

ISMAIL FARUKI I ISLAMIZACIJA ZNANJA: KRITIČKI OSVRT

Seid Halilović

*Grupa za savremeno religijsko mišljenje,
Centar za religijske nauke „Kom“, Beograd, Srbija*

Muslimanski mislioci u XX veku ponudili su različite analize odnosa između tradicionalnog islamskog znanja i modernih zapadnih nauka. Najpre se smatralo da muslimani u svetlu modernih nauka mogu zaustaviti proces mnogostrukog slabljenja svojih društava. No, kako su se uočavale razne slabosti zapadne kulture, sve se više govorilo o potrebi za savremenim islamskim naukama, ili čak za novim islamskim univerzitetima. Izuzetno uticajnom Ismailu Farukiju nesumnjivo pripada najveća zasluga za popularizaciju pitanja islamizacije znanja i nauka. Smatrajući da u reformi obrazovnog sistema treba prepoznati ključno rešenje za ukupnu krizu islamskog sveta, Faruki u saradnji sa svojim najbližim prijateljima s Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT) formuliše generalne principe, ciljeve i detaljan plan procesa islamizacije znanja. On predlaže da se muslimanski stručnjaci najpre dobro upoznaju s modernim naukama, pa da zatim te nauke kreativno povežu s islamskom baštinom, u svetlu osnovnih islamskih pojmova i pogleda. Međutim, koristeći metodu filozofske analize sadržaja Farukijevih spisa o islamizaciji znanja, uočavamo da je njegov pristup razumevanju islama opterećen izrazitim literalizmom. On je bio ekstremni protivnik filozofske i mističke baštine islama, a nije dobro poznao ni osnovne tokove dogmatičke teologije u islamu, koju nužno preferira. Faruki islamski razum redukuje na nivo instrumenta za rešavanje problema u čovekovom fizičkom životu i veruje da je štetno razmišljati o metafizičkim i ezoterijskim istinama. Napokon, Farukijeva analiza suštinske prirode modernih nauka sasvim je jednostavna. On se uopšte ne usredsređuje na ključne, složene i skrivene epistemološke principe različitih saznanjnih stadijuma poslerenesansne zapadne nauke. Zato njegova ideja o islamizaciji znanja najviše podseća na prostu

mehaničku strukturu, čiji metodološki okviri i sazajne norme nipošto nisu jasni pa se otuda ne može tačno predvideti kulturna i društvena sudbina ove strukture, a svakako je moguće da ona ni po čemu ne bude različita od modernističke zapadne nauke.

Ključne reči: *znanje, nauka, islamizacija, univerzitet, obrazovanje, tradicija, modernitet, filozofija, literalizam, Ismail Faruki*

Vremenski konteksti

U drugoj polovini minulog veka, mnogobrojni muslimanski mislioci u islamskom svetu ali i na Zapadu sve češće su razmišljali i pisali o potrebi da se sprovede proces islamizacije modernih nauka i univerziteta. U stvari, još tridesetih godina XX veka o tome je opširno i emotivno govorio uticajni Abul Ala Mavdudi, koji je kritikovao nastavni plan modernističkog univerziteta u Aligaru u Indiji, ističući da muslimani moraju utemeljiti islamske univerzitete i na njima izučavati istinsku islamsku nauku (Nouzari 2012: 140). Kasnije o ovom pitanju opširno diskutuju slavni Muhamad Nakib al Atas, Ismail Radži Faruki, Taha Džabir al Alvani, Abdulhamid Abu Sulajman, Luej M. Safi, Zijaudin Sardar i naravno Sejed Hosein Nasr. Mnogi su pripadali intelektualnom krugu Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT), koji je 1981. osnovao Faruki uz pomoć svojih prijatelja i istomišljenika. Čini nam se da je spomenuti Džabir al Alvani, iz tog kruga, u pravu kada u jednom intervjuu ističe da su na ovom polju najurednije rezultate, znatno opširnije od drugih savremenih mislilaca, ponudili upravo Faruki i iranski klerik i filozof Morteza Motahari (Džabir al Alvani 2001: 88). Faruki je bio jedan od prvih pisaca koji su izložili jasne metodološke okvire pristupa ovom pitanju i u tome ga mnogi muslimanski učenjaci sve do danas slede. On početkom osamdesetih godina prošlog veka piše:

Zaista, islamizacija znanja, a pritom precizno mislim na islamizaciju nauka, ili još jasnije na to da pripremimo univerzitetske udžbenike o dvadesetak nauka u skladu s islamskim pojmovima – jeste jedna od naših najtežih obaveza. Nemam saznanja da je ranije neki muslimanski mislilac diskutovao o tome dovoljno duboko kako bi se jasno pokazalo šta je sve za to potrebno, odnosno kako bi bili definisani koraci i okviri realizacije tog plana. Naši pređašnji reformistički predvodnici razmišljali su sve vreme o tome kako doći do zapadnog znanja, koje ima toliko veliku moć. Ali nisu uočili sve suštinske razlike između zapadnih nauka i islamskih pogleda. Tek je ova naša generacija otkrila te suprotnosti jer su one sa-

svim prisutne u našem intelektualnom životu. Zbog duhovne patnje koju su nam prouzrokovale te suprotnosti, osvestili smo se i jasno shvatili kako pred našim očima biva poništavan duh islama na modernim univerzitetima u muslimanskim zemljama. Zato smo odlučili da svima u islamskom svetu skrenemo pažnju na tu opasnost i da prvi put u novijoj istoriji iznesemo detaljan plan i način na koji se tome suprotstaviti. Tako ćemo islamsko obrazovanje ponovo vratiti na ispravan put i tek tada moći ćemo da očekujemo željene rezultate. A zaista je za žaljenje to što islamski svet do danas nema nijedan naučni centar u kom bi se diskutovalo o ovako značajnim temama. Oseća se potreba za univerzitetom koji bi dobio ulogu vodećeg centra islamske misli i na kom bismo konačno mogli da realizujemo proces islamizacije nauka. [...] Pre početka saradnje između Univerziteta u Islamabadu i Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT), obrazovne institucije u islamskom svetu nisu, prema mojim saznanjima, preuzele nijedan korak na polju islamizacije znanja (al Faruqi 1983: 31).

Farukijeva pomalo prenaglašena upozorenja imala su posebnu težinu jer je on bio jedan od nesumnjivo najznačajnijih muslimanskih mislilaca u XX veku. Rođen je u Jafi, lučkom gradu na obali Sredozemnog mora, 1921. godine. Prva znanja o islamu stiče od svog učenog oca i palestinskog *kadije* Abdulhude kao i u lokalnoj džamiji. Domovinu napušta 1948. i odlazi u Liban, gde počinje da studira na Američkom univerzitetu u Bejrutu. Već sledeće godine odlazi na Fakultet za umetnost i nauku Univerziteta u Indijani i tu će završiti magistarske studije iz oblasti filozofije. Na *Harvardu* 1951. stiče po drugi put stepen magistra filozofije, da bi već 1952. privedo kraju i svoj doktorat na Odseku za filozofiju pri Univerzitetu u Indijani. Od 1954. do 1958. studira islamske nauke na Univerzitetu *al Azhar* u Kairu, a od 1959. do 1961. aktivan je kao gostujući predavač islamskih studija i kao član Bogoslovske fakulteta Univerziteta *Mek Gil* u Montrealu, gde takođe prisustvuje predavanjima o hrišćanstvu i judaizmu. U periodu između 1961. i 1963. Faruki boravi u pakistanskom gradu Karačiju u svojstvu profesora islamskih studija na Institutu za islamske studije u tom gradu. U četiri naredne godine biće vanredni profesor religije na njujorškom Univerzitetu *Sirakuza*, na kom razvija program islamskih studija. I, najzad, od 1968. pa sve do kraja života, 1986, radi kao profesor islamistike na Odseku za religiju pri Univerzitetu *Temple* u Filadelfiji.

Faruki je jedan od osnivača Asocijacije muslimanskih predstavnika društvenih nauka u Americi, kao i Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT). Njegove inovativne ideje i način na koji je u svojim brojnim izvanrednim knjigama i člancima demonstrirao obuhvatno prisustvo islama u svim

aspektima života i kulture, predstavljaju snažan izvor inspiracije za mnoge mislioce i istraživače širom današnjeg islamskog sveta. O Farukiju i o nasleđu ovog „*mudžtahida* modernog doba“ u junu 2010. u Londonu je održana dvodnevna međunarodna konferencija u organizaciji Univerziteta *Vestminster*, a u saradnji s Međunarodnim institutom za islamsku misao. Od Farukijevih poslednjih dela treba izdvojiti sledeće naslove:

- *Kulturni atlas islama* (1986);
- *Islam* (1985);
- *Tevhid: implikacije na mišljenje i život* (1982);
- *Islamizacija znanja* (1982)¹;
- *Islamsko mišljenje i kultura* (1882);
- *Islam i kultura* (1980).

Vratimo se posebnom vremenskom kontekstu procesa islamizacije znanja. Farukijeva knjiga *Islamizacija znanja: generalni principi i plan rada* počinje uvodnim delom koji je potpisan u martu 1986, a ispod datuma stoji samo naziv Međunarodnog instituta za islamsku misao. Tu čitamo detaljna objašnjenja o odlučnim mladim muslimanskim studentima na Zapadu koji s velikom zabrinutošću prate posledice intelektualne krize u islamskom svetu i 1972. formiraju Asocijaciju muslimanskih predstavnika društvenih nauka u okviru Unije muslimanskih studenata u Americi. Inspirisani idejom da se posvete širenju islamske misli, oni se povezuju i konsultuju s desetinama muslimanskih savremenih učenjaka i reformista. U saradnji s mnogima od njih, održavaju brojne skupove, seminare i naučne susrete. Nakon obuhvatnih priprema, 1977. organizuju dvonedeljni međunarodni seminar u Luganu u Švajcarskoj i na njemu, pod primarnim pokroviteljstvom islamskih pokreta studenata Evrope i Severne Amerike, učestvuje trideset poznatih stručnjaka iz različitih disciplina koji su istovremeno bili aktivni članovi u svojim islamskim zajednicama na Zapadu ili u nekim istočnim zemljama. Vodile su se iscrpne diskusije i na kraju je zaključeno, kako stoji u ovom uvodnom delu Farukijeve knjige, da je najveća kriza islamskog sveta zapravo intelektualna kriza i zato je potrebno što pre osnovati naučnu instituciju gde bi se islamska misao temeljno izučavala u svetlu savremenih izazova. Tako se rađa prva organizaciona ideja o utemeljenju Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT) i taj institut biće registrovan već 1981. u Americi. Od tada počinju brojne naučne aktivnosti njegovih uticajnih članova i 1982. ovaj institut

1 Ova knjiga je prevedena i objavljena u Sarajevu 2004. Takođe, knjiga *Tevhid: implikacije na mišljenje i život* prevedena je kod nas i već drugo izdanje te knjige objavljeno je u Sarajevu 2011. Četvrto poglavlje knjige *Kulturni atlas islama* prevedeno je i objavljeno takođe u Sarajevu 2015, s nazivom *Suština islamske civilizacije*.

