

KLASIFIKACIJA SAVREMENIH SAZNAJNIH TOKOVA U ISLAMSKOM SVETU S POSEBNIM KRITIČKIM OSVRTOM NA NEOMUTAZILIZAM

Seid Halilović

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

Jedan od novijih tokova mišljenja u savremenom islamskom svetu, koji je sve dominantniji, razvija se na marginama društvenog i kognitivnog kredibiliteta moderne racionalnosti. Osnovno metodološko usmerenje koje karakteriše ovaj saznajni tok moglo bi reafirmisati istorijsko sećanje na mutazilizam, klasičnu teološku školu u islamu poznatu po tome što su njeni predstavnici snažno promovisali primarni značaj racionalnog razmišljanja. Svejedno je da li ćemo prihvatiti da zbog toga ove nove muslimanske mislioce nazovemo neomutazilitima, a mnogo važnije će biti da jasno odredimo njihovu kognitivnu poziciju u ukupnoj klasifikaciji saznajnih tokova u današnjem islamskom svetu. Naime, danas prepoznajemo četiri generalna toka muslimanskog mišljenja: (1) kontinuitet istorijskog intelektualnog nasleđa, (2) mehaničku promociju modernog saznanja, (3) kritiku modernizma iz perspektive islamske intelektualne tradicije i (4) rekonstrukciju istorijskog nasleđa islama iz perspektive ekskluzivnog kredibiliteta modernog saznanja. U okviru poslednjeg toka mišljenja, u ovoj opštoj saznajnoj klasifikaciji u savremenim uslovima islamskog sveta, od ključnog značaja će biti da razlikujemo dve grupe, a to su: (1) rani muslimanski reformisti koji nisu stručno poznavali unutrašnje strukture i skrivene filozofske principe moderne nauke, (2) noviji mislioci koji ni na koji način nisu povezani s istorijskom baštinom islamskog klasičnog saznanja, već ispod plašta popularnih religijskih pojmova redukuju ključne elemente islamskog doktrinarnog i ontološkog stadijuma u korist ekskluzivne autoritativnosti logičkih struktura moderne racionalnosti. Ovi potonji mislioci se obično deklarišu kao neomutaziliti i korenitom rekonstrukcijom kulturnog i civilizacijskog bića islama u stvari diskredituju društvenu poziciju savremenih predstavnika klasičnog islamskog

intelektualnog nasleđa, koji u nekoliko poslednjih decenija obnavljaju unutrašnje izvore civilizacijske moći islama u uslovima opšte reafirmacije religijskih vrednosti. U tom kontekstu, bolje ćemo razumeti novije promene u ravnoteži globalne moći i modele po kojima moderni Zapad reorganizuje obuhvatne kapacitete svoje političke, medijske i čak akademske autoritativnosti s ciljem dugoročnog učvršćenja novih intelektualnih i obrazovnih struktura u savremenom islamskom svetu na marginama moderne racionalnosti.

Ključne reči: *islam, Kuran, klasifikacija, reformizam, modernizam, nauka, racionalnost, filozofija, teologija, tradicija*

Uvodno prepoznavanje neomutazilizma

Iranac Abdolkarim Soruš, često osporavan u svojoj domovini, veruje da reformistički modeli tumačenja religijske misli u savremenim arapskim zemljama suštinski predstavljaju mutazilitsku ideju i školu. Njemu se čini potpuno očiglednim da svi noviji mislioci u arapskom svetu streme u svojim delima istom cilju, a to je da obnove ovu staru teološku školu sunitskog islama. Soruš s ushićenjem podržava takvo usmerenje i upozorava da se u svim delovima islamskog sveta oseća hitna potreba da se mutazilitsko iskustvo obnovi u punom svetlu. Mutaziliti su, prema njegovim rečima, bili primarno usredsređeni na značaj i kredibilitet razuma kao samostalnog izvora čovekovog saznanja i zato su mogli da, kako on dodaje, razumom ograniče religiju i božju samovolju koju prihvataju pristalice drugih teoloških škola u islamu (Soruš 2002: 7–9). Soruš nije jedini iranski i šiitski mislilac koji, u svom reformističkom zanosu, promovise značaj obnove mutazilizma u novijem dobu. Modžtahed Šabestari takođe ističe da su stari mutaziliti utemeljili briljantnu školu mišljenja koju moramo smatrati bitnim uzrokom pojave ukupnog religijskog reformizma u savremenom islamskom svetu. On objašnjava da su muslimanski reformisti svoje inovativne norme kritičkog razmišljanja preuzeli upravo od mutazilita koji su, u ranim periodima istorijskog razvoja islama, neumorno poučavali da se religijske dogme i vrednosti mogu prihvatiti samo ukoliko su potvrđene u procesima razumskog zaključivanja. Ovaj dugogodišnji profesor komparativne teologije na Tehranskom univerzitetu uverava nas da je sazajna platforma spomenute klasične teološke škole u islamu imala ključnu ulogu u utemeljenju svih novijih društvenih i političkih islamskih pokreta u kojima se, prema njegovim rečima, razmišljalo o tome kako da se muslimani izbave iz stanja opšte dekadencije i da krenu stazama moderne civilizacije (Modžtahed Šabestari 2006: 11). Prisetimo se ovde i intervjuja u kome Nasr Hamid Abu Zejd, egipatski

misllilac i vodeći predstavnik neomutazilizma, otkriva da s oduševljenjem prihvata sve što je dotada čuo od Modžtaheda Šabestarija. On tom prilikom opisuje njihove susrete i naučne razgovore koje su vodili u Lajdenu i ističe da ga je izrazito radovalo što je mogao da čuje kako jedan muslimanski učejak sve u *Kuraniu* posmatra u kontekstu interpretacije i pozicije tumača, dakle u skladu s osnovama hermeneutike iz XX veka. Svi su na tim susretima, kako on dodaje, bili zadivljeni objašnjenjima svog novog iranskog prijatelja (Nasr Hamid Abu Zejd 2000: 17).

Dobijamo utisak da neomutazilizam ima manje-više jasno sazajno i društveno usmerenje ali da ga treba posmatrati i analizirati kao složeni intelektualni tok koji je danas mnogo više rasprostranjen nego što u početku naslućujemo, s obzirom na to da se njegov uticaj ne ograničava prema uobičajenim geografskim i verskim okvirima. Smatra se da značajna većina profesora islamskih studija na današnjim univerzitetima u zapadnim i islamskim zemljama zapravo jasno promovije neomutazilitske ideje, a neretko se tako i deklariše (Arab-Salehi 2014: 27).

Bilo bi plodotvorno ukoliko bismo, u ovoj ranoj fazi diskusije, otvoreno obelodanili svoj stav da je u stvari najmanje važno kako ćemo nazvati spomenuti intelektualni tok i da li ćemo uopšte prihvatiti da je fenomen neomutazilizma zaista aktuelan. To na neki način smatramo beskorisnom raspravom. Svejedno je da li će se neki savremeni muslimanski mislioci deklarirati kao sledbenici neomutazilizma i da li će ih drugi poznavati po tom nazivu. Ključno pitanje kome bismo morali da posvetimo posebnu kritičku pažnju usmerava nas ka tome da prepoznamo kognitivnu poziciju ove grupe savremenih misllilaca i da otkrijemo najvažnije karakteristike njihovih metodoloških instrumenata. Mnogo važnije od toga da li su oni neomutaziliti bilo bi pitanje po čemu se oni razlikuju od klasičnih mutazilita. Drugim rečima, smatramo da je mnogostruko diskutabilno to što se oni pozivaju na mutazilizam, koji je relativno davno utemeljen u tradicionalnom ambijentu islamskog sveta. Jer, ne možemo zanemariti činjenicu da se mutazilizam danas tumači i reafirmiše pod potpuno drugačijim kognitivnim okolnostima. Zato prvenstveno nameravamo da otkrijemo od kada su se te kognitivne okolnosti promenile i koji su skriveni filozofski principi usloveli takvu fundamentalnu promenu. Pokušaćemo da budemo izričitiji. Slika o mutazilizmu koju nam nametljivo nude simpatizeri ovog novijeg intelektualnog toka u islamskom svetu suštinski se razlikuje od onoga kako su klasični mutaziliti sebe predstavljali i kako su ih poznavali u drugim muslimanskim školama. Danas se mutazilizam tumači i reafirmiše na marginama ekskluzivnog kredibiliteta moderne racionalnosti i modernog sveta. A zapravo primarni cilj je to da se u islamskom svetu ustanovi novo kognitivno usmerenje u svetlu kredibiliteta moderne racionalnosti, koje bi trebalo da preraste u dominantni intelektualni

i društveni tok. Za učesnike u tom revolucionarnom procesu posebno korisno bi bilo ako bi se pronašla i istakla bilo kakva slična platforma iz najdubljih slojeva islamske istorijske baštine, koja bi se mogla brzo uskladiti s njihovim novim usmerenjem. U klasičnom islamskom svetu, mutaziliti su bili poznati po tome što su neumorno isticali značaj racionalnog razmišljanja i bilo je očekivano da će ime njihove škole mišljenja postati još jednom popularno.

Kada u nastavku budemo koristili termin neomutazilizam, želeći da nam praktično bude lakše da pratimo diskusiju, prvenstveno ćemo biti usmereni na savremene muslimanske mislioce koji su manje ili više bili privrženi svom islamskom identitetu, ali su bili spremni da diskredituju čitav niz bitnih elemenata kuranskog i islamskog učenja. Ovo nas ne sme iznenaditi, jer je reč o čitavoj novoj strukturi redefinisanja odnosa između islama i modernog zapadnog mišljenja. Takođe, ne želimo da umanjimo vrednost početnih namera ovih mislilaca da osnaže društvenu i naučnu svest muslimana u savremenom društvu. Cenimo što su bili zabrinuti za ukupnu poziciju islama, iako je istina da su oni, kako je vreme prolazilo, sve manje ilustrovali svoju privrženost jasnim islamskim normama praktičnog života. Međutim, ovde smo usredsređeni na mnogo bitniji kognitivni proces koji su oni predvodili, zato što su smatrali da određena islamska učenja, uključujući i nedvosmislene kuranske sudove, ne mogu biti kredibilna ako prihvatimo nužnu autoritativnost moderne racionalnosti. Zbog toga su jednostavno odlučili da podvrgnu fundamentalnim promenama mnogobrojne veoma bitne elemente kuranskog normativnog učenja, kako u teološkim tako i u pravnim pitanjima. Proverićemo još jednom zašto su oni ponosno tvrdili da su ih u tom kognitivnom procesu posebno inspirisali stari mutaziliti.

Mutazilitska teološka škola utemeljena je u ranom VIII veku. Skoro je nezamislivo da se govori o počecima ove škole a da se ne spomene popularni izveštaj s jednog predavanja u džamiji koje je tada držao čuveni učenjak Hasan Basri (umro 728). Prema tom istorijskom izveštaju, neko je u toku predavanja postavio novije teološko pitanje i na nekoliko trenutaka ostavio profesora bez odgovora. Dok je Hasan Basri razmišljao o mogućem odgovoru, jedan od učenika po imenu Vasil ibn Ata (umro 749) uzviknuo je da zna šta je ispravan odgovor. Ostali znatiželjni učenici, nakon završetka predavanja, prišli su Vasilu koji se beše sklonio u drugi deo džamije kako bi čuli njegova detaljnija obrazloženja. Smatra se da je ovaj događaj imao ključnu ulogu u tome da mutazilitski model razmišljanja o teološkim pitanjima dođe do izražaja (Velajati 2016: 744). Razvoj mutazilitske škole dodatno će ubrzati posebne političke prilike u islamskom svetu. Naime, oko godinu dana nakon Vasilove smrti, tačnije 750. godine, u centralnim strukturama halifata dešava se veliki politički preokret i Abasidi formiraju novu dinastiju, nakon što su

zadali konačni udarac razvratnim Omajadima. Omajadi su u prethodnih devedeset godina, koliko su suvereno vladali islamskim svetom, razorili samu dušu muslimana. Dug je spisak najsvirepijih zločina koji su počinjeni u ime ove dinastije, a većinski muslimani su bili na neki način prinuđeni da se povinuju jer su verovali da je božja sudbina zapečaćena i da je ne mogu promeniti svojim društvenim angažmanom. Omajadi su lukavo favorizovali one muslimanske učenjake i pravce mišljenja koji su podržavali deterministički pogled na sudbinu jer su na taj način mogli da pod plaštom religije uguše svaki kritički glas. Njihovi ljuti protivnici, Abasidi, znali su da će omajadska politika biti dugoročno onesposobljena ako obični ljudi uvide prave razmere zločina i nasilja kojima su bili izloženi. Zato su Abasidi bili posebno zainteresovani da podrže škole slobodnijeg i racionalnijeg teološkog razmišljanja u kojima će biti pojašnjeno da pređašnji vladari imaju punu odgovornost za svoja zlodela i da se njihova krivica ne može opravdati rečima da Bog određuje sudbinu. A upravo su mutaziliti u tom periodu insistirali na značaju slobode čovekove volje. S druge strane, kada su se Abasidi učvrstili na vlasti i obezbedili uslove za relativno miran rad veoma aktivnih centara učenosti u islamskom svetu, naglo je počelo da raste interesovanje za poznata naučna i filozofska dela autora iz drugih kultura. Mnogobrojna uticajna dela tada su prevedena na arapski jezik i u različitim krajevima u kojima su živeli muslimani mogli su se uočiti izraženi elementi opšteg naučnog prosperiteta. Zasluge abasidskih lidera u ovom procesu bile su neosporne, a mutazilitski teolozi su se u novom kulturnom ambijentu odlično snašli. Brilljantno su demonstrirali model svog naglašenog racionalnog razmišljanja kada su analizirali sadržaj prevedenih knjiga, jer su vešto branili istinitost primarnih islamskih uverenja i pokazali da filozofska učenja, s kojima su se muslimani tek upoznali, mogu biti usaglašena s religijskim dogmama (Motaki 2014: 252). Abasidi su prepoznali mnogostruku korist od mutazilitske teološke škole i snažno su podržavali njen razvoj u svim krajevima koji su bili pod njihovom vlašću.

