

**ŠKOLA U KOMU I KRITIKA RELIGIJSKOG
PLURALIZMA S POSEBNIM OSVRTOM NA
FILOZOFSKU ANALIZU AJATOLAHA
DŽEVADIJA AMOLIJA**

Seid Halilović

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

Škola u istorijskom gradu Komu u nekoliko poslednjih decenija imala je važnu ulogu u usmeravanju strateških naučnih i kulturnih tokova u Iranu i islamskom svetu. Naučni i istraživački rad u ovoj školi traje duže od jednog milenijuma i u kontinuitetu se razvijao u svetlu čvrste saradnje predstavnika ove škole i sličnih, starih, škola koje su utemeljene u poznatim centrima islamske učenosti u gradu Medini i u nekoliko gradova na teritoriji današnjeg Iraka, Libana i Irana. U Komu su formirane čuvene škole islamske filozofije, jurisprudencije i egzegeze, a filozofskim disciplinama najčešće se pridavao veliki značaj. Jedan od najuticajnijih predstavnika filozofske škole u Komu danas jeste *ajatolah* Dževadi Amoli. Analizom sadržaja njegovih knjiga upoznaćemo se s osnovnim smernicama filozofske metodologije škole u Komu u primeru kritike religijskog pluralizma. *Ajatolah* Dževadi oštro kritikuje ideju religijskog pluralizma zato što su je moderni zapadni mislioci i teolozi svestrano popularizovali iako nikada nisu dovoljno jasno obrazložili da se ona zasniva isključivo na Kantovom, odnosno novokantovskom, relativizmu u saznanju. On objašnjava da relativizam u saznanju ne znači da postoje mnogobrojni putevi koji vode do istine, pa da onda kažemo da će svi ljudi konačno biti spaseni nezavisno od toga na kojem putu se nalazili i kojoj religiji pripadali. Prema njegovoj analizi, relativizam u saznanju znači da niko ne može doći do istine i da se istina ne otkriva ni u jednoj religiji. *Ajatolah* Dževadi upozorava da se religijskim pluralizmom problemi spasenja i tolerancije rešavaju na destruktivan način, jer ćemo biti prinuđeni da prihvatimo filozofske principe kojima se u potpunosti diskredituje suština religijskog

saznanja. Da bi to temeljno dokazao, on analizira različita značenja relativnosti i relativizma. Njegov zaključak glasi da se neka od tih značenja relativnosti prihvataju i koriste u religijskom saznanom stadijumu, ali da je relativizam u saznanju u očitoj epistemološkoj suprotnosti sa svim religijama.

Ključne reči: *religija, pluralizam, tolerancija, modernizam, relativizam, relativnost, skepticizam, filozofija, teologija, epistemologija*

Istorijski konteksti razvoja škole u Komu

Islamska škola u gradu Komu u poslednjih nekoliko decenija prolazi kroz najbriljantniji period svog istorijskog razvoja, na temeljima slojevitih saznanjih iskustava tradicionalnih učenjaka. Zapravo, ovaj grad na obodu centralnog dela današnjeg Irana smatra se najznačajnijim središtem tradicionalne učenosti u islamskom svetu. U njemu danas žive mnogobrojni islamski vrhunski autoriteti koji, samim tim što se u velikom broju nalaze na jednom mestu, dobijaju stratešku intelektualnu moć da utiču na ključne naučne, kulturne i društvene tokove u savremenim muslimanskim društvima. Jedan od njih je *ajatolah* Dževadi Amoli o kome ćemo više govoriti na stranama koje slede, nakon nužne uvodne analize istorijskih konteksta razvoja spomenute škole u Komu.

Prvi zvanični centar islamske učenosti osnovan je u Medini u vreme kada je verovesnik Muhamed živeo u tom gradu. Svoje čisto znanje verovesnik je prenosio mnogobrojnim učenicima koji su dolazili kod njega da uče o iskonskim istinama i vrednostima islama. Nakon verovesnikove smrti, 632. godine, jedna grupa muslimana verovala je da su svetlost verovesnikovog znanja nasledili – *imami*. *Imam* znači vođa, kako u doktrinarnim i duhovnim aspektima vere, tako i u društvenopolitičkom životu (Tabatabai 1993: 168). Prvi *imam* bio je najbliži Muhamedov rođak Ali ibn Abi Talib (600–661) i na njegove besede i predavanja odmah počinju da dolaze neki od najprisnijih verovesnikovih sledbenika. Do 874. godine, kada dvanaesti *imam* Mahdi najednom postaje skriven od očiju javnosti, *imami* i njihovi istaknuti učenici vodili su respektabilne centre islamske učenosti u Medini, Kufi, Basri, Reju, Komu i u još nekoliko ondašnjih manjih gradova. Naravno, tokom celog tog perioda neumorni sledbenici *imamâ* znali su da će Medina ostati ključno intelektualno jezgro imamitskog učenja i pored svih političkih pritisaka kojima su bili izloženi u tom gradu. Školu u Medini briljantno su unapredili *imam* Muhamed Bakir (677–733) i njegov sin *imam* Džafer Sadik (704–765), u uslovima kada su političke prilike u gradu bile relativno povoljnije. Naime, Abasidi su se tada u severnijim delovima islamskog halifata sukobili s Oma-

jadima i konačno ih svrgnuli s vlasti, a dva spomenuta *imama* iskoristila su priliku da se na marginama političkih sukoba stare i nove vladajuće dinastije posvete razvoju škole u Medini i svojim sve mnogobrojnijim učenicima.

U prisustvu dvanaest *imama*, u zlatnom periodu islamske učenosti koji je trajao duže od dva veka, svoje znanje o različitim disciplinama u islamu usavršilo je nekoliko hiljada sjajnih mislilaca i učenjaka, kao što su Salman Farsi (umro 656), Abu Dar (umro 653), Asbag ibn Nubate (umro nama nepoznatog datuma), Haris ibn Abdulah Hamdani (umro 684), Mejsam Tamar (ubijen 692), Said ibn Musajib (umro 712), Said ibn Džubejr (ubijen 714), Kasim ibn Muhamed ibn Abi Bekr (umro 720), Zurare (umro 767), Ibn Abi Umejr (umro 832) i Ahmed ibn Abi Nasr Bazanti (umro 836).

Na svojim predavanjima, uglavnom u školi u Medini, *imami* se nisu ograničavali na popularne discipline islamske učenosti, to jest na jurisprudenciju i znanje o predanjima, već su poseban značaj pridavali takođe i egzegezi, teologiji, mističkom saznanju i metodologiji jurisprudencije. Štiva koja su u tom periodu napisali njihovi učenici pokazuju izvanredan intelektualni nivo diskusija koje su se vodile na časovima u toj školi. Štaviše, opsežno se diskutovalo i o drugim disciplinama, kao što su hemija, fizika, mineralogija i astronomija, a neki od učenika *imamâ* iz tih oblasti pripadaju grupi najmarkantnijih muslimanskih naučnika uopšte (Arafi 2013: 26).

Složene društvene kontekste razvoja imamitskih centara učenosti u vekovima koji su usledili možemo analizirati u okviru četiri različita istorijska perioda (videti: Arafi 2016: 319–328). Dakle, bićemo usredsređeni isključivo na one akademske centre u islamskom svetu koje su vodili sledbenici *imamâ*.

1. Utemeljenje novih škola u X i XI veku. Sve dok je to bilo moguće, učenici *imamâ* rešavali su svoje naučne i verske nedoumice u prisustvu jednog od dvanaest *imama*, čvrsto verujući da odgovori koje dobijaju proizlaze iz iskonske svetlosti verovesnikovog znanja. Nakon spomenute 874. godine bilo je jasno da do daljeg razvoja imamitskih škola neće doći bez ogromnog napora novih generacija najučenijih sledbenika *imamâ*. Relativno brzo formiraju se nove škole u Reju, Komu i Bagdadu.

a. Škole u Reju i Komu. Grandiozni Kulejni (864–941) u gradu Reju, u blizini današnje iranske prestonice, i Šejh Saduk (923–991) u Komu bili su na čelu veoma razvijenih centara učenosti u čijem radu je aktivno učestvovalo nekoliko desetina izvrsnih predavača i poznavalaca imamitskih predanja. Mnogi od njih su održavali kontakte s predstavnicima škole u Bagdadu i vodili s njima dinamične naučne rasprave o različitim teološkim i pravnim pitanjima.

b. Škola u Bagdadu. Naslućivalo se da će Bagdad imati poseban značaj u istoriji razvoja imamitskog učenja. U ovom gradu živeli su neki od najvrljijih

sledbenika prvog *imama* Alija, još u periodu kada je Alijev prisni prijatelj Salman Farsi (umro 656) utemeljio značajnu školu u obližnjem gradu Madainu. U Bagdadu će jedan deo svog kratkog života provesti i deveti *imam* Dževad (811–835) i tada se u ovoj školi stručno usavršavaju mnogobrojni markantni poznavaoi teologije i jurisprudencije. Zapravo, istorijski dokumenti nam pokazuju da su vladari iz dinastije Abasida u nekoliko navrata potpuno menjali svoju politiku prema sledbenicima imamitskog učenja u prestonici halifata. Nekada bi im garantovali versku i prosvetnu slobodu, i to su uglavnom bili periodi u istoriji Bagdada u kojima se uočava znatno ubrzavanje opšteg kulturnog razvoja grada, a nekada bi ih nemilosrdno proganjali i ubijali njihove istaknute predstavnike. Konačno, krajem 945. godine bujidska dinastija preuzima potpunu kontrolu nad Bagdadom i poraženi abasidski halifa prihvata jedino moguće rešenje – da se u tom delu halifata praktično povinuje političkim odlukama novih vladara. Bujidski vladari su vodili Bagdad punih šest decenija i u tom periodu imamitskim učenjacima širom su otvorili vrata svih ključnih naučnih i kulturnih ustanova. Tada se u gradu formiraju mnogobrojne nove katedre za filozofiju, teologiju, mističku tradiciju, medicinu, astronomiju, matematiku i za još neke naučne discipline. Zapravo, možemo konstatovati da je Bagdad pod bujidskom vlašću bio jedan od svetlih primera najrazvijenijih gradova u ukupnoj istoriji islamske civilizacije.

Školu u Bagdadu predvodilo je nekoliko grandioznih učenjaka, a to su prvenstveno bili Šejh Mufid (948–1022), braća Sejid Murteza (965–1044) i Sejid Razij (970–1015), Nadžaši (982–1058) i slavni Šejh Abu Džafer Muhammed Tusi (995–1067). Beleži se da je na redovnim predavanjima samo poslednjeg Šejha Tusija učestvovalo više od tri stotine studenata (Arafi 2013: 29). Velikim naporima ovih učenjaka Bagdad prerasta u prestižni centar dinamičnih naučnih rasprava o najsloženijim i često najdubljim islamskim doktrinama. U tim konstruktivnim raspravama učestvovali su i većinski sunitski učenjaci iz Bagdada. Naime, oni koji su zagovarali imamitske stavove bili su manjina, ali i pored toga imali su dominantnu ulogu u obogaćenju i usmeravanju ukupnog kulturnog i sazajnog ambijenta u ondašnjem Bagdadu, zahvaljujući briljantnim rezultatima svog vrlo aktivnog intelektualnog angažmana.

2. Period obrazovne i geografske ekspanzije. Otprilike sve do sredine XI veka spomenute škole u Reju, Komu i Bagdadu predstavljale su ključne centre originalnog imamitskog učenja, a zanimljivo je da studije u njima nisu bile organizovane prema identičnim metodološkim pristupima. No, i pored tih razlika, glavni predstavnici ovih škola ostavili su za sobom neke od najskrupuloznijih jurističkih knjiga i zbirki predanja, koje su referentne sve do

danas. Sledeće generacije učenjaka, u periodu između XII i XVI veka, sprovodiće svoje akademske i društvene aktivnosti u novim sjajnim školama čija su središta bili irački gradovi Nadžaf i Hila, kao i planinski region Džabal-Amil u južnom delu današnjeg Libana.

a. Izmeštanje centralne škole iz Bagdada u Nadžaf. Sredinom XI veka politička situacija u Bagdadu drastično se promenila i za predstavnike nove strukture moći bilo je potpuno neprihvatljivo da imamitski učenjaci, i prvenstveno Šejh Tusi, imaju toliki uticaj na kulturni i akademski život prestonice halifata. Tajno je osmišljen plan da grupa ljudi napadne kuću u kojoj je živeo i radio Šejh Tusi i tom prilikom spaljena je i njegova dragocena biblioteka. Na tragu tih nemilih događaja, on odlučuje da napusti Bagdad i da krene put Nadžafa. Školi u Bagdadu više nikada se nije vratila stara slava, a nove škole utemeljene su u Nadžafu i u još nekim iračkim gradovima. Naravno, kako su Šejh Tusi i mnogobrojni poznati učenjaci tada otišli u Nadžaf, škola u ovom gradu brzo je prerasla u najprestižniji centar imamitske učenosti. Jedan istorijski podatak o toj grandioznoj školi delovaće pomalo neverovatno, a to je da se u Nadžafu od tada redovna nastava sprovodi bez prekida – sve do danas. Drugim rečima, bilo je mnogo uticajnih centara učenosti širom islamskog sveta u pređašnjim vekovima, ali vrata škole u Nadžafu otvorena su u kontinuitetu skoro hiljadu godina. S lakoćom možemo konstatovati da je to najstarija i u istorijskom smislu najoriginalnija imamitska škola u kategoriji akademskih centara koji su i danas aktivni, a markantni naučni doprinosi njenih predstavnika u svim ranijim periodima imaju nezaobilazan značaj u konstruisanju čvrstih temelja i same srži islamskog razmišljanja.

Štaviše, redovni rad škole u Nadžafu nije obustavljen ni u najsloženijim političkim okolnostima, kao što je bilo nakon mongolske najezde na Bagdad. Od tog perioda, središte vodećih škola biće u Hili i u iranskom gradu Isfahanu, o čemu će biti reči u nastavku, ali škola u Nadžafu sve vreme ostaje vitalna. U kasnijem XVIII i XIX veku, uslediće novi zlatni period njenog razvoja i najzaslužniji za to biće sledeći grandiozni islamski učenjaci: Vahid Behbahani (1706–1791), Sejid Bahrul-ulum (1742–1797), Kašiful-gita (1751–1812), Mula Ahmed Naraki (1771–1829) i najzad glasoviti Šejh Murteza Ansari (1781–1864).

b. Škola u Hili. Osnivačem ove škole može se smatrati Ibn Idris Hili (1148–1202), jedan od najčuvenijih imamitskih učenjaka i unuk Šejha Tusija. Naime, skoro stotinu godina nakon smrti uticajnog oca svoje majke, Ibn Idris uspešno reafirmiše instrumente inovativnog zaključivanja o važnim jurističkim pitanjima u islamu. Školu koju je utemeljio unaprediće u narednim decenijama nekoliko jurista i teologa čija imena nužno nalazimo u svim istorijskim knjigama o razvoju naučnih disciplina u islamu, a to su Sejid ibn Tavus (1193–1266), Muhakik Hili (1205–1277), zatim otac i sin Alame Hili

(1250–1325) i Fahr al muhakikin (1283–1369), kao i čuveni Šahid Aval (1334–1385) u jednoj kraćoj epizodi u svom naučnom angažmanu. Iako se mnogi od njih nisu zadržali u Hili do kraja života, ipak neupitno je da su škole u Hili i Nadžafu ostale vodeći obrazovni centri u tom periodu. Ne treba zaboraviti da je Alame Hili sproveo jednu od najoriginalnijih metodoloških reorganizacija jurisprudencije i teologije i ustanovio sistemski unapređenu formu ove dve ključne naučne discipline u islamu – upravo u školi u Hili.

c. Džabal-Amil. Region pod ovim nazivom prostire se u južnom delu današnjeg Libana i u istorijskom smislu posebno je poznat po tome što su njegovi stanovnici uglavnom bili sledbenici imamitske škole još od početnih decenija nakon pojave islama, tačnije od perioda kada je tamo prognan jedan od najvrljijih prijatelja verovesnika Muhameda i *imama* Alija – Abu Dar Gifari (umro 653). Zlatno doba škole u Džabal-Amilu nastupiće u periodu između XIV i XVI veka, kada mreža imamitskih škola počinje da se širi u islamskom svetu zapanjujućom brzinom. Relevantni istorijski dokumenti pokazuju da su mnogobrojni učenjaci iz ove škole imali redovnu naučnu korespondenciju sa slavnim predstavnicima škola u Nadžafu, Karbali i Hili, koji su na neki način predvodili proces ekspanzije ondašnjeg obrazovnog sistema. U toku spomenutih dvesta godina, Džabal-Amil postaje središte prestižne škole na nivou vodećeg Nadžafa i za to su bili zaslužni mnogobrojni neumorni učenjaci, prvenstveno dva velikana škole Šahid Aval (Šamsudin Muhamed ibn Maki, 1334–1385) i Šahid Sani (Zejnudin ibn Nurudin Ali, 1506–1558).

