

arapsko-ISLamsko MIŠLJENJE I DRUŠTVO U HISTORIJSKOJ RETROSPEKTIVI

muHamed mraHORović

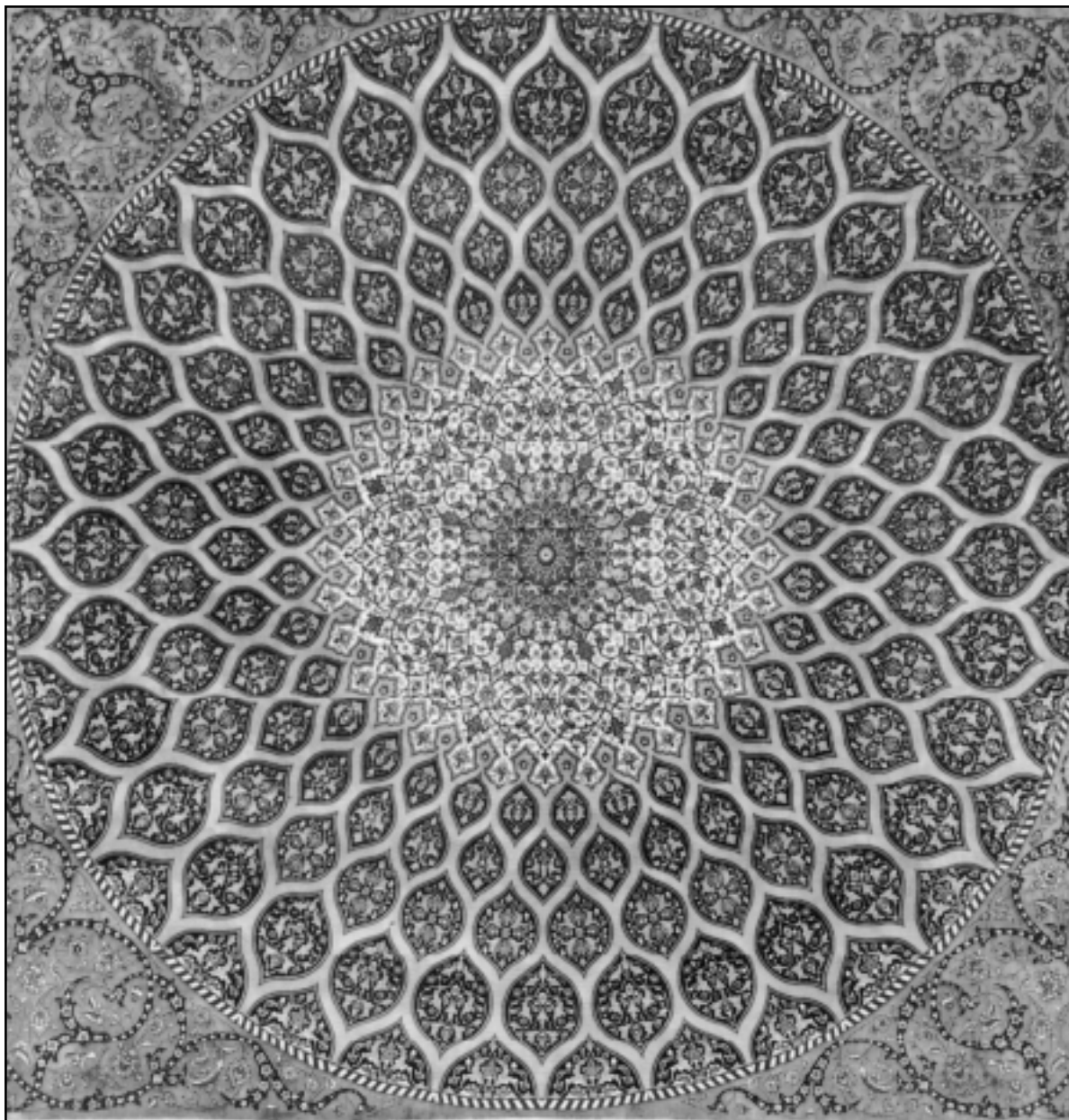
ščitavanjem nekoliko eminentnih studija o povijesnom razvoju arapsko-islamske misli utvrdili smo da veći dio njih presudnu ulogu u tom procesu pripisuju krugu velikih književnih autoriteta i njihovim djelima. Zacijelo je klasična konceptualna struktura tih djela prepoznatljiva po dva artificijelno-metodološki specifična plana:

