

UDK 28-1

Primljeno: 18. 04. 2020

Izvorni naučni rad

Original scientific paper

Samedin Kadić

KONCEPTI OSAMLJIVANJA U KLASIČNOM ISLAMSKOM MIŠLJENJU

U ovom radu se izlažu najvažnije pozicije klasičnog islamskog mišljenja o problemu osamljivanja i (samo)izolacije. Problem osamljivanja u ovoj tradiciji je istovremeno religijski, etički, politički i metafizički problem. Pitanje povlačenja iz zajednice ljudi usko je povezano s pitanjem sreće. Da li je samoća put do sreće ili to čovjeku može pružiti samo život u društvu? U odnosu na izrečeno pitanje, u islamskom klasičnom mišljenju mogu se prepoznati karakteristični pogledi na pojedinca, društvo i Boga. Ovaj rad markira nekoliko manje ili više autentičnih pozicija u odnosu na fenomen osamljivanja i samoizolacije. Tako Al-Fārābī, slijedeći grčku filozofsku misao, drži kako je sreća ostvariva jedino u političkoj zajednici. Sličnog je mišljenja i Ibn Haldūn, s tim da on društvenost vidi kao ekonomsku nužnost. Tasawuf, i kao iskustvo i kao koncept, osamljivanju daje supstancijalni značaj: tragalac za Božijom ljubavlju mora sve napustiti kako bi se u samoći pobožnosti i tišini razmišljanja približio Uzvišenom Bogu koji je u svojoj apsolutnoj transcendentnosti na neki način također usamljen. Andaluzijski mislioci Ibn Bādždže i Ibn Ṭufayl zauzimaju srednju poziciju u odnosu na dva navedena pogleda: čovjek jeste društveno biće, ali on je u društvu nesretan, društvo ga kvari i profanizira, i on stoga teži samoći koja mu priskrbljuje mir, spoznaju i vjeru.

Ključne riječi: ‘uzla; ḥalva; tadžrīd; tafrīd; ifrād; mutawaḥḥid; ‘ibād al-munqaṭi’ūn

1. UVOD

Problem osamljivanja ili samoizolacije (عزلة ili خلوة), koji je zaokupljao muslimansko mišljenje u skoro svim fazama njegove klasične povijesti, prati nekoliko supstancijalnih ambivalencija. Je li čovjek društveno biće ili biće osamljenosti, tišine, distancije? Gdje je sreća (سعادة), u samoći ili zajednici? Koji put vodi do Božijeg zadovoljstva, preko ljudi ili kroz odvojenost i povučенost? Je li samoća pozitivno i konstruktivno iskustvo ili nešto neljudsko, devijantno, apsurdno? Je li osamljivanje put odabranih? Čak i površna rekonstrukcija spomenute tematike otkriva kako su se kroz ovaj problem prelamala mnoga ključna etička, metafizička i politička pitanja koja nadilaze perspektivu puke binarne suprotstavljenosti pojedinac – društvo. U odnosu na teorijsku analizu i rješavanje ovog pitanja mogu se prepoznati i odrediti jasno uobličeni tokovi unutar muslimanskog mišljenja.

2. SREĆA KAO DRUŠTVENA KATEGORIJA: AL-FĀRĀBĪ

Sreća je prema Aristotelu, nezamisliva u samoći. Polis je jedino mjesto sreće. Ne samo da je izvan polisa nezamisliva sreća, nego je nezamisliv i takav čovjek. Samoća je rezervirana, prema čuvenom Aristotelovom izričaju, za Boga ili đavola (Aristotel 1988). Skoro svi filozofi (فيلسوف) srednjovjekovne arapsko-islamske tradicije bili su usaglašeni o tome da su Platon i Aristotel dosegli vrhunce ljudskog znanja, što prema njima nije bilo u sukobu sa poslaničkom ulogom u povijesti, niti sa monoteističkom porukom. Izazov je prevaziđen, iako ne uvijek, širokom harmonizacijom. Al-Fārābī je, naprimjer, smatrao kako je cilj filozofa, zakonodavaca, imama i kralja – isti (Parens i Macfarland 2011: 15).

Abū Naṣr Al-Fārābī, koji u tradiciji *falsafe* zauzima istaknuto mjesto, napisao je komentare na skoro sve Aristotelove radove, ali jedan od njegovih najznačajnijih komentara, onaj na *Nikomahovu etiku*, nije, nažalost, sačuvan. Prema andaluzijskim filozofima, Ibn Bādždži, Ibn Ṭufaylu i Ibn Rušdu, u izgubljenom komentaru Al-Fārābī tvrdi kako sreća može biti postignuta samo na ovom svijetu i kako je sreća ostvariva jedino u društvu ili tačnije: nema sreće do političke (*madani*) sreće (Neria 2013: 69-99). Leo Strauss opisuje Al-Fārābija kao jednog od najvećih (ako ne i najvećeg) političkog mislioca srednjovjekovlja. Ta filozofija je okrenuta problematici odnosa objavljenog Zakona i nezavisnog mišljenja, religije i slobodnog proučavanja, u cilju postizanja sreće (Strauss 1945: 357). Slijedeći Straussa, Muhsin Mahdi ističe političko

usmjerenje cjelokupne *falsafe*: metafizičke i kosmološke doktrine impliciraju čovjekovu želju da razumije svoj položaj u svijetu i da se u skladu s tim razumijevanjem pozicionira u njemu (Mahdi 2001: 20). Takvo pozicioniranje ispostavlja dalje zahtjev da se djeluje moralno, a djelovati moralo ili u skladu s vrlinom znači djelovati u ljudskom okruženju, gradu ili državi. Otuda je najvažnije pitanje kako uspostaviti političku zajednicu (grad vrline) u kojoj je moguć moralan život. Drugim riječima, vrlina je moguća i ima smisla jedino u društvu (Al-Farabi 2011). Iz ovakve perspektive, a koju je Al-Fārābī naslijedio iz grčke filozofije, postavlja se pitanje da li je vrlina uopće moguća u samoći? Da li čovjek koji se opredijeli za put samoizolacije na neki način izlazi iz moralnog kosmosa?

