

ORIGINALNOST ISLAMSKE FILOZOFIJE

Tehran Halilović

*Grupa za religijsku filozofiju,
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

Religijska filozofija, kao pojam, odnosi se na dugu i bogatu istorijsku filozofsku misao koja je u različitim oblicima pokazala vitalnost sve do danas, dok kao teorija opovrgava poslerenesansni pristup odnosu religije i filozofije i ukazuje na isprepletenost ove dve spoznajne baštine. Autor ovog članka postavlja islamsku filozofiju u centar pažnje i usredsređuje se na njenu originalnost.

Čitajući različite teorije o suštini islamske filozofije koju, ne obazirajući se na njen sadržaj, neki mislioci nazivaju arapskom, retko se nalazi primer da su, jedna pored druge, opisane dve islamske i filozofske svojstvenosti te filozofije. Stoga, većina postojećih definicija i opisa islamske filozofije teži ka okrnjenom određivanju glavnih osnova islamske filozofske misli, zbog kojih se, na kraju, dovodi u pitanje apsolutna originalnost islamske filozofije.

U ovom članku, autor nastoji da pojasni teorijske postulate potrebne za poimanje svojstvenosti islamske filozofije, u potpunosti, kako bismo mogli da pojмимо i opišemo filozofiju koja jeste, istovremeno – i filozofija i islamska.

Ključne reči: *islamska filozofija, religijska filozofija, odnos religije i filozofije, sveti tekstovi, razum, revelacija, teologija, gnoza, Prevodilački pokret, Ibn Sina (Avicena)*

Uvod

Vitalna religijska kultura zahteva čvrste spoznajne principe na kojima se zasniva. Kako budemo imali što jače i dublje korene religijske kulture, tako ćemo praviti sve prefinjenije i raskošnije religijsko okruženje.

Jedno od važnih pitanja u vezi s pomenutim ciljem, jeste pitanje suštine i originalnosti islamske filozofije, kao važnog dela religijske filozofije. Religijska filozofija daje odgovore na univerzalna i ontološka čovekova pitanja i, kao takva, igra odlučujuću ulogu u formiranju i usmeravanju spoznajnog poretka koji se bavi istraživanjem partikularnih predmeta. Stoga, poznavanje islamske filozofije kao jednog primera čuvenih religijskih filozofija i dokazivanje njene originalnosti, predstavljaju korak ka produbljenu religijske kulture i ka razvoju bogate duhovne tradicije.

* * *

Tokove i definiciju filozofije u islamskom svetu istraživali su mnogi naučnici. Razlike u datim definicijama i opisima islamske filozofije ukazuju nam na to da je originalnost islamske filozofije jedno veoma složeno pitanje. Među onima koji veruju da su filozofija i religija dve nepovezane oblasti, jedni u korist filozofije, a drugi u korist islama, naziv islamske filozofije shvataju kao pojam bez značenja i sadržine. Neki od njih, osvrćući se na nacionalističke orijentacije, tvrde da arapskom narodu, inače poznatom po književnosti, intelektualne sposobnosti nisu na zavidnom nivou, te stoga islamska filozofija ne može biti originalna. Na suprotnoj strani pomenute interpretacije islamske filozofije, insistira se na tome da termin islamska filozofija ukazuje na neosporivu povezanost, odnosno na isprepletenost dve spoznajne oblasti, religijske i filozofske. Zajedničke niti ove dve oblasti stvaraju plodnu osnovu za pojavu religijskih filozofija, kao što je slučaj sa islamskom.

Koja definicija islamske filozofije predstavlja njenu suštinu? Koja su obeležja spoznaje u aktuelnoj filozofiji u islamskom svetu? Koje su specifičnosti takvog mišljenja zbog kojih bi ono nosilo naziv islamske filozofije? Opisivanjem islamske filozofije na narednim stranicama pokušavamo da odgovorimo na pomenuta ili njima slična pitanja.

Svojstvenosti islamske filozofije

Prema najkraćem rešenju, bez opširnih objašnjenja i komplikovanih pojmova, možemo navesti dve svojstvenosti islamske filozofije, i to su: islamska svojstvenost i filozofska svojstvenost. Misao koja sadrži u sebi obe osobine, jeste islamska filozofija.

Na prvi pogled, dato mišljenje izgleda sasvim očigledno, u toj meri da ga nije potrebno ni spomenuti. Međutim, kada analiziramo pogrešna shvatanja i tumačenja suštine islamske filozofije, ispostavlja se da početak svakog od njih zapravo predstavlja krivo interpretiranje jedne od pomenute dve svojstvenosti, time što se teoretičari neumereno izjašnjavaju kada je reč o značaju tih

svojstvenosti u predstavljanju suštine islamske filozofije. Tim pre, postaje izražena uloga koju igraju ove svojstvenosti pri opisivanju islamske filozofije.

Da bi dokazali islamsku svojstvenost jedne filozofije, neki mislioci insistiraju toliko suviše na tome da filozofska narav te misli dolazi pod znak pitanja. Među ovim misliocima ima onih koji veruju da je cilj i svrha islamske filozofije intelektualna odbrana religijskih dogmi. Etjen Žilson navodi slična mišljenja koja se nude kao definicija religijske filozofije: „Mi možemo da upotrebimo filozofiju u svrhu prihvatanja religijskih dogmi; time ćemo izjednačiti filozofiju sa apologijom. Mi možemo, takođe, da dopustimo da racionalni zaključci budu vrednovani na osnovu njihove usklađenosti sa dogmama; tada bismo dobili teologiju. Moguće je da se, pri prenebregavanju ove dve teškoće, opredelimo za to da 'hrišćanska filozofija', jednostavno, znači 'istinska filozofija', te da ne bude povoda za pitanje o tome zašto bi filozofija morala biti proučavana od strane hrišćana, a ne od strane nevernika. I na kraju, možemo filozofiju nazvati hrišćanskom samo zato što je ona u skladu sa hrišćanstvom, ali u tom slučaju, ako je ta skladnost puka činjenica i zasnovana ni na čemu drugom nego na racionalnom razrađivanju prvih principa, onda će odnos ove filozofije prema hrišćanstvu biti sporedan kao i u prethodnom slučaju. Ali ako, s druge strane, skladnost proizlazi iz nekog posebnog napora koji treba postići, time se vraćamo, opet, na teologiju i apologiju” (Gilson 1940: 9). Teorije koje prenosi Žilson ne mogu da opišu suštinu religijske filozofije zato što opravdavanjem religijskog svojstva one potiskuju ono filozofsko.

