

## KRITIKA SUVREMENOG ZNANJA KOD NEKIH ISLAMSKIH MISLILACA

**Hasan Džilo**

*Fakultet islamskih nauka u Skoplju, Sjeverna Makedonija*

Kritički pristup suvremenom tipu znanja tematsko je pitanje i suvremenog islamskog diskursa. Svođenje sveukupne stvarnosti na koncept (racionalizam), mjeru i kvantitet (empirizam) i na skup objekata (pozitivizam), dovelo je do redukcije stvarnosti, do zanemarivanja njenog metafizičkog temelja i duhovnih vrijednosti. Ovakav pristup doveo je u suvremenoj povijesti do „tehničke slike svijeta” ili do „tehnizacije svijeta” koje produciraju veliki broj kriza u zapadnoj povijesti: ekološku krizu, krizu instrumentalne racionalnosti, moralnu krizu... Svi su saglasni s time da je problem suvremenog znanja u zanemarivanju suštine i da se ono naslanja na promjenu zbog same promjene, gubeći svoj duhovni i moralni sadržaj. Osmišljavanje znanja metafizičkim i moralnim sadržajima cilj je diskursa Hoseina Nasra, Nagiba al-Atasa, Ismaila Farukija i Fazlur Rahmana.

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

### *Uvod*

Kritički odnos prema suvremenom tipu znanja tematsko je pitanje i suvremenog islamskog diskursa. Zajednička karakteristika tog pristupa naglašava činjenicu da suvremeno evropsko znanje koje proizlazi iz racionalističkog, empirističkog i pozitivističkog načina promišljanja filozofskih pitanja generira preokret koji će dovesti i do rastućih problema i nivelirajućih dostignuća u suvremenoj povijesti. Zato je, dakle, evidentno da se partikularnim prodorom u različita obzora prirodnog i povijesnog bitka znanost uzdigla do

razine opće slike svijeta izazvavši velike promjene koje se ne mogu kontrolirati. Tu je, prije svega, omeđena tehničko-znanstvena slika stvarnosti ili tehnicizacija svijeta, koja je mjerilo svega „što jeste da jeste i svega što nije da nije”. Ili koja, definitivno, određuje samu suštinu stvarnosti, svodeći je na puki predmet odijeljen od metafizičke podloge, pri čemu preovlađuje pitanje tematiziranja svijeta i čovjeka neovisno od tematiziranja pitanja o Bogu, čime se, na neki način, parcijalizira stvarnost i gubi smisao za cjelinu. Dakle, tehnička slika svijeta kao posljedica čovjekovog znanja određuje sudbinu i samog čovjeka kao uzroka te slike svijeta koji uključuje da posljedica u ovom slučaju dominira nad uzrokom, posljedica koja može uništiti ne samo svoj uzrok već i sebe samu. Jedan od najvećih problema jeste, dakle, ekološka kriza koja proizlazi iz takvog pristupa stvarnosti, a potom i atomska kriza, kriza instrumentalne racionalnosti, moralna kriza... Osim toga, znanje se danas koristi i kao sredstvo za pokoravanje drugog ili za posjedovanje drugog, za nametanje svojih vrijednosti drugima, pri čemu se unaprijed postavlja taj cilj kao rezultat želje za moći, motiviran i epitomiziran u formi vladanja drugima. Sve nastale i nastajuće krize danas dovode se u vezu sa znanjem.

Stoga, od više pristupa promotrit ćemo diskurs četvorice suvremenih islamskih mislilaca koji osvjetljavaju problem znanja s različitih aspekata: Sejeda Hoseina Nasra, Nagiba al-Atasa, Ismaila R. Farukija i Fazlur Rahmana. Oni nisu protiv znanja kao takvog već protiv njegove zloupotrebe, raskorijenjivanja od metafizičke podloge, niveliranja moralnog sadržaja i cilja kome on teži.

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

### ***Sejed Hosein Nasr i njegova kritika filozofskih pretpostavki suvremenog znanja***

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

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

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

karakteristike, prema ovom naučavanju, jesu samo subjektivni odnosi ili percepcije koje nemaju zbiljski status.

Nasuprot tome, u svim Nasrovim raspravama znanje se dovodi u vezu s objavom i intelektualnom spoznajom. Razum, intelekt, iskustvo, objava posmatraju se u svojoj izravnoj komunikaciji. Sve ove forme znanja povezane su i čine jednu cjelinu koja se, u osnovi, naslanja na princip *tevhida* (jedinstva) kao suštinu sveukupnog religijskog iskustva unutar čovjekovog bitka i na hijerarhijsku organizaciju svijeta ili stvarnosti. Hijerarhijski bitak uključuje činjenicu da svako biće u „lancu bića” ima svoje značenje i funkciju, da ništa nije besciljno i da se prenebregava pretpostavka da je riječ o iluziji ili prividu. Zato su spoznaja, znanje i mudrost sinonimi. Nema ničega izvan znanja i, da bi se izbjegla vrtnja ukrug, znanje zadobija mnoge forme: formu spoznaje, formu intuicije, formu mišljenja (teologija, sufizam, filozofija), koje promišljaju različite polove ili razine bitka, bilo na horizontalnom, bilo na vertikalnom planu.

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

Pored naučnog iskustva, filozofsko mišljenje u islamu, naglašava Nasr, bilo je u sprezi s otvaranjem „oka srca” koje je, imajući u vidu njegovu ishodište, kadro dospjeti do nevidljivog svijeta do kog ne može prispijeti „izvanjsko oko”. Pored senzibilne percepcije, po ovom naučavanju, prisutna je i iznutarnja percepcija. Ako su stvari sačinjene od unutarnje i spoljašnje dimenzije, onda se logično nameće zaključak da u dohvaćanju stvari moraju biti uključene i intuitivna i senzibilna percepcija, da čovjek posjeduje izvanjske i unutarnje kognitivne sposobnosti.

Okosnici intuitivnog pristupa stvarnosti, kako nam predstavlja Nasr, svjedoči mistička filozofija u islamu, u kojoj se znanje javlja u formi mišljenja i intuicije, a ne samo mišljenja ili samo intuicije. Ova forma pristupa stvarnosti ne podrazumijeva diskontinuitet između srca i razuma, kakav je slučaj u suvremenom zapadnom mišljenju, već se intuicija reflektira na razum i njegove spoznajne kapacitete. Pod utjecajem intuitivnog sagledavanja sami se razum „spušta” u srce i upregnut s njim utire put ka promišljanju stvari kao cjeline. Prvi se tip znanja naziva *irfan*, a drugi *hikma*. Na ovaj se način, zastupa Nasr, bitak ili bivstvovanje iskušava i promišlja kao stvarnost, a ne kao zamisao ili fikcija. Ili, u hajdegerovskom smislu, nije riječ o „tehničkoj slici svijeta” u

kojoj primarnu ulogu ima slika o svijetu a ne sami svijet, kakav je slučaj u zapadnoj metafizici. Stvarnost se, prema Nasru, fenomenalizira time što se putuje od izvanjske do unutarnje dimenzije stvarnosti gdje su uključeni silni refleksivni zahvat i duša očišćena od svih strasti ili utilitarnih ciljeva. Drugačije je nemoguće, tvrdi Nasr, prevazići ontološki diskontinuitet ili rasejep između bitka i bivanja, postojanosti i promjene, postojanja i postajanja. Ovaj način promišljanja na liniji je mističke filozofije kod nekih islamskih filozofa, kakvi su Suhreverdi, Mula Sadra i Ibn Arebi. Glavni poticaj ovakvih naučavanja u mističkoj filozofiji koju razvija Nasr jeste božije svojstvo znanja ili spoznaje, spomenuto na mnogim mjestima u *Kur'anu*, i koje je bilo predmet apstrahiranja teologa, promišljanja filozofa i produbljivanja teozofa. Zato Nasr smatra da se opreka između istine kao vječne i nepokretne i svijeta bivanja i nestalnosti, s kojim se suočava suvremena filozofija, može razriješiti promišljanjem hijerarhijskog poretka stvarnosti pri čemu se ne obezvređuje nijedna razina ili svijest o toj razini. Sve ima svoju vrijednost, u okvirima svoje razine, unutar tog hijerarhijskog bitka. Otuda, ustvrditi da je istina ono postojano, po ovom nacrtu, ne znači patvoriti sliku samog svijeta ili svijeta „nastajanja i nestajanja”.

