

---

**Abdoulreza Jamalzadeh**

## POSLANSTVO S GLEDIŠTA IBN RUŠDA

**P**RVA NAJZNAČAJNIJA FILOZOFSKA PROMIŠLJANJA o poslanstvu nalazimo kod Farabija, a zatim i Ibn Sinaa. Iako Farabi nije o ovoj temi napisao ni jednu zasebnu knjigu niti raspravu, on je u velikom broju svojih knjiga koje se bave metafizičkim i političkim pitanjima raspravljao i o temi poslanstva.

Ibn Sina u nekim svojim djelima govori isključivo o poslanstvu i pitanjima kao što je npr. mudžiza, dok su u drugim njegovim djelima i raspravama na temu poznavanja nefsa i teologije prisutne i rasprave o spomenutoj temi.

Ibn Rušd je također slijedio tu tradiciju i u knjizi *Al kashf 'an menābij al adilla fi 'aqā'id al milla* iznio svoje najvažnije stavove o poslanstvu. On nije priredio ovu knjigu kao filozofsko djelo, nego je u njoj objasnio principe Šerijata, želeći da sa svog gledišta rasvijetli interpretacije, nedoumice i inovacije koje zavode na krivi put, što u svakom slučaju pripada teološkoj raspravi.

Po mišljenju Ibn Rušda, sva teološka pitanja oko pojma poslanstva odnose se na dvije važne i bitne stvari te on prvo iznosi mišljenje teozofa o oba pitanja i pojašnjava njihove pogreške i slabosti da bi zatim, sa šerijatskog aspekta, razjasnio i potvrdio teorem.

Ta dva važna i temeljna pitanja su slijedeća:

1. racionalno shvaćanje poslanstva ili dokazivanje postojanja poslanika općenito;

2. dokazivanje određenog (posebnog) poslanstva i određivanje istinskih poslanika na osnovu mudžize.<sup>1</sup>

Ibn Rušd važne rasprave o poslanstvu prikazuje kao rasprave o dva pojma: opće poslanstvo i određeno poslanstvo. Kod općeg poslanstva, općenito i bez uzimanja u obzir nekog određenog poslanika naglašava se neophodnost poslanika i dokazuje se njihovo postojanje i važnost, dok se kod određenog poslanstva dokazuje određeni poslanik i razmatraju se njegova duhovna svojstva i sadržaj njegovog učenja.

### Dva načina dokazivanja poslanstva

Ibn Rušd opširno raspravlja o dokazivanju poslanstva i načinima utvrđivanja istinskih poslanika koji se razlikuju od lažnih, tj. nevjerodostojnih tendenata na poslanstvo i iznosi moguće kontroverze i nedostatke, te pokušava da neke od njih ukloni pomoću objašnjenja i interpretacija.

On iznosi dva glavna načina dokazivanja poslanstva, a to su:

1. teozofski
2. šerijatski.

### Razmatranje teozofskog načina

Racionalno argumentiranje teozofa temelji se na usporedbi odsutnog (moguće je da Bog imenuje poslanika) naspram svjedoka (moguće je da Bog postavi čovjeka kao poslanika).

Ibn Rušd, poštujući logične vrijednosti, teozofski način dokazivanja smatra zadovoljavajućim argumentiranjem koje zaslužuje da bude masovno prihvaćeno, no, ako se analizira, u njemu se nailazi na mnoge poteškoće i kontroverze.<sup>2</sup>

Tako on razmatra činjenicu mudžize kao dokaza istinitosti poslanstva kao i činjenicu da se određeno poslanstvo može dokazati te prekorača teozofe zbog prihvaćanja ovog mišljenja, ali svoj stav ne potkrepljuje šerijatskim ili racionalnim dokazima.

Teozofi ovako, analogijom, iznose racionalne razloge za dokazivanje poslanstva tendenata na poslanstvo:

<sup>1</sup> *Al-Kashf*, str. 208.

<sup>2</sup> *Al-Kashf*, str. 208-209.

Osoba koja je pretendent na poslanstvo posjeduje mudžizu.  
 Svako ko posjeduje mudžizu je poslanik.  
 Rezultat: Ova osoba pretendent na poslanstvo je poslanik.

Prihvatanje gornje analogije vezano je za potvrdu i dokazivanje drugih premisa, na kojima se baziraju i navedene premise, a koje Ibn Rušd postavlja u okviru dva uvjeta:

1. postojanje mudžize i činjenica da ono što se dogodilo posve sigurno pripada kategoriji mudžize te da se ne može podvesti pod magiju, talisman ili čudesne poslove.

