

JEDINSTVO DUŠE I NJENIH SPOSOBNOSTI U ISLAMSKOJ FILOZOFIJI

Tehran Halilović

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

Islamski filozofi tvrde da je ljudska duša jedan bitak jer je takvu osećamo u sebi. S druge strane, zbog veoma širokog spektra saznanjnih i delatnih aktivnosti koje prevazilaze i granice sveta materije, raniji predstavnici filozofske misli u islamu, sve do Mula Sadre, verovali su da sposobnosti duše nisu sastavni deo njene suštine nego posrednici u njenim različitim radnjama.

Mula Sadra Širazi na osnovu svojih inovativnih ideja, posebno o primarnosti bitka i telesnom poreklu pojedinačnog bitka duše, dolazi do ideje o jedinstvu duše i njenih sposobnosti. Ovaj pogled na dušu sjedinjuje sve niže stupnjeve duše u čoveku s intelektualnom ljudskom dušom i u potpunosti povezuje početnu tačku razvojnog puta duše s najnižim ontološkim stepenom materijalnog sveta.

Neki savremeni islamski filozofi smatraju da vegetativne sposobnosti, pošto su isključivo materijalne, ne mogu biti jednake s nadmaterijalnom dušom. U radu navodimo argumente o jedinstvu duše, kao i odgovore na kritike koji se mogu zaključiti na osnovu drugih teorija predstavljenih u Mula Sadrinoj transcendentnoj filozofiji.

Ključne reči: *čovek, duša, sposobnosti duše, islamska filozofija, Ibn Sina, Mula Sadra Širazi, duša i telo, ljudska duša, saznanje*

Uvod

Osnovna struktura učenja o sposobnostima duše koju su kasnije primenili i islamski filozofi u svojim radovima preuzeta je iz starogrčkih izvora, naročito iz Aristotelovog dela *O duši*. Bez obzira na eventualne neznatne razlike u

stavovima o pojedinim pitanjima, glavni tok misli obe filozofske tradicije, islamske i starogrčke, isti je. Podela sposobnosti duše na biljne, životinjske i ljudske navela je muslimane na razmišljanje o odnosu između duše i njenih sposobnosti. Razmatrajući različite delatnosti dušinih sposobnosti, islamski filozofi pokrenuli su pitanje da li se u ljudskom biću nalaze tri različite duše svaka sa svojim zasebnim sposobnostima ili ljudska duša sama uspeva da pokrene i upotrebi čak i one sposobnosti koje ne pripadaju samo ljudima.

Ova dilema se čini na prvi pogled suvišna jer skoro je svejedno da li ćemo poreklo različitih sposobnosti u ljudskom biću nazvati imenima različitih duša ili jednim imenom, razlika između tih sposobnosti neće nestati, niti će ljudska duša postati biljna ili životinjska. Raniji islamski filozofi, odnosno predstavnici peripatetičke misli u islamu, zauzeli su središnji stav o ovom pitanju, tako da je ljudska duša jedna i jednostavna (nedeljiva), ali pored toga ima u posedu različite sposobnosti koje u nekim trenucima međusobno imaju minimalne zajedničke osobine, kao hranjenje i opažanje boja. U svakom slučaju, ove sposobnosti nisu isto što i duša, jer zbog ontološke jednostavnosti duša ne bi mogla da počinu dela koja su različita međusobno ne samo u vrsti nego čak i u rodu.

Ideja o jedinstvu duše i njenih sposobnosti koju je izneo Mula Sadra Širazi pokazuje da odnos između duše i njenih sposobnosti razotkriva ontološku dubinu duše i predstavlja njenu suštinu na potpuno drugačiji način. Jedinstvo duše i svih njenih sposobnosti u Mula Sadrinoj filozofiji podrazumeva da ljudska duša neposredno obavlja sve sazajne i delatne aktivnosti čovekovog tela. Biljne i životinjske sposobnosti sve su manifestacije jedinstvene ljudske duše. Imajući u vidu da su neke od tih sposobnosti apsolutno materijalne, kao što je hranjenje, a duša se smatra nadmaterijalnom u islamskoj filozofiji, ideja o jedinstvu duše i njenih sposobnosti izložena je veoma ozbiljnim kritikama.

Predmet ovog rada jeste Mula Sadrin stav o jedinstvu duše i njenih sposobnosti. U daljem tekstu ćemo izneti argumente koji potvrđuju njegovu ideju kao i kritike koje su usmerene protiv nje. Pokušaćemo i da predstavimo rešenja koja mogu biti ponuđena u odgovoru na kritike a zasnovana su na drugim principima Mula Sadrine transcendentne filozofije. Ali, najpre, napravićemo kratak prikaz sposobnosti duše i podela koje se pominju u islamskoj filozofiji da bismo stekli jasniju sliku o čemu se tačno raspravlja u diskusiji o jedinstvu duše i njenih sposobnosti.

Sposobnosti duše

Savremeni islamski filozof Morteza Motahari ističe da je primarna osobina živog bića nastojanje da opstane i održi svoj život. Nijedno neživo biće neće preduzeti ništa da uspori niti da ukloni proces sopstvenog uništenja od strane spoljnih faktora. U borbi da opstane, živo biće se služi drugim, takođe jedin-

stvenim osobinama, da se adaptira na okolinu i da stekne navike potrebne za preživljavanje (Motahari 1994: 36).

Hranjenje i rast su dve sposobnosti duše koje omogućavaju živom biću da ostvari pomenute vitalne vrednosti u sebi. Ibn Rušd (Averoes) u svom *Velikom komentaru Aristotelove knjige „O duši“* ističe da je sposobnost hranjenja osnova svih ostalih funkcija duše i da je njena svrha održavanje života (Ibn Rušd 1997: 119). Sposobnost rasta proističe iz sposobnosti hranjenja jer, prema rečima Ibn Rušda, rast može da izostane tokom hranjenja, dok je suprotno nemoguće – da živo biće raste a da se ne hrani (isto: 21).