Iako je tvrdio da je ljudska sreća moguća jedino u društvu, izgleda kako je sam Al-Fārābī živio asketski i povučeno. Neki ga historičari opisuju kao pobožnog, povučenog, samozatajnog i gotovo melanholičnog filozofa (Pormann 2015: 209-224). Moguće je, međutim, da je ovdje riječ o uobičajenom toposu o filozofu kao onome koji odbacuje ovosvjetska dobra i povlači se u samoću; toposu koji potiče još iz stare Grčke. (Tako, naprimjer, neki arapski autori prikazuju Sokrata kao kinika, kako leži u lokvi i jede s psima.) Dimitri Gutas, s druge strane, problematizira sve legende o Al-Farabiju, tvrdeći kako ne zadovoljavaju ni minimalne metodološke kriterije. Štaviše, većina ovih izvještaja su toliko neupozdani da svaku rekonstrukciju Al-Farabijeve biografije čine gotovo nemogućom. Njegova sačuvana djela, opet, svjedoče o velikoj posvećenosti političkim problemima. Politička znanost je vrhunska znanost, ona je temelj svim drugim znanostima. Zadatak mislioca nije da se povlači u osamu, već da korigira javna mijenja i ispravlja devijacije. Čovjek, ni prema religijskom ni prema filozofskom učenju, nije stvoren da bi dane proveo u samoći.

3. IDEJA OSAMLJIVANJA U TASAWUFU

Praksa osamljivanja u cilju postizanja (samo)spoznaje kao najvišeg izraza ljudskog samoostvarenja poznata je, u ovom ili onom obliku, u svim religijskim tradicijama. Iskustvo osamljenosti i proživljena stanja samoće omogućavaju tragaocu, bez obzira je li riječ o svećeniku koji zastupa zajednicu ili pojedincu koji bježi od nje, da se egzistencijalno fokusira na svoju potragu, napuštajući fenomenalni svijet smušenosti, zaborava i nemira.

Ideja osamljivanja igra krucijalnu ulogu i u tasawufu, kao proklamirano duhovnoj ili ezoterijskoj dimenziji islama, omogućujući, također, fokusiranost na potragu i ono traženo. Šta je to za čime se traga? Da bi stigle u dvore Simurga, Attarove ptice moraju prevaliti sedam dolina, prva je potraga, a posljednja iščeznuće. Tragalac vapi za Onim koji je duši prisniji od nje same.

„Duša je skrivena u tijelu, a Ti si u duši sakriven,
O, Sakriveni, u sakrivenom, o Dušo duše!“

(Attar 2005)

Duša, dakle, napušta sve stvoreno kako bi spoznala svog skrivenog Stvoritelja. U samoći započinje proces čišćenja dunjalučkog taloga koji se u njoj nagomilao. Ogledalo, jedna od omiljenih i izlizanih sufijskih metafora, daje jasniji odraz ako je čisto (El-Gazali 1995). Kao jedno od primarnih egzistencijalnih iskustava ova osamljenost obično započinje kao fizička separacija da bi se razvila u stanje duhovnog odricanja i radikalne ravnodušnosti prema svijetu. Riječ je o moralnom konceptu koji je potpuno suprotan onom Al-Fārābījevom; negativni moral nasuprot pozitivnom. Otuda se oni koji napuštaju ovozemaljske pozicije i odlaze na rubove opisuju glagolskim korijenom *q-ṭ-* 'koji označava „presijecanje“; sintagma *عباد المنقطعين* odnosi se na one koji su presjekli veze s ovim svijetom.¹ Tajna se može kušati jedino u tišini samoće, a ne u buci svijeta. Samoća pospješuje kontemplaciju i introspektivnu usredsređenost na veliku tajnu ljudske egzistencije, „na sakupljanje raspršenog empirijskog ja“, kako bi se „očajničkim naporima strašne akseze“ i „putem radikalnog intelektualnog ogoljenja“ stiglo do „uspostavljanja čistog egzistencijalnog ‘ja’ ...nasuprot nedokučivoj Božijoj biti“ (Smailagić 1976: 235).

Iako se tasawuf često predstavlja kao monolitan fenomen, unutar njega postoji konceptualna izdiferenciranost fenomena „osamljenosti“. Prema Luisu Gardetu prototipovi osamljenosti u sufijskoj tradiciji su Hallādž, Biṣṭāmī i Ibn al-Fārid. Ovdje ćemo se osvrnuti tek na Gardetov plan analize Hallādžovog tehničkog rječnika osamljivanja. Praksa osamljivanja započinje kao ustezanje, odricanje i indiferentnost prema svijetu (*tadžrīd*), da bi ubrzo prerasla u stanje stvarne usamljenosti (*tafrīd*). Riječ je o činu oslobođanja od varki svijeta kako bi čovjek ostao sam sa sobom i „licem u lice s nedohvatnom Božijom biti“. U narednoj fazi, osamljenik mora napustiti čak i *tadžrīd*, a potom i *tafrīd*, kako bi došao, nakon što je bio potpuno

