

KARAKTERISTIKE RELIGIJSKE VLASTI U SOCIJALNOJ MISLI FEJZA KAŠANIJA

Muamer Halilović

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

Slavni muslimanski mislilac Fejz Kašani (XVII vek) aktivno učešće svakog pojedinca u nekom obliku socijalnog života smatra neophodnim i tvrdi da ta neophodnost proističe iz verske literature, odnosno iz islamske filozofske i juridičke misli. Fejz filozofiju koristi kako bi uobličio strukturu svoje socijalne ideje, dok se jurisprudencijom služi kada god poželi da govori o praktičnom rešenju određenih društvenih problema. U tom ruhu, on veruje da društveni život garantuje „organizovanje materijalnog života” i „duhovno i mentalno obrazovanje”, u šta je on kao predstavnik tradicionalne islamske misli ubrajao i vaspitanje. No, ova dva aspekta biće omogućena jedino ako se uspostavi verska vlast, usklađena s božjim zakonom, odnosno religijom. Jer svako biće može svestrano da napreduje ako pred sobom ima jasan plan sačinjen na osnovu svih svojih kapaciteta i mogućnosti. A njegove kapacitete i mogućnosti u potpunosti poznaje samo biće koje ga je stvorilo. Ipak, ne treba zaboraviti da se božja vlast u čovekovom društvu predstavlja na raznim stupnjevima. U ovom radu detaljno ćemo objasniti Fejzovo mišljenje o svim tim stupnjevima, kao i o socijalnim rezultatima svakog od njih.

Fejz je živio u centralnim gradovima Irana tokom vladavine safavidske dinastije, a pošto je u dužem periodu života bio u direktnom ili indirektnom kontaktu sa vrhovnim strukturama vlasti i društvenog života, njegova socijalna misao neće nam razotkriti samo univerzalne aspekte islamskog pogleda na društvo, već će nam omogućiti i trajni pristup generalnim društvenim previranjima u periodu političke dominacije Safavida, ali i u razdoblju kada je ta dominacija krenula da iščezava.

Ključne reči: *Fejz Kašani, socijalna misao, filozofija, jurisprudencija, božja apsolutna vlast, verska vlast, božja ontološka vlast, vlast klerika, dinastijska vlast*

1. Uvod

Ono što čoveka izdvaja od ostalih životinja jeste njegova misao, moć poimanja i razumevanja, odnosno njegova mogućnost da se obrazuje i da mentalno i duhovno napreduje. Vekovima pre nego što Dekart svoje postojanje zaključi na osnovu činjenice da on misli (*Mislim, dakle postojim – Cogito, ergo sum*), mnogi duhovi su, svesni toga da je misao presudni faktor koji čini ljudsku svest, kretali u brojne duhovne i misaone pustolovine ne bi li na taj način bolje upoznali svet oko sebe, ali i sebe same, svoje početke i svoje ciljeve. Misaonim aktivnostima najpre su se posvetili pojedinačno, kako bi se kasnije formirale manje ili veće ustanove čiji je cilj bio da utemelje i institucionalizuju proces razmišljanja. Tako su pokrenuti tokovi društvene misli. Misao više nije bila ograničena na ono što se događa unutar svakog pojedinca, ona je počela da teče među ljudima, da se premešta iz uma u um, da ih povezuje, da stvara nove okvire, nove ideje. Misao je zapravo postala pokretač bilo kakve svesne individualne ili društvene promene. Nije bilo ustanka kojem nije prethodila kolektivna ideja koja je u sebi nosila želju za promenom. Nije bilo rata, pa ni mira, ako se prethodno o tome nije manje ili više razmislilo. Nijedno zdanje nije sazidano a da u prethodnim koracima nije predstavljen neki oblik nacрта. Nijedna teritorija nije proširena niti sužena a da za to nije postojao kolektivni dogovor, ili bar želja.

Naravno, sve te ideje i želje koje su prethodile velikim ili malim događajima i promenama nisu bile na istoj razini svesti i savesti, jer misao ne proističe uvek iz čovekovog zdravog uma ili duha. Čovekova misao može biti pod uticajem mnogobrojnih faktora, čime se postiže njena veća ili manja vrednost, pa i autentičnost. Nekada je zasnovana na logičkim postulatima, na dobrobiti celokupnog čovečanstva, ljudskog roda i prirode koja ga okružuje, ali nekada potiče iz neograničenih, ponekad i nasilničkih, prohteva pojedinaca koji uspevaju milom ili silom da nagovore nekolicinu svojih pristalica da je podrže. Tada misao može da ima veoma destruktivnu moć. Takva misao inicira nasilničko ponašanje, opremanje velikih vojnih snaga, ubistvo stotine nevinih duša, haranje po gradovima s ljubavlju sagrađenim i rušenje ustanova bolnim odricanjima sazidanih. Takva misao pokreće nemoralne postupke, utemeljujući ih sve više u dušu kasnijih generacija, čime se te generacije rađaju u veoma zaprljanim okolnostima iz kojih će ih samo čudo ili njihov veliki trud izbaviti. A tada društvo i društveni život, umesto da budu izvor moralnosti, mira, ljubavi, uspeha i prosperiteta, postaju klevka zla. Zato je bitno da se istraže tragovi uticaja čovekove misli na društvo kako bi se na taj način ta misao kanalisala na najbolji mogući način.

To je upravo ono na čemu je Fejz Kašani, veliki muslimanski mislilac, pravnik i filozof, insistirao. Misao koja potiče iz društvene svesti kod njega

je ključni faktor u razumevanju identiteta jednog naroda, njegovih odluka, njegove sudbine, a eventualno i razloga njegove propasti ili dekadencije. A ta misao, budući da je kolektivna, mora negde da se formira. Kao i sve drugo, ona negde nastaje, pa se kasnije širi i obuhvata svest svih članova jednog društva, ili bar većine njih. Fejz je zaključio da je središte pojave te društvene misli sistem obrazovanja. A pod tim sistemom nije nužno podrazumevao jasno definisane ustanove s izvesnim propisima i principima. Sistem obrazovanja, prema njegovom mišljenju, obuhvata i najsitnije detalje iz procesa kućne obuke i vaspitanja. Drugim rečima, gde god se obrazuje misaoni identitet i duša pojedinca, člana jednog društva, to mesto treba smatrati segmentom celokupnog obrazovnog sistema te zajednice. I upravo zato, kada razmatramo socijalnu misao Fejza Kašanija, neophodno je fokusirati se na njegov stav o nivou, ali i o kanalima, uticaja obrazovanja na formiranje kolektivne socijalne svesti. Uostalom, bez formiranja socijalne svesti neće se formirati ni samo društvo. Upravo ta socijalna svest može ponajbolje da definiše odnos između vladalačke strukture u jednom društvu i naroda. I jedino kroz konkretizaciju tog odnosa možemo da očekujemo značajne rezultate u jednoj zajednici. U ovom radu pokušaćemo da opišemo suštinu tog odnosa.

2. Život i delo

2. 1. Život

Muhamed ibn Murteza ibn Mahmud, poznatiji kao Mula Muhsin Fejz Kašani, jedan je od velikih muslimanskih mislilaca iz perioda safavidske dinastije. Rođen je 1599. godine u Kašanu, u centralnom delu današnjeg Irana, u porodici u kojoj su učenje i sticanje znanja već nekoliko generacija bili potpuno uobičajeni. Još u ranoj mladosti Muhamed je imao priliku da koristi bogatu biblioteku svoga oca Murteze, koji je svojevremeno u Kašanu bio jedan od najslavnijih pravnika (Hansari 1970: VI/79).

Sve do svoje dvadesete godine Fejz boravi u rodnom Kašanu. U tom periodu, najčešće je prisustvovao predavanjima svog ujaka, gde je stekao osnovno znanje o gramatici, književnosti, *Kuranu*, predanjima, jurisprudenciji, teologiji i racionalnim naukama. Godine 1619. Fejz odlučuje da napusti Kašan kako bi nastavio svoje studije. Geografski položaj Kašana bio je i te kako bitan da mu olakša razne okolnosti povodom ove odluke. Kašan se, naime, nalazi između Koma i Isfahana. Od Isfahana je udaljen nešto više od 200 kilometara, pa putovanje do Isfahana nije bilo toliko naporno. Pustinjski put je, doduše, imao svoje specifične izazove, ali uzimajući u obzir njegovu veliku želju da upotpuni svoje znanje, te manje prepreke za njega nisu bile toliko uočljive. A i pored toga, Isfahan je u to vreme bio nova politička

prestonica safavidske dinastije, i bilo je prirodno da je vremenom prerastao i u veliki naučni centar. Istina, Širaz je još uvek čuvao svoju nekadašnju tradiciju izučavanja racionalnih nauka, ali činilo se da će i to sve više da ble-di, odnosno da će se slavne širaske ličnosti preseliti u novi glavni grad.

Fejz se u Isfahanu zadržao nekoliko godina, izučavajući matematiku i teologiju. No, uprkos svim lepotama Isfahana (mnoge arhitektonske lepote Isfahana koje su danas naširoko poznate, doduše, u tom periodu tek su nastajale) Fejz se nakratko odselio u Širaz jer je želeo da prisustvuje predavanjima iz jurisprudencije velikog Sejida Madžida ibn Hašima Sadikija Bahranija. Nije mu bilo potrebno dugo da se i sam istakne kao izvrsni poznavalac islamskog prava, koji je mogao na osnovu kuranskih *ajeta* i mnogobrojnih predanja suvereno da iznosi sopstvene zaključke, odnosno da preraste u takozvanog *mudžtehida*. *Mudžtehid*, u islamskoj juridičkoj terminologiji, označava naučnika koji izuzetno dobro poznaje kuranske pravne *ajete* i predanja (*hadise*) te koji je kadar da na osnovu tih *ajeta* i predanja odgovara na razna pitanja iz domena jurisprudencije. Upoređujući te *ajete* i analizirajući njihov sadržaj, kontekst u kojem se pojavio i sve druge okolnosti, *mudžtehid* je sposoban da zaključi šta je zapravo odgovor *Kurana* na određeno pravno pitanje. Prema tome, on i tada ne iznosi sopstveno mišljenje, već ukazuje isključivo na svoje razumevanje kuranskog stava, tj. na zaključak do kojeg dolazi analizirajući kuranski tekst. Pa tako, ako nekada primetimo da dva *mudžtehida* nisu saglasna u odgovoru na određeno pravno pitanje, nije reč o njihovim različitim stavovima, već o njihovom drugačijem tumačenju kuranskih *ajeta* i predanja. Ova dogma je tokom istorije islama igrala veoma bitnu ulogu, jer na taj način središnji značaj sakralnog teksta nikada nije poljuljan. Pojavljivali su se različiti mislioci s nekada potpuno oprečnim stavovima, ali iz toga nije moglo da se zaključi da je sakralni tekst pogrešan, već da su ga pomenuti mislioci ispravno ili pogrešno razumeli. Uostalom, naizgled oprečni stavovi nisu uvek pokazatelj da je bar jedan stav pogrešan; nekada je svaki stav ukazivao na određene aspekte značenja kuranskog *ajeta*, pa se na taj način produbljivalo i usavršavalo razumevanje božje reči.