S druge strane, da bi očuvali filozofsko svojstvo islamske filozofije, neki mislioci žrtvuju islamsku prirodu te misli. Toj grupi pripadaju i oni koji predstavljaju islamsku filozofiju u granicama komentara starogrčke filozofije i na taj način neutrališu značaj islamske svojstvenosti filozofije. „Ernest Renan na početku svoje knjige *Averoes i Averoizam* piše: 'Mi ne nalazimo u semitskim narodima tragove filozofskih rasprava, tako da je veliko čudo to što narod koji je doneo najbrži razvoj [političke] moći svojoj religiji, nije učinio ni najmanji filozofski napor, te se filozofija kod Arapa svodi na apsolutno neplodno usvajanje i komentarisanje starogrčke filozofije” (Abdurezak 2002: 8).

Potiskivanje jednog od svojstava islamske filozofije nekada preraste u apsolutno negiranje tih svojstava. Sa jedne strane, suočavamo se neretko sa osporavanjem vrednosti filozofije, te sa odbacivanjem islamske filozofije od strane nekih islamskih teologa. Gazali (Algazel), u svojoj knjizi koju je nazvao *Kontradikcije filozofa*, o islamskim filozofima piše: „Kada su otkrili da su im njihove (grčke) misli bliske, okitili su se neverničkim verovanjem, misleći da su se okoristili od vrljih mudraca i da slede njihov put. Osećali su se moćnijim od toga da imaju potrebu da pomognu običnom narodu – slabijima od sebe, te su odbili da se zadovolje religijom svojih predaka. Pomišljali su da su pametovanje i odstupanje od sleđenja istine, odnosno sleđenje neistine,

dobar čin, ne znajući da je pretvaranje jednog sleđenja u drugo neznanje i propast” (Gazali 2000: 42).

Na drugoj strani, delimično ili generalno kritikovanje islamskih učenja ohrabruje orijentaliste da nazivanjem islamske filozofije „arapskom” dovedu u pitanje samu originalnost islamske filozofije. Jedan od najpoznatijih, po tom pitanju, jeste francuski orijentalista Ernest Renan koji govori da islam nema predispozicije da sadrži takva mišljenja: „Arapska filozofija je donekle jedinstven primer visoke kulture, koja, odjednom, pre nego što ostavi za sobom neki trag, nestaje i biva zaboravljena u narodu koji ju je proizveo. U ovakvoj situaciji, islam pokazuje neizbežnu slabost svoje biti” (Corbin 1990: 111).

Naravno, teorije koje su prethodno navedene obuhvataju dva široka spektra mišljenja od kojih dva pomenuta primera predstavljaju samo jednu njihovu manifestaciju. Nezahvalno je verovati da postoji oštra granica između različitih teorija u tim spektrima, tako da svaka od njih sadrži u sebi mnogo specifičnih poenti zbog kojih je nemoguće kritikovati sve njih jednim univerzalnim tonom. Naprotiv, potrebno je da svaka teorija bude zasebno razmatrana i kritikovana, s osvrtom na domen njenog značenja, na njeno poreklo, kao i na njene posledice. Štaviše, moguće je da, kritikovanjem nekih od pomenutih teorija, prepoznamo u njima i određena pozitivna, odnosno prihvatljiva značenja.

Svakako, da bi se došlo do utvrđenog rešenja po pitanju suštine islamske filozofije, treba precizno pojasniti konceptualno područje ova dva njena specifična svojstva. Najpre ćemo obratiti pažnju na postulate na kojima se zasniva definicija islamske filozofije, kao i definicija njenih svojstava.

Teorijski postulati poimanja islamske filozofije

Ispravno shvatanje ova dva svojstva islamske filozofije zasniva se na jasnim i određenim postulatima koji, po svojoj prirodi, treba da budu poznati pre diskusije. Nepoznavanje ili prenebregavanje nekih od ovih postulata za sobom povlači situaciju u kojoj će jedno od pomenutih svojstava biti izostavljeno. Nasuprot tome, preciznim opisom postulata stičemo uslove za obuhvatno sagledanje suštine islamske filozofije, odnosno toka filozofske misli u islamskom svetu.

Teorijski postulati filozofske svojstvenosti

Navešćemo postulate koji su nam potrebni da bismo shvatili filozofsko svojstvo islamske filozofije:

1. Filozofija traga za izvesnom istinom.

Sigurno najvažnija odlika filozofije, kojom možemo da opišemo njenu bit, jeste njena žudnja za istinom. Svrha filozofiranja je apsolutno spoznavanje istine, a ne odbrana određenog mišljenja u smislu apologije. Muhamed Rida Muzafer, islamski filozof, u vezi sa tim govori:

„Muslimani su teologiju (na arapskom jeziku: kelam) osmislili za odbranu vere, dok filozofija nema religijsku pristrasnost i ne prati otpre poznatu putanju, niti sledi određenu religiju, već razmatra istinu onakvom kakva ona jeste” (Muzafer 1996: 101).

Svakako, kada govorimo o spoznaji istine u kontekstu definicije filozofije, podrazumevamo izvesnu spoznaju istine koja biva predmet filozofije, ne bilo kakva spoznaja, niti bilo kakva istina.