2. ispravnost druge premise gornje analogije i sama ovisi o dva uvjeta:

a) postojanje poslanstva i mudžize

b) potvrda i istinitost tvrdnje da svako ko ima poslaničku misiju donosi mudžizu, tj. pripisivanje mudžize istinitim i vjerodostojnim pretendentima na poslanstvo.

Prvi uvjet, koji je uvjet postojanja poslanstva i mudžize, potvrđni je teorem, i to je prva od četiri naučne tvrdnje koje počinju pitanjem “هل” (da li).

Ibn Rušd prigovara ovakvom argumentiranju utemeljenom na Aristotelovoj teozofiji. Aristotel kaže:

“Nauka je prema jednom predmetu onda sveobuhvatna kada je potvrđeno da njegovo postojanje nije prolazno. Prema tome, njegovo postojanje i bit se rasvjetljavaju uz pomoć drugih predmeta o kojima i ovisi njegova egzistencija.”<sup>3</sup>

Prigovor Ibn Rušda teozofima temelji se na činjenici da se ono što mi nastojimo dokazati i što nam još nije potpuno jasno ovdje donosi u analogiji kao neprikosnovena stvar, a to je, u ovom slučaju, postojanje poslanstva i mudžize.<sup>4</sup>

Prema Ibn Rušdu, po mišljenju nekih, postojanje poslanstva i mudžize općenito još nije dokazano, tj. smisao onoga “da li” – هل i sveobuhvatne biti nije razjašnjen, a to je prva tvrdnja koja je temelj analogije, dakle postoji nejasnoća i treba je dokazati, dok je ovdje u analogiji teozofa ta tvrdnja prihvaćena kao neprikosnovena činjenica. Naravno, teozofi mogu na prigovor Ibn Rušda odgovoriti da je, pošto je poslanstvo racionalno moguće i ne postoji racionalna

<sup>3</sup> *Talkhīs kitāb al-nafs*, str. 66; *Talkhīs kitāb al-Burhan, dar zemne Manteq-e Arastu*, Tahqīq Jira Jahāmī, Bejrut, 1982., drugi svezak, str. 380.

<sup>4</sup> *Al-Kashf*, str. 210.

prepreka za njegovo postojanje, ono, prema tome, potvrđeno i definitivno.

Ibn Rušd u prigovoru teozofima želi kazati da je njihovo mišljenje u odnosu na neprijatelja, tj. Beraheme, slabo; oni negiraju poslanstvo i odbijaju poslaničku misiju te su uvjereni da su za prihvaćanje poslanika potrebne apsurdnosti na koje ni tvrdnje teozofa ne mogu dati odgovor.<sup>5</sup>

On analogiju teozofa smatra diskursom; uvjeren je da se ne može argumentirati od prisutnog (svjedoka) prema odsutnom, osim tamo gdje je priroda prisutnog i odsutnog jednaka, a teozofi u ovom argumentiranju upravo kreću od prisutnog, tj. ljudi se postavljaju za poslanike, prema odsutnom, tj. Bog šalje poslanike, a budući da bit i priroda obje premise i, na koncu, Boga i stvorenja nisu iste, proizlazi da argumentiranje nije kompletno.

Iako Ibn Rušd zbog nejednakosti ovih dviju priroda napada argumentaciju teozofa, i sam je u mnogim slučajevima donosio takve argumente, kao npr. za dokazivanje Božijih svojstava posegnuo je za osobinama Njegovih stvorenja;<sup>6</sup> tako je za dokazivanje znanja, života, snage, volje i drugih Božijih svojstava iznio različite primjere ovih svojstava kod Božijih robova i stvorenja; mi vidimo znanje kod čovjeka, a Onaj Koji mu je podario znanje je Bog. Stvoritelju neke stvari ne može ta ista stvar nedostajati, prema tome Bog Koji je davatelj znanja ujedno je Sveznajući. Ili drugi primjer: u stvorenjima postoji život i tragovi tog života u njima su jasni, a Onaj Ko im je podario život je Bog; analogno prvom primjeru, sam Bog je živ.