¹ Sintagmu nalazimo kod Ibn Ṭufayla i Ibn ‘Arabija. Očito je bila etablirana u Andaluziji. Vidi: Abū Bakr Ibn Ṭufayl, *Risālatu Ḥayy ibn Yaḡzan fī asrār al-ḥikmat al-mašriqiyya, Dār al-mašriq*, Bejrut, 1976. Također: Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur, The Life of Ibn ‘Arabī*, Suhail Academy, Lahore, 2000.

usamljen, i sa onu stranu samoće. Ovdje Halladž uvodi pojam *ifrād* koji opisuje neizrecivu „Božiju izoliranost“ u „misteriju Njegovih svojstava“ (Mason 1995: 22). Drugim riječima, samoća je odlika same Božije biti pošto je On Jedan i apsolutno transcendentan. Ibn ‘Arabi je upravo zato držao kako je „stupanj Jedinosti jedna vječna tišina, vječni muk. Tu nije zametljiv niti najtanahniji pokret“ (Izutsu 1995). Pošto je Apsolut „u svojoj apsolutnosti apsolutno nezasnatljiv i nedostupan“, on u tom sloju svog Bića ostaje zauvijek tajna; On je Jedan, Jedin, i otuda usamljen u svojoj apsolutnosti. Uglavnom, kada osamljenik shvati ovu „višu i blistavu Samoću“ stupa u fazu čiste ljubavi kojom se sjedinjuje s Jednim (Smailagić 1976: 239). To je istovremena i posljednja faza osamljenosti koja završava potpunim poništenjem (*fanā*) čovjekovog ja. Ostaje samo Bog, Jedan Jedin – to je pravo značenje *tawhīda*. Ukratko, samoća pomaže tragaocu „da se izolira od stvorenog da bi se otvorio prema sjajnoj Samoći Boga“ (Smailagić 1976: 240).

4. AL-GAZĀLĪJEV PRIMJER

O blagodatima samoće iscrpno piše i veliki muslimanski mislilac i sufija Abū Ḥāmid Al-Gazālī. Cijela jedna knjiga njegovog magnum opusa, *Oživljavanje vjerskih znanosti*, posvećena je „adabima“ osamljivanja. U okviru svojevrstne skolastičke metodologije Al-Gazālī prvo izlaže „koristi“ i „mahane“ kako osamljivanja (*‘uzla*), tako i druženja s ljudima, *simulirajući* jednu objektivnu argumentacijsku dijalektiku u kojoj, pored socijalno osviještenih uglednika („većina tabiina je ipak pohvalno gledala na kontakte s ljudima, širenje kruga poznanika i braće, međusobnu prisnost, ljubav prema vjernicima...“), navodi i začuđujuće veliki broj autora i duhovnih lidera (ljudi „koji bježe sa svojom vjerom od planine do planine“) koji promoviraju individualni izolacionizam i kritiziraju socijalni život kao takav (Al-Gazālī 2006: 113). Kod nekih od navedenih nije zapravo jasno radi li se o notornoj mizantropiji i životnom razočarenju ili dubljim pobožnim motivima. Kažemo „simulirajući“ jer Al-Gazālī u biti brani i zastupa koncept samoće. Ajete i hadise koji se obično navode u korist socijalnog života smatra „slabim tumačenjima“ (Al-Gazālī 2006: 116). Al-Gazālī je, to je naš opći dojam, krajnje antisocijalno i antipolitički orijentiran autor. Za njega je propast kada propada srce, a ne društveni poredak. A srcu je, po njegovom mišljenju, najbolje u samoći. Nema sreće do onosvjetske sreće. Samoća ne samo da nije problematična, već je poželjna i skoro jedini put u dubine svoga ja, dubine u kojima se može nazrijeti „svjetlo vjerovjesništva“. Koristi osamljivanja su višestruke.

Tamo se duša najbolje odgaja. Misao je tu duboka i jasna. Srce u miru može da se obraća svom Stvoritelju. S druge strane, gdje su ljudi tu su i poroci: ogovaranje, klevetanje, zavist, svađe itd. Ljudi odvrćaju srce od Allaha Uzvišenog. Otuda: „Bježi od ljudi kao što od lava bježiš.“ (Al-Gazālī 2006: 131).

Vlastiti put u samoću i višegodišnju izoliranost Al-Gazālī je opisao u svom autobiografskom djelu *Izbavljenje iz zablude*. Nakon što je bio zapao u duhovnu krizu i fizičku bolest usljed gubitka „izvjesnosti“ znanja, Al-Gazālī je odlučio napustiti poziciju na bagdadskoj Al-Nizamijji, rasprodati imetak i otputovati u Siriju kako bi „izvjesnost“ iskusio. „Zatim sam se obreo u Siriji, i tu sam proveo blizu dvije godine u povučenosti, samoći, duhovim naporima i borbi sa samim sobom. Bio sam zaokupljen time da očistim dušu, usavršim karakter i istančam srce za spominjanje Boga Uzvišenog, onako kako sam to naučio od sufija. Neko vrijeme proboravio sam u džamiji u Damsku, provodeći cijele dane na minaretu, pošto bih za sobom zatvorio vrata“ (Al-Gazālī 1998: 68). Odatle seli u Jerusalem, gdje se osamljivao u Džamiji na stijeni, da bi potom otputovao u Mekku i Medinu, kako bi obavio umru. Tako je proveo deset godina. Tokom ovog perioda otkrile su mu se „stvari koje nije moguće nabrojati niti do kraja ispričati“ (Al-Gazālī 1998: 68).