Mutazilizam će biti najdominantniji tok muslimanskog mišljenja u prvoj polovini IX veka, kada je sve poluge moći držao u svojim rukama neuobičajeno inteligentni abasidski vladar Mamun. Sa željom da osnaži racionalno razmišljanje i svestrani naučni razvoj muslimanske zajednice, Mamun, paradoksalno, u dva navrata, 827. i 833. godine, uklanja ili baca u tamnicu sve značajnije verske sudije i učenjake koji nisu javno zagovarali mutazilitska učenja (Espozito 2002: 289). No, kako to najčešće bude, kada neka škola mišljenja dobije snažnu društvenu poziciju zato što je koristila kratkoročnim političkim interesima, isti politički interesi biće uzrok njenog strmoglavog pada. Kada je 847. abasidski presto preuzeo Mutavakil, moć mutazilita brzo počinje da nestaje. Novi vladar je uočio da su predstavnici mutazilitske škole

postali omraženi u narodu i u krugovima nezadovoljnih učenjaka, koji su dugo bili izloženi najjačim pritiscima da promene svoja verovanja i poglede. U stvari, abasidski vladari nisu bili bitno različiti od Omajada i sva njihova zlodela i jeziva nasilja ljudi su nekako podsvesno povezivali i s mutazilizmom. Zato je Mutavakil lukavo odlučio da koliko-toliko zaštititi integritet abasidske dinastije i priklonio se tradicionalističkim muslimanskim učenjacima i školama mišljenja. Mutazilizam više nikada nije predstavljao uticajnu teološku školu u islamskom svetu.

Pošto se neomutazilizam danas nametljivo određuje u kontekstu istorijskog iskustva i položaja mutazilitske škole, podsetićemo da ukupna saznanja o toj klasičnoj teološkoj školi i o svim karakteristikama njenog racionalnog usmerenja još uvek nisu na zadovoljavajućem nivou. Predstavnici klasičnog mutazilizma imali su različita mišljenja o mnogobrojnim pitanjima. U stvari, neke njihove teze ni s velikim naporom ne bismo mogli da predstavimo kao rezultate racionalnog razmišljanja. Mutazilitski učenjak Ruknudin ibn Malahimi (umro 1141), čiji uticaj nije zanemarljiv, napisao je čitavo delo protiv filozofije. U najmanju ruku iznenađuje nas kada se u novije vreme bez utemeljene diskusije populariše stav o naglašenoj racionalnosti u mutazilitskoj školi. Uočićemo da je za većinu istraživača još uvek relativno zamagljen taj racionalni princip koji oni s oduševljenjem povezuju s klasičnim mutazilizmom. Ono što izaziva još veće čuđenje jeste činjenica da u istoriji islamske učenosti možemo lako prepoznati druge škole u kojima je metodologija racionalnog razmišljanja bila značajno naprednija nego kod mutazilita. Štaviše, s punom izvesnošću se može tvrditi da je racionalno usmerenje bilo dominantno obeležje skoro svih perioda istorijskog razvoja klasičnih islamskih disciplina i da su autoriteti koji su se protivili razumu i modelu racionalnog razmišljanja uvek bili na marginama dominantnih struktura učenosti. Proverimo, primera radi, da li je ikada u istoriji islamskih društava tradicionalistička struja hanbalita duže držala poluge vlasti u svojim rukama. Naravno, u nekoliko poslednjih vekova opšta slika islamskog sveta značajno je u tom smislu poremećena, no rekli bismo da su muslimani upravo u tom periodu izgubili moć da samostalno kreiraju strukture društvene i naučne moći u krajevima u kojima žive. Vratimo se prirodnom toku svoje analize. Ustanovili smo da su popularni pozivi za obnavljanje mutazilitskog iskustva u današnjem islamskom svetu mnogostruko diskutabilni iz najjednostavnije istorijske perspektive, a naročito ako se prisetimo da se moderni neomutaziliti često pozivaju i na Averoesa u želji da reafirmišu njegovu istorijsku poziciju. Averoes, naravno, nije sudelovao u sazajnom iskustvu mutazilita (Džavadi 2014: 155–158).

Prethodna objašnjenja dovoljno nas ohrabruju da povučemo paralelu između neomutazilizma i postrenesansne zapadne misli koja nas vraća

izvorima starogrčke misaone tradicije. Jasnije rečeno, moderna zapadna misao crpe svoj inovativni autoritet iz kognitivnih principa kojima nužno osporavamo kredibilitet sholastičke hrišćanske baštine. Međutim, istovremeno se ističe da modernizam ima svoje istorijsko utemeljenje i kontinuitet i to u srcu starogrčke baštine, što će značiti da novo intelektualno, umetničko i socijalno lice modernizma nema isključivo destruktivnu ulogu kada se analizira u odnosu na svoju svežiju i hrišćansku pozadinu. Čini nam se da je takav model reafirmacije identiteta osmišljen i u slučaju islamskog sveta. Naime, ovde govorimo o potpuno novom toku islamskog modernizma, ali pošto ne želimo da on bude bez kredibiliteta, odnosno bez upečatljivog istorijskog kontinuiteta, onda ga jednostavno nazivamo – neomutazilizam. S namerom povlačimo ovu paralelu jer smatramo da tako dobijamo adekvatan okvir za obuhvatno vrednovanje najdubljih slojeva neomutazilizma. Zapravo, danas nećemo reći ništa novo ako utvrdimo da postrenesansna zapadna filozofija zaista nije suštinski povezana sa starogrčkom filozofskom tradicijom i da se temelji na apsolutno novim i drugačijim kognitivnim principima. Isto tako, ne bi trebalo da bude iznenađujuće ako ustanovimo da neomutazilizam ne može ni na koji način predstavljati suštinski kontinuitet klasične mutazilitske škole, već da je reč o potpuno novom intelektualnom toku koji je otuđen od ukupne sazajne baštine mutazilizma i islama. Neomutazilizmom se ta sazajna baština bitno diskredituje (Vaezzade 2014: 182–183). Pokušaćemo da ovakav kritički pristup detaljnije proverimo.

Opšta klasifikacija

Sazajni tok neomutazilizma najadekvatnije ćemo vrednovati ukoliko budemo prepoznali njegovu ispravnu poziciju u obuhvatnom kontekstu civilizacijskih odnosa između islama i Zapada. Različite faze nastanka i razvoja neomutazilizma i ostalih savremenih sazajnih tokova u islamskom svetu moramo pratiti u novijem istorijskom kontekstu suštinskih promena koje se u kontinuitetu nalaze u središtu pažnje mnogobrojnih muslimanskih mislilaca duže od dvesta godina. Suštinske promene civilizacijskog bića muslimana sve su izraženije kako vreme prolazi i studije u kojima se o njima diskutuje već su mnogostruko obuhvatne i složene. Izražena slojevitost civilizacijskih odnosa između islama i Zapada u savremenom dobu uslovljava pojavu čitave studijske platforme s velikim brojem nimalo jednostavnih metodoloških, filozofskih i pravnih pitanja. Najznačajniji muslimanski mislioci pokušali su da ponude utemeljene odgovore na što veći broj takvih ključnih pitanja i svako od njih je konstruisao svoje teze na posebnim kognitivnim i filozofskim principima koje bi iz različitih razloga smatrao kredibilnim.

Razmišljanje o prirodi ovih civilizacijskih odnosa i njenim dominantnim smernicama biće još zanimljivije ako se prisetimo da su u pređašnjim istorijskim periodima takođe realizovani obuhvatni civilizacijski susreti islama i Zapada. Događaje na Iberijskom poluostrvu i krstaške ratove možemo posmatrati i kao neku vrstu uvoda u kasnije fundamentalne promene samog zapadnog bića. Zbog tih promena, koje su bile plod dugih preispitivanja ključnih sazajnih i vrednosnih principa zapadnog čoveka, možemo kazati da su se u postrenesansnoj epohi muslimani suočili s potpuno drugačijim Zapadom. Ovoga puta, u novoj epizodi civilizacijskih susreta, promenile su se i strane, to jest pozicije, onih koji su dominantni i onih koji se povinuju. U modernom dobu, zapadna civilizacija je nametnula svoju dominantnu ulogu u svim krajevima u kojima žive muslimani. Primetićemo dakle da je bitna karakteristika novijih civilizacijskih susreta islama i Zapada njihova svestrana obuhvatnost. Muslimani, primera radi, nikada nisu realizovali toliko obuhvatne istorijske kontakte sa svojim istočnim susedima, kineskom i indijskom civilizacijom. Naravno, u istorijskim spisima zabeleženi su mnogobrojni slučajevi složenih civilizacijskih kontakata oko graničnih predela u kojima su se susretale islamska i kineska kultura. Muslimanski učenjaci iz najistočnijih delova islamskog sveta često su pisali o značajnim rezultatima svog upoznavanja s indijskom kulturom. Međutim, ta civilizacijska upoznavanja uglavnom su bila ograničena na sami Indijski potkontinent i nisu mogla da privuku pažnju muslimana koji su, primera radi, živeli u današnjem Alžiru ili Maroku. Noviji civilizacijski odnosi između islama i modernog Zapada suštinski su drugačiji i o različitim slojevima njihove često destruktivne složenosti s istom zabrinutošću se razmišlja danas u spomenutom Maroku i Alžiru, u Pakistanu i Indiji, pa čak i u Maleziji i Indoneziji. Žučne diskusije o različitim aspektima pitanja i nedoumica o modernim civilizacijskim odnosima nikako ne prestaju da budu aktuelne u čitavom islamskom svetu i to prirodno uslovljava zapaženu raznovrsnost ponuđenih odgovora i sazajnih tokova.

Ukoliko bismo želeli da ponudimo opštu klasifikaciju savremenih sazajnih tokova u islamskom svetu (videti: Parsanija 2014: 202–208), primarno bismo se usredsredili na sledeća četiri generalna toka:

1. Prvi generalni sazajni tok predstavlja istorijski kontinuitet klasičnih metoda razmišljanja u islamskom svetu. Verski autoriteti ovde razmišljaju isključivo u okvirima svoje sazajne tradicije i ni na koji način nisu usmereni na moderni svet i njegove teorijske izazove. Čitaju i tumače klasične tekstove o tradicionalnim disciplinama u islamu i unapređuju rezultate nasleđenih diskusija s veoma jasnim metodološkim okvirima. Naravno, u svojim tradicionalnim školama u različitim delovima savremenog islamskog sveta oni

neretko ostvaruju briljantne istraživačke rezultate, ali u okvirima internih i istovremeno izrazito dinamičnih i živih diskusija koje razvijaju potpuno su se izolovali od modernističkih tokova razmišljanja i obraćaju se isključivo vernicima i studentima iz svojih tradicionalnih krugova.

Pošto se svaka generalna klasifikacija uglavnom sprovodi tako što se pojednostave fenomeni koji su povezani s njom jer se na taj način lakše mogu pratiti finalni zaključci, ovde ne želimo da posebno diskutujemo o tome da je u današnjem svetu nemoguće da postoji potpuno zatvorena škola mišljenja, odnosno da takva škola jednostavno ne bi mogla da opstane u toj formi. Dakle, kada govorimo o ovom prvom saznavnom toku, ne analiziramo ga kao tok mišljenja u kontekstu istorije i kulture, već kao intelektualni tok koji je prisutan i uticajan u današnjim društvenim sferama. U tom smislu, nemoguće je da neko diskutuje sa samim sobom, već svoje diskusije nužno mora usmeravati u skladu s posebnom društvenom pozicijom u kojoj je upućen na druge. Prema tome, ustanovićemo da verski autoriteti čiji intelektualni angažman povezujemo s ovim prvim tokom mišljenja ograničavaju svoju društvenu poziciju i kontakte u okvirima grupe i kruga svojih istomišljenika, ali se razume da i takvi kontakti zatvorenog tipa ne mogu biti apsolutno izolovani od svih ostalih struktura aktivnog društvenog života.

Jedan živopisan primer iz novije istorije Persije pomoći će nam da jasnije prepoznamo društvenu organizaciju prvog saznavnog toka o kojem govorimo. Markantni poznavalac klasične islamske jurisprudencije Mirza Muhammed-Husein Naini (1860–1936) aktivno se uključuje u politički život Persije krajem prve decenije XX veka i, zahvaljujući razvijenoj mreži svojih društvenih kontakata iz iračkog grada Nadžafa, presudno osnažuje struju koja je predvodila Konstitucionalnu revoluciju. Revolucija je dovela do uspostavljanja prvog parlamenta u Persiji u periodu vladavine kadžarske dinastije, međutim, prateći događaji koji su usledili u nekoliko narednih godina, Mirza Naini je smatrao da je izneveren i doneo je odluku da se povuče nakon što su njegove religijske teze o političkoj nauci bile očigledno marginalizovane u društvenom sistemu u Persiji. Zanimljivo je da on tada obnavlja svoj angažman u punom kapacitetu u nekom drugom društvenom sistemu, tačnije u tradicionalnoj školi u Nadžafu koja se upravo u tom periodu značajno razvija. Dakle, onda kada je Mirza Naini na neki način proteran sa društvene scene ondašnje Persije, on snažno reorganizuje dinamične diskusije u gradu u kome je trebalo da provodi dane tobožnjeg društvenog izgnanstva. U svetlu unutrašnje snage tradicionalne društvene strukture, on ponovo počinje da drži predavanja o klasičnoj islamskoj jurisprudenciji u prisustvu velikog broja učenika koji nisu krili radost zbog toga što je grandiozni profesor okrenuo leđa izazovima moderne političke teorije. U školi u Nadžafu u tim godinama predavanja o klasičnim islamskim disciplinama drži još nekoliko

sjajnih učenjaka, kao što su Sejid Abulhasan Isfahani (1861–1946) i Aga-Zija Iraki (1861–1942), pa mnogi autori smatraju da je to bio jedan od zlatnih perioda razvoja šiitske jurisprudencije i metodologije jurisprudencije.

