (savladar legitirnog vladara Konstantina VII) zahteva od kalifa Razija da Vizantija i abasidski kalifat sklope mirovni sporazum, što Razi voljno prihvata budući da je bio i te kako zauzet unutrašnjim problemima kalifata. No, kao što smo već spomenuli, Razijeve odluke se nisu toliko poštovale od strane njegovih nazovipodanika, pa je bilo prirodno da i ovo primirje ostane bez praktičnog značaja. Iste godine kada je potpisan mirovni sporazum, Safjudavla Hamdani napada pogranične delove Vizantije i porobljava više od sedamdeset vizantijskih visokih oficira. Nedugo potom, on biva primoran da se vrati u Irak kako bi umirio pobunu koja je mogla da preraste u veoma ozbiljnu krizu. Tu priliku najbolje je iskoristila vizantijska vojska, koja ne samo da je muslimane proterala iz svojih gradova već je napredovala do samoga Iraka. Godine 942. Vizantinci su stigli na prag Alepa, spalivši na putu gotovo svaki grad u koji su kročili. Ibn Asir prenosi da je u tim napadima zarobljeno više od petnaest hiljada muslimanskih vojnika (Ibn Asir 1982: VIII/322).

Slične neprijateljske odnose Abasidi su u ovom periodu imali i sa stanovnicima predela koje zauzima današnja Rusija. Zbog učestalih konflikata između arapskih i ruskih trgovaca, 942. godine nastao je veliki rat u predelima današnjeg Azerbejdžana. Marzban, koji je u tom periodu u ime abasidskog kalifata vladao tim predelima, pripremio je veliku vojsku od trideset hiljada vojnika kako bi se sukobio s Rusima. I već je bio pred pobedom kada je Nasirudavla, novi *amir al-umara*, poslao delegaciju na čelu sa svojim rođakom Huseinom ibn Saidom ibn Hamdanom s naredbom da zamene Marzbana. Marzban nije želeo svojevoljno da preda vlast nad Azerbejdžanom pa se istovremeno dok je ratovao protiv Rusa sukobio i sa Huseinom. No, ispostavilo se da je to bio jalov pokušaj, a Rusi su uspeli da zauzmu nekoliko gradova Azerbejdžana.

Farabi je bio očevidac ovakvog haotičnog društvenopolitičkog stanja u muslimanskoj zajednici. Mogao je jasno da uoči kako želja za vlašću može da uništi društvenu strukturu jedne zajednice i da je znatno udalji od njenih prvobitnih ciljeva. Takođe, mogao je jasno da uoči do koje mere se kalifat udaljivao od tradicije koju je utemeljio verovesnik islama Muhamed ibn Abdulah, i koliko je kalifat zapravo počeo da liči na tipičnu dinastijsku vladavinu. I zato, njegova socijalna teorija nipošto nije idealizovanje nekog društvenog

sistema – onako kako pojedini istraživači to žele da predstave – već je svestrani pokušaj rešavanja objektivnih problema s kojima se muslimansko društvo u datom momentu suočavalo. A to da li je Farabi uspeo da i praktično materijalizuje svoju ideju, odnosno da li je uopšte imao takvu mogućnost ili ne – nipošto ne osporava kvalitet njegovog naučnog rada na tom polju i njegovu povezanost s objektivnim stanjem u kojem je živio. Prema tome, uzimajući u obzir sve ove okolnosti, možemo reći da istraživanje Farabijeve socijalne misli prvenstveno i eksplicitno razotkriva stav jednog od najvećih predstavnika ranog perioda racionalne misli u islamu o društvenom životu, a na drugom nivou implicitno prikazuje korene mnogobrojnih problema muslimanskog društva u periodu kada se abasidski kalifat strmoglavo kretao ka konačnom krahu.

4. Socijalna filozofija

Sintagma „socijalna filozofija” u svom širem i obuhvatnijem značenju verovatno je prvi put u istoriji islama upotrebljena u delima Abu Nasra Farabija. Naravno, to ne znači da se o društvu i socijalnom životu ranije nije mislilo na racionalan i filozofski način, ali svakako Farabiju treba odati počast zbog toga što je ovaj segment čovekove misli u dobroj meri sistematizovao i organizovao predstavio. U svojoj knjizi *at-Tanbih ala sabil as-sa'ada*, gde pokušava da čitaoce „podseti kojim putem se stiže do blaženstva” – što uostalom jeste i prevod ovoga naslova – Farabi filozofiju, kao majku svih nauka, deli u dve potkategorije: prvu naziva teorijskom filozofijom, koja u svom tradicionalnom značenju obuhvata gotovo sve pojmovne nauke, uključujući metafiziku, fiziku, pa čak i matematiku, a drugu potkategoriju filozofije naziva praktičnom filozofijom. Ovu podelu on preuzima iz starogrčkih filozofskih zbirki. U nastavku, Farabi pokušava da razgrana ono što je prethodno nazvao praktičnom filozofijom. Ove grane su bile prisutne i u grčkoj misaonoj baštini, ali nije teško primetiti da Farabi nudi relativno nove termine i sintagme kako bi preciznije odredio ono na šta želi da ukaže. On ističe da predmet praktične filozofije može biti delo samoga čoveka, i tako dobijamo etiku i mistiku. A taj predmet može biti i delo kolektivnog duha, odnosno celokupne zajednice, manje ili veće, porodice ili grada. U tom slučaju, praktična filozofija dobija poseban oblik koji treba smatrati socijalnom filozofijom (Farabi 1992: 66). Dakle, socijalna filozofija je u Farabijevom mišljenju grana praktične, a ne teorijske filozofije, a njena svrha je to da u skladu s opštim načelima islamske filozofije predstavi najbolje modele kolektivnog delovanja radi postizanja socijalne sreće, uspeha i blaženstva. Gotovo identičnu podelu i objašnjenja Farabi prenosi i u svojim drugim knjigama (videti: Farabi 1907: 60; 1967: 59; 1985: 58–59).

Zbog toga, bilo je sasvim očekivano da Farabi u svojim knjigama najpre ponudi objašnjenja za sve nove pojmove, termine i sintagme koje će koristiti. Nisu, doduše, svi ti termini i sintagme bili novi, ali način na koji ih je on posmatrao, pojmio i predstavljao svakako jeste bio nov. Mi ćemo u nastavku preneti nekoliko njegovih definicija.