Takođe, treba imati u vidu ključni značaj koji je imala škola u Džabal-Amilu u toku utemeljenja novih obrazovnih centara u ondašnjoj Persiji. Naime, kada su moćni vladari iz dinastije Safavida (1501–1722) osećali potrebu za duhovnom podrškom imamitskih učenjaka prilikom učvršćivanja svoje vlasti u granicama današnjeg Irana i okolnih zemalja, uputili su poziv najistaknutijim učenjacima tog doba da im se pridruže u novoj prestonici. Jedan broj markantnih učenjaka iz škole u Džabal-Amilu tom prilikom odlazi u Iran i dobija vodeću ulogu u unapređenju naučnog kvaliteta novih škola u safavidskoj eri.

3. Zapanjući razvoj škola u Persiji od početka XVI veka. U ovom periodu, status lidera u procesu svestrane afirmacije imamitskih škola postepeno preuzimaju učenjaci koji su nastanjeni u Persiji, najpre u novoj prestonici Safavida – čuvenom Isfahanu. Zapravo, taj grad je preporođen kao novi centar učenosti od kada u njega dolaze iz Džabal-Amila dva grandiozna profesora – Muhakik Karaki (umro 1533) i Šejh Bahai (1547–1622). Od tada, u naučnom programu škole u Isfahanu istovremeno se unapređuju dva stručna usmerenja, koja će predstavljati dominantnu formu nove prestižne

škole. Prvo usmerenje bilo je povezano sa studijama o racionalnoj i filozofskoj baštini islama, a briljantni rezultati koje su na tom polju ostvarili profesori u isfahanskoj školi ne mogu se uporediti ni sa jednom pređašnjom fazom razvoja ovih naučnih disciplina u islamu. Drugo usmerenje ilustrovalo se kroz revolucionarnu reafirmaciju studija o predanjima verovesnika Muhameda i dvanaest *imama* koji su ga nasledili. Alame Madžlisi (1627–1699) bio je vodeći autoritet u veoma aktivnoj grupi istraživača koji su obelodanili analitička izdanja značajno proširenih zbirki originalnih predanja i izvora ukupnog imamitskog znanja.

Safavidski vladari su često, iako ne nužno iskreno, isticali da verski učenjaci i obrazovni centri moraju imati primarnu ulogu u procesu definisanja najvažnijih političkih smernica i odluka u zemlji, i to je razlog što su škole u Persiji bile aktivno uključene u menadžment generalnih planova kulturnog i civilizacijskog razvoja ondašnjeg društva, u sve moćnijoj i prostranijoj novoj imperiji. Zapravo, zbog tesne povezanosti političke vlasti i prestižnih škola u tom periodu, vrhunski verski učenjaci bi u nekim slučajevima dobili snažan društveni kredibilitet i vladari bi jednostavno bili prinuđeni da slede njihove vrednosne sudove. Mreža imamitskih škola u takvim okolnostima se širila neverovatnom brzinom od početka XVI veka, a škole u Isfahanu i kasnije u Reju, Komu i Širazu postaju grandiozni centri učenosti. Već smo napomenuli da je trend otvaranja novih i uticajnih škola praćen sve širim interesovanjem studenata i istraživača za različite discipline u okviru naučne baštine islama. Uočljiva je bila dominantna sklonost da se novim teorijskim izazovima pristupi u svetlu utemeljenih racionalnih saznanja koja su bila rezultat briljantnog razvoja islamske filozofije i teologije u tom periodu. Štaviše, tada se formiraju i nove filozofske škole u islamu zahvaljujući inovativnim intelektualnim naporima nekoliko muslimanskih filozofa, kao što su Mir Damad (umro 1631) i Mula Sadra Širazi (umro 1636), koje mnogi s pravom ubrajaju među najmarkantnije predstavnike racionalne baštine islama uopšte. U tom smislu, škole u persijskim gradovima Isfahanu i Širazu zauzimaju vodeću istorijsku poziciju u procesu unapređenja ukupne islamske racionalne misli.

Ne bi trebalo prenebrežniti podatak da u periodu od nekoliko decenija pre otvaranja spomenutih centara učenosti istoričari beleže aktivniji naučni rad nekoliko drugih imamitskih škola u današnjem Bahreinu, u nekim delovima Persije, i tu se prvenstveno misli na grad Kašan i čuveni region Horeasan, te na Indijskom potkontinentu. Međutim, naučni kredibilitet tih škola ne može se uporediti s briljantnim rezultatima centara u Isfahanu i Širazu. Tek kasnije, u periodu vladavine dinastije Kadžara (1796–1925) u Iranu, grad Tehran postaće središte nove, veoma značajne, škole u okviru koje će se na najvišem obrazovnom nivou izučavati skoro sve naučne discipline u islamu.

4. Škole u Iranu i Komu u novijem dobu. U poslednjih stotinak godina, imamitske škole imale su izrazito uticajnu ulogu u naučnim i globalnim društvenim promenama u muslimanskim zemljama i štaviše u celom svetu. Slavna škola u Komu i, u mnogo manjoj meri, škola u iračkom Nadžafu prerasle su u vrhunske institucije religijskog učenja u kojima se nude dinamične smernice ukupnog kulturnog i društvenog razvoja današnjih zajednica. Zapravo, onda kada su svi teoretičari, ne samo na Zapadu, bili uvereni da je potpuno isključena mogućnost uticaja religije na promenu opšteg stanja u društvu i da je religija u društvenim kontekstima – mrtva, upravo u tim godinama celokupno ustrojstvo jedne velike i drevne zemlje kao što je Iran uspostavljeno je na temeljima saznanjnih dostignuća škole u Komu. Zato ćemo se u nastavku usredsrediti na kraću analizu istorijskog položaja dve značajne škole u novijem Iranu.

a. Škola u Tehranu. Na nekoliko strana koje slede shvatićemo zašto ne bi trebalo zanemariti ovu školu iako je ona formirana tek 1786. godine, kada je Aga Muhamed Han Kadžar odlučio da iransku prestonicu premesti u grad Tehran. On je bio osnivač kadžarske dinastije i vladao je od 1789. do sredine 1797, a zvanično je krunisan u martu 1796. U tom periodu grad se brzo razvija i u njemu se otvaraju mnogobrojne škole u odvojenim zdanjima ili u kompleksu novih džamija. Škola u Tehranu od tada pa sve do danas ima ulogu centra za prepoznavanje najtalentovanijih studenata, s obzirom na to da su u Tehran dolazili istaknuti studenti iz svih manjih iranskih gradova, a najbolji među njima nakon određenog vremena odlazili bi na dalje školovanje u glavne centre imamitskog učenja. U XIX veku to su uglavnom bili Nadžaf i Karbala u Iraku, kao i Isfahan u Iranu, a u poslednjih stotinak godina najviše titule za originalan istraživački rad na polju religijskih saznanjnih disciplina dobijale su se u školi u – Komu. Studenti koji bi u Kom došli iz Tehrana značajno bi produbili saznanja koja su do tada stekli o arapskoj morfologiji, sintaksi i retorici, o jurisprudenciji i metodologiji jurisprudencije, te o teologiji, filozofiji i kuranskoj egzegezi. U određenim fazama razvoja škole u Tehranu, neke od spomenutih disciplina predavali su i najmarkantniji predstavnici imamitske učenosti u tom periodu, koji su kraće ili duže bili nastanjeni u prestonici.

b. Škola u Komu. Još od dalekog VIII veka i ranih etapa razvoja islama, vrle pristalice imamitskog učenja bile su posebno dobrodošle u Komu. Od tada do danas, u ovom gradu desilo se mnogo različitih istorijskih i političkih preokreta, ali i pored toga škola u Komu imala je u kontinuitetu ulogu jednog od vodećih i najoriginalnijih akademskih centara u celom islamskom svetu. Stranice briljantne naučne istorije ove škole počele su da se ispisuju u periodu kada je jedna grupa istaknutih poznavalaca imamitskih predanja i jurisprudencije, predvođena porodicom Ašari, odlučila da se iz centralnih

delova halifata preseli u Kom. Uglednoj i velikoj porodici Ašari pripadalo je nekoliko markantnih učenjaka koji su se isticali na predavanjima petog *imama* Bakira (677–733) i šestog *imama* Sadika (704–765) i njihov odlazak u Persiju i u Kom morao je označiti početak utemeljenja nove grandiozne škole. Zvanično, škola je počela s radom u godinama kada su u izrazito teškim političkim uslovima živeli deveti, deseti i jedanaesti *imam* Dževad (811–835), Hadi (829–868) i Askari (846–874), a vodili su je, između ostalih, poznati Muhamed ibn Hasan Safar Komi (umro 903) i Sad ibn Abdulah Komi Ašari (umro 912). U tom početnom periodu primarno metodološko usmerenje u ovoj školi bilo je povezano sa sistematskim prikupljanjem i kategorizacijom imamskih predanja, u skladu s detaljnom analizom njihovog sadržaja.

U vekovima koji će uslediti, u ovom tajnovitom istorijskom gradu i naučnom centru aktivno su radili mnogobrojni učenjaci i njihovim trudom značajno su unapređeni različiti saznanji pristupi originalnijem razumevanju predanja, kuranske egzegeze, jurisprudencije i islamske filozofije. U Komu je u početnim godinama XVII veka živio i slavni Mula Sadra Širazi, a nova racionalna škola koju je on utemeljio, s popularnim nazivom transcendentna filozofija, još uvek predstavlja najdominantniji filozofski okvir razmišljanja u islamu. Novi zlatni period u razvoju škole u Komu nastupiće u prvoj polovini XX veka kada u ovaj grad dolazi markantni učenjak *ajatolah* Abdulkarim Hajeri Jazdi (1859–1937). Škola je tada u potpunosti preporođena i za samo nekoliko decenija postala je prepoznatljiva u celom, ne samo islamskom, svetu zbog izvanrednih intelektualnih dostignuća njenih mnogobrojnih profesora i istraživača. O *ajatolahu* Hajeriju, koji je obnovio obrazovnu viziju ove stare škole, mnogo se govorilo u akademskim i političkim krugovima u Iranu i Iraku početkom XX veka. Bio je jedan od najistaknutijih imamskih učenjaka i svoje stručno poznavanje islamske jurisprudencije i metodologije jurisprudencije usavršavao je dugi niz godina u školama u iračkim gradovima Samari i Nadžafu u prisustvu čuvenih profesora, kao što su bili veliki *ajatolasi* Mirza Muhamed-Hasan Širazi, poznatiji kao Mirza Širazi ili Veliki Mirza (umro 1895), Ahund Muhamed-Kazim Horasani (umro 1911) i Sejid Muhamed-Kazim Tabatabai Jazdi (umro 1919). Nakon završenih studija, nekoliko godina je bio predavač u školi u Karbali i mnogi su se realno nadali da će nedugo posle smrti spomenutog Velikog Mirze upravo *ajatolah* Hajeri preuzeti ulogu vrhovnog imamskog vođe u Iraku. Međutim, *ajatolah* Hajeri je doneo drugačiju odluku i zabrinut zbog opšte kulturne i verske situacije u svojoj domovini uputio se ka Iranu. U grad Arak, u centralnom delu Irana, stiže 1914. godine i odmah samostalno formira novu školu u kojoj će držati predavanja o tradicionalnim islamskim naučnim disciplinama. Iskustvo koje je stekao u nekoliko narednih godina dok se nalazio na čelu ove nove obrazovne institucije, poslužilo mu je kao prirodni uvod u revolucionarni proces

utemeljenja mnogo veće i produktivnije škole. Sve uslove za takav akademski preokret imao je obližnji čuveni Kom, gde *ajatolah* Hajeri odlazi 1922. prvenstveno da bi posetio Mauzolej Fatime Masume, blažene sestre osmog *imama*, koja je preminula i sahranjena u tom gradu daleke 816. godine. Ubrzo su u Kom stigli iz Nadžafa *ajatolah* Mirza Muhamed-Husein Naini (umro 1936) i *ajatolah* Sejid Abul-Hasan Isfahani (umro 1946), koji su slovili za markantne profesore u matičnoj iračkoj školi. Njih je *ajatolah* Hajeri dočekao s najvišim počastima i s molbom da se aktivno uključe u rad nastavnog veća. Zajedno s *ajatolahom* Hajerijem iz Araka u Kom odmah su došli i njegovi najistaknutiji učenici, koji će imati ključnu ulogu u razvoju i učvršćenju naučnog i društvenog kredibiliteta škole, a to su bili braća od strica *ajatolah* Sejid Muhamed-Taki Hansari (umro 1952) i *ajatolah* Sejid Ahmed Hansari (umro 1985), zatim *imam* Homeini (umro 1989), *ajatolah* Sejid Muhamed-Reza Golpajgani (umro 1993) i *ajatolah* Muhamed-Ali Araki (umro 1994). Škola u Komu od tada do danas sve je jača, grandioznija i uticajnija (Arafi 2013: 39–40).

Primarne saznajne smernice škole u Komu

Škole o kojima smo govorili na prethodnim stranama treba posmatrati u različitim etapama njihovog istorijskog razvoja kao prestižne centre za produkciju originalnog znanja od univerzalnog značaja ne samo za muslimanska društva. Ako, primera radi, uzmemo u obzir činjenicu da su filozofi uvek imali značajnu ulogu u usmeravanju civilizacijskog rasta ukupnog čovekovog bića, onda će posebno indikativno biti to što se filozofija u islamu razvijala uglavnom u imamitskim školama. Farabi (872–950), Avicena (980–1037), Suhrevardi (1154–1190), Hadže Nasirudin Tusi (1201–1274) i Mula Sadra Širazi (1571–1636) zaista pripadaju grupi najslavnijih autoriteta u istoriji produkcije filozofskog mišljenja uopšte. Štaviše, svi briljantni kognitivni kapaciteti nove filozofske škole koju je utemeljio Mula Sadra tek bi trebalo da budu obuhvatno predstavljeni našim i zapadnim stručnim krugovima. To je još uvek najdominantnija tradicionalna filozofska škola u islamu i njoj pripadaju mnogi, veoma uticajni, savremeni muslimanski filozofi koji je permanentno usavršavaju na način na koji su to u nekoliko poslednjih decenija u Komu brižljivo činili *alame* Tabatabai (1903–1981), Morteza Motahari (1919–1979) i *ajatolah* Dževadi Amoli (1933–). Predstavnici filozofskog pravca koji je ustanovio Mula Sadra čvrsto su uvereni da mogu ponuditi razvijeni racionalni sistem s odgovorima na sva fundamentalna pitanja o najbitnijim epistemskim i doktrinarnim izazovima današnjeg čoveka. Na polju drugih naučnih disciplina, rezultati koji su ostvareni u spomenutim školama i u Komu takođe su apsolutno originalni. Mnogobrojni markantni učenjaci, koji su

celi svoj naučni život proveli u ovim školama, formulisali su dugu listu inovativnih pravaca i teorija iz oblasti islamske jurisprudencije, egzegeze, teologije, političke nauke i ostalih disciplina, i o globalnim uticajima njihovih naučnih dostignuća često se diskutovalo u stručnim krugovima širom islamskog i zapadnog sveta. U nastavku, usredsređićemo se na primarne karakteristike ukupne sazajne baštine tih škola, koje se danas najupečatljivije prepoznaju u edukativnom programu i viziji slavne škole u Komu (videti: Araf 2016: 358–365).

