

Koncept "islamizacije znanja" i njegove filozofske pretpostavke

Hasan Džilo

Fakultet islamskih nauka, Skopje, R. Makedonija

Rezime

Koncept "islamizacije znanja" ne treba shvatiti u doslovnom smislu na način na koji se razumijeva pojam "islamiziranja" u svakodnevnom vjerskom ili političkom smislu. "Islamizirati" u ovom kontekstu značilo bi prilagoditi određene znanstvene forme sadržajima islamskog znanja ili izboriti se, na neki način, za poziciju islamskog znanja u kontekstu savremenog znanja, za prava na vlastitost na osnovu njegovih pretpostavki, a ne naprosto razumjeti koncept "islamizacije znanja" kao "vanjsku mehaničku proceduru".

Diskusije o ovom problemu danas uključuju i duboke filozofske pretpostavke na kojima ćemo se zadržati u ovom radu, a poseban su predmet filozofske diskusije Attasa, Nasra i Farukija o problemu znanja, suštine i promjene.

Dakle, koncept "islamizacije znanja" nije jednoznačan koncept. On uključuje mnogostruke pristupe različitim formama mišljenja savremenog svijeta u svjetlu islamske intelektualne tradicije. Stoga, ovaj koncept obuhvata metafizičke, epistemološke, etičke i metodološke premise o savremenom problemu znanja.

U radu se najprije govori o onome što je zajedničko spomenutim misliocima, a onda se raspravlja o različitim pristupima problemu "islamizacije znanja", tj. na koji se način posmatra problem kritike savremenog znanja

i koji su filozofski koncepti na kojima se temelji islamsko znanje. Tekst će pokazati kako jedan koncept, kao što je “islamizacija znanja”, može priskrbiti produbljeni filozofski diskurs, a naročito kod Attasa, Nasra i Farukija.

Ključne riječi: islamizacija, znanje, sekularizacija, devesternizacija, sveto.

Uvod

DISKUSIJE O ISLAMSKOM ZNANJU danas uključuju i duboke filozofske pretpostavke na kojima ćemo se zadržati u ovom radu, a poseban predmet predstavljaju filozofske diskusije N. Attasa, S. H. Nasra i I. R. Farukija o problemu znanja. Najprije, osvrnut ćemo se na ono što je zajedničko spomenutim misliocima, a onda ćemo preći na različite pristupe problemu “islamizacije znanja”, osvrnuvši se na filozofske koncepte na kojima se temelji islamsko znanje, te na koji se način pristupa problemu savremenog znanja. Pri tome, striktno ćemo se pridržavati činjenice kako jedan koncept, kao što je “islamizacija znanja”, može priskrbiti produbljeni filozofski diskurs savremenog islamskog filozofskog mišljenja, a naročito kod Attasa, Nasra i Farukija.

Znanje ili spoznaja igra fundamentalnu ulogu u religijskoj strukturi islama. Znanje je značajno kao što je značajna i egzistencija (*wujūd*) čovjeka. To je iz razloga što čovjekov život nije puka egzistencija. Ustvari, šta predstavlja egzistencija bez znanja ili spoznaje? Možemo li uopće zamisliti egzistenciju bez spoznaje?

Zbog toga ćemo se u ovom radu osvrnuti na filozofske pretpostavke islamskog znanja koje su predmet produbljene diskusije danas kod Attasa, Nasra i Farukija.

Koncept “islamski” i njegova višestruka primjena

Koncept “islamizacije znanja” predmet je širokih diskusija posljednjih trideset godina. Prvi koji je upotrijebio ovaj slogan bio je savremeni malezijski filozof Attas. On ga smješta u kontekstu promišljanja odnosa islama i sekularizma (Attas 1993: 162).

Međutim, koncept “islamizacije znanja” ne treba shvatiti u doslovnom smislu na način na koji se razumijeva pojam “islamiziranja” u svakodnevnom vjerskom ili političkom smislu. “Islamizirati” u ovom kontekstu značilo bi prilagoditi određene znanstvene forme sadržajima islamskog znanja ili izboriti se, na neki način, za poziciju islamskog

znanja u kontekstu savremenog znanja, za prava na vlastitost na osnovu njegovih pretpostavki, a ne naprosto razumjeti koncept "islamizacije znanja" kao "vanjsku mehaničku proceduru" (Acingenc 1996: 106).

Posmatrano iz perspektive islamskog mišljenja, nije riječ o posve savremenoj sintagmi, već o restauraciji kroz islamsku historiju mišljenih koncepata koji se dovode u vezu s pojmom "islamski". To je istoznačica sloganima "islamskog znanja", "islamske teologije", "islamske filozofije"... Prema tome, radi se o konceptu koji se primjenjuje na različite discipline. Danas, multipliciranjem znanosti, a naročito ekonomskih i društvenih znanosti, govori se o islamskoj ekonomiji, islamskoj antropologiji i sl.

