

LOUAY SAFI

---

# IZVORI ZNANJA

Komparativna studija o islamskim  
i zapadnim metodama istraživanja

BIBLIOTEKA POSEBNA IZDANJA

LOUAY SAFI

---

**IZVORI  
ZNANJA**

Louay Safi

## IZVORI ZNANJA

### Komparativna studija o islamskim i zapadnim metodama istraživanja

---

Naslov izvornika: *The Foundation of Knowledge - A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Kuala Lumpur, International Islamic University Malaysia & International Institute of Islamic Thought, 1996.

Prvo izdanje na bosanskom jeziku. Copyright © 2013 CNS i EL-KALEM

Sva prava pridržana. Ni jedan dio ovog izdanja ne smije se pohranjivati u elektronske baze podataka, umnožavati ili javno reproducirati u bilo kojoj formi bez prethodnog dopuštenja izdavača, osim u slučajevima stručnih prikaza.

#### Izdavači:

- **EL-KALEM** - izdavački centar Rijasete Islamske zajednice u BiH  
[www.elkalem.ba](http://www.elkalem.ba)
- Centar za napredne studije - **CNS**  
[www.cns.ba](http://www.cns.ba)

<b>Za izdavače:</b>	Selim Jarkoč Ahmet Alibašić
<b>Prijevod:</b>	Mirza Sarajkić
<b>Redaktura:</b>	Samedin Kadić i Munir Mujić
<b>Urednik:</b>	Mustafa Prljača
<b>Lektor:</b>	Samedin Kadić
<b>Tehnički urednik:</b>	Aida Mujezin
<b>Dizajn:</b>	Tarik Jesenković
<b>Štampa:</b>	"Dobra knjiga", Sarajevo
<b>Za štampariju:</b>	Izedin Šikalo

---

Mišljenja iznesena u tekstu odražavaju stavove autora i nisu nužno stavovi izdavača i sponzora.

---

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

28:001.891

#### SAFI, Louay

Izvori znanja : komparativna studija o islamskim i zapadnim metodama istraživanja / Louay Safi ; s engleskog preveo Mirza Sarajkić. - Sarajevo : El-Kalem : Centar za napredne studije, 2013. - 269 str. : graf. prikazi ; 19 cm. - (=Biblioteka =Posebna izdanja / El-Kalem)

Prijevod djela: The foundation of knowledge. - Bibliografija: str. 265-269 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst

ISBN 978-9958-23-352-4 (El-Kalem)  
COBISS.BH-ID 20456198

---

LOUAY SAFI

---

# IZVORI ZNANJA

Komparativna studija o islamskim  
i zapadnim metodama istraživanja

S engleskog preveo Mirza Sarajkić

BIBLIOTEKA **POSEBNA IZDANJA**

القلم  
el-Kalem

**CNS**  
CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE  
CENTAR ZA IZVOJENIČKE STUDIJE  
S A R A J E V O

Sarajevo, 2013./1434. god. po H.



Izdanje ove knjige je realizirano zahvaljujući podršci  
Međunarodog instituta za islamsku misao (IIIT)

u saradnji sa



## **U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog**

*Zar je onaj koji ima jasnu predstavu o Gospodaru  
svom kao onaj kojem se lijepim čine ružna djela  
njegova i koji se za strastima svojim povodi? (47:14)*



# SADRŽAJ

Uvod.....	11
-----------	----

## *Prvi dio*

### NEPRIKLADNOST UTVRĐENIH METODA

#### *Prvo poglavlje*

POTRAGA ZA ISLAMSKOM METODOLOGIJOM.....	17
Metodologija i izučavanje naučnih metoda.....	17
Neprikladnost zapadnih metoda .....	19
Projekat “islamizacije znanja” .....	20
Prigovori razvoju nove islamske metodologije.....	26
Neprikladnost tradicionalnih metoda.....	29
Zahtjevna tranzicija: Od principa ka tehnikama.....	31
Aporija paradigme <i>mezhebijje</i> .....	39
Korak prema pravom smjeru.....	42
Zadatak ispred nas .....	45

## *Drugi dio*

### KLASIČNE MUSLIMANSKE METODE

Uvod za drugi dio.....	55
------------------------	----

#### *Drugo poglavlje*

#### TEKSTUALNA ANALIZA:

PRAVILA DIREKTOG ZAKLJUČIVANJA.....	57
Bejan.....	59



Tekstualna jasnoća: Generalna tipologija.....	62
Izraz, referencija i referent .....	68
Struktura teksta ( <i>nazm</i> ): Izraz i značenje .....	72
Terminologija teksta i terminologija diskursa .....	78
Eksplikacija i metaforični jezik.....	79
Pravila metafore .....	81
Tekstualna i netekstualna implikacija .....	82
<i>Ta' lil</i> .....	83
Određivanje uzroka ( <i>mesalik el-'ille</i> ) .....	85
Neslaganje i konsenzus ( <i>ihtilaf i idžma'</i> ) .....	88
<i>Ihtilaf</i> .....	88
<i>Terdžih</i> (davanje prednosti) .....	89
<i>Tahsis</i> (specificiranje).....	92
<i>Nesh</i> (derogacija).....	93
Konsenzus ( <i>idžma'</i> ) .....	94
Nepogrešivost konsenzusa .....	96
<i>Treće poglavlje</i>	
LOGIČKA ANALIZA:	
PRAVILA SISTEMATIČKOG ZAKLJUČIVANJA.....	99
Definicija nauke ( <i>ta'rif el-'ilm</i> ) .....	102
Logika.....	106
Koncept ( <i>tesavvur</i> ) .....	109
Pravila definicije .....	111
Sud ili propozicija .....	113
Vrste sudova .....	114
Kategorički sudovi ( <i>hamli</i> ).....	114
Kondicionalne propozicije .....	116
Dostatni uvjeti.....	116
Nužni uvjeti .....	117
Nužni i dovoljni uvjeti.....	118
Argumentacija ( <i>muhadždže</i> ).....	118
Kategorični argumenti .....	119
Struktura silogizma.....	120
Pravila silogizma .....	123

## SADRŽAJ

Tačnost ( <i>sibha</i> ) i netačnost ( <i>fesad</i> ) .....	123
Kondicionalni argumenti .....	124
Podjela i ispitivanje ( <i>et-taksim ve es-sabr</i> ) .....	125
Pogreške ( <i>mugalat</i> ) .....	127
Indukcija ( <i>istikra</i> ) .....	128
Teorija šerijatskih ciljeva ( <i>mekasid šer'ijje</i> ):	
Rana sinteza .....	128

### Četvrto poglavlje

#### NAUKA I PROBLEMATIKA

METAFIZIČKOG ZNANJA .....	135
Ograničenja racionalnih argumenata .....	136
Argument filozofa .....	137
Gazalijev prigovor .....	140
Razum bez kauzalnosti .....	148
Kritika grčke logike .....	155
Ibn Haldunova kritika .....	158
Zaključak drugog dijela .....	162

### Treći dio

#### MODERNE ZAPADNE METODE

Uvod za treći dio .....	167
-------------------------	-----

### Peto poglavlje

#### EMPIRIJSKA ANALIZA:

PRAVILA INDUKTIVNOG ZAKLJUČIVANJA .....	169
Metoda slaganja .....	173
Metoda razlikovanja .....	174
Združena metoda slaganja i razlikovanja .....	176
Metoda ostatka .....	178
Metoda istodobne varijacije .....	179
Locke .....	180
Odbacivanje Objave .....	185
Hume i Kant .....	188

## IZVORI ZNANJA

### *Šesto poglavlje*

#### NATURALISTIČKE METODE

I POSEBNOST DRUŠTVENIH STUDIJA.....	201
Naturalističke metode i proučavanje društvenih fenomena .....	202
Popperova pretpostavka i falsifikacija.....	210
Zaključak trećeg dijela.....	224

### *Četvrti dio*

## ALTERNATIVNA METODOLOGIJA

### *Sedmo poglavlje*

#### PREMA UJEDINJENOM PRISTUPU

ŠERIJATSKOG I DRUŠTVENOG ZAKLJUČIVANJA .....	229
Metafizičke pretpostavke empirijskog znanja.....	231
Racionalnost Objave .....	233
Stvarnost empirije i stvarnost Objave:	
Kvalitet dokaza.....	236
Objava i društvene nauke.....	240
Izvori znanja .....	242
Izvori Objave: Pravila tekstualnog zaključivanja .....	245
Historijski izvori: Pravila historijskog zaključivanja .....	253
Ujedinjeni metodologijski pristup.....	258
Teorijski okvir i građenje teorije .....	260
Završne napomene.....	262
Bibliografija.....	265

## UVOD

Ova studija ima dva osnovna cilja. Prvi je da se kritički preispitaju metode istraživanja i metodološki pristupi unutar matičnih studija u klasičnim muslimanskim i modernim zapadnim naučnim tradicijama. Pritom, studija ne podrazumijeva samo metode razumijevanja koje su utjecale na razvoj muslimanskih i zapadnih naučnih tradicija nego i procjenjivanje do koje mjere ove tradicije mogu biti inkorporirane u modernu islamsku metodologiju koja bi bila sposobna odgovoriti socijalnim i intelektualnim izazovima modernog društva. Stoga, drugi cilj ove studije jeste određivanje i konceptualizacija alternativne islamske metodologije.

Savremeni muslimanski naučnici koriste dvije vrste metoda kada žele razumjeti i odrediti ljudsko djelovanje. Prva potječe sa Zapada. Iako ovakve metode pomažu u analizi društvene interakcije, one, istovremeno, predstavljaju ozbiljan problem muslimanskim intelektualcima. Naime, one ne priznaju islamsku Objavu kao valjan izvor naučnog znanja. Problem je složeniji kada se ukaže na činjenicu da se pored nepriznavanja Objave naučni krugovi sa Zapada zalažu i promoviraju mnoge vrijednosti i ontološke pretpostavke vezane za zapadne religije i kulture.

Druga vrsta metoda koje danas koriste muslimanski naučnici jeste ona koju su sačinili i razvili klasični islamski učenjaci. Ove klasične muslimanske metode su prvenstveno vezane za razumijevanje Božijeg teksta i provođenje njegovih smjernica kao upute za ljudsko djelovanje i restrukturiranje društvene interakcije. Međutim klasični muslimanski učenjaci posvetili su veoma malo pažnje istraživanju društvenih djelovanja koja ne ulaze u okvir objavljenih normi i propisa. Kada su rani muslimanski učenjaci izučavali historiju, oni su to činili jer su bili nadahnuti osobnošću historijskih ličnosti, a ne kako bi otkrili pravila i zakone historije. Naravno, jedini izuzetak je svakako Ibn Haldunovo impresivno djelo *el-Mukaddima*. Svi ostali historičari su uglavnom u svojim studijama isticali lične borbe i ostvarenja vojskovođa i političkih lidera.

Ipak, razumijevanje zakona i sila koje upravljaju evolucijom historije nužan je uvjet za sve one koji hoće da razumiju njen tok i koji tako žele postati aktivni sudionici u oblikovanju historijskih događaja i restrukturiranju društvenih odnosa na način koji saobražava stvarnu praksu sa principima istine i jednakosti.

Upravo zbog prirode problema sa kojima se suočavaju savremeni muslimanski naučni krugovi koje smo ranije spomenuli, ova studija namjerava nadići nedostatke i manjkavosti klasičnih muslimanskih i modernih zapadnih naučnih metoda, te sačiniti sintezu određenih elemenata koje su iznjedrile ove dvije naučne tradicije. Ova sinteza predstavljena je u sedmom poglavlju u formi jedinstvenog modela. Ipak, ovaj model, utemeljen na dostignućima muslimanske i zapadne tradicije, nema za cilj samo da harmonizira ove dvije tradicije. Štaviše, s njim se želi integrirati znanje dobiveno iz Objave sa onim koje je proisteklo iz ljudskog iskustva.

Konačno, model koji se predstavlja u ovoj studiji ne treba uzimati kao potpunu i do kraja osmišljenu metodologiju. Sa svim je jasno kako je i ovom modelu potrebna dodatna razrada, elaboracija i usavršavanje. Njega više treba shvatiti kao jedan prijedlog kojeg valja proučiti, izanalizirati i, nadam se, konstruktivno kritički preispitati od onih koji osjećaju prijeku potrebu za razvijanjem i unapređivanjem jedne alternativne islamske metodologije. Jedino u svjetlu takve, dobronamjerne i konstruktivne kritike, ovaj model može biti obogaćen i upotpunjen.

Želim iskazati svoju iskrenu i duboku zahvalnost Istraživačkom vijeću Internacionalnog islamskog univerziteta u Maleziji koje je podržalo ovu studiju finansijski, ali i olakšavanjem mojih nastavničkih obaveza. Posebno sam zahvalan predsjedniku Vijeća, Abdulhamidu Ebu Sulejmanu, za ličnu podršku i podsticaj. Bez njegovog stalnog bodrenja prilikom istraživanja, vrijednih smjernica i bezuvjetne potpore na Internacionalnom islamskom univerzitetu, teško da bi ova studija ugledala svjetlo dana.

Također, želim istaći i doprinos Muhammedu Tahiru el-Misaviju, koji je iščitao cijelu studiju i dao mi vrijedne savjete i komentare. Također, mnogo zahvaljujem svojoj supruzi Razan za stalnu podršku, ohrabrivanje, podsticaj i razumijevanje.

Neka je svaka hvala Uzvišenom Allahu!

Kuala Lumpur, Malezija,  
2. džumade-l-ahire 1414.  
/16. novembar 1993.

Louay SAFI



*Prvi dio*

---

# **Neprikladnost utvrđenih metoda**





## POTRAGA ZA ISLAMSKOM METODOLOGIJOM<sup>1</sup>

Kako ova studija polazi od uvjerenja da je potrebna jedna nova metodologija za savremene islamske naučnike, poglavlje koje čitamo posvećeno je sljedećim zadacima i pitanjima:

*Prvo*, želi se objasniti zašto nam je potrebna nova islamska metodologija. *Drugo*, potrebno je odrediti probleme i izazove koji će se naći na putu otkrivanja željene metodologije. *Treće*, moraju se postaviti najvažnija pitanja koja će odmah zaokupiti pažnju svih onih koji su uključeni u zadatak iznalaženja prikladnih metoda za napredne moderne islamske naučnike. Prije nego se posvetimo ovim problemima i pitanjima, potrebno je jasno kazati šta mislimo pod pojmovima *metod* i *metodologija*.

### **Metodologija i izučavanje naučnih metoda**

Metodologija je polje naučnog istraživanja posvećeno ispitivanju metoda koje se koriste u proučavanju prirodnih i ljudskih fenomena. Neka naučna metoda sastoji se od određenog broja pravila koje istraživač mora slijediti i poštovati u toku prouča-

---

<sup>1</sup> Prva verzija ovog poglavlja objavljena je u časopisu *American journal of Islamic Social Sciences*, proljeće 1993., sv. 10., broj 1., str. 23-48.

vanja odabranog naučnog pitanja ili naučnog polja. Istraživači koji primjenjuju naučne metode mogu tvrditi kako je znanje proisteklo iz njihovih studija naučno. S druge strane, oni istraživači koji se ne pridržavaju naučnih metoda niti ih koriste u svom istraživanju ne mogu svoja otkrića vezati za nauku, čak i kada se desi da ona odgovaraju pravoj prirodi stvari. Naime, bez valjanog naučnog metoda, veza i podudaranje između nasumično proizvedenog znanja i prave prirode stvari može biti puka koincidencija. Ovo, međutim, ne znači kako istraživanja moraju uvijek slijediti metode koje u datom trenutku naučna zajednica priznaje kao naučne. Sasvim je opravdano da istraživač koristi nove metode, koje niko prije njega nije koristio, ukoliko on može dokazati njihovu "valjanost". Upravo to određivanje valjanosti naučnih metoda jeste zadatak metodologije.

Stoga možemo kazati kako je metodologija polje naučnog istraživanja valjanosti, deskripcije i objašnjavanja pravila i procedura koje obrazuju naučne metode. Kao takva, metodologija nije ograničena samo na opisivanje naučnih procedura, ona također prodrazumijeva i implicira analizu temelja ili preduvjeta koji opravdavaju njihovo korištenje. Ovo znači kako se izučavanje metodologije neminovno tiče pitanja koja se proučavaju u okrilju epistemologije, ili teorije znanja. Ipak, dok se naučno istraživanje širi na područje epistemologije u svim teorijskim pitanjima vezanim za znanje, istraživanje u metodologiji fokusira se isključivo na ona pitanja koja se direktno tiču upotrebe naučnih metoda. U ovoj knjizi posvetit ćemo se istraživanju metoda koje su razvili klasični islamski učenjaci i moderni zapadni naučnici. U svemu tome pokušat ćemo da otkrijemo alternativne naučne metode podudarne i u skladu sa islamskim normama i principima.

## Neprikladnost zapadnih metoda

Uvijek kada se govori o alternativnoj metodologiji koja je usmjerena prema islamskim normama, neizbježno se nameće pitanje neutralnosti naučnog istraživanja. Ovo pitanje najčešće dolazi u formi dihotomija uključujući opozicije poput: činjenica naspram vrijednosti, subjektivnost naspram objektivnosti, nauka naspram ideologije, istina naspram interesa. U ovoj studiji ne želimo ponavljati rasprave i debate oko ovih dihotomija, već samo želimo istaći kako oni koji sumnjaju u potrebu, pa čak i samu mogućnost, za islamskom metodologijom smatraju metode čistim tehničkim procedurama, lišenim ikakvih normativnih elemenata, i samim time potpuno objektivnim. Slažemo se sa tvrdnjom kako metode mogu biti čisto tehničke naravi, ali, također, tvrdimo kako metodologije koje određuju uvjete za korištenje metoda – poput ograničavanja i ishodišta – ne mogu biti opisane kao čisto tehničke.

U trećem dijelu knjige kazat ćemo nešto više o određenim aspektima metoda koje su razvili zapadni naučnici, a koji reflektiraju osobenost Zapada. Sada ćemo pokušati ukazati na neprikladnost zapadnih metoda isključivo ističući njihovu kulturalnu posebnost i specifikum. Kao prvo, još od rane formulacije zapadnih metoda koju nalazimo u djelima Francisa Bacona i Renea Descartesa, jasno je da su te metode bile naglašeno empirijske prirode. Sve to je kulminiralo u logičko-pozitivističkom pristupu utjelovljenom u zapadnom *biheviorizmu*. Istina je da su mnogi društveni naučnici sa Zapada već napustili *biheviorizam* zbog golemog pritiska njegovih kritičara koji su pokazali kako je u društvenim studijama nemoguće činjenice razdvojiti od vrijednosti. Ipak, čak ni u *post-biheviorizmu* ne primjećujemo originalnu promjenu u načinu naučnog istraživanja, već

samo jedan strateški potez kojim se žele umiriti kritičari i opONENTI. Pozitivistička predrasuda zapadne metodologije bit će detaljnije razmatrana u drugom dijelu ove knjige.

Upotrebom pozitivističkih, a samim tim i ahistorijskih metoda, zapadne metodologije uzdignute su na stupanj univerzalnih praksi izdvojenih iz savremenog zapadnog društva. Na taj način, norme koje proizlaze iz modernog društva uzdignute su iznad ostalih i stekle su status univerzalnih zakona. Kao takve, metode koje koriste zapadni naučnici proizvode normativno pristrasne teorije i zakone, čak i kada su čisto tehničke naravi.

Drugo, tokom posljednja tri stoljeća, zapadni naučnici su u potpunosti eliminisali Objavu kao izvor znanja i na taj način svodili su je na razinu mitologije ili čiste fikcije. Također, ovo odbacivanje Objave desilo se kao posljedica sukoba između zapadnih naučnika i Objave, odnosno Biblije. Stoga je za muslimanskog naučnika nemoguće da inkorporira Objavu u društveno naučno istraživanje ukoliko se oslanja na modernu zapadnu metodologiju. Muslimanski istraživač ima dva izazova pred sobom: ili da odbaci Objavu kao izvor znanja ili da je prihvati pod cijenu da u potpunosti odustane od modernih metoda i na taj način ograniči se isključivo na klasične metode.

### Projekat “islamizacije znanja”

Upravo je ova podjela naučnih pristupa na šerijatske i sekularne dovela do obrazovnog i kulturalnog dualizma u muslimanskim društvima što je podstaklo projekat “islamizacije znanja”. Ciljevi i opći plan ovog projekta postavljeni su u monografiji Ismaila el-Farukija koju je izdao Internacionalni institut za islamsku mi-

sao (IIIT) 1982. godine pod nazivom *Islamizacija znanja: opći principi i radni plan*.<sup>2</sup> U ovoj monografiji El-Faruki je izdvojio dva faktora koji su neprekidno stvarali krize u ummetu. On ove faktore naziva “bolestima ummeta”, a to su: trenutna sekularno-religijska podvojenost u obrazovnom sistemu u muslimanskim društvima i nedostatak jasne vizije koja bi usmjeravala i vodila muslimansko djelovanje. Obnova ummeta, smatrao je El-Faruki, mora se temeljiti na integraciji islamskih i sekularnih nauka, što je značilo da se neophodno mora dokinuti dualizam u obrazovanju.

“Zadatak pred kojim se ummet nalazi u XV hidžretskom stoljeću jeste rješavanje problema obrazovanja. Ne postoji nada u istinsko obnavljanje i oživljavanje ummeta sve dok se ne poboljša, popravi sistem obrazovanja i dok se greške u njemu ne isprave. Uistinu, ovaj sistem se mora ponovo izgraditi. Trenutni dualizam u muslimanskom obrazovanju kao i podjela na islamski i sekularni sistem moraju biti otklonjeni i zauvijek ukinuti. Ova dva sistema moraju biti ujedinjeni i integrirani.”<sup>3</sup>

Prema El-Farukiju, željena integracija muslimanskog obrazovanja je zadatak mislilaca, intelektualaca i profesora koji su stručni i profilirani u modernim naučnim disciplinama i islamskoj tradiciji.<sup>4</sup> Ova integracija znanja čija će konkretna manifestacija biti oličena u produciranju univerzitetskih udžbenika koji sadrže “islamsko znanje” jeste osnova onoga što El-Faruki naziva “islamizacijom znanja”. “Islamizacija znanja”, piše El-Faruki, “precizno kazano, znači islamizirati discipline, ili, još bolje,

<sup>2</sup> Ismail R. al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Herndon, VA, IIIT, 1987.

<sup>3</sup> Ibid., str. 9.

<sup>4</sup> Ibid., str. 14.

sačiniti univerzitetske udžbenike koji će implicirati nekih dvadeset disciplina u skladu sa islamskom vizijom.”<sup>5</sup>

Međutim zadaća integracije znanja ni u kom slučaju ne znači puko eklektičko saobražavanje klasičnog islamskog i modernog zapadnog znanja. Ona se prvenstveno sastoji iz sistematične reorijentacije i restrukturiranja čitavog polja ljudskog znanja u skladu sa novim nizom kriterija i kategorija koje su izvedene i utemeljene na islamskom svjetonazoru.<sup>6</sup> Pošto se usredotočio uglavnom na skiciranje projekta “islamizacije znanja”, El-Faruki nije dovoljno istražio i zašao u polje metodologije, nego se uglavnom ograničio na to da identificira neke epistemološke principe. U poglavlju o “prvim principima islamske metodologije”, on je uveo pet općih principa koji, prema njemu, sačinjavaju temeljni okvir prema kojem se treba voditi i usmjeravati proces islamizacije. On to ovako objašnjava:

“Izbjegavajući nedostatke i pogreške tradicionalne metodologije, islamizacija znanja mora razmotriti jedan broj principa koji sačinjavaju samu osnovu i temelj islama. Ako želimo određene discipline podvesti pod okvir islama, onda njihove teorije i metode, principe i ciljeve moramo podrediti tim principima.”<sup>7</sup>

El-Faruki otkriva pet principa islamske metodologije u pojmovima jedinstva ili jednoće: jednoća Allaha, stvaranja, istine, života i čovječanstva. Ovi principi jednoće pripadaju teoriji o biću ili ontologiji, te, stoga, obrazuju ontološke pretpostavke islamske teorije znanja ili epistemologije. Kako nas u ovoj studiji prvenstveno zanimaju metodološka pitanja, ubuduće nećemo

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid., str. 15.

<sup>7</sup> Ibid., str. 22.

razmatrati sadržaj spomenutih pet principa. Dovoljno je da na ovom mjestu kažemo kako El-Faruki u dijelu svoje knjige pod nazivom “Metodologija”, ipak, ne razmatra tehnike i procedure (naučne metode), već skicira univerzalne principe koji obrazuju epistemološke temelje islamske metodologije.

Sada se potrebno usmjeriti na najutjecajnije aspekte El-Farukijevog prijedloga o “islamizaciji znanja”. Na kraju svoje knjige *Islamizacija znanja*, on uvodi jednu opću strategiju za ostvarenje ciljeva “islamizacije” koju naziva “općim planom”. Ova strategija sastoji se od dvanaest koraka koji su prikazani na slici 1. Ovaj radni plan detaljno prikazuje šta se treba desiti kako bi se postigao i ostvario cilj “islamizacije”. Kada govorimo o razini teorijskih preduvjeta, plan je jasan i potpun. Međutim, ako se pogleda razina praktične implementacije, plan se doima preširokim i izuzetno komplikovanim. Ovaj plan previđa dva veoma važna praktična faktora: jedan je logički, drugi psihološki. Jer ako se ovih dvanaest koraka doslovno shvati kao sukcesivne, onda to podrazumijeva da dok se ne upotpuni jedan, ne može se preći na ostvarivanje drugog koraka. Međutim zbog nepostojanja velike naučne zajednice koja bi bila i zainteresirana i pripremljena da ostvari projekat “islamizacije znanja”, vremenski okvir za ostvarenje se odmah proteže unedogled. Zadatak se usložnjava kada shvatimo kako su praktične mjere koje daju poticaj projektu stavljene na niže mjesto u redosljedu predviđenih koraka. “Uspostavljanje relevantnosti islama prema disciplinama” i “produciranje univerzitetskih udžbenika” su koraci u kojima je najviše “psihološkog” dijela koji je neophodan za vođenje projekta; locirane su u sredinu ili na niže razine u nizu predviđenih koraka.

Druga shema za implementaciju radnog plana podrazumijeva da se plan podijeli u dva paralelna niza kao što je pokazano



na slici 2. Ovdje se već smatra kako se određeni koraci mogu odvijati simultano. Važnost ove sheme ne ogleđa se u tome što nam pomaže da savladamo poteškoće na koje nailazimo kada proučavamo originalnu shemu, nego što nam ona jasno pokazuje sve nedostatke originalne sheme. U drugoj shemi postaje bjelodano jasno kako su drugi i peti korak, baš kao i šesti i sedmi, tijesno vezani. Oni koji žele uspostaviti relevantnost islama i modernih disciplina i osigurati kritičku aparaturu naslijeda ne mogu imati zasebnu naučnu osnovu ili zasebne pripreme od onih koji se zanimaju istraživanjem i kritičkim propitivanjem modernih disciplina.

Ova shema također pokazuje kako moderni muslimanski naučnici moraju ovladati sa dvije vrste znanja: suštinskim znanjem (koraci 1, 3 i 4) i formalnim (metodološkim) znanjem (koraci 6, 7 i 10). Kada se radi o individualnim naučnicima, koraci 2, 5, 8 i 9 pokazuju utjecaj naučnikove moralne/duhovne predanosti problemu i izboru izvora. Ovo znači kako se ovi koraci ne mogu razmatrati odvojeno i nezavisno od samog procesa mišljenja, nego su značajni samo kao “filtrirajući” koraci koji označavaju procese eliminacije i selekcije.

Uzimajući u obzir navedena zapažanja, možemo doći i do treće sheme koja je predstavljena na slici 3. Iako zahtjevna, ova shema nam nudi vidljivo pojednostavljenu proceduru koja se sastoji iz dva koraka: ovladavanje suštinskim znanjem i ovladavanje metodološkim znanjem. Treba naglasiti kako je pojam *mastership* (ovladavanje) relativan, a ne apsolutan termin. *Ovladavanje* ovdje označava znanje koje može steći jedan naučnik uzimajući u obzir ograničenost u smislu vremena i stepena razvoja do kojeg se može doći u određenoj disciplini. Ovaj novi dijagram veoma tačno i precizno fokusira krucijalnu ulogu koju ima metodolo-

gija u projektu islamizacije znanja. On jasno pokazuje kako je produciranje islamskog znanja zavisno od pojave islamske metodologije.

Prije nego se posvetimo analizi nekoliko djela muslimanskih autora o metodologiji koja su nastala od pokretanja projekta prije nekoliko decenija, moramo naglasiti dvije stvari. Prvo, iako produciranje islamskog znanja zavisi od aplikacije metoda utemeljenih u islamskom svjetonazoru, to ne znači kako ustrojstvo islamske metodologije mora prethoditi bilo kakvom drugom doprinosu procesu "islamizacije znanja". Drugo, završni rezultat u shemi sa slike 3., produciranje univerzitetskih udžbenika, jeste znanje koje samo uvjetno može biti opisano islamskim. To da je ovo znanje islamsko može potvrditi samo islamska naučna zajednica koja bi trebala biti uključena u ovaj proces. O ovome ćemo nešto više govoriti kasnije.

Govor oko razvijanja islamske metodologije do sada je iznio na vidjelo tri vrste odgovora. Prve dvije vrste poriču potrebu za razvojem islamske metodologije i njih u ovoj knjizi predstavljaju Muhammed Seid el-Buti i Fazlur Rahman. Međutim dok El-Buti smatra kako je islamska metodologija već ranije "otkrivena" od strane klasičnih muslimanskih učenjaka, Rahmanov argument je sličan Ibn Rušdovom stavu kako su metode u osnovi sredstva nezavisna od bilo kojeg religijskog uvjerenja. Ali, prije nego što kritički razmotrimo najvažnije doprinose ove grupe, potrebno je brzo ispitati dva glavna prigovora onih koji se ne slažu sa idejom islamizacije.

## Prigovori razvoju nove islamske metodologije

U radu koji je prezentiran na Četvrtoj internacionalnoj konferenciji o islamskoj metodologiji u bihevioralnim i obrazovnim naukama koja je održana u Sudanu, u Kartumu, 1987. godine, a kojeg je kasnije objavio IIIT<sup>8</sup>, El-Buti iznosi uvjerenje kako je naučni metod činjenica (*hakika*) koja pripada “objektivnom svijetu”. Poput svih “materijalnih stvari”, ona ima nepromjenjivu prirodu, koja je po svojoj strukturi i egzistenciji potpuno nezavisna od ljudske misli i mišljenja.<sup>9</sup> Prema El-Butiju, objektivnost i stalnost naučne metode (*menhedž el-ma’rife*) uzrokovana je njenom funkcijom. Kako je naučni metod sredstvo, skala (*mizan*) koja osigurava tačnost i valjanost mišljenja, njena validnost mora biti nezavisna od samog procesa mišljenja. Stoga, zaključuje El-Buti, naučni metod ne može biti mijenjan i modificiran mišljenjem. U suprotnom, svako bi morao tražiti način za modifikaciju što bi dovelo do beskonačnog vraćanja unatrag.<sup>10</sup>

Stoga, on tvrdi kako je naučni metod nepromjenjiv i stalan, odnosno nepodložan razvoju i inovaciji. Ovo znači kako je uloga ljudskog intelekta (u ovom slučaju muslimanskog intelekta) limitirana na identifikiranje ili otkrivanje “valjanog metoda”.<sup>11</sup>

Nadalje, savremeni muslimani nemaju potrebe da pronalaze “uvjerljiv metod” znanja, smatra El-Buti, jer je on već otkriven. To su uradili rani muslimani “zlatnog doba islama”.<sup>12</sup> Što se

<sup>8</sup> Muhammed Seid el-Buti, “Ezme el-ma’rife ve iladžuha fi hajatina el-islamijje el-mu’asire”, u *El-Menhedžijje el-islamijje fi el-ulum es-sulukijje ve et-terbevijje*, Herndon, VA, IIIT, 1407/1990, str. 55-85.

<sup>9</sup> Ibid., str. 57.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid., str. 59.

<sup>12</sup> Ibid.

tiče pitanja uloge savremenih muslimanskih naučnika u vezi sa naučnom metodologijom, El-Buti predlaže dvostruki program prema kojem bi savremeni muslimanski naučnici prvo radili na reorganizaciji već otkrivenog metoda kako bi ga učinili što prikladnijim za trenutne zahtjeve i potrebe društva. Drugo, on smatra kako bi se sve to moralo iskazati u savremenom jeziku koji bi opet iznova usmjeravao muslimanski diskurs.<sup>13</sup>

El-Butijev argument je problematičan najmanje iz dva razloga. Prvo, u njemu su zamijenjeni pojmovi metoda naučnog istraživanja i temeljnih principa razuma. Iako neko može tvrditi kako su principi razuma (princip konzistentnosti i nekontradikcije) neodvojivi od ljudskog razmišljanja, pa samim time i nepromjenjivi, teško se može isto tvrditi za tehnike i procedure koje se koriste u *usul el-fikhu* (naprimjer *istihsan*). Međutim, nakon toga, El-Buti priznaje kako metode *usul el-fikha* nisu “otkrivene”, nego su razvijane tokom nekoliko stoljeća. Uistinu, El-Butijev prijedlog kako klasične metode moraju biti izražene savremenim jezikom ukazuje na neprikladnost klasičnih metoda u modernim istraživanjima. Jer ako je upotreba jezika funkcionalna stvar, a ne pitanje mode, zašto bi iko imao potrebu da nepromjenjive i stalne naučne metode iskazuje novim jezikom, izuzev ako postoje neke suštinske, konceptualne ili proceduralne razlike između starog i novog?

Fazlur Rahman se, poput El-Butija, ne slaže sa projektom islamizacije znanja, ali iz sasvim drugih i drugačijih razloga. U članku koji je objavljen u *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*<sup>14</sup> nedugo nakon njegove smrti, Fazlur Rahman,

<sup>13</sup> Ibid., str. 59-60.

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, “Islamization of Knowledge; A Response”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (5:1), 1988., str. 3-11.

priznaje kako većina savremenog znanja reflektira zapadni ethos, ali je potpuno uvjeren kako niko ne može izmisliti metodologiju niti iznaći strategiju za ostvarenje islamskog znanja. Ukoliko žele ostvariti islamsko znanje, jedina nada muslimanima jeste da što više obrazuju i unaprijede muslimanski um i promišljanje, smatra Fazlur Rahman.

“Što se tiče pitanja islamizacije znanja, smatram kako ne bismo trebali biti opsesivno predani iscrtavanjem mapa i tabela o tome kako ćemo sačiniti islamsko znanje. Naše vrijeme, energiju i novac treba uložiti u stvaranje uma i mišljenja, a ne nekih predispozicija za znanje.”<sup>15</sup>

Iako malo ko od onih koji su promišljali o revitalizaciji muslimanskih nauka može prigovoriti i ne složiti se sa Rahmanom o tome kako se islamsko znanje ne može ostvariti bez naučnika koji su veoma kompetentni u njihovim područjima nauke i snažno predani islamu, ipak se nikako ne može prihvatiti njegovo potpuno poricanje vrijednosti metoda. Fazlur Rahman nije uspio opravdati i dokazati svoju tvrdnju u radu. U uvodnim rečenicama spomenutog rada, Fazlur Rahman je bio uvjerenja kako niko ne može razviti metod koji bi vodio i usmjeravao ljudsko mišljenje, jer “ljudska misao”, smatra on, “ima svoj zaseban način funkcioniranja. Mi još uvijek ne znamo prirodu procesa ljudskog razmišljanja”.<sup>16</sup>

Fazlur Rahman misli kako je Aristotel pokušao da otkrije strukturu ljudskog razmišljanja. Njegovi naponi kulminirali su u teoriji silogizama. Ipak, Aristotel nije uspio u svojoj zamisli jer, dodaje Fazlur Rahman, “apsolutno od svega toga ne dešava se u aktuelnoj stvarnosti. Ljudska misao ne funkcionira silogistički”.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Ibid., str. 10.

<sup>16</sup> Ibid., str. 11.

<sup>17</sup> Ibid., str. 10.

Ipak, samo jedan paragraf kasnije, u radu se dešava iznenađujući obrat kada Fazlur Rahman u svome zaključku iznosi dvostruku strategiju u kojoj poziva da muslimanski naučnici istraže i ispitaju prvo muslimansku tradiciju, a nakon toga i onu sa Zapada. Kako bi proveli ovo istraživanje, dodaje on, muslimanski naučnici moraju uspostaviti “određene kriterije” koji “sasvim jasno moraju inicijalno potjecati iz Kur’ana”.<sup>18</sup> U stvari, upravo cilj islamske metodologije jeste uspostava ovog niza kriterija.

Fazlur Rahmanov završni paragraf čini se kontradiktornim sa njegovim ranijim argumentima protiv metoda. U najboljem slučaju, baš na kraju se pokazuje određena nekonzistentnost i dvosmislenost kada je u pitanju autorov stav o metodologiji. Jer ako neko prizna da postoji potreba za “određenim kriterijima” koji bi usmjeravali istraživanje muslimanskih i zapadnih intelektualnih tradicija, onda se isto tako treba priznati i potreba za određenim pravilima koja bi upravljala iznalaženjem i primjenom ovih kriterija što je u konačnici islamska metodologija.

### **Neprikladnost tradicionalnih metoda**

Teškoće s kojima se danas suočavaju savremeni muslimanski naučnici najbolje i najjasnije objašnjava činjenica kako puko vraćanje i upotreba klasičnih muslimanskih nauka ne može biti dovoljan odgovor i rješenje kako bi se nadišla neprikladnost zapadnih nauka i metoda. Klasične nauke jednostavno nisu adekvatne da vode moderna naučna istraživanja i aktivnosti. Mnogi su naučnici ukazali na ovu neadekvatnost i neprikladnost. El-Faruki, naprimjer, smatra kako se neprikladnost tradicionalnih metoda

---

<sup>18</sup> Ibid., str. 11.

ogleda u dvije dijametralno suprotne tendencije. Prva je ograničavanje polja *idžtihada* (intelektualnog napora, prim. prev.) isključivo na pravno rasuđivanje, odnosno podvođenje modernih problema pod pravne kategorije. Na ovaj način *mudžtehid* (mislilac, naučnik, prim. prev.) se svodi na *fekiha* (pravnika), a nauka reducira na pravo. Druga tendencija jeste uklanjanje svih razumskih kriterija i standarda prihvatanjem “čisto intuitivne i ezoterijske metodologije”. Stoga, metodologija do koje treba doći na svaki način treba izbjeći krajnosti ovakva dva pristupa. To znači, ona bi trebala izbjeći ograničavanje razuma do te mjere da moderni problemi s kojima se suočavaju muslimanski naučnici bivaju izmješteni izvan kategorije naučnih istraživanja. S druge strane, ne smije se dopustiti da fikcija i praznovjerje uđu u spektar istinskog znanja.<sup>19</sup>

Isti problem zabrinjava i Abdulhamida Ebu Sulejmana, koji krizu modernih muslimanskih intelektualaca veže za metodološku neprikladnost koja je opteretila savremenu muslimansku misao. Ova neprikladnost se najbolje manifestuje u naglašenoj i ekskluzivnoj upotrebi lingvističkih i pravnih načina promišljanja. Prema Ebu Sulejmanu, dilema savremenog muslimanskog intelektualca jeste u poimanju fekiha kao pravnik koji je obrazovan i naučen da rješava pravne/moralne probleme, ali i dalje se doživljava kao sveobuhvatni, univerzalni intelektualac koji je sposoban riješiti sve probleme modernog društva. Abdulhamid to objašnjava sljedećim riječima:

“Krizu (islamske misli) krije se također u naravi naših, islamskih metoda istraživanja, koje su ograničene na tekstualne studije jezika, tradicije i ortodoksne jurisprudencije. Ova dva stava najbolje se očituju u našoj tendenciji da u historij-

<sup>19</sup> Al-Faruqi, *Islamization...*, str. 19.

skom smislu smatramo kako je *fekih* (pravnik) sposoban da razriješi krizu mišljenja, kulture i znanja.”<sup>20</sup>

Muna Ebu el-Fadl ističe još jedan aspekt neprikladnosti klasičnih metoda. Ona naglašava kako se razlog neprikladnosti klasičnih metoda krije u činjenici što su oni u svojoj prirodi atomistični i prvrenstveno se oslanjaju na analogično razmišljanje, dok izučavanje društvenih fenomena zahtijeva holistički pristup prema kojem bi društveni odnosi bili sistematizirani u skladu sa univerzalnim pravilima.<sup>21</sup>

Neprikladnost modernih zapadnih metoda, kao i klasičnih muslimanskih, stoga, iziskuju potrebu iznalaska alternativnih metodologijskih pristupa koji će moći nadići navedena ograničenja. Međutim, napori kako bi se nadišle već spominjane neprikladnosti, posebno one utemeljene u okviru projekta islamizacije, suočavaju se sa ogromnim poteškoćama i izazovima. Naša prvenstvena briga i pažnja na narednim stranicama bit će posvećena razumijevanju poteškoća i izazova koji su vezani za zadatak uvođenja alternativnih metodologijskih pristupa.

### **Zahtjevna tranzicija: Od principa ka tehnikama**

Brojni naučnici koji su se upustili u daljnje promišljanje projekta islamizacije znanja kako bi iznijeli nove metodologijske procedure u svojim djelima ukazali su na logističke poteškoće radnog plana koji je ponuđen u spomenutom projektu islamizacije znanja. Prije nego ispitamo četiri veoma vrijedna rezultata,

<sup>20</sup> Abdul Hamid Abu Sulayman, “Islamization of Knowledge”, str. 268-269.

<sup>21</sup> Muna Ebu el-Fadl, “Nahve menhedžijje li et-te’amul me’a et-tenzir el-islami”, str. 206-207.



moramo naglasiti kako su sve studije, u potrazi za islamskom metodologijom, isključivo upotrebljavale dio vezan za “zapadne discipline” (vidi sliku 2, koraci 1, 2 i 6 u planu rada), dok su skoro u potpunosti previdjele dio koji se odnosi na “islamsku tradiciju i naslijeđe” (koraci 3, 4 i 5 na slici 2).

Muhammed ‘Arif je među naučnicima koji su pokušali identificirati moguća područja u kojima bi se mogla razviti islamska metodologija unutar projekta islamizacije znanja. U jednom skromnom radu naslovljenom “Islamizacija znanja i određena metodološka pitanja vezana za paradigmu razvoja”, Muhammed ‘Arif je iscrtao i primijenio procedure za izgradnju i razvoj islamske paradigme ili svjetonazora. ‘Arif ova dva termina koristi naizmjenično.<sup>22</sup> Ugledajući se na pojam naučno-istraživačkog programa, kojeg je ustanovio Imre Lakatos (“Scientific Research Programme” ili SRP), ‘Arif poziva muslimanske naučnike da prihvate SRP kojeg je elaborirao El-Faruki. Na taj način, smatra ‘Arif, muslimanski naučnici će reducirati zadatak izgradnje islamskih paradigmi u njihovim disciplinama na realizaciju ciljeva zacrtanih u programu islamizacije znanja.<sup>23</sup> On je uvjerenja kako El-Farukijev naučni istraživački program ima vrijednost promicanja inkorporacije Objave u naučna istraživanja. Na ovaj način, muslimanski naučnici se oslobađaju ograničenja vezanih za zapadnu epistemologiju.<sup>24</sup> Kako su epistemološki principi koje je uveo El-Faruki preširoki, ‘Arif priznaje da je potrebno iznaći mnogo specifičniji niz principa koji bi mogli voditi ekonomska istraživanja. Međutim kada se pokušao iz opće

<sup>22</sup> Muhammad ‘Arif, “The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The General Case of Social Science with a Special Focus on Economics”, *American Journal of Islamic Social science*, 4:1, 1987., str. 51-71.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 51-52.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 53.

sфере prebaciti u specifično ekonomsko područje, 'Arif se našao u velikim problemima i teškoćama. Sasvim iznenada, on napušta pristup islamizacije i prihvata druga dva rješenja koja su nastala u okrilju teorijske fizike. 'Arif smatra kako ova dva rješenja ili pristupa mogu pomoći u razvijanju islamske paradigme (ili svjetonazora), jer "uloga društvenog naučnika koji je uključen u projekat islamizacije znanja nalik je onoj koju ima teorijski fizičar".<sup>25</sup>

Kako bi stvari dodatno zakomplicirao, 'Arif uvodi koncept filozofske osnove, koja, prema njemu, predstavlja prostor na kojem se treba izgraditi i razviti islamski svjetonazor. Međutim izbor filozofske osnove, odnosno konačnog normativnog prostora, jeste stvar vrijednosnog prosuđivanja koje je ostavljeno samom naučniku. Sa ovakvim postavljanjem problema, nameće se sljedeće pitanje: kako društveni istraživač i naučnik može ostvariti određeni svjetonazor ako njegova/njena misao ima unaprijed zadane filozofske osnove?<sup>26</sup> Odgovarajući na ovo pitanje, on nudi dva različita pristupa: pristup "stratifikacije" koji je preuzet od Ajnštajnovе "stratifikacije naučnog sistema" i pristup "idealizacije" koji je usvojen iz Američke akademske enciklopedije. Ajnštajnova procedura stratifikacije poziva na konceptualnu sistematizaciju fizike kroz niz konceptualnih apstrakcija prema kojoj se koncepti izvode iz "neposrednog iskustva" i smještaju pod općenitije koncepte koji se nižu odozdo prema gore završavajući sa najapstraktnijim konceptima. Kretanje od primarnih i konkretnih sistema prema onima koji su sekundarni i apstraktni omogućuje naučniku da se posveti naučnom modelu koji posjeduje manji niz konceptata, te mu na taj način omogući lakše

---

<sup>25</sup> Ibid., str. 56.

<sup>26</sup> Ibid., str. 57.

upravljanje i rukovanje modelom. Sasvim suprotno od “stratifikacije”, pristup “idealizacije” omogućuje kretanje od najopćenitijih i najapstraktnijih sistema do onih koji su posebni i konkretni, jer su u ovom slučaju parametri sistema specificirani prije njegove suštinske elaboracije.

Ipak, ova postavka postaje problematična ukoliko je cilj procedura “stratifikacije” i “idealizacije” da da odgovore na pitanje: kako određeni društveni naučnik dolazi do određenog svjetonazora? Postupak “stratifikacije” ide u suprotnom smjeru od onoga kojim ide projekat islamizacije, jer se prema tom postupku idealno i univerzalno izvodi iz trenutnog i pojedinačnog. S druge strane, iako postupak “idealizacije” nije u kontradikciji sa općim okvirom islamizacije, on nas ponovo vraća na početno pitanje jer ovaj postupak pretpostavlja postojanje svjetonazora kojeg želi detaljno izložiti i razraditi.

Najproblematičniji aspekt ‘Arifovog rada, ipak, ne leži u njegovom pokušaju da se istraže postupci, nego prije u tome kako se ti postupci primjenjuju. ‘Arif je uvjeren kako primjenom metode stratifikacije može iznaći pet kriterija za evaluaciju učinaka islamskog ekonomskog sistema. To su:

1. društveno ekonomska opravdanost razvoja i učinkovitosti,
2. sloboda pojedinca da maksimalno ostvari svoj profit (*ʿelah*),
3. čistota,
4. ukidanje klasne nadmoći i
5. jednaka šansa za sve.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Ibid., str. 64.

Iako je suštinski privlačna, naučna vrijednost navedenih kriterija je itekako upitna. Za neku stvar, kada se koristi u društvenim naukama empirijski utemeljen metod “stratifikacije” može jedino poslužiti da idealizira aktuelno ili trenutno. Kao takva, “stratifikacija” može proizvesti sistem čiji “ciljevi” moraju biti podudarni sa onim što on “jeste”. U tom slučaju mora se postaviti pitanje kako je ‘Arif mogao doći do niza principa koje želi promijeniti prije nego održati status quo koristeći se suštinskim strategijama prirodnih nauka. Međutim iz još vanžijih razloga metode kroz koje se želi otkriti takozvani kriteriji za evaluaciju islamskog ekonomskog sistema ne potječu iz samog okvira islamizacije, nego su izvedene iz logičko-pozitivističkog metoda. Bez svijesti o izrazitoj nekompatibilnosti između logičkog pozitivizma i islamskog ethosa, ‘Arif smatra kako je uloga muslimanskog naučnika u tome da pomiri islamske vrijednosti sa metodama logičkog pozitivizma. On to ovako doslovno kaže: “Navedena diskusija (misli se na El-Farukijev poziv o pomirenju Objave *vahj* i razuma *akl*) omogućuje nam da razumijemo komplementarnost Objave u islamu i onoga što nazivamo logičkim pozitivizmom, a to su dva elementa – kako predlaže dr. Faruki – čija će interakcija polučiti islamsku epistemologiju”.<sup>28</sup> Nema potrebe da istaknemo kako je “komplementarnost Objave i logičkog pozitivizma” pogrešno čitanje El-Farukijevog poziva o pomirenju Objave (*vahj*) i razuma. Jer za razliku od pobornika logičkog pozitivizma, El-Faruki smatra kako je ljudski (moralni) red pretežito podređen zakonima slobode, dok je prirodni red podređen zakonima nužnosti.<sup>29</sup>

Sljedeći rad koji zavređuje pažnju i kritičko propitivanje napisao je Abd er-Rešid Moten, politolog, koji je u svom član-

<sup>28</sup> Ibid., str. 54.

<sup>29</sup> Al-Faruqi, *Islamization...*, str. 30.

ku “Islamizacija znanja: metodologija istraživanja u političkim naukama” pokušao razraditi projekat islamizacije u području političkih nauka. Poput ‘Arifa, Moten polazi od općeg okvira iznesenog u projektu islamizacije znanja i nastoji razviti alternativu trenutno nadmoćnoj zapadnoj paradigmi. Međutim, za razliku od ‘Arifa, Moten odbacuje logički pozitivizam kao i naturalističke metode koji sačinjavaju izvor i samu osnovu savremenih zapadnih društvenih nauka. Nova paradigma, smatra on, treba istraživati “pojedinačno ponašanje u kontekstu cjelokupnog društvenog sistema”.<sup>30</sup> Prema novoj paradigmi potrebno je napustiti individualistički (samim tim etnocentrični i antropomorfni) pristup zapadne političke nauke i kretati se prema onoj koja “ljudski život posmatra kao organsku cjelinu koja obuhvata moralne vrijednosti i društvene ideale”.<sup>31</sup>

Međutim iako Moten ne prihvata naturalistički model nauke, on ne napušta u potpunosti empirijski način istraživanja. Naučna valjanost empirijskih otkrića mora biti određena u vezi sa trodijelnom shemom ljudskog znanja koja, pored empirijskog znanja, uključuje racionalno i apsolutno znanje. On to objašnjava na ovaj način:

“Zasigurno, mjesto dvaju nauka (političkih i prirodnih) isto je i jedno u shemi ljudskog znanja, odnosno ono podrazumijeva da se otkrije i shvati Božiji obrazac. U kur’anskoj shemi, ovo znanje (*‘ilm*) stječe se kroz Objavu ili apsolutno znanje koje je Božanski uređeno (*hakk el-jekin*), racionalizam, ili zaključke stečene kroz procjenu činjenica (*‘ilm el-jekin*) i kroz empiriju i percepciju, odnosno opservacijom, ekspe-

<sup>30</sup> Abd al-Reshid Moten, “Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science”, *American Journal of Islamic Social science*, 7:2, 1990., str. 163.

<sup>31</sup> Ibid.

rimentom, historijskim izvještajima, deskripcijom životnih eksperimenata što je *'ajn el-jekin*. Na ovaj način, islamski način stjecanja znanja dopušta potpunu slobodu iskustvu, eksperimentu, racionalnom i intelektualnom istraživanju unutar objavljenog znanja.<sup>32</sup>

Iako navedeni model koristi kur'ansku terminologiju, on, ipak, nije sistematično izveden iz Kur'ana, racionalnih dokaza i empirijskog iskustva. Kakogod, heuristička vrijednost ovog modela ne može se poricati niti zanemarivati, jer on nudi jednu hijerarhijsku kategorizaciju koja odgovara intuitivnom, racionalnom i empirijskom znanju. Međutim ovaj model treba dodatno razraditi, unaprijediti i osigurati mu uvjerljivu naučnu podlogu. U ovakvom stanju, predloženi metod ne može usmjeravati naučno istraživanje, jer nedostaje raspored pravila koja se odnose na empirijsko i racionalno, te na zakone izvođenja i derivacije prema kojima apsolutno može opravdati racionalno.<sup>33</sup>

Međutim kada Moten počne da identificira suštinske elemente islamske paradigme, on skoro u potpunosti zanemaruje svoje početne stavove o metodologiji, te prihvata neistražene koncepte. Slijedeći El-Farukijev prijedlog, i on promovira organski model ummeta kako bi se i u području političkih nauka unaprijedile temeljne islamske studije i istraživanja. Ovaj organski metod opravdava se Poslanikovim tvrdnjama i sa četiri pragmatična i metafizička uvjerenja. Međutim u nedostatku jasno definisanih pravila derivacije koja bi omogućila ozbiljnu uspostavu političkih teorija na osnovu Poslanikovih izreka ili metafizičkih argumenata veoma zabrinjavajuća je upotreba i korištenje autoritativnih i metafizičkih tvrdnji kojima se podupire uvjere-

---

<sup>32</sup> Ibid., str. 165.

<sup>33</sup> Ova tri nivoa predstavljena su u sljedećem poretku: Objava, razum i iskustvo.

nje određenog naučnika ili mislioca. Preciznije kazano, upotreba Poslanikovih izreka, čijom se izravnom referencijom stječe povjerenje vjernika, za opravdavanje određene političke organizacije sa dalekosežnim posljedicama nije adekvatna, posebno za naučna obrazloženja. Ovaj poduhvat više pripada u domen spekulativnog opravdavanja, te nije upotrebljiv za ozbiljan naučni proces derivacije. Uistinu, jasno propitivanje organskog modela islamske politike postaje još urgentnije kada se uvidi kako je ovaj model *ipso facto* u suprotnosti sa ugovornim modelom kojeg su promovirali klasični muslimanski učenjaci.

Ustvari, Moten je poput svih savremenih muslimanskih naučnika veoma svjestan tenzije koja trenutno postoji između razuma i Objave, te posvećuje jedan dio svoga rada ovome pitanju. Veoma kratak osvrt na ovo pitanje pretpostavlja, ipak, kako će ova tenzija nestati onog trenutka kada muslimanski naučnici odbace zapadne naučne pristupe i prihvate one koji su utemeljeni u muslimanskom naslijeđu i tradiciji.

S druge strane, jedan generalni i kratak osvrt na harmonizirane odnose između razuma i Objave u islamskoj tradiciji o kojima svjedoči povijest, previđa nelagodu koja se postepeno razvijala u Eš'arijevoj školi, koja je bila dominantna škola mišljenja. Ova nelagoda kulminirala je u jednom antiintelektualnom stavu koji se manifestirao u otvorenom neprijateljstvu protiv nauka koje nisu vezane sa pravom.<sup>34</sup> Tačno je, kako tvrdi Moten, da su eš'arije, počevši od samog Ebu el-Hasana el-Eš'arija snažno branili racionalističku metodu.<sup>35</sup> Ali je, također, istina da su koristili racionalističku metodu i oslanjanje na razum samo kao odbram-

<sup>34</sup> Vidi, naprimjer, Eš-Šatibijevo djelo *Muwafekat*, tom I, str. 46-52, kao i El-Gazalijevo djelo *El-Mustasfa*, tom I, str. 3.

<sup>35</sup> Moten, str. 163.

beni mehanizam, te su ograničavali njegovu pravnu upotrebu na odbranu stavova koje su zastupali učenjaci *Kelama*, kao i onih koje su prihvatile same eš'arije. I dok s jedne strane, Moteneno-va generalna tvrdnja kako se "istina vjere uvijek poima svjetlom razuma"<sup>36</sup> vuče korijene iz tradicije klasičnih muslimanskih učenjaka, detaljna analiza odnosa između Objave i razuma otkriva područja tenzija i konflikt koji zahtijeva trenutnu pažnju i posvećenost savremenih muslimanskih naučnika ukoliko se projekt "islamizacije znanja" želi ustanoviti na čvrstim temeljima.

### Aporija paradigme *mezhebijje*

Jedno od problematičnih pitanja pred kojim se nalazi moderna islamska nauka još u svojoj početnoj fazi nastaje direktno iz nedostatka precizne definicije odnosa između razuma i Objave. Naime, to je problem granice i razlikovanja između nauke i ideologije. Ovaj problem u prvi plan je stavio Muhammed Amzijan u svojoj studiji. Naime u knjizi koju je izdao Internacionalni institut za islamsku misao (IIIT) pod naslovom *Menhedž el-bahs el-idžtima'i* (Metodologija društvenih istraživanja), Amzijan se upušta u široku kritiku logičkog pozitivizma te predlaže niz principa ili kriterija za uspostavu islamske metodologije.<sup>37</sup> Od četiri poglavlja koja čine knjigu, za našu studiju najinteresantnije je treće poglavlje. U njemu autor navodi kriterije čiji je primarni cilj i zadatak da omoguće inkorporaciju Objave kao suštinskog izvora za naučno promišljanje. U trećem poglavlju svoje knjige, Amzijan ističe potrebu prevladavanja pozitivističke

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Muhammed A. Amzijan, *Menhedž el-bahs el-idžtima'i bejne ved'iije ve-l-mi'jarijje*, IIIT, 1992.



definicije znanja sa onom koja ponovo uključuje Objavu u domen nauke. Njegovo je uvjerenje kako ova reinkorporacija mora biti jasna i razumljiva kako bi i kur'anske vrijednosti i koncepti bili upotrijebljeni za vođenje naučnog istraživanja. On smatra kako Kur'an može doprinijeti razvoju društvenih nauka na tri različita načina. Kao prvo, može pružiti tačnu informaciju o prirodi ranog društvenog života. Drugo, Kur'an ispravlja metafiziku društvenih nauka u pitanjima vezanim za stvaranje i evoluciju čovjeka. Na kraju, on nam može pomoći da formuliramo i otkrijemo društvene zakone i pravila.<sup>38</sup>

Ipak, umjesto da jasno pokaže metode kojima se omogućava uspješan prelazak od kur'anskih stavova ka prijedlozima vezanim za društvene nauke, on se posvećuje onome što sam naziva "društvenom gradacijom" (*tederrudž idžtima'î*) islamskih društvenih nauka sa onima kapitalističke i marksističke proviniencije. Kako zadatak ove analize nije kritika Amzijanovog djela, nego naglašavanje činjenice kako istinski "islamizirano" znanje pretpostavlja postojanje zrele i sofisticirane metodologije, razmotrit ću samo jedan koncept kojeg Amzijan smatra dijelom islamske društvene nauke, a radi se o društvenoj nejednakosti.

