prethodno priopćenje / preliminary communication
DOI: 10.61305/2303-7008.2023.11.2.39
Received:05.06.2023.
Accepted:21.07.2023.

KRITIKA SUVREMENOG ZNANJA KOD NEKIH ISLAMSKIH MISLILACA

Hasan DŽILO

Fakultet islamskih nauka u Skoplju
hasan_cilo@yahoo.com

ABSTRACT

Kritički pristup prema suvremenom tipu znanja tematsko je pitanje i suvremenog islamskog diskursa. Svođenje sveukupnu stvarnost na koncept (racionalizam), mjeru i kvantitet (empirizam) i na skup objekata (pozitivizam), dovelo je do redukcija stvarnosti, zanemarivanje njenog metafizičkog temelja i duhovnih vrijednosti. Ovakav pristup doveo je u suvremenoj povijesti do „tehničke slike svijeta“ ili „tehnicizacije svijeta“ koje produciraju veliki broj kriza u zapadnoj povijesti: ekološka kriza, kriza instrumentalne racionalnosti, moralna kriza... Svi se slažu da je problem suvremenog znanja u zanemarivanju suštine i da se ono naslanja na promjenu zbog same promjene, gubeći svoj duhovni i moralni sadržaj. Osmišljavanje znanja metafizičkim i moralnim sadržajima cilj je diskursa Hosseina Nasra, Naguib Al-Attasa, Ismaila Faruqija i Fazlur Rahmana.

Ključne riječi: postojanost, promjena, intuitivna spoznaja, racionalna spoznaja, moralne vrijednosti, kreativno znanje.

CRITIQUE OF CONTEMPORARY KNOWLEDGE BY SOME ISLAMIC THINKERS

A critical approach to the modern type of knowledge is a thematic issue of contemporary Islamic discourse. Reducing the overall reality to a concept (rationalism), measure and quantity (empiricism) and to a set of objects (positivism), led to the reduction of reality, neglecting its metaphysical foundation and spiritual values. This approach has led in modern history to a “technical picture of the world” or

"technicalization of the world" that produces a large number of crises in Western history: ecological crisis, crisis of instrumental rationality, moral crisis. Everyone agrees that the problem of modern knowledge lies in the neglect of the essence and that it relies on change for the sake of change, losing its spiritual and moral content. Designing knowledge with metaphysical and moral contents is the goal of the discourse of Sejid Husein Nasr, Nedžib Atas, Ismail Faruki and Fazlu Rahman.

Key words: constancy, change, intuitive knowledge, rational knowledge, moral values, creative knowledge.

Uvod

Kritički odnos prema suvremenom tipu znanja tematsko je pitanje i suvremenog islamskog diskursa. Zajednička karakteristika tog pristupa naglašava činjenicu da suvremeno evropsko znanje koje proizilazi iz racionalističkog, empirističkog i pozitivističkog načina promišljanja filozofskih pitanja generira preokret koji će dovesti i do rastućih problema i nivelirajućih dostignuća u suvremenoj povijesti. Utoliko je, dakle, evidentno što partikularnim prodorom u različita obzorja prirodnog i povijesnog bitka znanost se uzdigla do razine opće slike svijeta izazvavši velike promjene koje se ne mogu kontrolirati. Tu je, prije svega, omeđena tehničko-znanstvena slika stvarnosti ili tehnicizacija svijeta koja je mjerilo svega „što jeste da jeste i svega što nije da nije". Ili, koja, definitivno, određuje samu suštinu stvarnosti, svodeći je na puki predmet odijeljen od metafizičke podloge pri čemu preovlađuje pitanje tematiziranja svijeta i čovjeka neovisno od tematiziranja pitanja o Bogu čime se, na neki način, parcijalizira stvarnost i gubi smisao za cjelinom. Dakle, tehnička slika svijeta kao posljedica čovjekovog znanja određuje sudbinu i samog čovjeka kao uzroka te slike svijeta koji uključuje da posljedica u ovom slučaju dominira nad uzrokom, posljedica koja može uništiti ne samo svoj uzrok već i sebe samu. Jedan od najvećih problema je, dakle, ekološka kriza koja proizilazi od takvog pristupa stvarnosti, a potom i atomska kriza, kriza instrumentalne racionalnosti, moralna kriza... Osim toga, znanje se danas koristi i kao sredstvo pokoravanja drugog ili posjedovanja drugog, nametanja svojih vrijednosti drugima pri čemu se unaprijed postavlja taj cilj, kao rezultat želje za moći, motiviran i epitomiziran u formi vladanja drugima. Sve nastale i nastajuće krize danas se dovode u vezu sa znanjem.

Stoga, od više pristupa promotrit ćemo diskurs četvorice suvremenih islamskih mislilaca koji osvjetljavaju problem znanja s različitih aspekata: Seyyed Hossein Nasr, Naguib Al-Attas, Ismail R. Faruqi i Fazlur Rahman. Oni nisu protiv znanja kao takvog već protiv njegove zloupotrebe, raskorijenjivanja od metafizičke podloge, niveliranja moralnog sadržaja i cilja kome ono teži.

Međutim, ne može se kritizirati znanje ne budu li se dotakle same filozofske pretpostavke na koje se ono naslanja. Mi ćemo se ovdje fokusirati upravo na kritiku tih filozofskih pretpostavki.

Seyyed Hossein Nasr i njegova kritika filozofskih pretpostvki suvremenog znanja

Niko od suvremenih islamskih mislilaca nije se posvetio kritici suvremenog znanja nego što je to učinio Nasr. Stožerni problem u diskursu kod njega predstavlja znanje ili spoznaja. On se mučenički trudi da ocrta razliku između svetog i zapadnog znanja koje polaze od različitih filozofskih pretpostavki. Kani naglasiti identitet onoga što se naziva „islamskim znanjem". Bezrezervno prihvatanje zapadnog suvremenog znanja, kao jedinstveno apsolutnog ili istinitog, ne dovodi do spoznaje stvarnosti kakva ona jeste, kako se ona razumijevala u duhovnim tradicijama. Zato ukazivanje na tu razliku krucijalno je pitanje u njegovom promišljanju znanja i njegov odnosa prema povijesnom i prirodnom bitku. Kod Nasra se radije govori o metafizici znanja, a ne o filozofiji znanja.

U evropskoj filozofskoj tradiciji znanje se promišlja kroz prizmu racionalizma, empirizma, a kasnije prosvjetiteljstva i logičkog pozitivizma, koji reduciraju prirodu i povijest, tvrdi Nasr, na pojavni oblik, zanemarujući čovjekov iznutarnji pristup stvarnosti uopće. Ono što razdvaja ove filozofske teorije je sami izvor znanja ili spoznaje od kojih one polaze, a ne sami tip znanja, znanje po sebi koje ima ontološku osnovu. U spomenutim filozofskim pravcima ne radi se o nekakvoj ujedinjujućoj snazi ili iznutarnjoj strukturi koja bi povezala tipove znanja. Svaki pravac ide svojim putem i proglašava se ne jednim već jedinstvenim, ujedinjujućim, pristupom stvarnosti.

U svojoj kritici znanja, Nasr počinje od same činjenice suvremenog znanja koje prenebregava suštinu ili osnovu svijeta.

Utoliko što se znanje isključivo naslanja na promjenu i nestalnost, kakav je slučaj sa zapadnim znanjem, ono dovodi do gubljenja smisla znanja koje ima svojih metafizičkih korijena. Bez njegove ontološke i duhovne baze, znanje zanemaruje samu suštinu stvarnosti. Problem je to što suvremena znanost uzima u obzir samo objektivni aspekt prirode, gdje se priroda promatra kao zatvorena i skrućena skupina objekata i gdje je čovjek subjekt prirode, a ne i dio prirode ili stvarnosti. On se, definitivno, proglašava jedinstvenim subjektom, a sve osim njega, referira ova činjenica, mora biti objektom, podložno njegovim sposobnostima. Svjedok toga pristupa je i znanje koje se svugdje odnosi na nečemu, koje popredmećuje, stvara svoj predmet. Ova činjenica je takva zbog prenebregavanja intuitivnog ili dubljeg pristupa koji sagledava smisao ili značenje „svijeta objekata". Stoga, treba praviti razliku između razuma u suvremenoj filozofiji i intelekta u filozofskom mišljenju u islamu, između racionalne i intelektualne spoznaje. Empirističke pretpostavke spoznaje ili epistemologije, suprotne racionalističkim, idu u drugu krajnost. Ovdje se eksperiment, kao izdanak čovjekovog znanja, smatra jedinstvenim ishodištem znanja. Svodeći sve na mjeru ili kvantitet, empiristička filozofija smatra da ima spasiteljsku ulogu i na drugim poljima čovjekovog duha, da će čovjek, na taj način, ovladavanjem prirodnim svjetovima, ostvariti i punu slobodu, te da je empirijski postupak jedini kadar doseći suštinu prirode ili svijeta kao takvog (Nasr 1999: 15-22). Međutim, stvarnost koja je sinonim bivstvovanja u općem smislu, u ovom kontekstu, odveć je širok pojam da bi se mogla svesti na neku pojedinačnu empirijsku percepciju, rezonira Nasr (Ibid: 9-11). Prema empirističkom stanovištu, priroda nema nikakvog unutarnjeg značenja ili smisla, simboličkog sadržaja i duhovne dimenzije. Iako se razvijaju jedan pored drugog, empirizam i racionalizam nisu pomirljivi upravo zbog počela spoznaje od kojih polaze. No oba ta počela spoznaje, razum i iskustvo, bitno su određeni čovjekovim mjerilima, stvaraju svoj predmet ili objekiviziraju ga, reduciraju ga, i takvog, reduciranog, smatraju jedinstveno „ispravnim" i obuhvatnim. Otuda telos, ljepota, sklad, moralne vrijednosti i druge karakteristike, prema ovom naučavanju, jesu samo subjektivni odnosi ili percepcije koje nemaju zbiljski status.

Nasuprot tome, u svim Nasrovim raspravama znanje se dovodi u vezu s objavom i intelektulnom spoznajom. Razum, intelekt, iskustvo i objava posmatraju se u njihovoj izravnoj komunikaciji. Sve ove forme znanja su povezane i čine jednu cjelinu koja se, u osnovi, naslanja

na princip *tevhida* (jedinstva) kao suštinu sveukupnog religijskog iskustva unutar čovjekovog bitka i na hijerarhijsku organizaciju svijeta ili stvarnosti. Hijerarhijski bitak uključuje činjenicu da svako biće u „lancu bića" ima svoje značenje i funkciju, da ništa nije besciljno i da se prenebregava pretpostavka da se radi o iluziji ili prividu. Otuda spoznaja, znanje i mudrost su sinonimi. Ništa nema izvan znanja i, da bi se izbjegla vrtnja ukrug, znanje zadobija mnoge forme: formu spoznaje, formu intuicije, formu mišljenja (teologija, sufizam, filozofija), koji promišljaju različite polove ili razine bitka, bilo na horizontalnom, bilo na vertikalnom planu.

Nasr promišlja suvremene probleme s planetarnim posljedicama kao duhovni izazov, kao rezultat raskorijenjivanja znanja od njegove ontološke osnove specifične religijskim tradicijama koje posebno naglašavaju duhovni pristup prirodi i svijetu u cjelini. Priroda je, referira Nasr, znak ili simbol Božije prisutnosti, jedan prozor ka beskonačnosti, a ne puki materijal koji se podređuje utilitarnim ciljevima koji isključuju smisao, svrhovitost, vrijednosti i simbolička značenja. Kako je priroda ono područje gdje se izlijevaju Božija znamenja, bilo bi neodrživo smatrati je bezvrijednom i samopustošnom.