Razrješnicom problema naslova filozofskog mišljenja u islamu pedesetih godina prošlog stoljeća, kada je potonje mišljenje nazivano "arapskom filozofijom" ili "muslimanskom filozofijom" analizama Mustafe Abdurrazika, Ibrahima Madkura, Henryja Corbena i uvođenjem naslova "islamska filozofija" – otada pa naovamo pristupilo se raspravi sa sloganom "islamskog znanja". Među prvim misliocima koji je krenuo tim putem, i to u svojim ranim godinama, jeste S. H. Nasr. On je objavio veći broj tekstova, a posebno dvije knjige *Introduction to islamic cosmological doctrines...* i *Islamic sciences*, u kojima nagovještava jednu novu perspektivu "islamskog znanja" u periodu enormnog rasta bibliografije o neopozitivističkoj filozofiji koja se oslanja na nauku, te pretpostavljajući poslaničku filozofiju naučnoj filozofiji ili filozofiji oslonjene na savremene znanosti, dakle, poslaničku filozofiju koja zaslužuje, bez sumnje, prava na vlastitost s obzirom na pretpostavke, metodologiju i otvaranje metafizičkih perspektiva. Tu se radi, ustvari, o svetom znanju koje je, po njemu, dijametralno suprotno sekularnom znanju danas. Promišljajući kontinuitet islamskog mišljenja, S. H. Nasr nije osjećao potrebu za nekakvim posebnim sloganom koji bi predstavljao prekretnicu započetom radu, već se pojam "islamski" normalno razumijeva kao nešto što ima pravo na vlastitost s obzirom na znanstvene i filozofske pretpostavke.

Koncept "islamizacije znanja", samo što je potaknut od strane Attasa u njegovu djelu *Islam and sekularism*, njegovoj realizaciji hitro je pristupio, s obzirom na to da je to dotaklo njegovu sklonost, Ismail R. Al-Faruki, a naročito objavljivanjem svoje studije o "islamizaciji znanja" iza koje slijede i određeni prospekti u SAD-u.

Dakle, koncept “islamizacije znanja” nije jednoznačan koncept. On uključuje mnogostruke pristupe različitim formama mišljenja savremenog svijeta u svjetlu islamske intelektualne tradicije. Stoga, ovaj koncept obuhvata metafizičke, epistemološke, etičke i metodološke premise o savremenom problemu znanja.

Kritički odnos prema zapadnom znanju

Ono što je zajedničko ovim trima misliocima jeste zabrinutost o islamskoj samosvijesti ili sebe-identitetu pri najezi zapadnog znanja u islamskom svijetu i snalaženju islamskih intelektualaca u enormno rastućem znanju u SAD-u i evropskim zemljama. U svim njihovim tekstovima govori se o devesternizaciji znanja. Sva trojica upregnuti su kritičkim pristupom spram savremenog promišljanja problema znanja, naročito tipu znanja koje se razvija rascjepom unutar zapadnog mišljenja koji je nastupio s humanizmom i renesansom i koji će imati svojih, po mišljenju mnogih, katastrofalnih posljedica po sudbinu savremenog čovjeka, a rezultirat će nihilizmom i tehničkom slikom svijeta koji potiskuju metafizičke dimenzije stvarnosti. Taj tip znanja prenebregava osnovu stvari koja sve drži na okupu, te ostaje samo u sferi promjene i nestalnosti, pri čemu se zaobilazi suština, ono postojano, na čemu se pozivaju religije. To znanje prenosi se i u područjima islamskog svijeta. Glavni je problem kako promisliti vezu između tih dvaju tipova znanja, tj. na koji način obezbijediti pretpostavke islamskog znanja na osnovu samog tog znanja, a ne na osnovu znanja čije su namjere dijametralno suprotne i okarakterizirati ga islamskim. Zato se i govori o rubrici “islamskog znanja” ili o “islamizaciji znanja”, čija se ishodišta traže u islamskoj intelektualnoj historiji. Sva trojica zastupaju mišljenje da se ne radi danas o neutralnom znanju ili znanju koje ne uključuje u sebi određeni vrednosni sistem i pogled na svijet. Njega treba jasno razdijeliti od islamskog pogleda i njegovih vrijednosti. Po čemu je koncept “islamski” – islamski? Odgovor je kod ovih mislilaca ukratko u sljedećem: po onome što on jeste takav, po razlici njegovih koncepata od koncepata drugih religija i kultura. Ono što jeste kao takvo, ne može biti drugačije od onoga što jeste, a to je suština islamskog znanja, *tawhid*, kojem spomenuti autori pristupaju na različite načine.

Pored toga što predstavlja integrirajući faktor jedne kulture, islam je, u isto vrijeme, i distingvirajući faktor. Jer, kulture se prepoznaju po

religijama; svaka je religija osnova identiteta određene kulture. Svaka kultura svoja je po religijskim vrijednostima, po svojoj individualnosti koja je imanentna sebi samoj, pa se zato govori o kulturnom identitetu, o bivanju svojim, gdje nema razdjelnice između sebe i onome čemu se pripada. Svaka religija, ustvari, posjeduje suštinu, koja čini glavnu sastavnicu njena religijskog iskustva po čemu ona biva vlastitom. Zbog toga se u islamu govori o identitetu islamskog znanja.

