

## VLAST U SLUŽBI MORALA – ANALIZA MISKEVEJHOVE SOCIJALNE MISLI

**Muamer Halilović**

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

Miskevejh je bio filozof etike, istoričar i državnik. Poznao je vrlo dobro i svete muslimanske tekstove, *Kuran* i verovesnikova predanja. No, nisu ga sve te discipline slučajno privukle. Pošto je još u ranoj mladosti obavljao funkciju savetnika nekoliko muslimanskih vezira i vladara, primetio je da je konačno blaženstvo čovečanstva zajemčeno društvenim životom, te da je društvo sudbina svake osobe koja želi svestrani prosperitet, kako duhovni tako i materijalni. Zato se pozabavio analizom raznih modela postizanja blaženstva u društvenom životu.

Kao islamskom misliocu najveću pažnju mu je privukla religija, ali ne isključivo u okviru jurisprudencije, iako je i nju smatrao obaveznom. Središnji značaj u svojoj socijalnoj misli pridavao je etici koju je smatrao sastavnim delom religije. No, pošto je nalazio da realizacija svih etičkih principa u društvu može biti zagarantovana samo onda kada je vlast u rukama pravedne i valjane političke strukture, ozbiljno se upustio i u analizu suštine vlasti i politike u društvu. S druge strane, da bi pokazao uspele i neuspele primere implementacije ispravnog političkog modela kroz istoriju, osvrtno se detaljno i na gotovo sve istorijske periode od samog početka čovečanstva pa sve do godine kada je sâm napustio javni život.

Najviše će u istoriji islamske socijalne misli ostati upamćen po tome što je pokušao da poveže starogrčke stavove o etici s moralnim principima koje je pronalazio u islamu.

**Ključne reči:** *Miskevejh, socijalna filozofija, religija, etika, vlast, politika, istorija*

## 1. Uvod – život, javne funkcije i dela

### 1. 1. Život i smrt

Abu Ali Ahmed ibn Jakub Miskevejh živeo je u X i XI veku. Bio je jedan od ne tako brojnih mislilaca koji su postali slavni još za života. O njegovom životu, delima i naučnim doprinosima pisali su brojni njegovi savremenici, među kojima su: Abu Bakr Horezmi (umro 992), Abu Sulejman Sidžistani (umro 1001), Abu Hajan Touhidi (umro 1023) i Abu Mansur Sealibi (umro 1038). Naravno, ovi autori nisu uvek hvalili i veličali njegove doprinose. Touhidi je, recimo, neretko pokušavao da ospori naučni autoritet čuvenoga Miskevejha. Takav pristup se jasno primećuje i u brojnim pitanjima koja je Abu Hajan u pisanom obliku dostavio Miskevejhu, a ovaj je pokušao da odgovori na gotovo sva. Pitanja su bila raznovrsna. Uglavnom su bila fokusirana na neke ne tako bitne filozofske, teološke i etičke probleme, što je pokazivalo da je Touhidijeva prvobitna namera bila da iskuša Miskevejha u odgovorima na takva neuobičajena pitanja – među kojima je, recimo, bilo i pitanje o tome zašto ljudi vole da budu pohvaljeni, ili zašto mladi često pokušavaju da oponašaju stare, a istovremeno stari žele da budu u mlađim godinama, ili koja je to skrivena mudrost u tome što nekada deca ili životinje trpe bol, itd.<sup>1</sup> Prema tome, čak i takvi kritički pristupi Miskevejhovim delima i aktivnostima pokazuju koliko su njegove ideje i doprinosi još za njegova života u najmanju ruku bili značajni, a gdekada i popularni.

Sudeći po onome što tvrdi veći deo istoričara, Abu Ali Ahmed ibn Muhamed Miskevejh preminuo je 15. februara 1030. godine u Isfahanu. Sahranjen je u istom gradu, u naselju Hadžu. Ali o godini i datumu njegovog rođenja ne postoji konsenzus među istoričarima. Ono što je sigurno, jeste da je ovaj mislilac bio dugovečan. Na tome insistira i slavni istoričar Ibn Kifti. On pokušava da detaljnije razmotri neke Miskevejhove rečenice u knjizi *Iskustva naroda* [*Tadžarib al-umam*]. A evo i kako: Miskevejh je u toj knjizi napisao da je još 951. godine sarađivao sa Abu Muhamedom Muhalabijom, koji je nedugo kasnije postao veliki vezir bujidske dinastije. Bujidska dinastija je u tom dobu bila dominantna u mnogim delovima abasidskog kalifata. Miskevejh je takođe pisao da je već naredne godine, 952, izabran za Muhalabijevog specijalnog savetnika. Uzimajući ove informacije u obzir, Ibn Kifti piše da je gotovo nemoguće da tako bitnu funkciju savetnika bujidskog velikog vezira obavlja osoba koja u to vreme nije imala bar dvadeset godina (Ibn Kifti 1908:

<sup>1</sup> Touhidi je napisao oko 180 pitanja – bar je on tako tvrdio, pošto je do nas stiglo 176 – i dostavio ih Miskevejhu (videti: Zekavati 1988: 60). Sva ta pitanja, zajedno s Miskevejhovim odgovorima, objavljena su u knjizi *al-Havamil va aš-šavamil* koju je priredio Ahmed Amin (1951).

217), što znači da je Miskevejh skoro izvesno rođen pre 930, ili eventualno samo nekoliko godina kasnije. Do sličnog zaključka stiže i šejh Abdulah Ni'mah, s tim što on veruje da su se Miskevejh i Muhalabi verovatno upoznali oko 950, ali da je Miskevejh izabran za njegovog savetnika nekoliko godina kasnije. Otuda, Ni'mah ne odbacuje mogućnost da je Miskevejh rođen oko 935. U svakom slučaju, neosporno je da je ovaj slavni mislilac rođen u iranском gradu Rej, nedaleko od prestonice današnjeg Irana.

Budući da je Miskevejh stekao veliku slavu zbog raznih društvenopolitičkih funkcija koje je obavljao, biće neophodno da se osvrnemo i na njegov politički život kako bismo se u nastavku uz jasniju sliku o njegovoj ličnosti upustili u detaljnije ispitivanje njegovih ideja na polju socijalne filozofije.

### 1. 2. Javni politički život

Miskevejhov politički život počinje kada su zvaničnici bujidske monarhije prepoznali u njemu veliki naučni i državnički talenat. Istoričari pišu da je Miskevejh ukupno proveo preko 32 godine aktivno saradujući s muslimanskim visokopozicioniranim državicima. Još u mladosti se iz rodnog Reja doselio u abasidsku prestonicu Bagdad. Muhalabi je, kao što maločas spomenusmo, 951. godine izabran za bujidskog velikog vezira, a Miskevejh je u to vreme već saradivao s njim.