Pored naučnog iskustva, filozofsko mišljenje u islamu, naglašava Nasr, bilo je u sprezi s otvaranjem „oka srca" koje je, imajući u vidu njegovo ishodište, kadro dospjeti do nevidljivi svijet do kog ne može prispjeti „izvanjsko oko" (Nasr 2001: 368). Pored senzibilne percepcije, po ovom naučavanju, prisutna je i iznutarnja percepcija. Ako su stvari sačinjene od unutarnje i spoljašnje dimenzije, onda se logično nameće zaključak da u dohvaćanju stvari trebaju biti uključene i intuitivna i senzibilna percepcija, da čovjek posjeduje izvanjske i unutarnje kognitivne sposobnosti.

Okosnica intuitivnog pristupa stvarnosti, kako nam predstavlja Nasr, svjedoči mistična filozofija u islamu, u kojoj se znanje javlja u formi mišljenja i intuicije, a ne samo mišljenja ili samo intuicije. Ova forma pristupa stvarnosti ne podrazumijeva diskontinuitet između srca i razuma, kakav je slučaj u suvremenom zapadnom mišljenju već se intuicija reflektira na razum i njegove spoznajne kapacitete. Pod utjecajem intuitivnog sagledavanja sami se razum „spušta" u srce i upregnut s njim utire put ka promišljanju stvari kao cjeline. Prvi se tip znanja naziva i*rfan*, a drugi *hikma*. Na ovaj se način, zastupa

Nasr, bitak ili bivstvovanje iskušava i promišlja kao stvarnost, a ne kao zamisao ili fikciju. Ili, u hajdegerovskom smislu, ne radi se o „tehničkoj slici svijeta" u kojoj primarnu ulogu ima slika o svijetu a ne sami svijet, kakav je slučaj u zapadnoj metafizici. Stvarnost se, prema Nasru, fenomenalizira, time što se putuje od izvanjske do unutarnje dimenzije stvarnosti gdje su uključeni silni refkleksivni zahvat i očišćena duša od svih strasti ili utilitarnih ciljeva. Drugačije je nemoguće, tvrdi Nasr, prevazići ontološki diskontinuitet ili rascjep između bitka i bivanja, postojanosti i promjene, postojanja i postajanja. Ovaj način promišljanja je na liniji mistične filozofije kod nekih islamskih filozofa, kakvi su Suhraverdi, Mulla Sadra i Ibn 'Arabi. Glavni poticaj ovakvih nauačavanja u mističnoj filozofiji koju razvija Nasr je Božije svojstvo znanja ili spoznaje, spomenuto na mnogim mjestima u Kur`anu, i koje je bilo predmet apstrahiranja teologa, promišljanja filozofa i produbljivanja teozofa. Otuda, opreka između istine kao vječne i nepokretne i svijeta bivanja i nestalnosti, s kojim se suočava suvremena filozofija, Nasr smatra da se može razriješiti promišljanjem hijerarhijskog poretka stvarnosti gdje se ne obezvređuje nijedna razina ili svijest o toj razini. Sve ima svoju vrijednost, u okvirima svoje razine, unutar tog hijerarhijskog bitka. Otuda, ustvrditi da je istina ono postojano, po ovom nacrtu, ne znači patvoriti sliku samog svijeta ili svijeta „nastajanja i nestajanja".

Nasr taj problem promišlja produbljivanjem ili apstrakcijom koncepata spoznaje i ljubavi u bogatoj sufijskoj i filozofskoj tradiciji u islamu. Bitna počela ovog pristupa, prema Nasru, prenebregavaju subjektivistički pristup ulozi razuma koji je suprotstavljen intelektualnoj ili intuitivnoj percepciji stvarnosti, kakav je slučaj u suvremenim evropskim tokovima filozofije u kojima dominantnu ulogu imaju racionalizam, empirizam i logički pozitivizam i veliki broj sekularnih ideologija. Promišljajući pojam bivstvovanja kod nekih islamskih filozofa, kakav je Mulla Sadra, on smatra da razum koji barata apstrakcijama, pojmovima ili konceptima nije kadar obuhvatiti sve bivstvovanje, da se stvarnost bivstvovanja ne može smjestiti u pojam, i da mnogi njegovi aspekti stoje izvan njegovih mogućnosti. Intelektualna intuicija koja je u opreci instrumentalnom razumu, prema naučavanju islamskih filozofa, probija u stvarnost istovremeno s razumom. U Nasrovim djelima, stoga, učestale su sintagme „bivstvovanje kao koncept" i „bivstvovanje kao stvarnost". Prva sintagma može se apstrahirati i promisliti, dok druga sintagma, rezonira Nasr, ne može se pretvoriti u pojam ili ideju koja bi iscrpila

čitav njegov sadržaj. Intelektualna ili iznutarnja spoznaja nadilazi ili transcendira postavke subjektivističke ontologije, korijeni znanja ili spoznaje ili mudrosti su s „one strane" mogućnosti razuma, do njih se prispijeva unutarnjim zahvatom, a racionalno postignuće je samo jedno ostvarenje na tom putu, dakle ne i jedinstveno, koje bi bilo mjerilo sebe samog i svega izvan njegovih dosezanja. Nasr rezonira da je čovjekovo znanje, u dubljem smislu, izdanak Božijeg znanja, odnosno da čovjek, jednostavno, participira u tom znanju, da je svrha razuma ontološka, da ona nije u samoj subjektivnosti čovjeka. Stoga subjektivnost čovjeka je otvorena stvarnost, a ne cjelina zatvorena u sebi ili sebizadata stvarnost. Ta otvorenost subjektivnosti subjekta prema onome što transcendira tu činjenicu svjedoči prevazilaženje naučavanja subjektivističke ontologije i mogućnosti da čovjek bude mjerilo svega što jeste, bilo da se radi o vrijednostima, moralnim sudovima, duhovnim činjenicama. Ovdje se subjektivnost subjekta ili objektivnost objekta nadilazi komunikacijom i otvorenošću čovjeka ka onome što je izvan te subjektivnosti i te predmetnosti. Mistična filozofija u islamu krcata je naučavanjima o čovjekovom „ja" i o onome „nad-ja" (Nasr 1999: 15:22).

Da bi podržao ovu poziciju, Nasr se poziva na nekoliko koncepata islamskih filozofa, a posebno na manifestni ili hijerarhijski bitak u filozofiji Suhraverdija i Mulla Sadra Širazija. Po ovom nacrtu nosilac metafizičke i fizičke stvarnosti je akt bivstvovanja, prisutan od najviše do najniže razine bivstvovanja. Posmatrajući stvarnost bivstvovanja kod Mulla Sadra Širazija, Nasr referira da je stvarnost u aktu egzistencije a ne u egzistenciji, čime se obezbjeđuje, na neki način, percepcija o dinamičnoj i otvorenoj, a ne u sebi-počivajućoj ili statičnoj stvarnosti bivstvovanja. Zbog toga on i pojam *vujud* (bitak ili bivstvovanje) prevodi kao akt egzistencije koji u svojoj pokretljivosti ili intenzifikaciji (*taškik*) predstavlja nosilac svih slojeva ili polova stvarnosti. Ovaj akt egzistencije je prenosiv i na umski model egzistencije koji je obuzet esencijama i njihovim stvaranjem na osnovu dvije činjenice: onoga što je u stvarnosti i onoga što je u umu, što dolazi iz njegovih dubina. Posmatrano iz ove perspektive, određuje se zbiljski status bivstvovanja i vrijednost svijeta prirode (Nasr, 2006: 75-79). Bitno se razrješava problem da učenje o vječnoj istini nije u opreci svijetu „nastajanja i nestajanja", jer Istina je postojano u aktu bivstvovanja. Ovaj tip znanja dijametralno je različit od suvremenog tipa znanja u evropskoj tradiciji koji se razvija poslije XVII stoljeća. Centralnu ulogu u tome ima metafizička znanost, koja promatrajući

inteligibilnost u svijetu, ili smisao i značenje prirodnih fenomena, izbjegava bilo kakvo sekularno znanje koje je naspramno svetoj mudrosti ili znanju kojim se bavi metafizika koja je kadra ocrtati vezivnu liniju između različitih tipova znanja (Nasr 1993: 86).

S obzirom na činjenicu da je svekolika stvarnost opskrbljena smislom i značenjem, postavlja se pitanje šta je cilj islamskog ili metafizičkog znanja? Odgovor na ovo pitanje, tvrdi Nasr, treba tražiti u mogućnostima čovjekovog intelekta koje se sastoje u sagledavanju unutarnjeg aspekta stvari, odnosno u povezanosti metafizičkog i fizičkog svijeta. Po ovoj metafizičkoj perspektivi, stvarnost se nadaje kao postojanje i postajanje, da je svijet „nastajanja i nestajanja" oslonjen na postojanom i nepromjenljivom. Zbog toga metafizički model znanja u islamskom mišljenju u potrazi je za nepromjenjivim u samoj promjeni i vješto se izbjegava bilo kakva mogućnost posmatranja promjene s obzirom na promjenu (Nasr 2004: 123). Cilj je islamskog znanja, prema tome, kako osloboditi čovjeka područja konačnog i ograničenog (Nasr 2004: 32). Jedan od načina da se izbjegne zamci predmeta jeste promišljanje o inteligibilnosti stvari u svijetu pa i samoga svijeta i na taj način doseći suštinu stvari direktnim zahvatom o kome svjedoče veliki broj filozofa-teozofa. Međutim, to promišljanje inteligibilnosti ne može se postići bez sagledavanja izvanjskog aspekta stvari. Stanje stvari ili predmeta koje je u postojanoj promjeni ne može se smatrati apsolutnim, zaključuje Nasr (ibid). Ponukano ekonomskim ili tržišnim interesima, sekularno znanje se i dalje razvija s ciljem da se pokori drugi, a svjedoci toga su, tvrdi Nasr, kolonijalizam i orijentalizam, koji promoviraju sekularno znanje koje više multiplicira probleme nego što otvara perspektive. Nasr u svetom znanju pokušava pronaći i odgovore ili rješenja o mnogim problemima s kojima se susrećemo suvremene znanosti. Sagledavanje problema moguće je kritikom, a ne ravnodušnim pristupom. Totalizirajuće premise suvremenog znanja isključuju bilo kakvu mogućnost reorganizacije tradicionalnih modela znanja koji itekako mogu doprinijeti sagledavanju problema s kojima je suočen suvremeni čovjek.

Međutim, ako se od nečega mora krenuti, onda izvjesno je da kritika bude prvi korak na tom putu.

Naquib Al-Attas i njegova filozofija znanja

I Naquib Al-Attas u svom diskursu polazi od kritike filozofskih pretpostavki da bi, poput Nasra, podveo kritici i suvremeno znanje. Kod njega dominiraju mnogi koncepti, a jedan od njih, koji ima pokoravajuću ulogu, koji podliježe njegovoj primarnoj kritici, jeste „vesternizacija znanja" ili „sekularno znanje" koje je dijametralno suprotno islamskom znanju. Stoga, čitav njegov napor je usredsređen na odjeljivanje zapadnog (sekularnog) i islamskog znanja. Samo se na ovaj način, smatra Al-Attas, može pridonijeti vlastitosti ili identitetu znanja određene kulture ili religijske tradicije. Ovdje se ne negiraju sličnosti dostignuća zapadnog s dostignućima islamskog znanja već se nastoji ocrtati razlika načinâ ili sredstava pomoću kojih se pristupa stvarnosti, te razlika izvora i ciljeva samog znanja. Definitivno, ima nepomirljivih razlika koje su duboko utemeljene u filozofskim pretpostavkama (Wan Daud 2010: 100). Islamsko znanje je utemeljeno na metafizičkim, a suvremeno zapadno znanje na naučnim činjenicama.