Fejz se nakon tog boravka u Širazu – a videćemo da mu to neće biti poslednji boravak u tom predivnom gradu – ponovo vratio u Isfahan. Ovoga puta imao je čast da upozna Bahaudina Muhameda Amilija, poznatijeg kao Šejh Bahai. Za relativno kratko vreme uspeo je da stekne veliko poverenje i poštovanje slavnoga učitelja. Nakratko je boravio i u Hidžazu, gde je upotpunio svoje poznavanje tradicionalnih predanja. U Hidžazu je najčešće bio na predavanjima Muhameda ibn Hasana ibn Zejnudina Amilija. Kod svih ovih velikana Fejz je svojom pronicljivošću privlačio veliku pažnju i divljenje. Ipak, to se najviše primetilo kod njegovog poslednjeg, a verovatno i najvećeg učitelja, Sadrudina Širazija, poznatijeg kao Mula Sadra. Da bi se okoristio

njegovim znanjem, Fejz je iz Isfahana otputovao u Kom, odnosno u selo Kahak u blizini Koma, gde je Mula Sadra boravio nakon odlaska iz Isfahana. Snaga učiteljeve reči – koga i sam Fejz predstavlja kao najvećeg mislioca kojeg je upoznao (Fejz Kašani 1992: 58–60) – bila je toliko velika da se Fejz u Kahaku zadržao punih osam godina. To je bio period kada je Mula Sadra pisao svoju slavnu knjigu o transcendentnoj filozofiji, kasnije objavljenu u devet obimnih tomova. Otuda, Fejz je imao priliku da tokom svih tih godina sagleda rađanje jedne nove filozofske ideje u islamu, koja je imala cilj da sjedini sve ranije napore, uključujući peripatetičku i iluminativnu filozofsku školu, dogmatičku teologiju i doktrinarnu gnozu, odnosno misticizam. Ionako blizak odnos između učenika i učitelja umnogostručen je kada Fejz stupa u brak sa Mula Sadrinom ćerkom. Fejz, kao učenik i zet velikog utemeljivača poslednje i sve do danas vitalne filozofske škole u islamu, svakodnevno je živio okružen raznim filozofskim diskusijama. Mogao je bezrezervno da se okoristi velikim znanjem svoga učitelja, da gotovo svaki segment njegove filozofske misli pojmi do u tančine. I zato uopšte nije čudno što vrlo brzo postaje jedan od najvećih poznavalaca te racionalne škole, i što nakon učiteljeve smrti ponajbolje uspeva da tumači njegova dela i nastavi onde gde je on stao.

Fejz je zajedno sa učiteljem otputovao i u Širaz, gde je ostao nepune dve godine. Zatim, po preporuci svog učitelja, a s ciljem da stečeno znanje prenese i drugima, Fejz poslednji put napušta Širaz i vraća se u rodni Kašan. Učitelj će nekoliko godina kasnije preminuti, ali Fejz će ostati veran datom obećanju i posvećen svojoj verskoj obavezi da i svoje društvo oplemeni znanjem koje poseduje u prsima. Iz tog razloga je odbio i zvanični poziv safavidskog sultana Šaha Safija (vladao 1629–1642) da boravi u Isfahanu, u kraljevskoj palati. Druga zvanična ponuda stigla je od Safijeveg naslednika, Šaha Abasa II (vladao 1642–1667), ali ovoga puta u korigovanom obliku koji će Fejzu kao verskom misliocu biti privlačniji. Abas II ga je pozvao u Isfahan da obavlja dužnost glavnog *imama* i verskog savetnika. Takva funkcija bi Fejzu omogućila veći društveni uticaj i lakši prodor njegovih reči i verskog poziva, pa ju je zbog toga i prihvatio. No, mnogi državnici su bili protiv takvog izbora, pa su se još od prvog dana njegovog ponovnog boravka u Isfahanu „postarali” za to da mu stvaraju razne neugodnosti. Štaviše, sultan je želeo da mu poveri i funkciju glavnog jurističkog predstavnika safavidske dinastije (*šejhul-islam*), ali Fejz je zbog velikih pritisaka drugih sultanovih savetnika i stvaranja negativne slike o njemu i njegovim aktivnostima, ali i uopšteno o položaju verskih predvodnika u društvu, odlučio da odbije tu ponudu (Halilović, T. 2015: 251; Hoseini Kuhsari 2003: 245). Napokon, uz obostrani dogovor između Fejza i Šaha Abasa, Fejz poslednji put napušta safavidsku prestonicu i vraća se u Kašan, odnosno u selo Kamsar u blizini Kašana, gde je ostao do kraja života (videti: Fejz Kašani 1992: 61–70, 155,

281–282). Pismo upućeno Abasu II, u kojem Fejz podnosi ostavku na mesto glavnog isfahanskog *imama*, savremeni iranski istoričar, slikar i poet Abdu-rahim Zarabi prenosi u celosti u svojoj *Istoriji Kašana* (Zarabi 1999). Veoma je zanimljivo da u tom pismu Fejz otvoreno piše kako njemu, kao predstavniku religijske misli, uopšte ne priliči raskošan kraljevski život, te da ga to svakog dana udaljava od duhovnog savršenstva, pa i od dužnosti da oplemenjuje narod i podučava ga bogobojaznosti. U jednom delu tog pisma, Fejz piše:

I sada kada se mnogima čini da moj život postaje sličan životu plemića i kraljeva, u raskoši i rasipništvu, iako zaista nije tako, plašim se da moje reči više ne nailaze na veliku potvrdu ljudi, pa će se mnogi udaljiti od božjih preporuka, od religije i od privrženosti verskom životu (Haleki 2001: 95–96).

Na taj način on sasvim direktno ukazuje na negativne posledice kraljevske raskoši na koju nisu bili imuni ni safavidski sultani. No, njegova naučnička slava bila je tako velika da je Abas II bez pogovora prihvatio njegov zahtev, koji je sadržavao veoma oštre kritike, i nije mu sprečio odlazak u Kašan.

2. 2. Dela i naučne orijentacije

Na osnovu ovog kratkog uvida u glavne tokove života Fejza Kašanija možemo jasno naslutiti njegova naučna usmerenja i simpatije. Istina, Fejz je poznao razne naučne discipline, počevši od gramatike i književnosti arapskog i persijskog jezika, preko logike i racionalnih i socijalnih nauka, pa sve do tradicionalnih islamskih disciplina poput jurisprudencije, teologije i doktrinarne gnoze, odnosno misticizma. Savremeni muslimanski istoričar *Alama* Amini (1902–1970) Fejza smatra „vrhovnim predstavnikom tradicionalnih i racionalnih nauka svoga vremena” (Amini 1993: XI/352). Uostalom, takva je bila obrazovna praksa u tom periodu, da se sve dotad poznate naučne discipline koliko-toliko izuče, te da se nakon dostizanja određene stručnosti u svakoj od njih, po preporuci učitelja ili po ličnim ambicijama svakog studenta krene u usavršavanje, ili današnjim rečnikom rečeno specijalizaciju, određenih nauka. U skladu s tim, ni Fejz nije u svim tim disciplinama bio podjednako stručan. U nekima se istakao znatno više i ostavio je temeljniji utisak. To su pre svega bile filozofija, misticizam, dogmatička teologija i jurisprudencija. A videćemo da je na osnovu upravo tih nauka izneo i svoju socijalnu misao.

Kada je reč o filozofiji, dogmatičkoj teologiji i drugim racionalnim disciplinama, Fejz je sasvim očekivano do u tančina sledio stavove svog slavnog učitelja i utemeljivača islamske transcendentne filozofije Mula Sadre Širazija.

„Zagovarao je”, čitamo u *Kratkoj istoriji islamske filozofije*, „sadržinsku usklađenost između filozofije, gnose i religije, iako je insistirao na njihovoj metodološkoj raznolikosti” (Halilović, T. 2015: 252). Prema tome, Fejzovu filozofiju nikada ne treba smatrati odvojenom od njegovih verskih ubeđenja. Štaviše, Fejz je filozofiju posmatrao kao svojevrsnu racionalnu potvrdu za sve dogme koje pronalazimo u religiji, odnosno u islamu. To je razlog zbog kojeg ćemo i njegovu socijalnu misao, koja je svakako zasnovana na temeljima transcendentne filozofije, smatrati delom celokupnog korpusa islamske društvene teorije.

Neodvojivost filozofije i religije nije samo nešto što ćemo zaključiti na osnovu celokupne Fejzove naučne orijentacije. On je na to u nekoliko navrata eksplicitno i ukazivao. Objlašnjavajući razloge zbog kojih se odlučuje da objavi knjigu *Usul al-ma'arif* – o filozofskim osnovama religijskih uverenja – on piše:

Jedan od glavnih ciljeva koje sam želeo da postignem pisanjem ove knjige jeste to da pokušam da u skladu s tradicijom pređašnjih mislilaca pokažem da su istine do kojih stižemo racionalnim pregnućem i ono što nam se prenosi verskom tradicijom potpuno istovetne. Tako će, valjda, oni koji tragaju za istinom saznati da nema gotovo nikakve razlike između zaključaka do kojih stižu veliki filozofi i mudraci i onoga što su nam govorili božji verovesnici (Fejz Kašani 1983: 5).

Muhamed Miškát u prolegomeni objavljenoj na početku Fejzove knjige *Belo odredište* [*Mahadžat al-bajda*] dokumentovano ukazuje na Fejzov trud da se prikaže neodvojivost filozofije i religije. On ističe da je Abu Ishak Kindi verovatno prvi muslimanski filozof koji je nagovestio da islamska filozofija nije suprotstavljena islamu, da je njegov put – doduše uz velike turbulencije – nastavio Gazali, a da su sve to krunisali Mula Sadra Širazi pa zatim i njegov veliki učenik Fejz Kašani (Fejz 2004: 23). Napomenimo da je *Belo odredište* zapravo Fejzov komentar Gazalijeve čuvene knjige *Ihjau ulum ad-din*. Fejz je izrazito cenio Gazalijevu ličnost, a pogotovu njegova tumačenja mističke tradicije islama (Nima 1988: 498).

U ovom kontekstu zanimljivo je spomenuti njegove dve poslanice: *Ilm al-jakin* i *Ajn al-jakin*. U prvoj poslanici, Fejz se na neke od osnovnih religijskih doktrinarnih principa osvrće iz perspektive tradicionalnih predanja. Međutim, u okviru druge poslanice, on je iste principe obrazložio i demonstrirao koristeći isključivo filozofske argumente koji su utemeljeni u baštini transcendentne filozofije (Halilović, T. 2015: 252).