Nakon Muhalabijeve smrti, Miskevejh napušta Bagdad i vraća se u Rej, gde započinje saradnju s Ruknudaulovim velikim vezinom Abul-Fazlom ibn Amidom – ta saradnja je potrajala od 964. do 971. godine – pa zatim i s njegovim sinom Abul-Fathom ibn Amidom, od 971. do 977. Tokom boravka u Reju, Miskevejh je u svojstvu specijalnog savetnika vezira imao slobodan pristup svim delovima grandiozne biblioteke koju je Abul-Fazl ibn Amid proširio i preuredio 966. godine.<sup>1</sup> Tih godina, Miskevejh se družio i naučno saradivao i s velikim muslimanskim alhemičarom Abu Tajibom Razijem, zbog čega su ga pojedini muslimanski mislioci – među kojima je bio i ranije pominjani Abu Hajan Touhidi – oštro kritikovali. Ne upuštajući se detaljnije u sadržaj tih kritika, ovde ćemo samo napomenuti da je uglavnom reč o neosnovanim kritikama pošto je Miskevejh alhemiji pristupao naučnički i njene rezultate je najčešće koristio u farmakologiji. U svakom slučaju, tih petnaestak godina saradnje s Ibn Amidima u Reju pružilo je Miskevejhu neponovljivu priliku da se upozna s raznim idejama velikih muslimanskih mislilaca, poput Džabira ibn Hajana, Kindija, Farabija i Zekerije Razija, i da ujedno pokuša da neke njihove ideje o islamskoj socijalnoj filozofiji sprovede

<sup>1</sup> Miskevejh je u tom periodu dobio zvanje *hazin* (rizničar) zbog toga što je izuzetno vešto uspeo da sačuva sve knjige iz te bogate biblioteke od horasanskih napadača (videti: Miskevejh 1979: 18).

u državničkim aktivnostima Abul-Fazla i Abul-Fatha. Naravno, Miskevejhov uticaj na Abul-Fatha (sina) bio je daleko veći pošto ga je podučavao još dok je ovaj bio dete. Tako je Abul-Fath u 22. godini, kada nakon očeve smrti preuzima funkciju velikog vezira, već stasao u relativno velikog naučnika-državnika.

Svoj aktivni politički angažman Miskevejh je krunisao saradnjom s najvećim bujidskim kraljem Adududaulom Dejlamijem. Ta saradnja, koja je Miskevejha najverovatnije inspirisala u njegovim kasnijim naučnim i istraživačkim aktivnostima, potrajala je sve do 983. godine, kada je okončana Adudovom smrću.

Miskevejh je u vreme Adudove smrti imao oko pedeset godina, i čini se da se tada pozdravlja s javnim političkim životom. Spominju se tri moguća razloga koja su uzrokovala tu odluku.

Deo istoričara tvrdi da je on izuzetno poštovao Adudovu državničku i versku ličnost i njegovu ambicioznost da za svoj narod učini sve što je u njegovoj moći, pa da upravo zato nije želeo da nastavi saradnju s drugim državicima kako ne bi porušio divna sećanja na slavnog bujidskog vladara. Takva analiza je potpuno smisljena budući da je Miskevejh i sâm nekoliko puta pisao o tome da je Adududaula „najveći kralj koga je on ikada upoznao”. Takođe, na drugom mestu, još za Adudova života, on je hvalio Boga što mu je dao tu čast da svojim savetima služi „velikom državniku i izvoru mnogih vrлина i dobrote” i da tako doprinosi blagostanju svoga naroda, kako bi najzad sve to zaključio molitvom da Bog bujidskom vladaru „produži vek, uništi sve njegove neprijatelje i tako počasti njegov narod”<sup>1</sup>

Drugi deo istoričara pak smatra da je Miskevejh zbog svojih višestrukih javnih političkih aktivnosti još od mladosti imao određen broj neprijatelja, ali da oni nisu mogli da mu naude dok su Muhalabi, Ibn Amidi (otac Abul-Fazl i sin Abul-Fath), i pogotovu Adududaula bili živi. Situacija se, navode ti istoričari, značajno promenila nakon Adudove smrti, te je Miskevejh osetio opasnost po svoj život i zbog toga je odlučio da se povuče iz javnog društvenopolitičkog života.

1 Među raznim kritičarima Miskevejhovih dela i društvenopolitičkog života, još od njegovog doba pa sve do danas, bilo je onih koji su isticali da ovakvi njegovi hvalospevi nisu priličili jednom istaknutom misliocu. No, u odgovoru na takve kritike treba uvek imati na umu sledeće apsekte: Miskevejh je svoje reči hvale o Adudu – i o drugim državicima koje je on smatrao poštovanima – nastavljao i nakon njihove smrti, kada ni oni ni njihovi naslednici nisu mogli da ga za to nagrade. On je sve vreme tokom perioda svojih javnih društvenopolitičkih aktivnosti svesno birao državnike s kojima će sarađivati. Upravo zato, bilo je jasno da je on potpuno – ili bar u većini slučajeva – podržavao ono što bi ti državnici učinili. S druge strane, Miskevejh je bio šiitski mislilac, i njegovo podržavanje Adududaula, Ibn Amidâ (oca i sina) i Muhalabija ujedno je označavalo i veliku podršku koju je on na taj način želeo da pruži šiitskoj političkoj ideologiji naspram one koju su zastupali abasidski kalifi.

Postoji i treći razlog koji spominju pojedini historičari. Oni ističu da tridesetogodišnji aktivni politički život nije uspeo da umiri Miskevejhovu znatiželjnu dušu i da dá odgovor na njegove mnogostruke ambicije u traganju za blaženstvom. Upravo zato, pišu ti analitičari, ovaj muslimanski mislilac koji je nakon Adudove smrti bio već u svojim zrelijim godinama, odlučuje da se potpuno posveti naučnoistraživačkom životu kako bi na taj način oplemenio sopstveni duh, ali i sve kasnije generacije.

Smatrajući ovde nepotrebnim da se detaljnije pozabavimo istraživanjem koji od ova tri razloga je bio presudan da Miskevejh odluči da napusti svoj javni društvenopolitički život, mi ćemo uslovno zaključiti da je sasvim moguće da su sva tri razloga imala udela u donošenju konačne odluke. Veliko poštovanje prema Adududauli, strepnja od sve brojnijih životnih pretnji koje su mu svakodnevno pristizale i žudnja za potpunim smirenjem i postizanjem konačnog blaženstva – naveli su Miskevejha da se odrekne javnih društvenopolitičkih aktivnosti i da se okrene isključivo naučnom životu. U tom periodu, on uspeva da napiše zaista velika dela o etici, istoriji i filozofiji i tako od mnogih historičara dobija laskavo zvanje *Treći učitelj* – nakon Aristotela i Farabija, *Prvog* i *Drugog učitelja*.

### 1. 3. Dela

Miskevejh je istraživao i pisao o raznim naučnim disciplinama, ali je najveću slavu stekao zbog svog posebnog interesovanja za odnose religije, filozofije i etike. Njegova knjiga *Tahzib al-ahlak* imala je posebno mesto u skoro svim naučnim institucijama u islamskom svetu čak nekoliko stotina godina nakon njegove smrti. U toj knjizi, slavni muslimanski mislilac pokušao je – a dobrim delom je zaista i uspeo – da na jedinstven način poveže Platonove i Aristotelove stavove o etici s mnoštvom kuranskih *ajeta* (stavaka) i tradicionalnih predanja verovesnika Muhameda o moralu i moralnom ponašanju (Halabi 2002: 245). On je tu komparaciju, sasvim očekivano, obavio u svetlu islamske peripatetičke škole koju su pre njega utemeljili Kindi i Farabi, i tako zabeležio značajan napredak ka pojavi naučne discipline koju danas nazivamo islamskom filozofijom etike. Naučni nivo Miskevejhove slavne knjige o etici prevaziđen je tek nekoliko vekova kasnije kada je čuveni Hadže Nasirudin Tusi napisao svoju knjigu *Ahlak-e Naseri*. No, činjenica da je i Tusi u svojoj knjizi vrlo često koristio Miskevejhovo pomenuto delo pokazuje da su tragovi raznih ideja ovog mislioca iz Reja očuvani, manje-više, i nakon Tusija.