će u saradnji s Međunarodnim islamskim univerzitetom u Islamabadu organizovati u glavnom gradu Pakistana veliku međunarodnu konferenciju o islamizaciji znanja. Na tragu opsežnih diskusija u radnom delu ove konferencije, na kojoj su govorili brojni muslimanski stručnjaci, odlučeno je da Institut objavi detaljan plan realizacije procesa islamizacije znanja. Taj plan je na engleskom jeziku pripremio upravo Ismail Faruki, u formi knjige *Islamizacija znanja*. Knjiga je odmah prevedena na arapski i objavljena čak i bez saglasnosti Farukijevog instituta. U arapskom svetu, najpre je ugledala svetlo dana 1982. u trideset drugom broju časopisa *Savremeni musliman (al Muslim al mu'asir)* i privukla izuzetno veliku pažnju stručne publike. Četiri godine kasnije, Institut će objaviti novo izdanje Farukijeve knjige čiju je stručnu obradu s dodacima pripremio dr Abdulhamid Abu Sulajman. On je, između ostalog, dodao knjizi preuređen plan rada na polju islamizacije znanja kao i zaključke s nekoliko značajnih seminara koje je Institut organizovao nakon konferencije u Islamabadu (al Faruqi 2001: 32–36). Treće izdanje knjige pojavljuje se s uvodnikom Instituta koji je napisan već 1988. godine (videti: al Faruqi 1997).

Dodajmo i to da nakon formiranja Asocijacije muslimanskih predstavnika društvenih nauka u Americi 1972, u arapskom svetu takođe primećujemo sistemsko interesovanje za pitanje stručne definicije odnosa između modernih nauka i islama. Nekoliko godina pre spomenute konferencije u Islamabadu, u dva navrata su organizovane u Džedi, u Saudijskoj Arabiji, međunarodne konferencije o islamskoj ekonomiji, 1974. i 1979. U gradu Meki, u aprilu 1977, održana je Prva međunarodna konferencija o islamskom školstvu i obrazovanju (Hosropanah 2012: 20) i u njenom radu je učestvovalo čak 313 mislilaca iz mnogih delova islamskog sveta. Oni su, naravno, opširno diskutovali o islamizaciji programa i sadržaja različitih naučnih smerova (Nouzari 2012: 140). Narednih godina, počev od 1981, osnovano je nekoliko međunarodnih islamskih univerziteta, poput onih u Pakistanu, Maleziji i Alžiru. O predmetu naše rasprave pokrenuti su i novi naučni časopisi, kao što su *Američki časopis za islamske društvene nauke* (AJISS), *Časopis za islamsku nauku* koji je izlazio u Indiji, te *Tromesečni časopis za muslimansko obrazovanje* u Engleskoj (Golšani 2001: 9).

Faruki i saznajna kriza islamskog sveta

Poput mnogih uticajnih mislilaca i lidera u savremenim muslimanskim društvima, Faruki primarno želi da odredi ključne uzroke svestrane krize islamskog sveta. Njega najdublje pogađaju muke i patnje muslimana čije živote duže od dva veka obeležava sve приметnija dekadencija. Oni odavno ništa ne proizvode, navodi on, a njihove tradicionalne škole nimalo ne pokazuju da su stotinama godina kroz istoriju bile centralne institucije zadivljujućeg

razvoja svih naučnih disciplina. Muslimani u Farukijevom vremenu izgubili su veru u sebe, potčinjeni su i uplašeni zbog nedostižne dominacije zapadnih zemalja. Faruki izrazito emotivno piše o tome kako se obuhvatna kriza manifestuje u svim sferama života muslimana. Oni su u političkim vizijama potpuno razjedinjeni i hirovito željni da nadjačaju druge muslimane u svojim međusobnim sukobima. Iako žive u zemljama s obilnim prirodnim bogatstvima, najveći broj njih je ekstremno siromašan. Ne beleže nikakve rezultate na polju tehnološkog razvoja, a tek u kulturnom i religijskom smislu trpe najstrašnije posledice opšteg saznanog nazadovanja. Zbog ovakve slike islamskog sveta iz sedamdesetih godina minulog veka Faruki se osećao neopisivo tužno (al Faruqi 1983: 7–13). Naravno, mnogi su tražili rešenje, a najčešće su muslimanski lideri u Turskoj, Egiptu i Indiji pomišljali da je izlaz iz ove duge krize u tome da muslimanski narodi počnu da slede Zapad. Njihova želja svakako je bila to da islamskom svetu, koji je trebalo da se ugleda na Zapad, vrate duh života i političku, ekonomsku i vojnu moć. No, kako i Faruki primećuje, taj eksperiment bi imao poražavajuće rezultate kad god i koliko god puta bi bio sproveden (isto: 35).

Ako bismo želeli da pronađemo ključni element krize, onda bismo morali da se usredsredimo, prema Farukijevim objašnjenjima, na sistem obrazovanja u savremenim muslimanskim društvima. On ističe da civilizacijski pad muslimana najbolje ilustruje pogrešna odluka da se utemelji dvojni sistem obrazovanja: moderan i islamski. Jer, zbog toga, mnogi istaknuti muslimanski autoriteti želeli su da unaprede sistem islamskog obrazovanja tako što bi nastavnim programima tradicionalnih škola jednostavno dodali najvažnije predmete iz grupe zapadnih modernih nauka. Faruki se posebno osvrće na ogroman trud koji su na tom polju uložili Sejed Ahmad Han (1817–1898) u Indiji i Muhamed Abduh (1849–1905) u Egiptu. Oni i njihovi mnogobrojni istomišljenici u islamskom svetlu neumorno su objašnjavali da moderne nauke nipošto ne mogu biti štetne i da će, štaviše, muslimani u svetlu tih nauka ponovo dobiti moć i uslove za prosperitet. No, kako Faruki dodaje, niko tada nije shvatio da su moderne zapadne teorije i studije nužno i čvrsto povezane sa svim vrednosnim platformama zapadnog obrazovnog sistema. I zato spomenute reforme nisu urodile plodom (isto: 3–4). Štaviše, one su bile potpuno štetne. Želja za brzim preuzimanjem rezultata zapadne nauke i proizvodnje bila je toliko velika da se uopšte nije obraćala pažnja na to da sve spoljašnje manifestacije modernog prosperiteta nužno proizlaze iz dubljih i skrivenijih pogleda zapadnog čoveka na svet, prirodu, život, istoriju i odnos između čoveka i Boga. Na tragu takvih ishitrenih reformi, muslimanskim društvima su kroz moderan sistem obrazovanja nametnute sve zapadne vrednosti i vizije. Ubrzo su prve generacije mladih muslimana završavale studije na novim univerzitetima, ali niko od njih nije čak ni površno poznao kulturnu

baštinu islama. Zapravo, njih nisu privlačili stavovi klera i priče o nasleđu islama smatrali su neutemeljenim. I onda bi počinjali napadi na islam. Izvršavalo bi se sumnji sve u šta se muslimani uzdaju i u šta veruju. Faruki smatra da je cilj bio da se ponište sama svest muslimana i njihov islamski identitet (isto: 13–14). Zato on ističe:

Vreme je da se islamski učenjaci manu površnih i štetnih metoda u reformi obrazovanja. Reforma u obrazovanju koja se očekuje treba da se ogleda u tome da moderno znanje obojimo bojom islama. A ta obaveza može se uporediti, po svojim karakteristikama, s onim što su preduzimali naši rani prvaci u istoriji islamske kulture i civilizacije. Humanističke studije i društvene i prirodne nauke moraju se, u akademskim okvirima, iznova razumeti i utemeljiti, odnosno podići na novim islamskim temeljima, a njihove nove svrhe moraju biti usklađene s islamom. Potrebno je da svaka nauka dobije novu formu tako da principi islama budu jasno ilustrovani u njenim metodološkim okvirima, strategijama, podacima, pitanjima i svrhama. Treba obnoviti formulaciju svih nauka kako bi one bile prilagođene islamu i njegovom ključnom osnovu, a to je jedinstvo (isto: 4).

Faruki zaključuje da usklađenost islama sa svim aspektima mišljenja, života i postojanja mora biti primetna i u odnosu između islama i današnjih nauka. Zato on predlaže da univerzitetski udžbenici o svakoj naučnoj disciplini budu iznova napisani tako da svaki pokazuje jedan deo usavršavajućeg islamskog pogleda na realnost. U tom slučaju ispunila bi se Farukijeva želja da se utemelje novi muslimanski univerziteti i škole koji će ponovo dobiti vodeću ulogu u razvoju nauke u svetu (isto: 5).