Dok je društvena nejednakost, ili kako to kaže Amzijan, "odnos bogati-siromašni" (*el-gani mukabil el-fekir*), označena slobodnim natjecanjem u kapitalizmu ili ekonomskom eksploatacijom u marksizmu, ona u islamu označava društvenu integraciju i komplementarnost.<sup>39</sup> Ovo značenje, prema Amzijanu, sadržano je u 32. kur'anskom ajetu iz sure Ez-Zuhruf:

---

<sup>38</sup> Ibid., str. 268-288.

<sup>39</sup> Ibid., str. 320-321.

*Zar oni da raspolazu milošću Gospodara tvoga? Mi im dajemo sve što im je potrebno za život na ovom svijetu i Mi jedne nad drugima uzdižemo po nekoliko stepeni da bi jedni druge služili. – A milost Gospodara tvoga bolja je od onoga što oni gomilaju.*

Pitanje koje ovdje moramo postaviti jeste sljedeće: Postoje li pravila koja muslimanski društveni naučnik mora slijediti, ustvari društveni principi izvedeni iz Objave? Ili je, možda, ta derivacija stvar intuicije (*iha*)? Moderna islamska društvena nauka ne može biti prepuštena labavim i nedefiniranim spekulacijama pojedinih muslimanskih naučnika. Ona mora slijediti jasno izražene i ozbiljno utemeljene principe i kriterije. U suprotnom, kur'anski ajeti mogu se uzimati proizvoljno kako bi se opravdale bilo kakve nakane i postupci ideologija koje zastupaju različite društvene grupacije. Ustvari, u nedostatku naučnih pravila i postupaka koji mogu osigurati prelazak sa objavljenog teksta ka sociološkim principima, lahko se mogu pravdati ne samo ogromne ekonomske nejednakosti, kao u slučaju navedenog ajeta, nego, također, brojne političke i društvene nejednakosti.

Duh podvođenja Objave pod ideologiju posebno se ističe kada se Amzijan posvećuje odnosu islamske paradigme (*mezhebijja*) i istraživanja iz područja društvenih nauka. Iako insistira na tome da se islamska društvena nauka po svojoj prirodi ne može provesti sve dok naučnici koji joj pripadaju ne budu predani islamskoj paradigmi (*mezhebijje islamijje*), Amzijan naglašava “potrebu emancipacije od subjektivnih tendencija ka ideološkoj predanosti”. Jasno je kako njegovo razlikovanje između paradigme (*mezhebijje*) i ideologije na početku označava razliku između dvije privrženosti: privrženosti neposrednim i uskim interesima, s jedne strane, i privrženosti univerzalnim i višim interesima ljudskog postojanja, s druge strane. Ipak, auto-

rove analize ove teme itekako su problematične, jer čini se da on izjednačava ideologiju isključivo sa neislamskim mišljenjem, a istovremeno isključuje svaku mogućnost predrasude i ideološke pristrasnosti kada govori o području islamskih društvenih nauka.<sup>40</sup> On to objašnjava ovim riječima:

“Ne postoji ideologija (*ejdiludžijje*) koja može dosegnuti ovu razinu neutralnosti osim islamske paradigme (*mezhebijje*), jer ona (islamska mezhebijja) proistječe iz Božanskog izvora koji transcendentira sve ljudske želje i interese...”<sup>41</sup>

Međutim kako autor koristi koncept islamske paradigme (*mezhebijje*) kada govori o principima i konceptima izvedenim iz Objave pomoću intelektualno i moralno pogrešivih ljudskih bića,<sup>42</sup> teško se može održati tvrdnja kako su ideje i teorije muslimanskih naučnika apsolutno neutralne, posebno ako pri tome ne postoje nikakve ozbiljne tehnike niti postupci. I dok se jednom svjetonazoru pripisuje apsolutna objektivnost koja izvire iz Božanske objave, gledano iz islamske perspektive, bilo bi veoma teško to isto ne učiniti sa bilo kojim intelektualnim ili moralnim sistemom kojeg su načinila ljudska bića.

## Korak prema pravom smjeru

Savremeni naučnici već su prepoznali prijeku potrebu da se razviju metode po kojima bi se društveni koncepti izvodili iz izvora Objave. Muna Ebu el-Fadl u svome radu “Ka metodologiji vezanoj za izvore islamske teorije” priznaje kako muslimanski naučnici iz područja društvenih nauka moraju imati pristup

---

<sup>40</sup> Ibid., str. 327-333.

<sup>41</sup> Ibid., str. 328.

<sup>42</sup> Ibid., str. 302-304.

islamskim izvorima Objave kako bi doprinijeli formuliranju suštinski islamske društvene teorije.<sup>43</sup>

Ona, također, smatra kako su tradicionalne naučne metode neprikladne, naglašavajući kako naslijeđe *usula* (*miras el-usul*) veoma teško može biti korišteno u svrhe društvenih istraživanja. Prije nego što postanu operativne i upotrebljive, metode *usula* moraju biti jasno i značajno restrukturirane kako bi se partikularije podvele pod okrilje univerzalnog. Sve dok se to ne desi, savremeni muslimanski naučnici iz područja društvenih nauka svoje discipline mogu izgrađivati jedino na konceptima i kategorijama koje su direktno izvedene iz Kur'ana.<sup>44</sup>

Međutim umjesto da istraži klasične metode kako bi otkrila izvore njihove neprikladnosti, te nadogradila dostignuća klasičnih muslimanskih učenjaka, ona previđa cjelokupnu tradiciju i naslijeđe *usula* koje je itekako bogato tehnikama i postupcima tekstualne analize, te sav proces počinje nanovo. Muna Ebu el-Fadl uvodi trodijelnu proceduru koja bi pomogla muslimanskim naučnicima iz područja društvenih nauka da izvedu koncepte i modele iz Kur'ana. Na prvom mjestu, sačinjena je lista osnovnih pojmova određene discipline i navedeni su njihovi ekvivalenti iz Kur'ana. Drugo, ustanovljeno je lingvističko i historijsko značenje navedenih termina. Ovo podrazumijeva da svi pojmovi trebaju biti istraženi uzimajući u obzir njihov neposredni (*mubašir*) i sveukupni (*idžmali*) kontekst. Konačno, pojmovi moraju biti reorganizirani u skladu sa nizom kriterija (*me'ajir*). Ovaj niz kriterija, kako predlaže Muna Ebu el-Fadl, mora biti izveden i iz Kur'ana i iz društvenog iskustva. Shodno tome, spomenuti niz kriterija

<sup>43</sup> Ovo je prijevod arapskog naslova: *Nahve menbedžijje li et-te'amul me'a mesadir et-tenzir el-islami*.

<sup>44</sup> Ibid., str. 272-278.

trebao bi pomoći muslimanskim naučnicima da razviju društvene modele i identificiraju društvene partnere u svom projektu.<sup>45</sup>

Postupak koji nam nudi Muna Ebu el-Fadl predstavlja veoma važan korak kako bi se okončala olahka upotreba Kur'ana da se opravdaju najrazličitije teme i stavovi. U nedostatku konciznih metoda tekstualne analize koje su upotrebljavali klasični učenjaci, ovaj pristup i dalje ostavlja mogućnosti i mjesta za neutemeljenu interpretaciju objavljenog teksta. Ustvari, navedeni pristup u općem smislu iznalazi metod tefsirskih nauka, kako to ističe sama Ebu el-Fadl. Međutim navedenom pristupu nedostaju detaljna pravila derivacije koja bi mogla konačno okončati proizvoljnu i olahku upotrebu kur'anskog teksta kako bi se poduprli i opravdavali određeni teorijski principi.

Iako ovaj postupak označava jedan korak u pravom smjeru, on se mora dodatno unaprijediti i razviti prije negoli postane korisno sredstvo za jasno uspostavljanje normativnih elemenata islamske društvene teorije. Neadekvatnost ovog modela ogleda se u samoj primjeni, odnosno onda kada autorica želi razviti opći okvir onoga što sama naziva činom islamske civilizacije (*el-fi'l el-hadari*). Opći okvir sastoji se od četiri temeljna koncepta: *tevhida*, *istihlafa*, *ummeta* i *Šerijata*. Iz ovog generalnog konceptualnog plana, smatra Ebu el-Fadl, mogu se izvesti dva nivoa konceptata: primarni koncepti (*mefahim evvelijje*) i sekundarni koncepti (*mefahim fer'ijje*). Stoga, nakon što je ustanovila četiri univerzalna koncepta, ona izvodi devet primarnih i deset sekundarnih konceptata.<sup>46</sup> Primarni koncepti obuhvataju sljedeće pojmove: *emr* (naredbe), *nehj* (zabrane), *ta'at* (pokornost), *'isjan* (neposluš), *hukm* (vlast), *kada'* (sudstvo), *vilajet* (namjesništvo),

<sup>45</sup> Ibid., str. 216-219.

<sup>46</sup> Ibid., str. 215-221.

*islah* (reforma) i *tedbir* (planiranje). Sekundarni koncepti se sastoje od ovih pojmova: *‘adl* (pravda), *zulm* (nepravda), *bagi* (pobuna), *bej‘at* (vjernost), *šura*, *džihad*, *infak* (potrošnja), *islah*, *i‘tisam* (traženje utočišta), *vahdet* (jedinstvo). Podrazumijevajući kako ovi koncepti imaju veoma važne političke implikacije, sam način njihovog izbora i raspoređivanja izuzetno je dvosmislen. Opći okvir kojeg nam predlaže Ebu el-Fadl ne kazuje nam kako se samo ovi koncepti smatraju relevantnim, dok se ostali koncepti izostavljaju iako se čini kako bi mogli biti isto tako relevantni i jednako važni za politički život ummeta poput, naprimjer, *teavuna* (potpomaganja) i *tesamuha* (tolerancije). Također, nije jasno prema kojim pravilima se opći plan dijeli na primarne i sekundarne koncepte. Zašto je, naprimjer, *‘adl* (pravda) sekundarni, a *ta‘at* (pokornost) primarni koncept? Ili, na isti način, kako je i zašto *islah* (reforma) i primarni i sekundarni koncept?<sup>47</sup>

## Zadatak ispred nas

Već smo ranije u ovom poglavlju spomenuli kako opći okvir projekta “islamizacije znanja” ne nudi detaljne metode za vođenje naučnog istraživanja. Umjesto toga, ponuđen je niz ontoloških principa koji imaju razne epistemološke i etičke implikacije. Jasno je kako ovi ontološki principi sa svojim epistemološkim i etičkim posljedicama predstavljaju čvrst temelj za sam projekat islamizacije, iako uvijek ima mjesta za njihovu daljnju doradu i razvijanje. Stoga, ontološki principi mogu biti uvaženi kao dobra početna tačka za daljnji rad u pravcu islamizacije.

<sup>47</sup> Veoma je interesantno da je reforma (*islah*) svrstana i u primarne i u sekundarne koncepte, jer se to doima više kao tehnička greška, posebno kada se uvidi kako je i pojam *i‘tisama* dvaput spomenut u listi sekundarnih koncepata. Međutim nedostatak razumijevanja pravila stratifikacije uistinu je suviše zbunjujuće.

Međutim iako El-Farukijev opći okvirni plan predstavlja veoma dobru osnovu, isto ne možemo reći i za strategiju ili radni plan kojeg je izložio ovaj autor. Radnom planu potrebna je reorganizacija koju bi sproveli visoko kvalificirani naučnici skladno i zajedničkim radom i uvažavanjem. Nažalost, ne postoje uvjeti potrebni za implementaciju ovakve strategije, ali, također, oni se ne mogu uskoro ostvariti iz onoga što mi znamo o naučnicima i naučnim projektima. Ustvari, birokratske organizacije u značajnoj mjeri suzbijaju osnovne elemente koji su neophodni za nauku, a to su originalnost i kreativnost.

U svjetlu navedenih zapažanja, originalni plan kojeg je predložio El-Faruki potrebno je zamijeniti drugim koji će biti mnogo praktičniji koji će svakako voditi računa o logističkim zahtjevima i poteškoćama. Već smo aludirali kako je moguća jedna alternativna strategija prema kojoj bi se dvanaest koraka realizacije koje je predložio El-Faruki smanjili na samo tri koji su predstavljeni na slici 3., a to su umijeće ili ovladavanje suštinskim znanjem, ovladavanje metodologijom i produkcija univerzitetskih udžbenika (ili općih akademskih djela). Znanje koje bi se steklo ovim postupcima ne može odmah biti opisano kao "islamizirano", pošto mora proći temeljito istraživanje koje bi provela veća zajednica muslimanskih naučnika. Radovi pojedinih muslimanskih naučnika mogu biti uzdignuti na razinu islamiziranog znanja tek kada prođu kroz kritički pregled i propitivanje drugih muslimanskih naučnika. Koristeći se terminologijom *usul el-fikha*, možemo kazati da kad individualni *idžtihad* muslimanskih naučnika bude podvrgnut procesu *idžma'a* tek se tada može smatrati dijelom velike cjeline koju nazivamo verificirano znanje (pogledaj sliku 5).

Iz svega iznesenog možemo jasno zaključiti kako se projekat islamizacije znanja nalazi još uvijek u, uvjetno kazano, "pred-

metodologijskoj” fazi. Ovo je posljedica nedostatka preciznih metoda koji su izložili sam projekat brojnim kritikama od onih koji podržavaju klasične islamske metode ili one moderne koje dolaze sa Zapada. Kako bi se prevladalo ovo stanje i popunila praznina potrebno je kritički ispitati i uključiti domete klasičnih muslimanskih metoda, te moderne zapadne metodologije. Kako bi se zadovoljile trenutne potrebe savremenih muslimanskih naučnika, angažiranje na iznalasku alternative može poslužiti kao pripremna faza koja će otkriti čvrstu osnovu i temelj na kojem će se pojaviti i izgraditi islamska metodologija. Ovo je važno jer islamska metodologija mora se pojaviti, barem djelimično, usklađivanjem elemenata klasične islamske i moderne zapadne metodologije. Potpuno i apriorno odbacivanje ove dvije tradicije predstavljalo bi izrazito nenaučan čin.

Ovo nas, pak, dovodi do pitanja neprikladnosti o kojoj smo govorili, a posebno onoj koja je vezana za tradicionalne metode *usula*. Iako se problem neprikladnosti i neadekvatnosti obično veže za tradicionalne metode, to ne mora značiti kako je on ekskluzivno vezan samo za njih. Moderne zapadne metode također su neprikladne za razvoj društvene nauke koja priznaje Božiju objavu kao suštinski izvor znanja. Međutim sam pojam *neadekvatnosti* tih metoda u ovoj fazi može se razumijevati u značenju *manje adekvatnih*, ali ne i pogrešnih metoda. Stoga, zadaća savremenih muslimanskih naučnika jeste da istraže metode koje su razvijene u zapadnim i muslimanskim tradicijama kako bi odredile izvore njihove neprikladnosti, odnosno mogućnosti da one budu unaprijeđene, zamijenjene i ispravljene.

Tradicionalne metode smo smatrali neprikladnim i neadekvatim zbog tri obilježja: jer su bile ekskluzivno vezane za pravo, bile su pretežito lingvističke i isuviše atomističke. Iako



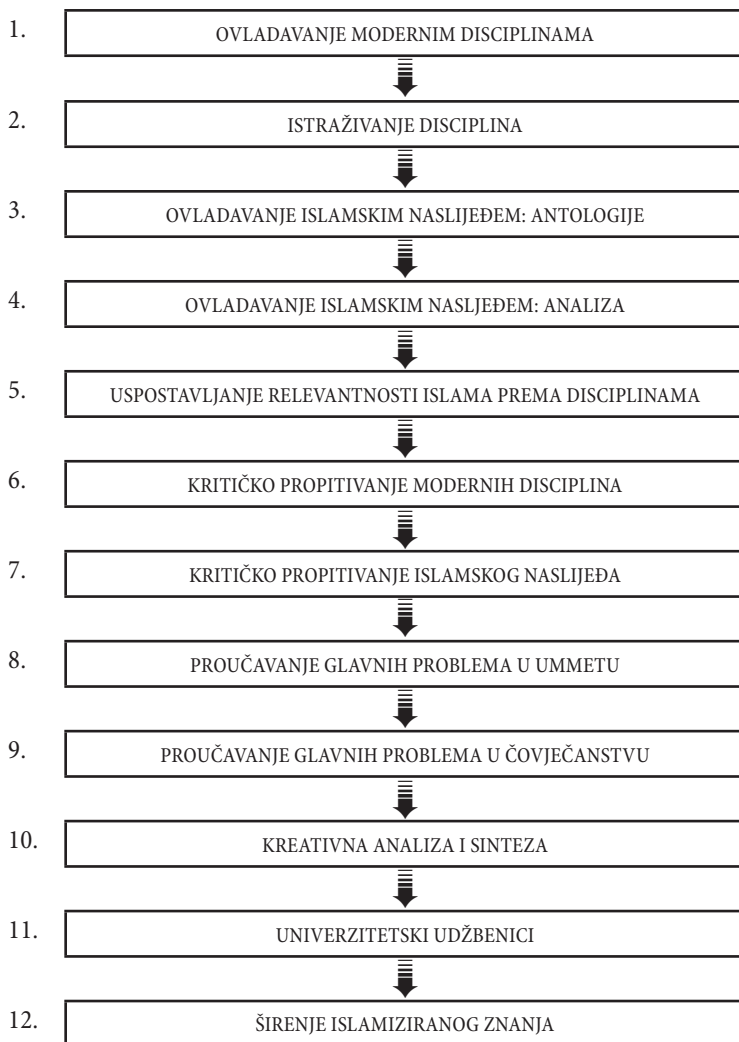
su ove primjedbe itekako tačne i prikazuju istinitu sliku o tradicionalnim metodama, pa su samim time i poštena deskripcija tih metoda, ipak možemo kazati kako se ponekad i previde određena ostvarenja klasične islamske misli kojima se pokušao napraviti balans unutar sistema znanja i metodologije, kakav je slučaj, naprimjer, s teorijom “ciljeva Šerijata” (*el-mekasid eš-šer'ijje*), koju je razvio Eš-Šatibi, a koja je imala za cilj da sistematizira nauku fikha i postane protuteža atomističkim tendencijama u klasičnoj pravnoj misli.

Stoga, možemo zaključiti kako nema nikakve nade da se u predmetodološkoj fazi savremene muslimanske nauke na bilo koji način izbjegne ozbiljno i temeljito sučeljavanje sa metodološkim pristupima koji su nastali u tradicionalnim muslimanskim i modernim zapadnim naukama. Sama ideja o istraživanju klasične muslimanske i moderne zapadne metodologije kako bi se nadogradila uspješna rješenja, iskoristila njihova snaga, a nadvladale slabosti i izbjegle greške, predstavlja prvenstveni cilj ove studije pred vama. Istražujući klasične i moderne metodologije, naš cilj bio je da odgovorimo na četiri međusobno povezana pitanja:

- 1) Koja su to pravila za izvođenje društvenih koncepata i kategorija iz objavljenih izvora?
- 2) Koja su to pravila za izvođenje društvenih koncepata i kategorija iz empirijskih izvora?
- 3) Koja su pravila pomoću kojih pravimo razliku (horizontalno ustrojstvo) i stratifikaciju (vertikalno ustrojstvo) koncepata i kategorija izvedenih iz objavljenih i empirijskih izvora?
- 4) Koja su pravila koja povezuju objavljene koncepte i kategorije sa empirijskim?

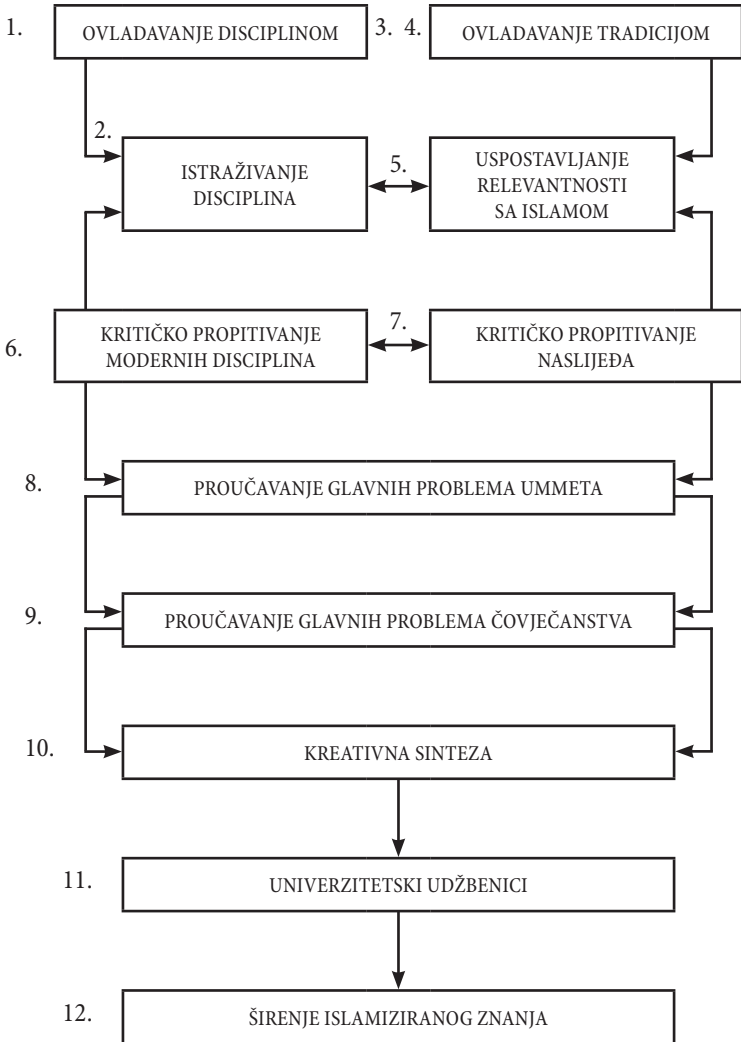
Slika 1.

*Okvir za islamizaciju znanja prema El-Farukiju*



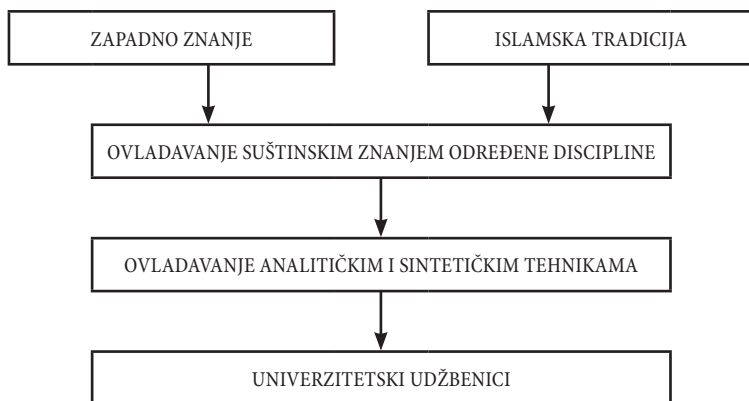
Slika 2.

*Islamizacija znanja – okvir: paralelne kolone*



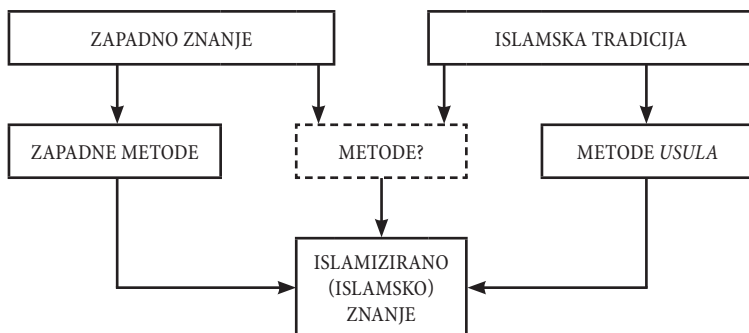
Slika 3.

*Islamizacija znanja – okvir: pojednostavljena procedura*



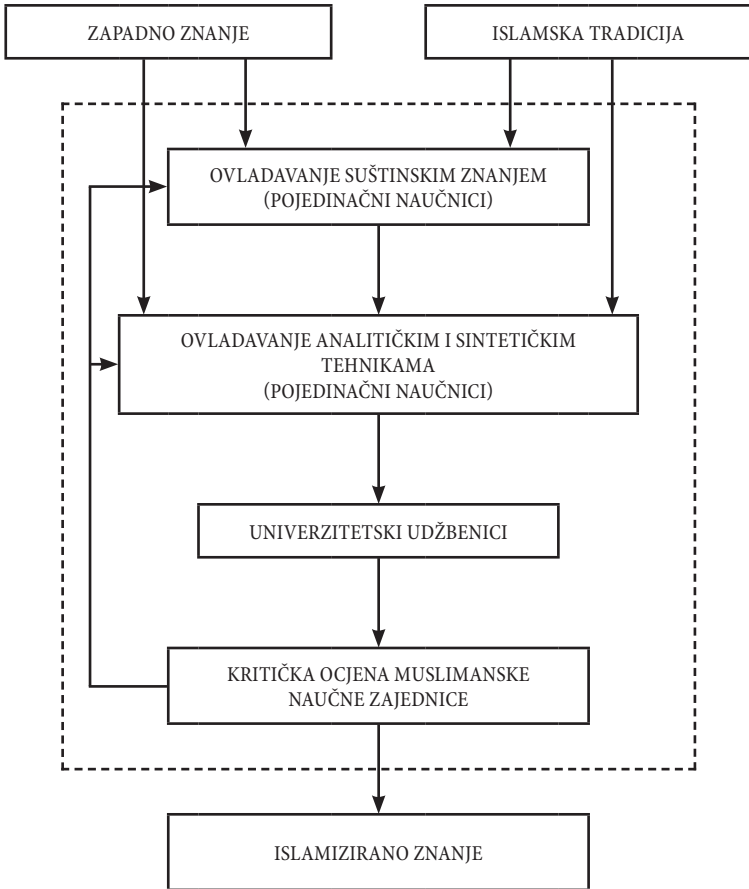
Slika 4.

*Produkcija islamiziranog znanja*



Slika 5.

*Revidirani okvir islamizacije znanja*



*Drugi dio*

---

## **Klasične muslimanske metode**



## UVOD ZA DRUGI DIO

Drugi dio ove studije podijeljen je u tri poglavlja (poglavlja 2., 3. i 4). U prvom poglavlju ovoga dijela (poglavlje 2), usredotočili smo se na pravila tekstualne analize koju su sačinili rani muslimanski pravници kako bi interpretirali Božiji tekst te iz njega izvodili pravila vezana za pravnu nauku. Kada govorimo o ovoj temi, najznačajnija ličnost je, svakako, imam Šafi, čije djelo *Risala* predstavlja osnovu za definiranje temeljnih pitanja i metoda pri analizi Božijeg teksta. Ova disciplina koja je potekla od imama Šafije i sličnih naučnih poduhvata kasnije je postala poznata kao nauka *usul el-fikha*. Razmatrajući područje *usul el-fikha*, pokušali smo da:

1. upoznamo najvažnije metode tekstualne analize koje su razvili i usavršili muslimanski učenjaci, te
2. istaknemo veoma rigidan okvir koji je kasnije okovao i paralizirao ovu krucijalnu disciplinu unutar šerijatskih nauka, a koji se ogledao u učenju o nepogrešivosti *idžma'a*.

U trećem poglavlju istraživali smo iskustva ranih muslimanskih učenjaka sa logičkim naukama (*mentik*). Smatra se kako su muslimanski učenjaci svoja mišljenja razvili i zasnivali na temeljima grčke logike. Muslimanski filozofi (*felasifa*) i apologete



(*mutekellimun*) prisvojili su grčku logiku i doprinijeli su njenom razvoju i podizanju na jedan viši nivo. Također, postoji uvjerenje kako su, sredinom sedmog stoljeća po islamskom kalendaru, muslimanski učenjaci, poput Eš-Šatibija, uspjeli dovesti disciplinu *usul el-fikha* do zavidnog nivoa po svojoj usavršenosti i zrelosti u promišljanju, a što je rezultiralo uvođenjem teorije šerijatskih ciljeva (*el-mekasid*).

Na kraju, u četvrtom poglavlju, istražujemo tvrdnju prema kojoj je muslimanska naučna tradicija shvaćena kao posljedica pretjeranog oslanjanja na formalnu logiku, kao i na domete apologetskih stavova među vodećim učenjacima iz XV stoljeća po islamskom kalendaru. Ističemo, također, štetne posljedice El-Gazalijevog napada na “nešerijatske” nauke, kao i njegovo poricanje principa kauzaliteta na osnovu polemičkih argumenata i karakteristika formalne logike. Formalna logika preovladavala je među muslimanskim učenjacima. Ona je bila raširena do te mjere da čak i naponi dvije vodeće ličnosti u historiji muslimanskih nauka, Ibn Tejmije i Ibn Haldun, nisu uspjeli promijeniti ovaj trend uprkos snažnim i uvjerljivim argumentima kojima su otkrivali nedostatke formalne logike kao i njenu ograničenost.

Nadamo se kako bi barem jedan aspekt klasičnog muslimanskog promišljanja o metodologiji trebao biti jasan kada završimo drugi dio. Naime, metode koje su razvili muslimanski učenjaci uglavnom su bile vezane za interpretaciju i analizu tekstova. Shodno tome, muslimanski učenjaci nisu posvetili adekvatnu pažnju razvijanju metoda koje bi bile usmjerene razumijevanju društvenih fenomena. Iako se u području *usul el-fikha* mogu pronaći procedure koje za razvoj pravnog mišljenja uključuju i netekstualne izvore znanja, poput *wafa* ili *istihsana*, muslimansko poimanje društvenog djelovanja i interakcije i dalje je ostalo otvoreno pitanje, a ne sistematski razvijen naučni metod i postupak.

## TEKSTUALNA ANALIZA: PRAVILA DIREKTNOG ZAKLJUČIVANJA

Muhammed ibn Idris eš-Šafi (150.-204. po islamskom kalendaru) napisao je jedno od prvih djela u povijesti muslimanske misli koje je bilo posvećeno pitanju naučnih metoda. Imam Šafi je napisao svoje djelo kako bi ponudio metodologijska pravila koja bi vodila pravnika (*fekih*) koji je nastojao izvesti pravila Šerijata. U djelu *Risala*, koje je tretiralo pitanje metodologije uopće, Šafijeva najveća briga bila je da spriječi proizvoljno čitanje Božijeg teksta, ustanovi procedure vezane za interpretaciju značenja objavljenog teksta i da proširi njihovu primjenu na djela i događaje koji nisu direktno spomenuti u Objavi.

Šafi prepoznaje dva glavna izvora znanja: znanje sadržano u objavljenom tekstu (*nass*) i znanje koje je iz njega izvedeno (*istinbat*).<sup>1</sup> Shodno ovome, on nadalje nastavlja razmatrati naučne postupke koje smješta pod dva naslova: *bejan* (jasnoća) i *kijas* (analogija). Znanje koje se dobija nakon primjene ova dva postupka može nadalje biti klasificirano, prema Šafiji, na *ihtilaf* (neslaganje) i *idžma'* (konsenzus). Ovo posljednje podrazumijeva određeno znanje oko kojeg se složila naučna zajednica, dok

---

<sup>1</sup> Muhammed ibn Idris eš-Šafi, *Er-Risala*, Dar el-kutub el-ilmijje, str. 19.

*ihtilaf* označava područje znanja koje je diskutabilno i oko kojeg ne postoji zajedničko i usaglašeno mišljenje. Pojavom znanja oko kojeg se slaže naučna zajednica, broj izvora naučnog znanja povećao se na četiri. To su: objavljeni tekst, kojeg Šafi često navodi kao termin *haber* (vijest), a on je sastavljen od Kur'ana i sunneta, potom *kijas* ili analogija i na kraju *idžma'* – konsenzus. On to ovako kaže: “Nijedna stvar ne može biti proglašena zakonitom ili nezakonitom ukoliko stav o njoj nije utemeljen na naučnim izvorima (*džihat el-ilm*). A naučni izvor može biti ili ono što je kazano (*haber*) u Kur'anu i sunnetu, ili *idžma'* ili *kijas*.”<sup>2</sup>

Uprkos svojoj jednostavnosti, Šafijeva klasifikacija raznih postupaka kojima se stječe naučno znanje veoma je temeljita do te mjere da su strukturu koju je on odabrao kako bi organizirao različita pitanja koja su nastala na području *usul el-fikha* (pravnih osnova) usvojili kasniji pravници (*fukahā*), uključujući i one koji se nisu slagali sa njim u suštinskim stvarima. Ustvari, kategorije koje je razvio Šafi bile su relevantne i u ostalim poljima naučnog istraživanja. Naprimjer, *el-bejan* je dalje razvijan nakon Šafije. To su učinili muslimanski lingvisti, pa je nastala zasebna disciplina nazvana kao *ilm el-me'ani* (nauka o značenju) ili semantika. Ona se podjednako primjenjivala i u tefsiru Kur'ana i za književnu kritiku (*nakd el-edebi*). Na isti je način i *kijas* ili analogija postala neizostavan postupak u deduktivnom razmišljanju koje je izučavano u logičkim naukama.

U ostatku ovog poglavlja razmatramo osnovne postupke koje su klasični muslimanski učenjaci koristili u naučnom istraživanju. Naš glavni interes vezan je za ponovno preispitivanje dvaju područja naučnog promišljanja koje su muslimanski uče-

---

<sup>2</sup> Ibid., str. 40.

njaci razvili do veoma sofisticiranog nivoa. To su metode *bejana* (semantike) i metode *istinbata* (dedukcije). Slijedeći četiri kategorije koje su zacrtane u Šafijevoj *Risali*, ispitat ćemo metode *bejana* pri čemu ćemo razmotriti temeljne procedure koje se koriste u tekstualnoj interpretaciji i analizi. Nakon toga, proučit ćemo tehnike razmišljanja u pravnoj nauci (*fikh*). Prikazujemo postupke koje su muslimanski pravници koristili kako bi proširili područje i domen pravnog znanja. Potom, razmatramo razloge neslaganja i različitosti u razumijevanju i interpretaciji stavova i tekstova, kao i izvore sukoba i neslaganja u donošenju odluka. Konačno, pokazujemo i zašto je i kako toliko važan koncept *idžma'a* ili konsenzusa.

## BEJAN

Terminom *bejan* Šafi ukazuje na različite stepene jasnoće u kur'anskom tekstu. Navodeći kur'anske ajete, on pokazuje kako određeni ajeti mogu biti lahko shvaćeni bez potrebe za vanjskim označiteljem (*karin*).<sup>3</sup> S druge strane, postoje ajeti koji su dvosmišljeni i zahtijevaju neke druge, dodatne i vanjske, informacije kako bi bili jasni. Vanjski označitelj, prema Šafiji, može se raspoznati izučavanjem sunneta ili razumijevanjem pravila arapskog jezika.<sup>4</sup>

Iako Šafi ne nudi nikakvu eksplicitnu tipologiju, jasno je da razlikuje tri stepena jasnoće. Prvi stepen jeste sasvim jasan tekst (*bejjin*).<sup>5</sup> Ovakva vrsta teksta sasvim je jasna svima koji razumiju jezik na kojem je tekst napisan, stoga nije potrebno neko dodat-

<sup>3</sup> Ibid., str. 26-28.

<sup>4</sup> Ibid., str., 31-33, 51-53.

<sup>5</sup> Ibid., str. 27.

no pojašnjenje. Nadalje, jasan tekst pruža samo jedno značenje i ne može biti podložan interpretaciji. Primjer kojeg nam navodi Šafi u ovom slučaju jeste ajet iz sure EL-E'araf.<sup>6</sup>

*Mi odredismo da čas susreta sa Musaom bude kad se napuni trideset noći, i dopunismo ih još sa deset, pa se vrijeme koje je odredio Gospodar njegov ispuni za četrdeset noći.*

Čas sastanka u ovom ajetu naveden je veoma jasno, stoga niko ne može raspravljati o dužini vremena kojeg je Musa, a.s., proveo sa Gospodarem na Sinaju. Mogao bih dodati kako bi dužina vremenskog perioda bila poznata čak i da čitatelj dovoljno dobro ne poznaje računanje te ne može sabrati trideset i deset, ukoliko, naravno, on poznaje jezik na kojem je napisan tekst.

Drugi stepen tekstualne jasnoće jeste *zahir* ili očigledni tekst.<sup>7</sup> *Zahir* jeste pojam koji označava tekstualnu tvrdnju koja je očigledna sama po sebi i za njeno razumijevanje nisu potrebni vanjski označitelji (*karā'in*). Međutim u ovakvom tekstu postoje određene dvosmislenosti, tako da se on može interpretirati na više načina. Pogledat ćemo primjer kojeg navodi i sam Šafi kako bismo pokazali izvor dvosmislenosti i njeno moguće pojašnjavanje. Za primjer je uzet ajet iz sure El-Maide.

*O vjernici, ne ubijajte divljač dok obavljate obrede hadža! Onome od vas ko je hotimično ubije kazna je da jednu domaću životinju, čiju će vrijednost procijeniti dvojica vaših pravednih ljudi, pokloni Kabi, ili da se iskupi time što će nahraniti siromahe ili postiti, da bi osjetio pogubnost postupka svoga. A Allah je već oprostio ono što je bilo. Onoga ko to opet uradi – Allah će kazniti. Allah je silan i strog.*<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Kur'an, 7:142

<sup>7</sup> Eš-Šafi, str. 39.

<sup>8</sup> Kur'an, 5:95

Izvor dvosmislenosti u ovom ajetu jeste pojam “nadoknade” za ubijenu životinju jer ona može biti izražena pojmovima veličine ili nečim drugim što se odnosi na njenu vrijednost. Šafi smatra kako je veličina osnova za nadoknadu, jer to je prvo što čovjek pomisli kada razmišlja o tome kako da nadoknadi ubijenu domaću životinju.<sup>9</sup>

Treća i posljednja vrsta tekstualne jasnoće prema Šafiji jeste *mudžmel* ili kompleksan tekst. Ovaj tekst zahtijeva vanjske označitelje kako bi bio jasan i razumljiv. Postoje brojni primjeri za ovakve tekstove i tvrdnje u Kur'anu. Među njima su i ova tri primjera:

*A kada molitvu završite, Allaha spominjite, i stojeći, i sjedeći, i ležeći. A u sigurnosti obavljajte molitvu u potpunosti, jer vjernicima je propisano da u određeno vrijeme molitvu obavljaju.*<sup>10</sup>

*Hadž i umru radi Allaha izvršavajte! A ako budete spriječeni, onda kurbane koji vam se nađu pri ruci zakoljite, a glave svoje, dok kurbani ne stignu do mjesta svoga, ne brijte. A onda među vama koji se razboli ili ga glavobolja muči, neka se postom, ili milostinjom, ili kurbanom iskupi. Kada budete slobodni, obavite umru do hadža i zakoljite kurban do koga možete lahko doći. A onaj ko ga ne nađe neka posti tri dana u danima hadža, i sedam dana po povratku – to jest punih deset dana. To je za onoga koji nije iz Mekke. I bojte se Allaha i znajte da On teško kažnjava.*<sup>11</sup>

*Molitvu obavljajte i zekat dajite i zajedno sa onima koji molitvu obavljaju i vi obavljajte.*<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Eš-Šafi, str. 39.

<sup>10</sup> Kur'an, 4:103.

<sup>11</sup> Kur'an, 2:196.

<sup>12</sup> Kur'an, 2: 43.

U ovim primjerima, pojmovi *namaza*, *zekata*, *hadža* i *umre* smatraju se složenim ili *mudžmel*, jer tačan način njihovog obavljanja i izvršavanja ne može biti izveden iz navedenih ajeta ili iskaza, nego se to spoznaje pomoću drugih, detaljnijih i preciznijih iskaza.

Dosadašnja analiza veoma jasno pokazuje kako se koncept *bejana* odnosi na niz pravila i postupaka koji imaju za cilj da uspostave vezu između lingvističkog izraza i njegovog željenog značenja. Tako Šafi nudi sljedeću definiciju *bejana*.

“*Bejan* jeste jasna riječ koja odslikava svoja značenja koja su konvergentna u svojim osnovama ili korijenima (*usul*), ali divergentna u svojim dodacima (*furū*). Najmanji (stepen jasnoće) ovih značenja jeste da su ona jasni izrazi (*bejan*) onima kojima su upućeni, onima na čijem jeziku je objavljen Kur’an. Iako postoje jasniji izrazi, kao i oni koji su dvosmisleni (*muhtelif*), ova značenja su prilično isto jasna i razumljiva onima na čijem jeziku je objavljen Kur’an kao i onima koji ne poznaju arapski jezik.”<sup>13</sup>

Iz navedene definicije sasvim je jasno kako Šafi razumijeva *bejan* u vezi sa onim intelektualnim aktivnostima koje imaju za cilj pojasniti značenje koje je sadržano u lingvističkim izrazima.

### **Tekstualna jasnoća: Generalna tipologija**

Osnovna klasifikacija tekstova na osnovu stepena njihove jasnoće koju je izložio imam Šafi kasnije je bila razvijana i nadograđivana u krugovima muslimanskih učenjaka. Najjasniju klasifikaciju poslije Šafije uradio je Muhammed ibn Ahmed es-Serahsi (umro 490. godine po islamskom kalendaru), koji je pripadao hanefij-

<sup>13</sup> Eš-Šafi, op. cit.

**Tabela 1.1.**  
*Bejan (jasnoća)*  
*Stepen tekstualne jasnoće prema Šafijevoj klasifikaciji*

VRSTA TEKSTA	DEFINICIJA	PRIMJER	OBJAŠNENJE
<i>Bejjin</i> (jasan)	Značenje teksta je sasvim jasno i nije mu potrebno dodatno pojašnjenje. Tekst pruža samo jedno značenje i ne može biti podložan interpretaciji ( <i>tefsir</i> ) niti eksplikaciji ( <i>te'vil</i> ).	<i>Mi odredismo da čas susreta sa Musaom bude kad se napuni trideset noći, i dopunismo ih još sa deset, pa se vrijeme koje je odredio Gospodar njegov ispuni za četrdeset noći. (7:142)</i>	Broj noći o kojima se govori potpuno je jasan i uopće nije potrebno daljnje objašnjavanje, niti dodatne informacije.
<i>Zahir</i> (očigledan)	Smisao teksta može se pojmiti bez ikakvih vanjskih označitelja ( <i>kara'in</i> ), no u njemu postoje određene dvosmislenosti, pa se može interpretirati na više načina. Stoga se za potpuno razumijevanje moraju pojasniti mjesta koja potiču dvosmislenost.	<i>O vjernici, ne ubijajte divljač dok ste u ihramima! Onome od vas ko je hotimično ubije kazna je da jednu domaću životinju, čiju će vrijednost procijeniti dvojica vaših pravednih ljudi, pokloni Kabi, ili da se iskupi time što će, nahraniti siromahe ili postiti, da bi osjetio pogubnost postupka svoga. (5:95)</i>	Pojam "nadoknade" je dvosmislen, jer nadoknada se može odnositi na veličinu, količinu ili vrijednost. Stoga je potrebno daljnje pojašnjenje.
<i>Mudžmel</i> (kompleksan)	Ovaj tekst zahtijeva vanjske označitelje kako bi bio jasan i kako bi njegovo značenje bilo razumljivo.	<i>Vjericima je propisano da u određeno vrijeme molitvu obavljaju. (4:103)</i> <i>Hadž i umru radi Allaha izvršavajte! (2:116)</i>	Pojmovi <i>namaz</i> , <i>hadž</i> i <i>umra</i> smatraju se uopćenim i mogu se spoznati tek pomoću drugih, detaljnijih i preciznijih iskaza ( <i>kara'in</i> ).



skoj pravnoj školi. U svom djelu o *usul el-fikhu* koje je napisano 479. godine po islamskom kalendaru<sup>14</sup>, Es-Serahsi prepoznaje osam stepena tekstualne jasnoće kojima odgovara osam vrsta tekstova. Prve četiri imaju jasnu referenciju (*vadih ed-delale*) (tabela 1.2), dok je u ostalim vrstama tekstova referencija nejasna (*gajru vadih*) ili dvosmislena (*mubhem*) (tabela 1.3).

Tabela 1.2.

*Bejan (jasnoća)**Stepen tekstualne jasnoće prema hanefijskoj pravnoj školi*

VRSTA	DEFINICIJA	PRIMJER	OBJAŠNENJE
<i>Zahir</i> (očigledan)	Tekst čije se značenje može razumjeti bez vanjskih označitelja ( <i>kuren'a</i> ), iako krajnje značenje nije intendirano.	... Zato što su govorili: "Kamata je isto što i trgovina." A Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio kamatu. (2:275)	Očigledno značenje ovog teksta je da je trgovina dopuštena, osim one u koju je uključena i kamata
<i>Nass</i> (precizan)	Tekst čije se značenje može razumjeti bez vanjskih označitelja; značenje teksta je intendirano.		Precizno značenje jeste negacija izjednačavanja trgovine i kamate.
<i>Mufesser</i> (lucidan)	Tekst čije je značenje veoma jasno i ne zahtijeva dodatna pojašnjenja.	<i>Bludnicu i bludnika izbičujte sa stotinu udara biča, svakog od njih...</i> (24:2)	Broj udaraca bičem za bludnika i bludnicu naveden je veoma lucidno.
<i>Muhkem</i> (opipljiv)	Tekst čije je značenje veoma jasno i ne zahtijeva dodatna pojašnjenja niti može biti derogiran – <i>nesh</i> .	<i>A Allah sve dobro zna!</i> (33:40)	Ovo je jasna tvrdnja i tekst koji kazuje opću istinu koja ni u kom slučaju ne može biti derogirana.

<sup>14</sup> Muhammed ibn Ahmed es-Serahsi, *Usul es-Serahsi*, Bejrut, Dar el-ma'rife, bez godine izdanja, str. 9.

**Tabela 1.3.**  
*Bejan (jasnoća)*  
*Stepen tekstualne jasnoće prema hanefijskoj pravnoj školi*

VRSTA	DEFINICIJA	PRIMJER	OBJAŠNENJE
<i>Kafi</i> (iznijansirani)	Tekst čije je značenje generalno dovoljno jasno, ali ipak je potrebno dodatno specifično pojašnjenje.	1) <i>Kradljivcu i kradljivici odsijecite ruke njihove, neka im to bude kazna za ono što su učinili i opomena od Allaha! A Allah je silan i mudar!</i> (5:38) 2) "Za ubicu nema nasljedstva..." (Hadis)	Postoji nejasnoća da li je osoba koja prevarom ukrade novac lopov kao u prvom primjeru, ili i "ubica" u drugom primjeru podrazumijeva one koji oduzimaju život drugima.
<i>Muškil</i> (zbuñjujući)	Tekst čije se značenje ne može razumjeti iz samog jezičkog izraza i potreban je vanjski označitelj za njegovo razumijevanje.	<i>Raspuštenice neka čekaju tri mjeseca pranja.</i> (2:228)	Pojam <i>kur'u</i> je homonim. Može se odnositi na period mjesječnog ciklusa ( <i>hajd</i> ) ili čistoće ( <i>tuhr</i> ).
<i>Mudžmel</i> (kompleksan)	Tekst čije se značenje ne može dobiti iz jezičkog izraza i za čije značenje možda nije moguće naći jezičke ili vanjske označitelje.	<i>Vjernicima je propisano da u određeno vrijeme molitvu obavljaju.</i> (24:2)	Pojam molitve ili namaza je kompleksan i za njegovo objašnjenje potrebni su drugi tekstovi.
<i>Mutešabiħ</i> (enigmatičan)	Tekst čije se značenje ne može dobiti niti pomoću vanjskih označitelja niti iz samog jezičkog izraza. Za njegovo razumijevanje potrebno je pojašnjenje.	<i>Allahova ruka je iznad ruku njihovih!</i> (48:10) <i>Milostivi, Koji se na prijestolje uzdigao.</i> (20:5)	Pojmovi "ruke" ili "prijestolja" ne mogu biti shvaćeni doslovno i bukvalno, jer su u suprotnosti sa ajetom: <i>Njemu ništa slično nije.</i> (42:11)

Osnovna razlika između tekstova sa jasnom referencijom (*vadiħ*) i onih čija je referencija dvosmisljena (*mubħem*), jeste da ovi po-

tonji zahtijevaju vanjskog označitelja koji pojašnjava značenje, dok se tekstovi sa jasnom referencijom mogu shvatiti njihovom analizom. Stepem jasnoće unutar ovih kategorija određuje se na osnovu dužine tekstualne analize ili eksplikacije koja je potrebna za razumijevanje teksta. Navedene klasifikacije usvojila je škola *usul el-fikha* poznata pod arapskim nazivom *fukaha'* (poznata je, također, i kao hanefijska škola). Većina učenjaka *usul el-fikha*, poznatih kao *mutekellimuni* ili apologete, kao i šafijska pravna škola, i dalje su prihvatili proširenu verziju Šafijeve klasifikacije koja je pored tri navedene kategorije sadržavala i kategoriju *mutešabih* (Vidi sliku 1.1).<sup>15</sup>

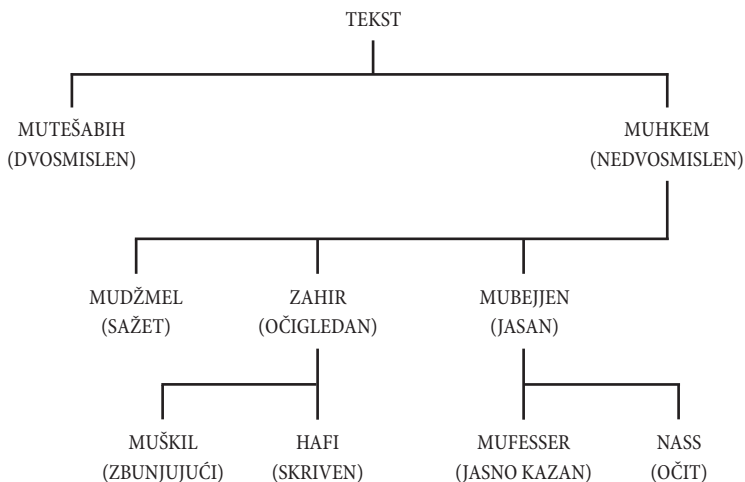
Poredeći ove dvije tipologije, primjećujemo kako vrste *nassa* i *zahira* koriste podjednako apologete (*mutekellimun*) i pravnici (*fukaha*). Potonja škola, međutim, uključuje hanefijsku vrstu *nassa* i *mufessera* u kategoriju *nassa*, dok hanefijske kategorije *hafī* i *muškila* stavljaju u kategoriju *zahira*. Sve ove vrste potpadaju pod kategoriju *muhkema* koji je nasuprot kategorije *mutešabiha*.

Također, možemo primijetiti kako je podvođenje vrste *mu-bejjena* pod kategorije *zahira* i *nassa* učinjeno usljed strogosti koja je primjetna u prvim klasifikacijama šafijske škole. Ove dvije kategorije nisu određene u skladu sa nizom kriterija što sprečava da se pobrkaju jedna sa drugom. Međutim postoji još važniji razlog: korištenje kategorije intencije kako bi se razdvojile vrste *zahira* i *nassa* odnosi se na rasprave o referencijama tekstova, a ne o njihovoj jasnoći. Slično se može kazati i za Es-Serahsijevo razlikovanje *hafija* i *muškila*. Kako kod pravničke tipologije (*fukaha*) nisu uvažena unapređenja koja su uradili

<sup>15</sup> Vidjeti: Ebu Hamid el-Gazali, *El-Mustasfa min 'ilm el-usul*, Kairo, El-Matbe'a el-Amirijja; također, Muhammed ibn Ahmed et-Tilmisani, *Miftah el-vusul*, Bejrut, Dar el-kutub el-ilmijje, 1983., str. 42-59.

## Slika 1.1.

## Stepen jasnoće: Šafijeva klasifikacija



apologete (*mutekellimun*), nego ona čak i unose određeni element konfuznosti, odlučili smo odabrati sljedeću tipologiju kao jedinu koju je moguće naučno braniti.

Ranije smo vidjeli kako je za razumijevanje značenja sadržanog u određenom izrazu potrebno izučiti referenciju na koju se odnosi pojedina riječ, ali i cijeli izraz. Pored izraza *referencija* odsada ćemo upotrebljavati i pojam *implikacije* koji se koristi u modernoj semantici kako bi se opisala veza (*nisbe*) između lingvističkih elemenata (riječi i rečenica) i egzistencijalnih elemenata (stvari i objekata) koji se vežu za značenje. Pojmovi *referencije* i *implikacije* ovdje se, dakle, upotrebljavaju kako bi se ponudilo značenje arapske riječi *delale* koju su koristili klasični muslimanski učenjaci. Tako ćemo pokušati na prvom mjestu istražiti vezu

(*nisbe*) nekog izraza i njegovog značenja analizirajući značenje koje je sadržano u pojedinačnim terminima izraza ili implikacije pojedinačnih izraza (*delale el-lafz el-mufred*). Nakon toga posvetit ćemo se studiranju značenja koje je sadržano u cjelokupnoj strukturi određenog izraza ili implikacije složenog izraza (*delale el-lafz el-murekkeb*).

### Izraz, referencija i referent

Shodno vezi (*nisbe*) između referencije i referenta, riječi mogu biti podijeljene u dvije kategorije: jedna je utemeljena kvalitativno, a druga kvantitativno.

#### a) Kvalitativne odrednice izraza

U ovoj kategoriji klasični muslimanski učenjaci identificirali su tri vrste:

1. *mutabeka* (podudarnost),
2. *tedamun* (inkluzija ili intencija) i
3. *iltizam* (koleracija ili ekstenzija).<sup>16</sup> Pogledaj tabelu 1.4.

*Mutabeka* jeste značenje koje se dobija pomoću lingvističke konvencije (*delale vad'ijje*); druge odrednice se dobijaju pomoću rasuđivanja.<sup>17</sup>

Izrazi koji se koriste ovdje označavaju lingvističke simbole ili riječi. Ovi izrazi posreduju između objekata egzistencijalnog svijeta i njihove slike u ljudskom umu kako bi omogućili druš-

<sup>16</sup> El-Gazali, *El-Mustasfa*, tom I, str. 30; također, El-Gazali, *Mi'jar el-'ilm*, Dar el-me'arif, 1961., str. 72.

<sup>17</sup> Fahrudin er-Razi, *El-Mabsul fi 'ilm el-usul*, Bejrut, Dar el-kutub el-'ilmijje, 1408. h.g./1988., tom II, str. 76-77.

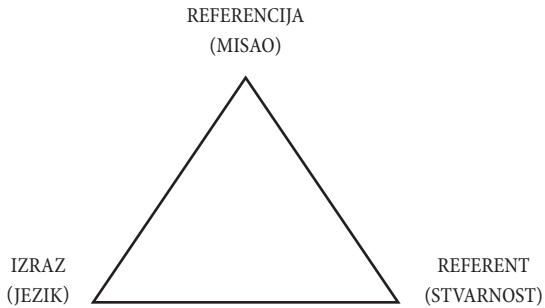
Tabela 1.4.  
Kvalitativne odrednice izraza

VRSTA	PRIMJER	VEZA IZMEĐU REFERENCIJE I REFERENTA
<i>Tedamun</i> (intencija)	Grad Kuala Lumpur uveo je nove poreze na trgovinu.	referent < referencija  <i>Grad</i> se koristi kao referencija za gradsko vijeće.
<i>Mutabeka</i> (podudarnost)	Grad Kuala Lumpur je jedan divan grad.	referent =referencija
<i>Iltizam</i> (korelacija)	Grad Kuala Lumpur je izuzetno produktivan grad.	referent < > referencija  <i>Grad</i> se koristi kao referencija za njegove građane.

tvenu komunikaciju. Jezik tako ima dvostruku ulogu. Na prvom mjestu služi kao sredstvo komunikacije i na taj način omogućava društvenu interakciju. Drugo, jezik posreduje između stvari i ideje i na taj način omogućuje napredno promišljanje i rasuđivanje.

Shodno tome, svaki lingvistički izraz (*lafz*) ima dva dijela: jedan je mentalni i veže se za ljudski um, to je *delale* ili referencija, drugi je egzistencijalni i pripada objektivnom svijetu, *medlul* ili referent. Kako izraz, referencija i referent ovdje predstavljaju tri različita, ali veoma blisko povezana područja, a to su: jezik, um i stvarnost, razumijevanje nastaje kao posljedica eksplikacije veze između ove tri kategorije. To znači kako značenje nije puko “vlasništvo” samog jezičkog izraza, ono prije pripada međusobnoj vezi tri elementa: ideje koja nastaje u umu, riječi koja simbolizira tu ideju i objekta koji je označen idejom.

## IZVORI ZNANJA



### b) Kvantitativne odrednice izraza

Za razliku od kvalitativne podjele koja se odnosi na veze između pojma i njegove referencije, kvantitativnost jezičkog izraza (*tesvir el-lafzi*) odnosi se na pojam i grupe objekata na koje on upućuje (*masadek*). Ovdje postoje dvije vrste:

#### 1. Opći (*amm*)

Opći pojam (*amm*) se odnosi na klase, objekte ili osobe poput ljudi, životinja, kamenja i slično. Opći pojam ponekad se označava kao univerzalni (*kulli*).<sup>2</sup> Ipak, kako bismo bili što je moguće precizniji, pojam *univerzalnog* treba koristiti isključivo za apstraktne pojmove poput slobode, darežljivosti, čije specifično i konkretno znanje<sup>3</sup> nije određeno.

#### 2. Pojedinačni (*hass*)

Pojedinačni izrazi odnose se na pojedinačne stvari ili manje dijelove velikih grupa. Naprimjer: Samir i Omer su pojedinačni primjeri pojma *čovjek*. Slično tome, dobrotvorne organizacije su jedan poseban segment organizacija kao općeg pojma.