2. Filozofija je racionalna nauka.

Pomenutoj karakteristici filozofije treba pridodati racionalnost te nauke zbog toga što izvesno spoznavanje bića, ili stručnije rečeno, apodiktična ontologija, može biti realizovano pomoću različitih metoda, kao što su relevacijska i gnostička ontologija koje su suprotne filozofskoj. U tu svrhu, da bismo razlikovali religijski i gnostički pogled na svet od filozofskog, treba naglasiti da je racionalnost filozofije njena druga i obavezna karakteristika.

Na osnovu ove karakteristike, rasprave o filozofskim temama mogu biti svrstane u filozofiju tek onda kada budu dokazane racionalnom demonstracijom. Šehabudin Suhrevardi, poznatiji kao Šejh Išrak, osnivač je iluminacijske filozofske škole u islamu. Objasnjavajući svoju filozofsku metodologiju, on piše sledeće o racionalnom iskazivanju svojih gnostičkih nadahnuća:

„Ovo je drugi način, i bliži put od uobičajenog [peripatetičkog]... koji nisam stekao odmah, razmišljajući, nego drugim sredstvom. Posle sam tragao za racionalnim dokazom za to pitanje, u koji ne bi posumnjao nijedan sumnjičav mislilac, čak iako ne bi imao za razmatranje sem tog racionalnog dokaza” (Širazi, litografsko izdanje: 15, 16).

Podela islamskih filozofa na racionalno-teološke i proročko-mističke (Nešković 2000: 317) izgleda površinska, tim pre što pripadnici duhovnog iskustva, u islamskoj i filozofskoj tradiciji, zagovaraju značaj demonstrativnog obrazlaganja svih istina do kojih dolaze putem nadahnuća i intuicije.

3. Postulati koji se upotrebljavaju u filozofiji jesu izvesni sudovi.

S obzirom na već pomenute dve karakteristike islamske filozofije, jedino izvesni sudovi mogu da se upotrebe u filozofiji kao postulati. Na osnovu toga, religijski tekstovi se ne mogu tretirati kao postulati, odnosno bez priložene argumentacije, samo zato što su religijski. Drugačije rečeno, kuranski ajeti i hadisi ne mogu, samo zato što su religijski tekstovi, biti upotrebljeni kao premise filozofskih dokazivanja sve dok ne sadrže filozofsku misao, odnosno dok ne budu proizvedeni iz zasebnog filozofskog argumenta.

Međutim, ukoliko religijski tekstovi sadrže filozofski sadržaj (racionalno-ontološke vrednosti), ne obazirući se na način na koji je taj sadržaj stigao do nas, sasvim je logično da oni budu upotrebljeni u filozofskim dokazivanjima zato što poseduju filozofski sadržaj. Radi pojašnjenja ove tvrdnje, navešćemo kao primer Aristotelove filozofske tekstove čiju smo originalnost ustanovili pomoću istorijskih metoda, a same te tekstove dobili tako što su manje ili više poverljivi naučnici prepisivali njegove knjige. Sadržaj njegovih tekstova ne koristimo u filozofiji zbog toga što su oni dospeli do nas na ovaj ili onaj istorijski način, nego zato što sadrže filozofski vredne misli. Na isti način moguće je koristiti i religijske tekstove u filozofiji. Kada naiđemo na tekst koji je obogaćen filozofskom materijom, ne bi trebalo da nam stvara nedoumicu to što smo do njega došli putem razuma, predanja, nadahnuća ili revelacije. Samim tim što poseduju filozofsku građu, religijska predanja su potpuno upotrebljiva u filozofskim argumentacijama.

4. Filozofija može da bude nadahnuta uporednim spoznajnim izvorima a da se ne ugrozi njeno jedinstveno filozofsko svojstvo.

Pod uporednim spoznajnim izvorima podrazumevamo ontološke škole koje su, po opsegu svojih studija, identične filozofiji, a po metodu različite od nje, poput religijskih tekstova koji otkrivaju revelacijsku ontologiju ili poput gnoze koja predstavlja intuitivnu ontologiju.

U određenim segmentima, filozofija može da se ugleda na ove spoznajne izvore i da, na različite načine, primeni rezultate do kojih su oni došli. To može biti u smislu „davanja smernica, postavljanja novih pitanja, inovativnosti u iznošenju argumenata, kao i korigovanja grešaka” (Obudijjat 2003: 32).

Iako filozofija trpi uticaj drugih spoznajnih škola, ipak se u svojoj filozofskoj biti ne menja. Bez obzira na izvornu formu sadržaja koji se unosi u filozofiju, taj sadržaj se oblikuje u okviru filozofske posebne metodologije. Drugim rečima, iako motivacija dolazi sa strane – izvan filozofije, ipak je sadržina motivacije filozofska, i to je sasvim dovoljno da filozofska narav jedne misli bude očuvana.

Središnji zaključak

Imajući u vidu pomenute postulate koji određuju filozofsko svojstvo islamske filozofije, postaje nam izvesno da svaka ispravna definicija i opis islamske filozofije treba da potpadaju pod dati pojmovni okvir. Definicija koja ne bude zasnovana na navedenim postulatima, nije definicija islamske filozofije jer ne opisuje oba svojstva te spoznajne škole.

Teorijski postulati islamske svojstvenosti

Postulati koji su nam potrebni da bismo shvatili islamsko svojstvo islamske filozofije jesu sledeći:

1. Islam potiče od Boga, a ne od čoveka.

Prva karakteristika, nužna za shvatanje suštine islamske filozofije, jeste to da je islam religija koju je Bog, odnosno Prva Istina, u širem smislu, stvorio. Stoga nije prihvatljiva sumnja u izvornost religije jer je njen izvor Bog, tj. Istina.