Faruki takođe opominje da tradicionalni sistem islamskog obrazovanja opterećuju brojni koreniti problemi, koji moraju biti potpuno rešeni. U protivnom, zbog tih ključnih slabosti svog tradicionalnog znanja muslimani neće biti u prilici da se oslobode mnogostrukih okova civilizacijske dekadencije. On se posebno usredsređuje na sledeće četiri saznajne bolesti islamske baštine:

a. Ograničavanje na juristička saznanja. Faruki smatra da su muslimanski učenjaci neočekivano rano redukovali širinu svog tradicionalnog znanja. Arapska reč *fikh* prvenstveno je označavala znanja o svim disciplinama i objektivnim potrebama u životu muslimanskih društava, ali njeno značenje brzo je transformisano u nove, sužene okvire i ova reč počinje da označava samo naučnu disciplinu islamske jurisprudencije. Istu promenu primećujemo i u značenju reči *idžtihad*. Kako Faruki objašnjava, *idžtihad*, sa značenjem ekspertskog naučnog truda, već duže nije u dodiru sa životnim dimenzijama

čovekovog bića. Rani *mudžtahidi* u islamu osećali su potrebe života i nalazili stručne odgovore na izazove koristeći ukupno saznanje nasleđe islama. Od kraja tog perioda pa sve do danas, *mudžtahidi* su, prema Farukijevoj oceni, postali isuviše konzervativni i izgubili širinu u svojim pogledima. On dodaje da je bilo mnogo inicijativa unutar samog tradicionalnog sistema islamskog obrazovanja za ponovno *otvaranje vrata idžtihada* i da su najveću nadu na tom polju pobudili spomenuti Muhamed Abduh i njegov učitelj Džemaludin Afgani. Faruki sa žaljenjem konstatuje da je njihova inicijativa bila bezuspešna „jer su *idžtihad* mogli realizovati samo učenjaci iz tradicionalnih *medresa*, a baš oni nisu osećali potrebu za *idžtihadom*“ (isto: 36–37).

b. Verovanje da se razum i religijsko otkrovenje sukobljavaju. Prema Farukijevoj oceni, ovde se krije najopasniji izvor saznanje krize u ukupnoj istoriji muslimanske učenosti. On smatra da su muslimani počeli da veruju u neusaglašenost religijskog otkrovenja i razuma od vremena kada starogrčka logika i filozofija postaju popularne u islamskom svetu i kada mnogi muslimani s velikom željom uče i slede metodološke norme tih nauka kako bi ih koristili kao instrument za temeljnije demonstriranje islamskih doktrina. Faruki krivicu prebacuje na Farabija (umro 950) jer je on tradicionalnu islamsku filozofiju razvio u takvoj meri da su predstavnici suparničke dogmatičke teologije (*kalam*) izgubili sav društveni uticaj. Naravno, norme filozofskog razuma prihvatice čak i brojni kasniji *mutakalimi*, to jest baštinici same dogmatičke teologije u islamu. Faruki je izrazito ljut što ovo naučno usmerenje ostaje dominantno tokom celog dugog perioda, kako kaže, *dekadencije* muslimana. On objašnjava da tu dekadenciju u islamu, koju je uzrokovao filozofski razum, svestrano produbljuje sufizam jer se sufizam oslanja na višnju i uglavnom skrivenu intuiciju, a to, prema Farukijevom mišljenju, ohrabruje muslimane u verovanju da su religijsko otkrovenje i razum međusobno odvojeni. Naravno, Faruki ne odbacuje apsolutno razum. On samo smatra da razum u *Kuraniu* nipošto nije filozofski ili intuitivni razum, već razum koji je usmeren na objektivne potrebe ljudskog života (isto: 37–38).

c. Rascep između mišljenja i delovanja. Faruki ističe da su juristi, teolozi i svi učenjaci u ranom periodu islama konstantno razmišljali o realnim okolnostima u kojima živi njihov narod. U tim razmišljanjima prvenstveno su bili usredsređeni na probleme s kojima se suočavala zajednica muslimana. Brzo su nalazili odgovarajuća rešenja i zato je društvo napredovalo u svim aspektima mišljenja i života. Faruki dodaje da se tada sasvim malo mislilo o nekim udubljujućim i metafizičkim pitanjima, ali da to nipošto ne treba smatrati slabošću ranih muslimana jer je njihova racionalnost bila usmerena na dela. U kasnijim periodima, kako Faruki primećuje, politički lideri u islamskom svetu sve ređe se nalaze u društvu iskrenih učenjaka, a odluke koje donose podsećaju na tmine neznanja. S druge strane, mislioci se otuđuju

od politike i društvenih delatnosti i posvećuju se suvoparnim i beskorisnim diskusijama. Pod tim okolnostima, dodaje Faruki, apstraktne metafizičke studije u islamskom svetu znatno će se razviti, a i mistički model saznanja i življenja biće sve popularniji jer se tako neće dolaziti u sukob s nasilnim političkim vlastima (isto: 39–42).

d. Dvojnost religije i kulture. U dugom periodu dekadencije, prema Farukijevim objašnjenjima, islamski put jedinstva podeljen je u dve kategorije, koje će postati međusobno kontradiktorne i bez ijedne zajedničke tačke, a to su: put života u materijalnom svetu i put ka Bogu i vrlinama. Jedan od ova dva puta smatraće se uzvišenim i s njim će se povezivati sve religijske i moralne vrednosti. A drugi put vodiće pokuđenoj strani kulture i života u fizičkom svetu i strani materijalnih interesa. Faruki smatra da su muslimani na ovaj način oskrnavili lepotu i jedne i druge dimenzije ukupnog čovekovog bića. I zbog takve ravnodušnosti prema kulturi i životu na ovom svetu, njima kasnije nije mnogo smetalo to što su im zapadne moderne zemlje sve uočljivije nametale svoju kulturu, način života i svoj model obrazovanja (isto: 42–44).

Farukijevi principi i plan reforme obrazovanja

Stav koji savremeni muslimanski mislioci zauzimaju o islamizaciji znanja možemo analizirati u okviru jednog od sledeća četiri sazajna usmerenja:

- sklonost Zapadu i protivljenje instituciji religijske nauke;
- odbojnost prema Zapadu i modernim naukama i isključiva privrženost tradicionalnim disciplinama;
- izbegavanje rezultata modernih zapadnih nauka u korist produkcije religijskog znanja;
- preferiranje Zapada u procesu kombinovanja metodologije modernih nauka i islamskih učenja i vrednosti (Hejdarifar & Alinežad 2015: 43).

Faruki je očigledno protiv toga da trajno rešenje sazajne krize muslimanskih društava tražimo u tradicionalnom obrazovnom sistemu. Ispod naslova „Sjedinjavanje dva sistema obrazovanja“ u svojoj knjizi o islamizaciji znanja on piše da „treba očekivati da se svetovni naučnik upozna s islamskim saznanjima, a istovremeno da se i islamski naučnik upozna s modernim saznanjima“ (al Faruqi 1983: 24). On je potpuno izričit:

Ovu dvojnost u obrazovanju u islamskom svetu, to jest podelu na islamski i svetovni sistem, treba odbaciti i zauvek poništiti. Potrebno je da se ova dva sistema spoje i da se razvijaju kao jedan novi sistem, naravno

u svetlu duha islama. [...] Ne smemo dozvoliti da novi sistem bude imitacija Zapada, da ga zapostavimo i da se on kreće bilo kojim smerom (isto: 22).

Nije Faruki, naravno, bio prvi muslimanski mislilac koji je diskutovao o ovom ključnom pitanju. Mnogi su pre njega u Indiji, Iranu, Turskoj i u arapskom svetu govorili o potrebi da se osnivaju nove islamske škole i univerziteti. No, Farukijeve poruke su bile prodorne jer on izrazito emotivno objašnjava kako duša muslimanskog studenta na modernim univerzitetima biva otuđena od baštine islama i od islamskih vrednosti. I taj problem svakim danom postaje ozbiljniji, s obzirom na to da, kako vreme prolazi, sve je manje onih koji su spremni da se suoče s realnošću i da hrabro ponude rešenje. Faruki primećuje da je u njegovom vremenu „zavladao duh lakoumnosti i ravnodušnosti, i zbog toga smo izgubili poverenje u svaku novu inicijativu“ (isto: 16–17).

On je siguran da će sjedinjenje dva obrazovna sistema doneti brojne koristi i jednom i drugom modelu obrazovanja, a pomoći će nam i u tome da prevaziđemo njihove slabosti. S jedne strane, zahvaljujući privrženosti islamskim pogledima nećemo biti obični sledbenici sekularnog Zapada i metodoloških okvira zapadne paradigme u modernom sistemu obrazovanja. S druge strane pak, rad naših profesora i naše udžbenike neće više karakterisati brojne metodološke slabosti tradicionalnih škola (isto: 23). Oba ova aspekta reforme obrazovanja imaju ključan značaj u Farukijevom planu rada. On je potpuno posvećen ideji da se islamski pogledi i vrednosti „zasade“ u osnovnu strukturu modernog obrazovanja (isto: 24). Njegovi predlozi za realizaciju te ideje uključuju i to da predmet koji bi proučavao islamsku civilizaciju bude obavezan na univerzitetima kako bi muslimanski studenti tačno znali zbog čega je baština islama vredna i zašto joj moraju ostati privrženi (isto: 26). Napokon, Faruki precizno objašnjava svoja očekivanja od muslimanskih stručnjaka: oni se obavezno moraju detaljno i ispravno upoznati sa svim modernim naukama i pronaći sve njihove korisne rezultate i plodove. Nakon toga, potrebno je da sva ta moderna saznanja unesu u bit strukture islamskog nasleđa. Oni će nešto, naravno, izbaciti, nešto prilagoditi ili pak iznova protumačiti – a sve u skladu s vrednostima islama i njegovog pogleda na ukupno postojanje. Ono što je takođe od fundamentalnog značaja, prema Farukijevim objašnjenjima, jeste to da se jasno odredi odnos između islama i filozofije svake moderne nauke, to jest njenih metodoloških usmerenja i krajnjih svrha (isto: 30). I upravo u tome Faruki prepoznaje definiciju *islamizacije znanja*, koja glasi: iznova izgraditi saznanje na temelju odnosa prema islamu, tačnije, iznova odrediti i utemeljiti naučne podatke, još jednom razmišljajući o njihovim principima i dobijenim rezultatima, kako bismo nanovo došli do

krajnjih zaključaka u naukama i po drugi put odredili šta je njihova svrha (isto: 33).