## c) Međusobne veze između pojmova

1. Sinonimna (*muteradife*): Pojmovi imaju isto značenje, odnosno semantiku *delale* poput *sloboda*, *oslobođenje*, *spokoj* i *nezavisnost*.
2. Univokalna (*mutebajine*): Pojmovi imaju različita značenja poput *more*, *planina*, *čovjek*.
3. Homonimna (*muštereke*): Pojmovi imaju više značenja poput *staklo*, *klub*, *kabinet*. Staklo (eng. *glass*) može označavati stvari koje služe za piće – čaša, ili pomagalo koje nam poboljšava vid – naočale. Na sličan način, *kabinet* označava upravu izvršnih tijela vladā ili zasebnu prostoriju.
4. Multivokalna (*mutevatia*): Pojmovi označavaju različite stepene ili vrijednosti iste kategorije poput pojmova *crno*, *bijelo*, *sivo*, koji označavaju boje, ili pojmovi poput *hladno*, *studenno*, *toplo*, *vruće*, *mlako*, koji označavaju temperaturu.<sup>18</sup>

Iako se značenje riječi određuje prvenstveno pomoću njihovog mjesta i funkcije u rečenici, stvarno značenje riječi (*delale*) može biti određeno samo iz konteksta u kojem su upotrijebljene. Naprimjer, samo analizom cjelokupne izjave možemo otkriti na šta je govornik mislio koristeći određeni pojam. Tako engleska riječ *club* nekada može značiti “grupu ljudi koja se redovno sastaje”, dok u drugom kontekstu *club* označava veliki štampalicu. Naprimjer:

Omar se nedavno pridružio klubu (*club*).

Omara su udarili palicom (*club*).

<sup>18</sup> Vidjeti: El-Gazali, *Mustasfa*, tom I, str. 30.



Na sličan način, jedino kontekst u kojem se određeni pojam koristi može odrediti da li je taj pojam upotrijebljen u općem ili pojedinačnom smislu, odnosno da ima nekog općeg ili pojedinačnog referenta. Stoga se pojam *čovjeka* može smatrati općim pojmom, ali je sasvim moguće da njegov referent bude pojedinac. Kako bismo pojasnili ovu razliku, navodimo sljedeće primjere:

Čovjek je inteligentno biće.

Ovaj čovjek je veoma inteligentan.

Sada se moramo posvetiti razmatranju odnosa između referencije i referenta u složenim izrazima.

### Struktura teksta (*nazm*):

#### Izraz i značenje

‘Abdulkahir el-Džurdžani prvi je učenjak koji je smatrao kako se značenje dobija iz cjelokupne strukture teksta, a ne iz pojedinačnih riječi koje sačinjavaju taj tekst. On je u svome djelu *Delail el-i‘džaz fi ‘ilm el-bejan* unaprijedio pojam *nazma* (strukture teksta). Njegova teorija je sažeta u sljedećem citatu:

“U ovome dijelu moramo ustvrditi kako postoji razlika između struktuiranih slova i struktuiranih riječi. Razlog tome jeste činjenica da struktuiranje (*nazm*) slova predstavlja samo nizanje u fonetskom smislu, a ne konstrukciju shodno njihovom značenju... Stoga, ako je onaj ko je uspostavio jezik odlučio izgovoriti *raditi* umjesto *udariti* (on koristi arapsku kombinaciju *rebeda* i *darebe*), niko to ne bi smatrao pogrešnim. Međutim drugačije je sa struktuiranjem riječi, jer u tom slučaju slijede se nijanse značenja i one su uređuju u skladu sa obrascima značenja koji postoje u ljudskom umu.

Struktuiranje riječi, stoga, zahtijeva da se razmotri međusobni odnos struktuiranih riječi, a ne samo nasumična analiza pojedinačnih riječi jedne iza druge... Ako se kaže kako je 'struktura ugrađena na neki način u riječi jer niko ne može razumjeti značenje koje se želi prenijeti sve dok prethodno riječi ne budu uređene u specifičan niz', moramo odgovoriti kako takva tvrdnja, ustvari, održava nejasnoću i zbunjenost. Kako bismo izbjegli ove nejasnoće i konfuziju mora se razmisliti da li se riječi spajaju jedna sa drugom isključivo poredajući njihove osobine. Ili se, s druge strane, mora razumno konstatirati kako je 'ispravno određenu riječ staviti na ovo mjesto jer to zahtijeva njeno značenje i njenu referenciju, i zbog značenja cjelokupnog izraza i same namjere tog izraza, ali i također što značenje onog što je prethodilo tom određenom značenju nagovještava i samo njegovo značenje.'<sup>19</sup>

Iz ovoga se jasno vidi kako Džurdžani smatra strukturu rečenice ili izraza površinskim dijelom koji potječe iz osnovne strukture značenja. Riječi i slova predstavljaju samo simbole (*ev'ijje*) koji se uređuju na poseban način sa ciljem da se prenese značenje.

Spomenutu teoriju *nazma* (strukture teksta) koristili su brojni muslimanski učenjaci u svojim tekstualnim analizama. U svom djelu o *usuli fikhu*, Es-Serahsi prepoznaje četiri vrste tekstualnih referencija: *ibara* (izraz), *išare* (nagovještaj), *delale* (implikacija) i *iktida* (denotacija)<sup>20</sup> (tabela 1.5). Značenja koja se izvode iz prve dvije vrste tekstualnih referencija, *ibara* i *išara*, ostvaruju se razmatranjem pojedinačnih riječi koje sačinjavaju izraz. Oni se, međutim, razlikuju po tome što je u prvom slu-

<sup>19</sup> 'Abdulkahir el-Džurdžani, *Delail el-i'džaz fi el-'ilm el-me'ani*, Kairo, Mektebe sunadž, 1960., str. 49.-50.

<sup>20</sup> Es-Serahsi, tom I, str. 236.

Tabela 1.5.  
*Bejan (jasnoća): Delala en-nass*

1. Hanefijska pravna škola (*fukaha*)

KLASIFI- KACIJA	DEFINICIJA	PRIMJER	REFERENCA ( <i>DELALE</i> )
<i>Ibara</i> (izraz)	Značenje se izvodi iz samog izraza i intendirano je od strane pošiljatelja – doslovno značenje.		Žena koja počinil preljubu može biti kažnjena do dvije godine zatvora. Suprug može spriječiti izvršenje presude.
<i>Išara</i> (nagovještaj, indikacija)	Značenje se razumije iz samog izraza iako nije eksplicitno upućeno niti intendirano.	Član 374. egipatskog Kaznenog zakona: “Udanoj ženi koja je osuđena zbog preljube bit će određeno vrijeme pritvora koje ne može trajati više od dvije godine. Suprug može spriječiti izvršenje kazne svojim pristankom da ostanu u bračnoj zajednici.”	Čin ženine preljube predstavlja zločin protiv supruža, a ne protiv zajednice i društva. Samo suprug ima pravo da spriječi izvršenje presude.
<i>Nass</i> (tekstualno)	Značenje se izvodi iz strukture i konteksta izraza, a ne iz samog teksta.		Suprug može zaustaviti pokretanje bilo kakve pravne radnje usmjerene protiv njegove žene koja je počinila preljub, jer jedino onaj ko može spriječiti izvršenje kazne, može zaustaviti i samu proceduru koja dovodi do kažnjavanja.
<i>Iktida</i> (implikacija)	Značenje se izvodi iz teksta, ali tek nakon uključivanja određenih izraza koji su izostavljeni prema procjeni govornika/ pošiljatelja.	“Mom ummetu oproštena je greška, zaborav i ono što učini pod prisilom.” (Hadis)  <i>Pitaj grad u kome smo boravili i karavanu s kojom smo došli. Mi zaista govorimo istinu!</i> (12:82)	Mom ummetu oprošteni grijesi koje počinil greškom...  Pitaj ljude iz tog grada...

čaju referent (*medlu*) intendiran, dok kod nagovještaja (*išare*) to nije slučaj. Četvrta vrsta, *iktida*, odnosi se na rečenicu čije se značenje može razumjeti isključivo nakon dodavanja dodatnih riječi koje su previđene u samoj rečenici. Primjer koji se najčešće navodi u ovom slučaju jeste 82. ajet iz sure Jusuf.

*Pitaj grad u kome smo boravili i karavanu s kojom smo došli.  
Mi, zaista, govorimo istinu!*

Kada se navodi grad i karavana u ovom ajetu, misli se na stanovnike grada, odnosno na putnike karavanom. Dakle, kada se dvije riječi dodaju navedenom izrazu, njegovo značenje postaje potpuno jasno. Sama struktura i kontekst izraza (*nazm*) sugerirali su potrebu dodavanja ovih riječi sa ciljem da značenje izraza bude potpuno jasno. Ovo nas dovodi do posljednje vrste, *delale*, a to je *nass*, u kojoj struktura izraza ima primarnu ulogu u objašnjavanju rečenice. Es-Serahsi to objašnjava na sljedeći način:

“(Značenje) koje se uspostavlja tekstualnom implikacijom (*delale en-nass*) jeste ono koje se dobija pomoću lingvističke strukture, a ne deduktivnim promišljanjem. Razlog tome je činjenica da struktura ima poznatu formu, a značenje je intendirano strukturom. Riječi su neophodne značenju na koje ukazuju i uspostava pravila (izvedenog iz rečenice) ostvaruje se pomoću značenja kojeg zahtijeva sam izraz (*lafz*). Poput (čina) ‘udaranja’ koje ima poznatu formu i intendirano značenje, nanošenje bola... Pošto je pravilo utvrđeno razmatranjem značenja spoznatog pomoću lingvističke strukture, ono također može biti utvrđeno razmatranjem značenja koje nije izrečeno. To nazivano ‘tekstualnom implikacijom’ (*delale en-nass*).”<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Ibid., str. 241.

Tabela 1.6.  
*Bejan (jasnoća): Dalala en-nass*

2. Šafijska apologetska škola (*mutekellimun*)

KLASIFIKACIJA		DEFINICIJA	PRIMJER	REFERENCIJA (DELALE)
<i>Mentuk (izražena)</i> Značenje je izvedeno iz samog izraza.	<i>Mentuk sarih</i> (eksplicitno izražena)	Značenje koje je odmah jasno i pojmljivo.	<i>Dopušta vam se da se u noćima dok traje post sastajete sa svojim ženama... Zato se sada sastajte sa njima u želji da dobijete ono što vam je Allah već odredio. Jedite i pijte sve dok ne budete mogli razlikovati bijelu nit od crne niti zore... (2:187)</i>	Jelo, piće i seksualni odnosi dopušteni su u mjesecu posta tokom noći i sve do zore.
	<i>Mentuk gajr sarih</i> (ona koja nije eksplicitno izražena)	Delale isare Iako nije eksplicitno izraženo, značenje se može razumjeti iz samog teksta.	<i>Kradljivcu i kradljivici odsjecite ruke njihove, neka im to bude kazna za ono što su učinili i opomena od Allaha! A Allah je silan i mudar. (5:38)</i>	Uz dodatak ovome što je iznad navedeno, džunupluk ne kvari post.
		Delale ime Vezivanje pravila sadržanog u izrazu sa njegovim razlogom 'ille.	<i>"Kada se za namaz spremite, operite lica vaša."</i>	Krađa je razlog ('ille) odsijecanju ruke.
		Delale iktida' Značenje se izvodi iz samog izraza, nakon što se navedu pojmovi koji se podrazumijevaju, ali su izostavljeni.	<i>Pitaj grad u kome smo boravili i karavanu s kojom smo došli. Mi zaista govorimo istinu! (12:82)</i>	Namaz je razlog ('ille) uzimanju abdesta.
<i>Mefhum (implicitno)</i> Značenje je izvedeno iz konteksta.	<i>Mefhum muvafeka</i> (pozitivno podrazumijevanje)	Implicitno značenje teksta kada potvrđuje izraženo značenje.	<i>...Ne reci im (roditeljima) ni: "Uh!" – i ne podvikni na njih, i obraćaj im se riječima poštovanja punim. (17:23)</i>	Proklinjanje i činjenje zla roditeljima je zabranjeno.
	<i>Mefhum muhalefa</i> (negativno podrazumijevanje)	Implicitno značenje teksta kada negira izraženo značenje.	Deskripcija: <i>A ako je u nevolji, onda pričekajte dok bude imao; a još vam je bolje, nek znate, da dug poklonite. (2:280)</i>	1. Nema spora oko imena (postoji konsenzus pravnik). 2. Negativna implikacija je validna u neobjavljenim tekstovima. 3. Pravnici nisu saglasni o implikaciji objavljenog teksta. Hanefije smatraju da ona ne postoji, dok je stav većine ( <i>džumhur</i> ) da postoje.
			Uvjet: <i>I ne nagonite robinje svoje da se bludom bave – a one žele da budu čestite... (24:33)</i>	
		Imenovanje: "Milostinja se treba dati i u pšenici." (Hadis)		

Pravnici škole *usul el-fikha* prihvatili su klasifikaciju koju je ponudio Es-Serahsi. Većina njih dodatno je razvila navedenu shemu. Naime, oni tekstualnu referenciju (*delale*) dijele u dvije vrste: onu koja je izražena (*mentuk*) i onu koja se podrazumijeva, odnosno impliciranu (*mefhum*). U primjeru *mefhum*, referencije referenta nije moguće spoznati isključivo onim što je izgovoreno (*mentuk*), nego, također, i kroz ono što je prešućeno u izrazu, a koje nazivamo *meskut*. S druge strane, kod izražene referencije (*mentuk*) pojedinačne riječi ukazuju na referenta. Ovo bi bila temeljna razlika između ove dvije vrste tekstualnih referencija.<sup>22</sup> *Mefhum* referencija se dalje dijeli na dvije vrste: jasnu (*vadih*) i nejasnu (*gajr vadih*). Kod prve vrste referencija (*delale*) i referent (*medlul*) su u podudarnoj vezi i suodnosu (*mutabeka*), dok se u drugoj vrsti *mefhum* referencije (*gajru vadih*) referencija i referent nalaze u proširenom suodnosu (*ilitizam*). Shodno ovome, *mefhum* se dijeli na *mefhum mutabeka* (pozitivno podrazumijevanje) i *mefhum el-muhalefa* (negativno podrazumijevanje). (Vidjeti tabelu 1.6.)

Primjedbe na navedene dvije tabele:

1. *Delale el-ibare* u pravnoj školi (*fukaha*) korespondira sa *mentuk sarif* kod apologeta (*mutekellimun*).
2. *Delale el-išare* ima iste parametre u obje tipologije.
3. *Delale el-iktida'* se veže za strukturu u pravnim školama, dok se kod apologeta ona veže za same riječi.
4. *Delale en-nass* pravne škole korespondira sa pojmom *mefhum el-muvafeka* kod apologeta.
5. *Mefhum el-muhalefa* nema referencije u pravnoj školi (*fukaha*).<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Vidjeti: Halifa Babikr el-Hasan, *Menahidž el-usulijjin*, Kairo, Mektebe Vehbe, 1989., str. 64.

<sup>23</sup> Es-Serahsi, tom I, str. 257-262.

Tabela 1.7. prikazuje analizu veze između značenja i izraza koristeći klasifikacije pravnih škola kao i škola *‘ilm el-kelama*.

### Terminologija teksta i terminologija diskursa

Određeni učenjaci koriste pojam *hitab* (diskurs) umjesto teksta. Rani učenjaci naizmjenično su upotrebljavali ove pojmove. Naprimjer, Ebu-l-Velid el-Badži koristi pojmove *fahva* i *lahn el-kitab* (duh diskursa) kako bi ukazao na pojam *mefhum el-muwa-feka* (pozitivno podrazumijevanje), dok pojmom *delil el-hitab* (diskursna referencija) označava *mefhum el-muhalefe* (negativno podrazumijevanje).

Sasvim je jasno kako se “diskursna terminologija” u značajnoj mjeri unaprijedila i učinila prilagodnijom kada su lingvisti i pravnici (*fukaha*) shvatili kako razumijevanje značenja prvenstveno zavisi od poimanja poruke koja se želi izraziti komunikacijom.

Tabela 1.7.

*Bejan (jasnoća): Delala en-nass*

#### 1. Hanefijska pravna škola (*fukaha*)

VRSTA REFERENCIJE (DELALE)	VEZA IZMEĐU ZNAČENJA I IZRAZA	ZNAČENJE SE IZVODI IZ IZRAZA	ZNAČENJE SE IZVODI IZ KONTEKSTA	ZNAČENJE JE INTENDIRANO OD STRANE POŠILJAOCA
<i>‘Ibara</i>	Denotacija Istovjetnost	Da	Ne	Da
<i>Išara</i>	Inherencija	Da	Ne	Ne
<i>Nass</i>	Inherencija	Ne	Da	Da
<i>Iktidā’</i>	Inherencija	Ne	Da	Da

2. Šafijska apologetska škola (*mutekellimun*)

VRSTA REFERENCE (DELALE)	VEZA IZMEĐU ZNAČENJA I IZRAZA	ZNAČENJE SE IZVODI IZ IZRAZA	ZNAČENJE SE IZVODI IZ KONTEKSTA	ZNAČENJE JE INTENDIRANO OD STRANE POŠILJAOCA
<i>Mentuk sarih</i>	Denotacija Istovjetnost	Da	Ne	Da
<i>Iktidā'</i>	Inherencija	Da	Ne	Da
<i>Imā'</i>	Inherencija	Da	Ne	Da
<i>Išara</i>	Inherencija	Da	Ne	Da
<i>Mefhumul-muvafeka</i>	Inherencija	Ne	Da	Da
<i>Mefhumul-muhalefa</i>	Inherencija	Ne	Da	Ne

**Eksplikacija i metaforični jezik**

Danas je sasvim poznato kako su riječi simboli koje ljudi koriste kako bi iskazali i označili određena značenja koja se nalaze u ljudskom umu. Ovakvo shvatanje jezika predstavljeno je teorijom Abdulkahira el-Džurdžanija koja je nastala početkom drugog stoljeća prema islamskom kalendaru.

‘Amr ibn Bahr el-Džahiz u svome djelu *Bejan ve tebjin* tvrdi sljedeće:

“...značenja koja su utkana u čovjekovo srce, usađena u njegov um, skrivena u njegovoj duši, sačuvana u uspomenama i podmlađena mislima skrivena su i zastrta, udaljena i strana, skrta i prekrivena, stoga postoje iako ih nema. Čovjek poznaje savjest svojih prijatelja, potrebe braće i poznanika, kao i namjere drugova koji mu pomažu u svakodnevnom životu i ostvarivanju raznih ciljeva, samo pomoću nečega što se nalazi izvan uma i što je nezavisno od njega. Ono što značenje



čini očitim i jasnim jeste referencija koja upućuje na njih, odnosno njihovi izrazi i upotreba tih izraza.”<sup>24</sup>

Poseban način upotrebe jezičkih simbola oličen je u metaforama (*medžaz*) i idiomima (*kinaje*) koji se koriste u komunikaciji. Metafore su riječi koje se ne upotrebljavaju u svom doslovnom značenju. Naprimjer:

1. Sally je santa leda (Sally je veoma bezosjećajna i neodgovorna osoba).
2. Omer je lav (Omer je izuzetno hrabra osoba).

Iz ova dva primjera možemo zaključiti kako je metaforični izraz primjer tvrdnje u kojoj se desila supstitucija (*isti'ara*) usljed čega intendirano značenje biva izraženo riječju koja više ima medijalno negoli neposredno značenje (*delale*). Supstitucija (*isti'ara*) se ostvaruje kada se u poređenju izostavi riječ *poput* (*edatu tešbih*) i izvor sličnosti (*vedžhu tešbih*). Potpuna struktura poređenja (*tešbih*) imala bi sljedeće dijelove:

Omer je hrabar poput lava.

Rečenica *Omer je lav* mora biti pojašnjena kako ne bi bila shvaćena doslovno. Objašnjavajući značenje (*t'evil*), potrebno je pronaći najbliži atribut druge riječi *lav* (tj. atribut *hrabar*) i pridružiti je prvom riječi *Omer*.

Postoji druga, još složenija vrsta metafore koja se naziva *tem-sil*. U njoj nije sadržano implicitno poređenje. Naprimjer, fraza “večer života”. “Život” se u ovom primjeru poredi sa danom. Kako je večer kraj dana, tako će fraza “večer života” označavati posljednje momente života.

<sup>24</sup> 'Amr ibn Bahr el-Džahiz, *El-Bejan ve et-tebjin*, Kairo, Ledžne et-te'lif ve et-terdžeme ve en-nešr, 1948., str. 75.

Veoma dobar primjer *temsila* nudi nam Abdulkahir el-Džurdžani u svom djelu *Dela'il el-i'džaz*. On kazuje kako je Jezid ibn Velid napisao pismo Mervanu ibn Muhammedu kada je čuo kako ovaj oklijeva da mu da prisegu (*bej'at*). U njemu je Jezid ibn Velid kazao sljedeće: “Primjećujem kako činiš jedan korak naprijed kako bi drugim otišao nazad. Kada primiš moje pismo, učini korak koji god želiš. Selam.”

Sasvim je jasno kako je jezik ovoga pisma izuzetno metaforičan. Jezid je upotrijebio figurativni govor kojim je želio kazati kako zna da je Mervan neodlučan da mu prisegne, te kako očekuje od njega da učini prisegu ili da jasno kaže kako to ne želi učiniti.

## Pravila metafore

Određeni iskaz koji se sastoji iz subjekta (S) i predikata (P) shvatit će se metaforično kada se predikat ne upotrebljava u skladu sa uobičajenim, konvencionalnim načinom, nego označava jedno od mogućih značenja koja su vezana za njega. Odnos između doslovnog i metaforičnog korištenja izraza može se predstaviti i sljedećom shemom:

S je P  $\Leftrightarrow$  S je R

Pri čemu je R jedno od značenja koja pripadaju P.

Ukoliko određenu tvrdnju želimo shvatiti metaforično, potrebno je sagledati sljedeća pravila:

1. Ako je određena tvrdnja nepotpuna kada se poima doslovno, onda bi se trebala shvatiti na metaforičan način.
2. Potrebno je odrediti moguća značenja predikata (P=K, L, M, R).

3. Potrebno je izdvojiti određeno značenje ili značenja predikata koja bi mogla biti sa značenjem ili značenjima subjekta.

### Tekstualna i netekstualna implikacija

U prethodnim diskusijama vidjeli smo kako *bejan* (jasnoća) jeste zahtjevan zadatak s ciljem uspostavljanja veze između referencije (*delale*) i referenta (*medlul*) kako bi se značenje izgovorenih riječi učinilo jasnim. Također, vidjeli smo kako lokus značenja nije u iskazanoj tvrdnji ili izrazu, nego prvenstveno potječe od samog govornika ili pošiljatelja. Riječi su tek simboli koje govornik koristi kako bi izrazio svoje misli, odnosno želje, namjere, htijenja, potrebe, osjećanja itd.

Međutim jezik nije jedini način kojim se otkriva značenje. Značenje može biti “implicirano” drugim sredstvima. Apologete (*mutekellimun*) razlikuju dvije generalne vrste implikacija: tekstualnu (*lafzi*) i netekstualnu (*gajr lafzi*). Dok tekstualna implikacija zahtijeva upotrebu jezika pri komunikaciji, netekstualne implikacije sadržane su ili u konvenciji (*vad'*) ili u ljudskom umu (*akl*). Primjer za konvenciju jeste korištenje crvenog i zelenog svjetla na semaforima kako bi se zaustavila, odnosno pokrenula vozila u saobraćaju. Implikacija koja je sadržana u ljudskom umu najbolje se objašnjava kauzalnim odnosima između stvari. Naprimjer, oblaci nagovještavaju kišu, dim nagovještava vatru, temperatura nagovještava bolest i slično.

U svome djelu *El-Bejan ve et-tebjin*, Džahiz sve vrste implikacije (*delale*) smješta u pet kategorija. On to objašnjava na sljedeći način:

“Sve moguće vrste implikacije značenja, tekstualne i netekstualne, mogu biti svrstane u pet kategorija, a čiji broj može rasti ili se smanjivati. Prva je izraz (*lafz*), potom slijede nago-vještaj (*išare*), čvor (*‘akd*), pismo (*hatt*) i stanje (*hal*) koje se također naziva *nisbe* i koje se može nalaziti unutar svih pet kategorija sa jednakom važnošću kao i ostale...”<sup>25</sup>

Kada u svojoj knjizi govori o pojmu *izraza*, Džahiz podrazu-mijeva izgovorenu riječ koja prenosi intendirano značenje. *Nagovještaj* označava signal koji šalje ruka ili glava, odnosno jezik tijela općenito. *Čvor* (*‘akd*) jesu pokreti prstiju koji su inicijalno pomagali pri operacijama računanja. *Pismo* se odnosi na pisane simbole. I, konačno, *nisbe* je “stanje (*hal*) stvari koje govori bez riječi i signalizira bez ruku. Takvo stanje očituje se u stvaranju nebesa i Zemlje te u svakoj stvari koja kazuje ili ćuti, miruje ili raste, stoji ili se kreće, povećava se ili smanjuje.”

Stoga, nemaju samo riječi i lingvistički izrazi značenje. Također, radnje i događaji iziskuju značenje i implikacije. Pitanja vezana za značenje radnji ili čina, kao i problematika pravila interpretacije čina i određivanja njihovog značenja bit će detaljno razrađena u narednim poglavljima.

## TALIL

*Kijas fikhi* (ili *kijas et-temsil*) jedna je vrsta analogijskog razmišljanja koja ima za cilj da proširi primjenu šerijatskih pravila sa jednog slučaja na drugi pošto između njih postoji određena suštinska sličnost. Dok imam Šafi *kijas* smješta u okvir *bejana*, mi ga posmatramo kao vrstu nezavisnog promišljanja. Pojam

---

<sup>25</sup> Ibid., str. 75.

*bejana* uglavnom je označavao radnje vezane za interpretaciju i objašnjavanje teksta.

Šafi je smatrao kako je *kijas* jedina metodična vrsta promišljanja. Stoga je *kijas* bio jedino prihvatljiv postupak pri izvođenju pravila Šerijata. Sve ostalo smatralo se proizvoljnim i neprihvatljivim. Upravo iz ovog razloga, Šafi izjednačava *kijas* sa *idžtihadom* i sve ostale vrste mišljenja osuđuje kao nenaučne, a samim tim i sumnjive.<sup>26</sup> S druge strane, Šafi je snažno osporavao *istihsan* (pravnu preferencu), smatrajući kako je on uvijek vođen ljudskim interesom i prohtjevima.<sup>27</sup> Međutim, uprkos Šafijevom osporavanju, *istihsan* je i dalje predstavljao veoma važno područje za bijeg od pravnog formalizma, odnosno slijepog pridržavanja za formalne procedure čak i u slučajevima kada pravila koja iz njih slijede narušavaju duh zakona. Međutim iako zagovornici i apologete *istihsana*, posebno hanefijski pravници, uglavnom nisu bili podložni proizvoljnim mišljenjima i ličnim interesima, Šafijeva kritika bila je utemeljena, jer praksa *istihsana*, barem u njegovo vrijeme, nije bila usklađena sa jasnim šerijatskim pravilima. Za naučnu potvrdu *istihsana* bilo je potrebno nešto više od pet stoljeća, sve dok ga Šatibi nije uvrstio u svoju teoriju viših ciljeva (*mekasid*).

Muslimanski pravници definišu *kijas* kao uvrštavanje, odnosno prihvatanje čina čije pravilo nije utvrđeno tekstom Objave kao jasno prihvaćeni čin jer ova dva čina imaju isti efektivni uzrok (*'ille*).

*'Ille* predstavlja aktivni uzrok ili razlog za pravilo. *'Ille* se odnosi za samu karakteristiku određene stvari koja je vezana za pravilo koje ispunjava sljedeća tri uvjeta od kojih su neki redundantni.

<sup>26</sup> Eš-Šafi, *Er-Risale*, str. 477.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 507.

1. Očitost (*zahir*), odnosno mogućnost da se prepozna i razlikuje.
2. Relevantnost (*munasib*), odnosno postojanje najvjerojatnijeg razloga za pravilo.
3. Konzistentnost (*muttarid*), odnosno nužnost korelacije između relevantnog čina i pravila.

### Određivanje uzroka (*mesalik el-'ille*)

Eš-Ševkani je napravio listu od dvanaest različitih metoda za određivanje efektivnog razloga (*'ille*).<sup>28</sup> Ovih dvanaest metoda mogu se svesti na tri temeljne:

1. Tekstualna analiza ajeta iz Kur'ana i Poslanikovih, a.s., izreka koja mora biti u skladu sa već opisanim procedurama.
2. Saglasnost muslimanskih učenjaka (*idžma'*) u pogledu efektivnog razloga (*'ille*). Ovaj metod nije u potpunosti odvojen od prvog i trećeg metoda jer *idžma'* služi samo da potvrdi *idžtihad* pojedinih naučnika.
3. Ispitivanje i podjela (*sabr ve taksim*). Ovaj metod sastoji se iz dva glavna koraka: navođenje svih karakteristika određene stvari i propitivanje koje je najrelevantnije za donošenje suda.

Naprimjer: Vino ima sljedeće karakteristike:

1. ima crvenu boju; 2. u tečnom je stanju; 3. opija.

<sup>28</sup> Muhammed ibn Ali eš-Ševkani, *Iršad el-fuḥul ila tabkik el-hakk min 'ilm el-usul*, Dar el-fikr, str. 210-222; također, Abdulvehhab el-Hallaf, *'Ilm usul el-fikḥ*, Kuvajt, Dar el-kalem, 1398. h. g., str. 75-79.

Ispitujući tri navedene karakteristike, ova treća se doima najrelevantnijom.

Iako naglašavaju kako cilj Objave mora biti najvažnija odrednica za šerijatska pravila, muslimanski učenjaci također smatraju kako se samo *'ille* ili efektivni uzrok može koristiti kako bi se proširio domen izvođenja šerijatskih pravila. Razlog ovome je, smatraju oni, činjenica da se ciljevi Šerijata ne mogu spoznati ni pomoću bilo kojeg metodološkog pristupa i da bez spomenutog širenja domena na stvari i radnje izvođenje šerijatskih pravila postalo bi proizvoljno.

Pojam *ta' lil* odnosi se na intelektualne napore kako bi se otkrio efektivni uzrok ili namjera (*'ille* ili *menat*) za različita šerijatska pravila. On predstavlja objašnjenje povoda (*sebeb*) određenog pravila. Pojašnjavanje pravila (*ta' lil*) i širenje njihove primjene na nove stvari i područja smatrano je samom biti *idžtihada* u periodu poslije Šafije. Ranije smo vidjeli kako je Šafi izjednačavao *kijas* sa *idžtihadom*, jer je, prema njegovom mišljenju, *kijas* jedini metodologijski postupak koji omogućuje širenje pravila. El-Gazali je u svome djelu *El-Mustasfa* ograničio *idžtihad* na intelektualne aktivnosti vezane za efektivni razlog (*'ille*).<sup>29</sup> Na prvi pogled ovo se može razumjeti kao daljnje ograničavanje domena *idžtihada*. Međutim ako pažljivije ispitamo ovaj stav, sasvim je jasno kako El-Gazalijeva formulacija suštine *idžtihada* drastično proširuje njegov domen. El-Gazali razlikuje tri vrste aktivnosti vezanih za namjeru (*el-menat*):<sup>30</sup>

1. Ostvarivanje namjere (*tahkik el-menat*) podrazumijeva aktivnosti koje imaju za cilj implementaciju određenog

<sup>29</sup> El-Gazali, *El-Mustasfa*, tom I, str. 230.

<sup>30</sup> Ibid., str. 250-252.

pravila poput izbora sudija ili određivanja da li je određena supstanca opijajuća i samim tim i zabranjena.

2. Ispitivanje namjere (*tenkih el-menat*) jeste određivanje onih aktivnosti kojima se žele ispitati karakteristike stvari o kojima se kazuje u pravilima, kao i njena priroda uopće. Naprimjer, Šerijat zabranjuje nepravednu trgovinu. Kako bi se ispitalo da li je određena trgovina pravedna ili ne, moraju se konsultovati mišljenja i procjene eksperata u ekonomiji.
3. Identifikacija namjere (*tahridž el-menat*) se ogleda u aktivnostima koje su usmjerene prema otkrivanju specifičnih karakteristika određene stvari na koju se odnosi pravilo nakon što je sama stvar specificirana, tj. otkrivanje koje su karakteristike vina razlog da ono bude zabranjeno.

Šatibi je prvi spojio prvu i drugu vrstu idžtihada (*tahkik* i *tenhik*) u jednu kategoriju i na taj način ponudio klasifikaciju idžtihada koja je podijeljena na samo dvije kategorije *tahkik el-menat* i *tahridž el-menat*. On smatra kako za idžtihad u sferi *tahkik el-menata* nije potrebno veliko znanje arapskog jezika niti ciljeva Šerijata, nego samo poznavanje različitih aspekata iz zadatog stručnog polja.<sup>31</sup> Kao primjer, Šatibi navodi vrstu ove specijalnosti idžtihada u nauci o hadisu.<sup>32</sup>

Što se, pak, tiče *idžtihada* u području *tahridž el-menata*, Šatibi razlikuje mudžtehide koji pravila izvode iz teksta i one koji ih izvode iz univerzalnih pravila Šerijata. Također, on smatra da ovi prvi moraju biti upoznati sa Božanskim tekstom i neophod-

<sup>31</sup> Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, tom IV, str. 165.

<sup>32</sup> Ibid.



nim procedurama vezanim za njegovu analizu i interpretaciju, dok mudžtehidi koji izvode pravila iz univerzalija Šerijata trebaju biti upoznati samo sa ciljevima Šerijata.

### Neslaganje i konsenzus (*ihtilaf* i *idžma'*)

Odluke koje proistječu iz prakse idžtihada pojedinih mudžtehida bivaju međusobno podudarne i tako nastaje konsenzus (*idžma'*) ili se, pak, međusobno razlikuju i na taj način dovode do neslaganja i kontroverzi. Stoga su i *ihtilaf* i *idžma'* neizostavni dijelovi naučnih poduhvata. Ova činjenica navedena je u prvom muslimanskom djelu o metodologiji kojeg je napisao imam Šafi. U svojoj *Risali*, Šafi piše kako "postoje dva aspekta nauke, a to su *idžma'* i *ihtilaf*".<sup>33</sup> U ovom dijelu, analizirat ćemo izvore *ihtilafa* i prikazati osnovne procedure koje su muslimanski učenjaci koristili kako bi razriješili konflikte i prevladali neslaganja. Nakon toga, razmotrit ćemo neka važna pitanja vezana za konsenzus (*idžma'*).

## IHTILAF

*Ihtilaf* je najčešće posljedica primjenjivanja različitih metodoloških pristupa u razmatranju određenog pitanja. Najveće i najjasnije razlike u proučavanju Šerijata jesu one između različitih fikhskih škola. Međutim *ihtilaf* se može desiti i unutar grupe koja slijedi istu metodologiju, kada se učenjaci razilaze oko određenih zaključaka. Međutim osnovno pitanje jeste šta je to izvor *ihtilafa*? Odnosno koje to okolnosti dovode do razilaženja i neslaganja? Citirajući Ibn es-Sejjida, Šatibi u svome djelu *Muvafekat* identificira osam izvora *ihtilafa*:

<sup>33</sup> Eš-Šafi, *Er-Risala*, str. 40.

1. Upotreba homonima (*mušterekat*) koji dopuštaju različita objašnjenja.
2. Metaforička upotreba riječi.
3. Postojanje određenih dijelova dokaza koji su nezavisni od njega, ali su relevantni za njegovo razumijevanje.
4. Pitanje da li dokaz koji se analizira ima generalne ili specifične implikacije.
5. Razlike u izvještajima.
6. Razlike oko specifične strukture *idžtihada* i *kijasa*.
7. Pitanje da li derogirajući (*nasih*) element može biti naveden.
8. Mogućnost različite interpretacije istog dokaza.

Ovih osam izvora odnose se na postojanje spornog dokaza, sa izuzetkom šestog izvora. Konflikt (*te'arud*) između ovih dokaza može se riješiti samo ako slijedimo četiri temeljna postupka.

1. *Terdžih* (davanje prednosti)
2. *Tahsis* (specificiranje)
3. *Nesh* (derogacija)
4. *Tèvil* (eksplikacija)

### ***Terdžih* (davanje prednosti)**

Prva procedura kojom se otklanja spor i konflikt (*te'arud*) jeste *terdžih*. Ime je dobio jer se odnosi na spor koji se javlja između dva konfliktna dijela dokaza. U pravnim šerijatskim istraživanjima konflikt najčešće nastaje između dvije tekstualne tvrdnje, ili dva efektivna uzroka (*'ille*). Pojam teksta ovdje se odnosi na objavljeni tekst i on implicira i kur'anske ajete i način na koji ih je primjenjivao Poslanik, a.s. Otkako je imam Šafi u svome djelu

*Risala* sunnetu dodijelio status primarnog šerijatskog izvora, zajedno sa Kur'anom, muslimanski učenjaci su većinom smatrali kako su Kur'an i sunnet dva ravnopravna šerijatska izvora. Međutim između ova dva izvora postoje značajne razlike u smislu njihove sigurnosti.<sup>34</sup> Dok je Kur'an *sasvim pouzdan i nepromjenjiv (kati' es-subut)*, sunnet je relativno pouzdan (*zannni-subut*). Veći dio sunneta (koji je dokumentiran u hadisima) spada u kategoriju pojedinačne predaje (*haber ahad*). Tek nekoliko hadisa može biti na nivou sigurne predaje koju su mnogi prenijeli (*haber mutevatir*). Sasvim je jasno kako je Šafi zanemario suštinsku razliku između Kur'ana i sunneta kada ih je stavio na isti nivo. Jer kako Kur'an ima apsolutnu kategoričnost i pouzdanost, a sunnet je u kategoriji mogućeg (*zanni*), onda je prirodno da sunnet ima subordiniran status u odnosu na Kur'an.<sup>35</sup>

Određujući odnos između Kur'ana i sunneta, Šafi identificira tri moguća odnosa. U tom smislu, on kaže sljedeće:

“Postoje dvije vrste sunneta Božijeg Poslanika, a.s. Prva vrsta jeste ono što je kur'anskim tekstom jasno i eksplicitno navedeno (*nass*), i što Poslanik, a.s., slijedi onako kako je navedeno. Druga jeste kada Kur'an navodi nešto na složen način (*mudžmel*), ali se Allahovom porukom objašnjava ono što je složeno (*džumle*)... Svi učenjaci konsenzusom (*idžma'*) se slažu kako postoje ove dvije vrste sunneta. Oko treće vrste nema konsenzusa, a to je ono što je uspostavio Poslanik, a.s., a Kur'an prešutio.”<sup>36</sup>

Imam Šafi dobro primjećuje kako treća vrsta sunneta prema kojoj se utvrđuju pravila koja nisu navedena u Kur'anu jeste

<sup>34</sup> Ibid., str. 104-105.

<sup>35</sup> Eš-Šatibi eksplicitno podređuje sunnet Kur'anu. Vidi: *El-Muvafekat*, tom IV, str. 7.

<sup>36</sup> Ibid., str. 91-92.

otvorena za raspravu i propitivanje, naročito između šafijske i hanefijske pravne škole.

Međutim, Šafijeva tipologija je nepotpuna. Naime, treća kategorija sačinjena je od dvije različite vrste sunneta: sunneta koji je podudaran sa kur'anskim tvrdnjama, odnosno u najmanju ruku nije im suprotstavljen, te sunnet koji je u konfliktu sa određenim kur'anskim iskazima. Ova četvorodijelna veza između Kur'ana i sunneta lahko se može uočiti kada poredimo sigurne i nesigurne dokaze, kao što je to učinio Šatibi:<sup>37</sup>

“Šerijatski dokaz može biti kategoričan (*kat'i*) ili relativan (*zanni*). Ako je kategoričan, u svakom slučaju mora se uzeti u razmatranje... Međutim ako je relativan, on može ili ne može biti podveden pod određene principe. Ako je podveden pod određeni šerijatski princip, (relativni dokaz) treba se uzeti u obzir. Ako nije, onda se mora verificirati i nikada se ne može prihvatati bez provjere. Međutim tada postoje dva slučaja: neki relativni dokazi su u kontradikciji sa određenim principom, dok drugi i nisu i jesu u takvom položaju. Sve u svemu, postoje četiri vrste. Prva u kojoj nije potrebno nikakvo dodatno pojašnjenje za relativni dokaz. Druga, u kojoj relativni dokaz može biti podveden pod određeni princip i na taj način može biti i primijenjen. U ovu vrstu spadaju pojedinačne predaje (*haber ahad*). Treća vrsta jeste relativni dokaz koji je u kontradikciji sa određenim principom i ne može se vezati ni za kakav drugi princip, i kao takav on je definitivno neprihvatljiv. Četvrta vrsta jeste relativni dokaz koji se ne može podvesti ni pod kakav princip, ali istovremeno ne narušava nijedan princip, stoga je otvoren za razmatranje. Ova kategorija je relevantna, ali nije uobičajena (*el-munasib el-garib*).<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Ibid., str. 15-25.

<sup>38</sup> Ibid.

## Tahsis (specificiranje)

Slučaj specifikacije nalazimo onda kada dio određene opće kategorije nije impliciran pravilom ili dokazom.

Primjeri:

*Hodočastiti Hram dužan je, Allaha radi, svaki onaj koji je u mogućnosti.*<sup>39</sup>

Navedena tvrdnja je specificirana isključivanjem one kategorije ljudi koji nemaju sredstava da obave hodočašće. Stoga, obavezne su samo one punoljetne osobe koje imaju sredstava za obavljanje dužnosti hadža.

Na sličan način, ajete o naslijeđu specificira jedan hadis u kome se kaže:

“Ubici ne pripada nikakvo nasljedstvo.”<sup>40</sup>

Također, ajet:

*One koji okrive poštene žene, a ne dokažu to s četiri svjedoka, sa osamdeset udara biča ih izbičujte i nikada više svjedočenje njihovo ne primajte; to su nečasni ljudi.*<sup>41</sup>

Navedeni ajet specificiran je sljedećim:

*A oni koji okrive svoje žene, a ne budu imali drugih svjedoka, nego su samo oni svjedoci, potvrđiće svoje svjedočenje zakletvom Allahom.*<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Kur'an, 3:97.

<sup>40</sup> Prenio Ed-Darimi od Ibn Abbasa.

<sup>41</sup> Kur'an, 24:4.

<sup>42</sup> Kur'an, 24:6.

Specificiranje, međutim, ne treba ograničavati isključivo na tekstualne dokaze. Svakako treba uključiti utvrđene principe Šerijata i njihove opće ciljeve i intencije. Kao što ćemo kasnije vidjeti, principi i ciljevi Šerijata, koji su izvedeni iz teksta Objave, nude mnogo sigurniju osnovu za specificiranje. Upotreba utvrđenih ciljeva i principa Šerijata naročito je važna kada se upotrebljava hadis za specificiranje kur'anskog teksta. Razlog tome je činjenica da singularne predaje (*hadis ahad*) koje sačinjavaju većinu hadisa ne predstavljaju pouzdan izvor kao ciljevi Šerijata. Uistinu, usljed nepouzdanosti prilikom upotrebe hadisa, hanefijski učenjaci ne dopuštaju upotrebu *tahsisa* ako je utemeljen na singularnoj predaji (*haber ahad*), kao ni *kijasa*, izuzev ako je tekst ili pravilo već specificirano drugim kur'anskim izrazom.<sup>43</sup>

### **Nesh (derogacija)**

Ako između dva dokaza (*delil*) koja su u suprotnosti nije moguće primijeniti *terdzih* (oba imaju isti stepen jačine), niti *tahsisa* (oba su općenita), onda je to primjer derogacije (*nesh*).

Naprimjer, sljedeća dva ajeta su dobar primjer derogacije:

*Kada neko od vas bude na smrti, ako ostavlja imetak, propisuje vam se, kao obaveza za one koji se Allaha boje, da pravedno učini oporuku roditeljima i bližnjima.*<sup>44</sup>

*Allah vam naređuje da od djece vaše – muškom pripadne toliko koliko dvjema ženskim. A ako bude više od dvoje ženskih, njima – dvije trećine onoga što je ostavio, a ako je samo jedna njoj – polovina. A roditeljima, svakom posebno – šestina od onoga što je ostavio, ako bude imao dijete; a ako ne bude imao djeteta,*

<sup>43</sup> Es-Serahsi, tom I, str. 133-142.

<sup>44</sup> Kur'an, 2:180.

*a nasljeđuju ga samo roditelji, onda njegovoj materi – trećina. A ako bude imao braće, onda njegovoj materi – šestina, pošto se izvrši oporuka koju je ostavio, ili podmiri dug. Vi ne znate ko vam je bliži, roditelji vaši ili sinovi vaši. To je Allahova zapovijed! – Allah, zaista, sve zna i mudar je.*<sup>45</sup>

Ovdje imamo dva kur'anska teksta koja su u nesuglasju. Kako bi se otklonilo nesuglasje, potrebno je utvrditi redosljed objavljivanja ajeta uzimajući u obzir kako onaj tekst koji dolazi kasnije ili poslije prvog ima veću jačinu nad prethodnim. Međutim i ovdje treba razmotriti sljedeće uvjete:

1. Jedan tekst ne može dokinuti drugi, samo ako su jednako pouzdani. Shodno tome, Kur'an može biti derogiran Kur'anom. S druge strane, Kur'an može derogirati i Kur'an i sunnet. Međutim imam Šafi je smatrao kako sunnet ne može biti derogiran Kur'anom.<sup>46</sup>
2. Tekst ne može biti derogiran *kijasom* i *idžma'om*.
3. Tekst koji govori o činjenicama, a ne pravilima, ni u kom slučaju ne može biti derogiran.

## KONSENZUS (*IDŽMA'*)

Klasična definicija *idžma'a* glasi: "Konzensus oko bilo koje stvari kojeg su donijeli učenjaci – mudžtehidu ummeta Muhammeda, a.s., nakon njegove smrti."<sup>47</sup>

Iščitavajući fikhsku literaturu, možemo ustanoviti sljedeće vrste *idžma'a*:

---

<sup>45</sup> Kur'an, 4:11.

<sup>46</sup> Eš-Šafi, str. 222.

<sup>47</sup> Eš-Ševkani, str. 71.

1. Konsenzus ummeta (*idžma' el-umme*). Ovaj se konsenzus (*idžma'*) odnosi na cjelokupnu muslimansku zajednicu. Ovo je najšira vrsta *idžma'a* jer podrazumijeva sve pojedince koji su prihvatili, prihvataju i žele prihvatiti islamsku Objavu. Iako je ovo najšira vrsta s obzirom na broj ljudi koje obuhvata, primjer za nju naći ćemo najrjeđe. Kako je Ibn Hazm primijetio, ovakav konsenzus je veoma ograničen i odnosi se na osnovne vjerske i praktične principe islama. Kako Es-Serahsi primjećuje, ponekad se pojam *idžma' el-umme* koristi da označi konsenzus učenjaka (*idžma' el-ulema*).<sup>48</sup>
2. Konsenzus ashaba (*idžma' es-sahabe*). Ovo je najvažnija vrsta *idžma'a* jer je zapisana u Kur'anu i verifikovana svetim tekstom kao i kroz koju se podupire temeljna praksa sunneta.
3. Konsenzus učenjaka (*idžma' el-ulema*). Na ovu vrstu odnosi se klasična definicija konsenzusa (*idžma'*).
4. Konsenzus učenjaka unutar različitih pravnih škola (*idžma' el-ulema*). Iako se ova vrsta konsenzusa (*idžma'*) formalno ne opisuje u mnogim djelima *usul el-fikha*, na nju su upućivali mnogi pravници kada su govorili o konsenzusu. Na ovu vrstu konsenzusa eksplicitno se misli kada pravници upotrebljavaju frazu "ovo je stav naših drugova."
5. Konsenzus stanovnika Medine (*idžma' ehl el-Medine*). Ova vrsta konsenzusa jedan je od šerijatskih izvora u malikijskoj pravnoj školi. Ona podrazumijeva, prema imamu Maliku, praksu običnog naroda Medine, jer su

---

<sup>48</sup> Vidjeti: Es-Serahsi, tom I, str. 301-307.



oni naslijedili praksu ashaba i prve muslimanske zajednice. Međutim, imam Malik nije smatrao kako konsenzus učenjaka Medine nema premoć ili dodatni značaj u poređenju sa konsenzusom drugih muslimanskih učenjaka. Ova vrsta konsenzusa navodi se u Malikovom djelu *El-Muvetta* te se smatra fikhskim dokumentom i na taj način kosi se sa svojim statusom *idžma'a*.

Pet navedenih kategorija mogu se svesti na dvije osnovne:

1. Konsenzus na osnovu tekstualnog dokaza.
2. Konsenzus na osnovu mišljenja proisteklog iz prakse *idžtihada*.

### Nepogrešivost konsenzusa

Do četvrtog stoljeća po islamskom kalendaru čini se kako je većina muslimanskih učenjaka bila složna u stavu da bilo koji stav do kojeg se došlo konsenzusom stječe status apsolutne istine kojoj se ne može protivrečiti i koja se ne može opozvati. Mnogi učenjaci poput El-Gazalija i Šatibija mislili su na ovaj konsenzus kada su govorili o *idžma'ū*. Najvažniji dokaz koji se spominje u vezi sa ovim pitanjem jeste hadis u kome se kaže:

“Moj ummet se neće složiti (*idžma'*) oko neistine (*dalale*).”<sup>49</sup>

Navedeni tekst ukazuje kako nije moguće da se cjelokupan ummet složi oko nečeg što je loše ili neistinито. Ipak, tekst hadisa ne upućuje na to da sve o čemu se ummet složi konsenzusom ima status apsolutne istine. Nadalje, pojam *ummet* u navedenom hadisu podrazumijeva sve sljedbenike muslimana na bilo kojem

<sup>49</sup> Hadis prenosi Tirmizija u poglavlju “Kitab el-fiten”. Hadis također prenosi i Ibn Madže.

mjestu i u bilo kojem vremenu. Samim tim, ovaj hadis se ne može koristiti da se održi i opravda uvjerenje o nepogrešivosti konsenzusa (*idžma*), a prema kojem se tvrdi da ako neka generacija postigne konsenzus o nekom pitanju, on postaje obavezan za sve potonje generacije muslimana.<sup>50</sup>

Stoga se raniji konsenzusi mogu uzimati u obzir ukoliko ih podržava naučni dokaz. Međutim ako se pokaže kako ne postoji naučni dokaz, konsenzus gubi svoju važnost i snagu i stoga mora biti osporen.

---

<sup>50</sup> Pogledaj interpretaciju ovog hadisa kod Ibn Hazma, tom IV, str. 489.



## LOGIČKA ANALIZA: PRAVILA SISTEMATIČKOG ZAKLJUČIVANJA

U drugom poglavlju, prikazali smo metode koje su muslimanski učenjaci razvili kako bi interpretirali tekstove i izvodili pravna pravila. Stoga ćemo u ovom poglavlju ispitati metode koje su učenjaci i naučnici koristili kako bi tumačili stvarnost. Nauka koja se zanima pitanjima vezanim za ljudsko stanje i prirodu postojanja (učenje o bitku) naziva se *ilm el-kelem*. Kako bismo shvatili mjesto i važnost *ilm el-kelema* u odnosu na druge nauke, potrebno je pogledati podjelu nauka koju je sačinio el-Gazali u uvodu svog djela *El-Mustasfa*. El-Gazali tvrdi sljedeće:

“Potrebno je znati kako su sve nauke podijeljene na racionalne (*aklijje*) poput medicine, aritmetike i geometrije – nauke koje trenutno nisu predmet našeg interesovanja, i vjerske poput *kelama*, *fikha* i njegovih principa (*usul*), nauke o hadisu, *tefsira* (tumačenja Kur’ana) i nauke o skrivenom (*batin*) pod kojom podrazumijevam nauku o stanjima duše i njenog pročišćenja od loših osobina i mahana. Svaka racionalna i vjerska nauka nadalje dijeli se na univerzalnu i partikularnu. U vjerskim naukama, univerzalna nauka je *kelam*, dok su nauke poput *fikha* i njegovih principa, hadisa ili *tefsira*, pratikularne. Razlog tome je činjenica da naprimjer *mufessir* (tumač Kur’ana) analizira samo značenje (objav-

ljene) Knjige. Slično tome, *muhaddis* (specijalista u nauci o hadisu) istražuje samo pitanja vezana za hadis i posebno njegovu autentičnost. *Mutekellim* (naučnik *ilm el-kelema*), međutim, jeste onaj ko istražuje i studira najopćenitije kategorije – odnosno Bitak.”<sup>1</sup>

Gazali nadalje opisuje odnos *kelama* i drugih vjerskih nauka:

“Iz ove podjele može se vidjeti kako *kelam* počinje izučavanjem najopćenitijih kategorija, odnosno Bitka. Nakon toga ova nauka posvećuje se detaljima koji se nalaze na nižim razinama koje smo ranije označili kao područja partikularnih nauka kako bi se ustanovila istinitost izvora vjerskih nauka shodno Kur’anu i sunnetu. Tako iz jednog totaliteta kojeg je istraživao *mutekellim*, *mufessir* se posvećuje samo jednom specifičnom području – Kur’anu i tumačenju njegovog teksta. Slično tome, specijalista u nauci hadisa elaborira drugo specijalno područje, odnosno sunnet i načine prema kojima se može utvrditi stepen njegove autentičnosti. *Fekih* ili pravni stručnjak, također, posvećuje se samo jednom području nauke, a to je pravo, odnosno proučava djela punoljetnih osoba (*mukellef*) i usklađenost tih djela i radnji sa šerijatskim propisima.”<sup>2</sup>

Navedeni citati dovoljno jasno kazuju o počasnem mjestu nauke *kelama* u klasičnom sistemu nauka. Predmet kojim se bavi *kelam* jeste najopćenitiji jer se bavi samom prirodom stvarnosti. Sasvim je jasno kako Gazali *kelam* smješta u kategoriju vjerskih nauka (koje su klasificirane naspram racionalnim) ne zato što ova nauka isključuje razum i razmišljanje, nego zbog činjenice da se u njoj razum podređuje Objavi. Stoga Gazali *kelam* kontrastira filozofiji koja razum smatra nezavisnim i supe-

<sup>1</sup> El-Gazali, *El-Mustasfa*, tom I, str. 5.

<sup>2</sup> Ibid., str. 6.

riornim (odnos *kelama* i filozofije detaljno je predstavljen u četvrtom poglavlju). Iako se *kelam* pojavio kao nauka koja ima za cilj iznaći egzistencijalna značenja određenih kur'anskih stavova o postojanju i stvarnosti, on polahko zauzima odbrambene pozicije pod eš'arijskom školom, posebno zbog snažnog utjecaja i prodora grčke filozofije. U svakom slučaju, možemo kazati kako je *kelam* predstavljao veoma važnu nauku ranim generacijama muslimana ne zbog toga što je branio vjeru od napada grčke filozofije koja ima paganističke korijene, nego zbog činjenice da je *kelam* bio univerzalna nauka koja je saobražavala ostale nauke i ujedinjavala partikularne vjerske nauke.

Iako *kelam* nije bio isključivo i čisto racionalan, kako nam to kazuje Gazali, on je svakako koristio racionalne argumente i racionalne modele razmišljanja kako bi odgovorio prijetnjama grčke filozofije. Sam naziv nauke, *kelam*, svjedoči o njenoj racionalnoj prirodi. Arapska riječ *kelam* doslovno označava govor. Međutim klasični muslimanski učenjaci su pod govorom podrazumijevali misao i općenito sam proces mišljenja. Čuveni *mutekellim*, imam dva časna hrama Ebu el-Me'ali el-Džuvejni, u svom djelu *El-Iršad*, veoma jasno definiše značaj termina *kelam*: "Ljudi koji znaju istinu (*ehl el-hakk*) smatraju kako se lokus govora (*kelam*) krije u duši (*nefs*), jer on ne predstavlja ništa drugo nego misli razuma." On dodaje kako je *kelam* "objavljen ili samim tvrdnjama ili nekim drugim znakovima (*ajetima*) o kojima postoji saglasnost".<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ebu el-Me'ali el-Džuvejni, *El-Iršad ila kavati' el-edille fi usul el-i'tikad*, Muessese el-kutub es-sekafije, Bejrut, 1985., str. 109.

### Definicija nauke (*ta'rif el-'ilm*)

Čini se kako se apologete (*mutekellimun*) slažu oko sljedeće opće definicije znanja (*'ilm*). Prema njima, znanje je “poznavanje stvari (*šej*) kakva jeste”. Ova definicija nastala je u vrijeme kada su mu'tezilije igrali vodeću ulogu u nauci o *kelamu*. Najpoznatiji predstavnik eš'arijske škole kelama koju je osnovao Ebu el-Hasen el-Eš'ari, koji je prije toga bio mu'tezilija, čuveni alim el-Bakillani, napravio je malu izmjenu u ovoj definiciji tako što je umjesto riječi stvar (*šej*) upotrijebio termin poznato ili *ma'lum*. Međutim čini se kako je ova mala izmjena bila podstaknuta mnogo više ideologijskim otklonom prema mu'tezilijama nego iz čisto naučnih razloga.<sup>4</sup> Prema apologetama (*mutekellimun*) kao i prema mu'tezilijama, pojam stvari (*šej*) označavao je ono što postoji ili *egzistentno*. Svako egzistentno jeste stvar bez obzira na svoju supstancu, formu i suštinu koju ima. Apologete (*mutekellimun*) su vjerovali da stvar po sebi (*eš-šej' ala ma huve bibi*) može biti shvaćena, a samim tim i spoznata ljudskim razumom. Kao što ćemo vidjeti u narednom poglavlju ove knjige, moderna nauka, počevši sa Kantom, poriče ovakve vrste znanja.