Kada su Miskevejhova filozofska i etička istraživanja i ostvarenja posredi, ne treba zaboraviti ni njegove dve knjige: *al-Fauz al-akbar* [Velika pobeda] i *al-Fauz al-asgar* [Mala pobeda], u kojima on razna učenja islama o moralu

precizno i racionalno objašnjava i strpljivo ih usklađuje s osnovama Farabi-jeve filozofije (videti: Miskevejh 1901: 35–42). Rezultati do kojih Ibn Miskevejh stiže u ovim knjigama kasnije će poslužiti i njegovom mlađem savremeniku, slavnom Aviceni.

Miskevejh je napisao veoma značajno štivo i o opštoj istoriji čovečanstva. Njegovo monumentalno delo *Iskustva narodâ* sadrži obuhvatne analize raznih perioda istorije čovečanstva od Adama – ili, kako Jakut Hamavi tvrdi (1957: V/10), od Nojevog perioda – preko perioda mnogih drugih naroda, vladara i božjih verovesnika, pa sve do 983. godine, kada je preminuo Adudaula, iako je autor živeo skoro pedeset godina nakon Adudove smrti. Ono što ovu knjigu izdvaja od drugih jeste posebna analitička metoda koju je Miskevejh očigledno preferirao u odnosu na opštu prenosilačku istoriografsku metodu. Upravo zato, neki analitičari ističu da je ova knjiga značajna jer sadrži Miskevejhove posebne stavove o socijalnoj filozofiji i o odnosu između religije, filozofije i politike, a ne zbog toga što pruža bogzna kakve značajne istorijske podatke. Takva konstatacija ima smisla, pogotovu ako obratimo pažnju i na drugu Miskevejhovu knjigu iz oblasti istoriografije, *Ahval al-hukama*, u kojoj se on u okviru biografskog pregleda života određenih muslimanskih mislilaca upušta u opsežnu analizu njihovih filozofskih stavova.

Od ostalih značajnih Miskevejgovih filozofskih, etičkih i istoriografskih dela treba spomenuti i sledeće naslove: *al-Hikma al-halida* [Večna mudrost], *Tartib as-sa'adât* [Klasifikacija blaženstava] i *Ādab al-Arab va al-Furs* [Kultura Arapa i Persijanaca].

## 2. Miskevejhova socijalna misao

Kao što maločas spomenusmo, Miskevejh je u istoriji islamske misli postao poznat po tome što je do u tančine istražio položaj etike u društvu. On je pokušao da prikaže harmoniju između racionalnih analiza etike u antičkoj Grčkoj, pa kasnije i Aleksandriji, i u islamskoj misli za koju je smatrao da je najbolje predstavljena u okviru kuranskog teksta i tradicionalnih predanja verovesnika Muhameda i kasnijih verskih korifeja, ali ništa manje obuhvatno i u delima muslimanskih filozofa. Najzad, verovao je da etički sistem koji jedno društvo dovodi do konačnog blaženstva u praksi mora imati snažnu potporu u valjanoj i odgovarajućoj političkoj garnituri koja će ga upiti i praktikovati pre i iznad svega drugog. Upravo zato, u ovom delu našeg rada predstavimo osnovne Miskevejhove ideje o politici, religiji i etici. O njegovim filozofskim idejama nećemo pisati odvojeno pošto se one svakako protežu kroz njegovu ukupno učenje. Miskevejh o raznim aspektima svoje socijalne misli nije pisao isključivo apstraktno i spekulativno, već je vrlo če-

sto pokušavao da neke potvrde za svoje ideje pronade i u raznim periodima istorije čovečanstva. Takve prelaze iz spekulativnih ideja ka konkretnim istorijskim činjenicama vrlo često primećujemo u njegovoj monumentalnoj istorijskoj knjizi *Iskustva narodâ*, pa ćemo zato na kraju ovog dela razjasniti i njegove osnovne stavove o istoriji i historiografiji.

## 2. 1. Odnos između politike i filozofije kod Miskevejha

Nema nikakve sumnje da je Miskevejh značajno zaslužan za bolje razumevanje političke teorije u islamu. Zapravo, nijedan muslimanski mislilac – pogotovu u prvih nekoliko vekova islama – koji je iole razmišljao o prosperitetu svog društva nije mogao da bude indiferentan prema politici i političkoj misli. Svako bi u skladu sa svojom strukom i naučnim opredeljenjem pokušavao da rasvetli određene elemente islamske političke misli. Pravnici su uspevali da do u tančine razjasne stavove islama o juridičkim osnovama verske vlasti; teolozi su odgovarali na pitanja i sumnje o tome da li u svetim islamskim tekstovima, u *Kuranu* i predanjima, postoji dovoljno osnova za formiranje kompletne političke misli ili ne; društveno savesni mistici su manje-više radili na usklađivanju svetova unutar i izvan čoveka; egzegeti su iznalazili i analizirali kuranske odeljke (*ajete*) u kojima se govori o karakteristikama božje vlasti; filozofi su razmatrali tokove razuma u političkoj misli islama; a istoričari su se trudili da presude do koje mere su razne dinastije i kalifati u dotadašnjoj istoriji islama uspevali da realizuju te političke ideje. Miskevejh nije pripadao samo jednoj od spomenutih grupa. On je bio filozof i istoričar, dugi niz godina je obavljao visoke političke funkcije, a dovoljno je poznavao i islamsku jurisprudenciju. Sve to je od *Trećeg učitelja* napravilo gotovo kompletu naučnu ličnost, te je on bio kadar da savršeno doprinese kristalizaciji komparativnih studija o politici, etici, religiji i filozofiji. Otuda, kada govorimo o suštini politike kod Miskevejha, uvek moramo imati na umu da je njegova politička ideja veoma tesno povezana s njegovim shvatanjima etike i filozofije, a ova dva poslednja aspekta nipošto nisu odvojena od religije.

Osnovno pitanje koje Miskevejh postavlja dok objašnjava suštinu politike u društvu jeste: Da li cilj politike može da bude išta drugo osim pružanja garancije za moralni i religiozan život jednog društva pomoću kojeg će ono imati priliku da postigne vrhunac svog blaženstva; ili univerzalnije rečeno, kakva je veza između teorijskih aspekata jedne političke ideje i njenih praktičnih produžetaka u vidu jedne dinastije ili nekog drugog oblika vlasti? (Mohađer-nija 2000: 50). Ova pitanja, naime, usmeravaju celokupan tok socijalnih ideja slavnog mislioca iz Reja. A pošto je njegova glavna naučna i istraživačka okupacija bilo to da do u tančine razjasni položaj etike u društvu, ovakvo opredeljenje ne treba da nas čudi.

Miskevejh u svojim knjigama i traktatima najčešće upotrebljava arapsku reč *as-sijasa* da bi generalno označio politiku, ali da bi ukazao na neke posebne aspekte svoje političke ideje, shodno diskusiji u kojoj se nalazi, koristi i druge sintagme kao što su: „svetovni zanat” (*as-sanaʿat al-mulkija*), „organizacija grada” (*tadbir al-madina*), „urbana organizacija” (*at-tadbir al-madani*), „državna organizacija” (*tadbir al-mamlaka*) itd. (Miskevejh 1961: 105). Osim toga, on ukupno spominje devet različitih modela politike: politiku unutar sebe, politiku roditelja u domu, gradsku politiku, državnu politiku, kraljevsku politiku (koju kasnije deli na pravednu i nepravednu kraljevsku politiku), božansku politiku, versku politiku i prirodnu politiku (Mohadžernija 2000: 50). Naravno, treba spomenuti da Miskevejh nekada ističe da su božanska politika i verska politika sinonimi, a nekada piše da je božanska politika obuhvatnija od verske politike jer pod tim podrazumeva i neke ontološke aspekte postojanja sveta.