4. 1. Praktična filozofija

Ova obuhvatna grana filozofije kao opšte nauke bila je manje-više poznata još iz drevnoga doba, a uočavamo je i u Aristotelovim podelama. Farabi ističe da se ova grana odnosi na saznanje o predmetima koji se vrlo lako mogu pretočiti u delo. Dakle, ovde nije reč o samim delima, postupcima, već o saznanju, ali ne o bilo kojem obliku saznanja, već o saznanju koje će osobu odmah potaknuti da obavi određeno delo, odnosno koje će je odmah odvratiti od toga (Farabi 1992: 66; 1986: 70). Pokušaćemo da jednim prostim primerom razjasnimo suštinu ove grane filozofije u Farabijevoj školi. Osoba A i osoba B znaju da je konzumiranje duvana štetno po zdravlje. Ovaj segment njihovog saznanja spada u teorijski stupanj saznanja. Međutim, osoba A shodno tom svom saznanju ne prihvata da konzumira duvan, dok osoba B to ne čini, već koristi duvan. U ovom slučaju, znanje osobe A možemo okarakterisati kao praktično saznanje, dok znanje osobe B ostaje u okovima teorijskog saznanja. Ovaj slučaj možemo objasniti i preciznijim terminima:

Imamo sud: Duvan je štetan po zdravlje. Ovaj sud čine subjekat, predikat i veza između to dvoje. Obe pomenute osobe uspele su da povežu predikat sa subjektom u ovom sudu, čime su stekle teorijsko saznanje o njemu. Međutim, ono što saznanje o jednom sudu čini praktičnim i vadi ga iz domena teorijskog jeste povezivanje tog suda s našim verovanjem, odnosno prihvatanjem, iz čega direktno proističe naše delo. Osoba A je ovaj sud povezala sa sopstvenim verovanjem, dok to osoba B nije učinila. Prema tome, ovaj sud će osobi A biti dovoljan razlog da odbaci konzumiranje duvana jer je poverovala u istinitost ovog suda, dok isti taj sud osobi B neće predstaviti dovoljan razlog budući da ona nije povezala taj sud sa svojim verovanjem, pa zbog toga sud neće imati gotovo nikakav efekat na postupke te druge osobe. Dakle, saznanje ostaje saznanje, ali nekada mu je mesto u našem razumu, a nekada u našem srcu. Ono što jedno saznanje čini praktičnim, jeste činjenica da smo sud koji smo spoznali povezali sa svojim srcem, te da smo ga prihvatili kao istiniti sud.

Nakon ovog objašnjenja, Farabi ističe da se praktično saznanje, sudeći po njegovom predmetu, deli na etiku, porodično vaspitanje i socijalnu misao, odnosno socijalnu filozofiju. Etika je usmerena ka čovekovim individualnim postupcima – mada se nekada indirektno povezuje i s društvenim životom – porodično vaspitanje se odnosi na naše postupke u porodici i porodičnom

životu, a socijalna misao obrađuje svako delo koje može da ima kolektivne posledice (Farabi 1907: 60).

4. 2. Socijalna filozofija

Već smo spomenuli da je socijalna filozofija zapravo potkategorija praktične filozofije. Prema tome, prema Farabijevom sistemu klasifikacije nauka, socijalna filozofija spada u onu vrstu saznanja koja su direktno povezana s delima. Na ovaj način, on ovoj naučnoj grani poverava važan zadatak organizovanja društvenog života. Farabi veruje da se socijalnom filozofijom može jasno predstaviti put kojim bi svi članovi jednog društva trebalo da se kreću ako žele da postignu zapažene uspehe i blaženstvo u svim aspektima svog postojanja (Farabi 1931: 67).

4. 3. Politička filozofija

Percepcija političke filozofije kod Farabija veoma je slična percepciji socijalne filozofije, pa se te dve sintagme u njegovim delima vrlo često koriste jedna umesto druge. No, i pored toga, možemo primetiti da ih on u nekim slučajevima ipak razlikuje. A evo i kako. U svojoj knjizi *at-Tanbih* on ističe da se politička filozofija „zapravo odnosi na saznanja koja će doprineti boljem razumevanju lepote, u obuhvatnom značenju te reči, od strane stanovnika jednog grada ili države” (Farabi 1992: 66). Primećujemo da opseg kojim se politička filozofija bavi jeste život „stanovnika jednog grada ili države”. To znači da se politička filozofija ne bavi analizom bilo kakvog društva ili socijalnog života, već samo one zajednice koja je uspostavila teritorijalni integritet i homogenu vlast. Jer postojanje jedinstvenog grada ili jedinstvene države implicitno ukazuje na činjenicu da je prethodno uspostavljen jedinstveni ili bar sistematizovani oblik vladavine. Prema tome, politička filozofija može se sjediniti sa socijalnom filozofijom samo ako je reč o urbanom životu, tj. o životu pod okriljem određene dinastije, vladavine ili jasnog sistema. A ako društvo još uvek ne poseduje te kvalitete, onda je bespredmetno govoriti o političkoj filozofiji. Drugim rečima, socijalna filozofija je obuhvatnija od političke filozofije jer u njen delokrug potpadaju i primitivne ili manje zajednice koje još uvek nisu formirale svoj jasan kolektivni duh.

4. 4. Politika

Farabi ističe da je nemoguće ponuditi jedinstvenu definiciju koja bi obuhvatala sve razne oblike politike jer se razne politike razlikuju u svojoj biti, a ne samo u pojedinim elementima. Prema tome, to što sve te vrste nazivamo

istim imenom ne pokazuje njihovu suštinsku sličnost, već samo sklonost određenih ljudi kroz istoriju da sve te oblike nazovu istim imenom. Shodno tome, Farabi pronalazi četiri potpuno različita okvira koje, vodeći se tradicijom svojih prethodnika, naziva politikom, mada se oni i te kako međusobno razlikuju, a to su: čovekov odnos prema podanicima, u poslovnom ili privatnom životu, i u bilo kojem obliku; ophođenje istih tih podanika prema svojim vladarima; odnos svakog čoveka prema drugim ljudima, nezavisno od toga da li pripadaju njegovom društvu ili ne; i, napokon, odnos svakog čoveka sa samim sobom. Politika će u svakom od ova četiri okvira dobiti različitu definiciju.

4. 5. *Vlast*

Uprkos tome što veruje da se pod terminom „politika” podrazumevaju suštinski različiti okviri, Farabi ne opovrgava da politika najčešće označava odnos vladara prema svojim podanicima, odnosno prema svom narodu. Zbog toga, kada uopšteno govori o politici, on se najviše fokusira na ovo značenje politike. Piše o različitim modelima vlasti, o dužnostima vladara, ali i o njihovim pravima, o tome kako bi trebalo izabrati vladara u različitim društvima i o mnogim drugim srodnim temama.

Obuhvatno gledano, on veruje da svaki vladar, odnosno svaki vladajući sistem, ima dužnost da pozitivno utiče na moralnost sopstvenog naroda, da određuje zakon, odnosno da ga štiti od bilo kakve zloupotrebe ili nedefiniranih izmena, da širi pravdu i pravednost u svim segmentima društvenog života, da gradi obrazovne ustanove i omogući kvalitetno školovanje za sve članove zajednice, da čuva i štiti njihova imovinska prava, da radi na poboljšanju zdravstvenog sistema građenjem i opremanjem bolnica i ulaganjem u istraživačke medicinske institucije, da obezbedi mir i korektan odnos s drugim državama i zajednicama i da svoj narod i svoju baštinu odbrani od stranih napada, da bogatstvo raspodeli na pravedan način kako bi svako imao priliku da uživa u rezultatima sopstvenog truda, da čuva kulturnu baštinu koju su narodu u amanet ostavili njihovi očevi i, jednom rečju, da društvo i sve njegove članove usmerava ka duhovnom i materijalnom blaženstvu (videti: Farabi 1971: 65–69; 1983: 87; 1991: 158; 1997: 104–106).