Apologete (*mutekellimun*) razlikuju tri stepena znanja. Prema El-Ferra'u, shodno stepenu pouzdanosti, znanje varira između onoga što nazivamo naučno znanje (*'ilm*) i onoga što definiramo kao neznanje (*džeħl*). Naučno znanje, kao što smo već vidjeli, jeste poznavanje stvari kakva jeste (*mabije*) i njenih suštinskih odlika (*mukavvimat*). S druge strane, neznanje (*džeħl*) označava ono znanje stvari koje ne odgovara njenoj istinitosti i prirodi. Između ove dvije krajnosti postoje druga dva stepena

<sup>4</sup> Ebu Bekr el-Bakillani, *Tembid el-ev'ail*, Muessese el-kutub es-sekafijje, Bejrut, str. 25. Također, vidjeti djelo El-Džuvejnija, str. 33.

znanja: skepticizam (*šekk*) i moguće znanje (*zann*). Skepticizam (*šekk*) se javlja kada dva opozitna razumijevanja određene stvari imaju jednake mogućnosti. Međutim kada jedno razumijevanje stvari biva izvjesnije (*radžih*), tada govorimo o mogućem znanju (*zann*).<sup>5</sup> Kada, pak, govorimo o stepenima mogućnosti, naučno znanje može biti *sigurno* i *moguće* ili izvjesno. Skepticizam i neznanje ne smatraju se znanjem.

Međutim Gazali primjećuje kako kategoričnost ili pouzdanost sama po sebi ne mora biti naučna. Ovdje je riječ, ustvari, o uvjerenju (*i'tikad*). Neko može biti uvjeren kako je nešto apsolutno pouzdano i kategorično, a da opet bude potpuno u krivu. Prema Gazaliju, o uvjerenju (*i'tikad*) je riječ kada neko smatra da je određena stvar apsolutno istinita, a da pri tome ne promisli o apsolutnoj istinitosti onoga što je suprotno toj stvari. Uvjerenje (*i'tikad*) se stoga smatra neispitanim vjerovanjem i nalazi se u fazi koja prethodi nauci. Ovako to objašnjava Gazali:

“Razlika između nauke (*ilm*) i uvjerenja (*i'tikad*) ogleda se u činjenici da uvjerenje (*i'tikad*) znači prihvatanje jednog od dva moguća vjerovanja, posmatrano iz ugla nekog skeptika, a da se pri tome ne promisli o suprotnoj stvari i dok ta suprotna stvar ne prodre u njega. Skeptik će kazati kako je svijet ili stvoren ili vječan. Indoktrinirana osoba (*mu'tekid*) kazat će kako je svijet stvoren i on će u to biti siguran bez istinskog promišljanja kako bi svijet mogao biti vječan. Neznalica (*džahil*) smatra kako je svijet vječan i mislit će kako je njegov stav tačan. Čak i kada se uvjerenje (*i'tikad*) poklapa sa stvari u koju se vjeruje (*mu'tekad*), riječ je o istoj vrsti neznanja, iako se ono razlikuje na osnovu svog odnosa prema objektu. Razlog tome je činjenica da dogmatična

<sup>5</sup> Ebu Ja'la el-Ferra', *El-'Idde fi usul el-fikh*, Muessese er-Risale, 1980., str. 82-83; vidjeti, također, El-Džuvejni, str. 27.



osoba (*mu'tekid*) vjeruje, naprimjer, kako je Zejd u kući, čak i kada je on napusti. S druge strane, znanje (*'ilm*) smatra ovo nemogućim, jer nije moguće da je određena stvar (*ma'lum*) konstantna sve dok se mijenja.”<sup>6</sup>

Gazali nam kazuje kako nauka traži kritičan stav prema onome što je moguće znati (*ma'lum*), odnosno otvorenost uma i duha koja omogućava naučniku da razmotri i suprotnosti te istraži njihove mogućnosti. Prema tome, naučna vjerovanja su provjerena i ispitana vjerovanja.

Ako nauka zahtijeva ispitivanje vjerovanja, postavlja se pitanje da li to onda znači kako se sve naučno znanje sastoji iz ispitanih činjenica i vjerovanja? Ovdje apologete (*mutekellimun*) razlikuju dvije vrste znanja: nužno (*darurijje*) i teoretsko (*nezarijje*) znanje. Nužno znanje je urođeno (*fitriijje*) i dolazi iz same prirode ljudskog razmišljanja. S ovim znanjem se rađa i ono se ne stječe iskustvom. Nadalje, to je nužno znanje jer svako ko ga poriče stavlja sebe u apsurdnu situaciju (*suhf*). Samospoznaja i principi mišljenja poput principa identiteta i nekondrakcije dobar su primjer za ovu vrstu znanja. S druge strane, teoretsko znanje je ono kojim smo došli putem zaključaka (*istidlali*) i samim tim smatra se stečenim (*mukteseb*).<sup>7</sup>

Teoretsko znanje (*nezari*) se stječe putem razmišljanja (*nezar*). El-Džuvejni *nezar* definira kao “proces razmišljanja kojim se priskrbljuje svako znanje utemeljeno na sigurnom znanju (*'ilm*) ili onome koje je moguće (*zann*)”.<sup>8</sup> Prema njemu, znanje koje se stječe razmišljanjem može se nadalje podijeliti na dvije vrste. To je tačno (*sahih*) i netačno (*fasid*) znanje. Tačno znanje

<sup>6</sup> El-Gazali, *El-Mustasfa*, tom I, str. 25-26.

<sup>7</sup> El-Bakilani, *Tembid*, str. 26-27. Vidi, također, el-Džuvejni, *El-Irşad*, str. 35.

<sup>8</sup> El-Džuvejni, str. 25.

je utemeljeno dokazom (*delil*), dok se sve ostalo smatra netačnim. El-Džuvejni smatra kako se moraju ispuniti dva kriterija kako bi određeni dokaz rezultirao tačnim znanjem:<sup>9</sup>

1. Dokaz mora biti suštinski tačan i valjan.
2. Formalna pravila derivacije (*sunen ed-delil*) kroz koja se iznalazi dokaz moraju biti pouzdana.

Govoreći o suštinskim izvorima naučnog dokaza, El-Džuvejni prepoznaje dva temeljna izvora: racionalni (*'akli*) i narativni ili autorativni (*sem 'i*). Gazali, naprimjer, elaborira ovu podjelu i sačinjava sedam izvora znanja:

1. Aksiomski (*evvelijat*): očito znanje koje se nužno spoznaje apriorno (*kablijje*).
2. Sentimentalni (*mušahede batinijje*): samospoznaja onog unutarnjeg i emocija.
3. Osjetilni (*mahsusat zahire*): znanje koje stječemo kroz osjetila.
4. Empirijski (*tedžribe*): znanje koje se stječe opservacijom.
5. Pouzdane predaje (*mutevatir*): činjenice koje su ustanovljene na osnovu velikog broja pouzdanih predaja.
6. Iluzorni (*vehmijje*): znanje koje se temelji na zdravom razumu.
7. Prihvatljivi (*mešhurat*): široko rasprostranjena mišljenja i izreke.<sup>10</sup>

Premda je Gazali ove vrste razmatrao pod kategorijom pouzdanog znanja, neke vrste svakako ne mogu biti opisane kao

---

<sup>9</sup> Ibid., str. 25.

<sup>10</sup> El-Gazali, *El-Mustasfâ*, str. 47-48.

pouzđani izvori znanja. Ustvari, čini se kako je ovo samo proširena lista onoga što je ranije ponudio Ibn Sina. Ibn Sina je, naime, identificirao samo četiri vrste pouzdanog znanja: aksiomatsku, empirijsku, pouzdanu predaju i osjetilnu.<sup>11</sup>

## Logika

Prve apologete (*mutekellimun*) oklijevali su prihvatiti grčku logiku kao validno sredstvo za valjano mišljenje. Međutim dobijajući vremenom podršku nekoliko eminentnih stručnjaka, logika je prihvaćena kao esencijalan metod mišljenja. Naime, logika je postala veoma važan metod naučnog istraživanja nakon što je Gazali hrabro prihvatio donekle izmijenjenu verziju Aristotelove logike smatrajući je suštinskom metodom nauke. Nadalje, Gazali je proširio autoritet logike na fikshsko mišljenje insistirajući kako se niko ne može smatrati učenjakom dok ne ovlada logikom. Mnogi rani muslimanski učenjaci smatrali su kako je grčka logika redundantna (*bašv*) jer je arapska gramatika (nauka *nahva*) osigurala valjana pravila i strukture za lingvističko zaključivanje. Za mnoge od njih logika je predstavljala grčku gramatiku (*nahv*), dok je arapska gramatika (*nahv*) ustvari bila i arapska logika. Ovakvo razumijevanje odnosa logike i gramatike najbolje je prikazano u jednoj raspravi između Ebu Seida el-Hasena es-Sirafija, čuvenog lingviste, i Mettaa ibn Junusa, vodećeg logičara u njegovo doba, a koja se desila na dvoru abasijskog vezira Ibn el-Furata. Sada ćemo navesti određene dijelove ove rasprave koja je zapisana, a koju prenosi Ebu Hajjan et-Tevhidi.

Es-Sirafi: “Zašto bi Turci, Indijci, Perzijanci ili Arapi izučavali logiku i uzimali je kao kriterij prosuđivanja?”

<sup>11</sup> Ibn Sina, *En-Nedžab*, Matbe'a seade, Kairo, 1938., str. 66.

El-Metta: “To je potrebno jer logika predstavlja racionalnu potragu za stvarima (*agrad me’kule*) i značenjima... i ljudi jednako poimaju značenja. Zar ne vidiš kako svi ljudi (narodi – *umem*) razumiju kako je četiri plus četiri osam.”

Es-Sirafi: “Ako stvari koje se poimaju razumom i one koje se izražavaju jezikom imaju isti stepen jasnoće, onda je u pitanju razumijevanje i ne bi trebalo doći do nesporazuma. Međutim ako stvari o kojima se misli i jasna značenja mogu biti ostvarena samo jezikom koji se sastoji od imenica, glagola i priloga, nije li onda za to potrebno poznavanje (*samoga*) jezika?”

El-Metta: “Svakako.”

Es-Sirafi: “U tom slučaju nas ti ne potičeš da izučavamo logiku nego grčki jezik. Ali kako od nas tražiš da izučavamo jezik kojeg sam ti ne razumiješ?”<sup>12</sup>

Kako bi osramotio El-Mettaa, Es-Sirafi mu postavlja pitanje iz gramatike koje se odnosi na važnost i upotrebu arapskog veznika *i* (*ve*), na što je El-Metta odgovorio:

“To je gramatika i ja nisam stručan u tom polju. Jer logičarima nije potrebna gramatika, a gramatičarima je potrebna logika, pošto logika proučava značenje dok se gramatika bavi izrazom. Logičari se samo površno susreću sa izrazom (*arad*), dok je vezanost gramatičara za značenje suštinska (*garad*). A sve iz razloga što je značenje važnije od izraza, dok je izraz podređen značenju.”

Es-Sirafi: “Nisi upravu, jer su logika (*mentik*), gramatika (*nahv*), izraz (*lafz*), artikulacija (*ifsah*), jezička analiza (*i’rab*), obavještenje (*inba*), govor (*hadis*), predaja (*haber*), ispitivanje (*istihbar*), obrt (*ard*)... iste vrste i prirode.”<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Ebu Hajjan et-Tevhidi, *El-Mukasabat*, Matbe’a et-tidžarije el-kubra, 1929., str. 70-74.

<sup>13</sup> Ibid.

Ova veoma zanimljiva debata između vodećeg gramatičara (*nahvi*) i čuvenog logičara (*mentiki*) reflektira tenziju koja je postojala između ove dvije naučne discipline. Ovako isključive pozicije Es-Sirafija i El-Mettaa u pozadini kriju tenziju koja potječe iz ideološkog sukoba (*akide*). Naime, jasno je kako El-Metta nije uspio dokazima potkrijepiti svoju tvrdnju da lingvisti ne proučavaju odnose između izraza i značenja, jer oni to svakako čine kao što smo pokazali u drugom poglavlju. S druge strane, Es-Sirafi nije uspio poreći tvrdnju kako logika može biti odvojena i neovisna od temeljitog istraživanja jezika. Poprilična konfuzija koja se nazire u ovoj raspravi može biti objašnjena činjenicom kako se nije povukla jasna razlika između formalne i materijalne logike. Kasni logičari uglavnom su se posvetili izučavanju formalne logike, poput Ibn Sine, i ograničili su se na upotrebu simbola kako bi istakli svoju predanost formalnom, odnosno strukturalnom aspektu izraza. Sasvim je jasno kako su logika i jezik tijesno povezani. Kao što ćemo vidjeti kasnije, brojni problemi koji se javljaju u izučavanju logike ustvari su lingvističke naravi. Također, vidjet ćemo kako logički argumenti (*muhakemat*) pogrešno predstavljaju stvarnost ako se ne tumače u skladu sa lingvističkim pravilima. Za ovakvu vrstu argumenata sami logičari upotrebljavaju termin *lažnosti i zablude*.

Muslimanski filozofi (*felasife*) i apologete (*mutekellimun*) izučavanje logike dijele na dvije vrste: izučavanje koncepta (*tesavvur*) i izučavanje potvrđivanja legalnosti (*tasdik*). Ovo posljednje, nadalje, podijeljeno je na izučavanje sudova (*kādija*) i izučavanje silogizma (*kijas*). Podjela *tasdika* na *kajjide* i *kijas* nije univerzalno prihvaćena. Ibn Sina, naprimjer, izjednačava *tasdik* sa *kijasom*, dok ga Gazali poistovjećuje sa *kādijom*.<sup>14</sup> Ova

<sup>14</sup> Ibn Sina, *En-Nedžah*, str. 3.; El-Gazali, *Mižar el-ilm*, str. 67.

podjela je urađena, kako nam to kazuje Gazali, kako bi struktura logike odgovarala strukturi znanja i samim time i strukturi stvarnosti. Koncepti su intelektualna sredstva (*ālāt*) koja imaju za cilj da identificiraju pojedinačne stvari koje sačinjavaju svijet. Sudovi nam pomažu da odredimo odnose (*nisbe*) između objekata. A silogizmi nam omogućuju da izvodimo novo znanje o stvarima ili objektima svijeta iz onog znanja koje već posjedujemo.<sup>15</sup> Stoga ćemo izučavanje logike podijeliti na tri područja ili polja:

1. logika koncepta,
2. logika suda,
3. logika silogizma.

#### ▫ *Koncept (tesavvur)*

Koncept određene stvari ili objekta ustvari jeste mentalna reprezentacija (*tahmil*) date stvari ili objekta. To znači kako je koncept u biti ono što se može pojmiti o određenoj stvari. Poimanje određene stvari, odnosno njena konceptualizacija znači mogućnost raspoznavanja komponenata koje sačinjavaju tu stvar. Komponente se dijele na dvije vrste: nutarnje, suštinske (*dževheri* ili *zati*) i vanjske, akcidentalne (*aradi*). Iznaci istinski koncept (odnosno temeljiti koncept) zahtijeva da se prepoznaju suštinski aspekti određene stvari ili objekta (*mukavvimat*) koji sačinjavaju jastvo (*mahije*). Kada se to desi, naučnik ima mogućnost da ponudi preciznu definiciju stvari (objekta) ili *ta'rif bi el-hadd*. U suprotnom, stvar će biti opisana konotativnom definicijom ili *ta'rif bi er-resm*.

<sup>15</sup> Vidjeti: El-Gazali, *El-Mustasfa*, tom I, str. 11.

Za klasične muslimanske učenjake, proces donošenja precizne definicije (*ta'rif haddi*) određene stvari nije ništa doli proces izgradnje koncepta. Ovako to opisuje Ibn Sina:

“Precizna definicija (*hadd*) jeste iskaz kojim se odslikava prava priroda stvari (*mahije*). Ona bez ikakve sumnje uključuje sve suštinske komponente. Shodno tome, precizna definicija sadržava *rod* i *diferenciju* stvari (objekta), jer suštinske komponente (*mukavimat*) koje imaju stvari (međusobno) jesu njen *genus*, dok suštinska, nutarnja komponenta koja joj je svojstvena predstavlja njenu *diferenciju*.”<sup>16</sup>

Jasno se vidi kako Ibn Sina, slijedeći grčke logičare, vjeruje da se koncept određene stvari ostvaruje samo kada postoji precizna definicija, odnosno kada su poznati *rod* i *diferencija* te stvari. Kako bi identificirali *rod* (*džins*) i *diferenciju* (*faṣl*) klasični muslimanski učenjaci usvojili su tehniku koju je razvio filozof neoplatonizma iz III stoljeća, Porfirije. Ova tehnika poznata je i kao Porfirijevo stablo. Shema podjela koju su usvojili muslimanski logičari nalagala je upotrebu pet kategorija klasifikacije stvari u odnosu na druge stvari (objekte). Ove kategorije poznate su i kao pet imena ili pet univerzalija: rod (*džins*), vrsta (*nev'*), diferencija (*faṣl*), svojstvo (*hassa*) i opća akcidencija (*'arad 'amm*). Kako bismo definirali stvari (odnosno lingvistički ih odredili) moramo odrediti opći skup (*genus*) prema kojem je određena stvar član jednog od podskupova (vrsta). Nakon toga potrebno je identificirati prepoznatljive komponente (diferencija) podskupa kojem određena stvar koju smo definirali pripada. Kada se to postigne, moguće je ponuditi preciznu definiciju. Naprimjer, kako bismo definirali *čovjeka*, naučnik mora odrediti opći skup (rod) kojem podskup (vrsta) *čovjeka* pripada. *Genus životinje* je opći skup

<sup>16</sup> Ibn Sina, *El-Isarat ve et-tenbihat*, Dar el-Me'arif, Kairo, 1960., str. 249-250.

koji uključuje grupu *čovjeka* kao jedan od svojih podskupova. Neki drugi mogu uključivati različite vrste životinja. Prepoznatljiva odlika koja čovjeka dijeli od ostalih životinja jeste da je on racionalna životinja. Nadalje, čovjek se može opisati kao vrsta pojedinaca koji govore, smiju se, komuniciraju, žive u društvu i tako dalje. Određujući čovjeka pomoću njegovih osobina (*hasa-is*), mi nudimo konotativnu definiciju (*ta'rif resmi*).

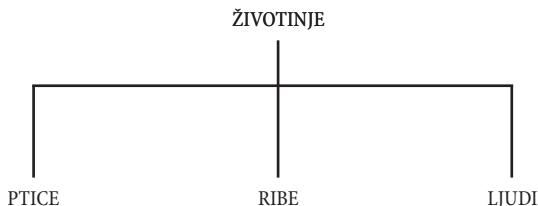
Rod (*džins*): Životinja

Vrsta (*nev'*): Racionalna životinja

Diferenca (*fašl*): Razum

Osobina (*hassa*): Ima mogućnost da se smije

Akcidencija (*'arad 'amm*): Sljepoća



### ▫ Pravila definicije

Logičari su uspostavili sljedeća pravila definicije:<sup>17</sup>

- Prvo pravilo: kada se stvar odredi, definicija bi trebala biti *sveobuhvatna ili koegstenzivna*. Definicija ne bi smjela biti preširoka na taj način da sadrži neku drugu

<sup>17</sup> Ibid. str. 258-264; također vidjeti u: Irvin M. Copi, *Introduction to Logic*, sedmo izdanje, MacMillan Publishing Company, 1986., str. 158-162; Daniel J. Sullivan, *Fundamentals of Logic*, N.Y. McGraw-Hill Book Company, 1963., str. 67-68.



stvar, niti bi smjela biti preuska i da isključi određene dijelove definiranog objekta. Na ovo su mislili klasični učenjaci kada su govorili o definiciji kao “pojmljivom, ali ekskluzivnom terminu” (*el-hadd el-džem’i el-men’i*).

- Drugo pravilo: Definicija treba iskazati esencijalna svojstva određene vrste.
- Treće pravilo: Definicija ne smije biti cirkularna. To znači da se stvari ne smiju definirati sinonimima (*muradifat*) niti antonimima (*mute’akisat*). Naprimjer, da se roditelj definira kao osoba koja ima dijete.
- Četvrto pravilo: Definicija ne smije biti izražena dvo-smisleno, nejasno ili metaforičkim izrazima.
- Peto pravilo: Ukoliko je moguće neku stvar odrediti afirmativno, definicija ne smije biti negativna.

Nalazimo se pred pitanjem da li je moguće poistovjetiti definiciju i koncept određene stvari. Sve dok insistiramo kako definicija određene stvari ili objekta mora pružati potpunu listu esencijalnih i akcidentalnih osobina onoga što se definira, naš odgovor mora biti negativan. Osnovna funkcija definicije ogleda se u tome da nam pruži opću sliku o određenoj stvari koja se propituje na način da se izolira od ostalih lingvističkih termina. Prepoznajući istančanost i kompleksnost pojma koncepta, Ibn Sina je koristio frazu “interpretativni iskaz” (*el-kavl eš-šarih*) kako bi uputio na lingvistički opis koncepta.<sup>18</sup>

Koncept je dovoljno temeljit da neki suštinski elementi mogu biti izostavljeni iz njegovog lingvističkog izraza. Ibn Sina primjećuje kako su “sva lingvistička obilježja koncepta uključe-

---

<sup>18</sup> Ibn Sina, *El-Isarat*, str. 184.

na u njegov domen značenja, čak i kada se ne pokazuju jasno u umu. U svakom slučaju, kada se (ta obilježja) pojave u umu, njihova mentalna reprezentacija postaje očigledna”.<sup>19</sup>

## Sud ili propozicija

Sud, propozicija<sup>4</sup> (*kadije*) ili deklarativni iskaz (*džumle haberij-je*) ili, jednostavno, izjava jeste prosta rečenica u kojoj se jedan pojam (ili stvar) odnosi na drugi. Prvi pojam naziva se subjekt (*mevdu‘* ili *ism*), a drugi objekat ili predikat (*mahmul* ili *haber*).

Deklarativni iskazi se razlikuju od ostalih vrsta iskaza u tome što se mogu opisati kao tačni ili netačni. Pogledat ćemo sljedeće primjere:

1. Zatvori vrata!
2. Molim te, zatvori vrata!
3. Da li su vrata zatvorena?
4. Vrata su zatvorena.

Iako sva četiri iskaza u osnovi koriste dvije riječi, oni u značajnoj mjeri izražavaju različita značenja. Prvi iskaz označava naredbu, drugi zahtjev, a treći je pitanje. Treba primijetiti kako nijedan od ova tri iskaza ne opisuje stvari onakve kakve su u stvarnosti. Stoga se ovim iskazima ne može pridodati osobina istinitosti ili lažnosti. Jedino se o posljednjem, četvrtom iskazu može suditi kao o istinitom ili lažnom. Shodno tome, jedino deklarativni iskazi mogu biti predmetom logike.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Ibid., str. 203-204.

<sup>20</sup> Ibid. str. 12. Također vidjeti: Ebu Bekr es-Sekkaki, *Mifrah el-‘ulum*, Dar el-kutub el-ilmijje, Bejrut, str. 440.

### ▫ Vrste sudova

Razlikujemo tri vrste sudova: kategoričke (*hamli*), konjuktivne (*šarti muttesil*) i disjuktivne (*šarti munfesil*). Ove dvije zadnje vrste nazivaju se još i kondicionalnim sudovima.<sup>21</sup>

### ▫ Kategorički sudovi (*hamli*)

Kategorički sudovi predstavljaju najjednostavniju vrstu sudova u kojoj su dva pojma u međuodnosu (*mensub*). Naprimjer, rečenica: “Student je vrijedan”, predstavlja jednu kategoričku propoziciju. Logičari upotrebljavaju kvantifikator (*sur*) kako bi specificirali kvantitet subjekta. Postoje dvije vrste kvantifikatora (*sur*): univerzalni, kod kojih se koristi riječ “svi” (*kull*) i partikularni ili egzistencijalni kod kojih se koristi riječ “neki” (*ba’d*). Nadalje, propozicija može biti izražena afirmativno i negativno. Stoga, postoje četiri moguća načina izražavanja bilo koje kategoričke propozicije. Koristeći već navedeni primjer na četiri načina, dobit ćemo sljedeće forme:

1. *Svi* studenti su vrijedni.
2. *Neki* studenti su vrijedni.
3. *Nijedan* student nije vrijedan.
4. *Neki* studenti nisu vrijedni.

Odnos između četiri moguće forme kategorične propozicije obično se prikazuje u opozitnom četverouglu (*murebbe’ et-teka-bulat*). Dakle, četiri moguća odnosa su:

1. Kontradiktorni odnos. On nastaje kada se dvije propozicije razlikuju dvojako, po kvalitetu i kvantitetu, kao

<sup>21</sup> Ibn Sina, *El-Isarat*, str. 257, 269, 270; također, Es-Sekkaki, *Miftah*, str. 440.

u navedenim primjerima između primjera 1 i primjera 4, odnosno primjera 2 i primjera 3.

2. Kontrarni odnos. On nastaje između univerzalnih propozicija koje se razlikuju kvalitativno kao između navedenih primjera 1 i 2.
3. Subkontrarni odnos. On nastaje između dvije partikularne propozicije koje se razlikuju kvalitativno, kao između navedenih primjera 2 i 4.
4. Subalteranski odnos. On nastaje između univerzalnih i partikularnih propozicija koje su kvalitativno slične kao između primjera 1 i 2, ili 3 i 4.

Relacije vezane za istinitost između različitih formi propozicija može biti određena sljedećim pravilima:

1. Kontradiktorne propozicije ne mogu biti istovremeno istinite i/li lažne.
2. Kontrarne propozicije ne mogu biti istovremeno istinite, iako mogu biti istovremeno lažne.
3. Subkontrarne propozicije ne mogu biti istovremeno lažne, iako mogu biti istovremeno istinite.
4. Subalteranske propozicije imaju dva pravila:
  - I. Ako je univerzalija istinita, partikularija je istinita, ali ako je partikularija istinita, univerzalija je nepoznata.
  - II. Ako je univerzalija lažna, partikularija je nepoznata, ali ako je partikularija lažna, onda je i univerzalija lažna.

### ▫ *Kondicionalne propozicije*

Kondicionalne propozicije su složenice koje su nastale udruživanjem dvije proste rečenice. Primjer kondicionalnog iskaza je:

*Ako prisustvuješ predavanjima, onda ćeš položiti ispit.*

Treba primijetiti kako se propozicija sastoji od dva iskaza. Prvi se naziva antecedentom (*mukaddem*), i u ovom primjeru to je iskaz “prisustvuješ predavanjima”. Drugi iskaz naziva se konsekventom (*tali*) i u navedenom primjeru to je iskaz “položit ćeš ispit”. Opća forma kondicionalne propozicije može biti prikazana i na sljedeći skraćeni način:

Ako (antecedent), onda (konsekvent)  
ili ako *a*, onda *b*.

Naučnici veoma često koriste iskaze u gore navedenoj formi. Kako se širenje znanja odvija prihvatanjem ili odbijanjem propozicija, konvencionalna propozicija nudi veoma pogodnu strukturu za ovu svrhu. Nadalje, navedena struktura pomaže nam da ustanovimo tri različite vrste kondicionalnih odnosa između antecedenta i konsekventa, prema kojima antecedent može biti dovoljan, neophodan, ili i dovoljan i neophodan uvjet konsekventa.

### ▫ *Dostatni uvjeti*

Koristeći već navedeni primjer, odnos između antecedenta i konsekventa možemo izraziti na jedan od sljedeća dva načina:

Ako prisustvuješ nastavi, onda ćeš položiti ispit.  
Tvoje prisustvo nastavi je *dovoljno* da položiš ispit.

Koristeći skraćenice za navedene izjave, možemo napisati sljedeće:

Ako  $a$  onda  $b$ . (I)

$a$  je dovoljno za  $b$ . (II)

Treba primijetiti kako je prilikom izražavanja kondicionalne propozicije u drugom primjeru ili formi implicirano da prisustvo nastavi predstavlja jedinu stvar koja se mora desiti kako bi se materijalizirala izjava sadržana u konsekventu. Međutim ukoliko znaš da za polaganje ispita postoje i druge stvari osim prisustva nastavi poput, naprimjer, postizanja određenog broja bodova, onda samo prisustvo nastavi neće biti dovoljan uvjet kako bi se položio ispit. Jer šta znači to da prisustvuješ nastavi ukoliko ne položiš test? To, jednostavno, znači kako je kondicionalni iskaz pogrešan kao i egzistencijalni uvjet naveden u iskazu. Stoga, postoji sljedeće pravilo:

*Kondicionalni iskaz u kojem je antecedent istinit, a konsekvent lažan, smatra se lažnim i pogrešnim.*

#### ▫ Nužni uvjeti

Otkrili smo kako postoji čitav niz uvjeta koji su potrebni kako bi se ostvarila tvrdnja izrečena u konsekventu, a to je polaganje ispita. U primjeru koji smo naveli postoji niz od dva uvjeta koji mogu biti navedeni ovako:

Ako prisustvuješ nastavi, onda ćeš položiti ispit.

Ako dobiješ devedeset poena, onda ćeš položiti ispit.

Navedene tvrdnje mogu se izraziti i drugačije:

Tvoje prisustvo je nužno kako bi položio ispit.

Dobijanje devedeset poena nužno je kako bi položio ispit.

Koristeći skraćenu formu možemo kazati:

$a$  je nužno za  $b$ .

Ova dva kondicionalna iskaza mogu biti saobražena u jedan vezivanjem njihovih antecedenata:

Ako prisustvuješ nastavi i dobiješ devedeset poena, položit ćeš ispit.

Ako ( $a1$  i  $a2$ ), onda  $b$ .

#### ▫ Nužni i dovoljni uvjeti

Ako je  $b$  tačno, onda su i  $a1$  i  $a2$  tačni, i samim tim čitava tvrdnja je tačna. Na ovaj način  $a1$  i  $a2$  su nužni i dovoljni uvjeti za  $b$ . Njihov odnos može se izraziti i na sljedeći način:

$b$  je moguće samo i samo ako postoje ( $a1$  i  $a2$ )

Navedena tvrdnja izražava kauzalni odnos (uz još neke dodatne osobine koje ćemo objasniti u sljedećem poglavlju). Ostvarenje stvari  $b$  uzrokovano je nizom uvjeta ( $a1$  i  $a2$ ).  $a1$  i  $a2$  su nužni uvjeti za ostvarenje  $b$  i sveukupni niz je dostatan da bi se ostvarilo  $b$ .

#### ▫ Argumentacija (muhadždže)

U svome veoma važnom djelu *El-İsarat ve et-tenbihat*, Ibn Sina primjećuje kako je mišljenje označeno kretanjem misli (*fikr*) od znanja koje je već sadržano u umu do nekog novog znanja.<sup>22</sup> On smatra kako je za kretanje misli u smjeru produciranja novog

<sup>22</sup> Ibn Sina, *El-İsarat*, str. 169-175.

znanja potrebna forma argumenta (*hudždže*) koja može slijediti oblik silogizma (*kijas*) i indukcije (*istikra*).<sup>23</sup>

Poput propozicija, argumenti mogu biti podijeljeni u dvije glavne kategorije: kategoričke (*hamli*) i kondicionalne (*šarti*), s tim da se ova posljednja kategorija dijeli na još dvije: konjunktivnu (*muttesil*) i disjunktivnu (*munfesil*).

#### ▫ *Kategorički argumenti*

Sada je potrebno razmotriti sljedeći iskaz:

Čovjek je preminuo trenutačno jer je pogođen metkom u mozak.

Ovaj složeni iskaz sastoji se iz dvije proste rečenice:

Čovjek je preminuo trenutačno.

Pogođen je metkom u mozak.

Primjećujemo kako je druga prosta rečenica upotrijebljena u složenom iskazu kako bi objasnila prvu prostu rečenicu. Eksplanatorna veza između dva iskaza označena je pojmom ili veznikom "jer". Postavlja se pitanje na koji način druga rečenica nudi obrazloženje za prvu? Većina čitatelja sasvim lahko i u prvom čitanju razumjet će navedenu složenu rečenicu i neće zahtijevati dodatna obrazloženja. Situacija bi bila drugačija kada bismo se našli pred sljedećim iskazom:

Regan ne može biti reizabran za predsjednika jer je već dva puta vršio dužnost predsjednika Sjedinjenih Američkih Država.

---

<sup>23</sup> Ibid., str. 184-185.



Osoba koja ne poznaje ustav ni zakone Sjedinjenih Američkih Država nema dovoljno jasno obrazloženje u drugoj rečenici i ne može potpuno jasno razumjeti prvi iskaz. Kako bismo to učinili jasnijim potrebno je dodati još jedan iskaz koji bi glasilo:

Nijedan predsjednik koji je svoju dužnost vršio dva puta ne može biti reizabran na tu funkciju.

#### ▫ *Struktura silogizma*

Potpuni argument (*budždže*) sastoji se iz tri, a ne iz dva iskaza. To su dvije premise i zaključak. Sada ćemo pogledati kako je struktuiran potpuni argument.

1. Regan je američki predsjednik koji je tu funkciju obavljao dva puta.
2. Nijedan predsjednik koji je svoju dužnost vršio dva puta ne može biti reizabran na tu funkciju.
3. Stoga, Regan ne može biti reizabran.

Prvi iskaz naziva se mala premisa (*el-mukaddime es-sugra*), drugi se zove glavna premisa (*el-mukaddime el-kubra*), dok se zadnji iskaz naziva zaključkom (*en-netidže*).

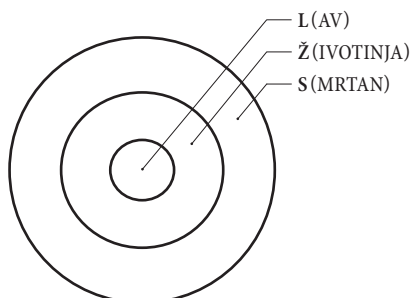
Sljedeće pitanje pred kojim se nalazimo jeste zašto zaključak proistječe iz dvije navedene premise. Kako bismo odgovorili na ovo pitanje, uzet ćemo sljedeći primjer:

1. Svaki lav je životinja.
2. Svaka životinja je smrtna.
3. Stoga, svaki lav je smrtan.

Navedeni silogizam može biti naveden i u sljedećoj formi:

1. Svaki L je Ž.
2. Svaka Ž je S.
3. Stoga, svaki L je S.

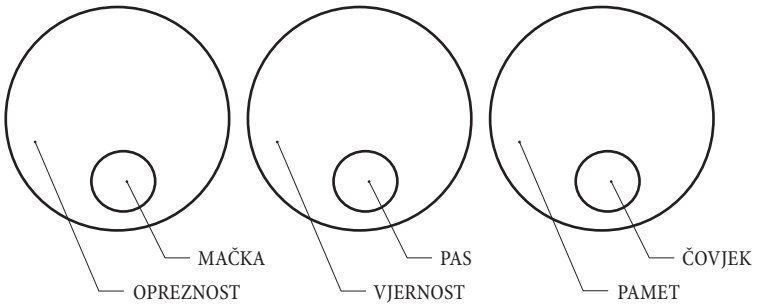
Primjećujemo kako silogizam sadrži samo tri pojma i kako je pokret misli od premise do zaključka omogućen posredstvom srednjeg pojma. Kako bismo ilustrirali kako se srednji pojam odnosi na manji i glavni pojam, upotrijebit ćemo sljedeću shemu:



Iz dijagrama se jasno vidi kako je **L** podgrupa **S**. Koristeći dijagram, možemo prikazati moguće preklapanje između različitih formi silogizama. Shodno tome, dijagram pokazuje zašto je sljedeći argument pogrešan:

- Svaka je mačka oprezna.
- Svaki je pas odan.
- Stoga, svaki je čovjek pametan.

## IZVORI ZNANJA

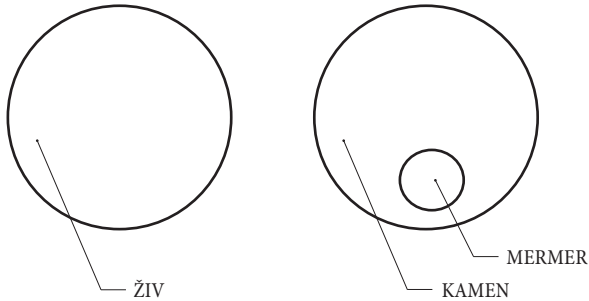


Cirkularni dijagram pomaže nam da verificiramo tačnost negativnog silogizma:

Nijedan kamen nije živ.

Mermer je kamen.

Stoga, nijedan mermer nije živ.



### ▫ *Pravila silogizma*

Pri analizi silogizma, potrebno je razmotriti sljedećih osam pravila:

1. Silogizam ima tri pojma: manji, glavni i srednji.
2. Nijedan pojam ne može biti širi u zaključku nego što je u premisama.
3. Srednji pojam ne smije se pojaviti u zaključku.
4. Srednji pojam mora se pojaviti samo jednom.
5. Ništa ne proistječe iz dva negativna zaključka.<sup>24</sup>
6. Dvije afirmativne premise ne mogu proizvesti negatiivan zaključak.
7. Zaključak mora kvantitativno i kvalitativno slijediti manje premise.
8. Iz dvije određene premise ne proizlazi ništa.<sup>25</sup>

### ▫ *Tačnost (sihha) i netačnost (fesad)*

Pravila silogizma su osmišljena kako bi se osigurala tačnost i validnost argumenta (*sihha*), ali ne i njegova suštinska istinitost (*sidk*). Jedan argument može biti validan ukoliko je strukturiran u skladu sa formalnim pravilima silogizma. Logičari su identificirali četiri glavne forme (*eškal*), kao i one manje koje nazivamo *edrab*. Ne namjeravamo raspravljati o ovim formama u ovome radu pošto argumenti mnogo bolje mogu biti verifikovani korištenjem cirkularne prezentacije. S druge strane, istinitost argu-

<sup>24</sup> Negativna premisa (koja stoji nasuprot pozitivnoj) je ona u kojoj je subjekat ili predikat negatiivan. Naprimjer: Nijedan čovjek nije vječan.

<sup>25</sup> Opširnije pogledati u: Daniel J. Sullivan, *Fundamentals of Logic*, N.Y. McGraw-Hill Book Company, 1963.

menta određuje se ispitivanjem da li navedene činjenice odgovaraju objektima iz stvarnosti.

### ▫ *Kondicionalni argumenti*

Kondicionalni argumenti imaju dvije validne forme: (1) onu koja potvrđuje antecedenta (*mukaddem*) i (2) onu koja poriče konsekventa (*tali*):

1. Ako *a* onda *b*  
     *a*  
     stoga *b*
2. Ako *a* onda *b*  
     Nema *b*  
     Stoga nema ni *a*

Treba sagledati sljedeće primjere:

1. Ako postigneš više od devedeset bodova, onda ćeš dobiti A.  
     Postigneš više od devedeset bodova.  
     Stoga dobijaš A.
2. Ako postigneš više od devedeset bodova, onda ćeš dobiti A.  
     Nisi dobio A.  
     Jer nisi postigao više od 90 bodova.

Validan argument se, dakle, ne postiže poricanjem antecedenta ili potvrđivanjem konsekventa. Uzmimo naprimjer sljedeću izjavu: “Ako je Kuala Lumpur u Johoru, onda se nalazi u Maleziji.” U ovom slučaju potvrđivanje antecedenta rezultira validnim argumentom, ali se to ne postiže i afirmacijom konse-

kventa. Kuala Lumpur se stvarno nalazi u Maleziji, ali, ipak nije u Johoru. Na sličan način, poricanje antecedenta ne negira istinitost konsekventa. To bi bio slučaj kada antecedent nije nužan uvjet za konsekventa.

▫ *Podjela i ispitivanje*  
(*et-taksim ve es-sabr*)

Navedene forme propozicija predstavljaju samo jednu vrstu kondicionalnih argumenata i to onih konjuktivnih. Međutim postoji druga vrsta kondicionalnih argumenata poznata kao disjunktivna (*munfesi*). Ova vrsta može biti predstavljena u sljedećoj formi:

Ili *a* ili *b*

Nije *a*

Onda je *b*

Odnosno ovako:

Ili *a* ili *b*

Nije *b*

Onda je *a*

Klasični muslimanski pravnici (*fukaha*) prihvatili su navedenu formu silogizma, kao i logičari i lingvisti, te su je razvili kao veoma važan postupak dokazivanja. U zapadnoj literaturi ovaj postupak danas se naziva “dokazivanje putem eliminacije”.<sup>26</sup> U svom veoma važnom djelu, *Miftah el-‘ulum*, učenjak Es-Sekkaki

<sup>26</sup> Vidjeti: Ronald N. Gieve, *Razumijevanje naučnog dokazivanja*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1984., str. 164-165. Muslimanski učenjaci su o ovom pitanju raspravljali u sljedećim djelima: El-Gazali, *Mijar el-‘ilm*, str. 156; Ahmed Ibn Tejmijje, *El-Fetava*, uredio Abdurahman en-Nedždi, tom IX, str. 192-193.

je veoma detaljno opisao ovaj postupak. On kaže: “Podjela i ispitivanje (*et-taksim ve es-sabr*) može se ostvariti pridruživanjem određenog broja imena ili dva imena prvom imenu (*mubtede*). Od svih imena jedno će biti negacija svih ostalih imena. Na primjer, možemo kazati: Zejd je kod kuće ili u džamiji ili na pijaci. Međutim on nije ni u džamiji ni na pijaci. Stoga, on je u kući. Kada je podjela jasna i negacija istinita, ova vrsta osigurava kategorično znanje (*kat’i*).”<sup>27</sup> Za navedeni postupak možemo upotrijebiti sljedeću formu:

D1 ili D2 ili D3  
 Nije D1 niti D2  
 Stoga, D3

Kako bi ova procedura bila validna, potrebno je imati u vidu sljedeća pravila:

1. Podjela mora biti potpuna. Sve moguće vrste moraju biti uključene kako bi se ispitivanje primijenilo na čitav niz mogućnosti, a ne samo na jedan dio.
2. Cjelokupna grupa mora biti podijeljena shodno istom principu.

Propusti pri navedenim pravilima doveli bi do veoma teških i ozbiljnih pogrešaka. Koristeći Sekkakijev primjer kako bismo ilustrirali ovu tvrdnju, zaključak da je Zejd kod kuće bio bi pogrešan ukoliko postoje još neka mjesta gdje bi se on mogao nalaziti, ukoliko ona nisu navedena u antecedentu.

---

<sup>27</sup> Es-Sekkaki, str. 504.

### ▫ Pogreške (*mugalat*)

Sve greške nastaju usljed dvije vrste propusta: lingvističkih i logičkih. Lingvistički propusti nastaju kada se naruše jezička pravila. Logički propusti nastaju kada se zanemare pravila dokazivanja i mišljenja. Sada ćemo ukratko prikazati neke glavne vrste pogrešaka.

#### Logičke greške (*mugalat mentikijje*)

1. Akcidentalna greška. Javlja se kada se akcidentalno i vanjsko miješa sa suštinskim i nutarnjim. Kao naprimjer, kada neko zaključi kako su bijela auta najbrža auta u auto-trkama, jer je on nekoliko puta vidio kako su bijela auta pobjeđivala na auto-trkama.
2. Greška netačnog uzroka. Javlja se kada se kauzalna povezanost pripisuje pri svakoj izmjeni određena dva događaja.

#### Lingvističke greške

1. Greška ekvivokacije ili višeznačnosti. Ova greška poznata je i kao “semantička greška”. Javlja se kada određeni izraz (riječ ili fraza) imaju više prepoznatljivih značenja koja se mogu upotrijebiti u dokazivanju.

Sve što je oštro, istaknuto je.

Sirće ima oštar ukus.

Sirće je istaknuto.

2. Greška dvosmislene konstrukcije. Omer i njegova dva bliska prijatelja, Alija i Ahmed, bili su najbolji studenti u razredu. Desilo se da najmlađi od njih, iako je zaista najpametniji, dobije najbolju ocjenu ovaj put.



### ▫ Indukcija (*istikra'*)

Argumenti koje smo dosad navodili koriste se u deduktivnom zaključivanju. Klasični muslimanski učenjaci su također, prilikom iznošenja svojih dokaza koristili i postupak indukcije (*istikra'*).<sup>5</sup> Oni, nadalje, dijele indukciju na dvije vrste: potpunu indukciju (*istikra' tamm*) koja producira sigurno znanje (*kat'i*), te nepotpunu indukciju (*istikra' nakis*) koja pruža moguće ili probabilno znanje (*zanni*).<sup>28</sup>

Procedure vezane za indukciju objasniti ćemo detaljno u petom poglavlju. Sada je najvažnije da iznesemo njenu generalnu formu.

S1 je F

S2 je F

Sn je F

Stoga S je F

Ili ako je  $S1-n = F$ , onda je  $S = F$

Kada  $n$  označava ukupni broj S, indukcija je potpuna, međutim kada  $n$  označava manje od ukupnog broja S, indukcija je nepotpuna.

### Teorija šerijatskih ciljeva (*mekasid šer'ijje*):

#### Rana sinteza

Stoljećima je samo *kijas* bio primarni postupak u širenju šerijatskih pravila na nove događaje (*veka'i*). Međutim muslimanski učenjaci su postepeno počeli shvatati kako ovaj postupak ima najmanje dva ozbiljna nedostatka. Prvo, procedura širenja pro-

<sup>28</sup> Vidjeti Es-Sekkakija, str. 504 i El-Gazalija, *El-Mustasfa*, str. 51-52.

suđivanja dešavala se između dvije određene stvari ili objekta. Kao što je Es-Sekkaki zaključio u svome djelu *Miftah el-’ulum*, za sigurno širenje potrebno je biti siguran da je uočena karakteristika prisutna u obje stvari ili objekta te da je i pravi razlog (*’ille*) za izvođenje pravila. On je uvidio, također, da se ovaj uvjet teško može ostvariti samo kroz *kijas*.<sup>29</sup> Uz nepostojanje kategoričnosti i pouzdanosti, oslanjanje isključivo na postupke *kijasa* kako bi se primijenile objavljene naredbe društvenoj zajednici dovodi do fragmentacije cjelokupnog područja šerijatskih pravila, pošto ne postoje ujedinjujući principi.

Konstantnim traganjem za efektivnim razlozima šerijatskih pravila došlo se do objašnjenja razloga za značajan broj šerijatskih stavova i to krajem sedmog stoljeća po islamskom kalendaru. Ibrahim ibn Musa eš-Šatibi u osmom stoljeću po islamskom kalendaru formulirao je teoriju ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri’a*) u svom čuvenom djelu *El-Muvafekat*. Uprkos velikom potencijalu kada je u pitanju sistematizacija šerijatskih pravila, ova teorija nije bila dalje razvijana niti primjenjivana u krugovima muslimanskih učenjaka. Štaviše, ona je u potpunosti zanemarena sve dok je ponovo nije otkrio Muhammed Abduhu prije nešto manje od jednog stoljeća.

Šatibijeva teorija može biti ukratko predstavljena na sljedeći način. Partikularna pravila Šerijata (*džuz’i*) vođena su univerzalnim zakonima (*kavanin kullijje*). Ovi zakoni mogu biti spoznati jasnim istraživanjem i pregledom šerijatskih stavova i propisa. Oslanjajući se na proceduru kompletne indukcije (*istikra*), može se preći od partikularnih pravila prema univerzalnim zakonima Šerijata. Šatibijev prijedlog, dakle, imao je za cilj da izvrši jedan

---

<sup>29</sup> Es-Sekkaki, str. 504.

temeljit i nesvakidašnji preokret u metodologijskim postupcima. Naime, prihvatanjem Šatibijevih postupaka istovremeno se proširuje područje *idžtihada* u odnosu na raniju ograničenost isključivo na *kijas*. U tom slučaju područje idžtihada postaje jedan širok i jasan proces u kome se mogu koristiti metode indukcije i dedukcije. Indukcija omogućuje kretanje od pojedinačnog ka općem, dok dedukcija omogućuje suprotno, a to je kretanje od općeg ka pojedinačnom ili partikularnom.<sup>30</sup>

Sasvim je jasno kako Šatibi nije bio prvi muslimanski učenjak koji je koristio indukciju. Različiti učenjaci koristili su metodu indukcije (*istikra'*) još od ranog razvoja fikha. Imam Šafi je, naprimjer, koristio indukciju u svome djelu *Risala* kako bi pokazao kako općenitost (*'umum*) i specifičnost (*husus*) pojmova mogu biti određene kada se prouče u specifičnom lingvističkom kontekstu. Međutim Šatibi je prvi učenjak koji je indukciju (*istikra'*) smatrao metodološkim sredstvom za izvođenje principa. Na sličan način, Šatibi je bio prvi koji je integrirao induktivno i deduktivno dokazivanje u ujedinjenu metodologiju. Nadalje, Šatibi je otvoreno pozivao na logičko korištenje kijasa umjesto pravnog kijasa (*kijas fikhi*) kada je u pitanju pravno dokazivanje. Prije Šatibija, logički kijas bio je dopušten samo u apologetici (*kelam*) i filozofskim djelima. S druge strane, u pravu ili fikhu formalno je bio dopušten samo *kijas temsili*. Govoreći o potrebi, čak i nužnosti kombinovanog pristupa indukciji i dedukciji u sistematizaciji fikha, Šatibi je upotrebu logičkog kijasa (odnosno silogizma) učinio esencijalnom. Analizirajući strukturu šerijatskog zaključivanja, on kaže:

---

<sup>30</sup> Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, tom II, str. 29-39.

“Svaki šerijatski zaključak temelji se (*mebni*) na dvije premise. Jedna se veže za otkrivanje efektivnog uzroka (*tabkik el-menat*) propisa (*hukm*). Druga se pak tiče samog šerijatskog propisa. Prva je teorijske naravi. Kada kažem da je teorijske naravi, mislim da nije usmena (*naklije*) bez obzira da li je ustanovljena mišljenjem ili kontemplacijom. Druga premisa je usmena (*naklije*). Ova primjena evidentna je u svakom šerijatskom subjektu, ona je čak i primjenjiva na svaki subjekat, bilo da je racionalni ili narativni... Naprimjer kada kažemo: sve (svaka supstanca) što opija je zabranjeno (*haram*). Supstanca ne može biti procijenjena sve dok se ne provjeri da li se može koristiti (jer nije opijajuća) ili ne. Stoga je neophodno da provjerimo da li je ona opijajuća (*hamr*) ili ne i to je pravo značenje otkrivanja efektivnog uzroka (*tabkik el-menat*).”<sup>31</sup>

Šatibi je ustanovio tri nivoa univerzalnih zakona i pravila (*kava'id*) na koje se također odnosi poznati pojam *mekasid* ili ciljevi. Na vrhu ove trodijelne hijerarhije nalaze se nužni ciljevi (*mekasid darurijje*). Oni se smatraju nužnim jer su neophodni za ostvarivanje “vjerskih i životnih interesa” i bez njih bi preovladalo bezakonje i korupcija.<sup>32</sup> Šatibi navodi pet nužnih ciljeva Šerijata: čuvanje života, potomstva, imovine, časti i razuma.<sup>33</sup>

Na drugom nivou hijerarhije univerzalnih ciljeva Šerijata (*mekasid kullijje*) nalazi se ono što Šatibi naziva *hadžijjat* ili potrebe/nužde. On ne otkriva nijedan od ovih principa, ali smatra kako su ovo ciljevi kojima se olakšavaju nevolje i izuzetno teške situacije koje bi mogle dovesti do lijenosti i neaktivnosti.

Posljednji, odnosno treći nivo ciljeva sačinjen je od olakšica (*tahsinat*). I dok se prethodna kategorija smatrala potrebnom da

<sup>31</sup> Ibid., tom III, str. 43-44.

<sup>32</sup> Ibid., tom II, str. 8.

<sup>33</sup> Ibid., str. 10.

bi se eliminiralo negativno u zajednici, ova, posljednja kategorija ima za cilj da osnaži i promiče sve što je dobro i pozitivno u ljudskom životu. Ni ovdje Šatibi ne navodi detaljnu listu principa, on čak ne spominje ni one opće, već samo zaključuje kako ova kategorija “pripada području vrlina i etike”.<sup>34</sup>

Razmatrajući ovu temu dalje, Šatibi kazuje kako su tri nivoa univerzalnih principa koje on navodi pouzdani i kategorični (*kat'i*) za razliku od šerijatskih pravila koja su relativna i moguća (*zanni*). Pouzdanost proistječe iz akumulacije velikog broja mogućih dokaza (*delail zannijje*). Sada ćemo vidjeti kako sam Šatibi obrazlaže navedeni stav:

“Niko ko je uključen u polje idžtihada u Šerijatu ne može biti skeptičan prema ova tri nivoa univerzalnih pravila (tj. nužnosti, potrebe i sredstva). Dokaz za ovakvu tvrdnju može se naći u primjeni principa indukcije u Šerijatu i promišljanjem njegovih partikularnih i univerzalnih pravila kako bi se otkrili njegovi opći aspekti. Posljedica ove indukcije potvrđena je procesom akumulacije samih dokaza, a ne pojedinačnim dokazima.”<sup>35</sup>

Postupak kojeg nudi Šatibi ne može se smatrati statičnim ili jednostranim jer uključuje sukcesivnu upotrebu i indukcije i dedukcije kako bi se ono pojedinačno i partikularno konstantno podvodilo pod otkrilje univerzalnog. Istovremeno, univerzalno se neprestano unapređuje, koriguje i poboljšava pojedinačnim ili partikularnim. Ovaj dijalektični proces opisuje se sa dva međusobno povezana pravila:

---

<sup>34</sup> Ibid., str. 10.

<sup>35</sup> Ibid., str. 51.

*Prvo*, nesklad između univerzalnih pravila i nekoliko pojedinačnih slučajeva ne negira ta univerzalna pravila.

*Drugo*, kad god je to moguće, potrebno je modificirati univerzalna pravila kako bi se prilagodila pojedinačnom.<sup>36</sup>

Iz svega navedenog jasno je kako univerzalija ne može biti negirana ili odbačena usljed nekoliko partikularija jer se određeni princip može proglasiti univerzalnim samo nakon dugog i širokog procesa pri kojem je ispitano nebrojeno mnogo pojedinačnih slučajeva i verificirana njihova tačnost i istinitost. S druge strane, kako se univerzalni principi dobijaju promišljanjem i analizom partikularija, one u svakom slučaju ne smiju biti zanemarene i ignorisane. Stoga univerzalna pravila moraju biti modificirana kako bi se prilagodila partikularijama i uzimala ih u obzir. Ova modifikacija bi nesumnjivo samo doprinijela poboljšanju i dodatnom unapređenju univerzalnih pravila.

---

<sup>36</sup> Ibid., str. 52-54., 61-63.



## NAUKA I PROBLEMATIKA METAFIZIČKOG ZNANJA

Postoje dva razloga koja su primorala muslimanske učenjake da ispituju temelje znanja. To su prijevodi djela iz grčke nauke na arapski jezik i pojava nauke *kelama* ili apologetike koja je imala za cilj da brani islam pred naletom grčke filozofije, posebno u području koje se direktno odnosi na Boga. Učenjaci *kelama*, poput Gazalija, poricali su tvrdnju drevnih Grka kako znanje o metafizičkoj stvarnosti može biti ostvareno pomoću racionalnih dokaza. Oni su predstavili niz metafizičkih propozicija utemeljenih na njihovom razumijevanju Objave. Međutim predstavljajući muslimanske filozofe, Ibn Rušd je pokazao kako učenjaci *kelama* na pogrešan način iznalaze rješenja iz objavljenih izvora. Debata između Gazalija i Ibn Rušda, kao i komentari muslimanskih učenjaka koji su uslijedili nakon ove debate, u prvi plan donose problematičnu prirodu metafizičkih tvrdnji.

U najširem smislu, metafizika se bavi nečim što je iznad osjetilnog, odnosno onim neviđenim. Kao takva, metafizika obuhvata sva mentalna područja uključujući koncepte poput vječnosti, zagrobnog života, slobode, principa uzročnosti itd. Na taj način, samo pojedina područja koja mogu biti shvaćena pomoću osjetila ne pripadaju domenu metafizike. Međutim



unutar same metafizike, može se razlikovati između općenitih relacija (princip uzročnosti, slobodna volja itd.) i nadosjetilnih područja (naprimjer, meleki, duh, život nakon smrti). Metafizika se najčešće veže za ovo posljednje područje, a mnogo rjeđe za općenite relacije.

### Ograničenja racionalnih argumenata

Iako i filozofi (*felasife*) i apologete (*mutekellimun*) prihvataju grčku logiku kao nauku, apologete su odbacivali suštinske aspekte grčke filozofije, posebno nauk o božanskom (*ilahijjat*).<sup>1</sup> Tenzija između filozofije i *kelama* dosegla je vrhunac u razmjeni mišljenja između dva čuvena muslimanska učenjaka. Ebu Hamid el-Gazali napisao je djelo *Tehafut el-felasife* ("Nesuvislost filozofa") kako bi osporio filozofska djela i mišljenje, posebno u području koje se odnosi na Boga i božansko. S druge strane, Ebu el-Velid Ibn Rušd napisao je djelo *Tehafut et-tehafut* ("Nesuvislost nesuvislosti") koje je osporavalo apologetski način razmišljanja i školu *kelama*.

Gazalijev temeljni stav protiv filozofa ogledao se u tome da njihovi dokazi i zaključci nisu utemeljeni na provjerenom i kategoričnom znanju, nego na spekulaciji i probabilnosti. Nadalje, Gazali smatra kako pouzdanost grčke metafizike nije utemeljena u svom području. Mnogo je izvjesnije da je njena validnost uvjetovana kredibilitetom grčke matematike i logike.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Gazali poriče stav da je logika utemeljena u grčkoj filozofiji i smatra kako je to racionalna nauka koja ima korijene u *kelamu* ili umijeću mišljenja. Vidjeti: *Tehafut el-felasife*, Dar el-me'arif, Kairo, str. 71.

<sup>2</sup> Ibid., str. 62-63.

On identificira tri područja u kojima *kelam* i filozofija dolaze u sukob. To su semantika, fizika i metafizika (nauk o božanskom). Iako je upozorio muslimanske učenjake da oлакho ne odbacuju filozofijsko znanje na osnovu semantičkog neslaganja oko upotrebe određenih termina ili na temelju očitog nesklada između kur'anskih tvrdnji i znanja iz fizike, on je nesporno ukazivao na nepomirljivu kontradikciju između principa vjere (*usulu din*) i racionalnog proučavanja metafizike ili nauka o božanskom (*ilabijjat*).<sup>3</sup>

U ovoj studiji ne možemo prikazati svih dvadeset tačaka koje se navode u djelu *Nesuvislost filozofa*. To svakako izlazi iz okvira ove studije. Međutim ipak ćemo se osvrnuti na jedan od argumenata kako bismo razumjeli samu osnovu Gazalijevog prigovora filozofiji i filozofima. Prvi problem kojeg Gazali navodi u svome neslaganju sa filozofima nazvan je “odbacivanje vjerovanja kako je svijet vječan”. U svom pristupu Gazali nastoji potpuno i veoma detaljno objasniti argument filozofa, prije nego pruži svoj kontraargument i izloži svoje mišljenje. Slijedit ćemo Gazalijevu strategiju i navesti argumente i stavove filozofa, kako ih prikazuje sam Gazali, a nakon toga izložiti ćemo i Gazalijevo mišljenje.