Nasr taj problem promišlja produbljivanjem ili apstrakcijom koncepata spoznaje i ljubavi u bogatoj sufijskoj i filozofskoj tradiciji u islamu. Bitna počela ovog pristupa, prema Nasru, prenebregavaju subjektivistički pristup ulozi razuma koji je suprotstavljen intelektualnoj ili intuitivnoj percepciji stvarnosti, kakav je slučaj u suvremenim evropskim tokovima filozofije u kojima dominantnu ulogu imaju racionalizam, empirizam i logički pozitivizam i veliki broj sekularnih ideologija. Promišljajući pojam bivstvovanja kod nekih islamskih filozofa, kakav je Mula Sadra, on smatra da razum koji barata apstrakcijama, pojmovima ili konceptima nije kadar obuhvatiti sve bivstvovanje, da se stvarnost bivstvovanja ne može smjestiti u pojam i da mnogi njegovi aspekti stoje izvan njegovih mogućnosti. Intelektualna intuicija koja je u opreci instrumentalnom razumu, prema naučavanju islamskih filozofa, probija u stvarnost istovremeno s razumom. U Nasrovim djelima, stoga, učestale su sintagme „bivstvovanje kao koncept” i „bivstvovanje kao stvarnost”. Prva sintagma može se apstrahirati i promisliti, dok druga sintagma, rezonira Nasr, ne može se pretvoriti u pojam ili ideju koja bi iscrpla čitav njegov sadržaj. Intelektualna ili iznutarnja spoznaja nadilazi ili transcendirava postavke subjektivističke ontologije, korijeni znanja ili spoznaje ili mudrosti s „one strane” su mogućnosti razuma, do njih se prispijeva unutarnjim zahvatom, a racionalno postignuće je samo jedno ostvarenje na tom putu, dakle ne i jedinstveno, koje bi bilo mjerilo sebe samog i svega izvan njegovih dosezanja. Nasr rezonira da je čovjekovo znanje, u dubljem smislu, izdanak božijeg znanja, odnosno da čovjek, jednostavno, participira u tom znanju, da je svrha razuma ontološka, da ona nije u samoj subjektivnosti čovjeka. Stoga je subjektivnost čovjeka

otvorena stvarnost, a ne cjelina zatvorena u sebi ili sebi zadata stvarnost. Ta otvorenost subjektivnosti subjekta prema onome što transcendiru tu činjenicu svjedoči prevazilaženje naučavanja subjektivističke ontologije i mogućnosti da čovjek bude mjerilo svega što jeste, bilo da je riječ o vrijednostima, moralnim sudovima, duhovnim činjenicama. Ovdje se subjektivnost subjekta ili objektivnost objekta nadilazi komunikacijom i otvorenošću čovjeka ka onome što je izvan te subjektivnosti i te predmetnosti. Mistička filozofija u islamu krcata je naučavanjima o čovjekovom „ja” i o onome „nad-ja” (Nasr 1999: 15–22).

Da bi podržao ovu poziciju, Nasr se poziva na nekoliko koncepata islamskih filozofa, a posebno na manifestni ili hijerarhijski bitak u filozofiji Suhra-verdija i Mula Sadre Širazija. Po ovom nacrtu nosilac metafizičke i fizičke stvarnosti jeste akt bivstvovanja, prisutan od najviše do najniže razine bivstvovanja. Posmatrajući stvarnost bivstvovanja kod Mula Sadre Širazija, Nasr referira da je stvarnost u aktu egzistencije a ne u egzistenciji, čime se obezbjeđuje, na neki način, percepcija o dinamičnoj i otvorenoj, a ne u sebi počivajućoj ili statičnoj stvarnosti bivstvovanja. Zbog toga on i pojam *vudžud* (bitak ili bivstvovanje) prevodi kao akt egzistencije koji u svojoj pokretljivosti ili intenzifikaciji (*taškik*) predstavlja nosioca svih slojeva ili polova stvarnosti. Ovaj akt egzistencije prenosiv je i na umski model egzistencije koji je obuzet esencijama i njihovim stvaranjem na osnovu dvije činjenice: onoga što je u stvarnosti i onoga što je u umu, što dolazi iz njegovih dubina. Posmatrano iz ove perspektive, određuje se zbiljski status bivstvovanja i vrijednost svijeta prirode (Nasr 2006: 75–79). Bitno se razrješava problem da učenje o vječnoj istini nije u opreci svijetu „nastajanja i nestajanja”, jer Istina je postojano u aktu bivstvovanja. Ovaj tip znanja dijametralno je različit od suvremenog tipa znanja u evropskoj tradiciji koji se razvija poslije XVII stoljeća. Centralnu ulogu u tome ima metafizička znanost, koja promatrajući inteligibilnost u svijetu, ili smisao i značenje prirodnih fenomena, izbjegava bilo kakvo sekularno znanje koje je naspramno svetoj mudrosti ili znanju kojim se bavi metafizika koja je kadra ocrtati vezivnu liniju između različitih tipova znanja (Nasr 1993: 86).

S obzirom na činjenicu da je svekolika stvarnost opskrbljena smislom i značenjem, postavlja se pitanje šta je cilj islamskog ili metafizičkog znanja. Odgovor na ovo pitanje, tvrdi Nasr, treba tražiti u mogućnostima čovjekovog intelekta koje se sastoje u sagledavanju unutarnjeg aspekta stvari, odnosno u povezanosti metafizičkog i fizičkog svijeta. Po ovoj metafizičkoj perspektivi, stvarnost se nadaže kao postojanje i postajanje, da je svijet „nastajanja i nestajanja” oslonjen na postojanom i nepromjenljivom. Zbog toga je metafizički model znanja u islamskom mišljenju u potrazi za nepromjenjivim u samoj promjeni i vješto se izbjegava bilo kakva mogućnost posmatranja promjene s

obzirom na promjenu (Nasr 2004: 123). Cilj je islamskog znanja, prema tome, kako osloboditi čovjeka područja konačnog i ograničenog (isto: 32). Jedan od načina da se izbjegne zamci predmeta jeste promišljanje o inteligibilnosti stvari u svijetu pa i samoga svijeta i na taj način doseći suštinu stvari direktnim zahvatom o kome svjedoče mnogi filozofi teozofi. Međutim, to promišljanje inteligibilnosti ne može se postići bez sagledavanja izvanjskog aspekta stvari. Stanje stvari ili predmeta koje je u postojanoj promjeni ne može se smatrati apsolutnim, zaključuje Nasr (isto). Ponukano ekonomskim ili tržišnim interesima, sekularno znanje se i dalje razvija s ciljem da se pokori drugi, a svjedoci toga su, tvrdi Nasr, kolonijalizam i orijentalizam, koji promoviraju sekularno znanje koje više multiplicira probleme nego što otvara perspektive. Nasr u svetom znanju pokušava pronaći i odgovore ili rješenja mnogih problema s kojima se susreću suvremene znanosti. Sagledavanje problema moguće je kritikom, a ne ravnodušnim pristupom. Totalizirajuće premise suvremenog znanja isključuju bilo kakvu mogućnost reorganizacije tradicionalnih modela znanja koji i te kako mogu doprinijeti sagledavanju problema s kojima je suočen suvremeni čovjek.

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

### *Nagib al-Atas i njegova filozofija znanja*

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

Al-Atas, izvršno upućen u sve tokove suvremene filozofije, raspravlja o dominantnim suvremenim filozofskim pravicima i načinima na koje oni promišljaju stvarnost, a potom o islamskoj metafizici i obrazlaže način na koji ona pristupa stvarnosti.