4. 6. *Društvo*

U Farabijevoj školi, društvo ne predstavlja svako okupljanje određene grupe ljudi zarad postizanja nekog cilja. Neretko se događa da se nekoliko osoba privremeno okupi kako bi obavili određeni vremenski ograničen posao.

Recimo, kada se vernici okupljaju u bogomolji, džamiji, da obave zajedničku molitvu, oni u suštini čine grupu ljudi, ali ne i definisanu društvenu strukturu sa svim njenim elementima. Takođe, radnici koji u određenim okolnostima saraduju kako bi sagradili centralnu bolnicu u Bagdadu ne mogu biti okarakterisani kao jedno definisano društvo. Jer oni segmentarno učestvuju u tim grupama, dok veći deo njihovog identiteta i života ostaje sa strane. Otuda, prema Farabijevom mišljenju, da bi nastalo jedno društvo, neophodno je da se postigne nekoliko uslova. U nastavku ćemo ukratko objasniti koji su to uslovi.

Prvi uslov jeste kolektivna svrhovitost. Neophodno je da jedan kolektiv poseduje zasebnu svrhu, da nečemu stremi, bilo čemu, ispravnom ili neispravnom, svejedno (Farabi 1993: 38). Ali mora nečemu da stremi, ka nekom cilju da se kreće. Nije teško primetiti da ovaj uslov postoji i u ranije pomenutim grupama vernika i radnika. Ali nije to jedini uslov.

Drugi uslov koji je neophodan da bi nastala društvena jedinica jeste organska povezanost svih njenih članova. A kada opisuje šta misli pod tom organskom povezanošću, Farabi ističe svest svakog pojedinca da on čini deo ili segment jedne socijalne jedinice, ma koliko ta svest bila neznatna i neprijetna. Na taj način, on će biti fokusiran na svoju ulogu, ili će bar pokušati da to učini, ili će se to od njega očekivati čak i ako ne bude mario za to. Takođe, kao što u jednom organizmu postoje različiti nivoi sastavnih delova i ćelija, tako i u društvu postoje funkcije koje su značajnije od ostalih, odnosno čiji nosioci imaju moć i sposobnost, ali i dužnost, da određenu grupu usmeravaju ka željenom cilju (Farabi 1991: 121–122). Shodno tome, ono što bi se danas nazvalo mehaničkom povezanošću, a što možemo primetiti u industrijskim sistemima – počevši od bicikla u kojem su čekrci, lanac, plastika i metal povezani tako da svi zajedno čine jednu celinu, pa sve do mnogo komplikovanijih naprava – neće imati karakteristike društva.

Treći uslov se pojavljuje u nastavku drugog, pa ga stoga možemo smatrati i njegovim rezultatom. Naime, neophodno je da organski povezani članovi u okviru jedne celine budu sposobni da nadoknade eventualnu štetu koju će napraviti nezainteresovani članovi zajednice. Takođe, u principu, društveni sistem mora biti kvalifikovan da odstrani „korov” koji se pojavljuje i raste unutar tog sistema, ali ne služi njegovoj svrsi, već usporava rad drugih članova i jedinici. Ovaj uslov Farabi naziva unutrašnjom suštinskom harmonijom (isto: 121).

Četvrti uslov je konstantna saradnja članova. Ovo je uslov po kojem grupu vernika u bogomolji ili grupu radnika na gradilištu više ne možemo smatrati društvenom jedinicom. Jer Farabi ističe da je neophodno da društvena saradnja bude konstantna i stalna, da nikada ne nastupi trenutak kada će potreba za tom saradnjom da iščezne. Jer ova saradnja nije zarad postiza-

nja privremenog cilja pa da prestane kada se cilj jednom postigne. Ova saradnja je saradnja na putu prosperiteta i blaženstva jednog naroda. A blaženstvo mora da okusi svaki stupanj čovekovog postojanja. I tome nema kraja. Ne postoji krajnji stepen blaženstva jer u Farabijevoj filozofiji ne postoji ni krajnji stepen egzistencijalnog napretka. Sva bića, a pogotovu ljudi, stalno se kreću ka Bogu, ka svom iskonskom načelu. A budući da je božje postojanje beskrajno, ni tom njihovom kretanju neće biti kraja. To kretanje će biti večno. I, prema tome, pošto cilj na ovom materijalnom svetu nikada neće biti u potpunosti postignut, ni ta njihova saradnja neće prestati. I ona će biti stalna i kontinuirana. A upravo ta stalna i neprekidna saradnja jeste jedan od glavnih uslova društvenog života (isto: 154).

Shodno ovakvom pogledu, društveni život više neće biti cilj, već sredstvo. Glavni cilj je povezivanje s Bogom i egzistencijalno usavršavanje svakog čoveka. A budući da mnogi aspekti čovekovog postojanja mogu biti usavršeni isključivo u okrilju zajedničkog života, društvo će u Farabijevoj školi biti samo put ka savršenstvu – neizbežan doduše, ali ipak samo put (isto: 117–118).

4. 7. Podele društvenog života

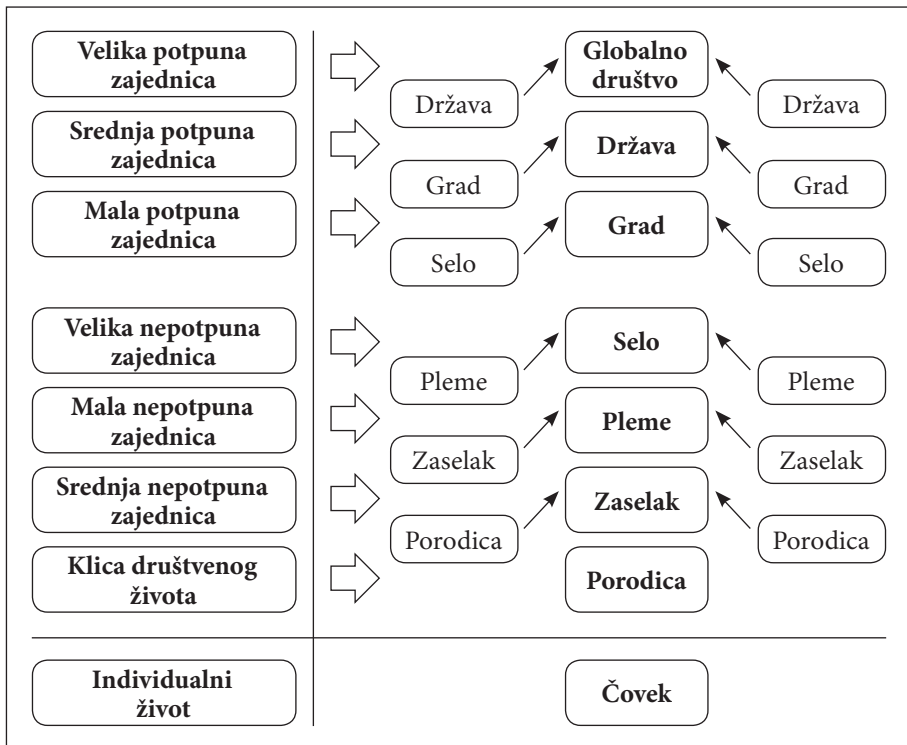
Farabi deli društvo na osnovu dva različita kriterijuma – kvantitativnog i kvalitativnog. Među istoričarima nauke njegova kvantitativna podela je znatno prisutnija i poznatija, pa ćemo je i mi prvo spomenuti. Ovu podelu možemo nazvati i materijalnom podelom, odnosno podelom na osnovu geografskog položaja ili gustine jednoga društva.