Ukupnu metodologiju islamizacije znanja Faruki temelji na pet generalnih principa, za koje smatra da predstavljaju jezgro i suštinu islama. Otuda, ako želimo da reformišemo sve nauke i njihove čak sporedne rezultate u svetlu islama, onda moramo, prema Farukijevim rečima, podrediti ovim suštinskim principima i pojmovima islama kako teorije svih nauka, tako i sve njihove metodološke okvire, principe i svrhe (isto: 44). A to je pet sledećih jedinstava (*tavhid*):

a. Božje jedinstvo. Svako saznanje u islamu oslanja se na istinu da je Bog izvor i svrha ukupnog sistema postojanja i ta istina obuhvata sve realnosti i sve vrednosti (isto: 46).

b. Jedinstvo stvorenja. Ceo sistem nastalih bića karakterišu jedinstvo i harmonija. Sva ta bića međusobno su povezana, s obzirom na to da su sva usmerena ka istom višnjem cilju, ka božjem biću. A čovek, u svojstvu božjeg namesnika na Zemlji, poseduje naučnu moć da razotkrije veze između stvorenja i sve prirodne zakone, te da ih sve iskoristi u svom životu i na putu približavanja božjem zadovoljstvu. Zapravo, sve je i stvoreno da bi koristilo upravo čoveku (isto: 46–51).

c. Jedinstvo realnosti i jedinstvo saznanja. Ako jedinstvo vlada u ukupnom postojanju, onda sve zakone postojanja najistinitije može pojasniti Bog koji je stvorio ovo jedinstvo. Drugim rečima, religijskim otkrovenjem saopštavaju nam se istine upravo o toj jednoj realnosti, jer druge realnosti nema. Pa stoga, ako o realnom svetu saznamo nešto snagom svog razuma, to nipošto ne može protivrečiti porukama religijskog otkrovenja. Jer i u jednom i u drugom slučaju govori se o istoj realnosti. Pa ako nekada i primetimo određenu protivrečnost, to će značiti da smo mi napravili neku metodološku grešku u svojim razumskim ili osetnim saznanjima, odnosno u svom tumačenju teksta religijskog otkrovenja (isto: 53).

d. Jedinstvo života. Faruki objašnjava da se u islamu ne pravi nikakva razlika između verskog života i života u materijalnom svetu i, otuda, islamska vizija reorganizacije kulture i civilizacije temelji se na obuhvatnom pristupu svim aspektima čovekova života (isto: 60). On se oštro protivi podeli naših životnih aktivnosti na one koje su verske i svete i one koje su svetovne, te izričito tvrdi:

Ništa osim Boga nije u tom smislu sveto. Prema islamskom učenju, sve je stvoreno i ništa nije sveto. Stoga, biti religiozan nipošto ne znači to da neko napusti svoje uobičajene poslove u životu i da se posveti delima

koja nemaju nikakvu vrednosnu korist. Sva religija je zapravo u tome da obavljamo svoje životne aktivnosti. I prema tome, islam je isprepleten s objektivnim životom i s istorijom. A izvan okvira života i istorije nema ni vrlina, ni bogobožnosti, pa – ni islama (isto: 57–58).

e. Jedinstvo ljudskosti. U ovom delu Faruki briljantno i izuzetno inspirativno objašnjava da moderan Zapad greši kada ljude deli po razlikama u nacijama, bojama, identitetima, jezicima i kulturama jer, kako kaže, „nijedna od ovih karakteristika ne predstavlja ontološku vrednost“ (isto: 62). Faruki se energično protivi dominaciji ideologije nacionalizma, kao ključnoj saznanjnoj slabosti modernog Zapada, i taj problem čak preuveličava upozoravajući da je „ukupno čovekovo znanje u modernom dobu u potpunosti utemeljeno na primarnosti određene nacije ili roda, a to zapravo ograničava ljudskost ljudi“ (isto: 66).

Naposletku, Faruki iznosi detaljan plan praktične realizacije ideje o islamizaciji znanja i tim povodom predlaže sledeće nužne korake (isto: 71–82):

1. temeljno upoznavanje sa svim modernim naukama i ispravno kategorisanje njihovih principa, postulata, metodoloških pristupa i pitanja;
2. obuhvatno izučavanje svih sporednih i specijalizovanih disciplina modernih nauka, što naravno predstavlja izazov za ceo jedan tim muslimanskih verujućih naučnika s iskustvom rada u uspešnim naučnim organizacijama;
3. stručno i metodološki ispravno predstavljanje saznanje baštine islama na osnovu primarnih islamskih izvora i u skladu s potrebama našeg vremena;
4. detaljno analiziranje saznanje baštine islama, istorijskih pozadina, naučnih problema s kojima su se suočavali tradicionalni muslimanski učenjaci i rešenja koja su oni ponudili;
5. prepoznavanje veza između islama i raznih disciplina modernih nauka, u svetlu odgovora na sledeća pitanja:
 - kakvu ulogu je imala islamska naučna baština u formiranju zapadnih srednjovekovnih i modernih nauka;
 - u kojoj meri postoje sličnosti između rezultata modernih nauka i islamskog pogleda na svet i prirodu;
 - koja dostignuća moderne nauke protivreče islamskim pogledima i učenjima;
6. kritičko i objektivno vrednovanje modernih nauka iz perspektive islamskih pogleda, što istovremeno predstavlja, kako Faruki kaže, glavni korak u procesu islamizacije znanja (isto: 75);

7. kritičko vrednovanje saznanje baštine koju su kroz istoriju razvili muslimani, prema sledeća tri merila:
 - u skladu s učenjima *Kurana* i verovesnikovim predanjima;
 - u skladu sa savremenim potrebama;
 - u skladu sa savremenim čovekovim znanjima (isto: 77);
8. praćenje najvažnijih saznanjih, moralnih, ekonomskih, političkih i društvenih problema muslimanskih zajednica s ciljem da se pronađu adekvatna rešenja;
9. praćenje mnogostrukih problema ukupnog čovečanstva u savremenom svetu s obzirom na to da su islamska učenja i rešenja globalna;
10. kreativno analiziranje i kombinovanje islamske baštine i modernih nauka s ciljem da se prevaziđe kriza dekadencije u islamskom svetu koja traje stotinama godina;
11. ponovno pisanje univerzitetskih udžbenika o različitim naukama u okvirima islamskih pogleda, s obzirom na to da „univerzitetski udžbenici predstavljaju krajnji cilj svih dugih procesa koji bi trebalo da nas dovedu do islamizacije nauka“ (isto: 82);
12. promovisanje i popularizovanje rezultata *islamizovanog* znanja kao nove dominantne paradigme za rešavanje problema današnjih društava.

Ključne Farukijeve greške

Ismail Faruki je opsežno pisao o zadivljujućem bogatstvu islamske kulture i civilizacije. Brilljantno je analizirao mnoge teme iz te oblasti. Naravno, njegova ukupna razmišljanja o islamu ne mogu biti predmet ove naše rasprave. Kao što ovde ne želimo da vrednujemo ni saznanja usmerenja njegovog Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT) kao uticajne struje mišljenja u savremenim muslimanskim društvima. Dakle, usredsredićemo se isključivo na Farukijeve poglede o islamizaciji znanja, čak ne i na ideje mnogih drugih muslimanskih mislilaca o ovoj značajnoj temi. A već smo rekli da se u islamskom svetu mnogo diskutovalo o odnosu između saznanje baštine islama i modernih zapadnih nauka. Faruki je naime izneo nekoliko izuzetno korisnih zapažanja o predmetu naše studije. Isticao je značaj definisanja krajnje svrhe svakog znanja, kao i ponovnog vrednovanja modernih nauka u svetlu utemeljenih doktrinarnih, etičkih i jurističkih okvira islamskih pogleda. Takođe, predlagao je da prilikom utemeljenja novog islamskog obrazovnog sistema i pisanja odgovarajućih novih udžbenika uzmemo u obzir sve elemente naučnog bogatstva tradicionalnog sistema, kao i brojna pozitivna iskustva ostalih obrazovnih institucija u savremenom svetu, te da

suštinu islama brižljivo čuvamo u konstruktivnom dijalogu s ostalim današnjim školama mišljenja. Međutim, Faruki nije uspeo da realizuje svoju ideju o islamizaciji znanja zbog nekoliko fundamentalnih grešaka koje opterećuju samu bit njegovog razmišljanja o islamu. U nastavku, pokušaćemo da otkrijemo osam ključnih slabosti Farukijevih islamoloških pogleda.

1. Faruki je donekle u pravu kada tvrdi da je produbljenju naučne dekadencije u islamskom svetu doprinelo mišljenje određenih krugova o tome da nas razum i religijsko otkrovenje ne dovode do istih zaključaka. Međutim, on potpuno greši kada ističe da su to mišljenje u islamu proširili muslimanski filozofi i mistici, prvenstveno slavni Abu Nasr Farabi. Istina je da su određeni predstavnici rane dogmatičke teologije (*kalam*) i nekih literalističkih škola u islamu smatrali da sudove našeg razuma treba odbaciti u korist najjednostavnijeg bukvalnog razumevanja spoljašnjih značenja *Kurana* i verovesnikovih predanja. Oni su, naravno, predstavljali manjinski tok mišljenja u islamskom svetu. Međutim, Faruki začuđujuće izjavljuje da su muslimanski „filozofi razum uzdigli iznad religijskog otkrovenja i dali mu primarni status kada se radi o verskim pitanjima“, te nastavlja: „Oni su zasigurno pogrešili u tome. Islamski mislilac sigurno je sposoban da razum definiše drugačije [...] i mi nemamo nikakve sumnje u filozofsku opravdanost ili razumnost – štaviše superiornost – islamske definicije. Ovde data definicija [...] ima i vrednost što nastavlja tradiciju pravednih predaka“ (al Faruqi 2015: 19). Kada ne bismo znali ko je napisao ove rečenice, sigurno bismo tvrdili da je pisac pripadao krugu muslimanskih radikalnih literalista. A dodatno začuđuje i to što Faruki ovde iznosi apsolutno neispravnu ocenu stava muslimanskih filozofa o odnosu između razuma i religijskog otkrovenja. Možda zbog toga što Faruki nije dovoljno ni poznao osnovne tokove islamske filozofije. Svi značajni predstavnici islamske filozofije, kroz istoriju, jasno su prihvatili kao sazajno merilo epistemičku vrednost religijskog otkrovenja, odnosno ontologije koja proističe iz otkrovenja (Halilović, M. 2014: 67). Poznato je da takav stav imaju i današnji predstavnici islamske tradicionalne filozofije. Primera radi, *ajatolah* Dževadi Amoli u mnogo navrata insistira na tome da je božje otkrovenje iznad svih sazajnih izvora (Halilović, T. 2015: 12). Štaviše, on smatra da je pogrešno i bespredmetno govoriti o mogućoj kontradiktornosti između razuma i religijskog otkrovenja, već da treba reći: „Saznanje može biti ili razumsko ili preneseno, a jasno je da i razum i prenesena predanja predstavljaju izvore ispravnog razumevanja religijskog otkrovenja, pa zato oni i ne mogu protivrečiti tom višnjem otkrovenju“ (Dževadi Amoli 2007: 32). Grandiozni Mula Sadra Širazi, koji je u prvoj polovini XVII veka utemeljio do danas u islamskom svetu najdominantniju školu transcendentne filozofije, nedvosmisleno upozorava: „Teško filozofiji čiji zakoni nisu u skladu