Na koncu svojih razmatranja Al-Gazālī ipak ističe kako je osamljivanje legitimno i korisno tek nakon što čovjek „upotpuni znanje“. Štaviše, „osamljivanje priliči samo znalcu.“ (Al-Gazālī 2006: 155). Brojni su još primjeri duhovnih i intelektualnih velikana koji su napustili društvene pozicije kako bi sačuvali svoje srce. Oni su bili očigledno sagledali ukupnosti profanizacije i kompromitacije koje takav život sadrži. Istovremeno iznenađuje broj „pobožnih“ ljudi u muslimanskom civilizacijskom krugu koji su bili razočarani drugim ljudima. To nešto govori o političkom, moralnom i ukupnom ozračju u tome krugu. Kada je riječ o Al-Gazāliju, njegov je život u jednom trenutku skrenuo na „put na kojem se čisti srce od svega što nije Bog“ (Al-Gazālī 1998: 69).

5. IBN BĀDŽDŽIN PRIRUČNIK USAMLJENICIMA

Iako je načelno bio *farabijevac* i slijedio generalni intelektualistički tok *falsafe*, Abū Bakr ibn al-Šā’igh, poznat kao Ibn Bādždže, odbacuje Al-Fārābijevo političko učenje o sreći i političkoj odgovornosti filozofa (Badawi 1994: 83). U 12. stoljeću, na dalekom zapadu muslimanskog svijeta, piše djelo *Tadbīr al-mutawahhīd* ili *Vodič usamljenicima* u kojem zastupa stanovište da filozof treba voditi usamljenički život.

Pod „usamljениčkim životom“ podrazumijeva racionalno društveno distanciranje i reduciranje komunikacije s ljudima na mjeru koja je neophodna (Harvey 1992: 202). Šta su mogli biti razlozi da jedan *farabijevac* napravi tako temeljit zaokret u odnosu na svog filozofskog uzora? Šta ga je opredijelilo za tako radikalnu redefiniciju uloge filozofa u gradu? Budući da je bio nosilac odgovorne političke funkcije u murābitūnskoj nomenklaturi, moguće je da je Ibn Bādždže nosio u sebi stanovita razočarenja u politički život. Možda ga je službeničko iskustvo opredijelilo za negativan odnos prema političkim idealima. U svakom slučaju, činjenica je da usamljениčki život, kako to primjećuje Steven Harvey, nije bio život koji je sebi odabrao (Harvey 1992: 203).

Ibn Bādždže nije vjerovao u mogućnost uspostave „idelane države“. Budući da Al-Fārābījeva „država vrline“ nije moguća, kako onda da se jedan misleći i obrazovani čovjek pozicionira u realnoj, povijesnoj, neuzoritoj državi? On nema drugu mogućnost nego da bude osamljenik (*al-mutawahhid*) koji se, birajući intelektualni život, opredjeljuje za svojevrsan unutarnji egzil. Nije riječ o fizičkom napuštanju društva, već izabranom intelektualnom povlačenju, mentalnom i emotivnom distanciranju od gomile koja slijepo slijedi naslijeđene kulturne obrasce, o ograničavanju komunikacije na one koji su u stanju samostalno i kreativno misliti. Kada bi broj takvih intelektualno nezavisnih i obrazovanih „usamljenika“ porastao, postojali bi i realni izgledi za uspostavu „uzorite države“. Drugim riječima, takvu državu treba graditi od pojedinaca, a ne preko poretka.

Ibn Bādždže ne samo da revidira Al-Fārābījev stav prema kojem nema sreće osim političke sreće, već odbacuje mogućnost političke sreće, makar za one koji su „usamljenici“. Kakvoj onda sreći da se oni nadaju? Ibn Bādždže piše svojevrsan priručnik takvim „usamljenicima“: šta da rade i kako da se ponašaju u neizbježno trivijalnom, nesavršenom društvu. To je pitanje faktički važno jer govori pojedincima kako da postignu sreću. Pošto im „politička sreća“ nije dohvatljiva, preostaje im intelektualna. Usamljenici treba da teže višim duhovnim formama, a ne da se zadovoljavaju tjelesnim užicima ili trivijalnim mišljenjima (Badawī 1994: 89-94).

Ibn Bādždže je ostavio veliki utisak na Ibn Rušda, ali i na Majmonida koji ga često citira. Za razliku od Ibn Bādždže koji je preporučivao samoću i unutarnji egzil, ali do kraja obnašao najodgovornije pozicije u murābitūnskoj vlasti, Ibn Rušd ne preporučuje osamljenost ali zbog sukoba sa pravnicima biva progan u gradić Lucenu.² U ovom nametnutom egzilu provodi dvije godine.

² O Ibn Rušdovom izopćenju više u: Dominique Urvoj, *Ibn Rushd*, Routledge, London & New York, 1991.