Ovaj primer veoma ilustrativno potvrđuje da jedna grupa ljudi može formirati svoj ograničeni kulturni stadijum u okviru koga neće ostvarivati kontakte s drugim društvenim sferama. Napomenuli smo da takva kultura ne može biti apsolutno izolovana od svih struktura aktivnog društvenog života. Otuda, škola u Nadžafu i slične savremene škole u kojima se izučavaju klasične naučne discipline islama povezane su s opštom kulturom u okvirima privatnog života svojih verujućih pristalica. Vernici u tim školama dobijaju potrebna objašnjenja i savete o različitim jurističkim aspektima svog života, u slučajevima kada im se rodi dete, kada im neko bližnji umre, kada žele da organizuju venčanja i čak u svojim finansijskim poslovanjima. Međutim, verski autoriteti u ovim tradicionalnim školama, koliko god bili uticajni u stadijumu klasične kulture, neće pokazivati nikakvo interesovanje za pitanja iz oblasti modernih pravnih nauka niti će želeći da budu u društvu političara koji su u njihovim zemljama aktivni na marginama autoritativnosti moderne političke nauke. Moguća je još jedna opcija, a to je da neko radi ili drži predavanja u tradicionalnoj školi u nekoj zemlji u kojoj danas žive muslimani, a da u svom privatnom svetu živi u potpuno modernističkom stilu, ne mareći što ne sprovodi neke obavezne verozakonske norme islama ili što mu možda supruga ne poštuje propise islamskog oblačenja. Ta osoba dakle zanemaruje potrebu da poveže dva paralelna sveta, svoja tradicionalna verska mišljenja elaborira u poslovnom svetu, a društvenu svakodnevicu organizuje u skladu s dominantnim modernizmom. Čini nam se da u današnjim muslimanskim zajednicama nije zanemarujući broj ovakvih ljudi, ali i njih u ovoj opštoj klasifikaciji registrujemo u prvom saznanjnom toku zato što ne uspostavljaju nikakvu vezu između svog islamskog mišljenja i teorijskih izazova modernog sveta.

2. Drugi generalni saznanjni tok u savremenom islamskom svetu ne prepoznajemo u stadijumu istorijske tradicije islama, već on predstavlja isključivo rezultate modernog saznanja. Profesori i istraživači u ovom saznanjnom toku takođe se izoluju od svoje društvene okoline i isključivo su zainteresovani za to da rezultate modernog sveta bez ikakve promene prenesu u zemlje koje se nalaze na marginama dominacije modernizma. Dakle, oni uopšte ne razmišljaju o svojoj istorijskoj poziciji i baštini. Ako im je predmet interesovanja, primera radi, sociologija, oni će veoma predano raditi na tome da zainteresovanim studentima u svojoj zemlji prenesu najnovije sociološke teorije, o kojima će svakodnevno čitati, pretražujući uredno sve nove brojeve referentnih naučnih časopisa. Često će i posećivati zapadne zemlje kako bi usavršili svoja istraživanja, ukoliko tamo već ne žive ostali članovi njihovih

porodica. Jednostavno, njihov jedini cilj je da ovladaju modernim teorijama i da ih u skladu s najvišim standardima zapadnih obrazovnih sistema prenesu studentima u svojoj zemlji u islamskom svetu.

Ustanovićemo da ovaj, drugi, saznanjani tok treba zapravo poistovetiti sa sistemom službenog naučnog znanja, tačnije s dominantnim tokovima moderne nauke koji se ubrzano razvijaju u islamskom svetu. Ne moramo biti posebno hrabri da bismo dodali da upravo u takvom saznanjnom sistemu rade skoro svi univerziteti u današnjem islamskom svetu, a već smo rekli da se u malobrojnim tradicionalnim islamskim školama danas uglavnom promoviše prvi generalni saznanjani tok o kojem smo kratko diskutovali.

3. Sledeća dva saznanja toka organizovana su na marginama spomenuta dva toka. Počecemo od veoma značajnog saznanjog toka koji povezuje mo s prvim. Ovde nekolicina istaknutih profesora tradicionalnih škola u savremenom islamskom svetu želi da iz perspektive kognitivne autoritativnosti klasičnog intelektualnog nasleđa islama kritički preispita norme svoje društvene i istorijske pozicije u uslovima današnjeg života. Oni svoju polaznu tačku pronalaze u klasičnom saznanjnom nasleđu koje je briljantno utemeljeno u tradicionalnim islamskim školama i to nasleđe primarno i aktivno koriste u okviru platforme civilizacijskih odnosa s modernim Zapadom.

Ponovo nam jedan primer iz novije istorije tradicionalnih škola u Iranu može pomoći da bolje razumemo ključno obeležje ovog, trećeg, generalnog saznanjog toka. Grandiozni filozof i komentator *Kurana* Alame Tabatabai (1903–1981), jedan od najreprezentativnijih predstavnika slavne tradicionalne škole u iranskom gradu Komu u XX veku, dolazio je često u prestonicu Tehran putujući i starim međugradskim autobusima, ne obazirući se na svoju duboku starost, kako bi učestvovao u redovnim naučnim susretima s ondašnjim modernim iranskim misliocima, na kojima je bio prisutan i čuveni Francuz Anri Korben. Kada su u nekoliko navrata savetovali Tabatabaiju da ne ide na te susrete, on je, kako se priča, demonstrirao svoje veliko nezadovoljstvo i zabrinutost, ističući da su mu razgovori u Tehranu od ključne koristi. U kontekstu naše aktuelne rasprave odlično možemo razumeti Tabatabaija. On je znao da će u okviru tehranskih susreta čuti najtemeljnija obrazloženja modernih teorija i da će tako moći ispravno da ih vrednuje u sistemu čvrstih filozofskih principa klasičnog islamskog saznanjog nasleđa. U protivnom, ne bi dobio priliku da čuje pitanja i teorijske izazove današnjice, a vadio je za tim jer je želeo da ta pitanja postavi strukturama svog istorijskog okruženja i da pokrene novi civilizacijski talas u svetlu kognitivnog kredibiliteta klasične islamske filozofije koju je maestralno poznao.

4. Konačno, četvrti saznanjani tok povezujemo s drugim. Naime, mnogobrojni mislioci u savremenom islamskom svetu iz perspektive moderne

nauke i modernog sazajnog sistema preispituju svoju istorijsku baštinu i u svetlu kredibiliteta modernog znanja rekonstruišu svoju aktuelnu poziciju u današnjici. Dakle, nakon što su se dobro upoznali s rezultatima modernog naučnog saznanja, oni ne žele da ostanu izolovani u svom društvenom okruženju, već aktiviraju znanje koje su stekli o modernizmu i koje smatraju isključivo kredibilnim i onda svoju islamsku tradiciju sučeljavaju s novim teorijskim izazovima, da bi je konačno revidirali u strukturama kognitivne autoritativnosti modernog znanja. Ovaj, četvrti, generalni sazajni tok biće primarni predmet naše analize na stranama koje slede.

Ne bismo smeli očekivati da će nam opšta klasifikacija ponuditi detaljnija saznanja od toga da u savremenom islamskom svetu možemo prepoznati samo spomenuta četiri generalna sazajna toka. Ipak, moramo znati da se svaki od ovih tokova deli u mnogobrojne manje grupe koje pripadaju potpuno različitim sazajnim horizontima. Kratko ćemo ispratiti osnovne smerice tih podela.

1. Klasično misaono nasleđe u islamskom svetu nipošto nije bilo monolitno i jednostavno. Ono se zapravo manifestovalo u slojevito složenim istorijskim formama. Različite škole mišljenja, koje su aktuelne i danas i pripadaju ovom prvom generalnom toku, najčešće su bile međusobno suprotstavljene. Sukobi o kojima nas izveštavaju istoričari u svojim analizama različitih škola i tokova mišljenja u tradicionalnom islamskom svetu, ilustruju veoma dinamična naučna rivalstva koja su mogla katkada da prerastu i u krvave obračune.

Dugo bismo ovde mogli govoriti o suprotstavljenim naučnim i društvenim usmerenjima pripadnika različitih klasičnih škola i tokova mišljenja u islamu, kao što su dogmatičke, filozofske, tradicionalističke, bukvalističke, ezoterične i jurističke škole ili pak različite škole tumačenja *Kurana* i islamskih predanja. Svaku od tih škola možemo podeliti u mnogobrojne detaljnije tokove mišljenja s preciznijim metodološkim i teorijskim usmerenjima i sve ćemo ih, u njihovom današnjem kontinuitetu, podvesti pod prvi generalni sazajni tok.

2. U modernom svetu, kao primarnoj inspiraciji i modelu kulturne i sazajne organizacije drugog generalnog toka, takođe prepoznajemo slojevito mnoštvo različitih misaonih škola i tokova. Danas su svima nama očigledne posledice strašnih netrpeljivosti i sukoba koji proizlaze neposredno iz suštinskih razlika u tim tokovima modernog mišljenja.

Najrazličitije ideologije, levica, desnica, nacionalizam, fašizam, socijalizam i liberalizam otkrivaju nam samo neke dimenzije intelektualnog mnoštva u modernom svetu i tome još treba dodati različite filozofske pravce,

kao što su analitička filozofija i filozofija egzistencije. Pod uticajem ovih i mnogobrojnih drugih filozofskih struja utemeljene su i različite škole modernog političkog mišljenja. Skoro svi ti tokovi imali su uporne muslimanske predstavnike koji su u odsustvu osećanja svoje istorijske pozicije razmišljali isključivo o tome da rezultate i učenja svoje omiljene moderne škole promovišu u savremenim muslimanskim društvima.

3. Intelektualno mnoštvo koje uočavamo u prva dva generalna sazajna toka u savremenom muslimanskom svetu prirodno se oslikava i u trećem i četvrtom generalnom toku. U slučaju trećeg sazajnog toka, prirodno je očekivati da svaki muslimanski mislilac iz perspektive posebnog klasičnog pravca islamskog učenja, za koji veruje da je kognitivno kredibilan, može pristupiti kritičkom vrednovanju modernih izazova svog društvenog života i identitetske pozicije. Ilustrovaćemo nekoliko primera koji će pokazati da različiti modeli organizacije ovog, trećeg, generalnog toka mogu imati međusobno udaljena ili čak oprečna usmerenja i posledice.

- Islamsku revoluciju u Iranu, u njenim najdubljim sazajnim slojevima, treba analizirati kao pokušaj da se klasično intelektualno nasleđe šiitske jurističke škole afirmiše kao sistemski odgovor na savremene izazove društvene organizacije. Pokazalo se da je taj model bio prihvatljiv i na nivou opšte kulture.
- U istom periodu, nekoliko verskih učenjaka iz tradicionalne škole u Komu, među kojima je najistaknutiji bio Morteza Motahari, pokreće novi ciklus akademskih diskusija na Univerzitetu u Tehranu, kao ustanovi s modernom platformom zapadnog modela obrazovanja, i u okviru tih diskusija promoviše primarni kredibilitet klasičnog nasleđa islamske filozofije. Nedugo nakon toga, Motaharijeve knjige će se u Iranu prodavati u milionskom tiražu.
- Društveni i militantni pokret talibana u Avganistanu takođe moramo okarakterisati kao svojevrsni model odgovora na izazove modernog života, koji je izvučen iz neke istorijske epizode najradikalnijeg tradicionalizma u klasičnom intelektualnom nasleđu islama. Dakle, talibanizam kao opšti fenomen sa svim njegovim današnjim formama širom islamskog sveta ovde registrujemo kao deo trećeg generalnog sazajnog toka. Tada se naravno otvara izrazito važna diskusija o tome koje društvene i političke strukture danas popularišu spomenutu epizodu islamskog radikalnog tradicionalizma i u kojoj meri te strukture imaju istorijsko utemeljenje u islamu ili su pak organizovane izvan civilizacijskih granica islama. Jer, kao što smo ustanovili, racionalni pravci bili su dominantni u svim istorijskim periodima

razvoja klasičnog sazajnog nasleđa u islamu i zato začuđuje što danas uticajnu društvenu ulogu imaju islamski pravci s potpuno marginalizovanom istorijskom pozicijom. Ustanovićemo da svi društveni potencijali za popularizaciju ovakvih tokova ne mogu biti proizvedeni u sazajnom stadijumu islamskog sveta, već da određene slojeve tih društvenih potencijala svakako usmeravaju druge strane koje su aktivno uključene u današnje procese globalnog civilizacijskog rivalstva.

- Ovde možemo navesti još jedan posebno privlačan primer popularizacije klasičnog mističkog učenja islama ne samo unutar granica savremenog islamskog sveta. U mnogim čak i najrelevantnijim akademskim krugovima danas se mističko nasleđe islama s oduševljenjem analizira kao primarni izvor rešenja za mnogostruke krize modernog života. To naravno posebno raduje i vlasnika ovog pera. Međutim, kada i ovaj primer registrujemo kao jedan intelektualni pravac u okviru trećeg generalnog sazajnog toka, moramo obratiti pažnju na to da islamski svet ipak nije organizovao sve društvene potencijale popularizacije svog klasičnog mističkog nasleđa, već da je uticaj ovog nasleđa prvenstveno proširen u određenim kulturnim slojevima modernog zapadnog društva, ponajviše zbog zasluga savremenih zapadnih tradicionalista.

4. Različite vidove organizacije četvrtog generalnog sazajnog toka u savremenom islamskom svetu, kao što smo najavili, analiziraćemo detaljnije u nastavku.

