

Fathi Hasan Malkawi

EPISTEMOLOŠKA
INTEGRACIJA

OSNOVE ISLAMSKE METODOLOGIJE

Fathi Hasan Malkawi

EPISTEMOLOŠKA INTEGRACIJA:
OSNOVE ISLAMSKE METODOLOGIJE

Naslov izvornika:

EPISTEMOLOGICAL INTEGRATION:
ESSENTIALS OF AN ISLAMIC METHODOLOGY

S engleskog na bosanski prevela:

Azra MULOVIĆ

Izdavač:

Centar za napredne studije - CNS
www.cns.ba

Za izdavača:

Ahmet ALIBAŠIĆ

Urednik:

Munir MUJIĆ

Lektura:

Hurija IMAMOVIĆ

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

28-1

MALKAWI, Fathi Hasan

Epistemološka integracija: osnove islamske metodologije
/ Fathi Hasan Malkawi; s engleskog prevela Azra Mulović. -
Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017. - 336 str.; 24 cm

Prijevod djela: Epistemological integration. - Bibliografija:
str. 325-336 i uz tekst

ISBN 978-9958-022-48-7
COBISS.BH-ID 24126470

Fathi Hasan Malkawi

EPISTEMOLOŠKA INTEGRACIJA

OSNOVE ISLAMSKE METODOLOGIJE

S engleskog prevela Azra Mulović



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES
S A R A J E V O

SARAJEVO, 2017.

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

U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog

A tebi smo [o, Vjerovjesniče,] spustili Knjigu, sâmu Istinu, da potvrdi knjige koje joj prethode i da nad njima bdi. Među sljedbenicima ranijih objava, zato, sudi prema onome što ti je Bog spustio, a ne slijedi njihove zablude, odbacujući istinu koja ti dolazi. Svima vama smo [različit] zakon i put propisali. A da je Bog htio, načinio bi vas jednom zajednicom: ali On hoće [drugačije] da vas iskuša u onome što vam je dao – zato se natječite u dobrima jedan s drugim! Bogu ćete se svi vratiti, pa će vas On upoznati s onim u čemu ste se razilazili.

(Sura *El-Ma'ide*, 5:48)

SADRŽAJ

Predgovor	11
Uvod	15

1

POJMOVI OD ZNAČAJA ZA EPISTEMOLOŠKU INTEGRACIJU

Uvod	25
Prvo: Epistemološka integracija nasuprot jedinstvu znanja	28
Drugo: Princip jednoće Boga kao temelj za epistemološku integraciju	38
Treće: Epistemološka integracija u islamskom svjetonazoru	47
Četvrto: Opasnosti i prepreke na putu epistemološke integracije	57
Zaključak	60

2

METODA I METODOLOGIJA: KARAKTER POJMOVA I VAŽNOST NJIHOVA ISTRAŽIVANJA

Uvod	65
Prvo: Minhadž/menhedž i menhedžijja: Pojam i termin	68
Drugo: Značaj istraživanja islamske metodologije i sistematskog mišljenja	78
Treće: Osnovni pojmovi od značaja za metodologiju	100
Zaključak	117

3

**METODOLOŠKA SVIJEST
I METODOLOŠKI NEDOSTACI**

Uvod	121
Prvo: Metodološka svijest	123
Drugo: Znakovi metodološke neravnoteže u životu muslimanske zajednice	135

4

**RAZVOJ POJMA METODE U ISLAMSKOM
I ZAPADNOM MIŠLJENJU**

Uvod	147
Prvo: Razvoj pojma metode u islamskom mišljenju	148
Drugo: Razvoj pojma metode u zapadnom mišljenju	161
Treće: Odnos između pojma metodologije i razvoja naučnih područja u islamskoj i zapadnoj historiji	176
Zaključak	181

5

ŠKOLE ISLAMSKE METODOLOGIJE

Uvod	185
Prvo: Metoda s unitarističkog stajališta nasuprot metodi s ujedinjujućeg stajališta	187
Drugo: Primjeri metodoloških škola	194
Zaključak	215

6

IZVORI I ALATI METODOLOGIJE

Uvod	219
Prvo: Pojam “izvora”	220
Drugo: Izvori metodologije	224
Treće: Metodološki alati	234
Četvrto: Alati mišljenja, istraživanja i ponašanja	245

Sadržaj

Peto: Model za epistemološku integraciju	253
Zaključak	257
7	
METODOLOŠKI PRINCIPI I VRIJEDNOSTI	
Uvod	259
Prvo: Uvod u principe metodologije	261
Drugo: Osnove metodoloških vrijednosti	267
Zaključak	315
ZAVRŠNE NAPOMENE	
Prvo: Koraci ka ostvarivanju epistemološke integracije	317
Drugo: Glavne karakteristike metodologije epistemološke integracije u području mišljenja	320
Treće: Metodologija epistemološke integracije u području istraživanja	321
Četvrto: Kako se metodologija epistemološke integracije manifestira u ponašanju	323
Bibliografija	325

PREDGOVOR

“Zima našeg nezadovoljstva” – čuvena uvodna fraza Shakespearovog *Richarda III* – doima se sasvim prikladnom za opis sadašnjeg stanja u kojemu se nalazi muslimanski svijet i njegovog osjećanja očaja. Iako islamska civilizacija ni na koji način nije došla do tačke propasti i nije nikada ušla u mračno doba kakvo je prošla njena evropska sestra, njeno zavještanje neumitno podsjeća na ono što je izgubljeno ali za što, a to je važnije, postoji mogućnost da se ponovo stekne. Jer – gdje je zime, tu će biti i ljeta.

U ovom djelu nastojimo pokazati zašto je za svaku muslimansku obnovu od krajnje važnosti postaviti temelje zdravog razmišljanja i vrijednosti (ukorijenjenih u Kur'anu i Sunnetu) i razviti praktična sredstva kojima će se ubirati i koristiti plodovi tog znanja, bili to ciljevi ili ideje. Drugim riječima – da bi se desila značajna promjena, potrebno je uvesti jednu učinkovitu epistemologiju s jasno definiranom, djelotvornom metodologijom, čime bi se, prema autoru, okončalo ovo sadašnje nazadovanje. Ciljevi su još od početka jasno postavljeni. U tom pogledu još nije napravljen neki odlučniji korak ali, prema Malkawiju, to je zato što su pristupi naginjali više idejama, nego načinima i sredstvima da se one ostvare i provedu.

Epistemologija i metodologija u središtu su ove teorije. Iako ti termini zvuče ozbiljno i grandiozno, ne smiju odbiti čitatelje. Malkawi ih jednostavno koristi da precizno prenese ideje, kao stepenike u razvoju teorije većih razmjera. Nijedan od ova dva termina neće zbuniti čitatelje laike, pošto su oba brižljivo demistificirana, to jest precizno definirana, a jasno je naznačen

i njihov međusobni odnos. U svakom slučaju, suština je da se ove riječi, usmjerene na rješenje, koriste u argumentaciji koju bi malo ko osporio.

Neophodno je razjasniti da Malkawi ne želi kopirati prošlost (to je zanatski posao), već obnoviti intelektualnu vitalnost, energiju i duhovni uzlet muslimanske misli i dostignuća, kako bi se ona motivacijska snaga nekada snažne islamske civilizacije obnovila u modernom kontekstu.

Okvir Malkawijeve rasprave jasan je. Svijetom kakav poznamo i u kojemu živimo upravlja *tevhid*. Ono što muslimanima ne uspijeva jest da ostvare i usklade dva elementa u okviru ovog pojma (*tevhid*). Jedan element je misao (i po sadržaju i kao proces) vođena vrijednostima, a drugi je razvoj najboljih sredstava da se ostvare ciljevi, zadaci i svrha ovog misaonog procesa na najrealniji i najfunkcionalniji način.

Kako nastaje misao? Kako je izgrađena? Ovo su važni aspekti ove studije. Problem je što se misao ne razvija u slobodnom toku i nezavisno, kako bismo željeli, već je proizvod kulture i vladajućih načina razmišljanja u okruženju, a koji su i sâmi obrasci shvatanja ili opažanja svijeta i našeg mjesta u njemu. Misao današnjice uveliko je vođena sekularnim sistemom posmatranja stvari, bilo to u filozofiji, prirodnim, društvenim ili humanističkim naukama. Širom muslimanskog svijeta snažno se osjeća da se iz ovog sistema isključuje oslonac na Božansko i da to prevladava u skoro svakoj formi istraživanja. Da budemo jasni, ne namećemo vrijednosni sud o ovom znanju po svaku cijenu, već više postavljamo pitanje: Je li razumno tako mnogo posuđivati, bez zadržke, iz modela (ili iz svjetonazora) koji je proizvod jednog kulturno specifičnog, historijskog okruženja, i koji koristi vlastitu kulturno specifičnu terminologiju, kako bi se steklo znanje i razumijevanje općeljudskog stanja i stanja muslimana? Uvažiti ovo znači razumjeti nešto od tog što Malkawi pokušava prenijeti.

Ovdje dolazimo do Malkawijeve ustrajnosti u objašnjavanju naših ciljeva i našeg svjetonazora. Naprimjer, šta su ciljevi

čovječanstva – to sigurno nisu beskrajni progres i tehnološko napredovanje sâmi po sebi, bez viših ciljeva, pa čak ni uvećanje blagostanja prema utilitarističkom nazoru? Važan element Malkawijeve rasprave jeste ispitivanje mjesta čovječanstva u ovom svijetu, kako u smislu čuvanja dobrobiti (*hilafa*), tako i svijesti o postojanju Čovjeka, ne samo kao usamljene jedinice već kao dijela većeg kolektiva, društvene cjeline ili ummeta. I, naravno, tu je i dinamični odnos između ovog dvoga. Ummet nadilazi ideje rase ili klase, pa čak i kulture, i postavlja *tevhid* kao glavnu, centralnu snagu odnosa čovjeka, kao posebne jedinice, prema čovjeku, kao društvenoj jedinki, kao i sve što to podrazumijeva, i epistemološki i metodološki. U ovom radu detaljno se analiziraju mnoga od ovih, kao i druga pitanja kako bi se za muslimane mapirao put napretka.

Ukratko, najbolji izraz islama nije u umjetnosti ili veličanstvenim građevinama (mada i umjetnost ima svoje mjesto); nije to njegovo vrhunsko dostignuće, već je to duhovnost i misao (zasnovani na Kur'anu i Sunnetu) i kreativno ostvarenje te misli u sadašnjosti. Ako išta iz prošlosti treba da ponesemo, to je to.

Ova studija objavljena je da proširi diskurs, podstakne učejake na reakciju i, nadajmo se, utre put za dalja istraživanja. Budući da se bavi nekim teškim, kritičkim pitanjima, nesumnjivo je da će se čitatelji s nečim složiti, a s nečim i neće, ali nadamo se da će i opće čitateljstvo i stručnjaci uglavnom imati koristi od ponuđenog gledišta i od pitanja analiziranih u knjizi.

Tamo gdje su datumi navedeni po islamskom kalendaru (po Hidžri), označeni su sa god. po H. Inače su dati po gregorijanskom kalendaru i, gdje je to potrebno, označeni sa p.n.e./n.e. Arapske riječi pisane su italicom, osim onih koje su ušle u opću upotrebu. Dijakritički znaci dodani su samo onim arapskim imenima koja danas nisu u čestoj upotrebi. Prijevode iz arapskih referenci na engleski dao je prevodilac na engleski.

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT), osnovan 1981, glavni je centar koji pruža mogućnosti naučnim poduhvatima,

zasnovanim na islamskom nazoru, vrijednostima i principima. Programi Instituta za istraživanja, seminari i konferencije tokom proteklih 30 godina urodili su objavljivanjem više od 500 djela na engleskom i na arapskom, od kojih su mnoga prevedena i na druge velike jezike.

Zahvaljujemo autoru za saradnju tokom raznih etapa izdavanja ovog djela. Također želimo zahvaliti prevoditeljici djela na engleski Nancy Roberts, uredničkom i izdavačkom timu Ureda IIITa u Londonu, kao i svima onima koji su direktno ili indirektno učestvovali u nastajanju ovog djela, među kojima i Shiraz Khan, dr. Maryam Mahmood i Sari Mirza. Neka ih Bog nagradi za njihov trud.

Ured IIIT-a u Londonu
Januar 2014.

UVOD

U literaturi objavljenoj u okviru Projekta islamizacije znanja stalno se naglašava važnost i epistemološke i metodološke dimenzije napora da se reformira i oživi islamska civilizacija. Epistemološka dimenzija, koja se vezuje uz teorijski sadržaj ljudskog mišljenja, odnosi se na pravljenje valjane distinkcije među različitim nivoima mišljenja, to jest distinkcije među činjenicama, pojmovima, principima i teorijama, posmatranim s obuhvatnog islamskog stajališta. Metodološka dimenzija, pak, odnosi se na praktičnu stranu ljudskog mišljenja: način mišljenja, istraživačke postupke i podsticaje na djelovanje. Pa ipak, uprkos važnosti epistemološke dimenzije, s njenim različitim temama i problemima, u Projektu islamizacije znanja najveću pažnju privlačila je metodologija obrade ovih tema i problema. Ovaj projekt može se sabrati u četiri žarišta, a svako je povezano sa dva specifična interesa:

1. Islamski svjetonazor, koji obuhvata islamski epistemološki sistem i islamsku metodologiju;
2. Metode istraživanja izvora islamskog znanja, koji obuhvataju Kur'an i Poslanikov Sunnet;
3. Metode istraživanja našeg pisanog naslijeđa, koje obuhvata i islamsko naslijeđe i ljudsko naslijeđe u cjelini;
4. Metode istraživanja stvarnosti, koja obuhvata stvarnost kakva jeste (kroz disciplinarnе studije činjenica na terenu i prirodni stvari, događaja i pojava) i stvarnosti kakva bi trebala biti (kroz studije budućnosti).