U djelima ovih mislilaca susrećemo se s kritikom savremenih znanosti i određenih koncepata filozofije. Pravo na vlastitost neke ideje moguće je samo ukoliko se posjeduje svijest ne samo o sličnostima kulturnih koncepata, već ukoliko se posjeduje svijest, npr., prema Attasu, i o nepomirljivim razlikama koje su duboko ukorijenjene u konkretnom slučaju u islamskoj matrici (Wan Daud 2010: 100). Savremena znanost, naučava Attas, vidi stvari onakve kakve one jesu, kao čiste stvari, što dovodi do zatvaranja u fenomenalni svijet koji postaje cilj po sebi (Attas 1993: 36–37). Iščašavanje savremenog znanja u spektru zapadne kulture od svojih metafizičkih principa, prema Nasru, glavni je uvjet kritičkom odnosu prema problemu znanja (Nasr 1980). Činjenica da nema neutralnog znanja razlog je i zabrinutosti islamskih znalaca o poziciji znanja kod muslimana, tj. o problemu karakterizacije različitih formi znanja (filozofskih, teoloških, epistemoloških, etičkih, estetičkih) terminom islamski.

Nasr (1982; 1993) se usredsređuje kritici prirodnih znanosti koje su poslije renesanse izgubile svoju metafizičku dimenziju. Dakle, Nasr je zaokupljen problemom savremenog znanja koje je izgubilo svoju metafizičku dimenziju u savremenom dobu. Ovo je očigledno iz radikalnih promjena koje su se dogodile u modernoj evropskoj historiji. Ustvari, jedan od elemenata po kojem se razlikuje filozofska tradicija u islamu od one na Zapadu jeste i rasprava o načinu spoznaje stvarnosti. Nakon naučne revolucije u Evropi, jedinstveni podatak na koji se oslanja tok evropske filozofske misli predstavlja naučno iskustvo, ono spoljašnje, do kojeg dolazimo istraživanjima prirodnih nauka. Pored naučnih iskustava, islamska filozofija bila je "vjenčana čak i više, privržena za plodove drugog načina spoznaje, koji se oslanja na unutarnjem osjećaju i na otvaranju "oka srca" (*ajnu al-kalb* na arapskom, ili *džism-i dil* na perzijskom jeziku), koje može "vidjeti" nevidljivi svijet što je nedostupan "spoljašnjem oku" (Nasr 2001: 368), a to se umnogome ima zahvaliti mističnoj filozofiji. Unutarnji osjet, srce, prema sufijama,

predstavlja glavni izvor spoznaje kroz koji postaje ozbiljno i mistično iskustvo. Ova vrsta spoznaje srca reflektira se i na razum i njegove mogućnosti. Prema sufijskoj filozofiji, intuicija se motri kao ono što stvara spoznaju i što utječe na racionalnu spoznaju. Prva se naziva *irfān* a druga *hikma* (*mudrost*), tako da nema diskontinuiteta između intuitivne i intelektualne spoznaje. Ustvari, mistična filozofija razvija se u cijelosti kao rezultat unutarnjeg iskušavanja stvarnosti. Time se, prema Nasru, bitak iskušava kao stvarnost, a ne kao zamisao ili fikcija. Putuje se od onog izvanjskog prema unutarnjem, tako da se stvarnost fenomenalizira, najdirektnije iskušava i posmatra u jedinstvu koje nije devastirano nekim nepremostivim rascjepom. Po ovom pristupu stvarnosti kao jedinstvu, metafizika, ustvari, ocrtava razliku između apsolutnog i relativnog, unutarnjeg i vanjskog.

Prema tome, glavni problem savremene filozofije, po Nasru, jeste u tome što se ona oslanja na naučno iskustvo, ono izvanjsko, do kojeg dolazimo rezultatima prirodnih nauka (Nasr 2001: 368), da je važno ono što se mijenja, ono što nije postojano, te da nema nikakva oslonca ili "suštine". Oslanjanje na ovakav tip znanja dovelo je do negacije postojanog oslonca u životu gdje se gubi soteriološka funkcija religije. Uzimajući u obzir svijet promjene ili nestalnosti, zapadna filozofija, prema Farukiju, producira skepticizam, empirizam i završava ne u "mudrosti" već u logici, semantici i analizi govora. Ona nije bila kadra osloboditi se svojih vjerovatnosti i okrenuti se "mudrosti" kako bi osigurala ili otvorila perspektivu metafizici, etici i esteticu. Razlog tome jeste, po Farukiju, što se razum smatra jedinstvenim mjerilom stvarnosti, te što je došlo do dominacije nauke nad religijom (Al-Faruki 2006: 197). Kao posljedica romantizma i prosvjetiteljstva, "najviše su stradali, prema Farukiju, etika i teorija vrijednosti, koji postadoše varijacije problematike utilitarizma" (Ibid.).

