

## UROĐENE IDEJE U ISLAMSKOJ FILOZOFIJI

**Tehran Halilović**

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

O čovekovoј duši se raspravlja u brojnim naučnim disciplinama. Filozofska razmatranja obuhvataju posebnu dimenziju čovekove duše koja je povezana s ontološkim istinama. Među različitim filozofskim pitanjima koja su pokrenuta u vezi s čovekovom dušom posebno se ističe pitanje o urođenim idejama. Poznate tačke neslaganja Platona i Aristotela o ovom pitanju uglavnom su usredsređene na to da li čovek poseduje znanje i misli od samog nastanka odnosno rođenja ili ih stiče blagovremeno posredstvom iskustva. Pojavom Dekartovog skepticizma i na tragu rešenja koje je on ponudio za problem izvesnog saznanja, pitanje urođenih ideja postaje središnje pitanje mnogih istaknutih filozofa.

U islamskoj filozofiji, racionalno obrazloženje o prirodi urođenih ideja potiče iz obuhvatnije teorije o čovekovoј duši i glasi da čovek po svojoj prirodi poseduje već postojeće saznajne sposobnosti s kojima se rađa. Saznajne urođene sposobnosti o kojima se govori u islamskoj filozofiji ne odnose se samo na teorijsko već i na praktično saznanje. Stoga se analiza urođenih ideja u delima muslimanskih filozofa povezuje s većim brojem naučnih disciplina nego što je to slučaj kod većine zapadnih filozofa.

Razlika između praktičnog i teorijskog uma poslužiće kao saznajna osnova za definisanje još jednog aspekta urođenih ideja. Proizvodi praktičnog uma, odnosno čovekova volja i njegova dela, lični su i partikularni i zbog toga mogu biti povezani sa svakodnevним čovekovim životom. Usled opšte prisutnosti praktičnog uma u svim sferama života, uticaj urođenih ideja koje su utvrđene u čovekovom biću prepoznatljiv je u svim najdetaljnijim trenucima u njegovom životu.

**Ključne reči:** *urođene ideje, racionalizam, empirizam, islamska filozofija, fitra, praktični um, izvesno saznanje*

## Uvod

Čovekova duša je predmet brojnih filozofskih razmatranja koja su zabeležena u najstarijim filozofskim spisima. Poznate tačke neslaganja Platona i Aristotela uglavnom su usredsređene na pitanja koja su povezana s čovekovom dušom. Te razlike dobile su kasnije opširnija obrazloženja u različitim filozofskim školama koje su bile naklonjenije prvom, odnosno drugom, starogrčkom filozofu. U srednjovekovnoj filozofiji, pitanje čovekove duše postaje izuzetno značajno jer predstavlja neizostavni posredni faktor za afirmaciju religijske filozofije.

Među značajnijim pitanjima koja se pominju u vezi s čovekovom dušom jeste pitanje urođenih ideja koje detaljno analiziramo u ovom radu. U starogrčkim filozofskim tekstovima možemo pronaći mnogobrojne studije u kojima filozofi razmatraju ovo pitanje, posredno ili neposredno. Međutim, pojava Dekartovog skepticizma i način na koji je on pokušao da reši taj problem razotkrili su poseban značaj pitanja urođenih ideja u ukupnoj istoriji filozofske misli.

Na celokupnu studiju o urođenim idejama u islamskoj filozofiji gleda se na nešto drugačiji način. Urođene ideje, odnosno urođena saznanja, na arapskom jeziku se nazivaju *al-fitrijjat* ili *al-idrakat al-fitrijja*. Pojam „fitra“ u kuranskom rečniku, i pre nego što su se muslimani upoznali s helenskom baštinom, predstavljao je obuhvatno formulisan termin koji po sebi ima filozofsku težinu. Stoga razmatranje pitanja urođenih ideja u islamskoj filozofiji dobija poseban značaj. Pojam „fitra“ nema precizan prevod na zapadnim jezicima iako se prevodi kao primordijalna čovekova priroda (Ezzati & Izzati 2002: 93f). Ovaj pojam je nastao u kuranskoj terminologiji u kojoj je i primarno objašnjen. Islamski filozofi koriste ovaj termin kako bi ukazali na dva stepena značenja pojma „fitra“. Prvo je sama srž čovekove esencije kojom on potvrđuje evidentne i izvesne postulate svih nauka, dok drugo značenje obuhvata samo jednu vrstu izvesnih postulata koje nije potrebno dokazivati jer su dokazi njihove istinitosti uvek prisutni u našim mislima. Tačnu razliku između ova dva značenja i detalje vezane za svako od njih islamski filozofi opširno su objasnili u svojim knjigama što pokazuje da je pitanje urođenih ideja kod njih bilo i te kako zastupljeno.

S obzirom na obuhvatne analize koje je autor ovog rada ranije izneo u korist originalnosti islamske filozofije, ovde ćemo još jednom samo napomenuti da u istoriji filozofske misli u islamu religijski tekstovi imaju izuzetan uticaj u procesu formiranja filozofske misli kod muslimana. Uticaj koji ne menja filozofsku normu razotkrivanja istine, te ne umanjuje vrednost niti originalnost filozofske misli u islamu.

Kada je kuranski tekst objavljan od strane Boga, svi ljudi koji su znali arapski jezik razumeli su značenja reči upotrebljenih u tom tekstu. Neke od tih reči su vremenom, pod uticajem komentara drugih delova kuranskog teksta, menjale značenje: dobijale ograničenija ili obuhvatnija značenja. Pojam „fitra“ je jedan od tih pojmova koji su vremenom počeli da se koriste kao termin, u drugačijem značenju od leksičkog za čije razumevanje je potrebno samo znati arapski jezik. Pošto se reč „fitra“, u obliku infinitiva, u kuranskom tekstu pominje samo u vezi sa stvaranjem čoveka, u terminološkom značenju ove reči čovekovo biće je neizostavan aspekt. Stvaranje zemlje, nebesa, anđela, životinja i biljaka ne spada u terminološko značenje „fitra“ iako se u kuranskom tekstu njihovo stvaranje opisuje izvedenicama iz istog korena (*Kuran* VI: 79), te prema leksičkom značenju ne postoji razlika između njihovog stvaranja i stvaranja čoveka.

