



Mohammad Hashim Kamali

ČITANJE ZNAKOVA

Kur'ansko gledište o mišljenju



ČITANJE ZNAKOVA

Kur'ansko gledište o mišljenju

Mohammad Hashim Kamali
Čitanje znakova: kur'ansko gledište o mišljenju (Bosnian)

Naslov izvornika:
Reading the Signs: A Qur'anic Perspective on Thinking, International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) i International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2018.

Copyright © 2018 International Institute of Advanced Islamic Studies

Prvo izdanje na bosanskom jeziku. Copyright © 2020 International Institute of Islamic Thought

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući kopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza, u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno trećim licima pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu.

IZDAVAČ: Centar za napredne studije, www.cns.ba

S ENGLESKOG PREVELA: A. Mulović

REDAKTOR: Nusret Isanović

LEKTORICA: Erna Murić

DTP I DIZAJN: Suhejb Djemailji

ŠTAMPA:

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-277

KAMALI, Mohammad Hashim

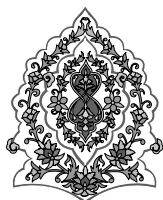
Čitanje znakova : kur'ansko gledište o mišljenju / Mohammad Hashim Kamali ;
s engleskog prevela A. [Azra] Mulović. - Sarajevo : Centar za napredne studije,
CNS, 2020. - 39 str. ; 21 cm

Prijevod djela: Reading the signs. - Bibliografija i bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-29-3

COBISS.BH-ID 38846982

Mohammad Hashim Kamali



ČITANJE ZNAKOVA

Kur'ansko gledište o mišljenju

S engleskog prevela:
A. Mulović

ONS
CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2020.



Ova knjiga objavljena je uz podršku
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).



SADRŽAJ

PREDGOVOR.....	7
ČITANJE ZNAKOVA	
KUR'ANSKO GLEDIŠTE O MIŠLJENJU	9
1. Božiji znakovi (<i>ajeti</i>).....	12
2. Izvori i instrumenti znanja	22
3. Prepreke ispravnom rasuđivanju.....	27
4. Nazadovanje kritičkog mišljenja	29
5. Zašto nas se tiče idžtihad?.....	31
6. Postprosvjetiteljski sekularizam.....	35
7. Zaključak.....	36



PREDGOVOR

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) i Međunarodni institut za napredne islamske studije (IAIS) Malezija imaju zadovoljstvo zajednički vam predstaviti izdanje iz edicije „Occasional Paper“: *Čitanje znakova: ku'ransko gledište o mišljenju*, uglednog naučnika i stručnjaka za islamsko pravo i jurisprudenciju, profesora Moham-mada Hashima Kamalija. On je objavio više publikacija o različitim temama iz oblasti šerijatskog prava. Mnoge njegove knjige, uključujući *Principe islamske jurisprudencije*, *Uvod u šerijatsko pravo* i *Pri-ručnik za hadiske studije*, koriste se kao referentna djela širom svijeta, na univerzitetima koji kao jezik nastave koriste engleski.

Ovaj rad daje širi pogled na kur'ansko shvatanje o mišljenju, racionalnosti i kritičkom razumu. Počinje diskusijom o Božijim zna-kovima, ajetima, i istaknutom mjestu koje oni zauzimaju u kur'an-skoj koncepciji mišljenja. Ovo je glavna tema koja prožima cijeli rad, a druge teme koje rad obuhvata su identifikacija izvora znanja u Kur'anu, faktori koji sputavaju racionalno mišljenje i historijska ski-ca zlatnog doba naučne kreativnosti i njenog kasnijeg nazadovanja. Jedan kratki odlomak je posvećen i idžtihadu, kao i tome kako se on uklapa u plan naše analize mišljenja, iza čega slijedi kratko poređe-nje islamskog i zapadnog shvatanja racionalnosti.

Tamo gdje su godine navođene prema islamskom (hidžretskom) kalendaru, označene su sa h.g. Inače se koristi gregorijanski kalendar i godine su označene sa n.e., kada je to neophodno. Arapske riječi, osim onih koje su ušle u svakodnevnu upotrebu, pisane su italikom.

Još od svog osnivanja, 1981, IIIT djeluje kao veliki centar koji pomaže i omogućuje ozbiljan naučni rad. U ostvarivanju ovog cilja Institut je, tokom višedecenijskog rada, organizirao i realizirao brojne istraživačke programe, seminare i konferencije te objavio naučne radove iz oblasti društvenih nauka i teologije, čiji je broj do danas premašio 700 naslova na engleskom i arapskom jeziku, od kojih su mnogi prevedeni i na druge velike jezike.

Osnovan 2008. u Kuala Lumpuru, Međunarodni institut za napredne islamske studije (IAIS - International Institute of Advanced Islamic Studies) Malezija, nezavisni je istraživački institut, posvećen objektivnim akademskih istraživanjima od praktičnog, politički relevantnog značaja za islam i rješavanje savremenih pitanja. U relativno kratkom periodu IAIS je izrastao u jedan dinamični javni forum, angažiran na organizaciji seminara, izdavanju publikacija od interesa za Maleziju, muslimanski svijet i za međusobni odnos islamske sa drugim civilizacijama. IAIS Malezija objavljuje kvartalni međunarodno recenzirani časopis, *Islam i civilizacijska obnova* (ICR - *Islam and Civilisational Renewal*), dvomjesečni bilten (*IAIS Bulletin and Islam and Contemporary Issues*), knjige, monografije i ediciju „Occasional Paper Series“. U posljednjih devet godina ovaj institut je organizirao oko 280 skupova, seminara, okruglih stolova, nacionalnih i međunarodnih konferencija o širokom spektru tema od interesa za islam i muslimanski svijet. Detalji o aktivnostima ovog instituta i njegovim publikacijama mogu se naći na www.iais.org.my. Lična web-stranica profesora Kamalija je: www.hashimkamali.com.

IIIT, London Office i IAIS Malezija, Kuala Lumpur
Februar, 2018.



ČITANJE ZNAKOVA KUR'ANSKO GLEDIŠTE O MIŠLJENJU¹

Kur'an poučava jednom suštinskom učenju o ajetima (Božijim znakovima u svijetu), koje se uglavnom sastoji od uputa na svrhovitost Božijeg stvaranja na svim nivoima stvorenog svijeta. Zato su česte upute kao što su *le-ajatin li kavmin ja'kilun* (znaci za ljude koji razumiju Božije poruke iz Kur'ana i onima koji razmišljaju, npr. 2:164). Ova očigledna uloga Božijih znakova podrazumijeva jedan prateći zahtjev ljudima da se angažiraju u racionalnom tumačenju ajeta i izvlače zaključke u otkrivanju istine i ispravne upute.

Kako će ljudi primiti ajete i kakve će zaključke iz njih izvesti, zavisi od integriteta razuma, bez kojeg ljudi ne mogu ni razumijevati znakove, ni odgovarati na njihovu poruku. Što je više neki pojedinac prirodno obdaren razumom, to je veća njegova mogućnost da te znakove u većoj mjeri razumijeva i da na višem nivou na njih odgovara.

Čitanje znakova je dekodiranje i razlučivanje nagovještaja i skrivenih uputa u tekstualnom planu i kulturnom šarenilu. Ono podrazumijeva subjektivno tumačenje i, u konačnici, ono je tzv. „proces semioze“ ili „stvaranja značenja“, tj. označivanja. Ono

1 Ovo je izmijenjena i proširena verzija članka objavljenog u časopisu *Islam and Science*, vol. 4, no. 3, zima 2006.

nam govori da je dublje značenje iza prividne površine stvarnosti ne samo moguće, nego i prijeko potrebno. Dakle, funkcija čitanja znakova ili semiotika (a također i semiologija) jeste da postanemo svjesni svog okruženja. Radi se o tome da vidimo iza onog što se čini da jeste i da pogledamo iza površine.²

U prirodi, dim je znak vatre; teški oblaci su nagovještaj kiše; temperatura je znak bolesti. Dakle, iako se, formalno govoreći, znakovi klasificiraju u dvije kategorije - konvencionalne znakove (one koje je čovjek napravio, kulturne znakove, umjetne znakove) i prirodne znakove (znakove koji se javljaju u prirodi) - dešava se da su ovi prirodni znakovi historijski i filozofski potcijenjeni. Prirodni znakovi se obično iskazuju, a njihovim obrascima se bavimo kroz konvencionalne znakove i ustaljene interpretacije. Može se reći da je najveći dio našeg savremenog života, uključujući nauku i tehnologiju, izgrađen na dekodiranju prirodnih znakova. Po definiciji, svaka komunikacija je moguća putem znakova i jedino putem znakova. A ipak, prema prirodnim znakovima se odnosimo kao prema kakvoj sirovini. Prirodni znakovi kao „znakovi“ najčešće ne pređu prag naše svakodnevne pažnje. U današnjem potrošačkom svijetu manje je vjerovatno da će neko pažnju posvetiti tome šta nešto predstavlja ili o čemu nešto govori. Što je viši nivo potrošačkog povjerenja, manje će se pažnje posvećivati takvim porukama.

U antičkoj Grčkoj znakovima su se bavili samo u smislu „medicinskih simptoma“, a manje kao vrijednim predmetom filozofskog istraživanja. *Semeon* je izvorna grčka riječ za znak. Prvi je Umberto Eco u svojoj *Teoriji semiotike* (1976) ustvrdio da stari Grci, uprkos svojoj sofisticiranosti u logici, gramatici i retorici, nisu imali ideju općeg znaka, onako kako se on danas obuhvatno razumijeva. U međuvremenu, kada je Sveti Augustin u 4. stoljeću n.e. pojam znakova uzdigao u oblast filozofskog razmatranja, izostavio je prirodne znakove i govorio samo o konvencionalnim znakovima. Međutim, tvrdi se da je između vremena kada je Augustin stvarao i 17. stoljeća po-

2 Vidi više u: Elma Berisha, „The Qur’anic Semio-Ethics of Nature“, *Islam and Civilisational Renewal*, vol. 8, no. 1, januar 2017, str. 49f.

stojala jedna potpuna praznina u polju semiotike prirode. Baš kao ni u drugim disciplinama, doprinosi islamske civilizacije nisu se uvažavali, bilo zbog jezičke barijere, bilo zbog toga što je ona najčešće potcjenjivana i izostavljana kao nebitna.