Ibn Rušd također, polazeći od postojanja subjekta u prisutnom (svjedoku) i ostavljanju traga u stvorenjima, stiže do aktivnosti i utjecajnosti Uzvišenog Stvoritelja,<sup>7</sup> što je sve argumentiranje od prisutnog prema odsutnom.

Nakon ovog prigovora on kreće u razmatranje druge premise pa kaže: "Pretpostavimo da smo prihvatili činjenicu postojanja poslanstva i mudžize, ali da ne slijedimo argumentaciju o tome ili da smatramo da argumentacija nema nedostataka i nedoumica, ali da kod druge premise ima mjesta sumnji, diskusiji i razmatranju, a ta sumnja je u pitanju odakle proizlazi ispravnost tvrdnje da je nosilac mudžize istovremeno i poslanik. Ili, drugim riječima: Odakle se može shvatiti ovisnost mudžize i poslanstva?"

<sup>5</sup> Razloge *Beraheme* (براهمه) je donio Džovejni u knjizi *Iršhad* (ارشاد), str. 302 i Ghazali u *Al-iqtisād fī al-’itiqād* (الاقتصاد في الاعتقاد), str. 188.

<sup>6</sup> *Al-Kashf*, str. 169.

<sup>7</sup> *Al-Kashf*, str. 232.

Prema njegovom mišljenju, ova premisa nema nikakvog pokrića niti ispravnog oslonca ni u govoru, niti iskustvu, niti razumu.

Govorni razlog može se onda navesti kada istinitost (legitimnost) poslanika i njegova učenja budu dokazani i kada se na osnovu njegova govora bude mogao potvrditi neki drugi slučaj, ali ipak smo na početku, jer mi želimo dovesti u vezu mudžizu sa poslanstvom i zatim dokazati poslanstvo. Kako možemo pomoću govora ovakvog poslanika čije poslanstvo nismo dokazali donijeti zaključak da je svako ko posjeduje mudžizu poslanik.<sup>8</sup>

Za ovu premisu također ne postoji ni iskustveni razlog jer iskustveni razlog je takav da neko sam preispituje i podvrgava analizi sve one koji su činili mudžizu te na koncu zaključi da mudžizu ne čini niko osim poslanika i da takvo nešto niko drugi nije uradio, a takvo priznanje i istraga za druge nisu razlog i dokaz.

Racionalni razlog je, po njegovom mišljenju, također isključen jer razum ne vidi nikakvu vezu između mudžize i poslanstva. Moguće je da to zanemarimo i prihvatimo vezu s aspekta razuma, ali nije moguće dobiti neophodnu i definitivnu vezu između ova dva pojma, osim u slučaju da ovako argumentiramo:

Donosilac mudžize	ima znanje.
Onaj koji ima znanje	ne laže.

Zaključak: Donosilac mudžize ne laže, tj. pretendent na poslanstvo u svojim je tvrdnjama iskren i na ovaj način njegovo poslanstvo je dokazano.<sup>9</sup>

Ibn Rušd kaže: "Iako je ovaj razlog prihvaćen i u njega se vjeruje, ipak takva argumentacija pripada kontekstu govora". Ibn Rušd kaže slijedeće:

“وليس في قوه العقل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع انه الهى ان يدل على وجود الرساله دلالة قطعيه الا من جهت ما يعتقد ان من ظهرت عليه امثال هذه الاشياء فهوفاضل و الفاضل لا يكذب”<sup>10</sup>

Prema tome, argumentiranje je ispravno onda kada:

Prvo: Poslanstvo i proroštvo smatramo definitivno ostvarenim.

<sup>8</sup> *Al-Kashf*, str. 211.

<sup>9</sup> *Al-Kashf*, str. 212.

<sup>10</sup> *Al-Kashf*, str. 212.

Drugo: Budemo uvjereni u definitivnu i isključivu vezu između mudžize i onoga koji ima znanje što je svojstveno samo poslaniku.

Ukratko, prema mišljenju Ibn Rušda, argumentiranje teozofa ima tri bitne slabosti:

1. Priznanje biti poslanstva i njegovo postojanje uzimaju se kao mogućnost, i tu mogućnost, koja je, zapravo, jedna vrsta neznanja, prihvaćamo kao postojanje poslanstva.