Dovoljno je, veruje Miskevejh, da se kratko pozabavimo analizom ovih različitih vrsta politike – koje se nekada razlikuju po obimu političkih nadležnosti, nekada po kvalitetu uticajnosti, a nekada po metodi političkog delovanja – kako bismo uočili da je gotovo nemoguće očekivati da razni mislioci ponude potpuno istu definiciju politike. Svaka definicija je bliska jednoj vrsti politike tako da se te definicije međusobno upotpunjuju. No, daleko od toga da prihvati baš svaku definiciju politike, *Treći učitelj* odlučno obrazlaže svoj kritički stav spram relativnih pogleda na politiku. On tvrdi da to što je moguće ponuditi razne definicije politike ne znači da svako ima pravo da politiku pojmi onako kako želi. Za to postoje modeli, kriterijumi i ograničenja. Upravo zato, on je razne vrste politike ograničio na devet pomenutih grupa.

Miskevejhov veoma bitan uspeh na putu boljeg predstavljanja političke ideje islama krije se u tome što je uspeo da poveže spekulativne političke analize s njihovim praktičnim konsekvencama, ali ne u okviru istorije i istoriografije – kao što je to činio Ibn Haldun (videti: Halilović M. 2013: 12–17; Vukoičić 2015: 114) – već pod okriljem novog elementa koji on smatra ključnim segmentom svakog društvenog života – a to je etika. Tako se pokazuje neosnovanost tvrdnje mnogih kritičara da Miskevejhova politička ideja ima preterano jaku aromu moralnosti. Naime, bilo bi čudno ako bi bilo drugačije pošto Miskevejh etici pridaje primarnu važnost u društvu koje teži istinskom savršenstvu. Smatramo neophodnim da ovde detaljnije razjasnimo kako je Miskevejh pomoću etike povezo spekulativne i praktične aspekte političke ideje. Pritom, poslužićemo se i jednom kratkom istorijskom analizom.

Filozofskom analiziranju političke ideje islama ozbiljno se pristupilo još u doba Abu Nasra Farabija, utemeljivača islamske peripatetičke filozofije. No, Farabi se uglavnom fokusira na neke teorijske aspekte. On ističe da politička nauka ima posebnu metafizičku svrhu (Halilović S. 2013: 91), a ta konstatacija



je saglasnija s definicijom teorijskih nego praktičnih nauka uprkos tome što Farabi tu nauku zvanično klasifikuje kao praktičnu nauku (videti: Farabi 1996: 79–80). Ista dominantna naklonjenost teorijskim aspektima politike prisutna je i u njegovim objašnjenjima o ulozi političkih vođa u društvu, kao i o suštini blaženstva. Pišući o tome da je „blaženstvo u tome da čovekova duša dostigne egzistencijalno savršenstvo do te mere da njeno opstajanje više ne zavisi od materije” (1995: 100), Farabi još uvek ostaje u okvirima teorijskih nauka jer sasvim jasno govori o činjenicama a ne o dužnostima; ili drugim rečima, o onome što jeste a ne o onome što treba da bude – a to je karakteristika teorijskih a ne praktičnih nauka.

Potpuno podržavajući Farabijevu ideju o teorijskim aspektima političke nauke, Miskevejh ističe da je neophodno nastaviti njegov trud, ali ne u okvirima teorijskih nauka, već u sklopu praktičnih nauka. On smatra da je za taj prelaz iz teorije u praksu neophodan element koji punosnažno postoji i u jednoj i u drugoj sferi – a to je etika. Etika je, prema mišljenju *Trećeg učitelja*, ono što potpuno povezuje teoriju i praksu, ontologiju i politiku, a što ujedno jemči prefinjenu usklađenost između religije i filozofije. Naravno, on eksplicitno ističe da etika o kojoj govori nipošto ne može biti odvojena – a kamoli različita – od religije jer bi se tako ozbiljno narušila harmonija između svih osnova jedne društvene ideje: filozofije, religije, etike i politike. A pošto je osovina etičkog sistema, kako Miskevejh navodi, pravda, očekivano je da ona odigra glavnu ulogu i u tom povezivanju. Pravda postoji u metafizici. Ona se ogleda u uzročno-posledničnim odnosima. Nijedan uzrok ne može da iznedri posledicu koja će biti savršenija od njega, ali isto tako ne može da stvori ni posledicu koja će biti potpuno različita od njega. Nijedna pojava niti delo, u ontološkom smislu, ne bivaju bez posledice. To je ontološka pravda. Istovremeno, pravda mora da postoji i u praksi jer bi u protivnom harmonija između teorije i prakse bila narušena. Nemoguće je nadati se da se društvo kreće ka savršenstvu a ne posmatrati rastuće tokove pravde u njemu. Nemoguće je imati nepravednog vladara na čelu jednog društva i očekivati značajan društveni prosperitet. Ove ideje slavni mislilac iz Reja neretko bi u svojim istorijskim delima potkrepio i raznim činjenicama i događajima iz istorije islama, kada je kao šiitski musliman ozbiljno kritikovao neke strukture umavidskog i abasidskog kalifata.

Miskevejh je pisao da osoba, grupa ili dinastija koja vodi politiku jednog društva mora da se okrene sledećim praktičnim dužnostima: da uspostavi prihvatljivu socijalnu bezbednost koja će pritom iz dana u dan imati bar blagi porast; da svakodnevno radi na utemeljenju pravde na svim nivoima u državi; da se stara o individualnim i društvenim pravima članova svoje zajednice; da brani državu od vanjskih pretnji; da sprečava nasilje; da na najbolji način upotrebi zajedničku imovinu; da obezbedi osnovne potrebe svog

naroda; da osnuje i podrži rad edukativnih institucija kako bi naučni i religijski život u društvu učinio vitalnim i produktivnim; da otvara bolnice i konstantno ih finansira itd. (videti: Miskevejh 1961: 147). O svakoj ovoj dužnosti Miskevejh je pisao veoma opširno, i uglavnom je sve uskladio sa svojim etičkim stavovima. A ono što je nama u ovom radu bitno jeste činjenica da je on bio relativno uspešan u projektu u koji se svesno i hrabro upustio: da Farabijevu političku filozofiju, koja je bila dominantno spekulativna i apstraktna, pretvori pomoću etike u praktičnu socijalnu misao.

## 2. 2. Uloga religije u Miskevejhovoj socijalnoj misli

Istraživanje odnosa između religije i društva bilo je gotovo podjednako zanimljivo dvema grupama: prvo, teolozima i filozofima koji su pokušavali da iznađu racionalan osnov za analizu socijalnih aspekata u kuranskom tekstu, religijskim tradicionalnim predanjima i drugoj verskoj literaturi; i, drugo, modernim sociolozima kojima snažna i veoma ozbiljna uloga religije u društvenom životu nije dopustila da religiju poput nekih drugih činilaca zapostave u svojim sociološkim analizama. Upravo zato, i za jednu i za drugu grupu zaista zanimljivi mogu biti stavovi koje je Miskevejh zauzeo o pitanju uloge religije u društvu. A pošto smo već objasnili kako on poima i analizira politiku, čini nam se da će imati smisla da ovde najpre ukažemo na njegov stav o odnosu između politike i religije i da onda dođemo do njegovog univerzalnog zaključka o tome da li je religija društvena pojava.

