

ONTOLOŠKA ANALIZA VERE U ISLAMSKOJ FILOZOFIJI

Tehran Halilović

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

Pojam vere ima različita značenja. Uverenje u religijske ideje ili u opšte sazajne sudove značenje je koje ćemo detaljnije razmatrati u ovom radu. S obzirom na izuzetan značaj vere u osmišljavanju čovekovog života, čak i u nereligijskom aspektu, istražićemo različite dimenzije ovog ljudskog fenomena u islamskoj tradiciji.

S obzirom na to da se u teološkim raspravama ne govori o suštini vere već o njenom odnosu sa čovekovim delima, pažnju smo posvetili islamskim filozofima i njihovom ontološkom pogledu na veru kako bismo predstavili suštinska svojstva vere.

Nazivi čovekovih sazajnih moći koje se dovode u vezu s poreklom verovanja nisu isti u svim islamskim naučnim disciplinama i zasnivaju se na različitim opisima ljudskog sazajnog sistema. Razum i srce su dve najčešće pominjane moći iz kojih čovekovo verovanje potiče i prema kuranskom tekstu i islamskim predanjima imaju dovoljno zajedničkih svojstava da budu označene kao najviši stepen ne samo ljudskog sazajanja već i bitka. Intelekt je u islamskoj filozofiji nadmaterijalno biće koje ne zavisi od materije ni u svom bitku niti u delanju.

Ključne reči: *čovek, duša, vera, verovanje, iman, islamska filozofija, srce, razum*

Uvod

Pojam vere može da ima različita značenja. Između mnogih drugih, u ovom radu smo usredsređeni na značenja vezana za čovekovo osećanje verovanja;

vera kao čovekov duhovni stav prema istinama u koje je čvrsto ubeđen. Koliko vera predstavlja saznavnu, emotivnu ili neku drugačiju prirodu čovekovog ponašanja, pitanje je o kojem ćemo u nastavku izneti detaljniju analizu. U slučaju da dođemo do zaključka da je verovanje čovekovo saznavno delo, treba razjasniti iz koje saznavne moći ono tačno potiče.

Dakle, vera u značenju religije, odnosno skupa teoloških i obrednih normi, nije predmet istraživanja u ovom radu. Ontološku analizu vere u ovom smislu islamski filozofi zasnivaju na njenom najznačajnijem izvoru, to jest na analizi božje objave i otkrovenja. Tokom duge istorije filozofske misli u islamu, njeni predstavnici, skoro svi, izneli su svoje stavove o ontološkoj prirodi božje objave. Značaj koji se pridaje ovom pitanju u islamskoj filozofiji i rezultati zasnovani na analizi božje objave pokazuju koliko je razvoj filozofije u islamskom svetu isprepleten s razmatranjem odnosa između vere sa značenjem religije i razuma.

Poznata je činjenica da islamski filozofi povezuju poreklo božje objave sa svetom intelekta, odnosno sa nepromenljivim i nadmaterijalnim bićima koja ujedno sačinjavaju i čovekovu filozofsku misao. Svojim stavom da su porekla ove dve vrste saznanja identična islamski filozofi formulišu misaonu platformu na osnovu koje mogu da upotrebe sadržaj božje objave u svrhu inspirisanja filozofskih teorija.

Vera sa značenjem čovekovog verovanja, predmet ovog rada, takođe je poznat i često upotrebljavan pojam u filozofiji religije. Odnos između vere i razuma vekovima unazad je najaktuelnije pitanje iz ove oblasti vezano za čovekovu veru, s tim što je prethodno nužno odrediti pojmovni opseg značenja vere. Ontološka analiza vere sa gledišta islamske filozofije jeste studija usmerena ka utvrđivanju filozofske osnove za razumevanje odnosa između vere i razuma. Mada će to biti glavni cilj ovog rada, rešavanje odnosa između vere i razuma nije jedini naučni rezultat koji proističe iz ontološkog shvatanja vere.

Stav islamskih filozofa o ovoj temi posebno je značajan jer su muslimani, pozivajući se zapravo na svoju veru, metafizičkim teorijama pridali nov izgled koji ujedno predstavlja i originalnu filozofsku misao. Ne samo za islamske filozofe već i za predstavnike drugih naučnih disciplina poput kalama, pitanje čovekove vere i njenih svojstava bilo je izuzetno privlačno i u nekim trenucima istorije islamske misli čak i opterećujuće.

Doduše, predstavnici kalama su razmatrali ovo pitanje najviše s ciljem da utvrde okvire vere i da definišu status nevernika protiv kojih je muslimansko društvo nastojalo da zauzme stav u društvenopolitičkom smislu. S obzirom na to da su ove debate neretko doprinosile i fizičkim sukobima u muslimanskom društvu u ranim vekovima istorije islama, treba napraviti jasnu razliku između rasprava o veri u kalamu i ontološke analize vere kod filozofa o kojoj govorimo u ovom radu.

U filozofskom pogledu na veru razmatra se egzistencijalna vrednost vere kao takve, bez obzira na njene društvene implikacije, poput odnosa vere i neverništva. Pod sintagmom egzistencijalne vrednosti podrazumeva se suština vere i način njenog bivstvovanja u celokupnom čovekovom bitku. Upravo zbog toga, za razliku od kalama, u filozofskoj analizi veći značaj se pridaje odnosu između vere, razuma i empirijskog saznanja. Islamski filozofi radije razmišljaju o tome kako vera može da doprinese razvoju nauke i da obogati čovekovu dušu nego o društvenim kategorijama koje se na njoj zasnivaju.

Takođe treba napomenuti da je uloga vere u čovekovom životu izuzetno značajna, kako u pojedinačnom tako i u društvenom aspektu njegovog života. Istorija svedoči da su mnogi pomaci čovečanstva u najmanju ruku inspirisani verom njihovih predvodnika. Čak kada je reč o neslavnim i neprijatnim događajima u kojima je vera zloupotrebljena, težina nanetog zla i veličina izazvanog nereda ukazuju na to koliku moć vera zaista ima u društvenom životu. Vodeći se razmišljanjem da sve društvene promene polaze od pojedinaca i od njihovih misli, možemo konstatovati da vera ostavlja dubok trag u čovekovim delima u svakom smislu, što ujedno i potvrđuje značaj ovog rada.

Iako se uglavnom odnosi na religijska ubeđenja, vera može biti interpretirana kao opšte sleđenje neke ideje ili kao privrženost određenom čak nereligijskom stavu. Ne samo zbog toga što su veoma učestale ideje koje nisu zasnovane na izvesnim premisama, već i zbog same prirode ljudske misli što ne može da obrazloži osnovne sudove i propozicije, suočavamo se sa pojavom vere u različitim vidovima nauke i svakodnevnog života. Čuveni arapski leksikograf Ibn Manzur ističe da pojmovi „neverništvo” i „poricanje” mogu imati suprotno značenje pojmu vere (Ibn Manzur 1988: XIII/21). Značenje pojma vere koje je suprotno značenju poricanja obuhvata sve vidove čovekovih ubeđenja.