Ova žarišta i s njima povezani interesi jasno ukazuju da predmet metodologije čini i osnovu i potku Projekta islamizacije

znanja. Svako će se složiti da je sistematično, uređeno mišljenje neophodno za uspjeh svakog djelovanja, budući da smo putem ovakvog mišljenja u stanju mapirati put do ostvarenja cilja kojemu se nadamo. Svijest o potrebi uređenog mišljenja nije proizvod našeg vremena. Naprotiv, tokom pisane historije, ljudi su iskazivali jednu svijest o potrebi sistematskog mišljenja. Ova svjesnost nije ograničena na jednu kulturu, niti na jedno specijalizirano područje interesovanja. Unatoč tome, mnogi ljudi – pojedinci, grupe ili cijeli narodi – ne uspijevaju ostvariti svoje ciljeve, bili oni kratkoročni ili dugoročni, zato što zanemaruju odluku o najboljim načinima da se ti ciljevi postignu.

Termini “metoda” i “metodologija” imaju određeni mistični prizvuk, što se može vidjeti iz njihove učestale upotrebe u djelima autora zainteresiranih za književni užitek, ideološko nadmetanje, nadahnutu retoriku, propovijedanje i iznošenje akademskih ili naučnih tvrdnji. Svi ovi pojedinci upotrebljavaju metodologiju i tvrde da posjeduju metode bolje od svojih protivnika – da ne spominjemo one koje optužuju da nemaju nikakve metode – kako u području mišljenja, tako i govora i djelovanja.

Tokom proteklih pedeset godina, neki naučnici i druge ličnosti pokušali su pročistiti arapsko-islamsku misao i s njom povezanu metodologiju zabluda. Drugi su pokušali koristiti induktivne *usulske* metode da objasne napredak i iznimnost islamske kulture, dok su treći težili da nazadovanje islamske civilizacije objasne kao posljedicu pravničke metode koja je prevladavala među ranim arapskim muslimanskim misliocima, a koja je arapskoj islamskoj misli oduzela njen kreativni zamah. Neki četvrti, pak, tvrdili su da je ova ista pravnička metoda postavila temelje i uspostavila kriterije tumačenja vjerskih tekstova, i tako opisala principe jurisprudencije kao principe jedne teorije hermeneutike, koja se javlja kao zatvoren sistem!

Međutim, ova vrsta procjene više skreće pažnju na historijsku primjenu islamskog načina razmišljanja i naslijeđa koje je ono stvorilo, nego na principe svojstvene prvim izvorima ovog

mišljenja, tj. Kur'anu i Poslanikovom Sunnetu. Pažnja se ne povećuje ni svrsi koju ovi izvori treba da ispune, kao ni širokim vidicima koje nam takvi principi mogu otvoriti u brojnim područjima znanja i sferama života.

Epistemološka integracija – a to je obuhvatna, sistematska integracija izvora i sredstava znanja – čini referentni okvir islamske metodologije. Epistemološka integracija jeste nužnost u potpunoj saglasnosti s ljudskom prirodom. Raznovrsnost je prirodan, autentičan fenomen, koji treba prihvatiti i iskoristiti za dobro. Stoga postoji izvorna potreba za saradnjom i integracijom, budući da je raznovrsnost u temeljima ljudske prirode – ljudi imaju raznovrsno etničko porijekla, govore različite jezike, potomci su raznih plemena itd. Raznovrsnost je od temeljne važnosti i za konceptualizacije, uvjerenja i religijsku vjeru i praksu. (A da je Bog htio, načinio bi vas jednom zajednicom: ali On hoće drugačije...) Na sličan način, raznovrsnost je temeljna i za funkcije koje ljudi obavljaju i vještine kojima ovladavaju, njihove prioritete, ukuse itd.

Potreba za integracijom javlja se u dva različita oblika, jednom unutrašnjem i jednom vanjskom. Ono što ja nazivam unutrašnjom potrebom za integracijom manifestira se u potrebi za emocionalnim vezama i vezama saosjećanja i povjerenja među pripadnicima nekog društva ili zajednice, kao i za mirovnim sporazumima i poveljama koje stvaraju povjerenje među različitim zajednicama i društvima. Što se tiče vanjske potrebe za integracijom, ona proizlazi iz međuovisnosti ljudi jednih o drugima u pribavljanju životnih potreština.

Svaka metodologija povezuje se kako s mentalnom aktivnošću, tako i s praktičnim postupcima traženja rješenja za probleme i odgovora na pitanja koji vode sticanju znanja i izgradnji misaonih sistema. Potom dolaze konkretna djelovanja u primjeni rješenja na stvarne situacije. Stoga su integracija mišljenja, istraživanja i prakse – jedan opći metodološki princip. Islamska metodologija uzima konkretno ovaj princip i formulira njegov

značaj jasnim, razgovjetnim terminima. Brojne kur'anske upute na "one koji vjeruju i dobra djela čine..." (Kur'an, 2:25, 82; 3:57; 4:47 i drugdje) potvrđuju potrebu integriranja mišljenja i prakse, znanja i djelovanja, te udruživanja djelovanja s ciljem stvaranja blagostanja na Zemlji i sticanja nagrade u budućem životu.

Metodologija epistemološke integracije: Osnove islamske metodologije pokušaj je da se sačini program koji će pomoći širenju svijesti o značaju metodologije i, istovremeno, ponuditi praktičnu obuku za ozbiljna istraživanja pitanja koja se odnose na nauku i znanje u raznim disciplinama. Naslov knjige ukazuje da se radi o posebnoj vrsti integracije, svojstvene islamskoj metodologiji, koja obuhvata integraciju izvora, alata i škola mišljenja; integraciju postojeće stvarnosti sa željenim idealima; i integraciju kvantitativnih opisa, koji se odvijaju tokom evaluacije i preciznih mjerenja predmeta ili problema istraživanja, sa kvalitativnim opisima koji objašnjavaju značenja koja se nalaze u osnovi pojave.

Počeo sam se zanimati za ono što je predmet ove knjige rano, još dok sam radio kao nastavnik, a kasnije kao univerzitetski profesor. Neka poglavlja iz ove knjige predstavljena su na obukama 1990ih u Jordanu, a onda i u drugim zemljama. Organizirao sam brojne sesije s učenicima i istraživačima pitanja metodologije, kao i s pojedincima koji su prošli obuku u metodološkom mišljenju. Uzeo sam učešće u svim diskusijama koje je Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) vodio u Kairu između 2005. i 2008. da bih planirao pisanje knjige *Islamska metodologija*;¹ prvo poglavlje te knjige sadrži materijal iz ovog djela. Dok sam pisao ovu knjigu, posebno poglavlja koja se bave izvorima i alatima metodologije, kao i ona o metodološkim školama, podosta sam koristio priloge naučnika i mislilaca koji su učestvovali u ovim diskusijama. Koristio sam i komentare koje su mi uputili polaznici spomenutih obuka. Stoga upućujem iskrenu zahvalnosti svima koji su učestvovali u tim diskusijama, programima i aktivnostima.

¹ Djelo *El-Menhedžijja el-islamijja* (Islamska metodologija) kasnije je objavio IIIT u saradnji s kućom Dar es-Selam iz Kaira.

Ideje izložene u ovoj knjizi predstavljaju osnovne teme mnogih kurseva obuke koje sam organizirao tokom svih tih godina. Obuke, koje su imale za cilj podstaći sistematično djelovanje u nekom konkretnom području, nosile su nazive poput: “Problemi naučnog istraživanja u islamskim studijama” i “Istraživanje obrazovanja i njegova primjena u islamskim naukama na univerzitetima”. Kad je riječ o kursevima čija je svrha bila podsticanje sistematičnog razmišljanja i djelovanja općenito, onda su nosile ovakve naslove: “Naučne istraživačke metode s islamskog stajališta”, “Refromiranje islamskog načina mišljenja i islamizacija znanja”, “Islamska metodologija” i “Metodologija epistemološke integracije”. Ne čudi onda što oni koji su učestvovali na ovim kursevima posjeduju zapise najranijih verzija nekih poglavlja ove knjige! Treba spomenuti da su svi ovi kursevi bili namijenjeni nastavnom osoblju univerziteta i postdiplomcima. Redovni čitatelji časopisa *Islamijjat el-me'arifat* primjetit će da su odjeljci iz nekih poglavlja objavljeni u mojim uvodnicima za časopis.

Iskustvo organizacije obuke iz islamske metodologije i njene primjene u različitim područjima znanja, uključujući obrazovanje, psihologiju, ekonomiju, međunarodne odnose i druga područja, iznova je potvrdilo potrebu za jednom knjigom koja će predstaviti metodološke pojmove, principe, izvore, alate i škole mišljenja, jasno, sažeto i pristupačno. Instruktori onda mogu jednostavno izložiti svako poglavlje u formi aktivnosti, primjera i svakodnevnih situacija. Ovu sam potrebu prvenstveno imao na umu dok sam prikupljao materijal za ovu knjigu. Zato knjiga sadrži modele za aktivnosti, primjere i situacije, ali bez digresije ili pretjeranih detalja u sadržaju. Dakle, instruktor ima slobodu odlučivanja o tome šta najbolje odgovara njegovom iskustvu i stručnosti, kao i potrebama i specijalnostima onih koji se obučavaju. Ipak, dodatak knjizi sadrži i komentare i zapažanja o zahtjevima obuke i dodatni model plana obuke².

² Uz odobrenje autora u ovom izdanju izostavljeni su dodatak i vježbe. (Urednik)

Treba od samog početka naglasiti da nije bila namjera da ova knjiga bude zamjena za knjigu *Islamska metodologija*,³ koja je rezultat kolektivnog nastojanja da se obezbijedi jedna referentna knjiga za kurseve IIITa iz islamske metodologije. Sa svoja dva opsežna toma, sa više od 1.200 stranica, u kojima se ogleda bogato iskustvo i stručnost brojnih učenjaka i mislilaca, *Islamska metodologija* sačinjena je od detaljno izloženih problema i tema o sistematskoj misli i metodološkoj filozofiji. Ovakava detaljna obrada potrebna je onim čitateljima koji žele dublje zahvatiti u filozofske osnove metodološkog mišljenja i istraživanja, dok je ovo djelo pisano konkretno, kao udžbenik namijenjen za nastavu i obuku.

IIIT je organizirao brojne konferencije s ciljem podizanja svijesti o potrebi izgradnje jedne islamske metodologije mišljenja i istraživanja, kao i širenja nečeg što bi se moglo nazvati “metodološkom kulturom”, posebno među univerzitetkim profesorima i postdiplomcima. Time je IIIT provodio akcioni plan, postavljen u jednoj knjizi koja sažima misao, viziju, misiju i plan djelovanja Instituta.⁴ To obuhvata i konferenciju koju je IIIT organizirao u saradnji s Univerzitetom u Kartumu 1987, sa koje su radovi objavljeni u tri toma,⁵ i konferenciju koju je IIIT organizirao u saradnji s Univerzitetom Abdulkadir u Alžiru 1989, sa koje su radovi objavljeni u jednom tomu.⁶ Osim toga, IIIT je zadužio dr. Muhammada Amaraha da napiše referentni rad koji bi sažeo

³ Ahmed Fouad Pasha et al., *El-Menbedžijja el-islamijja* (Islamska metodologija), Cairo: The International Institute of Islamic Thought i Dar es-Selam, 2010.

⁴ *Islamiyyet el-ma'rifa: el-Mebadi' ve hutat el-amel ve el-indžazat* (Islamizacija znanja: Opći principi, plan djelovanja i postignuća), Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1986.

⁵ Et-Tajjib Zejn el-Abidin (ur.), *El-Menbedžijja el-islamijja ve el-ulum es-sulukijja ve et-ter-bevijja: E'mal el-mu'temar el-alemi er-rabi' li el-fikr el-islami fi džamiat el-Kartum* (Islamska metodologija i bihevioralne i obrazovne nauke: Radovi sa Četvrte međunarodne konferencije o islamskoj misli na Univerzitetu u Kartumu), Herndon, Virginia: IIIT, 1990.

⁶ Nasr Muhammed Arif (ur.), *Kadaja el-menbedžijja el-islamijja: E'mal mu'temar kadaja el-menbedžijja fi džamiat el-Emir Abd el-Kadir bi Kunsantina, 1989* (Problemi islamske metodologije: Radovi sa Konferencije o problemima metodologije na Univerzitetu Emir Abdulkadir u Konstantinu, 1989), Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 1996.

osnovna obilježja islamske metode. Ovaj rad IIIT je objavio u suradnji s Univerzitetom El-Azhar 1999. godine.⁷

Svrha ovog rada nije da zamijeni različita referentna djela koja studenti koriste za predmet naučnih istraživačkih metoda. Knjige te vrste imaju za cilj obraditi korake i proceduralne radnje koje se odnose direktno na istraživački problem, kao i bitna pitanja na koja se mora odgovoriti ili hipoteze koje se moraju ispitati, dok se ovaj rad bavi aspektima metodološkog mišljenja. U tom smislu, on će pomoći kritičkoj analizi drugih tehničkih radova i priskrbiti vodič za njihovu upotrebu, zato što se mnoge takve knjige, posebno univerzitetski udžbenici prevedeni s drugih jezika, često zasnivaju na premisama koje zahtijevaju kritičku analizu, a u svrhu određivanja koliko one jesu, odnosno nisu u skladu s islamskim intelektualnim referentnim okvirom.

S obzirom na činjenicu da ova knjiga teži praktičnosti i da je u središtu njenog interesovanja obuka, čitatelji u njoj mogu potražiti konkretne “vještine” koje su, logično, u centru pažnje svakog programa obuke. Međutim, treba se prisjetiti da vještine nisu ograničene na manipulativne ili praktične vještine. Zapravo, osnovna tema ove knjige jesu “misaone vještine”, to jest, vještine koje se tiču “intelektualnog djelovanja”, a koje nisu manje važne od manipulativnih ili praktičnih vještina potrebnih za stručni ili tehnički rad.

Knjigu čini sedam poglavlja. U prvom poglavlju predstavljen je pojam epistemološke integracije i njegov odnos prema jedinstvu znanja, principu Božije jednoće i islamskom svjetonazoru. Ovo poglavlje usmjerava pažnju na određene prepreke u ostvarivanju epistemološke integracije. U drugom poglavlju predstavljeni su i “blizanački” pojmovi metode i metodologije, objašnjeno koliko je važna metodološka svijest te su predstavljeni i neki drugi pojmovi od značaja za metodologiju. U trećem poglavlju razvijena je diskusija o metodološkoj svijesti te su opisani

⁷ Muhammed Amarah, *Melamih el-menhedž el-islami* (Karakteristike islamske metode), Cairo: The International Institute of Islamic Thought and Al-Azhar University, 1990.

simptomi metodološke slabosti koja zahtijeva korektivne mjere. Četvrto poglavlje obrađuje razvoj pojma metode i metodologije, i u islamskom i u zapadnom mišljenju. U petom poglavlju diskutira se o izvorima i alatima znanja i pojmu epistemološke integracije. Šesto poglavlje iznosi jedno posebno shvatanje principa i vrijednosti islamske metodologije, a sedmo daje jedan uvod u metodološke škole mišljenja unutar islamskog svjetonazora. Knjiga završava sažetkom principa tumačenih u različitim poglavljima.