Društva se shodno ovoj podeli najpre dele na potpuna i nepotpuna društva. Potpuna društva imaju tri različite vrste. „Veliko društvo” ili „makrodruštvo” podrazumeva skup svih ljudi na svetu koji bi nastanili sve delove Zemlje na kojima bi život bio moguć. Ovo je najveći oblik društvenog života, i jasno je da Farabi u svojim idejama teži ka uspostavljanju takvog društva, mada i on sam ističe da takvo društvo za njegova života nije oformljeno. Druga i niža vrsta društva jeste „srednje društvo”. To je zapravo „država koja obuhvata najmanje tri relativno samostalne urbane sredine i vladalačke strukture” (Farabi 1971: 38). I najzad, najniža vrsta potpunog društva jeste „malo društvo”, odnosno „mikrodruštvo” ili grad, što podrazumeva bar jednu urbanu sredinu, odnosno samostalnu vladalačku strukturu (isto). Zanimljivo je da Farabi za prvu i drugu vrstu upotrebljava termin *umet*, dok taj termin ne koristi kada govori o trećoj, najnižoj vrsti.

To su bile podele „potpunog društva”. S druge strane, Farabi mnoge skupine smatra nepotpunim društvenim jedinicama. Takve skupine on deli u četiri grupe. Prva grupa je selo. Selo se, prema njegovom mišljenju, sastoji od najmanje 27 porodica. Nakon sela, on spominje pleme za koje je potrebno

minimalno 9 porodica da bi se oformilo. Treća grupa, manja od plemena, jeste naselje ili zaselak, za koje su dovoljne i tri porodice. I, najzad, najmanja nepotpuna zajednica jeste porodica. Zanimljivo je da Farabi veruje da se porodica ne formira brakom, već rođenjem prvog deteta. Jer da bi porodica dobila sve svoje suštinske elemente, neophodno je da postoje bračne, ali i roditeljske uloge i funkcije. Bez toga porodica neće biti formirana (isto: 40).

Nije teško primetiti kakav je odnos između ovih sedam vrsta potpunih i nepotpunih zajednica. Formiranje jednog društva počinje od najmanje grupe, odnosno od porodice, i širi se preko zaseoka, plemena i sela, pa zatim prerasta u potpuni oblik društvenog života, najpre u okviru grada, pa države i najzad globalnog društva, odnosno potpunog *umeta*. Prema tome, Farabijev *umet* neće nastati ukoliko se prethodni stupnjevi savršeno ne uklope, kao što neće nastati ni selo ukoliko se u ranijem stupnju ne formira porodični život. Zato je verovatno najučinkovitiji način rušenja jednog društvenog sistema pokušaj urušavanja porodičnih vrednosti. Jer upravo u njima se nalaze koreni socijalnog života. U nastavku ćemo jasnije prikazati Farabijevu kvantitativnu klasifikaciju društvenog života:



Dijagramski prikaz kvantitativne podele društava u Farabijevim delima

Filozofska pozadina Farabijeve socijalne misli jasnije se uočava u njegovoj kvalitativnoj podeli raznih zajednica i društvenih sistema. Vrlina (*al-fadilat*) odigrava središnju ulogu u njegovoj analizi. No, šta je vrlina i kako je Farabi predstavlja? Treba reći da je vrlina za Farabija filozofski pojam pa zato njeno značenje treba potražiti u njegovoj opštoj filozofiji.

Farabi ističe da je vrlina poistovećena s egzistencijom, što znači da biće koje je na višem egzistencijalnom stupnju ujedno jeste i biće s većom količinom vrline u odnosu na one koji su na nižem stupnju. Shodno tome, prema Farabijevoj ontološkoj hijerarhiji, Bog kao nužno postojanje ujedno jeste i izvor svake vrline jer je On izvor svake egzistencije. Farabijeva socijalna misao nije odvojena od njegove opšte filozofske misli, pa je zato sasvim prirodno da isti ovaj princip bude prenesen i u društveni svet. Kvalitativno najbolja društva biće ona koja su najbliža izvoru svog postojanja. Ovim uvodom Farabi započinje svoju podelu raznih zajednica po kvalitativnom kriterijumu. Ne zaboravimo, podela koja će uslediti jeste podela društava koje smo prethodno nazvali „potpurnim zajednicama”, što znači da uključuje samo urbane sredine sa samostalnom vladalačkom strukturom. I zato, da bi obuhvatio sve te zajednice, Farabi koristi termin „grad” (*al-madina*). Videli smo da je grad kod Farabija najmanja potpuna društvena jedinica. Pa zato, sve što on ovde govori o gradu važi i za složenija društva, odnosno za državu i za kolektivnu svetsku zajednicu ili *umet*.

Farabi najpre deli gradove na one koji za cilj imaju postizanje istinske vrline i one koji nemaju takav cilj. Tako na jednoj strani dobijamo njegov čuveni „vrli grad”. To je zapravo Farabijev ideal i on je svestan da se takav ideal vrlo teško može konkretizovati u datom istorijskom preseku. Taj grad za njega ostaje kao šablon prema kojem bi svi drugi gradovi i sve druge zajednice trebalo da se usmeravaju. To je grad čiji je vladar nužno savršeni čovek, verovesnik ili neko od njegovih naslednika (*imama*), grad u kojem se verski propisi poštuju do u tančina, kako na individualnom tako i na socijalnom planu, grad u kojem vlada pravda u svakom segmentu i u kojem svaki pojedinac ima mogućnost da realizuje sve svoje potencijale na najbolji mogući način. Jednom rečju, to je grad u kojem se svi njegovi članovi brinu o uspostavljanju mirnog i prosperitetnog materijalnog života, ali i o svim aspektima života posle smrti, o trenutku kada će se svaka osoba sa svim svojim delima i mislima pojaviti pred pravdom božjom (Farabi 1997: 80; 1991: 118).