Miskevejh bez ikakve dileme odbacuje ideju da su religija i politika dve potpuno različite i nepovezane institucije, kao i ideju da su religija i politika pribori u čovekovim rukama kojima on raspolaže kako bi bolje organizovao svoj materijalni društveni život i koje, ako mu nekada ne budu potrebni, može vrlo jednostavno da ostavi po strani. Na taj način, iako je živio nekoliko vekova pre pojave moderne sociologije, u njegovim delima ipak pronalazimo zanimljive potencijale za kritiku ideja pojedinih modernih sociologa, poput Ogista Konta koji je u okviru svoje teorije o istorijskoj evoluciji društvenih i političkih institucija pisao da je prevaziđen period u kojem je društvo osećalo potrebu za religijom (videti: Barnes 1982: 120–124).

Odbacujući ovakve ideje, *Treći učitelj* pokušava da odbrani ideju da religija nije pribor već staza koja vodi ka blaženstvu. Možda bi te dve teorije izgledale veoma slično da Miskevejh nije dopunio svoj stav konstatacijom da je staza religije nezamenljiva i da ne postoji nijedna druga staza koja na drugačiji način može odvesti do konačnog blaženstva i večne sreće, kako pojedinca tako i društva. Naravno, ovde treba imati na umu da u ovim obrazloženjima o religiji Miskevejh podrazumeva univerzalno značenje religije koje obuhvata etiku, filozofiju i jurisprudenciju. Mislilac iz Reja tako uspeva da

ostane potpuno privržen svojoj osnovnoj ideji da je etika najbitniji element čovekovog društvenog života, pritom implicitno objašnjavajući da je etika duboko i suštinski povezana s religijom. To se primećuje i u njegovoj definiciji religije. „Religija je božji zakon”, piše Miskevejh, „koji ljudi svojevolumeno biraju kako bi postigli konačno blaženstvo i sreću, a vlast je institucija koja sprovodi taj zakon u društvu i koja garantuje njegovu produktivnost” (Miskevejh 1961: 129). Na drugom mestu, on je još eksplicitniji pa piše da je „religija zapravo božanska politika koja ako se detaljno i precizno sprovede, obećava stalni prosperitet na ovom svetu i večno blaženstvo u životu posle smrti” (isto: 54).

Miskevejh objašnjava da postoje tri vrste pobožnih dela (*al-ibadât*): prvu grupu čine dela i obredi koji se manifestuju u našim određenim fizičkim aktivnostima – iako te aktivnosti imaju i drugačije, nadmaterijalne, dimenzije. Ovu vrstu pobožnih dela Miskevejh naziva fizičkim pobožnim delima, a među njima su svakodnevni obavezni molitveni ritual, post itd. Druga vrsta pobožnih dela jesu naša određena mentalna i duhovna dela koja su povezana sa stanjem naše svesti. U njih spadaju naša ubeđenja i ontološke opredeljenosti, a među njima su verovanje u božju jedinstvo, u božje verovesnike, u život posle smrti itd. Najzad, u treću vrstu spadaju dela u kojima su društveni aspekti potpuno dominantni i zato ih slavni mislilac iz Reja naziva društvenopolitičkim pobožnim delima. Među njima su uspostavljanje vlasti i svih ostalih društvenih institucija, njihovo finansijsko i idejno održavanje i, najzad, kontrola njihovog rada (isto: 116–117).

Naravno, treba imati na umu da ova podela pokazuje koji su aspekti pobožnosti dominantni u svakoj vrsti, ali to nipošto ne znači da se na taj način odbacuju njihove druge dimenzije. Recimo, fizičko obavljanje dela i obreda koji spadaju u prvu vrstu znači da je njihova dominantna slika povezana s fizičkim delovanjem, no baš u njima nekada pronalazimo veoma bitne aspekte društvenog – onda kada se ti obredi obavljaju u društvu – i duhovnog života – onda kada ih vernik obavlja skrušeno i s punom pažnjom prema Bogu. Takođe, druga vrsta pobožnih dela koja su povezana s mentalnim i duhovnim stanjem naše svesti neretko prouzrokuje složena društvena osećanja u vernicima. Ako vernici, recimo, veruju u misiju koju su imali verovesnici, tada će pokušati da ih bar delimično oponašaju, te da drugim ljudima objasne suštinu religije u koju veruju. Prema tome, nije čudno što Miskevejh nakon kraće analize ove tri vrste zaključuje da je društvenost veoma bitan element u obavljanju gotovo svih pobožnih dela (isto: 116). Takav stav se eksplicitno primećuje i u njegovim sledećim rečenicama: „Bog je pohvalio zajedničko obavljanje dnevnih obaveznih molitvenih rituala kako bi podstakao razvijanje društvenog potencijala, koji manje-više postoji u svakom čoveku, jer će čovekova uverenja biti čvršća i stabilnija jedino na taj način. Ta

okupljanja – bar jednom nedeljno, petkom<sup>1</sup> – nijednom iskrenom verniku ne predstavljaju poteškoću. Naprotiv, on im se raduje jer ona zblizavaju ljude i njihova uverenja” (isto: 129).

Ovde je neophodno napomenuti da postoji jasna razlika između onoga o čemu Miskevejh misli kada piše da je čovek u svojoj biti društveno biće i da u gotovo svim pobožnim delima i verskim obredima postoje društveni aspekti, i onoga o čemu konstantno pišu pojedini savremeni sociolozi, pogotovu Emil Dirkem. Razlika je u tome što Dirkem tvrdi da verski obredi, pa i religija uopšte, nemaju nikakvu drugu suštinu osim što metaforično predstavljaju društvo. On potpuno odbacuje metafizičku vrednost religije i eksplicitno tvrdi da Bog nije ništa do simbolična predstava društva (Durkheim 1954: 206). Tako on pronalazi jasnu sponu između društvenog i religijskog, istovremeno odbacivši mogućnost da neko delo bude i versko i individualno (Halilović 2015: 57–61). To, međutim, nije slučaj kod Miskevejha. On nipošto ne odbacuje metafizičku vrednost i višnje dimenzije religije. Naprotiv, veruje da religija u svom obuhvatnom značenju sadrži i etiku, te da je kao takva jedini način postizanja konačnog blaženstva koje je potpuno nedokučivo u materijalnoj formi života. Štaviše, religija može na najbolji način da organizuje čovekov materijalni život upravo zato što potiče iz višnjih svetova i tako poseduje moć i sposobnost da poveže nadmaterijalne i materijalne pojave; a to je ključ večne sreće svake osobe. A pošto se u religiji nudi tako obuhvatan pogled na materijalni svet, prirodno je očekivati da ćemo u njoj pronaći i učenje da je društvo od izrazito velikog značaja. Naravno, *Treći učitelj* tvrdi da to nipošto ne znači da je u religiji zanemarena individualna strana čovekove ličnosti – čime se on odvajava od stavova koje će Dirkem kasnije izneti – već znači da svako delo može imati individualnu i društvenu dimenziju, baš onako kako i sam čovek koji ga obavlja u svakom trenutku poseduje obe dimenzije – nekada je društvena dimenzija dominantnija a nekada individualna.

Veoma je zanimljivo ovde primetiti da Miskevejh zaključuje da reč *insan* – koja u arapskom jeziku znači „čovek” – ne potiče od leksičkog korena *nisjan* (zaborav) iako je to mišljenje bilo dominantno kod mnogih drugih muslimanskih mislilaca. Naime, oni su tvrdili da taj naziv pokazuje da je čovek zaboravio odakle zaista dolazi i gde je njegova istinska domovina, i da se toga mora prisetiti u toku svog materijalnog života. Miskevejh naprotiv tvrdi da reč *insan* potiče od leksičkog korena *uns* (druževnost, prisnost), što pokazuje da je svaka osoba u svojoj biti društvena (isto: 130).