Potrebno je da ukažemo na razliku između ontološkog i epistemološkog porekla religije. Epistemološko poreklo religije jesu razum i sveti tekstovi, a ovde je reč o ontološkom poreklu religije, koji joj pruža egzistenciju, a to je Bog.

2. Islam sadrži istinita i spoznajna predanja, a ne samo motivaciona.

Mnogi zagovaraju mišljenje da religija, u najboljem slučaju, budi čista ljudska osećanja i podstiče rast pozitivnih emocija u narodu, te da nije sposobna, niti nadležna, da iznosi spoznajne činjenice i da razotkriva istine sveta. Istinitost Boga, kao stvoritelja i delatnog uzroka religije, sama po sebi ne ugrožava mogućnost niti ispravnost navedenog shvatanja. Međutim, mnoga predanja u religijskim tekstovima koja se bave raznim temama, kao što su poreklo stvorenja, čovek i stupnjevi njegove duše, prirodni svet, pa i proživljenje (život posle smrti), ukazuju na to da islam kao religija sadrži i spoznajna predanja, bez obzira na drugi deo koji je namenjen za motivaciju i koji budi emocije u čoveku.

3. Islam na različite načine iznosi filozofske propozicije.

Pre nego što objasnimo načine uprisutljenosti filozofije u islamu, trebalo bi napomenuti da sintagma „filozofska pitanja”, odnosno „filozofske propozicije” ima dva značenja. U jednom značenju, to su pitanja ili propozicije koji

se izučavaju u filozofiji na racionalan način, ispunjavajući sve zahtevne norme filozofskog mišljenja. Nekada, ta sintagma se odnosi u širem smislu na sva pitanja i propozicije koji mogu biti izučavani u filozofskom poretku, i to predstavlja njeno drugo značenje, koje se poistovećuje sa opštim ontološkim pitanjima.

S obzirom na širi spektar značenja filozofskih pitanja, govoreći o tragovima filozofije u islamu, nailazimo na mnoge primere spomenutih filozofskih tema u tekstovima islamske religije koji mogu biti izučavani racionalnim i filozofskim metodom.

S tim u vezi, u islamu, filozofija dolazi do izražaja na tri nivoa. Zbog velikog značaja ontoloških pitanja, u religiji se spominju i ta pitanja. Kako nije izvedena pomoću razuma, već objavljena putem revelacije, ontološku pozadinu koju sadrži religija možemo nazvati revelacijskom ontologijom. Sasvim je jasno da revelacijska karakteristika pomenute ontologije ne predstavlja prepreku na putu njenog „prevođenja” na racionalan, odnosno filozofski jezik.

S druge strane, na drugom nivou, islam hvali i poziva na razmišljanje i racionalno sagledavanje sveta oko nas. Budući da je to filozofski metod izučavanja, stvara se utisak da ga islam očigledno podržava. Mnoga predanja ukazuju na značaj razuma u islamu. Reč razum i sve njene izvedenice na arapskom jeziku ponavljaju se 3644 puta u zbirkama predanja. Pomenuta predanja su preuzeta iz 187 naslova knjiga od preko devedeset islamskih autoriteta, objavljenih u 442 toma (Mansurnežad 2004: 181). Nekoliko tih predanja ćemo navesti:

„Razumom se učvršćava verovanje u Boga” (Šejh Saduk 1995: 40).

„Božije jedinstvo se uspostavlja negiranjem toga da Njegova bit poseduje svojstva zato što razum potvrđuje da je svako svojstvo stvoreno” (ibid., 35).

„Pojavljuje se [Bog] razumima ukoliko oni uvide Njegovo smišljanje stvorenja” (Kulejni 1991: 408).

„Nije vrednost molitve u čestom klanjanju i počćenju, već je ona u razmišljanju o božijim stvorenjima” (Dževadi Amuli 2001: 20).

I na kraju, treći i najizvorniji nivo prisustva filozofije u islamu pokazuje se u religijskim tekstovima u kojima se izričitim filozofskim metodom, odnosno racionalnom argumentacijom, dokazuju filozofske teme, kao što je to očigledno u sledećem primeru gde se dokazuje čovekovo poreklo:

„Tebe nije bilo, te si nastao, a znaš da nisi mogao da budeš sebi uzrok, niti je to mogao neko drugi poput tebe” (Šejh Saduk 1995: 293; Dževadi Amuli 2001: 36).

Središnji zaključak

Skup dve reči „islamska filozofija” ne povlači za sobom nejasnoću jer je odnos između ta dva pojma sasvim transparentan. Čuvajući svoju izvornost i dubinu, islam kao religija može da utiče na paralelne spoznajne poretke, a naročito na filozofiju, s obzirom na to da smo ukazali na mnoštvo filozofskih pojmova i tema koji se spominju u islamu.

Prema tome, mišljenje da islamska filozofija nije originalna zato što islam nema dodirne tačke sa filozofskim temama, potpuno je neosnovano, te stoga nijedna definicija islamske filozofije koja ističe slične stavove ne može biti istinita.

Opis islamske filozofije

Pošto smo odredili dva svojstva (islamsko i filozofsko) islamske filozofije, i detaljno nabrojali njihove posebne postulate, moći ćemo da, u okviru svega navedenog, iznesemo opis, odnosno definiciju islamske filozofije.

Svakako, u toku opisivanja suštine islamske filozofije ne smemo da se vraćamo na greške na koje smo upozorili u prethodnim delovima da ne bismo, u tom slučaju, ponavljali teorije o islamskoj filozofiji koje zanemaruju nužne postulate njenog originalnog shvatanja.

Kako je moguće opisati filozofiju koja je preoblikovana pod uticajem islama, a koja se još uvek nije obavezala da brani i zastupa islamsko verovanje? Kako da opišemo filozofiju ukorenjenu u islamskom svetu a da ne narušimo slobodu razuma, pridajući mu pripadnost određenoj naciji, religiji ili mišljenju? S druge strane, postavlja se pitanje kako da govorimo o filozofiji u domenu svete i bezgrešne revelacije, a da ne umanjimo njenu svetost.