2. Mudžizu smatramo razlogom za vjerovanje u istinitost osobe pretendenta na poslanstvo.

3. Gore navedena zadovoljavajuća argumentacija (veza mudžize i poslanstva) ne uključuje sve jer su sami teozofi uvjereni da mudžizu, s obzirom na njenu čudesnost, provode sahiri. Tako vjeruju ašarije.<sup>11</sup>

### Izlazak teozofa iz zablude

Teozofi su u cilju rješenja poteškoća, tj. treće slabosti koju je uočio Ibn Rušd u argumentiranju teozofa, ograničeno prihvatili njegovu primjedbu i kazali da mudžiza može biti dokaz poslanstva pretendenta, ali ona sama nije dovoljna već mora biti praćena pretenzijom na poslanstvo, a ako neko lažno pretendira, ne može učiniti mudžizu niti pozvati oponente na raspravljanje.<sup>12</sup>

Ibn Rušd ne prihvaća takav način rješenja problema jer, po njegovom mišljenju, zato nema racionalnog i govornog dokaza, već je dokaz samo u granici poželjnog; on umjereno postupa s mišljenjem teozofa raskolnika jer oni mudžizu smatraju isključivo u domeni poslanika, a magiju i duhovna dostignuća ne prihvaćaju; prema tome, nosilac mudžize ne može biti niko drugi osim poslanikā.

### Mudžiza s gledišta šiijских teozofa

Po mišljenju šiijских teozofa, definitivni način raspoznavanja istinskih poslanika od nevjerodostojnih pretendenta na poslanstvo je mudžiza. Naravno, kod uvjeta za mudžizu postoji sukob mišljenja, iako su svi saglasni kad je u pitanju osnovno njeno svojstvo, tj. nadnaravnost, bilo da je pozitivna ili negativna.

<sup>11</sup> Džovejni, *Isbāt al-kirāmāt*, *Al-Irshad*, str. 316, i Ghazali u *Al-iqtisād fī al-‘itiqād*, str. 191.

<sup>12</sup> *Al-Kashf*, str.213, *Al-Irshad*, str. 313, *Al-Iqsād*, str. 189-190 i str. 195.

Ako prihvatimo da je mudžiza način prepoznavanja poslanika i ako je njihovo poslanstvo i proroštvo moguće dokazati putem mudžize, onda se suočavamo s drugim problemom: šijski teozofi mudžizu ne smatraju svojstvenom samo poslanicima nego njeno donošenje smatraju mogućim i kod imama, Božijih evlija i ispravnih te čak kao suprotstavljanje pretenzijama lažova.<sup>13</sup>

Tako je Mohaghegh Tusi u “Tajrīdu” i “Sharehu”, navodeći priču o hazreti Merjemi i Asefu bin Borkhiji, te brojne druge slučajeve koji se prenose od imama Alija (a.s.) i drugih imama nazvane “duhovna dostignuća”, sve njih smatrao razlogom za mogućnost da mudžizu donese i osoba koja nije poslanik. Prema tome, kako nešto što je općenito može biti razlogom specijalnog (određenog)? To jest, ako mudžiza nije svojstvena isključivo poslanicima, kako ćemo shvatiti vjerodostojnost njihove pretenzije na poslanstvo?

Mohaghegh Tusi, da bi riješio ovaj problem, kaže da mudžiza sama nije dovoljan dokaz da je neko istinski poslanik, već uz nju mora biti prisutna i pretenzija na poslanstvo. On, zapravo, degradira svoje početne tvrdnje te mudžizu, kao što je i uvjerenje kritičara, smatra općenitim činom koji ne može biti razlogom da se neko smatra istinskim poslanikom, a što je određeni (specijalni) čin. Mudžiza i pretenzija na poslanstvo zajedno su razlogom da se neko smatra istinskim poslanikom, što je u ovom slučaju argumentiranje od određenog prema određenom.

Ovdje objašnjavamo da je donosilac mudžize istovremeno i pretendent na poslanstvo, u tom slučaju donosimo sud o istinitosti njegove pretenzije i prihvaćamo njegovo poslanstvo, ili, u drugom slučaju, da nema pretenzije na poslanstvo, i tada ne donosimo sud o njegovom poslanstvu. Ali ako je moguće da pretendent donosi mudžizu i usto ima lažne pretenzije na poslanstvo, kako možemo njegovu pretenziju smatrati istinitom?