Al-Attas, izvrsno upućen u sve tokove suvremene filozofije, raspravlja o dominantnim suvremenom filozofskim pravcima i načinima na koji oni promišljaju stvarnost, a potom o islamskoj metafizici i obrazlaže način na koji ona pristupa stvarnosti.

Najprije o razlici izvora i predmeta filozofskog znanja. Al-Attas upućuje kritiku zapadnim filozofskim konceptima, pretpostavkama i simbolima. Generalni zaključak je sljedeći: filozofija je u suvremenom dobu primarno „postala interpretator nauke, a rezultate prirodnih i društvenih nauka organizira u pogled na svijet" (Al-Attas 1983). Filozofija poslije humanizma i renesanse, kao što zastupaju i neki zapadni filozofi, rastače se u znanostima upravo pojavom racionalizma, empirizma i logičkog pozitivizma. Podaci pojedinih znanosti smatraju se jedinstveno autentičnim ili ono pojedinačno uzdiže se do stupnja općeg gdje i sama filozofija proizilazi od toga i karakterizira se „naučnom filozofijom". Suvremeno znanje, oslonjeno na razumu i iskustvu, bez metafizičke ili nad-racionalne i nad-iskustvene pretpostavke, dovodi do redukcije same stvarnosti. Stoga, suvremeno znanje, naučava Al-Attas, promišlja stvari onakve kakve one jesu, kao čiste stvari, stvari po sebi, što dovodi do zatvaranja u fenomenalni svijet koji postaje sam po sebi uspostavljeni ili vlastiti cilj (Al-Attas 1993: 37-36). Sva zapadna sekularna znanja, usredsređujući

se na pojedinačne aspekte stvarnosti, reduciraju ne samo stvarnost već i same pretpostavke od kojih polaze, smatrajući ih jedinstveno autentičnim, međusobno isključivim i nepomirljivim pri čemu se gubi ujedinjujuća slika o svijetu. U islamskom mišljenju filozofska rasprava o Bogu nužno je povezana s raspravom o svijetu i njegovoj cjelini promišljanjem akta stvaranja svijeta i čovjeka. Veliki dio suvremenog mišljenja raspravlja o svijetu i čovjeku i ne tematizira i raspravu o Bogu.

Paralelno s tim, Al-Attas obrazlaže i podatke na koje se naslanja islamska metafizika koja u islamu ima ujedinjujuću funkciju znanja. No razlike se ne mogu razumjeti ne bude li se najprije krenulo od počela znanja i njegove suštine, a onda ne budu li se razmotrili i ciljevi promjene ili napretka.

Svođenje realnost na fenomenalni svijet nužno je uslovljeno reduciranjem i izvora spoznaje gdje dominantnu ulogu imaju subjektivna spoznaja (racionalizam), empirijska provjerljivost same spoznaje (empirizam) i logička i jezička analiza sadržaja spoznaje (logički pozitivizam). Sve se svodi na deduktivni, induktivni i logički postupak koji će dovesti do vjerovanja da propozicije i stavovi, koji, na neki način, čine sadržaj spoznaje, jesu mješavina realizma, idealizma i pragmatizma (Al-Attas, 1983: 4). Na ovaj se način, tvrdi Al-Attas, „realnost reducira na svijet prirode koji se smatra jedinstvenim područjem stvarnosti“ (Ibid). Istiniti sudovi ili propozicije jesu samo oni koji korespondiraju s činjenicama. Nepomirljivost racionalizma, s jedne i empirizma i logičkog pozitivizma s druge strane, jeste u nepremostivom procjepu između njih. Racionalizam bitno se zanima deduktivnom metodom kojom se stvarnost, neovisno od senzibilne percepcija, svodi na ideju ili pojam, da je sve unutar tog pojma ili ideje. Empirizam i njegov izdanak, logički pozitivizam, smatraju da je iskustvo primarni princip spoznaje gdje stožernu ulogu ima metoda provjerljivosti i praktičnosti. Što se tiče intelektualne intuicije ili srčane spoznaje, na koju se poziva i klasična islamska metafizika, racionalizam smatra da je intuicija podređena razumu, da je ona predmet razuma i da se samo racionalnim uvidom dospijeva do nje same, a da ona, kao takva, ne uključuje njen sadržaj okrenut sebi samoj – intuiciju o njenoj vlastitoj egzistenciji. Empirizam, s druge strane, intuiciju podređuje iskustvu koje ima primarnu ulogu i svodi je na senzibilnu percepciju koja se iznenada pomalja iz senzibilnog iskustva. Otuda, postupak dohvaćanja stvarnosti je, prema ovom naučavanju,

parcijalni a ne ujedinjujući, te ne uključuje sve konsekvence spoznaje, unutarnjih ili vanjskih.

Islamska metafizika, tvrdi Al-Attas, temeljno se razlikuje od zapadne metafizike time što je njen primarni cilj, pri pristupu stvarnosti, ujediniti sve te moći čovjekove spoznaje i ponuditi jedinstvenu sliku o stvarnosti (Al-Attas, 1995). Znanje, smatra Al-Attas, posjeduje ontološke pretpostavke, znanje je stvorio Bog, da je ono u svojoj biti rezultat Božijeg stvaralačkog čina (Onaj kome je data mudrost, njemu je dato veliko dobro, veli se u Kur`anu). U aktu percepcije, tvrdi Al-Attas, čovjekove spoznajne sposobnosti najprije su okrenute formi objektivnih stvari koje imaju zbiljni status u izvanjskoj stvarnosti pri čemu se predstavljaju, pored formi, i objekti po sebi, u njihovoj biti, tako da „ono što se percipira osjetilima, dakle, nije izvanjska stvarnost kakva je ona po sebi već je nalik nečemu što je predstavljeno u osjetilima. Izvanjska stvarnost je, prema tome, ona forma koju sjetila apstrahiraju kao formu. Slično je i u vezi sa značenjem; inteligibilije su reprezentacije realnih stvari koje su utisnute u duši, jer ih je intelekt već apstrahirao iz akcidentalnih priloga koje su spoljašnji njihovoj biti, poput kvantiteta, kvaliteta, vremena, prostora“ (Al-Attas,1983:10). U ovom spoznajnom postupku centralnu ulogu ima i svijest o Istini koja je neposredno uključena. Prema tome, tu su involvirani sjetila, razum i intuicija između kojih nema diskontinuiteta. Senzibilne i racionalne percepcije predmet su i intuicije koja sviju njih objedinjuje u jednu cjelinu. Intuicija je, po ovom naučavanju, supstancijalna sfera koja se vezuje za srčanu spoznaju. Analizirajući referencu da je čovjek „racionalno biće“ (*hajvanun natik*) gdje se dovode u vezu *nutk* i *mantik* (mišljenje i logika), nužno slijedi, da čovjekova unutarnja moć percepcije ne podrazumijeva da je „intuicija slijepa bez formi“, već ona, jednostavno, učestvuje u formuliranju značenja pri čemu su uključeni svi učinci jednog logičkog postupka kao što su sud, razlika i pojašnjenje koji, ustvari, svjedoče racionalitet (Ibid, 15). Ovdje je također integrirana i govorna dimenzija čija je funkcija da „artikulira lingvističke simbole u obrasce prepune značenjima koji predstavljaju samo izvanjski, vidljivi i zvučni izraz unutarnje, nevidljive stvarnosti koju mi nazivamo intelektom (*akl*)“ (Ibid, 15). Intelektualna moć koja iznutarnje percipira poistovjećuje se s intuicijom ili srcem. Radi se o duhovnoj supstanci koja je povezana s razumom koji formira pojmove, a ovi, kao takvi, korespondiraju različitim razinama egzistencije koje se dovode u vezu s pojmom „individualitet“ ili „individualna egzistencija“. Svaki

individualitet ima ontološku pozadinu, naslonjen je na Božijem aktu stvaranja, koji je Daritelj bivstvovanja, tako da razlika među stvarima dolazi od samog tog akta, jer nijedan egzistent, pa ni čovjek, ne duguje bivstvovanje sebi samom, razlika je došla odnekuda, tako da nijedan egzistent, prema ovom naučavanju, nije tvorac svoje razlike. Razlika je, po svojoj biti, ontološka.

Što se tiče cilja ili predmeta spoznaje, islamski se koncept, prema Al-Attasu, bitno razlikuje od onog u evropskoj filozofiji. I ovdje je problem kako prevazići opreku između bitka i bivanja, postojanja i postajanja. Al-Attas produbljuje naslijeđenu koncepciju o istoznačnosti između bivstvovanja i stvarnosti.

No, najprije da vidimo u kom se pravcu kreće zapadno filozofsko mišljenje. Oslanjajući se na sliku stvarnosti koja izranja iz promišljanja o latentnosti materije, koja dobija različite forme, a uvijek ostaje materijom, pri čemu su u upotrebi kategorije procesija, kontinuitet, evolucija... koji ukazuju na to da je svijet sebidostatna stvarnost, vječna i u postojanom nastajanju, zapadna se filozofija - koja izvlači premise od pojedinačnih nauka - naslanja na samu promjenu i pri tome gubi bilo kakav cilj te promjene. Ostvareni progres, u čijoj je biti promjena, uključuje da tu definitivno nema nikakvog cilja ili granice. Ako se ostane samo na promjenu, onda se gubi autentični cilj na kom ja ta promjena utemeljena i na taj se način ne može dosegnuti bitak. Problem je, prema Al-Attasu, način ugrađivanja tog cilja u sami progres (Al-Attas: 1993: 87). U suvremenoj zapadnoj civilizaciji ugrađen je princip promjene ili postajanja, da je progres sama promjena i postajuće. Ovdje je cilj, prema tome, da se svagda bude u promjeni zbog same promjene. Otuda, promjena predstavlja sami bitak stvari.

Ulazeći u duboku analizu pojmova bitka i stvarnosti, Al-Attas se brižljivo trudi da dokaže da se radi o jedinstvenoj stvarnosti. Zbog toga on ne govori da je bitak u promjeni ili postojanosti već da je realnost ono što obuhvata i promjenu i postojanost (Ibid 91), da su postojanje i postajanje realnost, da nije važno samo postojanje već i postajanje koje se, definitivno, ne može promišljati izvan cjeline smisla stvarnosti.