Treba obratiti pažnju na činjenicu da su polufinalni nacrt ove knjige pregledali neki ugledni učenjaci, moji dragi prijatelji, s kojima sam godinama vodio plodonosan dijalog. Među tim saradnicima spomenut ću, posebno, one koji su mi slali vrijedna zapažanja i važne ispravke, našavši tako svoje mjesto u knjizi kako sada izgleda. To su dr. Ahmed Fouad Pasha, profesor fizike i filozofije nauke i bivši potpredsjednik Univerziteta u Kairu, dr. Yomna al-Khouli, šef Odsjeka za filozofiju na Univerzitetu Kairo, dr. Sayid Umar, profesor političkih nauka na Univerzitetu Helwan i dr. Muhammad Amarah, ugledni islamski mislilac i autor. Svima njima upućujem zahvalnost od srca i duboko poštovanje, a Bogu molitve da ih bogato nagradi za njihov trud.

Očekujem da će objavljivanje ove knjige podstaknuti veći interes za izučavanje epistemološke integracije s islamskog stajališta i s njom povezane metodologije. Također se nadam da će se vrijednost sadržaja knjige staviti na probu. U tu svrhu, dobro su mi došle povratne informacije na prijedloge iznijete u ovoj knjizi, te podstičem čitatelje da mi pošalju svoje komentare, zapažanja i sugestije za poboljšanje knjige, koji bi mogli naći mjesta u budućim njenim izdanjima.

*O, Gospodaru,
pouči nas onome što ne znamo,
omogućujući nam da se okoristimo onim što smo naučili
i povećaj naše znanje!
Hvala Bogu, Gospodaru svjetova*

CILJEVI KNJIGE

Teorijski i kognitivni ciljevi

1. Objasniti pojam epistemološke integracije i njenog odnosa prema jedinstvu znanja, *tevhidu* i islamskom svjetonazoru kao glavnom referentnom okviru
2. Objasniti pojmove “metode”, “metodologije” i pomoćne pojmove izvedene iz ovih, kao i pojmove povezane s epistemologijom kao što su: metodološka svijest, metodološka neadekvatnost, metodologija mišljenja, metodologija istraživanja, metodologija ponašanja, izvori metodologije, alati metodologije, principi metodologije, metodološki principi, epistemološka integracija i model epistemološke integracije
3. Utvrditi put razvoja pojmova “metoda” i “metodologija” i u islamskom mišljenju i u zapadnom mišljenju, identificirati presudne momente ovog razvoja te kako se takav razvoj manifestirao u naučnoj i epistemološkoj produkciji i kulturnom razvoju
4. Skrenuti pažnju na važnost istraživanja metodoloških problema i središnje mjesto koje zauzima metodologija u akademskim istraživanjima u različitim područjima ljudskog znanja, uključujući islamske pravne nauke (*ulum eš-šeri'ija*), humanističke, društvene, prirodne i primijenjene nauke
5. Identificirati izvore i alate islamske metodologije i njene jedinstvene karakteristike i pokazati integrativni i komplementarni odnos između metodoloških izvora, metodoloških alata i između izvora i alata metodologije
6. Identificirati principe islamske metodologije i njihov odnos prema vladajućem vrijednosnom sistemu, načinima na koji se ovi principi i vrijednosti manifestiraju u prirodi i glavnim obilježjima znanja, kao i načine na koji se epistemološka integracija odražava u metodologiji mišljenja, metodologiji istraživanja i metodologiji ponašanja
7. Izvesti jednačinu za epistemološku integraciju kao referentni okvir islamske metodologije

Praktični i funkcionalni ciljevi

1. Ojačati svijest o nauci metodologije i njenom značaju za mišljenje i istraživanje, kao i primjeni islamske metodologije na pitanja iz nauke, znanja i života
2. Osposobiti čitatelje da organiziraju obuku o metodologiji epistemološke integracije
3. Promišljati probleme života, rada i odnosa s drugima na temelju metodologije epistemološke integracije
4. Provoditi istraživanja unutar islamskog okvira i steći čvrst temelj znanja za rješavanje životnih pitanja, učinkovito vršenje dužnosti i izgradnju zdravih odnosa s drugima
5. Voditi privatni i javni život u skladu s principima objavljenog znanja i znanja o praktičnim činjenicama i stvarnosti života

I

POJMOVI OD ZNAČAJA ZA EPISTEMOLOŠKU INTEGRACIJU

CILJEVI POGLAVLJA

1. Definirati termin “epistemološka integracija” i objasniti srodne pojmove i ideje
2. Objasniti odnos epistemološke integracije i jedinstva znanja
3. Objasniti kako se epistemološka integracija zasniva na principu Božanskog jedinstva.
4. Locirati epistemološku integraciju unutar islamskog svjetonazora
5. Skrenuti pažnju na prepreke i ograničenja koja ometaju ostvarivanje epistemološke integracije
6. Obrazložiti epistemološku integraciju kao referentni okvir za islamsku metodologiju u odnosu na mišljenje, istraživanje i pouzdane načine rješavanja pitanja koja se odnose na znanje i ponašanje
7. Izgraditi model epistemološke integracije u sljedeće tri oblasti: integraciji izvora, integraciji alata i integraciji izvora i alata zajedno

UVOD

Određeni termini dolaze do izražaja u djelima iz ove ili one discipline, gdje se naveliko upotrebljavaju a da nisu dovoljno dobro definirani. Stoga se može vidjeti da se jedan termin u različitim kontekstima koristi u različitom, pa čak i kontradiktornom značenju. To se može dogoditi i s terminom “epistemološka integracija”.

Termin “epistemološka integracija” (*et-tekamul el-ma‘rifi*) često se koristi kada se govori o pojedincima koji imaju enciklopedijsko

znanje. Takve osobe mogu poznavati brojne discipline, barem generalno. S ovim u vezi, ponekad se spominju muslimanski učenjaci koji su postigli epistemološku integraciju u smislu posjedovanja enciklopedijskog znanja, budući da su izvrsno upućeni u jezik, književnost, islamsku jurisprudenciju, kur'anske nauke, nauke o hadisu, historiju, možda čak i astronomiju, medicinu ili matematiku. Imam et-Taberi, naprimjer, bio je kur'anski egzegeta, historičar, pravnik, lingvist i pjesnik. Ibn Haldun bio je prvenstveno istraživač politike; međutim, postao je poznat kao historičar i vrhovni sudac (kadija) malikijske jurisprudencije u Egiptu, dok ga mnogi smatraju začetnikom sociologije, ekonomije, pedagogije i drugih disciplina. Ibn Sina (Avicenna) bio je filozof i ljekar, a Ibn Rušd (Averroes) pravnik, učenjak principa jurisprudencije (*fikh*), ljekar i filozof. I Ibn Tejmije pisao je djela iz jurisprudencije, principa jurisprudencije, hadisa, islamskog misticizma (sufizma) i logike.

Fenomen kreativnosti, stvaranja u više od jedne discipline, bio je bez sumnje istaknuto obilježje onih vremena u kojima su živjeli mnogi poznati muslimanski učenjaci. Međutim, ova pojava bila je poznata i među antičkim grčkim učenjacima, misliocima i filozofima, kao i u drugim civilizacijama. Praksa da se naučnik posveti u potpunosti jednoj specijalizaciji, dakle, novija je pojava u ljudskoj historiji; ona se javlja kao reakcija na ekspanziju ljudskog znanja koja je bez presedana i do koje je došlo tokom proteklog stoljeća. To je razlog što je praktično postalo nemoguće da se jedan naučnik specijalizira u više od jednog područja. Zapravo, i jedno područje moglo bi se podijeliti u brojne podspecijalizacije, od kojih je svaka tako ogromna da pojedinac teško njome može ovladati.

Sredinom 20. stoljeća, britanski lord C.P. Snow uočio je da je nastao komunikacijski jaz između onih koji specijaliziraju društvene i humanističke nauke i onih koji specijaliziraju prirodne i primijenjene nauke. Situacija se toliko pogoršala da je lord Snow napisao da ove dvije grupe posjeduju vlastite kulture koje nemaju ništa jedna s drugom. U svom poznatom djelu naslovljenom

sa Dvije kulture, on poziva na integraciju ovih dviju odrođenih “kultura”.¹

I u starim vremenima, mudraci i učenjaci govorili su o integraciji znanja i djelovanja.² Ibn Rušd govori o mogućnosti povezivanja znanja i Božanski datog zakona, dok Ibn Tejmij je afirmira pojam integracije, ustrajavajući na tome da ne smije biti protivrječja između ispravnog shvatanja Božijih objavljenih tekstova i onog što je jasno ljudskom razumu. Slično tome, El-Kušejri i druge sufije spajaju “stazu” (*et-tarika*), tj. sufijski način života, s “istinom” (*el-hakika*), tj. istinama otkrivenim u kur’anskoj objavi. Kako su se “čista” nauka i tehnologija spojile, uslijedili su pokušaji da se integriraju principi, teorije i naučno istraživanje, s jedne strane, i njihova praktična primjena, s druge. Početkom 20. stoljeća postalo je jasno da fizika ima potrebu za matematikom, biologija za hemijom, što je potom dovelo do razvoja interdisciplinarnih istraživanja, izdavaštva i nastave, jer se sada uvidjelo da su evolucija i razvoj u jednoj nauci ovisni o evoluciji i razvoju drugih nauka. Od tada su iznesene brojne ideje u vezi s integracijom nauke i religije. Slično se desilo u području obrazovanja, gdje su uloženi napor da se izrade integrirani planovi i programi. Sada postoji i veća svijest o idejama koje integriraju tradiciju i modernost itd.

Cilj ovog poglavlja jeste da razjasni pojmove koji se odnose na epistemološku integraciju u njenom historijskom i modernom kontekstu, te kako se oni odnose prema drugim pojmovima kao što su jedinstvo znanja, svjetonazor, klasifikacijske sheme znanja i islamizacija znanja. Pored toga, nastojat ćemo objasniti prirodu problema kojima se bavi sama epistemološka integracija, kao i prepreka na putu njenog ostvarivanja. Ovo poglavlje dat će i uvod u diskusije narednih poglavlja, o formama koje integracija

¹ C.P. Snow, *The Two Cultures*, London: Cambridge University Press, 1993.

² Vidjeti: El-Katib el-Bagdadi, Ahmed ibn Ali ibn Sabit, *Iktida el-ilm el-amel* (Znanje traži djelovanje), ur. Muhammed Nasiruddin el-Albani, Damask: El-Mekteb el-islami, peto izdanje, 1984.

poprima unutar islamskog okvira, posebno u odnosu na vezu između različitih izvora znanja, između različitih načina sticanja znanja i između izvora i načina.

PRVO: EPISTEMOLOŠKA INTEGRACIJA NASUPROT JEDINSTVU ZNANJA

Problem epistemološke integracije je i idejno-intelektualnog i metodološkog karaktera stoga što je povezan s mentalnom aktivnošću, istraživačkom praksom i načinima rada na idejama. Svrha bavljenja pitanjem epistemološke integracije i metoda bavljenja njome određuje epistemološku kategoriju u koju se ovo pitanje smješta. Epistemološka integracija mogla bi se klasifikovati, na primjer, kao grana filozofije – ontologije, epistemologije ili etike – i u tom slučaju poprima jednu apstraktnu, teorijsku dimenziju. Mogla bi se klasifikovati i kao neka vrsta kulturne, društvene aktivnosti kada joj je svrha da priskrbi potrebne resurse i preobrazi ih u političku, ekonomsku ili društvenu aktivnost kako bi se ljudima olakšao život na praktičnom nivou – u tom slučaju poprima društvenu, praktičnu dimenziju. Istraživanje epistemološke integracije moglo bi se ograničiti na zadatak izučavanja različitih epistemoloških područja i procjene potrebe da se za sva ta područja osmisle nastavni planovi i programi za obrazovne institucije – u tom slučaju ovaj problem poprima didaktičko-pedagošku dimenziju.

Epistemološka integracija: Teorijski, apstraktni, filozofski problem ili praktični, primijenjeni, društveni problem

Proces epistemološke integracije ima dvije dimenzije: produktivnu i upotrebnu. Po svom produktivnom obilježju, integracija je oblik intelektualnog stvaralaštva koje zahtijeva posebna znanja i vještine. Tako, naprimjer, proces integriranja kur'anskih nauka, humanističkih nauka i društvenih nauka u njihovoj savremenoj zapadnoj formulaciji traži učenjaka i istraživača koji, kada tumači

ciljeve i namjene vjerskih tekstova i pravila njihove primjene u svakodnevnim životnim situacijama i zbivanjima unutar savremenog kulturnog okvira, svoje nadahnuće nalazi u Božijoj uputi. Ovakvo shvatanje podrazumijeva bitan analitički i dekonstruktivni poduhvat. Međutim, istovremeno, istraživač mora kako na kvantitativnom, tako i na kvalitativnom nivou poznavati činjenice koje se tiču konkretnog epistemološkog područja ili određenog problema, bio on ekonomski, društveni ili obrazovni. To nužno podrazumijeva sposobnost dekonstruiranja problema o kojemu je riječ, identifikacije njegovih elemenata i razumijevanja mehanizma po kojem funkcionira, te teorijske pretpostavke ili premise koje se nalaze u njegovoj osnovi. Ovaj proces dekonstrukcije nužan je preduvjet koji će, ako se ispuni, biti temelj za postizanje epistemološke integracije dvaju područja od interesa u jednom kritičkom, kreativnom konstruktivnom procesu. Ovaj konstruktivni proces generalno prati procjena elemenata koji će se stapati u novi amalgam i matrice odnosa, koja će ih spojiti za novu svrhu ili cilj.