6. ḤAYY I ASĀL: SAMOĆA KAO SUDBINA I KAO IZBOR

Nigdje pitanje osamljivanja, samoće i askeze nije tako raskošno tematizirano kao u proznom djelu *Ḥayy ibn Yaḳzān* Abū Bakra Muhammeda Ibn Ṭufayla, andaluzijskog filozofa iz perioda muwahhidūnske vladavine. Glavnog junaka, *Ḥayy ibn Yaḳzāna*, odgaja gazela na pustom ostrvu. Veći dio svog života on uopće ne zna da postoje drugi ljudi. Gazelinom smrću otpočinje nevjerojatna dječakova odiseja u svijet kontemplacije; kontemplacije o životu i smrti, bićima, oblicima, nebu, Stvoritelju. Na osnovu vlastitog promišljanja dolazi do zaključka o nužnom postojanju Stvoritelja. Uspostavljajući karakteristične etičke kriterije, nastoji spoznati tog Stvoritelja na kojeg upućuju sva bića u kosmosu. Nakon dugogodišnje asketske prakse i meditiranja u malenoj pećini, Ḥayy, kada je već prevalio četrdesetu godinu, dostiže vrhunac samospoznaje. Nakon ovog narativnog klimaksa, na samom kraju pripovijesti, autor iznenada uvodi dva nova lika, Asāla i Salamāna. Oni žive na drugom, civiliziranom, ostrvu na kojem se proširila „jedna od ispravnih religija“. Salamān vjerno slijedi tradicionalne religijske obrasce ne želeći iskoračiti iz ustaljene, rutinizirane vjerničke svakodnevnice. Asāla, međutim, ne zadovoljava vanjska dimenzija vjerozakona, on želi iskusiti dublje slojeve vjerovanja, postići samospoznaju, dokučiti viši smisao. Budući da to nije moguće postići u gradu, u ambijentu nužno površnog razumijevanja zakona, Asāl, u želji da u osami pronađe viši smisao, napušta grad, te se iskrcava na ostrvu na kojem je živio Ḥayy. Nakon nekoliko mjeseci susreće Ḥayya. Susret je opisan krajnje dirljivo. To je prvi put da Ḥayy, iako ima pedesetak godina, vidi nekoga „iz svoje vrste“. Asāl, s druge strane, ne želi nikakav dodir s ljudima, pošto drži da ga mogu odvratiti od približavanja Stvoritelju. I zato bježi od Ḥayya, nesvjestan da je, želeći samoću, pronašao iskonskog samotnika. Kada napokon ostvare kontakt, i kada Asāl uvidi da je riječ o nemuštom i dobrom divljaku, postaju prijatelji i on ga lagano uči nazivima bića. Kada Ḥayy konačno ovlada jezikom događa se dijalog dva samotnika, dva vjernika. Asāl opisuje grad, religiju, vjerovanje ljudi. Ali sve te religijske istine koje je Asālov narod dobio preko Objave, i sam Ḥayy je spoznao u potpunoj izolaciji. No dvije ga stvari zbunjuju. Prvo, zašto Objava dozvoljava posjedovanje i gomilanje imetka (kao žarišta materijalnosti) koji u pravilu odvrća dušu od njenog izvora? Drugo, ne razumije zašto Objava koristi metaforički jezik, jer nadiskustveni svijet nije moguće opisati. Asal uviđa da je Ḥayy dokučio sve ono za čim je sam žudio: viši smisao, bezinteresnu askezu, čistu vjeru, samospoznaju. Ḥayya obuzima želja da ode na Asālovo ostrvo i prosvijetli tamošnje stanovnike. Kada se jedan brod zbog oluje usidri na njihovom ostrvu, usamljenički dvojac se

ukrcava i odlazi u grad. Ali u gradu doživljavaju brodolom. Obični vjernički svijet ne želi napustiti ono što im je vjerozakon dopustio zarad nekih viših asketskih, mističkih ciljeva. Obični svijet ne želi mudrost, niti moralno savršenstvo. Oni se zadovoljavaju rutinom i „prosjeckom“ koje im omogućava vjerozakon. Ḥayy uviđa kako je religija organizirana tako da bude kompromis za sve ljude, i za prosvijećene i za puk. Na kraju pripovijesti Asāl i Ḥayy se vraćaju na pusto ostrvo kako bi u samoći kontemplirali o Tvorcu do kraja života (Ibn Ṭufayl 1976).

Opći dojam o ovom djelu je da promovira osamljivanje, kako u aksetske tako i u intelektualne svrhe, te da politička misao u njemu potpuno izostaje. U gradu mogu pronaći sreću samo oni koji nisu zainteresirani za više ciljeve. Ali odabrani u gradu ostaju neshvaćeni, nesretni. Viši smisao im izmiče. Međutim, Hillel Fradkin iznosi stanovite sumnje u ovakvu interpretaciju (Fradkin 1992: 235). Prema njegovom mišljenju, nevjerodostojno je da Ibn Ṭufayl, koji je istovremeno aristotelovac i politički djelatnik na dvoru, promovira osamljivanje i nezainteresiranost za društvo. Drugim riječima, Ibn Ṭufayl koristi spisateljski trik kako bi poslao poruku. Ali kome? Leo Strauss je držao kako su svi veliki autori srednjovjekovlja pisali „ezoterički“, to jeste pravi smisao teskta skrivali ispod prvog, površinskog (Strauss 2015). Pošto se u Ibn Ṭufaylovom vremenu pojavio veliki broj „slobodoumnih“ filozofa i nadrisufija, on ih upućuje da odu izvan grada i tamo potraže moralno savršenstvo i mudrost, da ne ruše poredak i autoritet.

Bilo kako bilo, Ibn Ṭufayl s velikom spisateljskom posvećenošću pokazuje sve privilegije izoliranog života za čovjekov intelektualni i vjerski život. Čovjek je po prirodi dobar, društvo je to koje ga kvari i udaljava od fundamentalnih vrijednosti.