Najprije o razlici izvora i predmeta filozofskog znanja. Al-Atas upućuje kritiku zapadnim filozofskim konceptima, pretpostavkama i simbolima. Generalni

zaključak je sljedeći: filozofija je u suvremenom dobu primarno „postala interpretator nauke, a rezultate prirodnih i društvenih nauka organizira u pogled na svijet” (vidjeti: Al-Attas 1983). Filozofija poslije humanizma i renesanse, kao što zastupaju i neki zapadni filozofi, rastače se u znanostima upravo pojavom racionalizma, empirizma i logičkog pozitivizma. Podaci pojedinih znanosti smatraju se jedinstveno autentičnim ili se ono pojedinačno uzdiže do stupnja općeg gdje i sama filozofija proizlazi iz toga i karakterizira se „naučnom filozofijom”. Suvremeno znanje, oslonjeno na razumu i iskustvu, bez metafizičke ili nadracionalne i nadiskustvene pretpostavke, dovodi do redukcije same stvarnosti. Stoga suvremeno znanje, naučava al-Atas, promišlja stvari onakve kakve one jesu, kao čiste stvari, stvari po sebi, što dovodi do zatvaranja u fenomenalni svijet koji postaje sam po sebi uspostavljeni ili vlastiti cilj (Al-Attas 1993: 36–37). Sva zapadna sekularna znanja, usredsređujući se na pojedinačne aspekte stvarnosti, reduciraju ne samo stvarnost već i same pretpostavke od kojih polaze, smatrajući ih jedinstveno autentičnim, međusobno isključivim i nepomirljivim, pri čemu se gubi ujedinjujuća slika o svijetu. U islamskom mišljenju filozofska rasprava o Bogu nužno je povezana s raspravom o svijetu i njegovoj cjelini promišljanjem akta stvaranja svijeta i čovjeka. Veliki dio suvremenog mišljenja raspravlja o svijetu i čovjeku i ne tematizira i raspravu o Bogu.

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

Svođenje realnosti na fenomenalni svijet nužno je uslovljeno reduciranjem i izvora spoznaje gdje dominantnu ulogu imaju subjektivna spoznaja (racionalizam), empirijska provjerljivost same spoznaje (empirizam) i logička i jezička analiza sadržaja spoznaje (logički pozitivizam). Sve se svodi na deduktivni, induktivni i logički postupak koji će dovesti do vjerovanja da propozicije i stavovi, koji, na neki način, čine sadržaj spoznaje, jesu mješavina realizma, idealizma i pragmatizma (Al-Attas 1983: 4). Na ovaj se način, tvrdi al-Atas, „realnost reducira na svijet prirode koji se smatra jedinstvenim područjem stvarnosti” (isto). Istiniti sudovi ili propozicije jesu samo oni koji korespondiraju s činjenicama. Nepomirljivost racionalizma, s jedne, i empirizma i logičkog pozitivizma s druge strane, jeste u nepremostivom procjepu između njih. Racionalizam se bitno zanima za deduktivnu metodu kojom se stvarnost, neovisno od senzibilne percepcije, svodi na ideju ili pojam da je sve unutar tog pojma ili ideje. Empirizam i njegov izdanak logički pozitivizam smatraju da je iskustvo primarni princip spoznaje gdje stožernu ulogu ima metoda provjerljivosti i praktičnosti. Što se tiče intelektualne intuicije ili srčane spoznaje, na koju se poziva i klasična islamska metafizika, racionalizam smatra da je intuicija podređena razumu, da je ona predmet razuma i da se samo racional-



nim uvidom dopijeva do nje same, a da ona, kao takva, ne uključuje svoj sadržaj okrenut sebi samoj – intuiciju o vlastitoj egzistenciji. Empirizam, s druge strane, intuiciju podređuje iskustvu koje ima primarnu ulogu i svodi je na senzibilnu percepciju koja se iznenada pomalja iz senzibilnog iskustva. Zato je postupak dohvaćanja stvarnosti, prema ovom naučavanju, parcijalni a ne ujedinjujući, te ne uključuje sve konsekvence spoznaje, unutarnje ili vanjske.

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

među stvarima dolazi od samog tog akta jer nijedan egzistent, pa ni čovjek, ne duguje bivstvovanje sebi samom, razlika je došla odnekuda, tako da nijedan egzistent, prema ovom naučavanju, nije tvorac svoje razlike. Razlika je, po svojoj biti, ontološka.

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

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

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

Iz ovoga možemo izvesti zaključak da pojam stvarnosti na način na koji ga promišlja al-Atas nije statičan koncept. Promjena je važna i igra značajnu ulogu u njegovoj teoriji. Da bi razriješio taj problem, al-Atas, poput Nasra, podjednako analizira pojam bivstvovanja ili stvarnosti u umskoj i izvanumskoj stvarnosti. Kada se bivstvovanje promišlja kao koncept, onda je to, zaista, statičan koncept, jer je riječ o najuniverzalnijem i najtemeljnijem konceptu od svih drugih koncepata i on, kao takav, ne može se dovesti u relaciju s promjenom ili progresom, tvrdi al-Atas. Međutim, ima i drugo lice bivstvovanja, a to je ono što je izvan umske sfere, a to je bivstvovanje kao realnost, koje posjeduje nezavisan način bivstvovanja od razuma, gdje se ono, naprosto, ne svodi na čist koncept. Riječ je o dinamičnoj, progresivnoj stvarnosti, čija sfera

uključuje „neograničene mogućnosti ontološkog sebeizražaja” jednog entiteta (Al-Attas 1983: 21). Riječ je, tvrdi al-Atas, o sebeizražaju koji je jedan aspekt božijeg uobičajenog akta stvaranja. Ono što se oslovljava „prirodnim zakonima”, referira al-Atas, u kontekstu dinamične slike stvarnosti, za koju se zalaže islamska metafizika, ne samo što ne posjeduju rigidnu poziciju – budući da su utemeljeni na bezgraničnosti božijih imena i atributa – već su otvoreni ka bezgraničnim mogućnostima, jer su akti božijeg stvaranja koje je postojano, koje stvara pojedinačne stvari, različite jedne od drugih. Ovo se bitno razlikuje od esencijalističke koncepcije da su esencije ono prvotno, da imaju nezavisno postojanje od stvari, i da ništa nema povrh njih. Sfera egzistencije, izvan uma, kada se ona promišlja kao stvarnost, prethodi onome što oslovljavaju kategorije „život, vitalni impuls ili energija” kod nekih evropskih filozofa, kojima se nastoji označiti „taj temeljni entitet”, jer svi ovi i drugi slični pojmovi „predstavljaju samo svojstva ili karakteristike egzistencije”, a ne i samu egzistenciju koja ih transcendirira i obuhvata u isto vrijeme (isto: 21).

Samo kritičkim odnosom, referira al-Atas, možemo sagledati različite forme zapadnog znanja poput racionalizma, empirizma, doktrine humanizma, dualizma, sekularnih ideologija, i na taj način postati svjesni njihovih implikacija, te nanovo promisliti to znanje i tehnologiju koja je oslonjena na to znanje. Otuda, devesternizacija znanja mora krenuti od same kritike znanja, a ne od bezrezervnog odbijanja ili prihvatanja svega onoga što nadolazi. Jer, prema mišljenju ovog mislioca, suvremeno znanje generira sve probleme koji su pred suvremenim čovjekom. Izgubivši svoj autentični cilj, sekularno znanje je besciljno, lišeno moralne dimenzije i duhovne supstance i dovelo je, bez sumnje, do stvaranja „haosa u području animalnog, vegetativnog i mineralnog carstva” (isto: 133).