Proces epistemološke integracije ima dvije dimenzije: produktivnu, naučnu, kreativnu dimenziju i upotrebnu, pedagošku, primijenjenu dimenziju.

Što se tiče upotrebne dimenzije epistemološke integracije, ona se odnosi na korištenje intelektualnih struktura na kojima integracija počiva, sa svrhom da se razumiju istraživani fenomen ili problem, identificiraju karakteristični elementi znanja u njegovom integrativnom okviru te da se omogući prenošenje ovog znanja drugima. Razlika između produktivne i upotrebne dimenzije epistemološke integracije može se uporediti s razlikom između fizičara koji otkrije neki prirodni zakon ili tehnologa koji napravi instrument ili mašinu na osnovu ovog zakona i tehničara koji radi u fabrici u kojoj se taj instrument ili mašina koristi.

Da bi razjasnio ulogu i značaj integracije unutar različitih područja naučne aktivnosti, ugledni pedagog Ernest Boyer

podijelio je naučnu aktivnost u četiri faze. Prva faza je faza *otkrića*, koju čini epistemološki rad obuhvaćen istraživačkim postupcima u posebnim disciplinama. Druga faza je *primjena*, to jeste smisliti kako da se otkriveno znanje stavi u praktičnu upotrebu. Treća faza je *nastava*, ili prenošenje znanja tako da ga jedna generacija zavješta narednoj. I četvrta faza jeste *integracija*, gdje se strukture integriraju ili spajaju sa značenjem. Ova završna faza trima ranijim fazama naučne aktivnosti daje njihovo istinsko značenje i značaj. Naglašavajući karakter i važnost integracije, Boyer smatra da istraživanje samo kroz integraciju postaje istinski vjerodostojno.³

Jedinstvo znanja: Praktične osnove za njegovu integraciju

Pojam epistemološke integracije povezan je s pojmom jedinstva znanja koji čini logičku osnovu takve integracije. Ovdje ću se posebno posvetiti diskusiji o pojmu epistemološke integracije, a diskusiju o različitim pojmovima povezanim s jedinstvom znanja ostaviti za neku drugu priliku. Međutim, islamski princip Božije jednoće, tj. *tevhid*, bit će predstavljen i u diskusiji o jedinstvu znanja i u diskusiji o epistemološkoj integraciji.

Moderno doba uspjelo se držati zavjeta širenja znanja i progressa, obezbjeđujući materijalne, vanjske uvjete za život. Međutim, za to je plaćena prevelika cijena, pošto nam je modernost ostavila strašno naslijeđe problema bez presedana na globalnom nivou, problema koji ugrožavaju i sâmu budućnost planete na kojoj živimo. Eksponencijalni rast informacija i podataka rezultirao je ogromnim znanjem, koje se moralo podijeliti na odvojena područja i specijalizacije, a što se više naše znanje povećava, to se više mora dijeliti i fragmentirati. Kako to primjećuje hemičar Allen Utke, ova je pojava podstakla obrazovne sisteme i društva, koji su sada obuzeti podjelom i potpodjelom znanja na sve veći broj specijalizacija i subspecijalizacija. Iz ovog procesa ponikli su

³ Ernest Boyer, *Scholarship Reconsidered: Priorities of Professoriate*, Princeton, NJ: Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, 1990, str. 19.

pojedinci s redukcionističkim shvatanjima svijeta, usredotočeni isključivo na one dijelove istine koji su neposredni i direktni, dok sve više gube dodir i s historijom i s većom, obuhvatnijom slikom kosmosa. Stoga, što više i više znamo o sve manje i manje stvari, mi znamo sve manje i manje o sve više i više stvari.⁴

Živimo, bez sumnje, u izuzetno opasnom periodu historije, za koji je teško predvidjeti kako će se završiti. Neki istraživači smatraju da čovječanstvo klizi u novo mračno doba i da su ljudsko društvo i civilizacija u velikoj opasnosti. I doista, živimo u dobu u kojemu se, prvi put u historiji, sablast kraja planete Zemlje nadvila nad horizontom. Međutim, uprkos mračnim bojama u kojima neki predstavljaju stanje čovječanstva i planete na kojoj živimo, Utke je optimist u pogledu mogućnosti da uđemo u novu fazu historije, ili postmodernu doba. Utke pokušava skicirati jedan plan, za koji on vjeruje da, iako je nesavršen, može pomoći da se utre put ka tom dobu. Prema Utkeu, novo doba svjetlosti (kako on naziva postmodernu doba) pratit će revolucije u kojima će se snage materije i duha pomiješati i izazvati radikalne promjene u ljudskom ponašanju prema prirodi kao i nužne promjene u shvatanju svijeta i psihičkim sklonostima ljudi, a koje će se značajno razlikovati od onih koje su imali u modernom dobu. Desit će se pomak: od plitkog fokusa na trenutnu stvarnost, koji karakterizira uskoća pogleda, neodgovornost, dogmatizam i nasilje, prema obuhvatnijem, cjelovitijem načinu mišljenja o Apsolutnoj Istini. Novo doba svjetlosti, prema Utkeovom mišljenju, pratit će i metodološka revolucija koja se, kako grabimo ka budućnosti, odmiče od naglaska na individualnom, bilo to lično “ja”, nacionalno “ja” ili religijsko “ja”, ka ponovnom isticanju ljudskog “mi”.

Utke svoj optimizam opravdava zapažanjem da su, početkom 20. stoljeća, stari svijet i njegove redukcionističke metode

⁴ Vidjeti Allen Utke, “The (Re)unification of Knowledge: Why? How? Where? When?” u G. Benson, R. Glasberg i B. Griffith, *Perspectives on the Unity and Integration of Knowledge*, New York: Peter Lange, 1998, str. 4.

počeli uzimati sve veće i veće doze nečeg što bi se moglo nazvati "svijest o kosmičkom jedinstvu". Svijest o jedinstvu širila se, naprimjer, kroz teoriju relativiteta i njenu primjenu, kroz novo razumijevanje odnosa energije i materije, kroz kvantnu teoriju i veliku ujedinjujuću teoriju. Oni koji promoviraju takvu svijest naglašavaju koliko je važno izučavati različite dijelove stvarnosti i uvidjeti da u konačnoj analizi ovi dijelovi nisu ništa doli iluzija, pošto, najzad, sve prožima sve drugo. Znanje i informacije koje imamo odvlače našu pažnju od cjeline ka dijelovima (od jednog ka mnogima). Međutim, sve se više uviđa da je cjelina više od zbira svojih dijelova.

Ova nova nauka priznaje da su konačno znanje, potpuno razumijevanje i apsolutna sigurnost uistinu ideali koji se nikad neće ostvariti. Umjesto toga, ona nudi novu istinu, a to je da univerzum nije u jednostavnom, statičnom, nepovezanom stanju koje nema smisla, kao kakva bezumna mašina, te da se ljudska bića nisu pojavila u ovom univerzumu pukim slučajem. Univerzum je kohezivan, njegovi dijelovi su povezani jedin s drugima. Čini se da se svjesno širi, da su njegova struktura i obilježja integrirani, dok su ljudi sredstvo postizanja svrhe zbog koje je univerzum stvoren, po tome što je ljudski um najkompleksnija nama poznata složena cjelina. Možemo se usuditi i reći da ta nova nauka, kroz svoju moćnu poruku o novoj stvarnosti, najavljuje osvit dugo očekivanog novog doba, postmodernog doba, u kojemu se može ostvariti jedinstvo znanja.⁵

Uvjerenje nekih naučnika da će se nauke u konačnici ujediniti podupiru zaključci muslimanskog fizičara Muhammada Abdus Salama, poznatog po svom radu u teoriji elektroslabih interakcija. Ova teorija, za koju je Abdus Salam, skupa sa dvojicom svojih kolega, dobio Nobelovu nagradu za fiziku 1979,

⁵ Utke, "The (Re)unification of Knowledge: Why? How? Where? When?", str. 20. Treba imati na umu dokle može ići takav naučni diskurs u svom pesimizmu prema dostignućima modernosti ili u svom optimizmu prema obećanjima postmodernizma. Kako ja na to gledam, islamska metodologija ne motri sva dostignuća modernizma kao zlo, niti sve izgleda postmodernizma kao dobro.

ujedinjujući je matematički i racionalni opis elektromagnetizma i slabih međudjelovanja, što je bila najnaprednija teorija do tog vremena, formulirana tako da ujedinjuje fundamentalne sile prirode. Validnost ove teorije potvrđena je narednih godina, eksperimentima izvođenim u laboratorijama Evropske organizacije za nuklearna istraživanja (CERN) u Ženevi, Švicarska, u akceleratoru čestica poznatom kao protonski supersinhrotron, koji su doveli do otkrića W i Z baždarnih bozona. Teorija elektroslabih interakcija i danas je važan dio standardnog modela fizike elementarnih čestica.⁶

Modeli islamskog diskursa o jedinstvu i integraciji znanja

U kontekstu islamskog diskursa o jedinstvu znanja, mnogi su muslimanski učenjaci u prošlosti govorili o potrebi očuvanja jedinstva nauka i znanja općenito, zbog činjenice da su sve one povezane s jedim jednim izvorom, tj. Bogom Svemoćnim. Ova se veza prepoznaje bez obzira da li je znanje u formi objavljenih tekstova ili informacija koje ljudi, zahvaljujući sposobnostima datim od Boga, mogu sticati putem istraživanja i traganja. Dovoljno je u tom smislu spomenuti El-Gazalijeva, Ibn Rušdova i Ibn Tejmijjina nastojanja.

U modernom dobu, nasuprot tome, suočeni s neprevaziđenom naučnom i industrijskom superiornošću Zapada, brojni muslimanski intelektualci padaju pod uticaj zapadnih ideologija koje postavljaju barijere između nauke i religije. Zbog toga je veliki broj savremenih muslimana preuzeo zadatak uklanjanja opasnosti koju nosi odvajanje islama od nauke i ponovnog uspostavljanja životvorne veze između njih, zasnovane na principu jednoće Boga.

Problem se fundamentalno tiče integrativnog karaktera prirodnih i bioloških nauka. Aktuelni napredak u oblasti naučnog znanja i istraživanja u filozofiji nauke otkrio je međuovisnost,

⁶ C.H. Lai i Azim Kidawi (ur.), *Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam*, 3. ed., World Scientific, 1989, str. 465-466. Vidjeti i: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1979.

komplementarnost i sistematičnost savremenog naučnog znanja. Ovo je, potom, otkrilo potrebu da se aktivira ono što Ahmed Fuad Baša označava kao

... jedan univerzalni, obuhvatni stav prema različitim fenomenima univerzuma i života. Takav stav dovodi do toga da iščezavaju prividne barijere između različitih grana znanja, tako da pomiješane, integrirane nauke zauzimaju mjesto onih zasebnih, odvojenih. Zapravo, sve se one mogu obuhvatiti jedinstvenom uređenom strukturom... Jedan od najrječitijih primjera komplementarnosti i međuovisnosti modernih nauka jeste pojava kibernetike, koja je zasnovana na brojnim obrazovnim područjima, uključujući matematiku, logiku, mehaniku, fiziologiju i druge... Blizanačka obilježja komplementarnosti i sistematičnosti veoma su značajna zato što potvrđuju činjenicu da ljudsko znanje napreduje i razvija se u veličanstvenom skladu ka sve većoj apstrakciji i generalizaciji. Apstrakcija i generalizacija obilježja su koja karakteriziraju ljudsko mišljenje koje prožima vjerovanje u jednoću Boga, a koje se nalazi unutar okvira islamskog života i učenja.⁷

Slično, Muzaffar Iqbal ističe potrebu spajanja riječi “islam” i “nauka”, tako da ne govorimo samo o vezi između njih, već o potpunom ujedinjavanju. Po Iqbalovom mišljenju, razlog za ovo jeste što nema smisla da se, u islamskom diskursu, govori o dva odvojena i neovisna puta ka istini. Čak i kada postoje različiti putevi iskazivanja jedne istine ili različiti načini da se do nje dođe, oni su i dalje spojeni jedan s drugim preko glavnog čvora s ujedinjujućom funkcijom.⁸

Ismail el-Faruki, zajedno sa školom islamizacije znanja koja se razvila u Međunarodnom institutu za islamsku misao, te neki univerziteti i istraživački centri, smatraju da je kriza s kojom se suočava savremena muslimanska zajednica posljedica podjele koja je napravljena između religijskog i sekularnog obrazovnog sistema. Po El-Farukijevom mišljenju, teško da će muslimanska

⁷ Parafrazirano iz Ahmed Foad Baša, *Falsafat el-ulum bi nazra islamijja* (Filozofija nauke s islamskog stajališta), prvo izdanje, Kairo: Samizdat, 1984, str. 47-50.

⁸ Muzaffar Iqbal, *Islam and Science*, Aldershot, UK: Ashgate Publishing LMT, 2002, str. 293-294.

zajednica imati koristi od savremenih nauka u njihovom sadašnjem obliku, bile one humanističke, društvene, pa i prirodne. Razlog za ovo je što iako sve ove nauke predstavljaju aspekte jednog integriranog shvatanja istine, svijeta i historije, tretiraju se kao da su nešto strano islamu. Zato, rješenje krize leži u ujedinjavanju tradicionalnog islamskog obrazovnog sistema i savremenog sekularnog obrazovnog sistema u jedinstven sistem koji ujedinjuje najbolje od oba. Iz takvog jednog spojenog sistema iznjedrit će se znanje koje nude različiti sistemi, time što će se ono formulirati s islamskog stajališta, to jest, time što će se ono islamizirati.⁹

Težeći istom kulturnom cilju za muslimansku zajednicu, ali u drugačijem značenju od onog koje koristi škola islamizacije znanja, Ziauddin Sardar – skupa s nekim svojim saradnicima u grupi koja će postati poznata kao *idžmalijaska* škola¹⁰ – priključio se diskusiji o jedinstvu i integraciji znanja. Prema idžmalijaskoj školi, sve nauke, uključujući i prirodne, društveni su konstrukt i funkcionalnog karaktera; to jest, one su alati i sredstva djelovanja a vrijednost im se određuje prema praktičnoj upotrebi. Prema ovoj školi, nauke proizilaze iz posebnih pretpostavki o istini i čovječanstvu, kao i o odnosu između ljudi i prirode. Osim toga, s obzirom na to da svaka civilizacija stvara vlastite nauke, sve moderne nauke su, znači, zapadne nauke. Prema tome, bit će teško izgraditi islamske nauke bilo gdje, osim u islamskom kulturnom okruženju, u jednom procesu kojim će se uspostaviti integrativne veze između njegovih različitih komponenti.¹¹

Osim toga, postoji jedan islamski diskurs o jedinstvu znanja zasnovan na duhovnom iskustvu. Ovaj diskurs posmatra znanje

⁹ Ismail al Faruqi, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective" u *Islam: Source and Purpose of Knowledge*, Herndon: IIIT, 1988, str. 13-63.

