

MANIHEIZAM U DJELIMA MUSLIMANSKIH KLASIKA

Saudin GOBELJIĆ

Medžlis Islamske zajednice Tuzla
gobeljic.sa@gmail.com

SAŽETAK: Rad koji je pred nama donosi koncizni prikaz klasične muslimanske teološke percepcije maniheizma odnosno ideje dualizma uopće. Naime, muslimanska intelektualna tradicija nadasve, bez imalo pretjerivanja, ovome ali i sličnim fenomenima pristupa posve znanstveno na način da prvotno prezentira saznanja, a nakon toga propituje i donosi vrijednosni sud. Naravno, to podrazumijeva kako se klasični muslimanski autori nisu libili da argumentovano detektuju sve ono što zamagljuje ideju monoteizma, a što je slučaj s učenjima maniheizma. Njihov pristup je bio da upoznaju, prepoznaju i naposljetku spoznaju što to *jeste* odnosno što to *nije* u skladu s *monoteističkom teološkom paradigmom*. Priroda dva počela: tmina (az-zulmah) i svjetlo (an-nūr) i fenomen njihovoga miješanja (imtizāğ) bit će široko razmatrani u kontekstu eshatologije odnosno liberacije jednoga od drugoga. Samim tim, muslimanski klasični autori će hirurški precizno do u detalje odvojiti odnosno razdvojiti svaki element onoga što razumijevamo kao teološko učenje maniheizma, a zatim analizirati te na kraju konstatovati kako je takva *teološka matrica* ili teološko učenje nadasve u kontradikciji s logikom te, samim tim, neminovno i posve vidno u koliziciji s primordijalnom idejom *tevhida*.

Ključne riječi: religija maniheizma, dualizam, eshatološka zora, monoteistička teološka paradigma, intertekstualni dijalog

Uvod

Religija maniheizma je, uveliko, bila predmetom istraživanja klasičnih muslimanskih teologa. Oni, s pravom, problematiziraju pitanje maniheizma (al-mānawīyah) kao *soteriološke* religijske tradicije u sklopu njihova govora o dualističkim učenjima unutar historije religije. Zapravo, govoriti o ovoj sljedbi podrazumijevalo bi osnovna znanja o onome što predstavlja dualistična (at-tanawīya) slika svijeta. Postojanje dva osnovna religijska dualizma vidljiva su iz samih učenja maniheizma¹ i zoroastrizma. *Radikalni dualizam* na jednoj strani zagovara egzistiranje dva koeternalna duhovna

počela/principa jednako odgovorna za uvođenje u postojanje svega onoga što jeste. Na drugoj strani je *umjereni/vladalački dualizam* koji podrazumijeva Vrhovnog Stvoritelja gdje drugi princip nastaje odnosno postaje kao suprotnost ili suprostavljenost prvome principu. (Mirče, Kuliano, 2014:127-129) Upravo tako, osnovno načelo koje uzima kao polazište za svoje učenje ova vrsta religijskih ili filozofskih pogleda na svijet jeste razumijevanje i promišljanje pitanja *stvaranja i same prirode svijeta* (Ibn Hāzm, 1996:86) i naučavanje o egzistencijalnoj prisutnosti dvaju principa. Muslimanski klasici ustanovit će jasnu

razliku između dvije vrste dualističkih tradicija: one koja naučava da su dva počela različita jer je jedan vječan a drugi stvoren (Al-Shahrastāni, 2010: 257-269), te onih, a u koje spada i maniheizam, koji zagovaraju da su u pitanju dva vječna, opozitna i neovisna principa/entiteta, svjetlo i tama, odnosno dobro i zlo. Ta dva vječna počela se supstancijalno razlikuju te su time svojstveni i po pitanju prirode djelovanja, mjesta, kretanja i svega drugoga. Posve je jasno kako sljedbenici pomenute doktrine svoje *teološko-soteriološko* viđenje razvijaju na konstantnom antagonizmu i neprijateljstvu koje se materijalizira u borbi

¹ Tek 1889. godine, na Zapadu imamo rad koji tradira put razumijevanja

maniheizma iz perspektive muslimanskih autora. Taj rad je napisao Konrad

Kessler pod nazivom *Mani: Forschungen über die Manichäische Religion*.

ova dva pogleda kroz cijelu povijest sve do konačnoga trenutka/obračuna. Budući da je maniheizam jedno od najpoznatijih² učenja u kontekstu dualističkih tendencija, muslimanski autori su imali potrebu da o njemu daju svoju riječ, odnosno iznesu svoje stajalište. Razlozi njihova bavljenja ovim pitanjem su mnogobrojni. Među njima je i nasušna potreba da se ovlada različitim idejama i učenjima i sagleda pitanje svijeta kroz vizuru drugoga i drugačijega. Također, *apologija* učenja vlastite religijske tradicije je neminovnost kada je u pitanju sve ono što je divergentno ideji monoteizma kao što je limitiranje Božijega autoriteta u odnosu prema zlu, učenje o različitim porijeklu dva osnovna principa, sama ideja dualizma i dr.