Konceptualizacija znanja u islamskoj civilizaciji, prema al-Atasovom mišljenju, sprovodi se u saglasnosti s metafizičkim pogledima koji imaju stožernu ulogu. Kad je riječ o islamskom pogledu na svijet, ne može se prenebregnuti autoritet objave ili svijest o Konačnoj Stvarnosti. I pri pristupu znanju uzima se u obzir paradigma promjene i metafizičke vrijednosti na kojima se ta promjena temelji. Diskontinuitet između stvarnosti i istine, prema al-Atasovom mišljenju, nadilazi se vrijednostima koje proistječu iz objave. Čitav njegov napor je usredsređen na iznalaženje načina održavanja tog kontinuiteta realnosti i metafizičke vrijednosti, bitka i bivanja, postojanosti i promjene. Atas se protivi posmatranju svijeta kao kosmosa u kojem je sve izbačeno, koji je predmet senzibilne percepcije. Stoga sintagmu *nazarijetu al-kevn* u arapskom jeziku kojom je označeno više pristupa u suvremenoj islamskoj misli zamjenjuje sintagmom *nazarijetul-vujud*, zato što je pojam *vujud* odveć širok pojam koji u sebi skriva čitavu hijerarhiju polova egzistencije, a ne samo fizički aspekt stvarnosti (Al-Attas 1995: 1). Sve je tu stvarno, bilo da je riječ o fizičkom ili

ponadfizičkom aspektu stvarnosti. Zbog toga su u dohvatanju stvarnosti, prema Atasovoj epistemologiji, uključeni svi spoznajni kapaciteti čovjeka: senzibilna percepcija, razum i intuicija (isto: 217). Ovim se metodama spoznaje pridružuje i autoritet objave i tradicije iz kojih se, između ostaloga, crpe i spoznaja. Ujedinjujući pogled o stvarnosti svjedoče dva pojma koji su široko rasprostranjeni u al-Atasovom promišljanju, a to su *haq* i *haqiqa*, koji označavaju istinu kao koncept i kao stvarnost gdje su smješteni ne samo fizički i inteligibilni aspekt stvarnosti već i ovosvjetske i onosvjetske potrebe ljudi. Zbog toga je kod njega u širokoj upotrebi apstrakcija pojma sreće čovjeka na ovom i na onom svijetu kao glavni izdanak etike ili moralnog djelovanja. U tu svrhu al-Atas promišlja čitavu shemu moralnih vrijednosti, oslanjajući se na glavne kur'anske i tradicionalne (*suna*) tekstove.

### ***Komplementarni odnos između vjerovanja i znanja u Farukijevom pristupu***

Farukijev pristup suvremenom znanju i metafizici posve je različit od pristupa Nasra i al-Atasa. On je zaokupljen društvenim aspektom islamske filozofske misli; ne upušta se u raspravu o metafizičkim konceptima u filozofskom smislu, već ga interesira, prije svega, da dokaže da se religijsko iskustvo temelji na suštini, da je vjerovanje u Boga (*tavhid*) suština tog iskustva, i da to vjerovanje ima svojih metafizičkih, etičkih, epistemoloških, estetičkih i društvenih konsekvenci. Metafizičke konsekvence dolaze do izražaja promišljanjem jedinstva Boga i jedinstva istine. Oba ova principa ujedinjuje spoznaja ili vjerovanje da je riječ o „dvama aspektima jedne i iste stvarnosti” (Faruqi 1982: 43), istine do koje se dolazi putem razuma i objave. Etičke vrijednosti također dolaze od njihove instancijacije koja predstavlja otjelovljenje božije volje i koja nije subjektivna činjenica. Ovdje centralnu ulogu ima božije svojstvo volje za razliku od drugih tradicija koje su smatrale da je suština božija – ljubav ili spoznaja. Božija volja se, prema Farukijevom mišljenju, otkriva posredno i neposredno, preko objave i preko čovjekove mogućnosti koju je Bog stvorio: razum i osjećaji u koje je utisnuta ta volja. Spoznaja i ljubav nisu jedinstvene činjenice u kojima se doživljava božija prisutnost, već se ta prisutnost osjeća i u činjenju u povijesti i vremenu koji su jedinstvena sfera čovjekova djelovanja koje treba da bude u skladu s božijom voljom ili moralnim vrijednostima. Ovdje je uključen moralni odnos i prema prirodi kao božijem aktu stvaranja. Vjerovanje nema samo etičke konsekvence, već je ono i epistemološki koncept: uključuje spoznaju i logiku, to jest razumijevanje njegovih sadržaja koji, između ostalog, predstavljaju temelj racionalnog pristupa univerzumu (isto: 42). Validnost vjerskih istina podložna je ne samo razumijevanju već i kritici. Umjetničke konsekvence vjerovanja, prema Farukijevom

mišljenju, reflektiraju se u mnogim ostvarenjima čiji je cilj da potkrijepe svijest o transcenciji božijoj. Kako nema religije bez zajednice, vjerovanje je i princip univerzalnih vrijednosti na koje se naslanja organizacija društva. Racionalni pristup u vezi s društvenim pitanjima svoju potkrepu nalazi u *idžtiha-du* ili intelektualnom naporu zbog pronalaženja rješenja mnogih pitanja koja idu u susret životu i u čemu se ogleda dinamizam spoznaje od kog zavisi i dinamizam same tradicije.

I Faruki se, poput Nasra i al-Atasa, kritički odnosi prema suvremenom znanju, gdje je došlo do narušavanja ravnoteže između religijskih namjera i znanstvenih ciljeva. Faruki ne govori o reorganizaciji tradicionalnih znanosti. On govori o vjerskom znanju, da nema razlike između znanja i vjerovanja, da je samo vjerovanje kognitivna činjenica. Problem suvremenih znanosti je u tome što one ne prepoznaju u vjerovanju viši organiziran način unutarnje izvjesnosti ili znanja, a filozofska vrijednost njegova pristupa sastoji se, po Kalinu, u nastojanju da se uspostavi nekakav balans između prirodnih i društvenih nauka (Kalin 2002: 60). Da je riječ o narušavanju tog balansa, najbolje nam govori razvoj fizike i konsekvence koje iz nje proizlaze i zato on i njegovi učenici, preko IIT (International Institute of Islamic Thought), ne posvećuju pažnju prirodnim naukama. Farukijev prospektivni aktivizam, kao i njegovih sljedbenika, usredsređen je na istraživanje društvenih nauka. Aktualizaciju islama on promišlja u kontekstu vremena i prostora, odnosno njegov silazak u povijest, preko objave, karakterizira božije svojstvo volje, da se društveni događaji, pa i prirodni, posmatraju ne onakvima kakvi oni jesu već kakvi bi trebalo da budu. Kako je sve u svijetu stvoreno, onda ništa u tom svijetu i prirodi nije sveto, sve je podložno poboljšanju ili, tačnije kazano – svrhovitosti i osmišljavanju. Zaokupljenost društvenim naukama je s ciljem da se pomogne žalnom stanju u kom se našao „malaksali *umet* danas” (Faruqi 1982: 1) i zbog toga se on protivi svim onim konceptima koji udaljavaju od rješavanja svakodnevnih problema s kojima se suočava islamski umet. Metafizički i mistički pristupi, pod utjecajem drugih tradicija, prema njemu, ne mogu pridonijeti ostvarivanju efektivnih činjenica u povijesti. Moralne vrijednosti su u konačnici utjelovljenje božije volje, koje generiraju činjenje, koje idu uporedo s mijenjanjem društvenih stanja koja se ne sagledavaju kakva ona jesu već kakva bi trebalo da budu. Rečenice „ne kakve jesu” već „kakve bi trebalo da budu” upućuju na činjenicu da se ne isključuju čovjekove mogućnosti. No te mogućnosti svagda idu uz svijest o uravnoteženosti s moralnim vrijednostima. Faruki zastupa mišljenje da su etička i aksiološka pitanja ono područje koje nedostaje suvremenom znanju.