¹⁰ Sardar i njegova grupa uzeli su arapsko-perzijsku riječ *idžmalī* (u značenju "obuhvatan, koji uključuje, sveobuhvatan"), a koja se javlja u djelu *Divan eš-Šems* Dželaluddina Rumija i transkribirali je na engleski (*ijmālī*) da bi predstavili holistički karakter svog pristupa. Vidjeti Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science*, London: Mansell Publications, 1989, str. 154-172.

¹¹ Abd el-Medžid en-Nedždžar, *Mebahis fi menhedžijjat el-fiker el-islami* (Studije iz metodologije islamskog mišljenja), Beirut: Dar el-Magrib el-Arebi, 1992, str. 66.

s tradicionalnog stajališta, kog su formulirale civilizacije Istoka unutar jednog metafizičkog okvira, zasnovanog na principima izvedenim iz bezvremenog učenja o Božijoj objavi u njenim različitim oblicima. S obzirom da je tako, tradicionalne nauke uživaju svetost izvedenu iz svetosti same prirode, koja svoju svetost izvodi iz objave, jer je Priroda sastavljena od Božijih znakova. Stoga, znanje koje ljudi stiču o svijetu i znanje koje dobivaju od Tvorca čini jednu cjelinu. Čak su i korijeni metodologija ovih nauka isti. Stoga, znanje dostupno ljudskom mišljenju kroz mističku (sufijsku) filozofiju otvara brojne mogućnosti zato što ono, budući da je u konačnici povezano s Bogom u Njegovoj transcendenciji, uspostavlja vezu između svih aktivnosti koje se znanja tiču, a na kojima se misao angažira.¹²

Ovaj filozofski, sufijski diskurs usvojila je grupa savremenih učenjaka, među kojima su Seyyed Hossein Nasr, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Mehdi Golshani i njihovi učenici u Maleziji, Iranu, Turskoj i Sjedinjenim Američkim Državama. Jasno je da su ovi pogledi zasnovani na meditativnoj filozofiji i, kao takvi, idu dalje od etičkih odrednica djelovanja u svijetu, ka jednoj metafizici, koja prirodu motri kao biće s duhovnim značajem. Shodno tome, u ovoj filozofiji smatra se da savremena nauka kojoj nedostaje smisao za sveto vodi čovječanstvo na rub bezdana. S tim su stavom saglasni su mnogi učenjaci koji, iako je njihovo mišljenje poniklo iz sasvim drugačije analitičke filozofije, imaju ista predviđanja o sudbini koja čeka ljudsku rasu na planeti Zemlji, a u svjetlu predviđenih, nepredviđenih i nepoznatih problema.

Odnos između klasifikacije nauka i jedinstva i integracije znanja

Rad na klasifikaciji nauka povezan je s pitanjem jedinstva i integracije znanja. Muslimanski učenjaci koji zastupaju raznovrsne intelektualne trendove – među njima filozofi, teolozi, vodeći sufijski mislioci, pravници, historičari i drugi – težili su da otkriju red koji se nalazi u osnovi različitih područja znanja i odnosa među njima.

¹² Sardar, *Explorations in Islamic Science*, str. 155.

Klasifikacija nauka jedan je od najvažnijih ključeva za razumijevanje islamskog intelektualnog naslijeđa. Stoljećima muslimanski naučnici čine napore u ovom području, a na njih se može gledati kao na pokušaje da se rasvijetle različite veze između nauka, budući da te veze čine kriterije za klasifikaciju. Klasifikacija prirodno teži da se usredotoči ili na elemente sličnosti i jedinstva, ili na elemente kontrasta i raznolikosti, mada je u nekim slučajevima potreban fokus na oboje.

Ideja klasifikacije nauka ukorijenjena je u antičkoj historiji. Jedna antička metoda klasifikacije podrazumijeva kategorizaciju nauka prema kriteriju apstrakcije, u skladu s aristotelovskim mišljenjem. Ova metoda klasifikacije smješta najapstraktnije nauke na vrh piramide, smatrajući ih značajnijim od praktičnih nauka. Najvažnija stvar koju ovdje treba uočiti jeste pokušaj da se nauke odvoje, time što će se utvrditi njihova autonomija i njihov stepenovani poredak po važnosti.

Iako je većina muslimanskih učenjaka pod uticajem ove metode klasifikacije, a posebno oni koji su pristajali uz aristotelovsku filozofsku školu, neki su se trudili osigurati da njihova klasifikacija odražava islamski svjetonazor i njegove zahtjeve. Naizgled da su, naprimjer, El-Farabi, Ibn Hazm, Ibn Haldun, Ibn el-Kajjim i Taškopru-Zade organizirali nauke u klasifikacijsku strukturu koja služi u obrazovne svrhe i u kojoj se, stoga, ogleda realistični pogled na nauke ponikle u islamskom okruženju. S obzirom na broj i raznovrsnost tih nauka, muslimanski učenjaci pokušavali su ih klasifikovati s fokusom na obilježja svojstvena islamskom svjetonazoru. Ova obilježja su, naprimjer, logički zasnovani poredak, unutrašnja dosljednost, stepenovani nivoi važnosti, kontinuitet u sadržaju, komplementarnost, međuovisnost i ujedinjujuća usmjerenost na služenje islamskoj religijskoj istini.¹³

Postoje bitne razlike između osnova klasifikacije koje koriste muslimanski učenjaci, kao i između njihovih epistemoloških

¹³ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, New York: State University of New York Press, 1993, str. 54.

škola. El-Farabi, naprimjer, pripada peripatetičkoj (aristotelovskoj) školi, El-Gazali predstavlja skolastičku i sufijsku školu mišljenja, dok Kutbuđdin eš-Širazi dolazi iz iluminističke škole. Bez obzira na razlike, svi se oni slažu da je najviši nivo znanja znanje o Bogu Svemogućem, te da ljudi treba da teže sticanju drugih vrsta znanja u svrhu znanja Boga.¹⁴ Dakle, svi drugi oblici znanja treba da budu međusobno povezani, komplementarni i organski povezani sa znanjem o Bogu. Po mišljenju ovih učenjaka, činjenica da sve nauke potiču iz jednog Božanskog izvora čini temelj konačne integracije i jedinstva znanja.

DRUGO: PRINCIP JEDNOĆE BOGA KAO TEMELJ ZA EPISTEMOLOŠKU INTEGRACIJU

Muslimanski učenjaci jednodušni su u tome da je jednoća Boga (*et-tevhid*) temelj islama i ono što islamskoj civilizaciji daje identitet. Mnogi nemuslimanski učenjaci također znaju da se pojam jednoće Boga u islamu treba razlikovati od svog ekvivalenta u drugim monoteističkim religijama,¹⁵ kako po konceptualizaciji jednog Boga, tako i po značaju te konceptualizacije za odnos Stvoritelja prema Njegovim stvorenjima.

Gledište Ismaila el-Farukija o jedinstvu i integraciji znanja

Ismail el-Faruki posvetio je jednu cijelu knjigu pitanju *et-tevhida*, odnosno jednoće Boga,¹⁶ u kojoj tumači integrirani karakter monoteističkog stajališta i način na koji ono ujedinjuje teorijsko-filozofske i praktično primijenjene dimenzije kulture i civilizacije. El-Farukijeva obrada pitanja jedinstva i komplementarnosti

¹⁴ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophy of Science*, Kuala Lumpur: Malaysia: Institute for Policy Studies, 1992, str. 270.

¹⁵ J.P. Moreland i William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (Downers Grove, III: InterVarsity Press, 2003), str. 595. Vidjeti također: John Schwarz, *The Complete Guide to the Christian Faith* (Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 2001), str. 184.

¹⁶ Ismail al Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Herndon, VA: IIIT, 2000.

različitih grana znanja rasterećena je mnogih teškoća koje su opterećivale islamsko naslijeđe u ime islamske filozofije i skolastičke teologije, te on daje jake argumente za reformu islamske misli i savremenog islamskog pristupa važnim životnim pitanjima.

Kao i drugi muslimanski učenjaci, El-Faruki smatra da je *et-tevhid* sveobuhvatni pogled na stvarnost, kosmos, vrijeme, mjesto, ljudsku historiju i ljudsku sudbinu. Pojam *et-tevhida* primjenjuje se na kompletan islamski način života. Islam ne dijeli svijet na sveti i svjetovni, niti vrijednosti klasificira kao “religijske”, nasuprot “sekularnim”. Na sličan način, on ne pravi distinkciju između “ljudi od religije” i “svjetovnjaka”. S islamskog stajališta, to su umjetne distinkcije i klasifikacije, koje historijski pripadaju neislamskim tradicijama.¹⁷

Pojam *et-tevhida* obilježio je sve aspekte islamske kulture i civilizacije time što je uspostavio jasno definiranu vezu među njima. U svojoj veličanstvenoj sveobuhvatnosti, islam preoblikuje svaki element svoje civilizacije u različitom stupnju, od malih izmjena u vanjskoj formi do radikalnih promjena u njihovoj funkciji, budući da je funkcija ta koja oblikuje suštinske odnose. Kada su muslimani izgradili nauku *et-tevhida*, unutar te nauke spojili su oblasti logike, teorije znanja, metafizike i etike.¹⁸

Islamski monoteizam (*tevhid*) pravi ključnu distinkciju između transcendentnog Stvoritelja i stvorenog univerzuma. Volja Stvoritelja definira postojanje stvorenja, njihovo ponašanje i njihovu organsku strukturu. Zbilja jednoće Boga manifestira se u činjenici da je univerzum zasnovan na uređenom ponašanju. Takva uređenost ukazuje na jednoću autoriteta koji oživotvori takav poredak, to jest na jednog Boga, neka je slavjen On! Da postoji više božanstava u univerzumu, u njemu bi vladao nered, budući da se ne bi mogao odazivati dvojici gospodara u isto vrijeme. Iz tog razloga, potvrda Božije jednoće od suštinske je važnosti u religiji, budući da ona igra istaknutu ulogu u

¹⁷ Al Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, str. 10-15.

¹⁸ Al Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, str. 17.

oblikovanju vjerovanja ljudi u ovom životu i da određuje kakva će im naknada biti u budućem životu.

Ako se priznaje jednoće Boga – *et-tevhid* – nužno se pretpostavlja da se priznaje i jedinstvo istine. El-Faruki objašnjava kako je *et-tevhid*, kao metodološki princip koji zahtijeva jedinstvo istine, zasnovan na tri subordinirana principa koja se odnose na prirodu izvora iz kojih ljudi stiču znanje. Prvi od tih principa jeste odbacivanje svega što nije u saglasju s istinom. Drugi je odbacivanje protivrječnosti. I treći je otvorenost za nove dokaze.¹⁹

Prvi od ova tri principa iz područja islamskog vjerovanja isključuje laž, iluziju i nagađanje, ali ostavlja prostora za kritiku i pomno ispitivanje. Sve što odstupa od istine ili nije u skladu s njom u nekom stupnju, u islamu je neprihvatljivo, bio to zakon, lični ili društveni etički princip ili način shvatanja svijeta. Ovo čuva muslimana da ne zastrani pukim mišljenjem ili hirom. Svaka tvrdnja koja nije potkrijepljena dokazima samo je nagađanje, a ono ne može nikad zamijeniti istinu. Muslimani su pojedinci koji ne govore ništa sem jasne istine i koji ne prihvataju ništa sem istinu, čak i kada je to protiv njihovih želja i težnji, ili u sukobu s njihovim ličnim interesima ili interesima njihovih bližnjih i dragih.

Drugi princip, koji se odnosi na odbacivanje protivrječja, predstavlja suštinu racionalizma, a bez njega se ne može pobjeći od sumnje i nesigurnosti. Ako se protivrječnost ne može razriješiti, to znači da nema načina da se dođe do istine. Protivrječja se mogu, naravno, javljati u ličnom mišljenju i govoru. Također, protivrječnosti može biti i u površnom razumijevanju odnosa objave i razuma. Islam odbacuje logičku mogućnost takvih protivrječnosti kada postoji istinsko, potpuno razumijevanje objave; on daje uputu kako se očigledne protivrječnosti mogu ukloniti.

Po El-Farukijevom mišljenju, ni razum ni objava ne potčinjavaju jedno drugo. Da je dato da objava može potčiniti razum,

¹⁹ Al Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, str. 43.

ne bi bilo osnove za razlikovanje jednog teksta objave od drugog, ili različitih ideja iznesenih u objavi na određenu temu. Da razumu nije data uloga, bilo bi nemoguće rješavati protivrječnosti ili nedosljednosti koje se javljaju u našem razumijevanju teksto-va objave. Različiti tekstovi objave i sâmi su dosljedni međusobno, te pravo razumijevanje sprečava pojavu protivrječnosti. Međutim, može izgledati da ovaj ili onaj tekst objave protivrječi razumu; to jest, može izgledati da su ti tekstovi u konfliktu sa zaključcima racionalnog istraživanja i razumijevanja. Kada se to događa, islam nas uči da ta protivrječnost nije kraj i da moramo preispitati ili naše tumačenje objave ili zaključke racionalnog istraživanja, ili oboje.