### **Značenje pojma „fitra“**

U ovom delu ćemo ukazati na osnovno značenje pojma „fitra“ kao i na promene koje je ovaj pojam pretrpeo tokom razvoja raznih teorija u vezi sa suštinom čovekova bića i s njegovim saznajnim sposobnostima. Pošto smo ustanovili terminološko značenje pojma „fitra“, u daljim razmatranjima vezanim za pitanje urođenih ideja u islamskoj filozofiji ostala leksička značenja ovog pojma nećemo uzimati u obzir.

„Fitra“ iz korena *f-t-r* znači posebnu vrstu stvaranja (Motahari 2001: III/455), kao što „džilsa“ (isti model izvedenice iz korena *dž-l-s*) znači posebnu vrstu sedenja (Misbah Jazdi 2012: 89). Osim ovog osnovnog značenja, islamski leksikografi navode i druga značenja reči „fitre“ i nastoje da pronađu jedinstveno zajedničko poreklo svih tih značenja. Čuveni islamski leksikograf Ragib Isfahani, poput mnogih drugih islamskih učenjaka, tvrdi da je zajedničko poreklo svih značenja pojma „fitra“ *klicanje iznutra* (Ragib Isfahani 1982: 640; Turajhi 1996: III/438; Koreši 1992: V/192; Mustafavi 1991: IX/112; Tabarsi 1993: II/279), što se u kasnijoj fazi preinačilo u *stvaranje*.

U kuranskoj upotrebi, različite izvedenice iz korena *f-t-r* odnose se na stvaranje nebesa i Zemlje. Dakle, u leksičkom značenju nema razlike između ovog značenja stvaranja i onog koje se odnosi na čovekovo stvaranje. Stvaranje ima isto značenje bez obzira na to šta je predmet stvaranja. Međutim, pošto se u kuranskom tekstu, gde se odnosi na čoveka, reč „fitra“ pojavljuje samo u obliku infinitiva, islamski stručnjaci su zaključili da stvaranje čoveka ima specifičnosti koje ne postoje u ostalim vidovima stvaranja. Stoga, u stručnom i terminološkom značenju stvaranje čoveka ima posebnu dimenziju koja ne postoji u ostalim vidovima stvaranja. S druge strane, nakon utemeljenja terminološkog značenja pojma „fitra“, kad god se ovaj pojam koristi u

naučnim debatama, podrazumeva se stvaranje čoveka, a ne stvaranje nebesa, Zemlje, životinja, biljaka, anđela i demona. Da nije bilo posebnog jezičkog oblika u kuranskim izrazima koji pominju čovekovo stvaranje, posebno značenje pojma „fitra“ u kojem se govori samo o čovekovom biću nikada ne bi ni nastalo.

U jednom kuranskom stavku, poznatom po imenu „Fitra“, uzvišeni Bog govori verovesniku Muhamedu: „Ti upravi lice svoje veri, kao pravi vernik, na osnovu božjeg stvaranja (fitra) prema kojem je On ljude stvorio“ (*Kuran* XXX: 30). Iz ovog kuranskog stavka mogu se izvesti tri zaključka:

1. Bog stvara a ljudi su objekti i predmeti stvaranja. Dakle, fitra obuhvata sve ljude te stoga ne možemo govoriti o raznim ljudskim stvorenjima. Božje stvaranje čoveka, tj. ljudska „fitra“ i njegova suština, zajedničko je kod svih ljudi.
2. Čovekovo posebno stvaranje koje nazivamo „fitra“ realizuje se isključivo od strane Boga. Fitra se ne stiče, niti zaslužuje. Odnosno, sve što čovek stiče u toku života nije sastavni deo njegovog posebnog stvaranja – nije deo njegove „fitre“.
3. Čovekovo posebno stvaranje se ne menja. Nastavak kuranskog stavka potvrđuje ovaj zaključak jer govori: „Nema promene stvaranja božjeg“. Na osnovu ovog zaključka ljudi ne mogu uticati na svoje posebno stvaranje koje su dobili od strane Boga. Ne mogu ga promeniti svojim delima ili nedelima (Misbah Jazdi 2012: 92–93).

Prema ovim zaključcima, čovekovo posebno stvaranje se razlikuje od ostalih bića koja su pomenuta u kuranskom tekstu. Razlog je to što se u slučaju stvaranja čoveka u *Kuranu* opisuju posebni uslovi koji ne postoje u opisu ostalih bića. Iako se u *Kuranu* pominju brojne izvedenice iz korena reči „fitra“, s obzirom na poseban značaj čovekovog bića u islamu, sva religijska predanja o „fitri“ sadrže karakteristike čovekovog stvaranja. Kada su govorili o pojmu „fitra“, muslimanski naučnici su govorili zapravo o suštini i prirodi čoveka.

Da bismo odredili čovekov egzistencijalni status, potrebno je da imamo jasno obrazloženje o tome da li fitra, sa značenjem posebnog stvaranja čoveka, postoji ili ne postoji. Saznajne i delatne sposobnosti koje čovek poseduje u slučaju da jeste posebno stvorenje od strane Boga, veoma duboko menjaju položaj njegovog bitka u odnosu na ostala bića. Sva čovekova opredeljenja u životu zavise od toga da li on ima urođena saznanja i urođene principe ili ih nema. Mnogi islamski mislioci pitanje urođenih saznajnih i delatnih sposobnosti navode kao najvažnije pitanje u poznavanju čoveka (Motahari 2001: II/63).