Šijski teozofi su se, kako bi izmakli ovoj značajnoj grešci, zaklonili iza pravila obzirnosti tako što su rekli da je apsurdno da se mudžiza potvrđuje preko lažljivaca i nevjerodostojnih pretendenata na poslanstvo, jer oni potiču teozofe na grijeh i devijacije. Mudžiza svojom atraktivnošću biva uzrokom težnje ljudi prema njenom donositelju; ako je donosilac mudžize lažljivac, značilo bi da je Stvoritelj, Koji je glavni akter, stvorio plodno tlo za njihove devijacije, tj. devijacije donosioca mudžize (ne daj Bože!), što nije prikladno ljubaznosti i mudrosti Uzvišenog; prema tome, mudžiza i pretenzija na poslanstvo zajedno

<sup>13</sup> *Kashf al murād fi sharh tajrīd al-‘itiqād*, str. 377, izdavač Shekuri, zima 1373.

sigurno dolaze od zbiljskih poslanika. Iako lažljivci donose mudžizu koja je u suprotnosti njihovim pretenzijama, to će im se vratiti njihovom osramoćenosti.

### Sumiranje i zaključak

Iz mnoštva iznesenih rasprava, s gledišta teozofa, u cilju dokazivanja poslanstva, zaključujemo da je mudžiza značajan i vrijedan način dokazivanja. Mudžiza se objašnjava na jedan od dva dolje navedena načina:

1. mudžiza je isključivo u domeni poslanika a magiju i duhovna postignuća izdvajamo iz kruga čuda ili uopće ne vjerujemo u njih, onako kako to vjeruju Ibn Rušd i mnogi drugi teozofi,
2. mudžizu smatramo općim činom u značenju bilo kakvog izvanrednog, čudesnog djela, što uključuje i duhovna dostignuća ispravnih, pa čak i čudotvornosti lažljivaca, što će u ovom slučaju, pod uvjetom pretenzije na poslanstvo i pozivanja na pravilo obzirnosti, biti razlogom za potvrdu istinitosti tendenata na poslanstvo.

### Razmatranje šerijatskog načina dokazivanja poslanstva

Ibn Rušd iznosi šerijatski način dokazivanja određenog poslanstva te je uvjeren da Šerijat nije pozvao ljude da vjeruju u poslanstvo na osnovu mudžize i ograničenja, već šerijatski način dolazi iz područja Kur'an-i-Kerima.

On ovaj način dokazivanja smatra rezultatom dva principa:

Prvi princip: postojanje poslanika i ograničenje njihovog djelovanja.

Drugi princip: svako ko djeluje je poslanik.

U prvom principu važno je to da su poslanici putem Božije objave prikrbili i priredili vjerske zakone ljudima, što se nije desilo putem uobičajenog učenja i podučavanja. Po mišljenju Ibn Rušda, to je jasno i nema potrebe za argumentiranjem, i filozofi i svi ljudi, osim ateista, vjeruju u to.

Drugi princip postaje jasan i zadovoljavajući ako uzmemo u obzir fitret.

Definitivno postojanje poslanika postaje jasno i dokazuje se na dva načina:

1. Poslanici su upozoravali i prognozirali događaje u budućnosti i njihove prognoze su bile ispravne.
2. Naredbe, učenja i djela poslanika nisu slični djelima i općenitim učenjima čovjeka.



Prema tome, s obzirom na dva spomenuta načina, nema potrebe za zasebnim argumentiranjem o postojanju poslanika.

Ibn Rušd ovako razlikuje čudesnosti jedne od drugih:

a) postoji grupa djela i učenja čiji su naučni i djelatni sadržaji došli putem donosioca vjere,

b) druga grupa djela i učenja ne dolazi iz samog Šerijata.

On prvu grupu smatra definitivnim dokazom poslanstva, a drugu grupu kao svjedoka i faktor jačanja pretendencija.<sup>14</sup>

### Mudžiza Kur'ana kao definitivni dokaz poslanstva

Ibn Rušd smatra Kur'an, koji je riječ Allahova i koji je putem objave spušten Časnom Poslaniku (s.a.v.s), mudžizom i definitivnim dokazom poslanstva Časnog Poslanika te na tom mišljenju insistira. On na tri načina dokazuje da je Kur'an jedna izvanrednost zbog čega se ubraja u Božije mudžize:

1. bit i sadržaj Kur'ana te Božijeg zakona, koji sadržava u sebi znanje i djelovanje koje se dobiva putem učenja i podučavanja, takvi su da se dobijaju samo putem Božije objave;
2. mnogobrojne nevidljive stvari koje su spomenute u Kur'anu;
3. red u Kur'anu, koji se razlikuje od reda u ljudskom društvu, jer u ljudskom društvu postoji mišljenje i planiranje, te karakteristike različite od kur'anskog reda.