- **Sjedinjavanje racionalnih i intuitivnih saznanja.** Učenja islama u svim slojevima njihove udubljujuće posebnosti smatraju se racionalnim i utemeljenim na čvrstim normama logičkog razmišljanja. Naravno, ne može se zanemariti mnogostruko bogatstvo emocionalnih i duhovnih učenja islama, ali prema primarnom metodološkom usmerenju nužno će se tragati za izvesnim racionalnim opravdanjem svakog suda kojim se formuliše islamsko učenje, počev od najdominantnijeg suda o ontološkoj apsolutnosti božjeg bića. Otuda, u školi u Komu najvažniji zadatak u svakom istraživačkom radu jeste da se pokaže potpuna identičnost sudova razuma i sudova božjeg otkrovenja u formi kuranskog teksta, kao najuzvišenijeg intuitivnog saznanja. Drugim rečima, iskonske poruke božjeg otkrovenja uvek se u ovoj školi razumeju i tumače jasnim instrumentima racionalnog razmišljanja, a s druge strane, zaključci razumskog razmišljanja prvenstveno su usmereni na kognitivnu autoritativnost božjeg otkrovenja.
- **Usaglašavanje zaključaka teoloških i filozofskih studija.** Teološke škole koje sledi najveći broj muslimana, kao što je ašaritska škola, uglavnom su se razvijale u različitim istorijskim periodima na temeljima dogmatične metodologije i u skladu s egzoteričnim porukama kuranskog teksta i predanja verovesnika Muhameda. S jedne strane, takvo sazajno usmerenje očigledno nije moglo biti prihvatljivo za muslimanske filozofe jer njihov osnovni cilj nije bilo to da određenu dogmu odbrane po svaku cenu, već da utemeljenim demonstrativnim metodama otkriju šta je istina. S druge strane, ova vrsta teološkog razumevanja religije nije bila bliska ni sufijama kojima su ezoterična značenja *Kurana* i mistička hermeneutika bili predmet primarnog duhovnog interesovanja. Otuda, u sunitskim školama filozofiji se nije pridavao poseban značaj, a sufije su veoma često kritikovali i osuđivali predstavnici dominantnih teoloških škola. U imamskim školama pak metoda racionalnog razmišljanja uvek je imala najviši kredibilitet i to je tvrdnja koja se najbolje može potkrepiti sledećim zapažanjima:

- Predstavnici imamitske teološke škole najčešće su se kroz istoriju opredeljivali za metodologiju demonstrativnog, a ne dogmatičnog zaključivanja. Na taj način, oni su dozvolili da puni obrazovni kapaciteti njihove škole budu iskorišćeni i za svestrani razvoj filozofije u islamu. Zapravo, ako bismo želeli da zanemarimo sve filozofske pravce u imamitskim školama, u kojima su se pojavili spominjani Farabi, Avicena, Hadže Nasirudin Tusi, Mir Damad i Mula Sadra, odjednom bismo izbrisali skoro čitavu istoriju islamske filozofije.
- Imamitska teologija i islamska filozofija imaju zajedničke saznajne smernice, a možda ne bi bilo preuveličano ako bismo kazali da su u mnogim studijama čvrsto sjedinjene i da predstavljaju u stvari jednu disciplinu. Kako bi drugačije bilo moguće objasniti to što su najistaknutiji predstavnici imamitske teologije istovremeno bili i markantni muslimanski filozofi? Hadže Nasirudin Tusi u XIII veku i Muhakik Lahidži u XVII veku mogli bi biti dobri primeri za tu ključnu istorijsku analizu.
- U istorijskim dokumentima o razvoju imamitskih škola ne nalazimo podatke o tome da su se značajno razmimoilazili teolozi i predstavnici mističkog saznanja. Štaviše, ove dve grupe učenjaka u Komu i u ostalim školama o kojima smo govorili na prethodnim stranama poštovale su se međusobno i zastupale stavove skoro istih saznajnih vrednosti i smernica. Razlog zbog kog je uspostavljena takva akademska harmonija prvenstveno treba tražiti u imamitskom učenju o tome da autoritativnom mističkom saznanju pripada najviši stepen kognitivnog kredibiliteta (Parsanija 2001: 60).
- **Primarna privrženost originalnim islamskim učenjima.** U školi u Komu neumorno se insistira na tome da su originalna islamska učenja primarno značajna i da predstavljaju bitno saznajno merilo kome će biti podređeni svi nivoi studija o različitim narodnim, nacionalnim, jezičkim, pa čak i najvišim državnim i političkim pitanjima.
- **Otvorenost prema drugačijim tekovinama čovekovog saznanja.** U školama o kojima smo govorili, u svim periodima njihovog istorijskog razvoja, bila je uočljiva tendencija da se izučavaju i ispituju rezultati naučnih disciplina iz drugih kultura i civilizacija. Nekada su se, primera radi, obuhvatno proučavale helenističke filozofske škole, a u poslednjim decenijama istraživači i profesori u Komu s ogromnim interesovanjem prate razvoj različitih filozofskih pravaca i humanističkih i društvenih disciplina na novijem Zapadu. Jednostavno, cilj je

uvek bilo to da ove škole ne budu isključive i ograničene u okvirima jednog saznanog ambijenta, već da ostanu otvorene za različita civilizacijska dostignuća i nova čovekova saznanja.

- **Kreativno usklađivanje s potrebama novog vremena.** Možemo osnovano da tvrdimo da ove škole nikada kroz istoriju nisu zaostajale za svojim vremenom. Štaviše, njihovi najistaknutiji predstavnici bili su aktivno uključeni u sve najvažnije društvene procese vrednovanja izazova i potreba novog vremena i u različitim periodima ponudili su konstruktivne odgovore na te potrebe. Analiza njihovih odgovora u svetlu saznanog stadijuma originalnog islamskog učenja za mnoge pisce predstavlja jednu od najprivlačnijih tema za istraživanje.
- **Idžtihad kao dinamična metodologija.** Osnovna metodološka odrednica imamitskih škola jeste *idžtihad*, a to znači da se učenja islama dobijaju iz osnovnih islamskih tekstova i izvora metodom sistematskog zaključivanja. Dakle, reč je o svojevrsnom dinamičnom intelektualnom procesu koji je primarno zasnovan na kredibilitetu racionalnog razmišljanja.
- **Produkcija znanja u svetlu uzvišenih vrednosti.** Pod ovim naizgled prostim podnaslovom u školi u Komu se danas, kao i stotinama godina unazad, odvijaju veoma životopisne priče o učenjacima koji nisu samo islamolozi, već osobe koje svojim svakodnevnim postupcima ilustruju iskonsku ljubav prema najuzvišenijim moralnim i vaspitnim vrednostima. U takvom ambijentu niko i ne pomišlja da će čvrsta povezanost religijskih vrednosti i stručnog sistema obrazovanja biti prepreka na putu svestranog saznanog napretka. U stvari, program etičkog i vaspitnog razvoja zauzima centralno mesto u sistemu obrazovanja u školi u Komu. Tako je bilo i u svim pređašnjim istorijskim periodima i otuda lakše možemo razumeti zašto u imamitskim školama znanje, nauka i moral nikada nisu bili odvojeni od religije i istinskih religijskih vrednosti. Čak su i najbolji poznavaoци matematičkih i prirodnih nauka u tim školama bili među najvrljim članovima svog društva jer su u srži svog bića i života pronosili dominantnu svetlost znanja i blaženstva.

Pozadina naglog razvoja islamske filozofije u Komu

U prvoj polovini XVI veka Sadrudin Širazi, poznatiji kao Mula Sadra, u godinama kada je vredno radio u školama u iranskim gradovima Kazvinu, Isfahanu, Komu i Širazu, obelodanjuje čitav niz svojih novih filozofskih ideja. On je utemeljio novu filozofsku školu, koju prepoznamo pod nazivom

transcendentna filozofija, i na taj način pokrenuo je zasigurno najveću naučnu revoluciju u istoriji islamske filozofije. Studije filozofije bile su veoma popularne naročito u grandioznoj školi u prestonici, Isfahanu, u periodu kada je Iranom vladala moćna dinastija Safavida. Nakon što su oni svrgnuti s vlasti 1722. godine, u novim centrima filozofske učenosti beleži se period blage dekadencije, ali i tada naporno radi i piše nekoliko slavni filozofa kao što je bio Mula Ismail Hadžui (umro 1760). Već u XIX veku, u periodu vladavine Kadžara, transcendentna filozofija se preporuča i reafirmiše u iranskim školama u svom punom edukativnom kapacitetu (Aminrazavi 2001: 1037–1038). Najveću zaslugu za to imali su markantni komentatori ove filozofske škole Mula Ali Nuri (umro 1831) i Hadži Mula Hadi Sabzevari (umro 1873).

Hadži Sabzevari je u Isfahan došao s ciljem da učestvuje na predavanjima tada najpoznatijih islamskih učenjaka i u školi u ovom gradu zadržao se sedam godina. Kratko je u početku odlazio na časove koje je držao Mula Ali Nuri, ali profesor koji je ostavio najveći uticaj na njega bio je Nurijev učenik Mula Ismail Isfahani. Spomenućemo ovde još dvojicu markantnih filozofa koji su takođe učili kod Nurijevih učenika, a to su bili Muhamed-Reza Komšei Sahba (umro 1889) i Mirza Sejid Abul-Hasan Đelve (umro 1897). Njih dvojica i Hadži Sabzevari pripadaju jednoj generaciji muslimanskih filozofa, iako je ovaj potonji bio stariji, pa se čak beleži da je Đelve razmišljao o tome da se priključi učenicima Hadžija Sabzevarija i da sluša njegova predavanja u novoj školi u gradu Sabzevaru (Motahari 1983: 622). Naime, Hadži Sabzevari se nakon završenih studija u Isfahanu vratio u svoj rodni grad Sabzevar, varošicu na zapadnom obodu iranskog Horasana, i tu je samoinicijativno formirao katedru za filozofiju. Ubrzo se ispostavilo da će to biti neočekivano dinamična katedra s mnogobrojnim studentima koji su hrlili u ne toliko poznati Sabzevar iz različitih delova istočnog islamskog sveta. Bilo ih je iz skoro svih delova ondašnjeg Irana, s Indijskog potkontinenta, Arabijskog poluostrva, te iz nekoliko gradova iz današnje Turske. Istoričari beleže da je broj studenata koji su izučavali filozofiju na ovoj katedri i kasnije se vraćali u svoje domovine ili odlazili u druge gradove nadmašio broj studenata mnogih velikih centara učenosti iz tog vremena. Hadži Sabzevari i njegov učitelj Mula Ali Nuri u relativno kratkom periodu pripremili su svoje mnogobrojne učenike za nastupajuće etape procvata islamske filozofije i na taj način sasvim zaslužno su se svrstali među najuticajnije muslimanske filozofe u novijem dobu (isto: 602).

Mula Ali Nuri je imao ključnu ulogu u tome da nekoliko njegovih istaknutih učenika odluči da pređe iz Isfahana u Tehran, novu prestonicu kadžarske dinastije, i da u tom gradu marljivo promoviše učenje transcendentne filozofije i isfahanske škole. U Tehranu su se tada nastanili Mula Abdulah

Zanuzi (umro 1841) i njegov sin Mula Ali Zanuzi (umro 1890), kao i spomenuti Komšei i Đelve. Može se reći da su poslednja trojica i formalno utemeljila novu školu filozofije u Tehranu, a veliku pomoć u tome pružio im je Mirza Husein Sabzevari, sjajni učenik Hadžija Sabzevarija (Saduki-Soha 2002: 63–64). U školi u Isfahanu već od početka XX veka više nije bilo poznatih filozofa i mistika. Jedino se na neki način izdvajao još Džahangir-han Kaškai (umro 1910). A kako se u tom gradu sve više osećao period dekadencije, u Tehranu je novi centar izučavanja islamske filozofije bio sve vitalniji i uticajniji. Tu će o različitim ontološkim, teološkim i eshatološkim učenjima Avicenine i Suhravardijeve filozofije, te dominantne transcendentne filozofije koju je utemeljio Mula Sadra, obuhvatno i skrupulozno pisati maločas spomenuti Komšei, Zanuzi i Đelve, kao i Mirza Mehdi Aštijani (umro 1953), Fazil Tuni (umro 1961) i Mirza Tahir Tonekaboni (umro 1941). Poslednji je bio i filozof i izvrsni poznavalac islamske jurisprudencije i metodologije jurisprudencije.

U nekoliko sledećih decenija pojavila se nova generacija filozofa u Iranu i zahvaljujući izvanrednim rezultatima njihovog naučnog rada suočavamo se s neočekivano naglim razvojem ukupnog islamskog filozofskog znanja (Aminrazavi 2001: 1039–1040). U tom periodu posebno se ističu Sejid Muhamed-Kazim Asar (umro 1974), Sejid Abul-Hasan Rafii Kazvini (umro 1975) i Sejid Muhamed-Husein Tabatabai, poznatiji kao *alame* Tabatabai (umro 1981). *Alame* Tabatabai je bio sasvim poseban filozof koji je neumorno pisao, a istinite priče o njegovom izrazito religioznom životu i čudnoj bogobojažnosti širile su se Iranom kao da je bila posredi neka mitska ličnost. Bio je na široko poznat u celom islamskom svetu i u mnogim stručnim krugovima na Zapadu. *Alame* je rođen u Tabrizu, najvećem gradu današnje severozapadne iranske provincije Azerbejdžan, studirao je u iračkom Nadžafu i nakon završenih studija doselio se u Kom. U Komu, gde je živeo i radio do kraja života, držao je predavanja o najvažnijim filozofskim knjigama koje su napisali Avicena i Mula Sadra. Njegova predavanja o mističkoj baštini islama bila su zatvorenog tipa i *alame* se na njima obraćao samo svojim najistaknutijim učenicima. Napisao je čuveni komentar *Kurana* koji je objavljen u dvadeset tomova.

Napori koje su uložili *alame* Tabatabai i njegovi mnogobrojni učenici na planu svestranog razvoja filozofije bili su uzrok da Kom postane nesumnjivo najvažniji centar tradicionalne islamske filozofije u današnjem svetu. Najširoj popularizaciji filozofskog modela razumevanja islama u kontekstu savremenih teorijskih izazova posebno je doprineo Tabatabaijev markantni učenik Morteza Motahari (1919–1979). U svim njegovim knjigama s milionskim tiražima, koje su još i prevedene na mnogobrojne strane jezike, uglavnom se oseća težnja da se islamska učenja i vrednosti predstave na način na koji će

biti razumljivi i privlačni mladim čitaocima. Zato su Motaharijeva dela veoma popularna u narodu, iako autor u njima govori o potpuno stručnim temama. *Alame* Tabatabai je imao još jednog neumornog učenika s imenom Sejid Dželaludin Aštijani (umro 2003), koji je kasnije živeo u gradu Mašhadu i objavio nekoliko sjajnih autorskih knjiga o filozofskoj baštini islama, kao i čitav niz kritičkih izdanja najvažnijih dela mnogobrojnih muslimanskih filozofa i mistika iz predašnjih vremena.

U Komu su i dalje veoma aktivna trojica izvrsnih Tabatabajevih učenika, *alame* Hasanzade Amoli, *ajatolah* Dževadi Amoli i *ajatolah* Misbah Jazdi. Na njihova predavanja svakodnevno dolazi nekoliko stotina novih istraživača, mlađih profesora i studenata, koji o različitim pitanjima islamske filozofije slušaju od najuticajnijih živih predstavnika ove naučne discipline.