Hranjenje, rast i druge sposobnosti koje su prisutne u svim živim bićima nazivaju se biljne sposobnosti duše, jer u biljkama osim njih nema drugih sposobnosti. S obzirom na to da su islamski filozofi pokazali veće interesovanje za istraživanje ljudske duše, neretko se dešavalo da raniji predstavnici filozofske misli u islamu izostave studiju o biljnim sposobnostima ljudske duše, verovatno smatrajući ih potpuno evidentnim. U Kindijevim delima ne nalazimo naslov niti zasebnu analizu biljnih sposobnosti. Kindi je pri kraju svoje poslanice *O spavanju i snu* pisao o hranjenju i o značaju hrane za jačanje tela, ali ni u tom kontekstu ne pominje biljnu dušu (Merhaba 1985: 202).

Ni Farabi u svojoj knjizi *as-Sijasat al-madaniija* [Građanska politika] u podeli duše, odnosno njenih sposobnosti na životinjske i ljudske, ne navodi biljnu dušu (Farabi 1979: 43, 77). Mada u svojoj drugoj knjizi opisuje hranjenje kao primarnu sposobnost ljudskog bića i tim povodom govori o biljnoj duši i o njenim sposobnostima koje je predvode ka savršenstvu biljnog života (Farabi 2000: 151).

Najopsežniju studiju o biljnoj duši u islamskoj peripatetičkoj školi napisao je utemeljivač te škole u islamu Ibn Sina, najvećim delom u svojoj grandioznoj knjizi *Šifa* [Isceljenje]. On navodi tri sposobnosti biljne duše: hranjenje, rast i razmnožavanje – i svrhu postojanja svake od tih sposobnosti: očuvanje života, telesno sazrevanje i opstanak vrste (Ibn Sina 1996: 73–77).

Kao što smo napomenuli, ove sposobnosti ne postoje samo u biljkama već u svim živim bićima. Na nivou biljne duše saznajne sposobnosti još uvek nisu prisutne. Dakle, biljna duša poseduje samo delatne sposobnosti. Nasuprot tome, životinjskoj i ljudskoj duši islamski filozofi pripisuju i delatne i saznajne sposobnosti.

Osnovna i prepoznatljiva delatna sposobnost životinjske duše jeste svojevoljno kretanje u prostoru, a strast i srdžba, pošto navode životinjsku dušu na kretanje, takođe se ubrajaju u njene delatne sposobnosti. Među saznajnim sposobnostima životinjske duše najznačajnije je opažanje. Prema predmetu saznanja Ibn Sina deli saznajne sposobnosti na unutrašnje i spoljašnje. Čulno opažanje kao jedini način da živo biće stekne saznanje o senzibilnom svetu definitivno je spoljašnja saznajna sposobnost. Pamćenje (i sećanje), imaginacija, razmišljanje

(kod čoveka), umišljanje i zajedničko čulo sposobnosti su unutrašnjeg saznanja. Zajedničko čulo je sposobnost kojom duša objedinjuje i kombinuje saznanja svih osetnih čula. Ibn Sina se protivi tada jednoj od poznatih ideja da zajedničko čulo kategoriše kao šesto osetno čulo i tvrdi da je ono središte svih ostalih čulnih saznanja, ne jedno od njih (Ibn Sina 1996: 229).

Posebna sposobnost ljudske duše, odnosno sposobnost koja ljude čini različitim od životinja, jeste um. Čovekov um obuhvata i delatne i saznajne aktivnosti duše. Iako islamski filozofi nisu svi saglasni kad je reč o ovom pitanju, većina njih veruje da bi trebalo praktički um pojmiti kao poreklo ljudskih delovanja, a ne kao sredstvo saznanja o ljudskim delima (Dževadi Amoli 2007: 44). Teorijski um je sazajna sposobnost ljudske duše, bez obzira na to da li je predmet njegovog saznanja ontološka realnost ili su to ljudska delovanja. Dakle, teorijska i praktička filozofija obe su rezultati teorijskog uma. Praktički um se ne bavi generalnim saznanjima već ljudskim delovanjima (Ibn Sina 1996: 64).

Detaljnija analiza navedenih sposobnosti duše, naročito istraživanje ljudskog uma, u islamskoj filozofiji zahteva samostalan i opsežan naučni poduhvat (videti: Halilović, S. 2016). Pošto je tema ovog rada jedinstvo duše i njenih sposobnosti u Mula Sadrinoj transcendentnoj filozofiji, posle sažetog uvoda o sposobnostima možemo s jasnijim predznanjem u nastavku govoriti o misaonoj pozadini ove filozofske teorije.

Pozadina ideje o jedinstvu duše i njenih sposobnosti

Predstavnici filozofske misli u islamu od početka su pisali o duši. Osim što je duša bila predmet filozofskog zanimanja i starogrčkih i helenskih filozofa, u islamskim religijskim tekstovima veliki značaj ukazao je čovekovoju duši i njenom večnom životu. Učenje o večnosti duše u islamskim izvorima je uticalo i na razvoj filozofske ideje o čovekovoju duši. Ibn Sina, utemeljivač prve filozofske škole u islamu, to jest peripatetičke škole, prihvata Aristotelovu konstataciju o duši da je ona prva usvrhovljenost tela (Aristotel 2012: 81), kao i da duša aktualizuje potencijale ljudskog tela.

Inspirisan religijskim verovanjima, Ibn Sina pokreće pitanje suštine čovekove duše i ne prihvata da njen odnos prema telu sam po sebi sačinjava i njenu suštinu. U radu o *Razvoju nauke o duši u Ibn Sininoj filozofiji* detaljno smo istražili razne aspekte ovog pitanja (Halilović, T. 2013). Kao i ostali peripatetički filozofi, pa i predstavnici kasnije formiranih filozofskih škola u islamu, Ibn Sina dolazi do zaključka da je duša u suštini nadmaterijalno biće koje održava smrtno materijalno telo. Stoga, duša opstaje nakon rastanka s telom. Ova poslednja ideja ne slaže se s Aristotelovim shvatanjem duše kao forme i aktuelnosti tela. Smrt tela prema Aristotelovom mišljenju predstavlja kraj postojanja duše.