s božjom knjigom i verovesnikovim predanjima!“ (Mula Sadra 1960: VIII/303). S druge strane, najvažniji predstavnici mističke baštine islama, koje Faruki oštro kritikuje, takođe veruju da saglasnost njihovog mističkog saznanja s religijskim otkrovenjem, kao savršenom intuicijom, jeste značajno merilo koje pokazuje da je njihovo duhovno iskustvo ispravno i originalno (Halilović, T. 2014: 13). Jedan od najuticajnijih komentatora Ibn Arabijeve škole doktrinarnog sufizma Kejsari (umro 1350) piše: „Da bi se napravila razlika između istinitih intuicija i onih intuicija koje su potpuno izmišljene, postoje određena merila, i to dobro znaju vlasnici intuicija – u svetlu svojih otkrovenja. To je isto kao što filozofi imaju logiku i ona im je merilo kojim odvajaju ispravno od pogrešnog. Naše generalno merilo jesu *Kuran* i verovesnikova predanja, a oni razotkrivaju bit Muhamedovog potpunog otkrovenja“ (Kejsari 1996: 100–101). Čini nam se da Faruki nije želeo da čuje sjajne poruke svih ovakvih markantnih baštinika tradicionalne učenosti, koji su, dodajmo i to, pripadali dominantnom toku mišljenja u islamskom svetu.

2. Sasvim je zabrinjavajuće to koliko su Farukiju odbojne filozofska i mistička tradicija izvornog islamskog saznanja. On u toj naučnoj tradiciji prepoznaje primarni uzrok propasti muslimanskih društava i njihovih nauka (al Faruqi 2005: 100) i čak smatra da su se muslimanski filozofi i mistici distancirali od osnovne intuicije zajednice muslimana. I to nije sve. Faruki ove ocene iznosi u uvodu novog izdanja knjige *Islamizacija znanja*, a taj uvod u martu 1982. potpisuje ne Faruki, već – Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT). U kontekstu objašnjenja o brojnim ratovima iz ranog perioda islama, iz kojih je zajednica muslimana izlazila uvek jača, tu čitamo:

Onda su počeli raznorazni procesi koje možemo nazvati „saznajnom invazijom“. Uglavnom tada filozofija, metafizika i kojekakve dijalektike i sumnje bivaju unesene u nauku s poznatim nazivom *kalam* [dogmatička teologija]. Nakon toga, nauka *kalam* biva usmerena ka sofisticiranoj i skrupuloznoj ezoterijskoj hermeneutici. A plod svega toga bili su: pojava strašnih verovanja i mišljenja, cepanje i razdvajanje zajednice i utemeljenje raznobojnih ezoterijskih škola koje su rastrgle jedinstvo muslimanske zajednice. Tako ukupna zajednica, učenjaci i obični vernici počinju da se otuđuju od pravog puta, od ispravnog pravca i od čistih izvora božje knjige i verovesnikovih predanja. Naposletku, ovakva kriva mišljenja dovela su ih do razjedinjenja, rasula, i do toga da se pretvore u pristalice raznih škola i strasti, a samo deo rezultata svega toga biće ogromne patnje koje će uslediti za vreme tatarske invazije i krstaških ratova (al Faruqi 2001: 28).

Farukijeve emotivne ocene naravno nemaju utemeljenje u istorijskim podacima o spomenutom periodu, a potpuno su pogrešne i u smislu iznesenog sadržaja. On prenebregava mnoge primere filozofskih i ontoloških tema u *Kuranu* i verovesnikovim predanjima koje su muslimani izučavali i tumačili racionalnim i filozofskim metodama. Zapravo, filozofsko razmišljanje dolazi do izražaja u islamu na tri sledeća nivoa:

- Na mnoga izuzetno značajna ontološka pitanja u islamu su ponuđeni odgovori u svetlu religijskog otkrovenja, to jest revelacije (*al vahj*), a ukupan ciklus tih odgovora često se naziva „revelacijska ontologija“.
- Islam nas poziva da razmišljamo o svetu oko sebe i da ga racionalno sagledamo.
- U određenim religijskim predanjima neke filozofske teme dokazuju se izričitom filozofskom metodom, odnosno racionalnom argumentacijom (Halilović, T. 2012: 8).

Farukijeva sazajna platforma ekstremnog protivljenja tradicionalnim modelima filozofskog i mističkog razumevanja islama svakako može biti dugoročno čak i opasna. Na toj platformi muslimani neće imati metodološke instrumente za tumačenje najprefinjenijih značenjskih sfera *Kurana* i verovesnikovih predanja. Otuda, kada se suoče sa složenim izazovima modernog doba i novih filozofskih škola, Farukijevi sledbenici neće raspolagati naj-suptilnijim plodovima ukupne sazajne i civilizacijske baštine islama. Misliće da rešenja mogu pronaći u prostim i literalističkim komentarima *Kurana*. Od ključnog značaja ovde jeste i to da Faruki, u svojoj borbi protiv filozofske i mističke tradicije islama, nije ispravno stao ni na stranu predstavnika dogmatičke teologije (*kalam*) u islamu. On očigledno ne zna da *kalam* u svom istorijskom razvoju, a posebno nakon slavnog Hadžea Nasirudina Tusija (umro 1274) i njegovih brojnih šiitskih i sunitskih učenika, sve izraženije postaje filozofski *kalam*, a *mutakalimi* nužno slede norme filozofske demonstracije. Naprotiv, Farukija privlače neki marginalni i ekstremni stavovi iz ranog perioda nauke *kalam*, u kojima se nipošto ne može prepoznati dominantan tok mišljenja muslimanskih *mutakalima*. Zaključićemo da je Farukijevo usmerenje u tumačenju islama izrazito literalističko. I zato postoji opasnost da njegova sazajna platforma nekada posluži kao plodno tlo za radikalna razumevanja islama, čak i pored svih njegovih sjajnih poruka i razmišljanja o ukupnom civilizacijskom bogatstvu islama.

Tako Faruki, primera radi, smatra da će stati u odbranu islamske dogmatičke teologije ako se snažno usprotivi „filozofskom“ principu kauzaliteta. On svoj stav naravno neočekivano obrazlaže na sledeći način:

Teolozi su se plašili da jedna takva [filozofska] teza o uređenju univerzuma nužno prikazuje [da...] božje prisustvo nema svrhe nakon što je Bog kreirao svet i u njega ugradio planski mehanizam neophodan da sve dovede u kauzalnu vezu. Njihova tvrdnja se ispostavila tačnom. Svet u kojem se sve odvija po principu kauzalnosti i gde su svi uzroci prirodni, u njemu samom ili izvan njega, zapravo je svet kome ne treba Bog. [...] Takvim tezama teolozi su u potpunosti nadjačali filozofe (al Faruki 2011: 42).

U fusnoti na istom mestu, Faruki će trijumfalno proslaviti tobožnju pobedu dogmatičke teologije i uzgred još jednom se nemilosrdno obrušiti na ukupno filozofsko nasleđe muslimana.

Ovo je evidentno i iz slabe reputacije koju su imali filozofija (tj. tradicija apstraktnog mišljenja koja je počela s al Kindijem i nastavila se s Farabijem, krugom *Ihvan as Safa*, Ibn Sinom i Ibn Rušdom) i filozofi koji su se njome bavili [...] kao i iz tretmana filozofa i njihovih knjiga tokom cele muslimanske povesti. Nema nimalo sumnje da je ovakav odnos prema filozofiji proistekao zbog distanciranja filozofa od osnovne intuicije *umeta* (isto: 42–43).

Da je Faruki mogao da sprovede u delo svoj plan islamizacije znanja, u njegovim novim udžbenicima poglavlja o islamskoj filozofiji bila bi prepuna istorijskih i metodoloških grešaka i, čini nam se, završavala bi se kod objašnjenja o Ibn Rušdu (umro 1198). Naravno, treba znati da islamska filozofija tek nakon Ibn Rušda beleži najslavnije periode svog civilizacijskog i doktrinarnog poleta u školama Suhrevardijeve iluminativne filozofije i Mula Sadri-ne transcendentne filozofije.

Bilo kako bilo, način na koji je Faruki odbacio nužnost principa kauzaliteta nisu mogli da prihvate ni njegovi najbliži saradnici. Leuj M. Safi, koji je bio izvršni direktor Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT) u Americi i glavni urednik spomenutog *Američkog časopisa za islamske društvene nauke* (AJISS), naglašava značaj filozofskog pristupa ovom pitanju: „Moramo kazati da je utemeljeno Ibn Rušdovo upozorenje da poricanje kauzaliteta naposletku okončava u poricanju samog mišljenja. [...] Ovaj princip je nesumnjivo veoma važan princip mišljenja. [...] Zaista, osporavajući princip kauzaliteta, *mutakalimi* su uništili temelje racionalnih nauka“ (Safi 2013: 154). Možda i nije potrebno ovde dodati da bez principa kauzaliteta premise u našim zaključivanjima ne mogu biti uzrok istinitosti naših zaključaka, te da se tako ruše svi zaključci, sva saznanja i sva naša društvena pregnuća. Takođe, jasno je da princip kauzaliteta u procesu stvaranja univerzuma znači

to da svaka posledica zavisi od Boga, kao prvog uzroka, u svakom trenutku i stepenu svog postojanja, a ne samo u početnoj fazi nastajanja.