- 1) prvi dio, prilježno kanoniziranoj tradiciji, prezentira iscrpne informacije o autoru, njegovu obrazovnom razvoju i duhovnom stvaralaštvu,
- 2) drugi je dio rezerviran za reprezentiranje djela glede njegove knjiške forme i tematsko-problematske naravi.

U ovakvoj perspektivi specijalisti za arapsko-islamsku misao pokazivat će osobit interes za one njezine aspekte u kojima sami autori bivaju promovirani na intelektualnoj sceni, tj. koji su redovito pripovijedali u prvom licu o događajima kojima su sami bili ili svjedocima ili su u njima, pak, sudjelovali. Ukoliko je autor još ostavio za sobom neko djelo, koje se, primjereno standardima tadašnje klasične knjiške forme, može privrstiti u autobiografski žanr, tada je takvo djelo bivalo objektom neposredne i cjelovite interpretacije i analize. U istoj perspektivi relacije između autora i njegova djela bit će podvrgnute brižljivim pro-

pitivanjima, s tim da će pažnja eminentno biti fokusirana na pitanje autentičnosti djela. Svaka i najmanja sumnja u autentičnost djela ili autorstva nekog teksta bit će razlogom za njihovo odbacivanje. Konačno, i samo djelo će biti proučavano na tragu intelektualnog kredibiliteta autorove ličnosti pri čemu će se htjeti prepoznati i definirati specifičnosti stila svakog autora ponaosob te ideje i problematika po kojima se autor identificira kao *subjectum species*.

Ovakve studije, ukoliko su dobro konceptualno utemeljene, pribavljaju dragocjene i validne historiografske podatke koji omogućavaju serioznije razumijevanje tekstova svakog autora. Međutim, često se dogodi da te informacije, ipak, nisu uvijek same po sebi dostatne za rasvjetljavanje određenog teksta. Naravno, ta činjenica dovodi nas pred zapitanost o prirodi *nedostatnosti* takovih informacija? Ona se prioritetno pripisuje prepriči uzrokovanoj odsustvom biografskih dokumenata u kojem slučaju istraživač svoja saznanja o autoru crpi iz samog autorova djela. Kada pokuša objasniti osobenost djela karakterom autora, istraživač često rizikuje da bude priveden u zatvoreni krug. Zacijelo, ovakav pristup ne daje uvijek one rezultate koji



se očekuju budući da je u osovljen na konstantama koje podliježu kritičkoj preiskušnji.

Prva konstanta zasnovana je na tvrdnji da je odnos između autora i njegova djela uvijek istovjetne naravi bez obzira na sam profil autora i na prirodu njegova djela.

Druga konstanta, pak, taj odnos situira na razinu čiste svijesti.

I, konačno, treća konstanta je u funkciji bazičnog postulata za predašnje izloženi postupak, tj. onaj koji izriče stav da je djelo primarno naslovljeno čitaocu, koji nastoji proniknuti u njegovu književnu bit.

Sasvim je izvjesno da je o ovim konstantama

moguće naširoko diskutirati, no, u kontekstu ovog rada, mi ćemo ih recipirati tek sekundarno. Zamjetljiv je njihov pojednostavljeni karakter kome kao takve inkliniraju. Odnosi između jednog autora i njegova djela, kao i odnosi između nekog djela i njegova istraživača ili interpretatora, nisu posvema jasni, bar ne u razmjerama koje nam se mogu pokazati kod prvog uvida u djelo. Te odnose, zacijelo, dodatno komplicira prisustvo jednog drugog pojma-kategorije društva. Autor i njegovo djelo nužno pripadaju nekom datom društvu, odražavaju forme njegova mišljenja i koncepte diferentnih nivoa društvenog establišmenta, gradiraju specifične vrijednosti datog društva, koje