Bez obzira na to da li dušu vidimo kao samo formu i aktuelnost tela ili kao samostalno nadmaterijalno biće, dušu je u svakom slučaju nemoguće podeliti – ni fizičkom podelom na manje delove niti misaonom podelom na esencijalne sastojke. Nedeljivost i jednostavnost duše osnov je filozofskog stava da se sposobnosti duše razlikuju od same duše. Ibn Sina navodi pet argumenata zašto mnogobrojne sposobnosti ne mogu biti neposredno prouzrokovane iz jednostavne duše. On na kraju konstatuje da je samo jedan od tih argumenata potpuno ispravan i prihvatljiv.

Ibn Sina u tom argumentu ističe da je razlika između aktivnosti duše ponekad toliko velika da je nemoguće te aktivnosti pripisati istoj vrsti, a nekad ni istom rodu. Primer razlike u vrsti jesu opažanje bele boje i crne boje jer su obe boje i pripadaju istom rodu kvalitativnih svojstava – svaka od ovih boja zasebna je vrsta. Primer različitog roda jesu opažanje i kretanje u prostoru jer među njima ne postoji čak ni rodna sličnost (Ibn Sina 1996: 48–51). U nastavku argumenta Ibn Sina se poziva na filozofsko pravilo da iz jednostavnog bitka može da proistekne samo jedno delo zato što ne postoje različiti osnovi za stvaranje više od jednog dela. Već smo objasnili da se duša u islamskoj filozofiji kategoriše kao jednostavan bitak. Rezultat ovih premisa jeste to da duša ne može neposredno da bude činilac delâ koja su različita ne samo u vrsti nego ponekad i u rodu (isto: 51).

Važno je da istaknemo da Ibn Sina prihvata i potvrđuje navedeni argument samo u vezi sa sposobnostima čija su delovanja različita u rodu. Ostala delovanja duše, prema mišljenju Ibn Sine, zbog sličnosti u rodu mogu proizaći neposredno iz jednostavne duše.

Mula Sadra Širazi u osmom tomu svoje knjige *al-Asfar al-arba'a* [Četiri putovanja] prenosi svih pet argumenata koje je izneo Ibn Sina, kritikujući ih i zatim dodajući još dva argumenta u korist Ibn Sininog mišljenja. Mula Sadra inače koristi ovaj metod u ispisivanju svojih filozofskih misli. U prethodnim tekstovima smo opširnije objasnili da Mula Sadra svoje ideje izgrađuje postepeno i analiziranjem mišljenja koja su prethodno izneta o toj temi (Halilović, T. 2015: 46). U prvom delu svojih diskusija Mula Sadra nastoji da razradi i unapredi postojeće ideje, da bi na osnovu kritičke analize stavova svojih prethodnika, u sledećem koraku, uspostavio svoju ideju na temeljima svoje transcendentne filozofije.

S tom namerom, on dodaje još dva argumenta na Ibn Sininih pet. U prvom argumentu Mula Sadra tvrdi da bi sva delovanja duše bila identična kad njene sposobnosti ne bi bile različite, ali pošto delovanja nisu ista, sposobnosti duše moraju biti različite. U drugom argumentu on ističe da duša proizvodi ponekad aktivnosti koje su potpuno suprotne jedna drugoj, kao što su kretanje i mirovanje, ili verovanje i sumnjanje. Nemoguće je da suprotna dela i osećanja imaju jedan identičan uzrok.

Prema Mula Sadrinom mišljenju, nijedan od ovih argumenata – pa čak ni onaj koji je Ibn Sina potvrdio, niti argumenti koje je Mula Sadra lično dodao – ne može da dokaže da duša nije ono što su i njene sposobnosti. Mula Sadra Širazi iznosi novu ideju o jedinstvu duše i njenih sposobnosti. Pre nego što objasnimo šta tačno znači Mula Sadrina ideja i koje misaone posledice ona može da ima, objasnićemo još jednu doktrinu koja je znatno uticala na ovaj preokret u istoriji islamske filozofije.

Temeljna razlika između islamske peripatetičke i transcendentne filozofije ogleda se u okviru njihovog stava prema odnosu između bića. Ibn Sina i ostali peripatetički filozofi u islamu tvrde da je bitak jednostavan, nedeljiv i sveprožimajući, zbog čega svako biće biva jedinstveno i potpuno različito od svih drugih bića (Tabatabai 2001: 19). Prema mišljenju Ibn Sine, ono što je zajedničko u bićima jeste samo pojam bivstvovanja. U spoljašnjem svetu bića nemaju zajedničkih stvarnosti.

Mula Sadra Širazi na osnovu svoje teorije o gradaciji bitka iznosi različito mišljenje o međusobnom odnosu bića. Gradacija bitka znači da se bića međusobno ne razlikuju u samom bitku jer je bitak jednostavan i jedinstven i u svim bićima je prisutna ta jedina verzija bitka. Sve što bivstvuje identično je u bitku. S druge strane, različitost bića takođe potiče iz bitka jer izvan bitka ne postoji ništa. Bića se razlikuju po intenzitetu bitka. Neka bića su jača, s manjim ontološkim ograničenjima, dok su druga slabija i ograničenija. Gradacija bitka, dakle, znači da su sva bića ista i da su svi sami bitak, ali prema različitim intenzitetima postojanja svako biće istovremeno jeste i jedinstveno u svom bitku.

Ova teorija ne utiče direktno na pitanje odnosa između duše i njenih sposobnosti, ali njeni rezultati u daljem razvoju transcendentne filozofije postavljaju drugačiji osnov za shvatanje duše i njenog ontološkog značaja, posebno u odnosu na telo. Mula Sadrin stav o jedinstvu duše i njenih sposobnosti u velikoj meri je povezan s njegovim pogledom na odnos duše i tela, što ćemo u nastavku ovog teksta detaljnije analizirati.