---

1 Miskevejh ovde govori isključivo o islamu i o činjenici da je u toj religiji pohvaljeno sve dnevne obavezne molitve obavljati u zajednici, a ne u osami. A najviše je pohvaljeno – u nekim predanjima se spominje i obaveza – zajedničko obavljanje molitve u petak, pa zato Miskevejh i izdvaja taj primer.

### 2. 3. Etika kao osnovno načelo u Miskevejhovoj socijalnoj misli

Kao što ranije u ovom radu spomenusmo, Miskevejh je u istoriji islamske misli najviše poznat zbog svojih opsežnih istraživanja o etici i o onome što danas nazivamo filozofijom etike. Zbog njegovog velikog angažmana na tom polju neki istoričari su ga nazivali *Trećim učiteljem*, a drugi *Arapskim Aristotelom* (Amili 1983: X/139), pošto je uspeo da do u tančine razjasni filozofske pozadine raznih elemenata etičkog sistema koji detaljno opisuje u svojim knjigama. Ono što pritom posebno obogaćuje njegova dela o etici jeste njegov didaktični pristup toj temi, što potvrđuje i činjenica da je njegova knjiga *Tahzib al-ahlak* izučavana nekoliko vekova na raznim muslimanskim tradicionalnim univerzitetima i drugim naučnim institucijama.

Miskevejh se bavio i etikom i filozofijom etike (videti: Nuri 2006: 25–28). O etici, o raznim manirima, o modelima ponašanja u privatnom i društvenom životu, o načinu ophođenja prema drugim ljudima, prema prirodi, pa čak i prema životinjama, napisao je nekoliko značajnih knjiga i traktata, od kojih treba posebno izdvojiti knjigu *Večna mudrost [al-Hikma al-halida]*. Njegova glavna ideja u *Večnoj mudrosti* bila je da pokuša da međusobno približi moralne principe i norme staropersijske, staroindijske, vizantijske i islamske kulture. Spominjao je brojne izreke istaknutih predstavnika tih kultura i civilizacija i tako ukazivao na njihove velike sličnosti. A da bi potpuno ostao privržen svojoj ideji u toj knjizi, Miskevejh se ograđuje od toga da razmatra filozofske pozadine svih tih moralnih sistema. U jednom delu *Večne mudrosti* Miskevejh piše: „Ono što sam do sada napisao bio je sažeti prikaz misli pređašnjih velikana, a u nastavku ću podrobnije obrazložiti šta su oni pod svim tim izrazima podrazumevali i koje detaljnije moralne principe mogu proizvesti njihove osnovne ideje. No, u ovoj knjizi se neću pozabaviti analizom saznanjnih pozadina ovih moralnih uverenja jer sam o tome pisao u svojoj drugoj knjizi *Tahzib al-ahlak*” (Miskevejh 1979: 25).

Miskevejh moral tumači kao „stanje čovekove duše koje nas navodi da činimo dela u određenom smeru bez toga da o njima razmišljamo” (Miskevejh 1961: 51). On nastavlja da se takvo stanje može podeliti u dve vrste: „prva vrsta je čovekovo prirodno stanje; svakoga neke pojave raduju, a druge rasrde, i tome niko nije posebno i samostalno podučavan. Ali druga vrsta nije prirodna; ona strogo zavisi od edukacije, a tom edukacijom nekada se ukazuje na racionalnu opravdanost i pohvalnost moralnog čina, odnosno na racionalnu neopravdanost i pokudenost nemoralnog čina, a nekada se pokreću pozitivne ili negativne emocije prema određenom činu; no u oba slučaja, edukacija je bitan element ove druge vrste” (isto).

Pored toga što jasno i eksplicitno predstavlja svoju definiciju morala, Miskevejh pokušava da obrazloži i definicije koje su ponudili prethodni mislioci.

On ističe da će kritikujući te druge definicije dobiti mogućnost da jednostavnije i pouzdanije potvrdi ispravnost svoje definicije i da pokaže s kojom grupom je on potpuno saglasan.

Zagovornike ostalih definicija morala Miskevejh deli u četiri grupe:

1. Prva grupa veruje da je moral povezan s čovekovim životinjskim nagonom i da nema ozbiljne veze s njegovom ljudskošću. Oni koji zagovaraju ovu ideju – a začuđujuće je koliko Miskevejhova objašnjenja o toj ideji podsećaju na stavove koji su se pojavili nakon Darwinove teorije o evoluciji ljudske vrste (videti: Darwin 1985: 85–129) – ističu da moralni čin ne može biti povezan s razumom jer će u tom slučaju izaći iz okvira svoje suštine. Emocija i nerazumnost su, kako oni navode, suština moralnog čina, te ako je delo rezultat rezonovanja, ono se ni pošto ne može okarakterisati kao moralni čin.

Preostale tri grupe veruju da je moral specijalna karakteristika ljudskog bića, te da je on jedan od kriterijuma po kojima se ljudi razlikuju od životinja. No, razlike u tumačenju povezanosti morala i čovekove prirode bile su uzrok da se pojave čak tri različita mišljenja u toj kategoriji:

2. Jedna grupa smatra da je moralnost satkana u prirodi svakog čoveka. Prema tome, nije neophodno – a moglo bi se reći da je čak i apsurdno – okretati se moralnom vaspitanju jer to vaspitanje ne može promeniti prirodu čoveka koja ima poseban smer. Treba biti oprezan i ovu ideju razlikovati od savremenih agelecističkih i sociologističkih ideja koje nalažu da društvo određuje suštinu čovekovog morala i da je nemoguće na bilo koji način izaći iz okvira društvenog etičkog sistema. Razlika je u tome što savremeni sociolozi i agelecisti, poput Dirkema, ne odbacuju značaj vaspitanja, već samo insistiraju na tome da svako društvo ima svoje posebne modele i koncepte moralnog vaspitavanja, pa da zato moralnost ne mora biti ista, pa čak ni slična, od društva do društva. A oni koji zagovaraju ideju da je moralnost satkana u čovekovoj prirodi ne prihvataju tu relativnost, već veruju da je čovek u svojoj prirodi moralan.<sup>1</sup>

---

1 Treba imati na umu da ovde ne govorimo o suštini morala, već o polazištu morala kod čoveka, tj. o modelu povezivanja morala i razuma. Prema tome, konkretno u pomenutoj grupi možemo zamisliti razne „urođene” prirodne morale, kako minimalističke tako i maksimalističke. Drugim rečima, u istu ovu grupu mogu da se uvrste i oni koji veruju da je čovekova prirodna moralnost zapravo njegova ljubav prema sebi, ali i oni koji tvrde da su čovekova prirodna moralnost njegova ljubav i težnja prema sebi, prema drugim ljudima, prema prirodi i prema Bogu.

3. Ova grupa se nalazi na potpuno suprotnoj strani. Predstavnici ove grupe smatraju da moral nipošto nije satkan u našoj prirodi, te da je neophodno da se deca i mladi ljudi u potpunosti podučavaju moralu. Ovu grupu smatraju nepokolebljivim zagovornicima privatnog i društvenog vaspitanja. No, treba obratiti pažnju na to da je sasvim moguće da pripadnici ove i prethodne grupe dođu do sličnih rezultata kada je sadržaj moralnog sistema u pitanju, ali ipak oni će se i tada razlikovati po ideji o počecima samog morala.
4. Najzad, grupa čije ideje Miskevejh brani i kojoj i sâm pripada objašnjava da su osnovni i minimalni oblici moralnosti, kao i potencijal postizanja vrhunskog morala, satkani u prirodi svakog čoveka, ali da se ti osnovni oblici povećavaju ili zataškavaju u skladu s kasnijim moralnim vaspitanjem. Upravo zato, moguće je da se jedan čovek sve vreme kreće ka moralnom savršenstvu, a da drugi, zbog lošeg vaspitanja, postane potpuno bezvredan. Nije teško primetiti da ova ideja sadrži pozitivne strane prethodnih teorija a da nije opterećena njihovim nedostacima (videti: Mohadžernija 2000: 57–58).