ih baštini kao takve. Na kraju, te specifične vrijednosti društva postaju književno-kulturnim i psihološko-civilizacijskim habitusom ne samo autora i njegova djela nego i populacije kojoj se obraćaju i s kojom putem djela autori komuniciraju. Zbog tih činjenica, od neprocjenjivog je značaja za svakog istraživača povijesti arapsko-islamskog mišljenja, ostvarivanje neposrednog cjelovitog uvida u život tog društva budući da je ono proizvelo autora i njegovo djelo. Potrebno je prepoznati u djelu kojoj društvenoj strukturi se obraća njegov autor, te kojem je čitalačkom miljeu djelo bilo distribuirano.

Neupitna je kompleksnost i kompliciranost ovakvih istraživanja u razmjerama u kojim se pokazuje i njihova nužnost ukoliko se žele napustiti stereotipske sheme minulih vremena i potreba da se remek-djela arapsko-islamske književnosti učine dostupnim modernom istraživačkom studiju. U prvom metodološkom postupku potrebno je sakupiti građu koja explicite-implicite problematski tematizira ovaj ili onaj model društva uprisutnjenog u nekom prostoru i vremenu pa je, potom, razložiti po grupama, u smislu da svaka grupa sadrži određen aspekt društvenog života, i podvrći je istraživačkoj analizi. Ovakvom poslu vrlo uspješno su do danas pristupali Claude Cahen u Evropi te profesori M. 'Ammara i Nasr Hamid Abu Zaid, u arapsko-islamskom svijetu.

U namjeri da prezentiramo samo neke od mogućih vrijednosti koje se putem ovakvog metoda mogu izvući iz nekog starog teksta za upoznavanje jednog određenog društva, poslužiće nam odlomak iz traktata *Risāla fi demm al-kuttāb*, koji se pripisuje znamenitom Perzijancu Ğāhizu¹. Istraživanje koje je proveo francuski orijentalista M. Pellat u okviru francuskog prijevoda² ovog djela dovodi u upit Džahizovo autorstvo s obzirom na unutrašnju strukturu traktata te s obzirom na dobro upoznavanje samog Džahiza i prirode njegovih pogleda. Sa sociološkog motrišta pitanje autorstva u predmetnom slučaju ima sekundarno značenje. Relevantno je samo glede preciznijeg datiranja pojave teksta i njegove forme, premda je skoro nemoguće podastrijeti validnije argumente u prilog tvrdnji da je u pitanju tekst koji datira

iz Džahizova vremena. No, ako ga posmotrimo sa stajališta informacija, zapazit ćemo da sadrži podatak o teološkoj raspravi koja se dogodila kod Bišra ibn al-Mu'temira, mu'taziljskog teologa (u. 210./825.) što znači da ju je moguće locirati u razdoblje pred kraj vladavine halife Ma'muna (vladao od 198.-218. h.e./813.-833.). Smještanjem tog traktata u približan vremenski okvir, njegov tekst nam čini dostupnim i neke druge zanimljive indikacije glede njegova situiranja i u jedan određeni geografski prostor. Naime, od četiri ličnosti, koje su spomenute na početku teksta traktata (Bišr ibn al-Mu'tamir, Al-Murdaq, Ṭumama i Abu al-Hudail al-'Allaf), prva trojica su bagdadske teolozi, dok je četvrta neka osoba koju je halifa doveo u Bagdad. Prema tome, analizom traktata koji se pripisuje Džahizu otkrivamo bitne karakteristike muslimanskog društva u Bagdadu s početka trećeg stoljeća hidžretske ere, odnosno IX stoljeća nove ere. U prilog netom izloženog stajališta podastiremo prijevod uvodnog odlomka spomenutog traktata:

“Sastali smo se jednog dana kod Bišra ibn al-Mu'temira i kod njega zatekli al-Murdaq, Ṭumama i al-'Allafa u krugu mu'teziljskih teologa i njihovih sljedbenika. Razgovor je potekao o običnim ljudima iz naroda, njihovim sklonostima podaničkom imitiranju te neosjetljivosti njihovih srdaca za sve što ne pripada njihovoj društvenoj klasi, narodu (naciji) ili njihovu rasnom korpusu. Tako ljudi iz naroda ovjekovječuju pisare (kuttāb=historiografi, hroničari, historičari) držeći da oni u narodu obrazuju njegov elitni, dinastijski krug jer pripovijedaju istinite događaje, mada najčešće o njima sami ništa ne znaju. Kriterij njihova suda nije otkrivanje krajnje istine. Svoje pohvale *kuttāb* usmjeravaju samo na vanjske elemente društvenog prestiža. Jedan među dokazima koji naglašava mizernost njihove naravi i omogućava nam razumijevanje svih slabosti njihova mišljenja jeste način na koji u javnom životu favorizuju one koje ne karakterizira sposobnost razumijevanja društvenih pojava te koji se ne mogu explicite pohvaliti neupitnom umnošću. Kod obične društvene strukture *katib* uživa status najmarkantnijeg javno angažiranog činioca kojem pripada presuditeljska uloga na planu

kulturnih događanja, čak i onda kada katib nije ispoljavao ni najbanalniji interes za njih i njihove socijalne probleme. Takav prestižan društveni status kuttab proizlazi iz prostodušnosti i pristrasnosti općeg narodnog mnijenja glede motrišta/nazora svojih društvenih uzora te usljed potpune opsjednutosti njima. Bezrezervno pamte svaku njihovu riječ i prilagođavaju se njihovim učenjima.

U ambijentalnosti takvog pozitivnog raspoloženja treba tražiti razloge zbog kojih kuttab jesu elita, koja je zaklonjena od svakog nedostatka, bezgrješna. Kako bi, sukladno tome, uopće bilo moguće da katiba, tako plemenitog, neko smatra nezalicom? Štaviše, i onda kada ih neko usmjeri ka kritičkom raz-vrstavanju činjenica obična narodna masa prema ovakvoj nedodirljivoj eliti ispoljava osjećaj nepomućenog poštovanja; ni neposredan uvid u bit posvema jasnih činjenica ne može poljuljati njihovo uvjerenje u društvenu supremaciju elite kuttab. Oni govore: "Taj čovjek ne bi mogao dospjeti na mjesto koje zauzima bez posjedovanja nekih osobnih vrijednosti uprkos naših nepotpunih saznanja o njima. Vjerovatno se onaj o kome oni govore može uporediti sa 'Ammarom b. Farağom po gluposti i lažljivosti, sa Nağahom b. Salamom po laskavosti i neinteligentnosti, sa Ahmedom b. al-Hasibom po podlosti i neznanju, sa porodicom Wahb po gramzivosti i primitivizmu, sa Musaom b. 'Abdulmalikom po hibridnosti i bezosjećajnosti, sa Ibn al-Mudabbirom po duševnoj nestabilnosti i prezrenoj oholosti i sa Fadlom b. Marwanom po neprimjerenosti mentalnoj ograničenosti."

Izvjescno je da ćemo uspjeti u ovom tekstu razlučiti istinite informacije od neistinitih koje nam se nude o društvu tog vremena samo pod uvjetom da tekst pažljivo iščitamo i tretiramo kao informaciju o određenoj društvenoj strukturi od netom profiliranih triju struktura tog vremena. To su: *krug mu'tezilijskih teologa*, *obični ljudi iz naroda* kao najmasovnija kategorija, te *hroničari* ili *kuttab*. Ovdje je potrebno upozoriti da spomenute grupacije u tekstu nisu predstavljene kao statične kategorije; svaka od njih je angažirano suprotstavljena drugima. Kao prvi obrazac pokazuje se anatanizam između mu'tezilijskih teologa i obične svjetine tog društva,

u drugom kuttab stoje naspram prostodušne ljudske grupacije, a kao treći obrazac najoštrijeg antagonizma ispoljava se u konfliktu između teologa i kuttab. Kroz prizmu antagonizma kao specifičnog obrasca otčitavaju se, poglavito, svekolike karakteristike svake od triju društvenih kategorija.