S obzirom na to da temu razmatramo sa gledišta islamske filozofije, u daljem tekstu smo posvećeni isključivo islamskom shvatanju vere, mada ćemo obuhvatiti oba značenja ovog pojma. Dakle, u nastavku ćemo obrazložiti stavove islamskih filozofa o oba značenja pojma vere, o religijskom značenju kao i o opštem saznanom značenju ovog pojma.

Vera u islamskoj teologiji

U islamskoj terminologiji, pojmovi vera (*iman*) i islam nemaju isto značenje. Poznat je kuranski stavak u kom se od verovesnika Muhameda traži da ospori priznanje nevernika da su poverovali u Boga: „Kažu beduini: 'Verujemo!' – reci: 'Ne verujete, ali recite: 'Pokorili smo se (islam)', a još nije ušla vera (*iman*) u srca vaša'” (Kuran XLIX: 14). Dakle, *iman*, arapska reč za označavanje

vere, ne podrazumeva isto ono što i islam. Islam se odnosi na formalno priznavanje religijskih normi, dok vera odnosno *iman* ukazuje na usvajanje verskih vrednosti srcem. Pomenutu razliku u značenju ova dva pojma nalazimo i u njihovom osnovnom jezičkom značenju. Islam potiče iz korena *s-l-m* i znači „predanost, pokorenje i pomirenje“, a vera, to jest *iman*, potiče iz korena *a-m-n* što znači „sigurnost, suprotno od straha i bojznosti“. Kao što većina islamskih mislilaca poput Gazalija tvrdi, veru (*iman*) i islam možemo upotrebiti u istom značenju ukoliko ne ističemo precizno značenje ova dva pojma (Gazali 2002: I/166).

Međutim, kad je reč o terminološkom značenju pojma vere, to jest *imana*, islamski mislioci iznose različita mišljenja. Haridžiti su možda i prva muslimanska grupa koja je iznela drugačije mišljenje o ovom pitanju nego ostali muslimani, mada političke ambicije bacaju senku na originalnost njihove misli. Više su to bili društveni i politički motivi nego naučni koji su naveli haridžite da iznesu svoje posebno mišljenje o veri. Oni su tvrdili da vera nije samo prihvatanje srcem već je nužno da vernik bude dosledan i u delima. Vodeći se idejom da ne postoji sredina između vere i neverništva, haridžiti su smatrali svako grubo kršenje verskih propisa istupanjem iz vere (Šahrestani 1975: I/114, 122).

Haridžiti su inače predstavnici političkog pokreta koji je nastao u prvom hidžretskom veku. Oni su uglavnom svoje nezadovoljstvo pokazivali militantnim aktivnostima i ubijanjem svojih protivnika. Današnji muslimanski buntovnici koji nanose ogromnu društvenu i duhovnu bol celom čovečanstvu a naročito regularnom muslimanskom svetu, bliski su haridžitskom shvatanju vere, kako u teorijskom tako i u društvenom smislu.

Netrpeljivosti izazvane haridžitskim radikalnim nastupima navele su drugu grupu muslimana da zauzme sasvim suprotan stav i da izjavi kako vera nema suštinske veze s delima. Ova grupa poznata kao murdžije tvrdi da delanje po islamskim propisima nije sastavni deo vere. Prema njihovom mišljenju, sve dok čuvaju veru u svojim srcima, muslimani ne istupaju iz vere iako su počinili veliki greh. Dakle, grehovi ne narušavaju ispravnost vere (isto: 139).

Pitanje odnosa između vere i velikog greha kasnije je postalo povod za osnivanje mutazilitske škole kalama. Naziv *itizal* su mutaziliti dobili na osnovu komentara čuvenog Hasana Basrija da je osnivač mutazilitske škole, ujedno i njegov učenik, Vasil ibn Ata napustio većinsko mišljenje – *itazala anna* (on nas je napustio). Hasan Basri je ovim rečima reagovao na konstataciju koju je Vasil izneo na Hasanovom predavanju da grešnik nije ni vernik niti nevernik (Bagdadi 1954: 184).

Ašaritski teolozi na čelu sa osnivačem ove škole Abul-Hasanom Ašarijem suprotstavili su se mutazilitskom tumačenju islamskih verovanja i njihovom insistiranju na tome da razum bude osnova islamske misli. Ašariti su razvili teološku školu na osnovu tradicionalnog shvatanja islamske misli. Kad je reč

o značenju pojma vera (*iman*), oni tvrde da je vera priznanje srcem i da dela nisu sastavni deo značenja vere.

Poznati islamski mislilac Fahrudin Razi u tumačenju kuranskog stavka: „Oni koji veruju i rade dobra dela” (*Kuran* XI: 23) nalazi dokaz za svoju ideju. On ističe da bi se isto značenje ponovilo dva puta ukoliko bismo smatrali da dela predstavljaju sastavni deo značenja pojma vere (Razi 1999: 567). Zasebno pozivanje na veru i na delanje u mnogim delovima kuranskog teksta svedoči da ova dva značenja pojmovno nisu jednaka.

Taftazani takođe ističe da je vera priznanje srcem i da dela ne sačinjavaju značenje pojma vere. Kuranski stavci u kojima se vernici pozivaju da počine određena dela odnosno da se suzdrže od loših postupaka dovoljan su dokaz da vera i delanje nisu jedno te isto. Bilo bi besmisleno pozivati vernike na post (*Kuran* II: 183) ako je post sastavni deo značenja vere (Taftazani 1991/V: 181).

Istaknuti muslimanski mislilac Abu Hamid Gazali u svojoj poznatoj knjizi *Ihja ulum ad-din* [Proživljenje verskih nauka] razmatra šest mogućih stanja vere kod čoveka i dolazi do zaključka da je vera priznanje srcem dok je izgovor jezikom izražavanje tog verovanja. Vera ne napušta srce ukoliko nije izražena jezikom, kao što je ne narušava ni izostanak delanja (Gazali 2002/I: 169). Naravno, treba napomenuti da se Gazali oštro protivi stavu murdžija koji veruju da vernici ulaze u raj bez obzira na svoja dobra ili loša dela. Ono što vera sama po sebi donosi, bez obzira na čovekova eventualna loša dela, jeste to da vernik neće ostati večno u paklu. Dakle, nepoznato je koliko dugo će vernici patiti u paklu zbog počinjenih loših dela pre nego što izađu iz pakla zbog vere koju su držali u svojim srcima (isto).