Glavno središte odgovora na sva pomenuta pitanja, kao i na važnije pitanje o opštem opisivanju islamske filozofije, povezano je sa načinom na koji muslimanski filozof sagledava i doživljava islam. Dakle, rešenje problema suštine islamske filozofije i njene originalnosti sadrži se u tome da razumemo pogled muslimanskog filozofa na islam i odnos koji on uspostavlja sa religijskim predanjima.

Muslimanski filozof, ako je najpre musliman, čvrsto veruje u islamsku religiju, poput svih njegovih istomišljenika. Na osnovu toga, on veruje da su islamska predanja objavljena od strane Boga radi čovekove upute i spasa, te stoga nipošto ne sumnja u njihovu istinitost. Naravno, pomenuta tvrdnja ne podrazumeva obavezu da muslimanski filozof čvrsto veruje zapravo u svako islamsko predanje. Dovoljno je da ima temeljno verovanje samo po pitanju određenih delova islama, i tada će navedena tvrdnja biti ispravna i podudarati se sa istinom.

Posle svega navedenog, postaje jasno da muslimanski filozof, pre nego što počne da se bavi filozofijom, poseduje jedan izvestan opis istine (ontologije) koji crpi iz revelacije jer u islamu, pored ostalih raznih tema, poseban značaj se pridaje i ontološkim pitanjima.

U sledećem koraku, kada muslimanski filozof pokušava da spozna istinu pomoću razuma, on mora da ispoštuje sve norme filozofskog i racionalnog razmišljanja, koje smo već opisali. U toku racionalnog spoznavanja istine, iako se ne koristi ničim drugim osim razuma, muslimanski filozof već raspolaže potpunom slikom revelacijske ontologije u pozadini svojih misli. Drugim rečima, na osnovu religijskog prethodnog znanja, muslimanski filozof može da izvede u racionalnoj spoznaji mnogo više zaključaka nego bilo ko drugi ko nema ista predznanja, iako oba ulažu jednake racionalne napore.

Muslimanski filozof kroz svoje racionalne aktivnosti traga za izvesnom istinom. S obzirom na to da on unapred poseduje opis istine na drugom, revelacijskom jeziku, u novoj potrazi, ovaj put racionalnoj, on ne može ostati ravnodušan prema revelaciji. Stoga muslimanski filozof upotrebljava istinu koju je razotkrio posredstvom revelacije da bi sačinio što bolje i kvalitetnije zaključke u racionalnoj spoznaji istine.

Muslimanski filozof koji se, prilikom svojih racionalnih aktivnosti, okoristio od revelacijske ontologije, biva poput osobe koja u mračnoj prostoriji traga za nekim predmetom. Ukoliko ga uputi osoba koja poznaje raspored predmeta u pomenutoj prostori, tj. kaže mu gde stoji traženi predmet, tragalac može doći do željenog predmeta koji ne vidi a da ne pretraži sve delove prostorije.

Kada je reč o razlici između islamske filozofije i ostalih filozofija, biće koristan primer dva vozača koji se takmiče po brdskim krivudavim putevima. Zamislimo da oba vozača upravljaju istim modelom vozila i da poseduju potpuno jednaku veštinu u vožnji, ali da se, ipak, razlikuju u tome što jedan vozač poznaje stazu a drugi ne.

Iako ne upotrebljava nikakvo pomoćno sredstvo sem vozila, vozač koji je odranije upoznat sa uslovima staze završiće takmičenje mnogo uspešnije od onog kojem staza nije poznata.

Muslimanski filozof, na isti način, poštuje sve norme i karakteristike filozofskog izučavanja istine, ali istovremeno koristi razotkrivenu istinu i prevodi je sa revelacijskog jezika na filozofski kako bi mu filozofski stručni trud doneo bogatije rezultate. *Filozofija koja je, u svetlu predznanja muslimana, nadahnuta islamskim predanjima, naziva se islamska filozofija.*

Primer islamske filozofije

Najbolji primer pomoću kojeg možemo da predstavimo suštinu islamske filozofije jeste Ibn Sinina konstatacija o telesnom proživljenju u knjizi *Šifa*, u delu o teologiji, gde piše:

„Treba napomenuti da je jedan aspekt proživljenja opisan u religijskim tekstovima i tiče se telesnog proživljenja. Ovaj vid proživljenja dokazan je isključivo u religiji, odnosno potvrđuje ga verovesnik i odnosi se na blagodati i kazne koje su određene za telo. Istinska religija koju nam je doneo naš verovesnik i staratelj Muhamed – božiji blagoslov i mir neka su na njega i njegovu porodicu – opisala je telesno stanje pri večnoj sreći i nesreći. Drugi vid proživljenja [duhovno proživljenje] mogu da razotkriju razum i demonstrativni silogizam” (Ibn Sina 1997: 460).

Površinsko razmatranje ovog teksta najpre ostavlja negativne utiske na mislioce jer se islamska filozofija tumači kao teologija ili apologetika, s obzirom na to da se u ovom tekstu govori o religijskom verovanju koje ne možemo dokazati na filozofski način. Važno je istaći da je problem telesnog proživljenja rešio, na filozofski način, Mula Sadra, muslimanski filozof iz sedamnaestog veka, osnivač *Transcendentalne teozofije*, trenutno najcenjenije filozofske škole u islamskom svetu, pozivajući se na temeljne pomake koje je napravio u islamskoj filozofiji.

Svakako, iz navedenog Ibn Sininog stava o telesnom proživljenju, nakon stručne analize, proizlaze tri važne tačke zbog kojih i navodimo taj tekst kao najbolji primer za opisivanje suštine islamske filozofije.