Iako islam odbacuje mogućnost nerješivih protivrječnosti između razuma i objave, pojam *et-tevhida* – kao izraz jedinstva istine – podstiče nas da preispitamo sve što izgleda protivrječno. Razlog za ovo jeste što su nam možda izmakle neke dimenzije stvarnosti tako da se, kada ih uzmemo u razmatranje, riješi i ta prividna protivrječnost. *Et-tevhid* traži od tragalaca za istinom da onda kada osjećaju da postoji nekakva logička protivrječnosti-stini, ponovo čitaju Božiju objavu, pošto dodatno čitanje može ukloniti nejasnoće i razjasniti značenja koja nismo mogli razumjeti, pa tako može i razriješiti protivrječnost. Stoga, preispitivanje vlastitog rezonovanja ili tumačenja može uroditi harmonijom, ne samo među sâmim tekstovima objave – pošto su oni podvrgnuti ljudskom rasuđivanju – već više harmonijom između tekstova i ljudskog razumijevanja tih tekstova. Ovaj proces harmonizacije dovodi naše razumijevanje objave u sklad s podacima koje skupljamo i otkrivamo razumom. Stoga je ideja da između objave i razuma može postojati protivrječnost privlačna samo slabim umovima. Muslimani se razumno ponašaju kada ustrajavaju na jedinstvu dvaju izvora znanja, a to su objava i razum.²⁰

Izgleda da se El-Faruki u ovome slaže sa Ibn Tejmijjom. El-Faruki odbacuje stavove Er-Razija, Ibn Rušda i drugih filozofa i

²⁰ Al Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, str. 44.

teologa sličnog mišljenja, koji pretpostavljaju mogućnost protivrječja između objave i razuma, pri čemu razum smatraju konačnim autoritetom i sredstvom kojim se objava razumijeva. Slično, on se razilazi i s El-Gazalijem, koji se slaže s filozofima i teolozima da postoji mogućnost protivrječja između objave i razuma, s tim što on konačnim autoritetom smatra objavu, a ne razum.

Treći princip *et-tevhida*, kao izraz jedinstva istine, jeste otvorenost prema novim ili suprotstavljenim dokazima ili podacima. Ovaj princip štiti muslimana da se pridruži liberalnim, nevjerujućim školama mišljenja; istovremeno, on ga štiti od ekstremizma ili konzervativizma, koji je tako strog da vodi rigidnosti i stagnaciji. Usvajanje ovog trećeg principa *et-tevhida* izvor je intelektualne poniznosti. Takva poniznost vodi nas da kažemo “Bog zna najbolje” kada smo sučeljeni sa suprotnim dokazima ili prividnom protivrječnošću objave i razuma, pošto znamo da je istina isuviše velika da bi je ljudska bića u potpunosti shvatila i dokučila.

Osim toga, baš kao što *et-tevhid* služi da potvrdi apsolutnu jednoću Svemoćnog Boga, on potvrđuje i jedinstvo izvora istine. Bog je Tvorac prirodnog svijeta iz kojeg ljudi izvlače znanje:

On je Taj koji je Sunce učinio izvorom svjetlosti, a Mjesec sjajem, i odredio mu faze da biste znali brojati godine i mjeriti vrijeme. Samo sa istinom je Bog sve ovo stvorio. On potanko izlaže dokaze ljudima koji razumiju: jer, uistinu, u smjeni noći i dana i u onome što je Bog na nebesima i na Zemlji stvorio, poruke su za one koji su Ga svjesni! (Sura *Junus*, 10:5–6)

Predmet znanja čine stvari i događaji u Prirodi koje je Bog stvorio. Sigurno je da Bog Svemoćni zna ove stvari i događaje i jednako je sigurno da je Bog izvor objave. Osim toga, Bog ljudima daje nešto od Svoga ogromnog, sveobuhvatnog, savršenog znanja.

Et-tevhid poziva ljude da izvuku veze između Boga kao Stvoritelja i traganja za znanjem u njegovim različitim sferama. Razlog za ovo jeste što ljudska bića, kada posmatraju djelo Božije u svim stvarima i događajima, ona posmatraju djelo Božijeg

stvaranja. Kada posmatraju djelo Boga u Prirodi, oni se bave prirodnim naukama, pošto Božije stvaranje u Prirodi nije ništa drugo doli obrasci i zakoni koje je Bog pohranio u prirodi. Slično, kada ljudi posmatraju djelo Božijeg stvaranja u sebi samima i u svojim društvima, oni se bave humanističkim i društvenim naukama. Ako, zbog ljudskih težnji i traganja, kosmos otkriva funkcioniranje uređenih obrazaca i zakona kao manifestaciju Božije volje, onda je, s muslimanskog stanovišta, kosmos živa arena koju je Bog stvorio svojim djelovanjem i zapovijedima.²¹

Gledište Seyyeda Hosseina Nasra o jedinstvu i integraciji znanja

Seyyed Hossein Nasr i neki njegovi učenici imaju drugačije mišljenje o značaju *et-tevhida* za jedinstvo i integraciju znanja. Nasr se slaže s drugim muslimanskim učenjacima o važnosti principa *et-tevhid*, hijerarhijskom uređenju nauka i u stavu da je *et-tevhid* najviša forma znanja i konačni cilj svih intelektualnih težnji muslimana. Međutim, Nasr se, za razliku od njih, usredotočuje prvenstveno na prirodne nauke; veliku važnost daje i filozofiji i tradicionalnoj islamskoj metafizici, koje on i drugi učenjaci sličnog mišljenja smatraju polazištem za razumijevanje odnosa između naučnog i religijskog znanja. Stoga koriste istu metafizičku terminologiju koju su koristili muslimanski mislioci poput Er-Razija, Ibn Sinaa, Eš-Širazija, pripadnika bratstva Ihvan essafa i drugi.

Jedan od tih termina jeste kosmologija ili kosmologijsko znanje, koji se koristi kao polazište u izučavanju prirode. Kosmologija je grana metafizike u kojoj se makrokosmos, ili veći kosmos, poredi s mikrokosmosom, ili manjim, "ljudskim kosmosom". U kontekstu kosmologije, posmatrati Prirodu znači posmatrati djelovanje Stvoritelja, a koliko je legitimno sadašnje traganje prirodnih nauka ovisi o stupnju u kojemu ove nauke otkrivaju sveukupno jedinstvo, vezu, međuovisnost i komplementarnost koje karakteriziraju Božije stvaranje. Otud je naučno znanje koje je u

²¹ Al Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, str. 51.

duhu islama ono znanje koje svoju legitimnost izvodi iz temeljnog učenja islama, to jest učenja o *et-tevhidu* u svim njegovim značenjima i koje na kraju teži da integrira pojedinosti u jednu obuhvatnu cjelinu. Mogu postojati mnoga različita objašnjenja, tumačenja i nivoi mišljenja. Međutim, ono što uvijek opstaje jeste taj princip u skladu s kojim stvoreni svijet čini jedinstvo ujedinijujućih entiteta, a samo je Bog, Stvoritelj, ono što Nasr naziva “jedinstvo Jedinstvenog”.²²

Organska veza naučnog znanja i znanja o Božijem jedinstvu znači da je naučno znanje obuhvaćeno i integrirano u znanju o Božijem jedinstvu, zato što je Božija objava izvor metafizičkog znanja o raznolikom svijetu kojim se nauke bave. Međutim, konceptualni alati za potrebe integracije izvest će se iz kosmološkog znanja. Ovo kosmološko znanje može obezbijediti alate za konceptualnu integraciju, zato što je cilj integracije osigurati neku vrstu naučnog znanja koje utvrđuje komplementarnost svih stvari i način na koji su svi nivoi hijerarhije ili reda u univerzumu povezani jedan s drugim i s duhovnim svijetom. Shodno tome, ono pruža znanje koje dozvoljava integraciju višestrukih i raznolikih entiteta u jedinstvenu cjelinu.²³

Gledište Osmana Bakara o jedinstvu i integraciji znanja

U svom pristupu, koji je sličan pristupu Seyyeda Hosseina Nasra, Osman Bakar koristi termin “kosmološko znanje”. Ovo kosmološko znanje duhovne je prirode. Nisu svi zakoni koji upravljaju različitim sistemima unutar stvorenog svijeta jednako generalni i sveobuhvatni. Zapravo, postoji jedan hijerarhijski poredak i u ovoj generalnosti i obuhvatnosti. Biološki zakoni, naprimjer, na višem su nivou od hemijskih i fizičkih zakona, zato što se biološki

²² Seyyed H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, New York: State University of New York Press, 1993, str. 280-281.

²³ Seyyed H. Nasr, “The Cosmos and the Natural Order”, u S.H. Nasr (ur.), *Islamic Spirituality: Foundations*, svezak 19 iz edicije *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, London: Routledge and Kegan Paul, 1987, str. 350.

odnose na živa bića, koja posjeduju egzistencijalnu stvarnost višu od one koju posjeduju drugi entiteti. Međutim, ti isti biološki zakoni potčinjeni su višem skupu univerzalnih zakona duhovne prirode. Kada se pokušava ostvariti objektivno ujedinjenje poznatih zakona u području fizike i biologije, može se doći do tačke iza koje nemamo drugog izbora nego da uzmemo u obzir zakone koji upravljaju natprirodnim sistemima. Drugim riječima, moramo priznati da su prirodni zakoni ograničeno obuhvatni i općeniti.

Prirodne i matematičke nauke ograničene su nauke, koje se odnose na specifične sfere istine, dok je viša istina *et-tevhida* metafizička nauka o zbilji koja se nalazi izvan ljudskog opažanja.

Metafizika je najopćenitija od svih nauka zato što se bavi višom istinom, koja obuhvata sve druge istine. Kosmološko znanje, koje se odnosi na strukturu i kvalitativni sadržaj kosmosa, nalazi se negdje između višeg znanja o *et-tevhidu* i konkretnih nauka. U tradicionalnim islamskim naukama, kosmologija je klasifikovana kao dio metafizike; tako nešto, naprimjer, nalazimo kod El-Farabija: kada navodi nauke, on sve posebne nauke izvodi iz kosmologije. Kosmološko znanje, zato, čini pojmovni okvir za jedinstvo materijalnih i duhovnih nauka.²⁴

Držeći se istog pristupa, Osman Bakar koristi termin “duhovno znanje” i “univerzalna duša”. Termin “duhovno znanje” odnosi se na znanje o Bogu i Njegovoj jednoći ili jedinstvu. Ovo se znanje ne mora nužno odnositi na Božansku suštinu, o kojoj je zabranjeno misliti. Ono se odnosi na djelovanje i djela Stvoritelja širom stvorenog univerzuma. Prema Bakaru, znanje muslimana o Stvoritelju jeste znanje o univerzumu kao o djelu Stvoritelja. Svijest o odnosu između Boga Stvoritelja i stvorenog kosmosa, ili između Božanskog principa i njegovih manifestacija u kosmosu, glavni je temelj za jedinstvo naučnog i duhovnog znanja. Da bismo razumjeli ovaj odnos, moramo se vratiti na temeljni izvor znanja u islamu, to jest objavu koju čine Kur’an i Poslanik

²⁴ Nasr, “The Cosmos and the Natural Order”, str. 73.

Sunnet. Muslimani na Kur'an gledaju kao na vrelo sveg znanja i svih nauka, ne samo zato što i sâm sadrži to znanje već više zato što nadahnjuje muslimane da izgrade posebno gledište o jedinstvu među različitim sferama znanja. Ideja o ovom jedinstvu proizlazi iz svijesti o jedinstvu Boga i izraza tog jedinstva u različitim sferama ljudskog znanja. Jer, iako ljudi stiču znanje iz različitih izvora i na različite načine, sve vrste znanja, napokon, potiču od Boga Sveznajućeg. Ovo kur'ansko gledište potvrđuje da je naše znanje o materijalnoj i duhovnoj zbilji moguće zato što nam je Bog dao neophodne sposobnosti da takvo znanje posjedujemo.²⁵

Muslimanski učenjaci smatraju da kosmologija zahtijeva da se prema prirodnom svijetu odnosimo tako da je povezujemo s višim redom istine. Kada izučavaju prirodni svijet, uključujući biološke nauke, muslimanski naučnici potvrđuju odnos između ovog svijeta i duhovnih entiteta koje ljudi ne mogu opaziti. Stoga oni prihvataju da se pitanje porijekla života na Zemlji ne može riješiti samo na osnovu dokaza o prirodnim entitetima, zato što život nije samo materijalna, prirodna forma postojanja. Zapravo, on je suštastveno svojstvo, moć ili snaga koja je prodrla u svijet materijalnih stvari. Molekularne fiziološke aktivnosti u raznim formama života nisu same izvor života. One su, zapravo, samo manifestacija života na prirodnom nivou. Islamski kosmološki princip, koji se smatra osnovom za rješavanje misterije života, jeste ideja o "univerzalnoj duši". Ova univerzalna duša jeste duša ili duh prirodnog poretka. Kao takva, univerzalna duša je prirodnom redu ono što je duša ili duh našem tijelu.

Taj univerzalni duh daje cijelom kosmosu njegovu životnu energiju, energiju koju opažamo u životu biljaka i životinja. Ovaj univerzalni duh koji postoji u Božijim stvorenjima, njegov odnos prema znanju koje ljudi o funkcijama, mogućnostima i istaknutim obilježjima univerzuma posjeduju, kao i načini na koji se oni odo-se prema prirodnom redu, od suštinskog su značaja za integraciju

²⁵ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, Kuala Lumpur, Malaysia: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991, str. 62.

bioloških nauka. Osim toga, mi opažamo postojanje ovog duha na osnovu našeg vjerovanja u *et-tevhid*, ili u jednoću Boga.

Uprkos važnosti razvoja kosmologije i njene veze s jedinstvom znanja, ne smiju se napustiti empirijska metoda i moderni alati naučnih istraživanja i posmatranja koji su se pokazali uspješnim u kvantitativnom izučavanju prirode. Međutim, moramo napraviti radikalne promjene u orijentaciji na stvarnost i znanje. Prihvatanje ideje kosmologije ima veliki uticaj na metodologiju istraživanja, jer oni koji su posvećeni naučnoj metodi moraju odustati od tvrdnje da je ona jedini način spoznaje stvari i priznati postojanje drugih puteva ka znanju, koji su jednako valjani.²⁶

TREĆE: EPISTEMOLOŠKA INTEGRACIJA U ISLAMSKOM SVJETONAZORU

Diskusiju o epistemološkoj integraciji započinjemo s islamskim svjetonazorom, koji je muslimanskom umu omogućio da razvije pouzdano razumijevanje univerzuma, života i ljudskih bića.