U religijskom pogledu, sva verovanja i propisi određeni u veri usklađeni su s posebnim stvaranjem čoveka (Karami 1982: II/166; Motahari 2001: III/160). Verovanje u Boga, u Njegovo jedinstvo, kao i verovanje u nužnost verovesnika i u život posle smrti, jesu urođena verovanja na osnovu takovrsnog čovekovog stvaranja. Čovekova saznanja i mudrosti koje u sebi poseduje imaju veoma jaku vezu s kuranskim stavcima u kojima se govori o posebnom stvaranju čoveka kao i o svedočenju ljudi da je Bog jedan. Povezanost ontološkog sveta s propisima koje je Bog odredio, kao i jedinstvo između religije i razuma, zasnovani su na čovekovoju istinoljubivosti koja je sigurni plod čovekove „fitre“ (Tabatabai 1994: VIII/349; Motahari 2001: IV/307).

Svi verski propisi oslanjaju se na čovekovu posebnu prirodu zbog čega ti propisi jesu večni. Svako pravilo i propis koji je bio u suprotnosti s čovekovom suštinom, u istorijskom pogledu, nije opstao dugo. Razvoj čovekovih sposobnosti dovodi do izvesnih rezultata ukoliko je taj razvoj povezan s posebnim stvaranjem čoveka (Misbah Jazdi 2012: 50; Makarem Širazi 2005: 15–19; Sobhani 2005: II/35).

Dakle, da ne postoji fitra kao posebno stvaranje čoveka, mnogi verski osnovi i božje tradicije ne bi mogli da postoje. Slanje verovesnika, objavljivanje nebeskih knjiga, pozivanje da se čine dobra dela, postali bi besmisleni jer nisu u skladu s unapred određenim čovekovim saznavnim i delatnim potrebama (Kutb 1994: I/587; Sadeki 1986: IX/331; Fazlulah 1999: XVII/244).

Problem koji postoji u vezi s odnosom između fitre i vere jeste to što se ni u jednom predanju ne objašnjava da li fitra zahteva veru ili je ona samo usklađena s verskim principima. S druge strane, treba pojasniti da li je fitra povezana sa saznavnim aspektima ili s delatnim aspektima vere. Popularno je mišljenje da fitra obuhvata oba aspekta religijskih propozicija. Kako saznavni aspekt religije, odnosno obavezna verovanja, tako i delatni aspekt vere, tj. vrednosti kojima se vodimo u životu, dakle i jedno i drugo usklađeno je s fitrom.

U nekim islamskim predanjima se kaže: „Bog je stvorio (*fatara*) njih sa znanjem da im je On gospodar“ ili „Bog je stvorio ljude po verovanju u jednog Boga“ (Madžlisi b. d. III/277, 279). Čovekova urođena priroda ili njegovo posebno stvaranje (*fitra*) obuhvata određena saznanja kao i praktična opredeljenja. Neke ljudske osobine u praktičnom smislu deo su čovekove urođene prirode. Ljubav prema svojoj vrsti, ljubav prema istini i slični primeri deo su urođenih čovekovih opredeljenja. Zakoni koji su u skladu s čovekovom prirodom trajno doprinose boljitku života čovečanstva, dok zakoni protiv čovekove prirode ne mogu da opstanu duži period.

### *Filozofska pozadina teorije o urođenim idejama u islamu*

Prema mišljenju islamskih filozofa, čovekova duša na početku postojanja, odnosno pri rođenju, ne poseduje aktuelno osetno saznanje. Tvrdnja određenih zapadnih filozofa da čovek ima urođena saznanja odmah po rođenju nije prihvatljiva u islamskoj filozofiji. Sva čovekova saznanja nastaju posredstvom osetnih čula (Motahari 2001: VI/248, 270).

Osetna čula su početak svih čovekovih pojmovnih saznanja i sudova koje čovek donosi u svetlu pojmova. Iako ljudska duša ne poseduje unapred ta saznanja, ona ima potencijal da ih sazna, što znači da je čovekov um stvoren tako da može da sazna sve te predmete. Dakle, „čovek nema prediskustveno saznanje nezasnovano na čulima, ali ima moć da stekne ta saznanja“ (Mula Sadra Širazi 1981: 176, 294; Ibn Sina 1980: 42). Ovu tvrdnju možemo pronaći i u delima ostalih islamskih filozofa koji veruju da je to ustanovljeno i u kuranskim opisima ljudskog saznanja (Farabi 1985b: 34, 99; 1993: 374).

Čovek ima urođene ideje, ali ne u tom smislu da su one stečene niti da ih on ima aktuelno po rođenju. Urođene ideje kod čoveka pojavljuju se tako što će ih on posedovati čim oseti potrebu da ih sazna. Zna ih bez potrebe za prethodnim učenjem (Tusi 1996: II/362; Motahari 2001: III/518). Stoga možemo zaključiti da su urođene ideje u islamskoj filozofiji u stvari proizvodi mentalnog i saznajnog sistema koje čovek prepoznaje u slučaju da mu budu potrebni (Ibn Sina 1980: 175, 201). Fitra je posebno ljudsko stvaranje koje sadrži u sebi sposobnost takvog saznanja. Većina islamskih mislilaca saglasna je u pogledu ove teorije (Mula Sadra Širazi 1981: 199; 1975: 262; Ibn Sina 2007: 169; Motahari 2001: V/68; Sabzevari 2004: 387; Tabatabai 1994: I/183).

Sistem čovekovog uma je takav da je sama potreba za upoznavanjem ovih ideja dovoljna da ih čovek sazna. Da bi ih saznao, čoveku nisu potrebni dokazi niti to da ga neko podseti (Tusi 1996: II/414). Drugim rečima, kada se čovek suoči sa sadržajem urođenih ideja, on ih odmah potvrđuje i ne oseća potrebu da ih dokazuje.