Različite smernice islamskog reformizma

Uzalud bismo se trudili ako bismo želeli da teorijske elemente neomutazilizma pronađemo u idejama lidera ranog reformizma u savremenom islamskom svetu, kao što su u prvom redu bili slavni Persijanac Džemaludin Afgani (umro 1897) i njegov naslednik Egipćanin Muhamed Abduh (umro 1905). Istina je da je Abduh s posebnim interesovanjem govorio o rezultatima i osnovnim smernicama klasične mutazilitske škole. U kulturnom ambijentu ondašnjeg Egipta, u kome je dominantna bila ašaritska teološka škola, bilo je prirodno da će njegovi izrazito kritički stavovi reafirmisati istorijsko sećanje na opozicionu školu klasičnih mutazilita. Međutim, kada želimo da u njegovim reformističkim tezama pronađemo tragove modernih struktura zapadnog sazajanja, uočavamo da se Abduh zapravo suštinski razlikuje od kasnijih muslimanskih reformista koje ovde nazivamo neomutazilitima. Ra-

zlike između ove dve struje muslimanskih reformista predstavljaju jedan od najbitnijih elemenata naše analize koji želimo detaljnije da obrazložimo. U slučaju Džemaludina Afganija kristalno je jasno da on ne može ni na koji način biti povezan s idejnom platformom neomutazilizma. On svoje studentske dane provodi u tradicionalnim islamskim školama, u kojima izučava i klasičnu islamsku filozofiju. Kasnije će držati predavanja na kojima je komentarisao najznačajnija Avicenin filozofska dela, a koliko je bio pod uticajem klasičnog filozofskog nasleđa u islamu najbolje se može uočiti u spisima koje je ostavio za sobom. Reći ćemo da on teorijske slojeve odnosa između islama i modernog Zapada razmatra iz perspektive svojih saznanja o klasičnoj islamskoj i filozofskoj racionalnosti. Isključivo bismo na tom nivou mogli da prihvatimo da nas reformističke ideje koje je zagovarao Džemaludin Afgani podsećaju na popularnu racionalnost u klasičnoj mutazilitskoj školi.

Ključni element na koji želimo da skrenemo pažnju jeste da Džemaludin Afgani, Abduh i ostali rani predstavnici islamskog reformizma zapravo uopšte nisu poznavali unutrašnje kognitivne strukture moderne nauke. Oni su pogrešno mislili da moderna nauka u stadijumu empirizma ima isto značenje koje ima empirijska nauka u klasičnom saznavnom stadijumu islama. Verovali su da je to ista nauka i zato su s velikim optimizmom podržavali razvoj moderne zapadne nauke, ne naslućujući na kakvim se skrivenim kognitivnim principima temelji unutrašnja struktura prvenstveno modernih humanističkih nauka. Nisu mogli da prepoznaju osnovna usmerenja moderne nauke i savremene tokove zapadnog mišljenja i naivno su se radovali jer su smatrali da se nauka ceni na isti način i u islamu i na modernom Zapadu. U stvari, oni su više bili usredsređeni na destruktivnu ulogu ofanzivne zapadnjačke politike. Džemaludin Afgani je svoju zabrinutost zbog neuravnoteženih odnosa između muslimana i Zapada primarno ilustrovao kroz svoje političke stavove i zato je mnogostruko insistirao na značaju ujedinjenja svih muslimana i obnavljanja islamskog halifata. Dakle, u pogledu političke korektnosti modernog Zapada on ne gaji nikakav optimizam, ali je istovremeno veliki optimista kada je reč o koristima od moderne nauke i o potrebi njenog promovisanja u muslimanskim društvima. Naravno, pogrešićemo ako budemo tvrdili da je njegov optimizam u pogledu značaja moderne racionalnosti bio uvek rezultat njegove jasne želje da se ova racionalnost promoviše u islamskom svetu. U nekim situacijama, on i ostali rani muslimanski reformisti koristili bi rezultate moderne zapadne nauke ne zato što su bili oduševljeni njima, već zato što su im bili od pomoći da svojim modernim sagovornicima lakše demonstriraju istinitost određenog islamskog učenja o kojem bi tada diskutovali. Prema tome, optimizam ranih predstavnika islamskog reformizma u pogledu autoritativnosti moderne racionalnosti nije uvek bio ispoljavan istim intenzitetom. Nekada je on ilustrovao

njihov izbor za koji su se svesno opredelili, a nekada je bio plod njihovog oportunističkog raspoloženja.

Bilo kako bilo, ovi muslimanski reformisti nipošto nisu pridavali modernoj nauci toliki značaj da bi zbog nje promenili bitne elemente svog religijskog učenja ili pak metodologiju svog religijskog razmišljanja. Oni su verovali u ispravnost svoje metodologije i saznanjog stadijuma islamskog klasičnog učenja i kad god bi osetili da bi prihvatanjem određenih zaključaka moderne nauke došli u sukob s jasnim religijskim uverenjima, uglavnom bi se tu zaustavili. Spomenuti Džemaludin Afgani i Abduh, kao i Rašid Rida, Ali Abdurazik i ostali mislioci iz prvih generacija muslimanskih reformista, bili su uspešni studenti u tradicionalnim islamskim školama i svoju naučnu karijeru gradili su u okvirima klasičnog saznanjog sistema islama. U svom istraživačkom radu oni su definisali sebi određene granice do kojih bi mogli da podrže kredibilitet moderne nauke i da pokušaju da islamska učenja usklade s novim naučnim dostignućima, međutim skoro nikada nisu bili spremni da pređu preko tih kognitivnih granica. Na drugoj strani pak, najuticajniji muslimanski reformisti u nekoliko poslednjih decenija uopšte nemaju takvo usmerenje. To su mislioci za koje smo se ovde dogovorili da ih nazivamo neomutazilitima i koji u svom naučnom radu uopšte ne podržavaju metodologiju klasičnog islamskog učenja. Epistemičke principe i metode moderne nauke prihvatili su s punim ubeđenjem i slede ih od početka do kraja svih svojih analiza. Jednostavno, oni nikada nisu ni sudelovali u strukturama svoje istorijske tradicije, nisu studirali i učili o islamu po klasičnim obrazovnim programima i ne mogu osetiti nikakvu, praktičnu ili emotivnu, privrženost tradicionalnim modelima islamskog života, učenja i identiteta. Dakle, u svojoj istorijskoj tradiciji ne mogu prepoznati elemente kognitivnog kredibiliteta samim tim što su sve vreme usredsređeni na drugu stranu sveta (Parsanija 2014: 219–220).

Čini nam se da opšta klasifikacija saznanjnih tokova u savremenom islamskom svetu, o kojoj smo čitali na prethodnim stranama, mora biti korigovana ukoliko želimo da nas u tako opštoj formi ne vodi ka potpuno pogrešnim zaključcima. Mogli bismo na sledeći način da minimalnim intervencijama ispravimo i istaknemo bitne elemente šest različitih platformi u okviru naše klasifikacije, a uz saznanjne tokove za koje smatramo da zaslužuju posebnu pažnju navešćemo imena njihovih najreprezentativnijih mislilaca:

1. tradicionalna platforma bez osvrtnja na modernizam;
2. modernistička platforma bez osvrtnja na tradiciju;
3. tradicionalna platforma s kritičkim osvrtom na modernizam
– Alame Tabatabai i njegov istaknuti učenik *ajatolah* Dževadi Amoli (videti: S. Halilović 2019);

4. 1. modernistička platforma radi reforme tradicije
 - Džemaludin Afgani, Muhamed Abduh, Ali Abdurazik (videti: S. Halilović 2018);
4. 2. modernistička platforma radi negiranja tradicije;
4. 3. modernistička platforma s kritičkim osvrtom na tradiciju
 - Ali Šarijati,
 - Muhamed Ikbal (videti: S. Halilović 2016a),
 - Fazlurahman (videti: S. Halilović 2017a),
 - Ismail Faruki (videti: S. Halilović 2016b),
 - Muhamed Arkun (videti: S. Halilović 2016c),
 - Nasr Hamid Abu Zejd (videti: S. Halilović 2017b).

Poslednjoj grupi savremenih muslimanskih mislilaca pridodali bismo i predstavnike modernog orijentalizma, s obzirom na to da i jedni i drugi koriste potpuno istu kognitivnu platformu u svojim raznobojnim kritičkim analizama civilizacijskog stadijuma klasičnog islamskog saznanja i bića.

Kao što smo nagovestili, primarni predmet naše analize u nastavku biće četvrti saznajni tok u savremenom islamskom svetu, a objasnili smo da tom toku pripadaju muslimanski mislioci koji prihvataju modernističku kognitivnu platformu kao bitno polazište svojih kritičkih procesa. Iz dalje analize isključićemo rane muslimanske reformiste jer smo ustanovili da oni zapravo nisu poznavali unutrašnje strukture modernističke platforme i da su zbog svog naivnog optimizma verovali da islam podržava empirizam samim tim što su se muslimanski učenjaci u pređašnjim vekovima bavili i empirijskim naučnim disciplinama. Dakle, nisu bili svesni činjenice da se na modernom Zapadu empirističkom definicijom nauke kao skupa proverljivih sudova opovrgava kognitivni kredibilitet najbitnijih klasičnih disciplina u islamu i zapravo diskredituje sama suština islamskog i uopšte religijskog saznanja u formi metafizičkih i vrednosnih sudova. Ovde ćemo, dakle, govoriti isključivo o savremenim muslimanskim misliocima koji stručno poznaju i koriste modernističku saznajnu platformu kako bi ili uopšte negirali tradiciju ili pak kako bi je u svojim kritičkim osvrtima reprodukovali. U korigovanoj klasifikaciji, koju smo upravo ilustrovali, registrovali smo ih u okviru poslednja dva saznajna toka i, kako bismo dodatno uprostiti terminologiju, nazivamo ih modernističkim misliocima.

Modernistički muslimanski mislioci demonstrirali bi u svojim analizama očiglednu isključivost i, rekli bismo, mržnju prema religijskoj baštini i klasičnim naučnim disciplinama u islamu kad god bi zapadne političke strukture bile u prilici da nametnu svoju neprikosnovenu moć i dominaciju u različitim delovima islamskog sveta. Što bi politička moć Zapada bila bleđa, to bi se u modernističkim krugovima u islamskom svetu govorilo o religijskoj baštini

s intenzivnijim osećanjem bliskosti. A pošto je Zapad uglavnom održavao primarnu dominaciju, muslimanski modernisti su svoje diskusije organizovali prema prvom od dva spomenuta usmerenja, tačnije nekada bi promovisali svoja saznanja o modernizmu bez namere da se osvrnu na istorijske kontekste društva u kojem su živeli, a nekada bi iskoristili ta saznanja kako bi diskreditovali društvenu poziciju svojih verujućih sunarodnika, ističući da su njihova verska učenja zapravo besmislice i sujeverje. Tako je bilo do par decenija unazad i u tom periodu u islamskom svetu nije se ni mogao pojaviti neomutazilizam, koji je osnovni predmet naše rasprave. No, sve se u tom pogledu drastično promenilo kad je postalo očigledno da religijska baština može reafirmisati svoje unutrašnje kulturne i istorijske kapacitete i privlačne elemente aktivnog civilizacijskog učešća u društvenim strukturama savremenog života. Punoj reafirmaciji društvenog kredibiliteta religijske baštine u islamskom svetu verovatno je ponajviše doprinela Islamska revolucija u Iranu. I tada, u uslovima kada sazajni stadijum islama dobija izrazito dominantniju ulogu, bilo je očekivano da će modernističke struje u muslimanskim zemljama promeniti svoje usmerenje i intenzivirati naučne aktivnosti pod plaštom sazajnih pojmova nove dominantne strukture klasičnog religijskog mišljenja. Uočićemo da se modernistički tok u islamskom svetu veoma brzo reorganizuje s potpuno novim kognitivnim usmerenjem i nameće se kao neočekivano snažan intelektualni tok. Ponovimo da ovde govorimo o nekoliko poslednjih decenija kada modernistički muslimanski mislioci veoma aktivno usmeravaju pažnju na istorijsku baštinu svojih društava i s velikim simpatijama počinju da prate njenu reafirmaciju u savremenom svetu. U ovom periodu, istorijsko biće islama prepoznajemo kao novi i centralni predmet dinamičnih analiza muslimanskih pristalica modernističkih intelektualnih struja.

Različite faze utemeljenja i razvoja neomutazilizma treba pratiti upravo u ovom novijem periodu koji traje tek nekoliko poslednjih decenija. Jer, pre tog perioda arapski i muslimanski modernisti isticali bi bez ustručavanja da su, primera radi, marksisti ili nacionalisti i nije bilo potrebno da se kriju ispod plašta religijskih pojmova i učenja. Društvena pozicija pristalica sazajnog stadijuma islama bila je značajno oslabljena i oni su s velikim poteškoćama održavali vitalnost tek nekoliko klasičnih jurističkih i teoloških islamskih škola, koje su bile sve manje popularne. Jednostavno, u takvim uslovima nije bilo prirodno očekivati da će neko razmišljati o tome da reprodukuje oslabljeno istorijsko saznanje islama na modernističkoj kognitivnoj platformi. U novijoj istoriji Irana, na koju smo se u nekoliko navrata osvrnuli, od spomenute Persijske konstitucionalne revolucije s početka XX veka pa sve do šezdesetih godina u tom veku nijedan moderni mislilac nije osećao potrebu da na temelju popularnog kredibiliteta modernističkog saznanja reafirmiše istorijsko

nasleđe islama. U toj šestoj deceniji prošlog veka, Iranac Ali Šarijati u okviru ciklusa svojih veoma posećenih predavanja utemeljuje pionirski model modernističke revizije islama u Iranu u uslovima kada je *ajatolah* Homeini već pokrenuo talas svestrane afirmacije religijske kulture kao aktivne društvene i političke alternative. Taj novi talas dakle uslovljava aktivniju Šarijatijevu ulogu u ondašnjem iranskom društvu. Šarijati se u toj ulozi sjajno snalazi i idejom o nužnosti vraćanja sebi, koju briljantno razvija, zapravo reprodukuje religijsku svest muslimana u svetlu moderne filozofije egzistencije.