1) Teolozi glede obične svjetine tvrde da je karakterizira stanovita sentimentalna pasivnost (*istihwaz al-fitnati 'alejhim*) koja ju navodi da prima i prihvata ideje i modele drugih bez imalo kritičkog duha (*taqlid*): dovoljno je da joj se neko sviđa, pa da dopusti da je ovaj indoktrinira. Istovremeno, prostodušna svjetina pati, po svojoj prirodi (*tabi'a*), od nesposobnosti da se otvori (*istihlak*) plemenitijim osjećanjima i idejama koje su joj, budući svojina elite, prirodno strane (*leyse fi tabi 'atihim*). Kod narodnih masa, osim toga, postoji jedan unaprijed formiran odnos iskazivan u obrascima eksplicitne pohvale i priznavanja društvenog prestiža onima koje prihvata, bez imalo kritičkog duha, za svoje modele. Razlog takvog odnosa leži u činjenici da narod dopušta da ga impresionira prestižni društveni rang, koji se manifestira spoljnim načinom života (*zābir al-hilyah*) i iz kojeg izvodi zaključak da je aristokracija kao društvena elita gospodar istine. Konačno, puk posjeduje prirodu drukčiju od naravi elite, a karakteristika te prirode jesu melanholija i prostodušnost usljed čega prostodušnu svjetinu specifikira sklonost pogrešnom prosuđivanju.

2) Zatim se do pojedinosti, stav običnih ljudi iz naroda prema kuttab opisuje kao paradigma i dokaz njihove moralne i intelektualne nesposobnosti. Taj odnos, koji se eksponira na relaciji ushićenog divljenja - imitiranja, predstavlja prije svega odavanje priznanja položaju koji zauzimaju kuttab u društvenoj hijerarhiji. Za narod, oni su oličenje jedne zasebne društvene strukture, do koje se ne dolazi lahko (*'ala gajri mu'ašara*) i sa kojom se ne održavaju prijateljske veze, ali koja se poštuje i prema kojoj se osjeća metafizičko divljenje pomiješano sa stanovitim strahom (*ahabbuhu, akbaruhu*). Naime, kuttab, za narod, eminentno participiraju u vrhunskoj dostojanstvenosti i plemenitosti (*ğalalah, nabalah*) vladajuće klase, uživaju univerzalnu reputaciju obrazovanih ljudi i respekt

(*maṭal al-bašira fil-adab*) i predstavljaju se kao arhetipski modeli etičke vrlosti. To ne začuđuje budući da ih prostodušna svjetina, odbijajući da im imputira pogrešivost i neznanje, smatra posjedovateljima zbiljskog znanja. I mada često ne mogu proniknuti u tajnu tog znanja (*qasure 'ilmuna 'anhum*) oni ga bar čuvaju (*al-mahfūzu min aqwālibim*) i istrajavaju u naporima da mu se prilagode.

3) Preostalo nam je još da utvrdimo prirodu odnosa između teologa (*mutekellimun*) i kuttab. U posljednjim alinejama spominjanog teksta naveden je poimence stanovit broj hroničara uz sve karakterne slabosti koje ih karakteriziraju. Za razliku od hvalospjeva općenarodnog mnijenja o hroničarima, sud teologa je vrlo rafiniran i, skoro uvijek, kritički nepovoljan. Prioritetno, teolozi osporavaju “neumitnu učenost” hroničara, koja ne predstavlja ništa drugo do li amorfnu masu najprizemnijih stupidarija i efemerne duhovnosti kao tipičnih formi kategorije neznanja (*ḡāhiliyyah*). Osim toga, i vrline koje hroničari sebi u narodnim masama priskrbljuju obični su obrasci duhovnih slabosti koje nije teško otkriti i prepoznati, kao što su: gramzivost, lahkoumnost, oholost, bezosjećajnost te odsustvo poštenja. I, konačno, *plemenitost* kojom ih narodne mase diferenciraju, a ovi se, izgubivši svaku skromnost, samohvališu njom, najobičniji je obrazac *hibridnosti i prostakluka njihova mizernog života*.