Broj knjiga i traktata koje je Fejz napisao nije poznat budući da su mnoga njegova dela vremenom uništena ili izgubljena. U nekim od svojih spisa Fejz

pominje naslove preko 80 naučnih poslanica, traktata i opširnih monografija o suštini egzistencije, o „mogućem postojanju”, o determinizmu i čovekoj slobodnoj volji i o mnogim drugim temama (videti: Fejz Kašani 1986: 18–32). Međutim, istoričari smatraju da je broj njegovih pisanih dela znatno veći. Primera radi, Fejzov sin Muhamed Alamulhuda navodi preko 130 naslova knjiga i poslanica koje je napisao njegov otac. A neki kasniji istraživači spominju i do dve stotine naslova (videti: Halabi 2001: 679). Naravno, kada se spominju takvi brojevi, onda treba pretpostaviti da se njima, osim knjiga, obuhvataju i autorovi traktati koji možda ne prevazilaze nekoliko desetina stranica.

Fejzova metodološka orijentacija, kada je jurisprudencija posredi, i danas čudi mnoge istraživače njegovih dela. Njegova pravna ideja bila je ponajviše inspirisana teorijama Sejida Madžida ibn Muhameda Bahranija (Hansari 1970: VI/86), za koga se tvrdilo da je pristalica ahbaritskog pravca, odnosno da je bio sklon doslovnom tumačenju tradicionalnih predanja. U tom ruhu, recimo, Fejz je napisao trodelnu zbirku o tumačenju kuranskog teksta sa nazivima *as-Safi*, *al-Asfa* i *al-Musaffa*, kao i tradicionalnu zbirku *al-Vafi* u kojoj je sabrao brojna predanja verovesnika islama i njegovih naslednika (Halilović, T. 2015: 252). A takvo je i njegovo najpoznatije delo iz oblasti jurisprudencije *Mafatih aš-šari'a*, koje su kasniji muslimanski pravници vrlo često komentarisali.

Napomenimo da se u istoriji islamske jurisprudencije suočavamo s dve vrste metodološkog pristupa, čime se stvaraju i dva univerzalna pravca: ahbaritski i usulitski. Ahbaritski pravac naziv je dobio po velikom i isključivom insistiranju njegovih pristalica na tradicionalnim predanjima (*ahbar*). Taj pravac u jurisprudenciji nastaje još polovinom IX veka, i uz velike turbulencije traje gotovo sve do polovine XVIII veka. Pristalice ovog pravca veruju da pravne principe i zakone možemo preuzimati direktno iz kuranskih *ajeta* i tradicionalnih predanja, ali ne i njihovim dodatnim upoređivanjem, analizom i sekundarnim zaključivanjem. Naspram njih se nalaze usuliti, koji su takođe i te kako privrženi *ajetima* i predanjima, ali veruju da je opseg značenja tih *ajeta* i predanja mnogostruko širi od onoga što ahbariti tvrde. Naime, doslovno značenje jednog predanja, recimo, može nam razotkriti samo jednu dimenziju njegove istine, a druge dimenzije će se pojaviti tek kada ih uporedimo s drugim predanjima, kada zaključimo njihove potvrde i negacije i kada racionalnom analizom dođemo do nekih novih zaključaka, o kojima to predanje prevashodno možda i nije govorilo. Uostalom, oni tvrde da je takav postupak neophodan budući da se u društvu svakog dana pojavljuju nova pitanja na koja pravници treba da odgovore, a koja svakako nisu bila predmet direktne pažnje tradicionalnih predanja. Dodajmo i to da je ova podela važea samo u jurisprudenciji i tradicionalnim naukama, te da se ona ne od-

nosi na neke druge misaone škole u islamu, poput dogmatičke teologije, misticizma ili filozofije.

Pod uticajem Sejida Madžida Bahranija Fejz u jurisprudenciji dobija izraženu ahbaritsku orijentaciju, što znači da u svojim konsultovanjima tradicionalnih predanja dozvoljava isključivo njihovo doslovno tumačenje i gotovo zabranjuje bilo kakvu dodatnu racionalnu analizu. Naravno, ne treba zaboraviti da su se početkom perioda safavidske vlasti pojavile značajne ličnosti – poput *alame* Madžlisija i Mula Muhameda Tahira Komija – koje su manje-više zagovarale ahbaritski stav u jurisprudenciji i tradicionalnim naukama. A budući da su njihove ideje i knjige izučavane i u zvaničnim naučnim krugovima, bilo je jasno da će broj ahbarita biti sve veći (Džafarijan 1991: 163–166). Ovakav pristup jurisprudenciji onda kada potiče od velikog predstavnika islamske filozofske misli, svakom kasnijem istraživaču deluje izuzetno čudno, jer na prvi pogled izgleda kontradiktorno da neko piše mnogobrojne knjige i traktate o filozofiji gde su osnovni „pribor” razum i racionalne analize, a da pritom u jurisprudenciji zabrani bilo kakvo dodatno racionalno tumačenje tradicionalnih predanja. Ipak, kada bolje razmislimo, shvatamo da je to sasvim moguće, iako je, istina, velika retkost. Dakle, metodološki gledano, on podržava racionalnu analizu, ali ne u svim naukama, već samo u domenu filozofije, teologije i doktrinarne gnoze, odnosno misticizma, ali je u dobroj meri odbacuje kada su u pitanju jurisprudencija i srodne naučne discipline, verujući da jurisprudencija ima cilj da razotkrije božje zakone i propise, te da, ako želimo da shvatimo te zakone, moramo da se osvrnemo na božje reči, neposredno ili posredno. Neposredne božje reči pronalazimo u kuranskim *ajetima*, a njegove posredne poruke u rečima njegovog verovesnika, odnosno u predanjima.

No, uprkos tome što je ovaj specifični metodološki pristup raznim naučnim disciplinama sasvim logičan i smislen, iako redak, činjenica je da je ovakvo opredeljenje vremenom ostavilo značajan trag na celokupno naučno usmerenje Fejza Kašanija. Njegova ljubav prema mističkim i racionalnim naukama krajem života kao da je počela da iščezava. U šestoj deceniji života sve češće se bavio ahbaritskom jurisprudencijom, a sve manje doktrinarnim misticizmom i filozofijom. Doduše, ne treba to tumačiti isključivo metodološki. Postoje za taj blagi preokret u naučnim smernicama i drugi razlozi. Njegova rastuća slava donosila je sve veći broj zahteva – kako od državnika i sultana, tako i od samog naroda – da se što više posveti verskom organizovanju njihovog društvenog života. To organizovanje je, teorijski gledano, zahtevalo filozofsku spremnost, koju je Fejz i te kako imao. No, u praktičnom smislu, kada je trebalo sve te principe sprovesti u delo, pretočiti ih u rutinu, u svakodnevni život, jedini opravdan i validan način nalazio se u jurisprudenciji koja bi bila zasnovana na tim univerzalnim principima. Analiziranje raznih

dužnosti vlasti prema narodu, ukazivanje na razloge društvenog prosperiteta i dekadencije, valjano rešavanje ekonomskih problema u društvu u skladu s principima islama, regulisanje pravnih okvira komšijskih odnosa, vlasništva i mnoge druge obaveze i aktivnosti – zahtevali su postojanje jasne društveno-pravne platforme. A ta platforma je mogla da se izradi isključivo pomoću jurisprudencije. I zato, Fejz je usled takvih okolnosti bio gotovo prinuđen da veći deo vremena posveti istraživanjima vezanim za tu naučnu disciplinu.

Ova metodološka raznolikost u mislima i delima Fejza Kašanija dozvolila mu je da s više aspekata razmotri osnovne predmete društvene nauke. S jedne strane, on je društvo razmatrao univerzalno, generalno i filozofskim pogledom i rečnikom, s druge strane uspevao je da proдре u najdetaljnije društvene probleme s kojima se suočavaju ustanove, ali i pojedinci. A to je ono što njegovoj socijalnoj misli daje vitalnost, svežinu i veliku širinu.

2. 3. Društvenopolitičke okolnosti

Fejz se rodio u vremenu velike vojno-političke dominacije safavidske dinastije na prostorima današnjeg Irana i Azerbejdžana, dobrim delom Avganistana, istočnim predelima Sirije i Iraka, zapadnim teritorijama Pakistana, i svim obalama Persijskog zaliva. Taj period safavidske velike regionalne nadmoći otpočeo je Abas I, koji uspeva da preuzme Azerbejdžan i delove današnje Sirije od Osmanlija, nagnavši ih da se povuku u centralne predele savremene Turske (Rezai 2002: III/370–373)¹. Abasa I je nasledio njegov najstariji sin Muhamed Bakir, poznatiji kao Safij, a zatim i unuk Abas II. Abas II nije bio ni blizu uspešan kao njegov deda imenjaka. U njegovom dobu, politička dominacija Safavida već je počela da iščezava. Već je moglo da se pretpostavi da se stara slava više nikada neće ponoviti. Čak i nada da će novi safavidski sultan Safij-Mirza uspeti da zaustavi taj proces, vrlo brzo se pokazala kao jalova. Fejz je preminuo upravo u ovom periodu.

Safavidi su iz različitih razloga ulagali velika sredstva u kulturu, nauku, arhitekturu i sve što bi na neki način bilo povezano sa čovekovim urbanim životom. Možemo reći da su tri faktora bila presudna u tome. S jedne strane, ta dinastija je utemeljena kao prvostepeno verska vlast. Na to ukazuje i turbulentna istorija njenog nastanka i velika pomoć koju su dobili od derviških krugova, takozvanih *kezelbaša*. Otuda, bilo je neophodno da i njihove institucije obrazovanja budu usmerene ka produkciji i širenju raznih tradicionalnih religijskih nauka kako bi mogli da očekuju logički sistematizovane odgovore

1 Smatra se da je safavidska dinastija za vreme Abasa I povratila gotovo sve teritorije kojima je vladala slavna iranska predislamska dinastija Sasanida, što znači sve predele savremenog Irana, te velike delove današnjeg Pakistana, Avganistana, Turkmenistana, Azerbejdžana, Jermenije, Turske, Sirije, Iraka i svih arapskih država oko Persijskog zaliva (Gafarifard & Navai 2002: 285–286).

na eventualna verska pitanja i kritike. S druge strane, tradicija širaske škole koja je nastala već u doba čuvenog muslimanskog filozofa Kutbudina Širazi-ja (1236–1311), te koja je svoju glavnu slavu stekla pojavom markantnih članova porodice Daštaki – Sejida Sanada Daštakija (1425–1498) i njegovog sina Gijasudina Mensura (1462–1534) – postepeno je prenošena u Isfahan, pa je zato postojala veoma plodna podloga za sistematizovano uključenje racionalnih nauka u celokupan sistem obrazovanja. S treće strane, uspostavljanje snažne centralne vlasti u Tabrizu, Kazvinu pa zatim i u Isfahanu u doba Abasa I zahtevalo je da muslimanski mislioci detaljno ovladaju svim dotad poznatim metodama arhitektonskih, umetničkih i društvenopolitičkih dostignuća. To nipošto nije bilo moguće bez preciznog poznavanja matematičkih i empirijskih nauka (Halilović 2016: 104–105).