Isto tako, svi ovi filozofi smatraju da je osloboditeljska uloga znanja u traženju oslonca ili suštine. Jer, kakva smisla ima znanje, ukoliko ono ostane samo u sferi promjene ne nalazeći nikakva oslonca?

Dakle, Attas, Nasr i Faruki svoju bogatu argumentaciju crpe iz sadržaja tradicionalnih islamskih koncepata koji ne isključuju prospektivne namjere; svi oni imaju plejadu učenika u raznim dijelovima islamskog i neislamskog svijeta koji rade na prospektima formi znanja za koja se zalažu. Njihove rasprave ne samo što su bile podržane, već su nailazile i na određene kritike. One su još uvijek aktualne diljem islamskog svijeta.

Različite pretpostavke islamskog znanja

Pristupi konceptu "islamizacije znanja" Attasa, Nasra i Farukija, međutim, nejednaki su, tj. svi oni polaze od različitih pretpostavki islamskog mišljenja. Njihove razlike u pristupu "islamizacije znanja" mogli bismo rezimirati, između ostalog, i u sljedećem. Kod Attasa je temeljni koncept "transcendentno jedinstvo bitka" koje promišlja s psihološkog, ontološkog, epistemološkog i etičkog aspekta u konceptu jedinstva i istoznačice bivstvovanja (*wujud*) i stvarnosti (*haqiqa*) gdje se smještaju različite razine svijesti. Hijerarhija stvarnosti ili bitka pretpostavlja i slojeve spoznaje. Po ovoj koncepciji, sržno Božije svojstvo jeste *haqq* (istina). Kod njega je koncept realnosti (*haqiqa*) nadopuna koncepta bivstvovanja. On ne govori da je bitak u promjeni ili postojanosti, već da je realnost ono što obuhvata promjenu i postojanost (Attas 1993: 91), da su postojanje i postajanje realnost, te da je to nešto nejednako zapadnoj civilizaciji koja je u postojanoj promjeni i nastajanju bez bilo kakva postignuća bitka stvarnosti (Attas 1993: 92). On pojam *wujuda* prevodi kao temeljna stvarnost egzistencije. Dinamizam islama oslanja se na *idžtihadu*, a promjena kao takva u zapadnoj civilizaciji nema svoga konačnog cilja. Progres i promjena u zapadnom mišljenju jesu sinonimi. Progresu nije imanentan cilj i tu nema nikakve granice. Problem je, prema Attasu, način ugrađivanja tog cilja u samom progresu. Ako se ostane samo na promjeni, onda se ne može nikada postići bitak (Attas 1993: 87). U savremenoj zapadnoj civilizaciji ugrađen je princip promjene ili postajanja (coming-into-being) da je progres sama promjena i nastajuće. Ona nema drugog cilja osim da svagda biva u promjeni ili nestalnosti koji su, ustvari, sami njen bitak (Attas 1993: 91). Prema tome, postajanje ili prolaznosti mora biti imanentan cilj da bi se došlo do razumijevanja autentičnog progressa, a to je upravo ono što nedostaje zapadnoj civilizaciji. Attas se oslanja na intuitivno iskustvo, između ostalog, kao formi spoznaje, a ne isključivo na čistoj diskurzivnoj operaciji. Islamsko znanje, po njemu, ima spasilačku dimenziju ili tačnije, cilj "islamizacije znanja" jeste, posmatrano u sadašnjoj fazi, osloboditi ljudstvo sekularizirajućih i vesternizirajućih formi znanja (Attas 1993: 41). Zbog toga je Attas usredsređen na konsekvence procesa sekularizacije kojim je zapregnuta savremena zapadna misao. Savremeno znanje temelji se na racionalizmu, dualizmu, sekularnim ideologijama, doktrini

humanizma i konceptu tragedije. Otuda mi ne možemo biti nekritički raspoloženi prema formama zapadnog znanja ili znanosti i njihovim filozofskim pretpostavkama. Prema Attasu, mi nužno trebamo razmotriti i shvatiti njihove implikacije i pažljivo nanovo promisliti samu znanost i tehnologiju koja se oslanja na nju. Punovažnost vrijednosti koje su pridružene ovom naučnom znanju i filozofske teorije na kojima se ono oslanja trebali bi biti predmet naše znatiželje. Zbog toga, centar njegove kritike upravo je vesternizacija znanja te akcija usmjerena devesternizaciji znanja. Ili, kada govorimo o devesternalizaciji znanja, prepoznajemo izazove koji se pomaljaju u savremenoj evropskoj historiji. Ovi izazovi jesu ozbiljne prijetnje po soteriološku funkciju religije. Svi problemi s kojima smo sučeljeni danas rezultat su znanja i zbog toga savremeno znanje predstavlja najveći izazov i problem pred kojim je ispravljen savremeni čovjek. Ovo znanje nije neutralno i ono stvara konfuziju zbog čega smo svagda suočeni s neizvjesnošću. Utjecaji nadolaze iz koncepta filozofije, znanosti i ideologije, oslonjene na vrijednostima zapadne civilizacije. Attas to predstavlja na sljedeći način:

Mnogi izazovi pojaviše se u središtu čovjekove konfuzije kroz minula stoljeća, ali možda nema ozbiljniji i rušilačkiji izazov za čovjeka danas od izazova koji je postavila zapadna civilizacija. Usudujem se kazati da je uistinu najveći izazov koji se nedopušteno pojavio u našem vremenu onaj znanja, a ne onaj neznanja; dakle, znanja koje se percipira i rasprostire diljem svijeta pomoću zapadne civilizacije; znanje čija je priroda postala problematična zato što je ono izgubilo svoj istiniti cilj zbog pogrešne percepcije i koje je donijelo kaos u životu čovjeka umjesto mir i pravdu; znanje koje pretendira da bude stvarno, a ono ustvari stvara konfuziju i skepticizam...; znanje koje je, prvi put u historiji, izazvalo kaos na području triju carstava prirode: animalnog, vegetativnog i mineralnog (Ibid., 133).

U Nasrovim djelima susrećemo se s konceptima spoznaje / znanja i bitka. U mističnoj filozofiji posebno se naglašava Božije svojstvo spoznaje. Naime, radi se o jednom od Njegovih svojstava ili atributa spomenutih u Kur'anu. Bog o sebi veli da je *Alim* ("Znalac") ili, Onaj ko zna, Kome ništa nije nepoznato, Čije je znanje sveobuhvatno i u toj sveobuhvatnosti događa se sve. Pojmovi "znanje" ili "znalac", koji se upotrebljavaju u Kur'anu, u sufizmu su preformulirani u "spoznaju"

i "spoznavatelja" (*ma'rifa* i '*arif*). Budući da je sve uključeno u Božijem znanju, time se određuje, na neki način, i zbiljski status i vrijednost svijeta prirode. Iz ove perspektive, Nasr zastupa stanovište da je na početku bila spoznaja. Ili: spoznaja i bitak jesu sinonimi.

Nasr se posebno osvrće na mističko iskustvo koje se temelji na spoznaji i ljubavi kao načinu bivstvovanja u prisutnosti Božijoj, jer je Bog stvorio sve znanje i da čovjek samo participira u tom znanju. Spoznaja i ljubav, posmatrane s gnoseološkog i ontološkog aspekta, imaju i svoje etičke implikacije u svjetlu islamske tradicije.

Ovdje je riječ o svetom znanju koje je dijametralno suprotno modelu znanosti i spoznaje koje je postalo dominantno od XVII st. u zapadnoj tradiciji. Sveto znanje, koje se temelji na metafizičkim principima, prema Nasru, dovodi se u vezu s perenijalnom mudrošću. Zbog toga je cilj metafizike da ujedini različite tipove znanja u jedno spoznajno tijelo. Nasr piše:

Metafizika je znanost koja je u mogućnosti uspostaviti vezu između različitih područja spoznaje i ponovo ih povezati sa svetim. Štaviše, princip kojeg se priroda gnuša jeste vakum koji se da primijeniti i na domen metafizike i na domen kosmološke i tradicionalne znanosti. Na isti način, iščeznuće autentične metafizike na Zapadu dovelo je do njene "zamjene" svim vrstama nesposobnih filozofskih zamjena koje su dovele do samouništenja filozofije u postmodernističkoj misli, do pomračenja svete znanosti u savremenom svijetu, do bezbrojnih zamjena koje se rangiraju od okultizma tretmana "novog doba" tradicionalne znanosti do trivijalizma različitih formi tradicionalne i svete znanosti uz pomoć njihova razreza kroz oči pozitivizma (Nasr 1993: 86).

Nasrov pogled odražava napor reinterpretacije tradicionalne metafizike, interes o duhovnosti koja danas uključuje značajna pomaknuća usmjerena osvjetljavanju metafizičkih tradicija, koje se, poslije pretakanja filozofije u pojedine discipline, javljaju kao alternative za "skupljanje" filozofije na jednom mjestu. On je usmjeren sistematičnom ujedinjavanju mogućnosti spoznaje čovjekova uma kako bi filozofija i dalje bila jedinstvena, kako bi i dalje težila istini, cjelini stvarnosti.

U bogatoj mističkoj filozofskoj tradiciji Nasr iznalazi učenje i sliku o jedinstvu svijeta, o povezanosti fizičkog i metafizičkog svijeta, potom o

spoznajnim mogućnostima čovjeka, učenje o duši, intelektu, te o prirodi Boga, o odnosu Božijeg bića i Njegovih svojstava, o stvarnosti i prividu, o djelovanju čovjeka i njegovim ciljevima kao i mnoga druga pitanja. To mu omogućava da duboko prodre u sve sfere filozofije. Ukratko, mistična filozofija nastoji promisliti kontakt između svih aspekata religijskog i znanstvenog iskustva s njihovim Izvorom, tj. Konačnom Stvarnosti. Mistična filozofija odigrala je značajnu ulogu u historiji islama kao jedan od načina dosezanja tog jedinstva i stvaranja toga kontakta.