Ajatolah Abdulah Dževadi Amoli rođen je 1933. godine u gradu Amolu, smeštenom u jednoj od najzelenijih iranskih ravnica u provinciji Mazandaran, koja se na jugu prostire do planinskog lanca Alborz, a severnim delom izlazi na Kaspijsko jezero. Njegov otac Mirza Abul-Hasan imao je veliku želju da Abdulaha što pre upiše u tradicionalnu versku školu. *Ajatolah* Dževadi je u jednoj školi takvog tipa u svom rodnom gradu završio osnovni nivo studija islamskih naučnih disciplina i, s namerom da usavrši svoja stručna znanja, uputio se 1950. u grad Mašhad. Ipak, u školi u Mašhadu nije se dugo zadržao i u pratnji oca odlazi u grad Tehran, koji je u tom periodu slovio za jedan od najvažnijih centara islamske učenosti u Iranu. U Tehranu se upisuje u čuvenu školu *Marvi* i u njoj završava napredni nivo studija islamske jurisprudencije i metodologije jurisprudencije i istovremeno redovno pohađa i predavanja o islamskim racionalnim disciplinama. Nakon pet godina provedenih u školi u Tehranu, odlučuje da pređe u grad Kom. Na predavanjima u Komu učestvuje u školskoj 1955/56. godini i od tada pa sve do danas *ajatolah* Dževadi neumorno radi na unapređenju naučnog programa ove škole, posebno iz oblasti jurisprudencije, egzegeze, filozofije i mističke baštine u islamu. Ove naučne discipline učio je u Tehranu i Komu u prisustvu najmarkantnijih profesora tradicionalnog islamskog znanja. U školi u Tehranu filozofiju su mu predavali *šejh* Abul-Hasan Šarani (umro 1973) i Mirza Mehdi Muhjedin Elahi Komšei (umro 1973), teorijski sufizam mu je predavao *ajatolah* Muhammed-Husein Fazel Tuni (umro 1961), a jurisprudenciju i metodologiju jurisprudencije predavao mu je čuveni *ajatolah* Muhamed-Taki Amoli (umro 1971). Potonji ga je savetovao da iz Tehrana pređe u Kom. U Komu profesori su mu bili grandiozni učenjaci *ajatolah* Boruđerdi (umro 1961), *ajatolah* Muhakik Damad (umro 1969), *imam* Homeini, *alame* Tabatabai i *ajatolah* Mirza Hašim Amoli (umro 1993). Punih dvadeset i pet godina učestvovao je na predavanjima koja je držao *alame* Tabatabai o različitim racionalnim i tradicionalnim islamskim naučnim disciplinama i može se reći da je *ajatolah*

Dževadi bio jedan od najboljih i najbližih Tabatabajevih učenika i naučnih saradnika. Takođe, opštepoznato je da je *imam* Homeini odlučio da čuveno pismo složenog političkog i filozofskog sadržaja koje je napisao Mihailu Gorbačovu upravo *ajatolah* Dževadi uruči vođi Sovjetskog Saveza.

Ajatolah Dževadi Amoli je veoma popularan besednik i predavač. Na njegova javna predavanja u kompleksu Mauzoleja blažene Fatime Masume i škole *Fezrije* u Komu svakodnevno dolazi po nekoliko stotina studenata i istraživača, a mnogobrojna su i njegova predavanja o filozofskoj i mističkoj baštini islama koja drži užim krugovima svojih najboljih studenata. Na svim časovima redovno insistira na tome da se uporedo sa stručnim usavršavanjem mora razmišljati i o pročišćenju duše. Učenjak, prema njegovom uverenju, mora ljubomorno štititi potpunu čistotu duše i svojih namera ukoliko želi da bude istinski baštinik i predstavnik višnjih učenja islama (videti: Bandali 2002).

Skrivene filozofske pozadine religijskog pluralizma

Pitanje pluralizma ilustruje se u različitim sazajnim aspektima i tako je moguće govoriti o kulturnom, društvenom, političkom, filozofskom ili religijskom pluralizmu. Prilikom otvaranja bilo kakve diskusije o ovom pitanju, najpre će biti potrebno uzeti u obzir to da svaka spomenuta forma pluralizma predstavlja zapravo sasvim poseban predmet rasprave. Na stranama koje slede, mi ćemo biti usredsređeni isključivo na analizu religijskog pluralizma, iz pomalo neuobičajene metodološke perspektive. Naime, u filozofskim krugovima u školi u Komu (videti: Parsanija 2006), pitanje religijskog pluralizma prepoznaje se prvenstveno kao složeni sazajni proces u kome moderni zapadni mislioci i teolozi pronalaze rešenje za jedan doktrinarni i jedan društveni problem, a pritom svoje rešenje temelje na sasvim posebnom filozofskom pogledu. Taj filozofski pogled dakle predstavlja ključni sazajni princip njihovog rešenja, ali oni najčešće zanemaruju da ga jasno obrazlože. Najpre, pojasnićemo kratko dva problema s kojima se suočavaju mislioci u raspravi o religijskom pluralizmu.

- *Doktrinarni problem.* U skoro svakoj religijskoj tradiciji obično se misli da će blaženstvo i rajske nagrade steći samo oni koji slede tu religiju. I, naravno, tada se javlja ozbiljno pitanje o sudbini drugih ljudi. Zaista su mnogobrojni plemeniti sledbenici drugih religija i uopšte dobri ljudi. Iz različitih razloga, teško je, odnosno nemoguće, poverovati u to da će svi oni biti nastanjeni u paklu.
- *Društveni problem.* Na koji način treba odrediti model koegzistencije s pripadnicima drugih religija i kako se uopšte ponašati prema ljudima za koje smatramo da su daleko od putanje blaženstva i spasenja?

Prvi problem očigledno pripada kategoriji doktrinarnih pitanja. O njemu se može diskutovati ili uz pomoć religijskih tekstova i predanja ili pak u okviru teorijskih naučnih disciplina u religiji, kao što su teologija i filozofija. Drugi problem pak povezan je s čovekovim praktičnim delima i otuda se o njemu primarno može raspravljati u okviru jurističkih studija u religiji, koje predstavljaju jednu od najznačajnijih praktičnih naučnih disciplina u svakoj religijskoj baštini. Naravno, u nekim modernim filozofskim školama diskreditovana je kognitivna vrednost religijskih učenja i normi ponašanja, pa ako budemo prihvatili takav stav, onda nećemo biti u mogućnosti da o spomenutom drugom problemu govorimo u religijskim jurističkim studijama.

U nastavku rasprave veoma značajno će biti da se osvrnemo na opštu podelu odgovora koji mogu biti ponuđeni u okviru analize pitanja religijskog pluralizma. Ti odgovori dakle obuhvataju oba spomenuta problema, i doktrinarni i društveni, i dele se u sledeće dve kategorije:

- odgovori iz religije: to su odgovori na temeljima analitičkih modela u kojima zauzimamo pozitivan stav o autoritativnosti religije i kredibilitetu religijskog saznanja;
- odgovori izvan religije: reč je o odgovorima u čijoj kognitivnoj osnovi prepoznamo negativan stav o kredibilitetu religijskog saznanja.

Opširno ćemo analizirati drugu kategoriju odgovora i njihove skrivene filozofske pozadine. Nazivamo ih i negativnim odgovorima jer njihov konačni rezultat biće potpuno negiranje tradicionalne suštine religije. Negativne odgovore delimo u sledeće dve potkategorije:

1. Jedan odgovor će biti to da religiju treba najdirektnije odbaciti. Tako će jednostavno nestati i spomenuta dva problema religijskog pluralizma, to jest doktrinarni i društveni problem. Jer, kada nema religije, neće biti ni netrpeljivosti, odnosno sukobljenih mišljenja o religijskom verovanju i životu.
2. Na drugoj strani, ponuđen je odgovor u kome se nipošto ne oseća namera da se religija opovrgne. Štaviše, ovde se promovisu svi oblici religijskog života. Ističe se da je uzvišena istina zapravo nedokučiva i da se do nje ne može doći ni u jednoj religiji. Svaki vernik je povezan s istinom u okviru svog ograničenog religijskog iskustva. Prema tome, niko ne može da kaže da je njegova vera istinita i da drugi greše. Naprotiv, moraće da bude apsolutno tolerantan prema pripadnicima svih drugih religija, jer su svi oni na neki način povezani s istinom kroz svoja religijska iskustva.

Poslednji odgovor dobija centralni značaj u našoj raspravi zbog toga što predstavlja najdominantniju i najuticajnijiu formu religijskog pluralizma u modernom svetu. Dakle, ovim odgovorom propagiraju se mir i svestrana tolerancija kao praktični model rešenja za spomenuti društveni problem u našoj raspravi. Međutim, filozofi u školi u Komu ovu formu religijskog pluralizma slikovito nazivaju – destruktivna tolerancija (isto: 12). Pokušaćemo da to objasnimo što preciznije. Naime, moderni zapadni mislioci i teolozi koji podržavaju ovu formu religijskog pluralizma i neograničenu toleranciju kao njen rezultat, uporno ponavljaju da ovim rešenjem ostaju neutralni u pogledu same suštine religija. Prema njihovom objašnjenju, ideja religijskog pluralizma formulisana je prvenstveno s ciljem da dobijemo posmatrača koji će sa strane pratiti sukobe i netrpeljivosti u odnosima pripadnika različitih religija i osmisлити trajno rešenje problema na temeljima mira i svestrane tolerancije. No, u školi u Komu smatraju da religijski pluralizam, u ovoj dominantnoj formi u modernom svetu, nipošto ne može biti predstavljen kao neutralna pozicija u raspravi o spomenutim religijskim netrpeljivostima. Oni ističu da ponuđeno rešenje nema ulogu posmatrača koji se nalazi izvan sukoba, onako kako govore zapadni mislioci, već da ima ulogu borca koji se aktivno uključuje u sukob, poražava sve sukobljene strane i stiče apsolutnu dominaciju. Drugim rečima, idejom religijskog pluralizma u modernom svetu ne opovrgavaju se samo neke nametljive i isključive tvrdnje vernika, nego se opovrgavaju najbitniji saznajni principi svih religijskih tradicija. Sve religijske zajednice, ma kada se one pojavile u istoriji, proglašene su krivim jer u skladu s pomenutom platformom religijskog pluralizma nijedna od njih ne može potvrditi da je istinita pošto je uzvišena istina jednostavno – nedokučiva. Prema tome, religijski sukob je ugašen tako što su sve religije osuđene. A zaključak pomalo začuđujuće glasi: nijedna religija ne sadrži istinu i samo je moderna ideja religijskog pluralizma potpuno istinita i ispravna.

Najavili smo da ćemo podrobno govoriti o posebnom filozofskom pogledu na kome je utemeljena ideja religijskog pluralizma. *Ajatolah* Dževadi Amoli otkriva da ključni filozofski principi religijskog pluralizma i destruktivne tolerancije jesu relativizam u realnosti i relativizam u saznanju (Dževadi Amoli 2002: 207). Naravno, treba imati na umu da relativizam i relativno imaju različita značenja i kontekste u kojima ih upotrebljavamo. Neka od tih značenja u potpunosti su prihvaćena u ukupnom religijskom saznajnom stadijumu, a neka, poput spomenutog relativizma u saznanju, logički su suprotstavljena bitnim smernicama religijskog pogleda. U našoj raspravi, od fundamentalnog značaja biće to da do kraja ne ispustimo iz vida razlike koje ograničavaju upotrebu svakog od tih značenja. U stvari, možemo kazati da će jedan od naših osnovnih metodoloških ciljeva na stranama koje slede biti to da prepoznamo jasne pojmovne okvire i primere mogućih upotreba pet

različitih značenja relativnosti i da proverimo da li su sazajni principi svakog od tih značenja ispravni ili nisu. Često se dešava da upravo u našoj raspravi o religijskom pluralizmu jedno značenje relativnosti, koje očigledno mora biti odbačeno u sistemu religijskog saznanja, odjednom postaje privlačno i inspirativno za najšire zajednice vernika samo zato što se to značenje vešto kombinuje s drugim, prihvatljivim, značenjem relativnosti. Iz tog razloga, verujemo da će ova analiza biti od pomoći predstavnicima različitih religijskih tradicija u tome da jasno uoče granicu između svojih religijskih učenja i destruktivne tolerancije, kako je maločas oslovismo, koja se veoma brižljivo promovise u modernom svetu.

Filozofska analiza pet različitih značenja relativnosti

1. Relativizam u saznanju

Ajatolah Dževadi Amoli objašnjava da relativizam u saznanju najkraće znači to da realnost koju želimo da saznamo nikada neće biti u našem razumu onakva kakva zaista jeste. Drugim rečima, kada naš razum ostvari kontakt s realnošću, tada se dobija nešto treće, i to je naše saznanje, jer se ono zapravo razlikuje i od nas kao subjekta saznanja i od realnosti kao objekta saznanja. Prema tome, naše saznanje za koje smo rekli da je nešto treće, biće u relaciji i s realnošću i s našim razumom, zavisice od to dvoje i promeniće se kad god se promeni ili ono prvo ili drugo. Zato se u tom slučaju kaže da je saznanje relativno. *Ajatolah* Dževadi dodaje da će saznanje biti relativno ako, primera radi, naš razum bude umešan u proces saznanja (isto: 208). Kant je smatrao da se upravo to i dešava, da čovek dospeva u središte sazajnog procesa i da sam uslovljava i određuje kakvo će biti njegovo iskustvo. Prema čuvenom Kantovom obrazloženju, čovek u svom razumu unapred ima posebne kategorije i oblike opažanja i te kategorije zapravo predstavljaju prepreku zbog koje čovek nije u mogućnosti da dođe do same spoljašnje realnosti. Kant spoljašnju realnost naziva *stvar po sebi* i ističe da je ona nama nedokučiva i nepoznata, te da ćemo je saznati tek nakon njenog mešanja sa spomenutim kategorijama našeg razuma. Dakle, mi uopšte ne možemo spoznati *stvar po sebi*, nego uvek samo *pojave*. Ne doživljavamo naime objekat nezavisno od subjekta, nego *predmet*: objekat kako nam je *predmetnut* i kako nam se pojavljuje zavisno od naših subjektivnih oblika mišljenja (Kalin 1990: 127). To je kao kada bismo čovekov razum uporedili sa zatamnjanim staklom na naočarima. Zbog tog stakla, ono što će se pojaviti u našem saznanju nakon kontakta sa spoljašnjom realnošću imaće drugačiju, da kažemo nametnutu, boju i možda veličinu. Zaključicemo da prema Kantovom mišljenju ničije saznanje nije istinito, odnosno ne pokazuje istinu onakvu kakva ona

zaista jeste, već samo označava nešto treće što je u relaciji s našim razumom i sa spoljašnjom istinom. Kant to precizno obrazlaže u svojoj raspravi *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* koja je prevedena i objavljena kod nas sredinom prošlog veka. U tom prevodu čitamo:

Nama su stvari dane kao predmeti naših osjetila koji se nalaze izvan nas, ali o tom što su te stvari same po sebi ne znamo mi ništa, nego spoznajemo samo njihove pojave, tj. predodžbe koje one u nama proizvode kad aficiraju naša osjetila. Prema tome, ja na svaki način priznajem da izvan nas ima tjelesa, tj. stvari koje mi, premda nama posve nepoznate po onome što su same po sebi, poznajemo po predodžbama koje nam pribavlja njihov utjecaj na našu osjetilnost i kojima dajemo naziv tijela. Ta riječ znači dakle samo pojavu onoga nepoznatoga, ali zato ništa manje zbiljskoga predmeta (Kant 1953: 43–44).

U našoj raspravi o religijskom pluralizmu, znatno važniju ulogu ima novokantovski pogled na relativizam u saznanju. Naime, novokantovci su o nauci i saznanju razmišljali skoro isto kao i Kant. Razlikuju se u tome što Kant smatra da su oblici opažanja isti kod svih ljudi, a novokantovci veruju da oni nipošto ne mogu biti isti u različitim društvima i kulturama. Otuda, u novokantovskom pogledu suočavamo se s udvostručenim relativizmom u saznanju. Objasnimo to na sledeći način. Kao što smo ustanovili, Kant je govorio da je saznanje ljudi o spoljašnjim realnostima relativno. Međutim, pošto svi ljudi imaju iste i nepromenljive kategorije i pojmove razuma, otuda njihovo saznanje o pojmovima razuma drugih ljudi nipošto neće biti relativno. Kod novokantovaca, relativno je čak i to saznanje koje ljudi imaju o saznanju drugih ljudi. To znači da svaka osoba onda kada dobije poruke od drugih, te poruke tumači i rekonstruiše iz perspektive svog razuma koji oslikava posebne kulturne, istorijske, društvene i psihološke kontekste isključivo te osobe (videti: Parsanija 2012: 60–61). Drugačije kazano, svako tumači svet oko sebe u svetlu svoje potpuno specifične istorijske pozicije. Zaključak glasi da niko od nas, osim toga što ne može doći do same spoljašnje istine, ne može doći ni do saznanja koje drugi imaju o istini, odnosno ne može originalno spoznati ni poruke koje mu drugi upućuju. Dakle, ne postoji zajednički izveštaj o spoljašnjoj istini koja je, rekosmo, nedokučiva, već izveštaja o toj istini ima onoliko koliko ima ljudskih jedinki.