Miskevejh odlučno odbacuje prvu ideju, u kojoj se izlaže da moralni čin suštinski ne može biti povezan s čovekovim razumom. On ističe da bi to značilo da je moral biološki efekat čovekovog postojanja, a pošto u biološkom efektu slobodna volja nema nikakvog značaja, onda niko zbog svog moralnog postupka ne bi mogao da bude nagrađen i niko zbog svog nemoralnog postupka ne bi mogao biti kažnjen. Zapravo, bilo bi besmisleno neki čin smatrati moralnim a drugi nemoralnim pošto bi i jedan i drugi spadali u neizbežne biološke efekte. To ne samo da bi automatski dovelo do haotičnog stanja u društvu, već nije u skladu ni s osnovnim poimanjem moralnog čina. Pomaganje siromasima, sprečavanje nepravde, pružanje radosti i veselja drugima ljudima i mnoga druga moralna dela ne mogu se protumačiti na čisto biološki način. Takođe, nepravedno ubijanje velikog broja ljudi, otimanje od siromaha i skupljanje bogatstva koje je daleko veće nego što je čovekova osnovna potreba da bi održao biološki život i mnoga druga slična zlodela nisu nešto što primećujemo kod životinja, pa ih zato ne možemo tek tako povezati sa životinjskim nagonima. Čak i Darwin, kada piše o borbi za opstanak među životinjama i biljkama, prihvata da se ta borba vodi „za hranu i održavanje života” (Darvin 1985: 72), što je neuporedivo s raznolikim ciljevima koje su ljudi imali u svojim mnogim borbama i ratovima tokom istorije.

Miskevejh se protivi i drugom i trećem stavu, ali ih odbacuje na potpuno različite načine. Ideju da je moral satkan u čovekovoju prirodi *Treći učitelj* odbacuje tako što piše da bi u tom slučaju svi ljudi trebalo da budu na istom

nivou moralnosti, nezavisno od toga o kom nivou i stepenu moralnosti je reč. Međutim, jasno je da ni sada ni ikada ranije u istoriji nije zabeleženo takvo monolitno stanje po pitanju moralnosti u društvu. S druge strane, on odbacuje i ideju da se moralnosti u potpunosti podučava tokom raznih edukativnih i vaspitnih programa. To bi značilo, on ističe, da čovek u svojoj prirodi ne oseća nikakav nagon za moralnim ponašanjem, što ne može biti tačno. Za svoju tvrdnju Miskevejh navodi i jasan argument: ako u prirodi čoveka ne postoji potencijal za prihvatanje jednog moralnog sistema, onda će ga on prihvatiti isključivo pod prisilom; a ako čovek učini neko delo pod prisilom, ono onda ni u kom slučaju ne može biti tretirano kao moralno (videti: Miskevejh 1961: 55–61). Osim toga, ova teorija bi značila da svako društvo ima mogućnost da formira potpuno novi oblik moralnog sistema, što Miskevejh potpuno odbacuje, delom zbog toga što filozofski ne podržava relativnost u osnovama morala, a delom zbog toga što takvo haotično moralno stanje ne pronalazi ni u jednom periodu ranije istorije koju je opsežno istražio u svojim drugim knjigama.

Prema tome, on prihvata ideju da je moral čovekova specifična karakteristika koja ga odvaja od biljaka i životinja, ali s druge strane smatra da su samo neki aspekti moralnosti satkani u čovekovoj prirodi, a da neke druge aspekte moralnosti čovek mora da nauči kroz razne edukativne i vaspitne programe. Ti programi će, Miskevejh tvrdi, biti produktivni jedino ukoliko budu podržani razumom i religijom (isto: 53), i ukoliko ih bude praktikovala pravedna i pravdoljubiva vlast. Vodeći se ovom idejom, on počinje da piše svoje ovekovučeno remek-delo *Tahzib al-ahlak*.

#### 2. 4. Istoriografija u službi Miskevejhove socijalne misli

Miskevejhovu istoriografiju treba shvatiti u duhu njegove socijalne misli. U protivnom, istraživanje njegovih dela o istoriji čovečanstva i islama ne bi nam donelo najbolje rezultate. Miskevejh istoriju posmatra kao platformu na kojoj su se dogodila brojna ljudska iskustva i koja je upravo zato neizmerno vredna. On nalazi da i mi živimo na istoj platformi, samo što smo vremenski udaljeni od ljudi, verovesnika, kraljeva i dinastija koji su živeli pre nas. U svojoj čuvenoj istorijskoj zbirci *Iskustva narodâ* Miskevejh ističe da je u istoriji raznih naroda, njihovih vladara i gradova u kojima su živeli čitao o događajima, odlukama i postupcima koji se vrlo jednostavno i očekivano mogu ponoviti i danas, te da će nam detaljno istraživanje svega toga dati jedinstvenu priliku da se izborimo s novim izazovima na raznim poljima (Šarir 1988: I/680). Takođe, on eksplicitno tvrdi da je njegov pristup istoriji bio selektivan. To se verovatno najbolje primećuje u činjenici da njegova istorija nije obuhvatala razne natprirodne postupke božjih verovesnika. No, on je te



bitne delove istorije izostavio ne zato što nije verovao u njihovu istinitost, već zato što je smatrao da su jedino verovesnici bili kadri da učine takva čudesna i natprirodna dela. A pošto je on istoriju pisao s namerom da njegove analize o istorijskim događajima posluže državicima da bolje organizuju društveni život svog naroda i svoje zajednice, izveštavanje o tim natprirodnim i neponovljivim učincima božjih verovesnika ne bi se uklopilo u njegovu historiografsku misiju. S druge strane, iz sličnog razloga, Miskevejh nije pisao ni o podacima koji su se suštinski povezivali s jednim određenim događajem i koji bi izgubili značaj kada bi se generalizovali (videti: Kejvan 2008: 29–30).

Važno je primetiti da Miskevejh nije verovao da se istorija ponavlja iako pojedini analitičari tako smatraju. Naprotiv, on je tvrdio da je istorija najbolji dokaz vitalnosti čovekovog postojanja. Ništa nikada nije statično. Sve je u večnom pokretu, nabolje ili nagore. Nikada se nećemo vratiti na onu tačku iz koje smo počeli svoje živote; nijedan narod neće moći da povрати godine u kojima su živeli njegovi preci; i nijedna dinastija neće uspeti da ponovi iste one godine u kojima je nastala. Ali jedno je izvesno: svi pojedinci, narodi i dinastije zaista jesu u stanju da izvuku pouku iz onoga što su doživeli njihovi prethodnici, da pokušaju da isprave ono što su oni loše učinili i da ponove, možda čak i u boljem svetlu, sve ono u čemu su oni napredovali. Upravo zato je *Treći učitelj* izučavanje istorije smatrao neophodnim za svakog socijalnog filozofa, a pogotovu za onog koji nastoji da dokaže kako društva u kontinuitetu prožima duh morala i religije i kako ih ujedinjuju filozofija i vlast, odnosno politika (Hoseini Kuhsari 2003: 83). Shodno ovakvom pogledu na istoriju, bilo je očekivano da osnovne teme njegove glavne istorijske zbirke budu objektivni izveštaji o sledećim tačkama: o nastanku raznih dinastija i vladavina, o nezdravim uslovima svake dinastije i svakog društva, o alternativnim modelima koje su u svakom periodu predlagali revolucionari i kritičari vlasti, o političkim odlukama koje su rezultirale društvenim napretkom, o načinima postizanja primirja među narodima, o borbama i ratovima koji su kataklizmično menjali balans snaga u pojedinim područjima, o vladarima koji bi svoju vlast otpočinjali pravedno a završavali nasiljem, o nadležnostima vezira, pomoćnika i savetnika u raznim istorijskim periodima i o mnogim drugim sličnim temama.