Prema tome, kod Nasra se susrećemo s konceptom spoznavanja i bivstvovanja, da budemo ono što znamo, osobno se pozivajući na mistična iskustva filozofa koje konstituiraju spoznaja i ljubav, da je princip ishodište znanja u Božijem znanju, tj. da je Bog stvorio svako znanje. Zbog toga, on smatra da se znanje ne može posmatrati odijeljeno od metafizičkih principa. On govori o svetom znanju koje treba biti pretpostavka pristupu i tretiranju rezultata modernih znanosti, posmatrati ih iz perspektiva metafizičke tradicije. Po ovoj koncepciji, sržno Božije svojstvo jeste *Alim (Znalac)*.

Promišljajući istoznačnost bivstvovanja i mišljenja, koncept *wujuda*, po Nasru, nije statičan koncept. U nekim svojim tekstovima problem *wujuda* on sagleda kao akt bivstvovanja ili egzistiranja, a ne bivstvovanje kao statičan koncept. Pozivajući se na učenja Ibn Sinaa, Ibn Arebija i Mula Sadra Širazija, Nasr pojmu suštine (*mahiyya*) ne suprotstavlja pojam *wujuda*, tj. u samoj suštini uključen je akt bivstvovanja da je potonjem imanentan ljestvičarski princip. Ovaj transcendentalan koncept o kojem govori Nasr odnosi se na realnost koja je supstrat esencija, da se esencije, kao što naučavaju Ibn Arebi i Mula Sadra Širazi, pomaljavaju u umu aktom bivstvovanja (Nasr 2006: 63–80). Po ovoj perspektivi, stvarnost se nadaje kao postojanje i postajanje, te da je promjena utemeljena u onom postojanom, nepromjenjivom. Čak i spoznaja, po ovoj koncepciji, određeni je model bivstvovanja. Spoznaja, na koju se temelji islamska znanost, u potrazi je za nepromjenjivim u samoj promjeni, tako da se promjena ne promatra s obzirom na promjenu (Nasr 2004: 123). Osloboditeljska ili spasonosna funkcija svetog ili islamskog znanja jeste dosezanje postojanosti, oslobađanje čovjeka područja konačnog i ograničenog (Nasr 2004: 32). Cilj islamskog ili svetog znanja, po Nasru, jeste da dođe do osnove bića, a savremenom znanju nedostaje upravo duhovna supstanca. Savremeno znanje, oslonjeno na promjenu, zadržava se na promjeni ili samu promjenu drži apsolutnom (Ibid.).

Ishodište islamskog znanja nalazi se u centralnom pojmu *tawhida* koji treba predstavljati suštinu preuređivanja historije islamskih znanosti. Objektivnost u znanstvenom pregnuću, dakle, ne može se odijeliti od vjerovanja i duhovnosti. U bogatoj sufijskoj tradiciji Nasr iznalazi argumentaciju za mogućnost ujedinjavanja različitih vrsta spoznaje u jedno tijelo, da je mistična filozofija, koja se oslanja na *tawhid*, ta koja priskrbljuje jednu takvu ujedinjujuću perspektivu ne samo znanju već i svim aspektima čovjekova bića.

Faruki konceptu "islamizacije znanja" pristupa iz sasvim drugačije perspektive. On govori o humanizmu u klasičnom konceptu islamske filozofije. "Islamizaciju znanja" promišlja kao neku vrstu konsenzusa (*ijma*), te da je problem savremenog znanja u narušenoj ravnoteži između religijskih namjera i znanstvenih ciljeva. Etika i aksiologija ono je područje koje nedostaje savremenom znanju. Koncept "islamizacije znanja", po njemu, uključuje islamizaciju već postojećih znanja s kojima se sučeljavaju muslimani (Kalin 2002: 60).

Ako su filozofi i sufije govorili da se rascjep između Boga i svijeta (i ljudi) premošćuje znanjem i ljubavlju, teolozi, po Farukiju, smatraju da se on prevazilazi voljom Božijom u formi normativnosti (El-Faruki 2006: 36–37). Po ovoj koncepciji, sržno Božije svojstvo jeste volja (*irada*), koja se manifestira kroz moralne vrijednosti, da su potonji, ustvari, otjelovljenje Božije volje. Zbog toga on prelazi na deontologiju, aksiologiju i etiku koje trebaju pretpostavljati svaki čovjekov čin. Božija volja, po njemu, ucijepljena je u stvorenome.

Faruki zastupa stav da istiniti musliman osjeća Božiju prisutnost u svim svojim aktivnostima ili djelima zato što je centralna pozicija principa jedinstva (*tawhid*) upravo u životu čovjeka te i u univerzumu. Zato on drži da je *tawhid* suština religijskog iskustva. "Božanska pravda", dodaje on, "jeste ispunjavanje etičkog dijela božanske volje, čija sama priroda zahtijeva da ona bude ostvarena u slobodi, a čovjek je jedino stvorenje koje je kadro učiniti takvo što" (Al-Faruki 1992: 61).