Ali Šarijati je samo jedan, naravno veoma reprezentativan, primer, a naša primarna namera jeste da otkrijemo bitna obeležja ukupnog saznanog toka koji i sam Šarijati predstavlja u savremenom islamskom svetu. Jer, očigledno je da jedan ma koliko uticajan mislilac ne može biti na nivou saznanog toka. Saznajni tok neće biti ni bilo kakva grupa mislilaca. Zapravo, jedan tok nužno ima sledeće tri karakteristike: a) čini ga grupa ljudi, b) ima jasnu organizaciju i usmerenje, c) uticajan je u društvu. Određeni tok s ovim karakteristikama može u društvu imati kulturni, politički ili saznajni uticaj i prema tome formiraće se kulturni, politički ili pak saznajni tok. Neomutazilizam, o kome govorimo u aktuelnoj analizi, jeste saznajni tok. Naravno, on može u nekim slučajevima imati i kulturni uticaj, međutim prvenstveno ga posmatramo kao jedan saznajni tok. Stoga, kada govorimo o uticaju neomutazilizma, kvalitet i mere tog uticaja pratićemo primarno u krugovima intelektualne elite. Glavni predstavnici neomutazilizma veruju da će postići uspeh onda kada se u intelektualnim krugovima u muslimanskim zajednicama bude u što većoj meri razvila posebna kategorija racionalnosti koju oni zagovaraju (Hosropanah 2014: 93–94). Na stranama koje slede detaljno ćemo analizirati bitne kognitivne odlike te posebne racionalnosti. Neomutazilizam kao saznajni tok ima i svoje socijalne posebnosti. U tom domenu, neki pisci pronalaze elemente ključne slabosti ovog toka i primećuju da predstavnici neomutazilizma nikada u poslednjih nekoliko decenija nisu ostvarili zapaženi društveni angažman. Dakle, to su uglavnom mislioci iz elitnih krugova muslimanskih društava koji ljubav prema zapadnim strukturama saznanja ilustruju isključivo na svojim predavanjima u akademskim centrima i, kada iz njih izađu, jednostavno zanemare ili zaborave sve što su govorili o različitim aspektima civilizacijskog razvoja i promena. Prema tome, moglo bi se zaključiti da islam koji promovišu predstavnici neomutazilizma zadržava svoja formalna obeležja i čak ritualne norme, ali ostaje bez civilizacijskog kredibiliteta i potencijala da usmerava različite sfere čovekovog društvenog bića. Prema oceni spomenutih pisaca, neomutazilitski islam bez svojih unutrašnjih civilizacijskih struktura mogao bi biti posebno omiljen u vodećim zapadnim centrima znanja i moći u kojima se inače analiziraju najobuhvatnije civilizacijske strategije (isto: 119).

Neomutazilizam kao noviji sazajni tok posebno je prisutan u arapskom svetu i u manjoj meri na Indijskom potkontinentu. Prisetićemo se da smo odlučili da naziv neomutaziliti koristimo kada govorimo o novijoj generaciji savremenih muslimanskih reformističkih mislilaca. Najčešće se ističe da je u arapskom svetu Egipćanin Amin al Huli (umro 1966) ponajviše inspirisao tu noviju generaciju svojim pionirskim i hrabrim idejama o tome da se rezultati klasičnih islamskih disciplina iz oblasti arapske književnosti i kuran-ske egzegeze moraju unaprediti u svetlu bitnih kognitivnih principa modernističke racionalnosti. Odmah nakon njegovog imena moramo spomenuti izvanrednog mislioca i profesora filozofije Hasana Hanafija (1935–) koji je, između ostalog, bio i generalni sekretar Egipatskog filozofskog društva, a uticao je na tri najznačajnija predstavnika arapskog krila neomutazilizma. To su njegov učenik, Egipćanin, Nasr Hamid Abu Zejd (1943–2010), Alžirac Muhamed Arkun (1928–2010) i Marokanac Muhamed-Abid al Džabiri (1935–2010).

Neomutazilizam u svom drugom krilu, na Indijskom potkontinentu, razvijao se donekle u senci tradicionalističkih pokreta, koji su obično bili veoma popularni kod ondašnjih muslimana. Tu, prvenstveno, treba istaći uticajnog Muhameda Ikbala (1877–1938), koji nekako u svojim čuvenim pesmama više zagovara tradicionalne ideje, dok u filozofskim spisima potpuno očigledno prihvata ekskluzivni kognitivni kredibilitet modernog zapadnog saznanja. Nakon njega, spomenućemo darovitog mislioca Fazlurahmana (1919–1988), a ne bi trebalo zanemariti ni Zijaudina Sardara (1951–) koji danas živi i radi u Ujedinjenom Kraljevstvu.

Sazajnom toku neomutazilizma, u okviru četvrtog generalnog toka u našoj opštoj klasifikaciji, kao i drugom generalnom toku konstantno se pruža mogućnost da imaju ključnu i dominantnu ulogu u ukupnoj strukturi savremenog muslimanskog mišljenja. Podsetićemo se da su mislioci koji predstavljaju četvrti generalni tok primarno aktivni na marginama modernog sveta i da iz perspektive modernog saznanja rekonstruišu sve dimenzije svog istorijskog ambijenta, a da predstavnici drugog generalnog toka i ne razmišljaju o svom nasleđu, već isključivo rade na tome da nove rezultate modernog saznanja prenesu i promovišu u svojim muslimanskim društvima. Intelktualna dominacija ova dva toka u današnjem islamskom svetu mora se sagledati u ukupnim kontekstima organizacije i plasiranja moći na globalnom nivou. Neminovno je da utopijska ravnoteža u odnosima političkih i ekonomskih interesa i kulturnih parametara iz perspektive menadžmenta moći trpi promene na štetu kulture. Naravno, globalne strukture moći u modernom svetu ne razvijaju se isključivo u skladu sa svojim ekonomskim i političkim kapacitetima, već obuhvataju i mnoge druge stadijume života, kao što su medijska sfera i sistem naučne i akademske evaluacije. Svi ti

složeni kapaciteti na globalnom nivou predstavljaju potencijalnu podršku u učvršćenju modernih saznanja u savremenom islamskom svetu, posebno ako uzmemo u obzir činjenicu da su ovi saznanja tokovi već razvili široke unutrašnje platforme uticaja u muslimanskim zemljama u poslednjih stotinak godina. Sistem opšteg obrazovanja u muslimanskim zemljama formiran je svakako na marginama autoritativnosti modernog sveta i to znači da su mnogobrojni bitni pojmovi i kognitivni principi moderniteta već odođaćeni u kolektivnom mišljenju muslimanske omladine i ukupnog društva. Prema tome, ukoliko želimo da budemo objektivni, ustanovićemo da se sve manje možemo nadati da će savremena muslimanska društva osetiti strukturnu i suštinsku vezu sa saznanjima sistemom klasičnog i nadasve briljantnog nasleđa islama.

Ove ne toliko optimističke prognoze bitno su uzdrimala neočekivana događanja u islamskom svetu, kao što je bila Islamska revolucija u Iranu, koja su pokazala da tradicionalni saznanja ipak mogu da uspešno reorganizuju izvore i kognitivne principe svoje moći. Aktualna ravnoteža moći na globalnom nivou je zbog toga bila ozbiljno poremećena. U tim uslovima, moderni svet se više ne pojavljuje sa svojim primarnim licem logičke strukture modernog mišljenja, već prvi put primećujemo da je skriven ispod plašta logičkih struktura religijskog mišljenja. Izvesno je da je ova nova strategija izabrana na Zapadu s jasnim osećanjem mučnine, ali to je bilo jedino delotvorno rešenje. Vodećim političkim centrima na Zapadu nije smetalo ni da koriste najradikalnije muslimanske grupe i da u senci njihovih ekstremističkih idejnih kapaciteta kao unutrašnjih elemenata islamske kulture štite svoje političke interese u uslovima obnovljene vitalnosti tradicionalnih saznanja u islamskom svetu. Tako, primera radi, pokret talibana u Avganistanu jednom dobija podršku protiv marksizma i Sovjetskog Saveza, drugi put protiv Irana i sledeći put možda protiv nekog novog saznanja toka klasične racionalnosti bilo gde u islamskom svetu. U tom smislu, političkom Zapadu je uvek bilo najlakše da angažuje radikalne muslimanske grupe, jer su one u više navrata kroz istoriju ilustrovala svoje nepresušne talente da budu prevarene i zloupotrebljene u raznim političkim scenarijima. Neomutazilizam takođe treba posmatrati u ovom kontekstu skrivanja logičkih struktura modernog mišljenja ispod plašta dominantnih religijskih pojmova i simbola. Ukoliko iz te perspektive budemo analizirali neomutazilizam, dobićemo mogućnost da ispravno pratimo veoma složeni proces kognitivne redukcije islamskog saznanja. Uočićemo na koji način se verovanja, doktrine i ukupna ontologija islama ruše iz temelja. Drugim rečima, ova meka sila više će gođiti zapadnoj strani, a njena rušilačka energija biće mnogostruko produktivnija u civilizacijskom procesu diskreditovanja i konačne eliminacije druge strane koja nije moderni Zapad.

Otuda, neomutazilizam i svi slični pravci u okviru četvrtog generalnog saznanjog toka u savremenom islamskom svetu moći će da računaju na ogromnu podršku različitih struktura modernog sveta, u kojima se predano razmišlja o svojevrsnom kloniranju zapadnog kulturnog i civilizacijskog obrasca u globalnim razmerama. Ovde želimo da skrenemo pažnju na to da današnji analitičari i istraživači prave ključnu grešku kada ističu ulogu radikalnih i ekstremističkih grupa muslimana u menadžmentu islamske kulture u današnjem svetu. Istina je da su ove grupe aktivno prisutne u sferi opšte kulture i da tu ostvaruju objektivne uspehe. Međutim, kod njih ne primećujemo nikakvu aktivnu teorijsku platformu i samim tim isključena je mogućnost njihovog dugoročnog uticaja u sferi teorijske i saznanjne kulture muslimana. U ovoj potonjoj kulturnoj sferi, u kojoj se zapravo ostvaruju dugoročni i duboki strateški uticaji, najveću analitičku pažnju treba posvetiti upravo neomutazilizmu i sličnim teorijskim strujama u savremenom muslimanskom svetu koje se razvijaju na marginama ekskluzivističkog kredibiliteta modernog sveta i saznanja. Na drugoj strani, naravno, nalaze se predstavnici trećeg generalnog toka iz naše opšte klasifikacije koji rezultate i krize modernog sveta preispituju u svetlu autoritativnosti klasične islamske racionalnosti i kredibiliteta različitih stupnjeva čovekovog teorijskog i praktičnog razuma.

Vratimo se još jednom samom nazivu neomutazilizma, jer smo svesni koliko on može delovati zbunjujuće. Dakle, ovde govorimo o savremenim muslimanskim, i pretežno arapskim, misliocima koji zasigurno ne bi u ovoj meri stekli društvenu popularnost da saznanjne struje klasične islamske racionalnosti nisu bile obnovljene u svom punom sjaju. U novim i nimalo očekivanim okolnostima oni su dobili priliku da, kao što smo rekli, rekonstruišu istorijsko nasleđe islama iz perspektive modernog saznanja. U proteklih nekoliko decenija najviše se istaklo nekoliko takvih mislilaca i svaki od njih je razvijao model svoje rekonstrukcije islama na marginama određenog modernog filozofskog i misaonog pravca koji je sam sledio. Kada su ti mislioci došli na ideju da pronađu neku školu mišljenja u istorijskoj tradiciji islama koja će najviše podsećati na njihovo metodološko usmerenje, uočili su da to neće biti lak zadatak. Tradicionalističke škole u klasičnom islamu svakako nisu razvile kapacitete koji bi u ovom slučaju mogli biti od koristi. Dakle, škole koje su utemeljili hanbaliti ili u kojima se islamska predanja razumeju prema njihovom bukvalnom značenju odmah su bile isključene. Ni ašaritska teološka škola, koju sledi najveći broj sunitskih muslimana, nije mogla biti potencijalni izbor. Konačno, ovi moderni muslimanski mislioci ustanovili su neke formalne sličnosti koje su imali s klasičnom teološkom školom mutazilita. Međutim, ono na čemu mnogostruko insistiramo i o čemu ćemo detaljnije govoriti u nastavku jeste da formalne sličnosti

koje su ovde uočene zaista nemaju objektivno utemeljenje. Dakle, ponavljamo da neomutaziliti nisu ni po čemu slični klasičnim mutazilitima i da nipošto ne smemo dozvoliti da nas obmane ova veštačka sličnost u njihovim imenima. Ukoliko bismo i u drugim slučajevima prihvatili ovakve sličnosti bez jasnog istorijskog utemeljenja, mogli bismo da tvrdimo da nas, primera radi, klasična ašaritska teološka škola podseća na moderni empirizam. Naime, u oba ova pravca zanemaruje se kognitivna vrednost razuma i razumskog razmišljanja i diskredituju se intuicija i mističko saznanje. Takođe, predstavnici oba pravca skloni su tome da sva pitanja i fenomene redukuju u okvire osetnih i mnoštvenih pojmova i to njihovo metodološko i epistemičko usmerenje veoma jasno se može uočiti na polju društvenih nauka. Primera radi, čuveni Ibn Haldun zbog svog ašaritskog teološkog opredeljenja razvija društvene teze koje karakteriše izražena empirijska forma. Ovaj metodološki element u njegovim društvenim istraživanjima trebalo bi razmatrati u kontekstu ašaritskog dominantnog teološkog pogleda na ukupno postojanje, jer ašariti u postojećem univerzumu uglavnom prepoznaju osetne fenomene i žele da o njima dobiju empirijska saznanja. Međutim, upravo taj samo jedan metodološki element bio je dovoljan mnogima da izvedu bitan komparativni zaključak iz oblasti društvenih nauka, prema kome će Ibn Haldun biti proglašen za jednog od najranijih utemeljivača moderne sociologije. Oni u svom ishitrenom zaključku na osnovu jedne formalne sličnosti ne primećuju sledeću suštinsku razliku: moderna sociologija se temelji na empirizmu i u njemu se diskredituje kognitivna vrednost svih sudova koji nisu proverljivi empirijskim metodama, a ašariti i Ibn Haldun samo zanemaruju značaj sudova koji nisu empirijski iako principijelno prihvataju njihovu kognitivnu vrednost. Dakle, istina je da Ibn Haldun nipošto ne može biti doveden u vezu s modernom sociologijom, baš kao što ni neomutaziliti ni na koji način nisu povezani s klasičnom mutazilitskom školom. Ako budemo želeli da slikovitije objasnimo zašto su ovakvi ishitreni zaključci neutemeljeni, možda bi nam mogao biti od pomoći primer dve grupe ljudi koji se susreću na svom putovanju u mestu do kojeg su došli sa dve potpuno različite strane. Obe grupe će na tom mestu biti kratko zajedno i onda će nastaviti put u različitim smerovima. Zamislimo koliko bi bilo čudno ako bismo kazali da te dve grupe putuju zajedno i da predstavljaju zapravo istu grupu, uz obrazloženje da su se obe grupe kratko zadržale na istom mestu. A ove dve grupe u stvari imaju potpuno različita iskustva u pređašnjem delu svog putovanja, to jest u prošlosti, i imaće različite budućnosti. Ispravan zaključak bi glasio da ove dve grupe zapravo nemaju ništa zajedničko.