Prva tačka. Islamska filozofija je uistinu filozofija, te se u njoj samo izvesni sudovi koriste kao postulati. Upravo iz tog razloga, problem telesnog proživljenja kod Ibn Sine, kao filozofa, ostaje sumnjiv i nerešen iako u njegovu izvesnost on kao vernik veruje.

Druga tačka. Ibn Sina u svojoj filozofiji u vezi sa pitanjem telesnog proživljenja ne brani religiju, niti je opravdava. Da je njemu glavni cilj bio to da brani religijske dogme, on bi zasigurno mogao pomoću mnogih religijskih tekstova da dokaže pomenutu tvrdnju, ali pošto je cilj njegove filozofije razotkrivanje istine na racionalan i demonstrativan način, Ibn Sina ostavlja ovo pitanje otvoreno. Savremeni islamski filozof Dinani piše o tome: „Zapravo, to što Ibn Sina priznaje u vezi sa proživljenjem da to ne razume, dovoljan je dokaz da mu nije najvažnije da opravda i odbrani granice religije” (Sahebi 1998: 39). Treba dodati ovoj konstataciji da to njemu ne samo da nije bilo „najvažnije”, nego mu nije bilo nimalo važno jer on o tom problemu govori sa filozofskog aspekta.

Treća tačka. Najzad se postavlja pitanje zašto je Ibn Sina uopšte spomenuo ovaj problem u svom filozofskom delu. Zašto bi bilo korisno da se ukaže na pitanje koje još nije rešeno na filozofski način? Razlog tome što Ibn Sina govori o telesnom proživljenju, iako nema rešenje za njegov status u filozofskom stadijumu, jeste to što on, u pozadini svojih mišljenja, ima pred sobom istinu koju je razotkrila revelacija po kojoj bi telesno proživljenje trebalo da bude istinito. On kao verujući musliman ne može ravnodušno da ostavi tu istinu po strani, te stoga traga za racionalnim dokazom koji će je potvrditi. Međutim, pošto ne nailazi na izvesno rešenje tog problema u filozofiji, on obznanjuje filozofski neuspeh po pitanju tog verovanja.

Imajući u vidu sve što je rečeno, postaje očigledno da se Ibn Sina zalaže, u svojim racionalnim i filozofskim naporima, da potpuno ispoštuje filozofske norme iako je pod jasnim uticajem religijskih predanja. Ovaj status muslimanskog filozofa jeste ključ shvatanja srednje mere u sagledanju oba svojstva, islamskog i filozofskog, u islamskoj filozofiji. Prema tome, muslimanskog filozofa možemo s pravom nazvati islamskim filozofom.

Odnos između islamske filozofije i ostalih monoteističkih filozofija

Jedinstvo počela religija može se uočiti u mnogobrojnim zajedničkim ili takoreći istovetnim verovanjima, propisima i običajima kojima su religiozni ljudi, a među njima i filozofi, verni i dosledni. Otuda su se oni, tj. filozofi, međusobno nalazili naizmenično u ulozi prethodnika i anticipatora i, obrnuto, u ulozi sledbenika (Nešković 2000: 313). Uzajamno preuzimanje i prevođenje naučnih tradicija i spisa u religioznim društvima ukazuje na identične pokretajuće motive kao i na potrebe tih društava, čak i ako je posredi štivo koje ne potiče primarno iz religijskih izvora. Muslimani su starogrčku filozofiju u islamskom zlatnom dobu preuzeli od mesopotamskih hrišćana (Nasr 2001: 17–18) da bi tri-četiri veka kasnije inspirisali zapadne naučnike, otuđene od svojih korena, i ponudili im očuvano naučno bogatstvo.

Uticaj islamskih tekstova na filozofske studije nekad je toliko evidentan da se rezultati filozofskih izučavanja u islamu posve razlikuju od ostalih religijskih dostignuća i kulturnih sadržina. Zapažen udeo ove vrste filozofskih propozicija u islamskoj misli navodi nas na to da potvrdimo da je islamska filozofija izvorna i originalna. Pored toga, mnoga filozofska učenja u islamskom svetu podudaraju se sa baštinama ostalih religijskih filozofija, što u principu i omogućava uzajamne odnose. Budući da su i ti zajednički, odnosno slični, religijski rezultati u filozofiji proizvedeni pod uticajem islamskih religijskih tekstova, samim pojavljivanjem u ostalim religijskim filozofijama ne narušava se originalnost njihovog naziva *islamska filozofija* u ranijim teksto-

vima, već to dovodi do izražaja pojam jedinstvene religijske filozofije koji odiše svim njenim aromama.

Zahvaljujući ovoj činjenici, čitanjem knjiga nekih hrišćanskih filozofa stičemo utisak da je u pitanju pero muslimanskog filozofa. Ibn Sinin doprinos religijskoj filozofiji toliko je originalan da su mu osigurani „mesto i ugled ne samo u islamu, već i na srednjovekovnom Zapadu gde su reformulacije rimokatoličke teologije u rukama Alberta Velikog, a naročito one Tome Akvinskog, bile pod njegovim jakim uticajem” (Šarif 1990: 483).

Važno je napomenuti da je i sa suprotnog gledišta, primera radi hrišćanskog, isti odnos uspostavljen sa ostalim monoteističkim filozofijama. No, mi se ovde na to ne osvrćemo isključivo zbog ograničenosti teme o kojoj pišemo.

Razvoj islamske filozofije

Možemo konstatovati da je vitalnost islamske filozofije u velikoj meri zasnovana na njenom odnosu sa religijskim izvorima jer se u suprotnom nikako ne bi razlikovala od drugih filozofija. Sa druge strane, privrženost racionalnom pristupu razotkrivanju istine, islamskoj filozofiji otkriva nove horizonte koji ukazuju na svetlu pozadinu primene razuma u islamskom društvu. Naime, reč je o statusu starogrčke ili, stručnije rečeno, hrišćanske helenističke filozofije koja je prevedena u islamskom svetu neznatno više od dva veka posle pojave islama. Helenistička filozofija, prilagođena religijskim stavovima, ne predstavlja početak racionalnog mišljenja u islamskom svetu jer, da nije bilo predispozicije za takav način razmišljanja, ne bi došlo ni do prevoda „svetovnih” nauka.