Od ovoga možemo izvesti zaključak da pojam stvarnosti na način na koji ga promišlja Al-Attas nije statičan koncept. Promjena je važna i igra značajnu ulogu u njegovoj teoriji. Da bi razriješio taj problem,

Al-Attas, poput Nasra, podjednako analizira pojam bivstvovanja ili stvarnosti u umskoj i izvan umskoj stvarnosti. Kada se bivstvovanje promišlja kao koncept, onda je to, zaista, statičan koncept, jer se radi o najuniverzalnijem i najtemeljnijem konceptu od svih drugih koncepata i on, kao takav, ne može se dovesti u relaciju s promjenom ili progresom, tvrdi Al-Attas. Međutim, ima i drugo lice bivstvovanja, a to je ono što je izvan umske sfere, a to je bivstvovanje kao realnost, koje posjeduje nezavisan način bivstvovanja od razuma, gdje se ono, naprosto, ne svodi na čist koncept. Radi se o dinamičnoj, progresivnoj stvarnosti, čija sfera uključuje „neograničene mogućnosti ontološkog sebe-izražaja" jednog entiteta(Al-Attas, (1983: 21). Riječ je, tvrdi Al-Attas, o sebe-izražaju koje je jedan aspekt Božijeg uobičajenog akta stvaranja. Ono što se oslovljava „prirodnim zakonima", referira Al-Attas, u kontekstu dinamične slike stvarnosti, za koju se zalaže islamska metafizika, ne samo što ne posjeduju rigidnu poziciju – budući da su utemeljeni na bezgraničnost Božijih imena i atributa – već su otvoreni ka bezgraničnim mogućnostima, jer su akti Božijeg stvaranja koje je postojano, koje stvara pojedinačne stvari, različite jedni od drugih. Ovo se bitno razlikuje od esencijalističke koncepcije da su esencije ono prvotno, da imaju nezavisno postojanje od stvari, i da ništa nema povrh njih. Sfera egzistencije, izvan uma, kada se ona promišlja kao stvarnost, prethodi onome što oslovljavaju kategorije „život, vitalni impuls ili energija" kod nekih evropskih filozofa, kojima se nastoji označiti „taj temeljni entitet", jer svi ovi i drugi slični pojmovi „predstavljaju samo svojstva ili karakteristike egzistencije", a ne i samu egzistenciju koja ih transcendira i obuhvata u isto vrijeme (Ibid 21).

Samo kritičkim odnosom, referira Al-Attas, mi možemo sagledati različite forme zapadnog znanja poput racionalizma, empirizma, doktrine humanizma, dualizma, sekularnih ideologija, i na taj način postati svjesni njihovih implikacija, te nanovo promisliti to znanje i tehnologiju koji su oslonjeni na tom znanju. Otuda, devesternizacija znanja mora krenuti od same kritike znanja, a ne od bezrezervnog odbijanja ili prihvatanja svega onoga što nadolazi. Jer, prema mišljenju ovog mislioca, suvremeno znanje generira sve probleme pred kojima je ispravljen suvremeni čovjek. Izgubivši svoj autentični cilj, sekularno znanje je besciljno, lišeno moralne dimenzije i duhovne supstance i dovelo je, bez sumnje, do stvaranje „haosa u području animalnog, vegetativnog i mineralnog carstva" (Ibid., 133).

Konceptualizacija znanja u islamskoj civilizaciji, prema Al-Attasu, sprovodi se u saglasnosti s metafizičkim pogledima koji imaju stožernu ulogu. U pogledu islamskog pogleda na svijet, ne može se prenebregnuti autoritet objave ili svijest o Konačnoj Stvarnosti. I pri pristupu znanju uzima se u obzir paradigma promjene i metafizičke vrijednosti na kojima se ta promjena temelji. Diskontinuitet između stvarnosti i istine, prema Al-Attasu, nadilazi se vrijednostima koje proistječu iz Objave. Čitav njegov napor je usredsređen na iznalaženje načina održavanja tog kontinuiteta realnosti i metafizičke vrijednosti, bitka i bivanja, postojanosti i promjene. Attas se protivi posmatranju svijeta kao kosmos u kojem je sve izbačeno, koji je predmet senzibilne percepcije. Stoga sintagmu *nazarijetu al-kevn* u arapskom jeziku kojom su označene više pristupa u suvremenoj islamskoj misli zamjenjuje sintagmom *nazarijetul-vujud*, zato što pojam *vujud* je odveć širok pojam koji u sebi skriva čitavu hijerarhiju polova egzistencije, a ne samo fizički aspekt stvarnosti (Al-Attas 1995: 1). Sve je tu stvarno, bilo da je riječ o fizičkom ili ponad fizičkom aspektu stvarnosti. Zbog toga u dohvatanju stvarnosti, prema Attasovoj epistemologiji, uključeni su svi spoznajni kapaciteti čovjeka: senzibilna percepcija, razum i intuicija (Ibid 217). Ovim se metodama spoznaje pridružuje i autoritet Objave i tradicije iz kojih se, između ostaloga, crpi i spoznaja. Ujedinjujući pogled o stvarnosti svjedoče dva pojma koji su široko rasprostranjeni u Al-Attasovom promišljanju, a to su *haq* i *haqiqa*, koji označavaju istinu kao koncept i kao stvarnost gdje su smješteni ne samo fizički i inteliginilni aspekt stvarnosti već i ovosvjetske i onosvjetske potrebe ljudi. Zbog toga kod njega je u širokoj upotrebi apstrakcija pojma sreće čovjeka na ovom i na onom svijetu kao glavni izdanak etike ili moralnog djelovanja. U tu svrhu Al-Attas promišlja čitavu shemu moralnih vrijednosti, oslanjajući se na glavne kur`anske i tradicionalne (*suna*) tekstove.

Komplementarni odnos između vjerovanja i znanja u Faruqijevom pristupu

Faruqijev pristup suvremenom znanju i metafizici posve je različit od pristupa Nasra i Al-Attasa. On je zaokupljen društvenim aspektom islamske filozofske misli; ne upušta se u raspravu o metafizičkim konceptima u filozofskom smislu već njega interesira, prije svega, da dokaže da se religijsko iskustvo temelji na suštinu, da

je vjerovanje u Boga (*tavhid*) suština tog iskustva, i da to vjerovanje ima svojih metafizičkih, etičkih, epistemoloških, estetičkih i društvenih konsekvenci. Metafizički konsekvenci dolaze do izražaja promišljanjem jedinstva Boga i jedinstva istine. Oba ova principa ujedinjuje spoznaja ili vjerovanje da se radi o „dvama aspektima jedne i iste stvarnosti" (Faruqi, 1982: 43), istine do koje se dolazi putem razuma i objave. Etičke vrijednosti također dolaze od njihove instancijacije koje predstavljaju otjelovljenje Božije volje i koje nisu subjektivne činjenice. Ovdje centralnu ulogu ima Božije svojstvo volja za razliku od drugih tradicija koje su smatrale da je suština Božija - ljubav ili spoznaja. Božija volja se, prema Farukiju, otkriva posredno i neposredno, preko objave i preko čovjekove mogućnosti koje je Bog stvorio: razum i osjećaji u kojima je utisnuta ta volja. Spoznaja i ljubav nisu jedinstvene činjenice u kojima se doživljava Božija prisutnost već se ta prisutnost osjeća i u činjenju u povijesti i vremenu koje su jedinstvena sfera čovjekova djelovanja koje treba da bude u skladu s Božijom voljom ili moralnim vrijednostima. Ovdje je uključen moralni odnos i prema prirodi kao Božijem aktu stvaranja. Vjerovanje nema samo etičke konsekvence već je ono i epistemološki koncept: uključuje spoznaju i logiku, tj. razumijevanje njegovih sadržaja koji, između ostalog, predstavljaju temelj racionalnog pristupa univerzumu (Ibid 42). Validnost vjerskih istina podložna je ne samo razumijevanju već i kritici. Umjetničke konsekvence vjerovanja, prema Faruqiju, reflektiraju se u mnogim ostvarenjima čiji je cilj da potkrijepe svijest o transcendenciji Božijoj. Kako nema religije bez zajednice, vjerovanje je i princip univerzalnih vrijednosti na koje se naslanja organizacija društva. Racionalni pristup u vezi s društvenim pitanjima svoju potkrepu nalazi u *idžtihadu* ili intelektualnom naporu zbog pronalaženja rješenja o mnogim pitanjima koja idu u susret životu i u čemu se ogleda dinamizam spoznaje od kog zavisi i dinamizam same tradicije.

I Faruqi se, poput Nasra i Al-Attasa, kritički odnosi prema suvremenom znanju gdje je došlo do narušavanja ravnoteže između religijskih namjera i znanstvenih ciljeva. Faruqi ne govori o reorganizaciji tradicionalnih znanosti. On govori o vjerskom znanju, da nema razlike između znanja i vjerovanja, da je samo vjerovanje kognitivna činjenica. Problem suvremenih znanosti je u tome što one ne prepoznaju u vjerovanju viši organiziran način unutarnje izvjesnosti ili znanja, a filozofska vrijednost njegova pristupa sastoji se, po Kalinu, u nastojanju da se uspostavi nekakav

balans između prirodnih i društvenih nauka (Kalin, 2002: 60). Da se radi o narušavanju tog balansa najbolje nam govori razvoj fizike i konsekvence koje od nje proizilaze i zato on i njegovi učenici, preko IIIT, ne posvećuju pažnju prirodnim naukama. Faruqijev prospektni aktivizam, kao i njegovih sljedbenika, usredsređen je na istraživanje društvenih nauka. Aktualizaciju islama on promišlja u kontekstu vremena i prostora, odnosno njegov silazak u povijest, preko Objave, karakterizira Božije svojstvo volje, da se društveni događaji, pa i prirodni, posmatraju ne onakvima kakvi oni jesu već kakvi bi trebali biti. Kako je sve u svijetu stvoreno, onda ništa u tom svijetu i prirodi nije sveto, sve je podložno poboljšanju ili, tačnije kazano - svrhovitosti i osmišljavanju. Zaokupljenost društvenim naukama je s ciljem da se pomogne žalnom stanju u kom se našao „malaksali *ummet* danas" (Faruki, 1982: 1) i zbog toga se on protivi svim onim konceptima koji udaljavaju od rješavanja svakodnevnih problema s kojima se suočava islamski ummet. Metafizički i mistični pristupi, pod utjecajem drugih tradicija, prema njemu, ne mogu pridonijeti ostvarivanju efektivnih činjenica u povijesti. Moralne vrijednosti su u konačnici utjelovljenje Božije volje, koje generiraju činjenje, koje idu uporedo s mijenjanjem društvenih stanja koja se ne sagledavaju kakva ona jesu već kakva bi trebala biti. Sintagme „ne kakve jesu" već „kakve bi trebale biti" upućuje na činjenicu da se ne isključuju čovjekove mogućnosti. No te mogućnosti svagda idu uz svijest o uravnoteženosti s moralnim vrijednostima. Faruqi zastupa da etička i aksiološka pitanja jeste ono područje koje nedostaje suvremenom znanju.