Drugu kategoriju u pomenutoj podeli, tj. gradove koji ne mogu biti okarakterisani kao „vrli grad”, i kojima nedostaje bar neki uslov da bi bili na tom stupnju, Farabi deli u četiri grupe.

Prvu grupu naziva „nezналаčkim (*al-džahila*) gradovima”. Ove gradove čine građani koji nisu ni saznali šta je istinsko blaženstvo kako bi se ka njemu kretali. Oni žive u zabludi jer njihovi vladari nisu znalci koji bi upoznali

istinu i koji bi shodno tom saznanju usmeravali sopstveni narod. Takvim gradovima, veruje Farabi, nema spasa sve dok se njihova vladalačka struktura u biti ne promeni (videti: Mohadžernija 2001: 209).

Drugu grupu Farabi smatra „razvratničkim (*al-fasika*) gradovima”. To su zapravo gradovi u kojima vladari i većina stanovnika veruju u moralna i verska načela koja prihvataju stanovnici „vrlog grada”, ali se ta njihova uverenja nikada ne pretoče u dela. Oni, uprkos tome što poznaju istinu i istinsko blaženstvo, okreću leđa svom duhovnom prosperitetu i s namerom i potpuno svesno kreću se u suprotnom smeru (Farabi 1991: 119).

„Grad s izmenjenom sudbinom” (*al-mubadala*) čini treću grupu Farabijevih gradova. Ovo je grad koji je u nekom trenutku pokazivao naznake „vrlog grada”, ali je kasnije iz različitih razloga krenuo putem razvrata. Njegovi stanovnici su zaboravili na nekadašnje ideale i pod uticajem raznih okolnosti posvetili su se svojim telesnim prohtevima (isto). Ovakve gradove je veoma teško spasti budući da su njihovi stanovnici svesno odabrali svoj put, znajući da se on i te kako razlikuje od puta koji vodi ka istinskom duhovnom blaženstvu.

„Izgubljeni (*ad-dala*) grad” je naziv koji Farabi koristi kada spominje četvrtu grupu gradova. Farabi se opredeljuje za ovakav naizgled čudan naziv kako bi ukazao na činjenicu da stanovnici ovoga grada svoja dela obavljaju u skladu sa svojom čistom ljudskom prirodom. U njima se može uočiti velika želja da se postigne večno blaženstvo, ali njihova saznanja i saznanja njihovih vladara nipošto nisu usmerena ka postizanju toga cilja. Oni su u pravom smislu te reči izgubljeni na svom putu i neuspešni u postizanju svojih ciljeva. Ovakvi gradovi, ukoliko im ne pristigne pomoć sa strane, vrlo brzo će postati gradovi bez nade i neuspešni da postignu istinsko blaženstvo i zato će se pretvoriti u prvu grupu, odnosno u neznački grad (isto: 120).

U nastavku ovih podela, Farabi deli svaku od ove četiri grupe na po još šest potkategorija i na taj način njegova podela dostiže do čak 24 podgrupe (odnosno 25 ako u podelu uključimo i „vrli grad”). Ako uzmemo u obzir da se ove grupe pojedinačno mogu odnositi na grad, državu ili globalno kolektivno društvo, pojavice se i do 75 različitih vrsta zajednica. No, budući da su razlike između tih potkategorija veoma male, ovde se nećemo osvrnuti na njih (videti: Farabi 131–136).

5. Farabijeva teorija iz prizme sociologije znanja

Farabi je istaknuti muslimanski filozof. Utemeljio je jednu od najpopularnijih filozofskih škola u istoriji islama i pokrenuo ključne rasprave koje su značajno uticale na razvoj racionalnih nauka u islamu. Zbog toga, vrlo je mo-

guće i njegovu socijalnu misao posmatrati na jedan filozofski ili barem epistemološki način. Mi smo imali upravo takav pristup u dosadašnjem toku ovoga rada. Međutim, s druge strane, moguće je njegove ideje posmatrati i na drugačiji način, tj. analizirati njegove stavove o filozofiji ili epistemologiji iz perspektive sociologa. To želimo da učinimo u nastavku kako bismo razmotrili na koji način sociološki parametri mogu da utiču na razvoj nauke i znanja u jednom društvenom sistemu.

No, pre svega, treba napomenuti da je saznanje kod Farabija u suštini nematerijalan proces, što znači da predmet i subjekt saznanja primarno ne mogu biti materijalne pojave. Objasnićemo to nešto detaljnije. Farabi prihvata starogrčku poddelu da se materijalno biće sastoji od forme i materije. Kada se čovek suoči s određenim materijalnim bićem, tj. kada dođe u čulni kontakt s njim, on poima njegovu formu koja je nematerijalna. Materija se nikada ne prenosi prilikom procesa saznanja. Zamislimo da se nalazimo u velikoj zelenoj bašti prepunoj cveća. Osećamo miomiris predivne ruže pokraj koje prolazimo, čujemo cvrkut ptica, dodirujemo lišće drveća i pokušavamo da uberemo nedovoljno zrelu jabuku kako bismo se osvežili njenim pomalo kiselim ukusom. Zatim, zagledamo se u oblake iznad svoje glave, gore u daljini. Sve ovo su naši čulni kontakti s materijalnim bićima koja nas u tom trenutku okružuju. Međutim, ni u jednom kontaktu materija tih bića ne prelazi u naš um, to bi bilo besmisleno. Ono što poimamo jeste njihova forma, koja je nematerijalna. Kada govori o tome da je saznanje zapravo nematerijalan proces, Farabi misli upravo na ovo.

A ako je proces upoznavanja materijalnih bića nematerijalan, onda je već potpuno jasno da će i proces upoznavanja nematerijalnih pojava biti takođe nematerijalan. Jer, te pojave, uostalom, i nemaju materiju za koju bismo se pitali da li je prešla u naš um ili nije.

Prema tome, u nastavku, kada budemo govorili o mogućim sociološkim faktorima koji utiču na čovekovo saznanje u okviru njegovog društvenog života, mi zapravo razmatramo razne vrste uvodnih uzroka koji doprinose pojavi određenog saznanja. Ali sami čin saznanja uvek će ostati nematerijalan.

5. 1. Kulturni faktori

Čovek je u svojoj biti društveno biće. To je jedna od osnova Farabijeve socijalne misli. Život u društvu čoveku nije nametnut kako bi to neki savremeni sociolozi želeli da predstave. Farabi ističe da sama priroda čovekovog bića zahteva da on živi u zajednici s drugim ljudima. Njegovo rođenje, odrastanje, vaspitanje i mnogi drugi periodi njegovog života neće biti mogući ukoliko ne bude drugih ljudi. Moguće je, naravno, provesti nekoliko dana, pa čak možda i meseci ili godina, bez pomoći drugih ljudi, ali samo nekome ko

je prethodno odrastao u zajednici i ko je dobio odgovarajuću sposobnost za individualni život.