Poznata konstatacija da je filozofija kraljica nauka, koju u nekoliko poslednjih vekova razvoja filozofske misli sve manje mislilaca prihvata, zasnovana je zapravo na saznajnim principima koji su ipak prihvaćeni u mnogim filozofskim školama. Naime, s obzirom na to da se filozofska pitanja odnose na najobuhvatnije teme o bitku i suštini svih stvari, otuda čak i negiranjem određenih filozofskih teorija nećemo moći da nesvesno prihvatimo i potvrdimo neke druge filozofske teorije. Kritikujući filozofski sistem, mi zapravo ne prihvatamo saznajnu vrednost jednog određenog filozofskog sistema, ali nipošto ne narušavamo autoritet same filozofije. Filozofija kao znanje koje razmatra obuhvatna ontološka pitanja prisutna je u svim oblicima negiranja filozofije. Pozitivistički pogled na svet koji negira ispravnost i saznajnu vred-

nost metafizičkih propozicija, sam po sebi predstavlja zaseban metafizički sistem koji svojim teorijama nipodaštava prethodno iznete generalne tvrdnje sopstvene škole.

Zbog ove karakteristike filozofske misli, filozofija je nosila naziv kraljice nauka. No, bez obzira na to da li smatramo da filozofija s pravom nosi taj naziv ili ne, status filozofskih pitanja u celokupnom naučnom sistemu je nepromenljiv. Uprkos tome što se čini nemogućim postavljanje jedinstvene i obuhvatne definicije filozofije, rešavanje generalnih pitanja koja ne pripadaju nijednoj partikularnoj nauci jeste zajednička karakteristika svih filozofskih sistema. Ova karakteristika može biti i osnova zajedničke definicije svih filozofskih škola bez obzira na to da li one prihvataju ispravnost te definicije ili su pogrešnim rešenjima filozofskih pitanja onemogućile sebe da na ispravan način shvate položaj filozofskih pitanja.

Teorija na kojoj se zasniva navedeni stav o položaju filozofije u ukupnom naučnom sistemu glasi da su racionalna saznanja primarna u odnosu na osetna saznanja. Kada govorimo da su racionalna saznanja primarna u odnosu na osetna saznanja, ne mislimo na to da čovek u početku svog života najpre stiče racionalna saznanja, već ističemo da su racionalni sudovi dominantni u odnosu na ostale sudove. Islamski filozofi su većinom prihvatili Aristotelovo učenje o ovom pitanju. Oni su potvrdili oba aspekta na kojima Aristotel insistira. S jedne strane, oni prihvataju da čovek po rođenju ne poznaje ništa i poseduje samo talenat i mogućnost osetnog i racionalnog saznanja, dok, s druge strane, veruju da je sticanje osetnih saznanja čoveku moguće pre nego što sazna najjednostavnije racionalne pojmove.

Naravno, treba napomenuti da u ovom delu govorimo isključivo o racionalnim pojmovima, ne i o sudovima. Prvo saznanje o pojmovima koje čovek stiče jesu pojmovi koji potiču iz osetnog saznanja. Racionalne pojmove, kako islamski filozofi ističu, čovek apstrahuje i preuzima posredstvom osetnih pojmova. U apstrahovanju univerzalnih pojmova, postoji razlika između esencijalnih pojmova koje možemo da pojмимо neposredno pomoću osetnih saznanja, kao što su pojmovi čovek, drvo, vetar i voda, i inteligibilnih pojmova koje saznajemo posredstvom pomenutih esencijalnih pojmova. Inteligibilni pojmovi su univerzalni pojmovi, kao što su bitak, nepostojanje, jedinstvo, mnoštvo, nužnost i mogućnost. Za razliku od esencijalnih pojmova koje čovek apstrahuje direktno iz osetnih saznanja, inteligibilni pojmovi se formiraju analiziranjem esencijalnih pojmova. Pojmovi koji se koriste i razmatraju u filozofskim studijama jesu uglavnom inteligibilni pojmovi (Motahari 1989: 20).

Kao razlog što stičemo osetna saznanja pre racionalnih pojmova islamski filozofi navode činjenicu da su neposredna saznanja primarnija od pojmovnih. S obzirom na to da predmet osetnog saznanja upoznajemo neposredno

i nezavisno od pojmova, smatraćemo ga primarnim kada ga uporedimo s racionalnim pojmovima koje obavezno saznajemo pomoću prethodno stečenog osetnog saznanja. Pojam jedinstvo kao jedan filozofski i inteligibilni pojam saznajemo tek nakon što osetnim i neposrednim saznanjem upoznamo biće koje je jedno. Analizirajući jedinstvo bića koje smo upoznali neposrednim osetnim saznanjem, naš saznajni sistem može da sazna i filozofski pojam jedinstva.

Međutim, kada govorimo o osetnim i racionalnim sudovima, stanje je drugačije zato što osetna čula ne donose sudove. Sudovi koji ukazuju na činjenice povezane s osetnim saznanjem jesu empirijski sudovi. Empirijski sudovi nisu primarni kao što je to osetno saznanje. Primarnost u saznajnim sudovima na strani je racionalnih sudova. Razlog je jednostavan. Bez primene racionalnih sudova i bez oslanjanja na njihovu saznajnu vrednost, čovek ne bi mogao da sroči nijedan empirijski sud. Svi empirijski sudovi zasnovani su na principima koje potvrđujemo racionalnim razmatranjem a ne osetnim saznanjem. Drugim rečima, u slučaju da nismo imali određena racionalna uverenja pre empirijskih sudova, ne bismo mogli da donesemo nijedan zaključak, kako u prirodnim naukama tako ni u svim ostalim naukama. Saznajni sistem bi se narušio ako ne bi bilo osnovnih racionalnih sudova. Negiranje osnovnih racionalnih sudova isto je što i agnosticizam.

### ***Partikularno i univerzalno saznanje***

Nije mali broj mislilaca koji ne prave nužnu razliku između pojmova i sudova kada je u pitanju primarnost racionalnog saznanja. Prema mišljenju većine islamskih filozofa, racionalni pojmovi nisu primarni već proističu iz osetnog saznanja, dok su racionalni sudovi primarni i predstavljaju misaoni osnov bez kojeg je formiranje bilo kakvog empirijskog suda nemoguće (Motahari 1989: 32).