Smatra se da se prirodnim znakovima prioritet i istaknuto mjesto, napokon, počinje davati od početka doba prosvjetiteljstva. Zbog naglašenog vjerovanja u razum i racionalnost, „prirodno“ je vrednovano više od „kulturnog“. Tada se simboli koji su ljudske tvorevine počinju tumačiti kao neprirodni i umjetni. I opet, ovo je bila jedna tendencija kulturnog miljea koje se više oslanjalo na naučna dostignuća onog vremena, a manje na semiotiku kao formalnu disciplinu koja je, kad se sve sabere i oduzme, bila još uvijek ograničena na konvencionalno područje.³

U islamskim društvima zlatnog doba kulturni naglasak je bio na prirodnim znakovima, koji su pretezali drugi kraj vage. Zaokupljenost „prirodnim svijetom“ neprekidno je podsticala svakovrsne eksperimentalne nauke, uglavnom zbog bliske povezanosti koju Kur'an nastoji uspostaviti između prirodnih znakova i ljudskog intelekta.

Islamski pojam *'akla* (intelekta) obuhvata vjersku dimenziju znanja koju oblikuju i etičke vrijednosti. Prevladavajuće čitanje Kur'ana o racionalnosti koje ću predstaviti na narednim stranicama sadrži fuziju vjere i razuma, u kojoj postoji i svijest o metafizičkim aspektima stvarnosti i svijest o ograničenjima ljudskog razuma. Islamski diskurs 20. stoljeća je pokazao svijest o toj razlici, budući da se počinje uviđati istančanost svojstvena zapadnom vokabularu o racionalnosti i njegovim kulturnim prizvucima.⁴

3 *Ibid.*, str. 51.

4 Zbog približne jednakosti, koju su raniji muslimanski učenjaci povlačili između islamskog i zapadnog shvatanja razuma, zaboravljalo se na kategorije razuma i zapadne kritike razuma koje ga dijele na „instrumentalni razum, kritički razum, funkcionalni razum, apstraktni razum, imperijalistički razum, decentrični razum“ i slično. Vidi više u: Abdelwahab M. Elmessiri, „Features of the New Islamic Discourse“, radovi sa konferencije u Kairu, 1997.

1. BOŽIJI ZNAKOVI (AJETI)

Veza između vjere i razuma, dakle, čini zlatni žig inteligentne islamske duhovnosti, gdje se ljudski um i emocije međusobno usklađuju. Kur'an stalno one koji ga uče podstiče da razmišljaju o Božijim znakovima u svijetu i u sebi, da tumače Božije uzvišeno prisustvo u sebi i da, konačno, brane istinu.

Riječ *ajet* u jednini i u množini (*ajeh, ajat*), javlja se u Kur'anu preko 400 puta, a i cijeli Kur'an sebe predstavlja kao zbirku *ajeta*. Da citiramo Kur'an: „Mi ćemo im pokazivati Naše znakove (*ajatina*) u svijetu (*afak*) i u njima samima (*enfusihim*), sve dok im ne bude jasno da je ova objava Istina.“⁵ „A i na Zemlji postoje znaci (*ajat*) za one koji traže sigurnost (*el-mukinin*) – kao i u vama samima. Zar ne vidite?“⁶

Bog istinu objavljuje na razne načine, neki su eksplicitni, a neki tek nagovještaj: ove potonje kroz modalitete *ajeta*, kako bi time podstaknuo i aktivirao ljudski intelekt. Božiji znakovi se ne mogu čitati samo površno, nego zahtijevaju razmišljanje i rasuđivanje. Na ovo upućuje izraz „Mi ćemo im pokazivati...“ (41:53), iz kojeg se vidi da se ti znakovi ne moraju vidjeti odmah, golim okom. Cijeli koncept *ajeta* teži stvaranju dinamičke veze između objave i razuma: „Knjiga, koju tebi spuštamo, prepuna je blagoslova, da bi oni mogli razmišljati o njenim Znakovima, i da umni ljudi shvate opomenu.“⁷ Znak je također i nagovještaj nečega što nije on sam i zato ga ne treba shvatati kao konačnu poruku i svrhu objave koju sadrži.

Približno 750 ajeta ili jedna osmina Kur'ana podstiče učeće da proučavaju prirodu, historiju, sami Kur'an i čovječanstvo u cjelini. Tekst koristi cijeli spektar izraza kada se obraća onima koji slušaju (*jesme'un*), koji misle (*jetefekkerun*), koji razmišljaju

5 Sura *Fussilet*, 41:53.

6 Sura *ez-Zarijat*, 51:20-21.

7 Sura *Sad*, 38:29.

(*jetedebberun*), koji posmatraju (*jenzurun*), koji koriste svoj razum (*ja'kilun*), koji slušaju i pamte (*jetezekkerun*), koji postavljaju pitanja (*jes'elun*), one koji uviđaju (*jetefekkehun*) i one koji znaju (*ja'lemun*).⁸ Ovi izrazi i njihove izvedenice (koje se najčešće javljaju u formi aktivnih glagola) u suštini su otvoreni poziv i bodre na razmišljanje koje nije ograničeno nekom metodologijom ili nekim okvirom. „*Efela jetedebberun el-Kur'an* (Zašto, onda, oni ne razmisle [*tedebbur*] o ovom Kur'anu?)“⁹ *Tedebbur* označava koncentrirano i usmjereno razmišljanje, podstaknuto izazovom da se nađe nešto novo ili da se riješi neki težak problem.

Da navedemo riječi Nettona (1989) o semiotici prirode, Kur'an se „može opisati kao semiotički raj *par excellence*“¹⁰: „A koliko samo ima znakova na nebesima i na Zemlji pokraj kojih oni prolaze? A opet okreću glavu od njih!“ (*Jusuf*, 12:105). „I od Njegovih znakova je vaš san i noću i danju i to što tražite od Njegova obilja. Zaista su to znakovi za ljude koji slušaju“ (*er-Rum*, 30:23). „I sve ono na Zemlji što je On stvorio u mnogim i raznim vrstama i bojama: zaista je u ovome znak ljudima koji zahvalno primaju od Allaha pouku“ (*en-Nahl*, 16:13). Dajući prirodi ulogu krunskog znaka njenog Stvoritelja i time što eksplicite uključuje prirodu u vanjski svijet, kao i u ljudsku unutrašnju zbilju, Kur'an praktično proteže ovaj spektar znakova do u beskraj. Tako je bogata ova kur'anska znakovima istkana tapiserija da spektar pojava okvalificiranih kao znak praktično nije vezan samo uz neke posebne oblasti ili kategorije. Postoje upute na znakove kao prirodne pojave (*Ja Sin*, 36:37; 36:33), kao i na natprirodne pojave (*eš-Šu'ara*, 26:4; *el-Isra*, 17:59); znakove kao opomene (17:59) i

8 Neki komentatori izdvajaju ukupno 30 izraza o promišljanju *ajeta*. Vidjeti u: Ebu Bekr er-Razi, *Tefsir el-kebir* (Bejrut: Dar el-fikr), II, str. 222f.

9 Sura *Muhammed*, 47:24.

10 Ian Richard Netton, *Allah Transcendent, Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (London & New York: Routledge Taylor & Francis Group), 1989, str. 321.

znakove kao blagoslove (*en-Nahl*, 16:11); znakove kao kaznu (*ez-Zuhruf*, 43:48) i znakove kao proslavu obilja (*el-Ma'ida*, 5:114); znakove kao jezike (*er-Rum*, 30:22) i znakove kao tekst (*en-Nahl*, 16:101), znakove kao historijske događaje (*Junus*, 10:92; *el-Ankebut*, 29:115; *en-Neml*, 27:52; *er-Rum*, 30:58) i znakove kao opipljive predmete (*el-Bekare*, 2:248); znakove kao naslijeđeno znanje (*eš-Šu'ara*, 26:197) i znakove kao tehnologiju (*Ja Sin*, 36:41); znakove kao dokaze (*Junus*, 10:15) i znakove kao ljudska bića (*el-Enbija'*, 21:91; *el-Mu'minun*, 23:50), da nabrojimo samo nekoliko. Bez nekog nametnutog okvira koji bi išao od vrha ka dnu, oni koji uče Kur'an pozivaju se da cjelovito posmatraju, putuju, istražuju, iskuse, dožive, probaju, zaključuju, i da svaki od njih uspostavi vlastiti način interakcije sa znakovima.

Kur'anske upute na razmišljanje i na korištenje razuma se javljaju u vezi sa pet osnovnih tema: vjerovanje u Jedinost i darežljivost Boga (*tevhid*); tumačenje Kur'ana; odnos čovjeka i svijeta; historijske primjere; razmišljanje o sebi. Upute na '*akl* (intelekt) i njegove izvedenice javljaju se u tekstu u 49 slučajeva. Tipični kur'anski izraz, *uli el-elbab* (razumom obdareni) i njegov sinonim *uli en-nuha* (koji pameti imaju) javljaju se 33 puta u tekstu.

Takvi izrazi često idu uz same izraze *ajet(i)*, kao u ajetu „Tako Allah ajete Svoje jasnim čini, da biste shvatili“¹¹ ili u ajetu „Mi vam činimo jasnim naše znakove, ako razuma imate.“¹² Ponovljene upute da se razmišlja o *ajetima* su raznovrsno nijansirane, tako da obuhvataju najširi spektar ljudi koji su obdareni različitim intelektualnim sposobnostima i darovitošću.¹³

Er-Ragib el-Isfahani (u. 502/1108) definira mišljenje (*el-fikr*) kao moć uma da olakša pristup znanju (*'ilm*). Mišljenje (*et-tefekkur*) je kretanje moći intelekta (*el-'akl*), a to se dešava samo kada je neka početna slika predmeta dostupna umu mislioca. Dakle, nema toka mišljenja o nečemu o čemu ne postoji slika u umu. To

11 Sura *el-Bekare*, 2:242.

12 Sura *Al 'Imran*, 3:118.

13 Up. Yusuf al-Qaradawi, *el-'Akl ve el-'ilm fi el-Kur'an el-kerim* (Kairo: Mekteba Vehba 1416/1996), str. 36.

se ne može reći za „jastvo“ Boga, naprimjer, jer čovjek nema slike na koju bi usredotočio misao.¹⁴ Čovjek može razmišljati samo o Božijim atributima kroz posmatranje Njegovih znakova. Općenito govoreći, mišljenjem je obuhvaćen cijeli stvoreni svijet, bez izuzetka; zapravo, Kur'an neprekidno poziva na razmišljanje, kako o fizičkim, tako i o apstraktnim aspektima stvarnosti, i sadašnjim i prošlim, koji se jedino mogu percipirati intelektom, a ne čulnim opažanjem. Kur'an često daje primjere, parabole i pripovijesti o drugim narodima, a onda iza njih slijedi podsjetnik, obično upućen Poslaniku, s.a.v.s.,¹⁵ da prenese priče o prošlosti, kako bi ljudi mogli misliti i razmišljati o njima.