Dualistička slika svijeta, a kako to naznačuju i sami klasici, u teološkom smislu te riječi, nedvosmisleno je suprotna stajalištima i učenjima islama. Shodno tome, doći će do ozbiljnog teološkog promišljanja i problematiziranja učenja maniheizma na jednoj strani, kroz formu apologetskih djela, a na drugoj u formi otvorenih disputacija koje će muslimanski teolozi voditi, a kojima će prisustvovati i sam predvodnik (halifa) muslimana. Kako to bilježi El-Džahiz u svome poznatome djelu *Kitāb al-Hayawān* (Knjiga o životinjama) tim disputacijama nazočili su prominentni muslimanski teolozi različitih provenijencija i to: Vāsil ibn 'Ata', Ebu el-Hudail el-'Allaf, Muhammed b. el-Džehm el-Barmeki, Kasim b. Sejjār i dr. (Al-Ġāhiz, 1966:422) Takvo što će, u vremenima poslije, dovesti do uvođenja polemičkoga stila u govor o ovoj religijskoj tradiciji gdje će se posebno isticati Ibn Hazm i El-Maturidi. Na kraju uvodnih naznaka o ovoj religijskoj tradiciji, čini se važnim spomenuti kako Ibn Hazm kroz

vlastitu tipologizaciju religijskih učenja svrstava sljedbenike maniheizma u grupu *onih koji vjeruju u više božanstava*. (Ibn Ĥazm, 1996:37)

Na narednim stranicama ćemo dati osnovne naznake vezane za ovu religijsku tradiciju kroz djela klasičnih muslimanskih autora.

Osnovne naznake o maniheizmu

Pitanje nastanka i imenovanja ove sljedbe vezuje se za samoga utemeljitelja Manija. No, jedan drugi pojam je također važan jer pretpostavlja odnosno korespondira prvome. Riječ je o pojmu *zindiq*³ koji se u prvim vremenima, u najvećoj mjeri, u svojoj teološkoj osnovi koristio kako bi izrazio one koji su prihvatili ovu vrstu svjetopogleda. Prema onome što nam donose klasici, saznajemo kako je ovaj pojam vezan prvotno uz samu svetu knjigu *Avestu* koju donosi Zaratustra gdje sve ono što se odnosi na komentarisanje i razumijevanje ove knjige naziva *zand*. (Al-Mas'ūdī, 2005:191-192) Ova riječ će se, u klasičnoj literaturi, koristiti kako bi se opisalo samoga Manija i njegovo učenje i djelovanje. (Al-Maqdisī, 157) U pahlavi jeziku ovaj pojam je striktno vezan i odnosi se na maniheizam, a kao atribut koji opisuje i odnosi se prema *nečemu*, udomaćen je u vrijeme Manija. Svakako će Arapi za Perzijance koristiti naznačeni pojam kako bi odredili njihov odnos prema transcendentnome.⁴

U pogledu same geneze dotične religijske ideje može se kazati kako na sličan način kao budizam u kontekstu hinduističke religijske tradicije i maniheizam biva etabliran kao jedan drugačiji/noviji pogled razumijevanja stvaranja svijeta i ideju transcendentnoga, ali ovaj put, ponajviše, u okrilju religije zoroastrizma. Sljedbenici ove

religije, navodi Ibn Hazm, za svog utemeljitelja uzimaju Manija (216-276) koji je bio monah u Harranu. (Ibn Hazm, 1996:91) Odbacit će učenje Mojsija i Stari zavjet, a opet će biti mnogo zainteresirani za učenja Zaratustre, Krista i Bude. Učenje koje će utemeljiti sam Mani je jedna vrsta *sinkretizma* koji proizilazi iz helenističkoga, kršćanskoga,⁵ zoroastrijskoga i budističkoga učenja s agnostičkim elementima. Tako će u svojoj knjizi koju je naslovio kao *Šāburqān*, a koja je pisana na pahlavi, odnosno perzijskom jeziku, kazati kako je on sam Božiji poslanik koji je naviješten od strane Mesiha (Al-Nadīm, 1929:472-473), a koji dolazi s knjigama mudrosti i znanja u kojima su sadržana *dva osnovna principa* koja nemaju niti početak niti kraj. (Al-Bīrūnī, 202) Njegov dolazak je znak, prema onome što on propovijeda, kraja ideje poslanstva. Tvrdit će kako je dobio revelaciju da bi isповijedaо novu religiju. Napisat će uz svoje *Evandjelje*⁶ još sedam knjiga (Al-Nadīm, 1929:484) na perzijskom i sirijskom jeziku, a u kojima će predstaviti temeljni nauk maniheizma. Najpoznatija među spomenutim djelima su: *Kanz al-Ihya* (Riznica života), *Sifr al-Asrār* (Knjiga tajni), *Sifr al-Ġababīr* (Knjiga o divovima), *Pragmateia*, i dr.⁷

Muslimanski klasični autori govore o dvije vrste tipologizacije koju donosi sam Mani u odnosu na sljedbenike maniheizma, ali i u odnosu na cijelo čovječanstvo. Najprije je riječ o podjeli u odnosu na samu *poruku* koju Mani propovijeda, dok je, s druge strane, riječ o podjeli koja navještava eshatološko razdoblje ili konačni usud svakog pojedinca. U tom smislu, novu će religijsku zajednicu, u odnosu na samu poruku, podijeliti u dva staleža (grupe) shodno duhovnim kvalitetama i to na: *izabrane* (aṣ-ṣiddiqūn) i

² Najčešće će klasici, koncizno, uz maniheizam spominjati i sljedbe poput markonita, daysanita i bardasanita. Vidi više u: Al-Maturidī, 246-156.

³ Postoji mišljenje da je ova riječ arabilirana te da je porijeklom iz perzijskog jezika u formi *zandiq*. Ova riječ se u

samoj Avesti spominje na dva mjesta. Vidi više u: Iraki, 1982:21-27.