Za razliku od Nasra i al-Atasa, Faruki raspravlja o božijem svojstvu volje u kojoj su, između ostalog, sadržane moralne vrijednosti. To posebno naglašava u svome tekstu o metafizičkom statusu vrijednosti u kome se posve približava Hartmanovom stavu da vrijednosti, apriorno date, imaju svoj transcendentni

status, da se do te propozicije dolazi „apriornom *logikom* razuma” i da te vrijednosti, na neki način, imaju u sebi ugrađenu strukturu koja priziva „moć kretanja i privlačnosti” (Faruqi 2006: 12). Uzmimo, na primjer, neki predmet, događaj, sliku ili stav iz objektivne stvarnosti koji se, kao predmeti, prezentiraju našoj svijesti. To postizemo mentalnom i senzibilnom percepcijom i na osnovu toga formiramo svoju teorijsku spoznaju. Međutim, ovo nije sve ono što se događa u našem unutarnjem doživljavanju predmeta, stava ili određene slike. Stav, predmet ili slika, na primjer, pobuđuju odobravanje ili neodobravanje i ovo su podaci vrednosne percepcije. Iako stav ili slika koji su predmet naše percepcije izazivaju ova stanja, ne može se kazati da su oni i „razlog” tih stanja, da je predmet dobar ili loš, jer stanja se ređaju i tako se vrti ukrug i njih ne možemo pretvoriti u sud. U ovom slučaju taj sud o slici, stavu i predmetu, da li su dobri ili nisu, ne nalazi se ni u subjektu ni u objektu. Odakle, onda, dolazi taj sud? Sud se nalazi između to dvoje; riječ je o emocionalnom odgovoru koji je ekstrapersonalan i izvanemocionalan. Slažući se sa Hartmanovim gledištem, Faruki smatra da ta „apriorna logika razuma”, na osnovu čulnih i empirijskih podataka, koji prethode teorijskoj spoznaji tih predmeta, dolazi do vrednosnih sudova, koji imaju svoje postojanje i ne zavise od toga da li će biti ostvareni ili ne. Vrijednosti u formi stavova predstavljaju instancijacije drugih vrijednosti koje imaju transcendentnu utemeljenost (Faruqi 2019: 46). Faruki smatra da su božija svojstva, spomenuta u *Kur'anu*, ono transcendentno područje koje je ishodište i da sva ta svojstva ujedinjuje volja koja teži osmišljavanju stvari ne kakve one jesu, već kakve bi trebalo da budu. Farukijeva filozofija akcije, koju on naziva aktivizmom, predstavlja okosnicu njegovog mišljenja.

Suvremena filozofska misao koja prenebregava vjerske podatke udaljila se od mudrosti, metafizike, etike i estetike i skončala u analizu jezika i logike (filozofija jezika i logički pozitivizam), tvrdi Faruki. Islamski pogled o stvarnosti i onaj u suvremenoj misli nepomirljivi su u samoj svojoj osnovi od koje polaze. Postmodernistički pristup stvarnosti, prema Farukijevom mišljenju, prenebregava suštinu stvari, pa i suštinu religijskog iskustva, zadržavajući se upravo na promjeni. U svim etičkim i aksiološkim raspravama, Faruki nastoji da pokaže da je suština islama u svjesnosti o transcenciji božijoj, da nika kva promjena nije moguća bez njenog supstrata. Svi filozofski pristupi počev od Parmenida, koji je govorio o svijetu vječnosti i promjene, Platona, koji je zastupao koncepciju o svijetu ideja i pojava, potom Aristotela, koji je raspravljao o materiji i formi, te Kanta, koji je promišljao svijet kao noumen i fenomen, pa sve do fenomenologije Huserla, imaju u vidu da promjena nije moguća bez supstrata na koji se naslanja ta promjena. Stoga, zaključuje Faruki, nijedna promjena ne može se razumjeti bez suštine (Faruqi 2006: 31). Taj supstrat ili suštinu u islamu Faruki nalazi u objavi, koja je izvor znanja o istini i konačnoj Stvarnosti svega što jeste. Međutim, pozicija tog znanja nije u suprotnosti

konzistentnosti razuma ili njegovoj nužnosti koja se ogleda u generiranju upravo nužnih propozicija. Bog je dao mogućnosti čovjeku da spoznaje stvarnost i te su mogućnosti inherentne njegovim unutarnjim i vanjskim percepcijama. Zbog toga on potencira da je i samo vjerovanje kognitivna činjenica. Ili, drugim riječima kazano, znanje i vjerovanje su u najdirektnijem komplementarnom odnosu. *Kur'an*, prema njegovom mišljenju, nije knjiga znanosti, već utemeljuje principe vjerovanja i znanja. Glavni princip je da je Bog izvor znanja, jer čovjek crpe svoje znanje iz prirode koju je Bog stvorio.

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

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

### ***Fazlur Rahman i njegov koncept o kreativnom znanju***

Suvremeni pakistanski mislilac Rahman posvetio je veliki dio svojih rasprava konceptu znanja ili, kako on želi naglasiti, stanju svijesti, bilo suvremenom, bilo tradicionalnom, u muslimanskim zajednicama. Pored svojih prospektivnih najava i sugestija o suvremenom pristupu znanju kod muslimana, on se udubljuje u sami pojam znanja, smatrajući da znanje, kao i bivstvovanje, ima svoju ontološku utemeljenost (Rahman 1988: 3). Budući da se Rahman za svaki povećani problem naslanja na kur'ansku argumentaciju, on jednako postupi i s problemom znanja kako bi pronašao, na taj način, potkrepu svom stavu zasnovanom na logičkim argumentima. Od svih ovih autora Rahman se najviše posvetio dokazima, svaki problem o kom raspravlja on osvjetljava dokazima iz *Kur'ana*, „čistog mišljenja”, povijesnog konteksta i kritike, ne samo zapadnog već i islamskog znanja.

Rahman tvrdi da je znanje misteriozna činjenica koja se ne može do kraja osvjetliti, šta jeste znanje u svojoj biti, a to je i razlog da ono poprma različite

forme ili moduse. No i u pogledu znanja svoju refleksiju pokreće kur'anskim stavcima. U *Kur'anu* se spominje da je „Bog poučio Adema imenima svih stvari”, dao mu je mogućnosti da generira kreativno znanje, jer pomalja se pitanje šta bi moglo predstavljati čovjekovo bivstvovanje bez znanja, bi li predstavljalo njegovo bivstvovanje nešto drugo od pukog bivstvovanja. Odgovor se već nalazi u postavljenom pitanju: to jest znanje je značajno za čovjeka kao što je značajno i njegovo bivstvovanje. Riječ je o dva poretka stvarnosti koja se u filozofskim promišljanjima u povijesti smatraju jednom cjelinom. Čim je Bog dao mogućnost čovjeku da bivstvuje, dao mu je i mogućnost da misli, da kreira znanje. Tu mogućnost kreiranja znanja, prema kur'anskom stavku, ne posjeduju ni meleci ni šejtan već samo čovjek kom je data posebna pozicija. No, povijesna stvarnost, tvrdi Rahman, pokazuje da ta moć kreiranja znanja nužno ne uključuje i moralni sadržaj, često se dešava da ondje gdje ima znanja nema i odgovornosti, pa znanje dobija destruktivnu formu. Znanje je primordijalni princip koji uzdiže čovjeka do više sfere bivstvovanja, no ono može dovesti čovjeka i do najopakije instance življenja, sijati nered na Zemlji i krv proljevati (isto: 4–5). Odgovornost, kao jedan od principa u *Kur'anu*, prema tome, ima cilj da osmisli i samo znanje i konsekvence koje iz njega proizlaze.

Moderni Zapad je konstruirao, tvrdi Rahman, različite obrasce mišljenja koji su danas dominantni, kakvi su, na primjer, filozofski, teološki, sociološki i povijesni. No, naš je zadatak utvrditi koliko je to znanje u suglasju s moralnim životom. Taj postupak ne možemo sprovesti naivnim odbacivanjem ili prihvatanjem, već između tog predmeta našeg znanja i interesovanja treba da posreduje racionalni napor utemeljen na logičkim i racionalno izvedenim propozicijama, gdje samosvijest, utemeljena na svijesti o Bogu, ne može biti dovedena u pitanje. S istim primjerima susrećemo se i u islamskoj tradiciji i tu često zapadamo u iskrivljeno shvatanje nekih temeljnih islamskih prerogativa kada ih promišljamo niz prizmu određenih teoloških, filozofskih i mističkih naučavanja ne vodeći računa, pri tome, da li su oni u suglasju s temeljnim namjerama *Kur'ana*. No za takvo što potrebno nam je znanje. Pa tako navraćajući na kur'anske teme, slobodno razmišljajući o unutarnjim nitima tih prerogativa, a ne samo o nizu ustaljenih koncepata, jednom zasnagda datih, skamenjenih, možemo kreirati znanje ne o sadržaju razumijevanja koje dobijamo od različitih interpretacija božije riječi, čiji je „predmet” Istina, već o samoj istini koju najdirektnije doživljavamo u svom personalnom iskustvu, u božijoj objavi i svijetu i na taj način stičemo mogućnost da kreiramo novo znanje (Rahman 1983: 11–14).