Treba obratiti pažnju na to da je islamska religija slojevita tako da ispoljavanje jedne dimenzije u njoj ne podrazumeva ograničenost islama na taj stupanj. Mnogi orijentalisti greše kada islam poistovećuju sa skupom juridičkih propisa (šerijat) ili teoloških doktrina (kelam), te se snobivaju pri određivanju odnosa racionalnih (filozofija) ili mističkih (gnoza) zahvata sa religijom (Nasr 2006: 31).

Otuda potiče i pogrešna konstatacija da filozofsko razmišljanje u islamu nastaje početkom trećeg veka, Prevodilačkim pokretom na inicijativu abasidskog kalifa Mamuna. Dodir islamskog naučnog sveta sa grčkom, helenističkom literaturom, naročito filozofskom, u stvari predstavlja samo upoznavanje muslimana sa tom kulturom, što je naravno doprinelo, između ostalog, i razvoju racionalnih potencijala islamskog sveta.

Brzi i svestrani razvoj racionalnih nauka kod muslimana, pa kasnije obožavanje Evropljana njima, svedoči o tome da muslimanima „umovanje” nije bilo nepoznanica. Peripatetička škola sa Ibn Sinom na čelu, čijim delima se okoristio i hrišćanski Zapad nekoliko vekova kasnije, kako u prirodnim

naukama tako i u filozofiji, u islamskom svetu nije zadovoljila istinoljubivu narav filozofa. Mnogi su se kritički poneli prema filozofskim dostignućima, a među takvima su najpoznatiji bili naučnici iz dvanaestog veka – Gazali (Algazel) i Fahrudin Razi (ne mešati sa Alrazesom). Kritikovanje filozofije u islamskom svetu, po mišljenju mnogih poznavalaca islamske filozofije, suprotno od očekivanog, doprinelo je pospešenju ove vrste mišljenja u društvu.

Još jedan kritičar peripatetičke filozofije u dvanaestom veku bio je Šejh Išrak, osnivač iluminacijske filozofske škole u islamu. Ono što pravi razliku između Šejha Išraka i prethodna dva kritičara, Gazalija i Razija, jeste to što nijedan od druge dvojice nije izneo novu ideju u filozofiji, dok je Šejh Išrak to učinio. Suštinska promena koju je on napravio u islamskoj filozofiji pokazuje se u korišćenju duhovnog nadahnuća u filozofskim dokazivanjima, ali obavezno u okviru filozofskih normi demonstrativnog dokazivanja, kao što je u ovom članku već spomenuto (Širazi, litografsko izdanje: 15–16). Ovaj metodološki razvoj se više nego očigledno zasniva na religijskim predanjima o neposrednoj spoznaji istine. Važna je napomena da se dotična iluminacijska škola razlikuje od sufizma upravo zbog filozofskog metoda te škole, odnosno zbog toga što se ona obavezala da sva duhovna otkrovenja prevedu na filozofski demonstrativni jezik, što nije slučaj sa sufizmom.

Kruna uspona filozofske misli u islamskom svetu jeste škola Muhameda Širazija, zvanog Mula Sadra. On je osnivač *Transcendentalne teozofije* u islamu. Mula Sadra je jedinstven po tome što sve naučne oblasti koje su povezane sa filozofijom dovodi u jedan novi kontekst. Mnoge teološke, gnostičke i filozofske nesuglasice sa pripadnicima suprotnih škola rešene su zauvek u njegovoj teozofiji, koju Mula Sadra i naziva transendentalnom upravo zbog toga što ona nadilazi ta ograničenja (Motahari 1996: 182).

Sasvim je uočljivo, iz Mula Sadrinih knjiga, da on odlično poznaje gnostičke izvore. Često se poziva na tekstove markantnih gnostika i argumentuje ih u filozofskom stilu, do te mere da na dva mesta u kojima izlaže sasvim nove filozofske principe eksplicitno pominje uticaj gnostičkog neposrednog znanja na formiranje tih principa. Povod takvom metodološkom stavu jeste Mula Sadrino uverenje, koje je na mnogo mesta u svojim filozofskim knjigama demonstrativno obrazložio, da se posredstvom gnostičkih nadahnuća, odnosno čistom neposrednom spoznajom, razotkriva najizvesniji stepen istine, stepen koji islamskom filozofu dodatno olakšava i pojednostavljuje religijska filozofska predanja koja nisu uvek toliko nedvosmislena. Po Mula Sadri, „objava je svetlost koja daje vid; a filozofovo usredotočenje je svetlost koja vidi” (Corbin 2000: 87).

Kako vreme više odmiče, koreni islamske filozofije postaju čvršći, a samim time nailazimo na sve brojnije dokaze i primere u korist originalnosti islamske filozofije, kako u smislu islamskog svojstva, tako i u pogledu filozofskog

svojsstva. Detaljno preispitivanje ove tvrdnje zahteva izradu zasebnih naučnih radova koji će se doticati određenih pojedinih tema.

Zaključak

Na osnovu svega navedenog, islamska filozofija predstavlja spoj religijskog božijeg nadahnuća i upotrebe vitalnog razuma, koji se manifestuje u islamskom društvu počevši od perioda kada starogrčka filozofija nije još bila prevedena. Ono što je u islamskom društvu nazvano filozofijom, jeste tradicija racionalnog sagledavanja istine, o kojoj, po muslimanima, najizvesnije opise nudi religija. Iz tog razloga, racionalno shvatanje, ukoliko želi da razotkrije istinu, mora da se osvrne i na religijska predanja. Pojava grčkog termina *filozofija* u islamskom svetu, u devetom veku, isključivo pokazuje da su islamski naučnici usredsredili veću i sistematizovanu pažnju na sve ono što su do tada učinili, kao što je slučaj sa nazivom filozofija i u samoj drevnoj Grčkoj odakle i potiče ta reč i gde je, njenom pojavom, znatno pospešena tradicija racionalnog razmišljanja.