Predlaže se hijerarhija pet opažajno-kognitivnih funkcija koje obuhvataju *sem'* (sluh), *besar* (vid), *fikr* (misao), *zikr* (spominjanje) i *jekin* (sigurnost).¹⁶ S obzirom na razmjeru jače perceptivne sposobnosti, Kur'an ističe ideju *ulu el-elbab*, pojedinaca razumom obdarenih, koji ispravno razumiju i odgovaraju. 'Akl je, dakle, povezan sa spoznajnom dimenzijom vjere. Važno je što i sâmi termin za razbor i inteligenciju u arapskom, *el-'akl*, u jezgri svog značenja ima praktičnu ideju „suzdržavanja“, „obavezivanja“, to jest obuzdavanja sebe od pokuđenog ponašanja – što je jedno ograničenje samonametnuto iznutra. Komentatori Kur'ana razumijevaju mišljenje (*tefekkur*, *tefkir*) kao razmatranje i promišljanje, što je mentalna aktivnost i proces, a ne ishod. *Tefekkur* se smatra formom ibadeta (bogoštovlja), ako se vrši iskreno i u dobre svrhe. 'Akl je po kur'anskoj koncepciji moć kojom se spoznaje istina i uvijek je u potrazi za njom. Koncept 'akla sprečava čovjeka da bude krut, ohol i prijetvoran. Neki, također, iz kur'anskog stalnog naglaska na razmišljanju izvode zaključak da svi muslimani moraju težiti tome da budu misleće osobe.¹⁷

14 Er-Ragib el-Isfahani, *Mufredat elfaz el-Kur'an* (Bejrut: Dar eš-šamijja 1383/1964), pod „fikr“.

15 Sura *el-Ar'af*, 7:175 i 176. Vidjeti, također, i sure *el-Hašr*, 59:21 i *er-Rum*, 30:21.

16 Up. Karim Douglas Crow, „Islam and Reason“, *Al-Shajarah*, vol. 8, 2003, str. 120-1.

17 Abbas Mahmud al-Aqqad, *et-Tefkir fariza islamijja* (Mišljenje je islamska obaveza), citirano u: Jamal Badi i Mustapha Tajdin, *Creative Thinking: An Islamic Perspective*, 2. izd. (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2005), str. 6.

El-Karadavi citira gledišta Ibn Kajjima el-Dževzije (u. 751/1350) kako bi podupro vlastiti zaključak da je „razmišljati jedan sat bolje nego klanjati godinama“ i drugi, da je „razmišljati sat vremena bolje od cijele noći molitve“. Ovome Ibn Kajjim dodaje da je „razmišljanje čin srca, dok je klanjanje čin ekstremiteta, a ovo prvo je iznad ovog potonjeg“. U sličnom kontekstu citira i pobožnog halifu Omera ibn Abdulaziza (u. 101/718): „Razmišljati o obilju Božijih darova je bolji oblik ibadeta.“ Abbas Mahmud el-Akkad otišao je tako daleko da kaže da je „razmišljanje – *et-tefkir* – islamska obaveza. Baš kao što nam je Uzvišeni Bog naredio da Mu se klanjamo i da postimo, On nam je naredio i da razmišljamo, u brojnim ajetima i na mnogo različitih načina, a svaki opravdava mišljenje kao jednu od glavnih poruka Kur’ana.“¹⁸

Kur’anska vizija znanja može se okarakterisati kao znanje koje se temelji na razumijevanju (*fehmi*) i uvidu (*tefekkuhi*). Na ovo ukazuju brojne reference u tekstu, gdje se podstiče racionalno zaključivanje, mišljenje i razmatranje o vidljivom svijetu i univerzumu izvan njega. To je znanje usvojeno sa uvidom koji je Kur’an predočio u svom izrazu *et-tefekkuhi fi ed-din*, to jest, to je razumijevanje religije koja znači racionalni i istraživački pristup izgradnji svjetonazora islama. Islam, drugim riječima, preporučuje analitičko znanje i razumijevanje koji proizvode opći uvid, a ne nekakav puki dogmatski pristup. Ova dva pristupa se ogledaju u poznatim izrazima *el-iman et-tefsili* (vjera zasnovana na detaljnoj analizi), nasuprot izrazu *el-iman el-idžmali* (nerazmotrena i neshvaćena vjera). Ovu prvu, po općem priznanju, preferira ulema svih vodećih škola i *mezheba*. Ona je, stoga, iskazana u ajetu: „Ne trebaju vjernici svi naprijed istupati: jedna skupina iz svake zajednice mogla bi se posvetiti vjeri (*li-jetefekkehu fi ed-din*), pa da narod, kad im se vrati, opominje - tako bi (mogli naučiti) štititi se (od zla).“¹⁹ Uočavamo, također, razliku između znanja zasnovanog na

18 Up. al-Qaradawi, *al-'Aql ve el-'ilm* (Bejrut: el-Matba'a el-asirijja, 1992), str. 41-45, gdje citira Ibn Kajjimov *Miftah dar es-sa'ada* i Aqqadovu knjigu, naslova *et-Tefkir fariza islamijja*.

19 Sura *et-Tevba*, 9:122.

razmišljanju i prenesenog ili primljenog znanja, kakvo se ogleda u blizanačkim pravnim i hadiskim izrazima *'ilm ed-diraja*, to jest, znanje zasnovano na razumijevanju, i *'ilm er-rivaja*, to jest preneseno i znanje zasnovano na izvještaju. Prvo se zasniva na razumijevanju i uvidu (*diraja ve tefekkuh*) i ima prednost nad potonjim. Dok se *'ilm er-rivaja* oslanja uglavnom na memorisanje i sjećanje, *'ilm ed-diraja* se zasniva na saznavanju, razumijevanju i analizi. Dakle, ako postoje hadiski izvještaji ili neki činjenični izvještaji koje ne podupire razum, oni će, najvjerovatnije, biti odbačeni i napušteni, uz izuzetak onih o vjerskim pitanjima (*ibadetu*), koji su zasnovani na vjeri i potčinjavanju više nego na racionalnoj analizi.

Druga karakteristika kur'anskog shvatanja mišljenja naznačena je u naglasku na mudrost i dobru prosudbu (*hikma*), koje označavaju kvalitet razmišljanja, uvažavanje vrijednosti i njegove ishode. Za mudrost i dobre prosudbe se lahko može reći da su važnije od tehničkih objašnjenja i stručnih znanja, jer mogu voditi stručno znanje ka valjanoj primjeni i odličnim postignućima.

Kur'an spominje *hikmu* 20 puta, a u 10 od ovih 20 slučajeva joj neposredno prethodi riječ *kitab*, koja označava božanski sveti tekst – prvenstveno Kur'an, ali i druge božanske svete tekste. Tako tekst koji upućuje na Isu/Isusa kaže: „A Allah će njega Knjizi Mudrosti (*hikma*) naučiti, Tevratu i Indžilu“, tj. Tori i Evanđelju.²⁰ *Kitab* i *hikma* se često stavljaju jedno uz drugo u kontekstu slanja poslanika koji su poučavali ljude i upućivali ih knjigom i mudrošću (npr. *ve ju'allimuhum el-kitabe ve el-hikmete*), kako je rečeno za Poslanika Muhammeda²¹; potomke poslanika Ibrahima/Abrahama²² i Lukmana²³. Holistička, nadmoćna i nerazdvojiva vrijednost *hikme* u Kur'anu istaknuta je u jednom od njegovih ajeta gdje se kaže da kada Bog obdari nekog mudrošću, onda

20 Sura *Al 'Imran*, 3:48.

21 Sura *el-Džum'a*, 62:2 i *passim*.

22 Sura *en-Nisa'*, 4:54.

23 Sura *Lukman*, 31:12.

je taj čovjek zaista obasut velikim dobrom.²⁴ Spominjanje *hikme* uz Knjigu očigledno znači da se Kur'an treba mudro čitati, a odvajanje toga dvoga totalno dogmatskim pristupom Kur'anu protivreći božanskoj svrsi i namjeni objave. Čitati Kur'an u svjetlu *hikme*, dakle, znači čitati ga s razumijevanjem, znači obuhvatno čitanje koje prevazilazi doslovna značenja kur'anskih riječi, kako bi se dosegnuo cilj i svrha njegove poruke, a zatim i razmišljati o načinima i sredstvima kojima bi pojedinac i društvo mogli ostvariti kur'anska dobra.²⁵

To što u Kur'anu „Knjiga i *hikma*“ uglavnom jesu jedno pored drugog navelo je neke komentatore, kao što su tabijun Kata-da ibn Di'ama es-Sedusi (u. 118 h.g.), Ibn Vehab, učenik Imama Malika (u.179/795), i sâmi Imam eš-Šafi'i (u. 205/820), na jedan donekle neobičan zaključak da je „*hikma*“ oznaka za Poslanikov Sunnet. Mnogi su preuzeli i slijedili njihov stav; međutim, budući da tekst ne navodi takvo značenje za *hikmu*, riječ bi trebala nositi svoje prirodno i nespecificirano značenje, kako sam već naveo u ovom izlaganju. Dobra prosudba, uvid, ravnoteža i izbjegavanje krajnosti, sposobnost razlikovanja istine i laži i ispravno postupanje se uobičajeno povezuju sa *hikmom*, a *hikma* kao takva je u svom kur'anskom idiomu dimenzija evaluativnog razmišljanja. Osim toga, kada Kur'an kaže da je Bog Uzvišeni podario poslanicima Davudu i Sulejmanu te poznatom mudracu Lukmanu – *hikmu*, onda se to ne može odnositi na Sunnet Poslanika Muhammeda, pošto Sunnet kao takav nije postojao u to vrijeme. Kur'anska upotreba termina *hikma* jača holistički kvalitet razmišljanja; *hikmom* se nastoje izgraditi čvrste veze između razuma i emocija ('*akl ve kalb*'), čime se podstiče ono što je danas poznato kao emocionalna inteligencija. Na ovaj način Kur'an – a također i Sunnet – često iskazuju poruke, jer, za razliku od modernih zakona i statutarnih akata, kur'anske upute, naredbe i