⁴ U predanju 2/10 koje bilježi Ahmed ibn Hanbel (780-855) Poslanik, a.s., spominje pojam *zindiq*.

⁵ Posebno će biti pod utjecajem dvije kršćanske sekte i to: markonita i bardasanita.

⁶ U vezi s pomenutim djelom, važno je istaći kako se smatra od strane sljedbenika maniheizma potpunim i ispravnim. U njemu će Mani tvrditi da je on *paraklet*. (Al-Bīrūnī, 26-29)

⁷ Detaljnije o Manijevim spisima vidi: Gardner, Lieu, 2004:156.

slušaocel/obični svijet (as-sammā'ūn). Svaka od ovih skupina imat će svoje mjesto i već određene preporuke⁸ koje treba, shodno Manijevoj nauku, slijediti i primijeniti. Tako će se prva grupa posvetiti asketizmu i apstinenciji od svega onoga što vodi k zadovoljavanju senzualnih ljudskih potreba. Uz sve to, bit će na dispoziciji običnim ljudima/sljedbenicima podučavajući ih osnovnim doktrinama vjere. Posvetit će se razmišljanju, učenju i obavljanju svakodnevnih molitvi. Na drugoj strani, *obični narod ili sljedbenici* bit će u obavezi da slijede nauk izabranika, te im se preporučuje isključivo monogamija uz odsustvo reprodukcije i post, a zabranjuje im se i ubijanje životinja. Posebno su bili u obavezi da iskazuju poštovanje vatri, vodi i prirodnom okruženju. (Al-Bīrūnī, 202, 246) Ono što može biti interesantno kada govorimo o ovoj religiji, jesu tvrdnje koje upućuju na to da je maniheizam kroz povijest podržavao i preporučivao *homoseksualnost* kao izričitu *orijentaciju* svojih članova. No, takvo što, kako to ističe El-Biruni, nije posve autentično i ne može se uzeti za posve vjerodostojno.

S druge strane, imamo podjelu, kako to bilježi Ibn El-Nedim, koja kao kriterij uzima pitanje konačnog usuda ljudske duše. U tom slučaju, govori se o tri puta (*ṭalāt tariq*) ili tri vrste ljudi: *izabranici/svećenici, obični svijet i griješnici* (al-insān al-ašim). Prvi će biti obradovani i bit će stanovnici raja. Drugi će trebati u procesu transmigracije doživjeti purifikaciju koja će ih naposljetku osloboditi. Treći će biti oni koji su odbili učenje maniheizma te će biti reinkarnirani u tijelo životinje, a na kraju će biti stanovnici vatre te za njih nema spasenja. (Al-Nadīm, 1929:483) On navodi kako će se pojaviti više sljedbi unutar maniheizma, a najpoznatije među njima su: el-mihrijah i el-miklasijah. (Al-Nadīm, 1929:481) Učenje ovih sljedbi bit će raspostranjeno u Indiji, Perziji i Siriji.

Čini se važnim ovdje napomenuti kako se kroz djela klasika provlači kazivanje o raspravi ili dijalogu koji je Mani vodio sa svojim sagovornikom u prisustvu tadašnjega vladara

Perzije Bahrama ibn Hurmuza. Sržni dio rasprave je bilo pitanje apstinencije od rađanja i oslobađanje od težnji za ovim svijetom, a koje je zagovarao sam Mani. Adarbad kao oponent takvim tvrdnjama će konstatovati kako Mani zagovara potpunu zabranu bračne zajednice što bi za posljedicu imalo nedostatak reprodukcije, a samim tim bi se pomoglo prvome počelu, tj. *svjetlu* da nadvlada *tmini* oslobađajući ljudsku dušu iz tijela. U tom smislu, smatrat će Adarbad kako bi Mani trebao biti prvi lišen života pokazujući vlastitim primjerom put oslobođenja od tmine. Na ove riječi Mani je ostao bez argumentacije. Naravno, Bahram će narediti pogubljenje njega i njegovih pristalica. (Ibn Hāzīm, 1996:91)

Nakon osnovnih naznaka glede pomenute religijske tradicije, u nastavku se bavimo osnovnim doktrinama iz rakursa muslimanske klasične teologije.

Problematiziranje temeljnih doktrina maniheizma

Kao i svaka druga religijska tradicija, i maniheizam,⁹ načelno, pretpostavlja nekoliko elemenata na kojima temelji i zasniva svoju teološku vlastitost. Muslimanski klasični autori imat će uvid u ono što jeste maniheizam sa svim svojim osobenostima. Oni će, po ustaljenoj metodologiji, prvotno iznijeti suštinu učenja o maniheizmu, a tek kasnije pretpostaviti sve moguće divergencije o kojima će imati svoju konačnu riječ. Na narednim stranicama izložit ćemo bogatu ostavštinu klasičnoga muslimanskoga razumijevanja i poznavanja osnovnih doktrinarnih učenja maniheizma.