Motahari u svojim filozofskim spisima objašnjava kako su pomenute dve teme, tj. pitanje primarnosti neposrednog saznanja i pitanje primarnosti osetnog saznanja, međusobno povezane. On ističe da svako posredno i pojmovno saznanje u sebi sadrži i neposredno saznanje o pojmu koji povezuje spoljašnji predmet sa subjektom saznanja. Istinitost ovog suda ne zavisi od toga da li je neposredno saznanje stečeno pomoću saznajne moći koja je dostupna svim ljudima ili je razotkriveno putem intuitivnog opažanja koje postižu posebni ljudi snagom svojih ličnih unapređenih duhovnih sposobnosti (Motahari 1989: 36).

Primarnost osetnih i partikularnih pojmova u odnosu na racionalne i univerzalne pojmove evidentna je činjenica jer dete pri rođenju nema pojmovno saznanje ni o čemu. Od samog početka života, čovek spoznaje sebe i



svoje sazajne sposobnosti neposrednim saznanjem. Neposredno saznanje o sebi ne zahteva da dete zna pojmove koji opisuju njega ili njegovo stanje. „Čak kada nema pojmovno saznanje o sebi i o svom stanju, dete neposrednim saznanjem oseća sebe, glad, užitak, bol, tugu i volju“ (Motahari 1989: 46). Dečje reakcije na različita stanja u kojima se nalazi očigledan su dokaz da čovek od samog početka svog života ima neposredno saznanje o sebi.

Ako bismo podelu na partikularno i univerzalno saznanje isključivo pripisali pojmovnom saznanju, naše neposredno saznanje o sebi i o svom stanju ne bi bilo ni partikularno ni univerzalno saznanje. Neposredno znanje o sebi jeste personalno znanje a ne partikularno pojmovno saznanje. Personalno saznanje je prisutno u nama pre svih ostalih vrsta saznanja, osetnih, pojmovnih, racionalnih i univerzalnih. S obzirom na to da se sve vrste pojmovnog saznanja zasnivaju na prethodno stečenom neposrednom saznanju, sve dok nismo upoznali objektivnu istinu, nećemo biti u stanju da formiramo pojmovno znanje ni o čemu.

Za razliku od pojnova, sudovi ne nastaju iz apstrahovanja osetnih saznanja već iz same čovekove duše. Prema mišljenju istaknutog savremenog islamskog filozofa Alame Tabatabaija, sud je čovekov iskaz koji sadrži potpunu misao a ne deo rečenice. Ukoliko ne bi bilo suda u rečenicama koje izjavljujemo, naš sagovornik bi saznao samo međusobno nepovezane pojmove. S druge strane, nastanak sudova iz ljudske duše ne znači da sudovi ne ukazuju na spoljašnju stvarnost. Iako potiču iz naše duše, sudovi ukazuju na realnosti koje postoje nezavisno od naših duša. Sami sudovi nisu pojmovi koje saznavemo putem osetnih čula (Tabatabai 1984: 310).

Veza između pojnova u izjavnim rečenicama, prema Tabatabaijevom mišljenju, ne razlikuje se od samog suda koji donosi čovek. Ne postoji veza koju čovek potvrđuje svojim sudom, već samo sud koji istovremeno uspostavlja odnos između pojnova (Tabatabai 1984: 309). Ovaj stav ne prihvataju baš svi predstavnici islamske filozofije. Neki od njih smatraju da osim potvrde istinitosti veze između pojnova, čovekova duša naknadno može u nju poverovati ili ne poverovati. Verovanje u sud, prema drugom manje poznatom stavu u islamskoj filozofiji, razlikuje se od povezivanja pojnova u rečenicama. Sud je deo rečenice, a verovanje je čin duše (Fajazi 2010: 389).

Konstatacijom da je verovanje čin duše i njeno delo, islamski filozofi dolaze do ideje da sva čovekova saznanja spadaju u kategoriju njegovih dela. Pri svakom opažanju i donošenju presuda, čovek nešto čini i obavlja. Zapravo, glavni razlog toga što čovek nekada greši u svojim saznanjima jeste to što ona nisu samo proizvod spoljnog sveta već koordinacije između sveta i čoveka. Naravno, ono što čovek pojmi i sazna nije isključivo njegov proizvod. Čovekova saznanja se ne stvaraju u njemu već ukazuju na istine koje postoje izvan njega i nezavisno od njegovog postojanja.

Bez obzira na to što je ovaj drugi stav manje poznat u islamskoj filozofiji, u njemu se ističe značaj čovekovog verovanja u saznanom sistemu. Položaj srca ili praktičnog uma u islamskoj filozofiji veoma je poseban. O razlici između praktičnog i teorijskog uma islamski filozofi izneli su dva različita mišljenja. Mišljenje na koje češće nailazimo u filozofskim tekstovima a koje glasi da i teorijski i praktični um pripadaju spekulativnim i pojmovnim oblastima, više nije prihvatljivo u islamskoj filozofiji. Uloga koja se u poslednje vreme pridaje praktičnom umu jeste delatni aspekt čovekovog života, ne saznanji.

### ***Praktični i teorijski um***

Mišljenje da praktični um razmatra saznanja pitanja o čovekovom ponašanju predstavljalo je poznati stav islamskih filozofa i njihovih prethodnika u drugim filozofskim školama i tradicijama. Farabijeve i Avicenine tekstove u vezi s podelom uma na teorijski i praktični uglavnom treba shvatiti na ovaj način (Farabi 1985a: 54–55; Hili 1984: 233; Mutahari 1995: 64; Misbah Jazdi 1988: 48), mada postoje naznake, posebno kod Avicene, na koje ćemo u nastavku i ukazati, da su islamski filozofi bili upoznati i s drugačijim načinom shvatanja položaja praktičnog uma u čovekovom biću.