24 Sura *el-Bekare*, 2:269.

25 Up. al-Qaradawi, *el-'Akl ve el-'ilm* (Bejrut: el-Matba'a el-asirijja, 1992), str. 200.

zabrane upućene su srcu i umu čitatelja, uz čestu upotrebu riječi *kalb* (doslovno: srce) kao mjesta razumijevanja.²⁶

El-Isfahani definira *hikmu* kao „spoznaju istine posredstvom znanja i uma“ i kaže da se ona „očituje kroz vršenje dobrih dijela“.²⁷ Prema drugoj definiciji, „mudrost znači shvatanje istine i zbilje i sposobnost čovjeka da se ne iskvari u svom traganju za savršenstvom“.²⁸ *The Random House Dictionary of the English Language* na sličan način definira mudrost kao „znanje o tome šta je istinito ili ispravno uz pravednu prosudbu kako djelovati“. Mudrost je razmišljanje osvijetljeno svjetlom srca, koje često podstiče na djelovanje i promišljanje o posljedicama u vezi sa drugim relevantnim činionicima. Ovo možda podsjeća na poznati hadis u kojem se kaže da je „bogobojaznost vrhunac mudrosti (*re'su el-hikmeti mehafetu Allah*)“.²⁹ Vjerovatno iz ovog razloga su velike svjetske religije podsticale one koji traže znanje da ga spajaju sa mudrošću. Mudrost je ta koja daje veći kvalitet razmišljanju i pomaže znanju da se koristi u činjenju dobra, dajući mu smisao i pravac.

U nastojanju da pojedinca obučiti da bolje razmišlja, el-Gazali (u. 505/1111) raspravlja o dva izvora znanja koja muslimanska tradicija uvažava. Jedan je poučavanje i učenje čovjeka (*ette'allum el-insani*), a drugi je božanska pouka (*et-ta'lim er-rabbani*). Prvo se izvana prenosi, od učitelja do učenika, dok ovo drugo dolazi od Univerzalnog Uma i ono je nadmoćnije, jače i djelotvornije od čovjekovog poučavanja. Ovo znanje se stiče putem objave (*vahj*), a ona je povlastica poslanika ili se to znanje stiče kroz meditaciju i kontemplaciju. El-Gazali zauzima stav da je suština sveg znanja koncentrirana u unutrašnjem jastvu ličnosti,

26 Up. *ibid.*, str. 202.

27 Er-Ragib el-Isfahani, *Mufredat elfaz el-Kur'an* (Bejrut: Dar eš-šamijja 1383/1964), str. 249.

28 Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: el-Mu'essesa el-'alemi, 1338/1964), II, str. 395.

29 Alauddin el-Mattaki el-Hindi, *Kenz el-umma fi sunen el-akval ve el-ef'al* (Bejrut: Mu'essesa er-risala, 1383/1981), hadis br. 5873.

kao što je mogućnost rasta sadržana u sjemenu i tlu, a putem poučavanja se ovaj potencijal pojedinca razvija. Ova dva aspekta znanja, vanjsko i unutrašnje, su komplementarni, zato što niko ne može poučavati ili učiti od nekog učitelja sve nauke: jedne se nauče kroz poučavanje, a druge kroz razmišljanje i rasuđivanje. Zato je važno da putevi učenja ostanu otvoreni i preko poučavanja i preko unutrašnjeg promišljanja, razmatranja i objašnjenja.³⁰ Ovo je još jedan način da se kaže da se svo znanje stiče čulima, unutrašnjim promišljanjem i mišljenjem, a oba su dio prirodnog dara i razvoja putem vanjskog prenošenja i poučavanja.

El-Gazalijeva gledišta o unutrašnjim i vanjskim izvorima znanja umnogome se poklapaju sa Ibn Sinaovim (u. 428/1037), ali se razlikuju, barem djelimično, od gledišta Čiste braće (*Ihvan es-safa* [c. 373/983]) iz 2/7. stoljeća. Svo znanje, prema ovim potonjim, stiče se čulima i ne nasljeđuje se u ljudskoj prirodi. Oni smatraju da znanje, razvijeno putem razmišljanja i rasuđivanja, također potječe iz čula.

Ista analiza se odnosi i na aksiomatsko znanje o postulatima koji se izvode i potvrđuju putem čula. Da bi poduprli ovu teoriju, Ihvan es-safa citiraju kur'anski ajet: „Bog vas iz utroba majki vaših izvodi dok još ništa ne znate.“³¹ Stoga je svo znanje – stečeno znanje, što je gledište koje upadljivo podsjeća na neke moderne teorije o ovom predmetu.³²

Islamska misao u srednjem vijeku nije priznavala ontološku razliku između opipljivih entiteta, koji se mogu čulima shvatiti, i entiteta duhovnog ili podsvjesnog karaktera. Može se reći da je ovo pouzdaniji i realističniji stav o zbilji nego stavovi koje dozvoljavaju moderne pozitivističke naučne doktrine. Biće se manifestira na različitim nivoima i u mnogim oblicima, od kojih ni-

30 Ebu Hamid el-Gazali, *Risalat er-redd 'ala ladunijja*, ur. Abd Allah Riyad Mustafa (Damask: Dar el-hikma, 1986), str. 241.

31 Sura *en-Nahl*, 16:78.

32 Up. Ahmad Fuad al-Ahwani, *et-Terbija fi el-islam* (Kairo: Dar el-Mearif bi-Misr, 1968), str. 227-228.

jedan nije manje stvaran od drugog. Arapska misao je koristila ideje sistematizirane u stoičkoj teoriji, koja biće pozicionira na tri mjesta: verbalni iskaz, psihičku predstavu i zbilju – pri čemu ovo posljednje ni u kom smislu nije isključivi naziv za Biće.

Ebu Nasr el-Farabi (u. 950. g.n.e.) preuzeo je ovo gledište i pripojio psihičko predstavljanje entitetima razuma. Drugi ponavljaju ovu podjelu i uvode četvrto mjesto: ono koje pripada svetom tekstu. Stvarnost se, dakle, četverostruko manifestirala, zavisno od toga da li predmet postoji neposredno, po sebi, ili kao da je urezan u umu (*zihn*, psiha), sačinjen od zvukova - što skupa označava psihičko predstavljanje - ili se manifestira u slovima koja predstavljaju zvuk i govor. Sva četiri imaju jednu osnovnu, zajedničku karakteristiku, a to je postojanje (*vudžud*, *hakika*).³³

I islamska i zapadna shvatanja kreativnog i evaluativnog mišljenja prepoznaju ih kao vještinu koja se razvija obukom i kontroliranom vježbom. Vježbanjem i razmišljanjem mi usvajamo nove obrasce opažanja stvarnosti, zbog čega je možemo posmatrati na drugi način i kreativno. Općeprihvaćeno je da kreativno i kritičko mišljenje idu skupa i da dopunjavaju jedno drugo. Kritičko mišljenje znači „uključiti ili iskazati vještinu prosudbe ili zaključivanja“. Mišljenje je kritičko kada se procjenjuje razlog koji stoji u osnovi neke odluke. Takva procjena mora, međutim, biti konstruktivna.³⁴ Svrha kritičkog mišljenja je postići razumijevanje, procijeniti tačke gledišta i riješiti probleme. Općenito, nečije mišljenje će vjerovatno biti kritičko ako konkretno stečeno iskustvo prethodi apstraktnom mišljenju.³⁵ Ovo ima paralelu u svom islamskom idiomu, kada se mišljenje iskazuje uz *hikmu*.

33 Up. Aziz al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies* (London: Groom Helm, 1986), str. 109.

34 Up. Diane F. Halpern, *Thought and Knowledge: An Introduction to Critical Thinking* (Mahwah: New Jersey, Lawrence Erlbaum and Associates, 1996), str. 21.

35 Up. Ibrahim B. Syed, „Critical Thinking“ (http://www.lfri.org/articles/articles_101_150/critical_thinking.htm)

Poznati, mada sporni hadis „Prvo što je Bog stvorio bio je um (*evvelu ma halaka Allahu el-'akle*)“ je među muslimanskim misliocima tokom više stoljeća rasplamsavao duge rasprave o posljedicama ovog iskaza. Među pitanjima o kojima se raspravljalo bilo je prvenstvo razuma nad objavom i njihova uloga u uzajamnoj međuzavisnosti. Drugo pitanje bila je nejednakost ljudi u pogledu razuma, koja ima utjecaja i na modalitete moralnih obaveza. Neki istaknuti mislioci, uključujući i Ebu Bekra er-Razija (u. 313/925), otvoreno su zagovarali prvenstvo razuma nad objavom. Ovo će biti poznato kao „racionalizam“, koji razumu daje prednost nad objavom. Ovo se razlikuje od „racionalnosti“, koja znači tretirati svako pitanje korištenjem razuma, a da mu se ne daje prioritet.

2. IZVORI I INSTRUMENTI ZNANJA

U komentarima kur'anskih odlomaka koje smo ranije naveli, Muhammed Iqbal primjećuje da Kur'an smatra i *enfus* (jastvo) i *afak* (svijet) izvorima znanja. Bog objavljuje svoje znakove u unutrašnjem, kao i u vanjskom iskustvu. Tako Kur'an otvara nove vidike znanja u području čovjekovog unutrašnjeg iskustva. Mističko iskustvo i intuicija, dakle, ma kako neobični i neuobičajeni bili, moraju se smatrati, kao i drugi aspekti ljudskog iskustva, savršeno prirodnim i otvorenim za pomno posmatranje.³⁶ Međutim, unutrašnje iskustvo je samo jedan od izvora znanja. Po Kur'anu, nastavlja Iqbal na istoj strani, vanjsko iskustvo otvara dva druga izvora znanja – prirodu i historiju, i u zahvatanju iz ovih izvora znanja „može se vidjeti duh islama u najboljem izdanju“.