U ovako plodnim naučnim, političkim, finansijskim i društvenim okolnostima, bilo je jasno da će mladi Mula Muhsin imati priliku da na najbolji mogući način pokaže svoj intelektualni potencijal, da ovlada raznim naučnim disciplinama, i da za sobom ostavi mnogobrojna vredna dela. Takođe, pošto je u dužem periodu života bio u direktnom ili indirektnom kontaktu sa vrhovnim strukturama vlasti i društvenog života, njegova socijalna misao nam neće razotkriti samo univerzalne aspekte islamskog pogleda na društvo, već će nam omogućiti i tajni i trajni pristup generalnim socijalnim previranjima u periodu političke dominacije Safavida, ali i u razdoblju kada je ta dominacija počela da iščezava.

3. Socijalna misao

3. 1. Nužnost društvenog života

Poput ostalih muslimanskih mislilaca, i Fejz je duboko uveren da je čovek u suštini socijalno biće, odnosno da bez pomoći drugih ljudi i konstruktivne saradnje s njima ne bi mogao dugo da opstane u životu. Zapravo, postoje dve vrste čovekovih potreba. Jednu vrstu on je kadar da otkloni potpuno individualno, bez ikakve pomoći drugih ljudi – iako bi mu nekada i tu pomoć dobro došla. Ali postoji i druga vrsta njegovih potreba, koje ni u kom slučaju nije moguće otkloniti bez pomoći ili bar prisustva drugih ljudi. U tu grupu možemo svrstati određene materijalne potrebe, poput konstantnog traganja za hranom i pićem, snabdevanja odećom da bi se zaštitio od hladnoće i težnje da izrodi nove generacije, ali i veliki deo njegovih duhovnih i mentalnih potreba. Potreba za ljubavlju, da voli nekoga i da bude voljen, potreba za pažnjom, potreba za kontaktom sa svetom koji će ga razumeti, njegov govor ili pokrete tela, svejedno, potreba za deljenjem tuge i sreće i mnoge druge potrebe – nipošto ne mogu biti ostvarene bez prisustva drugih

ljudi. Upravo zato Fejz ističe da čovekov život bez društva ne bi bio moguć ni u duhovnom, odnosno mentalnom, ni u materijalnom smislu. U duhovnom smislu, on se zaista sjedinjuje s drugim ljudima, dok se u materijalnom aspektu s njima samo povezuje (Fejz Kašani 1979: I/338–339).

Drugim rečima, Fejz veruje da je čovekovo kretanje ka savršenstvu zajemčeno njegovim društvenim životom. Jer da bi se određeno biće kretalo ka savršenstvu, ono mora da aktualizuje sve svoje potencijale. A mnogi čovekovi potencijali aktualizovaće se isključivo u senci socijalnog života. Otuda, savršenstvo neće biti moguće bez društva. Uostalom, život u društvu, prema Fejzovom mišljenju, stvara posebnu vrstu smirenosti koja u krajnjoj instanci biva zaključena ljubavlju, najpre prema sebi, pa zatim i prema drugima, prema čovečanstvu, ali i prema prirodi koju deli s ljudima, i prema Bogu koji ih je tako udružene stvorio (Fejz Kašani 1992: 207–208).

Međutim, društveni život, iako je preko potreban i neizbežan, zahteva posebno organizovanje kako bi funkcionisao na valjan način. Tu je reč o manjem ili većem broju pojedinaca, a svaki od njih ima posebne zahteve, želje, težnje, mržnje i osećanja. I zato, ako bi se pojedinci prepustili sebi, verovatno bi većina želela da celokupno društvo podjarmi sopstvenim prohtevima, što svakako nije čudno. Svaki čovek ponajbolje oseća sopstvene potrebe, tuđe potrebe on primećuje tek posredno, kasnije, upoređujući ih sa svojim postojanjem. Pa zato nije čudno što će većina pojedinaca svoje potrebe smatrati primarnima i prioritetnima u odnosu na tuđe. Da bi se takve nemile situacije, koje bi pre ili kasnije dovele do sukoba, izbegle, neophodno je da se u okviru društvenog života formiraju određeni principi, zakoni koji će regulisati okvire međuljudskih odnosa. Jedino tako će se u društvu uspostaviti pravedan sistem, u kojem će svako imati pravo da realizuje svoje potrebe, a da pritom ne ugrozi tuđa prava. Fejz kao istaknuti verski mislilac tvrdi da taj zakon mora biti usklađen s čovekovom prirodom, a budući da njegovu prirodu niko neće poznavati bolje od njegovog stvoritelja, od Boga, i taj zakon mora poticati od Njega. Zato preferira božji zakon, odnosno religiju, kao najbolje moguće rešenje za organizovanje društvenog života (Fejz 1979: I/339).

Ali nije dovoljno samo da postoji zakon, pa čak i božji. Od zakona, sve dok se ne sprovede u delo, neće biti gotovo nikakve koristi. A njegovo sprovođenje takođe mora biti sistematizovano i u skladu s jasnom strukturom. Kako u sekularnim, tako i u verskim društvima, sasvim je moguće da vremenom dođe do kršenja zakona od strane pojedinaca, do pokušaja preinačenja zakonskih odredaba u korist određene grupe pojedinaca, do selektivnog sprovođenja zakona, pa čak i do uništavanja autoritativnosti zakonodavnih ustanova, odnosno institucija koje su u obavezi da napišu ili da predstavljaju zakonske odredbe. Da bi se izbegle takve situacije, ili bar da bi se koliko-toliko umanjila mogućnost njihove pojave, neophodno je da se određena oso-

ba ili ustanova pobrine za precizno predstavljanje pa zatim i sprovođenje zakona. Najbolja opcija, prema Fejzovom mišljenju, jeste to da tu funkciju preuzme osoba koju bi na neki način „imenovao” sam Bog. Jer ako je božji zakon najsavršeniji, onda će i osoba koju Bog odredi biti najkvalifikovanija za čuvanje i sprovođenje tog zakona (Fejz Kašani 1986: III/657). A istorijski gledano, u svakom periodu je tako i bilo. Božji verovesnici su uvek imali dužnost da članovima svog društva, ma koliko ono bilo malo, predstave božje zakone. Njihovu društvenu ulogu nisu osporavali ni oni koji su negirali njihovu direktnu ili indirektnu povezanost s Bogom, pa čak ni oni koji su negirali i postojanje Boga. Jer verovesnici su uvek bili socijalno svesni i savezni ljudi, i pokušavali su da ljudima u svom okruženju donesu mir i blaženstvo (videti: Halilović, T. 2017: 2).

Fejz ulogu verovesnika u jednom društvu povezuje s božjom milošću i mudrošću, te piše da Bog koji u svakom organizmu stvara organ koji će rukovoditi svim drugim delovima, sigurno neće čovekovo društvo ostaviti bez predvodnika koji će ga upoznati s božjim zakonima, te koji će pokušati da iste te zakone sprovede i u praksi (Fejz 1979: I/340).

Ovde je važno napomenuti i sledeće. U islamskoj antropologiji poznato je da je čovek dvodimenzionalno biće, da je satkan od tela i duše, te da je duša nematerijalna. Ovu ideju prihvata i Fejz, ali na jedan poseban način, onako kako je to objašnjavao i njegov slavni učitelj Mula Sadra Širazi. On veruje da se čovekova duša od samog rađanja ne pojavljuje kao potpuno nematerijalno biće. Naprotiv, ona nastaje kao materijalno biće, a kasnije takozvanim supstancijalnim kretanjem, odnosno blagim usavršavanjem, smanjuje svoju vezu s materijom, telom, i dostiže nivo imaterijalnih bića. Ali to će se dogoditi tek kada njegova duša u potpunosti napusti telo. To je trenutak smrti. Pre toga, duša će uvek manje-više biti povezana s njegovim telom.

Na tragu ove ideje, Fejz insistira na tome da čovek nakon rođenja nije ništa doli stvorenje od krvi i mesa. Živi u svetu prirode, okovan je materijom, zatečen je u vremenu i prostoru. I zato je prinuđen da svoje blaženstvo potraži baš u tom svetu, da u okviru materije aktualizuje sve svoje potencijale, i da se tako spremi za život koji će uslediti nakon njegove smrti. Gledano s tog aspekta, telesni život dobija neprikosnoveni značaj. Od njega zapravo sve i počinje. A ako je tako, taj život zahteva posebnu pažnju, fokus i odricanje. To i jeste razlog zbog koga Bog, prema tvrdnji Fejza Kašanija, određuje verovesnike koji će svoj narod usmeriti ka konačnom blaženstvu. Ovakve izjave Fejza potpuno izdvajaju od mistika koji su manje ili više zanemarivali određene aspekte telesnog života. Fejz je takvu ideju odlučno odbacivao, a otuda i njegova velika pažnja posvećena socijalnoj misli.

Verovesnici su, dakle, oni koji su zaduženi da društveni život svog naroda organizuju u ruhu božjeg zakona, odnosno u skladu s čovekovom prirodom

– videli smo da je to u Fejzovoj teoriji potpuno isto. Oni su dužni da preuzmu vlast i celokupnu političku i društvenu odgovornost kako bi zagarantovali kolektivni prosperitet i duhovni napredak svoga naroda (Fejz Kašani b. d.: 178). A sličnu dužnost imaju i njihovi zastupnici koji u njihovo ime vladaju u manjim pokrajinama, kao i njihovi naslednici koji preuzimaju odgovornost nad društvom nakon njihove smrti (Fejz Kašani 2011: 99).

3. 2. Vrste vlasti

Fejz je zvanični predstavnik islamske racionalne misli koja je sa svim svojim granama i potkategorijama zasnovana na monoteizmu. Istina, monoteizam je kroz istoriju islama tumačen na veoma različite načine, od jedinstva stvoritelja do jedinstva svih bitaka. Ali u svakom slučaju, skoro da je nemoguće zamisliti tradicionalnog muslimanskog mislioca koji u svojim idejama i stavovima na neki način ne podrazumeva božje jedinstvo, ma kako ga on tumačio. U tom ruhu, i Fejz smatra da pravo na vlast nad ljudima prvenstveno pripada samo Bogu (Fejz Kašani 1962: 3). Ali ta vlast podrazumeva dva nivoa. Jedan nivo jeste takozvana božja „ontološka (*takvini*) vlast” nad ljudima. Taj nivo božje vlasti, zapravo, nije ograničen na ljude, on obuhvata i sva druga stvorenja. Suštinu ovog nivoa vlasti jasnije ćemo uočiti kada detaljnije razmotrimo sam čin stvaranja. U stvaranju postoje dve strane: stvoritelj i stvorenje. Stvorenje sve aspekte svog postojanja duguje stvoritelju. Ono nema baš ništa od sebe. Sve što ima preuzelo je od stvoritelja. Jer stvorenje pre samoga čina stvaranja nije ni postojalo kako bi uopšte posedovalo neku određenu karakteristiku, svojstvo ili dodatak. A budući da je u islamskoj misli Bog jedini stvoritelj, svako stvorenje svaki delić svog postojanja duguje Njemu, ili drugim rečima, u svim aspektima svog bića i svojih aktivnosti bitno zavisi od Njega. Zavisnost označava potrebu. Ako je zavisnost suštinska, onda je i potreba suštinska. Stvorenja, u mislima Fejza Kašanija, svim svojim bićem osećaju potrebu za Bogom – mada mnoga stvorenja, pa i većina ljudi, nisu ni svesna te potrebe. A ako biće A oseća svestranu potrebu za bićem B, to će značiti da će ta potreba biti valjano otklonjena jedino ukoliko biće B ima potpuni suverenitet i nadmoć nad svim aspektima bića A. Ova nadmoć označava božju apsolutnu vlast nad svim stvorenjima, uključujući i ljude.