Racionalnost od mutazilizma do neomutazilizma

Neomutazilitski mislioci u različitim delovima savremenog islamskog sveta došli su u svojim analizama do niza istih zaključaka. Nekoliko tih zaključaka predstavlja bitne elemente neomutazilitskog metodološkog usmerenja. Sa željom da ustanove da su njihove ideje ukorenjene u klasičnim tokovima islamskog mišljenja, kao što već rekosmo, sami neomutaziliti su isticali da u svojim glavnim zaključcima slede staru mutazilitsku školu. U stvari, nekoliko njihovih zajedničkih zaključaka zaista može u našim mislima reafirmisati sećanje na stare mutazilite i na istorijske kontekste razvoja njihove teološke škole. Zbog tih sličnosti koje su manje-više uočljive, postoji realna mogućnost da bi mnogi savremeni pisci istakli vezu između mutazilizma i neomutazilitskih mislilaca čak i u slučaju da ovi potonji nisu nametnuli priču o toj vezi samim imenom kojim nazivaju sebe i svoje istomišljenike. U nastavku, osvrnućemo se na pet elemenata istorijske sličnosti (Elmi 2014: 41–46) i analizom tih elemenata pokazaćemo da sličnosti o kojima se s velikim ushićenjem govori zapravo nemaju objektivno utemeljenje. Naravno, naša analiza elemenata koji će uslediti ovde ne može biti detaljna i obuhvatna i iskoristićemo je samo kao uvod u suštinsku raspravu o karakteristikama racionalnosti kod neomutazilita.

a. *Kuran* nije večna realnost

U skoro svim istorijskim knjigama o razvoju dogmatičke teologije u islamu naići ćemo na objašnjenja o jednoj od najpopularnijih teoloških rasprava o *Kuranu* zbog koje su se većinski sunitski muslimani podelili u dve škole, a to su ašaritska i mutazilitska škola. Ašariti su isticali da je *Kuran* večna realnost koja je postojala oduvek, a mutaziliti su uporno objašnjavali da sveta knjiga muslimana nije mogla postojati oduvek. Moderni neomutaziliti u svojim knjigama pišu da dele mišljenje starih mutazilita i onda to mišljenje obrazlažu rečima da je *Kuran* nastao u vremenskim kontekstima i da su njegova učenja zapravo uslovljena i ograničena kontekstima vremena u kome je nastao, a to je jedan period u životu verovesnika Muhameda. Neomutazilitski mislioci danas zaključuju da kuranski tekst ne može biti na isti način kredibilan u svim vremenima i na svim mestima.

Klasični mutaziliti su naravno mislili na nešto sasvim drugo kada su govorili da *Kuran* nije večna realnost. Rasprava koju su oni vodili s ašaritima imala je jasno teološko određenje. Naime, muslimani veruju da je *Kuran* božji govor i da je božji govor jedan od božjih atributa. Ašariti su verovali da *Kuran* kao božji govor pripada kategoriji atributa božje biti, a ti atributi su večni. Mutaziliti su isticali da *Kuran* kao božji govor zapravo jeste jedan od

atributa božje delatnosti, a to su atributi kojima Bog ne može biti opisan ukoliko ne budemo zamislili nešto što će nastati izvan božje biti. Primera radi, moći ćemo da kažemo da je Bog stvoritelj tek onda kada neko stvorenje bude nastalo u stadijumu božjih delatnosti.

Svi mutaziliti i ašariti bili su apsolutno saglasni u tome da su kuranske poruke, naredbe i zabrane kredibilne u svim vremenima i to uopšte nije bio predmet njihove spomenute rasprave. Uočićemo, dakle, da su moderni neomutaziliti zapravo zloupotrebili ovu popularnu raspravu i pod plaštom nje-ne istorijske popularnosti u sferi klasičnog nasleđa islama nametnuli svoje suštinski destruktivno mišljenje o prirodi *Kurana*.

b. Kritika islamskih predanja

U metodološkom procesu realizacije svojih finalnih teza, moderni neomutaziliti su nužno morali da diskredituju klasični islamski model razumevanja prirode ne samo *Kurana*, već i verovesničkih predanja koja se po definisanom sistemu prenose od verovesnika Muhameda. Naravno, stari mutaziliti su takođe preispitali sadržaj verovesničkih predanja u želji da ih tumače u skladu s normama i rezultatima svojih racionalnih analiza. Mutaziliti su na neki način po tome bili poznati. Međutim, neomutaziliti analiziraju sadržaj islamskih predanja u svetlu ekskluzivnog kredibiliteta empirističke definicije nauke u postrenesansnom dobu. Zato s lakoćom odbacuju svako predanje koje ne prati nove istorijske kontekste i civilizacijska dostignuća modernog Zapada. Stari mutaziliti nikada nisu imali nameru da diskredituju kognitivnu vrednost islamskih predanja, već su strukturno prihvatili njihov autoritet kao bitni izvor religijskog saznanja u islamu.

c. Naklonjenost Zapadu

Najznačajniji predstavnici klasičnog mutazilizma nisu zauzeli negativan stav u pogledu potrebe izučavanja filozofskih knjiga starogrčkih mislilaca kada su one donošene s ondašnjeg Zapada i prevedene u islamskom svetu upravo u periodu svestranog razvoja mutazilitske škole. Mutaziliti su se zapravo ozbiljno posvetili detaljnoj analizi tih knjiga, a ponajviše su to činili jer su bili zabrinuti da u njima ne bude nekih novih učenja koja su suprotstavljena islamu. Velika ljubav koju su u dubinama svog srca osećali prema religiji bila je nesumnjivo glavni uzrok što su mutaziliti izučavali starogrčke filozofske knjige, spremni da odgovore na nove teorijske izazove i da tako zaštite stadijum klasičnog islamskog saznanja.

Moderni neomutaziliti su ipak mnogo drugačije usmereni prema Zapadu. Koliko god su stari mutaziliti bili kritički raspoloženi prema novim

idejama koje su dolazile s ondašnjeg Zapada i primarno razmišljali o tome da stanu u odbranu svog islamskog doktrinarnog sistema, toliko su neomutaziliti danas spremni da svim svojim intelektualnim kapacitetima podrže moderne zapadne ideje. Oni u današnjem dobu zapravo koriste zapadne teze kako bi uz pomoć njih podvrgli suštinskoj kritici religijska uverenja i norme ponašanja jer primarno žele da islam usklade s modelima modernog mišljenja, prosvetiteljstva i života.

d. Sukob sa sufizmom

Moderni neomutaziliti, posebno u arapskom svetu, snažno kritikuju sufizam i sufijske muslimane zbog toga što u njihovim mističkim uverenjima prepoznaju tobože statičnu teologiju bez elemenata društvene dinamičnosti i kreativnosti. Oni zapravo u sufizmu vide jedan od ključnih uzroka ukupne dekadencije savremenog islamskog sveta. Klasični mutaziliti su takođe često bili protiv sufija i muslimanskih baštinika intuitivnog znanja, jer su primarno bili privrženi logičkim strukturama racionalnog zaključivanja. Primećujemo dakle da su slični stavovi o sufizmu kod mutazilita i neomutazilita utemeljeni na različitim kognitivnim platformama. Pritom, kritike starih mutazilita više nisu kredibilne jer je u međuvremenu u islamskom svetu utemeljena briljantna škola teorijskog sufizma i ona je bila izvor najsuptilnijih inspiracija za skoro sve generacije kasnijih markantnih predstavnika klasične islamske filozofije.

e. Racionalna kvalifikacija čovekovih dela kao pohvaljenih ili pokuđenih dela

Jedno od najpopularnijih pitanja u klasičnim krugovima islamske dogmatičke teologije i jurisprudencije glasilo je: kada kažemo da je neko delo pohvaljeno ili pokuđeno, da li to možemo sami shvatiti uz pomoć svog razuma ili pak to nećemo znati sve dok ne otkrijemo da li se za to delo u religijskim izvorima kaže da je pohvaljeno ili pokuđeno? Drugim rečima, ako budemo želeli da shvatimo da će neko zbog dela koje je počinio biti nagrađen od Boga ili kažnjen, da li će biti potrebno da konsultujemo religijske izvore i da pročitamo da li to delo donosi nagradu ili kaznu od Boga ili ćemo to pak znati sami i otkriti to snagom svog razuma? (Zijaifar 2003: 35–36) Ašariti, koji su bili dominantni u islamskom i arapskom svetu, čvrsto su verovali da nam naš razum u tome ne može pomoći. Markantni ašaritski učenjak Abu Bakr Bakilani (umro 1013) izričito poručuje: „Razumom ne možemo spoznati da li je neko delo pohvaljeno i dobro ili pokuđeno i zlo” (Bakilani 1993: 281). To znači da ćemo isključivo na osnovu božjih naredbi i zabrana u

religijskim tekstovima shvatiti da li će neko za svoje određeno delo biti nagrađen ili kažnjen pred božjim sudom. U suprotnom taboru su bili i mutaziliti i oni su objašnjavali da su naša dela zapravo po svojoj biti pohvaljena ili pokuđena i da se to ne mora precizirati u religijskim tekstovima. Naravno, oni dodaju da će neko delo biti kvalifikovano kao dobro ili kao zlo delo ukoliko je izvršeno bez ičije prisile i potpuno svojevolsjno (Džurdžani 1994: 184). Takođe, teolozi koji ne prihvataju ašaritsku poziciju skreću pažnju na to da oni ne kažu da ćemo moći samostalno svojim razumom da kvalifikujemo baš svako čovekovo delo i da odredimo da li je ono pohvaljeno ili pokuđeno. Dakle, oni ističu da čovekova dela u svojoj biti sadrže element dobra ili zla, te da ćemo taj unutrašnji element moći da prepoznamo nekada isključivo uz pomoć svog razuma, a nekada uz pomoć religijskih tekstova (Lahidži 1993: 345).

Ustanovili smo da su stari mutaziliti podržavali model racionalne kvalifikacije čovekovih dela i kratko smo objasnili šta to znači. Moderni neomutaziliti ističu da i oni prihvataju isti taj model, kao i stari mutaziliti, međutim, tom modelu dodaju još jedan slojevito diskutabilni element. Oni danas u svojim veoma čitanim knjigama pišu da zapravo razumom možemo otkriti opšte i osnovne ciljeve zbog kojih su formulisani islamski zakoni i da onda prema tim opštim ciljevima možemo sami ponuditi odgovore na mnogobrojna pitanja iz sfere svog religijskog života u kontekstima savremenog doba. Neomutazilitski mislioci u svetlu te nove metodologije nemilosrdno odbacuju mnogobrojne obavezujuće propise islama uz obrazloženje da islam ne može biti suprotstavljen ideji modernog razvoja i prosperiteta. S druge strane, kada analiziramo različite primere novih okvira islamskih propisa koje su ustanovili neomutaziliti prema tobožnjim opštim ciljevima islama, primećujemo da se svi njihovi zaključci temelje na veoma diskutabilnim hipotezama. Razume se da prema utemeljenim strukturama klasične metodologije islamske jurisprudencije nije moguće utvrditi da je nešto propisano u islamu ili da predstavlja opšti cilj islama čak i onda kada našu tvrdnju podržava velika verovatnoća. Sve dok naše novo saznanje o islamskim propisima ne bude karakterisala očigledna metodološka izvesnost, nećemo imati pravo da to svoje saznanje pripišemo islamu. Neomutaziliti su u tom smislu bili bez ikakve stručne i moralne discipline. Prema tome, zaključićemo da i u ovom, petom, elementu mutaziliti i neomutaziliti zapravo nisu nimalo slični. Stari mutaziliti su jasno poštovali kredibilitet sakralne racionalnosti i viših stupnjeva čovekovog saznanja, a neomutaziliti u svojim inovativnim analizama islamskih jurističkih normi slede najprofanije slojeve moderne racionalnosti.

Kratka analiza pet prethodnih elemenata, u kojima su mnogi uočili određene formalne sličnosti između modernog neomutazilizma i klasične

mutazilitske teološke škole, mogla bi istovremeno da nam posluži i kao skica najbitnijih doktrinarnih obeležja neomutazilitskog sazajnog toka. Uočili smo u okviru prva dva elementa da neomutaziliti prvenstveno analiziraju sadržaj kuranskog teksta i islamskih predanja u svetlu istorijske kritike i to je zaista njihovo fundamentalno metodološko usmerenje. Jasnije rečeno, oni u svojoj analizi primarni značaj daju istorijskim i društvenim kontekstima koji, prema njihovom mišljenju, uslovljavaju značenjsku vrednost osnovnih islamskih tekstova i taj model slede čak i onda kada znaju da postoje čvrsti dokazi u korist tradicionalnog tumačenja tih tekstova (Tashiri 2014: 81). Zato neki autori neomutazilizam nazivaju sazajnim tokom kritičkog mišljenja u savremenom islamskom i arapskom svetu i dodaju da je to kritičko mišljenje ustanovljeno u novijim akademskim krugovima u kojima se svakodnevno razmišlja o unapređenju naučne saradnje između arapskog i zapadnog sveta. Iz tog razloga, ovaj sazajni tok najčešće se predstavlja kao jezgro akademske elite današnjih muslimana i tako se želi napraviti jasna razlika između teza i učenja pristalica ovog toka i svih ostalih tokova islamskog mišljenja u novijem dobu koje neomutaziliti uglavnom smatraju ideološkim ili radikalnim pravcima (Naimijan 2011: 208). Metoda istorijske kritike religijskih tekstova kao bitno analitičko usmerenje neomutazilitskog pravca temelji se prvenstveno na kognitivnim principima posebne kategorije racionalnosti koju moderni neomutaziliti slede i za koju uporno tvrde da ilustruje kontinuitet racionalnosti u klasičnoj mutazilitskoj školi.