Za razliku od Nasra i Al-Attasa, Faruqi raspravlja o Božijem svojstvu volje u kojoj su, između ostalo, sadržane moralne vrijednosti. To posebno naglašava u svome tekstu o metafizičkom statusu vrijednosti u kome se posve približava stavu Hartmana da vrijednosti, apriorno dati, imaju svoj transcendentalni status, da se do te propozicije dolazi „apriornom *logikom* razuma" i da te vrijednosti, na neki način, imaju u sebi ugrađenu strukturu koja priziva „moć kretanja i privlačnosti" (Faruki, 2006:12). Uzmimo, na primjer, neki premet, događaj, sliku ili stav iz objektivne stvarnosti koji se, kao predmeti, prezentiraju našoj svijesti. To postižemo mentalnom i senzibilnom percepcijom i na osnovu toga formiramo našu teorijsku spoznaju. Međutim, ovo nije sve ono što se događa u našem unutarnjem doživljavanju predmeta, stava ili određene slike. Stav, predmet ili slika, na primjer, pobuđuju odobravanje ili neodobravanje i ovo su podaci vrednosne percepcije. Iako stav ili slika koji su predmet naše percepcije izazivaju ova

stanja ne može se kazati da su oni i „razlog“ tih stanja, da je predmet dobar ili loš, jer stanja se redaju i tako se vrti ukrug i njih se ne može pretvoriti u sud. U ovom slučaju taj sud o slici, stavu i predmetu, da li su dobri ili nisu, ne nalazi se ni u subjektu ni u objektu. Odakle, onda, dolazi taj sud? Sud se nalazi između to dvoje; radi se o emocionalnom odgovoru koji je ekstrapersonalan i izvanemocionalan. Slažući se sa Hartmanovim gledištem, Faruqi smatra da ta „aprirona logika razuma“, na osnovu čulnih i empirijskih podataka, koji prethode teorijskoj spoznaji tih predmeta, dolazi do vrednosnih sudova, koje imaju svoje postojanje i ne zavise od toga da li će biti ostvarene ili ne. Vrijednosti u formi stavova predstavljaju instancijacije drugih vrijednosti koje imaju trascendentnu utemeljenost (Faruqi 2019: 46). Faruqi smatra da Božija svojstva, spomenuta u Kur`anu, jeste ono transcendentno područje koje je ishodiste i da sva ta svojstva ujedinjuje volja koja teži osmišljavanju stvari ne kakve one jesu već kakve bi trebale biti. Farukijeva filozofija akcije, koju on naziva aktivizmom, predstavlja okosnicu njegovog mišljenja.

Suvremena filozofska misao koja prenebregava vjerske podatke udaljila se od mudrosti, metafizike, etike i estetike i skončala u analizu jezika i logike (filozofija jezika i logički pozitivizam), tvrdi Faruqi.

Islamski pogled o stvarnosti i onaj u suvremenoj misli su nepomirljivi u samoj svojoj osnovi od koje polaze. Post-modernistički pristup stvarnosti, prema Faruqiju, prenebregava suštinu stvari, pa i suštinu religijskog iskustva, zadržavajući se upravo na promjenu. U svim etičkim i aksiološkim raspravama, Faruqi nastoji da pokaže da je suština islama u svjesnosti o transcendenciji Božijoj, da nikakva promjena nije moguća bez njenog supstrata. Svi filozofski pristupi počev od Parmenida koji je govorio o svijetu vječnosti i promjene, Platona koji je zastupao koncepciju o svijetu ideja i pojava, potom Aristotela koji je raspravljao o materiji i formi, te Kanta koji je promišljao svijet kao noumen i fenomen, pa sve do fenomenologije Huserla, imaju u vidu da promjena nije moguća bez supstrata na kom se naslanja ta promjena. Stoga, zaključuje Faruqi, nijedna promjena ne može se razumjeti bez suštine (Faruki, 2006: 31). Taj supstrat ili suštinu u islamu Faruqi nalazi u Objavi koja je izvor znanja o istini i Konačnoj Stvarnosti svega što jeste. Međutim, pozicija tog znanja nije u suprotnosti konsistentnosti razuma ili njegovoj nužnosti koja se ogleda u generiranju upravo nužnih propozicija. Bog je dao mogućnosti čovjeku da spoznaje stvarnost i te su mogućnosti

inherentne njegovim unutarnjim i vanjskim percepcijama. Zbog toga on potencira da je i samo vjerovanje kognitivna činjenica. Ili, drugim riječima kazano, znanje i vjerovanje su u najdirektnijem komplementarnom odnosu. Kur`an, prema njegovom mišljenju, nije knjiga znanosti već utemeljuje principe vjerovanja i znanja. Glavni princip je da je Bog izvor znanja, jer čovjek crpi svoje znanje iz prirode koju je Bog stvorio.

Zanemarivanje suštine stvari ili njihove osnove dovodi, prema Faruqiju, do profane forme znanja koja reducira tradicionalni pojam znanja popraćeno i sviješću o Bogu i njegovoj prisutnosti - preko objave - u povijesti i prirodi gdje se, ustvari, manifestira Njegova volja. Stoga jednako je legitimno raspravljati o Božijoj volji kao što je legitimno raspravljati i o Njegovoj ljubavi i spoznaji.

Duhovna spoznaja (*Čitaj u ime Gospodara tvoga...*Ku`ran*)* predstavlja ujedinjujući aspekt svih znanosti u islamu. Faruqijev projekt o „islamizaciji znanja" proizašao je upravo iz nastojanja da se sačuva identitet tog principa znanja u enormnoj sumi sekularnog znanja koje predstavlja zakanu vjerskom znanju. Odnosno, radi se o nastojanju da se u suvremeno znanje uvede određeni sadržaj islamskog znanja na univerzitetima koje bi uključivalo duhovnu i moralnu dimenziju. Prva dolazi do izražaja kroz svijest o Bogu, a druga kroz praćenje svih tokova znanja koje neće potkopati svrhu zbog kojih su stvari stvorene u prirodi niti narušiti moralne vrijednosti u povijesti i društvu.

Fazlur Rahman i njegov koncept o kreativnom znanju

Suvremeni pakistanski mislilac, Rahman, posvetio je veliki dio svojih rasprava konceptu znanja ili, kako on želi naglasiti, stanju svijesti, bilo suvremenom, bilo tradicionalnom u muslimanskim zajednicama. Pored svojih prospektnih najava i sugestija o suvremenom pristupu znanju kod muslimana, on se udubljuje u sami pojam znanja, smatrajući da znanje, kao i bivstvovanje, ima svoju ontološku utemeljenost (Rahman 1988: 3). Budući da se Rahman za svaki poveći problem naslanja na kuransku argumentaciju, on jednako postupa i s problemom znanja kako bi pronašao, na taj način, potkrepu svom stavu zasnovanom na logičkim argumentima. Od svih ovih autora Rahman se najviše posvetio dokazima, svaki problem o

kom raspravlja on osvjetljava dokazima iz Kur`ana, „čistog mišljenja“, povijesnog konteksta i kritike, ne samo zapadnog već i islamskog znanja.

Rahman tvrdi da je znanje misteriozna činjenica koja se ne može do kraja osvijetliti, šta jeste znanje u svojoj biti, a to je i razlog da ono poprima različite forme ili moduse. No i u pogledu znanja svoju refleksiju pokreće kur`anskim stavcima. U Kur`anu se spominje da je „Bog poučio Adema imenima svih stvari“, dao mu je mogućnosti da generira kreativno znanje, jer pomalja se pitanje šta bi moglo predstavljati čovjekovo bivstvovanje bez znanja, bi li predstavljalo njegovo bivstvovanje nešto drugo od pukog bivstvovanja? Odgovor se već nalazi u postavljenom pitanju: tj. znanje je značajno za čovjeka kao što je značajno i njegovo bivstvovanje. Radi se o dva poretka stvarnosti koji se u filozofskim promišljanjima u povijesti smatraju jednom cjelinom. Čim je Bog dao mogućnost čovjeku da bivstvuje dao mu je i mogućnost da misli, da kreira znanje. Tu mogućnost kreiranja znanja, prema kur`anskom stavku, ne posjeduju ni meleki ni šejtan već samo čovjek kom je data posebna pozicija. No, povijesna stvarnost, tvrdi Rahman, pokazuje da ta moć kreiranja znanja nužno ne uključuje i moralni sadržaj, često se dešava da ondje gdje ima znanja da tu nema i odgovornosti, pa znanje dobija destruktivnu formu. Znanje je primordijalni princip koji uzdiže čovjeka do više sfere bivstvovanja, no ono može dovesti i do najopakiju instancu življenja čovjeka, sijati nered na zemlji i krv prolijevati (Ibid 4:5). Odgovornost, kao jedan od principa u Kur`anu, prema tome, ima za cilj da osmisli i samo znanje i konsekvence koje od njega proizilaze.

Moderni zapad je konstruirao, tvrdi Rahman, različite obrasce mišljenja koji su danas dominantni, kakvi su, na primjer, filozofski, teološki, sociološki i povijesni. No, naš je zadatak utvrditi koliko je to znanje u suglasju s moralnim životom. Taj postupak ne možemo sprovesti naivnim odbacivanjem ili prihvatanjem već između tog predmeta našeg znanja i interesovanja treba da posreduje racionalni napor utemeljen na logičkim i racionalno izvedenim propozicijama, gdje samosvijest, utemeljena na svijesti o Bogu, ne može biti dovedena u pitanje. S istim primjerima susrećemo se i u islamskoj tradiciji i tu često zapadamo u iskrivljeno shvatanje nekih temeljnih islamskih prerogativa kada ih promišljamo niz prizmu određenih teoloških, filozofskih i mističnih naučavanja ne vodeći računa, pri tome, da li su oni u suglasju s temeljnim namjerama Kur`ana. No za takvo što

potrebno nam je znanje, pa tako navraćanje na kur`anske teme, slobodno razmišljanje o unutarnjim nitima tih prerogativa, a ne samo niz ustaljenih koncepata, jednom za svagda datih, skamenjenih, možemo kreirati znanje ne o sadržaju razumijevanja koje dobijamo od različitih interpretacija Božije riječi, čiji je „predmet" Istina, već o samoj istini koju najdirektnije doživljavamo u našem personalnom iskustvu, u Božijoj objavi i svijetu i na taj se način stječemo mogućnošću da kreiramo novo znanje (Rahman 1983: 14-11).

Međutim, danas se susrećemo sa znanjem koje se ne karakterizira islamskim i sada se neminovno postavlja pitanje: da li je to znanje dobro ili nije? Rahman tvrdi da je svo znanje po sebi dobro, međutim, ono što znanje čini opakim je zloupotreba tog znanja ili nedostatak osjećaja odgovornosti u koju svrhu će biti upotrebljeno to znanje. Primjer toga su rezultati fizike koji su doveli do proizvodnje atomske energije koja može biti upotrebljena za proizvodnju struje, no i za atomsku bombu koja je prijetnja svijetu s nepredvidljivim posljedicama. Spomenuti primordijalni test u kur`anskim ajetima o dijalogu uzmeđu Adema, meleka i šejtana o odnosa znanja i moralne instance značajna je paradigma islama o prevazilaženju procjepa između znanja i moralne obaveze (Rahman 1988: 5-4).

Kur'an, argumentira Rahman, pojmu *ilm* ili znanju daje nekoliko značenja, pa se govori „oni koji znaju", „koji razmišljaju..." Kao opozit znanju u Kur`anu se spominje *zann* („pretpostavka") u smislu nesigurnog znanja, znanja koje ne dovodi do izvjesnosti za razliku od znanja koje posjeduje Muhammed a.s. koje je apsolutno izvjesno (*ilm al-jekin*) jer je dobiveno Objavom. No ima i drugih vrsta znanja u formi umješnosti. Bog je poučio Davuda da pravi zaštitne pancire. Čak i magija (*sihr*) je određena forma znanja. Poznat je primjer Haruta i Marura koji su samo s Božijom dozvolom poučavali ljude, uz pomoć magije, da razvedu muža i ženu i da su bili dobro izvježbani u tom znanju. Ovaj tip znanja nije bez svojih posljedica. Magija je, s druge strane, loša, upravo, zbog inherentnosti nevolje u njoj. U ovom slučaju može da se postavi pitanje zašto se onda poučava tim znanjem ako ne bi se željelo upotrijebiti? I pored toga što je sama upotreba magije nevolja, ipak radi se o znanju koje generira određenu realnost. Kur`an implicira u ovom slučaju, tvrdi Rahman, da magija ne može promijeniti suštinu stvari, no može itekako generirati psihološke konsekvence. O efektima tog znanja govori nam i prepiranje Musa a.s. s mađioničarima i faraonom. Kada su potonji magijskim čarolijama opčarali prisutne, oni realno

ništa nisu promijenili, samo su kreirali novu realnost (Ibid). Znanje je, po sebi, tvrdi Rahman, vrijedno, no njegova implementacija potaknuta mjerilima suprotnim moralnim prerogativima karakterizira ga lošim i destruktivnim. Obesmišljavanje znanja, prema tome, proizvodi učinak suprotan njegovom primordijalnom značenju.