O aspektima mudžize Kur'ana izrečena su različita mišljenja i osim gore navedenih spomenut ćemo još neke aspekte:

1. rječitost Kur'ana
2. rječitost i stil
3. deklinacija
4. stabilnost učenja<sup>15</sup>

Mohaghegh Tusi u "Tajrīdu" ovako kaže:

”واعجازالقرآن قیل لفصاحه وقیل لاسلوبه و صفاحته معاً وقیل للصرفه والکل

محتمل“

I Ebu Hamed Mohammad Ghazali također predstavlja dva načina dokazivanja poslanstva:

<sup>14</sup> *Al-Kashf*, str. 216-217.

<sup>15</sup> *Tajrīd al-itiqād*, str. 384.

1. izvanredna djela

2. mudžiza Kur'ana

On rječitost Kur'ana smatra aspektom njegove mudžize.<sup>16</sup>

### Da li je Kur'an riječ Božija?

Ibn Rušd prije svega obraća pažnju na apsolutno značenje riječi i zatim istražuje Božiju riječ (govor).

Govor (riječ) znači da govornik obavlja radnju pomoću koje slušatelj razumije ono što se nalazi u govornikovoju svijesti ili da znanje koje je u svijesti govornika postane jasno slušatelju.

Po mišljenju Ibn Rušda, govor o stvorenjima provodi se samo putem riječi ali Božiji govor dijeli se na dvije vrste:

1. Stvoriteljevo stvaranje riječi u svijesti Njegovih izabраниh robova putem posredovanja ili bez posredovanja,
2. Stvaranje radnje kod slušatelja bez utjecaja riječi tako da uz pomoć te radnje značenje postaje jasno slušatelju.

On Božiju objavu smatra ovom drugom vrstom. (Božijeg govora).

### Islam, potpunija i savršenija vjera

S aspekta Ibn Rušda, čista vjera islam je potpuna a, s obzirom na protok vremena i činjenicu da je posljednja vjera, ona je i najpotpunija. Na osnovu Božije dobrote i Njegovog plana, stvorene su mogućnosti za stizanje čovjeka do vjere, a vjera je definirala djela pomoću kojih čovjekov *nefs* stiže do vrlina i udaljava se od nečistoća i prljavštine.

U svijetloj vjeri islamu predstavljena su učenja čije je poznavanje neophodno, kao npr. Allahovo znanje, meleci, programi za sreću i uspjeh te mjera i količina potrebnih djela kako bi se stiglo do nivoa odličnosti i perfekcije. Kad čovjek sve to analizira, shvatit će da je islam apsolutno potpuna vjera i da se smatra posljednjom vjerom.<sup>17</sup>

Ibn Rušd navodi mnogobrojne kriterije za dokazivanje savršenosti (prvenstva) islamske vjere, između ostalog:

1. Naučni i djelatni sadržaji koji su predstavljeni u ovoj vjeri takvi su da

<sup>16</sup> *Al-itiqād fi al-itiqād*, str. 195-197.

<sup>17</sup> *Al-Kashf*, str. 240-241.

u sebi nose sreću čovječanstva.

2. Mnogobrojni uzori doneseni u Objavi, npr. poglavlja o Sudnjem danu te mnogobrojni i specifični utjecaji koje oni ostavljaju na ljudsku svijest (nefs).<sup>18</sup>
3. Mnogobrojni načini na koje je donosilac Šerijata obučavao ljude su najdjelotvorniji načini i njihov je raspon vrlo veliki, a ti su načini logičko zaključivanje, razgovor i diskusija.<sup>19</sup>

Prema tome može se reći da je, po mišljenju Ibn Rušda, svijetla vjera islam s aspekta biti i sadržaja te prezentiranja načina i smjerova za stizanje do željenog savršenija od ostalih vjera.

### Načini određivanja istinskih poslanika

Teozofi i naučnici različitih filozofskih škola iznijeli su različite načine za prepoznavanje (istinskih) poslanika, različitih od lažnih, tj. nevjerodostojnih pretendena. I Ibn Ružd je ukazao na neke načine u knjizi "Tahāfat al tahāfa" te odredio način koji je, po njegovom mišljenju, najpoželjniji:

#### *Prvi način: prihvaćanje slijedenjem*

Neki su mišljenja da ljudski razum nema sposobnost shvaćanja nekih racionalnih ideja i pojava, kao što su postojanje Boga, uspjeha i sreće ili nekih religijskih principa, te ih moraju prihvatiti slijedenjem i kao potvrđene od drugih, zato je bolje o njima šutjeti nego raspravljati bez rezultata.