Mula Sadra i jedinstvo duše i njenih sposobnosti

Rekli smo da Ibn Sina i njegovi istomišljenici veruju da duša nije isto što i njene sposobnosti. Duša održava sposobnosti i upravlja njima. Upravo zbog toga, aktivnosti dušinih sposobnosti s pravom mogu biti pripisane i duši. Odnos između duše i tela tumači se na isti način u peripatetičkoj filozofiji. Dakle, svaka sposobnost ima svoje posebne delatnosti, a delatnost duše je upravljanje tim sposobnostima.

U Mula Sadrinoj filozofiji, pre svega, odnos između duše i tela definisan je na drugačiji način. U prethodnim radovima smo detaljno obrazložili kako Mula Sadra dokazuje da čovekova duša nastaje iz tela, odnosno kako se ona stvara od

strane Boga kao posledica ontološkog razvoja ljudskog tela (Halilović, T. 2016). Na isti način, Mula Sadra veruje da su sposobnosti duše zapravo različiti aspekti njenog bitka. To što su dela sposobnosti duše različita nije dovoljan razlog da opravdamo ideju da su sposobnosti duše odvojene od same duše. Kao što zajedničko čulo može da sazna i objedini sve vrste opažanja osetnih čula i pritom nema potrebe da s njima, to jest s osetnim čulima, bude u kontaktu preko posrednih sposobnosti, duša takođe obavlja sve svoje aktivnosti samostalno. Sposobnosti duše nisu spoljašnji posrednici u odnosu na dušu – oni su stupnjevi u kojima duša obavlja različite poslove. Stupnjevi duše su sama duša.

Treba istaći da duša obavlja mnoge funkcije pomoću telesnih organa, na primer vidi okom, čuje uhom, govori jezikom i glasnim žicama. Organi ne učestvuju u aktivnostima duše. Drugim rečima, organi nisu primalac saznanja niti pokretač delatnih aktivnosti duše. Stoga, treba obratiti pažnju na razliku između sposobnosti duše i organa koje duša koristi. Upotreba telesnih organa ne narušava samostalnost rada duše.

Mula Sadra u svojoj knjizi *Asfar* [Putovanja] tvrdi da je jedinstvo duše i njenih sposobnosti sasvim evidentno (Mula Sadra 1981/IX: 56). Činjenicu da smo svi svesni toga da svoje aktivnosti radimo lično i bez posrednika Mula Sadra vidi kao znak da je stvarni činilac svih različitih aktivnosti naša duša i tvrdi da islamski peripatetičari nisu obratili pažnju na ovu jednostavnu činjenicu.

Izjava da je jedinstvo duše i sposobnosti evidentno prema terminologiji formalne logike koju primenjuju i islamski filozofi znači da nije potrebno iznositi argumente radi dokazivanja ove ideje – ako je to uopšte moguće učiniti (Tabatabai 1992: 52). Neki evidentni sudovi ne mogu biti argumentovani jer bi se bilo koji argument zasnivao upravo na tom sudu, kao sud da su kontradiktorne izjave nespojive. Naravno, postoje i evidentni sudovi koje je moguće dokazivati, mada njihova istinitost ne zavisi od iznetih dokaza. U tom slučaju dokazi i argumenti se koriste kao napomene i pojašnjenje evidentnosti suda (Mozafar 1984: 26). Svakako, Mula Sadra nije potpuno eksplicitan u kom smislu govori o evidentnosti ove ideje, posebno ako uzmemo u obzir da o tome piše u poslednjem, to jest devetom tomu *Asfara*, a argumenti o jedinstvu već su ispisani u osmom tomu iste knjige. Na osnovu svega rečenog, može se pretpostaviti da Mula Sadra verovatno argumente navodi kao napomene, ne kao dokaze.

No, vratimo se Mula Sadrinim argumentima o jedinstvu duše i njenih sposobnosti. Mula Sadra Širazi iznosi tri argumenta u korist ove ideje. U prvom argumentu on piše da su objedinjena osetna saznanja dokaz da duša može neposredno da obavlja različite aktivnosti. Naš sud da je šećer beo i sladak razotkriva mogućnost duše da prima rezultate različitih sposobnosti. Jer u suprotnom mi ne bismo bili u stanju da kombinujemo i uporedimo opažanja. Ovaj odnos postoji takođe između saznajnih i delatnih sposobnosti. Žudnja za hranom koju osećamo čak preko slike ili kada razgovaramo o njoj primer je objedinjene

delatne sposobnosti žudnje, ako ne i fizioloških promena u ustima i u želucu s jedne strane, i sazajne sposobnosti vida ili sluha s druge strane.

Dakle, ako je prihvatljivo da duša samostalno i bez posrednika obavlja sve svoje aktivnosti, besmisleno je govoriti o sposobnostima koje se u ontološkom smislu razlikuju od duše i posreduju u aktivnostima duše. U ovom kontekstu Mula Sadra iznosi drugi argument. On tvrdi da ako sposobnost koja sazajne intelektualna poimanja nije ista ona sposobnost koja opaža i pojedinačne osetne stvari, to bi moralo da znači da čovek u sebi poseduje dve duše, jer jasno u sebi osećamo da istom dušom, odnosno istim delatnim uzrokom, sazajemo sva različita saznanja. Primalac obe vrste saznanja, intelektualnog i osetnog, jeste jedna duša. Drugim rečima, u slučaju da različite sposobnosti posreduju u ovim saznanjima, ili duša ne bi mogla direktno da stekne pomenuta saznanja, ili bi postojalo više od jedne duše u našem telu. Pošto nijedna od ovih mogućnosti nije u skladu s onim što osećamo u sebi, i u vezi s našim saznanjem možemo da zaključimo da je duša jedna i da ona neposredno stiče sva saznanja.