Međutim i etičke i filozofske pretpostavke također moramo sagledavati da li su one u saglasnosti s kuranskim moralnim poretkom. Rahman citira dva filozofa, jedan iz zapadne, a drugi iz islamske tradicije čiji su pogledi bili među najutjecajnijim u njihovim tradicijama. I tu možemo zabilježiti kako je njegova misao usmjerena na akciju, djelovanje, koje ima povijesnu i društvenu dimenziju. Naime, njemački filozof Emanuel Kant predstavlja jednog od najvećih mislitelja suvremene filozofije. Njegov filozofski sistem je dominirao u XVIII stoljeću. Kantov etički koncept o bezuslovnom moralnom imperativu još uvijek je nezaobilazan u filozofskim raspravama. Kant veli da je apsolutno dobra stvar na ovom svijetu dobra volja, htijenje da se učini neko dobro. Kako je dobra volja apsolutna stvar, onda, kada se ushtjedne ostvariti ta volja u spoljašnjem svijetu, nailazi se na različite smetnje i prepreke. U tom slučaju ono što se može učiniti ili postići u spoljašnjem svijetu ne može biti dobro kao „volja" koja je samo u čovjekovom umu. Ova propozicija, smatra Rahman, nije prihvatljiva s islamskog stanovišta, imajući u vidu činjenicu da islam upućuje na akciju, na mijenjanje stvari ili situacije u spoljašnjem svijetu i, u ovom slučaju, volja ne samo što je dobra već je nužna. Ako uzmemo u obzir hadis u kome se testira čovjekovo vjerovanje trima aktima kada se neko sučeljava s nekim zlom koje treba da otkloni - najprije silom ukoliko to može, a ako ne može silom, onda riječju, a ako i ovim ne može, onda prezirom ali je potonje najslabiji stupanj vjerovanja – dolazimo do sljedeće propozicije: bilo šta da se uradi u spoljašnjem svijetu bolje je nego dobra volja u umu, tvrdi Rahman. I ovo je islamski stav., zaključuje. Uzmimo kao primjer i jednog islamskog mislioca - Gazaliju, koji je napisao opsežna i duboka djela, te koji je govorio o četiriju puteva ka istini: kelamu, filozofiji, ezoterizmu i sufizmu. Kroz koji put trebamo posmatrati islam? Ako ima četiri puteva i ako je sufizam onaj posljednji, onda šta je s našom akcijom, s mijenjanjem stanja j djelovanjem u spoljašnjem životu, zar tu ne možemo da potražimo i peti put, veli Ibn Tejmije, a to je put Kur'ana i Suneta. Gazalijevo djelo *Jawahir al-Kur'an*, pisano sufijskim suptilnim stilom, originalnim i duhovnim naglascima, tvrdi Rahman, više je izraz pobožnosti koja je zatvorena u tišini, a ne ostvarenje

koje potiče na djelovanje. Usporedimo li tu formu pobožnosti i akt s kur`anskim učenjem, tvrdi Rahman, vidjet ćemo da je taj komentar daleko od Kur'ana. Rahman ovaj stav uzima od Ibn Tejmiju i tvrdi da je on bio u pravu imajući u vidu vjerovatno okolnosti u kojima se nalazila muslimanska zajednica u to vrijeme. Ibn Tejmije nije uopće osporavao Gazalijevo sufijsko iskustvo, oslonjeno na bogobojaznosti, iskrenim namjerama, korektnim postupcima, no nije smatrao da je to upućivanje, vođenje, činjenje, mijenjanje situacija u povijesnim i društvenim kontekstima.

Otuda, život koji je u kretanju uvijek donosi nešto novo i to novo koje otkriva razum jeste *ilm* (znanje), jer to proizilazi u velikom obimu upravo od samog znanja. Ta nadolazeća povijesna stanja su promjenljiva, uslovljena povijesnim i društvenim okolnostima, ali znanje je znanje bez obzira koliko se ono mijenjalo, ono zadobija mnoge forme koje su nezamislive bez njihove suštine. Zloupotreba znanja ne proizilazi od samog znanja kao takvog već od nedostatka moralnih prioriteta i u mjeri u kojoj se ono dovodi u vezu s moralnom instancom. Rahman se, upravo, posvetio moralnim prioritetima u posljednjim godinama života.

Generalno, Rahmanov pristup je usmjeren transformaciji i dinamizmu svijesti ili intelektualizmu koji treba da uzmu u vidu propitivanje i remišljenje same tradicije. U koncept znanja, kakvog poznajemo u suvremenim islamskim društvima, mora se integrirati princip kretanja. Ova činjenica je uslovljena samim karakterom života koji je u postojanoj promjeni. S obzirom da je život u postojanoj promjeni, onda i društvene znanosti, na primjer, ne mogu biti jednom za uvijek date već zadate; potaknute praktičnim potrebama moraju se dovoditi u vezu s novim mogućnostima i ustaljenim moralnim vrijednostima koje imaju ekstrapovijesno značenje. Povijest je, prema ovom naučavanju, u svojoj biti, djelatna i zbog toga ona traži i promjenu svijesti. On je nedvojbeno uvjeren da se veliki korpus suvremenog znanja može dovesti u vezu s kur`anskom vizijom o znanju. I islamski filozofi i teolozi pri susretu s grčkom filozofijom – jednim selektivnim i kritičkim postupkom – prihvatili su veliki dio znanstvenog i filozofskog naslijeđa iako su znali da nije islamsko (Rahman1983: 174-171). Jednim racionalnim i logičkim postupkom, mi možemo dovesti to znanje u vezu s aksiološkom dimenzijom Kur`ana, jer moralna načela Kurana imaju opće značenje i mogu se primijeniti u različitim sferama života. Jedno od tih načela je i

odgovornost. Glavna činjenica koja nedostaje suvremenom znanju je, upravo, odgovornost. Svijest o odgovornosti, prema Rahmanu, usko je povezana sa sviješću o Božijoj prisutnosti pri samom činjenju, gdje osmišljavanje zauzima posebnu dimenziju. Filozofija odgovornosti jedno je i od pitanja suvremenog diskursa u kom se propituje odakle dolazi osjećaj odgovornosti. Rahman smatra da, kada su u pitanju ideje, moralne vrijednosti, treba da se ima u vidu njihovo ekstrapovijesno i objektivno značenje, ono što je vrijednost po sebi i ono na čemu ta vrijednost upućuje. Svaka ideja ili vrijednost je sama po sebi, ali se ona ne može razumjeti sama po sebi ukoliko se promisli samo u umu ili samo u životnoj sredini, samo u subjektu ili samo u objektu već i u jednoj i u drugoj sferi, a to se postiže ako se ima u vidu njena bit, intencija i značenje koje u njoj strše (Rahman 1983: 9). Svrhovitost vrijednosti, prema tome, dolazi od nekuda i ona se mora odnositi na nečemu. Ili, čim nam naum padne pravednost u istom momentu mi razumijemo njenu relaciju s određenom instancom u životnoj sredini. Osmišljavanje stvari vrijednostima je moguće samo u životnoj sredini ili povijesti kojoj Rahman posvećuje veliku pažnju.

Naša kritika znanja, tvrdi Rahman, ne treba da bude usmjerena samo suvremenom zapadnom znanju već i znanju u islamskoj tradiciji. Ono što bitno nedostaje tradicionalističkim i modernističkim konceptima znanja u suvremenim islamskim društvima, prema Rahmanu, jeste način na koji se pristupa nadolazećim izazovima. Problem je i sekularno znanje i tradicionalno islamsko znanje. Prvo koje je prijetnja identitetu (religijskom, kulturnom, političkom), drugo koje ne ide ukorak s novim spoznajnim dostignućima i kretanjem života. Prvo posve odbacuje tradiciju, a drugo drži da je tradicija skamenjena ili zakovana, jednom za svagda data. Zbog toga, Rahman se suspreže za „čistu spoznaju" ili, tačnije, za racionalni pristup temeljnim istinama islama. „Čista spoznaja", prema njegovom mišljenju, nužna je zbog posredovanja između tradicije i promjene. Promjena svijesti ne podrazumijeva da se izlazi izvan dogmatskog područja već se preispituje tradicija čiji je cilj očuvanje i restauriranje normativnog aspekta te tradicije. Povijesna svijest o toj tradiciji se ne odbacuje u potpunosti, no ne smatra se da ima primarno već sekundarno značenje. No ovo, s druge strane, ne podrazumijeva da ta čista spoznaja jednostavno bude ponesena isključivo nadolazećim stanjima ili povijesnim hirovima, ili onim što se naziva „djelatnom poviješću". Da bi se donijela određena premisa o tradiciji ili prošlosti nije potrebno samo utvrditi njenu objektivnost na osnovu zahtjevne

evidencije. Tome se pridružuje i odgovor koji se dovodi u vezu s vrijednostima ili osmišljavanjem. Taj odgovor je određen mojom sadašnjom situacijom u kojoj se nalazim. Sadašnja situacija svjedoči nove efekte koji se događaju. Očito je da su ovo dvije različite stvari. Međutim, tu treba uključiti kao bitnu činjenicu i moj svjesni ili racionalni napor koji posreduje između te dvije činjenice. Taj svjesni napor Rahman karakterizira kao samosvijest ili refleksiju. Svijest o sebi samom je, dakle, sastavni dio postupka koji posreduje između prošlosti i nadolazećih stvari, te se na ovaj način sprečava gubljenje identiteta određenog koncepta. Jer, tvrdi Rahman, „čovjek treba da bude ‚razbuđen' u svojoj stvarnoj prirodi da bi bio odgovoran pred Bogom" (Rahman: 2017: 79).

I racionalno i empirijsko i povijesno znanje imaju veliku težinu i vrijednost. Naučno znanje, međutim, sa svojim empirijskim i tehnološkim dimenzijama može biti opasno ne bude li dotaknulo srce ili ne bude li se, pri tome, uprisutnila svijest o odgovornosti. Moralna percepcija, po ovom shvaćanju, može osmisliti svako dostignuće znanja. Buđenje ove unutarnje svijesti, zaključuje Rahman, osvjetljava čovjekovu samosvijest, posljedice ili rizike do kojih može dovesti njegovo djelovanje, njegove mogućnosti, i potkrijepiti svijest o njegovoj sudbini uopće (Ibid).

Povijest mišljenja svjedoči da promjenu koju izaziva znanje ili spoznaja u jednoj tradiciji ne može da bude uniformna. Islamska tradicija, na primjer, pojavom Ašarija, Gazalija i Ibn Tejmija, nije „bila ista poslije njihove svjesne aktivnosti, jednog od njih ili sviju njih. Svaka kritika ili modifikacija tradicije uključuje svijest o tome dali će ona biti kritikovana ili odbijena, i do kog opsega samosvjesna" (Rahman 1983: 10).