7. IBN HALDŪN

U svom grandioznom djelu *Muqaddima*³ Abdurrahmān ibn Muhammad Ibn Haldūn piše o društvu kao antropološkoj dispoziciji reciklirajući Aristotelovu misao o *polisu* kao povijesnoj nužnosti. „Ljudska vrsta ne može opstati osim udruživanjem“, kaže Ibn Haldūn (النوع الإنساني لا يتم وجوده إلا بالتعاون).⁴ Za razliku od Ibn Rušda koji o ljuds-

³ „Mukaddima“ je, kako i samo ime sugerira, uvod u enciklopedijski obimno djelo *Kitāb al-‘Ibar wa-Dīwān al-Mubtada’ wa-l-Khabar fī Ta’rīkh al-‘Arab wa-l-Barbar wa-Man ‘Āṣarahum min Dhawī ash-Sha’n al-Akbār* koje je zamišljeno kao univerzalna povijest Arapa i Berbera, povijest sistematski izložena na metodološki jasno i strogo formuliranim propedeutičkim osnovama. Napisao ju je ‘Abdurrahman ibn Muhammed ibn Haldun (1332-1406) u periodu od 1375. do 1379. dok je živio u dvorcu emira Ibn Selama, namijenivši je kao vakuf za studente Al-Qarawijskog univerziteta u Fesu. O Ibn Haldunovom životu, putovanjima i djelima koja je napisao opširnije u: Karić 2007.

kom društvu raspravlja isključivo u kontekstu Zakonom oblikovane i uređene zajednice koja omogućuje postizanje sreće simbolizirane u moralnom savršenstvu, u Ibn Haldūnovoj analizi društvo je aksiološki indiferentno, ono objektivno postoji, bez obzira na moralne principe (Sušić 1974: 133-139). Kao ekonomska činjenica, društvo je neopozivo, izvjesno i neminovno.

Tragajući za uzrocima događaja, historijska znanost prema Ibn Haldūnu otkriva stanovite zakonitosti povijesnih zbivanja. Ovdje ćemo se pozabaviti onim zakonitostima koje obuhvataju nužnost ljudske saradnje. Pojedinaac, na prvom mjestu, ne može preživjeti sam. Čak bi mu bilo teško obezbijediti i minimum hrane. Ibn Haldūn navodi primjer hljeba koji prođe kroz obradu mnogih oruđa i zanata prije nego li zrno pšenice stigne u pekaru. „Sposobnost pojedinog čovjeka nije dovoljna da pribavi hrane onoliko koliko mu je potrebno. (...) Kada bismo, naprimjer, od hrane pretpostavili najmanje što se može pretpostaviti – a to je dnevni obrok pšenice koji se dobije uz mnogo rada oko mljevenja, miješanja i kuhanja – onda bismo došli do toga da su za svaki od ova tri posla potrebne posude i sprave koje izrađuju samo malobrojne zanatlije kao: kovač, stolar, grnčar. Uzmi da pšenicu jede u zrnu, bez prerade, njemu je opet – da bi je dobio u zrnu – potrebno više poslova nego ovih prethodnih, kao što su: sijanje, žnjevenje i vršidba kojom se izdvaja zrnje iz omotača klasja. A za svaki od ovih poslova potrebne su brojne sprave i mnogi zanati, znatno više nego za prve. Nemoguće je, dakle, da za sve to, ili dio toga, bude dovoljna sposobnost samo jednog čovjeka. Zato je neophodno da se udruže mnoge sposobnosti pripadnika njegove vrste da pribave hranu za sebe i za njih“ (Ibn Haldun 2007: 88).

Ibn Haldūn obraća posebnu pažnju i na važnost i oblike podjele rada u društvu. U nomadskom društvu osnovni oblik proizvodnje je poljoprivreda, a sjedilačko društvo se temelji na zanatstvu. Rad je prema Ibn Haldūnu izvor vrijednosti. Ibn Haldūn inače sve zarade od rada dijeli u dvije kategorije *rizq* i *kesb*, pri čemu *rizq* označava čisti profit, a *kesb* sredstva za život (Benić 2016: 462-488). Zakon ponude i potražnje, s druge strane, omogućava postojanje trgovine kao samostalne djelatnosti. Trgovina se zasniva na zakonu ponude i potražnje u cilju ostvarivanja profita i uvećavanja kapitala putem kupovine robe po niskoj i prodajom po višoj cijeni, bez obzira o kakvoj se radi (robovima, žitu, životinjama, oružju ili odjeći).

Iz navedenog se da zaključiti kako je kod Ibn Haldūna osamljivanje izvedeni, a ne primordijalni fenomen ljudske egzistencije. Svako osamljivanje pretpostavlja stanoviti ekonomski razvitak; uvijek postoje ljudi – ona gomila ili masa od kojih

⁴ Preuzeto sa: احوال-ابن-خلدون /net

sufije i filozofi bježe – koji svojim radom i društvenim angažmanom omogućuju ekonomski minimum koji je potreban za održanje svake usamljenosti. Bez obzira u kojem društvenom obliku živjeli, ljudi su uvijek upućeni jedni na druge. U primitivnim društvima ta je upućenost nužnija i samorazumljivija usljed teških životnih okolnosti. Nomadi ili seljaci moraju sarađivati i pomagati se kako bi preživjeli. Tu upućenost jednih na druge, koja generira snažan osjećaj međusobne solidarnosti, Ibn Haldūn naziva *‘asabiyya*.

U ovakvim primitivnim društvenim formama teško da se može prakticirati osamljivanje; ukoliko i postoji, ono se smatra devijantnošću. (U gradskim sredinama, međutim, nužnost biva prevladana, nastaje luksuz, a *‘asabiyya* slabi. Osamljivanje postaje moguće.) Kod Ibn Halduna se, ukratko, ne radi samo o tome da je život lakši u društvu, koliko o povijesnoj činjenici da bi opće osamljivanje vodilo u barbarstvo i uništilo temelje civilizacije.