3. Faruki je potpuno u pravu kada uočava da je jedan od ključnih problema muslimanskih društava kroz istoriju bio rascep između mišljenja i dela. Opsežno bi se moglo pisati o nepravdi koja je karakterisala bit političkih usmerenja mnogih muslimanskih vladajućih dinastija od najranijih perioda razvoja islama. Tužne priče o životu najbližih potomaka verovesnika Muhameda stvaraju neisceljivu bol u dubinama srca svih iskrenih vernika. Međutim, Faruki pravi fundamentalnu grešku kada insistira na tome da ukupno islamsko mišljenje mora nužno biti usredsređeno na delatnosti u našem životu. Naime, on ovaj stav iznosi i u svojoj ključnoj definiciji racionalnosti i znanja, koje redukuje u okvire istorije i fizičkog sveta. Ponovićemo ovde jedno njegovo zapažanje:

Ništa osim Boga nije u tom smislu sveto. Prema islamskom učenju, sve je stvoreno i ništa nije sveto. Stoga, biti religiozan nipošto ne znači to da neko napusti svoje uobičajene poslove u životu i da se posveti delima koja nemaju nikakvu vrednosnu korist. Sva religija je zapravo u tome da obavljamo svoje životne aktivnosti. I prema tome, islam je isprepleten s objektivnim životom i s istorijom. A izvan okvira života i istorije nema ni vrlina, ni bogobožnosti, pa – ni islama (al Faruqi 1983: 57–58).

U skladu s jasnim normama filozofske analize, moramo primetiti da Faruki eksplicitno redukuje islam na nivo istorije i modernog istoricizma. On čudno zaključuje da je samo Bog sveta realnost i da sve ostalo što postoji jeste fizički svet, ograničavajući tako religiju u okvire fizičkog sveta, a ukupnu realnost u okvire istorijske realnosti. Međutim, zar vrlina nije i iskonska čistota duše u višnjim stupnjevima mističkog iskustva, koje se formira iznad granica istorije? I zar višnje metafizičke istine nisu objektivne realnosti? Jesu, i štaviše, one predstavljaju najuzvišenije lice realnosti. Zapravo, metafizičke istine univerzuma i mističke dubine čistote čovekovog bića jesu srž i srce islama i one moraju biti predmet naših racionalnih meditacija. Mi zaista ne razumemo kako je Faruki mogao sve to odjednom da prenebregne u svojoj definiciji racionalnosti i razuma koji je, kao što smo videli na prethodnim stranama, njemu vredan samo onda kada je usmeren na objektivne potrebe čovekovog fizičkog života. Da budemo jasniji. Prema Farukijevom uverenju, mi nećemo obavljati racionalnu delatnost onda kada razmišljamo o metafizičkim tajnama postojanja ili o mističkoj čistoti svoje duše, već samo onda kada budemo razmišljali o problemima i mogućim rešenjima u svom ovomezaljskom životu. Ako svrha naših saznanja nije povezana s našim indivi-

dualnim ili društvenim životom na Zemlji, onda ta saznanja nisu ni racionalna, niti čak religijski opravdana. Faruki ovde ne spominje Maksa Vebera, ali njegova definicija mnogo nas podseća upravo na Veberovu četvostrukom tipologiju društvenog delovanja koje može biti: a) afektivno, b) tradicionalno, c) vrednosno-racionalno i d) ciljno-racionalno. Veber je, naime, religijske rituale „primitivnog“ čoveka, poput žrtve i molitve, koji se sprovode s ciljem da se od Boga dobije usluga, uporedio s odnosom koji moderan čovek ima prema sticanju profita i zaključio da obe kategorije ovih delovanja možemo opisati kao ciljno-racionalne (Kalberg 2014: 82). U stvari, racionalna i ovomezaljska svrha je, prema Veberovom mišljenju, glavni zadatak religije. A do tog zaključka dovodi nas Veberova definicija sociologije religije, koju on izvodi iz svoje poznate teorije racionalizacije, pritom naravno ne uspevajući da prevaziđe osnovne okvire pozitivističke definicije nauke. Drugačije kazano, za njega je religiozno delovanje u najmanju ruku relativno racionalno delovanje, jer je svrhovito, tim više što su i te svrhe pretežno ekonomske (Peračковиć 2002: 825). Na isti način Faruki vrednost razuma vidi isključivo u tome da on bude svrhovit, to jest da bude instrument kojim ćemo pronaći rešenja za probleme u svom fizičkom životu.

4. Faruki očigledno pogrešno izveštava da je saznanja baština islama u ranom periodu njenog razvoja obuhvatala samo ideje i misli koje su bile povezane s praktičnim potrebama i delatnostima muslimana u njihovom fizičkom životu. Takav stav naravno nema utemeljenje u istorijskim činjenicama. Naime, islam sadrži rešenja za potrebe puka i to nikada ne treba zapostaviti. Obični vernici žele da žive u kulturnom i civilizacijskom ambijentu s dominantnim religijskim simbolima, a saznanja koja su njima potrebna moraju biti prosta i praktična. Međutim, ukupno religijsko saznanje ne završava se na tom nivou. Od prvih dana utemeljenja islamske duhovne tradicije, predmet aktivnih diskusija muslimana bili su i mnogobrojni uzvišeniji stupnjevi religijskog saznanja. Bilo je potrebno razotkriti i razumeti mnoge udubljujuće sfere prefinjenih doktrina kuranskog otkrovenja i verovesnikovih predanja. Neke od tih doktrina nisu direktno povezane s praktičnim svrhama u našem fizičkom životu, ali zbog svoje višnje saznanje vrednosti upravo one ilustruju srce i suštinu iskonskog islamskog pogleda na univerzum i postojanje. S druge strane, ako one zbog svoje epistemčke i duhovne složenosti privlače pažnju samo ograničenih krugova muslimanskih vernika i učenjaka, to naravno ne znači da nisu dovoljno značajne ili, štaviše, primarno ključne. Upravo ti suptilni slojevi višnjeg islamskog saznanja doći će u kasnijem periodu u dodir s briljantnim naučnim plodovima starogrčke, staropersijske, hrišćanske i budističke kulture. Filozofske diskusije iz tog doba nisu možda bile svrhovite u praktičnom životu običnih vernika, ali su bile izrazito žive i

fundamentalno obogaćujuće. Jer kroz te diskusije manifestuju se zadivljujuće lepote racionalnog bogatstva islama.

5. Faruki smatra, kao što smo objasnili, da je brzi razvoj metafizičkih i mističkih studija u islamu zapravo rezultat spomenutog rasepa između mišljenja i delatnosti, odnosno potpune odvojenosti nauke od politike i društva. Naravno, on delimično greši. Istorijske činjenice potvrđuju da su neki poznati baštinici islamske racionalne misli istovremeno imali aktivnu ulogu u društvenom i političkom životu. Dva najbolja popularna primera sigurno jesu Ibn Sina i Hadže Nasirudin Tusi. Osim njih, možemo spomenuti i poznatog filozofa etike i istoričara Miskevejha (umro 1030). On je još u ranoj mladosti bio savetnik bujidskih vladara, a istoričari beleže da je ukupno proveo više od 32 godine aktivno saradujući s raznim muslimanskim visokim državnici (Halilović, M. 2016: 87).

6. Jedna od nesumnjivo najključnijih slabosti Farukijeve platforme islamizacije znanja ogleda se u njegovom izrazito prostom pristupu analizi fundamentalnih epistemčkih principa poslerenesansnih nauka. On zapravo i ne obraća pažnju na te ključne i složene saznejne elemente i naivno ih zanemaruje (Hosropanah 2012: 21). A sasvim je jasno da samu bit modernih nauka ne možemo razotkriti ukoliko ne budemo detaljno analizirali njihove saznejne i vrednosne pozadine, uključujući sve skrivene epistemološke, metodološke, antropološke, kosmološke i metafizičke osnove tih nauka. Razume se da mnoge te filozofske osnove ne pripadaju pitanjima o kojima raspravlja dotična moderna nauka, ali ta nauka u svojoj saznejnoj biti nužno se temelji na njima. Zaključićemo da Faruki jednostavno prenebregava mnoge složene faktore koji imaju ključnu ulogu u formiranju ukupnog saznanja i kulture modernog Zapada. Njegova prosta objašnjenja o nekoliko ograničenih saznejnih principa zapadnog i islamskog mišljenja, u formi pet spomenutih jedinstava, najblaže rečeno – deluju neprihvatljivo. Savremeni iranski filozof iz kruga baštinika tradicionalne transcendentne filozofije, Sejed Mohsen Miri Hoseini, na sledeći način ocenjuje Farukijevo saznejno usmerenje:

U ovom pristupu ne obraća se pažnja na temeljne epistemološke i metafizičke principe. Jer za analizu tih principa potrebno je odvojiti dosta vremena i potrebni su mislioci koji će se posvetiti tim iscrpljujućim diskusijama o najključnijim i najdubljim slojevima pitanja. Predmet diskusije mora se svestrano analizirati i tek tada moći ćemo da se približimo rešenjima krize.

Brzopletost i literalizam karakterišu ovaj pristup u vremenu kada su društveni i saznejni problemi modernog doba znatno složeniji nego u

svim pređašnjim periodima. I otuda, danas više nego ikada pre osećamo potrebu za udubljujućim i osnovnim razmišljanjima. [...] Neko ko zagovara ovaj pristup ne može tačno predvideti sve kulturne i društvene posledice svojih aktivnosti, odnosno ne može znati da li će njegova platforma uz uticaj nekoliko teorijskih posrednika dobiti isto usmerenje kao i moderna zapadna nauka ili, tačnije, početi da služi toj nauci (Miri Hoseini 2012: 64–65).