Za razliku od ove definicije praktičnog uma u kojoj se naglašava saznanja sposobnost uma, postoji jedna druga definicija prema kojoj ono što praktični um čini različitim od teorijskog uma jeste to što on zapravo poseduje sposobnost da odlučuje i deluje. Saznanja pitanja vezana za čovekova dela, prema ovoj definiciji, nisu u delokrugu praktičnog već teorijskog uma. Teorijski um razmatra sve vrste saznanja, bilo da su ona povezana s čovekovim delima ili samo s pojmovima. Dakle, s obzirom na to da su praktična i teorijska filozofija saznanje discipline, obe pripadaju teorijskom umu, a s druge strane praktični um je odgovoran za čovekova dela i za njegove odluke. Prema ovoj definiciji, razlika između praktičnog i teorijskog uma nije u tome što svaki od njih razmatra posebnu filozofsku granu, već u tome što teorijski um razmatra filozofske i saznanje discipline a praktični um donosi odluke i rukovodi čovekovim delima (Dževadi Amoli 1995: 122–123).

Avicena u nekim svojim delima na isti način iznosi definiciju praktičnog uma. On tvrdi da „pokretačku snagu u čovekovom biću nazivamo praktičnim umom, a saznanju moć teorijskim umom“ (Ibn Sina 2004: 24). U poglavlju o prirodnim naukama u svojim čuvenim knjigama *Šifa* i *Nedžat*, Ibn Sina ističe da „praktični um pokreće telo da obavlja određene aktivnosti koje potiču iz razmišljanja [teorijskog uma]“ (Ibn Sina 1970: II/10; 1985: 318–320).

Kad bismo pripisali svako pojedinačno čovekovo delo praktičnom umu, teorijske presude čovekove duše takođe bi bile rezultat njegovog praktičnog uma. Za razliku od nekoliko savremenih mislilaca, većina islamskih filozofa

veruje da je donošenje presude čin praktičnog uma iako presuda može u sebi sadržati teorijska saznanja. Prema tom stavu, čovekova duša ima dve različite moći. Ona moć koja je povezana s telom izvršava dela i bira između dobrih i loših dela, dok je druga moć, saznajna, povezana s višnjim svetovima iz kojih preuzima inteligibilne i osetne pojmove. Sticanje novih saznanja iz višnjih svetova ne predstavlja dominantnu praktičnu aktivnost za čoveka zbog čega ovu njegovu sposobnost islamski filozofi povezuju s teorijskim umom.

Ajatolah Dževadi Amoli u svojoj knjizi o značaju razuma u sistemu religijskog saznanja ovako piše o razlici između praktičnog i teorijskog uma: „Kada govorimo da razum sudi ili da razum donosi presudu, u stvari tvrdimo da razum otkriva i saznaje božje sudove, odnosno Njegove presude, zato što razum ne može samostalno da sudi, kako u teorijskoj filozofiji tako ni u praktičnoj. Pored toga što u potpunosti zna sve zakone i prirodne procedure materijalnog i nadmaterijalnog sveta, istinski sudac treba da ima moć da prekori one koji ne izvršavaju njegove zapovesti. To je onaj uslov koji razum ne može da ispuni jer sve što razum može da učini jeste to da osudi prestupnika i da pohvali poslušne, a nikako da iznosi zapovedničke sudove“ (Dževadi Amoli 2007: 39).

Prema ovom mišljenju, ajatolah Dževadi Amoli tvrdi da razum ne može da obavezuje druge ljude na osnovu svojih opažanja i praktičnih i teorijskih presuda. Tim objašnjenjem Dževadi Amoli ne poriče sposobnost praktičnog uma da iznosi lične i partikularne obavezujuće presude za samog čoveka. „Kada tvrdimo da razum ne iznosi zapovedničke sudove, time ne pravimo razliku između praktičnog razumskog suda da je određeno delo dobro ili loše i teorijskih sudova koje razum iznosi u prirodnim, matematičkim i metafizičkim naukama. Dakle, u svim svojim sudovima, bilo da ih iznosi o tome šta je istina a šta ne, ili da ih iznosi u vezi s praktičnim obavezama čoveka – šta bi on trebalo da čini a šta ne bi smeo – razum samo razotkriva istinu, a ne proizvodi je [...] Praktične presude koje razum iznosi bez zapovedničkog karaktera možemo uporediti s lekarskim preporukama koje takođe nisu zapovedničke. U stvari, sve takozvane zapovedničke preporuke lekara svode se na obaveštajne rečenice; što znači da lekar pacijentu poručuje da će on ozdraviti ukoliko bude sledio određeni medicinski tretman [...] 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 uputi i da ukaže šta bi bilo dobro za njega da učini a šta loše [...]

Upravo kao lekar, razum samo shvata i stiće saznanje, ali ne vlada i ne zapoveda. Baš zbog toga, ni razum nema zapovedničke presude jer je on

znalac a ne zapovednik. Razum ne upravlja objektivnim svetom niti pravnim sistemom. On saznaje šta je stvarno i istinito i kakve osobine te stvarnosti poseduju, ali nema kontrolu nad njima i ne zapoveda im. Međutim, treba napomenuti da svaki razumni čovek može da preda kontrolu i upravljanje svojim ličnim životom, ne i tuđim, svom razumu“ (Dževadi Amoli 2007: 39–45).

Razum koji saznaje božju presudu i stiče saznanje jeste teorijski razum koji ne može da zapoveda i da iznosi obavezujuće sudove, kako za sebe tako ni za ostale ljude. Za razliku od njega, praktični um zapoveda čoveku u domenu njegovih ličnih dela, ali nema mogućnost da to čini i u vezi s ostalim ljudima. S ove tačke gledišta, razlika između praktičnog i teorijskog uma je očigledna.

### *Partikularni praktični um*

Ono što povezuje pitanje o urođenim idejama s učenjem o umu u islamskoj filozofiji jeste činjenica da praktični um ima partikularne i lične proizvode. Proizvodi praktičnog uma su partikularni u tom smislu što su povezani s određenim i realnim stvarima, ne zato što su partikularni pojmovi koji se ne odnose na više od jednog značenja. Druga sposobnost čovekovog uma, tj. teorijskog uma, proizvodi isključivo univerzalne pojmove. Za razliku od teorijskog uma koji stiče univerzalna saznanja, praktični um ne daje univerzalne i opšte rezultate i nema saznajni karakter. Upravo na osnovu te karakteristike praktičnog uma, moguće je govoriti o posebnoj značenju urođenih ideja koje su definisane u islamskoj filozofiji.