36 Muhammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Shah Muhammad Ashraf, reprint 1982), str. 127.

Kur'an znamenja zbilje vidi u Suncu, Mjesecu, smjeni dana i noći, stalnoj promjeni vjetrova, raznolikosti ljudskih jezika i boja i, zapravo, u cijeloj prirodi kakva se ona otvara čovjekovom opažanju putem čula. Dužnost muslimana je da o ovim znacima razmišljaju, a ne da pored njih prolaze *slijepi kod očiju i gluhi kod ušiju* (up. *el-A'raf*, 7:179), jer će onaj koji ne vidi ove znakove u ovom životu ostati slijep i za zbilju budućeg života. Božanski znakovi se uočavaju putem čulnog opažanja, korištenjem uglavnom sposobnosti slušanja, gledanja i intelekta: „Zašto po zemlji ne putuju, pa da im srca (i um) mogu tako steći mudrost?“³⁷ Ovaj ajet naglašava sposobnost razumijevanja i tumačenja, upućujući na to da ne dolaze sve informacije o prirodi direktno iz čula, jer da je tako mi se ne bismo razlikovali od životinja.

Stalno upućivanje na čulno opažanje kao glavni način primanja *ajeta* je naučni/eksperimentalni doprinos Kur'ana. Kur'an čak ide dalje, pa nagovještava da je čulno opažanje jedini put znanja, kao što tekst koji smo već pogledali kaže: „Bog vas iz utroba majki vaših izvodi dok još ništa ne znate, i daje vam sluh i vid i srca da biste mogli zahvalni biti.“³⁸

Znanje o znakovima se, stoga, stiče korištenjem ovih moći. U drugom ajetu, Kur'an hvali „one koji slušaju Govor i slijede ono najbolje (značenje) u njemu“.³⁹ Ovaj ajet naoko podređuje podatke čulnog opažanja onima iz primjene intelektualnog odabira. Tekst također poučava da čulno opažanje ne zahvata svu zbilju: „Ja se kunem onim što vi vidite i onim što vi ne vidite.“⁴⁰ Sigurnost (*jekin*) može također biti izvan dosega ljudskog uma, budući da varijable vremena i prostora mogu zamutiti ljudski um. Ono što je danas sigurno, sutra možda neće biti.

Također, mi uočavamo da je, prema učenjima Kur'ana, univerzum dinamičan po svom početku, kraju i moći da se poveća-

37 Sura *el-Hadž*, 22:46.

38 Sura *en-Nahl*, 16:78.

39 Sura *ez-Zumer*, 39:18.

40 Sura *el-Hakka*, 69:38-39.

va. Prvi muslimanski mislioci, izgleda, nisu shvatili kur'anski naglasak na induktivno zaključivanje i eksperimentiranje. Zaista je muslimanskim učenjacima dugo trebalo da uoče „da je duh Kur'ana suštinski antiklasični“. Pouzdavši se potpuno u grčku logiku, muslimanski učenjaci su pokušavali shvatiti Kur'an u svjetlu grčke filozofije, koju su, na početku svog naučnog djelovanja, izučavali sa velikim entuzijazmom.

Suštinu Ikbaloze analize ovog problema potvrdio je i Malek Bennabi (1905-1973), koji je kreativni podsticaj Kur'ana shvatao kao motivacionu snagu koja se nalazi u osnovi procvata nauke u vrijeme kada su muslimanski mislioci počinjali shvatati pravi doprinos Kur'ana eksperimentiranju i induktivnom rasuđivanju.⁴¹

Dinamička koncepcija univerzuma u Kur'anu, također, prema njegovoj koncepciji života, je evolucijsko kretanje u vremenu. Historija, dakle, predstavlja treći izvor znanja u Kur'anu. Jedno od suštinskih učenja Kur'ana je, kako to Ikbali dalje zapaža, da se narodima kolektivno sudi i da oni kolektivno pate zbog svojih nedjela sada i ovdje. Kur'an, stoga, neprekidno navodi historijske primjere i podstiče čitatelje da razmišljaju o prošlim i sadašnjim iskustvima čovječanstva:

Mnogi narodi su minuli prije vas; zato, putujte po Zemlji i vidite kakav je kraj bio onima koji su odbacivali Istinu!⁴²

Ako rana dopadnete, budite sigurni da su i drugi narodi dopadali takvih rana. Takve dane (promjenjive sreće) Mi dajemo čovjeku naizmjenice.⁴³

Među onima koje smo Mi stvorili su ljudi koji upućuju (druge) ka Istini. A prema pravdi i presuđuju. A one koji odbacuju Naše znakove, mi ćemo, a da oni i ne osjete, kazni voditi; a i odgodu ćemo im dati: jer Moj plan je pouzdan (i nepogrešiv).⁴⁴

41 Malek Bennabi, *Intadž el-mustešrikin* (Kairo: Mekteba Amir, 1990), str. 34.

42 Sura *Al 'Imran*, 3:137.

43 Sura *Al 'Imran*, 3:140.

44 Sura *el-A'raf*, 7:181-183.

Važnost koju Kur'an daje historiji kao izvoru čovjekovog znanja ide dalje od pukih iznošenja historijskih generalizacija. "On nam daje jedan od najtemeljnijih principa historijske kritike."⁴⁵ Budući da je tačnost u bilježenju činjenica neophodni uvjet historije kao nauke, tačnost – u konačnici – zavisi od onih koji izvještavaju. Lični karakter prenosioca ili izvještavača je, dakle, važan faktor u sudu o njegovom svjedočenju. Kur'an kaže: "O vi koji vjerujete! Ako vam dođe pokvarenjak kakav sa novim vijestima, provjerite šta je istina."⁴⁶ Princip ugrađen u ovaj ajet primjenjivali su prenosioci Poslanikovih hadisa, iz kojih su se, postepeno, razvili kanoni historijske kritike.

Naučna razrada historije, međutim, zahtijeva šire iskustvo, veću zrelost praktičnog razuma i potpuno razumijevanje određenih osnovnih ideja o naravi života i vremena. One su među tri glavne i zajedno čine temelj kur'anskih učenja.

(1) *Jedinstvo ljudskog porijekla*. Kur'an kaže: „On vas je (sve) od jednog čovjeka stvorio.“⁴⁷ Ali, shvatiti život kao organsko jedinstvo je težak zadatak. Islam je posijao sjeme ovog nastojanja i ono je postalo kur'anski zadatak čovjeku, da radi ka njegovom ostvarenju. Bez obzira na činjenicu što je kršćanstvo, mnogo prije islama, donijelo poruku čovječanstvu o jednakosti, Rimsko Carstvo nije imalo ništa više od jedne uopćene i apstraktne zamisli ljudskog jedinstva. S druge strane, rast teritorijalnog nacionalizma u Evropi imao je tendenciju da zataška taj širi element čovječanstva u evropskoj umjetnosti i literaturi. Kolonijalizam je, također, nadahnut predstavom o vlastitoj superiornosti.⁴⁸ Svim je drugačije u islamu. Motiv islama je, od samog početka, bio oživjeti ideju ljudskog jedinstva u muslimanskom iskustvu, tako da se ide ka njegovom potpunom ostvarenju.

45 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Shah Muhammad Ashraf, reprint 1982), str. 139.

46 Sura *el-Hudžurat*, 49:6.

47 Sura *ez-Zumer*, 39:6; Sura *en-Nisa*, 4:1.

48 Vidi više u: Imam Feisal Abdul Rauf, *What's Right with Islam is What's Right with America* (San Francisco: Harper Collins, 2004), str. 4-5.

(2) *Jasan osjećaj zbiljnosti vremena i shvatanje života kao neprekidnog kretanja u vremenu.* Kur'anski stav o smjeni dana i noći kao znak konačne Zbilje, a koja se javlja u punom sjaju svakog tre-na, i tendencija u muslimanskoj metafizici da vrijeme smatra objektivnim – sve to čini intelektualno naslijeđe i ideale islama.

(3) *Spajanje religijskih i sekularnih vrijednosti.* Ovo je jedinstveno obilježje islamske misli, karakterističan pokušaj da se, možda prvi put u historiji, uspostavi sklad između ovih vrijednosti. U državi Medini mi prvi put nailazimo na jasan slučaj da univerzalno proglašene vrijednosti čine kriterij političkog odlučivanja. Od političkih vođa i državnika se očekivalo da prepoznaju ne samo vrijednosti učinka, nego i pravde, ljudskog dostojanstva, jednakopravnosti i slobode. U svom čuvenom djelu *Filozofija historije*, Hegel (1770-1831) prepoznaje da se to jedinstvo sekularnog i duhovnog ostvarivalo u islamskom društvu i islamskoj civilizaciji mnogo prije nego što je ostvarilo neki utjecaj na modernom Zapadu:

...Ovo [pomirenje sekularnog i duhovnog] počinje ogromnim kontrastom između duhovnih religijskih principa i barbarske stvarnosti, jer je duh kao svijest o unutrašnjem svijetu, u početku, još uvijek apstraktan. Sve što je svjetovno prepušteno je brutalnosti i proizvoljnosti. Muhammedanski princip, prosvijećenost istočnog svijeta, prvi se suprotstavio ovom barbarizmu i hirovitosti. Nalazimo da se kasnije razvija brže od kršćanstva; jer, ovom potonjem je trebalo osam stoljeća da izraste u političku formu.⁴⁹

Moderni Zapad, zahtijevajući da nosioci političke moći djeluju po skupu moralnih pravila, slijedio je primjer historijskog islamskog svijeta. Međutim, kako je moderni Zapad uskladio sekularno i religijsko samo na nacionalnom nivou, ostalo je međunarodno područje otvoreno za djelovanje po dinamici politika moći i

49 Georg W. H. Hegel, *Philosophy of History* (New York: Dove Books, 1956), str. 109.

sekularne brutalnosti. Ova greška bila je uzrokom bezosjećajnog nasilja koje je odnijelo sto miliona života u 20. stoljeću. To što su prepoznate opasnosti čisto sekularne politike dovelo je do stvaranja Ujedinjenih nacija.