Prema ovom mišljenju, u slučaju mudžize također je bolja šutnja; ne trebamo dozvoliti sumnju o njoj jer mudžize ne možemo pojmiti razumom.<sup>20</sup>

Mudžiza je brzi način prepoznavanja poslanika te se rasprava o mudžizi i objašnjenje njenih uzroka ne smatraju dopustivim.<sup>21</sup>

#### *Drugi način: prihvaćanje argumentiranjem (navođenjem razloga)*

Ovaj način je potpuno suprotan prvom načinu i prema njemu svaka pojava ima svoj uzrok ili više njih, kao što, npr., postoji razlog za mudžizu postoji i

<sup>18</sup> *Al-Kashf*, str. 243.

<sup>19</sup> *Fasl al-maqal*, str. 38.

<sup>20</sup> *Tahāfat al tahāfa*, str. 514.

<sup>21</sup> *Tahāfat al tahāfa*, str. 541 i 584.

mogućnost da se o njoj raspravlja. Ibn Rušd ovo mišljenje pripisuje Ibn Sinau i, naravno, ne odbacuje ga nego ga smatra po sebi mogućim.<sup>22</sup>

Ibn Sina mudžizu smatra neuobičajenim, vanrednim djelom koje je, racionalno gledano, moguće a, akcidentalno gledano, za ljude osim poslanika nemoguće. Prema tome, drugi način znači prepoznavanje poslanika na osnovu mudžize putem argumentiranja i navođenja razloga.

*Treći način: specijalni način*

Ovaj način, koji Ibn Rušd smatra pogodnim i prenosi ga od Gazalija, tako da postaje jasno da on mišljenje Gazalija pretpostavlja mišljenju Ibn Sinaa, je slijedeći: vijesti Poslanika o nevidljivim stvarima, donošenje vjere sukladno pravu te govor i djela koja sadrže u sebi opće dobro.<sup>23</sup>

Gazali kaže: “Moj iman utemeljen je na iskrenosti hazreti Muhammeda (s.a.v.s) i hazreti Musaa (a.s), a ne na čudnovatim stvarima poput raspolavljanja mjeseca ili pretvaranja štapa u zmiju, jer se na tom polju puno griješi.”

Gazali kaže: “Ja sam zakone i pravila naučio iz Kur’ana i zatim sva Božija učenja s tim usporedio.”<sup>24</sup>

Mohaghegh Tusi u djelima “Tajrīd” i “Shareh” mudžizu smatra jedinim načinom sigurnog prepoznavanja istinskih vjerodostojnih pretendenta na poslanstvo a razmatra i neke druge načine koji možda mogu biti dokazima i tačkama dodira i koji povećavaju koeficijent sigurnosti, ali nisu jedan posve siguran i definitivan način. Pisac “Tajrīda” ovako misli:

“و طريق معرفه صدقه ظهورالعجزه على يده و هو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى  
ما هو معتاد مع فرق العادة و مطابقة الدعوي<sup>25</sup>”

Neki savremeni velikani su uspješno proučavali načine prepoznavanja poslanika i ukazali na tri značajna načina:<sup>26</sup>

1. potvrda i vijest prethodnog poslanika o budućem poslaniku,

<sup>22</sup> *Tahāfat al tahāfa*, str. 515.

<sup>23</sup> *Tahāfat al-falāsifa*, str. 516 i *Javāmi‘a kitāb al-khitāb*, str. 196

<sup>24</sup> Ghazali: *Sirr al-‘ālemīn*, str. 43 i *Al-munqaz min al-dilāl*, str. 68-69 u *Majmu‘a risa‘il Al-Ghazali*, Bejrut, 1409. po H..

<sup>25</sup> *Tajrīd al-‘itiqād*, str. 377, *Kashf al-murād fi sharh*.

<sup>26</sup> Sa‘ni Jaffar: *Al-ilahiyāt ‘alā hudā al-kitāb wa sunna*, 3. sv.