Svaka osoba od samog rođenja brojne segmente svog sazajnog sistema utvrđuje upravo u zajednici. Naši umovi imaju svoje potencijale, ali moraju biti pothranjeni naporima drugih umova. Um jednoga čoveka, tokom četrdeset, pedeset, šezdeset ili više godina materijalnoga života nikada ne bi postigao onoliko koliko je kolektivni um celokupnog čovečanstva to učinio. Svaki čovek se nakon rođenja suočava s velikom kulturnom i naučnom tradicijom koju su mnogi umovi i duhovi pre njega vekovima stvarali. Dakle, čovek samo zato što se rađa u društvu nije primoran da ponovi iskustva svih ljudi koji su živeli pre njega. On koristi rezultate umovanja svojih prethodnika i njihova dostignuća, nastavlja tamo gde su oni stali i pokušava da unapredi taj kolektivni naučni i kulturni uspeh. I zato, kolektivni život dobija sasvim novu svrhu i veliku korist. Bez takvog života čovek se ne bi mnogo razlikovao od životinja. Život svakog čoveka ponavljao bi se u dosadnom i veoma ubitačnom ritmu, ne bi bilo ni napretka ni razvoja, pa ni blaženstva (Farabi 1991: 149–150).

5. 2. *Obrazovni faktori*

Ono što Farabi smatra obrazovnim faktorima znatno se razlikuje od onoga što smo maločas nazvali kulturnim faktorima. Tamo smo govorili o celokupnom čovečanstvu, a ovde nastojimo da ukažemo na specifičnosti svakog društva. Dva deteta koja su rođena istog dana, pod istim materijalnim okolnostima, ali u dva potpuno različita društva, teističkom i ateističkom, verničkom i bezbožničkom – neće dugo ostati slična. Razlog za promenu koja će ubrzo nastati u njihovim ličnostima jeste sistem obrazovanja u okviru kojeg će ta deca odrastati. A taj sistem obuhvata i porodično vaspitanje i sve institucije koje su u jednom društvu odgovorne za obrazovanje mladih generacija.¹ Dete koje bude raslo u teističkom društvu najverovatnije će postati vernik, i veći deo svojih saznanja povezivaće direktno ili indirektno s religijom. S druge strane, dete koje bude raslo u ateističkom i sekularnom

¹ Treba napomenuti da se porodično vaspitanje u većini slučajeva – naravno, postoje i izuzeci – ne razlikuje mnogo od sistematskog i institucionalnog obrazovanja u jednom društvu. Jer roditelji kao porodični vaspitači takođe su se obrazovali u pomenutim ustanovama, pa je teško očekivati da oni svojoj deci nude drugačiji oblik vaspitanja. Naravno, porodično vaspitanje će se razlikovati jedino onda kada su roditelji odrasli u drugačijim kulturama, ili kada pripadaju drugačijim kulturama, pa da tako žele da svoju drugačiju kulturu prenesu i na decu. U tom slučaju, zavisno od toga da li će snažnije i efektivnije biti porodično vaspitanje ili sistematsko obrazovanje, deca će imati priliku da se opredele za jedno od to dvoje, ili da pokušaju da naprave neku vrstu kompromisa. Uostalom, veliki broj novih ideja nastaje upravo u ovakvim multikulturalnim vaspitnim i obrazovnim uslovima.

društvu, imaće možda i odbojan stav prema religiji i svim pojavama o kojima se u njoj govori. Prema tome, dva deteta, veoma slična pri rođenju, postaće i te kako različita samo nekoliko godina kasnije. Upravo zato, Farabi ističe da su obrazovni faktori veoma bitni u izgradnji identiteta svakog pojedinca (isto: 195).

5. 3. *Ekonomski faktori*

Ekonomski status svakog građanina u velikoj meri utiče na celokupan sistem njegovog saznanja. Taj status vrlo verovatno može da odredi razne kriterijume njegovih očekivanja, čime se usmeravaju njegova volja i težnja za znanjem i naukom. A ovo se ne dešava samo u tradicionalnim društvima gde postoje podele po društvenim klasama i kastama, već se manje-više događa u svim društvenim strukturama. Finansijsko stanje u kojem se nalaze članovi jedne porodice umnogome određuje i eventualno stručno obrazovanje njenih budućih generacija i članova. Dete koje se rodi u porodici koja se decenijama bavi industrijom vrlo verovatno biće privoljeno da se obrazuje u toj struci. Farabi u svojim analizama ide i korak dalje, te tvrdi da se deca koja se rađaju u siromašnijim porodicama najčešće posvećuju praktičnim naučnim disciplinama koje će im u neku ruku doneti i veću zaradu, a deca koja se rađaju u bogatijim porodicama češće se usredsređuju na pojmovne i apstraktne nauke (isto: 271). Naravno, ništa od ovoga ne predstavlja nepobitno pravilo, ali je ovo svakako većinski slučaj.

Ekonomski status ne određuje samo usmerenje članova jedne zajednice po pitanju stručnog obrazovanja. Čak i opšti saznavni sistem koji se neretko povezuje i sa vrednosnim sistemom može biti pod velikim uticajem ekonomskog statusa jedne osobe ili porodice. Nije redak slučaj društava u kojima imućniji ljudi uživaju veće poštovanje drugih članova zajednice. Ovo poštovanje nekada prerasta i u neku vrstu ideala kod određene grupe ljudi koji će možda pokušavati na svaki mogući način da dostignu taj ekonomski nivo. S druge strane, vrlo često se dešava da imućniji ljudi siromašan sloj zajednice posmatraju s prezirom, ili bar s određenim sažaljenjem. To pokazuje da dve osobe koje nemaju isti ekonomski status u jednoj zajednici najverovatnije neće posmatrati istu pojavu na podjednak način (isto: 272).

Dakle, nemoguće je poreći veliki uticaj ekonomskih faktora na sistem saznanja, pa čak i vrednosti, u jednoj zajednici. Videli smo da to ni Farabi ne poriče. Međutim, to ne znači da uticaj imaju isključivo ekonomski faktori i da nijedan drugi uzrok ne može sprečiti njihovo dejstvo. Upravo zato nije ispravno poistovećivati, čak ni delimično, ovaj Farabijev stav s onim što su tokom prošlog veka tvrdili marksisti i komunisti. Jedan od bitnih uzroka koji može da relativizuje, a nekada možda i sasvim ukroti, ekonomske faktore

jeste religija, odnosno verska osećanja. A kada govori o religiji, Farabi uglavnom podrazumeva i etiku, budući da je etika uvek tokom istorije bila sastavni deo islamske verske tradicije. On napominje da utemeljena verska i etička osećanja u jednom društvu mogu vrlo lako da prevaziđu sve ekonomske faktore, i da izjednače status imućnih i siromašnih. Daleko od toga da negira pravo na svojinu, islam samo ne dozvoljava da ekonomski status jedne osobe postane merilo njene vrednosti ili da joj omogući lakši pristup stručnim obrazovnim ustanovama. Jer i u *Kuranu* se govori da je jedino merilo čovekove vrednosti „njegova pokornost Bogu” (*Kuran* 49: 13).