Safi dobro zapaža jednu ironiju: savremena muslimanska društva su, na žalost, išla istim smjerom u rastavljanju sekularnog od religijskog i sada su se zaplela u krizi legitimnosti. Mnoge muslimanske režime pokreće logika moći i oni djeluju izvan područja moralne ispravnosti. Alarmirajuće je kada se vidi da je ovo odvajanje utjecalo na religijski motivirane pokrete, jer se čini da su i oni podlegli pred logikom moći, po tome što su spremni da koriste amoralne – pa čak i nemoralne – strategije u borbi protiv političke korupcije i ugnjetavanja.⁵⁰

3. PREPREKE ISPRAVNOM RASUĐIVANJU

Kur'anski naglasak na razmišljanju o ajetima podupire i cijeli skup smjernica za osiguranje dobrog ishoda u promišljanju i razmatranju ajeta. Tekst time skreće pažnju na niz prepreka i faktora koji stoje na putu pravilnog funkcioniranja intelekta:

(1) Slijediti strast (*heva*), koju mogu činiti ljubav, mržnja, razmetljivost i predrasuda koje se mogu ispriječiti nepristranom i pouzdanom sudu: „Da li si vidio onoga koji je za svog boga uzeo svoju strast (*heva*) i Bog ga ostavio u zabludi?“⁵¹ „A ako prohtjeve njihove budeš slijedio nakon što ti je znanje stiglo, od Boga neće te niko zaštititi, niti ti pomoći.“⁵² Čovjek bira između

50 Louay Safi, „The Creative Mission of the Muslim Minorities in the West: Synthesizing the Ethos of Islam and Modernity“, rad predstavljen na konferenciji na Univerzitetu Westminster, London, UK, 21. februara 2004. (<http://lsinsight.org/articles/Current/MuslimMinorities.htm>)

51 Sura *el-Džasije*, 45:23.

52 Sura *el-Bekare*, 2:129; vidjeti također sura *el-Kasas*, 28:50; sura *el-Kehf*, 18:28.

dvije alternative: strasti (*heva*) i upute (*huda*); prva očigledno otežava njegov pokušaj da dosegne drugu.

(2) Nagađati, slijediti pretpostavke, bez obzira na postojanje sigurnosti: „A nagađanje (*ez-zann*) zasigurno ništa ne doprinosi istini (*el-hakk*).“⁵³ „I ne slijedi ono o čem znanja (*‘ilm*) nemaš, jer, uistinu, i za sluh i za vid i za srce bit ćeš odgovoran.“⁵⁴ Znanje i istina stoje nasuprot slijeđenju *zanna*. Obratite pažnju na to da tekst govori da niko ne treba slijediti *zann*, osim ukoliko se on ne uspostavi i uzdigne u rang *‘ilma*. Tekst ne kaže da se *zann* treba sasvim izbjegavati. Na drugom mjestu *zann* se javlja uz *hevu* ili „ono za čim duše žude“.⁵⁵ E, to je *zann* koji se smatra preprekom. Znanje nastaje čulnim opažanjem koje često počinje jednom mjerom pretpostavki i sumnji, ali koje se potvrde svjetlom razuma i uvjerenja. Neki komentatori smatraju da je glavni kontekst za ovu smjernicu religija: zato se, dakle, kaže da ne smijemo zauzimati spekulativne stavove u pitanjima vjerovanja. Što se tiče naučnih istraživanja i traženja znanja, *zann* se ne spuvata, niti se izbjegava.⁵⁶

Krajnja svrha ovog angažmana je dosegnuti istinu. Jednom kada se istina dosegne, čovjek joj se posvećuje i uočava je: „Pa, šta pored istine ima – osim zablude?“⁵⁷ „I riječi tvoga Gospodara završavaju istinom i pravdom. Nema toga što će Njegove riječi promijeniti.“⁵⁸

(3) Slijepo oponašanje drugih: Ispravno korištenje razuma u islamu povezano je sa ličnim uvjerenjem, a ne sa neselektivnim slijeđenjem drugih, svetih običaja i preteča. Oni se moraju

53 Sura *Junus*, 10:36.

54 Sura *el-Isra'*, 17:36.

55 Sura *en-Nedžm*, 53:23.

56 Up. M. H. Kamali, „Islam, Rationality and Science“ u: *Islam and Science*, vol. 1, no. 2, 2003, str. 126f; vidjeti i Mehdi Golshani, „Philosophy of Science from the Qur'anic Perspective“, *Towards Islamisation of Disciplines* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), str. 73f.

57 Sura *Junus*, 10:32.

58 Sura *en-En'am*, 6:115.

procijeniti razumom i napustiti, ako se zaključi da su nastrani i varljivi: zabludjeli će reći, kako to Kur'an navodi: „Ne! Mi ćemo slijediti put naših predaka.' Zar ni njihovi preci nisu imali mudrost i uputu?“⁵⁹ Ovako su odgovarali poslaniku Ibrahimu i drugim velikim poslanicima njihovi klevetnici, međutim, tekst im se obraća opet i iznova: „Uistinu, vi i vaši preci ste očigledno zastra-nili!“⁶⁰ Kako ćemo ovdje vidjeti, neselektivno oponašanje drugih se općenito smatra posebno opasnim uzrokom nazadovanja kreativnog mišljenja kod muslimana.

(4) Represivna diktatura: Kur'an osuđuje ohole diktatore i sve one koji ih podržavaju i slijede. Zato riječi: „O, Gospodaru naš! Mi smo slušali naše vođe i naše velikaše, pa su nas oni zaveli da skrenemo sa pravog puta!“⁶¹ ne mogu imati vrijednost. Na nekim drugim mjestima, tekst optužuje faraona i Karuna, zbog toga što su ugnjetavanjem ljude navodili da odbace prenesenu im uputu.⁶²

4. NAZADOVANJE KRITIČKOG MIŠLJENJA

Neću se vraćati na dobro dokumentiranu historijsku činjenicu da su muslimanski mislioci bili predvodnici stvaranja novog znanja. Zahvaljujući kur'anskom utjecaju, a za razliku od Grka koji su bili izvrsni u deduktivnim metodama rasuđivanja i logike, muslimanski naučnici su se isticali u induktivnom i u eksperimentalnom pristupu naučnom istraživanju. To što Kur'an stalno poziva na ot-krivanje istine, stjecanje znanja i istraživanje vidljivog svijeta je moralni i duhovni podsticaj na naučno djelovanje i kreativnost. Zlatno doba muslimanske nauke počelo je oko 700. g.n.e. i trajalo

59 Sura *el-Bekare*, 2:170; vidjeti i *el-Ma'ida*, 5:104.

60 Sura *el-Enbija'*, 21:54; sura *el-A'raf*, 7:71.

61 Sura *el-Ahzab*, 33:67.

62 Sura *el-'Ankebut*, 29:39.

negdje do 1350. g.n.e.. Veliki mislioci kao što su Ibn Sina, Džabir ibn Hajjan, Ebu Bekr Zekerrija er-Razi, Ebu Rejhan el-Biruni, Ibn en-Nefis ed-Dimeški, el-Horezmi i mnogi drugi ostavili su bogato naslijeđe i doprinos naukama anatomije, medicine, matematike, astronomije, hemije, optike itd.⁶³ U muslimanskim društvima njihovog vremena, jezički i drugi znakovi i simboli koje je čovjek stvorio u formaliziranim jezicima nauke, u tekstualnoj analizi, arhitekturi ili drugim umjetničkim formama, nisu nipošto zapostavljeni. Vrlo sofisticirana književna kultura i književna djelatnost doživjele su procvat u do tada neviđenim razmjerama.⁶⁴ U narodnoj predodžbi tinta učenjaka smatrala se svetom, a pero prvom stvari koju je Bog stvorio. Zato je teško reći, naprimjer, koji su znakovi - koje je čovjek stvorio ili koji se prirodno javljaju - imali u tom vremenu veću pažnju. Kultura i priroda, u jednom zdravom odnosu simbioze, ogledale su se, naprimjer, u islamskoj arhitekturi tog vremena, sasvim usklađenoj sa prirodom.⁶⁵

Nakon 14. stoljeća, kreativno mišljenje u islamskom svijetu počinje nazadovati, zbog različitih faktora, među kojima su: mon-golska najezda i spaljivanje Bagdada, poraz muslimana Arapa u Španiji i neprekidni križarski pohodi, pad osmanskog hilafeta, a potom i navala kolonijalizma. Kao posljedica svega toga, kreativni podsticaj islamske misli počeo je splašljivati. Muslimane su mučili i mnogi unutrašnji problemi, među kojima su otuđenje filozofa, naučnika i mislilaca od teologa, sektaška sporenja te prevlast intelektualnog konzervativizma i *taklida* (oponašanja prijašnjih autoriteta). Filozofija i nauka su počele sve više zaostajati, dok su krute forme nastave i uski obrazovni programi prevladali. Tvrdili

63 Up. Ishfaq Ahmad, „Research and Development Culture in the Islamic World: Past and Present Problems and Future Directions“ u: Abu Bakr Abdul Majeed et al. (ur.), *New Knowledge, Research and Development in the Muslim World* (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 2004), str. 14-15.

64 Ziauddin Sardar, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto Press, 2003).

65 Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (Kegan Paul International, 1990).

su da je pravovjerje ugroženo te da postoji potreba zauzdavanja mislilaca kako bi se odbranila religija. Širina i raznolikost diskursa koji su proširili domet religijskih nauka, *kelama*, *tefsira*, hadiske nauke i *fikha* uzmakli su pred uskošću kriterija za *kufr*, *bid'a* i *ta-klid*, i vrata za *idžtihad* se zatvaraju (*sedd bab el-idžtihad*).⁶⁶

Odnedavno, određena zloupotreba islamskih autoriteta od strane dogmatskog radikalizma ubrzala je propadanje kreativnog mišljenja kod muslimana. Situaciji ne pomaže ni to što, kad je riječ o dogmatskim pretjerivanjima ovih vatrenih pristalica *taklida*, u popularnoj kulturi vlada pasivnost. Jedna istaknuta karakteristika ovog mentalnog sklopa je neznanje o suštinskim podsticajima Kur'ana na kreativno razmišljanje. Malek Bennabi sažeto kaže da kriza neke civilizacije i nekog društva ne dopijeva do kritične tačke historije „zbog nedostatka materijalnih stvari, nego zbog siromaštva njihovih ideja“.⁶⁷

5. ZAŠTO NAS SE TIČE IDŽTIHAD?

Kur'ansko pozivanje na racionalno razmišljanje i istraživanje nije ograničeno metodologijom idžtihada. Zapravo, u Kur'anu ne postoji jasan tekst o idžtihadu. Idžtihad je pojam koji potječe iz Poslanikovog hadisa i prakse i primjera ashaba. Metodologija idžtihada, koja je osnovna tema nauke o izvorima prava (tj. *usul el-fikha*), i sama po sebi je proizvod idžtihada. Čini se da je i sam Poslanik također smatrao idžtihad više nekakvim kreativnim podsticajem, nego što se bavio tehničkim pojedinostima pravnog rasuđivanja –

66 Vidjeti raspravu Olivera Leamana, „Institutionalising Research and Development Culture in the Islamic and Non-Islamic World: A Comparative Perspective“ u: Abu Bakr Majeed (ur.), *New Knowledge, Research and Development in the Muslim World* (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 2004), str. 50-51.