Dakle, kritike koje ukazuju na značaj delanja u islamu ne mogu biti usmerene protiv pomenutog Gazalijevog mišljenja o veri jer Gazali govori o značenju pojma vere, ne o odnosu između vere i delanja. Skoro svi islamski mislioci prihvataju da priznanje srcem, ako se ne pretoči u delanje, nije dovoljno samo po sebi da čoveka dovede do krajnjeg večnog blaženstva, onog opisanog u islamskim izvorima. Međutim, isprepletanost vere i dobrih dela u praktičnom smislu ne bi trebalo da nas zbuni onda kada govorimo o značenju pojma vere. Bez obzira na to što zalazak sunca svaki put bez izuzetka stvara noć, pojmovi zalaska i noći nisu isti i treba ih razlikovati.

Istaknuti islamski mislilac i autor *al-Mizana* Alama Tabatabai nudi jasno rešenje za ovo pitanje. On ističe da su dobra dela implikacije čovekove vere iako ne učestvuju u njenom pojmovnom značenju. Prema Tabatabajevom mišljenju, vera nije samo kognitivna potvrda već priznanje istine koje za sobom donosi i delanje. Alama navodi nekoliko kuranskih stavaka i dokazuje kako saznanje samo po sebi ne predstavlja veru: „[...] oni koji su okrenuli leđa svoja, nakon što im je bila jasna uputa...” (*Kuran* XLVII: 25), „[...] oni koji ne veruju i odvrćaju od božjeg puta i suprotstavljaju se verovesniku, nakon što

im je postala jasna uputa” (XLVII: 32), „[...] i porekoše ih, a bile su u njih uverene duše njihove” (XXVII: 14) i „[...] vidiš li onog ko je Bogom svojim uzeo strast svoju, a zaveo ga je Bog znanjem” (XLV: 23) (Tabatabai 1971: XVIII/259).

Prema Tabatabaijevom mišljenju, saznanje o verskim istinama nije samo po sebi dovoljno da se kod čoveka oformi verovanje. Mnogi nevernici znaju čemu se protive i koje ideje ne žele da priznaju. Dakle, ono što versko saznanje čini verovanjem jeste priznanje tih ideja. Samim priznanjem verskih istina čovek postaje vernik pre nego što svoju veru pretoči u dela. Naravno, što je priznanje čvršće i obuhvatnije, dobrih dela će biti sve više i češće. Važno je da napomenemo da dela, sama po sebi, prema Tabatabaijevom stavu, ne predstavljaju nužno veru jer je moguće da čovek primenjuje verska pravila iz nekih ličnih, eventualno i neverskih, razloga. Munafik (licemer) vrlo je poznat pojam u istoriji islama koji opisuje zapravo ljude koji su živeli u muslimanskom društvu, ponašali se kao muslimani, ali nikada nisu poverovali u islamske vrednosti (isto: 260).

Muslimanske grupe koje insistiraju na tome da uvrste delanje u pojam vere uglavnom imaju tradicionalistički pristup izučavanju islamskih vrednosti. Tradicija odnosno kuranski tekst i islamska predanja značajni su skoro svim muslimanskim misliocima u procesu poznavanja islama. Međutim, ono što tradicionaliste čini posebnim i različitim od drugih jeste stav koji oni imaju prema ostalim izvorima saznanja, naročito prema razumu. Muslimanski tradicionalisti, kako *ahl al-hadis* (sledbenici predanja) i *haridžiti* u prvim vekovima islama, tako i *selefi*je u savremenom dobu, tvrde da su islamska predanja toliko jasna i nedvosmislena da ih je moguće razumeti bez potrebe za primenom racionalnih veština pri tumačenju.

Uvršćenjem delanja u pojam vere tradicionalisti svako kršenje islamskih propisa tumače kao istupanje iz vere, što se u ozbiljnijim slučajevima kažnjava isključenjem iz društva. Dakle, Tabatabaijevo insistiranje na tome da dela potiču iz vere, ali da ne učestvuju u značenju pojma vere, otvara pred muslimanima široko polje međusobnog poštovanja i ukazuje priliku da učestalim dobrim delima vernici sve više produbljuju veru u svojim srcima. Sledeći zapravo ovaj stav, možemo bolje da razumemo predanja koja ističu da veru čini zbir tri stupnja: priznanje srcem, izgovaranje jezikom i primena na delu (Madžlisi 1983: LIVI/68). Naime, reč je o pogledu na obuhvatan položaj vere u životu – izostanak dobrih dela ne ukazuje na to da je vera iščezla iz srca, već da je oslabljena.

Poreklo vere – saznanje ili otkrovenje

Kao što je rečeno u prethodnom delu, Tabatabai veruje da saznanje o verskim istinama ne može samo po sebi da proizvede veru u čoveku, već je

uz saznanje potrebno da čovek prizna istinitost ideje u koju veruje. S obzirom na to da u teološkim raspravama nije izneto opširno objašnjenje o suštini pomenutog priznanja, jedan deo teološke studije o veri ostao je nejasan, a to je poreklo vere u epistemološkom smislu.

Uzimajući u obzir činjenicu da je cilj *kalama*, odnosno islamske teologije, obrazloženje i odbrana verskih ubeđenja, ne treba ni da čudi to što pitanje o suštini priznanja nije ni pokrenuto u *kalamu*. Analiza čovekovog priznanja najpre je epistemološko ili, gledajući čovekovo saznanje kao deo univerzuma, ontološko pitanje.

Gazali je izuzetno učen i uticajan islamski mislilac, ostavio je za sobom mnogobrojna uglavnom kritička dela o filozofiji i logici, ali nikada nije imao pozitivno mišljenje o tim naučnim disciplinama. Iako u njegovim knjigama često nalazimo čvrste racionalne dokaze i znakove da je on inspirisan određenim filozofskim idejama, u osnovno jezgro njegovih mišljenja ne možemo uvrstiti filozofski model rešavanja pitanja. Sve tri ozbiljne kritike koje je Gazali uputio Ibn Sininoj filozofiji, kasnije su u Mula Sadrinoj filozofiji pretočene u nove filozofske teorije, dok Gazali lično nije ponudio nikakvu afirmativnu ontološku ideju u vezi s kritikama koje je izneo. Izostanak ontološkog pogleda kod Gazalija nipošto ne umanjuje njegov značaj čak ni u razvoju filozofske misli u islamu.

Priznanje o kojem se govori u kontekstu čovekove vere jedna je od tema u kojoj filozofski pristup može da unapredi teološku misao i da doprinese novim saznanjima na polju islamske misli. Ideja koju smo već preneli od istaknutog islamskog filozofa Alame Tabatabajija glasi da veru ne sačinjava saznanje već priznanje koje se povezuje s čovekovim delima. U nastavku ćemo objasniti ontološku pozadinu Tabatabajijevog mišljenja o priznanju i saznanju.

Pitanje postaje dodatno zbunjujuće kada obratimo pažnju na to da islamski filozofi jednoglasno tvrde da je svako naše iskazno saznanje (ne i pojmovo) sačinjeno od priznanja – *tasdik*. Prema mišljenju islamskih filozofa, povezivanje subjekta i predikata ostvaruje se obavezno priznanjem. Zapravo, povezivanje je priznanje. Poimanjem subjekta i predikata pojedinačno, pa čak i odnosa između njih, ne postizemo iskazno saznanje. Da bismo imali iskaz, moramo da priznamo odnosno da potvrdimo vezu između sastavnih članova tog iskaza.