2. kompleks znakova i pokazatelja (analiza duhovnih stanja i ličnosti, prijatelja i neprijatelja, ciljeva i sadržaja...),
3. mudžiza.

### Božija objava - misao – vizija

Ibn Rušd je uvjeren da nema načina za negiranje grupe percepcija koje se nalaze u domeni čovjekove moći, što je potvrđeno općim iskustvom. On te percepcije naziva “percepcijama od Boga danim” a uključuju viziju, objavu i proricanje. On smatra da razlike među njima mogu ići od najviših do najmanjih a njihovi uzroci i sadržaji kod ljudi se razlikuju.

Uzrok vizije, meleka, proricanja, džina i objave je Uzvišeni Stvoritelj. Sadržaj vizije je postojeća stvarnost vezana za različita vremena u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, dok su to kod objave naučni sadržaji kao što su bit, sreća i načini njenog stjecanja. Vizija je vezana za moć imaginacije u snu, tj. u vrijeme kad se moć mišljenja presijeca i kad su vanjska osjetila u stanju mirovanja, imaginacija radi.<sup>27</sup> U stanju budnosti rade osjetila, dok je u imaginaciji obratno; početak pokreta u viziji ujedno je kraj pokreta u svijetu budnosti, kad pokret iz područja zajedničkog osjeta dolazi u osjetila.<sup>28</sup>

Ibn Rušd u knjizi “Tahāfat al-Tahāfa” navodi govor Ghazalija koji je prenesen od filozofa i smatra ga prilagođenim stavovima Ibn Sinaa, čiji je sažetak slijedeći:

“Pojedinačne slike iz područja samog razuma priključuju se nebeskim dušama i tako se postaje upućen u sve detalje ovog svijeta, a znanje o budućnosti se dobije putem poznavanja svih potrebnih uzroka, tj. kad se svi elementi spoje, dolazimo do kompletnog znanja.

Vizija i percepcija budućnosti dolaze pomoću proučavanja nebeskih duša u snu, kada duša nije zauzeta osjetilnim percepcijama.

Poslanik dolazi do gajba na isti način, osim što on i u budnosti ima takve percepcije zbog toga što ga osjetila ne zaokupljaju i ne odvrćaju mu pažnju, jer posjeduje duhovnu snagu i ono što gleda upravo takvo ostaje, a snaga imaginacije to pretvori u realni primjer”.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> *Talkhīs kitāb al-naḥs*, str. 59, 64 i 82-84.

<sup>28</sup> *Talkhīs kitāb al-naḥs*, str. 63-64.

<sup>29</sup> *Tahāfat al-Tahāfa*, str. 494-497.

Gazali prigovara mišljenju filozofa, među njima i Ibn Sinaa, i kaže: “Šta smeta ako poslanici primaju znanje o gajbu putem objave i primarnim i osnovnim upoznavanjem Uzvišenog čak i u viziji?!”

Ibn Rušd je rekao: “Ako poslanik preko Božije objave primi znanje o svim dešavanjima u univerzumu i stvarima koje se u njemu nalaze, ono što se dešava jednako je nauci, ništa ni manje ni više, jer univerzum je pod kontrolom Sveznajućeg Boga, što znači da je povezanost sa gajbom, zapravo, informiranost o cijelom univerzumu.”

Naše obično znanje i znanje koje se dobiva putem vizije ili objave su informacija o biti same prirode, osim ako postoji razlika između ovih dvaju znanja, tj. u prvom slučaju znanje se ne dobiva bez razloga, dok se u drugom slučaju stječe bez razloga.<sup>30</sup>

Ibn Rušd je uvjeren da nas vizija obavještava o biti stvari koja nam je prije bila nepoznata, a to se dešava putem razuma koji sve shvaća. Taj razum daje nam samo opće slike, a kad razmišljamo, daje nam temelj teoretskog znanja.<sup>31</sup>

Razlika između vizije i mišljenja je u tome što kod vizije razum spoznaje bez posredovanja i premisa i samo na osnovu predodžbi koje su poznate onome koji ima viziju, ali kod mišljenja razum spoznaje uz pomoć općih pojmova i prethodno poznatih slika.<sup>32</sup>

**S perzijskog prevela: Ankica Behjati**

<sup>30</sup> *Tabāfat al-Tabāfa*, str. 533.

<sup>31</sup> *Kitab al-nafs*, 190-417.

<sup>32</sup> *Kitabun hiss*, str. 71, 72 i 80.