Međutim, danas se susrećemo sa znanjem koje se ne karakterizira islamskim i sada se neminovno postavlja pitanje da li je to znanje dobro ili nije. Rahman tvrdi da je sve znanje po sebi dobro, međutim, ono što znanje čini opakim jeste zloupotreba tog znanja ili nedostatak osjećanja odgovornosti u



koju svrhu će biti upotrebljeno to znanje. Primjer toga su rezultati fizike koji su doveli do proizvodnje atomske energije koja može biti upotrebljena za proizvodnju struje, no i za atomsku bombu koja je prijetnja svijetu s nepredvidljivim posljedicama. Spomenuti primordijalni test u kur'anskim ajetima o dijalogu između Adema, meleka i šejtana o odnosu znanja i moralne instance značajna je paradigma islama o prevazilaženju procjepa između znanja i moralne obaveze (Rahman 1988: 4–5).

*Kur'an*, argumentira Rahman, pojmu *ilm* ili znanju daje nekoliko značenja, pa se govori o „onima koji znaju”, „koji razmišljaju...”. Kao opozit znanju u *Kur'anu* se spominje *zan* („pretpostavka”), u smislu nesigurnog znanja, znanja koje ne dovodi do izvjesnosti za razliku od znanja koje posjeduje Muhamed koje je apsolutno izvjesno (*ilm al-jekin*) jer je dobijeno objavom. No ima i drugih vrsta znanja u formi umješnosti. Bog je poučio Davuda da pravi zaštitne pancire. Čak je i magija (*sihr*) određena forma znanja. Poznat je primjer Haruta i Maruta koji su samo s božijom dozvolom poučavali ljude, uz pomoć magije, da razvedu muža i ženu i da su bili dobro izvježbani u tom znanju. Ovaj tip znanja nije bez svojih posljedica. Magija je, s druge strane, loša upravo zbog inherentnosti nevolje u njoj. U ovom slučaju se može postaviti pitanje zašto se onda poučava tom znanju ako se ne bi željelo upotrijebiti. I pored toga što je sama upotreba magije nevolja, ipak je riječ o znanju koje generira određenu realnost. *Kur'an* implicira u ovom slučaju, tvrdi Rahman, da magija ne može promijeniti suštinu stvari, no može i te kako generirati psihološke konsekvence. O efektima tog znanja govori nam i prepiranje vjerovijesnika Muse (Mojsije) s mađioničarima i faraonom. Kada su potonji magijskim čarolijama opčarali prisutne, oni realno ništa nisu promijenili, samo su kreirali novu realnost (isto). Znanje je, po sebi, tvrdi Rahman, vrijedno, no njegova implementacija potaknuta mjerilima suprotnim moralnim prerogativima karakterizira ga lošim i destruktivnim. Obesmišljavanje znanja, prema tome, proizvodi učinak suprotan njegovom primordijalnom značenju.

Međutim, moramo sagledavati i to da li su etičke i filozofske pretpostavke također u saglasnosti s kur'anskim moralnim poretkom. Rahman citira dva filozofa, jednog iz zapadne, a drugog iz islamske tradicije, čiji su pogledi bili među najutjecajnijim u njihovim tradicijama. I tu možemo zabilježiti kako je njegova misao usmjerena na akciju, djelovanje, koje ima povijesnu i društvenu dimenziju. Naime, njemački filozof Imanuel Kant predstavlja jednog od najvećih mislitelja suvremene filozofije. Njegov filozofski sistem je dominirao u XVIII stoljeću. Kantov etički koncept o безусловnom moralnom imperativu još uvijek je nezaobilazan u filozofskim raspravama. Kant veli da je apsolutno dobra stvar na ovom svijetu dobra volja, htijenje da se učini neko dobro. Kako je dobra volja apsolutna stvar, onda, kada se ushtjedne ostvariti ta volja u spoljašnjem svijetu, nailazi se na različite smetnje i prepreke. U tom slučaju, ono

što se može učiniti ili postići u spoljašnjem svijetu ne može biti dobro kao „volja” koja je samo u čovjekovom umu. Ova propozicija, smatra Rahman, nije prihvatljiva s islamskog stanovišta, imajući u vidu činjenicu da islam upućuje na akciju, na mijenjanje stvari ili situacije u spoljašnjem svijetu i, u ovom slučaju, volja ne samo što je dobra već je nužna. Ako uzmemo u obzir hadis u kome se testira čovjekovo vjerovanje trima aktima kada se neko sučeljava s nekim zlom koje treba da otkloni – najprije silom ukoliko to može, a ako ne može silom, onda riječju, a ako i ovim ne može, onda prezirom, ali je potonje najslabiji stupanj vjerovanja – dolazimo do sljedeće propozicije: bilo šta da se uradi u spoljašnjem svijetu bolje je nego dobra volja u umu, tvrdi Rahman. I ovo je islamski stav, zaključuje on. Uzmimo kao primjer i jednog islamskog mislioca – Gazalija, koji je napisao opsežna i duboka djela, te koji je govorio o četirma putevima ka istini: kelamu, filozofiji, ezoterizmu i sufizmu. Kroz koji put treba posmatrati islam? Ako ima četiri puta i ako je sufizam onaj posljednji, onda šta je s našom akcijom, s mijenjanjem stanja i s djelovanjem u spoljašnjem životu, zar tu ne možemo da potražimo i peti put, veli Ibn Tejmije, a to je put *Kur'ana* i *suneta*. Gazalijevo djelo *Javahir al-Kur'an*, pisano sufijskim suptilnim stilom, originalnim i duhovnim naglascima, tvrdi Rahman, više je izraz pobožnosti koja je zatvorena u tišini, a ne ostvarenje koje potiče na djelovanje. Usporedimo li tu formu pobožnosti i akt s kur'anskim učenjem, tvrdi Rahman, vidjet ćemo da je taj komentar daleko od *Kur'ana*. Rahman ovaj stav uzima od Ibn Tejmije i tvrdi da je on bio u pravu imajući u vidu vjerovatno okolnosti u kojima se nalazila muslimanska zajednica u to vrijeme. Ibn Tejmije nije uopće osporavao Gazalijevo sufijsko iskustvo, oslonjeno na bogobožnost, iskrene namjere, korektne postupke, no nije smatrao da je to upućivanje, vođenje, činjenje, mijenjanje situacija u povijesnim i društvenim kontekstima.