U slučaju ove religijsko-filozofske tradicije, a kako to ističe El-Hamedani, riječ je o *dualističkom konceptu* koji svijet radikalno određuje kao produkt (1960:10) dva osnovna preegzistentna (ašlayn qadimayn) principa/počela koja će biti određena i imenovana kao *svjetlo* (dobro) i *tmina* (zlo), gdje je svjetlost po svojoj prirodi dobra i mudra, a tama je zla i drska. (Al-Bāqillānī, 1957:78) Svijet

kakvoga poznajemo i koji predstavlja boravište ljudske civilizacije nastaje miješanjem (imtizāg an-nūr wa az-zulmah) svjetla i tmine. (Al-Maturidī, 2017:240) Maniheizam tvrdi kako je od jednoga dijela *svjetla* i jednoga dijela *tmine* nastao svijet koji je prvotno bio stvoren, a poslije je postao kao takav vječan. El-Maturidī je, u kontekstu problematiziranja ove teme, istakao kako sljedbenici ove religije zagovaraju da su ta dva počela oduvijek i zauvijek sa svim onim što podrazumijevaju. U isto vrijeme, svjetlo i tmina su dvije zasebne, odvojene supstancije (an-nūr wa az-zulmah *ḡawharan ihtalāfa kāna*). (2017:115) Svaki od počela/principa (Al-Ġaḥīz, 1966:421-421) posjeduje po pet osjetila/čula (*ḥawwāsun ḥams*) i to: vid, sluh, dodir, okus i miris. Razlikuju se u pogledu supstancije/esencije (an-nafs/al-ḡawhar), forme (aš-sūrah), djelovanja/aktivnosti (al-f'īl) i plana/organizovanja (tadbīr). Suština ili esencija prvoga počela je *superlativna* u svakom smislu i nemoguće je pronaći bilo šta što bi ukazivalo na suprotno. Na drugoj strani, esencija ili supstancija drugoga počela je po svojoj prirodi *imperfektna*, zla, profana, proizvodi neznanje i kao takva je štetna i beskorisna. Također, neprihvatljivo je da bilo što nastane u vremenu i prostoru, a ne preuzme osobine *generativnoga* principa, tj. svjetla ili tmine. El-Maturidī, a jednako tako i drugi klasici, ukazat će kako je jedna od važnih postavki manihejskoga nauka, u kontekstu govora o dva počela, izražena u maksimi *da sve ono što dolazi od svjetla po prirodi stvari, u konačnici, pretpostavlja dobro, a ono što je proizvod tmine je samim tim zlo i nepoželjno*. (2017:241) Njihova dva svijeta se protežu beskonačno u svakom smjeru i dostižu jedan drugoga bez da između njih postoji bilo kakva linija razdvajanja.

⁸ Misli se na deset zapovijedi koje donosi Mani.

⁹ Markoniti naučavaju slično maniheizmu te drže da pored dva počela koja su vječna, postoji i treće koje je nastalo miješanjem već postojećea dva. Vidi više u: Ibn Hāzīm, 91.

Priroda dva počela: *tmina i svjetlo*

Klasici su se bavili i mogućim razlikama unutar različitih grupa maniheizma u pogledu razumijevanja same prirode ova dva počela, želeći time ukazati na kontradikcije i neodrživost dualističke slike svijeta. Na tom tragu, oni su istakli kako je, prema jednoj od skupina unutar maniheizma, *svjetlo* uvijek iznad *tmine*. (Ibn Ḥazm, 1996:97) Većina manihejaca naučava, a kako to ističu muslimanski teolozi, kako je *svjetlo* uvijek ka sjeveru, a *tmina* niže ka jugu. (Al-Hamaḍānī, 1960:10) Počela su jedan u odnosu na drugoga poput realnoga entiteta/osobe i njegove sjenke (al-šahṣ wa az-zilla). Svaki od navedenih principa ima pet dijelova ('aynās) od kojih su četiri tjelesna/materijalna (abdān), a jedan duhovne (rūh) prirode. U pogledu *svjetla* korporealni dijelovi su: vatra (an-nār), svjetlost (an-nūr), vjetar (ar-riyāh) i voda (al-mā'), dok je zrak/povjetarac (al-nasīm) spiritualni/duhovni dio u konstantnom pokretu unutar samoga tijela. S druge strane, kada govorimo o *tmini* spominjemo vatru/plamen (al-ḥarīq), mrak (az-zulmah), vrući vjetar (as-samūm) i maglu (ad-ḍibāb), dok je dim (ad-duḥān) spiritualni ili duhovni dio koji se naziva *Hummāmah* a koji se giba u samom tijelu. (Al-Shahrastānī, 2010:270-271) Dakle, oba počela, i *svjetlo* i *tmina*, imaju svoju spiritualnu ili duhovnu dimenziju. (Al-Māturīdī, 2017:241) Nadalje, dijelovi koji pripadaju svjetlu nazivaju se *pozitivnim duhovnim entitetima* (malak), dok se dijelovi koji su dio tmine nazivaju *negativnim duhovnim entitetima* (aš-šayṭān). Tako su neki sljedbenici maniheizma, navode klasici, izrekli kako su oba počela u konstantnom ekvilibriju u smislu reprodukcije. Riječ je o tome da svjetlo u kontinuitetu proizvode svete duhovne entitete, kao što je mudrost proizvod razboritoga ili, kao što je elegantan govor proizvod elokventna govornika. U slučaju tmine, na djelu je reprodukcija zlih duhova ili entiteta, demona koji ne nastaju

po uzoru na bračnu zajednicu dvoje, već je njihov nastanak sličan štetnici koja se pojavljuje iz nečistoća i iz procesa propadanja drugih stvari. (Al-Shahrastānī, 2010:271) Spiritualni dio *svjetla* je u konstantnom pomaganju drugih dijelova, dok to nije slučaj s drugim početlom i njegovim dijelovima. Oni smatraju kako su ova dva svijeta/počela odvojeni jedan od drugoga, ali kako se ipak naposljetku protokom vremena *miješaju* te kao posljedica toga imamo svijet kakvog poznajemo uz napomenu da je djelovanje oba počela dobrovoljno. Međutim, sposobnost njihova izbora ne ide protiv njihove prirode. Stvari i pojave se razlikuju po svojoj suštini u pogledu toga da li su dobre ili zle shodno obimu prisutnosti jednoga ili drugoga počela. (Al-Hamaḍānī, 1960:11-12)