Za prvu dimenziju islama razloge nalazimo u Objavi, kao vječnoj riječi Božijoj, a za drugu dimenziju postoje povijesni razlozi. Stoga povijesna razumijevanja islama su mijenjajuća, uslovljena različitim okolnostima i ono što je značajno – u pogledu pristupa u islamskoj tradiciji - tiče se načina ili *idžtihada* na koji se rješavaju nadolazeći problemi i načina na koji se oni dovode u vezu s Objavom. Znanje, u ovom kontekstu, je aktivni ili pokretački princip iako ono ne predstavlja suštinu morala. Tradicionalni sistem znanja kod muslimanskih zajednica, dugo vremena, zanemario je kreativni princip znanja, jer su programi institucija u kojima se izučavalo

znanje ulijevali znanje, a nisu stvarali novo znanje kod studenata. Mnogo je bitnije, tvrdi Rahman, stvarati kreativne, slobodne ličnosti, negoli sintagme ili koncepte, kakva je „islamizacija znanja“ koja uključuje mehaničku proceduru stjecanja znanja ili postavljanje pravila po kojima će se stjecati znanje. Rahman se zalaže za slobodno, a ne za unaprijed orijentirano i hijerarhijsko znanje. Ako već imamo na umu da je „islamizacija znanja“ zbog dobrih namjera, onda je trebamo razumjeti kao čin buđenja svijesti o odgovornosti. Kako mogu da sjednem, tvrdi Rahman, i da islamiziram Dirkemovu teoriju o primitivnim društvima ili Veberovo razumijevanje forme vladavine (Rahman 1988: 11). No ovo ne podrazumijeva da sve suvremene i klasične teorije ne možemo podvesti kritici i prosudbi, da li su sve one u saglasnosti s kur'anskom vizijom i njenim općim moralnim prioritetima i na osnovu toga da kreirano određenu formu znanja. Jer je cilj znanja, zaključuje Rahman, da potiče na akciju, na promjenu stvari i da stvara nove situacije ili forme znanja, ono ne može da bude jednom za svagda dato. Promjena treba da bude najprije inherentna samoj intelektualnoj tradiciji.

Kreativni princip islama, prema Rahmanu, dolazi do izražaja u aktu ili činjenu, tezu koju je prihvatio od njegovog učitelja Muhameda Ikbala. Rahman smatra da je ova postavka ontološki utemeljena. Naš primarni zadatak ne sastoji se samo u tome da razumijemo šta Bog jeste ili šta bi trebao da bude, već šta On čini, da On djeluje, upućuje i u tome je, upravo, relacija Boga s čovjekom i svijetom. A najbolji svjedok ovog naučavanja jeste objavljivanje vrijednosti na kojima će se naslanjati čovjekovo mišljenje i akcija. Kur`an je, tvrdi Rahman, ka djelovanju ili aktu usmjerena Istina.

Stoga Rahman posvećuje veliku pažnju i povijesnoj dimenziji islama i interpretira različite forme intelektualizma i neminovno zahtjeva rekonstrukciju islamskog mišljenja. Ta rekonstrukcija treba da uzme u vidu i povijesne okolnosti u kojima se sprovodi, kao i samo prihvatanje tradicije i suvremenost zaozbilno. Kritika prema suvremenom znanju treba da ide uporedo i s kritikom islamskog znanja. Bezvrijedno je da kritikujemo suvremeno znanje Zapada, a da ne kritikujemo i islamsko znanje. On iznosi veliki broj primjera iz povijesti muslimanskog mišljenja u kojima ne možemo razabrati šta je islamsko, šta je manje islamsko, a šta nije islamsko ili, ukratko, šta je ispravno, a šta nije ispravno razumijevanje Božije riječi.

Dvije konstrukcije se isprepliću u raspravama Rahmana po ovom pitanju: islam kao normativnost i povijesni islam. Prvi koji ima predpovijesnu („transcendentalnu"), a drugi povijesnu dimenziju. Prvi koji sadrži vječnu strukturu vrijednosti (misli se na moralne vrijednosti), a drugi koji predstavlja način razumijevanja ili uprisutnjenja tih vrijednosti u određenom povijesnom kontekstu. Rahman te vrijednosti, dakle, karakterizira povijesnim, jer su one jedinstveno u povijesti djelatne, no one nisu iscrpljujuće, da se iznenada napuše i odmah potom ispuše. Ove moralne vrijednosti se bitno razlikuju od drugih, na primjer, ekonomskih, političkih, ideoloških vrijednosti koje se vežu za određeni povijesni kontekst i čim prestanu postojati njihovi razlozi i povijesni kontekst, prestaju i te vrijednosti.

U vezi kreiranja novog znanja za koje se zalaže Rahman ovdje ćemo spomenuti nekoliko primjera koji će nam ocrtati na koji način on pristupa stvarima i kako on svoj pristup sagledava u svjetlu hermeneutičkog sagledavanja teksta i tradicije.

Posebno interesovanje i kritiku je izazvalo njegovo učenje o „dvojnom kretanju" (od sadašnjosti do kuranskih vremena i od tih vremena do danas") pri razumijevanju kur`anskog teksta. Prvo kretanje uključuje sljedeće: da bi razumjeli značaj kur`anskih činjenica mi, najprije, treba da sagledamo vrijeme u kom je objavljen Kur`an. On je odgovor, preko posrednika Poslanika, na moralne i socijalne prilike koje karakteriziraju život mekanske i medinske zajednice. Ovdje je bitan način na koji ćemo razumjeti Kur`an i njegovih odgovora koji su uslovljeni specifičnim situacijama (Rahman, 1982; 6). Ovi odgovori trebaju zadobiti općenitost u formi „moralno socijalne postavke koje bi mogle biti `destilirane` od specifičnih tekstova u svjetlu socio-povijesne sredine i često zastupljenih *rationes legis*" (Ibid). Produbljenim mišljenjem, smatra Rahman, može se doći do unutarnje jedinstvo ili cjelinu tih različitih odgovora. Bogata egzegetska literatura koja raspravlja o jezičkim, gramatičkim i stilskim karakteristikama može biti od pomoći, no ona treba da ima - u pogledu *sadašnjeg* razumijevanja tih postavki – sekundarno značenje jer ne može biti lišena temeljne provjere i prosudbe. Nakon što će se sprovesti postupak generaliziranja tih načela, vrijednosti i dugo-rangiranih ciljeva i kada se sagleda njihovo unutarnje jedinstvo, onda slijede specifična ili karakteristična viđenja koja bi mogla biti „formulirana i realizirana *sada*" (Ibid).

Da bi se ovo ostvarilo i osmislilo, tvrdi Rahman, potrebno je promisliti i konstitutitvne dijelove sadašnje situacije, odrediti prioritete, pa tek onda poduzimati akciju za generiranje nove situacije pri čemu ćemo iznova implementirati kur`anske vrijednosti. U ovom spektru, pri „drugom kretanju", bit će nam od velike koristi povjesničari, etičari i socijalni znanstvenici. Kada se produbljeno sagledaju prijašnja i sadašnja situacija, onda se otvaraju vrata *idžtihadu*. Definicija idžtihada implicira da „tekst može biti generaliziran kao princip, a onda princip da bude formuliran kao novo pravilo" (Ibid, 8). Rahman potencira da tradicija u ovom slučaju, nakon što će se ona objektivno sagledati, ne samo što će se „odvojiti od sadašnjosti već i od normativnih faktora za koje se pretpostavljali da su je sačinili" (Ibid). Ovo razmišljanje o kur`anskom tekstu izazvalo je velike kritike ne samo u islamskom svijetu već i na zapadu među muslimanskim znalcima.

Odgovarajući na kritike pri razmatranju ovog hermeneutičkog problema, Rahman ima u vidu dvije škole u suvremenom mišljenju. Jedna je „objektivna škola" čiji je predstavnik E. Betti. Ova škola zastupa da se razumijevanje nekog teksta postiže postupkom „preokreta", to jest forme ili ideje koje mi danas svjedočimo da se prenesu kreativnom umu čiji su oni sadržaj i da se one sagledaju u njihovom jedinstvu, a ne kao izolirane postavke, i da se dožive na način na koji ih misleći subjekt percipira, odnosno da je njegovo mišljenje krucijalno za razumijevanje tih ideja ili formi. Rahman se slaže s ovom pozicijom u smislu da mi trebamo sagledati ulogu Poslanikova uma koji je prenio Objavu. Međutim, tome treba dodati i činjenicu da ideje ili forme koje je prenio Poslanik trebaju se sagledati u spektru njihove intencije, one se moraju dovesti u vezu s određenim povijesnim kontekstom, da pomoću njih osmislimo stvari, jer one imaju ne samo svoju bit koja je ekstrapovijesna, već i svoju primjenu na nekoj instanci u povijesti. Njihova namjera ili intencija je inherentna njihovoj biti. Svaka moralna vrijednost uključuje i njenu relaciju s predmetom. Otuda, zaključuje Rahman, ovo jedinstvo formi koje spominje Betti, ne može se sagledati samo njihovim dovođenjem u vezu s umom mislećeg subjekta, već treba sagledati i situaciju kada se te forme javljaju kao odgovor na te situacije, a to znači da nisu samo mentalne već i izvanementalne, primijenjujuće u određenoj sredini. Međutim, ukoliko se uzmu u obzir moralne vrijednosti, one imaju ontološku poziciju koja se ne može iscrpiti povijesnim okolnostima. Ne radi se, prema tome, o čisto etičkim apstrakcijama, podložnim samo jednoj primjeni, već su one, po svojoj biti, svagda primjenjujuće.

Od ovoga možemo zaključiti da se Rahman dijelumno slaže s Bettievom pozicijom, međutim, „objektivno" sagledavanje teksta, takvog kakav se predstavlja u svijesti mislioca, ne podržava Gadamer u svom djelu *Istina i metoda*. Taj postupak Gadamer karakterizira „psihologizmom" i smatra da je odveć subjektivan. Gadamer, sljedeći Hajdegera, tvrdi da samo iskustvo razumijevanja uključuje pred-uslovljeno ili pred-determinirano razumijevanje koje, ne bude li se uzelo u vidu, onda svako je istraživanje osuđeno da bude iskrivljeno. To pred-uslovljeno iskustvo razumijevanja određeno je „djelatnom poviješću" koja u sebi sadrži veliki broj sastavina koje formiraju naš bitak. Djelatna povijest prisutna je u svakom činu razumijevanja, bilo o mom razumijevanju sebe samog ili razumijevanju nekog drugog „objekta", jer je samo razumijevanje djelatno u povijesti, ono je događaj, kretanje, prispjevanje u samo događanje predaje koja se kani razumjeti. Kako je djelatna povijest uvijek u djelovanju, takvo je i razumijevanje koje iznova razumijeva to djelovanje ili događanje. Otuda, Gadamer smatra da razumijevanje nikada nije individualni akt „prema nekom datom 'predmetu', već da spada u povijest djelovanja, a to znači: u bitak onoga što se razumijeva" (Gadamer, 1978: 13). Svaki pokušaj razumijevanja prošlosti određen je našom distancom, a mi već podliježemo „utjecaju djelatne povijesti" (Ibid; 334). Radi se o mojoj pripadnosti, prije nego postanem svjestan - putem ispitivanja sebe samog - mojoj porodici, okolini i državi gdje se stječem sviješću o sebi samom neposredno i na jednostavan način. Riječ je o seberazumijevanju koje je evidentno i samoočitujuće pri samom događanju okolnosti u kojima se nalazim. U okviru te djelatne povijesti, čovjek je više pod utjecajem mnogih faktora negoli momentalnih hirova koje stavljaju čovjeka da bude u poziciji izvan svog povijesnog horizonta. Ostati u sebi – refleksijom – znači ne biti svjestan svog opstanka u povijesti (Ibid 335). S druge strane, ostati u sebi podrazumijeva nalaziti se nasuprot situacije – kao što je predaja – koju razumijemo kao predmet. Mi smo neodvojivi, tvrdi Gadamer, od situacije i ona se nikada ne može potpuno osvijetliti (Ibid 335). Povijesni bitak je takve naravi da smo mi uvijek u njemu. Razumijevanje teksta na osnovu samospoznaje, a ne povijesnih događaja, znači učiniti od njega predmetom razumijevanja, kao nešto drugo i, slijedstveno tome, ograničiti ga. Povijesni metod nadomješta se iskušavanjem istine događanja. Ako se mi prenesemo u horizont onoga čije stajalište namjeravamo razumjeti, kako tvrdi „objektivna škola", onda to nije istinito razumijevanje jer se zadržavamo na

one stvari koje su sredstva za razumijevanje drugoga i time ta sredstva shvatamo kao svrhu", a ne zadržavamo se na razumijevanje samo. Ili, jednostavnije kazano, mi se zadržavamo na teoriju o tekstu ili na mišljenje o nekoj stvari, a ne na sami tekst ili na samu stvar koja je događanje kao što je i naše razumijevanje.