## Argument filozofa

Kako bismo što vjernije predstavili Gazalijevo mišljenje, kao i način njegove debate, koristit ćemo veliki broj citata iz njegovog djela *Nesuvislost filozofa* zajedno sa sažetkom filozofskih stavova koje objašnjava sam Gazali:

---

<sup>3</sup> Ibid., 65-67.

“Nastanak temporalnog (bića) od vječnog (bića) apsolutno je nemoguć. Jer ako zamislimo Vječno u vrijeme kada svijet još nije bio stvoren iz Njega, onda sam razlog zašto nije postojao mogao bi se kriti u činjenici da nije postojala odrednica za njegovo postojanje, te da je samo postojanje svijeta bilo samo mogućnost. Tako da kada svijet kasnije nastane, mi moramo izabrati jednu od dvije alternative (kako bismo ga objasnili). Naime, moguće je da se determinanta pojavila ili da se to nije desilo. Ako se determinanta nije pojavila, svijet bi još uvijek bio u stanju čiste mogućnosti, u kojoj se nalazio i prije. Međutim ako se pojavila, postavlja se pitanje ko je tvorac same determinante? I zašto se ona pojavila i nastala sada, ne nekada prije? Na taj način, pitanje vezano za porijeklo determinante je na mjestu. Nadalje, kako su sva stanja Vječnog slična, mogućnost je da ništa ne potiče od Njega ili da što god potekne od Njega biće zauvijek. Jer je nemoguće da se faza nastanka (od nečega, prim. prev.) razlikuje od faze daljnjeg razvoja.

Kako bismo pojasnili ovaj stav, možemo kazati: ‘Zašto On nije stvorio svijet prije njegovog postanka?’ Nemoguće je kazati: ‘Zato jer On nije mogao da tada stvori svijet’ ili ‘zato što svijet tada nije mogao biti stvoren’. To bi podrazumijevalo da se On promijenio iz stanja nemogućnosti u stanje mogućnosti, ili da se sam svijet promijenio iz faze nemogućeg u fazu mogućeg. Obje varijante su apsurdne. Također, ne može se kazati kako prije pojave ili nastanka svijeta nije bilo smisla i da se on pojavio kasnije. Nadalje, to (nestvorenost svijeta prije nego što je on stvarno nastao) nije moguće pripisati nedostatku mogućnosti za takvo što s jedne ili njegovoj egzistenciji s druge strane. Najbliže mišljenje je ono prema kojem On prije toga nije želio da svijet nastane. Međutim iz ovog se može zaključiti kako je ‘svijet posljedica toga da je On imao želju da svijet nastane nakon što je nije imao’. Na taj način, želja ili volja ima svoj početak u vreme-

nu. Međutim stvaranje želje u Božanskom biću nije moguće jer On nije dio temporalnog događanja. I stvaranje želje ne može producirati Njegovu želju.

I ako prestanemo istraživati podnivoce u kojima je nastao svijet, zar ne ostaje problem vezan sa sami čin stvaranja? Kada će volja stvarati? Zašto sada stvara? Da li sada stvara iz nekog drugog izvora izvan Boga? Ako postoji temporalno biće koje nije stvorio niko, onda je to svijet što je nezavisan od Tvorca. Jer kakva je razlika između dva temporalna bića?

Dakle, ako je nastanak svijeta vezan za Božije djelovanje, ostaje nam pitanje: zašto sada, a ne nekad prije? Da li je to zbog nedostatka sredstava, moći, smisla ili prirode? Ako je tako, prelazak od ove faze ka fazi egzistencije ponovo će oživititi probleme s kojima smo se suočili na samome početku. I ako se kaže da je razlog nepostojanje volje, onda će jedan čin volje zavisiti od drugog i tako u nedogled. Iz svega ovoga apsolutno je jasno kako nastanak temporalnog iz vječnog nije moguć sve dok se ne dese promjene u vječnom u smislu moći, sredstava, vremena i prirode. Nemoguće je pretpostaviti promjenu u fazama onoga što je vječno. Jer što se tiče temporalnog događaja, ta promjena bila bi poput bilo koje druge (koja se dešava bićima koja nisu vječna). Stoga, (u slučaju vječnog) nije moguća promjena u bilo kakvom smislu. Sada kada je dokazano kako je svijet (oduvijek) postojao i kako nije moguće odrediti njegov početak u vremenu, zaključak je kako je svijet vječan.”<sup>4</sup>

Kako bismo razumjeli strukturu ovog argumenta, kao i osnovu spora između Gazalija, koji je predstavljao apologete (*mutekellimun*), i filozofa, potrebno je sažeti navedeno. Zamjenjujući glavne teze sa određenim simbolima dobijamo sljedeću shemu:

<sup>4</sup> Ibid., str. 76-78. Navedeno prema Kemalijevom prijevodu na engleski jezik.

G : Bog je vječan.

D : Svijet je vječan.

W : Božija volja je vječna.

P : Božija moć je apsolutna.

Osnovno značenje navedenog dokaza može se izraziti i na ovaj način:

1. Ako je Bog vječan, onda je Njegova volja vječna i Njegova moć apsolutna. Ili ako G, onda (W i P).
2. Ako je Božija volja vječna i Njegova moć apsolutna, svijet je vječan. Ili ako (W i P), onda D.
3. Bog je vječan ili G.
4. Njegova volja je vječna i Njegova moć je apsolutna. Ili W i P.
5. Stoga je svijet vječan. Ili stoga D.

Trebamo sažeti navedeni argument:

1. Ako G onda (W i P).
2. Ako (W i P) onda D.
3. G.
4. W i P.
5. Stoga D.

### Gazalijev prigovor

Gazalijev prigovor argumentu filozofa nije usmjeren tačnosti njegove forme ili strukture, nego istinitosti druge premise. Stoga on kazuje filozofima:

“Kako ćete osporiti nečiji stav da je svijet stvoren jer je vječna volja nalogala njegovo stvaranje u vrijeme kada je on i

nastao i koja je nalagala nepostojanje svijeta sve dok nije prošlo kao i da se početak stvaranja ili nastanka desi upravo kada je svijet i nastao? Tako, prema ovom mišljenju, postojanje svijeta nije bilo predmetom vječne volje prije nego je on stvoren, odnosno dok nije bio aktualiziran. U trenutku aktualizacije on je postao predmetom volje. Šta nas može spriječiti da vjerujemo u ovo i da li u ovom stavu postoji ikakva kontradiktornost?”<sup>5</sup>

Zamjenjujući Gazalijeve premise u prethodnom argumentu sa filozofskim premisama koje se pojavljuju pod rednim brojem 2., dobit ćemo:

Ako (W i P) onda  $\sim$  D

Cijeli argument bi imao sljedeću formu:

1. Ako G onda (W i P).
2. Ako (W i P) onda  $\sim$  D.
3. G.
4. W i P.
5. Stoga D.

Treba primijetiti kako su argumenti i filozofa i Gazalija validni. Neslaganje potiče pitanje čija je verzija premise 2. istinita. I ovdje leži Gazalijeva temeljna zamjerka filozofskom stavu kako je svijet vječan. On to kazuje na sljedeći način:

“Kako možete spoznati nemogućnost pripisivanja postanka nečega vječnoj volji? Da li je to očita racionalna potreba ili teorijsko znanje, odnosno na čemu se temelji vaš stav? Ili da upotrijebimo pojmove koje vi koristite u logici: da li su dva pojma u vašem stavu spojena pomoću srednjeg pojma ili bez njega? Ako tvrdite da su oni spojeni srednjim pojmom,

---

<sup>5</sup> Ibid., str. 80.

odnosno da je vaš metod deduktivan, morate onda kazati šta je taj pojam. Međutim ako tvrdite da je ova nemogućnost činjenica očita sama po sebi, zašto vaši oponenti ne dijele ovu spoznaju sa vama? Ljudi koji vjeruju u temporalno porijeklo nisu ograničeni na određeni broj niti stanuju samo u jednom, određenom gradu. I niko ne sumnja kako oni vjeruju u nešto što smatraju neistinitim. Stoga, potrebno je da u skladu sa logičkim pravilima dokažete kako je nemoguće pripisati porijeklo (stvaranja, prim. prev.) svijeta vječnoj volji. Sve što ste kazali i doveli do sada nije ništa drugo nego sugestija o nemogućnosti i jedan način komparacije Božije volje sa našim, ljudskim nastojanjima i željama. Ovo poređenje je pogrešno. Jer Božija volja nikako ne liči temporalnim željama i nastojanjima. S druge strane, puka sugestija o nemogućnosti koja nije utemeljena nikakvim dokazom nije dovoljna.”<sup>6</sup>

Gazalijeva primjedba je direktna. Mišljenje kako je svijet vječan nije opravdano na temelju silogizma (jer nedostaje srednji pojam), niti je nužna istina koju podrazumijeva razum. Usljed toga, ono je jednako svojoj negaciji. Gazali na brilijantan način pokazuje kako rješenje spora između filozofa (*felasife*) i apologeta (*mutekellimun*) ne može biti ostvareno na temelju logičkih argumenata, nego na osnovu ontološke istine. Na ovaj način, on je otkrio i pokazao ograničenje logičkih argumenata.

Gazalijevo djelo izazvalo je jak odgovor čuvenog muslimanskog učenjaka Ibn Rušda. Ibn Rušd je bio Gazalijev savremenik (umro 1198. godine). On je bio više naklonjen filozofima (*felasife*) negoli apologetama (*mutekellimun*). U svome djelu *Nesuvislost nesuvislosti* (*Tehafut et-tehafut*), Ibn Rušd pokušava pokazati kako su argumenti filozofa mnogo pouzdaniji nego oni koje izlaže Gazali, te generalno sve apologete (*mutekellimun*). Njegovo neslaga-

<sup>6</sup> El-Gazali, *Tehafut*, str. 84.

nje sa Gazalijem u pogledu odbijanja filozofskog stava i mišljenja nije potpuno, kao što se Ibn Rušd ne slaže u potpunosti sa argumentima filozofa. Na dosta mjesta on podupire Gazalijevo osporavanje filozofskih stavova, čak i u slučajevima kada pokušava reći kako Gazalijevi stavovi nisu validni.<sup>7</sup> Ibn Rušdova odbrana filozofa sastoji se u tome da se može sumnjati u istinitost njihovih argumenata (*sidk*), ali ne i u njihovu validnost (*sihha*).

Ibn Rušdova odbrana ne kreće od Gazalijevog mišljenja kako su njihove pretpostavke o metafizici puka spekulacija (*tahmin*). Njegov glavni doprinos ogleda se u tome da je pokazao kako su argumenti apologeta (*mutekellimun*) također spekulativni i stoga ne mogu proizvesti kategorično znanje (*kat'î*). Ibn Rušd izaziva Gazalija pokazujući kako njegovi argumenti o tome da je porijeklo svijeta temporalno nisu pouzdani ili nikako ne postoje. Također, Ibn Rušd izaziva apologete (*mutekellimun*) koji insistiraju kako je svijet stvoren iz ničega i samim time zapadaju u kontradikciju jer se u objavljenim izvorima navodi kako je stvoren od materije koja je prethodno postojala.

Kako bismo ilustrirali na koji način Ibn Rušd pokazuje da se metod apologeta (*mutekellimun*) ne može smatrati ozbiljnim naučnim pristupom, pogledat ćemo njegov odgovor na tvrdnju apologeta (*mutekellimun*) o stvaranju svijeta. Krenut ćemo sa njegovim neprihvatanjem Gazalijevog argumenta, a nakon toga usredsredit ćemo se na njegovu kritiku i primjedbu cjelokupnom pristupu apologeta (*mutekellimun*). Sada slijedi predstavljanje Gazalijevog stava i Ibn Rušdovo osporavanje:

---

<sup>7</sup> Vidi, naprimjer, *Tehafut et-tehafut*, Dar el-me'arif, Kairo, tom I, str. 64-66., 216-219.



“(Gazali kaže): Kako ćete osporiti svoje protivnike kada oni kažu kako je nemoguće da svijet bude vječan jer to implicira neograničen broj i neograničenost sjedinjenja za sferičnu revoluciju, iako oni mogu biti podijeljeni sa šest, četiri ili dva?<sup>8</sup>

Jer Sunčeva sfera okrene se za jednu godinu, sfera Saturna za trideset godina i na taj način revolucija Saturna predstavlja tridesetinu, a revolucija Jupitera dvanaestinu (jer se Jupiter u potpunosti okrene oko sebe za dvanaest godina) jer predstavlja dvanaest Sunčevih revolucija. Ali Saturnova proporcija od jedne do trideset, pa čak i bezbrojno mnogo sfera fiksniranih zvijezda koja se okrene jednom u trideset šest hiljada godina je identična dnevnoj revoluciji koju sunce izvede u periodu od dvadeset i četiri sahata. Ako sada neki sagovornik kaže kako je ovo jednostavno nemoguće, po čemu se vaš argument razlikuje od njegovog? Pretpostavimo da se postavlja pitanje: da li su brojevi navedenih revolucija jednaki ili različiti, ili su i jednaki i različiti ili nisu jednaki niti različiti? Ako odgovorite da su i jednaki i različiti ili da nisu niti jednaki niti različiti vaš će iskaz biti sasvim evidentno apsurdan. Međutim ako kažete da je broj “jednak” ili “različit” jednako i različito postaje različito i jednako dodavanjem jedne stvari i kako onda beskonačnost može biti umanjena za jednu stvar? Stoga, morate zaključiti kako oni nisu jednaki niti različiti.

“Ja (Ibn Rušd) na ovo kažem:

Ovo je također sofistički argument. On ima za namjeru da kaže: ‘Na isti način na koji vi niste u mogućnosti da poreknete naš argument o temporalnom stvaranju svijeta, jer da je on vječan, njegove revolucije ne bi bile niti jednake niti različite, tako i mi ne možemo poreći vašu teoriju da efekat agenta čiji su uvjeti za djelovanje uvijek ispunjeni ne može

---

<sup>8</sup> Ovdje je u arapskom originalu ponovljen Gazalijev stav koji je prethodno iznesen.

biti odgođen.’ Ovakav argument za namjeru ima da stvori i uspostavi sumnju što je jedan od ciljeva sofista.”

Međutim čitatelj ove knjige već je čuo argument filozofa po kojem se uspostavlja dokaz o vječnosti svijeta i poricanju eš‘arijskog stava. Sada poslušajte dokaze eša‘rija i njihovo neslaganje sa filozofima i čujte argumente filozofa koji odbacuju dokaze koje je naveo Gazali!

“Kažem:

Ukratko, ako zamislite dva cirkularna kretanja u jednom i istom ograničenom vremenu, a potom zamislite ograničeni dio ovih kretanja, također, u jednom i istom ograničenom vremenu, proporcija između njihovih cjelina bit će ista. Naprimjer, ako cirkularno kretanje Saturna u periodu kojeg nazivamo jedna godina predstavlja jednu tridesetinu cirkularnog kretanja Sunca u istom periodu, i potom zamislite potpuno cirkularno kretanje Sunca u proporciji sa potpunim cirkularnim kretanjem Saturna u jednom te istom periodu, nužno je da proporcija između njihovih cjelina i dijelova bude istovjetna. Međutim ako proporcija između dva kretanja ne postoji u njihovoj ukupnosti, jer su obje u stanju mogućnosti, odnosno nijedna nemaju niti početak niti kraj, ali postoji proporcija između dijelova, jer su aktuelni, onda proporcija između ukupnosti nije nužno istovjetna proporciji između njihovih dijelova, iako mnogi misle da jeste temeljeći svoj dokaz na ovoj pretpostavci, jer ne postoji proporcija između dvije veličine ili kvantiteta koje se smatraju beskonačnim. Kada su usljed toga drevni narodi vjerovali kako, naprimjer, ukupnost kretanja Sunca i Saturna nema niti početak niti kraj stoga ne može biti proporcije između njih, jer to bi podrazumijevalo konačnost oba totaliteta kao i njihovih dijelova. Ovo je sasvim očito. Naši sagovornici vjeruju da kada postoji proporcija između manje ili više elemenata, onda to važi i za ukupnosti, međutim to je tako samo

ukoliko su ukupnosti konačne. Jer gdje nema kraja tamo ne postoji niti više niti manje.”<sup>9</sup>

Gazalijev argument može biti sažet na sljedeći način:

1. Ako je svijet vječan, sferične revolucije nebeskih tijela trebale bi biti jednake.
2. Sferične revolucije nebeskih tijela nisu jednake.
3. Stoga, svijet nije beskonačan i vječan.

Stavljajući simbole i varijable umjesto navedenih tvrdnji, Gazalijev argument može biti prikazan i ovako:

W : Svijet je beskonačan.

R : Sferične revolucije nebeskih tijela su jednake.

1. Ako W onda R
2.  $\sim R$
3. Stoga  $\sim W$

Navedeni argument logički je validan. Ibn Rušdov prigovor ne odnosi se na njegovu logičku formu, nego prije na njegovu suštinsku istinitost. Oba učenjaka, dakle, kazuju o tome da li je kondicionalna propozicija istinita ili ne. Gazali je uvjerenja da stav o beskonačnosti svijeta ne može biti održiv zbog različite proporcije sferičnih revolucija među nebeskim tijelima. Ibn Rušd odgovara kako različitost u proporciji revolucije nebeskih tijela gubi na značaju ako se krećemo prema beskonačnosti. Pet ili šest beskonačnosti ne prave nikakvu razliku jer se sve kreću prema beskonačnosti. Ibn Rušd uspješno pokazuje kako Gazalijeva negacija beskonačnosti svijeta nema nikakvog matematičkog utemeljenja ili opravdanja.

---

<sup>9</sup> Ibn Rušd, *Tehafut et-tehafut*, str. 79-82.

Ibn Rušd se ne zadovoljava time da samo pokaže kako je Gazalijeva primjedba filozofima neutemeljena, on nadalje demonstira kako je stav apologeta (*mutekellimun*) o tome kako je svijet stvoren iz ničega uveliko različit ljudskome iskustvu i Božijoj objavi. On piše:

“Sada kada su ustvrdili kako su nebeska tijela stvorena, oni (*mutekellimun*) pretpostavljaju kako se to stvaranje desilo na sasvim drugačiji način od onoga kako se ono razumijeva u empirijskom svijetu. U empirijskom svijetu, naime, stvari nastaju iz nečega, odnosno sve se stvara iz nečega, u vremenu i prostoru i sa određenim kvalitetom, a ne u njegovom totalitetu. Stoga, u empirijskom svijetu ne postoji stvaranje tijela iz nečega što nije tijelo. Oni, također, nisu pretpostavili da se agent stvaranja ponaša kao agent u empirijskom svijetu, jer empirijski agent mijenja jedan kvalitet egzistenta u drugi kvalitet. On ne mijenja apsolutno nepostojanje u postojanje-egzistenciju. On egzistenta donosi u jednoj formi i razumnom kvalitetu kroz kojeg egzistent postaje drugi egzistent umjesto njega, različit po suštini, definiciji, imenu i činu kao što je to izraženo Božijim riječima:

*Mi smo, zaista, čovjeka od biti zemlje stvorili, zatim ga kao kap sjemena na sigurno mjesto stavili, pa onda kap sjemena ugruškom učinili, zatim od ugruška grudu mesa stvorili, pa od grude mesa kosti napravili, a onda kosti mesom zaodjenuli, i poslije ga, kao drugo stvorenje, oživljujemo – pa neka je uzvišen Allah, najljepši stvoritelj!* (22:12-14). Iz ovog razloga drevni filozofi su vjerovali kako apsolutni egzistent ne živi niti može biti uništen.

“Sada, ako prigovori apologetama (*mutekellimun*) kako su nebesa stvorena u nekom vremenu, oni neće moći kazati da ona predstavljaju prvu stvorenu stvar što je očito značenje onoga što je kazano u Časnoj Knjizi u više ajeta, naprimjer, kada Bog kaže:

*Zar ne znaju nevjernici da su nebesa i Zemlja bili jedna cjelina, pa smo ih Mi raskomadali, i da Mi od vode sve živo stvaramo? I zar neće vjerovati? (21:30)*

*On je u šest vremenskih razdoblja nebesa i Zemlju stvorio – a Njegov prijesto je iznad vode bio – da bi vas iskušao koji će od vas bolje postupati. Ako ti rekneš: “Poslije smrti bićete doista oživiljeni”, nevjernici će, sigurno, reći: “Ovo nije ništa drugo do očita varka!” (11:7)*

*Zatim se nebeskim visinama uputio dok je nebo još maglina bilo, pa njemu i Zemlji reka: “Pojavite se milom ili silom!” – “Pojavljujemo se drage volje” – odgovorili su. (40:11)<sup>10</sup>*

Evidentno je kako je Ibn Rušd mnogo više pažnje posvetio otkrivajući Gazalijeve greške, kao i propuste apologeta (*mutekellimun*) u cjelini, nego što je branio filozofe (*felasife*). Ustvori, on uvijek jasno ukazuje i na greške filozofa koje on naziva *šene‘at*, kao što čini kada su u pitanju apologete (*mutekellimun*).<sup>11</sup>

Međutim čini se kako je Ibn Rušd bio posebno kritičan kada je u pitanju pristup apologeta (*mutekellimun*) učenju i nauci, optužujući ih kako su bili posvećeniji uvjeravanju masa i stjecanju popularnosti negoli traženju istine.<sup>12</sup>

## Razum bez kauzalnosti

Ibn Rušdovo osporavanje apologeta (*mutekellimun*) poput Gazalija nije ograničeno samo na način argumentacije koji su koristili prilikom izučavanja metafizike. Ono se tiče i načina razumijevanja prirode. U djelu *Nesuvislost filozofa (Tehafut el-felasife)*,

<sup>10</sup> Ibid., str. 365-367.

<sup>11</sup> Ibid., str. 372.

<sup>12</sup> Ibid., str. 78.

Gazali prihvata prirodne nauke koje proučavaju filozofi, premda odbija četiri zaključka kojim su se filozofi vodili u tim studijama. Jedan od tih zaključaka jeste i princip kauzalnosti.<sup>13</sup> Gazali posebno odbija stav kako je neophodno da postoji nužna veza između uzroka i posljedice. On to objašnjava na sljedeći način:

“Prema našem mišljenju, veza između onoga što se vjeruje da je uzrok i posljedice nije nužna. Uzmimo naprimjer bilo koje dvije stvari. Nešto nije to, niti to može biti nešto. Afirmacija jedne stvari ne podrazumijeva istodobnu afirmaciju neke druge, kao ni njeno poricanje. Postojanje jednog nije uvjetovano postojanjem nečeg drugog, kao što je i njegovo nepostojanje vezano za nepostojanje drugog. Treba uzeti, naprimjer, bilo koje dvije stvari, poput gašenja žedi i pijenja, utoljenja gladi i jedenja, gorenja i dodira sa vatrom, svjetla i izlaska Sunca, smrti i odvajanja glave od tijela, liječenja i korištenja lijekova ili bilo kojeg drugog niza događaja koje se smatraju međusobno povezanim bilo da se radi o medicini, astronomiji, umjetnosti ili zanatu. Sve one vezane su za posljedicu odredbe Uzvišenog Allaha koji prethodi njihovom postojanju. Ako nešto slijedi nakon nečeg drugog, to je zbog činjenice da ih je Allah stvorio na taj način, a ne jer je veza između njih nužna i nerazdvojiva. On ima mogućnost da utoli glad i bez jela, da uzrokuje smrt a da glava ne bude odvojena od tijela, ili život čak i kada se glava odvoji od tijela, kao i da razdvoji sve od onoga za što je čvrsto vezano (bez obzira šta se smatra uzrokom).”<sup>14</sup>

Dakle, iako prihvata prirodne nauke, Gazali poriče svaki princip koji omogućava proučavanje prirode. Jasno je kako je Gazalijevo poricanje principa kauzalnosti motivirano njegovim

<sup>13</sup> Ibid., str. 220-222.

<sup>14</sup> El-Gazali, *Tehafut*, str. 225.

strahom da će vjera u kauzalnost potkopati vjeru u Allaha, Koji je stvoritelj svega. Stoga, on insistira kako čin gorenja ne može biti pripisan vatri koja je nakon svega čista supstanca koja nema volju da reaguje. Čin gorenja je na taj način pripisan Allahu ili melekima, koji djeluju u Njegovo ime. Ovako to on objašnjava:

“Naše neslaganje sastoji se u sljedećem. Mi smatramo kako Bog posredstvom meleka ili na direktan način jeste stvoritelj crne boje u pamuku, te kako On rastvara dijelove pamuka i preobražava ih u izmiješanu gomilu ili pepeo. Vatra, koja je neživa stvar, ne posjeduje moć djelovanja. Kako je moguće dokazati da je ona djelatno sredstvo ili agent? Jedini argument može se steći iz promatranja činjenice gorenja u trenutku dodira sa vatrom. Međutim upravo promatranjem zaključujemo kako se jedno dešava *sa* drugim, a ne *zbog* njega i na taj način ne postoji nijedan drugi uzrok.”<sup>15</sup>

Gazalijevo poricanje principa kauzalnosti utemeljeno je na dva argumenta. Prvi je kako ne postoji logička veza između uzroka i posljedice. Drugi je kako opservacijom ili promatranjem možemo ustanoviti samo korelaciju, ali ne i kauzalnost između antecedentnog događaja ili stvari i konsekventa. Ovaj će argument kasnije koristiti zapadni mislilac David Hume, koji je, također, poricao nužnu vezu između uzroka i posljedice, ali iz sasvim drugačijih razloga. Naime, Hume je poricao nužnost kauzalnosti jer je slijedio čisto empirijski način mišljenja i nije dopuštao da bilo kakav metafizički argument bude predmetom nauke. S druge strane, Gazali je poricao nužnu vezu između uzroka i posljedice iz straha kako će u suprotnom biti primoran da odbaci mogućnost dešavanja čuda. Ako je kauzalnost nužni princip, kako je moguće objasniti da je Ibra-

---

<sup>15</sup> Ibid., str. 226.

him (Abraham) ostao živ nakon što ga je njegov narod bacio u ogromnu vatru.<sup>16</sup>

Međutim uvidjevši kako bi potpuno odbacivanje principa kauzalnosti bilo apsurdno, Gazali je uveo koncept habituacije (*adet*). Veza između uzroka i posljedice ne predstavlja nužnost, niti je potaknuta nečim suštinskim, ona je usađena u ljudski um kao rezultat čina ponavljanja ili repeticije. Gazali tako kaže:

“Ako neko kaže kako bi potpuno odbijanje principa kauzalnosti moglo odvesti do besmisla i apsurdna, moglo bi se odgovoriti kako odbijanje da se prihvati postojanje nužnog uzroka za svaku posljedicu, ima posljedice da se to pripisuje volji Stvoritelja koja nema definisan izvor, pa njena manifestacija može varirati i biti arbitrarna, onda bi se svako mogao uvjeriti da vjeruje u razne stvari. Naprimjer, ako neko ostavi knjigu u svojoj kući, pa vjeruje da će po povratku kući umjesto nje vidjeti kako se ta knjiga transformirala u jednog veoma inteligentnog dječaka (i obratno).

U odgovoru na ovakva mišljenja, kazat ćemo: ‘Ako možete dokazati da za stvari koje ‘mogu postojati’ ne može biti stvoreno ljudsko znanje prema kojem one ‘ne postoje’, onda su neizbježne apsurdne situacije. Jer Allah nam je dao i stvorio znanje kako On ne bi činio te stvari iako su one moguće. Mi nikada nismo tvrdili kako su one nužne. One su samo moguće, odnosno mogu se i ne moraju desiti. Kada se nešto moguće ponavlja uvijek i iznova i na taj način nastaje Norma (*adet*), onda se stalno opetovanje i ustaljeni tok sa Normom (*adet*) u prošlosti neizbrisivo usađuje u naš um.”<sup>17</sup>

Ibn Rušd je veoma kritički gledao na Gazalijevo poricanje principa kauzalnosti. On je smatrao kako Gazalijevo uvjerenje

<sup>16</sup> Ibid., str. 229.

<sup>17</sup> Ibid., str. 229-231.



o nepostojanju uzroka i posljedice ni po čemu ne doprinosi isticanju Allaha kao Konačnog Stvoritelja, nego da je ono u osnovi veoma opasno. Prema Ibn Rušdu, poricanje principa kauzalnosti ravno je poricanju same strukture ljudskog uma i mišljenja, a na taj način i poricanju znanja u cjelini. Ovako to objašnjava Ibn Rušd:

“Treba kazati kako je inteligencija ustvari samo percepcija stvari i njihovih uzroka, i po tome se ona razlikuje od svih ostalih ljudskih sposobnosti. Tako da onaj ko poriče princip kauzalnosti ili uzroke on, ustvari, poriče sam intelekt. Logika nalaže postojanje uzroka i posljedica tako da poznavanje tih posljedica može biti ostvareno samo ako savršeno poznamo uzroke. Poricanje uzroka jeste poricanje znanja, a poricanje znanja nalaže kako se u ovom svijetu ništa ne može stvarno spoznati, te da je sve ono što se pretpostavlja da se zna, ustvari, samo jedno mišljenje, jer ne postoji niti dokaz niti definicija, kao ni esencijalni atributi koji tvore definiciju.”<sup>18</sup>

Ibn Rušd ne vidi nikakvu kontradikciju u tome da vjeruje u Boga kao u krajnji uzrok i izvor svakog čina i događaja i da istovremeno prihvata nužnost kauzalnih odnosa. Stvari imaju svoje osobine i uzroke jer su stvorene i Allah im je stvaranjem dodijelio spomenute osobine i uzroke. Ovako to objašnjava Ibn Rušd:

“Kao što smo kazali, ne treba sumnjati kako određena bića i stvari uzrokuju neka druga, ili djeluju jedni pomoću drugih. Sami po sebi oni nisu dovoljni kako bi pokrenuli neki čin ili radnju, već im je potreban neki izvanjski faktor ili agent čije je djelovanje uzrok i uvjet njihovog djelovanja, i ne samo djelovanja već i postojanja.”<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Ibn Rušd, *Tehafut et-tehafut*, str. 785.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 787.

Ibn Rušd u Gazalijevom stavu vidi opasnost od poricanja raznolike i visoko sofisticirane prirode stvarnosti. Ako stvarima poreknemo individualnu egzistenciju i suštinske osobine, onda razlike i podjele stvarnosti postaju suvišne. Kao posljedica svega toga jeste redukcija znanja na metafiziku. Ibn Rušd kaže:

“Nadalje, šta nam to teolozi kažu o esencijalnim uzrocima? Jer sasvim je jasno kako stvari imaju svoju suštinu i attribute koji određuju posebne funkcije svake stvari i kroz koje se razlikuju biti i imena stvari. Ako neka stvar nema svoju posebnu prirodu, onda ne bi imala niti svoje ime niti definiciju. Sve bi stvari bile jedno ili čak ni to.”<sup>20</sup>

Konačno, Ibn Rušd izaziva Gazalija analizirajući značenje pojma *adet* (norma) kojeg je Gazali predložio kako bi opravdao nužne veze između objekata. Ibn Rušd smatra kako bi se norma (*adet*) mogla posmatrati kao atribut Stvoritelja (*fa'il*), odnosno božanskim činom koji se manifestira u prirodi, stvarima i ljudskom umu. Prvo, norma (*adet*) ne može biti pripisana Božanskom biću, jer ona označava puko ponašanje pri kojem je činilac nesvjestan cilja i funkcije čina. S druge strane, Božiji čin je uvijek smislen i ima jasan cilj kojim se trebaju ostvariti određene datosti. Kur'an upućuje na Božija pravila pojmom *sunnet*, koji označava savršeno dobro osmišljen zakon.<sup>21</sup> Drugo, norma (*adet*) ne može biti pripisana stvarima ili objektima, jer one nemaju svoju volju. Struktura materijalnih objekata treba biti pripisana njihovoj prirodi (*tabi'a*), odnosno njihovim suštinskim i nutarnjim osobinama. Konačno, norma (*adet*) može biti pripisana načinu pomoću kojeg mi donosimo sud o stvarima. Međutim u tom slučaju navodna norma (*adet*) nije ništa

<sup>20</sup> Ibid., tom II, str. 782-783.

<sup>21</sup> Ibid., str. 786.

drugo do čin ljudskog razmišljanja *per se*, odnosno sama suština ljudskog intelekta. Ako se norma (*adet*) koristi u ovom smislu onda se podrazumijeva kako se njome izjednačava princip kauzalnosti sa nutarnjim aspektom ljudskog mišljenja.”<sup>22</sup>

Moramo kazati kako je utemeljeno Ibn Rušdovo upozorenje da poricanje principa kauzalnosti naposljetku okončava u poricanju samog mišljenja. Jer iako Ibn Rušd pretjeruje kada izjednačava mišljenje sa principom kauzalnosti, ipak je ovaj princip nesumnjivo veoma važan princip mišljenja, posebno kada govorimo o razumijevanju prirode. Zaista, osporavajući princip kauzalnosti, apologete (*mutekellimun*) su uništili temelje racionalnih nauka, jer se sva nauka postepeno svela na pravne nauke, dok su *nešerijatske* nauke bile vrednovane samo u onoj mjeri u kojoj služe šerijatskim naukama. Ova legalistička tendencija prema kojoj se nauka izjednačila sa pravom očita je u pisanim djelima vodećih muslimanskih učenjaka koji su bili pod utjecajem Eš‘arijske škole. Ovaj “legalizam” primjetan je i u samim djelima Gazalija. U knjizi *El-Mustasfa*, Gazali sve nauke dijeli u tri kategorije: racionalne (*akli*), narativne ili usmene (*nakli*) i racionalno-narativne tvrdeći kako su racionalne nauke beskorisne. On to objašnjava na sljedeći način:

“Postoje tri vrste nauka. Čisto racionalne, koje šerijatski nisu preporučene niti nužne, poput matematike, geometrije, astronomije i slično. Ove nauke nadalje mogu biti podijeljene na korisne, ali utemeljene na pogrešnim pretpostavkama (a nekada su pretpostavke i grijeh) i na beskorisne, iako mogu biti utemeljene na istini... Druga vrsta nauka jesu narativne nauke poput hadisa, tefsira ili retorike (*hutab*). Konačno, najčasnije nauke su one koje kombiniraju racio-

---

<sup>22</sup> Ibid.

nalno i narativno, te saobražavaju mišljenje i Objavu, kao i pravnu nauku (*fikh*) sa njenim principima.”<sup>23</sup>

Antagonistički stav prema racionalnim naukama može se primijetiti u Gazalijevim djelima uzdignut do intelektualnog principa u Šatibijevim djelima. U svom djelu *Muvafakat*, Šatibi tvrdi kako “rasprava o stvarima koja ne rezultira djelovanjem jeste diskusija o nečemu što Šerijat ne odobrava”.<sup>24</sup> On nadalje objašnjava ovaj stav dokazujući kako proučavanje svih tema samo u svrhu stjecanja znanja o njima predstavlja nešto neprihvatljivo za muslimana i potrebno se toga kloniti jer je suprotno sunnetu. On nadalje objašnjava kako ovakva istraživanja praktikuju “filozofi koje muslimani osuđuju”.<sup>25</sup> Očekujući kako se njegovom stavu može prigovoriti shodno načelu islama prema kojem se zahtijeva nauka i učenje, Šatibi kaže kako je imperativ stjecanja znanja ograničen na izučavanje i studiranje pitanja koja su direktno vezana za djela.<sup>26</sup>

## Kritika grčke logike

U prethodnim poglavljima vidjeli smo kako su apologete (*mutekellimun*) bili u mogućnosti da ovladaju grčkom logikom i da je uspješno koriste kao oružje kako bi potkopali projekte muslimanskih filozofa. Međutim apologete (*mutekellimun*) su uspjele zaustaviti prodor grčke kulture sa paganističkim vrijednostima i simbolima, ali su istovremeno potkopali i uništili filozofska naučna dostignuća u medicini, matematici, fizici i ostalim nau-

<sup>23</sup> El-Gazali, *El-Mustasfa*, tom I, str. 3.

<sup>24</sup> Eš-Šatibi, *El-Muvafakat*, tom I, str. 46.

<sup>25</sup> Ibid., str. 51-53.

<sup>26</sup> Ibid.

kama. Ovo se desilo usljed činjenice da su apologete (*mutekellimun*) ograničili upotrebu mišljenja na odbranu vjere odbacujući da ga upotrebljavaju na pozitivan način izvan domena Šerijata.

Kasnije je Ibn Tejmijje ispitao valjanost i korisnost intelektualnih principa koje su usvojili apologete (*mutekellimun*). Naime, on je prihvatio kauzalnost kao suštinski princip ljudskog mišljenja i odbacio eš'arijsko uvjerenje kako osobine i uzroci stvari ili objekata trebaju biti pripisani slobodnom činu Božijeg bića, a ne samoj prirodi stvari ili objekta. Ibn Tejmijja kaže:

“Postoje ljudi koji poriču prirodne osobine (*taba'i*) i posljedice (*kuvve*) poput Ebu el-Hasena el-Eš'arija i onih koji ga slijede iz Malikove, Šafijeve i Ahmedove škole. Ljudi koji poriču prirodne osobine i posljedice također poriču i uzroke govoreći kako ‘Allah stvara posljedicu uzroka sam, a ne njenim podsredstvom.’ Tako oni govore: ‘Allah ne utoljuje glad hljebom, niti žeđ gasi vodom, niti čini da zbog vode rastu biljke, nego On to čini od Sebe, a ne pomoću uzroka.’ Ovi ljudi protivrječe Kur'anu, sunnetu i koncenzusu ranih muslimana (*selef*), te protivrječe razumu i osjetilima. Jer Allah je u Svojoj Knjizi rekao: *Gospodar vaš je Allah, Koji je nebesa i Zemlju u šest vremenskih razdoblja stvorio, a onda svemirom zagospodario; On tamom noći prekriva dan, koji ga u stopu prati, a Sunce i Mjesec i zvijezde se pokoravaju Njegovoj volji. Samo On stvara i upravlja! Uzvišen neka je Allah, Gospodar svjetova!* (7:54)

Dakle, Allah nam je kazao kako On čini da se voda spusti sa nebesa pomoću oblaka, a pomoću te vode On čini da rastu biljke. Allah također kaže:

*Stvaranje nebesa i Zemlje, smjena noći i dana, lađa koja morem plovi s korisnim tovarom za ljude, kiša koju Allah pušta s neba, pa tako u život vraća zemlju nakon mrtvila njezina – po kojoj je rasijao svakojaka živa bića, promjena vjetrova, oblaci*

*koji između neba i Zemlje lebde – doista su dokazi za one koji imaju pameti. (2:164)*

Također, Allah kaže:

*Mi s neba spuštamo vodu kao blagoslov, i činimo da, uz pomoć njenu, niču vrtovi i žito koje se žanje. (50:9)*

Pomoću osjetila i razuma ljudi znaju kako jedne stvari uzrokuju druge kao što znaju da je utoljena glad rezultat jela, a ne brojanja, kao i da se to dešava jedenjem hrane, a ne kamenja.<sup>27</sup>

S druge strane, Ibn Tejmije je odbacio Gazalijev stav kako je logika suštinska i nužna nauka. Ibn Tejmije je smatrao kako logika nije nauka koja je potpuno pouzdana, jer se u njoj mogu naći pouzdani i nepouzdana principi. On je bio uvjeren kako se od učenika ne treba zahtijevati poznavanje i izučavanje logike, ne samo zato što ona u sebi sadrži neka neprovjerena načela nego i zbog činjenice da su pouzdana načela logike urođena ljudskom umu. Načela mišljenja, smatra Ibn Tejmije, poznata su svim ljudima i zbog toga nema potrebe da se ona posebno izučavaju u sklopu nezavisne nauke.<sup>28</sup> Osnova Ibn Tejmijijine kritike logike može biti svedena na tri osnovne tačke:

*Prvo*, reduciranje mišljenja na tri procesa, silogizam, indukciju i dedukciju te odbacivanje drugih načina mišljenja nije sigurno. Logičari nisu dokazali da intelekt ne može koristiti druge procese kojima bi se postiglo znanje. Ibn Tejmije je smatrao kako zaključivanje nije ograničeno na tri spomenuta procesa prema čemu bi se zaključivanje ostvarivalo iz pojedinačnog ka univerzalnom (indukcija), iz univerzalnog ka pojedinačnom

<sup>27</sup> Ibn Tejmije, "Kitab el-mentik", u *Medžmu'*, uredio Abdurahman ibn Kasim, Dar el-arebijje, Bejrut, 1978., str. 287-288.

<sup>28</sup> Ibid., str. 269.

(dedukcija) ili iz pojedinačnog ka pojedinačnom (analogija). On predlaže i druge procese kojima se ostvaruje zaključivanje uzimajući u obzir odnos između dvije pojedinačnosti koje za razliku od analogije nemaju nikakvu unutrašnju povezanost. Primjer kojeg Ibn Tejmijje navodi za ovu vrstu zaključivanja jeste znanje koje neka osoba može steći posmatranjem izlaska sunca a koje se odnosi na dnevne vedrine i nenaoblačenosti. Iako Ibn Tejmijje ne navodi nikakvo ime za ovu vrstu znanja, sasvim je jasno kako je to znanje utemeljeno na kauzalnim odnosima.

*Drugo*, znanje koje se stekne pomoću logike ne predstavlja nužno i znanje o stvarnosti, nego može biti puko subjektivno znanje. Na taj način, zaključuje Ibn Tejmijje, logici nedostaje metod koji je potreban kako bi se verifikovao međusobni odnos između riječi i objekata. Objašnjenje lingvističkog pojma je dobro u onolikoj mjeri koliko unosi preciznost u jezik nauke, ali ono ne uspostavlja istinitost lingvističkog pojma. On to ovako kaže: “Definicija ne doprinosi konceptualizaciji činjenica, nego samo razlikovanju jednog *defijensa* od drugog.”<sup>29</sup>

I posljednje, iako logičke operacije polučuju “pouzdanu znanje (*kat‘i*), niko ne mora učiti ove operacije u okrilju neke posebne nauke o logici jer su ovi procesi očiti”.<sup>30</sup>

## Ibn Haldunova kritika

Poput Gazalija i Ibn Tejmijje, Ibn Haldun odbacuje grčku filozofiju. Međutim osporavajući ovu filozofiju, za razliku od Gazalija, Ibn Haldun se ne usredsređuje na suštinska pitanja. Njegova kritika bila je usmjerena ka metodama grčke filozofije. Ibn

<sup>29</sup> Ibid., str. 267.

<sup>30</sup> Ibid., str. 218.

Haldun je uvjerenja kako je logika po svom sredstvu i metodu neadekvatna za istraživanje prirode i metafizike. Kako bi pokazao istinitost svoga zaključka, Ibn Haldun je ponudio temeljit sažetak osnovne strukture logike. U svome djelu *El-Mukaddime*, on je sažeo stavove o logici u poglavlju “Odbacivanje logike i nekoherentnost njenih sljedbenika”.

“Oni (filozofi) proučavali su problem percepcije. Uložili su mnogo truda i pokušali su u svemu tome da pronađu svrhu. Uspostavili su normu koja je omogućila da se pomoću intelektualne spekulacije razlikuje tačno i pogrešno. Tu normu nazvali su logikom. Suština svega toga ogleda se u stavu kako mentalna spekulacija pomoću koje je moguće razlikovati tačno i pogrešno poprima formu ideja apstrahovanih iz pojedinačnih egzistenata. Iz spomenutih pojedinačnih egzistenata prvo se apstrahuju slike koje odgovaraju svim pojedinačnim egzistentima baš kao što pečat odgovara svim tragovima koje ostavi u glini ili vosku. Apstrakcije koje se izvode iz čulnog nazivaju se primarnim intelegibilnostima.<sup>7</sup> Ove univerzalne ideje mogu biti povezane sa nekim drugim idejama koje se umno razlikuju. Potom druge ideje, naime one koje su povezane ili dijele zajedničke ideje sa primarnim intelegibilnostima, bivaju apstrahovane iz njih. Nakon toga, ako postoje još neke ideje koje su povezane sa njima, pravi se druga ili treća apstrakcija sve dok proces apstrakcije ne dospije do univerzalne ideje koja odgovara svim idejama individualne egzistente. Poslije toga nije moguća daljnja apstrakcija. To su najveće generalije. Sve apstraktne ideje koje se ne izvode iz osjetilnog ukoliko se kombiniraju sa drugima služe za proizvodnju nauka. One se nazivaju sekundarnim intelegibilnostima. Um proučava ove apstraktne inteligencije i kroz njih nastoji percipirati egzistenciju onakvom kakva jeste. Iz ovog razloga, um mora kombinirati neke od njih, odnosno određene ostavljati postrani uz pomoć nedvosmislene racionalne



argumentacije. Ovo bi trebalo omogućiti da um ima tačnu i istinitu percepciju egzistencije, ukoliko se proces odvije prema valjanjoj normi kako smo već ranije kazali.”<sup>31</sup>

Prema poprilično nejasnoj slici koju nam predočava Ibn Haldun, logika ima za cilj uspostaviti jedan konceptualni sistem u kojem koncepti nastaju apstrakcijom iz konkretnog i pojedinačnog, odnosno empirijskog (*mahsus*). Univerzalne i apstraktne koncepte (*mudžerred*) tvori ljudski um i pomoću njih ljudski intelekt poima stvarnost. Međutim Ibn Haldun je uvjerenja kako deduktivno mišljenje koje prima formu argumenata i silogizama i koje predstavlja samu suštinu grčke logike nije prikladno i adekvatno za proučavanje prirodnih i metafizičkih fenomena. Deduktivno mišljenje koje je kamen temeljac grčke logike nije adekvatno za proučavanje prirode jer mu nedostaju mehanizmi koji mogu povezati mentalne konstrukte sa empirijskim objektima te verificirati korespondentnost između univerzalnih koncepta mišljenja i konkretnih činjenica iz stvarnosti.

“Neprikladnost prirodnih nauka (*kusur*) sadržana je u nepouzdanosti korespondentnosti između misaonih zaključaka koji su izvedeni pomoću pojmova (*hudud*), silogizama (*ak-sijje*) i onoga što, prema njihovom uvjerenju, egzistira izvan (uma). To je zbog činjenice da su mentalni ili misaoni sudovi univerzalni i generalni, dok su vanjski objekti konkretni i suštinski. Suština ovih objekata može imati neke karakteristike koje bi omogućile korespondentnost univerzalnog i općenitog sa konkretnim.”<sup>32</sup>

Neprikladnost grčke logike postaje još jasnija kada se logička pravila upotrijebe kako bi se verificirala egzistencija me-

<sup>31</sup> Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, Dar el-fikr, s.a., str. 428-429.

<sup>32</sup> Ibid., str. 430.

tafizičkih bića i pojmila njihova suština. Razlog je nedostatak veze između misli i tih bića čak i na nivou najjednostavnijeg razumijevanja. Jer u ovom slučaju kategorije koje um koristi kako bi kontemplirao metafizičko bivaju izvedene iz empirijske stvarnosti. Prema tome, mnogo je upitnije i problematičnije koristiti grčku logiku kako bi se pojmio metafizički svijet nego što je to slučaj sa empirijskim svijetom. Naime, kada govorimo o shvatanju metafizičkog svijeta, ne samo da nismo u mogućnosti da uspostavimo vezu između propozicija i stvarnosti, nego nam čak nedostaju sredstva kako bi se verifikovala egzistencija samih metafizičkih objekata. Ovako to objašnjava Ibn Haldun:

“Što se tiče egzistenata koji se nalaze izvan naših čula, odnosno onog duhovnog ili onoga što nazivamo naukom o Božanskom ili metafizikom, oni su potpuno nepoznati. Mi im ne možemo pristupiti niti dokazati njihovu egzistenciju jer derivacija mentalne forme konkretnih bića koji imaju objektivnu stvarnost moguća je samo u slučaju onoga što možemo pojmiti i shvatiti. Međutim kako ne poimamo duhovna bića, ne možemo apstrahirati koncepte stvari koje ne osjećamo niti možemo uspostaviti ili dokazati njihovu egzistenciju, osim, možda, pomoću introspektivnog znanja našeg ljudskog duha. Ali i u tom slučaju ostajemo pred velikom dvosmislenosti u vezi s pitanjem (njihove) suštine i obilježja.”<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Ibid., str. 430.

## ZAKLJUČAK DRUGOG DIJELA

U posljednja tri poglavlja prikazali smo temeljne doprinose muslimanskih učenjaka na polju proučavanja metodologije. U periodu između Šafijevo djela *Risale* i Šatibijevog *Muvafekat* muslimanska intelektualna tradicija je doživjela izuzetan razvoj. Metodologijski napredak u muslimanskim naukama nije bio ograničen samo na unapređenje metoda tekstualnog zaključivanja i tumačenja nego možemo primijetiti temeljitu evoluciju koja je kulminirala jednim pristupom kojeg smo označili kao teoriju viših ciljeva (*mekasid*). Temeljeći se na snazi grčke logike i inkorporirajući induktivno mišljenje u tekstualnu analizu, Šatibi je bio u mogućnosti da izvrši transformaciju *usul el-fikha* u visoko sistematiziranu metodologiju. Nažalost, Šatibijeva teorija viših ciljeva (*mekasid*) stasala je u doba kada je muslimanski intelekt bio u regresiji i padu. Šatibija nije imao ko da naslijedi, njegovo djelo ostalo je nepoznato donedavno kada je nekolicina muslimanskih naučnika pokazala interes za njegovo djelo, a najviše Muhammed Ašur.

Konciznim prikazom klasičnih muslimanskih metoda o kojima smo govorili, jasno je kako su se rani učenjaci prvenstveno bavili tekstualnom analizom i sistematizacijom tekstualnog zaključivanja. Teško se u to vrijeme moglo naći bilo kakvo djelo

koje propituje metode s ciljem analize ili interpretacije djelovanja. Muslimanski učenjaci nisu zanemarili niti zaboravili važnost proučavanja socijalne i političke interakcije i napisali su mnogo važnih djela koja tretiraju političke odnose. Međutim njihov pristup uglavnom je utemeljen na ličnom iskustvu. Vjerovatno jedini izuzetak među njima bio je Ibn Haldun. Međutim, poput Šatibija, Ibn Haldunovo djelo predstavlja izuzetan momentum intelektualne analize koja je u potpunosti odvojena od njegovog intelektualnog okruženja.

Shodno navedenim zapažanjima, možemo zaključiti da klasične muslimanske metode mogu uveliko doprinijeti trenutnim naporima koji imaju za cilj ponovo uspostaviti jednu prepoznatljivu islamsku metodologiju u socijalnim istraživanjima, posebno u području tekstualnog zaključivanja. Međutim ove metode su od male pomoći u polju analize i zaključivanja kada je u pitanju djelovanje i socijalna akcija. U vezi s ovim pitanjem, veoma korisne su zapadne nauke nakon što ih kritički proučimo i ispitamo. Upravo ovim kritičkim propitivanjem bavimo se u naredna dva poglavlja.



*Treći dio*

---

## **Moderne zapadne metode**



## UVOD ZA TREĆI DIO

Temeljni problem s kojim se susrećemo kada ocjenjujemo zapadne naučne metode sasvim je suprotan problemu oko naučnih metoda koje su razvili klasični muslimanski učenjaci. Muslimanski učenjaci pokazali su veoma malo interesa za otkrivanje i iznalaženje metoda analize socijalnog djelovanja, dok su zapadni naučnici potpuno zanemarili i izostavili objavljenu Istinu kao i njen značaj i važnost kao etičkog i ontološkog temelja naučnog istraživanja.

Osim isticanja nebalansiranog razvoja zapadne metodologije, kao što se pokazalo na primjeru naturalističkih nastojanja, naredna dva poglavlja pružit će detaljnu analizu različitih induktivnih metoda koje su razvijene i unapređene u modernim zapadnim naukama.





## EMPIRIJSKA ANALIZA: PRAVILA INDUKTIVNOG ZAKLJUČIVANJA

U prethodnom poglavlju vidjeli smo kako su muslimanski učenjaci većinom odbacili stav grčke filozofije prema kojem metafizika potpuno i ekskluzivno može biti utemeljena u racionalnosti. Također smo vidjeli kako su neki učenjaci, ponajviše Ibn Tejmije i Ibn Haldun, propitivali vrijednost grčke logike kao korisnog metoda naučnog mišljenja.

Muslimanske strepnje vezane za grčku logiku kasnije su našle odjeka kod zapadnih naučnika sredinom petnaestog stoljeća. Najraniji pokušaj da se omogući alternativna metodologija u zapadnim naukama načinio je engleski filozof Francis Bacon (1561.-1627.). U svom djelu *Novum Organum* iz 1620. godine, Bacon je optužio logičare svoga doba da se isključivo oslanjaju na deduktivni metod i koriste silogističko mišljenje, te u potpunosti zanemaruju induktivne pristupe. Čak i kada koriste indukciju, logičari se ne služe dobro osmišljenim i isplaniranim metodama, nego se oslanjaju na puku indukciju, i primjenjuju je veoma neoprezno i neprecizno. Stoga je on omalovažio “demonstraciju pomoću silogizama kao veoma konfuznu koja dopušta da priroda izmigolji iz ruku”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Francis Bacon: “Novum Organum” u *The Great Instruction in The English Philosophers*, uredio Edwin A. Burt, The Modern Library, New York, 1939., str. 15.

Bacon je vjerovao kako deduktivno mišljenje, odnosno mišljenje pomoću silogizama predstavlja vulgarnu formu mišljenja koja bi trebala biti ograničena na “popularnu umjetnost i kao stvar ličnog stava”.<sup>2</sup> S druge strane, u nauci se može koristiti samo jedan način mišljenja, a to je indukcija. Razlog tome je činjenica da je intelekt, kako tvrdi Bacon, “kvalifikovan da prosuđuje samo pomoću indukcije i indukcija je njegova jedina legitimna forma.”<sup>3</sup>

Nadalje, Bacon je identificirao dva zasebna niza principa koje koristi intelekt kako bi pojmiio stvarnost. Jedan niz je urođen i samim time inherentan je samoj strukturi ljudskog uma. Drugi dolazi izvana, odnosno iz vanjske prirode. Bacon je smatrao kako se ne može vjerovati principima koji su urođeni ljudskom umu, jer su oni puni grešaka i iskrivljanja. Ovako to on objašnjava:

“Urođene ideje su inherentne samoj prirodi intelekta, što znači da su mnogo sklonije greškama negoli razum. Čovjek se može zadovoljavati koliko hoće time da se divi čak i klanja ljudskom umu, jedno je sigurno: da kao što krivo ogledalo rasprostire zrake određenog objekta prema svojoj figuri i obliku, tako je i sa umom kada primi impresije objekata kroz čula. Ne možemo vjerovati da on o njima kazuje istinito, nego u proizvodnju utisaka on miješa svoju prirodu sa samom prirodom stvari.”<sup>4</sup>

Navedeni stav nedvojbeno uspostavlja ono što je danas poznato kao princip empiricizma. Premda Bacon ne isključuje u potpunosti ideju urođenog mišljenja koje je inherentno ljud-

---

<sup>2</sup> Ibid., str. 16.

<sup>3</sup> Ibid., str. 18.

<sup>4</sup> Ibid., str. 18.

skom umu, on eksplicitno urođene ideje smatra nepouzdanim. Jedini proces mišljenja kome se može vjerovati, tvrdi Bacon, jeste indukcija. Shodno tome on nastavlja i elaborira postupak za otkrivanje istinske prirode stvari.

Postupak indukcije kojeg izlaže Bacon sastoji se iz tri koraka. Prvo, svi primjeri ili prilike koje postoje ili su prisutne kada je prisutan određeni specifični fenomen navedene su u tabeli koju Bacon naziva *tabela prisustva*. Drugo, svi primjeri koji su odsutni kada je odsutan određeni specifični fenomen navedene su u drugoj tabeli koja se naziva *tabela odsustva*. Konačno, poduzima se proces “odbacivanja i izdvajanja” kako bi se identificirali oni primjeri koji su uvijek povezani sa fenomenom koji se izučava. Kako bi se sve ovo izvelo, na prvom mjestu potrebno je isključiti one primjere koji su prisutni kada je dati fenomen odsutan, one koji su odsutni kada je fenomen prisutan i one koji se povećavaju (ili ostaju nepromijenjene) kada se fenomen umanjuje i obratno. Oni primjeri koji ostanu nakon što se završi proces odbacivanja i izdvajanja sačinjavaju “formu” fenomena. Ovako to Bacon objašnjava:

“Stoga, prvi zadatak indukcije (kada govorimo o otkrivanju formi) jeste odbacivanje i izdvajanje nekoliko osobina koje se ne nalaze u nekim primjerima kada je data osobina prisutna, ili, pak, koje se nađu u nekim primjerima kada je osobina odsutna, ili se u nekim primjerima povećavaju kada se data osobina smanjuje, ili se smanjuje kada se data osobina povećava. Onda kada se na ispravan i potpun način izvrši odbacivanje i izdvajanje, sva nepouzdana mišljenja nestat će u dimu, a na dnu će ostati pouzdana forma, čvrsta, istinita i dobro definirana.”<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ibid., str. 110.

Proces indukcije predstavljen u navedenim citatima jeste složen i sastoji se od tri različite procedure. Ove procedure dodatno je razvio i razradio John Stuart Mill (1806-1873), koji ih je u svom djelu *A System of Logic* razvrstao u sljedeće dijelove: metoda slaganja, metoda razlikovanja i metoda istodobne varijacije. Ovim metodama Mill je dodao još dvije: združenu metodu slaganja i razlikovanja i metodu ostatka.