Kada je posrijedi pitanje *miješanja* dva počela, El-Bakillani je dao svoj koncept mogućeg pobijanja onih koji to zagovaraju. Najprije, reći će on, upitat će se da li tminu i svjetlost karakteriše razdvojenost u ezelu ili značenje karakteriše razdvojenost? Ako njihov odgovor bude da ih karakteriše razdvojenost u ezelu bit će neophodno da budu razdvojeni u situaciji svoje pomiješanosti, pošto oni postoje u situaciji svoje razdvojenosti, kako bi bili razdvojeni i pomiješani. Njihova pomiješanost je, ustvari, njihova razdvojenost, jer pomiješanost i razdvojenost su njihove karakteristike. Ukoliko takvo što prihvate, upitat će ih se: ako je dunjaluk postao radi njihove pomiješanosti, a nije postao radi njihove razdvojenosti, neizbježno je da trenutno postoji dunjaluk i da ne postoji, jer je razdvojenost pomiješanost. Isto je neizbježno da je radi njih postao dunjaluk i da radi njih nije postao dunjaluk. Dotično iziskuje da uzrok postojanja stvari, koji bude i sama stvar, bude uzrok nepostojanja stvari, koji ne bude sama stvar. U slučaju da je takvo nešto dozvoljeno, onda je dozvoljeno da uzrok da se tijelo kreće i izađe iz svog mjesta, bude i uzrok njegovog mirovanja i postojanosti na tom mjestu, te da uzrok da stvar bude praiskonska bude i uzrok da ta stvar bude stvorena i započeta,

a to je netačno, prema jednoglasnom mišljenju. (Al-Bāqillānī, 1957:83-84)

Ovdje izdvajamo i stanovište Ibn Hazma, koji ističe kako je tijelo, a kako to tvrde sljedbenici maniheizma, sastavljeno od elemenata tmine i svjetla. U daljoj razradi ovoga problema on se pita na koji način djeluje, tj. šta u tom slučaju njegovo činjenje proizvode. Da li je moguće da onaj dio koji je od tmine u svom djelovanju čini dobro ili da samo svjetlo proizvode zlo? Naravno, Ibn Hazm zaključuje kako je takvo što nemoguće i kosi se sa samom logikom. U tom slučaju, nedvojbeno, dolazi do toga da elementi tmine čineći dobro prelaze i postaju svjetlo, a jednako tako i sama mogućnost da elementi svjetla čine zlo pretpostavlja da postaju tmina. (Ibn Ḥazm, 1996:98)

Kako je došlo do *miješanja* dva različita počela?

Oko pitanja kako se desilo *miješanje* ova dva počela i šta je takvo što uzrokovalo postojanje različita stajališta unutar maniheizma. Prema jednim, kako to navode muslimanski klasični učitelji, takvo što se desilo slučajno, a ne kao nešto što je planirano ili kao izbor (al-iḥtiyār). Većina smatra kako je do toga došlo činjenicom da su dijelovi *tmine* zlonamjerno ometali njihov duh koji je progledao i ugledao *svjetlo*. Nakon toga je poslao tjelesne dijelove koji su se pomiješali sa *svjetlom*. Tada je Vlada Svjetla poslao anđela sa pet dijelova koji su se pomiješali s dijelovima *tmine*, a sve kako bi nadzirao takvo što i ostvario kontrolu. Tada je došlo do *miješanja dima i zraka* gdje je sve što je životno i spiritualno bilo proizvod zraka, a sve što je destruktivno i s nedostacima proizvod dima. Zatim su se pomiješali *vatra i vatra*, te će od toga destrukcija i sam plamen biti produkt tmine, a sve ono korisno kao i iluminacija plod svjetla. (Al-Shahrastānī, 2010:261) Nakon toga je došlo do *miješanja svjetla i tmine* što je rezultiralo nastajanjem vidljivih elemenata kao što su zlato, srebro, kamen i sve ono što je slično

(wa ašbāh ḍalīk), te je sve ono što je u svijetu bilo vidljivo kao lijepo, dobro, korisno produkt *svjetla*, a sve suprotno tome produkt *tmīne*. Nakon toga, došlo je do spajanja *vrućega vjetar* sa samim *vjetrom*, te *magle s vodom* podrazumijevajući kako sve ono što je korisno potječe od svjetlosti, a ono što je beskorisno od same tmīne. (Al-Nadīm, 1929:474) Potom se Vlada Svjetla spustio na dno dubine odvojivši tih pet dijelova tmīne, a zatim se vratio na svoje mjesto naredivši jednom od anđela da bude u prostoru između svijeta svjetla i miješanog dijela kako bi mogao da protjera/istisne te dijelove. Zatim je naredio jednom od njegovih anđela da načini *ovaj svijet* oblikujući ga i izvodeći ga iz ovih dijelova kako bi oslobodio/odvojio u potpunosti dijelove *svjetla* od same *tmīne*. Potom je uzdigao i sagrađio deset nebesa i stvorio osam zemalja postavljajući anđele koji će nebesa nositi (al-malak al-ḥāmil), a Zemlju nadzirati. Potom je stvorio Sunce koje je tu kako bi pročistilo svjetlost od demonske toplote i Mjesec da očisti ono što se pomiješalo s demonskom hladnoćom. U takvom ambijentu došlo je do mogućnosti da se odvoje ili uzdignu i ponovo se vrate svome izvoru svi oni dijelovi koji su bili pomiješani oslobađajući se svega onoga što ih je sputavalo. Eshatološka punina ovoga procesa traje sve dok se u potpunosti ne oslobode zarobljeni elementi, a koje Sunce i Mjesec ne mogu pročistiti. Zatim je vatra upaljena i gorjet će sve dok ne dođe do potpune purifikacije i oslobađanja. Neki smatraju kako proces razdvajanja traje hiljadu četiristo šezdeset osam godina. (Al-Shahrastānī, 2010:272-273) U međuvremenu, doći će do potpune liberacije i odbacivanja tmīne zajedno sa Hummamom. Tim činom, prema njihovom nauku, a kako nas upoznaju klasici, nastupa vrijeme konačnoga *uskrsnuća*.