Poznato je mišljenje islamskih mislilaca da je čovek po svojoj prirodi religiozno biće i da potvrđuje istinitost određenih religija snagom svoje urođene prirode. Ukoliko praktični aspekt razuma ne bi imao partikularna dela, bilo bi nemoguće da teorijski um potvrdi istinitost određene religije, objavljene u određenom vremenu. Saznajna otkrovenja teorijskog razuma jesu univerzalne istine koje naravno obuhvataju i određene religije. Međutim, teorijski razum ne bi mogao da potvrdi istinitost određene religije sa svim njenim pojedinostima zato što delokrug teorijskog razuma obuhvata samo univerzalne istine.

Partikularni um potvrđuje istinitost određene religije koja je objavljena u određenom vremenu i posredstvom određenog verovesnika. To je, prema mišljenju islamskih mislilaca, aspekt ljudskog uma koji postoji u svim ljudima – bez potrebe da oni u vezi s njim steknu naknadno znanje. Želja za opštim i ljudskim vrednostima takođe je primer primene praktičnog uma u svakodnevnom životu, i takva je, primera radi, žudnja za pravdom, za redom, za mirom... Praktični aspekt ljudskog uma dominantan je u odnosu na

teorijski zato što se rezultati teorijskog razuma zasnivaju na delanju praktičnog uma. Sama upotreba teorijskog razuma jeste čin i delo praktičnog uma. Upravo zato se nipodaštavanje saznanje vrednosti ljudskog razuma suprotstavlja činjenici da se svaka misaona aktivnost, pa čak i kritikovanje saznanje vrednosti razuma, zasniva na rezultatima i aktivnostima praktičnog uma (Abedi Šahrudi 2012: 341–342).

U svom opisu praktičnog uma savremeni islamski filozof Abedi Šahrudi tvrdi da je praktični um iznad svih filozofskih i naučnih pravaca. „Sve te škole postavljaju rezultate praktičnog uma ispred i iznad primene svojih posebnih metodologija. Proizvodi praktičnog uma jesu opšta pravila koja utvrđuju ispravnost njihovih metodologija. To je zapravo zdrav razum koji je izvor ljudskog saznanja s tim objašnjenjem da se sva opažanja, iskustva, eksperimenti i zaključci zasnivaju na njegovim rezultatima. Ukoliko ne bi posedovalo praktični aspekt uma, ljudsko biće ne bi bilo sposobno da razmišlja i donosi zaključke. Tada ne bi postojali ni filozofski ni naučni pravci“ (Isto: 330–331). Urođene ideje koje apstrahujemo iz delanja praktičnog razuma nisu pojmovi koji nastaju usled misaonih razmatranja. Prema tome, verovanje u Boga, prema mišljenju islamskih mislilaca, nije ideja čije izvore treba pronaći izvan čoveka.

Dakle, neka pitanja koja su u domenu teorijskog razuma veoma složena, kao što su pitanje o istinitosti određene religije ili pitanje o postojanju jedinog i jedinstvenog izvora bitka, u domenu praktičnog razuma su očigledna istina i osnova svih ostalih delanja. Ovo tumačenje urođenih ideja, odnosno fitre, u islamskoj filozofiji razlikuje se od prirode urođenih ideja koje predstavljaju jednu vrstu evidentnih sudova. Kada govorimo o urođenim idejama u ostalim filozofskim tradicijama a ne u islamskoj filozofiji, tada je reč zapravo o pojmovima i sudovima koji su evidentni u teorijskom razumu. Islamski filozofi ove sudove nazivaju urođenim saznanjima (*al-idrakat al-fitrija*).

### **Zaključak**

Studija o urođenim idejama u islamskoj filozofiji nije usmerena verovanju da je čovek od rođenja upoznat s određenim pojmovima. Naprotiv, kao što je rečeno, muslimanski filozofi smatraju da čovek pri rođenju ne poseduje nikakve urođene pojmove. On pojmove stiće posredstvom osetnih čula koje razvija tokom vremena. Osećanje straha ili pripadnosti u čoveku postoje od prvog trenutka njegovog rođenja iako on dugo posle rođenja nije u stanju da sazna te pojmove. Lično saznanje bez posredstva pojmova u islamskoj filozofiji se definiše kao urođeno znanje.

Treba napomenuti da samo prisustvo urođenih ideja u čoveku nije dovoljno za to da čovek u potpunosti ostvari potencijal svog bića koje hrli ka

savršenom biću. Iako čovek po svojoj prirodi želi da postigne najveći mogući uspeh, on nekada pogrešno procenjuje ispravni način dospevanja do blaženstva. Ljudi koji život provode zadovoljavajući se prolaznim užicima i kratkotrajnim srećama nisu uspeli da obistine i upotrebe punu snagu svog bića.

Za razliku od nekih filozofskih pogleda prema kojima čovekovu sreću određuju njegova trenutna volja i stanje u kome se nalazi, islamski filozofi konstatuju da čovek po svojoj prirodi poseduje želju za blaženstvom koje ni pošto nije relativno i ne zavisi od njegovog trenutnog osećanja. Osluškiivanjem zdravog razuma i pridržavanjem osnovnih principa praktičnog uma, čovek može da održi ispravnost kretanja ka punom blaženstvu. Islamski filozofi tvrde da čovekova priroda postoji u svim ljudima na isti način. Pogrešne odluke i neispravan način života potiskuju čovekovu prirodu i stvaraju u njemu sekundarnu narav, ali nikako ne mogu primordijalnu prirodu u potpunosti uništiti.

Primljeno: 22. marta 2017.

Prihvaćeno: 19. aprila 2017.