S obzirom na ovu analizu, možemo sebi s lahkoćom predstaviti tri antagonističke grupacije toga vremena i njihove društvene situacije. Pred narodom, koji je očigledno neuk ili samouk, te prema tome i veoma povodljiv, sukobljavaju se dvije grupacije u rivalstvu koje se manifestira u njegovim vrhunski antagonističkim formama. Predmetni tekst svjedoči o spremnosti jedne od grupacija da iskoristi sve argumente, uključujući i personalne uvrede, kako bi istisnula sa društvene scene drugu grupaciju. Iz toga možemo zaključiti da je početkom II/IX stoljeća egzistirala jedna vrlo profilirana društvena hijerarhija? Na vrhu su se, sigurno, nalazili halifa i svi članovi njegove familije, odnosno sva svita njegova dvora, dok su neposredno ispod njih bili kuttab. Ukoliko su teolozi i zauzimali neku poziciju u društvenoj hijerarhiji, ona je zacijelo bila ispod nivoa kuttab.

Na dnu te ljestvice bio je narod.

Oštrina predmetnog teksta je shvatljiva je samo u slučaju da je društvena hijerarhija bila egzemplarno onakva kako je u njemu skicirana. U takvoj situaciji teolozi protestiraju i, mada to agresivno ne iskazuju, zahtijevaju da se uspostavi hijerarhija koja bi bila u njihovu korist te koja će uzimati u obzir činjenicu o stvarnim zaslugama njihova kruga. Po njima, bez ikakve dvojbe³, teolozi, odnosno jedan širi krug poznavalaca arapsko-muslimanske kulture, trebao bi zauzimati mjesto tik do halife i njegova dvora. Što se tiče kuttab, njihove mahane, nedostatak plemenitosti i njihovo neznanje nužno zahtijevaju da budu prizemljeni na nivo prostog naroda: oni ne mogu pretendovati da predstavljaju dio elite. Ovaj tekst je, dakle, svjedočanstvo o privilegovanom položaju koji su uspjeli pribaviti sebi kuttab u bagdaskom društvu s početka III/IX stoljeća, s jedne strane ali i o osporavanju njihova kredibiliteta koje je izazvala takva situacija, s druge strane.

Za historijski pregled misli tog vremena, ovi rezultati su veoma značajni. Naime, ova grupa kuttab, bogatih, privilegovanih, na svoj način obrazovanih, bit će, pored tradicionalne pismene publike, kojoj su se autori obraćali do tada, još jedna publika, također željna čitanja i obogaćivanja svojih saznanja. Možda su neka od djela iz te epohe bila upućena prvenstveno njima, a postoji i vjerovatnoća da se neke karakteristike ovog ili onog djela mogu bolje objasniti ako se uzmu u obzir opći ukusi i habitusi kuttab?

Tekst koji analiziramo ne informira nas samo o društvu takvom kakvo jeste. Budući da je tekst istovremeno i kritika tog društva, on upućuje i na standarde i kriterije na kojima ono zasniva svoju kritiku. Moguće je, naime, koristeći se onim što Roland Barthes naziva “pretpostavljanje kontrateksta” razlučiti karakteristike koje obilježavaju stvarnu elitu, i posebno neke od aspekata njihove kulture, autentičnog adaba.

Kroz posvemašnje kritike koje teolozi usmjeravaju u pravcu narodnih masa i kuttab, prioritetno se otcrtava, kao obrazac socijalnog antagonizma, portret modela arapsko-muslimanskog čovjeka. Taj čovjek, zadržavajući svoj kritički duh, sudi o tome šta treba biti

prihvaćeno, a šta odbačeno u raznim naslijeđima prenošenim kroz tradiciju. Na tom planu, on čuva fizionomiju svog arapsko-muslimanskog bića i koristi se svojim razumom čije su norme obrasci tradicionalne arapsko-muslimanske kulture.⁴ Taj čovjek, također, po svojoj prirodi i arapsko-muslimanskim mentalitetom, predstavlja člana istinske elite, čije srce ostaje otvoreno pred univerzalnim i planetarnim idejama i idealima. Preciznije, poprimajući sve vrline suprotne društveno-etičkim slabostima, za koje teolozi optužuju kuttab i njihovu sljedbu, moralni portret idealnog čovjeka se uprofiljava u sljedećem obrascu: on mora posjedovati pažljivu i prefinjenu inteligenciju koja će mu omogućiti da se umom uzdigne do istinskog znanja, i mora prakticirati smjernost, neovisnost i iskrenost. O snažen tim znanjem i tom vrlinom, on će postići istinsku veličinu i paradigmatičku plemenitost, koje se sastoje od nadarenosti oplemenjene kulturom. Taj čovjek će biti dio elite koju će narod s razlogom poštivati i kojoj će se diviti, jer će ona istinski sudjelovati u modeliranju veličine i plemenitosti vladajuće klase.