Prema sljedbenicima dotične religijske tradicije, navodi Eš-Šehrestānī, zlo i dobro, ispravnost i pokvarenost/nered, čistoća i nečistoća nastaju/pojavljaju se i bivaju prouzrokovane miješanjem *svjetla i tmīne*.

(Al-Shahrastānī, 2010:262) U pogledu pomenutoga procesa miješanja, gore navedeni muslimanski klasik je kazao da je onima koji tvrde kako je i sama tmīna praiskonske prirode dovoljno kazati kako se dvije apsolutno oprečne stvari po svojoj suštini ne mogu *miješati*, jer bi u tom slučaju njihove suprotnosti nestale i prestale da postoje. Tmīna ili jeste ili nije u istinskom postojanju, tj. ili jeste ili nije stvarna činjenica. Ako pretpostavimo, nastavlja svoju elaboraciju pomenuti autor, da tmīna doista u stvarnosti egzistira, onda uviđamo kako je u tom pogledu jednaka svjetlu te se razlika bilo koje vrste mora poreći i zanemariti. S druge strane, ako tmīna ne predstavlja i nije u stvarnom postojanju, odnosno, nije stvarna pojava/činjenica (mawḡūd ḥaḳīqah), onda ne može imati praiskonsku naravniti mogućnost oblikovanja svoje suprotnosti. Pa kako, pita se on, uopće postojanje svijeta može biti rezultat miješanja tmīne sa svjetlom. Jednako tako, ako je tmīna praiskonske prirode, onda je svijet mješavina, ako je mješavina od koje svijet nastaje dobra, onda je posve jasno da je dobro proisteklo od zla i *vice versa*. Također, ako je mješavina dobro, ono što nastaje ili biva oslobođeno iz pomenute mješavine mora biti zlo jer je to sama suprotnost i *vice versa*. Koji god pogled ili stranu da zauzmemo, rezultat je, prema predočenome, jednostavan: *ili je dobro izvor zla ili je zlo izvor dobra*. (Al-Shahrastānī, 2009:61)

U pogledu konačnoga *razdvajanja* važno je kazati kako Eš-Šehrestānī navodi ono što sljedbenici ove vjere zagovaraju. Najprije, došlo je do miješanja, a zatim do borbe u kojoj je svjetlo nadvladalo tmīnu, odnosno dobro zlo, pa će istom doći do oslobađanja dobra u odnosu na zlo, a što će biti definitivnim razlogom razdvajanja (wa huwa sabab al-ḥalās). (2010:262)

Značaj tri perioda u učenju maniheizma

Iz predočenog se može uvidjeti kako manihejsko učenje podrazumijeva tri perioda¹⁰ (prošlost/praiskonsko, sadašnjost/međuvrijeme i budućnost/

posljednje vrijeme) u kojima se odvija drama svijeta. Prema onome što nam predočavaju muslimanski klasici kroz uvid u nauk maniheizma, prvi period podrazumijeva potpunu odvojenost dva nestvorena i vječna počela/principa (qadīm wa azalī) koja su ispunjavala sav prostor prije nego li je nastao vidljivi svijet. Tako carstvom/svijetom svjetla (Ġinān al-Nūr) vlada Veličanstveni ili Veliki Otac. S druge strane je svijet tmīne gdje vlada Satana (aš-šayṭan), a koji je Primarni demon/zlo (Iblīs al-Qadīm). (Al-Nadīm, 1929:478-479)

Drugi period se odnosi na vrijeme miješanja (imtizāḡ) svjetla i tmīne ili apsorbovanja svjetlosnih elemenata od strane tmīne čime nastaje ovaj vidljivi svijet. U njemu dolazi do filtriranja ili purifikacije i postepenoga odvajanja jednoga od drugoga.

Treći period je period *eshatološke zore* u kojoj dolazi do potpunoga i trajnoga odvajanja svjetla od tmīne. Zapravo, sva svjetlost koja postoji u čovjeku, životinjskom svijetu ili samoj prirodi bit će rafinirana, a ono što od toga ostane bit će spaljeno. Tada će sile mraka biti utamničene. Jednostavno kazano, spasenje leži u potpunoj odvojenosti ili oslobađanju svjetlosnih dijelova od dijelova tmīne, a to podrazumijeva *prvobitno stanje potpune odvojenosti*.