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

Generalno, Rahmanov pristup je usmjeren transformaciji i dinamizmu svijesti ili intelektualizmu koji treba da uzme u vid značaj propitivanja i promišljanja same tradicije. U koncept znanja, kakvo poznajemo u suvremenim islamskim društvima, mora se integrirati princip kretanja. Ova činjenica je uslovljena samim karakterom života koji je u postojanoj promjeni. S obzirom

na to da je život u postojanoj promjeni, onda i društvene znanosti, na primjer, ne mogu biti jednom zauvijek date već zadate; potaknute praktičnim potrebama moraju se dovoditi u vezu s novim mogućnostima i ustaljenim moralnim vrijednostima koje imaju ekstrapovijesno značenje. Povijest je, prema ovom naučavanju, u svojoj biti, djelatna i zbog toga ona traži i promjenu svijesti. On je nedvojbeno uvjeren da se veliki korpus suvremenog znanja može dovesti u vezu s kur'anskom vizijom o znanju. I islamski filozofi i teolozi pri susretu s grčkom filozofijom – jednim selektivnim i kritičkim postupkom – prihvatili su veliki dio znanstvenog i filozofskog naslijeđa iako su znali da nije islamsko (Rahman 1983: 171–174). Jednim racionalnim i logičkim postupkom, mi možemo dovesti to znanje u vezu s aksiološkom dimenzijom *Kur'ana*, jer moralna načela *Kur'ana* imaju opće značenje i mogu se primijeniti u različitim sferama života. Jedno od tih načela jeste i odgovornost. Glavna činjenica koja nedostaje suvremenom znanju upravo je odgovornost. Svijest o odgovornosti, prema Rahmanovom mišljenju, usko je povezana sa sviješću o božijoj prisutnosti pri samom činjenju, gdje osmišljavanje zauzima posebnu dimenziju. Filozofija odgovornosti jedno je i od pitanja suvremenog diskursa u kom se propituje odakle dolazi osjećanje odgovornosti. Rahman smatra da, kada je riječ o idejama, moralnim vrijednostima, treba da se ima u vidu njihovo ekstrapovijesno i objektivno značenje, ono što je vrijednost po sebi i ono na šta ta vrijednost upućuje. Svaka ideja ili vrijednost jeste sama po sebi, ali se ona ne može razumjeti sama po sebi ukoliko se promisli samo u umu ili samo u životnoj sredini, samo u subjektu ili samo u objektu, već i u jednoj i u drugoj sferi, a to se postiže ako se ima u vidu njena bit, intencija i značenje koji u njoj strše (isto: 9). Svrhovitost vrijednosti, prema tome, dolazi odnekuda i ona se mora odnositi na nešto. Ili, čim nam na um padne pravednost, u istom momentu mi razumijemo njenu relaciju s određenom instancom u životnoj sredini. Osmišljavanje stvari vrijednostima moguće je samo u životnoj sredini ili povijesti kojoj Rahman posvećuje veliku pažnju.

Naša kritika znanja, tvrdi Rahman, ne treba da bude usmjerena samo suvremenom zapadnom znanju, već i znanju u islamskoj tradiciji. Ono što bitno nedostaje tradicionalističkim i modernističkim konceptima znanja u suvremenim islamskim društvima, prema Rahmanovom mišljenju, jeste način na koji se pristupa nadolazećim izazovima. Problem je i sekularno znanje i tradicionalno islamsko znanje. Prvo koje je prijetnja identitetu (religijskom, kulturnom, političkom), drugo koje ne ide ukorak s novim spoznajnim dostignućima i s kretanjem života. Prvo posve odbacuje tradiciju, a drugo drži da je tradicija skamenjena ili zakovana, jednom završena. Zbog toga se Rahman suspreže za „čistu spoznaju” ili, tačnije, za racionalni pristup temeljnim istinama islama. „Čista spoznaja”, prema njegovom mišljenju, nužna je zbog posredovanja između tradicije i promjene. Promjena svijesti ne podrazumijeva da se

izlazi izvan dogmatskog područja, već se preispituje tradicija čiji je cilj očuvanje i restauriranje normativnog aspekta te tradicije. Povijesna svijest o toj tradiciji ne odbacuje se potpuno, no ne smatra se da ima primarno već sekundarno značenje. No ovo, s druge strane, ne podrazumijeva da ta čista spoznaja jednostavno bude ponesena isključivo nadolazećim stanjima ili povijesnim hirovima, ili onim što se naziva „djelatnom poviješću”. Da bi se donijela određena premisa o tradiciji ili o prošlosti, nije potrebno samo utvrditi njenu objektivnost na osnovu zahtjevne evidencije. Tome se pridružuje i odgovor koji se dovodi u vezu s vrijednostima ili s osmišljavanjem. Taj odgovor je određen mojom sadašnjom situacijom u kojoj se nalazim. Sadašnja situacija svjedoči nove efekte koji se događaju. Očito je da su ovo dvije različite stvari. Međutim, tu treba uključiti kao bitnu činjenicu i moj svjesni ili racionalni napor koji posreduje između te dvije činjenice. Taj svjesni napor Rahman karakterizira kao samosvijest ili refleksiju. Svijest o sebi samom, dakle, sastavni je dio postupka koji posreduje između prošlosti i nadolazećih stvari, te se na ovaj način sprečava gubljenje identiteta određenog koncepta. Jer, tvrdi Rahman, „čovjek treba da bude 'razbuđen' u svojoj stvarnoj prirodi da bi bio odgovoran pred Bogom” (Rahman 2017: 79).

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

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

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

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

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

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

Dvije konstrukcije se prepliću u Rahmanovim raspravama o ovom pitanju: islam kao normativnost i povijesni islam. Prvi koji ima pretpovijesnu („transcendentalnu”), a drugi povijesnu dimenziju. Prvi koji sadrži vječnu strukturu vrijednosti (misli se na moralne vrijednosti), a drugi koji predstavlja način razumijevanja ili uprisutnjenja tih vrijednosti u određenom povijesnom kontekstu. Rahman te vrijednosti, dakle, karakterizira povijesnim jer su one jedinstveno u povijesti djelatne, no one nisu iscrpljujuće, da se iznenada napuše i odmah potom ispuše. Ove moralne vrijednosti bitno se razlikuju od

drugih, na primjer od ekonomskih, političkih, ideoloških vrijednosti koje se vežu za određeni povijesni kontekst i čim prestanu postojati njihovi razlozi i povijesni kontekst, prestaju i te vrijednosti.

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

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

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

Odgovarajući na kritike pri razmatranju ovog hermeneutičkog problema, Rahman ima u vidu dvije škole u suvremenom mišljenju. Jedna je „objektivna

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

Iz ovoga možemo zaključiti da se Rahman djelimično slaže s Betijevom pozicijom, međutim, „objektivno” sagledavanje teksta, takvog kakav se predstavlja u svijesti mislioca, ne podržava Gadamer u svom djelu *Istina i metoda*. Taj postupak Gadamer karakterizira „psihologizmom” i smatra da je odveć subjektivan. Gadamer, sljedeći Hajdegera, tvrdi da samo iskustvo razumijevanja uključuje preduslovljeno ili preddeterminirano razumijevanje koje, ne bude li se imalo u vidu, svako istraživanje biće osuđeno da bude iskrivljeno. To preduslovljeno iskustvo razumijevanja određeno je „djelatnom poviješću” koja u sebi sadrži veliki broj sastavina koje formiraju naš bitak. Djelatna povijest prisutna je u svakom činu razumijevanja, bilo u mom razumijevanju sebe samog ili razumijevanju nekog drugog „objekta”, jer je samo razumijevanje djelatno u povijesti, ono je događaj, kretanje, prispjevanje u samo događanje predaje koja se kani razumjeti. Kako je djelatna povijest uvijek u djelovanju, takvo je i razumijevanje koje iznova razumijeva to djelovanje ili događanje. Zato Gadamer smatra da razumijevanje nikada nije individualni akt „prema nekom datom ‘predmetu’, već da spada u povijest djelovanja, a to znači: u bitak onoga što se razumijeva” (Gadamer 1978: 13). Svaki pokušaj razumijevanja prošlosti određen je našom distancom, a mi već podliježemo „utjecaju djelatne povijesti” (isto: 334). Riječ je o mojoj pripadnosti prije nego postanem svjestan – putem ispitivanja sebe samog – o mojoj porodici,

okolini i državi gdje se stečem sviješću o sebi samom neposredno i na jednostavan način. Riječ je o seberazumijevanju koje je evidentno i samoočitujuće pri samom događanju okolnosti u kojima se nalazim. U okviru te djelatne povijesti, čovjek je više pod utjecajem mnogih faktora negoli momentalnih hirova koji stavljaju čovjeka da bude u poziciji izvan svog povijesnog horizonta. Ostati u sebi – refleksijom – znači ne biti svjestan svog opstanka u povijesti (isto: 335). S druge strane, ostati u sebi podrazumijeva nalaziti se nasuprot situaciji – kao što je predaja – koju razumijemo kao predmet. Mi smo neodvojivi, tvrdi Gadamer, od situacije i ona se nikada ne može potpuno osvijetliti (isto). Povijesni bitak je takve naravi da smo mi uvijek u njemu. Razumijevanje teksta na osnovu samospoznaje, a ne povijesnih događaja, znači učiniti od njega predmet razumijevanja, kao nešto drugo i, slijedstveno tome, ograničiti ga. Povijesni metod nadomješta se iskušavanjem istine događanja. Ako se prenesemo u horizont onoga čije stajalište namjeravamo razumjeti, kako tvrdi „objektivna škola”, onda to nije istinito razumijevanje jer se zadržavamo na onim stvarima koje su sredstva za razumijevanje drugoga i time ta sredstva shvatamo kao svrhu, a ne zadržavamo se na razumijevanju samom. Ili, jednostavnije kazano, mi se zadržavamo na teoriji o tekstu ili na mišljenju o nekoj stvari, a ne na samom tekstu ili na samoj stvari koja je događanje kao što je i naše razumijevanje.