1. 1. Relativizam u saznanju i strukturni skepticizam

Nužni rezultat relativizma u saznanju, onako kako upozorava *ajatolah Dževadi Amoli*, jeste strukturni skepticizam, a to znači da nijedno čovekovo

saznanje ne može biti izvesno (Dževadi Amoli 2002: 211). To ćemo najjednostavnije objasniti ako uzmemo u obzir to na koji način se očigledno razlikuju strukturni skepticizam i poznata Dekartova metodička sumnja. Naime, Dekartova sumnja se javlja pre početka saznavnih traganja i pomaže nam u tome da temeljno i samouvereno krenemo ka istini. S druge strane, sumnja u strukturnom skepticizmu javlja se na kraju svih saznavnih traganja i njome se obelodanjuju čovekova izbezumljenost i njegova konačna nemoć da se domogne istine i realnosti (Dževadi Amoli 1999b: 68). Prema tome, ako budeмо prihvatili relativizam u saznanju i, samim tim, strukturni skepticizam, to će značiti da prihvatamo da čovekova saznanja nemaju nikakvu kosmološku vrednost, to jest da čovek svojim saznanjima ne može otkriti nijednu istinu o svetu i prirodi onakvu kakva ona zaista jeste. Zapravo, moderni čovek je baš zato i prestao da ceni nauku na način na koji se to ranije radilo, kada se znalo da nauka otkriva istine i usmerava naše delatnosti, već nauku koristi samo kao instrument koji mu pomaže da stekne potpunu moć i dominaciju nad prirodom. Kada govorimo i o religijskim učenjima, relativizam u saznanju logički će nas dovesti do zaključka da verovanje u Boga, božje jedinstvo, zagrobni život, u verovesnike i njihovo božje otkrovenje, kao i verovanje u to da nešto realno postoji i da je nešto istina – predstavljaju samo predodžbe u našem razumu koje nisu ništa drugo do neizvesne i sumnjive misli. Mi ćemo i u nastavku pratiti razvoj ovog pitanja i analizirati kako je moguće da neko ko je vernik i teolog prihvati ovo značenje relativnosti, tačnije relativizam u saznanju.

Obrazložili smo dakle da je neizbežni rezultat relativizma u saznanju to da će istina biti proterana iz stadijuma čovekovih saznanja, jer čovek u svojim saznanjima, koja su uslovljena subjektivnim kategorijama i oblicima opažanja, ne može dospeti do istine i, tako, istina mu ostaje nedokučiva. Ta epistemička pozicija proizvodi osećanje potpunog neznanja ili, kao što smo rekli, izbezumljenosti zbog toga što se ništa izvesno ne može saznati o svetu, istini i čoveku. Osećanje izbezumljenosti nesumnjivo se mora smatrati pokuđenim osećanjem i zato ga nipošto ne bi trebalo mešati s pozitivnim osećanjem izbezumljenosti o kojem se često govori u mističkim tradicijama. Kratko ćemo objasniti ovde razliku između te dve vrste izbezumljenosti kako ovaj pojam iz mističke baštine ne bi mogao biti upotrebljen kao tobožnji dokaz u korist relativizma u saznanju. Pokuđena izbezumljenost je stanje u kome čovek ne može imati izvesno znanje ni o čemu, znači ni o Bogu, ni o eshatološkom životu, ni o verovesničkom otkrovenju. Zarobljen je u tom stanju i sumnjivo je sve što zna, o prirodi, o prirodnim bićima, pa čak i o onome što se nalazi u mislima drugih ljudi. A pozitivna, mistička, izbezumljenost javlja se u čoveku nakon što će on dospeti do same istine. U stvari, to mističko stanje ispoljava se kao rezultat izvesnog saznanja koje čovek stiže o najvišoj

suštini univerzuma i postojanja. Navešćemo ovde jedan primer mističke izbezumljenosti u slojevito prefinjenom dvostihu markantnog persijskog pesnika Nezamija Gandavija, u kome se on obraća Bogu rečima:

O Vlasniče tajni sveta zbunjujućeg!
Svet je od Tebe i prazan i pun (Nezami Gandavi 1956: 426).

Slavni predstavnici mističke tradicije u islamu objašnjavaju da je apsolutno božje biće prisutno u svakom stadijumu postojanja zato što je apsolutno, to jest neograničeno. Ako ga ne bi bilo u nekom stadijumu, to znači da bi bilo ograničeno. A istovremeno nije određeno u granicama nijednog posebnog stadijuma, opet zbog toga što je apsolutno, to jest neograničeno. Zato se može kazati da je božje biće svugde u univerzumu, u mnoštvenim forma svojih manifestacija, i da istovremeno nije nigde u univerzumu, već da je izvan i iznad univerzuma. Dakle, ovo „i jeste i nije” zbunjuje mistika i on se oseća izbezumljenim u svom najdubljem intuitivnom sagledanju božjeg prisustva. Međutim, ova izbezumljenost nije epistemičko stanje, to jest mistik nipošto ne tvrdi da ne može shvatiti zašto je božje biće svugde i prisutno i nije prisutno. Mistikova izbezumljenost je zapravo ontološko i metafizičko stanje jer sama ontološka istina koja „i jeste i nije u univerzumu” naizgled deluje zbunjujuće, kako to reče i Nezami Gandavi, a u stvari logički je sasvim izvesna, razumljiva i racionalno dokaziva. Jazdanpanah, uticajni učenik *ajatolaha* Dževadija Amolija, pomaže nam da lakše uočimo razliku između spomenute dve vrste izbezumljenosti tako što jednu vrstu naziva ontološkom, a drugu epistemičkom. On zaključuje da pozitivna, mistička, izbezumljenost ilustruje određeno ontološko stanje na tragu najizvesnijeg saznanja o višnjoj istini, a da izbezumljenost o kojoj se govori u raspravi o relativizmu u saznanju jeste epistemičko stanje izbezumljenosti i neznanja, koje je svakako negativno i pokuđeno (Jazdanpanah 2010: 135).

1. 2. Dva nivoa nespojivosti religije i relativizma u saznanju

Ako prihvatimo relativizam u saznanju, onda na dva različita epistemološka nivoa nećemo biti u mogućnosti da potvrdimo ulogu religije kao izvora saznanja, odnosno kao merila čovekovih delatnosti.

a. Kao prvo, dobićemo potpuno drugačiji pogled o tome kako ljudi razumeju svete knjige i verska predanja. Jer ako je čovekovo saznanje relativno, to će značiti da svaki čovek tumači tekst svete knjige iz posebne perspektive kategorija svog razuma i u kontekstu svojih pojedinačnih istorijskih i kulturnih iskustava i pretpostavki. Iz tog razloga, niko neće imati pravo da

tvrdi da je njegovo tumačenje religije izvorno i ispravno pošto religiju tumači prema svojim ličnim pretpostavkama. Drugim rečima, ono što svaki vernik ili verski učenjak sazna o svojoj religiji i o porukama svete knjige zapravo će vredeti samo za njega zato što će drugi to razumeti u sasvim drugačijim životnim kontekstima. Na taj način, nećemo više imati nijedno versko učenje ili pravilo koje će važiti za sve, koje će biti univerzalno, nepromenljivo i sveto.

Ajatolah Dževadi Amoli ovakav stav smatra radikalnim i epistemološki neodrživim. U nastavku ćemo videti na koji način on odbacuje relativizam u saznanju uz pomoć inovativnih instrumenata islamske filozofije, međutim on istovremeno upozorava da čak i kada ne prihvatimo relativizam u saznanju ne smemo misliti da ćemo jednostavno razumeti izvorne poruke verovesničkog otkrovenja. On nam skreće pažnju na to da se u našim rukama, u koricama svete knjige, nalaze samo reči verovesničkog otkrovenja, ne i značenje tih reči. Otuda je moguće da ljudi u svom tumačenju verovesničkog otkrovenja zaista dođu do pravog značenja, ali isto tako oni mogu i pogrešiti. Prema Dževadijevim objašnjenjima, u islamskoj saznanjnoj baštini ustanovljene su jasne metodološke norme koje moramo poštovati ako želimo da ispravno tumačimo verovesničko otkrovenje i da dođemo do originalnog religijskog saznanja. One se odnose na oba primarna izvora religijskog saznanja, a to su razum i predanja. Otuda, moći ćemo da tvrdimo da je naše tumačenje religije ispravno ukoliko smo detaljno sledili kako metodološke norme razumskog razmišljanja, tako i metodološke norme analize sadržaja predanja i ukoliko smo na kraju uočili da su razum i predanja potpuno usaglašeni u predmetu našeg tumačenja. *Ajatolah* Dževadi dodaje da prilikom tumačenja verovesničkog otkrovenja moramo pokušati da maksimalno isključimo štetan uticaj svojih pretpostavki i uverenja. Međutim, prema njegovim rečima, mnoga naša saznanja koja smo stekli nesumnjivo predstavljaju početni kapital i osnove ispravnog razumevanja svete knjige i predanja. Otuda, ako čak i zamislimo da je moguće da sva svoja saznanja ostavimo po strani i da se s religijskim tekstom suočimo ispražnjenog razuma, odnosno da budemo, kako *ajatolah* kaže, poput najprostijeg puka, u tom slučaju postojaće ozbiljna opasnost da će naše tumačenje religije biti sasvim suvoparno i ekstremističko (Dževadi Amoli 2007: 193–197).

b. Na tragu relativizma u saznanju izgubićemo suštinsku veru u svete knjige i verska predanja zato što ćemo smatrati da ono što su nam preneli božji verovesnici zapravo nisu čiste i originalne božje reči. Naravno, teolozi i mislioci koji prihvataju relativizam u saznanju ne sumnjaju u to da su verovesnici zaista imali religijsko i intuitivno iskustvo i da se zbog toga ističu i razlikuju od svih drugih, običnih ljudi, ali dodaju da su verovesnici svoju

intuiciju ipak preveli u reči pod uticajem posebnih istorijskih i društvenih konteksta koji su uslovljavali njihove živote (videti: Halilović, S. 2017: 41–46). Ovo je očigledno mnogo dublji problem od prvog i trebalo bi se njime pozabaviti pre svih drugih problema u ovoj raspravi. Dakle, ovde se želi kazati da u skladu s relativizmom u saznanju nijedna sveta i verska knjiga ne sadrži čistu veru, odnosno ne predstavlja neposredni izraz božje volje i božjeg govora. Ljudski istorijski konteksti, u kojima se odvijao život verovesnika, dali su boju svakoj reči u svetoj knjizi i zato ne treba očekivati da ćemo se suočiti s čistom religijom kada čitamo svetu knjigu jer su reči u njoj ipak samo ljudske reči.

Gornja objašnjenja jasno pokazuju da, ako vernik prihvati ideju relativizma u saznanju i ono što je logički prati, a to su religijski pluralizam i destruktivna tolerancija, onda on kad-tad mora odbaciti svoje ustaljeno verovanje prema kome reči u svetoj knjizi i predanjima nisu formirane pod uticajem ljudi, već po neposrednom božjem naređenju. Moraće da postane svestan svih logičkih posledica ideje za koju se opredelio. Čak i ako bude insistirao na tome da su svi verovesnici imali potpuno isto intuitivno iskustvo jer su bili usmereni ka jednoj uzvišenoj realnosti, ipak će morati da doda da je svako od njih to zajedničko iskustvo preveo na različiti način – u skladu s ličnim pretpostavkama i kategorijama svog razuma. Jednostavno, neko je to iskustvo preveo u pojam jednog Boga, pod uticajem posebnih oblika opažanja i istorijskih i kulturnih konteksta koji su uslovljavali njegov život, a neko drugi isto iskustvo preveo je u pojam kipa, odnosno totema u obliku neke životinje ili kakvog predmeta.

Ajatoлах Dževadi Amoli upozorava da se idejom o religijskom pluralizmu verovesničko otkrovenje redukuje u okvire religijskog iskustva. Prema njegovom objašnjenju, ako bi se bez te redukcije religijsko otkrovenje i dalje definisalo u skladu s osnovnim smernicama islamske filozofije, onda bi potpuno bila obesmišljena svaka pomisao na religijski pluralizam u senci relativizma u saznanju. Ovde *ajatoлах* Dževadi zapravo koristi najinovativnije instrumente islamske filozofije kako bi formulisao svoju ključnu i izrazito snažnu kritiku religijskog pluralizma koji se, kao što smo uočili, primarno temelji na popularnim epistemološkim principima Kantove i novokantovske filozofije. *Ajatoлах* nas podseća na to da se u islamskoj filozofiji saznanje deli u dve opšte kategorije:

- *Pojmovno saznanje*. U ovoj kategoriji saznanja, ono što se saznaje nije isto što i realnost, već se realnost time samo prikazuje. Otuda, ono što se saznaje neće imati karakteristike realnosti. Drugim rečima, kada želimo da nešto spoznamo ovom kategorijom saznanja, mi zapravo spoznajemo samo pojam koji će prikazivati to nešto. Kada,

primera radi, lekar spozna bolest svog pacijenta, on zapravo spozna je pojam te bolesti i zbog toga lekar ne oseća bol.

- *Prisutno saznanje*. Ovde je ono što saznajemo isto što i sama realnost. Tačnije, ovde spoznajemo samu egzistenciju neke realnosti zato što nam je ona prisutna bez posredstva pojma. To je poput mog znanja o samom sebi. Ili poput znanja koje pacijent ima o svom bolu.

Ajatolah Dževadi u nastavku navodi primere izvesnog pojmovnog saznanja, u koje niko ne može posumnjati. To je kao kada kažemo „A je A” ili „A ne može da ne bude A”. On dodaje da isto tako imamo i izvesna prisutna saznanja u koja niko neće posumnjati. Kada, primera radi, ja znam da jesam, to znanje je potpuno prisutno i intuitivno. Čak je moguće da neko nije obavešten o pojmu svog postojanja, ali da ipak izvesno zna da sâm jeste i da postoji. Nakon ovih analiza, *ajatolah* ističe da verovesničko otkrovenje pripada kategoriji prisutnog saznanja i da zapravo predstavlja najsavršeniji stupanj takvog saznanja. Stoga on zaključuje da verovesničko otkrovenje nikako ne može biti religijsko iskustvo (Dževadi Amoli 2002: 238–242).

O ovoj značajnoj temi objavljene su opširne studije (videti: Halilović, M. 2015: 95), međutim definicija verovesničkog otkrovenja nije primarni predmet naše sadašnje rasprave. Zato ćemo samo kratko ponoviti, na osnovu Dževadijevih epistemoloških analiza, da u verovesničkom otkrovenju ne postoji razlika između *stvari po sebi* i *pojave*, o kojima govori Kant. Kant nas je uveravao da uopšte ne možemo spoznati *stvar po sebi*, već samo *pojavu*, odnosno da objekat doživljavamo samo onako kako nam se pojavljuje posredstvom naših pojmova. Najveća Kantova greška bilo je to što on uopšte nije pravio razliku između pojmovnog i prisutnog saznanja, na način na koji su to obrazložili slavni muslimanski filozofi. Kant nije znao za prisutno saznanje i, otuda, mislio je da je svako saznanje pojmovno saznanje uz posredovanje pojmova, da saznajemo samo pojave i da nam istina ostaje zauvek nepoznata. Međutim, u okviru prisutnog saznanja i verovesničkog otkrovenja, realnost ne ostaje nepoznata. Osoba koja saznaje realnost na taj način, doživljava je neposredno, jer u ovom saznanju jednostavno nema nikakvih pojmova ili posredničkih oblika mišljenja koji bi proizveli nove predodžbe o realnosti. Drugim rečima, ono što se ovde saznaje jeste sama suština realnosti, onakva kakva ona zaista jeste, a to znači da je saznanje apsolutno istinito i da nipošto ne može biti relativno. Takođe, ako uzmemo u obzir da se kognitivni kredibilitet pojmovnog saznanja u islamskoj filozofiji crpe iz izvesnosti prisutnog saznanja, onda ćemo shvatiti da celokupno Kantovo učenje o relativizmu u saznanju mora biti iznova temeljno preispitano. Verovatno će na taj način religijski pluralizam i destruktivna tolerancija, u nedostatku ključnog filozofskog utemeljenja, biti fundamentalno diskreditovani.