### 3. Zaključak

Miskevejh je bio istoričar, filozof etike, socijalni filozof i državnik. Vrlo dobro je poznao i neke empirijske naučne discipline poput farmakologije i alhemije. No, ono zbog čega je ostao upamćen u istoriji jeste njegova velika angažovanost na polju istraživanja etike, i zbog toga su čak i njegova druga

istraživanja manje-više dobila posebnu etičku nijansu. Etički sistem je sagledao kao odvojen predmet iako ga je smatrao sastavnim delom religije. Zato je pokušao da prikaže harmoniju između racionalnih analiza etike u antičkoj Grčkoj i Aleksandriji i u islamskoj misli, za koju je smatrao da je najbolje predstavljena u okviru kuranskog teksta i tradicionalnih predanja verovesnika Muhameda i kasnijih verskih korifeja, ali ništa manje obuhvatno i u delima muslimanskih filozofa. On je pisao i o samoj etici i o filozofiji etike. Nalazio je da etički sistem koji društvo dovodi do konačnog blaženstva u praksi moraju snažno podržati predstavnici vlasti. Naravno, prema njegovom mišljenju, ne bi bilo dovoljno da vladari samo podržavaju punosnažnost tog etičkog sistema u društvu, već je neophodno da ga oni pre svih, pa čak možda i bolje od svih, praktikuju u svojim životima. Upravo zato, nemoguće je razdvojiti Miskevejhove opsežne analize o politici od onih o filozofiji, etici i religiji. Sve te briljantne diskusije treba posmatrati u istom stadijumu i tako im pristupiti. A isto je i s njegovom historiografijom. Smatrajući da se istorija ne ponavlja ali da u životima prethodnika možemo pronaći veoma dragocene podatke i iskustva za buduće delovanje, *Treći učitelj* je često pokušavao da potvrde za svoje socijalne ideje pronađe u raznim periodima istorije čovečanstva. To je ono što suštinski povezuje njegova dva najznačajnija dela o etici i istoriji: *Tahzib al-ahlak* i *Tađarib al-umam*.

Primljeno: 7. marta 2016.

Prihvaćeno: 17. aprila 2016.

### **Literatura**

- Amili, Muhsin Amin (1983), *A'jan aš-ši'a*, Bejrut, Dar at-ta'aruf.
- Amin, Ahmed Sakar (1951), *al-Havamil va aš-šavamil li Abi Hajan Tauhidi va Miskavajh*, Kairo, Luđna at-talif va at-tarđuma va an-našr.
- Barnes, Hari Elmer (1982), *Uvod u istoriju sociologije*, preveli Vasilija Đukanović i Dušan Milanković, Beograd, BIGZ.
- Darvin, Čarls (1985), *Postanak vrsta*, preveo s engleskog Nedeljko Divac, Beograd, Nolit.
- Durkheim, Emile (1954), *Elementary forms of Religious Life*, translated by J. W. Swain, New York, Macmillan.
- Farabi, Abu Nasr (1995), *Arau ahl al-madina al-fadila*, Bejrut, Maktabat al-hilal.
- Farabi, Abu Nasr (1996), *Ihsa al-ulum*, Bejrut, Maktabat al-hilal.
- Halabi, Ali Asgar (2002), *Tarih-e falasefe-je Irani az agaz-e islam ta emruz*, Teheran, Zovar.
- Halilović, Muamer (2013), „Metodologija historiografije kod Ibn Halduna”, *Kom: časopis za religijske nauke* 2 (2): 1–22.

- Halilović, Muamer (2015), „Kritički osvrt na Dirkemov redukcioniistički pogled na religiju”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 53–70.
- Halilović, Seid (2013), „Politika i etika od tradicije do moderniteta s osvrtom na Farabijevu političku filozofiju”, *Kom: časopis za religijske nauke* 2 (2): 81–96.
- Hamavi, Jakut (1957), *Muđam al-buldan*, Beirut, Dar al-Ma'mun.
- Hoseini Kuhsari, Eshak (2003), *Tarih-e falsafe-je eslami*, Tehran, Amir Kabir.
- Ibn Kifti, Abul-Hasan Ali ibn Jusuf (1908), *Ahbar al-ulama bi ihbar al-hukama*, Kairo, Manšuratu Ahmad Nadži Džamali.
- Kejvan, Mahdi (2008), „Tađarib al-umam; asari mohem dar tarih-e eslam va Iran”, *Rošd-e amuzeš-e tarih* 8 (3): 27–32.
- Miskevejh, Abu Ali Ahmed ibn Jakub (1901), *al-Fauz al-asgar*, Beirut, al-Maktaba al-ahlja.
- Miskevejh, Abu Ali Ahmed ibn Jakub (1961), *Tahzib al-ahlak va tathir al-a'arak*, Beirut, Dar al-hajat.
- Miskevejh, Abu Ali Ahmed ibn Jakub (1979), *al-Hikma al-halida*, Tehran, Tehranski univerzitet.
- Mohađernija, Mohsen (2000), „Andiše-je sijasi-je Miskevejh”, *Olum-e sijasi* 3 (4): 45–70.
- Nuri, Mohamad (2006), „Nezam-e ahlaki dar eslam ba tavađoh be ara-e ahlaki-je Gazali, Ibn Miskevejh, Hadže Nasir”, *Ahlak* 2 (1): 7–47.
- Šarif, Mijan Muhamad (1988), *Tarih-e falsafe-je eslami*, Tehran, Markaz-e našr-e danešgahi.
- Vukoičić, Jelena (2015), „Politička teorija Ibn Halduna”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 111–134.
- Zekavati Karagozlu, Ali Reza (1988), „Porseša-je falsafi-je Abu Hajan Touhidi az Miskevejh”, *Ma'aref* 4 (1): 57–77.

## **Authority in the Service of Morality – Miskawayh’s Analysis of Social Thought**

**Muamer Halilović**

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

Miskawayh was a philosopher of ethics, historian and statesman. He also had a great knowledge of Muslim sacred texts, the *Quran* and the Prophet’s teachings. He was not simply randomly drawn to all these, though. Since in his early youth he served as an advisor to several Muslim viziers and rulers, he noted that the final bliss of mankind is guaranteed by social life, and that society is the fate of every person who wants overall prosperity, both spiritual and material. That is why he analyzed various models of achieving bliss in social life.

As he was an Islamic thinker his attention was drawn to religion, but not exclusively within the frame of jurisprudence, although he considered it mandatory also. The focus of his social thought was on ethics, which he considered an integral part of religion. However, since he thought that realization of all ethical principles in society can be guaranteed only when power is in the hands of a just and legitimate political structure, he seriously engaged in an analysis of the essence of power and politics in society. On the other hand, in order to show successful and unsuccessful examples of implementation of proper political models in history, he looked in detail at almost all historical periods from the beginning of mankind until the moment he left public life.

The history of Islamic social thought remembers him most for his attempt to link the ancient Greek views on ethics to the moral principles he found in Islam.

**Keywords:** *Miskawayh, social philosophy, religion, ethics, authority, politics, history*