Naravno, kako to zadani metodološki okvir od strane muslimanskih klasika pretpostavlja nakon iznošenja osnovnih napomena o samoj doktrini maniheizma, onako kako je vide sami sljedbenici dotične tradicije, uobičajeno je da klasici daju svoju riječ, a posebno tamo gdje postoji nesuglasje s islamskim svjetopogledom. Mi smo takvo što na izvjestan način na prethodnim stranicama skromno problematizirali i određena stanovišta i poglede muslimanskih klasika inkorporirali. No, smatramo kako je važno sve predočeno zaokružiti kroz dva stava do kojih dolaze El-Maturidi i Eš-Šehrestānī u svojim promišljanjima i percepciji pomenutih doktrina.

¹⁰ Više o ovom pitanju vidi u: Burkitt, 1922:263-276.

S jedne strane, ako čin miješanja, smatra El-Maturidi, pretpostavlja da je takvo što *nastalo* prije nego li je kao takvo *postojalo*, onda je takav proces proizvod jednoga počela ili nužno oba ili je u krajnjoj liniji rezultat nekog trećeg činitelja (fa fi dālik taṭbīt talit). Nadalje, ako se pretpostavi da su svjetlo i tmina različiti po svojoj naravi, zar takvo što ne podrazumijeva i činjenicu da jedno ima moć miješanja, a drugo tendenciju i sposobnost diskrepancije/nesuglasja (al-baynūnah). To implicira kako je jedno od dva spomenuta počela uspjelo biti u stanju *u kome jeste ono što jeste*.

U slučaju njihova poimanja pitanja konačnog razdvajanja svjetla i tmine, a što podrazumijeva nemogućnost budućeg miješanja, postavlja se opravdano pitanje na čemu takvo što temelje, šta uzimaju kao polazišnu osnovu? U tom smislu, posve je shvatljivo da nam spajanje (iġtima') nije prirodna, a razdvajanje (tafarrāq) nije moguće dokučiti samim trudom. Zapravo, šta ih je odredilo, pita se El-Maturidi, da na ova dva različita procesa gledaju kao na nešto što podrazumijeva vječnost (abadan)? Ovo isto se odnosi i na pitanje predvječnosti. Razumije se, povjerenje u samu ideju o dva vječna počela iz koga nastaje svijet nije moguće. Jednostavno kazano, svijet niti je vječan, a niti je proizvod dva počela, već je kreiran po volji Jednoga Vječnoga Boga. (Al-Maturidī, 2017:244-245)

Eš-Šehrestani u svome djelu *Ni-hāyatu al-iqdām fi 'ilmi al-kalām* u poglavlju koje se bavi Božijom Jednoćom, navodi kako Bog koga se imenuje *Jednim* nije podložan podjeli niti je moguće Njegovoj esenciji/suštini nešto dodati niti oduzeti. On je Onaj koji je Jedan u Svojoj Biti bez bilo kakvih podjela i On je Jedan po Svojim atributima bez da Mu ista sličī. Nakon što takvo što navodi u polemičkom tonu odgovara na sve divergentne ideje i učenja, a posebno na dualističko stajalište o dva počela. On, slično kao i drugi klasici, pretpostavlja kako su prema učenju dualista svjetlo (dobro) i tmina (zlo) po prirodi stvari odvojeni, ali se i miješaju. Tako je, najprije, svijet anđela/pozitivnih duhovnih bića svijet čistoga dobra, dok je svijet u kome vlada zlo svijet u kome habitiraju demonske sile. Pored ova dva svijeta koja su po svojoj prirodi u potpunosti različita, tu je i svijet u kome čovjek egzistira. Takav svijet je nastao miješanjem dobra i zla. Ni manje ni više, pita se Eš-Šehrestani, zašto pored ova dva počela (boga) nije moguće pretpostaviti postojanje i trećeg boga kome se može pripisati moć miješanja dobra i zla? (2009:85-93) Uz sve prethodno, muslimanski autori konstatiraju će kako je posve vidno da je sama ideja *religijskoga dualizma* u svojoj esenciji teološki posve neodrživa i ništavna.

Zaključak

Dualistička slika svijeta predstavljala je istinski izazov za *monoteističku teološku paradigmu*, a samim tim i za klasične muslimanske autore. S tim u vezi, klasici su svojim *magnum opusima* nastojali posve znanstveno predstaviti ono što maniheizam *jeste* nakon čega su na već pomenutim metodološkim zasadama u formi apologije i kroz polemički diskurs preispitali i valorizirali takve teološke stavove i tvrdnje. Na tragu njihovih sagledavanja i same percepcije dualističke ideje, na Manija su gledali kao na povijesnu osobu koja ne predstavlja niti donosi Božiju poruku već, naprotiv, predstavlja pseudovjervjesnika (al-mutanabbiyyah). Jednako tako, samu religiju i same doktrine maniheizma promatraju kao skup različitih teoloških ideja koje nisu ništa drugo do jedan vid sinkretizma.

Muslimanski klasici, kao što smo to imali prilike vidjeti, do u detalje donose, posve vjerodostojno, najvažnija učenja maniheizma. Više je nego jasno kako oni ne mogu da se otmu utisku da je dualizam kao teološka kategorija, u bilo kojoj formi, stran ideji vlastite vjere tj. ideji Božije jednoće (monoteizam). Koristeći se samom logikom u opovrgavanju stajališta onih koji zagovaraju dualističku sliku svijeta, klasici su još jednom pokazali kako je važno dati svoju riječ na sve devijantne religijske ideje na originalan i autentičan, a uz to i objektivčan način.