Ovaj nivo božje vlasti postaje još kristalniji kada se u obzir uzme gnostičko tumačenje islamskog monoteizma, koje je, kroz Mula Sadrinu transcendentnu filozofiju, Fejzu Kašaniju bilo i te kako poznato. Monoteizam u ovom slučaju označava jedinstvo svih bitaka, što znači da zapravo ništa osim Boga i ne postoji. Stvorenja su predstavljena samo kao senka božja, kao neka vrsta sna, koji će potpuno nestati ako se i na tren prekine božja pažnja. Takvo tumačenje monoteizma pojavljuje se u mnogobrojnim kuranskim *ajetima*, i

produbljuje značenje božje ontološke vlasti. To više nije vlast nad nečim drugim, drugačijim, to je božja vlast nad Samim Sobom, jer ono što mi smatramo stvorenjima, zapravo i nije ništa drugo doli Sami On. I zato se u *Kuraniu* spominje da kada Bog hoće nešto da stvori, „On kaže 'budi!', i ono bude" (*Kuran* 36:82), bez ikakvog posredovanja, bez ikakvog dodatnog čina stvaranja ili nastanka nečeg novog, mimo onoga što je dotad bilo.

Ovaj nivo božje vlasti nije predmet naše trenutne analize. Mi ovde govorimo o vlasti kao neodvojivom delu socijalnog sistema. U takvom sistemu suočavamo se objektivno s mnoštvom pojedinaca, i to svesnih pojedinaca koji su slobodni – ako im se kasnije na bilo koji način ne oduzme ta moć – da budu poslušni ili neposlušni toj vlasti. Prema tome, mi ovde želimo da ukažemo na Fejzovu podelu vlasti koja će imati dužnost da organizuje društveni život, da ponudi zakon i da ga zatim suvereno brani, te da se zalaže za njegovo pravilno izvršavanje. A budući da je prvi nivo božje vlasti ontološki, što znači da je povezan sa samom suštinom svakog stvorenja i da je zbog toga nemoguće otkloniti ga ili odbaciti, on ne može biti predmet naše trenutne analize. Uostalom, već smo rekli da božja ontološka vlast ne obuhvata samo čoveka, već i svako drugo stvorenje. A mi govorimo o društvu i socijalnim aspektima čovekovog života. Pa zato i vlast o kojoj ćemo govoriti mora biti povezana isključivo sa čovekom, njegovim postojanjem i njegovom kolektivnom pojavom, a ne s drugim stvorenjima. Stoga, fokusiraćemo se na drugi nivo božje vlasti nad čovekom, koji ne obuhvata nijedno drugo stvorenje osim čoveka.

Ono što čoveka izdvaja od ostalih stvorenja – živih i neživih – jeste njegova moć poimanja, razmišljanja, rezonovanja. Pa zato, ako je nešto povezano samo s njim, to će značiti da je ono na neki način povezano i s njegovom moći razumevanja, odnosno s njegovim razumom. Stoga, ako kažemo da određeni oblik božje vlasti obuhvata isključivo čoveka, a ne druga stvorenja, a ne druga živa bića, to će značiti da se taj oblik vlasti nužno dovodi u vezu s onim što čoveka izdvaja od tih drugih stvorenja, tj. sa njegovim razumom. Taj oblik vlasti jeste vladavina božjeg zakona, predstavljena u okviru religije. Vladavina zakona nije satkana u srži svakog bića, pa da ga vodi mimo njegove volje, ka jasnim odrednicama. Vladavina zakona zavisi od izbora podanika, od njihovog prihvatanja. Osoba mora najpre da prihvati da u svom životu sprovodi određeni zakon da bi vlast tog zakona ostavila uticaj na nju. A prihvatanje, odnosno opovrgavanje, dolazi iz moći izbora, što je ponovo rezultat slobodne volje i moći razumevanja. I zato, ova vrsta vladavine nije zamisliva ni za koju drugu vrstu stvorenja, osim za čoveka (videti: Taheri 2016: 48–51).

Fejz ističe da vladavina božjeg zakona mora biti sprovedena posredstvom određenih pojedinaca koji će živeti među ljudima, i koji će biti deo njihove

zajednice. Narod će jedino tako osetiti veliku srodnost s tim zakonom, i shvatiti da je on zaista koristan za njihovo usavršavanje. Tu ulogu, prema islamskom mišljenju, prvenstveno preuzimaju verovesnici. Oni su dužni da božju religiju, božji zakon, preuzmu od Boga.¹ Na taj način, oni zapravo otpočinju svoju bitnu ulogu u društvenom životu svoga naroda. Predstavljaju se kao vođe, kao vladari. Doduše, nekada im društvene okolnosti dozvoljavaju da i praktično preuzmu vlast, ali nekada, kada su u zajednici već uspostavljene određene vlasti ili kraljevstva, pokušavaju da stvore novu platformu koja će delovati kao neka vrsta opozicije postojećoj bezbožničkoj vlasti.

Fejz se u svojoj knjizi *as-Saifi* osvrće na 55. *ajet* iz kuranskog poglavlja (*sure*) „Trpeza” gde se govori: „Zaista su vaši vladari i zaštitnici Bog i Njegov verovesnik, i oni koji veruju (u Boga) i koji, dok su pokorno savijeni ka Bogu, obavljaju molitvu i udeljuju milostinju” (*Kuran* 5: 55). Ovde je značajno obratiti pažnju i na termin „valij” u ovom *ajetu*. Ovaj termin ima širok spektar značenja u arapskom jeziku i kuranskoj terminologiji, ali najčešće se odnosi na staratelja koji vodi brigu o nekome, o pojedincu ili o grupi ljudi. U značenju te reči leksikografi pronalaze i dobru nameru staratelja, *valija*, da raspozna sve potencijale osoba za koje se brine, te da njihove potencijale usmeri i organizuje tako da se postignu najbolji rezultati po njih. Zato, ovde nije reč o tipičnom i opštepoznatom obliku vladavine, gde s jedne strane imamo vladara, a s druge njegove podanike. Ovde je reč o brižnom staratelju koji o ljudima za koje je odgovoran brine mnogostruko više od njih samih.

Jasno je da je preduslov za formiranje takvog odnosa to da pomenuti staratelj istinski poznaje kapacitete i potencijale osoba za koje je odgovoran. Jer ako nema to znanje o njima, neće biti uspešan ni u organizovanju njihovog života. Fejz na osnovu ovoga zaključuje da će najbolji staratelji, vladari, biti oni koji su povezani sa stvaraoцем samih ljudi, s Bogom (Fejz Kašani 1982: 44). Sličan zaključak on izvodi i iz mnogobrojnih drugih kuranskih *ajeta* kako bi potvrdio već unapred predstavljenu i racionalno dokazanu teoriju o primarnoj vlasti božjih verovesnika.

Ovaj *ajet* objašnjava i sudbinu vladavine božjeg zakona nakon smrti poslednjeg verovesnika. Spominje se da će u tom slučaju staratelji i vladari biti „vernici koji, dok su pokorno savijeni ka Bogu (posebno stanje u islamskoj molitvi – *ruku*’), obavljaju molitvu i udeljuju milostinju”. Obavljanje molitve,

1 Način ovog preuzimanja i mogućnost, odnosno nemogućnost, greške u tom procesu, jeste predmet koji su muslimanski mislioci opširno razmotrili i do u tančina razjasnili. Naime, opštepoznato je da je u tom procesu posredovao arhanđeo Gavriilo, ali budući da je ontološki stepen verovesnika Muhameda, prema raznim predanjima i mističkim verovanjima, bio iznad Gavriila (videti: Mula Sadra 2004: IX/123–124; Mula Sadra 1975: 361), postavlja se pitanje čemu onda Gavrilovo posredništvo ako verovesnik ima direktniji pristup božjem zakonu od njega. Za odgovor na ovo pitanje i na slična pitanja čitaocima preporučujem sledeći izvor: Halilović, M. 2015: 86–90.

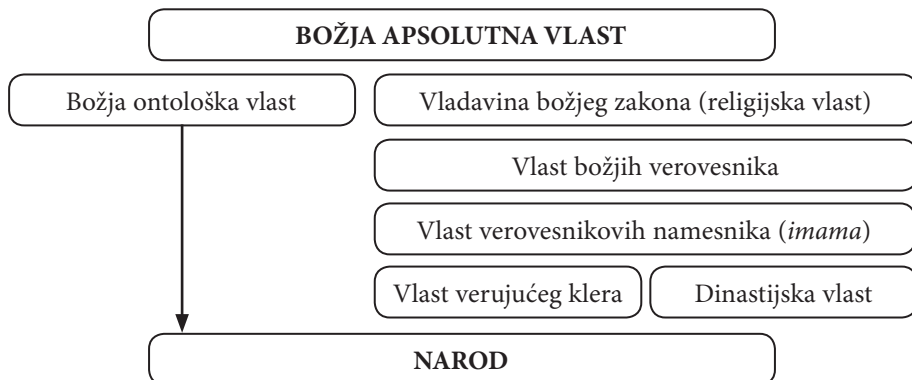
udeljivanje milostinje i pokornost Bogu mogu biti univerzalne karakteristike velikog broja vernika, pa bi zato na prvi pogled ovaj *ajet* značio da bi odani i iskreni vernik svakako mogao da preuzme vlast i odgovornost nad ljudima. Ipak, Fejz kao predstavnik šiitske misli veruje da se pomenuti segment *ajeta* odnosi na vlast Alija ibn Abi Taliba, prvog šiitskog *imama*, prenoseći predanje da je Ali tokom obavljanja molitve u džamiji (upravo u stanju koje se spominje u *ajetu*) skinuo prsten sa ruke i pružio ga siromahu koji je u tom trenutku u džamiji tražio pomoć. Ovo je, naravno, samo jedan u nizu *ajeta* koje Fejz spominje kako bi precizno opisao sudbinu vladavine božjeg zakona nakon smrti verovesnika Muhameda, odnosno vlast *imama* i njegovih naslednika (videti: Fejz Kašani 2004: 189; 1982: IV/164–165; 1979: I/386; 2011: 205).