Po Farukijevu pogledu, Božija volja integralni je i fundamentalni dio bitka, tj. On je Bitak koji postavlja principe koji predstavljaju pologe naredbi. U kosmosu nema kauzaliteta već radije naređenja Božija. Konačna Stvarnost sveg bića jeste Bog. To je iz razloga što je Bog jedini transcendentni Bitak. Faruki odbacuje filozofski pogled o Bogu prema kojemu Bog nema nikakva udjela u svijetu i u životu ljudi; takav Bog nikada ne bi mogao biti objekt religijskog iskustva i takav Bog nikada ne

bi mogao udovoljiti religijskim čuvstvima i potrebama čovjeka. Prema Farukiju, teolozi u islamskoj filozofiji ne prihvataju teoriju kauzaliteta. Oni govore o tome da je samo Božija volja ona koja naređuje i stvara množnost bića u svijetu. Oni su posve uvjereni u transcendenciju Boga.

Faruki piše:

“Svijet u kojem se sve događa u skladu sa principom i u kome su svi uzroci prirodni – tj. u njemu samom i u onome što iz njega proizilazi – jeste svijet u kojem se sve događa po nužnosti i otuda to je svijet kojem ne treba Bog. Takav Bog nikada ne bi udovoljio religijskom čuvstvu. Ili je On Onaj po kojem sve jeste, po kojem se sve događa, koje kao takvo ne može inicirati i kontrolirati, ili ima drugog boga osim Njega, koji je stvarni uzrok i gospodar svega. Otuda su teolozi odbacili filozofsko stajalište i uveli teoriju 'okazionalizma'. Ova teorija zastupa da Bog u svakom momentu vremena iznova stvara svijet i određuje da se dogodi sve ono što se događa u njemu. Oni su zamijenili teoriju o nužnosti kauzaliteta s istinom da Bog, Koji biva pravedan, nikada neće iznevjeriti, već će motriti to da li će istinita posljedica vazda slijediti istiniti uzrok” (Al-Faruki 1966: 2).

Dok se Attas i Nasr oslanjaju na metafizičku tradiciju u islamu, Faruki se osvrće na jurisprudenciju (*fikh*). Islamsko znanje ili islamistika autonomna je znanost. Suština islama jeste u istini o stvarnosti. U centru islama stoji Bog, Čiju su spoznaju islamski teolozi nazivali *tawhidom* koji pretpostavlja mišljenje i život (El-Faruki 1982). Sve osim *tawhida* jeste “hijerarhija nužnosti (*vayibad*), preporuka (*mandubat* i *makruhat*), zabrana (*muharramat*) i želja (*hasanat*) – pod zajedničkim imenom *Šerijat* a znanje o njemu muslimani nazivaju *fikhom*” (El-Faruki 2006: 31). Zbog toga, njegov prospekt bit će usmjeren sociologizmu nastojeći, na neki način, ustanoviti balans između prirodnih i društvenih nauka, kako bi pomogao, kao što on kaže, malaksaloj ummi (Al-Faruki 1988: 15 f). Filozofska vrijednost njegova pristupa znanju, po Kalinu, jeste nastojanje da naglasi balans između prirodnih i društvenih nauka. Prirodne nauke ostaju virtualno netaknute u posljednjim njegovim kritičkim diskusijama vezano za savremeno znanje. Filozofska vrijednost ovakvog pristupa upravo je spomenuti balans. Da se radi o narušenom balansu u savremenom sekularizirajućem znanju, najbolje nam ilustrira savremena fizika. Zato njegovi učenici poklanjaju veliku pažnju prospektima društvenih nauka, a to se vidi u projektima *International*

Institut of Islamic thought (Kalin 2002: 60).

Al-Faruki ne pravi nikakvu razliku između vjerovanja (*iman*) i znanja (Al-Faruki 1982: 46). Vjerovanje je kognitivna kategorija (Ibid.). Božija volja otkriva se neposredno i posredno: neposredno preko objave, a posredno preko mogućnosti koje čovjek posjeduje, kao što su razum i čuvstva u kojima je utisnuta ta volja. Prisutnost Boga doživljava se ne samo u spoznaji i čuvstvima već i u djelovanju, akciji i mijenjanju zakona historije i prirode u kojima čovjek treba ispuniti svoj zadatak kao Božiji halifa na zemlji, u čemu je sadržana aktivistička Farukijeva filozofija. Ovdje se stvari, bitne za islamsku ummu, ne posmatraju onakvima kakve one jesu, već kakve bi one trebale biti. I on se suprotstavlja tvrđenju da u islamu nema suštine. Suština islamskog iskustva, prema njemu, jeste transcendencija Boga. Transcendencija Boga zauzima značajnu poziciju u svakom muslimanskom aktu i mišljenju. U svemu što je sazdano umjetničkom rukom i u svakom pobožnom činu muslimana naslućuje se transcendencija Boga. Svaki razvoj ili promjena, pokrenuti idžtihadom, oslanjaju se na postojanost. Svaka promjena prema parmenitsko-platonovsko-aristotelovsko-kantovskom i fenomenološkom dokazu, veli Faruki, ne može se razumjeti bez supstrata koji ostaje isti u samoj promjeni, a to je upravo ona osnova u kojoj je svaka promjena utemeljena. Kako je moguće, veli on, pojmiti promjenu bez njena supstrata? (El-Faruki 2006: 31) Zbog toga, po njegovu, supstrat znanja jesu Kur'an i tradicija u kojima je uključeno znanje o istini, a to znanje nije u suprotnosti s kognitivnim znanjem, tako da su vjerovanje i znanje sinonimi. U tome je upravo i utemeljen pojam "islamski", tj. identitet onoga što se naziva "islamskim znanjem".