Studije o kognitivnim obeležjima racionalnosti i o položaju razuma u ukupnom sazajnom stadijumu religije privlačile su posebnu pažnju svih predstavnika klasičnih škola islamskog mišljenja. Kao što smo maločas spomenuli, toj grupi studija pripadaju i veoma popularne diskusije koje su u različitim istorijskim periodima vodile pristalice dve vodeće teološke škole u sunitskom islamu o tome kako možemo otkriti da je određeno čovekovo delo pohvaljeno ili pokuđeno. U tim obuhvatnim diskusijama u krugovima ašaritskih i mutazilitskih teologa rešavale su se nedoumice o mnogobrojnim značajnim pitanjima iz oblasti dogmatičke teologije i metodologije islamske jurisprudencije. Podsetićemo se još jednom da je njihovo glavno pitanje glasilo: kolika je moć razuma i da li snagom razuma možemo samostalno formulisati nove sudove i propise iz sfere religijskog života ili nam takve sudove i propise može obznaniti samo Bog? Takođe, slično pitanje se postavljalo i u sferi etike. Da li svojim razumom možemo samostalno i bez pomoći religije formulisati određene etičke sudove i utvrditi da su neka dela dobra a neka zla, ili ćemo reći da se i sfera etike određuje isključivo u svetlu božjih naredbi i zabrana? Rekli smo da su klasični mutaziliti zagovarali stav o nezavisnosti čovekovog razuma. Oni su objašnjavali da sudovi razuma ne zavise od izvora moći kojima se formulišu određene zapovesti, bilo da je reč o ljudskoj ili

božjoj moći. Dakle, zaključak na kome su insistirali mutazilitski teolozi bio je da razum predstavlja nezavisni izvor saznanja (Halilović, M. 2019: 73). U nastavku ćemo pokazati da se razum kao nezavisni izvor religijskog saznanja kod klasičnih mutazilita suštinski razlikuje od razuma u okviru moderne racionalnosti. Neomutazilitski mislioci u stvari prihvataju racionalnost u njenim modernističkim formama, prema kojima razum takođe prepoznajemo kao nezavisni izvor čovekovog znanja. U nekoliko sledećih sudova uočićemo bitne razlike između ovih dveju kategorija racionalnosti. Jedna je racionalnost u klasičnoj mutazilitskoj školi, a druga je moderna racionalnost koju prihvataju i slede neomutaziliti (Kaeminija 2014: 60–61).

- Stari mutaziliti su poučavali da razum predstavlja izvor saznanja koji ne zavisi od religije. To znači da čovek svojim razumom samostalno može formulisati, primera radi, mnogobrojne moralne sudove bez potrebe da o tim sudovima konsultuje prvorazredne religijske tekstove. Štaviše, mutaziliti su isticali da Bog, od koga dolazi religija, podržava sudove čovekovog razuma isto onako kako ih podržavaju svi razumni ljudi. Međutim, kada u modernom svetu kažemo da razum karakteriše kognitivna nezavisnost, to znači da je razum jedini izvor saznanja i da prema tome ne možemo prihvatiti kognitivni kredibilitet nijednog drugog izvora.
- Mutaziliti su nedvosmisleno prihvatili kognitivnu vrednost religijskog otkrovenja i religijskih saznanja, ali su objašnjavali da je njihova kognitivna vrednost određena i ograničena. S druge strane, oni su insistirali na tome da je ograničena i kognitivna vrednost čovekovog razuma. U modernom svetu pak, nezavisnost razuma znači da nijedan drugi izvor saznanja, na primer intuitivni ili religijski, ne može ograničiti kognitivnu vrednost razuma, to jest ne može usloviti rezultate do kojih dolazimo samostalno u svetlu svog razuma.
- Pređašnji sud možemo dodatno pojasniti na sledeći način. Mutaziliti su objašnjavali da je razum nezavisni izvor saznanja, ali da nezavisnost razuma ima svoje granice. Prema njihovom mišljenju, granice razuma nekada određuje i sama religija. S druge strane, u okvirima moderne racionalnosti koju slede neomutaziliti, razum kao nezavisni izvor saznanja može imati granice, ali te granice određuje isključivo razum. Jasnije rečeno, samo razum može ograničiti sebe, dok religijsko saznanje ni na koji način ne može odrediti ili usmeriti aktivnosti razuma.
- Ustanovićemo da je pozicija razuma u klasičnoj mutazilitskoj školi ipak definisana u okvirima obuhvatne platforme sakralne i religijske racionalnosti i da razum kod mutazilitskih teologa dobija boju religijskih saznanja. U modernom svetu, razum nipošto nema ka-

rakteristike sakralnog razuma i ne samo da ne dobija boju religije već se njima religija podvrgava strukturnoj kritici. U tom smislu smo neomutazilitski pravac već kvalifikovali kao kritički sazajni tok u savremenom islamu, jer u delima mislilaca koji slede to usmerenje možemo pratiti najdublju rekonstrukciju ukupnog klasičnog nasleđa islama.

- Ako bismo želeli da ovaj sud obrazložimo još jednostavnije i donekle figurativno, rekli bismo da je razum u klasičnoj školi mutazilita skrušen u svojoj poziciji u odnosu na religijsko saznanje. Kod neomutazilitskih mislilaca, razum nipošto nije skrušen i ne sledi religijsko znanje, već sprovodi kritičke procese u kojima se religijska učenja bitno reprodukuju u svetlu novih rezultata moderne hermeneutike i ostalih modernih filozofskih pravaca. Razum u neomutazilitskoj misli karakteriše samostalna autoritativnost, zbog koje razum određuje i ograničava sve drugo.
- Na kraju, možemo dodati da kod starih mutazilita razum kao nezavisni izvor saznanja zapravo ima ulogu instrumenta kojim samostalno otkrivamo religijske sudove i realnosti, onakve kakve ih je Bog uspostavio u univerzumu, a razum kod modernih neomutazilita ima apsolutnu autoritativnost i otuda njime ne otkrivamo učenja i propise islama već njih samostalno proizvodimo.

U nizu sudova kojima smo ovde želeli da jednostavnije obrazložimo bitne razlike dve međusobno suprotstavljene kategorije racionalnosti kod klasičnih mutazilita i modernih neomutazilitskih mislilaca, poslednji zaključak će nam biti od koristi da bolje shvatimo da sledbenici moderne racionalnosti ne moraju nužno biti protiv religije i religijskog otkrovenja. Štaviše, oni snagom moderne racionalnosti mogu dokazati da Bog postoji i verovati u Boga, odnosno mogu biti sledbenici određene religije dok istovremeno podržavaju ekskluzivni kredibilitet moderne racionalnosti. Međutim, u tom slučaju oni će obavezno smatrati da religija i sveti religijski tekstovi nemaju pozitivnu kognitivnu vrednost u procesu upoznavanja prirode i čoveka i da je jedini izvor saznanja zapravo naš razum koji u svom kredibilitetu ni na koji način ne zavisi od religijskog saznanja i otkrovenja (Hosropanah 2014: 99).

Primarni cilj na koji smo bili usredsređeni u pređašnjoj komparativnoj analizi bio je da istaknemo najfundamentalnije razlike klasične i moderne racionalnosti u potpuno pojednostavljenoj formi. Želeli smo da pokažemo da se ove dve kategorije racionalnosti u svojim bitnim kognitivnim usmerenjima zapravo međusobno isključuju. No, svako pojednostavljenje, ma koliko bilo korisno u didaktičkim procesima, staviće u drugi plan čitav niz analitičkih elemenata koji nisu beznačajni. Tako u ovoj raspravi nipošto ne

bismo smeli pomisliti da moderna racionalnost ima samo jedno filozofsko lice. Naprotiv, moderna racionalnost se u filozofskim školama na modernom Zapadu tumači na veoma različite načine i njeni nejednaki oblici često mogu biti međusobno sukobljeni. Mogli bismo se ovde kratko osvrnuti samo na dva primera različitih opštih usmerenja moderne racionalnosti. Naime, u prvoj formi, moderna racionalnost je bila određena u filozofskim okvirima realizma i tada se verovalo da snagom razuma kao jedinog izvora saznanja možemo otkriti realnost i upoznati je onakvom kakva zaista jeste. Kasnije, postempiristički filozofi takođe prihvataju modernu racionalnost i potvrđuju da je čovekov razum jedini izvor saznanja, odnosno da drugi izvori, uključujući i religijsko otkrovenje, nemaju pozitivnu kognitivnu vrednost, međutim, oni insistiraju na tome da svojim razumom ne možemo otkriti realnost i da je realnost zapravo relativna. Oni, dakle, modernu racionalnost tumače u okvirima filozofskog relativizma. O različitim detaljnijim usmerenjima moderne racionalnosti mogli bismo da raspravljamo zaista dugo, no ono što je nama ovde prvenstveno značajno jeste da prepoznamo vezu između neomutazilizma u savremenom muslimanskom svetu i moderne racionalnosti u njenoj najobuhvatnijoj formi. Zaključak će glasiti da neomutazilitski mislioci rekonstruišu islamsko kulturno i civilizacijsko nasleđe iz perspektive različitih škola filozofskog mišljenja na modernom Zapadu, tačnije, svaki od njih svoju rekonstrukciju islama sprovodi u skladu s kognitivnim principima škole koju je odabrao. No, moći ćemo da kažemo da svi oni u stvari slede primarnu autoritativnost moderne racionalnosti i njenu obuhvatnu platformu na kojoj se razvijaju moderni filozofski pravci i da se zbog toga neomutazilizam suštinski i potpuno razlikuje od mutazilizma. U stvari, možda bismo ipak mogli da uočimo jednu objektivnu sličnost koja spaja moderni neomutazilizam i klasični mutazilizam. Naime, stari mutazilitski teolozi odlučno su kritikovali tradicionalističke predstavnike svih ondašnjih škola mišljenja u islamskom svetu u kojima se razumu nije pridavao nikakav značaj. Mutaziliti su se, dakle, distancirali od tih određenih tokova mišljenja. A i neomutaziliti su se takođe distancirali od određenih tokova mišljenja, i po tome su slični. Međutim, neomutaziliti su praktično odlučili da se distanciraju ne samo od onih islamskih pravaca u kojima razum nije bio dovoljno kredibilan, nego su se zapravo distancirali i otuđili od svih islamskih pravaca, i od mutazilita i od ašarita i od svih drugih. Neomutazilitski mislioci okrenuli su leđa svim intelektualnim školama koje su se u različitim istorijskim periodima razvijale u svetlu kredibiliteta klasične islamske i religijske racionalnosti. Oni u savremenim muslimanskim društvima slede samo modernu racionalnost u okviru koje će kognitivna i civilizacijska pozicija religije i religijskog učenja biti definisana – u svetlu razuma kao isključivog izvora saznanja (Kaeminija 2014: 62).

Na samom kraju, preostaje nam da dodamo da stari mutazilitski teolozi takođe nisu uvek sledili istu formu klasične islamske racionalnosti. U tom pogledu, istorijski razvoj ove uticajne teološke škole u islamu mogli bismo da analiziramo u dva veoma različita perioda, tačnije, pre i posle početka prevođenja starogrčkih filozofskih dela na arapski jezik (Hosropanah 2014: 97–98).

- a. Racionalnost koju su klasični mutaziliti sledili pre početka prevođenja starogrčkih dela uglavnom se mora poistovetiti s najprostijim slojevima islamske racionalnosti. U tom periodu, racionalno razmišljanje kod najranijih mutazilitskih teologa imalo je značenje zaključivanja po jednostavnoj analogiji. Rani mutaziliti su ovu vrstu zaključivanja često neosnovano koristili u svojim raspravama o božjem biću i o ostalim najvažnijim teološkim pitanjima u islamu.

Isti model zaključivanja po analogiji počeo da koristi malo kasnije i u jurističkim pitanjima u islamu čuveni Abu Hanifa (699–767), po čijem imenu je utemeljen veoma popularni hanafitski juristički pravac u sunitskom islamu. Abu Hanifa je insistirao na tome da se analogija prihvati kao autoritativan izvor islamskih propisa i to bi značilo da će određeni islamski propis o jednom posebnom slučaju važiti i u drugom posebnom slučaju ukoliko bi taj propis u oba slučaja postao važeći zbog istog razloga. Naravno, on je u više navrata upozoravan da su zaključci do kojih se dolazi analogijom uglavnom verovatni a ne izvesni i da otuda ne bi smeo da takve nedovoljno opravdane i nepouzdate zaključke predstavi kao božje propise (Eslami 2005: 175–177).

- b. Nakon što su na arapski jezik prevedena neka od najklučnijih dela starogrčkih filozofa, mutazilitski teolozi i ostali muslimanski mislioci upoznali su se s detaljnim normama logičkog razmišljanja i deduktivnog zaključivanja. Oni od tada u islamskom sazajnom stadijumu znatno unapređuju deduktivnu racionalnost (videti: Halilović, T., Halilović, S. & Halilović, M. 2015: 9–13). U mutazilitskoj školi u tom, novom, periodu pojavljuje se nekoliko briljantnih mislilaca, kao što je bio Kazi Abduldžabar Mutazili (935–1025), i oni u svojim knjigama veoma jasno insistiraju na značaju sledeća dva nivoa islamske racionalnosti: (1) u sferi teorijskog razuma ističu značaj deduktivnog zaključivanja iz aksioma, (2) u sferi praktičnog razuma utemeljuju ideju o racionalnoj kvalifikaciji čovekovih dela kao pohvaljenih ili pokuđenih dela.

Primetićemo da su ašaritski teolozi prihvatili samo jedan nivo ove unapređene mutazilitske racionalnosti, to jest prihvatili su de-

duktivnu racionalnost u sferi teorijskih pitanja i prvenstveno su je koristili u svojim teološkim raspravama o božjem postojanju. U slučaju racionalnosti u sferi praktičnog razuma već smo objasnili da su ašariti bili snažno protiv ideje o mogućnosti racionalne kvalifikacije čovekovih dela.