Tekst koji se na ovaj način razumijeva" tvrd Gadamer, „formalno se istiskuje da kaže istinu." Prenijeti sebe u povijesni horizont, podrazumijeva nemati sebe, jer se prelazi u povijesnu situaciju drugoga. Međutim, mi se uvijek nalazimo u nekom horizontu, događanju, i samo na taj način možemo se prenijeti - jer smo uvijek u nekoj situaciji - u događanje, i u samo događanje teksta ili predaje i na ovaj način gubi se distanca prošlosti i sadašnjosti, jer to događanje oslovljava nas istinom. Ovdje se ne radi o nekom objektivnom i subjektivnom razumijevanju teksta, već o svijesti o ovoj pred-determiniranosti, jer, kao što smo spomenuli, svako znanje o sebi dolazi iz povijesne preddatosti (Ibid). Koliko god da je velika samorefleksija, ona ne može razumjeti cjelinu povijesnog sklopa događanja i ovo potpuno se ne može osvijetliti. Kako je i samo razumijevanje povijesno djelovanje, onda i predaja ili tradicija ujedinjena je putem razumijevanja. Gadamer smatra da svo „iskustvo razumijevanja pretpostavlja subjekta koji iskušava, gdje je svijest o pred-determiniranosti uslov za valjanu spoznaju. Djelatno povijesna svijest ne može nadići spomenutu pred-uslovljenost, jer čitav naš „bitak utkan u totalitetu naših sudbina (udesa), u biti prevazilazi svoje znanje o sebi" (Gadamer, 1978: 16)Ili, konkretnije, moja samospoznaja ne može prethoditi mome bitku, a moj bitak nalazi se u određenom spektru događanja. Ovo možemo razumjeti iz Gadamerove premise: „Ustvari, povijest ne pripada nama već mi pripadamo njoj". Pred-determinirano razumijevanje, koje treba da se dohvati direktno u njegovoj neposrednosti i jednostavnosti, predstavlja zadatak filozofske hermeneutike.

„Razumijevanje", u ovom slučaju, tvrdi Gadamer „nije više metodološki koncept" već ono predstavlja „izvornu karakteristiku bitka samog čovjekovog života". Gadamer smatra da u spektru ovog promišljanja izlišna je oštra suprotstavljenost između povijesnog i dogmatičkog metoda, jer su dogmatički i povijesni metod uključeni u aktu samog razumijevanja. Međutim, ovdje se postavlja pitanje kakvu ulogu ima samosvijest mislećeg subjekta ili pojedinca? Gadamer smatra da „samosvijest pojedinca je samo treperenje u zatvorenim krugovima povijesnog života".

Ako su ova promišljanja tačna, onda, tvrdi Rahman, moja teorija o „dvostrukom kretanju" (od sadašnjosti do kur'anskih vremena i od tih

vremena do danas“) nema nikakvog smisla. Rahman pomno analizira ove stavove i obrazlaže svoj stav.

Najprije tvrdi da je svaka tradicija podložna ne samo produkciji stanja već i radikalnim promjenama, ali te radikalne promjene nisu razdvajanja povijesnih horizonata u kojima se, na neki način, intelektualni kontinuitet percipira fiktivno. Kontinuitet je realno svojstvo intelektualne tradicije. Povijesna svijest, prema Rahmanu, koja je sačuvana, pomno potvrđena, reflektira taj intelektualni kontinuitet. Kao primjer navodi da djelatna povijest pod utjecajem Avgustina, Tome Akvinskog i Martina Lutera ne sadrži jednaku djelatnost i, pri tome, ne može se prenebregnuti njihova refleksija i njeni učinci koji su izazvali promjene i stanja. Ne može se kazati, tvrdi Rahman, da svijest ovih mislilaca predstavlja „samo treperenje u zatvorenim krugovima povijesnog života“. Promjene koje su ovi mislioci izazvali svojom samosviješću uključuju objektivno sagledavanje prošlih događaja koji se mogu utvrditi i odgovor koji generira vrijednosti koje su određene (ne predodređene) situacijom u kojoj su oni djelovali. U ovoj situaciji ili djelatnoj povijesti moja samosvijest i svjesni napor, koji od nje proizilazi, ne mogu se jednostavno prenebregnuti. Otuda, samosvijest i svjesni napor, po Rahmanu, posreduju između prošlosti i sadašnje situacije. Što se tiče stava da dogmatički i povijesni metod nisu posve suprotstavljeni, Gadamer smatra da su oni ograničeni djelatnom poviješću i da oba metoda mogu dovesti u pitanje tradiciju i da u tom odnosu prema tradiciji razlikuju se svojim stupnjem.

Rahman zastupa da u procesu dovođenja u pitanje „dogmatičkog metoda“ veoma je sumnjivo da ne bude uključena neka povijesna svijest. Sama tradicija je tradicija *prošlosti* i tu se ne može zanemariti „povijesna“ distanca. (Rahmn 1982: 11) Ono što Gadamer naziva dogmatičkim metodom, koji je predpovijesni metod dovođenja u pitanje tradicije, nastavlja Rahman, ipak uključuje da se radi o „racionalnom“ metodu dovođenja u pitanje ili propitivanja. Međutim, samo to propitivanje jeste racionalni postupak. Augustin, Akvinski ili Luter koji su izazvali nove situacije nisu izašli izvan okvira dogmatskog područja, već su racionalnim postupkom uvidjeli da neke stvari tradicije nisu kompatibilne nekim drugim temeljnim pitanjima u samoj toj tradiciji. Očigledno je ovdje, zaključuje Rahman, da između prošlosti i sadašnjosti posreduje refleksija. Dakle, pored djelatne povijesti značajna je i refleksija koja je određena sadašnjom situacijom. Ako se sve svede na djelatnu tradiciju, onda je nužno i pitanje šta je

predeterminirana povijest određene tradicije? Odgovor na ovo pitanje, tvrdi Rahman, nije direktan, već uslovljen drugim pitanjem: Za koga? Otuda ne bude li bilo promjene u tradiciji izazvane refleksijom, onda dolazimo do situacije da tradicija koja nema promjenu bude ukočena ili zatvorena. Diskurs Rahmana završava sljedećom konstatacijom: „Ovo znači da proces propitivanja i promjene tradicije – u cilju očuvanja i restauracije njenog normativnog kvaliteta – može trajati do nedogled i otuda nema fiksirane ili privilegirane tačke pri kojoj je predeterminirana djelatna povijest imuna od takvog propitivanja i, otuda, svjesno potvrđena ili svjesno promijenjena“ (Ibid).

Zaključak

Nema sumnje da svi različiti pristupi znanju spomenutih islamskih mislilaca imaju svoju vrijednost, jer ukazuju na duboko poznavanje suvremenih tokova zapadnog filozofskog mišljenja. Ne može se kazati da ovi mislioci nisu bili pod utjecajem kritike znanja i kod nekih suvremenih zapadnih filozofa koja je implicitno uključena u njihovim propozicijama (Huserl, Hajdeger, Jaspers), no oni pokušavaju tu kritiku sagledati i u svjetlu islamske tradicije u kojoj iznalaze poticaj za njihova intelektualna pregnuća. Treba istaknuti da su oni bili pod utjecajem i formi znanja u sredinama iz koje potječu. Nasr se naslanja na mističku filozofiju u Persiji (sljedbenici filozofije Mula Sadre Širazija), Attas na sufijsku metafiziku (Fansurija i Al-Rainija), Faruqi na dominantni tok mišljenja u Siriji i Palestini (Ibn Tejmiju i njegovih učenika) a Fazlur Rahman na reformističke struje u Indiji i Pakistanu (Džemaludina Afganija i Muhameda Ikbala). Sva četvorica itekako pomažu suvremenim tragateljima za znanjem, bilo zapadnom ili islamskom, imajući u vidu pri tome refleksiju o Bogu koja ima epistemološki primat u odnosu na samorefleksiju ili, pak, radi se o samorefleksiji koja je otvorena prema refleksiji o Istini i svijetu u kom živimo. Svi su na različite načine promišljali jedinstvo Boga i jedinstvo Istine koji čine dva aspekta iste Realnosti. Budući da se Bog *in esse* ne može pojmiti, oni su apstrahirali Božija svojstva spomenuta u Kur'anu *znanje, istina i volja***,** iznalazeći njihove obrise u sebi, prirodi i povijesti.

Literatura:

Al-Faruki, I. (2006): Исламот и другите вери. Скопје.

Al-Faruqi, I. (1988): *Source and Purpose of Knowledge* (1-st. ed.)

Al-Faruqi, I. **(**1982): *Tawhid: It's implications for thought and life*, Kuala Lumpur.

Al-Faruqi I. (2019): *Odabrani eseji*, Sarajevo.

Al-Attas, S.M.N. (1995): *Prolegomena of the Metaphysics* , Kuala Lumpur.

Al-Attas, S.M.N. (1983): Islam and Philosophy of Sciences, Kuala Lupmur.

Al-Attas, S.M.N. (1993):Islam and Secularism, Kuala Lumpur.

Gadamer, G.H (1978) Istina i metoda, Sarajevo.

Daud, W. M. (2010): *Obrazovna filozofija i praksa Seyeda Naquiba Al-Attasa,* Tugra, Sarajevo.

Rahman, F. (1982): *Islam and Modernity: Transformation of an Intelektual Tradition,* Chicago.

Rahman, F. (1988): „Islamisation of Knowledge: A Respond", *The American Journal of Islamic Social* Science, Vol 5., No 1, New York.

Rahman, F. (1983): Duh Islama, Beograd.

Rahman, F. (2017): *Glavne teme Kurana*, Sarajevo

Nasr, S. H. (2006): *The Islamic Philosophy from the Origin to the Present day*, New York.

Nasr, S. H. (1993): *The Need for a Sacred Science*, State University, New York.

Nasr, S. H. (1980): *Knowledge and Sacred*, Crossroad, New York.

Nasr, S. H. (2004): *Živi sufizam*, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo.

Kalin, I. (2002): *God, Life and the Cosmos,* Ashagate.