67 Malek Bennabi, *Intadž el-mustešrikin* (Kairo: Mekteba Amir, 1990), str. 26.

koje će *usul el-fikh* kasnije detaljno i mnogo razrađivati. Kada Poslanik govori o idžtihadu ili kada odobrava njegovu primjenu, on govori o idžtihadu u smislu kreativnog mišljenja.

Moglo bi se reći da, sve i da to mogu, kultura i pravna tradicija ne smiju nametati ograničenja mišljenju; kada bi to činile, mišljenje bi stjecalo negativna obilježja. S druge strane, ne zagarovara se slobodno mišljenje koje nije ograničeno nekom vrstom usmjerenosti na cilj i na vrijednosti. Čak i stvarni proces kreativnog mišljenja, kako je ranije navedeno, jest vještina koja se može naučiti i postepeno usavršiti, kako bi je se usmjerilo ka nekim dobrim putevima. Liberalna tradicija Zapada teži nametnuti minimalna ograničenja mišljenju, dok islam zauzima prema kreativnom rezonovanju jedan više vođeni pristup. Kako i islamska i zapadna tradicija uvažavaju autoritet razuma kao kriterij prosudbe, ipak je ta liberalna tradicija, za razliku od islamske, izdvojila duhovnost i vjeru iz okvira naučne racionalnosti.

Međutim, i na metodologiju idžtihada su, tokom vremena, utjecali različiti faktori, među kojima su politička klima, preobrazba hilafeta u monarhiju (*mulk*), helenistička misao u vezi sa analogijom (*kijas*) i njene silogističke komponente te razdor između uleme i onih na vlasti.⁶⁸ *Usul el-fikh* i njegova metodologija išli su teškim putem i zapleli se u tehničke pojedinosti koje imaju štetne posljedice po idžtiħad. Sada je potrebno vratiti i obnoviti čistotu ove ideje, koja je od suštinske važnosti, kako bi nam idžtiħad bio glavni instrument autentičnog i pouzdanog prilagođavanja, ali potrebno je i preispitati i reformirati neke aspekte teorije samog idžtihada koji više ne odgovaraju uvjetima koji vladaju u našem vremenu i izazovima tog vremena.

Na nekom drugom mjestu sam diskutirao o teoriji idžtihada i njemu srodnim temama, ali ovdje prostor ne dozvoljava detaljniju

68 Vidi više u: Mohammad Hashim Kamali, „Issues in the Understanding of Jihad and Ijtihad“, *Islamic Studies*, 41, 2002, str. 623ff.

obradu.⁶⁹ Ipak, zaključujem ovaj odjeljak sugestijom, ma kako kratkom, da se konvencionalna teorija idžtihada revidira i preinači, s obzirom na potrebu da se (1) prepozna vrijednost kolektivnog i konsultativnog idžtihada (*idžtiḥad džema'ī*), pored idžtihada učenjaka pojedinaca; i (2) da se dozvoli stručnjacima iz drugih područja, kao što su prirodne nauke, ekonomija i medicina da primjenjuju idžtiḥad, svako u svom području, ako posjeduju odgovarajuće znanje o izvornim dokazima islama. Oni mogu, pored toga, sarađivati sa onima upućenim u šerijat ili tražiti savjet od njih.

Idžtiḥad se u prošlosti više koristio kao instrument raznolikosti i neslaganja nego kao instrument jedinstva i saglasnosti. Iako je neslaganje u principu dozvoljeno, ipak danas postoji velika potreba za jedinstvom i konsenzusom. Učenjaci i naučnička vijeća, naprimjer, možda ne bi trebali podsticati pretjerano razdvajanje u školama i sekte, nego pokušati naći načine da se premosti jaz među njima i obodri jedinstvo u principima. Ovo možda nameće izradu političkih smjernica za različite sredine i zemlje, a ako je tako, onda se to mora ogledati i u našim pristupima idžtiḥadu. Određene smjernice mogu osmisliti mislioci i lideri kako bi, unutar sudskih i zakonodavnih tijela, podstakli idžtiḥad usmjeren ka konsenzusu.

Idžtiḥad je u prošlosti bio, u osnovi, osmišljen kao pravni koncept i pravna metodologija. Naše shvatanje izvora dokaza o idžtiḥadu ne postavlja takav specifičan okvir idžtiḥadu, nego mi izvorno shvatanje idžtihada smatramo nekom vrstom formule za rješavanje problema i izazova sa kojima su se suočavali muslimani kao pojedinci i kao zajednica. Ovo potvrđuje naš stav o potrebi proširenja djelokruga idžtihada, tako da on zahvata i druge discipline, a ne samo one u okviru fikha i *usul el-fikha*.⁷⁰

69 Postoji poglavlje o idžtiḥadu u M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3. izd. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), str. 203. Vidjeti i moj članak „Issues in the Understanding of Jihad and Ijtihad“, *Islamic Studies*, 41, 2002, str. 617-635ff; i „Issues in the Legal Theory and Usul and Prospects for Reform“, *Islamic Studies*, 40, 2001, str. 1-21.

70 Autor ovog članka (M. H. Kamali, *prim. prev.*) razradio je jednu novu definiciju idžtihada u svom djelu *Shari'ah Law: An Introduction* [Uvod u šerijatsko pravo] (Oxford: Oneworld Publications, 2008), str. 165.

U skladu sa jednim pravnim načelom islamske jurisprudencije, idžtihad nije potreban ako postoji jasan tekst Kur'ana i hadisa (*la idžtiḥad me'a en-nass*). I ovo načelo također treba preispitati, zato što sada postoji mogućnost da se dati tekst motri u drugačijem svjetlu i da mu se dâ novo tumačenje u drugačijem kontekstu. Ono što hoćemo reći je da se pravni tekst možda mora prvo protumačiti i da to, samo po sebi, podrazumijeva idžtihad. Stoga, idžtihad ne treba isključiti, ukoliko bi mogao dati novo razumijevanje teksta.

Djelimični razlog neprekidnog nazadovanja kritičkog rasuđivanja kod muslimana je ideja da je prakticiranje ličnog prosuđivanja i idžtihad prestalo sa epohalnim djelima pravnika i imama prošlosti. Uz ovo ide vladajuće mišljenje da musliman mora slijediti jednu od uspostavljenih škola mišljenja i da mora napustiti svoj vlastiti sud u korist tumačenja iz prošlih stoljeća, čiji tvorci nisu imali nikakve predstave o potrebama muslimana 21. stoljeća. Sve do početka 16. stoljeća, nezavisni idžtiḥad je omogućavao muslimanima i muslimanskim društvima da se kontinuirano prilagođavaju promijenjenim društvenim uvjetima i novom naučnom progresu. Na žalost, na oko četiri stoljeća prije toga, suočena sa zapadnim napredovanjem, muslimanska civilizacija je počela slabiti; zbog toga su muslimani, u pokušaju da očuvaju tradicionalne vrijednosti i institucije, počeli zauzimati konzervativnije stavove. Kao posljedica toga, muslimanski mislioci su skloniji na inovacije i adaptacije gledati negativno. Uz svu retoriku i simboličku formu neoradikala koji teže dominirati u muslimanskoj javnosti, iz njihovih poduhvata je iščilio duh islama, a nema ni, više nego ikada potrebnog, idžtihad koji bi uključio pitanja žena, obrazovanja, dobre uprave i ekonomskog razvoja.

6. POSTPROSVJETITELJSKI SEKULARIZAM

Naučna racionalnost u suštini svodi inteligenciju na nivo neuronske hemije, gdje se mentalne i ponašajne pojave razumiju samo kao manifestacije fizičkih procesa. Ona teži lišiti čovjeka njegovih najplemenitijih dimenzija (vjere, ljubavi, ljepote), odvajati dušu od tijela i čulno od razumskog. U području ekonomije, čovjek je puki proizvođač i potrošač roba i pokreće ga isključivo njegov lični interes. I ovo je suprotno od islamskog gledišta, koje u čovjeku vidi i moral i transcendentalnu vjeru.

Ova fizikalistička analiza inteligencije sada se sve više smatra konceptualno neadekvatnom. Pravo pitanje je da li se može reći da čovjek ima ijednu dimenziju koja je autonomna i nesvođiva na fizičku masu. Moravijinim riječima: „Može li se postulirati nešto što postoji, a da, istovremeno, nije fizičko? Da li nas od bacivanje duše i postignuća do kojih su došle biološke i neuronauke obavezuje da smatramo čovjeka ničim drugim doli tijelom?“⁷¹ U novije vrijeme bilo je pokušaja nekih kreativnih mislilaca da rekonceptualiziraju ideje „razuma“ i „inteligencije“ duž antiterijalističkih linija, povučenih u iskustvu starijih nezapadnjačkih tradicija, pa čak i u narodnim shvatanjima.⁷²

Za razliku od nauke, koja uglavnom izučava uzroke, islamska filozofija, koja uglavnom izučava svrhu, na ulogu stvari i događaja gleda, u skladu sa kur'anskim učenjima, kao na znake božanskog prisustva i djelovanja. Vjeru muslimani ne shvataju kao ograničenje nauke, nego kao mogućnosti njenog bogaćenja i usavršavanja.⁷³

71 Sergio Moravia, *The Enigma of the Mind: The Mind-Body Problem in Contemporary Thought*, prev. S. Staton (Cambridge: Cambridge University Press, 1955. Prvi put objavljeno u Rimu, 1986), str. 4-5.

72 Vidi npr. Howard Gardner, *Intelligence Refrained: Multiple Intelligence for the 21st Century* (New York: Basic Books, 1999).