Literatura

- Al-Baqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn at-Ṭayyib (1957). *Kitāb at-Tambīd al-Awā'il wa Talḥīṣ ad-Dalā'il*. Bejrut.
- Al-Birūnī, Abū Rayḥān. *Kitāb al-Āṭār al-Bāqiyah 'an al-Qurūn al-Hāliyah*.
- Al-Ġuwainī, 'Abd al-Malik (1950). *Kitāb al-Irṣād ilā Qarwaṭi' al-Adilla fi Uṣūl al-Iṭiqād*. Bagdad.
- Al-Ġāhiz, 'Amr ibn Baḥr (1966). *Kitāb al-Hayawān*. Kairo.
- Al-Hamaḍānī, 'Abd al-Ġabbār (1960). *Kitāb al-Muġnī fi Abwāb at-Tawḥīd wa al-Adl*. Kairo.
- Ibn Hazm, Abū Muḥammad (1996). *Kitāb al-Faṣl fi al-Milal wa al-Aḥwā wa an-Niḥal*, Bejrut: Dār al-Ġil, Bejrut.
- Al-Maturidī, Abū Maṣṣūr (2017). *Kitāb at-Tawḥīd*. Istanbul: Markaz al-Islāmiyya.
- Al-Maqdisī, Muṭahhar ibn Ṭahir. *Kitāb al-Bad' wa at-Ta'riḥ*. Kairo: Maktaba at-Taḳāfa ad-Dīniyya.
- Al-Mas'ūdī, 'Alī ibn al-Ḥusayn (2005). *Murūġ ad-Daḥab wa-Ma'ādin al-Ġawhar*. Bejrut: al-Maktaba al-'Asriyya.
- Al-Nadīm, Muḥammad Ibn Ishāq (1929). *Kitāb al-Fihrist*. Kairo.
- As-Shahrestānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm (2010). *Kitāb al-Milal wa an-Niḥal*. Damask: Resala Publisher.
- As-Shahrestānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm (2009). *Kitāb Nihāyat al-'Iqdām fi 'Ilm al-Kalām*. Kairo: Maktaba at-Taḳāfa ad-Dīniyya.
- Burkitt, Craford (1922), "The religion of the Manichees". *The Journal of Religion*, II, 3:263-276.
- Elijada Mirče, Kuliano P. Joan (2014). *Vodič kroz svetske religije*. Beograd-Podgorica: Nova Knjiga.
- Gardner Iain, Lieu Samuel, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2004.
- Taheri, Ahmed (1982). *Zandaqa in the Early Abasid Period with Special Reference to the Poetry*. Edinburgh.

سعودين غوبيليتش
المانوية في أعمال المؤلفين
المسلمين الكلاسيكيين

الموجز

يقدم هذا المقال عرضاً موجزاً للتصور اللاهوتي الإسلامي الكلاسيكي للمانوية، أي فكرة المثنوية بشكل عام. وبالتحديد، فإن التراث الفكري الإسلامي قبل كل شيء ودون مبالغة يتعامل مع هذه الظاهرة وشبهاتها بطريقة علمية بحتة تقدم المعلومات في البداية، ثم تتفحص وتختبر وتصدر الحكم التقييمي. وهذا يشير بالطبع، إلى أن المؤلفين المسلمين الكلاسيكيين لم يتهربوا من أن يستكشفوا بالحجة والبرهان كل ما يحجب فكرة التوحيد، كما هو الحال مع تعاليم المانوية. كان نهجهم هو معرفة كل ما يتوافق ولا يتوافق مع النموذج العقدي التوحيدي والتحقق منه. ستتم مناقشة طبيعة البدايتين: الظلمة والنور وظاهرة امتزاجهما، على نطاق واسع في سياق الفجر الأخروي، وفصل إحداهما عن الأخرى. لذلك، فإن المؤلفين المسلمين الكلاسيكيين يفصلون بدقة الجراح وبالتفصيل كل عنصر من عناصر ما نفهمه على أنه من تعاليم اللاهوتية المانوية، ثم يملونه وأخيراً يقررون كيف أن هذه المصفوفة اللاهوتية أو التعاليم اللاهوتية تتعارض قبل كل شيء مع المنطق، وبالتالي، حتماً وبشكل واضح تماماً تتصادم مع فكرة التوحيد الأزلية. الكلمات المفتاحية: الديانة المانوية، المثنوية، الفجر الأخروي، النموذج اللاهوتي التوحيدي، الحوار بين النصوص.

Summary

MANICHAISM IN MUSLIM CLASSICAL WRITINGS

Saudin Gobeljić

The work before us brings a concise review of the classical Muslim perception of Manichaeism and of the idea of dualism in general. The Muslim intellectual tradition has approached this, as well as other phenomenon of the kind, primarily in, we are not exaggerating to say, an utterly scientific manner. Thus it first presents its knowledge of the phenomenon, analyses it evaluates and makes conclusions about it. Certainly, this implies that the classical Muslim authors did not hesitate to discuss with arguments all the elements that blur the idea of monotheism in these teachings, and so is the case with their reading of Manichaeism. Their method comprised of finding, recognizing and acknowledging what is and what is not in agreement with *the monotheistic theological paradigm*. The nature of the two principles: the Darkness (*az-zulmah*) and the Light (*an-nūr*) and the phenomenon of their interaction will be elaborated here in the context of eschatology and the liberation of one from the other. Thus classical Muslim authors have, with a surgical precision, scrutinised each element of what we understand to be the theological teachings of Manichaeism, analysed it, and concluded that this *theological model* or theological teaching is also in utter contradiction with logic and thus it is in obvious collision with the primordial idea of *tawbeed*.

Keywords: religion, Manichaeism, dualism, eschatological dawn, paradigm, intertextual dialog