Ne postoji li u ovom tekstu jedna centralna perspektiva, koja bi omogućila neku sintezu i pomoću koje bi se mogle akumulirati sve karakteristike koje se tiču jednako i znanja ('ilm) i religije, racionalnog i moralnog života, i koje se konkretiziraju u društveni rang i kulturu? Ako se vratimo na prvu rečenicu odlomka, koja kroz prigovore upućene općenarodnim masama, indirektno napada kuttab, ustanovit ćemo da je ona sva orijentirana ka jednoj konstataciji koja predstavlja njezinu ideju vododjelnicu: "I to u tolikoj mjeri da im je katib postao poslovičan; njemu pripada sva oštromnost na polju kulture (adab)." Izgleda da je, sudeći prema samoj konstrukciji rečenice (*hatta in hānehum*), autor teksta u ovom sudu naroda prepoznao vrhunac greške koja je posljedica njegova neznanja i gluposti. Obrnuto, čovjek-uzor ili paradigma bit će onaj ko je prije svega stekao tu oštromnost na polju adaba. A možda bismo mogli, na osnovu ovoga, unekoliko odrediti i konceptualnu strukturu tog adaba. Sabirući u sebi pozitivne konstante koje su suprotne prigovorima navedenim u tekstu, adab bi predstavljao sintezu moralnih vrлина, kao što su odlučnost, iskrenost,

neovisnost, skrušenost, ozbiljnost i smirenost; stanovite intelektualističke koncepcije religije; islamske koncepcije uloge i značaja razuma, posebno kritičkog i, konačno, određen teorijski koncept društva i njegove hijerarhije.

Prethodna analiza, koja je smjerala biti precizna, ali koja se odlučno odrekla svih drugih dokumenata izuzev datog teksta, omogućit će, možda, da se jasnije shvate neke karakteristike bagdaskog arapsko-muslimanskog društva s početka III/IX stoljeća kao i ono što je, teorijski, predstavljala kultura tog društva. Tako su date sheme koje bi bilo zanimljivo uporediti sa informacijama iz drugih tekstova, poglavito sociološke orijentacije. Naravno, tim postupkom bi se postepeno kompletirala cjelovita skica onomašnjeg društva, a književne i filozofske tvorevine ove epohe bi tako bile primjerenije situirane unutar njegova duhovnog miljea. **m**

Selektivna bibliografija:

1. Ġāhiz: *Rasail, Dar Haroun, s.a.*
2. Abu Zaid, Nasr Hamid: *An-naṣṣ- as-sulta - al-haqiqa, Al-Merkez at-ṭa qafi al- 'arabi, Ad-dar Al-Baida', 1997.*
3. Baidaba, *Kalila wa dimna*, prijevod na arapski Abdullah ibn al-Muqaffa', (pogledati Muqaffa'aov uvod)

Bilješke:

- ¹ *Rasail, Dar Haroun, TT, s.a., str. 196.-198. i dalje*
- ² Publikovan u *Hesperis, 1956. g., str. 37.-38.*
- ³ Takva širina podrazumijeva se kroz prigovore upućene hroničarima (kuttab) iz konteksta drugih odlomaka ove Risale
- ⁴ Termin "taqlid" upotrijebljen u svom pejorativnom značenju prilježnog imitiranja, ovdje nije određen nekim preciznim objektom nego se misli općenito o imitiranju kulture kuttab od prostodušne svjetine. Isti termin pojavljuje se još jednom na 204. strani ove Risale u jasnijim semantičkim intencijama "taqlid fi az-zandaqa", tj. nekritičkom usvajanju i imitiranju strane ili neislamske kulture i religije.