Ovo priznanje se razlikuje od onog koje je prema Tabatabajijevom mišljenju potrebno da bismo postigli veru. Alama insistira na tome da ova vrsta priznanja koja proizvodi saznanje nije dovoljna za sticanje vere. Razlika između saznajnog priznanja i onog verskog zasnovana je na podeli intelekta u islamskoj filozofiji.

Islamski filozofi iznose mnogobrojne podele intelekta po različitim osnovama. Najobuhvatnija i najprimarnija podela intelekta jeste podela na osnovu

njegovog predmeta. Islamski filozofi, dakle, dele intelekt na praktični i teorijski. Ova podela je sačinjena još pre islama, u starogrčkoj filozofiji; s obzirom na to da smo studiju ovog rada ograničili na islamsku filozofiju, podelu pripisujemo predstavnicima ove discipline. Drugim rečima, islamskim filozofima pripisujemo podelu, ne njeno poreklo.

Za razliku od teorijskog intelekta koji razotkriva univerzalne pojmove i sudove, praktični intelekt se bavi pojedinačnim i objektivnim predmetima. Ako pomoću teorijskog uma saznajemo da znanje oplemenjuje i bogati čoveka, praktičnim umom potvrđujemo koji konkretan sadržaj predstavlja znanje. Teorijski um nam dokazuje da je čoveku potrebno versko otkrovenje da bi postigao večno blaženstvo, praktični um nam pokazuje u kom konkretnom stanju možemo pronaći to otkrovenje. Osim ove razlike između praktičnog i teorijskog intelekta, islamski filozofi navode i druge razlike.

Rezultati teorijskog uma ne potiču od čovekove slobodne volje. Čovek ne može da odbije sticanje novog saznanja ukoliko su ispunjeni svi uslovi za to. Dok praktični razum funkcioniše isključivo na osnovu slobodne volje. Čovek može da se protivi činjenicama o kojima poseduje teorijsko saznanje i da se ponaša suprotno od onoga što nalaže njegovo znanje. Prethodno smo naveli primere ovog stanja pomenute u kuranskom tekstu.

Postoji nedoumica kod islamskih filozofa u vezi s tim da li praktična filozofija, odnosno filozofsko izučavanje čovekovih dela, pripada teorijskom intelektu ili praktičnom. Većinsko mišljenje u vezi sa ovom dilemom jeste da praktična filozofija spada u delokrug praktičnog intelekta. Ovo mišljenje deli i Aristotel u svojoj knjizi *O duši* (Aristotel 1987: 260). Međutim, poslednjih nekoliko godina sve više je islamskih filozofa koji ne prihvataju ovo tumačenje praktičnog intelekta. Predmet istraživanja u praktičnoj filozofiji i dalje su univerzalni sudovi koji se tiču čovekovih dela. Praktični um je čovekova intelektualna sposobnost koja se odnosi na partikularne stvarnosti i ne može biti upotrebljena u praktičnoj filozofiji. Ovim stavom islamski filozofi ukazuju na još jednu razliku između ova dva uma tvrdeći da teorijski um proizvodi saznanje a praktični um opredeljenje i slobodnovoljna dela.

Kutbudin Razi, komentator Ibn Sinine knjige *Išarat*, konstatuje da je praktični um izvor čovekovih dela i govori: „Moć kojom saznajemo stvari nazivamo teorijski um, a moć kojom činimo dela jeste praktični um[...] Teorijski um saznaje obe vrste predmeta, one koji nisu vezani za dela i one druge povezane sa delima. Dakle, teorijska i praktična filozofija, obe, potiču iz teorijskog uma, dok praktični um, na osnovu teorijskih saznanja, prouzrokuje čovekova dela” (Razi 1983: 352–353).

Mnogi mislioci tvrde da ovu ideju nalazimo pre Razija u Ibn Sininim knjigama. Ibn Sina je prvi put predstavio praktični intelekt u ovom kontekstu (Sobhani 1989: 40). Ibn Sina u poslanici o duši razlikuje čovekovu delatnu i

saznajnu moć i govori: „Delatnu moć nazivamo praktični um[...] a saznajnu moć teorijski um” (Ibn Sina 2004: 24). U njegovoj grandioznoj knjizi *aš-Šifa* nalazimo detaljniji opis praktičnog uma: „Praktični um je pokretačko pokrelo čovekovog tela u partikularnim delima” (1986: II/10).

Na osnovu ove definicije praktičnog uma, Alama Tabatabai govori o posebnom priznanju koje je potrebno za pojavu vere. Priznanje teorijskog uma i sticanje saznanja o verskim istinama ne sačinjavaju veru. Kuranski tekst svedoči da mnogi znaju da je istina ono što poriču u svojim srcima. Ako proširimo pojam vere na sve iskaze i ne ograničimo ga samo na religijsko značenje, onda je veoma veliki broj ljudi koji se protive onome za šta su sigurni da je istina.

Alama Tabatabai u svojoj knjizi *Nihaja al-hikma* opisuje priznanje praktičnog uma, ali ne navodi taj termin. Govoreći o delovima iskaznih rečenica, Alama ističe da osim subjekta, predikata i kopule koja ih povezuje, sud predstavlja poslednji deo koji upotpunjuje rečenicu. Alama u nastavku ističe da je sud, odnosno priznanje o kojem govorimo u ovom radu, čovekov čin (Tabatabai 1984: 309–310). Detaljnije podatke o Tabatabaijevom tekstu i inače u vezi sa čovekovim urođenim idejama izneli smo u zasebnom radu (Halilović, T. 2017: 1–16).

Dakle, na osnovu ovog Tabatabaijevog stava, čovek učestvuje u formiranju svih sudova odnosno priznanja. Versko priznanje se ističe u odnosu na logičko time što zahteva čovekovo dodatno priznanje. Ajatolah Dževadi Amoli veoma jasno govori o ovom pitanju. On kaže: „Kada čovek poveruje, on sačinjava dva priznanja; jedno je priznanje odnosa između subjekta i predikata i ono je deo teorijskog uma. Teorijski um se bavi mislima i idejama, i analizira da li o odnosu subjekta i predikata treba da iznese afirmativan ili negativan iskaz[...] Ovo priznanje je samo jedan deo željenog rezultata. Da bi čovek stekao verovanje, potrebno je da priloži još jedno priznanje kojim povezuje sadržaj iskaza sa svojom dušom. Uspostavljanje veze između saznanja i duše nazivamo verovanjem. Verovanje nije čin teorijskog već praktičnog uma” (Dževadi Amoli 2008: 126).