8. ZAKLJUČAK

U ovom tekstu nismo ispitivali „status“ osamljivanja u izvorima islama: Kur’anu i hadisu. Ambivalencija koja prati karakteristične pozicije o osamljivanju unutar klasičnog islamskog mišljenja prisutna je i u navedenim izvorima. Bogata unutarnja izdiferenciranost ovog fenomena, kako u Kur’anu tako i u vjerskoj tradiciji, zahtijeva krajnje angažirano i široko tumačenje.

Također, nismo uvrstili ni neke druge moguće diskurse o ovoj temi, poput Ibn Hāzmovog slavnog djela o strasti i nježnosti, *Ṭawq al-ḥamama* (*Golubičina ogrlica*), koje, također, na autentičan ali implicitan način sagledava fenomen osamljivanja i samoće. Prema Abū Muḥammadu Ibn Hāzmu Az-Zāhiriju, velikom andaluzijskom pravniku i logičaru, ljudi su po prirodi usamljeni i teže tu samoću nadići preko ljubavi i ljubavnih odnosa (Ibn Hazm 1985). Pozivajući se na Muhammeda ibn Dāwūda az-Zāhirija koji se u knjizi *Kitābu az-Zuhra* poziva na Platona, Ibn Hāzm polazi od toga da se duše (ili spolovi) privlače kako bi nadišli svoju pojedinačnost (Platon 2015). Iako uzima mnoge forme, ljubav je u suštini dar od Boga kojim se čovjek i žena spašavaju od životne čamotinje. Čovjek je biće žudnje i nježnosti, a ne biće samoće i celibata (Giffen 1992: 422).

U rad nismo uvrstili ni poznate medicinske metode velikog muslimanskog filozofa i liječnika Abū ‘Āli ibn Sinā’a, a koje se odnose na bolničko izoliranje zaraženih osoba. U svom enciklopedijskom djelu iz područja medicine *Al-Qānūn fī-Ṭibb* on

iznosi argumente u korist četrdesetodnevne izolacije bolesnika kako bi se zaustavilo širenje zarazne bolesti. Ovaj karantinski metod je poznat kao „Al-’Arba’iniya“.⁵

Problem osamljivanja u islamskom klasičnom mišljenju je istovremeno religijski, etički, politički, metafizički i ezoterijski problem. Pitanje osamljivanja je usko vezano s pitanjem sreće. Da li je samoća put do sreće ili to čovjeku može pružiti samo život u društvu? U odnosu na izrečeno pitanje, u islamskom klasičnom mišljenju mogu se prepoznati karakteristični pogledi na pojedinca, društvo i Boga. Ovaj rad markira nekoliko autentičnih pozicija u odnosu na fenomen osamljivanja i samoizolacije. Tako Al-Fārābī, slijedeći grčku filozofsku misao, drži kako je sreća ostvariva jedino u političkoj zajednici. Čovjekov cilj je da uspostavi zajednicu u kojoj je moguć moralan život. Vrlina se ostvaruje u društvu, a ne izolaciji. Sličnog je mišljenja i Ibn Haldūn, s tim da on društvenost vidi kao ekonomsku nužnost. Osamljivanje iz ove perspektive djeluje kao čisti suvišak ili devijacija. Ljudi su u primitivnim društvima upućeni jedni na druge: da bi preživjeli moraju surađivati, a ne bježati jedni od drugih. U gradskim sredinama, koje su nadišle ekonomsko stanje nužnosti, dolazi do dekadencije i slabljenja međusobne solidarnosti.

Tasawuf, i kao iskustvo i kao koncept, osamljivanju daje supstancijalni značaj: tragalac za Božijom ljubavlju mora sve napustiti kako bi se u samoći pobožnosti i tišini razmišljanja približio Uzvišenom Bogu koji je u svojoj apsolutnoj transcendentnosti na neki način također usamljen. Osamljivanje ima, dakle, svoje faze. Početna je faza odricanje od životnih blagodati, zatim fizička separacija, potom napuštanje čak i vlastitog „ja“ i napokon dostizanje svijesti ili iskustva o Božijoj Jedinosti koja je, budući apsolutno neizreciva i nesaznatljiva, također jedan oblik usamljenosti. Prateći ovu liniju, Al-Gazālī u jednom umjerenijem tonu ocjenjuje kako je samoća obilježje duhovno i intelektualno izraslih pojedinaca. Iako postoji mnoštvo argumenata u korist socijalnog života, osamljivanje je, po njegovom mišljenju, sigurniji put za svakog pojedinca.

I napokon, andaluzijski mislioci Ibn Bādždže i Ibn Ṭufayl zauzimaju srednju poziciju u odnosu na dva navedena pogleda: čovjek jeste društveno biće, ali on je u društvu nesretan, društvo ga kvari i profanizira, i on stoga teži samoći koja mu priskrbljuje mir, spoznaju i vjeru. Ibn Bādždže pokušava riješiti taj paradoks tako što ostavlja (prosvijećenoga) pojedinca u društvu, ali mu preporučuje povlačenje u sigurni prostor (samo)obrazovanja, istraživanja i proučavanja. Ibn Ṭufayl piše svojevrsan eksperimentalni ogled o osamljenosti kako bi izložio nekoliko različitih

⁵ https://www.bionity.com/en/encyclopedia/The_Canon_of_Medicine.html (pregledano 16. 4. 2020).

perspektiva u odnosu na fundamentalnu antropologiju spoznaje i vjerovanja. U njegovom djelu teorijska stanovišta se materijaliziraju u konkretne likove koji u živom narativnom suodnosu otkrivaju složenost ali i vitalnost klasičnih filozofskih pitanja. Pa ipak, Ibn ʿArabīlova krajnja pozicija o tematici osamljivanja, kao najopćijem naratološkom okviru u djelu, također nije lišena dvosmislenosti.