“Svjetonazor” je:

- moderni filozofski termin koji se odnosi na sveobuhvatni pogled na svijet koji uzima u obzir sve dijelove, elemente, komponente i sisteme;
- shvatanje prave prirode stvari unutar šireg okvira mogućnosti: to shvatanje čine autoritativna pravila i okviri mišljenja i djelovanja unutar vladajućeg društvenog sistema vrijednosti;
- leća kroz koju ljudski um opaža činjenice univerzuma, života i ljudskih bića;
- skup odgovora na egzistencijalna, epistemološka i vrijednosna pitanja koja se postavljaju u vezi s tim činjenicama i odnosima među njima.

²⁶ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, str. 74-75.

Ljudski um djeluje instinktivno kada uočava razliku između mnogih raznovrsnih i zasebnih entiteta, a na osnovu njima svojstvenih obilježja i osobina. On također opaža ove entitete kao nešto što pripada kategoriji ili skupu koji predstavlja veću cjelinu. Takvi entiteti smješteni su u konkretnim vremensko-prostornim koordinatama i odnosi među njima mogu se odrediti. Ljudski um opaža obilježja i osobine obrazaca ljudskog ponašanja, društvenih pitanja, religijskih vrijednosti i slično.

Svako ponašanje ili aktivnost pojedinca ili ponašanje koje prevladava u ovoj ili onoj zajednici u društvu razumijeva se u svjetlu sveobuhvatnog svjetonazora. Drugim riječima, slika onog što postoji, koja se reflektira u našem umu, ima direktan uticaj na naše djelovanje, naše socijalno ponašanje i naš život, pojedinačno i u zajednici. Ukratko, svako od nas živi u skladu sa svojim pogledom na svijet, svojim nazorom o svijetu – svojim svjetonazorom.²⁷

Islamski svjetonazor izraz je opće konceptualizacije zasnovane na uvjerenju i ugrađene u islamsko učenje. Ova konceptualizacija nudi obuhvatno objašnjenje postojanja. Iz nje proizlaze i konkretni način života pojedinaca i pravila koja upravljaju njihovim ponašanjem, s obzirom na shvatanje njihovog mjesta u svijetu i svrhe njihovog postojanja.²⁸

Studija Abu Bakr Muhammada Ahmada o epistemološkoj integraciji i njena primjena na univerzitetske nastavne programe

Jedna od najopsežnijih obrada teme epistemološke integracije jeste detaljna studija pod naslovom “Epistemološka integracija i njene primjene na univerzitetski nastavni program”. Studiju je napisao Abu Bakr Muhammad Ahmad Ibrahim s Međunarodnog

²⁷ Ali Šariati, *El-Insan ve el-islam* (Čovjek i islam), Beirut: Dar er-Revdah, 1992, str. 29.

²⁸ Sayyid Qutb, *Hasais et-tesavvur el-islami ve mukavvimatuhu* (Istaknuta obilježja i komponente islamske konceptualizacije), dio 1, reprint Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations (IFSO), 1983, str. 7.

islamskog univerziteta u Maleziji (IIUM).²⁹ Istraživanje se temelji na kritičkoj analizi brojnih djela od direktnog ili indirektnog značaja za pojam epistemološke integracije i s njom povezane pojmove, posebno pojam islamizacije znanja. U studiju su uvršteni intervjui koje je autor vodio s pojedinim istraživačima i misliocima. Nakon njih slijedi pregled akademskih programa i pedagoške prakse na Fakultetu za islamsko objavljeno znanje i humanističke nauke IIUMa, koji usvajaju i primjenjuju koncept epistemološke integracije. Na osnovu svog istraživanja, autor zaključuje da je epistemološka integracija usko povezana s islamizacijom znanja. Ako se islamizacija znanja može adekvatno opisati kao jedna vizija, onda se epistemološka integracija može opisati kao obilježje obrazovnog procesa na onim akademskim institucijama koje su usvojile tu viziju.³⁰

Što se tiče same te vizije, ona je u stvarnosti jedan svjetonazor koji poziva na kulturni i intelektualni reformski poduhvat s islamskog stajališta. Ovaj poduhvat podrazumijeva tri koraka. Prvi korak je preispitati izvore islama u svjetlu njihovih glavnih vrijednosti i općih ciljeva, kao i naslijeđe zavještano iz ovih izvora i utemeljeno na ovim vrijednostima i ciljevima. Drugi korak je uhvatiti se ukoštac sa savremenim ljudskim znanjem, pošto se ono odnosi na unutrašnje čovjekove težnje, obrasce i predispozicije, ali ovu ulaznu jedinicu podvrgnuti kritičkoj analizi koja će je osloboditi filozofskih priraslica koje nisu u skladu sa datim činjenicama. Ova dva početna koraka analitičkog su i dekonstruktivnog karaktera. Što se tiče trećeg koraka, koji je konstruktivan i kreativan po karakteru, on se sastoji u reformulaciji aktuelnog znanja unutar islamskog svjetonazora na osnovu integracije uputa iz Božije objave, obrazaca i zakona prirode i nastojanja čovjeka da razumije svijet u njegovim prirodnim, društvenim i psihološkim

²⁹ Ebu Bekr Muhammed Ahmed Ibrahim, *Et-Tekamul el-ma'rifi ve tatbikatuh fi el-menahidž el-džami'ijja* (Epistemološka integracija i njena primjena na univerzitetske nastavne programe), Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2007, str. 1.

³⁰ Ahmed Ibrahim, *Et-Tekamul el-ma'rifi ve tatbikatuh fi el-menahidž el-džami'ijja*, str. 121.

dimenzijama. Poduzeta skupa, ova tri koraka mogu pomoći da se muslimani pojedinci i muslimanska zajednica kao cjelina izvuku iz stanja zaostalosti u kojem su se našli. Zapravo, ti koraci stvaraju izgled da će oni stići do mjesta odakle mogu dati istaknut doprinos na putu kojim su krenule ljudska kultura i civilizacija.

U tom smislu, epistemološka integracija nije samo epistemološki proces, već i psihološki i obrazovni proces čiji je cilj oslobađanje muslimanskog uma, odgajanje muslimanske psihe i motiviranje muslimana na postignuća, stvaranje i reformu.³¹

Islamski svjetonazor zahtijeva integrirani intelektualni poduhvat u tri koraka u svrhu reforme i kulturnog napredovanja.

Svjetonazor u djelu Abdul-Hamida Ebu Sulejmana

Abdul-Hamid Ebu Sulejman objavio je niz radova sa ciljem da analizira krizu muslimanskog uma, volje i psihe i da predloži mjere potrebne za rješavanje ove krize. Ebu Sulejman je objavio i knjigu o kur'anskom kulturnom svjetonazoru, svjetonazoru koji je formulirao u ranijim radovima. Knjiga objašnjava monoteističku, integracijsku dimenziju islamskog svjetonazora, koji Ebu Sulejman opisuje kao sistematično, naučno i obuhvatno shvatanje ljubavi i dobrote, koje izvore koristi u najbolje svrhe, na najkonstruktivniji način. Kao takvo, ovo shvatanje pruža temelj za oslobađanje muslimanskih potencijala i formiranje njihovog karaktera, psihe i poriva u skladu s kur'anskom porukom, a preko snaga ljubavi, dobre volje, savjesti, razuma i znanja. Vođeni takvim jednim ispravnim učenjem i iskrenom vjerom, s kur'anskom vizijom, muslimani mogu započeti rasvijetljavati društvenu stvarnost i graditi konstruktivnu, duhovnosti sklonu, dobronamjernu ljudsku civilizaciju.³²

³¹ Ahmed Ibrahim, *Et-Tekamul el-ma'rifi ve tatbikatuh fi el-menabidž el-džami'ija*, str. 101.

³² Abdul-Hamid Ebu Sulejman, *The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform*, London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2011), str. 35.

Muslimanski um je mogao stvoriti jasno, pouzdano razumijevanje univerzuma, života i čovjeka, preko obuhvatnog islamskog svjetonazora zasnovanog na pomnom, analitičkom čitanju dviju “knjiga”. Prva “knjiga”, koju doživljavamo kroz fizička čula, jeste univerzum s objektima, zbivanjima, pojavama i međuodnosima koje ljudi koriste u svojstvu Božijih *halifa*³³ (namjesnika) na Zemlji. Druga “knjiga”, koja postoji u obliku pisane objave jeste Kur’an sa svojim uputstvom, znanjem, mudrošću i zapovijedima. U prvim danima islama, muslimani su “čitali” univerzum u njegovim prirodnim, društvenim i psihološkim dimenzijama, kako svojim umom, tako i svojim fizičkim čulima, počevši čitati kako svijet ljudskih iskustava, tako i svijet koji nadilazi ljudsko opažanje. Svoje znanje o svijetu koristili su da izgrade temelje ispravno vođene ljudske civilizacije koja se izdizala kako nad onim civilizacijama koje su joj prethodile, tako i nad onima koje su došle poslije nje. Osim toga, oni su pomno i analitički čitali Božansku objavu u formi Kur’ana i Poslanikovog Sunneta.

Na osnovu ova “dva neodvojiva, pomna čitanja”³⁴ ostvarivana je epistemološka integracija, spajanjem različitih aspekata materijalnog univerzuma (stvari, događaji i pojave), društvenog univerzuma (zakoni i obrasci promjene, uspostavljanje ravnoteže kroz borbu i promjene) i psihološkog univerzuma (ispravno vođenje, izopačenost, vjera, kultura i nevjerovanje). Ovaj proces također podrazumijeva spajanje kur’anske objave, Poslanikovog Sunneta, analitičkog razmišljanja, alata konkretnog posmatranja i interpretacije. Drugim riječima, taj proces podrazumijeva integriranje na čulima zasnovane recepcije fizičkog univerzuma i

³³ *Hilafet*: položaj upravitelja, namjesnika, nasljednika. Glavni ured muslimanske države. Također i oznaka za politički sistem u muslimanskoj državi nakon Poslanika časnog. Autor preferira upotrebu termina *halifa* na Zemlji, a ne Božiji *halifa*. Značenje riječi *halifa* podsjeća nas da je čovječanstvu povjerena uspostava društveno-političkog poretka, ispunjenog pravdom i dobrim življenjem, u svrhu ispunjenja Božije volje. Engleske riječi kao što su “steward” (upravitelj) ili “vicegerent” (namjesnik) možda ne prenose pravu suštinu pojma *hilafet*.

³⁴ Taha El-Alvani, “El-Akl ve mevki’uhu fi el-menhedžija el-islamijja” (Razum i njegovo mjesto u islamskoj metodologiji), *Medžella islamije el-ma’rifa*, no. 6, septembar 1996, str. 36-39.

pisane objave s onim što primamo iz svijeta izvan čula, koji se odnosi na porijeklo i razvoj univerzuma, kroz izučavanje Božanske objave u njenim različitim iskazima i pripovijestima.

Kao rezultat ovog spoja dvaju “čitanja”, muslimanska zajednica mogla je odigrati ulogu predvodnika, svjedoka, dobrotvora i nosioca razvoja u jednom vremenskom periodu. Međutim, s vremenom su srca otvrdnula i muslimanska zajednica je borbu razuma i objave prihvatila od drugih naroda i zajednica koji su samo znali kako čitati pojave s površine ovog svijeta i života. Posljedica je bila da su muslimani promijenili način čitanja svijeta oko sebe: njihova se vizija zamaglila, umovi su zatupili, opažanje se iskvarilo i tako je počelo njihovo nazadovanje.³⁵

Iz kur’anskog svjetonazora ponikao je način razmišljanja Poslanikovih drugova, neka je Bog njima zadovoljan, a kur’anski temelji njihovih kulturnih dostignuća dali su nemjerljiv doprinos obnovi ljudske civilizacije kroz jačanje čovjekovog razuma vođenog pravilima i uzdizanje moralne svijesti. Tako je započelo novo doba u kojemu su zakoni univerzuma upotrijebljeni kreativno, u praktične svrhe i u kojemu se nastojalo ljudsku civilizaciju voditi u skladu s obavezom čovjeka da se pridržava moralnih i duhovnih principa.³⁶ Ovo dostignuće bilo je moguće zbog jasnoće vizije, integracije islamskih izvora znanja (objave, ljudske prirode i zakona, obrazaca i činjenica univerzuma), kao i usvajanja kriterija objektivnog, sistematičnog naučnog rezonovanja. Nema koristi od atomističkih, neuređenih napora – tako se ne može shvatiti sistem koji je u osnovi islamske civilizacije, niti zakoni koji su upravljali njegovim međudjelovanjem s okruženjem. Upravo je ta vrsta intelektualno i naučno manjkave svijesti osujetila težnje reformatora, ma kako brojne i dugotrajne one bile, da se oživi muslimanska zajednica.

Islamska vizija ljudske civilizacije proizlazi iz ideje o apsolutnom jedinstvu Boga. Slično, iz principa *et-tevhida* proizlazi

³⁵ El-Alvani, “El-Akl ve mevki’uhu fi el-menhedžija el-islamija”, str. 11.

³⁶ Ebu Sulejman, *The Qur’anic Worldview*, str. 124.

kur'ansko shvatanje o sjedinjenom, integriranom karakteru univerzuma, čija struktura i dijelovi čine jedinstvo unutar integrirane raznolikosti i integriranu raznolikost u jedinstvu.³⁷ Islamski svjetonazor ima jedinstveni kur'anski, monoteistički pristup epistemološkoj integraciji. On počinje jedinstvom Boga Stvoritelja, jedinstvom stvorenog univerzuma, jedinstvom ljudskog bića koje je postavljeno za Božijeg namjesnika na Zemlji i jedinstvom Božijeg dara datog ljudima time što je Bog Adema (Adama) naučio imenima svih stvari (vidjeti suru *El-Bekare*, 2:31), a onda ljudima dao objavu kao vodič putem pisane riječi:

O, sinovi Ademovi! Uistinu, dali smo vam [znanje kako da pravite] odjeću kojom ćete pokrivati stidna mjesta i odjeću raskoši: ali, odjeća bogobojznosti je najbolja od svega. Tu su Božija znamenja da se čovjek opametio. O, sinovi Ademovi! Ne dozvolite da vas Šejtan zavede onako kako je pretke vaše izveo iz Dženneta, skinuvši im odjeću da bi uvidjeli da su nagi. Šejtan i pleme njegovo leže u zasjedi, gdje ih ne vidite! Uistinu, učinili smo da [svakovrsne] šejtanske vojske budu blizu onih koji ne vjeruju. (Sura *El-A'raf*, 7:26–27)

Objava nas dalje podsjeća na lekciju naučenu iz Kabilovog (Kainovog) bratoubistva, riječima: “Onda Bog poslao jednog gavrana da kopa po zemlji, da bi mu pokazao kako će sakriti tijelo brata svojega. A ovaj zavapi: ‘Teško meni! Zar sam tako slab da činim što i ovaj gavran čini, pa da zakopam tijelo svog brata?’ – i obuze ga kajanje” (Sura *El-Maide*, 5:31).