### **Literatura**

- Abedi Šeharudi, Ali (2012), *Daramadi bar ċisti-je falsafe-je eslami*, Kom, Pažuhešgah-e olum va farhang-e eslami.
- Dževadi Amoli, Abdulah (1995), *Rahik-e mahtum*, Kom, Esra.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2007), *Manzelat-e akl dar hendese-je marefat-e dini*, Kom, Esra.
- Ezzati, Ali & Izzati, Abu Al-Fazl (2002), *Islamic and Natural Law*, Islamic College for Advanced Studies Press.
- Farabi, Abu Nasr (1985a), *al-Fosul al-muntazia*, Tehran, Az-Zahra.
- Farabi, Abu Nasr (1985b), *al-Džam' bejn rajaj al-hakimajn*, Tehran, Az-Zahra.
- Farabi, Abu Nasr (1993), *al-A'mal al-falsafijja*, Bejrut, Dar al-manahil.
- Fazlulah, Sejed Muhamed Husein (1999), *Tafsir min vahj al-Kuran*, Bejrut, Dar al-malak li at-taba'a va an-našr.
- Hili, Alama (1984), *al-Džouhar an-Nazid*, Kom, Bidar.
- Ibn Sina, Abu Ali Hosein (1970), *Šifa*, Kom, Bidar.
- Ibn Sina, Abu Ali Hosein (1980), *Ujun al-hikma*, Bejrut, Dar al-kalam.
- Ibn Sina, Abu Ali Hosein (1985), *an-Nadžat*, Tehran, Danešgah-e Tehran.
- Ibn Sina, Abu Ali Hosein (2004), *Resale-je nafs*, Hamedan, Danešgah-e Bu Ali Sina.
- Ibn Sina, Abu Ali Hosein (2007), *Risala ahval an-nafs*, Paris, Dar Bibliion.
- Ragib Isfahani, Hosein ibn Muhamed (1982), *Al-Mufradat fi garib al-Kuran*, Damask, Dar al-'ilm.

- Karami, Muhamed (1982), *At-Tafsir li kitabillah al-munir*, Kom, Ćaphane-je elmijje.
- Koreši, Sejed Ali Akbar (1992), *Kamus al-Kuran*, Tehran, Dar al-kutub al-islamijja.
- Kutb, Sejed Šazeli (1994), *Fi zilal al-Kuran*, Bejrut, Dar aš-šuruk.
- Madžlisi, Muhamed Bakir (b. d.), *Bihar al-anvar*, Tehran, Dar al-kutub al-islamijja.
- Makarem Širazi, Naser (2005), *Tafsir-e Nemune*, Tehran, Dar al-kutub al-islamijja.
- Misbah Jazdi, Muhamed Taki (1988), *Dorus-e falsafe-je ahlak*, Tehran, Etelaat.
- Misbah Jazdi, Muhamed Taki (2012), *Pišnijazha-je modirijat-e eslami*, Kom, Moassese-je amuzeši va pažuheši-je Emam Homeini.
- Motahari, Morteza (1989), *Osul-e falsafe va raveš-e realism*, Kom, Sadra.
- Motahari, Morteza (1995), *Falsafe-je ahlak*, Tehran, Sadra.
- Motahari, Morteza (2001), *Madžmue-je asar*, Kom, Sadra.
- Mula Sadra Širazi, Muhamed Sadrudin (1975), *Al-Mabda va al-ma'ad*, Tehran, Andoman-e hekmat va falsafe-je Iran.
- Mula Sadra Širazi, Muhamed Sadrudin (1981), *Aš-Šavahid ar-rububijja*, Mašhad, al-Markaz al-džami'i li an-našr.
- Mustafavi, Hasan (1991), *At-Tahkik fi kelimat al-Kuran al-kerim*, Tehran, Bongah-e tarđome va našr-e ketab.
- Sabzevari, Mula Hadi (2004), *Asrar al-hikam*, Kom, Matbuat-e dini.
- Sadeki, Muhamed (1986), *Al-Furkan fi tefsir al-Kuran bil-Kuran*, Kom, Entešarat-e farhang-e eslami.
- Sobhani, Džafer (2005), *Rasael va makalat*, Kom, Muassasa al-imam as-Sadik.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1993), *Madžma' al-bejan fi tefsir al-Kuran*, Tehran, Naserhusrev.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1984), *Nihaja al-hikma*, Kom, Muassasa an-našr al-islami.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1994), *Al-Mizan fi tefsir al-Kuran*, Bejrut, al-A'lamiijj.
- Turajhi, Fahrudin (1996), *Madžma' al-bahrejn*, Tehran, Ketabforuši-je Mortazavi.
- Tusi, Hadže Nasirudin (1996), *Šarh al-Išarat va at-tanbihat*, Kom, Našr al-belaga.

## Innate Ideas in Islamic Philosophy

**Tehran Halilović**

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

The human soul is the subject of debates in numerous scientific disciplines. Philosophical considerations encompass a special dimension of the human soul that is related to ontological truths. Among different philosophical questions raised regarding the human soul, the issue of innate ideas particularly stands out. Well-known points of disagreement between Plato and Aristotle regarding this question are usually focused on whether a person possesses knowledge and thoughts from their creation, i.e. birth, or they acquire them through time and experience. With the appearance of Cartesian scepticism and following the solutions Descartes offered for the problem of certain knowledge, the issue of innate ideas has remained the focal question for many prominent philosophers.

In the Islamic philosophy, the rational explanation of the nature of innate ideas originates from the more comprehensive theory of the human soul and it states that a person, according to their nature, possesses already existent cognitive abilities they were born with. Innate cognitive abilities discussed in the Islamic philosophy do not refer just to theoretical, but to practical knowledge, as well. Therefore, the analysis of innate ideas in the works of Muslim philosophers is connected to a larger number of scientific disciplines than when it comes to most Western philosophers.

The difference between the practical and theoretic intellect will serve as a cognitive basis for defining another aspect of innate ideas. The products of a practical intellect, the human will and his actions, are personal and particular and, therefore, can be connected to the everyday life of a person. Owing to the general presence of the practical intellect in all life spheres, the influence of innate ideas, which are determined in a human being, is recognizable in all most detailed moments of their life.

**Keywords:** *innate ideas, rationalism, empiricism, Islamic philosophy, fitrah, practical intellect, certain knowledge*