Potreba da se preispitaju kantovska i novokantovska epistemološka učenja čini se neizbežnom u našoj raspravi, samim tim što ona predstavljaju primarni saznanji princip na kome se temelji celokupna ideja religijskog pluralizma i destruktivne tolerancije. Uticajni britanski filozof religije Džon Hik (John Hick, 1922–2012) veoma precizno to obrazlaže i otkriva nam kakve logičke rezultate i posledice religijskog pluralizma treba očekivati, posebno kada je posredi ključni sud o prirodi samog božjeg bića:

Hoćemo li moći da prihvatimo opštu razliku koju Kant uočava između univerzuma kao stvari po sebi i univerzuma kao pojave i da onda isti takav odnos upotrebimo u našoj analizi odnosa između konačne istine [tj. Boga] i različitih ljudskih saznanja o toj istini? Prema toj ključnoj teoriji, mogli bismo da kažemo o prirodi božjeg bića da Jahve i Krišna, kao i Šiva, Alah i Bog Otac zapravo predstavljaju različite biti koje se u svetlu konačne božje istine javljaju u iskustvima i mislima ljudi u raznim epizodama njihovog religijskog života. Otuda, ove različite biti donekle jesu manifestacije božje istine u ljudskoj svesti, ali isto tako predstavljaju proizvod čovekove misli u formama koje su u skladu s različitim istorijskim i kulturnim kontekstima. Iz ljudske perspektive, te biti zapravo jesu naše slike o Bogu (Hick 1993: 241).

Jedan od najpoznatijih učenika *ajatolaha* Dževadija Amolija, Hamid Parsanija, objašnjava da relativizam u saznanju nije adekvatan filozofski princip na osnovu kog bismo mogli da očekujemo da ćemo konstruktivno rešiti dva glavna problema religijskog pluralizma, to jest doktrinarni problem o spasevanju članova različitih religija i društveni problem o mogućnosti njihovog zajedničkog života u duhu mira i tolerancije. Parsanija smatra da je novo rešenje u svojoj biti destruktivno u oba slučaja:

- Ukoliko neko tvrdi da postoje mnogobrojni putevi koji vode do istine i realnosti, to znači da će svi ljudi biti spaseni jer su im svi putevi konačno istiniti. Međutim, tako nešto ne može se tvrditi ako prihvatimo relativizam u saznanju. Naime, prema relativizmu u saznanju nijedan religijski put ne vodi istini. Istina je nedokučiva i nijedan vernik ne može smatrati da je njegova vera potpuno istinita. Niko ne može spoznati istinu, već samo neku njenu pojavu koja se proizvodi u nama u skladu s posebnim kulturnim i istorijskim kontekstima naše životne pozicije. Prema tome, svi vernici su na isti način udaljeni od istine i niko od njih ne može tvrditi da je njegov put istinitiji od drugih. Zaključak glasi da će biti bespredmetno uopšte raspravljati o tome da li će svi ljudi biti spaseni, zbog toga što će svim vernicima biti oduzeto

pravo da tvrde da su oni u pravu i da drugi greše. Drugim rečima, ako prihvatimo relativizam u saznanju, onda nećemo smeti ni da pomislimo da će nas naš religijski put nekada dovesti do istine. Zbog toga su relativizam u saznanju i religijski pluralizam suštinski destruktivni.

- Na ovoj saznajnoj platformi, vernici će biti doslovno prinuđeni da žive jedni pored drugih, jer neće ni dobiti priliku da s neistomišljenicima pokrenu stare rasprave o tome ko je otkrio istinu a ko greši. Potpuno je jasno da ovaj model destruktivnog i nametljivog rešenja, prema kome se bez imalo tolerancije diskredituju sve religije, ne može biti dugoročno održiv (Parsanija 2006: 24–25).

2. Relativizam u realnosti

Ovo je drugo značenje relativnosti. Neko ko prihvati relativizam u realnosti tvrdiće da su istina i neistina, kao i realnost i nereálnost relativne predodžbe koje se formiraju u našim mislima i razumima u zavisnosti od toga u kakvim životnim kontekstima i okolnostima se nalazimo. Prema tome, nešto će za jedne biti istinito i realno, a isto to za druge će biti neistinito i nereálno, samim tim što će konteksti njihovih životnih iskustava biti različiti. U objašnjenjima o relativizmu u saznanju govorili smo o tome da istinu niko ne može spoznati i da je ona prognana na neko nedokučivo mesto, a ovde se ide korak dalje i ističe se da čak i ta prognana istina mora biti relativna. Konačno, to će značiti da postoje mnogobrojni putevi koji vode do istine, jer će svako imati svoju istinu obojenu bojama posebnih istorijskih i društvenih okolnosti svog života.

Hamid Parsanija u školi u Komu obrazlaže da relativizam u realnosti predstavlja izvesni logički nastavak i rezultat relativizma u saznanju. On veoma jasno upozorava da će svako ko prihvati relativizam u saznanju morati da prihvati i relativizam u realnosti (isto: 25–28). Njegovo upozorenje još više dobija u značaju ako uzmemo u obzir činjenicu da mnogi pobornici relativizma u saznanju odvažno odbijaju da potvrde relativizam u realnosti. Primera radi, spomenuti Džon Hik je želeo da uz pomoć relativizma u saznanju učvrsti poziciju religije i religijske tolerancije u modernom svetu. Upravo zbog svojih verskih namera on se ne upušta u dalju analizu relativizma i zaustavlja se na kraju priče o relativizmu u saznanju. No, Hik je morao znati da se relativizam logički širi i da prilikom tog širenja neće biti izuzeto ni njegovo učenje o Bogu kao nedokučivoj konačnoj istini. Evo kako se u ovom slučaju širi relativizam:

- Sud koji glasi da „postoji nedokučiva konačna istina” nalazi se u ljudskom razumu.

- Kada kažemo „konačna istina je jedna i ona se u različitim formama javlja u iskustvima vernika”, to će opet biti sud koji se pojavljuje u našem razumu.
 - Ako prihvatimo relativizam u saznanju, onda će zaključak glasiti da sve što je rečeno u gornja dva suda zapravo predstavlja naše predodžbe koje smo proizveli u svom razumu, a sve naše predodžbe su relativne i nisu u slaganju s realnošću. U prvom sudu, rekli smo da „postoji nedokučiva konačna istina”, a sada smo shvatili da je to naš sud koji smo proizveli u svom razumu i koji je relativan. Prema tome, „postojanje nedokučive konačne istine” jeste – relativna istina, što znači da nedokučiva konačna istina, to jest Bog, za neke ljude postoji a za neke druge s drugačijim životnim kontekstima ne postoji.

Ponovimo to još jednom, drugim rečima, pošto smatramo da je krajnji zaključak fundamentalno značajan. Dakle, Hik je mislio da njegov relativizam u saznanju neće dovesti do relativizma u realnosti zato što je objašnjavao da izvan relativnih saznanja i pojmova u našem razumu postoji istina koja je jedna i koju svojim pojmovima nikada ne možemo u potpunosti otkriti. Otuda, ako bi neki sud zaista bio u slaganju s tom istinom, onda bi takav sud bio apsolutno istinit, iako zbog relativizma u saznanju nikada nećemo moći da dođemo do takvog suda. Na ovaj način, Hik bi mogao da tvrdi da istina i realnost nisu relativne iako je naše saznanje relativno. Međutim, tada bismo ga podsetili da je i to saznanje o „jednoj istini” takođe naše saznanje, pa zato i ono mora biti relativno. Štaviše, i sama definicija istine u vidu „slaganja misli i realnosti” takođe jeste naše saznanje, što znači da i ona mora biti relativna. Na isti način, kritikovaćemo i Kantovo osnovno objašnjenje o relativizmu u saznanju. Kant je u obrazloženju koje smo već citirali iz njegove *Prolegomene za svaku buduću metafiziku* najdirektnije poručio: „Ja na svaki način priznajem da izvan nas ima [...] stvari koje mi, premda nama posve nepoznate po onome što su same po sebi, poznajemo po predodžbama.” On dodaje da to „znači dakle samo pojavu onoga nepoznatoga, ali zato ništa manje zbiljskoga predmeta” (Kant 1953: 44). Kant upravo ovde greši, jer kada se kaže da je svako naše saznanje relativno, to onda znači da će relativno biti i ovo saznanje o tome da „izvan nas ima stvari”. Stoga, „postojanje realnosti izvan nas” biće relativno i mi nikada s izvesnošću nećemo moći da tvrdimo da realnost postoji. Parsanija u tome prepoznaje bitno obeležje sofistike, a to je potpuno poricanje realnosti, i poručuje da Kantovo epistemološko učenje ima dva nužna logička rezultata: prvi je strukturni skepticizam, a drugi je sofistika (videti: Parsanija 2012: 99–101).

U pogledu naše rasprave, treba još dodati da se uz pomoć relativizma u realnosti veoma lako može potvrditi ideja religijskog pluralizma i destruktivne tolerancije, jer, kao što smo objasnili, relativizam u realnosti znači da svako ima svoju istinu, da su svi zbog toga u pravu i da u zajedničkom životu s drugačijima niko ne može kazati da njegovi neistomišljenici greše jer, ponovimo, istina je relativna i svako sledi svoju istinu koju proizvodi u razumu. Međutim, u odbrani ideje religijskog pluralizma isključivo se koristi relativizam u saznanju kao filozofski princip i skoro nikada se ne spominje relativizam u realnosti kao mogući princip na osnovu koga bi se takođe dokazala ta ideja. Razlog je jasan, jer prema relativizmu u realnosti ne postoji nikakva „stalna i sveta istina” izvan ljudskih razuma, a s takvom tvrdnjom teško bi se mogli pomiriti moderni teolozi i verujući mislioci koji podržavaju religijski pluralizam. S druge strane, relativizam u realnosti ne može poslužiti ni kao čvrsta platforma za međureligijsku toleranciju jer vernici se jednostavno ne bi pridržavali takve platforme ako bi morali da prihvate da nema nikakve uzvišene istine izvan njihovih razuma kojoj bi, kao uvek dosad, bili posvećeni.

3. Relativno sa značenjem ograničeno

Kada kažemo da je nešto relativno, moguće je da smo želeli da poručimo da je to ograničeno. To bi onda bilo treće značenje relativnosti. Jer kada je neka realnost ograničena, ona u odnosu na svoje granice postoji i izvan tih granica ne postoji. Drugim rečima, pošto se postojanje te realnosti određuje u „odnosu” s njenim granicama, možemo kazati da je njeno postojanje relativno. Otuda, kada pod pojmom relativno mislimo na realnost koja je ograničena, onda će suprotna tome biti realnost koja je neograničena i apsolutna. Usput kažimo da ograničene realnosti evidentno postoje i niko u to ne sumnja, ali moguće je izraziti sumnju u to da li postoji apsolutna realnost. U islamskoj filozofiji, na nekoliko različitih načina odstranjuje se ta sumnja i zaključuje se da apsolutna, to jest neograničena, realnost zaista postoji.

Relativno sa značenjem ograničeno ne mora biti povezano samo s ograničenim realnostima u spoljašnjem svetu, već može označavati i ograničeno saznanje. U tom slučaju, saznanje koje je ograničeno zvaćemo relativno saznanje i suprotno tome biće neograničeno saznanje. Ovde ćemo se kratko zadržati zato što će nam analiza koja će uslediti biti od velike koristi u našoj osnovnoj raspravi o religijskom pluralizmu. Dakle, želimo da kažemo da svaka ograničena realnost, ukoliko ima kognitivnu moć, dobija saznanja koja su takođe ograničena. Znanje koje nije relativno i nije ograničeno, pripada samo neograničenom i apsolutnom božjem biću. Prema tome, zaključićemo da su saznanja svih ljudi relativna saznanja, jer celokupnu, to jest apsolutnu,

istinu ne zna nijedan čovek, a ne mogu je znati ni svi ljudi zajedno, samim tim što svi ljudi zajedno ne sačinjavaju apsolutnu realnost.

Čovekovo saznanje je relativno. Tako glasi zaključak do koga smo upravo došli, a isto je glasilo i zaključak koji se temeljio na relativizmu u saznanju. Stoga, biće nam potrebna potpuna filozofska usredsređenost kako bismo uočili suštinsku razliku između ta dva zaključka, odnosno između ovog trećeg i onog prvog značenja relativnosti. Naime, kada ovde kažemo da je čovekovo saznanje relativno, to znači da čovek u nekoj ograničenoj sferi i u okvirima svojih kognitivnih mogućnosti može imati znanje koje je apsolutno istinito. Drugačije kazano, čovekovo saznanje jeste relativno, to jest ograničeno, ali to ne znači da čovek ne može izvesno doći do istine. Naprotiv, svaka osoba, onda kada bude ispravno sledila metodologiju logičkog razmišljanja, doći će do izvesnog saznanja o nekom određenom aspektu istine i svaka druga osoba koja bude želela da upozna isti taj aspekt istine, doći će do potpuno istog saznanja (videti: Halilović, T. 2014: 25–26).

Štaviše, pošto su saznanja ljudi relativna, to jest ograničena, postoji mogućnost da nekoliko osoba dobije različito saznanje o samo jednom predmetu tako što će svako od njih taj predmet upoznati iz svog ugla, odnosno iz određene perspektive. *Ajatolah* Dževadi Amoli navodi kao primer slučaj kada deset ljudi diskutuje o jednom pitanju i tom prilikom svi iznesu različita mišljenja. On objašnjava da je moguće da će biti ispravno sve što oni ustanove, pod uslovom da je svako od njih razmatrao po jedan određeni aspekt tog pitanja (Dževadi Amoli 2002: 212). *Ajatolah* u tom kontekstu analizira sadržaj poznate priče o slonu u jednoj maestralnoj pesmi Mevlane Rumija, za koju se često tvrdi da predstavlja jedan od najoriginalnijih temelja religijskog pluralizma u islamu. Naime, Mevlana pripoveda o slonu koji se nalazio u potpuno mračnoj prostoriji, zajedno s nekoliko znatiželjnih ljudi. Oni dotad nikada nisu videli slona i bili su nestrpljivi da konačno saznaju na šta slon liči. Pošto u toj prostoriji nije bilo nikakve svetlosti, oni nisu mogli da vide slona i zato je svako od njih pokušao da dodiranjem slonovog tela shvati o kakvoj životinji je reč. No, ubrzo su nastale nesuglasice. Neko je tom prilikom dodirnuo slonovu nogu i utvrdio je da je slon životinja koja liči na veliki stub. Neko drugi dodirnuo je slonovo uho i uskliknuo da je ova životinja poput jedne ogromne lepeze. Treća osoba, koja je dodirнула slonova leđa, sa sigurnošću je izjavila da je slona najbolje uporediti s prostranim krevetom. Mevlana poručuje da bi neko s objektivnim i istinskim znanjem o slonu tom prilikom razjasnio da slon zapravo nije ni stub, ni lepeza, niti krevet. Dodao bi da su spomenuti ljudi zaista dodirnuili slona, ali da su doneli konačni sud na osnovu svog ograničenog iskustva u potpunom mraku. Otuda, moglo bi se kazati da su svi oni na neki način bili u pravu zato što su opisivali istinsku životinju, ali da svoje stavove nisu mogli da usaglase jer očigledno nisu bili u stanju da vide celog slona.

Mnogobrojni moderni teolozi požurili su da pokažu kako se Mevlaninom pričom o slonu u mračnoj prostoriji zapravo potvrđuje ispravnost ideje o religijskom pluralizmu. Naime, razlike u učenjima religijskih tradicija neodoljivo podsećaju na različite izveštaje o slonu u navedenoj priči, a kako se u tim učenjima govori o jednoj uzvišenoj istini, otuda možemo potvrditi da su sva religijska učenja – istinita. Zaključak, u skladu s Mevlaninom pričom, glasi da je sasvim moguće da postoje različite religije i da sve one budu istinite. *Ajatolah* Dževadi Amoli skreće nam pažnju na to da takvo tumačenje Mevlanine priče ne može biti utemeljeno. Prema njegovim objašnjenjima, Mevlana ovde ni na koji način ne želi da potvrdi da su svi ljudi iz priče bili u pravu kada su govorili o slonu, odnosno da su svi njihovi izveštaji bili istiniti. Naprotiv, Mevlanina poruka bila je to da su svi oni pogrešili zato što nisu sledili model ispravnog spoznavanja slona. Dakle, niko od njih nije bio u pravu, i o slonu je ispravno izvestila samo ona osoba koja je zaista spoznala slona. *Ajatolah* zatim razotkriva Mevlaninu krajnju poruku. Markantni pesnik je ovom simboličnom pričom prvenstveno želeo da potvrdi kognitivni kredibilitet mističkog, odnosno *prisutnog*, saznanja koje se dobija najdirektnijim, intuitivnim, sagledanjem univerzuma i realnosti. Podsetimo se da smo na prethodnim stranama već obrazložili razliku između prisutnog i pojmovnog saznanja i istakli da u ovoj potonjoj kategoriji saznanja pojmovi imaju ulogu posrednika u saznajnom procesu i da subjekat saznanja nikada ne može razotkriti samu istinu neposredno, to jest bez pomoći pojmova. Mevlana, kao vrhunski muslimanski mistik, diskredituje pojmovno saznanje zbog toga što se sudovi u njemu ne donose u svetlu intuicije, već u tminama pojmova. Naravno, kada pažljivo čitamo priču o slonu, shvatićemo da ljudi koji su se našli u mračnoj prostoriji nisu bili u pravu kada su opisivali slona, ali da isto tako oni nisu bili ni krivi što nemaju tačan opis jer su se nalazili u mraku. *Ajatolah* Dževadi pronicljivo obelodanjuje jednu od najdubljih epistemoloških poruka koja se krije u Mevlaninoj priči, a to je da se svi ljudi moraju odvažno truditi da izađu iz tmina i da uz pomoć svetlosti spoznaju istinu onakvu kakva ona zaista jeste. Ako neko svesno i s namerom ostane u tmini, ne želeći da preuzme svetiljku istinskog znanja, on će nesumnjivo snositi krivicu za sve pogrešne posledice svoje odluke (isto: 231).