Predstavnici prvih generacija muslimanskih reformista u savremenom islamskom svetu, a to su u prvom redu bili Džemaludin Afgani, Muhamed Abduh i njegovi naslednici poput Rašida Ride ili Alija Abdurazika, koji je, primera radi, razvio Abduhovu idejnu platformu u islamskoj političkoj misli (Džabraili 2014: 127), uglavnom su sledili unapređenu verziju mutazilitske racionalnosti iz perioda kada su filozofska starogrčka dela bila prevedena. Nipošto ne bismo smeli da zanemarimo činjenicu da su spomenuti pioniri muslimanskog reformizma u savremenom svetu potpuno prihvatili kredibilitet oba nivoa praktičnog i teorijskog razuma i da se oni u tome zapravo ne razlikuju od pređašnjih predstavnika klasične islamske racionalnosti. Naravno, već smo napomenuli da intelektualni rad ranih muslimanskih reformista karakteriše izrazito prost filozofski pristup bitnim pitanjima o suštini moderne nauke. Oni, kao što smo objasnili, nisu iskoristili briljantne kapacitete klasične islamske racionalnosti i jednostavno nisu poznavali suštinske unutrašnje strukture moderne nauke. Naivno su mislili da će im islamska filozofija i mutazilitska racionalnost pomoći u tome da bolje promovišu nova dostignuća modernog Zapada na polju industrije i znanja i da na taj način izbave muslimanske zemlje iz krize opšte dekadencije. Njima je, dakle, u modernoj nauci jedino smetala racionalnost koja je imala obeležja materijalističke filozofije. Skrивene strukture i bitne kognitivne principe moderne nauke jednostavno nisu prepoznavali.

Moderni neomutazilitski mislioci u današnjem islamskom svetu imaju sasvim drugačije kognitivno i civilizacijsko usmerenje. Na prethodnim stranama smo pokušali da to objasnimo. Kada govore o racionalnosti, oni nipošto ne misle ni na deduktivnu racionalnost u sferi teorijskog razuma, niti na ideju o racionalnoj kvalifikaciji čovekovih dela u sferi praktičnog razuma. Racionalnost u učenju današnjih neomutazilita primarno treba otkriti i prepoznati u racionalnim zaključcima novijih filozofskih pravaca modernog Zapada.

Zaključak

Neomutazilitski mislioci u savremenom islamskom svetu ni po čemu ne liče na stare mutazilitske teologe. Imaju potpuno različita pitanja, metode i naučna interesovanja. U stvari, saznanji stadijumi kojima pripadaju ove dve

grupe mislilaca apsolutno se razlikuju. Stara mutazilitska škola razvijala se u veoma karakterističnom istorijskom ambijentu i analizom tog ambijenta jasno ćemo razumeti šta su bile primarne intelektualne želje i ciljevi mutazilitskih teologa. Naime, prve generacije mutazilita živjele su u periodu kada su u islamskom svetu bile dominantne škole u kojima su se islamska učenja tumačila na najprostiji način, isključivo u formi bukvalnog značenja tih učenja. U tim školama, studentima se nije dozvoljavalo da koriste racionalne metode razmišljanja o islamu i oni su verovali da kuranski tekst i islamska predanja imaju samo jedno, bukvalno, značenje koje se ne bi smelo razmatrati kao predmet bilo kakve racionalne analize. Treba imati na umu da ovde ne govorimo o tradicionalističkoj školi koju je utemeljio čuveni Ahmad ibn Hanbal (780–855) i čiji su predstavnici i danas poznati kao veoma oštri protivnici svih racionalnih tokova u okviru intelektualnog nasleđa islama. Ahmad ibn Hanbal je rođen tačno tri decenije nakon što su Omajadi svrgnuti s vlasti, a mi ovde upravo govorimo o periodu omajadske dinastije kada se mutazilitska škola polako utemeljuje. Želimo da kažemo da prve škole u islamu u kojima su bili zabranjeni svi oblici racionalnog tumačenja islama i racionalnog zaključivanja treba posmatrati kao direktni plod omajadske politike. Te škole, čiji su predstavnici nametljivo insistirali na tome da muslimani treba da znaju samo najjednostavnije i bukvalno značenje religijskih tekstova i da ih više ništa ne sme interesovati, zapravo su osnovane na marginama političkih igara omajadskih suverena. Jer, takav omajadski islam u kome se racionalna moć ponižava i religija odvađa od razuma, biće islam čiji sledbenici uvek čute i poginju glavu. Rani mutazilitski teolozi prvenstveno su želeli da diskredituju ovaj model tumačenja islama i da ilustruju svestrani značaj racionalnog razmišljanja. U stvari, želeli su da ostvare taj cilj jer su uočavali da se u mnogobrojnim rečenicama u *Kuranu* govori upravo o značaju razuma i razmišljanja i koristima od njih. Drugim rečima, interesovanja i pitanja na koja su bili usredsređeni mutaziliti bila su u prvom redu povezana s njihovim religijskim i teološkim identitetom. Naravno, oni su neretko grešili u svojim zaključcima, ali moramo priznati da se njihov intelektualni angažman potpuno određuje prema ukupnom kulturnom i saznanjnom stadijumu islama. Zato mutaziliti očigledno prihvataju kognitivni kredibilitet religijskog i verovesničkog otkrovenja i čvrsto veruju u to da *Kuran*, koji je obelodanio verovesnik Muhamed, predstavlja božje reči. Nezavisno od toga da li će oni u svojim teološkim analizama zaključiti da *Kuran*, kao božji govor, pripada kategoriji božjih atributa koji su večni ili koji nastaju u sferi božjih delatnosti, onako kako smo to već objasnili, ipak će svi biti saglasni s time da je *Kuran* božji govor i da je apsolutno kredibilan u svim geografskim i istorijskim kontekstima.

Neomutazilitski mislioci danas razmišljaju u potpuno drugačijem saznanjnom stadijumu i slede modernu racionalnost, uglavnom u njenoj formi koja

je utemeljena nakon dominacije pozitivizma. Ovu racionalnost prvenstveno moramo prepoznati kao slojevito aktivni društveni proizvod koji je formiran po posebnom istorijskom, kulturnom i relativnom obrascu. Upravo po tom modernom obrascu danas se u muslimanskim zemljama često rekonstruišu priroda *Kurana* i svi bitni elementi islamskih civilizacijskih struktura. U to nisu verovali mutazilitski teolozi i ostali baštinici briljantnog intelektualnog nasleđa islama.

Primljeno: 16. oktobra 2020.

Prihvaćeno: 28. novembra 2020.

Literatura

- Arab-Salehi, Muhamed (prir.) (2014), *Đarjanšenasije e'tezale nou*, Tehran, Pažuhešgahe farhang va andišeje eslami.
- Bakilani, Abu Bakr (1993), *at Takrib va al iršad*, I tom, Bejrut, Muassasat ar risala.
- Džabraili, Muhamed-Safar (2014), „Mosahebe ba hodžatol eslam doktor Džabraili”, u: M. Arab-Salehi (prir.), *Đarjanšenasije e'tezale nou*, Tehran, Pažuhešgahe farhang va andišeje eslami: 125–152.
- Džavadi, Kasem (2014), „Mosahebe ba doktor Kasem Džavadi”, u: M. Arab-Salehi (prir.), *Đarjanšenasije e'tezale nou*, Tehran, Pažuhešgahe farhang va andišeje eslami: 155–173.
- Džurdžani, Šarif (1994), *Šarh al Mavakif*, VIII tom, 2. izdanje, Kom, aš Šarif ar Razij.
- Elmi, Muhamed-Džafer (2014), „Mosahebe ba hodžatol eslam doktor Elmi”, u: M. Arab-Salehi (prir.), *Đarjanšenasije e'tezale nou*, Tehran, Pažuhešgahe farhang va andišeje eslami: 33–56.
- Eslami, Reza (2005), *Madhale elme fekh: advar, manabe, mafahim, ketabha va redžale fekke mazahebe eslami*, Kom, Markaze modirijate Houzeje elmiyeje Kom.
- Espozito, Džon L. (prir.) (2002), *Oksfordska istorija islama*, preveo s engleskog Đorđe Trajković, Beograd, Clio.
- Halilović, Muamer (2019), *Islam i sociologija religije*, Beograd, Centar za religijske nauke Kom.
- Halilović, Seid (2016a), „Idžtihad i islam u duhu vremena kod Muhameda Ikbala i Alija Šarijatija”, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (1): 57–84.
- Halilović, Seid (2016b), „Ismail Faruki i islamizacija znanja: kritički osvrt”, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (3): 67–94.
- Halilović, Seid (2016c), „O stupnjevima razuma u islamu u odgovoru na Arkunovu kritiku islamskog razuma”, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (2): 99–124.
- Halilović, Seid (2017a), „Kritika Fazlurahmanovih osnova rekonstrukcije religijskog mišljenja u islamu”, *Kom: časopis za religijske nauke* 6 (3): 67–95.

- Halilović, Seid (2017b), „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, Seid (2018), „Ali Abdurazik i teorija odvojenosti islama i politike: kritičko vrednovanje”, *Kom: časopis za religijske nauke* 7 (1): 1–31.
- Halilović, Seid (2019), „Škola u Komu i kritika religijskog pluralizma s posebnim osvrtom na filozofsku analizu *ajatolaha* Dževadija Amolija”, *Kom: časopis za religijske nauke* 8 (1): 1–43.
- Halilović, T., Halilović, S. & Halilović, M. (2015), *Kratka istorija islamske filozofije*, drugo izdanje, Beograd, Centar za religijske nauke *Kom*.
- Hosropanah, Abdol-Hosein (2014), „Mosahebe ba hodžatol eslam doktor Hosropanah”, u: M. Arab-Salehi (prir.), *Đarjanšenasiye e'tezale nou*, Tehran, Pažuhešgahe farhang va andišeje eslami: 93–122.
- Kaeminija, Ali-Reza (2014), „Mosahebe ba hodžatol eslam doktor Kaeminija”, u: M. Arab-Salehi (prir.), *Đarjanšenasiye e'tezale nou*, Tehran, Pažuhešgahe farhang va andišeje eslami: 59–75.
- Lahidži, Abdurazak (1993), *Gouhare morad*, Tehran, Vezarate farhang va eršade eslami.
- Modžtahed Šabestari, Muhamed (2006), „Mo'allefehaje noandišije dini”, *Baztabe andiše* 81: 7–13.
- Motaki, Said (2014), „E'tezale džadid va kadim dar partove mokajese”, u: M. Arab-Salehi (prir.), *Đarjanšenasiye e'tezale nou*, Tehran, Pažuhešgahe farhang va andišeje eslami: 247–293.
- Naimijan, Zabiholah (2011), „Tafakkore entekadi dar andišeje moasere Arab”, u: Habibolah Babai (prir.), *Tamaddon va tadžaddod dar andišeje moasere Arab*, Kom, Pažuhešgahe olum va farhange eslami: 185–285.
- Nasr Hamid Abu Zejd (2000), „Ta'vil, hakikat va nass”, intervju vodio Morteza Kariminija, *Madžalleje Kijan* 54: 2–17.
- Parsanija, Hamid (2014), „Mosahebe ba hodžatol eslam doktor Parsanija”, u: M. Arab-Salehi (prir.), *Đarjanšenasiye e'tezale nou*, Tehran, Pažuhešgahe farhang va andišeje eslami: 201–220.
- Soruš, Abdolkarim (2002), „Tadždide tadžrobeje e'tezal”, *Baztabe andiše* 30: 7–12.
- Tashiri, Muhamed-Ali (2014), „Mosahebe ba ajatolah Tashiri”, u: M. Arab-Salehi (prir.), *Đarjanšenasiye e'tezale nou*, Tehran, Pažuhešgahe farhang va andišeje eslami: 79–89.
- Vaezzade, Sadek (2014), „Mosahebe ba doktor Vaezzade”, u: M. Arab-Salehi (prir.), *Đarjanšenasiye e'tezale nou*, Tehran, Pažuhešgahe farhang va andišeje eslami: 177–198.
- Velajati, Ali Akbar (2016), *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, preveo s persijskog Muamer Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke *Kom*.
- Zijaifar, Said (2003), *Đajgahe mabanije kalami dar edžtehad*, Kom, Bustane ketab.

A Classification of Contemporary Cognitive Currents in the Islamic World with Specific Critical Reference to Neo-mu'tazilism

Seid Halilović

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

One of the recent currents of thought in the contemporary Islamic world, which is becoming increasingly dominant, is developing on the margins of social and cognitive credibility of modern rationality. The basic methodological orientation that characterizes this cognitive current could reaffirm the historical memory of mu'tazilism, a classical theological school in Islam known for the fact that its representatives strongly promoted the primary importance of rational thinking. It does not matter whether we will accept to call these new Muslim thinkers neo-mu'tazilites because of that – what will be much more important is to clearly determine their cognitive position in the overall classification of cognitive currents in the contemporary Islamic world. In fact, today we recognize four general currents of Muslim thought: (1) continuity of historical intellectual heritage, (2) mechanical promotion of modern knowledge, (3) critique of modernism from the perspective of Islamic intellectual tradition, (4) reconstruction of Islamic historical heritage from the perspective of exclusive credibility of modern knowledge. In this general cognitive classification in the contemporary conditions of the Islamic world, it will be crucial to distinguish two groups within the last current of thought, namely: (1) early Muslim reformers who were not experts in internal structures and hidden philosophical principles of modern science, (2) newer thinkers who are in no way connected with the historical heritage of Islamic classical knowledge, but under the cloak of popular religious terms reduce the key elements of the Islamic doctrinal and ontological stage in favour of the exclusive authority of the logical structures of modern rationality. These latter thinkers, who usually declare themselves as neo-mu'tazilites, by essential reconstruction of the cultural and civilizational being of Islam, in fact discredit the social position of contemporary representatives of the classical Islamic intellectual heritage, who in the last few decades have renewed the internal sources of Islamic civilizational power in conditions of general reaffirmation of religious values. In this context, we will understand better the recent changes in the balance of global power and the models by which the modern West is reorganizing comprehensive capacities of its political, media and even academic authorities in order to consolidate in

the long run new intellectual and educational structures in the contemporary Islamic world on the margins of modern rationality.

Keywords: *Islam, Quran, classification, reformism, modernism, science, rationality, philosophy, theology, tradition*