U trećem argumentu Mula Sadra Širazi još jednom upoređuje dve različite aktivnosti duše, ovaj put čovekovo intelektualno saznanje, koje je definitivno posebna ljudska sposobnost, i održavanje ljudskog tela. Mula Sadra koristi sposobnost održavanja tela u trećem argumentu jer je telo materijalno biće i odnos između duše i tela nema nikakve sličnosti s intelektualnim saznanjem. S druge strane, telo je najizvesniji primer materijalnog bića s kojim je duša u tesnoj vezi. Mula Sadra tvrdi da obe aktivnosti duša obavlja neposredno. Prema njegovom mišljenju, neprihvatljivo je da posebna aktivnost ljudske duše bude delo posredničke sposobnosti, a ne lično delo duše. Takođe, održavanje tela bez direktnog osnovnog osećanja tela nije moguće.

Ovaj poslednji argument izazvao je mnogobrojne kritike, posebno savremenih simpatizera Ibn Sinine peripatetičke filozofije. Oni smatraju da verovanjem u jedinstvo duše i sposobnosti koje su direktno povezane s materijalnim delovanjem potvrđujemo da je duša deo materijalnih promena i dešavanja. Ako je duša isto što i njene sposobnosti, onda treba pronaći utemeljeno objašnjenje zašto i na koji način nadmaterijalna duša obavlja delatnosti biljnih sposobnosti kao što su hranjenje, rast i telesno razmnožavanje. U nastavku ćemo predstaviti najznačajnije kritike ideje o jedinstvu duše i njenih sposobnosti, kao i odgovore koje je Mula Sadra u svojoj filozofiji pojasnio u okviru drugih pitanja vezanih za ljudsku dušu.

Kritike ideje o jedinstvu duše i sposobnosti

Mula Sadra Širazi ne osporava mogućnost da čovekova duša u nekim stupnjevima svog bitka ima neposredan odnos s materijalnim svetom pa čak i da bude deo njega. U transcendentnoj filozofiji, na osnovu teorije o gradaciji bitka

o kojoj je bilo reči, duša se tumači kao prožimajuće biće i obuhvata celokupan čovekov unutrašnji svet. Ona nije nadmaterijalno biće izvan tela koje samo upravlja njime (Obudijat 2013/III: 215–216). Različite sposobnosti su stupnjevi i manifestacije ljudske duše, a ne njeni sporedni pribori delovanja.

Sva svojstva koja proističu iz različitih stupnjeva bitka u punom smislu pripisuju se i samom bitku. Mula Sadra ovaj princip primenjuje i u odnosima između duše i njenih sposobnosti. Sve aktivnosti koje proizlaze iz biljnih sposobnosti jedne životinje pripisuju se životinjskoj duši jer ona poseduje viši ontološki položaj od biljne duše (Mula Sadra 1981/VIII: 51).

Ovaj stav Mula Sadre o jedinstvu duše i njenih sposobnosti, kao što se pokazalo i u njegovim argumentima, pridaje ljudskoj duši materijalni aspekt i zbog toga je ova ideja predmet kritika koje ćemo navesti u nastavku.

Savremeni islamski filozof Misbah Jazdi na osnovu dve konstatacije o filozofiji Mula Sadre Širazija obrazlaže svoje kritike. Prva konstatacija je to da Mula Sadra u svojim delima ne govori o jedinstvu duše i sposobnosti već o upravljanju njima. Upravljanje podrazumeva da su te dve stvari različite. Druga konstatacija je to da Mula Sadra upoređuje tri čovekove sazajne sposobnosti uma, imaginacije i osetnog opažanja sa spoljnim svetovima intelekta, imaginacije i materije. Očigledno je da Mula Sadra ne navodi ljudsko telo u ovoj komparaciji i naspram materijalnog sveta postavlja osetno opažanje a ne ljudsko telo (Misbah Jazdi 2014/I: 355). Na tragu ovih konstatacija Misbah Jazdi navodi sledeće tri kritike.

Prva kritika: Za razliku od ostalih sposobnosti duše, telo može da opstane samostalno bez duše, kao posle smrti i rastanka duše i tela. Isto telo koje služi duši u toku života, neko vreme posle smrti je čitavo. Da je telo stupanj ljudske duše, ono bi trebalo da nestane odnosno da prestane da postoji nakon smrti. Misbah Jazdi ne prihvata ni izgovor da duša pred smrt postiže ontološki razvoj i postepeno napušta održavanje tela. Ovo objašnjenje nije primenjivo u slučajevima iznenadne smrti kada duša izlazi iz tela pre pomenutog ontološkog razvoja.

Druga kritika: U modernoj nauci je dokazano da je telo sačinjeno od ćelija. Svaka ćelija je samostalno biće u toj meri da možemo tvrditi da ćelije poseduju zasebnu dušu, svaka za sebe. Pošto je moguće odvojiti ćelije od tela i od ljudske duše i održati ih živima pod kontrolisanim uslovima, ako je telo stupanj duše, ćelije ne bi mogle da ostanu žive posle odvajanja od tela.

Treća kritika: Slično objašnjenje u vezi sa ćelijama odnosi se i na neke vitalne organe tela. Mogućnost da se organi doniraju drugim telima ovo pitanje čini složenijim jer bi trebalo stupanj jedne duše da se pretvori u manifestaciju druge duše kad bismo prihvatili da je telo ekstenzija bitka duše (Misbah Jazdi 2014/I: 355–357).

Odgovor: Iako čovekovo telo ostaje čitavo neko vreme posle smrti, ono što ostaje u stvari nije više ljudsko telo nego je materija poput ostalih materijalnih

neživih bića. U arapskom jeziku postoje dve različite reči za telo, *al-badan* i *al-đasad*. Mula Sadra objašnjava da se suština ljudskog tela (*al-badan*) ostvaruje odnosom tela s dušom. Kao što u vezi s dušom tvrdimo da je povezanost s telom bitni sastojak njene suštine, telo (*al-badan*) ostaje telo sve dok je povezano s dušom (Mula Sadra 1981/IX: 116–117). Pri rastanku duše i tela, ono što ostaje u materijalnom svetu jeste neživo telo – *al-đasad* (isto VIII: 389).