Tekst koji se na ovaj način razumijeva, tvrdi Gadamer, formalno se istiskuje da kaže istinu. Prenijeti sebe u povijesni horizont, podrazumijeva nemati sebe, jer se prelazi u povijesnu situaciju drugoga. Međutim, mi se uvijek nalazimo u nekom horizontu, događanju, i samo na taj način možemo se prenijeti – jer smo uvijek u nekoj situaciji – u događanje, i u samo događanje teksta ili predaje i na ovaj način gubi se distanca između prošlosti i sadašnjosti jer to događanje oslovljava nas istinom. Ovdje nije riječ o nekom objektivnom i subjektivnom razumijevanju teksta, već o svijesti o ovoj preddeterminiranosti, jer, kao što smo spomenuli, svako znanje o sebi dolazi iz povijesne preddatosti (isto). Koliko god da je velika samorefleksija, ona ne može razumjeti cjelinu povijesnog sklopa događanja i ovo se ne može potpuno osvijetliti. Kako je i samo razumijevanje povijesno djelovanje, onda je i predaja ili tradicija ujedinjena putem razumijevanja. Gadamer smatra da sve iskustvo razumijevanja pretpostavlja subjekat koji iskušava, gdje je svijest o preddeterminiranosti uslov za valjanu spoznaju. Djelatno povijesna svijest ne može nadići spomenutu preduslovljenost jer čitav naš „bitak utkan u totalitetu naših sudbina (udes), u biti prevazilazi svoje znanje o sebi” (isto: 16). Ili, konkretnije, moja samospoznaja ne može prethoditi mome bitku, a moj bitak nalazi se u određenom spektru događanja. Ovo možemo razumjeti iz Gadamerove premise: „U stvari, povijest ne pripada nama, već mi pripadamo njoj”. Preddeterminirano razumijevanje, koje treba da se dohvati



direktno u njegovoj neposrednosti i jednostavnosti, predstavlja zadatak filozofske hermeneutike.

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

Ako su ova promišljanja tačna, onda, tvrdi Rahman, moja teorija o „dvostrukom kretanju” („od sadašnjosti do kur’anskih vremena i od tih vremena do danas”) nema nikakvog smisla. Rahman pomno analizira ove stavove i obrazlaže svoj stav.

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

Rahman zastupa stav da je u procesu dovođenja u pitanje „dogmatičkog metoda” veoma sumnjivo da ne bude uključena neka povijesna svijest. Sama tradicija je tradicija *prošlosti* i tu se ne može zanemariti „povijesna” distanca (Rahman 1982: 11). Ono što Gadamer naziva dogmatičkim metodom, koji je pretpovijesni metod dovođenja u pitanje tradicije, nastavlja Rahman, ipak uključuje da je riječ o „racionalnom” metodu dovođenja u pitanje ili propitivanja. Međutim, samo to propitivanje jeste racionalni postupak. Augustin, Akvinski

ili Luter, koji su izazvali nove situacije, nisu izašli izvan okvira dogmatskog područja, već su racionalnim postupkom uvidjeli da neke stvari tradicije nisu kompatibilne nekim drugim temeljnim pitanjima u samoj toj tradiciji. Očigledno je ovdje, zaključuje Rahman, da između prošlosti i sadašnjosti posreduje refleksija. Dakle, pored djelatne povijesti značajna je i refleksija koja je određena sadašnjom situacijom. Ako se sve svede na djelatnu tradiciju, onda je nužno i pitanje šta je predeterminirana povijest određene tradicije. Odgovor na ovo pitanje, tvrdi Rahman, nije direktan, već uslovljen drugim pitanjem: Za koga? Otuda, ne bude li bilo promjene u tradiciji izazvane refleksijom, onda dolazimo do situacije da tradicija koja nema promjenu bude ukočena ili zatvorena. Rahmanov diskurs završava se sljedećom konstatacijom: „Ovo znači da proces propitivanja i promjene tradicije – u cilju očuvanja i restauracije njenog normativnog kvaliteta – može trajati do nedogled i otuda nema fiksirane ili privilegirane tačke pri kojoj je predeterminirana djelatna povijest imuna od takvog propitivanja i, otuda, svjesno potvrđena ili svjesno promijenjena” (isto).

### ***Zaključak***

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

Primljeno: 3. novembra 2022.

Prihvaćeno: 12. decembra 2022.

### *Literatura*

- Al-Faruqi, Ismail (2006), *Исламо̄и и дрӯӣӣе вери*, Скопје, МЦМС.
- Al-Faruqi, Ismail (1982), *Tawhid: It's Implications for Thouht and Life*, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought.
- Al-Faruqi Ismail (2019), *Odabrani eseji*, Sarajevo, Centar za napredne studije.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1995), *Prolegomena of the Metaphysics*, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1983), *Islam and Philosophy of Sciences*, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1993), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought.
- Gadamer, Hans-Georg (1978) *Istina i metoda*, Sarajevo, „Veselin Masleša”.
- Daud, Wan Mohd Nor (2010), *Obrazovna filozofija i praksa Syeda Naquiba Al-Attasa*, Sarajevo, Tugra.
- Kalin, Ibrahim (2002), „Three Views of Science in the Islamic World”, in: Peters, Ted, Iqbal, Muzaffar, Nomanul Haq, Syed, *God, Life and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, Ashagate Publishing, Farnham.
- Nasr, Seyyed Hossein (2006), *The Islamic Philosophy from the Origin to the Present day*, New York, State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein (1993), *The Need for a Sacred Science*, New York, State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein (1999), *Knowledge and Sacred*, New York, Crossroad.
- Nasr, Seyyed Hossein (2004), *Živi sufizam*, Sarajevo, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina”.
- Rahman, Fazlur (1982), *Islam and Modernity: Transformation of an Intelektualn Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur (1988), „Islamisation of Knowledge: A Respond”, *The American Journal of Islamic Social Science* V (1), New York.
- Rahman, Fazlur (1983), *Duh Islama*, Beograd, „Jugoslavija”.
- Rahman, Fazlur (2017), *Glavne teme Kur'ana*, Sarajevo, El-Kalem : Centar za napredne studije.

## Criticism of Modern Knowledge by Some Islamic Thinkers

**Hasan Džilo**

*Faculty of Islamic Sciences in Skopje, North Macedonia*

A critical approach to the modern type of knowledge is a thematic issue of the contemporary Islamic discourse. Reducing the overall reality to the concept (rationalism), measure and quantity (empiricism) and to a set of objects (positivism), has led to the reduction of reality as well as neglecting of its metaphysical foundation and spiritual values. In modern history, this approach has led to a “technical picture of the world” or “technicalization of the world” that has created numerous crises in Western history: the ecological crisis, the crisis of instrumental rationality, the moral crisis... Everyone agrees that the problem of modern knowledge lies in the neglect of the essence and that it leans on change for the sake of change, losing its spiritual and moral content. Conceptualizing knowledge through metaphysical and moral contents is the goal of the discourse of Hossein Nasr, Naguib al-Attas, Ismail Faruqi and Fazlur Rahman.

**Keywords:** *constancy, change, intuitive cognition, rational cognition, moral values, creative knowledge*