Nije sasvim opravdano to što mnogi orijentalisti islamsku filozofiju nazivaju arapskom filozofijom. Glavni dokaz koji iznose pristalice ovog imenovanja jeste to da svi filozofi u islamskom svetu nisu bili muslimanske veroispovesti (Adamson 2005: 3). Važno je istaći, s tim u vezi, da je većina islamskih filozofa persijskog porekla, što nam onemogućava da shvatimo islamsku filozofiju kao arapsku u smislu nacionalnog. Na drugoj strani, ako su merodavni arapski jezik i kultura, sasvim je očigledno da je taj jezik, pre svega zato što je kuranski i religijski, posebno rasprostranjen među nearapima. Bez osporavanja naziva arapska filozofija, ova konstatacija nas vraća na početni stav da je filozofija u islamskom svetu, potpuno opravdano i pre svega, islamska.

Primljeno: 25. septembra 2012.

Prihvaćeno: 18. oktobra 2012.

Literatura

- Abdurezak, Mustafa (2002), *Zamine-je tarih-e falsafe-je eslami*, drugo izdanje, Isfahan, Porseš.
- Adamson, Peter, Taylor, Richard (2005), *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Corbin, Henry (1990), *Falsafe-je irani va falsafe-je tatbigi*, preveo na persijski Sedjed Dževad Tabatabaji, Tehran, Tus.
- Corbin, Henry (2000), *Islam u Iranu: duhovni i filozofski obziri*, svezak IV, Sarajevo, Bemust.

- Dževadi Amuli, ajatolah Abdulah (2001), *Ali ibn Musa Rida (a. s.) ve el-felsefe el-ilahije*, istražio Muhamed Husejn Šafi'ijan, drugo izdanje, Kom, Isra.
- Gazali, Ebu Hamid Muhamed (2000), *Tehafutu el-felasife*, predgovor napisao Ahmed Šemsudin, Bejrut, Daru el-kutubi el-ilmije.
- Gilson, Etienne (1940), *The Spirit of Medieval Philosophy*, preveo na engleski A. H. C. Downes, New York, Charles Scribner's sons.
- Ibn Sina, Ebu Ali Husejn (1997), *El-ilahijat min kitab eš-šifa*, priredio ajatolah Hasan Hasanzade Amuli, Kom, Daftar-e tabligat-e eslami.
- Kulejni, Ebu Džafer Muhamed (1991), *Usul el-kafi*, preveo na persijski Muhamed Bakir Komre'i, Kom, Osve.
- Mansurnežad, Muhamed (2004), *Akl dar se din-e bozorg-e asemani: Zartošt, masihijat va islam*, Tehran, Mansurnežad.
- Motahari, Morteza (1996), *Ašenaji ba olum-e eslami (1)*, sedamnaesto izdanje, Kom, Sadra.
- Muzafer, Muhamed Rida (1996), *Falsafe va kalam-e eslami*, preveli na persijski Muhamed Muhamedrezaji i Ebulfazl Mahmudi, Kom, Daftar-e tabligat-e elsami.
- Nasr, Seyyed Hossein (2006), *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, New York, Suny Press.
- Nasr, Seyyed Hossein, Leaman, Oliver (2001), *History of Islamic Philosophy*, London, Routledge.
- Nešković, Ratko (2000), *Srednjovekovna filozofija*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Obudijat, Abduresul (2003), „Aja falsafe-je eslami darim?“, *Ma'refat-e falsafi*, prva godina, dvobroj 1 i 2.
- Sahebi, Muhamed Dževad (1998), *Goftogu-je din va falsafe (Mobahesat-e andiš-mandan-e irani dar bab-e falsafe-je eslami)*, Tehran, Naučni institut za humanističke nauke i istraživanje kulture.
- Šarif, M. M. (1990), *Historija islamske filozofije*, drugo izdanje, preveo sa engleskog dr Hasan Sušić, Zagreb, August Cesarec.
- Šejh Saduk, Ebu Džafer Muhamed (1995), *Et-tevhid*, ispravio Sejed Hašim Husejni Tehrani, četvrto izdanje, Kom, Institut En-nešru el-islami.
- Širazi, Kutbudin (litografsko izdanje), *Šerh hikmet el-išrak*, Kom, Bidar.

The Originality of Islamic Philosophy

Tehran Halilović

*Department of Religious Philosophy,
Center for Religious Sciences "Kom", Belgrade, Serbia*

The term "Religious Philosophy" refers to the long-established and valuable historical philosophical thought which, in various forms, has been showing vitality to this day, whereas as a theory, it denies the post-renaissance approach to the relationship between the religion and philosophy and it points to the intertwining of these two cognitive heritages. Author of this article will put Islamic philosophy in the limelight and focus on its originality.

When reading various theories on the essence of Islamic philosophy which, regardless for its content, some thinkers called *Arabic*, it's rarely possible to find an example where they have described the two Islamic and philosophical distinctiveness of that philosophy, side by side. Hence, majority of the existing definitions and descriptions of Islamic philosophy seek to determine the truncated main postulates of Islamic philosophical thought, whereas in the end it is the absolute originality of Islamic philosophy that is called into question.

In this article, author tries to clarify the theoretical assumptions that are necessary for understanding the specifics of Islamic philosophy, completely, so that we can conceive and describe the philosophy that is at the same time – philosophical and Islamic.

Keywords: *Islamic philosophy, religious philosophy, relationship between religion and philosophy, sacred texts, intellect, revelation, theology, gnosis, Translational movement, Ibn Sina (Avicenna)*