Naravno, ovde treba dodati i to da temeljna analitička slabost u pristupu islamizaciji znanja nije karakterisala samo Farukijeve poglede. Sejed Ali Ašraf, svojevremeno direktor Islamske akademije u Kembridžu, analizirajući rad međunarodnih konferencija o obrazovanju koje su održane u islamskom svetu u periodu između 1977. i 1989, primećuje da se ni u jednom slučaju na tim konferencijama nisu povele opsežne diskusije o metodologiji rekonstrukcije islamskih pojmova, već se samo isticalo da islamske pojmove moramo prilagoditi svim novim univerzitetskim smerovima (Ašraf 2000: 90).

7. Detaljan plan islamizacije znanja, koji iznose Faruki i njegovi saradnici, zapravo isključivo predstavlja mehaničke okvire ovog generalnog sazajnog procesa. Jer Faruki nije bio mnogo zainteresovan za to da piše o metodološkim normama prema kojima bi bilo moguće islamizovati modernu nauku. Drugim rečima, on je obrazložio korake realizacije ove ideje, ali ne i praktičnu metodologiju koja bi te korake podržala i omogućila. Zato možemo kazati da je Faruki ilustrovao samo jedan opšti uvod u islamizaciju znanja, koji bi mogao bez ikakvih izmena da posluži svim predstavnicima čak najrazličitijih tokova mišljenja u islamskom svetu, od najradikalnijih protivnika modernog znanja do najekstremnijih muslimanskih modernista. Zbog toga Farukijev model do danas nije ni mogao biti realizovan. Možda se možemo složiti s Muhamedom Legenhausenom u njegovoj oceni da su predstavnici Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT) prekomerno koristili nalepnicu „islamsko“ u svojim emotivnim besedama, i to je bio glavni uzrok da njima i dalje ostanu skrivena dublja filozofska pitanja koja su izuzetno ključna u današnjim diskusijama o znanju i nauci (Legenhausen 2010: 11).

8. U jednom od glavnih delova svog detaljnog plana islamizacije znanja Faruki predlaže, kao što smo videli, da sazajnu baštinu muslimana kritički vrednujemo:

- u skladu s učenjima *Kurana* i s verovesničkim predanjima;
- u skladu sa savremenim potrebama;
- u skladu sa savremenim čovekovim saznanjima.

Farukijeve greške u razumevanju sva tri spomenuta merila izuzetno su značajne i možemo ih kratko obrazložiti na sledeći način:

- U slučaju prvog merila, Faruki nam duguje objašnjenje o tome koji metodološki pristup tumačenju *Kurana* i verovesničkih predanja on prihvata. Već znamo da on odbacuje sva tumačenja muslimanskih filozofa i mistika. No, koji god metodološki pristup da prihvati, taj pristup će nužno biti prisutan i u ukupnoj saznoj baštini muslimana, te će u tom delu ova baština biti kritički vrednovana – sobom. Naravno, mi ovde ne isključujemo ni mogućnost da Farukijev odgovor glasi da *Kuranu* i verovesničkim predanjima nisu potrebna nikakva tumačenja. Ali to bi bio izraz ekstremnog literalizma s nesagledivim mogućim štetnim posledicama.
- Drugo merilo Faruki nikako ne objašnjava iako o tome postoje mnogobrojne ključne nedoumice. Jer način rekonstrukcije baštine muslimana prema čovekovim potrebama umnogome zavisi od precizne definicije tih potreba. Koji autoritet određuje naše realne potrebe? O kojoj kategoriji naših potreba je reč, o kratkoročnim ili o dugoročnim, o duhovnim ili o materijalnim? Da li naše potrebe imaju određene granice i crvene linije i kako se one određuju? U kojoj meri je moguće menjati baštinu u skladu s našim potrebama i da li možemo poništiti ukupnu muslimansku sazajnu baštinu zbog čovekovih neograničenih i permanentno novih prohteva?
- Nažalost, ni u slučaju izmena u saznoj baštini muslimana u skladu sa savremenim čovekovim saznanjima Faruki ne predlaže nikakve jasne metodološke norme. A ne treba sumnjati u to da odnos između modernih saznanja i islamske naučne baštine ne možemo tačno definisati ako se jasno ne opredelimo za neki poseban stadijum fundamentalnih ontoloških i epistemoloških pogleda.

Zaključak. Domaće znanje i različite sazajne platforme

U različitim istorijskim periodima, definicija odnosa između nauke i ostalih kategorija saznanja, kao što su filozofija, religija, ideologija ili mit, nekoliko puta je pretrpela znatne promene. Nekada je filozofija predstavljala jedan deo nauke, odnosno nazivali su je najvišom naukom, a i religijske sudove su takođe smatrali naučnim sudovima. Mnogo kasnije, u jednom kraćem periodu, ideologije ulaze u okvire naučnih saznanja i naučnici opširno raspravljaju o tome koja naučna ideologija je ispravna a koja nije. U prethodnih stotina godina pak nauku definitivno odvajaju od ostalih spomenutih kategorija saznanja, pa naučnici, primera radi, o religiji raspravljaju

kao o predmetu koji posmatraju spolja jer, ako se uđe u okvire religije, tada saznanja prestaju da budu naučna. Napokon, novije diskusije o filozofiji nauke usmerene su ka tome da se otkrije koliko su nauka i druge kategorije saznanja ipak međusobno isprepletene, ali to naravno ne znači da je prihvaćena tradicionalna definicija prema kojoj filozofija i religija zaista pripadaju krugu naučnih saznanja.

Zato treba imati u vidu mnogostruku složenost saznajne pozadine pitanja o mogućnosti rekonstrukcije islamske, ili uopšte domaće, nauke u savremenom dobu. Najpre obratimo pažnju na to da se o mogućnosti usaglašavanja nauke s nekim domaćim okvirima i potrebama može diskutovati iz dve različite perspektive:

- iz perspektive predmeta nauke i saznanja;
- iz perspektive unutrašnje strukture nauke (Parsania 2004: 90).

U prvom slučaju, nauka može biti domaća kada se u njoj razmišlja o predmetima i pitanjima koji su povezani s našom prirodnom, geografskom, istorijskom ili kulturnom sredinom. U skladu s tim domaćim potrebama i pitanjima biće, naravno, definisani i naučni prioriteti. Primera radi, u kulturnom i društvenom ambijentu dominacije islamske duhovne tradicije, naučnim disciplinama o Bogu i o čovekovoju duši pridaje se ključan značaj kada je predmet saznanja posredi. To su istovremeno i najkorisnije naučne discipline u islamskoj saznoj sferi, u kojoj se naučni prioriteti određuju prema višnjim duhovnim merilima. *Imam* Musa ibn Džafer al Kazim (745–799) o tome poučava:

Najpreče znanje ti je ono koje je isključivi uzrok valjanosti tvojih dela. Najobaveznije znanje za tebe jeste ono o kom ćeš biti pitan da li si ga se pridržavao. Najpotrebnije znanje ti je ono koje ti pokazuje dobrotu tvog srca i otkriva njegovu izopačenost. Najpohvaljenije znanje naposljetku jeste ono zbog kog ćeš ovde imati više dobrih dela. Zato, nemoj se posvetiti znanju od kog ti ne preti šteta ako ga ne znaš i nemoj zanemariti znanje zbog kog ćeš, ako ga zapostaviš, umnogostručiti svoje neznanje (Madžlisi 1983: LXVII/114).

Kad je reč o mogućnosti produkcije domaćeg znanja iz perspektive unutrašnje strukture znanja, treba razlikovati dve sledeće generalne analitičke kategorije:

1. analize prema kojima znanje ima kosmološku i kognitivnu vrednost, što znači da saznanje uistinu otkriva objektivnu realnost;

2. analize prema kojima znanje nema kosmološku i kognitivnu vrednost, već je u svojoj biti relativno.

Svi predstavnici prve kategorije analiza apsolutno su saglasni u tome da znanje ima nepromenljivu bit i strukturu. Iako njih dele značajne razlike u razumevanju naučnog znanja kao isključivo osetnog, isključivo racionalnog, ili pak kao obuhvatnog znanja koje može biti intuitivno, racionalno i osetno, ipak svi oni prihvataju da različiti kulturni, društveni i istorijski konteksti nipošto ne mogu uticati na samu unutrašnju strukturu znanja. I, naravno, pošto je bit znanja jedna, svi ljudi koji poseduju znanje imaju zajedničku i nepromenljivu predstavu o svom znanju. Društveni konteksti, u smislu potreba i mogućnosti određenog društva, mogu samo podstreknuti naučnike da se posvete ili usprotive razvoju nekog posebnog dela ukupnog znanja. Ali znanje po sebi nigde ne može postati domaće i nužno je univerzalno. Društvene kazane, znanje je poput ogledala koje uvek na isti način pokazuje ono što se nalazi ispred ogledala. Ovoj kategoriji pripadaju, primera radi, sledeća dva stadijuma znanja nezavisno od njihovih potpuno različitih definicija i kognitivnih okvira:

a. Islamsko, odnosno religijsko, znanje. Jedan od najdužih perioda u istoriji čovečanstva obeležila je dominacija znanja koje se razvijalo na platformi religijske ontologije i antropologije. Religijsko znanje u svojoj biti nužno se oslanjalo na višnji, supraracionalni izvor. Stoga se u srcu religijskog znanja uvek krila uzvišena tajna pred kojom se čovek snagom svog razuma osećao zadivljenim, opčinjenim i skrušenim. No, u toj supraracionalnoj uzvišenosti, religijsko znanje se nikada nije tumačilo kao znanje koje je suprotno razumu. Naprotiv, sudovi razuma bili su deo religijskog znanja. Ali ibn Abi Talib (601–661) kaže: „Razum je vera unutrašnja...” (Turajhi 1985: V/425), što znači da nam razum iznutra otkriva poruke božje.

b. Racionalističko znanje. U doba moderne racionalnosti, nauka se otuđuje od svojih intuitivnih sfera i od tada se nemilosrdno odbacuju sve višnje tajne koje prevazilaze granice čovekovih pojmova i razuma. Religijska tradicija i božje otkrovenje koje je podržava izgubiće svoj kognitivni kredibilitet, a o ukupnim postojanjima i vrednostima sudiće se prema pojmovnim strukturama čovekove misli, koje se pojavljuju u formi različitih ideologija.