Prije nego detaljno obrazložimo pet metoda indukcije koje je uveo John Stuart Mill, potrebno je da se brzo i kratko upoznamo sa nedostacima klasičnog procesa indukcije kojeg je kritizirao Bacon. Ova metoda može se označiti kao indukcija pomoću proste numeracije. Kao što smo vidjeli u trećem poglavlju, osnovna struktura ima sljedeći oblik:

S1 je F

S2 je F

S<sub>n</sub> je F

S je F

Ovaj pristup proizvodi pogrešne rezultate ako za cilj imamo otkriti slučajeve koji potvrđuju povezivanje S sa F, dok se potpuno previđaju slučajeve koji osporavaju ovo povezivanje i koje nazivamo izuzecima. Validna indukcija mora razmotriti obje kategorije, i pozitivne (potvrđujuće) i negativne (osporavajuće) slučajeve, jer potreban je samo jedan osporavajući slučaj kako bi se osporilo povezivanje S sa F. U razmatranje treba uzeti sljedeći primjer: Zejd je posjetio svoga najbližeg susjeda jedne noći prošle godine; njegova nena umrla je sljedećeg dana. Onda ga je posjetio i prije dvije sedmice, i sljedećeg dana umro je njegov djed. Zejd je zaključio kako posjeta najbližem susjedu donosi lošu sreću.

## Metoda slaganja

Cilj ove metode jeste prepoznati okolnost koja je uvijek prisutna kada je fenomen prisutan. Kako bi se ovaj cilj ostvario, mora postojati dovoljan broj slučajeva u kojima su drugi mogući uzroci istog fenomena odsutni. John Stuart Mill daje opću formulaciju ove metode sljedećim riječima:

“Ako dva ili više slučajeva fenomena koji se istražuje imaju samo jednu zajedničku okolnost, okolnost u kojoj se svi slučajevi slažu i podaduraju predstavlja uzrok (ili posljedica) datog fenomena.”<sup>6</sup>

Osnovna struktura ovog metoda može biti predstavljena i na sljedeći način:

A B C D dešavaju se zajedno sa  $w x y z$

A E F G dešavaju se zajedno sa  $w l m n$

Na taj način, A je uzrok (ili posljedica)  $w$ .

Tabela 1.

SLUČAJ	ANTECEDENTNA OKOLONOST			FENOMEN	
1.	S		R	SL	T
2.	S	G		SL	T
3.		G	R	SL	T
4.	S		R	SL	T
5.	S	G	R	SL	T

<sup>6</sup> Navedeno prema Irving M. Copl, *Introduction to Logic*, Macmillan Publishing Company, New York, 1989., str. 435.

Kako bismo ilustrirali način na koji se primjenjuje ova metoda, potrebno je da razmotrimo sljedeći primjer. U jednom malom gradu prijavljeno je pet slučajeva trovanja hranom. Istražitelj koji je bio nadležan za ovaj slučaj otkrio je kako je svih pet osoba posljedni put jelo u istom restoranu. Kako bi otkrio uzrok trovanja, istražitelj je ispitao pet pacijenata i otkrio kako su jeli istu kombinaciju sljedeće četiri stvari: salata, govedina, riba i sladoled. Kombinacija hrane koje su jeli svih pet pacijenata sažeta je u navedenoj tabeli. S označava salatu, G govedinu, R ribu, SL sladoled dok T označava fenomen trovanja hranom.

Iz podataka navedenih u tabeli, vidimo da je okolnost SL jedina prisutna u svim slučajevima kada je prisutna i T. Stoga, možemo zaključiti kako je sladoled (SL) uzrok trovanja hranom (T).

Iako su navedeni primjeri poslužili veoma dobro da ilustriraju metodu o kojoj smo govorili, moramo istaknuti kako slučajevi iz stvarnog života ne osiguravaju uvijek dostatnu distribuciju informacija i podataka. Kako bismo uvidjeli nedostatke ovog metoda, u navedenom primjeru možemo samo pretpostaviti kako su svi pacijenti jeli salatu ili ribu zajedno sa sladoledom. U ovom posve novom scenariju, veoma teško bismo otkrili stvarni uzrok trovanja. Jer je sasvim moguće da to bude i riba i sladoled ili miješanje ova dva jela.

## Metoda razlikovanja

Cilj metode razlikovanja je suprotan onome što smo navodili kada je u pitanju metoda slaganja. Jer u ovom slučaju pokušavamo iznaći i otkriti okolnosti i osobine koje su odsutne kada je određen fenomen odsutan. Međutim ovdje moramo pokušati uspostaviti jedan primjer u kojem je jedan od svih mogućih

uzroka fenomena odsutan kada je taj fenomen odsutan kako bismo uspostavili jedan uzročni odnos. John Stuart Mill je ovu metodu opisao sljedećim riječima:

“Ako primjer u kojem se ispitivani fenomen dešava i primjer u kome se on ne dešava imaju sve uvjete osim jednog, pa se jedan dešava samo u prijašnjem slučaju, uvjet po kojem se dva primjera razlikuju jeste posljedica ili uzrok ili nevažan dio uzroka fenomena.”<sup>7</sup>

Metoda razlikovanja ima sljedeću strukturu:

A B C D dešavaju se zajedno sa  $w x y z$

B C D dešavaju se zajedno sa  $x y z$

Stoga, A je uzročno vezan za  $w$ .

Kako bismo pokazali na koji način funkcionira ova metoda možemo upotrijebiti isti primjer koji smo koristili pri ilustraciji metode slaganja. Pretpostavimo kako je istražitelj uspio pronaći mušteriju istog restorana koji je jeo sva četiri navedena jela koja su jeli otrovani pacijenti izuzev sladoleda i koji nije osjetio bolove niti doživio trovanje. Koristeći iste kratice kao i u tabeli 1, te koristeći slovo  $t$  kako bismo označili novi primjer ili slučaj, dobijamo sljedeću tabelu.

Tabela 2.

PRIMJER	ANTECEDENTNA OKOLONOST				FENOMEN
1.	S	G	R	SL	T
$t$	S	G	R	—	—

<sup>7</sup> Ibid., str. 483.



Iz navedene tabele možemo zaključiti kako je SL (sladoled) uzrok trovanja hranom (T).

### Združena metoda slaganja i razlikovanja

Kao što se vidi iz samog naziva ove metode, ona kombinira obje metode o kojima smo ranije govorili a koje je identificirao John Stuart Mill. Prema tome, ova metoda ni u kom slučaju ne može biti posmatrana odvojeno od metoda koje smo prethodno spomenuli i elaborirali. Prirodno je da se generalna struktura ove metode ogleda u kombinaciji metoda koje smo ranije obrazlagali.

$$A B C — x y z$$

$$A F G — x l m$$

$$A B C — x y z$$

$$B C — y z.$$

Stoga, A je uzročno povezano sa x.

*Primjer:* U zadnjih pet godina u četiri obližnja sela počeli su se pojavljivati slučajevi oboljenja od raka debelog crijeva. Jedan naučni tim koji je određen da prouči uzrok povećanja slučajeva oboljenja od raka debelog crijeva, ispitao je sve važnije promjene koje su se desile u ovim selima u posljednjih pet godina i identificirao je četiri okolnosti kao moguće uzroke ovog fenomena: korištenje novih gnojiva od strane farmera (G), gradnja reaktora nuklearne energije u blizini rijeke čiju vodu seljani koriste (R), upotreba pesticida u borbi protiv bubica koje napadaju voće (P) i uvođenje fluora u zalihe vode (V). Detalji vezani za kombinaciju okolnosti u svakom od četiri sela navedeni su u sljedećoj tabeli.

Tabela 3.

PRIMJER	ANTECEDENTNA OKOLONOST			FENOMEN	
1.	G	P	V	C	
2.		R	P	V	C
3.	G	R	P		C
4.	G	R	P	V	C

Nadalje, naučni timovi su proučavali okolnosti koje su se desile u posljednjih pet godina u petom selu u kojem nije zabilježen slučaj oboljenja raka debelog crijeva. Njihova istraživanja mogu biti sažeta na sljedeći način.

Tabela 4.

PRIMJER	ANTECEDENTNA OKOLONOST			FENOMEN	
<i>t</i>	G	R	—	V	—

Tabela 3 pokazuje kako je P prisutno svugdje gdje je i prisutno C, dok tabela 4 pokazuje kako je P odsutno kada je odsutno C. Stoga možemo zaključiti kako je P (odnosno upotreba pesticida) uzrok oboljenja raka debelog crijeva u spomenuta četiri sela.

## Metoda ostatka

Ova metoda slična je metodi dokazivanja putem eliminacije koju su upotrebljavali klasični muslimanski učenjaci i nazivali je *sabr ve taksim* (ispitivanje i podjela) po tome što se određenje relevantnih okolnosti postiže označavanjem drugih okolnosti kao irelevantnim. Osnovna ideja u ovom slučaju jeste da se eliminiraju mogući uzroci određenog fenomena pokazujući kako su oni, ustvari, uzroci drugih fenomena koji su vezani za njih. Ova metoda ima sljedeću strukturu:

A B C –  $x y z$

B je uzrok  $y$

C je uzrok  $z$

Stoga, A je uzrok  $x$ .

Treba primijetiti da smo odredili da je A uzrok  $x$ , jer smo već ranije znali da su B i C uzroci druga dva fenomena koja su vezana za  $x$ .

Kako bismo pojasnili ovu metodu, uzet ćemo sljedeći hipotetički primjer. Pretpostavimo kako je za vrijeme nekih protesta jedan policajac umro nakon što je jedan od protestnika na njega bacio kamen i nakon što je zalutao jedan metak kojeg je ispalio neki drugi policajac. Pretpostavljajući da je policajac umro usljed bačenog kamena ili zalutalog metka, gradska policija može optužiti protestnika za smrt policajca ukoliko otkriju kako je zalutali metak pogodio pancir koji je nosio policajac i stoga nije mogao biti uzrokom njegove smrti. Navedeni argument shematski može biti predstavljen na sljedeći način:

M, K –  $f n$

M je uzrok  $n$

Stoga K je uzrok  $n$

Pri čemu je M – metak

K – kamen

$f$  – fatalna rana

$n$  – rana koja nije fatalna

Kako ovaj metod upotrebljava mehanizam koji je sličan onome koji se koristi pri metodi ispitivanja i podjele (*sabr ve taksim*), model mišljenja koji se koristi je suštinski deduktivan, a ne induktivan.

### Metoda istodobne varijacije

Vidjeli smo kako je u četiri navedene metode uzročni odnos uspostavljen između primjera i fenomena istovremenim ispitivanjem njihovog prisustva i odustnosti. Sve to se obavlja pomoću procesa eliminacije pri čemu se poriče mogućnost uzročne veze između fenomena koji se izučava i drugih popratnih okolnosti. Međutim kako bi spomenute metode polučile korisne rezultate, moraju se ispuniti dva uvjeta. Prvi je da sve okolnosti koje prate fenomen moraju biti identificirane. Ukoliko se to ne učini rezultat će izvlačenjem pogrešnih zaključaka. Očito je kako sve to nije moguće osigurati na jednostavan i lahak način, posebno ako se istražuju izrazito kompleksni i složeni fenomeni. Drugo, kako bi sam proces eliminacije djelovao, mora se osigurati ispravna kombinacija okolnosti. Kao što smo vidjeli u primjeru prvog metoda, distribucija okolnosti koja okružuje dostupne primjere mora postojati u takvom obliku da je samo jedna okolnost prisutna kada je i određeni fenomen prisutan.

Peta metoda indukcije pomaže u nadvladavanju ograničenja koja su se pokazala u prethodnim metodama. U ovom slu-

čaju cilj ispitivanja nije da se identificira istovremeno prisustvo ili odusnost određenog fenomena. John Stuart Mill opisuje ovu metodu na sljedeći način:

“Bilo koji fenomen koji varira na bilo koji način kada drugi fenomen varira na neki određeni način predstavlja ili uzrok ili posljedicu tog fenomena ili je vezan za njega pomoću nekog kauzalnog faktora.”<sup>8</sup>

Koristeći strelicu okrenutu na gore (↑) kako bismo pokazali povećanje stepena određenog fenomena i strelicu okrenutu prema dolje (↓) kako bismo ukazali na njegov pad ili smanjenje, sama metoda može biti struktuirana na sljedeći način:

$A B C - x y z$

$A \uparrow B C - x \uparrow y z$

$A \downarrow B C - x \downarrow y z$

Stoga su A i x uzročno povezani.

Pošto varijacija u specifičnom fenomenu, odnosno njegovom porastu ili smanjenju, označava kvantitativnu promjenu, metoda istodobnih varijacija predstavlja jedinu kvantitativnu metodu indukcije. Iz tog razloga ova metoda postala je temelj i osnova moderne naučne metodologije kao što ćemo vidjeti u narednom poglavlju.

## Locke

Već smo ranije vidjeli kako je Bacon uveo induktivne metode koje je John Stuart Mill elaborirao i podijelio u pet prepoznatljivih metoda koje je proglasio jedinim legitimnim metodama za

---

<sup>8</sup> Ibid., str. 451.

naučno mišljenje. Insistirajući na tvrdnji da se jedino pouzdano znanje može primiti preko čula, Bacon je inaugurirao projekat empirizma. Ovaj projekat kasnije je dodatno unaprijedio i razvio John Locke (1632-1704). John Locke je prihvatio tvrdnju Bacona kako je čulno iskustvo ili empirija suštinski osnov cjelokupnog ljudskog znanja. S druge strane, Locke se nije složio sa Baconovim uvjerenjem kako je deduktivno mišljenje nepouzdanost. U svom temeljnom radu iz područja epistemologije “An Essay Concerning Human Understanding”, John Locke smatra kako je ljudski um prilikom rođenja sličan bijelom papiru (*tabula rasa*) na kojem ne postoji trag nikakvih ideja. Um izvodi i derivira svoje ideje iz iskustva i na taj način se uspostavlja čvrsta osnova ili temelj znanja.<sup>9</sup>

John Locke razlikuje dvije vrste ideja: “jednostavne” i “složene”. Jednostavne ideje u um dolaze uglavnom preko osjetila. Čvrstoća, boja, dužina, pokret, samo su neki primjeri ideja koje ljudski um stječe pomoću osjetilnog iskustva ili empirije. Usto, jednostavne ideje mogu se steći i iz umnog promišljanja o njegovim vlastitim operacijama. Locke navodi volju i mišljenje kao primjere za ovu vrstu jednostavnih ideja.<sup>10</sup> Kada se ove ideje jednom generiraju u ljudskom umu, nikada se ne mogu uništiti. One se mogu samo kombinirati i upoređivati kako bi proizvele složene ideje. Beskrajan je broj složenih ideja koje mogu proizaći iz jednostavnih ideja. Ovako to objašnjava John Locke:

“Ove jednostavne ideje, odnosno materijali našeg cjelokupnog znanja, bivaju sugerirane i pripremljene umu isključivo na ova dva načina koje smo prethodno spomenuli,

<sup>9</sup> John Locke, “An Essay Concerning Human Understanding”, u: *The English Philosophers*, uredio Edwin A. Burt, str. 248.

<sup>10</sup> Ibid., str. 249.

odnosno čulima i promišljanjem. Kada se jednom pokrene proces razumijevanja sa ovim idejama, on ima mogućnost da ih ponavlja, upoređuje i sjedinjuje čak i do skoro beskonačnog broja varijanti (...) Međutim samo razumijevanje nema moć da iznalazi ili formira nove jednostavne ideje (...) niti da uništi one koje već postoje.”<sup>11</sup>

Iako Lock poriče da um posjeduje urođene i inherentne ideje te insistira kako se sve ideje stječu pomoću iskustva, on prepoznaje tri funkcije ljudskog uma: (1) kombiniranje jednostavnih ideja, (2) vezivanje jednih ideja za druge i (3) apstrahiranje općih ideja iz onih koje su pojedinačne.<sup>12</sup> Razlika između kombiniranja ideja i vezivanja jednih i drugih ogleđa se u tome da prilikom prvog procesa um saobražava jednostavne ideje kako bi od njih napravio složene ideje (naprimjer, povezivanje hrabrosti i humanosti kako bi se proizvela ideja junaka), dok u drugom procesu postoji nezavisnost jednostavnih ideja iako se one povezuju sa drugima (naprimjer, povezivanje vatre i vrućine).

Kako ljudski um ima sposobnost da formira složene ideje iz jednostavnih, javlja se pitanje razlikovanja ispravnog i pogrešnog. Ako ljudska imaginacija može povezati tijelo lava i glavu čovjeka kako bi proizvela ideju “ljudskog lava” ili ako može povezati krilo ptice sa tijelom konja kako bi proizvela ideju “letećeg konja”, nameće se pitanje kako se može napraviti distinkcija između stvarnog i fiktivnog.

Na samom početku, Locke istinu definira kao “povezivanje ili razdvajanje znakova prema tome kako i koliko se stvari koje ih označavaju međusobno slažu ili razlikuju”.<sup>13</sup> Međutim

---

<sup>11</sup> Ibid., str. 253.

<sup>12</sup> Ibid., str. 283.

<sup>13</sup> Ibid., str. 349.

on priznaje kako je ova definicija izuzetno simplificirana, jer ne uviđa kako podudarnost između koncepta i stvari koju koncept označava nije direktna ili jednodimenzionalna. Drugim riječima kazano, ako čovjekov unutarnji svijet (um) i vanjski svijet (objektivna stvarnost) imaju direktnu interakciju samo na razini jednostavnih ideja, podudarnost složenih ideja i realnih stvari nikada ne može biti uspostavljena na direktan način, odnosno trenutno, nego samo indirektno pomoću složenih shema. Ova činjenica navela je Locka da napravi razliku između dva zasebna, ali međusobno povezana nivoa istinitosti: mentalnog (stvarnog) i verbalnog. Mentalna istina ostvaruje se “kada se ideje povezuju ili razdvajaju u umu onako kako se one ili stvari koje označavaju slažu ili razlikuju”.<sup>14</sup> S druge strane, verbalna istina se postiže kada su “pojmovi povezani prema skladu ili neskladu ideja koje ih označuju bez obzira da li naše ideje kao takve postoje u prirodi ili imaju mogućnost da postoje”.<sup>15</sup> Nadalje, Lock uviđa bliskost verbalne i misaone istine, jer misaoni sudovi mogu biti analizirani i ispitani isključivo kada se izraze u formi verbalnih sudova. Razdvajanje sudova na idejne i verbalne nije moguće, jer čim neko počne istraživati i ispitivati misaone sudove oni prestaju biti čisto misaoni i postaju verbalni.<sup>16</sup> Sasvim je jasno kako Locke nije bio potpuno svjestan implikacija za njegovu teoriju istinosti koje nosi njegovo otkriće o bliskosti ideja i riječi, ili misli i jezika. Nepostojanje neposredne veze između složenih ideja i stvarnosti potkopava podudarnost teorije istinosti. Tro-slojna shema jezika, uma i svijeta (ili riječi, ideja i stvari) koju je predložio Locke usmjerena je prema teoriji istinosti u kojoj je princip podudarnosti sekundaran dok je princip koherentnosti

---

<sup>14</sup> Ibid., str. 351.

<sup>15</sup> Ibid., str. 352.

<sup>16</sup> Ibid., str. 350.



primaran. Drugim riječima kazano, kako ne postoji izravna veza između složenih misli i vanjskih stvari, istina se mora utvrditi u dva koraka. Prvi je da misaoni/verbalni sudovi izvan vanjske stvarnosti moraju biti sistematično struktuirani kako bi se eliminisale unutarnje kontradikcije i nepodudarnosti. Kada se uspostavi konzistentnost i misli konstituišu koherentan sistem stječe se pozicija u kojoj se može ispitivati istinitost sistema misli uspostavljajući podudarnost između zaključaka izvedenih iz njega i vanjske stvarnosti.

Lockeov neuspjeh da identificira koherentnost kao kriterij istinitosti naveo ga je da svoju diskusiju zaključi jednom paradoksalnom tvrdnjom. Iako s jedne strane on insistira na podudarnosti kao kriteriju istinitosti, s druge strane Lock poriče kako izvjesnost i pouzdanost mogu biti ostvarene na osnovu čula i opservacije. “Opća i izvjesna istinitost može se pronaći samo u području apstraktnih ideja i njihovim međusobnim vezama” – smatra Locke.<sup>17</sup> Paradoks na kojeg nailazimo u Lockeovoj raspravi najbolje se vidi u njegovim sljedećim stavovima:

“Treba zaključiti da jedino generalni sudovi, bilo koje vrste, imaju mogućnost da budu pouzdani, kada pojam koji se u njima koristi označava ideje čiji sklad ili nesklad, onako kako je izražen, možemo otkriti upravo mi. Stoga smo upravo mi sigurni u njihovu istinitost ili lažnost kada primijetimo kako se ideje označene pojmovima slažu ili ne slažu shodno tome kako se one međusobno potvrđuju ili osporavaju. Stoga moramo kazati kako se opća pouzdanost može pronaći u našim idejama. Kadgod ih krenemo tražiti negdje drugo, eksperimentima ili opservacijama izvan nas, naše znanje može dosegnuti samo do partikularije i nigdje više.”<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Ibid., str. 373.

<sup>18</sup> Ibid., str. 358.

Suprotno tvrdnji Bacona kako se ne možemo pouzdati u ljudski um, Locke je uvjerenja kako je racionalnost temelj pouzdanosti, a ne čulna percepcija.

Međutim on je poput Bacona smatrao kako je ljudski um ogledalo u kojemu se zrcali vanjski svijet. Locke vjeruje kako ljudski um nema urođene ideje ili principe, nego samo mehanizme kombiniranja, povezivanja i spajanja jednostavnih ideja. Zbog svega toga, njega ne možemo svrstati niti u empiriste niti u racionaliste zapadne logičke škole. Međutim on je dao izuzetno veliki doprinos napretku i razvoju jednih i drugih istovremeno potkopavajući i rušeći autoritet metafizike.

## Odbacivanje Objave

Locke spada među rijetke zapadne mislioce koji su se direktno suočili sa pitanjem Objave. Pred sami kraj svoje knjige, Locke ispituje važnost Objave kao izvora znanja. Iako smatra kako bi božanska Objava u principu trebala spadati u izvore pouzdanog znanja, on definira njen autoritet i svodi je na izuzetno marginalnu i podređenu ulogu kada su u pitanju izvori znanja. Na samom početku Locke tvrdi kako je znanje koje se stekne ljudskim promišljanjem mnogo pouzdanije od znanja koje dolazi od Objave. Navodeći primjer za to on kaže kako neko uvijek može sumnjati u originalnost teksta i naracije Objave te propitivati nedostatak mehanizma po kojem bi se opravdao sam sadržaj Objave, taj čovjek uvijek može biti siguran o onome što on razumijeva kao istinito.<sup>19</sup> Stoga, uzimajući u obzir sudove čija se pouzdanost utvrđuje samodostatnom kvalitetom i kojima se usljed toga pristupa izvornom intuicijom, ili dokazom deduk-

---

<sup>19</sup> Ibid., str. 391.

tivnog mišljenja pomoću procesa demonstracije, Locke zaključuje kako je Objava nepotrebna i suvišna.<sup>20</sup>

Locke daje prednost Objavi nad razumom samo u dva slučaja. Prvi je u pitanjima koja se tiču vjere. Ovo područje nije dostupno ljudskom mišljenju i ono se upravlja onim što je kazano u Objavi. Drugi slučaj u kome Locke daje prednost Objavi nad razumom jeste područje mogućeg znanja koje ne doseže nivo pouzdanog znanja. Međutim i ovo uvjetno priznavanje autoriteta Objave nije potrajalo dugo, jer on u daljnjoj diskusiji o statusu Objave ruši i odbacuje sve što bi moglo ukazati na njen autoritet. Sve to Locke radi iz uvjerenja i bez ikakvih uvjerljivih dokaza. On to opisuje na sljedeći način:

“Ne postoji nijedan dokaz da je bilo koja tradicionalna Objava božanskog porijekla niti da je izvorna Božanskom po riječima koje su nama predstavljene niti po smislu kojeg poimamo. One nisu tako jasne i pouzdne kao principi razuma i stoga ništa što je u suprotnosti i što je inkonzistentno sa jasnim i očitim pravilima uma ne može biti pripisano vjeri niti smatrano dijelom nje.”<sup>21</sup>

Vidimo kako Locke ili u potpunosti negira autoritet vjere ili je locira u područja nepouzdanog znanja, odnosno tamo gdje nije potrebno racionalno mišljenje. Razlog tome jeste njegovo poimanje Objave kao nečega što je kontrarno razumu i samim time svedeno na neutemeljeno vjerovanje. Drugačije kazano, stav da Objava nije izvor znanja koji pruža informacije umu kao što to čini stvarnost, ona je u isti momenat proglašena rivalom i oponentom znanju koje je utemeljeno na istini, odnosno razumu. Ustvari, Locke čak isključuje i mogućnost postojanja očite

---

<sup>20</sup> Ibid., str. 392.

<sup>21</sup> Ibid., str. 395.

istine u Objavi koja bi mogla biti prihvaćena direktno kroz intuiciju i shodno tome Objavu razlikuje i od intuitivnog znanja. On kaže:

“Pošto ne postoje nikakvi dokazi da imamo ikakvu sposobnost da primimo takve Objave te da se ona može poistovjetiti sa intuitivnim znanjem, ne možemo prihvatiti istinitim ništa što je u direktnoj suprotnosti sa našim jasnim i prepoznatljivim znanjem.”<sup>22</sup>

Lockeovo razlikovanje razuma i Objave postaje naročito problematično kada shvatimo kako kada govori o razumu on ne upućuje jednostavno na formalne principe logike, nego podrazumijeva, također, i ono znanje koje se stječe čulima i promišljanjem. Stoga, prema Lockeovoj terminologiji, razum označava društveno općeprihvaćeno znanje. Ovakvo razmišljanje sasvim je očito u sljedećim riječima:<sup>23</sup>

“Prema mom mišljenju, vjeri možemo pripisati najvećim dijelom sve one apsurre koji ispunjavaju skoro sve religije koje posjeduju i dijele svijet. A sve to što pripisujemo u suprotnosti je sa ljudskim razumom. Jer ljudi koji su sebi uzeli za načelo da ne moraju konsultirati razum kada se radi o vjerskim pitanjima, što je u očitoj kontradiktornosti sa zdravim razumom i samim principima njihovog znanja, ustvari su se samo predali maštarijama i praznovjerju.”<sup>24</sup>

Sasvim je jasno kako je Locke itekako nastojao da svojim stavovima potkopa autoritet vjere te je i bez ikakvih valjanih dokaza naglašavao kako religioznost ima velikog potencijala da se pretvori u praznovjerje.

---

<sup>22</sup> Ibid., str. 392.

<sup>23</sup> Ibid., str. 390.

<sup>24</sup> Ibid., str. 395.

Ispravan pristup Objavi jeste identificiranje i ispitivanje autentičnosti njenih tvrdnji i stavova. Kada se ovaj proces upotpuni i Objava prihvati, ona se mora uvažavati kao izvor znanja. Nadalje, mora se uspostaviti čitav niz logičkih (metodičkih) pravila za interpretaciju Objave, kao i za izvođenje ideja i zakonitosti iz nje.

## Hume i Kant

Projekat čistog empirizma svoje logičko upotpunjenje dobio je u djelima Davida Humea (1711.-1776.). Zaključci do kojih je on došao u potpunosti su zasjenili ideju superiornosti ljudskog razuma, jer je Hume tvrdio kako se ljudsko mišljenje dešava sasvim izvan uobičajenih iskustava iz čovjekove prošlosti. Ovaj zaključak bio je veoma sličan onome do čega je došao Gazali stoljećima prije njega.

Iako podržava Lockeovo uvjerenje kako je ljudski um u svojoj početnoj, preegzistentnoj fazi, “tabula rasa” ili prazan papir, Hume je uvjeren kako “sve naše ideje ili slabašne percepcije predstavljaju kopije naših impresija ili su samo njihove naglašene i jače verzije”.<sup>25</sup> Kada govori o impresijama, Hume podrazumijeva osjećaje (poput ljubavi, mržnje, želje itd.) koji reflektiraju nutarnje stanje pojedinca, ali i čulne podatke koji prenose informacije o vanjskom stanju pojedinca.<sup>26</sup> Na osnovu toga, Hume zaključuje da kriterij istinitosti jeste pronaći impresije koje se nalaze u samim osnovama naših ideja. Ideje koje nisu ukorijenjene u naše iskustvo moraju biti odbačene jer im nedostaje bilo kakva naučna osnova. Ovako to obrazlaže Hume:

<sup>25</sup> David Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, u: *The English Philosophers*, uredio Edwin A. Burt, str. 248.

<sup>26</sup> Ibid., str. 10.

“Kada, shodno tome, posumnjamo na bilo koji način kako je određeni filozofski pojam upotrijebljen bez ikakvog značenja ili ideje (što nije tako često), potrebno je ispitati iz koje impresije je proizašla navodna ideja derivirana. Ukoliko za ideju ne možemo vezati nijednu impresiju to će nam potvrditi raniju sumnju. Samo na taj način mi sasvim jasno i nedvojbeno možemo govoriti o idejama, njihovoj prirodi i realnosti.”<sup>27</sup>

Za razliku od Lockea, Hume je poricao da su principi mišljenja urođeni ljudskom umu. On je razlikovao tri principa koji su odgovorni za uređenje ideja: “sličnost, vremenska i mjesna blizina te uzrok i posljedica”.<sup>28</sup> Ova tri principa nemaju istu važnost jer se pri utvrđivanju činjenica ljudski mozak isključivo oslanja na princip kauzalnosti.<sup>29</sup> Hume je smatrao kako princip kauzalnosti nije nešto što je urođeno čovjeku nego da se stječe iskustvom. Ovaj princip proizlazi iz iskustva i to kada se posmatraju određene stvari i ustanovi kako su “konstantno vezane jedna za drugu”.<sup>30</sup> Hume je bio zbunjen činjenicom da je vezivanje stvari i pripisivanje kauzalne veze između njih u potpunosti proizvoljno jer se uvijek temelji na korelaciji između uzroka i posljedice, a nikada na nužnoj vezanosti. Veza između uzroka i posljedice ne može biti nužna. Prvo, jer je ljudski um sposoban da prihvati ono što je suprotno specifičnom kauzalnom odnosu, i drugo, jer pripisivanje kauzalnosti stvarima nije samo po sebi rezultat “misaonog slijeda”. Hume smatra kako je to kauzalno znanje koje nije niti intuitivno niti se zaključuje pomoću silogističkog

---

<sup>27</sup> Ibid., str. 13.

<sup>28</sup> Ibid., str. 14.

<sup>29</sup> Ibid., str. 16.

<sup>30</sup> Ibid., str. 17.

razmišljanja jer nedostaje srednji pojam koji veže druga dva.<sup>31</sup> Ono što je u ovom slučaju zbunjujuće, međutim, jeste činjenica da ljudski um ima sposobnost da uspostavi kauzalnost između stvari na osnovu samo nekoliko primjera. Hume koristi primjer uspostavljanja kauzalnog odnosa između jedenja kruha i sitosti. Neko može shvatiti kako će se zasititi ako pojede krišku kruha i na osnovu toga zaključiti kako će se uvijek zasititi ako pojede dio slične hrane. Pitanje sa kojim se Hume suočio jeste sud da “svaki dio kruha čini sitim” može biti izveden iz suda “kriška kruha koju sam pojeo učinila me sitim”. Hume tako piše:

“Ova dva suda nisu ni blizu ista: spoznao sam kako određena stvar uvijek biva praćena određenom posljedicom, tako da predviđam kako će i druge stvari koje su slične ovoj po izgledu također biti popraćene sličnim posljedicama. Ako je moguće, ja dopuštam kako jedan sud može biti pravedno zaključen iz drugog, ustvari znam da se on uvijek zaključuje na takav način. Međutim ako insistiramo kako se zaključivanje ostvaruje nizom promišljanja, želim od vas da i ostvarite to promišljanje. Veza između ova dva suda nije intuitivna. Potreban je medijum koji omogućuje umu da donese takav zaključak ukoliko on uistinu može biti donijet mišljenjem i argumentacijom. Moja zebnja proistječe iz pitanja šta je taj medijum; a to pitanje najviše je vezano za one koji smatraju da on postoji i za njihov stav da mogu donijeti takav sud...”<sup>32</sup>

Kao što vidimo, David Hume se našao pred zbunjujućim pitanjem. S jedne strane pred njim se nalazila tendencija uma da donosi općenite stavove i generalizira na osnovu nekoliko primjera, s druge strane nalazilo se ono što je Hume smatrao nepostojanjem nužnosti u uzročnim vezama. Međutim ovakva

---

<sup>31</sup> Ibid., str. 22.

<sup>32</sup> Ibid., str. 22.

formulacija pitanja doima se poprilično opasnom i imala je dalekosežne implikacije kada govorimo o ljudskom mišljenju. Jer kao što je prethodno bio slučaj i sa Gazalijem, Humeovo poricanje principa kauzalnosti okončalo je kao poricanje ljudskog mišljenja, a princip kauzalnog objašnjenja reduciran je na “uobičajeno vezivanje” između stvari. “Šta bi onda trebao biti zaključak iz svega ovoga?” – bilo je pitanje koje je postavio David Hume. U isti mah, on je ovako odgovorio: “Zaključak je jednostavan, iako moramo priznati kako je on prilično daleko od ustaljenih filozofskih teorija. Sva uvjerenja o prirodi stvari ili stvarnoj egzistenciji jednostavno se izvode iz same stvari koja je prisutna u sjećanju ili čulima, kao i na uobičajenom vezivanju između te stvari i nekih drugih stvari.”<sup>33</sup>

Neuspjeh čistog empiricizma da održi intelektualna nastojanja i trud nagnala su Kanta da rješenje potraži u metafizici. U svome djelu *Kritika čistog uma*, Kant istražuje pitanje da li “uopće postoji nešto što bi se moglo zvati metafizikom”.<sup>34</sup> Dakle, ovo je bilo temeljno pitanje koje je potaknulo Kanta da napiše *Kritiku čistog uma*. Stoga je on nastojao da otkrije da li je moguće da um priskrbi bilo kakvo drugo znanje osim iskustva ili empirije. Znanje koje prethodi empiriji Kant naziva *apriornim* i određuje “nužnost i striktnu univerzalnost” kao kriterij za identifikaciju spomenutog znanja.<sup>35</sup> Njegov stav je da svi sudovi (odnosno propozicije) u kojima su ujedinjena dva heterogena elementa (subjekat i predikat) mogu biti podijeljeni u dvije vrste; analitičke sudove u kojima je predikat već manifestiran u

---

<sup>33</sup> Ibid., str. 30.

<sup>34</sup> Emmanuel Kant, *Critique of Pure reason*, prevo Norman Kemp Smith, New York, Marten's Press, str. 57.

<sup>35</sup> Ibid., str. 44.



samom subjektu i sintetičke sudove u kojima se predikat nalazi izvan subjekta. Analitički sudovi su prema tome tautološki, jer predikat ne doprinosi ništa novo što prethodno nije sadržano u subjektu. S druge strane, sintetički sudovi proširuju naše znanje pošto informacija koju donosi predikat ne može biti izvedena iz analize subjekta. Ove dvije vrste sudova prema Kantu podliježu različitim principima ili načelima. Analitički sud vođen je principom kontradikcije što je u potpunosti dovoljno za cjelokupno analitičko znanje.<sup>36</sup> Međutim izvan analitičkih stavova, princip kontradikcije nema nikakav autoritet niti važnost. Kant nadalje propituje i elaborira sintetičke sudove te zaključuje kako se i oni dijele na dvije vrste. Prva vrsta sintetičkih sudova jesu *aposteriorni* sintetički sudovi koji se stječu iskustvom ili empirijom i samim time dio su empirijskog ili iskustvenog svijeta. Druga vrsta jesu *apriorni* sintetički sudovi koji prethode cjelokupnom iskustvu i dio su metafizičkog svijeta.

Nakon što je napravio ovako jasnu distinkciju, Kant je inicijalno pitanje o mogućnosti metafizičkog znanja reducirao na jedno mnogo praktičnije pitanje koje glasi: kako su *apriorni* sintetički sudovi mogući?<sup>37</sup> Sasvim je očigledno kako Kant ima veoma praktičan interes u ispitivanju i istraživanju mogućnosti *apriornih* sintetičkih sudova. Pošto mit i sujevjerje mogu biti utvrđeni samo pomoću ovakve vrste sudova, uspostava kriterija koji bi isključili ove dvije vrste sudova definitivno bi doprinijela napretku čovječanstva. Kant priznaje kako su sudovi jedini mentalni entiteti koji povezuju um sa vanjskim svijetom i spajaju područje mišljenja sa područjem objektivnih stvari i bića. Sudovi uspostavljaju apsolutnu identičnost između subjekta, koji

---

<sup>36</sup> Ibid., str. 190.

<sup>37</sup> Ibid., str. 55.

je “partikularan i u obliku bića”, i predikata koji je “univerzalan i u formi misli”.

Kant razlikuje tri vrste poimanja ili aprehenzije. To su: intuicija, razumijevanje i mišljenje. Intuicija je sredstvo čulne percepcije pomoću kojeg se razumijevaju predstave ili predodžbe uzrokovane čulnim stvarima i objektima. Nakon ovoga, primljene predstave bivaju organizirane pomoću konceptata razumijevanja. Sposobnost razumijevanja omogućuje pravila pomoću kojih čulni podaci bivaju podvrgnuti raznolikim konceptima i svijetu pojava priskrbuje jedinstvo, red i saglasnost. Na kraju, mišljenje ili um stvara principe ili načela pomoću kojih se ostvaruje jedinstvo konceptata.<sup>38</sup> Kant zaključuje kako postoji povezanost i interelacija između ovih nizova mentalnih aktivnosti u kojima je intuicija povezana sa čistim umom pomoću razumijevanja, te kako validnost svakog dijela u ovom nizu može biti ustanovljena isključivo ako se ostvari veza između tri nivoa aprehenzije. Drugim riječima kazano, valjanost mentalnih procesa koji se dešavaju na nivou mišljenja i razuma može biti utvrđena samo dok se razum koristi u svrhu demarkacije principa logike čija funkcija jeste da uredi *aposteriorne* sinteze. Ograničenja koja je uveo na upotrebu čistog razuma Kant opravdava kazujući kako čulni podaci predstavljaju jedini pristup koji razum ima prema objektivnom svijetu i zbog toga korespondentnost između misli i stvari, odnosno objekata, može biti dokazana samo intuicijom.

Sistem principa koji određuje pravilnu upotrebu razumijevanja Kant imenuje “transcendentalno analitičkim” i zaključuje kako je sintetičko znanje jedino moguće pomoću “sredstva” razumijevanja. Kant u tom smislu kaže:

---

<sup>38</sup> Ibid., str. 105., 303.

“Pošto, po pravilu, ova transcendentalna analitika treba biti korištena samo kao kanon za donošenje suda o empirijskoj upotrebi razumijevanja, ona će biti pogrešno upotrijebljena ako se prema njemu odnosimo kao prema porganonu njegovih općenitih i neograničenih aplikacija, te ako se, shodno tome, usudimo isključivo čistim razumijevanjem suditi sintetički, potvrđivati i odlučivati o stvarima generalno.”<sup>39</sup>

Ipak, Kant ne odbacuje u potpunosti *apriorno* znanje, jer, na kraju, pravila razumijevanja, smatra on, jesu *apriorna*.<sup>40</sup> Ovo znači kako koncepti koji sjedinjuju i uređuju pojave nisu same po sebi stečene iskustvom i empirijom, kao što bi to kazali empiristi, nego su prije svega urođene ljudskom razumu i sačinjavaju unutarnju strukturu razumijevanja. Međutim kada bismo upitali Kanta kako je moguće da može potvrditi istinitost koncepata razumijevanja i pravila koja upravljaju njihovim operacijama, iako ova pravila kao i koncepti nisu dio osjetilnog svijeta i samim time ne mogu se prepoznati intuicijom, on bi, vjerovatno, odgovorio da je takvo znanje moguće pomoću čistog uma. Jer, kako Kant smatra, “razum je sredstvo koje omogućava principe *apriornog* znanja. Prema tome, čisti razum je ono što “polaže pravo na ove principe pomoću kojih mi znamo sve što je apsolutno *apriorno*”.<sup>41</sup> Ali ako se sada zapitamo kako je moguće da čisti razum ima sposobnost da potvrdi pravila *apriornog* razumijevanja, a u isto vrijeme ne može potvrditi istinitost drugih transcendentalnih koncepata, svakako ne možemo očekivati lagahan odgovor jer smatramo kako bi bilo kakav odgovor koji se nudio iz perspektive Kantove kritičke filozofije završio u velikoj nekonzistentnosti i poteškoćama.

---

<sup>39</sup> Ibid., str. 100.

<sup>40</sup> Ibid., str. 258.

<sup>41</sup> Ibid., str. 58.

Kant ističe kako istina transcendentálnih ideja (ili realnosti očitih stvari i objekata) ne može biti potvrđena u odsustvu bilo kakvih formalnih uvjeta koji bi nam dopustili da transcendentálne stvari i objekte podvedemo pod koncepte.<sup>42</sup> Kant kaže sljedeće:

“Čiste kategorije, osim formalnih uvjeta čulnosti, imaju samo transcendentno značenje. One ne mogu biti upotrijebljene transcendentno, baš kao što nije moguće upotrijebiti biće u samom njemu, budući da nedostaju svi uvjeti bilo kakve upotrebe pri prosuđivanju, kao i formalni uvjeti koji bi obuhvatili bilo kakvu očitu stvar ili objekt pod ove koncepte.”<sup>43</sup>

Što se tiče istinitosti formalnih uvjeta implikacije čulnih stvari ili objekata, Kant na tom mjestu priziva princip nužnosti prema kojem pravila koja uređuju implikaciju stvari ili objekata (identitet, razlika i ne-kontradikcija) potvrđuju svoju univerzalnost i objektivnu valjanost jer nastaju istodobno u umu racionalnih bića općenito i potvrđena su generalnim konsenzusom.

“...posao čula je da osiguravaju intuiciju, a posao razumijevanja jeste da se misli. Međutim mišljenje predstavlja intuitivne predodžbe u nečijoj svijesti. Njihovo sjedinjenje će se odnositi relativno prema subjektu i samim tim biti akcidentalno i subjektivno, ili će se, pak, desiti na apsolutan način i samim tim biti nužno i objektivno. Sjedinjenje predodžbi u svijesti jeste sud. Stoga je mišljenje identično sa prosuđivanjem, odnosno općenitim referiranjem predodžbi ka sudovima. Otud, sudovi su ili puko subjektivni kada se predodžbe odnose na svijest samo jednog subjekta i bivaju u

<sup>42</sup> Ibid., str. 180.-187.

<sup>43</sup> Ibid., str. 265.

njemu sjedinjene, ili su pak objektivni kada su ujedinjeni u svijesti općenito, odnosno nužno.”<sup>44</sup>

Svaki koncept čiji objekt ne može biti podveden intuiciji pomoću čula shodno tome smatra se praznim objektom, odnosno objektom “bez značenja”. Nadalje, Kant insistira da su pravila razumijevanja jedini “izvor istine”.<sup>45</sup>

Kant nam kazuje kako tačnost i izvjesnost transcendentalnih objekata i stvari nikada ne može biti potvrđena jer formalna definicija istine podrazumijeva “podudarnost ili slaganje između znanja i objekta”, a takva podudarnost može biti utvrđena isključivo između koncepata i osjetilnih stvari i objekata. Iz svega toga prirodno je zaključiti kako je uzaludno govoriti o bilo kakvoj istini koja se nalazi izvan empirijskog svijeta.

Kantovo svodenje istine na isključivo empirijsku istinu kao i njegovo reduciranje intuicije i koncepta na osjetilnu intuiciju i koncept sasvim su proizvoljni i neutemeljeni. Štaviše, ovi njegovi stavovi nisu zasnovani na kvalitetu dokaza koje koristi u obrazlaganju svoga stava. Kant sasvim ispravno određuje pojmove intuicije i koncepta kao osnovne elemente našeg znanja i pravilno ih razvrstava na čiste i empirijske.<sup>46</sup> On pod intuicijom podrazumijeva znanje koje um direktno prepoznaje kao istinito.<sup>47</sup> Pojam “čistog” (koncepta ili intuicije) za Kanta označava “sve predodžbe... (u transcendentalnom smislu) u kojima ne postoji ništa što pripada području osjetilnog”.<sup>48</sup> Međutim umjesto

<sup>44</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, New York, MacMillan, 1988., str. 52.

<sup>45</sup> Kant, *Kritika...*, str. 258.

<sup>46</sup> *Ibid.*, str. 92.

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 65.

<sup>48</sup> *Ibid.*, str. 66.

da čistu intuiciju odredi esencijalnom predodžbom ili reprezentacijom koju um direktno prihvata kao istinsko znanje, on izlaže ideju “ekstenzije” i “figure” kao primjera čiste intuicije. Ovakvo poimanje intuicije, kazuje nam Kant, može biti ostvareno procesom eliminacije “svega što pripada području osjetilnog”. On to objašnjava na sljedeći način:

“Čista forma osjetilnog može također biti nazvana čistom intuicijom. Naprimjer, ako uzmemo predodžbu nekog tijela i iz nje izdvojimo sve ono što je implicirano u razumijevanju tog tijela, supstancu, snagu, rastvorljivost i tako redom, ali i ono što, također, može pripadati području osjetilnog, kao čvrstoće, gustoće, boje i tako dalje, na kraju će opet ostati nešto od ove empirijske intuicije, a to je ekstenzija i figura. To pripada čistoj intuiciji koja čak bez bilo kakvog stvarnog objekta koji bi pripadao području osjetilnog postoji u umu *apriorno* kao puka forma osjetilnosti.”<sup>49</sup>

Moramo kazati kako je sasvim proizvoljno i neutemeljeno Kantovo označavanje ekstenzije i figure kao mentalnog rezidijuma koji opstaju nakon što se isključe svi elementi koji pripadaju području osjetilnog i području racionalnog razumijevanja. “Ekstenzija” i “figura koje Kant klasificira pod kategoriju intuitivnog znanja ni po čemu se ne razlikuju od onoga što Kant označava kao ‘koncept’”. Iz svega ovog proizlazi da je Kantovo razlikovanje između intuicije i koncepcije upitno. S druge strane, sam Kant odbija pripisati istu kategoriju čiste intuicije onome što je nakon svega ostalo nakon odstranjivanja onoga što je pripadalo području osjetilnog. Kant jednostavno odbija priznati Božansko kao najuzvišeniju stvarnost čak i onda kada uviđa i priznaje nužnost većeg poretka koji postoji izvan svijeta pojava. On tako piše:

---

<sup>49</sup> Ibid., str. 66.

“Vezano za transcendentalnu teologiju (koju Kant označava kao iluziju, op.a.), ako pitamo na prvom mjestu postoji li bilo šta što bi bilo posebno od ovog svijeta a da pritom sadržava temelj ustroja svijeta i njegovih odnosa u skladu sa univerzalnim zakonima, odgovor je nesumnjivo potvrđan. Jer svijet je zbir pojava... ako, na drugom mjestu, pitamo da li je to biće suština najuzvišenije stvarnosti, kazat ćemo kako je takvo pitanje u potpunosti besmisleno. Jer sve kategorije kroz koje pokušavamo oblikovati bilo kakav koncept jednog takvog objekta ili stvari mogu se upotrijebiti samo empirijski.”<sup>50</sup>

Uistinu zbunjuje zašto Kant nije nastavio u svojoj argumentaciji dalje te identificirao mentalni rezidijum određenog sveznajućeg i svemogućeg bića kao elementa čiste intuicije nakon što je isključen koncept univerzalnog zakona.

Kantovo sažeto kazivanje o čistoj intuiciji neminovno ga je navelo da istinu svede isključivo na empirijsku istinu i na taj način dodatno podupre ideju empiricizma stvarajući racionalnu osnovu za nju. On zaključuje kako su ljudska bića sposobna primiti isključivo osjetilnu intuiciju. “Naša priroda je konstituisana na takav način da nam intuicija može biti samo osjetilna” – tvrdi Kant.<sup>51</sup> Uvjeren sam kako je na Kanta mnogo utjecala posebnost zapadne kulture i historijskog iskustva. Kantovo insistiranje da su intuicija i iskustvo općenito ekskluzivno empirijski prejudicirano je njegovom jakom željom da isključi religiju iz naučnih poduhvata, odnosno da je ograniči na područje dogmatične i spekulativne argumentacije. Međutim ako pažljivije proučimo ovo pitanje, zaključit ćemo kako je intuicija tačka kontakta sa empirijskim, i ne samo to, ona je krajnja stvarnost. Drugim rije-

---

<sup>50</sup> Ibid., str. 56.

<sup>51</sup> Ibid., str. 93.

čima kazano, empirijska intuicija omogućuje nam da poimamo empirijsku stvarnost, dok nam čista intuicija omogućuje da razumijemo onu koja je apsolutna. Suštinska razlika između ove dvije vrste intuicije ogleda se u tome da je empirijska intuicija prva spona u nizu mišljenja, dok je čista intuicija posljednja spona u tom istom nizu. Empirijska intuicija sastoji se od brojnih i raznolikih osjetilnih predodžbi pomoću kojih um sukcesivnim apstrakcijama izvodi koncepte razumijevanja. S druge strane, čista intuicija je sačinjena od jedne, singularne predodžbe koja predstavlja uniju svih koncepata. Između ova dva čina intuicija nalazi se proces koji nazivamo mišljenje, a to je neprestano kreiranje od partikularnog prema univerzalnom pomoću intermedijalnosti koncepata.

Ovo novo razumijevanje otvara prostor da se i Objava prihvati kao izvor znanja. Jer mogućnost čiste intuicije, odnosno direktnog znanja o činjenicama koja su izvan osjetila (ili transcendentna) označava drugačiju vrstu iskustva koja je dostupna ljudima, a tu vrstu iskustva nazivamo transcendentnom ili duhovnom. Kant je ovu vrstu iskustva u potpunosti isključio u svojim studijama i stavovima. Transcendentno iskustvo (kao opozicija onom empirijskom) omogućuje ljudima da shvate transcendentne istine, među kojima je najvažnija istina o postojanju Boga kao izvora egzistencije, zatim o ljudskoj odgovornosti, te o komunikaciji (Objavi) između Boga i ljudi. Znanje o ovim istinama je direktno i neposredno i ono se stječe čistom intuicijom. Kao takve, čista i empirijska intuicija stavljaju se na isti test, naime obje mogu biti potvrđene kada istovremeno nastanu u svijesti različitih pojedinaca.

Iako se moramo složiti sa Kantovim stavom kako znanje transcendentalnih egzistenata ne može biti ustanovljeno na



osnovu pojedinačnih tvrdnji ili stavova koji su nastali na temelju iskustva koje nije dostupno većini ljudi, ovo znanje stječe veći stepen izvjesnosti kada ga iskusi veći broj ljudi. Mora se priznati da je kvalitet dokaza u ovom slučaju isti kao i kod znanja koje se stječe pomoću empirijske intuicije.

Prema tome, na pitanje da li je Božija objava pouzdan izvor znanja ili ne, mogu odgovoriti intelektualno kompetentne osobe koje su temeljito i istinski upoznate sa stavovima Objave kako u njihovom totalitetu, tako i u pojedinostima i specifičnim slučajevima. Samo iz ove perspektive možemo razumjeti kako Objava u određenim religijskim tradicijama ima puno uvažavanje, dok je u drugim izvor nesporazuma i nelagode.

## NATURALISTIČKE METODE I POSEBNOST DRUŠTVENIH STUDIJA

U prethodnom poglavlju vidjeli smo kako je tradicija empiricizma koju je uspostavio Francis Bacon svoju kulminaciju doživjela negiranjem principa kauzaliteta, pa je samim tim potkopala sam pojam racija i njegovo razumijevanje. Jednom riječju kazano, argumenti koje je kasnije iznio David Hume izazvali su svojevrsnu intelektualnu krizu. Ovu krizu riješio je znameniti filozof Immanuel Kant, koji je ukazao na urođene ili *apriorne* principe razuma među koje spada i princip kauzalnosti. Da bi ovo dokazao, Kant je naglasio kako se moraju u obzir uzeti i metafizički (ili transcendentelni) koncepti. Pri tom je pokazao kako je intelektualna kriza koju su prouzrokovali stavovi Davida Humea ustvari bila rezultat Humeovog upornog poricanja i negiranja cjelokupnog polja metafizičke argumentacije. Međutim i Kant je u svojim filozofskim promišljanjima naposljetku reducirao koncept istine isključivo na empirijsku istinu. Kant je insistirao na tvrdnji kako su nauka i naučne metode isključivo vezane za osjetilno iskustvo te kako se ne mogu primjenjivati u nekim drugim područjima. Nakon svega ovog ostalo je samo pitanje vremena kada će naturalistički metod (odnosno metod načinjen za izučavanje prirodnih fenomena) postati jedini naučni metod.

U naturalističkim metodama naglašava se kako su eksperimenti krajnji testovi kojima se može utvrditi istina određene naučne teorije, Karl Popper i Emile Durkheim su, vjerovatno, dva mislioca koji su najznačajnije utjecali na oblikovanje strukture naturalističke metodologije. Zbog toga ćemo u ovom poglavlju proučiti njihove ideje koje se odnose na naučne metode, a početak ćemo sa Emilom Durkheimom.

### **Naturalističke metode i proučavanje društvenih fenomena**

Mišljenje prema kojem je istina svedena na empirijsku istinu prošireno je i na polje proučavanja društvenih fenomena. Emile Durkheim je izvršio nesagledivo velik utjecaj u području savremenih društvenih studija na Zapadu. U svome djelu *The Rules of Sociological Method*, Durkheim je identificirao tri principijelna pravila u izučavanju društvenih fenomena.

*Prvo*, Emile Durkheim je bio uvjeren kako se sociolog mora sistemski odreći svih “pretkoncepcija”.<sup>1</sup> Za Durkheima pojam “pretkoncepcije” označavao je sva mišljenja koja ne potječu iz “naučnog” područja (odnosno koja nisu svodljiva na empirijsku sferu). Tako su pretkoncepcije, prema Durkheimu, dolazile iz polja politike, religije i morala. Ovo pravilo, smatra Durkheim, označava unekoliko preformuliranu Descartesovu “metodu sumnje” i Baconove “teorije ideala”.<sup>2</sup>

*Drugo*, samo oni fenomeni koji mogu biti definisani prema vidljivim karakteristikama mogu biti predmet naučnog istraži-

<sup>1</sup> Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, preveo W.D. Halls, MacMilan, New York, 1982., str. 72.

<sup>2</sup> Ibid., str. 72.

vanja. Iako mu je prigovarano da ovo pravilo može dovesti do pre naglašene pažnje na vanjskim obilježjima određenog društvenog fenomena, Emile Durkheim je smatrao kako je proučavanje vidljivih karakteristika određenog društvenog fenomena samo početni korak u nizu postupaka koji imaju za cilj otkriti “samu bit” društvenog fenomena.<sup>3</sup>

*Treće*, kako bi osigurao objektivnost, sociolog mora isključiti sve informacije i podatke koji su rezultat manifestacije određenog društvenog fenomena u individualnoj svijesti. Emile Durkheim koristi primjer fizičara koji se više oslanja na slabu procjenu temperature ili elektriciteta negoli na vidljive pokazatelje koje prikazuju termometar ili voltmetar.<sup>4</sup>

Navedena tri pravila predstavljaju nužne posljedice jednog mnogo važnijeg pravila. “Prvo i najbitnije pravilo jeste da se društvene činjenice promatraju kao stvari” – kazao je Emile Durkheim.<sup>5</sup>

Ovim stavom Durkheim je želio kazati kako sociolog mora izučavati vjerovanja, tendencije i prakse društvenih grupa sukladno njihovim institucionalnim formama, a ne prema njihovim formama u svijesti. On to objašnjava na sljedeći način:

“Određena društvena činjenica može se definisati pomoću snage vanjske prisile koju nameće ili ima mogućnost da je nametne pojedincima. Zauzvrat, prisustvo ove snage prepoznatljivo je zbog postojanja određene predeterminisane sankcije ili pomoću otpora kojeg ta činjenica pokazuje prema bilo kakvom pojedinačnom aktu koji bi je mogao ugroziti.”<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Ibid., str. 80.

<sup>4</sup> Ibid., str. 81.

<sup>5</sup> Ibid., str. 60.

<sup>6</sup> Ibid., str. 56-57.

Durkheim opravdava izjednačavanje društvenog fenomena sa vidljivim “činjenicama” ili “stvarima” objašnjavajući kako je činjenica<sup>7</sup> “sve ono što je dato, sve što je prikazano ili radije što samo sebe nameće našoj opservaciji”.<sup>8</sup>

Tri pravila opservacije koja je iznio Durkheim imaju za cilj reducirati društvene fenomene na njihove empirijske aspekte i na taj način poreći postojanje bilo kakvog metafizičkog (religijskog ili moralnog) poretka koji bi imao svoju manifestaciju ili formu. Međutim Emil Durkheim ne uspostavlja svoja pravila naučnim činom, nego činom slobodne volje, odnosno arbitrarno. Naime, njegov stav da neko može “sistematski odbaciti sve pretkonceptije ili preduvjerenja” jednostavno nije održiv. Svakako znamo da sva naučna promišljanja kreću i potječu od određene ideje, mišljenja ili principa koji se smatra datim aksiomom ili postulatom. Pored toga, pomisao da neko može “odbaciti sve pretkonceptije i preduvjerenja” već je sama po sebi pretkonceptija i na taj način kontradiktoran pojam. Stav prema kojem treba “odbaciti sve pretkonceptije” ne može biti prihvatljiv iz još jednog, mnogo važnijeg razloga. Isključivanjem svijesti iz naučog istraživanja rezultira činjenicom da Durkheimovo pravilo idealizira trenutno. Sve ovo znači da navedena pravila poriču transcendentálnu prirodu normi i vrijednosti koje uređuju društvo i usljed toga normative izvode iz onog što je aktuelno ili trenutno. Kao posljedica svega ovog, samo trenutne radnje i institucije postaju vrijedne i idealizirane.

Uistinu, nakon što je Durkheim elaborirao “pravila opservacije”, u sljedećem poglavlju on se posvećuje “pravilima za razlikovanje normalnog od patološkog” i u njemu nastoji izvesti

<sup>7</sup> Potrebno je kazati kako Durkheim ne definiše “stvar” kao egzistenta, nego kao vidljivi objekat.