73 Detalje vidjeti u: Roger Garudy, „The Balance Sheet of Western Philosophy in this Century“, *Towards Islamisation of Discipline* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), str. 399f.

Zapadnjaci se često pitaju zašto muslimani nisu postali sekularniji. U osnovi njihove zapitanosti se nalaze različita stajališta zapadne filozofije i nauke. Njihova neutemeljena pretpostavka da muslimani nisu sekularni je u prošlosti dovela do pogrešnih procjena islama, a i dalje pothranjuje pogrešno shvatanje prave prirode islamske religije i intelektualne tradicije. Nerazumijevanje, nažalost, nije zapadnjački specifikum, jer je i većina današnjih muslimana žalosno neinformirana o dubini i opsegu vlastitog bogatog naslijeđa o autoritativnoj valjanosti razuma. Misleći muslimani bi trebali raditi na tome da odbrane taj simbiotski odnos vjere i razuma u svojoj religiji i smatrati ga izvorom doprinosa i bogatstva koje je islam dao ljudskoj misli i civilizaciji.

7. ZAKLJUČAK

U ovom radu izlaže se kur'ansko gledište o mišljenju, koje u svojim kritičkim i cilju usmjerenim dimenzijama daje skup smjernica kojima se čuva njegova svrha i čistota od negativnih redukcionističkih utjecaja. Takve smjernice šire i duhovnu dimenziju, uz shvatanje da ono mišljenje koje ne oblikuju moral i vjera može izgubiti smjer i svrhu, pa čak i naštetiti ljudskom dobru. Sa kur'anske uzvišene tačke gledišta, nauke o prirodi bi trebale biti ključ našeg saznanja o znakovima Božijim u univerzumu, jer mogu biti instrument u rješavanju pojedinačnih i društvenih problema, a da se pri tome ne naruši kosmički red i ljudsko obitavalište na Zemlji. Napadno nepoštivanje etičkih vrijednosti u nauci oslabilo je osjećaj odgovornosti kod naučnika i doprinijelo degradaciji ljudskog stanja na svijetu te besprimjerno uništavanju životne sredine.

Budući da je mišljenje vještina koja se može unaprijediti samoprimjenom i obukom, ono je podložno vođstvu, ono može

slabiti i bogatiti se. Univerzitetima i obrazovnim institucijama u muslimanskim zemljama općenito nedostaje resursa, a i ondje gdje imaju sredstva, ne ulažu ih, na svoju štetu, u jačanje kulture kritičkog mišljenja, čitanja i istraživanja kod svojih studenata i učenjaka. Centri visokog obrazovanja mogu mnogo doprinijeti uspostavljanju novog sistema odnosa između prirodnih i humanističkih nauka, između svih područja znanja i ljudskog blagostanja te društvenoj dobrobiti. Današnji obrazovni sistem je potrebno preispitati, kako bi se kod studenata i profesora podstaklo kritičko mišljenje i proširili vidici, uobličeni međusobnom povezanošću različitih naučnih disciplina. Ovo se može postići, kako tvrdi jedan analitičar, „tako što će se dodati dovoljno predmeta humanističkih nauka i, u krosdisciplinarnoj interakciji i saradnji, osmisliti nastavni program“.⁷⁴ Glavna karakteristika humanističkih nauka, sa islamskog stajališta, je da one sadrže vrijednosne sudove i da se moraju ugraditi u vrijednosni islamski sistem, koga oblikuju etička i humanistička dimenzija vrijednosti.

Semiotički sadržaj i alati mogu se naći u nebrojenim područjima, kao što su logika, lingvistika, gramatika, semantika, kognicija, filozofija, antropologija, prirodne nauke, da navedemo samo neke. Djela muslimanskih naučnika, kojima, u strogom smislu, ne manjka semiotičke analize, mogu se istaći i integrirati u opći diskurs. To i nije tako neizvedivo, s obzirom na to da je „semiotika“, kao obuhvatna savremena disciplina, nezavisna od filozofije i lingvistike, i sama novija disciplina. Naprimjer, „kognitivna semiotika“, područje kojim se nastoji premostiti jaz između prirodnih i društvenih nauka, javlja se tek krajem 1990-ih.⁷⁵

74 Mehdi Golshani, „From Knowledge to Wisdom: A Qur'anic Perspective“, *Islamic Studies*, 44, 2005, str. 13.

75 Vidi Martin Lings, „The Symbolism of the Letters of the Alphabet“, u: *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi: His Spiritual Heritage and Legacy* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

Međutim, ironija je što većina muslimana ima običaj učiti Kur'an napamet, očigledno isprazno i bez razmišljanja. Kur'an se obično uči, memorira i citira u duhovne svrhe, a ne kao intelektualna stimulacija i obogaćivanje. To, nedvojbeno, nije savjet kakav će se naći u samom Kur'anu. El-Karadavi, posmatrajući aktuelno stanje javnog obrazovanja u muslimanskim zemljama, ispravno primjećuje da se „taj sistem oslanja na memoriziranje i bubanje više nego na razmišljanje i analizu. Tipična slabost ove metode je u tome što onaj koji memorizira zaboravlja što je zapamtio čim ispiti prođu. Međutim, ako je učenje zasnovano na razumijevanju i shvatanju, njegova suština će se pamтити i neće tako lahko biti podložna zaboravu.“⁷⁶ Međutim, pitanje koje ovdje postavljamo ima duboko korijenje, ima porijeklo još u naglasku koji je u starim vremenima većina pedagoga i pravnika stavljala na izučavanje Kur'ana, hadisa i udžbenika fikha, kada se pažnja često skretala samo na pamćenje riječi i rečenica u tekstu, na štetu shvatanja i analize. U osnovnom pristupu izučavanju Kur'ana je, dakle, naglašavana samo važnost pravilnog izgovora i memoriziranja. Ovaj repetitivni sistem učenja posebno je prakticiran u kontekstu obrazovanja djece, iako nije bio ograničen na ovaj okvir, budući da drugi i napredniji nivoi islamskog obrazovanja također nose isti pečat.⁷⁷

Bez obzira na duboki utjecaj Kur'ana na mišljenje, običaje i kulturu muslimana, pojedinaca i društava, mišljenje, po svojoj prirodi, ne može se staviti u neki unaprijed određeni okvir i podvrgnuti predodređenim smjernicama. Čini se da Kur'an, također, nastoji samo osigurati znakove i putokaze mišljenja, međutim, subjektivna i prirodjena individualna sklonost mišljenja često je nadahnuta imaginacijom i uvidom koji se ne može ograničiti definicijama i smjernicama. Kreativni um je jedinstven po svojim

76 Yusuf al-Qaradawi, *Fikh el-evlevijjat*, str. 68.

77 Up. al-Ahwani, *et-Terbije fi el-islam* (Kairo: Dar el-Mearif bi Misr, 1968), str. 189.

atributima, a mišljenje proisteklo od učenog i čestitog pojedinca je jedan od najveličanstvenijih darova stvaranja, koje se i samo može uklopiti u opis božanskog primjera ili *ajeta* Božijeg na Zemlji.

Ostaje mi još da dodam da su izvori i utjecaji velikih mislilaca iz drugih kultura i tradicija također dodali iskru imaginativnom mišljenju: veliki mislioci historije su nicali u svim regijama, kulturama i religijama. Suština ovih iskaza sadržana je u poznatom hadisu u kojem Poslanik upućuje muslimane da „traže znanje, čak i u Kini“, i u jednom drugom hadisu da je „mudrost izgubljeno vlasništvo vjernika; on ima pravo na njega, gdje god da ga nađe“. Znanje i mudrost se, stoga, moraju posmatrati kao zajednička dostignuća čovječanstva, kojima su obdareni i odlikovani njegovi izvanredni i kreativni mislioci. Ovo je poznato i iz činjenice da su plodovi kreativnog mišljenja često zajednički i da nadilaze geografska mjesta i prevazilaze granice – u eri globalizacije možda još i više.

Nadati se je da će veliki mislioci i vođe čovječanstva unijeti kreativno mišljenje u svoj program djelovanja; da će se posvetiti smanjenju razlika i podjela između intelektualnih i kulturnih tradicija svijeta te da će u svojim promišljanjima težiti istinskoj viziji zajedničke sudbine i općeg ljudskog bratstva.

O KNJIZI

U ovom radu je izneseno kur'ansko gledište o mišljenju, racionalnosti i kritičkom razumu: ono, svojim kritičkim i cilju usmjerenim dimenzijama, daje skup smjernica koje osiguravaju njegovu svrhovitost i čistotu od negativnih redukcionističkih utjecaja. Takve smjernice šire dimenziju duhovnosti, uz shvatanje da ono mišljenje koje ne oblikuju moral i vjera može izgubiti smjer i svrhu, pa čak i naštetiti ljudskom dobru.

Rad počinje diskusijom o božanskim znakovima, ajetima, i istaknutom mjestu koje oni zauzimaju u kur'anskoj koncepciji mišljenja. Druge teme obuhvataju identifikaciju izvora znanja u Kur'anu, faktore koji sprečavaju racionalno razmišljanje te jednu historijsku skicu zlatnog doba naučne kreativnosti i njenog potonjeg niza-
dovanja. Kratki odlomak je posvećen idžtihadu i tome gdje se on uklapa u plan analize o mišljenju, iza kojeg slijedi kratko poređenje islamskog i zapadnog viđenja racionalnosti.



Mohammad Hashim Kamali (r. 1944) generalni je direktor Međunarodnog instituta za napredne islamske studije (IAIS) u Kuala Lumpuru, saradnik je na Institutu za napredne studije u Berlinu. Član je Jordanske kraljevske akademije nauka. Predavao je islamsko pravo na Međunarodnom islamskom univerzitetu u Kuala Lumpuru i bio je dekan Međunarodnog instituta za islamsku misao i civilizaciju (ISTAC) u Kuala Lumpuru. Bio je i konsultant UN-a za ustavne reforme na Maldivima i u Iraku. Član je različitih naučnih i stručnih tijela i odbora. Objavio je više naučnih djela iz oblasti islamskog prava među kojima su najistaknutija: *Uvod u šerijatsko pravo* (Sarajevo: Centar za napredne studije i El-Kalem, 2015), *Principi islamske jurisprudencije* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017).