Kant je u XVIII veku zadao najteži udarac racionalnom znanju (Parsania 2006: 70), ističući da nas razum nikada ne vodi do same realnosti. On smatra da razum zapravo predstavlja najveću prepreku na našem putu do realnosti i da je to zajednička i nezaobilazna prepreka za sve ljude. I zato Kant poručuje da razumom ne gledamo realnost oko sebe, već da gledamo i vrednujemo

sam svoj razum. Pod uticajem njegovih pogleda, epistemologija biva izjednačena s filozofijom, a metafizika i čovekov teorijski razum potpuno su zastavljeni.

Prema Kantovom pogledu, razum nema apsolutnu kognitivnu vrednost jer nam ne razotkriva realnost onakvom kakva ona uistinu jeste. Saznanje koje stičemo, dakle, relativno je. No, pošto je razum zajednička prepreka svim ljudima na putu otkrivanja same realnosti, unutrašnja struktura znanja uvek je ista i ona se, ni prema Kantovom mišljenju, ne može menjati pod uticajem određenih faktora iz naše sredine ili društva. Želimo da kažemo da ni u ovom slučaju nije moguće govoriti o domaćem znanju u pogledu unutrašnje strukture znanja.

Naposletku, treba spomenuti još jednu definiciju znanja prema kojoj znanje nema kosmološku i kognitivnu vrednost, te je samim tim relativno. Ali ovde se objašnjava da različiti društveni i kulturni konteksti utiču na formiranje biti i suštine znanja. Drugim rečima, znanje i nauka prema ovoj definiciji imaju potpuno kulturnu prirodu, što znači da su plodovi same kulture. I otuda nauka prirodno i nužno mora biti domaća. Ili, jasnije rečeno u kontekstu predmeta naše rasprave, onde gde je kultura islama dominantna, nauka takođe mora biti – islamska.

Poslednju kategoriju definicije znanja možemo prepoznati u delima novokantovaca, filozofa nauke iz XX veka i postmodernističkih mislilaca. Međutim, islamska nauka, ako se tako bude razumela, vodiće nas ka stranputicama najsloženijeg skepticizma i beznađa, a ne, kao u slučaju tradicionalne definicije religijskog znanja, ka prefinjenim stazama iskonskog blaženstva.

Primljeno: 28. septembra 2016.

Prihvaćeno: 27. oktobra 2016.

Literatura

- al Faruqi, Isma'il Raji (1983), *Aslamat al ma'rifa; al mabadi al amme va huttat al amal*, preveo na arapski Abd al Varis Said, Kuvajt, Dar al buhus al ilmijja bil Kuvajt.
- al Faruqi, Isma'il Raji (1997), *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Third Edition, edited by Dr. Abdul Hamid Abu Sulayman, Herndon, Virginia, International Institute of Islamic Thought.
- al Faruqi, Isma'il Raji (2001), *Islamijjat al ma'rifa; al mabadi al amme – huttat al amal – al indžazat*, Bejrut, Dar al Hadi.
- al Faruqi, Isma'il Raji (2005), *Olum-e akli va tadžrobi dar alam-e eslam*, preveli na persijski Mohamad Firuzkuhi i Ruholah Nasrolahi, Tehran, Šerekat-e ćap va našr-e bejmol-melal.

- al Faruki, Ismail Radži (2011), *Tevhid: implikacije na mišljenje i život*, 2. izdanje, s engleskog preveo Džemaludin Latić, Sarajevo, El-Kalem i Centar za napredne studije.
- al Faruqi, Isma'il Raji (2015), *Suština islamske civilizacije*, preveo Ahmet Alibašić, Sarajevo, Centar za napredne studije.
- Ašraf, Sejed Ali (2000), „Ta'lim o tarbijat-e eslami: barresi va arzjabi-je konferansha-je bejnolmelali-je ta'lim o tarbijat-e mosalmanan 1977–1989“, preveo na persijski Sejed Mahdi Sadžadi, *Pažuhešha-je tarbijat-e eslami* 1: 77–104.
- Džabir al Alvani, Taha (2001), „Mosahebe: tarh-e ma'refat-šenasi-je eslami“, *Baztab-e andiše* 14: 7–14.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2007), *Manzelat-e akl dar hendese-je ma'refat-e dini*, Kom, Esra.
- Golšani, Mahdi (2001), „Min al ilm al almani (Secular) ila al ilm ad dini: al dža-mi'a al islamijja“, *Afak al hadara al islamijja* 8: 7–50.
- Halilović, Muamer (2014), „Čovek i društvo kod Mula Sadre Širazija“, *Kom: časopis za religijske nauke* 3 (2): 55–69.
- Halilović, Muamer (2016), „Vlast u službi morala – analiza Miskevejhove socijalne misli“, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (1): 85–104.
- Halilović, Tehran (2012), „Originalnost islamske filozofije“, *Kom: časopis za religijske nauke* 1 (1): 1–17.
- Halilović, Tehran (2014), „Doktrinarna gnoza u islamu: položaj i značaj“, *Kom: časopis za religijske nauke* 3 (2): 21–34.
- Halilović, Tehran (2015), „Značaj tradicije u islamskim naukama s osvrtom na ideje ajatolaha Dževadija Amolija“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (1): 1–16.
- Hejdarifar, M. & Alinežad, S. (2015), „Eslamisazi-je olum dar parto-ve mabani-je Kor'an-e karim“, *Pažuhešha-je andiše-je Kor'ani* 1 (1): 37–64.
- Hosropanah, Abdolhosein (2012), „Čisti-je falsafe-je olum-e ensani“, *Ajene-je ma'refat* 31: 8–32.
- Kejsari, Davud ibn Mahmud (1996), *Šarh Fusus al hikam*, kritičko izdanje, pripremio Sejid Dželaludin Aštijani, Tehran, Entesarat-e elmi-farhangi.
- Kalberg, Stephen (2014), „Tipovi racionalnosti Maxa Webera: kamen temeljac za analizu procesa racionalizacije kroz povijest“, *Amalgam* 6–7 (6–7): 79–111.
- Legenhausen, Muhammad (2010), „Mabani-je hermenotiki-je olum-e edžtemai-je eslami“, preveo na persijski Mansur Nasiri, *Motale'at-e farhangi-edžtemai* 1 (3): 7–42.
- Madžlisi, Muhamed Bakir (1983), *Bihar al anvar*, Bejrut, Mu'assasat al Vafa.
- Miri Hoseini, Sejed Mohsen (2012), „Bazhani-je entekadi-je eslamisazi-je olum-e ensani az manzar-e Isma'il Faruqi“, *Esra* 10: 37–76.
- Mula Sadra, Sadrudin Muhamed Širazi (1960), *al Hikma al muta'alija fi al Asfar al akljia al arba'a*, Kom, Manšurat-e Mostafavi.

-
- Nouzari, Mahmud (2012), „Emkan-e eslamisazi va bumisazi-je barname-je darsi-je rešte-je olum-e tarbijati“, *Rahbord-e farhang* 19: 139–168.
- Parsania, Hamid (2004), „Bumi shodan-e elm“, u: Dabirhane-je nehzat-e azadandiši va toulid-e elm (prir.), *Daramadi bar azadandiši va nazarijjeopardazi dar olum-e dini*, Kom, Markaz-e modirijjat-e Houze-je elmiye-je Kom: 89–109.
- Parsania, Hamid (2006), *Sonnat, ide'oloži, elm*, Kom, Bustan-e ketab.
- Peračković, Krešimir (2002), „Max Weber. Sociologija religije“, *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja* 11 (4–5): 825–829.
- Safi, Louay (2013), *Izvori znanja: komparativna studija o islamskim i zapadnim metodama istraživanja*, s engleskog preveo Mirza Sarajkić, Sarajevo, El-Kalem i Centar za napredne studije.
- Turajhi, Fahrudin (1985), *Madžma al bahrajn*, Bejrut, Dar maktaba al Hilal.

Isma'il al Faruqi and Islamization of Knowledge – A Critical Review

Seid Halilović

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

Muslim thinkers in the XX century offered different analyses of the relationship between traditional Islamic knowledge and modern Western sciences. In the beginning, it was thought that in the light of modern sciences Muslims could stop the process of multiple weakening of their societies. However, as various shortcomings of the Western culture started being noticed, there were more and more talks about the need for a modern Islamic science, or even new Islamic universities. The extremely influential Isma'il al Faruqi undoubtedly deserves most credits for popularizing the issues of islamization of knowledge and science. Believing that in the reform of the educational system should be recognised the key solution to the overall crisis in the Islamic world, al Faruqi, in collaboration with his closest friends from the International Institute of Islamic Thought (IIIT) formulated general principles, objectives and a detailed plan of the process of islamization of knowledge. He suggested that the Muslim experts should get well acquainted with modern sciences, and then to creatively connect those sciences with the Islamic heritage, in the light of basic Islamic concepts and views. However, using the method of philosophical analysis of contents of al Faruqi's writings on islamization of knowledge, we can see that his approach to understanding of Islam is burdened with pronounced literalism. He was an extreme opponent of the philosophical and mystical heritage of Islam, and also he had little knowledge of basic flows of dogmatic theology in Islam, which he necessarily preferred. Al Faruqi reduced Islamic intellect to the level of the instrument for solving problems in a person's physical life and he believed that it is harmful to think about metaphysical and esoteric truths. Finally, al Faruqi's analysis of the essential nature of modern sciences is essentially simple. He did not focus at all on the crucial, complex and hidden epistemological principles of different cognitive stages of Post-Renaissance Western science. Thus, his idea of islamization of knowledge resembles a simple mechanical structure, whose methodological frameworks and cognitive norms are far from clear. Hence, we cannot accurately predict cultural and social destiny of this structure, and it is certainly possible that it will differ in no way from the modern Western science.

Keywords: *knowledge, science, islamization, university, education, tradition, modernity, philosophy, literalism, Isma'il al Faruqi*