Tumačenje pomenutog *ajeta* ovde se ne završava. Važno je da se u njemu božje starateljstvo i vlast ne odvajaju od starateljstva i vlasti verovesnika i njegovih naslednika. Spominje se da su ljudima staratelji i Bog i verovesnici i njegovi naslednici. Jasno je da tu ne može biti reči o ontološkoj vlasti, jer taj oblik vlasti pripada samo Bogu. U pitanju je, dakle, božja kanonska vlast, zakon, Njegova religija. U takvom obliku vlasti, verovesnici i njihovi naslednici imaju potpuni autoritet. Njihova vlast je bezrezervna vlast. Ta vlast se crpe iz religije. Takva vlast, prema mišljenju Fejza Kašanija, ima moć da „pored toga što organizuje materijalni život jednoga naroda, zagarantuje i njihov duhovni napredak. Takva vlast će sve strasti, individualne i društvene, ukrotiti i staviti ih pod carstvo razuma, dopustiće da se one koriste u meri u kojoj doprinose kolektivnom savršenstvu jednoga društva, ni manje ni više” (Fejz Kašani 1979: I/349).

Međutim, ukoliko nekada ili negde ne bude ni verovesnika ni njihovih imenovanih namesnika, odnosno *imama*, biće neophodno da se oformi neki oblik vlasti. Fejz veruje da je u tom slučaju moguće utemeljiti dve vrste vlasti: jedna vrsta je ona koju Fejz naziva „svetovnom vlašću”. To su u ranijim fazama istorije čovečanstva bile kraljevine, dinastije, sultanati i drugi oblici monarhije, a danas se mogu poistovetiti s demokratskim sistemom vladavine. Takva vlast je dinastijska, porodična, ili narodna, i suštinski nije povezana s religijom. Istina, sasvim je moguće da se u određenim dinastijama pojave kraljevi i sultani koji su manje-više blagonakloni prema vernicima, odnosno prema uspostavljanju božje reči u zajednici. Ali sve dok oni sebe budu smatrali predstavnicima sopstvenih dinastija i porodica, a ne isključivo zagovornicima božje reči, te sve dok budu nastojali da vlast nakon svoje smrti predaju svojoj deci ili nekome od rodbine, ili pak nekome po sekularnom izboru naroda, zavisno od tradicije koju zagovara njihova dinastija ili njihovo društvo, a ne božjim ljudima, vernicima koji su kvalifikovaniji za taj položaj – njihova vlast neće imati strukturu božje vlasti.

Druga vrsta vlasti koju je moguće oformiti u trenucima kada nema ni verovesnika ni *imama*, jeste da se taj „lanac vladavine božjeg zakona” nastavi preko onih koji veoma dobro poznaju božju reč. A to su verujući intelektualci, naučna elita i kler, osoba ili grupa ljudi koji su godine utrošili izučavajući božju religiju i razne naučne discipline koje se direktno ili indirektno povezuju s njom, i koji su sada kadri da tu religiju sprovedu u društvu. Jasno je da Fejz uvek preferira drugu vrstu vladavine, iako savetuje da ako nije moguće uspostaviti takvu vlast, bar je potrebno pokušati da dinastijsku vlast usmerimo ka realizaciji božanskih ciljeva. To je, zapravo, ono što je i on radio sve vreme za života, tokom vladavine safavidskih sultana, nekada u svojstvu vrhovnog verskog savetnika u Isfahanu, a nekada u odori poštovanog mislioca u Kašanu i Širazu. Razloge za ovakav postupak on opširno opisuje u svojoj poslanici *al-I'tizar* (1992: 285). Sam naziv ove poslanice (reč *al-i'tizar* označava apologiju, odnosno neku vrstu odbrambenog govora) pokazuje da je Fejz i u praksi ostao privržen svojoj socijalnoj teoriji o kategorijama vlasti. Naime, svestan činjenice da je dinastijska vlast poslednji oblik vlasti kojoj bi trebalo da težimo, te da je vlast verujućeg klera – u koji je i sam spadao – znatno povoljnija i opravdanija opcija, on ipak nije uspevao da napravi neki revolucionarni korak kako bi promenio postojeći model vladavine. Safavidi su u to vreme bili toliko snažni da gotovo nije bilo moguće zamisliti neki drugi oblik vladavine. S druge strane, budući da su safavidski sultani svestrano podržavali islamske propise (isto: 66, 282) – doduše, neki manje neki više – Fejz nalazi da je u datom momentu najbolje objektivno rešenje to da se direktno ili indirektno upusti u njihovo savetovanje, ali i da na marginama njihove vlasti, u svojstvu verskog klerika, pokuša da rešava materijalne, intelektualne i duhovne probleme svoga naroda (isto: 67). A sudeći prema rezultatima njegovog truda, rekli bismo da je u toj nameri bio sasvim uspešan.

Fejzovu teoriju o različitim vrstama vlasti, dakle, možemo da sumiramo na sledeći način:



3. 3. Dužnosti islamske vlasti prema narodu

Nakon kategorizacije raznih oblika vladavine, Fejz se upušta u opširno razmatranje osnovnih dužnosti islamske vlasti prema narodu. Kada ovde govori o „islamskoj vlasti”, on zapravo podrazumeva sve ranije pominjane oblike vladavine. Dakle, vlast o kojoj on ovde govori i čije dužnosti prema narodu želi da nabroji obuhvata verovesnikovu vlast, vlast njegovih imenovanih naslednika, odnosno *imama*, vlast verujućeg klera, ali i dinastijsku vlast pod uslovom da njeni predstavnici zaista pokušavaju da svoju politiku usklade s verskim propisima. Jasno je da će ovim uslovom veliki broj dinastija koje su tokom turbulentne istorije islama vladale različitim predelima islamskog sveta biti izbačene iz ovog kruga budući da je njihova privrženost islamu bila samo formalna, a ne i suštinska. Drugim rečima, Fejz ovde razmatra dužnosti onih vlasti koje mogu biti okarakterisane kao islamske, a ne čisto svetovne, ili savremenom terminologijom rečeno sekularne, vlasti.

3. 3. 1. Precizno definisanje božjeg zakona

Ovo je prva i najvažnija dužnost svake verske vlasti. Jer rekli smo da je ta vlast zapravo oličenje vlasti božjeg zakona. Pa ako je tako, onda je jasno da je svako ko preuzme ulogu vladara u jednom verskom društvu odgovoran da najpre upozna suštinu božjeg zakona, da shvati koji su saznajni izvori tog zakona, odnosno kako može do njega da se dođe, te da ga kao takvog, bez bilo kakvog dodavanja ili oduzimanja, prenese svom narodu. U skladu s ovom bitnom funkcijom, ponovo nam se predočava smisao Fejzove kategorizacije vlasti. Naime, verovesnik ima čast i mogućnost da božji zakon preuzme direktno i neposredno, pa je zato u okviru njegove vlasti nemoguće da se božja reč i Njegov zakon zanemare, sve dok je verovesnik apsolutni vladar zajednice (Fejz Kašani 1988: 79). Slične okolnosti, ističe Fejz, nastaviće se i za vreme verovesnikovih imenovanih naslednika i zamenika. Jer ako ih je verovesnik svesno odredio i imenovao da ga zamene nakon njegove smrti, to znači da je u njih imao potpuno poverenje. Fejz u korist ove tvrdnje navodi mnogobrojne kuranske *ajete* i predanja, ali i racionalno opravdanje, jer da ti namesnici ne poznaju dovoljno božji zakon, neposredno nakon verovesnikove smrti došlo bi do opšte zabune i otuđivanja od verske misli i prava (Fejz Kašani 1986: II/39).

Greške u tumačenju božjeg zakona i religije pojavljuju se tek nakon što vlast preuzme verujući kler, a pogotovu ako se vladalačke funkcije dokopaju nekvalifikovani predstavnici raznih dinastija. No, Fejz kao istaknuti muslimanski pravnik predstavlja rešenje i za takve okolnosti. Kao i njegovi pretходnici, Fejz ističe da postoje četiri kriterijuma koja će manje-više pokazati

koji oblik tumačenja religije je ispravan, a koji nije. To su: razum, kuranski tekst, sigurna predanja i konsenzus. Ova četiri kriterijuma mogu da reše mnoge slučajeve neslaganja između verskih mislilaca, naravno ukoliko kod nekih od njih ne postoji namera da se u društvenu strukturu unese zabuna i nemir (Fejz Kašani 1981: III/247).

Ovde je bitno spomenuti da ovaj zakon mora da ispunjava određene kriterijume, da uspostavi pravedan sistem u društvu u kojem će svaki pojedinac u skladu s uloženim trudom dobiti željene rezultate, da obezbedi miran i spokojan život za sve članove zajednice ponaosob, da u skladu s društvenim normama omogući slobodu delovanja kod pojedinaca, da svakome pruži priliku da se obrazuje, odnosno da napreduje, te da spreči mogućnost da pravo jedne osobe nasilno oduzme druga osoba ili neka društvena ustanova.

3. 3. 2. Sudstvo i rešavanje sporova

U svakom društvu sudstvo se pojavljuje kao nastavak pravnog sistema. Ono je suštinski povezano sa zakonom koji vlada u tom društvu, tako da bi bez jasno formiranog i utemeljenog zakona postojanje sudskog sistema bilo pod velikim znakom pitanja. A budući da smo rekli da je vlast odgovorna za pojašnjavanje božjeg zakona u jednom društvu, ona će imati dužnost da taj zakon i štiti. U tom duhu, treba reći da je vladar najpre dužan da obezbedi povoljne okolnosti u kojima bi se zakon jasno i neometano izvršavao. Na sledećem nivou, on je dužan da određenim društvenim mehanizmima spreči bilo kakvu mogućnost zloupotrebe tog zakona. Najzad, ako i pored svih tih preventivnih koraka dođe do kršenja zakona, odnosno do oduzimanja prava određenim pojedincima ili organima, vladar je dužan da sprovede istraživanje, da razreši slučaj i da razjasni krivca i stepen njegove krivice kako bi se najzad stekle okolnosti za pravedno kažnjavanje prestupnika. Jasno je da je i sama kazna neminovno određena u sklopu zakona.

Ovde je važno napomenuti da, kada je reč o prestupu, odnosno o kršenju zakona, ne postoji nikakva razlika između pojedinaca i društvenih ustanova, s tim što će se prema svakome ophoditi u skladu s njegovim karakteristikama. Ako je pojedinac počinio prekršaj, biće kažnjen u skladu sa zakonom, a ako je određena ustanova nasilno oduzela prava pojedincu, onda će, osim kažnjavanja odgovornih pojedinaca i uposlenika, i struktura same ustanove biti promenjena kako bi se sprečila, ili bar umanjila, mogućnost ponavljanja sličnog prekršaja.