Verovanje; srce ili um

Veoma često se, lično ili iz tuđeg iskustva, susrećemo sa pitanjem iz svakodnevnog života – da li prednost treba da damo srcu ili razumu. Na osnovu dosadašnjih objašnjenja, islamski filozofi tvrde da je epistemološko poreklo čovekovog verovanja njegov praktični um. Samim time postavlja se ozbiljno pitanje koji je značaj srca u pogledu islamskih mislilaca na verovanje. Svi mi osećamo da smo u dubini svog srca povezani sa svojim verovanjima i da je razum možda jedno od poslednjih čovekovih saznajnih moći koje bismo

molgi dovesti u vezu sa verovanjem. Ako se u islamskoj filozofiji praktični um pominje kao poreklo verovanja, treba ustanoviti značaj srca u verovanju i odrediti odnos između srca i praktičnog uma.

Pre svega, treba još jednom napomenuti da je praktični um, prema mišljenju većine islamskih filozofa, pokretač svih čovekovih voljnih dela, kako fizičkih tako i misaonih odnosno duhovnih. Praktični um nas pokreće da verujemo u ontološke vrednosti, da stičemo znanje i da činimo dobra dela. Ni u jednom od ovih primera teorijski um ne učestvuje aktivno. Praktični um primenjuje rezultate teorijskog uma i zasniva mnoge odluke i činove na saznanju. Ali, u samom procesu formiranja čovekovih dela praktični um deluje samostalno.

Za razliku od uma i intelekta, srce nije toliko često upotrebljavan pojam u islamskoj filozofskoj terminologiji. Predstavnici spekulativne gnoze govore o srcu kao o najvišem stupnju čovekovog saznanja. U kuranskom tekstu kao i u islamskim predanjima srce ima značajnu saznavnu moć. U islamskoj filozofiji najviši položaj u saznavnom sistemu pridaje se intelektu. Uporište za svoj stav o intelektu islamski filozofi pronalaze u islamskim predanjima. Citiranjem ovih predanja oni zapravo ukazuju na to da filozofska misao u islamu oslikava verski ontološki pogled.

Jedno od poznatih predanja o intelektu govori: „Pošto je Bog stvorio um, ispitaio ga je pa mu je rekao 'priđi' i on je prišao, rekao mu je 'vрати se' i on se vratio. Potom je Bog rekao 'Tako mi Moje slave i Mog veličanstva, ništa draže od tebe nisam stvorio i neću te potpunog podariti sem onima koje volim. Lično tebi ću narediti, lično tebi zabraniti, samo tebe ću kazniti i samo tebe nagraditi'” (Kulejni 1983: I/10).

Drugo islamsko predanje glasi da je Bog ostavio ljudima dva dokaza, jedan je spoljašnji, a to su božji verovesnici, i drugi unutrašnji, a to je um (isto: 16). Ovo predanje veoma eksplicitno pokazuje koliko je cenjena saznavna vrednost razuma u islamu, ne samo u racionalnom smislu već i u verskom. Ajatolah Dževadi Amoli, Tabatabajev učenik, u vezi s položajem uma odnosno razuma u verskom saznavnom sistemu piše: „Razum ne može da donese religijske zakone zato što ne poseduje zapovednički karakter da kazni ljude koji ne izvršavaju ono što im se zapoveda[...] To je uslov koji razum ne može da ispuni jer sve što razum može da učini jeste osuđivanje prestupnika i pohvala poslušnog, a nikako ne zapovednički sudovi[...] Lekar ne može da zapoveda pacijentu zato što nije u poziciji da ga kazni u slučaju neposlušnosti. Motivisanje pacijenta je jedini način na koji lekar može da utiče na njegovo ponašanje. Isti status ima razum u odnosu na čovekove voljne aktivnosti jer može samo savetodavno da ga obavesti o posledicama njegovih dela[...] Razum ne upravlja objektivnim svetom niti pravnim sistemom. On sazna je šta je stvarno i istinito i kakve osobine te stvarnosti

poseduju, ali nema kontrolu nad njima i ne zapoveda im” (Dževadi Amoli 2007: 39–44).

Ajatolah Dževadi Amoli predstavlja u nastavku i praktični razum: „Osim teorijskog razuma, odnosno moći saznanja i razumevanja, čovek poseduje još jednu praktičnu i delatnu moć koju nazivamo praktični razum. Za razliku od teorijskog razuma koji saznaje i nema zapovednički i vlasnički karakter, praktični razum upravlja i vlada čovekovim ličnim životom; naravno, ukoliko je razum nadjačao njegovu strast. U svakom slučaju, praktični razum ne može da upravlja životima drugih ljudi jer on ne donosi generalne zajedničke presude niti utiče na donošenje religijskih društvenih zakona” (isto: 45).

S obzirom na to da islamska filozofija primenjuje stručnu filozofsku terminologiju, ne bi bio prvi slučaj da se određena ontološka istina u verskom rečniku naziva drugačije nego što je islamski filozofi nazivaju. Recimo, božje biće se u islamskoj filozofiji naziva *Nužnim bićem*, dok taj izraz u verskom rečniku nigde ne nalazimo. Pojam duše se u verskim izvorima pretežno naziva arapskom reči *ruh*, dok se u filozofiji duša naziva *nafs*. Dakle, različita terminologija u islamskim tekstovima i u islamskoj filozofiji ne bi trebalo da nas zbuni i da pomislimo da je reč o različitim ontološkim vrednostima. Sa sličnom situacijom se susrećemo i u vezi s pojmom uma i srca.

Među predstavnicima islamske doktrinarne gnoze, naučne discipline koja je metodološki najbliža islamskoj filozofiji, poznata je teorija da su srce i um jedna te ista istina. Ibn Arabi je utemeljivač doktrinarne gnoze u islamu. Komentator njegovih dela Davud Kajseri tvrdi da srce predstavlja čovekovu sposobnost da sazna sve univerzalne i partikularne istine čim se posveti njima. To je isti onaj saznajni stepen, kako Kajseri ističe, koji filozofi nazivaju *mustafad razumom* (Kajseri 1996: 763). Reč *mustafad* u arapskom jeziku označava nešto što koristi i zarađuje, a sakralni razum se naziva razum *mustafad* zbog toga što koristi moć aktivnog intelekta kao višnjeg bića iz inteligibilnog sveta (Mesbah Jazdi 1985: 375; Halilović, S. 2016: 117). Ibn Sina o značaju ovog stupnja razuma piše: „I na tom stupnju razuma *mustafad* završava se životinjski rod i odatle počinje čovekova vrsta. I upravo tu čovekova moć počinje da liči na prva načela ukupnog postojanja” (Ibn Sina 2000: 335–336; Halilović, S. 2016: 116–117).