Zaključak

Nastojeći se izboriti za vlastitost islamskog znanja u savremenom svijetu, Attas, Nasr i Faruki, podjednako upućeni u evropske tokove znanja i različite perspektive islamskog znanja, u svojim se raspravama dotiču i određenih problema koji osiguravaju duboki filozofski diskurs koji će imati i svoj prospektivni aktivizam u islamskom svijetu. Motivirani njihovim idejama, mnogi muslimanski znalci od Malezije do SAD-a oslanjat će svoj intelektualni rad na principima islamskog znanja koje se bori za svoju poziciju pred izazovima i perspektivama globalizirajućeg svijeta, pred zastrašujućim najezdama rezultata savremenih znanosti,

koje prenebregavaju autentični cilj i suštinu na kojima treba biti utemeljena svaka promjena, suština koja je polog svakog identita pa i onog identita koji se tiče islamskog znanja. Dok se Nasr i Attas zalažu za temeljnu reorganizaciju znanosti u islamu u skladu s metafizičkim principima, pri čemu traže korjenitu promjenu, Faruki (koji se naziva "fundamentalistom") usredsređen je prilagođavanju rezultata društvenih nauka namjerama šerijatskih nauka koje su zaokupljene svakodnevnim potrebama muslimana. Ustvari, kod njih se susrećemo s produbljenom interpretacijom Božijih svojstava koje su bile predmetom različitih filozofskih diskusija kroz historiju. Attas promišlja Božije svojstvo *haqqa* na kojem se temelji *haqiqa* (koncept stvarnosti) Nasr je zaokupljen Božijim svojstvom znanja / spoznaje (*`ilm / ma`rifa*), koje će svoju elaboraciju pretrpjeti u mističnoj filozofiji; a Faruki promišlja Božije svojstvo volje (*`irada*), koje se uprisutnjava u životu ili povijesti kroz moralne vrijednosti čije je ostvarenje temeljna namjera šerijatskih znanosti.

The Concept of "Islamization of Knowledge" and Its Philosophical Assumptions

Hasan Džilo

Faculty of Islamic Studies, Skopje, Republic of Macedonia

Summary

This article proposes that the concept of 'Islamization of knowledge' is not to be taken in the literal meaning of the term 'Islamization', as it is used in everyday religious or political contexts. In this new and specific context, 'Islamization of knowledge' is not a simple 'external and mechanical procedure', but the adjustment of certain forms of knowledge to the contents of Islamic science, or the struggle to fortify the position of Islamic science within the context of contemporary knowledge, including its various perspectives and points of view. Current discussions on this problem include the profound philosophical presumptions that are the focus of this paper and are particularly referred to in the philosophical discussions of Naquib al-Attas, Sayyed Hossein Nasr and Ismail Raji al-Faruki. So, the concept of 'Islamization of knowledge' is not monosemous. It involves multiple approaches to the various forms of modern-world

thought in the context of the Islamic intellectual tradition, including metaphysical, epistemological, ethical and methodological premises regarding the modern issue of knowledge.

The article underlines what above-mentioned philosophers have in common and then moves on to consider their different approaches to the Islamization of knowledge, i.e. their ways of looking at the problem of modern knowledge criticism, and their thinking on the philosophical principles on which Islamic knowledge is based. This discussion will show that a single concept, such as the Islamization of knowledge, is able to stimulate deep philosophical discourse.

Literatura

- Alparslan, A. (1996): *Islamic science: Towards a Definition*. Kuala Lumpur: Istac.
- Al-Faruki, I. (2006): *Исламот и другите вери*. Скопје, МСМС.
- Al-Faruki, I. (1988): *Source and Purpose of Knowledge* (1-st. ed.)
- Al-Faruki, I. (1982): *Tawhid: It's implications for thouht and life*, Kuala Lumpur.
- Daud, W. M. (2010): *Образовна filozofija i praksa Seyeda Naquiba Al-Attasa*, Tugra, Sarajevo.
- Kalin, I. (2002): *God, Life and the Cosmos*, Ashagate.
- Nasr, S. H. (2004): *Živi sufizam*, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo.
- Nasr, S. H. (2006): *The Islamic Philosophy from the Origin to the Present day*, State University, New York.
- Nasr, S. H. (1993): *The Need for a Sacred Science*, State University, New York Press.
- Nasr, S. H. (1980): *Knowledge and Sacred*, Crossroad, New York.