5. 4. Politički faktori

Na prethodnim stranama ovoga rada, dok smo pisali o kvalitativnim podelama društava u Farabijevoj teoriji, spomenuli smo koliko on ističe značaj vladara. Vladar (*ar-raīs*) u Farabijevom učenju ima dužnost da usmerava celokupno društvo ka duhovnom, ali i materijalnom blaženstvu. Naravno, govoreći o vladaru Farabi nekada misli na osobu – kao u slučaju „vrlog grada”, gde govori o savršenom čoveku, o verovesniku, kao vladaru – a nekada misli na vladalačku strukturu, tj. instituciju koja preuzima odgovornost vlasti i vođenja jedne zajednice. U oba slučaja, ideologija kojom se vodi vladar umnogome određuje osnovne smernice i tokove kojima će se kretati gotovo svi članovi tog društva (videti: Nazerzade 1997: 280–281; Halilović, S. 2013: 91–92).

Nije teško razumeti zašto Farabi do ove mere insistira na značaju vladara i političkih faktora u društvenom životu. Jer bez vlasti koja će određene običaje, dobre ili loše, utemeljiti u svim institucijama, pa i u životima svakog pojedinca, i koja će se bezrezervno zalagati da te vrednosti očuva i štiti, nijedno društvo neće delovati homogeno i jedinstveno. Vlast je faktor stabilnosti jednoga društva, kako u samom začecu, tako i u smislu očuvanja, odnosno odbrane društva. I upravo zato Farabi veruje da je „politika zapravo model po kojem vladalačka struktura uspeva da garantuje jedinstvo i očuva kolektivni duh” (Farabi 1996: 80).

6. Zaključak

Socijalna misao Abu Nasra Farabija stvorena je u nastavku njegove opšte filozofske misli. Njegove ontološke, epistemološke, antropološke i eshatološke ideje vrlo često primećujemo u raznim segmentima njegove socijalne teorije. A to su teorije koje jednim delom proističu i iz samoga islama, budući da je Farabijeva filozofija, kao i celokupna baština islamske filozofije uopšte, suštinski povezana s religijom. Naime, filozofija i religija predstav-

ljaju dve samostalne saznanje baštine, s potpuno različitim metodološkim principima i pristupima – jednoj baštini se pristupa racionalno, drugoj verovesničkim otkrovenjem. Ali njihov sadržaj, u očima Abu Nasra Farabija, ne može biti različit. Obe baštine razotkrivaju tajne postojećeg sveta, univerzuma. A taj univerzum je jedinstven. Pa zato, do njegovih istina i tajni moguće je doći na razne načine, ali će rezultat svakako biti isti (Farabi 1980: 49–50).

Na ovakvoj platformi Farabi objašnjava neraskidivi odnos između filozofije i religije u islamu. On ističe da muslimanski filozof kroz svoje racionalne aktivnosti traga za izvesnom istinom o svetu koji ga okružuje, ali i o svetu koji on sam okružuje. A s obzirom na to da on kao pristalica islamske veroispovesti već unapred poseduje opis tog sveta, ali na drugom jeziku – jeziku otkrovenja – otuda u svojoj novoj potrazi već poseduje jasan putokaz. Poznaje moguće stranputice i može da nagovesti eventualna rešenja i odgovore na svoja pitanja. Potrebno je samo da za sve te odgovore iznađe i racionalne analize i filozofska opravdanja. Muslimanski filozof je, dakle, na tom svom putu poput vozača koji u rukama već poseduje mapu. Mapa ga neće voditi na tom putu, neophodno je da sam vozi do cilja, to je činjenica. Ali ta mapa mu ipak pomaže pošto mu govori šta ga sve očekuje na tom trnovitom putu (videti: Halilović, T. 2012: 10). Slične okolnosti preslikavaju se i na Farabijevu socijalnu misao. Jer ako ona proističe iz njegovog opšteg filozofskog sistema, to znači da ujedno predstavlja i učenja islama, ili bar Farabi pokušava da tako bude. Eventualna neispravna tumačenja religijskih dogmi svakako su moguća, i na to treba uvek obratiti posebnu pažnju.

Drugi važan faktor u Farabijevoj socijalnoj misli jeste činjenica da je ta misao svakako zasnovana na racionalnoj metodi, ali da Farabi ipak ne odbacuje i druge izvore saznanja. Empirijsko i istorijsko saznanje za njega predstavljaju neprevaziđene načine da se dobiju relativno ispravne i pouzdane informacije o društvenopolitičkom stanju jednog društva. Uostalom, njegova putovanja u mladosti upravo su mu i otvorila šire poglede na svet u kojem je živio. On je u knjigama mogao savršeno da sazna kako bi izgledalo idealno društvo, utopija ili „vrli grad” – kako bi on to voleo da kaže – ali knjige mu svakako nisu najbolje pokazivale trenutno stanje i objektivne mogućnosti da se ta utopija i praktično realizuje. Čini se da je Farabi u odori socijalnog mislioca sve vreme pokušavao da napravi balans između ta dva stupnja društva, onog idealnog, utopijskog, i onog praktičnog, objektivnog. I sve vreme je pokušavao da predstavi korake – ma koliko ti koraci bili brojni i ma koliko dugo trajali – koji bi mogli da povežu ove dve sfere kako bi muslimansko društvo u kojem je živio, a koje u tom periodu nije beležilo svoje najblistavije trenutke, usmerio ka većem blaženstvu.

Ono što Farabijevu socijalnu teoriju čini veoma posebnom jesu njegove mnogobrojne kvalitativne i kvantitativne klasifikacije. Videli smo da najpre

društva deli na celovita i nepotpuna. Pa zatim, svaku od te dve grupe deli na veću, srednju i manju zajednicu. Takav obuhvatan pristup svim oblicima društava omogućio mu je da svakoj zajednici pruži priliku za napredak. U svojim idejama i mislima on nije želeo da zapostavi čak ni ona društva koja je smatrao veoma udaljenim od blaženstva i najosnovnijih ljudskih ili moralnih načela. Takav pristup, rekli bismo, nije nužno karakterističan za jednog filozofa koji teži idealima. On je više svojstven jednom moralisti, misionaru, koji želi da sve članove kolektivne ljudske zajednice povede u visine i da ih izbavi iz klonulosti i tmine. Verovatno ga u ovakvom pristupu možemo najbolje uporediti sa velikim iranskim pesnikom Sadijem Širazijem (videti: Halilović, M. 2017: 19–48), s tom razlikom što Sadi nije imao taj filozofski kapacitet da svoju veliku brigu za ljude kanališe u okvire nekog određenog filozofskog sistema.