Dakle, kao što je čuvanje zakona od eventualne zloupotrebe ili kršenja dužnost vlasti, tako je i gonjenje krivca u slučaju prestupa i povrede zakona njena dužnost. Naravno, i jednu i drugu dužnost vladar može da prepusti osobi ili institucijama u koje ima potpuno poverenje. A to se vrlo često i do-

gađa, pogotovu kada se gustina jednog društva ili teritorija koju ono zaposeda poveća. Jer, u tom slučaju, vladar neće biti u mogućnosti da se lično pozabavi svakim sporom, te da presudi da li je u svakom slučaju došlo do povrede zakona, te ako jeste, da odredi krivca pa kasnije i da ga kažnjava. Ova uloga se uglavnom prepušta sudijama koje vladar sam određuje, ili za čiji izbor označava jasnu proceduru. Fejz prenosi reči muslimanskog vladara Alija ibn Abi Taliba koji dužnost suđenja, u trenucima kada on lično nije prisutan, prepušta Šurejhu. On govori: „O Šurejhe, uvek imaj na umu da preuzimaš ulogu koju su imali samo verovesnik i njegov imenovani namesnik” (Fejz Kašani b. d.: 112). U takvim okolnostima i kazneni postupci se prepustaju drugim organima koji deluju u skladu sa sudskim odlukama. Pritom, i samo preventivno šticeenje zakona, odnosno pokušaj da uopšte ne dođe do kršenja zakona i oduzimanja prava određenim pojedincima u društvu, prepušta se drugim institucijama.

3. 3. 3. Socijalno i političko organizovanje društva

Društvo je skup pojedinaca. Ono poseduje sopstveni samostalni identitet koji se potpuno razlikuje od identiteta svakog pojedinca. Kada kažemo da pojedinci pripadaju određenom društvu, to znači da oni podilaze pod okrilje jedne veće strukture, te da svi zajedno poprimaju boju i aromu tog društva. A ta boja je upravo ono što tu celinu odvaja od drugih celina, odnosno od drugih društvenih struktura. Ova činjenica postaće veoma značajna kada se uzme u obzir to da svako društvo veruje u određene vrednosti, da ima sopstvene imperitive, kulturu i tradiciju. Ta kultura i te vrednosti označavaju suštinu tog društva. Sve dok one postoje, biće i društva. A kada one jednom nestanu, kada iščeznu, začuće se i zvuk krckanja stubova tog društva. A to su vrednosti koje dele svi pojedinci koji pripadaju tom društvu. I to je razlog zbog kog oni strastveno čuvaju svoje vrednosti, svoju kulturu. Jer ako bi to nestalo, ne bi bilo ni njih, ni njihovog mira, ni njihovog bezbednog života.

Nije teško zaključiti da je upravo vlast dužna da zaštiti ove vrednosti, kulturu, verovanja, imperitive i tradiciju. Jer vlast je formirana da bi se društveni život očuvao, pa je zato logično da je ona dužna da štiti sve ono što čini suštinu tog društvenog sistema. Ova dužnost verske vlasti kasnije će se značajno razgranati. Sistemi obrazovanja, vaspitanja i ekonomije, vojska, mnogobrojne ustanove koje su formirane da bi obavljale određene administrativne poslove, biro, organi koji su zaduženi za građevinu, za puteve, za snabdevanje osnovnim i životnim potrebama svakog pojedinca i mnogi drugi segmenti društvenog života – mogu se u neku ruku spomenuti u ovom kontekstu. Svi ti organi formirani su kako bi zaštitili društvenu strukturu, kako bi potpomogli jedni druge i tako doprineli većem uspehu zajednice. Pa

zato, svi oni sudeluju u očuvanju kulture, tradicije i vrednosti jednoga društva. Zbog toga, Fejz ističe da bi svi ovi sektori prvenstveno morali da budu državni, tj. da njima rukovodi vlast. Jedino tako bi celovitost jednog društvenog sistema i socijalne ideje ostala neokrnjena. Vlast je, prema tome, dužna da gradi obrazovne ustanove, da utemelji jedinstven obrazovni sistem, da finansira zdravstvene ustanove, da obezbedi prihvatljiv ekonomski status svim članovima zajednice – mada, kvalitet tog statusa mnogo zavisi i od truda svakog pojedinca – da organizuje vojsku koja će u svakom trenutku biti potpuno spremna, da deo imovine svakog pojedinca, u svojstvu poreza, utroši za dobrobit celokupne zajednice, ali ne samo za njenu materijalnu već i za duhovnu dobrobit, da gradi bogomolje, da putevima povezuje gradove, da se brine o siromasima, o deci bez roditelja, da uspostavi dobre i produktivne odnose s drugim državama i da se konstantno bori za kolektivni duhovni i materijalni uspeh (videti: Fejz Kašani 1981: II/57–58; III/19–12, 44, 181–190).

Ipak, kao i u slučaju mnogih drugih dužnosti, vlast ima dozvolu da i ovu svoju dužnost poveri ljudima ili ustanovama od poverenja. Te ustanove čak ne moraju ni da budu državne, dovoljno je samo da vlast, odnosno vladar, ima potpuno poverenje u kvalitet njihovog rada i u dobrobiti njihovih rezultata po društvo i društveni život, ili da postavi jasan kriterijum na osnovu kojeg će privatni sektor uspeti da ponudi svoje usluge i da one budu prihvaćene od strane centralne vlasti. Na ovaj način odgovaramo i na eventualnu kritiku da Fejzova ideja ne podržava uključ enje privatnog sektora u društvene aktivnosti. Takva kritika ne bi bila na mestu. Fejzova socijalna teorija i te kako podržava privatni sektor, ali istovremeno pokušava da spreči mogućnost bilo kakve zloupotrebe takvog položaja time što ističe da pravo na taj društveni položaj prvenstveno ima verska vlast, pa tek onda institucije ili osobe koje će država odrediti ili čiju kvalifikaciju će potvrditi kroz određeni proces – danas se to obavlja kroz javne konkurse.

3. 3. 4. Korišćenje potencijala naroda

Ovde je važno napomenuti i to da Fejz u nekoliko navrata ističe važnost direktnog učešća naroda, pogotovu stručnjaka i intelektualaca, u određenim segmentima vlasti. Fejz tvrdi da je to zapravo dužnost vladara da koristi potencijale svog naroda u korist boljeg organizovanja društva, da se savetuje s njima, da ih uključi u svoje odluke u meri u kojoj to neće remetiti harmoniju društvenog života. Fejz se osvrće na 159. *ajet* iz kuranskog poglavlja „Porodica Imranova”, gde se Bog obraća verovesniku Muhamedu poručujući mu da se „dogovara sa svojim ljudima”. Sudeći prema okolnostima u kojima se pojavljuje ovaj *ajet*, kao i po predanjima koja ga opisuju, predmet ovog save-

tovanja s narodom može biti samo ono u čemu se verovesnik kao vladar svoje zajednice povezuje sa sopstvenim narodom. Jer u drugim predmetima savetovanje ne bi imalo smisla. Naime, konsultovanje s narodom i traženje njegovog mišljenja može se zamisliti ili po pitanju same religije, ili u segmentu verovesnikovog privatnog života, ili u društvenim aspektima. Ideološka pozadina religije, odnosno verske dogme, nisu relativne teorije kako bi se ustanovljavale savetovanjem s drugim ljudima. Štaviše, ni sam verovesnik nije izvor religijskog saznanja, on to saznanje samo preuzima od Boga, direktno ili posredstvom anđela (videti: Halilović, M. 2015: 86–90). S druge strane, bilo bi apsurdno da se verovesnik o nekim privatnim aspektima svog života savetuje s drugim ljudima, jer ti aspekti nisu ono što ga povezuje s društvom u kojem živi. Prema tome, kuranska preporuka (odnosno naredba) da se savetuje sa svojim narodom, može obuhvatiti jedino društvene segmente. Ekonomska pitanja, odnosi s drugim zajednicama, modeli ratovanja u trenucima kada bi do toga dolazilo i mnoga druga pitanja spadaju u tu grupu.

Fejz insistira na tome da se ovo savetovanje ne svodi samo na dobru volju vladara, pa da on može da odluči da li da konsultuje mišljenje drugih ljudi ili ne, već da to predstavlja njegovu jasnu obavezu, i to iz dva razloga. Savetovanjem sa svojim podanicima vladar dobija priliku da primeti neke segmente koji su mu možda bili skriveni, da proširi svoje vidike, da čuje različite stavove i da na osnovu njih donese najbolju odluku. A s druge strane, on tako pokazuje koliko mu je stalo do mišljenja i dobrobiti sopstvenog naroda. Zbog toga, kakav god da bude rezultat njegove konačne odluke, svi članovi društva će ga prihvatiti kao nešto u čemu su i sami učestvovali. Ako bude pozitivnih rezultata i uspeha, svi će biti srećni, zadovoljni i ponosni, a ako iz bilo kog razloga dođe do greške, svi će podjednako snositi krivicu. Tako se povećavaju društvena harmonija i solidarnost, a ujedno se i sigurnijim koracima korača ka većem uspehu i boljem društvenom životu.

3. 4. Dužnosti naroda prema islamskoj vlasti

Nakon što objašnjava neke od glavnih i generalnih dužnosti islamske vlasti prema sopstvenom narodu, Fejz ističe da i narod ima određene dužnosti prema vlasti, odnosno prema vladarima. Jer bez obostranog konstruktivnog odnosa između naroda i vladara ne bi ni došlo do ozbiljnih rezultata. Nezadovoljan narod neće osećati blagostanje, a vladar neće moći da se bori za to blagostanje ukoliko ne bude imao podršku svoga naroda. Ta dva elementa zajedno guraju društvo ka prosperitetu i uspehu.

Kao prvu i najvažniju dužnost naroda Fejz ističe njegovu obavezu da upozna svoje istinske vladare. Ako do toga ne dođe, svako će dobiti priliku da zavlada nad njihovim društvom, da eksploatiše njihove fizičke i mentalne

potencijale, i da vremenom uništi sve ono što su oni i njihovi prethodnici godinama stvarali. To je zapravo obaveza svakog člana prema sopstvenom društvu da upozna karakteristike osobe koja bi bila kvalifikovana da njegovu zajednicu vodi ka materijalnom i duhovnom napretku. Upravo zato, verovesnik Muhamed ističe „da će umreti kao neznalica osoba koja za života ne upozna svog istinskog predvodnika (*imama*)” (Fejz Kašani 1962: 23–24). Na osnovu ovoga, Fejz oštro osuđuje ljude koji u važnim društvenim pitanjima poput vlasti žele da ostanu inferiorni, verujući da je njihov uticaj na vlast minimalan. Takođe, on staje naspram svih onih teoloških grupa koje su zabranjivale bilo kakve ustanke protiv nasilničke i uzurpatorske vlasti. A bilo ih je mnogo u istoriji. Fejz odlučno poziva da se najpre upoznaju vrline osobe koja bi bila kadra da povede jedan narod ka prosperitetu, a da se zatim pomogne da se vladavina takve osobe i uspostavi (Fejz Kašani 2004: IV/183–184).