Sličnu ideju o odnosu između srca i uma iznosi Kajserijev učitelj Abdurazak Kašani i ističe da je srce u doktrinarnoj gnozi isto ono što je čovekova duša u islamskoj filozofiji (1991: 277). On u svojoj knjizi *Istilahat as-sufijje* [Gnostički termini] definiše pojam srca: „Srce je nadmaterijalna svetlosna supstancija[...] koja ljude čini ljudima. Filozofi nazivaju srce ljudskom dušom” (2006: 65). Posle Kašanija i Kajserija mnogi predstavnici doktrinarne gnoze izneli su slično mišljenje da je srce kod islamskih filozofa čovekova duša, odnosno njen najviši stepen – *mustafad* um, ono što sačinjava čovekovu

posebnu suštinu (Ibn Turke 1997: II/687; Harazmi 1998: 24; Amoli 2003: 670; Đami 2005: 278).

Bez obzira na kritike koje utemeljivač doktrinarne gnoze u islamu Ibn Arabi na osnovu svog gnostičkog viđenja upućuje saznavnom autoritetu razuma kao samostalnog izvora znanosti, zajednički stav između gnoze i filozofije u islamu jeste to da verovanje potiče iz čovekove najuzvišene saznavne moći. Gnostici tvrde da je to saznavna moć srca, dok filozofi ne vide višu saznavnu moć od uma. Dakle, ono što komentatori Ibn Arabijeve misli upoređuju sa srcem u gnozi nije um u pogledu gnostika, već je to um onako kako ga sami filozofi tumače, kao najizvornije čovekovo saznanje.

Na osnovu svega rečenog, vidimo da se dilema „srce ili um” u islamskoj duhovnoj tradiciji u nekim trenucima potpuno gubi i da se suočavamo sa čovekovim sposobnostima koje mogu biti primer i jednog i drugog. U islamskim izvorima nailazimo na predanja koja opisuju čovekov um i njegove osobine. Poznata zbirka islamskih predanja *al-Kafi*, sastavljena početkom X veka, počinje poglavljem o umu i neznanju, što dodatno ukazuje na značaj uma kod muslimana. Čitanjem pomenutih predanja stiče se utisak da u nekim slučajevima pojam uma u *al-Kafiju* nije isto ono što filozofi definišu u svojim delima, posebno ne teorijski um koji se bavi isključivo univerzalnim istinama. Istaknuti islamski filozof Mula Sadra Širazi u komentaru na ovo poglavlje *al-Kafija* iznosi šest značenja uma i ističe da sva ova značenja ukazuju na jednu istinu, na nadmaterijalno biće koje ni u bitku ni u ontološkom razvoju ne zavisi od materijalnog sveta (Mula Sadra Širazi 1988: I/222–228). Polovina ovih značenja, tačnije njih tri, nisu u vezi s teorijskom filozofijom.

Dakle, u islamskim tekstovima neretko se pominje pojam uma s tim da se ne aludira na filozofski um koji saznavne univerzalne stvarnosti. Pojam uma u islamskim izvorima, kako Mula Sadra tvrdi, osim teorijskog i filozofskog značenja nekada se odnosi na čovekove praktične sposobnosti koje eventualno nisu ni saznavne.

S druge strane, zanimljivo je da se u kuranskom tekstu čin „razumevanja” pripisuje i srcu. U 22. poglavlju kuranskog teksta piše: „Pa zar nisu putovali po Zemlji te oni imali srca da njime razumeju, ili uši da njima čuju? Pa uistinu, to nisu slepi vidovi, nego su slepa srca koja su u grudima” (*Kuran* XXII: 46). U predanju Alija, sina Abu Taliba, u odgovoru na pitanje da li vidi svog gospodara kada mu se klanja, on kaže: „Ne vide Ga gledanjem oči u glavi, već Ga vide srca istinitim verovanjem” (Kulejni 1983: I/97). Dakle, srce u islamu može da razume i da vidi i da bude potpora svim drugim čovekovim saznavnim aktivnostima. Sličnu ovakvu obuhvatnu poziciju ima i um koji pokreće i koristi podatke svih ostalih čula i saznavnih moći.

Iz svega navedenog i ne ulazeći u terminološku problematiku odnosa između srca i razuma, očigledno je da predstavnici svih naučnih disciplina u

islamu prihvataju da postoji najviši saznavni stepen na kojem se čovek susreće sa samom istinom bez posredstva pojmova. Upravo zbog ove sličnosti, mnogi tvrde da je um, poput srca, najvredniji i najznačajniji aspekt ljudskog bitka koji sačinjava njegov identitet, zbog čega se razum nekad naziva srcem (Mahdizade 2003: 30). Takođe, u nekim rečnicima ova dva pojma tumače kao sinonimne pojmove (Ibn Faris 1984: IV/69). Kako god da nazovemo taj najviši stepen čovekovog saznanja, srce ili razum, možemo sasvim sigurno da tvrdimo da je to poreklo čovekovog verovanja. Verovanje je najdublje čovekove priznanje.

Verovanje i sloboda misli

Sloboda misli bez sumnje predstavlja jednu od najznačajnijih ljudskih vrednosti. Slepno sleđenje nedokazanih tvrdnji i veličanje zalutalih društvenih lidera izraz su čovekove misaone propasti. S obzirom na to da se religijsko verovanje pogrešno tretira kao klasičan primer slepog sleđenja, u nastavku ovog rada razmatraćemo ulogu verovanja u opštem smislu u narušavanju slobode misli. Kao što smo prethodno naveli, religijsko verovanje je samo jedan deo opšteg značenja pojma verovanja. Prema definiciji islamskih filozofa, sva čovekova ubeđenja, nezavisno od toga na koji način su čoveku dokazana ili potvrđena, spadaju u pojam verovanja.

Naučne činjenice su deo verovanja za ljude koji su ih dokazali ili za one koji su čvrsto ubeđeni u njihovu istinitost. Recimo, astronomi veruju da se Zemlja okreće oko Sunca jer su našli odgovarajuće argumente za svoje verovanje. U istinitost ove tvrdnje veruju i drugi ljudi koji nisu u stanju da je naučno i dokažu, ali su sigurni da su astronomi svoj naučni zaključak doneli ispravno. Svi smo mi čvrsto ubeđeni da glavni grad neke daleke države u koju niko od nas nije putovao postoji iako dokaz da to i potvrdi niko od nas nema. Dakle, mi nismo istražili niti dokazali mnoge tvrdnje u koje verujemo da su sigurno istinite. To je takođe deo naših verovanja koja smo stekli sleđenjem drugih ljudi.

Među savremenim autorima, izvan islamske filozofije, pravi se razlika između „verovanja u” i „verovanja da”. Prema ovoj podeli, trebalo bi da se naučne teorije i objektivni sudovi razlikuju od emotivnih ili metafizičkih ubeđenja. Međutim, s obzirom na to da se sadržaj „verovanja u” može protumačiti i u obliku „verovanja da”, razlika između ova dva pojma postaje manje značajna (videti: Macintosh 1994: 487–503). Verovanje u Deda Mraza može se iskazati kao verovanje da Deda Mraz postoji. Verovanje u horoskop znači verovanje da datum našeg rođenja utiče na naše osobine ili na okolnosti u kojima se nalazimo.