Spomenuta Mevlanina priča mogla bi nam poslužiti kao originalna inspiracija ako bismo želeli da u skladu s tradicionalnim saznajnim stadijumom islama utvrdimo osnovne smernice odgovora na ključna pitanja koja se postavljaju u raspravi o religijskom pluralizmu. Malo kasnije, kratko ćemo o tome govoriti, a ovde ćemo se još jednom vratiti na započetu analizu relativnosti čovekovog saznanja u ovom, trećem, značenju prema kome relativno znači ograničeno. Rekli smo da je moguće samo o jednom predmetu dobiti

nekoliko različitih relativnih saznanja. Takva saznanja mogu biti formirana tako da ne budu međusobno uslovljena, ili tako da svako novo saznanje zavisi od prethodnog. Prema tome, relativna, to jest ograničena, saznanja delimo u sledeće dve kategorije:

a. U prvoj kategoriji, relativna saznanja nalaze se na istom nivou i ne zavise jedna od drugih, a dobijaju se tako što će jedan predmet biti promatran iz različitih uglova ili perspektiva. Saznanja koja su ljudi iz Mevlanine priče stekli o slonu u mračnoj prostoriji pripadaju upravo ovoj kategoriji. U epistemološkom smislu, svako od njih je dobio istinito saznanje o slonu, ali to saznanje bilo je ograničeno samo na jedan određeni aspekt slonovog tela. Dakle, oni su u pravu kada kažu da su svojim osetnim iskustvom zaista upoznali slona, ali bi nesumnjivo pogrešili ako bi tvrdili da slon nije ništa više od onoga što su oni shvatili. Ono što je ovde fundamentalno značajno jeste da se ovakvim različitim saznanjima o jednom predmetu nipošto ne potvrđuje relativizam u saznanju, niti relativizam u realnosti. Jer mi ovde ne kažemo da su svi u pravu u svemu što tvrde, kao što bismo to kazali ukoliko bismo prihvatili relativizam u saznanju ili relativizam u realnosti. Ovde kažemo da su svi u pravu kada govore o nekom određenom aspektu predmeta saznanja, a da će pogrešiti ako svoje ograničeno iskustvo budu generalizovali.

b. U drugoj kategoriji, različita relativna, to jest ograničena, saznanja o jednom predmetu dobijaju se tako što će svako novo saznanje biti zasnovano na prethodnom saznanju. Zato možemo kazati da se saznanja iz ove kategorije ne nalaze na istom nivou, već na jednoj vertikalnoj liniji. Objasnićemo to koristeći Mevlaninu priču o slonu. Rekli smo da je u toj priči nekoliko ljudi snagom svog osetnog iskustva spoznalo slona u mračnoj prostoriji. Šta bi se desilo ako bi u toj prostoriji neko upalio svetlo, ili ako bi ti ljudi želeli da do zaključka dođu u svetlu svog logičkog razmišljanja? Tada bi oni stekli potpuno novo saznanje o slonu, ali to saznanje ne bi bilo na nivou njihovih pređašnjih, osetnih, saznanja, već bi bilo iznad svih njih. To znači da novim saznanjem ne bi bila opovrgnuta pređašnja saznanja. Naprotiv, pređašnja saznanja bi bila potvrđena, ali bi im se novim saznanjem još nešto pridodalo. Zapravo, zbog tog novog saznanja otkrile bi se i sve greške koje su dotad nastale usled mogućih ishitrenih zaključivanja. Drugi primer relativnih, to jest ograničenih, saznanja koja se nalaze na jednoj vertikalnoj liniji mogla bi biti saznanja koja stičemo o fizičkim i prirodnim aspektima ukupnog postojanja. U skladu s gornjim objašnjenjima, ako bismo ta fizička saznanja smatrali generalnim sudovima o ukupnom univerzumu, odnosno ako bismo smatrali da su karakteristike mnoštvenih bića prisutne u svim dimenzijama postojanja, tada bismo nesumnjivo napravili grešku. I, dodajmo još to, to naše pogrešno saznanje ne bi bilo relativno, već bismo izvesno grešili (Dževadi Amoli 2003: 160).

Na kraju epistemološke analize značenja ove vrste čovekovih saznanja za koja smo ustanovili da su relativna, to jest ograničena, ponovićemo da svako ko stekne ograničeno saznanje nužno mora biti svestan ograničenja stečenog saznanja. U stvari, to što će znati da mu je saznanje ograničeno biće još jedno njegovo istinito i ispravno saznanje. Međutim, ukoliko zarobi svoje poglede u okvirima ograničenih saznanja koja je stekao, tvrdeći da određeno iskustvo predstavlja opšti sud, tada će napraviti izvesnu grešku.

4. Saznanje o relativnim kategorijama

Relativno, u četvrtom značenju, može biti svojstvo određenih pojmova koje spoznajemo. Zapravo, kada neki pojam uđe u krug naših saznanja, on može biti relativan ako sadrži u sebi odnos prema nečemu. Ako pak pojam koji smo spoznali nije zasnovan u odnosu na nešto drugo, onda ćemo kazati da smo saznali nešto što nije relativno. Poznato je da je Aristotel najopštije oznake bića, to jest kategorije, podelio u deset grupa i da je utvrdio da sedam od tih deset grupa jesu relativne kategorije. Svih sedam relativnih kategorija, prema Aristotelovim objašnjenjima, pripada akcidencijama i to su: 1) odnos (dvostruka relacija), 2) mesto, 3) vreme, 4) položaj, 5) imanje, 6) delovanje, 7) trpljenje. Dakle, svaka relativna kategorija sadrži u sebi ili jednu ili dvostruku relaciju (Tabatabai 1996: 113). Detaljna objašnjenja o tome nisu nužni deo naše sadašnje rasprave, ali je važno da ne zaboravimo da su relativne kategorije zasnovane u odnosu na nešto drugo. Otuda, kada želimo da spoznamo neki pojam koji pripada relativnim kategorijama, naše saznanje će takođe biti uslovljeno odnosom prema nečemu drugom.

5. Relativne egzistencije

U ovom, petom delu, ono što je relativno nisu značenja koja se stiču u čovekovim pojmovnim saznanjima, već je ovde relativno nešto što jeste objektivna realnost. Grandiozni Mula Sadra razvio je u svojoj filozofskoj školi nekoliko inovativnih filozofskih principa na temelju kojih je racionalnom demonstracijom dokazao da su sva bića zapravo – sama relacija, to jest sami odnos prema Bogu. *Alame* Tabatabai ovo prefinjeno filozofsko učenje objašnjava preciznom analizom suštine bića koje je posledica. On ističe da nešto što je posledica zavisi od uzroka u samoj svojoj biti. Drugim rečima, zavisnost od uzroka jeste njegova bitna osobina. Jer kada ne bi bilo tako, onda bi posledica bila nezavisna u svojoj biti sve dok joj se zavisnost ne bi pridodala. Međutim, prema Tabatabaijevim rečima, ako je nešto posledica, onda ono ne može biti nezavisno. I stoga, zavisnost se ne može odvojiti od biti posledice ili, drugačije kazano, zavisnost se ne može pridodati biti posledice.

Tabatabai zaključuje: „Bit bića koje je posledica jeste – sama zavisnost, što znači da biće koje je posledica ne može biti nezavisno u svojoj biti” (Tabatabai 1996: 203). Jedan jednostavan primer pomoći će nam da ovo preciznije razumemo. Naime, kada siromašni čovek sedi pored ulice i očekuje da mu se daruje novac, on zavisi od tog novca. Međutim, čak i u slučaju da mu jednog dana niko ne daruje novac, on će i dalje postojati. Jer on ne zavisi od drugih ljudi u svom biću, već samo u finansijskim potrebama koje se pridodaju njegovom biću. U svom biću on je nezavisan. U slučaju uzroka i posledice pak, uzrok svojoj posledici daruje biće, a to znači da biće koje je posledica zavisi od uzroka u samom svom biću. Biće posledice jeste – sama zavisnost, sama relacija i sami odnos prema uzroku. Jedino biće koje u ovom, petom, značenju nije relativno jeste božje biće. Sva druga bića jesu sami odnos prema Bogu i možemo ih spoznati isključivo u odnosu prema Bogu. Prema ovom filozofskom zaključku, koji je trijumfalno dokazao Mula Sadra, nećemo biti u mogućnosti da spoznamo nijedno biće ukoliko ne budemo okrenuti prema Bogu kao uzvišenom načelu postojanja. Otuda, ako neko nešto sazna a pritom zanemari božje postojanje, to njegovo saznanje neće biti istinito. Jer, recimo ponovo, sve objektivne realnosti nužno spoznajemo u njihovom odnosu prema Bogu i tako će naša saznanja, prema ovom petom značenju, biti relativna.

Zaključni okviri i smernice

Do pet različitih značenja relativnosti došli smo jednostavnim nabravanjem značenja koja su nama poznata i zato je moguće da tome budu pridodata još neka značenja relativnosti. Od ovih značenja koja smo spomenuli, samo prvo i drugo značenje mogu se koristiti kao filozofski princip destruktivne forme religijskog pluralizma. Pritom, ne smemo zaboraviti da prvo i drugo značenje nismo mogli da podržimo u filozofskom smislu. Jer logički rezultat prvog značenja bili su očiti skepticizam i skrivena sofistika, a u drugom značenju prihvatili bismo i skepticizam i sofistiku kao neizbežne filozofske osnove. Preostala tri značenja relativnosti bila su za nas potpuno prihvatljiva, ali pokazali smo da ona ni na koji način nisu povezana s destruktivnom formom religijskog pluralizma. Na prethodnim stranama, insistirali smo na tome da različita značenja relativnosti nipošto ne smemo mešati jer u protivnom nećemo biti u mogućnosti da prepoznamo sve pogrešne analize i falacije pri dokazivanju religijskog pluralizma. Možemo kazati da je jedan od naših osnovnih ciljeva u ovoj raspravi bilo upravo to da osvetlimo najskrivenije filozofske pozadine religijskog pluralizma, kao diskursa koji se danas u mnogim verskim i političkim krugovima preporučuje.

Logično bi bilo da na ovom mestu zatvorimo našu aktuelnu raspravu, s obzirom na to da smo primarno bili usredsređeni na kritiku religijskog

pluralizma u svetlu filozofskih analiza *ajatolaha* Dževadija Amolija. O tome smo na prethodnim stranama dovoljno diskutovali. Međutim, kada smo počinjali diskusiju, objasnili smo da je ideja o religijskom pluralizmu formulisana kao direktan odgovor na jedan doktrinarni i jedan društveni problem s kojima se suočavaju teolozi i mislioci u različitim religijskim tradicijama. Ovde želimo da dodamo da su upravo o ta dva pitanja opširno raspravljali mnogobrojni predstavnici različitih naučnih disciplina u islamu stotinama godina pre pojave moderne ideje o religijskom pluralizmu. Govorilo se o tome u dogmatičkoj teologiji, filozofiji, teorijskom sufizmu, egzegezi, nauci o verovesničkim predanjima i u islamskoj jurisprudenciji. S tim u vezi, veoma je važno obratiti pažnju na to da se u islamskoj jurisprudenciji razmatraju praktični aspekti religije, a da teorijski aspekti religije predstavljaju zajednički predmet drugih disciplina, kao što su dogmatična teologija, filozofija i teorijski sufizam. Otuda, u istoriji razvoja učenosti u islamu bilo je moguće da predstavnici poslednje tri discipline imaju suprotstavljene stavove o jednoj određenoj temi, ali su svi bili saglasni s tim da njihove discipline ne mogu biti u suprotnosti s praktičnim rešenjima koja su o istoj temi ponuđena u islamskoj jurisprudenciji (videti: Dževadi Amoli 2002: 235–237). Drugim rečima, u istoriji islamskog mišljenja, jurisprudencija je uvek bila ključna disciplina i njen kredibilitet nije osporavao nijedan teolog, filozof ili mistik. Štaviše, muslimanski mistici su često govorili da do najpofinjenijih mističkih istina (*hakikat*) ne može doći neko ko se detaljno ne pridržava praktičnih normi islamske jurisprudencije i *šerijata* (videti: Halilović, T., Halilović, S. i Halilović, M. 2015: 133–135). Slavni mistički pisac iz grada Herata Hadže Abdulah Ansari (umro 1088) nedvosmisleno opovrgava kognitivnu vrednost intuitivnog saznanja osobe koja ne sprovodi svoje praktične verske obaveze i piše: „*Hakikat* je more, a *šerijat* lađa. Ako se bez lađe otpustiš u more, bićeš bez zaštite” (Ansari 1970: 65). Prema tome, ako budeмо želeli da iz perspektive islamske saznanje baštine obuhvatno analiziramo moguće odgovore na spomenuta dva ključna problema religijskog pluralizma, moraćemo uzeti u obzir sva praktična rešenja koja su tim povodom ustanovljena u islamskoj jurisprudenciji.

Podsetićemo još jednom da dva ključna problema religijskog pluralizma mogu biti razrešena i u svetlu odgovora koje dobijamo iz religije. Već smo rekli da su to odgovori u kojima podržavamo suštinski kredibilitet religije i religijskog saznanja. Naša namera ovde jeste da prepoznamo samo najbitnije teorijske smernice takve vrste odgovora koje su formulisali muslimanski teolozi, filozofi, mistici i juristi. Sledeće smernice biće nam od fundamentalne koristi u našim daljim analizama doktrinarnih i društvenih pozadina religijskog pluralizma:

1. Doktrinarne smernice

U islamskoj saznoj baštini razlikuju se dve kategorije božje milosti. Jedna je uobičajena božja milost koja znači da će Bog oprostiti istinskim vernicima, a da će protiv drugih usmeriti svoju srdžbu. Drugoj kategoriji pripada univerzalna božja milost i ona obuhvata sve ljude nezavisno od toga da li su svojim delima zaslužili božji oprost ili božju srdžbu. Takođe, najznačajniji muslimanski učenjaci insistiraju na tome da će božjom milošću prve kategorije biti obuhvaćeni i neki ljudi čija religijska uverenja nemaju ispravne doktrinarne temelje. Prema tome, samim tim što će nekoj osobi biti oprošteno i što će ona uživati u božjoj milosti, ne možemo zaključiti da su religijska uverenja te osobe nužno bila ispravna i istinita.

Kada govorimo o tome da Bog upućuje ljude, to uobičajeno znači da će neki ljudi biti upućeni, a da će drugi ostati u zabludi. Međutim, u islamskoj saznoj baštini i u ovom slučaju je ustanovljena nova univerzalna kategorija prema kojoj Bog upućuje čak i one koji ostaju u zabludi. Mula Sadra u svojoj transcendentnoj filozofiji, u inovativnoj studiji o supstancijalnom kretanju, objašnjava da je svako kretanje nužno usmereno ka savršenstvu. Drugim rečima, svako biće u prirodi i u ukupnom univerzumu nalazi se na stazi svog ontološkog usavršavanja. Otuda, svaki čovek je upućen da korača ka svom posebnom savršenstvu i cilju koji je sam odredio, čak i onda kada je taj cilj u suprotnosti s njegovim primordijalnim sposobnostima. U tom smislu, ljude možemo podeliti u tri grupe:

- Neki ljudi u istoriji pokazivali su jasnu mržnju prema veri i verovnicima. Oni su koračali ka svom cilju, a taj cilj bilo je zlo. Prihvatili su vlast i dominaciju satanske moći i, na taj način, bili su manifestacija božjeg imena *al Mudill* (Onaj koji ostavlja u zabludi).
- Mnogobrojni ljudi neće dospeti u najuzvišeniye sfere raja, ali će nesumnjivo u skladu sa svojim duhovnim žudnjama i trudom biti u ostalim stepenima raja, u svetlu božje milosti i oprosta.
- U najsvetliji stadijum božje istine dospeće samo najodabraniji božji miljenici. Slavni Ibn Sina u poslednjim rečenicama devetog poglavlja svoje filozofske knjige *al Išarat*, koja je objavljena s komentarom Nasirudina Tusija, govori o najprefinjenijim stanjima mistika i piše: „Uzvišenija je božja istina od toga da joj priđe svako ko se nađe na putu. Neće je upoznati svi, već samo pojedinci” (Tusi 2005: III/1091).