<sup>8</sup> Ibid., str. 69.

idealno od aktuelnog, odnosno društvene vrijednosti iz društvenih činjenica. Objašnjavajući kako nam “pravila opservacije” ne mogu omogućiti da napravimo razliku između normalnih i patoloških, on postavlja sljedeće pitanje: “Da li u nauci postoje dostupna sredstva koja bi mogla praviti spomenutu razliku?”

Durkheim odbacuje mišljenje prema kojem “ono što treba” ne može biti derivirano iz onoga što “jeste”, odnosno prema kojem vrijednosti ne mogu biti izvedene iz ispitivanja i proučavanja činjenica. On smatra da nam nauka također može odrediti koji su najbolji ciljevi za nas, kao što nam određuje šta su to najbolja sredstva koja trebaju biti primijenjena kako bi se određeni ciljevi ostvarili. Sve to je, smatra Durkheim, zbog toga što sredstva koja usvojimo za ostvarenje naših ciljeva predstavljaju i najuzvišenije ciljeve, ona su i posrednici do cilja i sam cilj. Shodno tome, on zaključuje da ako je razum sposoban da nam kaže i odredi sredstva kojima se ciljevi ostvaruju, na isti način on treba imati snagu i sposobnost da nam odredi i naše najuzvišenije ciljeve.

Međutim sasvim je očito kako je Durkheimov zaključak postavljen na pogrešnim premisama. Jer pogrešan i netačan je sud da ako razum može odrediti sredstva (ili ono što je podređeno, kako on preciznije kaže), on nam može definirati i ono što je ultimativno ili nadređeno. Ovakav stav previđa činjenicu da je sposobnost razuma da nam odredi sredstva za ostvarenje cilja moguća samo kao posljedica postojanja samih krajnjih ciljeva. Međutim ukoliko ne postoje određeni krajnji ciljevi, definisanje sredstava za realiziranje ciljeva može biti utemeljeno ili na proizvoljnosti slobodne volje ili na trenutnim društvenim praksama.

Durkheim sasvim jasno koristi kombinaciju ovoga dvoga da bi utvrdio kriterij normalnosti. Zaključivši kako je razum

sposoban da razlikuje normalno od patološkog, on kreće dalje i poredi stanje normalnosti u društvu sa stanjem zdravlja u ljudskom tijelu. Stanje zdravlja ili normalnosti, tvrdi Durkheim, postiže se pomoću procesa adaptacije na okružujuću okolinu. On to ovako objašnjava:

“Shodno tome, normalnost određenog fenomena može biti objašnjena isključivo pomoću njegove vezanosti sa uvjetima postojanja vrste koja se istražuje, bilo da je on mehanički esencijalna posljedica ovih uvjeta ili je sredstvo koje omogućuje organizmu da se adaptira na ove uvjete.”<sup>9</sup>

Kako adaptacija kao kriterij normalnosti zahtijeva daljnje obrazlaganje prije nego li se upotrijebi u svrhu naučnih istraživanja, Durkheim elaborira ovo principijelno pravilo normalnosti određujući sljedeća tri pravila:

1. Društvena činjenica je normalna za neku datu društvenu grupu i posmatrana u određenoj fazi svoga razvoja onda kada se dešava u prosječnom društvu vrste koja se analizira i istražuje u odgovarajućoj fazi svoje evolucije.
2. Rezultat prethodnog metoda može biti verificiran na način da se pokaže kako je opća karakteristika tog fenomena vezana za opće uvjete kolektivnog života u društvenoj vrsti koja se istražuje.
3. Ova verifikacija je neophodna kada se navedena činjenica odnosi na društvene vrste koje još uvijek nisu prošle kroz potpunu evoluciju.<sup>10</sup>

Tri pravila normalnosti koja su gore navedena u stvari imaju tri dalekosnažne posljedice.

---

<sup>9</sup> Ibid., str. 94.

<sup>10</sup> Ibid., str. 97.

*Prvo*, ova pravila podrazumijevaju da je društvena evolucija uniformna i linearna, odnosno da počinje sa primitivnim društvenim organizacijama (to jest tribalizam i plemenske zajednice), a završava u “potpunom” društvu (to jest zapadna civilizacija). Sva društva koja se nalaze između ova dva kraja načinila su korak i odvojila se od primitivne vrste, ali se još uvijek nisu razvila na isti način i ukorak sa zapadnim društvom. Međutim kako same razlike u fazama razvoja nisu objašnjene, nego iznijete kao pretpostavke, navedena pravila se veoma lahko mogu iskoristiti u etnocentrične svrhe.

*Drugo*, trenutna praksa i aktivnosti zapadnog društva (koje prema datoj shemi stoji na vrhu skale ljudskog razvoja) postaju standardi prema kojima se mjeri normalnost. Dobro i loše više se ne određuju univerzalnim vrijednostima koja se nalaze iznad bilo kakve društvene prakse i koje bi trebalo da budu utjelovljene u institucije i djelovanja ljudi sa Zapada.

*Treće*, praksa ljudi sa Zapada postavlja se kao kriterij za normalnost ostalim društvima, ili, kako to navodi Durkheim, “bilo kojoj društvenoj vrsti koja nije prošla kroz potpunu evoluciju”.<sup>11</sup> Iako trebamo znati kako “ostala društva” sačinjavaju većinu čovječanstva.

Sasvim je jasno kako Emil Durkheim nije prvi naučnik sa Zapada koji je postulirao uniformnost i linearnost historijske evolucije i normativnost zapadne civilizacije. On je tek jedan u dugom nizu sličnih mislilaca poput, recimo, Francuza Condorceta, Britanca Spencera i Nijemca Hegela. Ono što razlikuje Emila Durkheima od ostalih zapadnih mislilaca jeste da je on prvi koji je ovakve europocentrične tendencije inkorporirao u

---

<sup>11</sup> Ibid., str. 97.



pravila naučne metodologije. Ustvari, Durkheim je optužio etičare zbog njihovog neuspjeha da uoče “jednostavnu činjenicu” a to je da se do moralnih vrijednosti može doći “promatranjem pravila koja funkcionišu ispred naših očiju i sistematskim otkrivanjem istih”.<sup>12</sup>

Jednim iznenađujućim potezom, Durkheim otkriva kako “opservacijom pravila” društvene interakcije kriminal može biti normalan, jer “potpuno je nemoguće da postoji ijedno društvo u kojem nema nikakvog kriminala”.<sup>13</sup>

Durkheimovo objašnjenje može biti sažeto na sljedeći način. Kako bi kolektivni osjećaj, kojeg kazneni zakon određenog društva štiti i čuva, bio prisutan u individualnoj svijesti, potrebno je ostvariti kontrolu sile u vanjskoj društvenoj sredini. Ova kontrola sile uređuje se upravo onim aktima koji je podrivaju, tj. kriminalnim aktima.<sup>14</sup>

Ustvari, Durkheimovo objašnjenje uopće ne potpomaže njegov stav prema kojem pravila normalnosti mogu biti izvedena opservacijom društvene interakcije. Štaviše, ono pokazuje kako i zašto “ono što treba” ne može biti izvedeno iz onoga što “jeste”. Vezivanjem kriminala i kazne, Durkheim miješa dva potpuno različita tipa nesklada sa općim pravilima i zakonitostima, odnosno patološki i herojski tip. Ova dva tipa ne mogu biti razlikovana osim bez jasne referencije na moralno i psihološko, i samim time, na metasociološke elemente, odnosno na individualnu kaznu ili nagradu u slučaju kriminala i moralne/duhovne odanosti univerzalnim/transcendentalnim vrijednostima u slučaju herojstva.

---

<sup>12</sup> Ibid., str. 66.

<sup>13</sup> Ibid., str. 99.

<sup>14</sup> Ibid., str. 99-101.

Odredivši pravila opservacije i pravila normalnosti, Durkheim se okreće novom zadatku i definira prirodu sociološkog tumačenja i navodi metode potrebne za objašnjenje društvenih fenomena. Durkheim smatra kako se sociološko tumačenje svodi na određivanje uzroka nekog fenomena, ili, alternativno, na određivanje efekata tog fenomena.<sup>15</sup>

Preispitujući pet metoda indukcije koje je sačinio John Stuart Mill, Emil Durkheim izdvaja metod istodobnih varijacija kao jedini metod koji je sukladan proučavanju društvenih fenomena. Ostale metode indukcije, ili komparativne metode, kako on voli da ih zove, imaju vrlo malo ili nimalo koristi za sociologa. Metode slaganja i razlikovanja pružaju malu pomoć pri proučavanju kompleksnih fenomena s kojima se obično susrećemo u društvenim istraživanjima, jer “nikada ne možemo biti sigurni da nismo propustili uzeti u obzir neke antecedente koji se slažu ili razlikuju sa posljedičnim efektom, u isto vrijeme i na isti način, kao i sa jedino poznatim antecedentom”.<sup>16</sup> Iz istog razloga metoda ostatka ne može se koristiti u praksi sociologa jer posljedica kompleksnosti određenog društvenog fenomena “može biti samo jedna”.<sup>17</sup>

Komparativna metoda svedena na metod istodobnih varijacija ima veliku važnost u sociološkim studijama jer društveni fenomeni ne mogu biti podređeni direktnim eksperimentima. Međutim “zakoni koji se ustanove ovim postupkom ne predstavljaju sebe uvijek na početku u obliku uzročnih odnosa”.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Ibid., str. 147.

<sup>16</sup> Ibid., str. 150.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid., str. 152.

Durkeheim ispravno naglašava kako su potrebne daljnje analize i interpretacije da bi se utvrdila uzročnost jer se ne može oboriti pravilo istodobnih varijacija dva fenomena koja se dešavaju kao posljedica trećeg fenomena postavljenog između njih, izuzev ako izbjegnemo opservaciju.<sup>19</sup>

Nadalje, Durkheim ispravno zaključuje kako je potrebno porediti fenomene ne samo po njihovim trenutnim karakteristikama nego tokom cijele faze njihove evolucije. Ovako dugotrajna komparacija može biti ostvarena kada se uvidi kako društveni fenomeni ne nastaju isključivo usljed djelovanja ljudi koji su prisutni u ovom trenutku, nego su ti fenomeni također pod utjecajem prošlih djelovanja i događaja. Shodno tome, Durkheim zaključuje da “komparativna sociologija ne predstavlja posebnu granu sociologije, nego je ona sama sociologija, pogotovo jer prestaje biti čisto deskriptivna nauka i teži zaključke izvlačiti iz činjenica”.<sup>20</sup>

### **Popperova pretpostavka i falsifikacija**

Naturalističke metode koje izjednačavaju društvene fenomene sa prirodnim objektima i zahtijevaju od naučnih istraživača da društvenu interakciju proučavaju na isti način kao što fizičari proučavaju prirodne odnose i aktivnosti, postale su još sofisticiranije u djelima Karla Poppera. Iako je Popper prvenstveno filozof prirodnih nauka, njegov metodološki pristup uveliko je primijenjen u zapadnim društvenim naukama. Naturalistički metod kojeg je elaborirao Karl Popper utemeljen je na filozof-

---

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid., str. 157.

skom konceptu prirode i polja ljudskog znanja kojeg on naziva “kritičkim racionalizmom”.<sup>21</sup>

Popper koristi naziv “kritički racionalizam” kako bi razlikovao filozofsko ishodište svoje metodologije od onoga što on označava kao “nekritički i sveobuhvatni racionalizam”.<sup>22</sup>

Sveobuhvatni racionalizam nalaže da sve tvrdnje moraju biti utemeljene ili na argumentima ili na opservaciji. Ovakav stav prema Popperu logički nije održiv pošto svi argumenti moraju početi od neke pretpostavke. Prema Popperu, nekonzistentnost sveobuhvatnog (ili nekritičkog) racionalizma postaje očita kada se uvidi da “je pretpostavka sama po sebi i zahtjev kojeg ispoljavaju mnogi filozofi prema kojem bi trebalo počinjati (suditi i misliti) bez bilo kakve pretpostavke i nikada ništa ne nagađati bez ‘dobro promišljenog racionalnog promišljanja’”.<sup>23</sup>

S druge strane, u kritičkom racionalizmu postoji uvjerenje kako je sve naše znanje provizorno, utemeljeno na određenim iracionalnim tvrdnjama, to jest na tvrdnjama koje su prihvaćene takozvanim činom vjere. Razlika između nekritičkog i kritičkog racionalizma ogleda se u tome da se u prvom odbija priznati iracionalna priroda svoga ishodišta, i na taj način on postaje uhvaćen u zatvoreni sistem mišljenja kojem nedostaju sredstva za samokorekciju, dok je drugi, tj. kritički racionalizam, potpuno svjestan provizornosti svoga znanja te neprekidno djeluje da poboljša i popravi svoju naučnu osnovu. Ukratko, Popperov kritički racionalizam kreće od pretpostavke ili uvjerenja da su

---

<sup>21</sup> Karl Popper, “The Defence of Rationalism”, *Selection*, uredio David Miller, New Jersey, Princeton, 1985., str. 33-35.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid., str. 34.

cjelokupno naučno znanje, svi zakoni i teorije, ustvari “pretpostavke i provizorne hipoteze”.<sup>24</sup>

Ova nova formulacija prirode nauke i naučnog znanja omogućuje Popperu da ponudi sasvim drugo rješenje za problem indukcije, a koje se poprilično razlikuje od solucije koju je ranije ponudio Immanuel Kant. Prema Popperovoj definiciji, sam Kant bi pripadao proponentima sveobuhvatnog racionalizma. Popper vjeruje da je logički problem indukcije tradicionalno emanirao iz jednog drugog problema koji je nastao u empirističkoj filozofiji Davida Humea. U pitanju je, naime, kontradikcija između “(1) Humeovog otkrića (...) da je nemoguće dokazati i opravdati neki zakon opservacijom i eksperimentom” i “(2) činjenice da nauka nudi i koristi zakone na svakom mjestu i u svako vrijeme”.<sup>25</sup>

Ovim principima Popper dodaje treći princip koji glasi “(3) princip empiricizma koji nalaže da u nauci isključivo opservacija i eksperiment mogu odlučivati o prihvatanju ili odbijanju naučnih tvrdnji uključujući zakone i teorije”.<sup>26</sup>

Kao što smo vidjeli već ranije, Immanuel Kant je riješio kontradikciju koja je postojala između principa (1) i (2) tako što je uveo treći princip metafizičkog ili transcendentalnog jedinstva pojava u ljudskoj svijesti. Karl Popper, s druge strane, odbacuje svaki pokušaj koji za cilj ima prevladati problem indukcije pomoću sveobuhvatnog (a samim tim nekritičkog) racionalističkog odgovora, smatrajući kako spomenuta problematika ne bi uopće ni postojala ako bi se promatrala iz perspektive kritičkog

<sup>24</sup> Karl Popper, “The Problem of Induction”, u *Selection*, str. 10.

<sup>25</sup> Ibid., str. 101.

<sup>26</sup> Ibid.

racionalizma. Drugim riječima kazano, Popper smatra kako očita kontradikcija između principa (1) i (3) automatski nestaje kada se koristi indukcija s ciljem da se zaključak o netačnosti određenog zakona i teorije izvede iz empirijskog dokaza.<sup>27</sup> Ovakvo to objašnjava Popper:

“Odgovor na ovo pitanje (indukcije) nagoviješten je kod Humea: Mi sigurno ne možemo opravdati mišljenje koje kreće od primjera ka istinitosti odgovarajućeg zakona. Međutim, ovoj negativnoj posljedici može biti pridodata još jedna jednako negativna posljedica: zasigurno možemo opravdati mišljenje koje polazi od suprotne činjenice ka netačnosti odgovarajućeg univerzalnog zakona...”<sup>28</sup>

Sasvim je očito kako Popper ne shvata da njegov pristup zahtijeva jednu vrstu već razvijenog racionalnog sistema koji može generirati hipoteze i pretpostavke koje bi se mogle opisati smisljenim. Drugim riječima, zakoni, hipoteze, pretpostavke i teorije bivaju smislene samo kada su dio jednog koherentnog i konzistentnog sistema mišljenja. Proizvoljne i krajnje izfragmentirane hipoteze ne mogu obogatiti područje ljudskog znanja. Kazat ćemo sve ovo i na drugačiji način, “kritički racionalizam” kojem poučava Karl Popper sebi pretpostavlja jedan sveobuhvatan racionalizam. Pod utjecajem antihistorijskih predrasuda, Popper ne uspijeva shvatiti kako je njegov pristup smislen njemu kao i onima s kojima on dijeli istu kulturalnu svijest, jer takav pristup polazi i automatski prihvata sistem mišljenja koji je razvijen u okrilju nekritičke filozofije prosvjetiteljstva. I ne samo to. Pored toga što Popper ne uviđa jednu širu intelektualnu tradiciju koja sačinjava zaboravljeno ishodište savremenog zapadnog znanja,

---

<sup>27</sup> Ibid., str. 102.

<sup>28</sup> Ibid., str. 110.

on ne prepoznaje ni historijske izvore znanja. Najvjerojatnije je ovakav antihistorijski pristup naveo Poppera da porekne temelje, izvore, kohezivnost i unutarnju konzistentnost znanja. To je najjasnije izraženo u sljedećem paragrafu:

“Tako bi moj odgovor na sljedeća pitanja: ‘Kako znaš? Šta je osnova ili izvor tvog mišljenja? Šta te je navelo da tako zaključiš?’, jednostavno glasilo: ‘Ne znam, moje mišljenje je samo puka pretpostavka. Ne treba nikada razmišljati o izvorima i ja nisam svjestan ni polovine tih izvora, te porijeklo i pedigre u svakom slučaju veoma malo utječu na istinitost. Međutim ukoliko vas interesuje problem kojeg sam želio riješiti svojim provizornim mišljenjem, pomoći ćete mi ako me kritikujete što žješće možete, i ako možete osmisliti nekakav eksperimentalni test koji bi po vašem mišljenju mogao pobiti moje mišljenje i stav. Ja ću vam svakako svom svojom snagom pomoći da ga i pobijete.’”<sup>29</sup>

Tako vidimo da na jednoj strani Popper priznaje da je sistem mišljenja koji je potpuno racionalan nepouzdan i da ta racionalnost svoje krajnje ishodište ima u očitim pojmovima i izjavama. S druge strane, pak, sasvim je netačan i nepouzdan njegov stav oko neuspjeha zapadnih naučnika da uspostave sistem mišljenja koji je potpuno autonoman od autoritativnih izvora znanja. Rješenje koje Popper bira jeste napuštanje ideje utemeljenosti istine, te on u potpunosti odbacuje ideju božanskih izvora znanja insistirajući kako je sve znanje koje posjeduje čovjek u svojoj osnovi ljudsko.<sup>30</sup>

Metoda za uspostavljanje istinitosti određenih tvrdnji koju je razvio Karl Popper tijesno je povezana sa filozofskim uteme-

<sup>29</sup> Karl Popper, “Knowledge Without Authority”, u *Selection*, str. 53.

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 57.

ljenjem o kojem smo prethodno govorili. Ova metoda sastoji se od sljedećih koraka:<sup>31</sup>

*Prvo*, određeni broj zaključaka deduktivno se izvodi iz generalnih iskaza koji su predočeni u formi “anticipacije, hipoteze, teorijskog sistema ili onoga što želite”.<sup>32</sup>

*Drugo*, niz zaključaka koji se izvode iz teorije komparativno se proučava uz korištenje skupa kriterija koji mogu uključiti: (a) unutarnju konzistentnost zaključaka, (b) pitanje da li teorija donosi “novo empirijsko znanje”, a ne određene jednostavne tautološke izjave, (c) pitanje da li teorija i poređenje sa drugima doprinosi napretku našeg znanja, i (d) pitanje da li su zaključci izvedeni iz određene teorije podložni empirijskom testiranju i propitivanju. Čini se kako Popper propisuje ovaj korak u cilju preliminarnog proučavanja teorije. U svakom slučaju, kritičko testiranje teorije obavlja se kroz naredna dva koraka.

*Treće*, određeni broj partikularnih (ili singularnih) izjava koje su izražene pojmovima “predviđanja ili predikcija” deduktivno se izvode iz teorije. Ove predikcije trebale bi biti izražene na takav način da ih je veoma lahko ispitati ili testirati u svijetu empirije.

*Četvrto*, ako empirijsko ispitivanje određenih partikularnih izjava proizvodi prihvatljive rezultate (tj. predikcije koje su konzistentne sa empirijskom stvarnošću) teorija se u tom slučaju verificira. Međutim ako ispitivanje određenih partikularnih izjava proizvodi rezultate koji nisu konzistentni sa empirijskim svijetom, zaključci će biti proglašeni lažnim i netačnim, i netačnost zaključaka neizbježno dovodi do proglašavanja same teorije lažnom i netačnom iz koje su zaključci logično dedukovani.

<sup>31</sup> Karl Popper, “Scientific Method”, u *Selection*, str. 135-136.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 135.



*Peto*, sve dok određena teorija biva konzistentna sa naknadnim ispitivanjima pa samim time i nadolazećim naučnim otkrićima, “možemo kazati kako je dokazala i opravdala svoju postojanost, odnosno da je ‘potvrđena’ prošlim iskustvom”.

Prema navedenoj shemi, naučna verifikacija teorije zahtijeva sljedeća tri elementa:

1. *Hipoteza*: Ovo je univerzalna tvrdnja koja iskazuje zakon ili općenito pravilo. Hipoteza se obično daje u formi kondicionalne tvrdnje, (ako *a*, onda *b*).<sup>33</sup>
2. *Inicijalni uvjet*: Ovo Popper naziva partikularnim (singularnim) tvrdnjama. *Inicijalni uvjet* odnosi se na određene okolnosti koje moraju postojati kako bi se određeni zakon ili hipoteza ostvarili i desili (to jest da se dogode njihovi efekti i rezultati). Ovi uvjeti moraju postojati na početku testiranja, i zbog toga se i navodi pojam *inicijalni uvjet*.
3. *Predikcija*: predikcija je također singularna tvrdnja. Predikciona tvrdnja opisuje jedan određeni događaj i dedukovan je i iz hipoteze i iz inicijalnog uvjeta.

Ukoliko postoje ova tri temeljna elementa, moguće je testiranje određene teorije ili teorijske hipoteze. Sada već možemo odrediti osnovnu strukturu postupaka falsifikacije (odnosno odbacivanja dokaza) kojeg je razvio Karl Popper. Koristićemo slova H, IU i P kako bismo označili premisu, inicijalni uvjet i predikcije i shematski predstaviti metod odbacivanja dokaza na sljedeći način:

---

<sup>33</sup> Ibid., str. 136.

- |                        |                       |
|------------------------|-----------------------|
| 1. Ako (H i IU) onda P | premisa 1             |
| 2. Ne postoji P        | premisa 2             |
| 3. Ne postoji (H i IU) | poricanje konsekventa |
| 4. Ne postoji H ili IU | distribucija          |
| 5. IU                  | dodatna premisa       |
| 6. Ne postoji H        | disjunkcija           |

Navedeni argumenti mogu se svesti na dvije premise i zaključak. To izgleda ovako:

- |                        |           |
|------------------------|-----------|
| 1. Ako (H i IU) onda P | premisa 1 |
| 2. Ne postoji P i IU   | premisa 2 |
| 3. Stoga nema H        | zaključak |

Primjećujemo kako ne možemo zaključiti da je naša hipoteza istinita jednostavnim potvrđivanjem istinitosti naše predikcije, jer bi u tom slučaju naš argument koji potvrđuje konsekventa bio logički pogrešan. Istinitost predikcije može nam jedino kazati kako naša teorija do sada nije bila falsifikovana i proglašena netačnom, odnosno da je potvrđena (iskustvom).

Navedena shema pokazuje nam strukturu argumenta koja se može upotrijebiti ukoliko želimo pokazati netačnost određene teorije. Ova struktura nam kazuje da iako nebrojeno mnogo potvrđujućih slučajeva može biti potvrđeno, oni nikada ne mogu uspostaviti istinitost određene teorije, imajući u vidu pri tom da se samo jednim pobijajućim slučajem ta teorija može proglasiti netačnom, odnosno da se može naučno falsificirati. Međutim sve dok teorija ne bude proglašena netačnom, ona će nam pružati kauzalno objašnjenje određenog fenomena. Obrasci naučnog objašnjenja shematski mogu biti izraženi na sljedeći način:

C1, C2... Cn (partikularni objašnjavajući uvjeti)  
 h1, h2... Ln (opći zakoni)

---

E (Deskripcija empirijskog  
 fenomena koji se treba objasniti)<sup>34</sup> } tumačenje

Sada trebamo pogledati sljedeći primjer. Pretpostavimo da je dekan Pravnog fakulteta Internacionalnog islamskog univerziteta (IIU) u Kuala Lumpuru dao sljedeću izjavu:

Svi studenti koji su ispunili 90 kredita časova i ostvarili prosjek 3.0 mogu položiti pravosudni ispit.

Ova izjava sada ima formu univerzalnog zakona ili pravila koji nam omogućuje da objasnimo ili predvidimo pojedinačne slučajeve koji potpadaju pod univerzalnu kategoriju “studenta prava na Internacionalnom islamskom univerzitetu (IIU) u Kuala Lumpuru”. Na taj način, ako znamo jednog studenta (Abdullaha) koji je student na IIU, na osnovu univerzalnog pravila možemo zaključiti kako će on položiti pravosudni ispit. Pojedinačna tvrdnja glasila bi ovako: “Abdullah, koji je student prava na Internacionalnom islamskom univerzitetu (IIU) u Kuala Lumpuru, sa 90 kredita časova i prosjekom 3.0 položiti će pravosudni ispit.” Ovo je predikcija čije ostvarenje potvrđuje univerzalno pravilo. Kako Abdullahovo polaganje pravosudnog ispita ne uspostavlja istinitost općenite tvrdnje, netačnost ove izjave definitivno čini općenitu tvrdnju netačnom, odnosno falsifikuje je. Ali kako bismo univerzalno pravilo proglasili netačnim pomoću pojedinačnog slučaja, taj slučaj mora potpa-

---

<sup>34</sup> Detaljnije o ovoj temi treba vidjeti u knjizi: *Readings in the Philosophy Science*, uređio Baruch Brody, Prentice Hall, 1989., str. 153., 171.

dati pod univerzalne slučajeve i mora ispuniti inicijalne uvjete i okolnosti. To znači da pojedinačna, partikularna (singularna) tvrdnja mora biti dedukovana i iz hipoteze i iz inicijalnih uvjeta. Shodno tome, ako Abdullah ne ispuni uvjete od 90 kredita časova i prosjeka od 3.0 njegova nemogućnost da položi ispit neće dovesti do falsificiranja teorijske hipoteze.

Međutim Popperova metodologija falsifikacije kao i filozofske osnove “kritičkog racionalizma” pokazuju visok stepen naivnosti jer ne uspijevaju uvidjeti kako falsifikacija ne može biti ostvarena na razini eksperimentacije ili ispitivanja. Naučnici obično koriste veliki broj dodatnih premisa ili pretpostavki, pa negativni rezultati eksperimenta mogu biti uvijek opravdani upravo zbog tih pomoćnih ili dodatnih pretpostavki. Čak i kada se ne koriste dodatne pretpostavke, ili kada se ne mogu upotrijebiti kao opravdanje za negativne rezultate testa, naučnici mogu uvijek uvesti *ad hoc* pretpostavke kako bi izbjegli falsifikaciju. Argument za izbjegavanje falsifikacije može biti izražen i na sljedeći način:<sup>35</sup>

Ako ( $a$  i  $b$ ) onda  $c$

Bez  $c$

Stoga bez ( $a$  i  $b$ )

Bez  $a$  ili bez  $b$

$a$

Stoga bez  $a$  (pri čemu je  $a$  dodatna pretpostavka)

Iako je Popper razvio svoj metodologijski pristup falsifikacije razmišljajući o prirodnim naukama, kasnije je objasnio nje-

<sup>35</sup> Detaljnije vidjeti u djelu: D.C. Philips, *Philosophy, Science and Social Inquiry*, Oxford, Pergamon Press, 1987., str. 15.

govu upotrebu pri istraživanju društvenih fenomena. U svojim djelima, *The Poverty of Historicism* i *The Open Society and Its Enemies*, Popper poriče da su društveni fenomeni i društveni zakoni suštinski različiti od zakona fizike. Usljed toga, on poziva na primjenu određenog metoda, koji je oblikovan metodom “pretpostavke i falsifikacije” u prirodnim naukama kojeg naziva “društvenim inženjeringom”.<sup>36</sup> I dok odbija mišljenje prema kojem se vrijednosti izvode iz činjenica, koje je ranije iznio Durkheim, Popper insistira kako društveni zakoni moraju biti izvedeni iz društvenih činjenica, ili “društvenih institucija”. Poput Durkheima, on poriče kako je izučavanje ljudske svijesti ili psihologije relevantno za poimanje društvenih fenomena. On to objašnjava na sljedeći način:

“Govoreći o društvenim zakonima ili prirodnim zakonima društvenog života, ne smatram mnogo važnim i značajnim navodne zakone evolucije za koje su veoma zainteresirani historicisti poput Platona... Također, ne smatram značajnim niti zakone ‘ljudske prirode’, to jest psihološka i sociopsihološka pravila ljudskog ponašanja. Više od toga, ja smatram kako su takvi zakoni formulisani modernim ekonomskim teorijama, poput, naprimjer, teorije međunarodnog poslovanja ili teorije trgovinskih krugova. Ovi i drugi značajni društveni zakoni vezani su za funkcioniranje ‘društvenih institucija’”.<sup>37</sup>

Tvrđnja da su naturalističke metode, razvijene za proučavanje fizičkih fenomena, primjerene i adekvatne za izučavanje društvenih fenomena može biti opravdana samo kada dvije vrste fenomena nemaju nikakvih suštinskih razlika koje ograničavaju

<sup>36</sup> Detaljnije vidjeti u djelu: Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, London, ARK Paperbacks 1967., str. 5., kao i u djelu: Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge, 1966., tom I, str. 1.

<sup>37</sup> Karl Popper, *The Open Society...*, tom I, str. 67.

primjenjivost naturalističkih metoda, a tu su tvrdnju razvili i Durkheim i Popper i ona je prihvaćena i priznata u vodećim krugovima društvenih nauka na Zapadu. Ovdje moramo postaviti pitanje da li su društveni i prirodni fenomeni, i samim tim društveni i prirodni zakoni iste prirode. Istina je kako fenomen zakonitosti nije jedinstven u ljudskom društvu, te da univerzalni zakoni prožimaju cjelokupno postojanje. U svojoj najjednostavnijoj formi, *zakon* upućuje na tačnost i sličnosti u ponašanju osoba i stvari. Na prvi pogled, čini se kako zakon podrazumijeva čitav niz principa koji opisuju opće oblike ponašanja, kako u prirodnom, tako i u društvenom svijetu. Drugim riječima kazano, čini se kako se ponašanje stvari i ljudi upravljaju općim principima koji sebe otkrivaju kroz tačnosti i harmoniju pokreta i djelovanja.

Međutim ako pažljivije pogledamo, možemo uočiti važnu i temeljitu razliku između zakona koji upravljaju prirodnim ponašanjem i zakona koji reguliraju društveno ponašanje. Razlika između prirodnog i društvenog poretka ogleda se u činjenici da je prirodni poredak podređen zakonima *nužnosti*, dok na društveni poredak utječu zakoni *slobode*. Stvari se ponašaju u skladu sa određenim obrascima iz puke nužnosti. Tako su odnosi između stvari utemeljeni na principu uzročnosti ili kauzalnosti prema kojem svaki element prirode stupa u interakciju sa nekim drugim elementom po sistemu uzroka i posljedice. S druge strane, ljudsko ponašanje je određeno slobodnom voljom. Ono nije uzrokovano nužnošću, nego, prije svega, mogućnošću, jer ljudi uvijek (barem teoretski) imaju opcije koje slobodno biraju. Ljudska volja je slobodna i ljudsko djelovanje je proizvod i rezultat slobodnog izbora te volje. Međutim ako ljudsko djelovanje pripada području slobode i mogućnosti, ne možemo nužno

zaključiti kako se ljudi ponašaju proizvoljno i besciljno, barem kada govorimo iz subjektivne perspektive. Prije svega, ljudsko djelovanje je uvijek smisleno jer ima za cilj da sebi osigura određene stvari ili da ostvari neke zadatke. Pitanje da li su objekti ljudske volje važni ili trivijalni, plemeniti ili niski ovdje nema mjesta niti relevantnosti. Mnogo važnija je činjenica namjerne i smislene volje za nečim, jer ona nas navodi na zaključak kako je djelovanje bez cilja nemoguće.

Također, sloboda ljudskog djelovanja ne znači da je ljudska volja imuna na vanjske pritiske i utjecaj, te uvjetovana prirodnim silama ili ljudskim faktorom. U konačnici, sam čovjek je dio prirodnog poretka i mora zadovoljiti prirodne potrebe tijela i zaštititi ga svake štete koju bi mu mogli nanijeti drugi. Važnost i značaj ljudske slobode ogleđa se u činjenici da vanjski pritisci i utjecaji ne djeluju izravno na ljudsku volju na mehanički ili kauzalni način, nego indirektno posredstvom psiholoških faktora. Drugim riječima, iako prirodne i društvene sile pokušavaju utjecati na ponašanje pojedinca kroz sistem privoljavanja i prisile, one uspijevaju samo onoliko koliko čovjek izabere da podlegne izvanjskim prijetnjama i iskušenjima. Naprimjer, društvo pokušava kontrolirati ponašanje pojedinaca upotrebom (ili prijetnjom) sile, ali pojedinac može izabrati da se ne pomiri sa izvanjskim pritiskom, čak i po cijenu svog života.

Ukratko, ljudska volja ne pripada području nužnosti, nego sferi mogućnosti i slobode, što znači da efektivni povod ljudske volje nije uzrok nego cilj i svrha.

Međutim ako je ljudska volja sposobna birati vlastite ciljeve, sasvim je razumno da je veoma usko polje sposobnosti realiziranja tih ciljeva. Razlog tome je činjenica da se realizacija određenih ciljeva dešava u aktuelnom svijetu gdje je mogućnost

sagledavanja okolnosti za izvršenje tih ciljeva određena društvenim uvjetima. Ovo podrazumijeva da je mogućnost pojedinca da ostvari svoje ciljeve zavisna od njegove sposobnosti da savlada društvene i prirodne prepreke koje se nalaze pred njim. Drugim riječima kazano, sposobnost pojedinca da ostvari svoje ciljeve u životu, samim time da savlada prirodne i društvene barijere, zavisi od društvene koordinacije između pojedinaca koji dijele slične ciljeve. Međutim, ukoliko ljudska volja uspije zadržati svoju slobodu, postavi i ostvari svoje ciljeve, čovjek mora uvidjeti da naponi koje ulaže kako bi ostvario svoje ciljeve u životu neće biti poremećeni voljama drugih ljudi čiji ciljevi mogu biti u sukobu sa njegovim. To znači da su slijedovi društvene interakcije proizvod jedinstva ciljeva između članova društva, ili u najmanju ruku jedinstva ciljeva dominantne grupe u društvu. Shodno ovome, naučno proučavanje društvenih pravila zahtijeva da analiza bude urađena na dva nivoa, na onom individualnom, kao i na nivou zajednice.

Proučavanje djelovanja pojedinaca omogućava nam da identifikujemo *pravila* koja upravljaju djelovanjem pojedinaca. Njih ima dvije vrste: *normativna pravila*, koja označavaju *intenciju* pojedinca koji djeluje, i *tehnološka*, koja se sastoje od različitih vještina kojima vlada pojedinac koji djeluje. Pravila zajednice označavaju jedinstvo normativnih i tehnoloških pravila. Shodno tome, kauzalno tumačenje društvenog djelovanja je moguće samo onda kada se pretpostavi jednoličnost djelovanja.



## ZAKLJUČAK TREĆEG DIJELA

Moderne naučne metode na Zapadu uglavnom su bile usmjerene na proučavanje prirodnih i društvenih fenomena. Kao posljedica svega toga, zapadni naučnici su metodologijski bili fokusirani na usavršavanje induktivnih metoda i društvene analize. Tekst i tekstualna analiza bili su u zavjetrini još od ranog razvoja modernog intelektualizma na Zapadu.<sup>38</sup> Uistinu, zapadni naučnici ostvarili su značajan doprinos u razvoju empirijskih metoda.

Međutim, postepeno, fokus na empirijske metode biva izdignut na jedinstven empiristički metodologijski pristup koji je ograničio istinu na empirijsku istinu. Slično tome, analiza djelovanja postepeno je prerasla u analizu ponašanja prema kojoj su ljudski ciljevi i intencije ili negirane ili u najboljem slučaju reducirane na one ciljeve i intencije koje su vezane za društveni i materijalni opstanak modernog čovjeka na Zapadu. Uspon metodologije naturalističke društvene nauke koji je prihvatio metode prirodnih nauka najupečatljiviji je simptom ovog trenda.

Uistinu, ove naturalističke tendencije izuzetno dobro su prihvaćene među zapadnim naučnicima, empiristima i drugima. Kao što smo vidjeli u prethodnom poglavlju, čak i Karl

---

<sup>38</sup> Tek u skorije vrijeme tekstualna analiza poprima više pažnje i ona je postala primarno analitičko sredstvo hermeneutičara i postmodernih pisaca.

Popper, koji je odbacio empiricizam, nastavio je upotrebljavati naturalističke metode. Poput Kanta prije njega, Popper je uspio nadići jednostavnost empirizma ponovno naglašavajući autonomiju ljudskog uma. Međutim za razliku od Kanta, Popper je to učinio na način da je potkopao kohezivnost i sistematičnu prirodu ljudske racionalnosti. Najzad, oba ova naučnika, i Immanuel Kant i Karl Popper, doprinijela su ograničavanju ljudskog znanja na područje empirijskih fenomena, a koncept istine sveli su na empirijsku istinu.

Međutim neuspjeh zapadnih racionalista, kako onih “sveobuhvatnih” tako i onih “kritičkih” (da upotrijebimo Popperovu terminologiju), ne bi trebao predstavljati iznenađenje. Jer u nedostatku objavljenog izvora koji bi osvijetlio ljudski um u pogledu prirode sveukupne stvarnosti, racionalnost je zbilja nemoguća da transcendirira svoje fizičko okruženje. Najviše što može učiniti jeste da prizna nužnost transcendentne ili natprirodne stvarnosti kako bi potpomogla prirodno i kako bi rastumačila njegovu urođenost.

Istinsko razumijevanje empirijskih aspekata ljudske egzistencije nije moguće bez temeljitog razumijevanja koje ima za cilj otkriti poredak koji prethodi ljudskoj egzistenciji. Međutim za to je neophodan transcendentalni uvid koji je utjelovljen u Božanskom tekstu. Stoga, metodologija koja nas može osposobiti da iskoristimo božanski znak mora biti inkorporirana u tekstualnoj i kontekstualnoj analizi. Priroda ovakve metodologije kao i obrazlaganje uključivanja božanskog izvora u naučna istraživanja bit će tema našeg sljedećeg poglavlja.



*Četvrti dio*

---

## **Alternativna metodologija**



## PREMA UJEDINJENOM PRISTUPU ŠERIJATSKOG I DRUŠTVENOG ZAKLJUČIVANJA

Vrhovni zadatak savremenih islamskih nauka jeste iznalaženje nove metodologije koja će moći analizirati složene društvene probleme, s jedne strane, i olakšati izvođenje pravila i koncepta iz Božije objave, s druge strane. U ovom poglavlju ćemo govoriti isključivo o ovoj problematici. Elaborirajući spomenute probleme, ovo poglavlje prvenstveno predočava dvije teme. U prvoj temi pokušava se istaći potreba za ponovnim uspostavljanjem Objave kao primarnog izvora u proučavanju društva i društvenih nauka. Druga tema ogleda se u iznalaženju modela ujedinjenog metodologijskog pristupa analize objavljenog teksta i društvenih fenomena.<sup>1</sup>

Prva poteškoća s kojom se suočavate kada pokušate razviti jedan alternativni metodologijski pristup koji je ukorijenjen u islamskoj ontologiji jeste činjenica da je božanska objava isključena iz područja nauke. Istina je da je ovo isključenje nastalo u zapadnoj naučnoj tradiciji kao posljedica unutaršnjeg konflikta

---

<sup>1</sup> Rana verzija ovog poglavlja objavljena je u časopisu *American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*, sv. 10., broj 4., str. 468-484.

između religijskih i naučnih zajednica na Zapadu. Također, istina je da objave nikada nisu gledane kao međusobno isključive u islamskoj naučnoj tradiciji. Međutim muslimanski naučnici teško da mogu ignorirati činjenicu da je božanska objava isključena iz modernih naučnih istraživanja i aktivnosti. Upravo iz ovog razloga odabrali smo da našu diskusiju počnemo izlaganjem osnova prema kojima bi Objava bila priznata kao glavni izvor naučnog istraživanja.

Atak na Objavu koji je doveo do njenog isključivanja iz naučnih poduhvata na Zapadu desio se u dvije faze. U prvoj, Objava je poistovjećena sa neutemeljenom metafizikom i označena kao rivalsko područje znanja koje je stajalo naspram znanja koje je, navodno, um smatrao jedino istinitim.<sup>2</sup> Nakon toga, po uzoru na Kanta, zaključeno je kako naučne aktivnosti trebaju biti ograničene na empirijsku stvarnost, jer ljudski um ne može provjeriti niti doznati transcendentalnu stvarnost.<sup>3</sup> Na sljedećim stranicama pokazujem kako naučne aktivnosti pretpostavljaju metafizičko znanje i zbilja nisu moguće bez transcendentalnih pretpostavki. Nadalje, uvjeren sam kako je istinitost Objave ukorijenjena u empirijsku stvarnost, te kako kvalitet dokaza koji podupiru objavljenu istinu nije nimalo slabiji od onoga koji obrazlaže empirijsku istinu.

---

<sup>2</sup> John Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", u *The English Philosophers*, uredio Edwin a. Burtt, str. 392-395.

<sup>3</sup> Emmanuel Kant, *Critique of Pure reason*, preveo Norman Kemp Smith, New York, Marten's Press, str. 265.

## Metafizičke pretpostavke empirijskog znanja

Na početku treba kazati kako su napori da odvoje religijsku (odnosno metafizičku) istinu od naučne bili pogrešno usmjeravani i neodrživi. Jer ne samo da je znanje fizičkog ukorijenjeno u metafizičkom nego je, također, metafizičko sasvim vezano i stoljeno sa fizičkim. Kako bismo uvidjeli međusobnu povezanost između ova dva entiteta, moramo se prisjetiti kako su nauka i naučna istraživanja posljedica posebne ontologije koja povezuje naučni poduhvat nekog pojedinca sa njegovom sredinom, te uređuje njihovu motivacijsku osnovu. Drugim riječima kazano, naučne aktivnosti pretpostavljaju određen broj tvrdnji o prirodnoj egzistencije, a to je istina koja mora biti priznata prije bilo kakvog upuštanja u empirijska istraživanja. Među takvim metafizičkim tvrdnjama i uvjerenjima posebno se ističu ove tri:

*Prvo*, prirodni svijet je uređen zakonima koji reguliraju ponašanje prirodnih stvari i objekata tačno i uredno.

*Drugo*, zakoni koji upravljaju prirodom su racionalni i stoga ih ljudski mozak ili racio može otkriti i spoznati.

*Treće*, znanje je važna ljudska vrijednost i superiorna je u odnosu na neznanje.

Ova tri transcendentalna principa pretpostavljena su svim naučnim aktivnostima i ukorijenjena su u temelje naučne tradicije. Ipak, ovo su stavovi i tvrdnje koji ne mogu biti provjereni metodama koje trenutno prihvata zapadna naučna tradicija. Međutim, nauka kao vokacija svoju egzistenciju duguje ovim transcendentalnim principima i načelima.

U radu objavljenom 1990. godine, James Rosenau, vodeći naučnik u području međunarodnih odnosa, uvjeren je kako nai-



zgleđ neuređena priroda međunarodnih odnosa rezultira iz neuspjeha da se otkrije jedan inherentni red koji se nalazi ispod očitog nereda svjetske politike. Objašnjavajući osnove svog insistiranja na *uređenosti* prirode međunarodnog *nereda*, on je napisao sljedeće:

“Iako na prvi pogled može izgledati apsurdno da se traga za poretkom ispod nereda svjetskih odnosa, ova kontradikcija biva riješena kada se prizna kako u biti postoje dva različita koncepta reda. U jednom slučaju, sama ideja koncepta označava pretpostavljanje kauzalnosti, odnosno ideje da postoji uzrok svake posljedice i da se ništa ne dešava slučajno. Uzroci ponekad ne mogu biti trenutno spoznani jer ne postoji tehnologija, resursi ili vrijeme kako bi se oni ispitali, međutim premissa o podložnom uređenju dolazi od teorijskih, a ne empirijskih mogućnosti. Ovo znači da kada se kauzalni, a ne slučajni faktori pretpostave kao operativni, ništa ne može postojati izvan razumijevanja. U ovom smislu, svijet je inicijalno nedokaziva (isto tako i nepobitna) pretpostavka, jedno uređeno mjesto, iako može biti zbunjujuće i misteriozno jer sredstva opservacije nisu adekvatna i primjerena zadacima objašnjavanja ili eksplanacije.”<sup>4</sup>

Rosenau ne uspijeva kazati da ne samo da jednostavno uvjerenje o uzročnosti podupire tvrdnju o poretku između posmatranog nereda, jer kauzalnost može samo uspostaviti vezu između antecedenta i konsekventa. Štaviše, pretpostavljeni svijet je ukorijenjen u potisnutom uvjerenju u transcendentalni poredak kao i u racionalnost svijeta.

Pored toga što obrazuje osnovu za metafizičku pretpostavku nauke, uvjerenje u transcendentalni poredak predstavlja i temelj naučne motivacije. Istina je da određeni naučni poduhvati mogu

<sup>4</sup> James Rosenau, *Turbulence in World Politics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990., str. 50.

biti motivirani određenim koristoljubljem. Međutim takva motivacijska osnova teško da je postojala u ranoj fazi naučne tradicije kada nisu postojale nagrade za naučna istraživanja i poduhvate.<sup>5</sup>

Vrijedno je spomenuti kako pojava utilitarizma u naučnoj etici na Zapadu koincidira sa izraženim isticanjem pozitivističkih pristupa, odnosno sa opadanjem zanimanja za metafizičko i transcendentalno. Međutim u svim ovim značajnim promjenama transcendentalni principi koji su uzdigli nauku i dalje su sačinjavali temelj koji je naširoko pretpostavljen, ali koji se rijetko javno priznaje.<sup>6</sup>

Međutim ovisnost o empirijskom i transcendentalnom znanju nije jednostrana prema čemu bi empirijsko uvijek bilo ovisno o transcendentalnom. Ustvari, stanje ovisnosti je recipročno, jer je istinitost metafizičkih principa empirijski potkrijepljena kroz njihovu manifestaciju. Drugim riječima kazano, iako su transcendentalni principi pretpostavljenog univerzalnog poretka utemeljeni u religijskim uvjerenjima, istinitost ovih principa manifestira se u ponašanju stvari koje se može empirijski promatrati.

## Racionalnost Objave

Već smo ranije vidjeli kako je potkopavanje Objave kao izvora znanja u zapadnoj tradiciji počelo sa kontrastiranjem naučnog i objavljenog znanja. To je značilo da je objavljeno znanje isključeno iz područja nauke i izjednačeno sa mističnom vjerom dok

<sup>5</sup> Pioniri u nauci u srednjovjekovnoj Evropi najčešće su bili progonjeni i osuđivani za herezu.

<sup>6</sup> Primjeri radova koji priznaju ove principe jesu djela: Chava Nachmias i David Nachmias, *Research Methods in the Social Science*, London, Edward Arnold, 1990., str. 7-9; E. A. Burtt, *Metaphysical Foundation of Modern Science*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1980.

je, s druge strane, nauka posmatrana kao jedino znanje koje je utemeljeno na “racionalnosti”. Shodno tome, bilo je samo pitanje vremena kada će znanje utemeljeno na Objavi biti “progna- no” u područje iracionalnog. Pitanje koje se mora ovdje naglasiti svakako je: da li je razlika između razuma i Objave moguća?

Kako bismo odgovorili na ovo pitanje, na prvom mjestu moramo proučiti unutarnju strukturu kako razuma tako i Boži- je Objave. Sam pojam Objave upućuje na skup napisanih izjava u formi diskursa koji iznosi dalekosežne zaključke o porijeklu svijeta i čovjeka, prirodi i sudbini čovjeka i kosmosa, te propisuje niz pravila koje upravljaju djelovanjem kako pojedinca, individue, tako i zajednice ili kolektiviteta. Pojam *Božija obja- va* može podrazumijevati nekoliko diskursa između kojih, iako oni dijele određene istovjetne osobine i sličnosti, ipak postoje itekako bitne razlike.<sup>7</sup> Pojam *razuma*, s druge strane, ima dvije istaknute referencije. *Razum* se nekada koristi da bi se označio određeni broj jasno očitih principa koji upravljaju procesom mi- šljenja mentalno sposobnih ljudi bez obzira na njihovu kulturnu ili obrazovnu pozadinu. Najbitniji princip razuma koji je široko priznat svakako je princip nekontradikcije. Prema ovom prin- cipu nije moguće istovremeno priznavanje i nijekanje jedne te iste propozicije ili iskaza. Prema navedenoj koncepciji, razum je sredstvo ili kanon koji se koristi kako bi se ispitala koherentnost određenog broja iskaza. Ovo ispitivanje i proučavanje omogućava nam da utvrdimo da li su određeni iskazi koherentni i samim time u skladu sa principima razuma ili su, u suprotnom, neko- herentni i na taj način oprečni razumu. Prema tome, Objava može biti posmatrana kao iracionalna samo u slučajevima kada sadržava kontradiktorne izjave.

<sup>7</sup> Tora, Evanđelje i Kur'an primjeri su božanski objavljenih diskursa.

Nadalje, pojam *razum* koristi se da se označi sposobnost racionalnih bića da priznaju istinitost određenih tvrdnji, odnosno da poreknu istinitost nekih drugih tvrdnji. Na prvi pogled, prema ovoj drugoj koncepciji, razum se doima kao ljudska sposobnost, *organon* kojeg posjeduju sva ljudska bića. Ako поближе pogledamo drugi koncept definiranja razuma, vidjet ćemo kako on označava određeno znanje koje je bilo proučeno i sistematizirano pomoću principa logike. Štaviše, naše proučavanje druge koncepcije prema kojoj je razum sistematičan skup znanja otkriva kako se pojmovi *razum* i *razumsko* sastoje iz (1) transcendentalne tvrdnje čija je istina postulirana i (2) empirijske tvrdnje čija je istinitost utemeljena na čulnom iskustvu. Sasvim jasno, razum shvaćen samo kao skup znanja može se nametnuti kao rival Objavi.

Navedene konceptualizacije razuma dovele su nas do tri veoma važna zaključka.

*Prvo*, bilo da se shvata kao mentalni instrument (*kanon*) ili mentalno sredstvo (*organon*), razum se manifestira kroz određeni broj univerzalnih principa (to jest identitet, nekontradikciju, neposrednost, kauzalnost) i procedura (apstrakcija, analiza, sinteza) koje ljudsko biće koristi kako bi ustanovilo istinitost tvrdnji. Kao takav, razum se neminovno veže sa metodama i mehanizmima koji se koriste u nauci, te shodno tome ne može biti kao izvor znanja.

*Drugo*, poricanje naučne valjanosti Objave ne može biti pripisana niti prirodi objavljenih tvrdnji niti strukturi same Objave. Jer, naime, i razum i Objava sastoje se od transcendentalnih i empirijskih tvrdnji. Shodno tome, može se sa sigurnošću kazati kako potpuno isključenje Objave iz područja nauke nije rezultat nikakve inherentne kontradikcije između univerzalnih elemenata Objave i razuma. Prije svega, ta kontradikcija pripisuje se

djelimično unutarnjoj kontradikciji između razuma i zapadne religije, i djelimično unutarnjem sukobu između naučnog pokreta na Zapadu i kršćanske crkve.

*Treće*, iako je naučna tradicija na Zapadu sve vrijeme postulirala nerelevantnost Objave i religije u naučnim istraživanjima, ona je pored toga usvojila određen broj metafizičkih tvrdnji koje su ukorijenjene u svjetonazoru i kosmologiji Božije objave, premda, u naučnoj tradiciji Zapada nikada nije priznata nikakva veza sa Božanskim.

### **Stvarnost empirije i stvarnost Objave: Kvalitet dokaza**

U svjetlu prethodne diskusije, nauku možemo opisati kao aktivnosti koje za cilj imaju potvrditi istinitost određenih tvrdnji koje se odnose na prirodu stvarnosti. Moderno ili zapadno isključivanje Objave iz područja nauke nije utemeljeno na poricanju činjenice da Božija objava iskazuje tvrdnje o prirodi stvarnosti jer ona to uistinu čini. Ovo isključivanje ponajprije je utemeljeno na stavu da jedino empirijska stvarnost može biti provjerena, odnosno potvrđena. Kako nenaučna (metafizička) stvarnost nije podložna provjeri ili verifikaciji pomoću eksperimenata, ona ne može ući u područje nauke, niti biti njenim dijelom.<sup>8</sup>

Navedni argument je simplificiran i pogrešan jer zanemaruje i iskrivljuje prirodu kako objavljenih tako i empirijskih dokaza. Nadalje, ovaj argument previđa dvije esencijalne činjenice.

*Prvo*, naše znanje o empirijskoj stvarnosti nije utemeljeno na znanju koje se direktno i empirijski prima iz prirode, nego

---

<sup>8</sup> Opširnije vidjeti u: Kant, *Kritika čistog uma*.

na teorijama koje opisuju osnovne strukture stvarnosti. Ove strukture nikada ne osjećamo direktno čulima. Umjesto toga, strukture empirijske egzistencije shvaćene su upotrebom kategorija koje su apstrahovane iz čulnog i posredovane, odnosno prenesene čisto “racionalnim” kategorijama i izjavama. Koristeći Lockeovu terminologiju, možemo kazati kako se teorije koje koristimo da opišemo empirijsku stvarnost sastoje od složenih propozicija koje su nastale kombinacijom određenog broja jednostavnih propozicija. Shodno tome, naše razumijevanje odnosa između Zemlje i Sunca posredovano je mentalnim konstruktima, i stoga je u potpunosti suprotno izravnim impresijama koje se stječu čulima.

*Drugo*, navedeno mišljenje ne uviđa kako Objava (u najmanju ruku u svojoj finalnoj i islamskoj formi) traži svoja opravdanja u empirijskoj stvarnosti. Gledano iz ugla Božije objave, empirijska stvarnost je manifestacija transcendentalne stvarnosti i stoga može imati smisla samo u odnosu sa transcendentalnim. Uistinu, Kur'an je ispunjen ajetima (znacima) koji naglašavaju međusobnu povezanost empirijskog i transcendentalnog. Treba, naprimjer, pogledati sljedeće ajete:

*U stvaranju nebesa i Zemlje i u izmjeni noći i dana su, zaista, znamenja za razumom obdarene. (3:190)*

*On je Sunce izvorom svjetlosti učinio, a Mjesec sjajnim i položaje mu odredio da biste znali broj godina i računanje. – Allah je to mudro stvorio. – On potanko izlaže dokaze ljudima koji razumiju. (10:5)*

*Mi ćemo im pružati dokaze Naše u prostranstvima svemirskim, a i u njima samim, dok im ne bude sasvim jasno da je Kur'an istina. A zar nije dovoljno to što je Gospodar tvoj o svemu obaviješten? (41:53)*

*Na nebesima i na Zemlji, zaista, postoje dokazi za one koji vjeruju. (45:3)*

*Na Zemlji su dokazi za one koji čvrsto vjeruju. (51:20)*

Najvažnije od svega, Objava naglašava veoma vrijednu činjenicu da je empirijsko beznačajno ako se izdvoji iz cjeline koja, čak to priznaje i zapadna nauka, nadilazi granice empirijske stvarnosti.<sup>9</sup>

Objavi se kao takvoj ne treba pristupati kao nizu tvrdnji koje direktno možemo dokučiti, nego kao datom “fenomenu” koji je sačinjen od znakova čije razumijevanje zahtijeva stalnu i opetovanu interpretaciju i sistematizaciju. Zbilja, i sam Kur’an na veoma jasan način kazuje kako je sačinjen od ajeta ili znakova čije razumijevanje zavisi od procesa mišljenja, kontemplacije i zaključivanja:

*On je Zemlju ravnom učinio i na njoj nepomične planine i rijeke stvorio i od svakog ploda po par, muško i žensko, dao; On dan zastire noću. To su doista dokazi ljudima koji razmišljaju. (13:3)*

*On vam je stvorio zvijezde da se po njima u mraku upravljate, na kopnu i moru. – Mi potanko objašnjavamo znamenja Naša ljudima koji znaju. (6:97)*

Navedeni ajeti sasvim jasno naglašavaju činjenicu kako se za razumijevanje Objave tekstu mora prići na isti način kako pristupamo i društvenim, pa čak i prirodnim fenomenima. Iz jednog razloga moramo kazati kako istinitost svih ovih fenomena zavisi od sposobnosti teorija koje sačinjavaju naučnici i mislioci na temelju podataka koji su nastali iz ovih fenomena, a kako bi proizveli konzistentna i “zadovoljavajuća” objašnjenja iskustvene stvarnosti.

---

<sup>9</sup> Ibid., str. 630-632.

Kada govorimo o Objavi kao fenomenu, a samim time i izvoru znanja, ona može biti potvrđena jednim drugim razlogom. Kvalitet dokaza koji se koristi kako bi se potvrdila (odnosno demonstrirala objektivnost) stvarnost opisana empirijskim teorijama nije ništa značajnija i veća od one koja se koristi da bi se potvrdila stvarnost koju opisuje Objava. U oba slučaja postojanje spomenutih fenomena je potvrđeno istovremenim nastankom i prisustvom u svijesti nebrojeno mnogo pojedinaca koji ni na koji način nisu mogli iz prve ruke iskusiti osnovne elemente tih fenomena. Drugim riječima kazano, na isti način na koji društveni ili fizički fenomen biva potvrđen od strane osoba koje su okusile različite elemente koji sačinjavaju taj fenomen, tako i Božija objava može biti potvrđena od strane osoba koje su okusile različite znakove koji sačinjavaju tu Objavu. U oba slučaja, istina onoga što biva trenutno dokučeno je potvrđena intuitivno. Jedina razlika ogleda se u tome da se empirijska stvarnost koja se doživljava kroz čula razumijeva kroz empirijsku intuiciju, dok se transcendentalna stvarnost koja se doživljava kroz Objavu razumijeva čistom intuicijom.