LITERATURA:

1. Addas, Claude (2000), *Quest for the Red Sulphur, The Life of Ibn 'Arabī*, Suhail Academy, Lahore
2. Al-Farabi, Abu Nasr (2011), *Uzorita država*, Demetra, Zagreb
3. Aristotel (1988), *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb
4. Attar, Feriduddin Muhammed (2005), *Govor ptica*, Stylos, Novi Sad
5. Badawi, 'Abdurahman (1994), *Al-fasafatu wa al-falāsifatū fī al-ḥaḍāra al-'arabiyya*, Dār al-ma'ārif, Kairo.
6. Benić, Đuro (2016), "Ibn Haldun: ekonomske misli u *Mukaddimi*", *Ekonomski pregled*, 67 (5), str. 462-488.
7. El-Gazali, Ebu Hamid (1998), *Izbavljenje od zablude*, Neimar, Visoko
8. El-Gazali, Ebu Hamid (2006), *Oživljavanje vjerskih znanosti*, Bookline, Sarajevo
9. El-Gazali (1995), *Niša svjetlosti*, Mešihat IZ u Republici Hrvatskoj, Zagreb
10. Fradkin, Hillel (1992), "The Political Thought of Ibn ʿArabī", u: *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, ed. Charles E. Butterworth, Harvard University Press, Massachusetts
11. Giffen, Lois A. (1992), "Ibn Ḥazm and the *Ṭawq al-ḥamama*", u: *The Legacy of Muslim Spain*, priredila Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden / New York / Köln
12. Harvey, Steven (1992), "The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bājjah", u: *The Political Aspects of Islamic Philosophy, Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, edited by Charles Butterworth, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, str. 205-206.
13. Ibn Hazm (1985), *Golubičina ogrlica*, Književne novine, Beograd
14. Ibn ʿArabī, Abū Bakr (1976), *Risālatu Ḥayy ibn Yaḡzan fī asrār al-ḥikmat al-mašriqiyya*, Dār al-mašriq, Bejrut

15. Izutsu, Toshihiko (1995), *Sufizam i taoizam*, Sarajevo Publishing, Sarajevo
16. Karić, Enes (2007), "Ibn Haldun – život i djelo", u: Ibn Haldun, *Mukaddima*, El-Kalem, Sarajevo
17. Mahdi, Muhsin S. (2001), *Alfarabi and the Foudation of Islamic Political Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago / London
18. Mason, Herbert W. (1995), *Al-Hallaj*, Routledge, London / New York
19. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 2nd edition (2011), ed. by Joshua Parens i Joseph C. Macfarland, Cronell University Press, New York
20. Neria, Chaim Meir (2013), "Commentary on the Ethics: New Textual Evidence", *Arabic Science and Philosophy*, vol. 23 (1), str. 69-99.
21. Platon (2005), *Gozba*, Dereta, Beograd
22. Pormann, Peter E. (2015), "Al-Fārābī the Melancholic Thinker and Philosopher Poet", *Journal of the American Oriental Society*, 135 (2), str. 209-224.
23. Smailagić, Nerkez (1976), *Klasična kultura islama*, prvi svezak, vlastito izdanje, Zagreb
24. Strauss, Leo (1945), "Farabi's Platon", u: *Luis Ginzberg: Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, New York, str. 357-393.
25. Strauss, Leo (2015), "Presecution and the Art of Writing", *Social Research: An International Quarterly*, Vol. 82, No. 1, str. 79-97.
26. Sušić, Hasan (1974), "Dva koncepta političke filozofije, Ibn Rušd i Ibn Haldun", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XXIV, str. 133-139.
27. Urvoj, Dominique (1991), *Ibn Rushd*, Routledge, London / New York

THE CONCEPTS OF SECLUSION IN THE CLASSICAL ISLAMIC THOUGHT

Summary:

The problem of seclusion in the classical Islamic thought is simultaneously religious, ethical, political, and a metaphysical one. The issue of withdrawal from the community is closely related to the matter of happiness. Is loneliness the way to contentment or only life in society can lead a man to happiness? This paper outlines the most important positions within the classical Islamic thought on the phenomenon of seclusion. Thus, Al-Fārābī, following Plato and Aristotle, emphasizes that happiness is achievable only in the political community. Ibn Haldūn holds an analogous opinion, seeing sociality as essential and economically indispensable. Tasawuf, both as experience and as a concept, give to the concealment and isolation a primal significance: the seeker for God's love must abandon everything to approach the Supreme God, who is, in His absolute transcendence, also alone. Andalusian thinkers Ibn Bādždža and Ibn Ṭufayl take a middle position: man is a social being, but he is unhappy in society, society corrupts him, and therefore he strives for solitude that provides him with peace, cognition, and faith.

Keywords: 'uzla; ḥalva; tadžrīd; tafīrīd; ifrād; mutawaḥḥid; 'ibād al-munqaṭi'ūn

Adresa autora

Author's address

Samedin Kadić

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

samedin.kadic@fin.unsa.ba