Na osnovu ovog tumačenja odnosa ljudskog tela i duše u odgovoru na preostale dve kritike možemo reći da odvojeni ljudski organi pripadanjem drugim telima postaju telo nove duše, odnosno niži stupanj njenog bitka. S obzirom na stav većine filozofa da aktuelnost jednog bitka zavisi od poslednje forme (supstancija koja aktuelizuje potencijale bića), a ne od svih prethodnih formi (Mula Sadra 1981/IX: 107; Tabatabai 2001: 215), u slučaju da deo tela dobije aktuelnost nove duše, međusobni odnos prethodne i nove duše neće biti diskutabilan.

Ukratko rečeno, duša čini ljudsko telo telom. Ljudsko telo bez duše ne postoji, kao što ni duša pre intelektualnog sazrevanja ne postoji bez tela. Povezanost duše i tela sastavni je deo ontološke stvarnosti svakog od njih.

Golamreza Fajazi, takođe savremeni islamski filozof i učenik Misbaha Jazdija, posle analize Mula Sadrinih argumenata o jedinstvu duše i njenih sposobnosti ne prihvata nijedan od tih argumenata i tvrdi da se u svakom ljudskom telu nalaze dve duše. Jedna je ljudska duša, koja obuhvata sazajne sposobnosti, i Mula Sadrini argumenti dokazuju ovo jedinstvo. Druga duša prisutna u ljudskom telu jeste biljna duša, koja obavlja biljne odnosno materijalne sposobnosti ljudskog tela. Ove dve duše nemaju ništa zajedničko osim toga što je biljna duša podređena ljudskoj duši u svojim aktivnostima (Fajazi 2013: 71–72).

Odgovor: Na osnovu dosadašnjih objašnjenja o Mula Sadrinoj teoriji o jedinstvu duše, telo je jedan od stupnjeva ljudske duše – njen najniži stupanj. Osim toga, Mula Sadra eksplicitno ističe u osmom tomu knjige *Asfar*: „U svakom telu postoji samo jedna duša. Sposobnosti koje smo nabrojali potiču od duše – one su zapravo ekstenzije njene suštine i svojstva njenog bitka” (Mula Sadra 1981/VIII: 136).

Sledeća kritika koja se često pominje pri analiziranju Mula Sadrinih argumenata jeste to da argumenti ne dokazuju sve aspekte i dimenzije teorije. Dokazi nisu prihvatljivi u vezi s odnosom između čovekove duše i delatnih sposobnosti u kojima saznanje nije prisutno. Nemoguće je kada govorimo o čovekovoju svesti o sopstvenim sposobnostima da mislimo i na biljne sposobnosti o kojima čovek nema nikakvo neposredno saznanje. Na primer, hranjenje i varenje hrane potpuno se neosetno odvijaju u telu. Dokazi koji se pozivaju na našu svest o duši ne mogu obuhvatiti ovu vrstu sposobnosti (Fajazi 2013: 64–65). S druge strane, u trećem argumentu saznanje tela se navodi kao dokaz da duša stiče partikularno saznanje o stvarima. Da bi dokaz bio validan, potrebno je da se

iznesu drugi primeri osim tela s kojim je duša u stalnom neizbežnom odnosu (isto: 67).

Odgovor: Mula Sadra je u okviru svoje teorije o primarnosti bitka izneo uverenje da su bitak i spoznaja različita lica jedne stvarnosti. Svako biće nužno u sebi poseduje i neke oblike spoznaje. Što je bitak uzvišeniji i manje ograničen, nivo spoznaje koju nosi u sebi je veći. To što saznanje naše duše o telu nije jednako detaljno kao njeno saznanje o intelektualnim svojstvima, ne bi se moglo koristiti kao dokaz da spoznaja u materijalnim bićima apsolutno ne postoji.

U vezi s drugim delom ove kritike da argument predstavlja samo čovekovo partikularno saznanje o telu, treba napomenuti da Mula Sadra u nastavku istog poglavlja objašnjava i druge primere partikularnog saznanja duše o drugim predmetima. Dakle, u trećem argumentu on pominje telo kao jedan od mogućih primera svoje misli, ne kao jedini isključivi primer (Mula Sadra 1981/VIII: 233–240).

Da li čovek u sebi poseduje dve duše

Poslednja kritika koju smo preneli od Golamreze Fajazija temelji se na razlici između materijalnih i nadmaterijalnih bića. Nemoguće je da jedno biće istovremeno pripada i jednoj i drugoj strani. Prema Fajazijevim rečima, jedinstvo duše i njenih sposobnosti, naročito u vezi s biljnim materijalnim sposobnostima, značilo bi da je duša istovremeno i materijalna i nadmaterijalna. Trebalo bi prema tome duša ujedno i da jeste izvor saznanja i da nije (Fajazi 2013: 65–66, 68).

Mula Sadra prenosi sličnu primenu na jedinstvo duše i sposobnosti od Šejha Išraka Suhrevardija i to glasi da duša ne može biti i u okvirima materije i izvan nje u isto vreme i s istog aspekta. Mula Sadra ne prihvata odgovore koje Šejh Išrak iznosi na ovu kritiku (Mula Sadra 1981/IX: 65–69).

Ova kritika je zasnovana na stavu da biljne sposobnosti, odnosno biljna duša, ne poseduju nikakav oblik spoznaje. Mula Sadra u mnogim delovima svojih knjiga potvrđuje ovaj opšteprihvaćeni stav, ali treba obratiti pažnju i na Mula Sadrin stil ispisivanja filozofskih ideja. Kao što smo u prethodnim odgovorima rekli, na osnovu primarnosti bitka s jedne strane i poistovećivanja bitka i saznanja s druge strane, Mula Sadra u svom konačnom stavu o ovom pitanju tvrdi da ne samo biljke nego i neživa bića imaju saznanja srazmerno intenzitetu njihovog bitka (Mula Sadra 1981/VIII: 75). Moguće je da ne prepoznamo uobičajene karakteristike saznanja u tim bićima, niti da ona budu svesna svog saznanja. Svakako, sva bića poseduju spoznaju u sebi u onoj meri koliko su blagodarena bitkom.