S druge strane, sa gledišta islamske filozofije definicija koju smo izneli u vezi sa pojmom verovanja odnosi se na sva čovekova ubeđenja, kako na

naučna i dokazana tako i na ona nenaučna i umišljena verovanja. Prema tome, različite definicije pojma verovanja u drugim misaonim školama ne osporavaju ideju islamskih filozofa u vezi s verovanjem. Predmet istraživanja kod islamskih filozofa jesu čovekova ubeđenja i verovanja koja se prikazuju u njegovim delima, kako god se ona zvala i šta god bila definicija pojma verovanja u drugim misaonim tradicijama.

Sudeći po primerima koje smo naveli, možemo zaključiti da slepo sleđenje ne sačinjava sva čovekova verovanja. Mnogobrojne činjenice u koje smo čvrsto uvereni proističu iz napornog istraživačkog rada i naučnog dokazivanja, ne iz slepog verovanja. Na suprotnoj strani, mnogobrojna naša verovanja nastala su kao plod poverenja i sleđenja nekog drugog osim nas. Zanimljivo je to što zdravoumni ljudi ovu vrstu verovanja vrednuju kao racionalno. Poverenje koje imamo u lekare jeste primer ovog ubeđenja, pri čemu ne poznajemo niti sastav lekova niti njihovo dejstvo, ali ih konzumiramo s izvesnim očekivanjem da ćemo rešiti svoje zdravstvene probleme. Vozimo automobile čije delove eventualno ne bismo mogli ni da nabrojimo, ali smo uvereni da su svi ispravni i funkcionalni. Ovo su primeri verovanja koja nastaju iz sleđenja i niko ih ne smatra neracionalnim. Zapravo, neracionalno bi bilo očekivanje da verovanje stičemo isključivo u vezi sa pitanjima o kojima smo detaljno obavešteni.

U islamskoj tradiciji, u kuranskom tekstu je pohvaljeno da se ljudi obraćaju naučnicima i mudracima kada lično ne poseduju dovoljno znanje o nekoj ideji. „Uistinu meni, već mi je došlo od znanja šta nije došlo tebi. Zato me sledi!” (*Kuran* XIX: 43). „A slali smo pre tebe samo ljude kojima smo objavljivali – pa pitajte sledbenike opomene, ako ne znate!” (XVI: 43; XXI: 7). „Pa zašto iz svake grupe od njih ne istupi skupina da se obrazuje u veri, i da upozore narod svoj kad im se vrate?” (IX: 122).

Osim slučajeva u kojima je sleđenje čovekov racionalan i pohvalan čin, postoje i primeri gde slepo verovanje predstavlja nipodaštavanje razuma i slobodne misli. Kao najraniji izgovori da ne prihvate islamsku veru, stanovnici Meke su se pozivali na tradiciju svojih predaka. Kuranski tekst osuđuje njihov stav: „I kad im se kaže: 'Sledite šta je Bog objavio', govore: 'Naprotiv, sledimo ono na čemu smo zatekli očeve naše'. Zar i onda kada im preci nisu ništa shvatali i kada nisu na pravome putu bili?!” (*Kuran* II: 170)

Razliku između korisnog i slepog sleđenja objašnjava Mula Sadra Širazi u svojoj knjizi *al-Asfar al-arba'a* [Četiri putovanja]. On tvrdi da filozof može da koristi religijske tekstove u procesu filozofskog razmatranja a da ne naruši originalnost i filozofsku normu svojih ideja. Mula Sadra ističe da filozofi mogu primeniti dva različita pristupa u vezi sa verskim tekstovima. Jedan pristup je sledbenički i zasniva se na činjenici da je islamski filozof pripadnik muslimanske vere i da veruje u istinitost teksta. Prema Mula Sadrinom mi-

šljenju, ovaj pristup religijskim tekstovima nije primenjiv u filozofskom radu jer narušava autoritet racionalne misli.

Drugi pristup o kojem Mula Sadra govori i rešava pitanje odnosa između verovanja i slobodne misli jeste istraživački pristup. Islamski filozof treba da zanemari svoje versko opredeljenje i da potpuno racionalno sagleda sadržaj islamskog teksta. U tom slučaju, islamski filozof se i dalje bavi isključivo racionalnim razmatranjem iako je predmet njegovog interesovanja religijski tekst. Mula Sadra u *Asfaru* piše: „Naše reči ne bi trebalo da se tumače kao rezultat pukog otkrovenja i intuicije niti kao sleđenje vere, u kojima nisu obrađeni argumenti i dokazi i nisu primenjene [filozofske] norme” (Mula Sadra Širazi 1989: VII/326).

Mula Sadra smatra da verski sadržaj može istovremeno biti i filozofski, sve dok se pridržavamo istraživačkog pristupa i sve dok zasnivamo zaključke na potpuno racionalnim argumentima. Savremeni islamski filozof Obudijat detaljno objašnjava ovaj Mula Sadrin stav: „Filozofija nije opšta ontologija, već isključivo racionalna. Dakle, ontološki sadržaj sam po sebi nije dovoljan da bi saznanje bilo filozofsko, racionalan pristup je neizostavan sastavni deo filozofske misli. Istiniti sudovi koji ukazuju na ontološku misao ne mogu biti filozofski sve dok ne budu dokazani racionalnim argumentom. Stoga, nije dopustivo da se religijski tekstovi ili intuitivno saznanje koriste umesto filozofskog argumenta, ili kao premisa u dokazima, koliko god da je filozof uveren u njihovu istinitost” (Obudijat 2013: I/62).

Ibn Sinin pristup pitanju telesnog proživljenja predstavlja klasičan primer kada filozof veruje u istinitost religijskog suda, ali zbog toga što ne može da osmisli racionalan argument u korist te ideje, on je izostavlja iz svojih filozofskih zaključaka (Halilović, T. 2012: 11–12). S druge strane, svi racionalno dokazani stavovi deo su filozofske misli bez obzira na izvor iz kojeg je filozof preuzeo originalnu ideju. Racionalan pristup je merilo slobodnog mišljenja iako je predmet filozofske analize religijsko verovanje.

Zaključak

Teološke rasprave o verovanju i neverništvu u prvim vekovima islama ubrajaju se među najstarije u istoriji islamske misli. Zbog društvenopolitičke prirode i osetljivosti pitanja polemički pristup je bio dominantan u ovim raspravama. Naučni autoritet haridžita i mnogobrojnih drugih učesnika nije bio značajan koliko i njihova uloga u tadašnjem društvenom životu muslimana. U teološkom pristupu važno je pitanje koliko su čovekova dela uključena u sačinjavanje verovanja. Da li kršenjem verskih propisa i činjenjem nedela muslimani istupaju iz vere ili ne? Alama Tabatabai tvrdi da pojam verovanja ne podrazumeva čovekova dobra dela, ali ona svakako jesu pokazatelji

dubine verovanja. Mnogi drugi islamski mislioci saglasni su s ovim stavom i dokazuju ga različitim argumentima.