Zaključićemo da će Bog svojom univerzalnom milošću uputiti i podržati čak i one koji će ostati u zabludi. Kao što je božja milost imala dva različita značenja, jedno uobičajeno i jedno univerzalno, isto tako treba na dva načina

razumeti i to što Bog upućuje ljude. Štaviše, možemo kazati da pakao i patnje u paklu za neke ljude predstavljaju najbolju sudbinu i da je to u njihovom ontološkom interesu, jer su sve njihove žudnje i želje bile zapravo usmerene isključivo ka tom cilju.

Još jedan veoma važan doktrinarni okvir koji će usmeriti naše buduće analize o ključnim pitanjima religijskog pluralizma glasi da je nemoguće da Bog ne ispuni sve što je obećao, ali da je moguće da će obustaviti izvršenje svojih pretnji. Predstavnicima teološkog i filozofskog mišljenja u islamu ustanovili su ovu formulaciju kao jedan od svojih ključnih racionalnih principa.

2. Društvene smernice

U islamskoj jurisprudenciji ustanovljeno je da je jedna od važnih verskih obaveza očuvanje svih dogovora koje su sklopili predstavnici muslimanskih društava s drugim zajednicama, a u kojima se određuju okviri života i ponašanja muslimana (Dževadi Amoli 1998: 156–157). Otuda, jasno je da su muslimani u obavezi da osnažuju duh tolerancije i razumevanja u odnosima sa svima koji ne pokazuju direktan neprijateljski stav prema islamu. Dakle, tolerancija se u društvenim učenjima islama najsnažnije preporučuje, međutim razume se da ona ovde nije apsolutna i neograničena na način na koji je ustanovljeno u okviru ideje o destruktivnom religijskom pluralizmu. Jasnije rečeno, ovde se ne govori da su svi uvek u pravu i da zbog toga sve moramo apsolutno tolerisati. Istovremeno, poziv na toleranciju u islamu ne predstavlja prazno i neiskreno obećanje. *Ajatolah* Dževadi Amoli ističe da mirna koegzistencija s predstavnicima drugih religija nipošto ne sme značiti da ćemo glumiti pomirenje ili da će to biti politički mir. Prema njegovim objašnjenjima, ovde je reč o ljudskom miru i opštem božjem zakonu, prema kome moramo biti dobri prema svim ljudima nezavisno od toga kojoj religiji pripadaju (videti: Dževadi Amoli 2012: 307–312). On dodaje da u mnogim slučajevima ljudi koji nemaju istinita religijska uverenja zapravo nisu nimalo krivi zbog toga, jer su se trudili da dođu do istine, ali u tome nisu bili uspešni. *Ajatolah* zaključuje da takvi ljudi ne mogu biti stanovnici pakla iako im je verovanje bilo pogrešno i dodaje da se na njih odnosi sledeća kuranska rečenica: „Ima i drugih koji će očekivati naredbu božju: ili će ih Bog kazniti ili će im oprostiti” (*Kuran* IX: 106). On objašnjava da ovo znači da će svima njima na kraju biti oprosteno i da će osetiti slast božje milosti, osim ako ne budu jasni prestupnici pa da zbog toga budu kažnjeni (Dževadi Amoli 2002: 195).

U skladu s Dževadijevom analizom kuranskog teksta, predstavnici različitih religijskih tradicija aktivno će širiti kulturu tolerancije i koegzistencije ako budu insistirali na zajedničkim generalnim vrednostima svojih religija. On se poziva na sledeću kuransku rečenicu u kojoj se verovesnik Muhamed

obraća svim sledbenicima nebeskih knjiga: „O sledbenici Knjige, dođite da se okupimo oko jedne reči i nama i vama zajedničke: da se ne klanjamo nikome osim Bogu i da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Boga, gospodarima ne držimo [...]!” (*Kuran* III: 64). *Ajatolah* Dževadi upozorava da se ovom kuranskom rečenicom nipošto ne potvrđuje ideja o religijskom pluralizmu, prema kojoj bi bila istinita sva religijska uverenja, čak i ona koja su međusobno suprotstavljena. Prema njegovom mišljenju, ključni deo u ovoj kuranskoj poruci jeste da svi treba da sledimo zajedničke smernice božjeg otkrovenja i da niko nema pravo da svoje mišljenje nametne drugima. *Ajatolah* veoma inspirativno piše:

Niko u svetskom poretku nije gospodar tuđih verovanja i mišljenja i zato niko nema pravo da kaže: „Samo ja posedujem moć razmišljanja i sve što ja kažem jeste istina, pa zato drugi moraju da razmišljaju poput mene.” Naprotiv, moć razmišljanja je svima dostupna i otuda se u *Kuranu* ističe: „[...] i da jedni druge, pored Boga, gospodarima ne držimo!” To znači da niti jedni niti drugi ne smemo kazati da samo naše mišljenje treba da bude dominantno (Dževadi Amoli 2002: 196–197).

Na kraju, napomenućemo da *ajatolah* Dževadi Amoli smatra da uopšte ne postoje različite religije i da je to sasvim pogrešno mišljenje koje je rasprostranjeno, već da je religija uvek bila i jeste – samo jedna. Pokušaćemo da kratko obrazložimo njegov stav o tome. On nam primarno skreće pažnju na najbitnije razlike između čovekovog tela i duše. Čovekovo telo, prema njegovim rečima, može pripadati različitim geografskim i istorijskim odrednicama i, na osnovu toga, u ljudima se kako vreme prolazi pojavljuju sve složenije i naprednije potrebe na koje se ne može odgovoriti uvek na isti način. *Ajatolah* dodaje da, s druge strane, čovekova duša uvek ostaje ista i da je ona zapravo čovekova primordijalna priroda (videti: Halilović, T. 2017: 4–5), u kojoj prepoznavamo sve svoje kognitivne i duhovne moći. Prema Dževadijevim rečima, čovekova duša je povezana s metafizičkim sferama postojanja i zato na nju ne mogu uticati različiti istorijski ili geografski konteksti. On ističe: „Čovekova duša nije ni istočna, ni zapadna, ni severna, ni južna, nego je metafizička realnost, i zato uzroke njenog razvoja treba tražiti u metafizičkim sferama” (Dževadi Amoli 1999a: 116). U nastavku svojih objašnjenja, *ajatolah* definiše religiju kao program obuhvatnog vaspitanja čovekove duše i zaključuje da religija kroz istoriju mora biti jedna samim tim što se čovekova duša ne menja u različitim istorijskim kontekstima. On dodaje da će u okviru te jedne religije postojati različiti verozakonski putevi i propisi koji će se menjati u skladu s promenljivim aspektom čovekovog bića, to jest u skladu s posebnim kontekstima i modelima čovekovog telesnog života. Ovaj markantni

filozof iz škole u Komu primećuje da se, primera radi, matematička pitanja rešavaju na isti način u svim geografskim tačkama na svetu, zato što je matematika povezana s razumom kao jednom od kognitivnih moći čovekove duše. Takva su, prema njegovim rečima, i filozofska i teološka pitanja koja su takođe povezana s razumom i čovekovom primordijalnom prirodom. *Ajato-lah* smatra da su na isti način nepromenljive i osnove religije, to jest generalne smernice etike, prava i religijske jurisprudencije, jer su sve obelodanjene da bi koristile nepromenljivom aspektu čovekovog bića, tačnije njegovoj duši i primordijalnoj prirodi. Primer koji on navodi glasi da je čovek u svim pređašnjim periodima u istoriji podržavao pravdu, skrušenost, poverenje i slobodu i da je prezirao nasilje i nasilnike, te da se ništa od toga nije promenilo ni danas. To su, kako *ajatolah* uočava, samo neki primeri osnovnih smernica jedne religije koja se nikada ne menja, iako su se njeni verozakonski okviri i propisi u mnogim slučajevima menjali u skladu s novim kontekstima i modelima čovekovog fizičkog života (Dževadi Amoli 2002: 189–191).

Ajato-lah Dževadi zaključuje da ne možemo govoriti o potpuno različitim religijama. Prema njegovom mišljenju, čak i kada govorimo o mnoštvu religija, to znači da se jedna religija razvija u svojim mnoštvenim stupnjevima. On ističe da u religijama koje su objavljene od Boga uočavamo izrazito veliki broj zajedničkih doktrinarnih, moralnih i pravnih smernica i da to jasno pokazuje da zapravo ne postoje različite religije, već različiti stupnjevi jedne religije. *Ajato-lah* dodaje da su neki od tih stupnjeva jedne religije potpuni, a neki drugi potpuniji i to obrazlaže na sledeći način: „Realnost i istina imaju različite stupnjeve. Moguće je da jedan mistik u nekom vremenu dobije intuitivno saznanje koje je u saglasnosti s realnošću, odnosno koje jeste sama realnost, a da neki drugi mistik isto to sagleda na jedan dublji način. Intuitivno saznanje ovog drugog biće istinitije od prvog. Tada ćemo reći da su oba otkrovenja bila istinita, ali da je jedno bilo – istinitije” (isto: 206). U ontološkom smislu, to bi značilo da se jedna realnost manifestuje u svojim različitim stupnjevima na način da je u nižim stupnjevima prisutna s manjim intenzitetom, a da u višim stupnjevima ista ta realnost postaje intenzivnija. *Ajato-lah* Dževadi Amoli zapravo poručuje da je religija jedna na isti način na koji je i realnost jedna, a da su se njene različite verozakonske norme i propisi menjali kroz istoriju upravo prema spomenutom modelu ontološke intenzifikacije realnosti u njenim mnoštvenim stupnjevima.

Primljeno: 4. oktobra 2019.

Prihvaćeno: 15. novembra 2019.

Literatura

- Aminrazavi, Mehdi (2001), "Persia", in: S. H. Nasr & O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy, part II*, Qom, Ansariyan Publications: 1037–1050.
- Ansari, Hadže Abdulah (1970), *Rasaele džame'*, Tehran, Forugi.
- Arafi, Alireza (2013), *Vahdate houze va danešgah*, pripremio Ali Bahši, Kom, Moaseseje ešrak va erfana.
- Arafi, Alireza (2016), *Houzeje elmije: čisti, gozašte, hal, ajande*, pripremio Muhamed Azadi, Kom, Moaseseje ešrak va erfana.
- Bandali, Said (prir.) (2002), *Mehre ostad: sireje elmi va amalije ostad Dževadi Amoli*, Kom, Esra.
- Dževadi Amoli, Abdulah (1998), *Falsafeje hokuke bašar*, Kom, Esra.
- Dževadi Amoli, Abdulah (1999a), *Šariat dar ajeneje marefat*, Kom, Esra.
- Dževadi Amoli, Abdulah (1999b), *Tabjine barahine esbate Khoda*, Kom, Esra.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2002), *Dinšenasi*, Kom, Esra.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2003), *Nesbate din va donja – barresi va nakde nazarrijeje sekularism*, Kom, Esra.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2007), *Manzelate akl dar hendeseje marefate dini*, Kom, Esra.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2012), *Mafatih al hajat*, 19. izdanje, Kom, Esra.
- Halilović, Muamer (2015), „Božje otkrovenje ili religijsko iskustvo – analiza različitih modela razumevanja otkrovenja”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (1): 79–98.
- Halilović, Seid (2017), „Nasr Hamid Abu Zejd i temelji njegove hermeneutike: kritičko preispitivanje stava da je Kuran proizvod kulture”, *Kom: časopis za religijske nauke* 6 (1): 33–53.
- Halilović, Tehran (2014), „Doktrinarna gnoza u islamu; položaj i značaj”, *Kom: časopis za religijske nauke* 3 (2): 21–34.
- Halilović, Tehran (2017), „Urođene ideje u islamskoj filozofiji”, *Kom: časopis za religijske nauke* 6 (1): 1–16.
- Halilović, T., Halilović, S. i Halilović, M. (2015), *Kratka istorija islamske filozofije*, drugo izdanje, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.
- Hick, John (1993), *Philosophy of Religion*, preveo na persijski Bahram Rad, Tehran, Entesarate bejnol-melalije al Hoda.
- Jazdanpanah, Sejid Jadulah (2010), *Mabani va osule erfane nazari*, Kom, Moaseseje amuzeši va pažuhešije Emam Homeini.
- Kalin, Boris (1990), *Povijest filozofije: s odabranim tekstovima filozofa*, Zagreb, Školska knjiga.

- Kant, Immanuel (1953), *Dvije rasprave (Prolegomena za svaku buduću metafiziku; Osnov metafizike čudoređa)*, Zagreb, Matica hrvatska.
- Motahari, Morteza (1983), *Hadamate motakabele eslam va Iran*, 12. izdanje, Kom, Entešarate Sadra.
- Nezami, Gandavi (1956), *Kollijate Divan*, Tehran, Entešarate Amir Kabir.
- Parsanija, Hamid (2001), *Hadise pejmane*, Kom, Daftare našr va pahše Maaref.
- Parsanija, Hamid (2006), *Pluralism, zaminehaje akidati va edžtemai*, Tehran, Našr va pažuheše ma'nagara.
- Parsanija, Hamid (2012), *Nauka i filozofija*, s persijskog preveo Seid Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.
- Saduki-Soha, Manučehr (2002), *Tarihe hokama va orafaje mota'ahher*, Tehran, Entešarate Hekmat.
- Tabatabai, Sejid Muhamed Husein (1993), *Ši'e dar eslam*, 6. izdanje, Kom, Daftare entešarate eslami.
- Tabatabai, Sejid Muhamed Husein (1996), *Nihajat al hikma*, 14. izdanje, Kom, Muassasa li an našr al islami.
- Tusi, Hadže Nasirudin (2005), *Šarh al Išarat va at tanbihat*, kritičko izdanje pripremio *ajatolah* Hasanzade Amoli, Kom, Bustane ketab.

The Qom School and a Critique of Religious Pluralism with Special Reference to Ayatollah Javadi Amoli's Philosophical Analysis

Seid Halilović

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

In the past few decades, the school in the historic city of Qom has played an important role in directing strategic scientific and cultural developments in Iran and the Islamic world. Scientific and research work in this school has been going on for more than a millennium and has been continuously developed in the light of a close cooperation of representatives of this school and similar, old, schools established in the renowned Islamic learning centres in the city of Medina and in several cities in present-day Iraq, Lebanon and Iran. The famous schools of Islamic philosophy, jurisprudence, and exegesis were founded in Qom, and philosophical disciplines were often given great importance. One of the most influential representatives of the Qom School of Philosophy today is Ayatollah Javadi Amoli. Analysing the content of his books, we will be introduced to the basic guidelines of the philosophical methodology of the Qom school in the case of critique of religious pluralism. Ayatollah Javadi fiercely criticizes the idea of religious pluralism because it has been widely popularized by modern Western thinkers and theologians, though they have never made it sufficiently clear that it is based solely on Kant's, that is, Neo-Kantian, relativism of knowledge. He explains that relativism of knowledge does not mean that there are numerous paths that lead to truth, so that we can say that all people will finally be saved regardless of which path they were on and which religion they belonged to. According to his analysis, relativism of knowledge means that no one can reach the truth and that the truth is not revealed in any religion. Ayatollah Javadi warns that religious pluralism solves the problems of salvation and tolerance in a destructive way, because we will be forced to accept philosophical principles that completely discredit the essence of religious knowledge. To prove it thoroughly, he analyses various meanings of relativity and relativism. His conclusion is that some of these meanings of relativity are accepted and used in the religious cognitive stage, but that relativism of knowledge is in obvious epistemological contradiction to all religions.

Keywords: *religion, pluralism, tolerance, modernism, relativism, relativity, scepticism, philosophy, theology, epistemology*