Razvojni put ljudske duše, kako ga Mula Sadra Širazi opisuje na osnovu svojih filozofskih ideja, polazi od najnižeg stupnja bitka, zatim ontološkim

unapređenjem stiže do intelektualnog sjedinjenja sa svetom intelekta. Razvijanje ljudske duše i postizanje novih ontoloških vrednosti ne poništava sposobnosti koje je čovek stekao pre toga. Duša koja je razvila u sebi osetne i intelektualne sposobnosti ista je ona duša koja je na početku imala samo materijalne sposobnosti (Mula Sadra 1981/VIII: 223). Zasnivajući teoriju o jedinstvu duše na ovom tumačenju duše, pomenuta kritika gubi smisao. Niže sposobnosti prikazuju materijalnu moć ljudske duše. Duša ne mora da je materijalna i ograničena na nivou svojih sposobnosti da bi obavljala određene aktivnosti.

Pravilo za koje Mula Sadra na početku poglavlja o duši u *Asfaru* kaže da je na osnovu njega došao do ideje o jedinstvu duše i sposobnosti glasi da je svako uzvišenije biće jednostavnije, obuhvatnije i potpunije od nižih bića u istoj hijerarhiji (Mula Sadra 1981/VIII: 51). Ovaj odnos ukazuje na činjenicu da ova bića ne mogu poticati od različitih suština. Sva niža bića su manifestacije višeg i obuhvatnijeg bića.

Fajazi prihvata Mula Sadrinu teoriju o jedinstvu, ali samo u vezi sa sazajnim sposobnostima. Razlog za ovaj stav Fajazi nalazi u obrazloženju ne samo Mula Sadre nego i ostalih filozofa koji tvrde da u čoveku ne postoji više od jedne duše. Svi oni, bez obzira na mišljenje o odnosu između duše i sposobnosti, veruju da je ljudska duša jedina duša u čovekovom telu (Mula Sadra 1981/IX: 56, 57, 61). Činjenica da se svi oni pozivaju na našu svest o jedinstvu duše, budi sumnju u to da li je njihov dokaz prihvatljiv.

Ako je merilo jedinstva duše naša svest o duši, teško je prihvatiti da ovaj dokaz može obuhvatiti i sposobnosti koje nemaju nikakve veze sa saznanjem i stoga ne mogu biti ni predmet naše svesti. Ovaj pogled dovodi do ideje o kojoj smo već pisali da u čovekovom telu postoje ljudska i biljna duša.

Svi argumenti koje je Mula Sadra naveo važe u vezi s ljudskim i životinjskim sazajnim sposobnostima. Pošto ljudska duša obuhvata sve te sazajne moći, iz nje potiču sve delatnosti duše o saznanju. Međutim, biljne sposobnosti ljudske duše nisu predmet našeg neposrednog saznanja, na šta se Mula Sadra poziva u argumentima, i ne možemo prihvatiti jedinstvo duše s njima.

Osim detaljnog objašnjenja Mula Sadrinog stava u vezi sa Fajazijevim mišljenjem da čovekova duša ontološkim razvojem proširuje svoje sposobnosti uz to što zadržava prirodne moći, zanimljiv je detalj iz Aristotelove knjige *O duši* gde on govori o životinjskim sazajnim sposobnostima. Iako se Aristotel ne izjašnjava da biljke poseduju čulo dodira i u nekoliko navrata tvrdi suprotno – da biljke nemaju dodir, on povezuje čulo ukusa i kupanja sa hranjenjem: „Zato je i ukus sličan dodiru, jer on se tiče hrane, a hrana je dodirljivo telo. Zvuk, boja i miris ne hrane, niti dovode do rasta ili svenuća. Zato je i nužno da kušanje bude neki dodir, jer ono je opažanje tog dodirljivog i hranjivog” (Aristotel 2012: 193, 434b, 20).

Može se napraviti paralela između Mula Sadrine teorije da sva bića poseduju spoznaju i Aristotela koji eksplicitno negira da biljke imaju čulo dodira; ovom paralelom želimo da ukažemo više na eventualne potencijale koje je Aristotel u svojoj filozofiji prikazao.

Kao završnu reč u vezi sa Fajazijevim mišljenjem treba istaći da osim biljnih sposobnosti koje su materijalne, zato što u sebi ne sadrže saznavnu suštinu, ni životinjske delatne sposobnosti nemaju saznavni karakter. Moć kretanja u prostoru jeste fizička i materijalna sposobnost. Ako je opažanje kretanja dovoljan razlog da tu materijalnu moć ubrojimo u sposobnosti ljudske duše, po čemu se onda razlikuju biljne sposobnosti da ne bi i one mogle da budu deo ljudske duše? Ako ljudsko telo ima više od jedne duše, taj broj sigurno mora biti veći od dve duše. Opažanje biljnih sposobnosti u ljudskim delima može biti toliko jednostavno da ih upravo zbog toga ne prepoznamo. Kao udisanje čistog vazduha kojeg postavjemo svesni tek kada ga više nemamo.

Zaključak

Mula Sadra Širazi je zasnovao transcendentnu filozofiju na temelju svojih inovativnih teorija o primarnosti i gradaciji bitka. Na osnovu ove dve teorije, sve što postoji sačinjeno je od bitka. Sva bića su jednaka u samom bitku. Zbog jednostavnosti i sveobuhvatnosti bitka nemoguće je da se nešto osim bitka nađe među postojećim stvarima. Upravo zbog toga razlike u bićima mogu biti pripisane samom bitku. Bića su različita prema intenzitetu bitka; različita su u onome što ih i sjedinjuje.

Ovaj osnov za rešavanje filozofskih pitanja pruža Mula Sadri priliku da osmisli ideju o jedinstvu duše i njenih sposobnosti. On zapravo u svim fazama razvoja duše napominje jedinstvo duše. S obzirom na to da Mula Sadra veruje da duša ne postoji pre tela u okviru pojedinačnog bića, prvi stepeni nastanka duše odvijaju se u ljudskom telu.