U ontološkoj analizi suštine verovanja predmet istraživanja nije društveni značaj pitanja odnosno kategorizacija muslimanskog društva, već odnos čovekovog verovanja s njegovim drugim saznavnim i delatnim moćima. Način na koji čovek stiče verovanje i njegova saznavna ili delatna moć kojom on veruje jesu glavna pitanja u ontološkom pristupu.

Predstavnici islamske filozofije i doktrinarne gnoze saglasni su u vezi s tim da čovekovo verovanje potiče iz njegove najviše saznavne moći, ali ne nazivaju tu moć istim nazivom. Islamski filozofi tvrde da je razum najviši čovekov ne samo saznavni već i ontološki stepen, dok predstavnici doktrinarne gnoze u tom smislu navode čovekovo srce. S obzirom na to da se u islamskoj filozofiji pojam srca ne koristi kao filozofski termin, možemo razumeti zašto komentatori Ibn Arabijevih dela smatraju da je srce u doktrinarnoj gnozi isto ono što i razum u islamskoj filozofiji.

Imajući u vidu i druge sličnosti i zajednička svojstva koja se pripisuju razumu i srcu u kuranskom tekstu i u islamskim predanjima, možemo zaključiti da su stavovi islamskih filozofa i predstavnika doktrinarne gnoze o pitanju suštine čovekovog verovanja u velikoj meri identični.

Primljeno: 10. maja 2021.

Prihvaćeno: 19. novembra 2021.

Literatura

- Amoli, Sejed Hejdar (2003), *Anvar al-hakika va atvar at-tarika va asrar aš-šari'a*, Kom, Nur ala nur.
- Aristotel (1987), *Darbare-je nafs*, Tehran, Hekmat.
- Bagdadi, Abu Mansur Abdulkahir (1954), *al-Fark bejn al-firak*, Tabriz.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2008), *Zan dar ajene-je đalal va đamal*, Kom, Moassese-je tebjan.
- Đami, Abdurahman (2005), *Šarh Fusus al-hikam*, Bejrut, Dar al-kutub al-'ilmijja.
- Gazali, Muhamed Abu Hamid (2002), *Ihja 'ulum ad-din*, Bejrut, Dar al-kutub al-'ilmijja.
- Halilović, Tehran (2012), „Originalnost islamske filozofije”, *Kom: časopis za religijske nauke* 1 (1): 1–17.
- Halilović, Seid (2016), „O stupnjevima razuma u islamu u odgovoru na Arkunovu kritiku islamskog razuma”, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (2): 99–124.
- Harazmi, Tadžudin Husein (1998), *Šarh Fusus al-hikam*, Kom, Bustan-e ketab.

- Ibn Faris, Ahmed (1984), *Muđdam makajis al-lugat*, Kom, Maktab al-İlam al-islamijj.
- Ibn Manzur, Muhamed (1988), *Lisan al-’Arab*, Bejrut, Dar al-ihja at-turas al-’arabijj.
- Ibn Sina, Abu Ali (1986), *at-Tabi’ijjat min kitab aš-Šifa*, Kom, Maktaba al-Mar’ası.
- Ibn Sina, Abu Ali (2004), *Resale-je nafs*, Hamedan, Danešgah-e Bu Ali Sina.
- Ibn Turke, Sainudin Ali (1997), *Šarh Fusus al-hikam*, Kom, Bidar.
- Kašani, Abdurazak (1991), *Šarh Fusus al-hikam*, Kom, Bidar.
- Kašani, Abdurazak (2006), *Istilahat as-sufijja*, Bejrut, Dar al-kutub al-ilmijja.
- Kulejni, Muhamed ibn Jakub (1983), *al-Kafi*, Tehran, Dar al-kutub al-islamijja.
- Macintosh, Jack (1994), „Belief-in Revisited: A Reply to Williams”, *Religious Studies* 30 (4): 487–503.
- Madžlisi, Muhamed Bakir (1983), *Bihar al-anvar*, Bejrut, Dar al-ihja at-turas al-’arabijj.
- Mahdizade, Husein (2003), *Daramadi bar maana-šenasi-je akl dar ta’bir-e dini*, Kom, Moassese-je amuzeši va pažuheši.
- Mesbah Jazdi, Muhamed Taki (1985), *Ta’likat ala Nihajat al-hikma*, Kom, Fi tarik al-Hakk.
- Mula Sadra Širazi, Muhamed Sadrudin (1988), *Šarh Usul al-Kafi*, Tehran, Moassese-je motaleat va tahkikat-e farhangi.
- Mula Sadra Širazi, Muhamed Sadrudin (1989), *al-Asfar al-arba’a*, Kom, al-Mustafavi.
- Obudijat, Abdurasul (2013), *Daramadi be nezam-e hekmat-e Sadraji*, Tehran, Samt.
- Razi, Fahrudin (1999), *al-Muhassal*, Kom, aš-Šerif ar-Razijj.
- Razi, Kutbudin (1983), *Šarh al-Išarat*, Tehran, Daftar-e našr-e ketab.
- Sobhani, Džafer (1989), *Hosn va kobh-e akli*, Tehran, Moassese-je motaleat va tahkikat-e farhangi.
- Šahrestani, Muhamed ibn Abdulkarim (1975), *al-Milal va an-nihal*, Kom.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1984), *Nihaja al-hikma*, Kom, Muassasa an-našr al-islami.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1996), *al-Mizan fi tafsir al-Kur’an*, Bejrut, Muassasa al-’lami.
- Taftazani, Sa’dudin (1991), *Šarh al-makasid*, Kom, aš-Šerif ar-Razijj.

Ontological Analysis of Faith in Islamic Philosophy

Tehran Halilović

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

The term *faith* has different meanings. Belief in religious ideas or in general cognitive judgments is the meaning that will be discussed in more detail in this paper. Given the exceptional importance of faith in designing a person's life, even in a non-religious aspect, we will explore different dimensions of this human phenomenon in the Islamic tradition.

Given that theological debates do not talk about the essence of faith but about its relationship with human actions, we have paid attention to Islamic philosophers and their ontological view of faith so as to present the essential properties of faith.

The names of man's cognitive powers relating to the origin of belief are not the same in all Islamic scientific disciplines and are based on different descriptions of the human cognitive system. The mind and the heart are the two most frequently mentioned powers from which man's belief originates, and according to the Qur'anic text and Islamic traditions, they have enough common properties to be marked as the highest level of not only human knowledge but also of being. In Islamic philosophy the intellect is a supra-material being that does not depend on matter either in its being or in its actions.

Keywords: *man, soul, faith, belief, iman, Islamic philosophy, heart, reason*