No, kako god, takvi ljudi se retko rađaju.

Primljeno: 3. septembra 2018.

Prihvaćeno: 12. novembra 2018.

Literatura

Kuran.

- Bakar, Osman (1998), *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophy of Science*, Cambridge, The Islamic Texts Society.
- Bakar, Osman (2010), *Tabakebandi-je olum az nazar-e hokama-je mosalman*, preveo na persijski jezik Đavad Kasemi, uvodom opremio Sejed Hosein Nasr, drugo izdanje, Mašhad, Astan-e Kods-e Razavi.
- Brockelmann, Carl (1965), *Tarih aš-šu'ub al-islamija*, preveli na arapski jezik Munir Balbaki i Bunija Amin Fars, Bejrut, Darul-ilm.
- Dauri, Takijudin Arif (1975), *Asru amarat al-umara fi al-Irak*, Bagdad, Asad.
- Dunlop, Douglas Morton (1971), *Arab Civilization up to 1500 A. D.*, London, Longman.
- Durant, Will (1986), *Tarih-e tamadon*, preveo na persijski jezik Ahmad Aram, Tehran, Entešarat-e engelab-e eslami.
- Farabi, Abu Nasr (1907), *Ma janbagi an jukadama kabla ta'alum al-falsafa*, priredio Muhamed Amin Handži, Kairo, as-Sa'ada.
- Farabi, Abu Nasr (1931), *Ihsau ulum ad-din*, priredio Osman Muhamed Amin, Kairo, Matba'a as-Sa'ada.
- Farabi, Abu Nasr (1967), *al-Mila*, priredio Muhsin Mahdi, Bejrut, Dar al-Mašrik.
- Farabi, Abu Nasr (1971), *Fusulun muntaziatun*, priredio Fauzi Nadžar, Bejrut, Dar al-Mašrik.
- Farabi, Abu Nasr (1980), *al-Mila va nusuh uhra*, Bejrut, al-Mašrik.

- Farabi, Abu Nasr (1983), *Tahsil as-sa'ada*, priredio Džafar Ali Jasin, Bejrut, Dar al-Andalus.
- Farabi, Abu Nasr (1985), *at-Tauta'a*, priredio Refik al-Adam, Bejrut, Dar al-Mašrik.
- Farabi, Abu Nasr (1986), *al-Đadal*, priredio Refik al-Adam, Bejrut, Dar al-Mašrik.
- Farabi, Abu Nasr (1991), *Arau ahl al-madina al-fadila*, priredio Elbir Nasri Nadir, Bejrut, Dar al-Mašrik.
- Farabi, Abu Nasr (1992), *at-Tanbih ala sabil as-sa'ada*, priredio Džafar Ali Jasin, Tehran, Hekmat.
- Farabi, Abu Nasr (1993), *at-Talikat*, priredio Džafar Ali Jasin, Tehran, Hekmat.
- Farabi, Abu Nasr (1996), *Ihsau ulum ad-din*, Bejrut, Maktaba al-Hilal.
- Farabi, Abu Nasr (1997), *as-Sijasat al-madanija*, preveo na persijski jezik Hasan Malekšahi, Tehran, Soruš.
- Ganuši, Abdul-Madžid (1975), *al-Farabi va al-hazara al-insanija*, Bagdad, Vizarat al-alam.
- Halilović, Muamer (2017), „Socijalna kritika u delima Sadija Širazija”, *Kom: časopis za religijske nauke* 6 (2): 19–48.
- 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 (2012), „Originalnost islamske filozofije”, *Kom: časopis za religijske nauke* 1 (1): 1–17.
- Halilović, Tehran, Halilović, Seid, Halilović, Muamer (2015), *Kratka istorija islamske filozofije*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”, drugo izdanje.
- Ibn Asir, Izudin (1982), *al-Kamil fi at-tarih*, Bejrut, Daru Sadir.
- Ibn Haldun, Abdurahman (1958), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated by Franz Rosenthal, New York, Pantheon Books.
- Ibn Halikan, Ahmed ibn Muhamed (1985), *Vafajat al-a'jan va anbau abna az-zaman*, Kom, Šarif Razij.
- Mahdi, Muhsin (1970), „Farabi”, in: Gillispie, C. G. (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, New York.
- Mohađernija, Mohsen (2001), *Andiše-je sijasi-je Farabi*, Kom, Bustan-e ketab.
- Najjar, F. M., Lerner, R. & Mahdi, M. (1963), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Glencoe.
- Nasr, Seyyed Hossein (2004), *Sonat-e aklani-eslami dar Iran*, preveo na persijski jezik Said Dehkani, Tehran, Kasidesara.
- Nazerzade, Farnaz (1997), *Osul va mabadi-je falsafe-je sijasi-je Farabi*, Tehran, Univerzitet „az-Zahra”.
- Saliba, Džamil (1951), *Min Aflatun ila Ibn Sina*, Bejrut, Dar al-Andalus.
- Velajati, Ali Akbar (2016), *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, preveo s persijskog jezika Muamer Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.

The Basic Principles of Abu Nasr al-Farabi's Social Philosophy

Muamer Halilović

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

Abu Nasr al-Farabi (870–950), one of the founders of Islamic peripatetic philosophy, left an indelible mark in the history of Islamic social thought. He attempted to make a clear comparison between the philosophical utopia and the objective state of the society in which he lived during the rule of the Abbasid dynasty. Therefore, his social theories can be equally useful to historians, philosophers, and sociologists.

In order to be able to briefly outline the basic tenets of his social thought, we first clarified the phrases and terms he used most, which include: practical philosophy, social philosophy, political philosophy, politics, government, and society. Next, we proceeded to explain his definition of society and social life, and to conduct a more detailed analysis of his multiple classifications of various societies. Namely, he made a classification of social life both quantitatively and qualitatively. According to the first division, he first pointed out that there were two types of community: complete and incomplete. He then divided each type into a large, medium and small community. In his view, a big complete community is a global world community incorporating all of humanity, a medium-sized complete community refers to a state or a dynasty, while a small complete community is a city. At times al-Farabi considered the big and medium-sized complete communities to be *Ummahs*, although he used this term more frequently to refer only to a medium-sized complete community, that is, for an Islamic government. On the other hand, according to his classification a big incomplete community is a tribe, medium-sized is a village and small a hamlet. Interestingly, he considered a family to be the germ of social life, but not a separate social unit. For each of these groups and subgroups al-Farabi wrote extensive explanations and explicated their clear characteristics.

Al-Farabi's qualitative division of societies is somewhat different, as it more directly incorporates certain segments of his general philosophical thought, most of all his attitude toward bliss. He initiated an extensive debate on the essence of utopia, or the "city of virtue" as he liked to call it. In the second part of this paper we will consider the basic characteristics of such a city, as well as some other al-Farabi's social classifications.

Keywords: *al-Farabi, social thought, city, state, collectivist society, family, practical philosophy, political philosophy, government*