Za sve sposobnosti koje čovekova duša ima u telesnoj fazi svog razvoja Mula Sadra veruje da one ostaju u ljudskoj duši do smrti, iako će osnovne biljne sposobnosti duše primiti novu aktuelnost intelektualnog bića i funkcionisati u tom okviru. Razvojni put duše od materijalnog tela do intelektualnog bića povezuje ontološke svetove i pridaje čoveku poseban značaj u univerzumu. Isprepletanost čovekovih raznih sposobnosti s nadmaterijalnom dušom dovodi pod znak pitanja ubeđenje da je granica između sveta materije i intelekta nepremostiva. Osim toga što svet materije prema mišljenju svih islamskih filozofa vodi poreklo od sveta intelekta i što će se sve materijalno jednog trenutka uzdići u intelektualno, fenomen ljudske duše koja istovremeno obavlja aktivnosti različitih ontoloških stupnjeva sam po sebi ukazuje na jedinstvo duše i njenih saznavnih i delatnih sposobnosti.

Kritike koje savremeni islamski filozofi upućuju protiv ideje o jedinstvu duše i sposobnosti uglavnom su usmerene na odnos duše i tela. Kritičari Mula Sadrine misli o ovom pitanju ne prihvataju da telo kao materijalno biće može biti sjedinjeno s nadmaterijalnom dušom. Kao što smo u tekstu pojasnili, kritike su zasnovane na posebnom shvatanju odnosa duše i tela i zanemaruju činjenicu da je Mula Sadra ideju o jedinstvu duše i sposobnosti zasnovao na teoriji o telesnom poreklu duše, kao i na teoriji o postepenom razvoju ljudske duše.

Ljudska duša u svom razvojnom uzlaznom luku pronalazi putanju ka spasenju od ograničenja koje je stekla nastajući u najnižem stepenu bitka – materiji. Dragocenost njenog puta jeste u tome što ona ne gubi ograničenja već ih nadilazi unapređenjem svojih sposobnosti. Prosvetljeni čovek čak u materiji prepoznaje tragove uzvišene istine, ako nešto osim toga uopšte i postoji.

Primljeno: 15. jula 2022.

Prihvaćeno: 17. oktobra 2022.

Literatura

- Aristotel (2012), *O duši*, Beograd, Paideia.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2007), *Manzelat-e akl dar hendese-je marefat-e dini*, Kom, Esra.
- Fajazi, Golamreza (2013), *Darsname-je elm an-nafs-e falsafi*, Tehran, Samt.
- Farabi, Abu Nasr (1979), *Sijasat-e madani*, preveo na persijski Sejed Džafer Sadžadi, Tehran, Andoman-e falsafe-je Iran.
- Farabi, Abu Nasr (2000), *Andišeha-je ahl-e madine-je fazele*, preveo na persijski jezik Sejed Džafer Sadžadi, Tehran, Farhang va eršad-e eslami.
- Halilović, Seid (2016), „O stupnjevima razuma u islamu u odgovoru na Arkunovu kritiku islamskog razuma”, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (2): 99–124.
- Halilović, Tehran (2013), „Razvoj nauke o duši u Ibn Sininoj filozofiji”, *Kom: časopis za religijske nauke* 2 (1): 59–76.
- Halilović, Tehran (2015), „Poreklo materije u Mula Sadrinoj filozofiji”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 35–51.
- Halilović, Tehran (2016), „Poreklo duše u Mula Sadrinoj filozofiji”, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (2): 39–54.
- Ibn Rušd, Muhamed Abul Valid (1997), *aš-Šarh al-kabir li Kitab an-nafs li Arastu*, Tunis, Bejt al-hikma.
- Ibn Sina, Abu Ali Hosein (1996), *al-Išarat va at-tanbihat*, Kom, Našr al-balaga.
- Merhaba, Muhamed Abdurahman (1985), *Al-Kindi (falsafatuhu – muntahabat)*, Bejrut, Uvejdat.
- Misbah Jazdi, Mohamad Taki (2014), *Šarh-e đeld-e haštom-e al-Asfar al-arba'a*, Kom, Moassese amuzeši va pažuheši Emam Homeini.

-
- Motahari, Morteza (1994), *Maǧmue-je asar*, Tehran, Sadra.
- Mozafar, Muhamed Rida (1984), *al-Mantik*, Tehran, Hekmat.
- Mula Sadra, Sadrudin Muhamed (1981), *al-Hikma al-mutaʿalija fi al-asfar al-ar-baʿa*, Bejrut, Dar ihja at-turas al-ʿarabi.
- Obudijat, Abdurasul (2013), *Daramadi be nezam-e hekmat-e Sadraji*, Tehran, Samt.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1992), *Borhan*, Kom, Daftar-e tabligat-e eslami.
- Tabatabai, Muhamed Husein (2001), *Nihaja al-hikma*, Kom, Mussasa an-našr al-islami.

The Unity of the Soul and its Abilities in Islamic Philosophy

Tehran Halilović

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

Islamic philosophers claim that the human soul is one being because we feel it as such within ourselves. On the other hand, owing to a very wide range of cognitive and practical activities that go beyond the boundaries of the material world, the earlier representatives of philosophical thought in Islam up to Mulla Sadra believed that the abilities of the soul are not an integral part of its essence, but mediators in its various actions.

Based on his innovative ideas especially about the primacy of the being and the physical origin of the individual being of the soul, Mulla Sadra Shirazi comes up with the idea of the unity of the soul and its abilities. This view of the soul unites all the lower levels of the soul in man with the intellectual human soul and completely connects the starting point of the soul's developmental path with the lowest ontological level of the material world.

Some contemporary Islamic philosophers believe that the vegetative abilities, being exclusively material, cannot be equated with the supramaterial soul. In this paper, we present arguments about the unity of the soul, as well as answers to critiques that can arise on the basis of other theories presented in Mulla Sadra's transcendental philosophy.

Keywords: *man, soul, abilities of the soul, Islamic philosophy, Ibn Sina, Mulla Sadra Shirazi, soul and body, human soul, knowledge*