Istina je da je zapadna nauka, počevši sa Immanuelom Kantom, ograničila intuiciju – ili jedinstvo shvaćenih elemenata određenog fenomena – na empirijsku intuiciju odbacujući i poričući da bilo kakvi transcendentalni elementi mogu biti shvaćeni i poimani. Međutim kao što smo prethodno vidjeli, Kant je uspio ostvariti ovu redukciju intuicije onda kada je ostao zbunjen oko procesa čiste intuicije. I dok s jedne strane Kant ispravno zamišlja čistu intuiciju kao “sve predstave (...) u kojima apsolutno ništa ne pripada području čulnog ili senzualnog”,<sup>10</sup> on, s druge strane, insistira kako upotreba čiste intuicije mora

---

<sup>10</sup> Ibid., str. 258.



biti ograničena na empirijsku stvarnost. Međutim ako se čista intuicija ostvaruje kao rezultat uzastopne apstrakcije iz mnogostrukih predstava ili reprezentacija koja je produkovana empirijskom intuicijom, vodeći do jedinstvene, singularne predstave u kojoj su objedinjeni svi koncepti, Kantovo odbijanje da prizna transcendentalnu stvarnost koja se poima čistom intuicijom istovremeno je proizvoljna i dogmatična.

### Objava i društvene nauke

U prethodnom dijelu zaključili smo kako Objava ne može biti isključena iz domena nauke, jer se ona nalazi u samom njenom ishodištu i korijenima. Ovo je posebno tačno kada govorimo o području naučnog istraživanja poznatijeg kao društvene ili humanističke nauke. Sasvim je jasno da u ovom području utjecaj transcendentalnih principa koji proistječu iz Božije objave nije ograničen na to da pruži osnovne konceptualne i motivacijske temelje društvenih nauka, nego se taj utjecaj proširuje do formiranja centralnih teorijskih elemenata ovih nauka. Uzmimo, naprimjer, itekako značajnu i važnu ideju jednakosti među ljudima. Princip jednakosti nalazi se u samom središtu modernih političkih teorija. Očito je kako je jednakost među ljudima jedan transcendentni princip koji se može naći u Božijoj objavi. U grčkoj i rimskoj tradiciji ljudi nisu nikada bili jednaki. Oni su bili podijeljeni na sinove božanstava, s jedne strane, i barbare, s druge strane. Isto mišljenje postojalo je i među nomadskim Arabljanima, koji su isticali rasnu superiornost u odnosu na ostale rase i ljude. Jedino je islamska tradicija, i u jednom manjem obimu kršćanska tradicija, naglasila princip jednakosti u čovječanstvu.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Doktrina "djece Božije" u kršćanstvu može predstavljati ostatke grčkih i rimskih religija, a vjerovatno je nastala pod pritiskom progona koje su nekršćani provodili nad →

Ipak, princip jednakosti jeste transcendentalan i nije podložan empirijskoj verifikaciji. Ustvari, povijest nas uči kako su većim djelom ljudi u svijetu bili nejednaki i neravnopravni.

Činjenica da je zapadni sekularizam nastavio da prisvaja principe i koncepte koji su nastali u tradicijama koje su ukorijenjene u Božijoj objavi pokazuje kako je proces sekularizacije na Zapadu imao za cilj, u prvom redu, da potkopa nebeski autoritet, a ne da u potpunosti porekne i odbaci religijska uvjerenja i vrijednosti. Mnoge religijske ideje i vrijednosti poput slobode, jednakosti i pojmljivosti poretka u svemiru, najednom su postale sekularna “uvjerenja” i “vrijednosti”.

Međutim iako su se zapadne nauke mogle pojaviti na sceni tek onda kada su poreknute i odbačene kršćanske ideje i tradicija, kao i kad se potkopao utjecaj crkve, klasične islamske nauke bile su inspirirane objavljenim uvjerenjima i vrijednostima. U nastavku navodimo samo nekoliko kur’anskih primjera i navoda koji ilustriraju važnost i značaj kojeg islam pripisuje traženju istine i naučnom istraživanju:

*Ne povodi se za onim što ne znaš! I sluh, i vid, i razum, za sve to će se, zaista, odgovarati. (17:36)*

*Prije vas su mnogi narodi bili i nestali, zato putujte po svijetu i posmatrajte kako su završili oni koji su poslanike u laž ugonili. (3:137)*

*Reci: “Putujte po svijetu da vidite šta je On iz ničega stvorio. I, Allah će to, poslije, po drugi put stvoriti. Allah, zaista, sve može.” (29:20)*

---

kršćanima. Na isti način, doktrina “odabranog naroda” dovela je do istaknutih eurocentričnih tendencija, jer jevrejski identitet biva ustanovljen po materinskoj liniji i ne stječe se kroz priklanjanje vjeri.

*Reci: "Zar su isti oni koji znaju i oni koji ne znaju? Samo oni koji pameti imaju pouku primaju!" (39:9)*

*Allah će na visoke stepene uzdignuti one među vama koji vjeruju i kojima je dato znanje. – A Allah dobro zna ono što radite. (58:11)*

Iz ovih razloga, islamska naučna tradicija nikada nije doživjela krizu sličnu onoj koja se desila u zapadnoj tradiciji. Ovo jasno pokazuje kako sukob između Objave i nauke nije imperativ niti je to neka univerzalna stvar, već specifičnost zapadnog iskustva i zapadne tradicije. Svaki pokušaj da se ovaj sukob reprodukuje u muslimanskoj kulturi stoga je neprirodan i potaknut iracionalnom željom da se slijede putevi samo jedne kulture.

## Izvori znanja

Božija objava uvijek je bila izvor znanja za klasične muslimanske učenjake, međutim nikada nije smatrana jedinim izvorom. Rani muslimanski učenjaci poznavali su opću prirodu objavljenog diskursa – Kur'ana. Oni su shvatili kako moraju steći detaljno znanje o strukturi jezika i stvarnosti kako bi izvodili pravila i koncepte iz Božijeg teksta. Stoga su muslimanski učenjaci često koristili termin poput verbalnog dokaza (*karine lafzijje*) i egzistencijalnog dokaza kada bi koristili lingvističko i praktičko znanje u tumačenju teksta.

Međutim iako su rani muslimanski učenjaci razvili detaljne sheme za analizu Božijeg teksta, njihove analize društvenih i historijskih struktura nikada nisu bile utemeljene na artikuliranoj i dobro razvijenoj metodologiji. Kao posljedica svega toga, njihovo znanje o društvu i historiji bilo je utemeljeno na zdravom razumu. Sve do Ibn Halduna, u muslimanskoj naučnoj tradiciji

ne možemo naći ozbiljniji pokušaj da se razviju teorije za tumačenje društvene interakcije pomoću identificiranja historijskih obrazaca. Iako je Ibn Haldun uspio uvesti veoma razvijene teorije društva i historije, on nikada nije propitivao metodološki osnov svojih teorijskih promišljanja. Ni muslimani nakon njega nisu pokušali da na bilo koji način elaboriraju metodološki postupak kojeg je sam Ibn Haldun koristio.

Neujednačen rast tekstualnih metoda nauštrb praktičnih i historijskih metoda doveo je do konceptualnih nejasnoća, posebno u onim poljima istraživanja gdje je bilo esencijalno znanje o strukturama društvenih i društvenopolitičkih organizacija. Ova neujednačenost najzornije se vidi u raspravama koje su bile pisane u cilju skiciranja strukture islamskog političkog uređenja. El-Maverdi je, naprimjer, insistirao na tome da je sasvim legitimno da sadašnji vođa islamske države bira onoga koji će doći iza njega (*'ahd*). On je ovu legitimnost utemeljio na odluci Ebu Bekra, r.a., koji je proglasio Omera ibn el-Hattaba, r.a., svojim nasljednikom, a što je podržala muslimanska zajednica (*idžma*).<sup>12</sup>

Međutim ni El-Maverdi niti ijedan klasični učenjak koji je prihvatio legitimnost procedure imenovanja nisu nastojali provesti sistematičnu i temeljitu analizu života i postupaka Poslanikovih drugova – ashaba na način da bi iz te analize izveli pravila koja bi ih vodila, niti je iko od njih potvrdio kompatibilnost tih pravila sa političkim načelima Šerijata. Upravo zbog odsustva stručnih metoda koje bi mogle omogućiti i olakšati temeljitu analizu ciljeva i pravila postupaka ranih muslimana, ili analizu društvenih i političkih struktura koje su upravljale njihovim postupcima, klasični učenjaci su bez ikakve mudrosti na nivo uni-

<sup>12</sup> Ali bin Muhammed Habib el-Maverdi, *El-Ahkam el-sultaniije*, Kairo, Dar el-fikr, 1983/1404., str. 6-7.

verzalnosti uzdigli praksu i postupke jedne historijski određene zajednice i idealizirali su ponašanja ljudskih bića koja su sklona pogreškama.

Iako su klasični muslimanski učenjaci prihvatili povijesna svjedočanstva kao izvor znanja, kao i Objavu, oni nisu uspjeli u potpunosti iskoristiti ove izvore iz dva razloga. Prvo, osim Ibn Halduna kao svijetlog primjera i izuzetka, klasični muslimanski učenjaci prvenstveno su se zanimali za identificiranje društvenih i historijskih modela koji su trebali biti rekreirani i koji su trebali biti emulirani u posebne kodove ponašanja koji su smatrani egzemplarnim. Oni se nisu interesovali za otkrivanja oblika ponašanja, ili izvođenja općih tendencija koje bi se mogle iskoristiti za tumačenje političkih interakcija i društvenih odnosa. Drugo, kao posljedica prvog uzroka, klasični muslimanski učenjaci nisu nikada razvili nikakvu metodologiju za analizu društvenih fenomena. Primjer kojeg je uspostavio Ibn Haldun došao je isuviše kasno u evoluciji muslimanske nauke i uprkos impresivnoj zrelosti ovaj primjer niko nije pratio niti razvio. Najveći utjecaj Ibn Haldunovog učenja desio se u zapadnoj tradiciji. Međutim na Zapadu, naučni i metodološki nesrazmjer poprimili su savim suprotnu formu. Ovaj zaokret na Zapadu bio je usmjeren ka društvenom i praktičnom, ali nauštrb Objave.

U svjetlu prethodne diskusije, zadatak razvijanja uravnotežene i skladne naučne metodologije trebao bi imati dvostruki zadatak. Prvo, nova metodologija bi trebala podrazumijevati i obuhvatiti procedure za izvođenje pravila (nešto poput pravnih izjava), kako iz povijesti tako i iz Objave. Drugo, željena metodologija mora omogućiti integraciju pravila koja se izvode iz ova dva izvora. Na kraju ove knjige, pokušat ću da skiciram opći okvir ujedinjene metodologije za tekstualnu i kontekstualnu analizu.

## Izvori Objave: Pravila tekstualnog zaključivanja

Božija objava podarena nam je u obliku kur'anskog diskursa. Poslanikove, a.s., izreke i djela koja su sakupljena u formi hadisa elaboriraju i tumače Kur'an. Sam Kur'an sačinjen je od izjava objavljenih pojedinačno i na postepen način tokom perioda od preko dvadeset i tri godine. Kur'anske izjave i kazivanja darivali su ranim muslimanima svjetonazor i usmjeravali su njihove postupke u borbi da uspostave zajednicu, *ummet*, utemeljenu na principima islama.

Kur'anski diskurs je istinski unikatan i jedinstven po stilu i pristupu jer nije organiziran tematski gdje su pitanja ili događaji izlagani odjednom u cjelovitosti prije neke druge teme, pitanja ili događaja. Umjesto toga, nalazite se pred nijansama i dijelovima određenog pitanja ili događaja koji su razasuti po različitim surama i ajetima Objave ili Božije knjige. Ovo znači kako je za razumijevanje kur'anskog pogleda ili stava o određenom pitanju, potrebno posmatrati Kur'an kao sveobuhvatnu cjelinu. Svaki pokušaj da se kur'anski stavovi gledaju po mjeri uobičajenog i običnog, te da se odvojeno promišlja o određenim surama i ajetima bit će veliki promašaj pun inkonzistentnosti. Razmotrimo, naprimjer, sljedeći ajet iz sure En-Nisa:

*O vjernici, pijani nikako molitvu ne obavljajte, sve dok ne budete znali šta izgovarate, i kada ste džunubi – osim ako ste putnici – sve dok se ne okupate. A ako ste bolesni, ili na putu, ili ako je neko od vas obavio prirodnu potrebu, ili ako ste se sastajali sa ženama, a ne nađete vode, onda dlanovima čistu zemlju dotaknite i lica svoja i ruke svoje potarite. – Allah, zaista, briše grijeha i prašta. (4:43)*

Ako bismo uzeli u obzir samo gore navedeni stav Kur'ana o konzumiranju alkoholnih napitaka pomislili bismo kako je alkohol zabranjen samo neko vrijeme i to prije obavljanja namaza. Međutim pravilo izvedeno iz navedenog ajeta, odnosno kur'anskog stava, samo bi djelimično bilo tačno. Potpuni kur'anski stav u pogledu konzumiranja opijajućih supstanci može se pronaći u jednom drugom ajetu iz sure El-Maide koji je objavljen u završnoj fazi progresivnog rata protiv opijajućih supstanci. Tako se u ovom ajetu kaže:

*O vjernici, vino i kocka i strelice za gatanje su odvratne stvari, šejtanovo djelo; zato se toga klonite da biste postigli što želite.*  
(5:90)

Prema tome, izvođenje pravila i koncepata iz Božije objave zahtijeva upotrebu uspješno razvijenih metoda koji omogućuju sistematizaciju i derivaciju takvih pravila i koncepata. Metod kojeg ovdje izlažemo sačinjen je od četiri proceduralna koraka.<sup>13</sup>

*Prvi korak* ima za cilj identificirati sve izjave, kako one iz Kur'ana, tako i one od Poslanika, a.s., koje su relevantne za pitanje kojim se bavimo. Naprimjer, kako bi se odredio kur'anski stav u vezi s pitanjem odnosa između podanika i vladara, potrebno je skupiti sve kur'anske izjave koje se odnose na pojmove vođe (*imam*), vladara (*velijj el-emr*), pokore (*ta'at*) i potpomaganja (*nasr*). Sveobuhvatno istraživanje kur'anskih izjava pokazuje da se četiri navedena termina pojavljuju u sljedećim ajetima:

1. Pojam *imam*: 15:79, 36:12, 2:124, 11:17, 25:74, 46:12, 17:71, 9:12, 21:73, 28:5, 28:41, 32:24.
2. Pojam *velijju-l-emr*: 4:59, 4:83.

<sup>13</sup> Pogledaj dijagram 1.

3. Pojam *ta'at*: 43:54, 24:51, 33:67, 25:52.

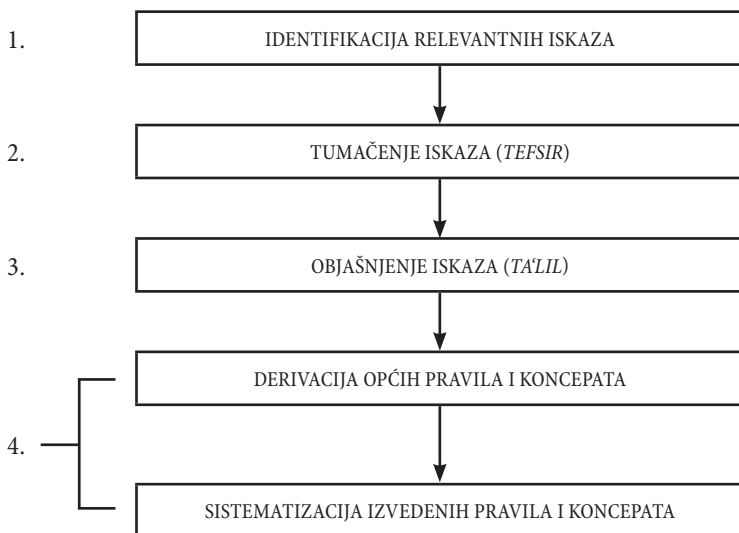
4. Pojam *nasr*: 9:40, 7:157.

Trebalo bi svakako naglasiti, međutim, da identificiranje relevantnih ajeta nije mehanička procedura, nego podrazumijeva veliki broj analiza i sličnosti sa semantičkim upotrebama.

*Drugi korak* obuhvata nastojanja da se razumiju značenja kur'anskih ajeta kako pojedinačno tako i u njihovom međusobnom odnosu. Tumačenje ajeta ili objavljenih izjava na prvom mjestu zahtijeva da se prouče pravila arapskog jezika na kojem je objavljen Kur'an. Svako tumačenje koje bi narušilo ova pravila neizbježno bi dovelo do krivog shvatanja i interpretacije. Mnoga

### Dijagram 1

#### *Procedura tekstualnog zaključivanja*





kriva tumačenja Kur'ana koja danas poznajemo upravo su posljedica slobodne interpretacije metaforičnih kur'anskih izjava u kojima su narušena pravila metafore. Takva kriva tumačenja posebno su raširena kod šiija i sufijskih učenjaka. Naprimjer, šiijski učenjak Ali ibn el-Husein ibn Babuja el-Kummi tumači ajet:

*Reci: "Šta mislite, ako vam vode presuše – ko će vam tekuću vodu dati?" (67:30)*

na sljedeći način: "Ovaj ajet objavljen je u vezi sa imenovanjem imama kazujući da ako jednog jutra nestane imam ko će dovesti drugog poznatog imama?"<sup>14</sup>

Sasvim je jasno da metaforično tumačenje Alija Ibn el-Huseina Ibn Babuje el-Kummija narušava prvo pravilo metaforičnog tumačenja uopće, a prema kojem se metaforičko tumačenje teksta zahtijeva samo u onim slučajevima kada je doslovno značenje teksta nedovoljno jasno, odnosno oskudno u značenjskom smislu. U svakom slučaju, navedeni ajet uopće nije nedovoljno jasan niti nekoherentan u značenjskom smislu. Osnovno značenje ajeta sasvim je jasno jer se u njemu iznosi podsjećanje na Allahove blagodati i darove prema ljudima, te se upravo ljudi potiču da razmisle o tim Božijim darovima jer će oni nestati ako ih budemo posmatrali nezahvalno i bili nemarni prema njima i njihovim vrijednostima.

Značenje kur'anskih iskaza ne može biti shvaćeno jednostavno na osnovu leksičke analize pojedinačnih jezičkih pojmova. Umjesto toga, značenje svakog kur'anskog iskaza mora biti određeno unutar tri međusobno povezana konteksta: tekstualnog konteksta (*sijak nassi*), diskurzivnog konteksta (*sijak hitabi*)

<sup>14</sup> Ali ibn el-Husein el-Kummi, *El-Imame ve et-tebšir*, Bejrut, Dar el-murteda, 1985., str. 115-116.

i egzistencijalnog konteksta (*sijak hali*). Drugim riječima kazano, kur'anski ajet mora biti shvaćen prvo u kontekstu sure u kojoj se nalazi, potom u kontekstu cjelokupnog kur'anskog diskursa i, konačno, u kontekstu društveno-historijskih događaja koji su pratili objavljivanje određenog ajeta.

Treći kontekst, kojeg nazivamo egzistencijalnim u kur'anskoj egzezezi ili tefsiru općenito se naziva *esbab en-nuzul* (povodi Objave). Proučavanje konteksta određenog kur'anskog iskaza zbilja je od krucijalne važnosti ukoliko ga želimo pravilno interpretirati i tumačiti. Ovo je veoma jasno na primjeru sljedećeg ajeta u kojem je potrebno protumačiti značenje riječi "grješnik" (*fasik*).

*O vjernici, ako vam nekakav nepošten čovjek donese kakvu vijest, dobro je provjerite, da u neznanju nekome zlo ne učinite, pa da se zbog onoga što ste učinili pokajete.* (49:6)

Pojam *fasik* koji se navodi u spomenutom ajetu označava osobu koja se uprkos svijesti o Bogu predaje svojim strastima i odaje porocima. Prema tome, tumačenje koje je isključivo utemeljeno na leksičkom značenju naglašava potrebu da se ispita istinitost vijesti samo u slučaju kada je prenese osoba koja je poznata kao *fasik*. Međutim, ako pomno ispitamo događaje koji su pratili objavljivanje navedenog ajeta dobit ćemo sasvim novu sliku. Ibn Kesir prenosi da mnogi spominju da je ovaj ajet objavljen zbog slučaja Velida ibn Ukbe ibn Ebi Muajta, kad ga je Poslanik, s.a.v.s., poslao da preuzme zekat od plemena Benu Mustalik.

Navodi Imam Ahmed preko Dirara da je čuo Harisa ibn Ebi Dirara el-Huzajja, r.a., gdje kaže: "Došao sam pred Allahova Poslanika, s.a.v.s., pa me je pozvao u islam. Ja sam prihvatio donijevši čvrstu odluku o tome. Zatim je pozvao na da-

vanje zekata, što sam također prihvatio rekavši: ‘O Allahov Poslaniče, vratit ću se svom plemenu, pozvati ih u islam i na davanje zekata, pa ko mi se bude odazvao sakupit ću njegov zekat, a ti, o Allahov Poslaniče, pošalji izaslanika da preuzme što budem sakupio.’” Nakon što je Haris sakupio zekat od onih koji su se odazvali, obaviješten je čovjek koji je trebao ići po to. Međutim on nije odmah otišao, tako da je Haris pomislio da ima nešto pri njemu što je razljutilo Uzvišenog Allaha i Njegova Poslanika, s.a.v.s. Pozvao je ugledne ljude svoga plemena i rekao im: “Allahov Poslanik rekao mi je da će mi u određeno vrijeme poslati svoga izaslanika, da bi od mene preuzeo prikupljeni zekat. Allahov Poslanik, s.a.v.s., drži zadanu riječ, a ja ne vidim šta je zadržalo njegova izaslanika, osim ako nije srdžba, pa zato, hajdemo do Poslanika, s.a.v.s.

U međuvremenu, Allahov Poslanik, s.a.v.s., poslao je Velida ibn Ukbeta ibn Ebi Muajta, kako bi od Harisa preuzeo prikupljeni zekat. Velid je krenuo, prešavši jedan dio puta, pa se, prepravši se, vratio do Poslanika, s.a.v.s., i rekao: “O Allahov Poslaniče, Haris mi je odbio predati zekat i htio me ubiti!” Tako se razljutio Allahov Poslanik, s.a.v.s., da je poslao delegaciju do Harisa, koji se već sa svojim drugovima bio zaputio prema Medini. Sretnu se na putu te povikaše: “Ovo je Haris!” Kad im je prišao on ih upita: “Kome ste se zaputili?” “Tebi” – odgovoriše. “Zašto?” – zapita Haris, a oni odgovoriše: “Allahov Poslanik, s.a.v.s., tebi je poslao Velida ibn Ukbeta, a on je smatrao da mu ti nećeš dati zekat i da ćeš ga ubiti.” Na to Haris, r.a., reče: “Ne, tako mi Onoga Koji je poslao Muhammeda, s.a.v.s., uistinu, ja ga nisam ni vidio, niti mi je došao.” Kad je Haris došao pred Poslanika, s.a.v.s., on ga je upitao: “Jesi li ti odbio dati zekat i htio ubiti moga izaslanika?” – On mu je odgovorio: “Tako mi Onoga Koji te je poslao, uistinu nisam ga ni vidio, a nije mi ni došao, a do sada se nisam pojavljivao, jer sam se bojavao da nisam izazvao

srđžbu Uzvišenog Allaha i Njegova Poslanika.” Prenosilac kaže: “Tada je objavljen ovaj ajet.”<sup>15</sup>

Ova predaja pruža nam primjetno drugačije razumijevanje navedenog ajeta, jer ona pokazuje kako se potvrđivanje istinitosti vijesti ne zahtijeva samo kada je osoba koja prenosi vijest *fasik*, nego i u slučajevima kada još nije očita tendencija te osobe da postane *fasik*. Sasvim je jasno kako Velid ibn Ukbe nije smatran *fasikom*, jer da je tako, Poslanik, a.s., ne bi mu povjerio tako značajan zadatak kao što je prikupljanje zekata u Poslanikovo ime. Evidentno je, također, da je sakupljanje zekata bila misija i test za Velida jer je u njoj navidjelo izašao njegov kukavičluk, kao i njegova osobina da pretjeruje i izmišlja kako bi opravdao lični strah zbog kojeg misija prikupljanja zekata nije uspjela.

*Treći korak* vezan je za objašnjenje teksta (*ta'li*), odnosno identificiranje efektivnog uzroka (*'ille*) zbog kojeg je određena naredba navedena u tekstu. Ili, alternativno, cilj ovoga koraka jeste da otkrije zajedničku karakteristiku ili svojstvo koje dijele različite stvari, što opravdava korištenje istog termina za njihove referencije. Identificiranje efektivnog uzroka (*'ille*) određenog propisa jeste prvi korak u otkrivanju univerzalnih principa koji reguliraju i usmjeravaju različite odredbe Šerijata. Naprimjer, učenjaci su promišljali o efektivnom uzroku (*'ille*) sljedećih šerijatskih odredbi:

1. zabrana prodavanja neizmjerene robe (*džuzaf*) za izmjerenu robu (*mekil*),
2. zabrana prodavanja neviđene robe (*ga'ib*).

<sup>15</sup> Isma'il ibn Kesir, *Muhtesar tefsir Ibn Kesir*, uredio Muhammed Ali es-Sabuni, Beirut, Dar el-Kur'an el-kerim, 1399., tom III., str. 360.

Oni su otkrili kako je efektivni uzrok (*'ille*) zabrane u oba slučaja zaštita kupca od prevare (*garar*).<sup>16</sup> Razumijevanjem općih principa utjelovljenih u ova dva propisa mi smo u mogućnosti da proširimo primjenu ovih principa na druge transakcije koje nisu spomenute u Objavi. Međutim mi možemo čak i dopustiti prodaju nemjerenog ili neviđenog ukoliko je kupac zaštićen od prevare (*garar*). Naprimjer, ukoliko se kupcu može unaprijed garantirati kvaliteta proizvoda, ili ako mu je dopušteno da vrati robu ukoliko ne ispunjava željene uvjete nakon preuzimanja, u tom slučaju može biti dopuštena prodaja i neviđenog. Uistinu, muslimanski pravnici na ovoj osnovi dopustili su ugovor o proizvodnji (*akd el-istisna*).

Pošto nas proces *ta'lila* oslobađa društvenih i historijskih kontingencija, on je mnogo važniji za analizu tekstualnih izjava koje se odnose na društvene ili političke postupke. Za to su dobar primjer ajeti koji tretiraju pravila mira i rata. U ovom slučaju vidjet ćemo kako tekst kazuje muslimanima da se bore protiv neprijatelja islama na jednom mjestu dok na drugom ohrabruje muslimane da uspostave mir kada neprijatelj želi zaustaviti ratovanje. Dakle, ukoliko želimo razviti jasno tumačenje i razumijevanje kada je mir poželjan, odnosno, s druge strane, kada se poziva na rat, potreban je temeljit proces *ta'lila*.

*Četvrti korak* ima za cilj da unese jedinstvo i red u različita pravila i principe izvedene iz Teksta Objave. Ovo podrazumijeva da se moraju uspostaviti različita pravila za sveobuhvatan i interno konzistentan sistem. Ovo se može ostvariti kroz proces uzastopne apstrakcije pri čemu bi se pravila izvedena iz teksta uključila pod drugi niz pravila koji se nalaze na većem nivou

<sup>16</sup> Vidjeti: Ibn Rušd, *Bidaje el-mudžtehid ve nihaje el-muktesid*, Bejrut, Dar el-Ma' rife, 1986/1406., tom II, str. 146-159.

apstrakcije. Ovaj proces bi trebao biti ponavljan sve dok se ne postigne niz univerzalnih pravila koja ne bi mogla biti dodatno reducirana. Upravo na ovom visokom nivou apstrakcije ostvaruje se uređenje sistema pravila ili zakonitih iskaza. Na ovom nivou postaje moguće i identificiranje međusobnih veza koje postoje između različitih koncepata jer postoji dostatan broj koncepata koji se mogu elaborirati, a što je definitivno nemoguće na nivou direktne predstave stvarnosti.

Proces uzastopne apstrakcije, koji također označava i uzastopnu indukciju pri čemu je partikularno podvedeno pod univerzalno, biva popraćen procesom uzastopne dedukcije u kojem se potvrđuje unutarnja konzistentnost univerzalnog i partikularnog.

Model koji smo upravo naveli utemeljen je na principima (*kava'id*), a to je pristup koji je razvijen u djelu muslimanskog pravnika El-Izza ibn Abdusselama es-Sulemija, a kojeg je kasnije razvio i potpuno metodološki razradio Ibrahim ibn Ishak eš-Šatibi u teoriji šerijatskih ciljeva – *el-mekasid*.<sup>17</sup>

### **Historijski izvori: Pravila historijskog zaključivanja**

Postoje dva razloga zbog kojih je sistem pravila i koncepata izvedenih iz Objave nedovoljan za utemeljivanje postupaka i djelovanja. Prvo, taj sistem sastoji se od općenitih i univerzalnih pravila, pa njegova primjena na pojedinačne slučajeve zahtijeva dodatnu specifikaciju i osmišljavanje. Ovo može biti ostvareno uključivanjem informacija o prirodi pojedinačnih i kolektivnih radnji i postupaka i interakcije. Drugo, primjena univerzalnih

---

<sup>17</sup> Vidjeti: Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, tom II.

pravila zahtijeva znanje o postojećim uvjetima i okolnostima. Primjena određenog pravila postaje moguća tek i samo onda kada teorijski uvjeti određenog postupka budu odgovarali stvarnim uvjetima. Naprimjer, da bismo odredili da određena osoba, Zejd, mora dati zekat, prvo moramo odrediti teorijske uvjete vezane za propis zekata, kao što je posjedovanje nisaba te činjenica da je dotična osoba musliman. Potom, prije primjene pravila zekata, mora biti utvrđeno da li Zejd uistinu posjeduje nisab i to da li je musliman. Slično ovome, da bismo odredili da li može biti potpisan mirovni sporazum između neke islamske države i neislamske države s kojom ona graniči, nije dovoljno poznavati samo teorijske uvjete. Moraju biti proučeni i aktualni uvjeti kako bi se utvrdilo da li odgovaraju onim teorijskim.

Stoga, možemo zaključiti da prije nego što se određeno pravilo primijeni, mora biti provedeno temeljito proučavanje i analiza ljudskih postupaka, djelovanja i interakcija, kao što se i mora identificirati odgovarajuća metodologija za izučavanje tih postupaka i interakcija. Međutim metodologije koje su razvili zapadni naučnici ne mogu biti korištene kada su u pitanju muslimanski naučnici i to u polju istraživanja ljudskih fenomena, i to barem iz dva razloga. *Prvo*, metafizičko utemeljenje zapadnih metodologija, koje nije nikada eksplicitno obrazloženo, nego uvijek pretpostavljeno, nije sukladno sa ontologijom Objave. *Drugo*, mnogi zapadni pristupi sačinjeni su da dedukuju zaključke iz modela koji su razvijeni na promišljanju zapadnih iskustava. Drugim riječima kazano, dok su zapadni modeli ili sistemi induktivno građeni apstrahiranjem iz zapadnog iskustva, pretpostavljeno je da su ovi modeli i sistemi univerzalno valjani. Uzimajući u obzir ontološke i etičke razlike između islamske i zapadne naučne tradicije, očita je potreba da se uspostave modeli i sistemi koji inkorporiraju muslimanska iskustva i islamske interese.

Kako bismo ovo ostvarili, moramo odbaciti uniformnost ljudskih ciljeva, motiva i potreba, a društveni fenomeni moraju biti na osnovu analize njihovih temelja, odnosno ljudskog djelovanja i ljudskih postupaka. Izraženo na drugačiji način, otkrivanje pravila koja upravljaju strukturama društvenih fenomena mora početi analizom temeljnih elemenata koji sačinjavaju ove fenomene, a to su ljudski postupci. Analiza postupaka može biti ostvarena kroz četiri koraka:<sup>18</sup>

*Prvi korak* ima za cilj analizirati postupke pojedinaca koji su uključeni u društveni fenomen koji se istražuje. Pod analizom postupaka podrazumijevamo otkrivanje triju elemenata postupaka: svrhe, motiva i pravila. Svrha jeste krajnji cilj koji sudionik (postupka) sebi postavlja i kani ga realizirati. Motiv djelovanja ili postupka, s druge strane, predstavlja psihološki poriv sudionika. Motivacija djelovanja potiče ili iz odanosti određenom moralnom principu ili iz ličnog interesa. Konačno, pravilo jeste tehnički postupak kojeg sudionik mora slijediti kako bi ostvario cilj djelovanja koji je već postavio.

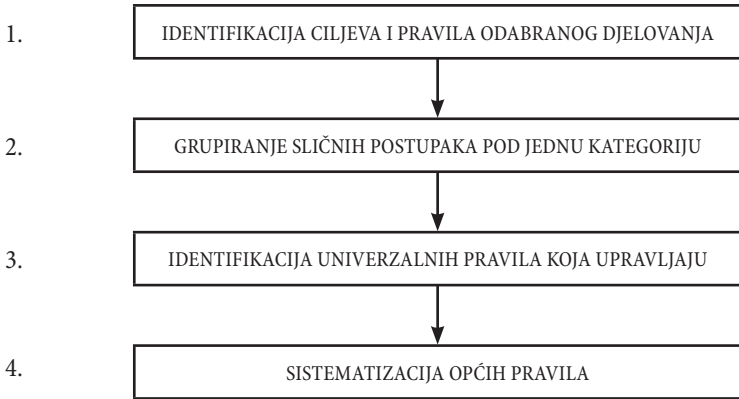
Kako bismo ilustrirali spomenutu proceduru uzet ćemo kao primjer stranački izbor. Jedan od primarnih sudionika u stranačkom izboru svakako je kandidat. Kako bismo analizirali postupke nekog političkog kandidata moramo identificirati tri komponente. U ovom primjeru, svrha djelovanja jeste cilj prema kojem je usmjerena sva energija sudionika, a to je pobjeda na izborima. Motiv za ovakvo djelovanje i postupak može biti ili privrženost nekom moralnom principu izraženom u formi politike koju kandidat zastupa ili u materijalnom ili psihološkom dobitku kojeg bi ostvario kandidat i njegovi simpatizeri, ili kombinacija obje nave-

---

<sup>18</sup> Pogledaj dijagram 2.



## Dijagram 2

*Procedura historijskog zaključivanja*

dene stvari. Konačno, tehničko pravilo, koje se odnosi na dostupna sredstva i čija primjena je neophodna kako bi se ostvario cilj ili svrha, ogleda se u vještinama i tehnikama koje kandidat može upotrijebiti u svojoj borbi za ostvarenje cilja. Na ovaj način, pobjeda na izborima sjedinjuje političkog kandidata i njegove sljedbenike u jednu smislenu, svrhovitu grupu. Jedinstvo cilja među članovima grupe posljedica je njihove odanosti određenim vrijednostima ili njihovim zajedničkim interesima. To znači da potpora grupe koju iskazuju svome kandidatu može nastati ili iz odluke kandidata da će ostvariti vrijednosti koje dijeli grupa kroz javnu politiku, ili iz kandidatove odluke da će on, recimo, smanjiti poreze, što je na kraju zajednički interes svih onih koji ga podržavaju.

*Drugi korak* vezan je za klasifikaciju različitih modela ili tipova djelovanja na temelju sličnosti ili različitosti njihovih sastavnih dijelova ili komponenti. Djelovanja i postupci koji ima-

ju slične ciljeve i svrhe formiraju jednu homogenu grupu, dok djelovanja sa različitim ciljevima dijele stanovnike na heterogene grupe. Razlike u tehničkim pravilima razdvajaju svaku grupu u funkcionalne podgrupe.

Treba primijetiti kako ovaj korak nije u potpunosti odvojen od prvog. Ponekad dijeljenje stanovnika na grupu i podgrupe prethodi dubinskoj analizi djelovanja pojedinaca. Pošto je nemoguće analizirati postupke sve i jednog pojedinca, često biramo one pojedince čiji se postupci smatraju reprezentativnim za njihovu grupu. Međutim rano grupiranje obično se vrši intuitivno, i zbog toga mora biti modificirano i usavršeno na temelju analize postupaka i djelovanja odabranih predstavnika različitih grupa.

*Treći korak*, podrazumijeva nastojanja da se identificiraju univerzalna pravila koja upravljaju interakciju između različitih grupa koje su određene u drugom koraku. Kako bismo izdvojili univerzalna pravila i zakonitosti interakcije, geografski i vremenski se moraju komparativno istražiti oblici kooperacije i sukoba, dominacije i potčinjavanja, rasta i pada. Jasno je kako istraživanja u ovom području mogu biti izuzetno složena i zbog toga ona zahtijevaju daljnju elaboraciju.

Konačno, u *četvrtom koraku* univerzalna pravila do kojih se došlo u prethodnom koraku moraju biti sistematizirana na isti način kao što je to urađeno prilikom tekstualne derivacije. Ovdje sistematizacija mora imati za cilj uklanjanje unutarnjih nekonzistentnosti u sistemu pravila koja su ostvarena historijskom derivacijom, baš kao i onih koja su izvedena iz Objave.

## Ujedinjeni metodologijski pristup

Pogled na pravila historijskog zaključivanja i zaključivanja iz Objave otkriva jedan opći model naučnog zaključivanja koji je zajednički u oba pristupa. Taj opći model može biti sažeto predstavljen u sljedećih pet postupaka:<sup>19</sup>

1. Analiza teksta/fenomena prema temeljnim komponentama, to jest, izjavama/postupcima.
2. Grupiranje sličnih izjava/postupaka pod jednu kategoriju.
3. Identifikacija pravila koji ujedinjuju različite kategorije.
4. Identifikacija općih pravila i ciljeva koji upravljaju interakcijom/suodnosom različitih kategorija.
5. Sistematizacija ukupnog broja pravila koji je ostvaren prethodnim postupcima i procedurama (odnosno uklanjanje kontradikcija).

Jedinstvo modela tekstualnog i aktuelnog (historijskog) zaključivanja nije ograničeno na sličnosti predloženih procedura i postupaka za tekstualnu i historijsku analizu, nego je prošireno na strukture i djelovanja i diskursa. I kolektivni postupci i diskursi sastoje se od sistema pravila i ciljeva koji donose jedinstvo i koherenciju svakom od njih i omogućuju poređenje i kontrastiranje i jednog i drugog. Komparacijom pravila i ciljeva sistema djelovanja (društvenog fenomena) i sistema teksta (diskurs) možemo istraživati do kojeg nivoa su ova dva sistema kompatibilni ili ne. Ovo ima dvojaku važnost i značaj:

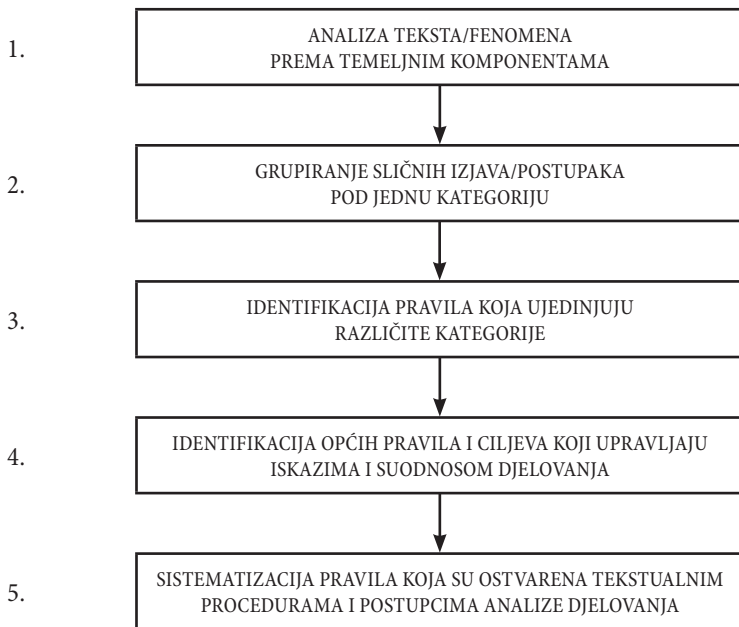
---

<sup>19</sup> Pogledaj dijagram 3.

1. Sistem pravila iz Objave može se iskoristiti kao evaluativni okvir bez miješanja idealnog sa aktuelnim.
2. Kada aktuelni postupci nastaju iz priznatih pravila i ciljeva (božanskih ili nekih drugih), aktuelna pravila i ciljevi utjelovljeni u praksu mogu biti rekonstruirani i kontrastirani sa idealnim.

### Dijagram 3

*Ujedinjena procedura za tekstualno i historijsko zaključivanje*



## Teorijski okvir i građenje teorije

Niz univerzalnih izjava izveden iz Objave i historijskih zapisa sačinjava teorijski okvir koji služi kao osnova bilo kakve teorije o društvenim fenomenima. Sistem historijski utemeljenih pravila kao i onih koje su zasnovane na Objavi nije apsolutan niti zatvoren. Prije svega, on je podložan procesu stalnog i neprestanog usavršavanja i doradivanja. Perfekcija teorijskog okvira nastaje iz napora koji imaju za cilj da iskoriste osnovu univerzalnih pravila koja je dostupna u svrhu objašnjavanja društvenih fenomena ili upravljanja kolektivnog djelovanja. Ovi naponi dovode do građenja teorije pri čemu se koriste specifična pravila i koncepti kako bi se protumačio određeni fenomen.<sup>20</sup>

Proces građenja teorije omogućuje nam da verificiramo, pojasnimo i proširimo teorijski okvir. Proces građenja teorije odvija se kroz dvije faze:

1. Niz univerzalnih principa inkorporira se u teoriju koja je osmišljena za tumačenje ili predviđanje i samim time vođenje djelovanja određene ljudske interakcije.
2. Valjanost teorije ispituje se kontrastiranjem hipoteza koje su izvedene iz teorije u kojoj su proučena određena djelovanja ili događaji. Sve dok nam teorija može omogućiti jasna objašnjenja, tumačenja ili precizna predviđanja, ona će biti smatrana valjanom. Međutim ukoliko se nekoliko puta ponovi pogreška i nesklad između proučavanog ponašanja i izvedenih hipoteza, uvidjet će se netačnost određenih univerzalnih pravila, a samim time i neadekvatnost teorije. Usljed toga,

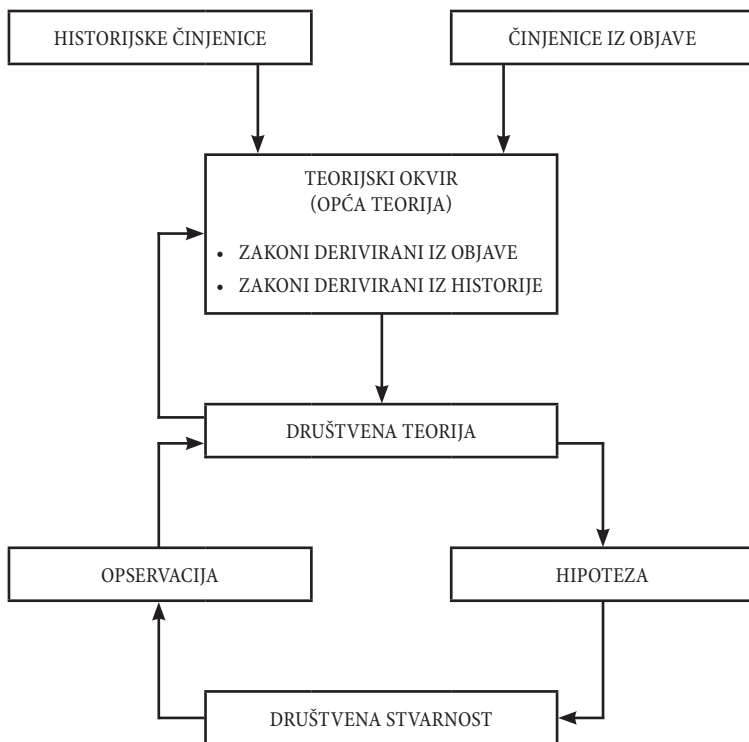
---

<sup>20</sup> Pogledaj dijagram 4.

mora doći do određenih modifikacija unutar razvijene teorije i/ili univerzalnih pravila i koncepata.

#### Dijagram 4

*Predloženi model ujedinenog pristupa  
tekstualne i kontekstualne analize*



## Završne napomene

U ovome radu nastojali smo pružiti metodološki pristup koji priznaje Objavu kao primarni izvor znanja i teži da koristi tehnike i tekstualne analize i analize djelovanja i postupaka kao neophodnih sredstava za građenje teorije. Tehničke procedure (to jest metode) nisu identificirane ni u ovom poglavlju, ali se one mogu razaznati iz već dostupnih tekstualnih metoda klasičnih muslimanskih učenjaka i modernih zapadnih naučnika koje smo razmatrali u prethodnim poglavljima, na neposredan način ili nakon određene dorade, usavršavanja i modifikacije.

Metodološki pristup koji smo već predstavili pruža nam samo model društvenog naučnog istraživanja. Ovaj model je zamišljen kao prvo naučno procjenjivanje na putu razvijanja jedne alternativne metodologije koja je bliska sa islamskim idealima i aspiracijama. Kao takav, ovaj model zahtijeva daljnje elaboracije, modifikacije i usavršavanja pri čemu će biti određena međusobna veza između pravila izvedenih iz Objave i onih koja su apstrahovana iz iskustva. Međutim ova veza mora biti određena zasebno unutar svih različitih disciplina društvene nauke.

Pored veoma važnog zadatka inkorporacije Božije objave u naučna istraživanja, predložena metodologija ima veliki broj prednosti nad trenutno preovladavajućim zapadnim metodološkim pristupima, a što uključuje sljedeće:

*Prvo*, ovaj pristup omogućava nam da izvodimo općenite zaključke o karakteristikama grupa analizom reprezentativnih članova, i samim time on nam omogućava naknadne modifikacije, poboljšavanja i usavršavanja naše koncepcije grupnog ponašanja kroz promatranje postupaka i djelovanja prethodno proučenih članova. Zbilja, sama činjenica da nam procedure koje nam je

omogućila predložena metodologija dopuštaju grupiranje pojedinaca na osnovu sličnosti i razlika komponenti djelovanja i štite nas od neprovjerenih i nesigurnih nagađanja o uniformnom, bezličnom ponašanju.

*Drugo*, predviđeni pristup kombinira perspektivu jedne djelotvorne teorije sa perspektivama teorijskog sistema. Shodno tome, dopuštajući nam da ispitujemo kolektivne interakcije kao sistem, predloženi pristup smatra ovaj sistem otvorenim i podložnim promjenama. Ovaj pristup, zbog toga, nema statičnu prirodu pukih teorijskih sistema.

*Treće*, predloženi pristup pored toga što omogućava promjene unutar sistema, izbjegava relativističke tendencije zapadnih pristupa koji su usmjereni prepoznavanju razlika i promjena. Drugim riječima kazano, ovaj pristup nam omogućuje da izbjegnemo kako relativizam, tako i apsolutizam. Apsolutizam je izbjegnuto činjenicom da se priznaje prolazna priroda teorijskog okvira koji je izveden iz Objave i historijskih zapisa; relativizam je, s druge strane, izbjegnuto činjenicom da je sam okvir utemeljen na Božanskoj istini, odnosno izvoru Objave.

Konačno, dok ovaj pristup ne skriva svoja etička i ontološka opredjeljenja, on nije etnocentričan kao što je slučaj sa zapadnim metodologijama. Upravo je etnocentrizam direktna posljedica pripisivanja univerzalnosti zapadnim teorijama dok baštini isključivo one vrijednosti i kategorije koje su karakteristične zapadnom iskustvu.





## BIBLIOGRAFIJA

- Ebu el-Fadl, Muna, "Nahve menhedžijje et-te'amul me'a mesa-dir et-tenzir el-islami bejne el-mukaddimat ve el-mukavvi-mat", u: *El-Menhedžijje el-islamijje fi el-'ulum es-sulukijje ve et-terbevijje*, ur. Et-Tajjib Zejn el-'Abidin, (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1411/1990).
- Abu Sulayman, Abdul Hamid, "Islamization of Knowledge with Special Reference to Political Science", *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 2, no. 2 (December 1985): 263-89.
- Abu Sulayman, Abdul Hamid, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Herndon), VA: IIIT, 1987).
- 'Arif, Muhammad, "The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building; The General Case of Social Science with a Special Focus on Economic", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol, 4, no I (September 1987): 51-57.
- El-Badži, Ebu el-Velid, *Ihkam el-fusul fi ahkam el-vusul*, ur. Abdulmedžid et-Turki, (Bejrut: Dar el-Garb el-islami, 1407/1987).
- El-Bakillani, Ebu Bekr, *Temhid el-evā'il ve telhis ed-dela'il*, ur. 'Imaduddin Hajdar (Mu'essese el-Kutub es-sekafijje, s.a.).

- Brody, Baruch A. and Richard E. Grady (eds.), *Readings In the Philosophy of Science*, (Prentice Hall, 1989).
- Bulmer, Martin (ed.), *Sociological Research Methods: An Introduction*, (Macmillan, 1984).
- Burtt, E.A., *Metaphysical Foundation of Modern Science*, (Atlante Highlands: Humanities Press, 1980).
- El-Buti, Muhammed Se'id, "Ezme el-ma'rife ve iladžuha fi hatatina el-islamijje el-mu'asire" u: *El-Menhedžijje el-islamijje fi el-'ulum es-sulukijje ve et-terbevijje*, ur. Et-Tajjib Zejn el-'Abidin, (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1411/1990).
- Bult, Edwin A. (ed.), *The English Philosophers from Bacon to Mill* (N.Y.: Random House, 1939).
- Carisen-Jones, Michael, *Introduction to Logic*, (N.Y.: McGraw Hill, 1983).
- Copi, Irving M., *Introduction to Logic*, 7th ed. (N.Y.: Macmillan, 1986).
- Dürkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method*, ed. Steven Luckes, trans. W.D. Halls (Macmillan Press, 1982).
- Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 5, no. 1 (September, 1988): 3-11.
- Gensler, Harry J., *Logic: Analysing and Appraising Arguments* (New Jersey: Prentice Hall, 1989).
- Giere, Ronald N., *Understanding Scientific Reasoning* (N.Y.: Holt, Rinchart and Winston, 1984).
- El-Gazali, Ebu Hamid, *Mi'jar el-'ilm*, ur. Sulejman Dunja (Kairo: Dar el-me'arif, 1961).

- El-Gazali, Ebu Hamid, *El-Mustasfa min 'ilm el-usul*, (Kairo: El-Matbe'a el-'Amirijje, 1322 A.H.).
- El-Gazali, Ebu Hamid, *Tehafut el-falasife*, ur. Sulejman Dunja (Kairo: Dar el-Me'arif, n.d.).
- El-Hasan, Halife BaBakr, *Minhadž el-usulijjin fi delale el-elfaz*, (Kairo: Mektebe Vehbe, 1408/1989).
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Eric Steinberg (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986).
- El-Ferra', Ebu Ja'la, *El-'idde fi usul el-fikh*, ur. Ahmed ibn Ali el-Mubareki, (Beirut: Mu'essese er-risale, 1400/1980).
- Ibn Kesir, Isma'il, *Muhtesar tefsir Ibn Kesir*, ur. Muhammed 'Ali es-Sabuni (Bejrut: Dar el-Kur'an el-Kerim, 1399 A.H.).
- Ibn Haldun, *El-Mukaddima*, (Dar el-fikr, s.a.).
- Ibn Rušd, *Bidaje el-mudžtehid ve nihaje el-muktesid*, (Bejrut: Dar el-Me'arif, 1406/1986).
- Ibn Rušd, *Tehafut et-tehafut* (treće izdanje) ur. Sulejman Dunja (Kairo: Dar el-Me'arif, s.a.).
- Ibn Tejmijje, *Kitab el-Mentik u Medžmu'a el-fetava šejh el-islam* (tom 9), ur. Abdurrahman en-Nedždi, s.a.
- Ibn Sina, Ebu Ali, *El-İsarat ve et-tenbihat*, ur. Sulejman Dunja (Kairo: Dar el-Me'arif, 1960).
- Ibn Sina, Ebu Ali, *En-Nedža*, ur. Muhjiddin el-Kurdi, (Kairo, *Matbe'a es-Se'ade*, 1357/1938).
- Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, (Herdon. VA: IIIT, 1987).
- El-Džahiz, Amr ibn Bahr, *El-Bejan ve et-tebjin*, ur. Abdusselam Muahmmmed Harun, (Kairo: *Ledžne et-te'lif ve er-tabkik ve en-nešr*, 1367/1948).

- El-Džurdžani, Abdulkahir, *Delā'il el-'idžaz fi el-i'lm el-me'ani*, ur. Muhammed Abduhu i Muhammed Mahmud eš-Šenkiti (Kairo: Mekteb Muhammed Ali Sunaidž, 1380/1960).
- El-Džuvejni, Ebu el-Me'ali, *Kitab el-iršad fi kavati' el-edille fi usul el-i'tikad*, ur. Es'ad Temim (Bejrut: Muessese el-Kutub es-sekafijje, 1405/1985).
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (N.Y.: St. Martin's Press, 1929).
- Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (N.Y.: Macmillan, 1988).
- Hallaf, Abdulvehhab, *Ilm usul el-fikh* (Kuvajt: Dar el-Kalem, 1398/1978).
- El-Maverdi, Ali ibn Muhammed Habib, *El-Ahkam es-sultaniyje*, (Kairo: Dar el-Fikr, 1404/1983).
- Moten, A. Rashid, "Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science", *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 7, no. 2 (September 1990): 161-175.
- Nachmlas, Chava and David Nachmias, *Research Methods in the Social Science*, (London: Edward Arnold, 1990).
- Philipps, D.C., *Philosophy, Science, and Social Inquiry*, (Oxford: Pergamon Press, 1987).
- Popper, Karl, *Popper Selections*, ed. David Miller (Princeton University Press, 1985).
- Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*.
- Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies* (2 vols.) London: Roudedge. 1966).
- Popper, Karl, *The Poverty of Historicism* (London: ARK, Paperbacks, 1961).

- Er-Razi, Fahrudin, *El-Mahsul fi 'ilm el-usul*, (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijje, 1408/1988).
- Rosenau, James, *Turbulence in World Politics*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990).
- Es-Sarahsi, Muhammed bin Ahmed, *Usul es-Sarahsi*, ur. Ebu el-Vefa el-Afgani (Bejrut: Dar el-Ma' rife, s.a.).
- Eš-Ševkani, Muhammed bin Ali, *Iršad el-fuhul ila tahkik el-hakk min 'ilm el-usul* (Bejrut: Dar el-Fikr, s.a.).
- Eš-Šeri'i, Muhammed ibn Idris, *Er-Risale*, ur. Ahmed Šakir (Kairo: Dar el-Kutub el-'ilmijje, s.a.).
- Eš-Šatibi, Ibrahim ibn Musa, *El-Muvafekat fi usul eš-šeri'a*, (Bejrut: Dar el-Ma' rife, s.a.).
- Es-Sakaki, Jusuf ibn Ebi Bekr, *Miftah el-'ulum*, ur. Ne'im Zerzur (Bejrut: Dar el-Ma' rife, s.a.).
- Es-Sakaki, Jusuf ibn Ebi Bekr, *Miftah el-'ulum*, ur. Ne'im Zerzur (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijje, s.a.).
- Sullivan, Daniel J., *Fundamentals of Logic*, (McGraw-Hill Book, 1963).
- Et-Tevhidi, Ebu Hajjan, *El-Mukabesat*, ur. Hasan es-Sindubi (Kairo: El-Matbe'a et-tidžarije el-kubra, 1347/1929).
- Emzijan, Muhammed, *Menahidž el-bahs el-idžtima'i bejne el-vad'ijje ve el-mi'marije*, (Herndon: VA: IIIT, 1412/1991).
- Weber, Max, *Selection in Translation*, trans. E. Matthews, ed. W.G.Runciman (Cambridge University Press, 1978).

## BIBLIOTEKA POSEBNA IZDANJA



**Louay M. Safi** (Luejj M. Safi, r. 1956. u Damasku) je američko-sirijski muslimanski intelektualac i naučnik koji se bavi savremenim islamskim pitanjima, historijom i politikom muslimanskog svijeta, ljudskim pravima u arapskom svijetu i muslimanskim pravima u SAD-u. Do sada je objavio jedanaest knjiga i veliki broj naučnih radova. Trenutno je angažiran u Centru "El-Velid bin Talal" za muslimansko-kršćansko razumijevanje na Georgetown univerzitetu. Bio je izvršni direktor Internacionalnog instituta za islamsku misao u SAD-u te glavni urednik časopisa *American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*. Član je Sirijskog nacionalnog vijeća.

Knjiga *Izvori znanja: Komparativna studija o islamskim i zapadnim metodama istraživanja* predstavlja savremenu naučnu elaboraciju islamske epistemologije. Ovo djelo kritički preispituje metode istraživanja i metodološke pristupe unutar matičnih studija u klasičnim muslimanskim i modernim zapadnim naučnim tradicijama. U njemu nisu obuhvaćene isključivo metode razumijevanja koje su utjecale na razvoj muslimanskih i zapadnih naučnih tradicija, nego autor čini korak dalje te procjenjuje do koje mjere ove tradicije mogu biti inkorporirane u modernu islamsku metodologiju koja bi bila sposobna odgovoriti socijalnim i intelektualnim izazovima modernog društva. Na taj način autor pokušava odrediti i konceptualizirati alternativnu islamsku metodologiju.

ISBN 978-9958-23-352-4



9 789958 233524

القلم  
elKalem

[www.elkalem.ba](http://www.elkalem.ba)

CNS  
CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE  
CENTER FOR ADVANCED STUDIES  
SARAJEVO

[www.cns.ba](http://www.cns.ba)