Druga obaveza se pojavljuje u nastavku prve. Kada svaki član jedne zajednice upozna osnovne karakteristike uspešnog i istinskog vladara koji će biti kadar i kvalifikovan da unapredi razne aspekte njihovog društvenog života, biće dužan da podržava njegove odluke, zahteve i imperative. Ovi zahtevi su u manjim i primitivnijim društvima direktno povezani sa samim vladarom, on lično naređuje i organizuje društveni život. A u većim i kompleksnijim zajednicama vladareve naredbe implementiraju se kroz razne društvene ustanove i organe. Jedni su odgovorni za obrazovanje, drugi za ekonomiju, treći za infrastrukturu i građevinu, četvrti za vojsku i odbranu itd. Ali svima njima konačno rukovodi kvalifikovan vladar. Pojedinaac je, prema Fejzovom mišljenju, dužan da poštuje celokupnu ovu hijerarhiju sve dok ona bude pokazivala elemente uspešne vladavine. Ukoliko se to u bilo kom trenutku promeni ili poremeti, pojedinci su dužni da organe vlasti obaveste o tome, a ako ne dobiju konkretan odgovor, da lično pokušaju da isprave nastali problem. U takvim slučajevima, pojedinci ne samo da nisu dužni da budu pokorni vladaru, već imaju obavezu da mu ne dozvole da nastavi sa svojim neispravnim modelom vladavine, nezavisno od toga da li on to čini svesno ili nesvesno (videti: Haleki 2001: 84–86).

Preduslov za ovakav postupak jeste to da narod svojim vladarima želi dobro. Jer ako je prethodno upoznao karakteristike dobrog i kvalifikovanog vladara, te ako je prihvatio da određeni vladar, odnosno vlast, zaista poseduje te karakteristike, radi dobrobiti društva narod je obavezan da celokupnoj strukturi vlasti omogući neometan rad. To osećanje zadovoljstva polako će se širiti i na sledeće generacije, a zbog toga će i vlast osetiti jaču želju da za narod učini sve što je u njenoj mogućnosti. Naime, suština Fejzove ideje zapravo jeste to da se narod i vlast potrude da udruženim snagama razne aspekte društvenog života dovedu do savršenstva. Takva saradnja će imati

dalekosežne posledice, a takvo društvo će i u teškim vremenima uspevati da svoje korene, vrednosti, kulturu i ideale sačuva na najbolji mogući način.

4. Zaključak

Pišući o osnovama socijalne misli Fejza Kašanija, ne treba zaboraviti da je on odlično poznao i filozofiju i jurisprudenciju, odnosno da je još u mladosti usavršio i racionalne i tradicionalne discipline islamskih nauka. To mu je omogućilo da se s više aspekata posveti suštini društva i karakteristikama socijalnog života. Mi smo se u ovom radu, istina, ponajviše fokusirali na njegov stav o odnosu između vlasti i naroda, ali budući da ta ideja u njegovim delima zauzima središnje mesto, ovaj naš izbor dobija jasno opravdanje. Drugim rečima, Fejzovi stavovi o socijalnom životu umnogome su rezultati njegovih objašnjenja o međusobnim dužnostima i pravima islamske vlasti i naroda.

Fejz je aktivno učešće svakog pojedinca u nekom obliku socijalnog života smatrao neophodnim. I tu neophodnost objašnjavao je u skladu s verskim postulatima, preuzimajući ih gotovo podjednako iz jurisprudencije i filozofije. Filozofiju je koristio kako bi uobličio strukturu svoje socijalne ideje, dok se jurisprudencijom služio kad god bi pozeleo da govori o praktičnom rešenju određenih društvenih problema. U tom ruhu, on je verovao da društveni život svakom pojedincu garantuje „organizovanje materijalnog života” i „duhovno i mentalno obrazovanje”, u šta je on kao predstavnik tradicionalne islamske misli ubraja i vaspitanje.¹ No, ova dva aspekta biće omogućena jedino ako se uspostavi verska vlast, usklađena s božjim zakonom, odnosno religijom. Jer svako biće može svestrano da napreduje ako pred sobom ima jasan plan sačinjen na osnovu svih njegovih kapaciteta i mogućnosti. A njegove kapacitete i mogućnosti u potpunosti poznaje samo biće koje ga je stvorilo.

Božju apsolutnu vlast predstavljenu kroz Njegovu reč i religiju preuzeće ljudi koje je On sam za tu funkciju odredio – verovesnici. Svaki verovesnik će pokušati da svoj narod poziva na dobro, odvraća od zla i usmerava ka prosperitetu i savršenstvu. A taj prosperitet mora obuhvatiti sve dimenzije čovekovog postojanja, i one što su povezane s materijom, i one što se vežu za njegovu dušu. Tek nakon poslednjeg božjeg verovesnika, Muhameda ibn

¹ Napomenimo da obrazovni sistem u istoriji islama nikada nije podrazumevao samo osnovnu teorijsku edukaciju. Shodno raznim islamskim predanjima u kojima se obrazovanje smatra nepotpunim ukoliko ne sadrži i duhovno vaspitanje (videti: Salahshuri & Honakdar Tarsi 2014: 163–177), muslimanski mislioci i predavači predlagali su veoma plodotvoran dnevni plan za učenike kako bi i duhovni napredak bio zagarantovan (Halilović, M. 2016: 114). A to bi na društvenom nivou ostavljalo dalekosežne pozitivne posledice.

Abdulaha, vlast preuzimaju osobe koje on odredi za svoje zamenike. Ovim zaključkom Fejz direktno povezuje svoju socijalnu misao sa stavovima koje iznosi u okviru dogmatičke teologije (*kalam*), gde takođe govori o *imametu*, odnosno o vlasti nakon verovesnika Muhameda.

Primljeno: 22. oktobra 2018.

Prihvaćeno: 27. novembra 2018.

Literatura

- Amini, Abdul-Husein ibn Ahmed (1993), *Al-Gadir*, Bejrut, Muasasa al-A'lami li al-matbuat.
- Džafarijan, Rasul (1991), „Fejz va tasavof”, u: *Kejhan-e andiše* 6 (5): 163–179.
- Gafarifard, Abaskoli, Navai, Abdol-Hosein (2002), *Tarih-e tahavolat-e sijasi, edtemai, ektesadi va farhangi-je Iran dar douran-e Safavije*, Tehran, Samt.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (b. d.), *Zija al-kalb, Minhađ an-nađat va cand resale-je digar*, litografsko izdanje.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (b. d.), *an-Nuhba al-Fejzija fi ahkam aš-šar'ija*, Kom, Biblioteka ajatolaha Marašija Nadžafija, ser. br. rukopisa: 61684, litografsko izdanje.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (1962), *Resale-je Hašt-behešt*, Tabriz, Saberi.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (1979), *Ilm al-jakin*, Kom, Bidar.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (1981), *Mafatih aš-šaraji*, Kom, Hajam.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (1982), *as-Safi*, Mašhad, Našr al-Murtaza.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (1983), *Usul al-ma'arif*, Kom, Daftar-e tabligat-e eslami.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (1986), *al-Vafi*, Isfahan, Maktaba al-Imam Amir al-muminin al-ama.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (1988), *Hakajek dar ahlak va sejr va soluk*, Tehran, Elmije.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (1992), *Dah resale*, Isfahan, Izdavačka delatnost „Imam Ali”.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (2004), *Mahadžat al-bajda fi tahzib al-Ihja*, Kom, Daftar-e tabligat-e eslami.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (2011), *Kalimatun mahnunatun min ulumi ahl al-hikma va al-marifa*, Tehran, Farahani.
- Halabi, Ali Asgar (2001), *Tarih-e falsafe-je Irani – az agaz-e islam ta emruz*, Tehran, Zovar.
- Haleki, Ali (2001), *Andiše-je sijasi-je Fejz Kašani*, Kom, Bustan-e ketab.
- Halilović, Muamer (2015), „Božje otkrovenje ili religijsko iskustvo – analiza različitih modela razumevanja otkrovenja”, *Kom: časopis za religijske nauke* IV (1): 79–98.
- Halilović, Muamer (2016), *Moć društva: islam, filozofija, civilizacija*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.

- Halilović, Tehran (2017), „Savršeni čovek u islamskoj filozofiji, realnost ili iluzija”, *Kom: časopis za religijske nauke* VI (2): 1–17.
- Halilović, Tehran; Halilović, Seid; Halilović, Muamer (2015), *Kratka istorija islamske filozofije*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”, drugo izdanje.
- Hansari, Muhamed Bakir (1970), *Rauzat al-džannat fi ahval al-ulama va as-sadat*, Kom, Esmailijan.
- Hoseini Kuhsari, Eshak (2003), *Tarih-e falasefe-je eslami*, Tehran, Amir Kabir.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (1975), *al-Mabda va al-ma'ad*, Tehran, Anđoman-e hekmat va falsafe-je Iran.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (1984), *Mafatih al-gajb*, preveo na persijski jezik Mohamad Hadžavi, Tehran, Moula.
- Nima, Abdulah (1988), *Falasefe-je šie*, preveo na persijski jezik Džafar Gazban, Tehran, Enkelab-e eslami.
- Rezai, Abdol-Azim (2002), *Tarih-e dah hezar sale-je Iran*, treći tom (od Gaznavida do svrgnuća Safavida), četrnaesto dopunjeno izdanje, Tehran, Ekbal.
- Salahshuri, Ahmad & Honakdar Tarsi, Fatemeh (2014), “Place of Learning in Prophetic Thought”, *Kom: Journal of Religious Sciences* 3 (1): 163–177.
- Taheri, Seyyed Mehdi (2016), “The Role of Religion in the Development of Communities: Comparison of Protestantism, Tukogawa and Islam”, *Kom: Journal of Religious Sciences* V (1): 37–55.
- Zarabi, Abdurahim (1999), *Tarih-e Kašan*, priredio Irađ Afšar, Tehran, Amir Kabir.

The Characteristics of Religious Authority in the Social Thought of Fayz Kashani

Muamer Halilović

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

The well-known Muslim thinker Fayz Kashani (17th century) considers the active participation of every individual in some form of social life to be indispensable, and claims that this necessity derives from religious literature, that is, from the Islamic philosophical and juridical thought. Fayz employs philosophy in order to shape the structure of his social idea, while he uses jurisprudence whenever he wants to talk about the practical solution of certain social problems. In this context, he believes that social life guarantees "an organization of material life" as well as "spiritual and mental education", in which he, as a representative of the traditional Islamic thought, also included upbringing. However, these two aspects will be enabled only if a religious authority, harmonized with the divine law or with religion, is established. It is because every being can progress in a versatile way if there is a clear plan ahead based on all its capacities and abilities. And its capacities and abilities are fully known only by the being who created it. However, one should not forget that a divine authority is represented in human society at various stages. In this paper, we will explain Fayz's opinion on all these stages, as well as on the social results of each of them.

Fayz lived in the central cities of Iran during the rule of the Safavid dynasty, and since he was in direct or indirect contact with the supreme structures of authority and social life for most of his life, his social thought will not only reveal the universal aspects of the Islamic view of society, but will also provide us with a lasting approach to general social turmoil in the period of the political domination of the Safavids, but also in the period when this domination began to wane.

Keywords: *Fayz Kashani, social thought, philosophy, jurisprudence, absolute divine authority, religious authority, divine ontological authority, authority of the clergy, dynastic authority*