Monoteistički pristup podrazumijeva uvažavanje integracije i međuovisnosti koja postoji između Božije objave utjelovljene u Prirodi i one utjelovljene u pisanoj riječi. Na taj način uklanjaju se problemi usklađenosti razuma i objave. Nadalje, monoteistički pristup podrazumijeva integriranje nauka o objavi i stečenih nauka koje se odnose na univerzum s njegovim prirodnim, društvenim i psihološkim dimenzijama. Ove potonje nauke neophodne su čovjeku kao namjesniku (*halifa*) na Zemlji, da valjano provodi

³⁷ Ebu Sulejman, *The Qur'anic Worldview*, str. 123.

vlast nad prirodnim svijetom i ljudskim razvojem i napretkom. Korištenjem ovog pristupa u nastojanjima da se ostvari epistemološka integracija njeguje se umjerenost u svim stvarima, pošto tada nema osjećaja suprotstavljenosti različitih aspekata postojanja: individualnog i u zajednici, materije i duha, ovog i onog svijeta, sebe i drugih, prava i dužnosti, odgovornosti i nagrade ili kazne.

Različiti dijelovi ljudskog tijela integrirani su u obavljanju svojih zasebnih funkcija; međutim, ruke i noge nisu tako važne kao srce ili mozak.³⁸ Slično, različite nauke mogu se integrirati a da, u svom odnosu prema istini, ne budu sve u istoj ravni, pa time ni iste važnosti ili prioriteta.

Iako je Bog Svemoćni vrhunski izvor znanja, On ga je učinio dostupnim svim ljudima kroz dva izvora, pisanu objavu i stvoreni univerzum, i dao im dva sredstva sticanja znanja, razum i čulno opažanje. Razum funkcionira kada hoćemo razumjeti ova dva izvora i iskoristiti ih za ljudsko namjesništvo (*hilafet*) na Zemlji. Slično, čulno opažanje stupa na scenu kada koristimo čula da posmatramo stvari, događaje i pojave univerzuma i eksperimentiramo njima ili kada dospijemo do značenja tekstova objave, onakvih kakvi se manifestiraju u ljudskom iskustvu.³⁹

Monoteistički svjetonazor neprekidno povezuje različite sfere znanja o kojima govori Kur'an. Ova je veza tako dosljedna da, zapravo, granice između tih sfera skoro i nestaju, kao što nestaju i granice između različitih praktičnih interesa muslimana. Kur'anski tekst povezuje ovozemaljski život s onostranim, svijet izvan čulne percepcije sa svijetom čulne percepcije, i tako dalje. Međutim, još je važnije to kako one potvrđuju jedinstvo i komplementarnosti izvora i ciljeva znanja.

Možda je najznačajnija naznaka ovog jedinstva i ove komplementarnosti kur'anska upotreba riječi "znak" (*ajet*), kojom

³⁸ Wan Mohd, Nor Wan Daud, *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country*, London, Mansell, 1989, str. 67.

³⁹ Za više o integraciji i izvorima i alatima znanja, vidjeti diskusiju o jednadžbi epistemološke integracije u Poglavlju 6 ove knjige "Izvori i alati metodologije".

se označavaju ne samo pisane riječi u kur'anskom tekstu već i konkretna pojava koju motrimo u fizičkom, društvenom i psihološkom svijetu. Učimo: "Na Zemlji su znakovi (*ajeti*) [Božijeg postojanja, vidljivi] svima koji čvrsto vjeruju, baš kao i u vama samima: zar ne vidite?" (Sura *Ed-Darijat*, 51:20–21). Kada nas Kur'an poziva da putujemo po Zemlji i istražujemo početke stvaranja, to je kao da je Bog Svemogući za nas povezo priču o stvaranju čovječanstva, kako se pripovijeda u ajetima Časne Knjige, s onim što nalazimo, naprimjer, u fosilima, gdje vidimo tragove života ugravirane u kamenu ili zakopane pod zemljom. Kada nas poziva da razmišljamo o sudbini naroda, država i civilizacija koje su postojale prije nas, tako da učimo iz prošlosti, uviđamo da, iako Kur'an traži od nas da uzmemo uputu kao dar milosti i samilosti od Boga, mi je također možemo steći, djelomično, i trudom koji ulažemo u izučavanje historije, arheologije, antropologije, komparativne religije, sociologije itd. Slično, kada nas Kur'an podstiče da istražujemo Božije znakove na horizontu i u nama samima – putem kosmoloških i psiholoških nauka – time potvrđuje komplementarnost koja postoji između ovih nauka i izučavanje Božije objave.

Koncept integracije može se naći u djelima Er-Razija, Ibn Rušda, El-Gazalija i Ibn Tejmije.

Ibn Rušd opetovano potvrđuje ovu komplementarnost. On kaže: "Postojeća bića upućuju na Tvorca kroz naše znanje o njihovom stvaranju, a što je potpunije naše znanje o njihovom stvaranju, potpunije je naše znanje o Tvorcu." On dalje kaže:

Božanski vjerovnik hvali djelo razmišljanja o postojećim bićima i podstiče nas na takva razmišljanja. Zato, jasno je da je, u skladu s vjerovnikom, ovakva težnja ako ne obavezna, a ono preporučljiva. Iz mnogih ajeta Knjige Uzvišenog Boga, neka je slavljeno i hvaljeno On, jasno je da nas vjerovnik podstiče da promišljamo o postojećim bićima i da od nas traži da znanja o njima stičemo razumom. Učimo, naprimjer, "Uzmite, zato, pouku iz toga, vi koji

ste razumom obdareni!” (Sura *El-Hašr*, 7:185), i “Zar nikad oni ne razmisle o [Božijoj] vlasti nad Nebesima i Zemljom i svemu što On stvorio je...?” (Sura *El-A'raf*, 7:185). Takvi nas odlomci nedvojbeno podstiču da proučavamo stvoreni svijet. Stoga oni koji vjeruju i koji se pridržavaju vjerozakona, kada razmišljaju o svemu što postoji, treba da se upoznaju s posebnim objektima [koje motre oko sebe], zato što su ti objekti sredstvo teorijskog izučavanja, baš kao što su oruđa sredstva praktičnog rada...”⁴⁰

Arapska riječ *ajet* u Kur'anu se koristi kao oznaka kako retka u kur'anskom tekstu, tako i manifestacije ili znaka Božijeg prisustva i moći u oblastima prirode, društva i psihičkog života.

I Ebu Hamid el-Gazali obrađivao je pitanje strukturalnog jedinstva znanja. Prema El-Gazaliju, kur'anski ajeti koji govore o zvijezdama mogu se razumjeti jedino uz pomoć astronomije, ajeti koji se odnose na zdravlje mogu se razumjeti jedino na osnovu izučavanja medicine itd. El-Gazali piše:

...Ove nauke, one pobrojane i one koje nisu pobrojane, obuhvaćene su Kur'anom. Zapravo, sve one su natopljene, takve kakve su, u jednom moru – jednom od mnogih mora koja pripadaju Svemogućem Bogu – a to je more djela. Jedno od Božijih djela, naprimjer, jeste liječenje i bolest... Ovo djelo mogu prepoznati samo oni koji imaju savršeno znanje medicine... Drugo Njegovo djelo jeste mogućnost da se steknu znanja o Suncu, Mjesecu i njihovim položajima kako ih Bog određuje... niko sem onih koji znaju kako su nebesa i Zemlja sazdana ne može shvatiti pravu prirodu Sunca ni Mjeseca u skladu s njihovim Božanskim računanjem, niti njihova pomračenja, niti kako noć smjenjuje dan, niti kako se ova dva nebeska tijela okreću jedno oko drugog. A to [znanje ovih stvari] je nauka za sebe.⁴¹

⁴⁰ Ebu el-Velid ibn Rušd, *Fasl el-mekal fi ma bejn el-hikme ve eš-šeri'a min ittisal* (Odlučna rasprava o povezanosti između vjerozakona i filozofije), ur. Muhammed Abid el-Džabiri, Bejrut: Markaz dirasat el-vahde el-arabijje (Centar za arapske studije), 1997, str. 85-88.

⁴¹ Ebu Hamid el-Gazali, *Dževahir el-Kur'anu ve duraruhu* (Blago Kur'ana i njegovi biseri), Bejrut: Dar el-Džil, 1988, str. 26-27.

Otud, iako El-Gazali i Ibn Rušd različito tretiraju predmet epistemologije, slažu se oko potrebe za integracijom znanja: El-Gazali takvu integraciju vidi u strukturi samog znanja (integralnost), a Ibn Rušd u potrebama nauka jedne za drugom (komplementarnost). U jednom opsežnom radu, koji ima jedanaest tomova, Ibn Tejmije daje iscrpnu diskusiju o naukama koje je stvorio ljudski razum, bile one filozofske ili prirodne, u poređenju s tekstovima Božije objave. Ibn Tejmije jesmatrao da ne može biti protivrječnosti između ove dvije vrste nauka i da se ono što je istinski racionalno ne može sukobiti s ispravnim shvaćanjem Božije objave. Ibn Tejmije tvrdi:

Razmišljao sam o ovome u kontekstu onog oko čega se ljudi općenito mimoilaze i zaključio da su one stvari koje su u sukobu s eksplicitnim tekstom, ispravno shvaćenim, ništa drugo doli sofizmi, koji ne važe, što se može lahko prepoznati razumom. Zapravo, razum će potvrditi valjanost suprotnih tvrdnji, tvrdnji koje su u skladu s vjerezakonom.⁴²

ČETVRTO: OPASNOSTI I PREPREKE NA PUTU EPISTEMOLOŠKE INTEGRACIJE

Ljudi su stvoreni s nagonском, stalnom potrebom da klasifikuju stvari, da ih organiziraju u grupe, analiziraju po sastavnim dijelovima, rekombiniraju itd. Možda je ova potreba dovela do pojave različitih epistemoloških područja i grana.

Bez obzira na napore naučnika koji rade duž i preko granica postojećih specijalizacija i koji potvrđuju sličnost među naukama, do većine naučnih i tehnoloških otkrića u proteklim decenijama došlo je zahvaljujući naporima naučnika specijaliziranih u njihovom području. Naučnici s uskom specijalizacijom i dalje ostvaruju značajna naučna postignuća, a većina naučnika –

⁴² Ebu el-Abass Takijjuddin ibn Tejmija, *Der'u tearud el-akl ve en-nakl* (Slučaj protiv protivrečja razuma i objave), ur. Muhammed Rešad Salim, Riyad: King Muhammad Bin Sa'ud University, 1979, vol. 1, str. 147.

posebno onih mlađih – teži da se dokaže kroz specijalistički rad. Takvi naučnici mogu misliti da bi radom u području integracije i unifikacije žrtvovali prilike, konkurentnost i akademsku iznimnost, i time ugrozili svoju budućnost.

Ovaj strah jača kada se problemi nastoje riješiti pretjerano specijalistički, što rezultira atomizacijom znanja; posljedica je pojava ličnosti koje veoma površno razumijevaju stvari. U takvoj situaciji, rezultati epistemološke integracije ne ohrabruju; zapravo, nema veće prepreke napretku od pojave “šegrtta svih zanata, majstora nijednoga”, koji neprekidno blebeće o općim stvarima iz ovog ili onog područja, ali nema sposobnosti da se i u jednu zadubi.⁴³

Postoji opasnost da bi, pod pritiskom da nađu dokaze kojim bi poduprli tvrdnje o jedinstvu i komplementarnosti, oni koji zagovaraju epistemološku integraciju mogli tražiti veze između nauka ili između podataka koje zapravo ne postoje. Takve težnje mogle bi se obiti o glavu istraživaču ili dovesti do toga da rad bude uzaludan a rezultati smiješni. Istovremeno, neka istraživanja mogu naoko primjenjivati strogu metodologiju, a zapravo obilovati specijalističkim vokabularom kojim se prikrija njihova površnost i nedosljednost. Međutim, čak i veća opasnost leži u prirodnoj ljudskoj težnji da nađe ono što traži ili što očekuje da će naći. Zbog ove tendencije, istraživač i nesvjesno može napraviti grešku i time potkopati vanjsku validnost svog istraživačkog plana.

Teško je naći učenjaka čiji naučni istraživački modeli uvažavaju jedinstvo i komplementarnost nauka i ta činjenica sputava nastojanja da se rad zasnovan na takvom shvatanju promovira i da se proširi spektar njegove primjene. Posebno je teško naći instruktore koji su obučeni da u poduci iz svojih specijalizacija koriste interdisciplinarne i krosdisciplinarne metodologije.

Jedna od najozbiljnijih prepreka novim idejama i njihovoj primjenljivosti jeste tendencija da se pogrešno razumiju ljudi koji

⁴³ Vidjeti Thomas Tritton, “Integrated Learning: Passing Fad or Foundation for the Future?”, u Antonio Damasio et al. (ur.), *Unity of Knowledge: The Convergence of Natural and Human Sciences*, New York: The New York Academy of Sciences, 2001, str. 272.

ove ideje zagovaraju ili da se pogrešno predstavljaju ili pogrešno primjenjuju sâme ideje. Iskrene namjere da se prihvati i promovira neka ideja nisu dovoljne da bi se i drugi uvjerali u njih ili da bi se stvorile okolnosti pogodne za njeno prihvatanje i primjenu. Ideja se mora ispravno razumjeti i predstaviti. Jedna česta zabluda jeste da se epistemološka integracija može ostvariti jednostavnom izradom univerzitetskog studijskog programa na kojem bi studenti mogli birati predmete iz različitih oblasti – predmete koji se odnose na islamsko pravo, naprimjer, uz sociologiju i druge predmete koji obrađuju društvena pitanja – u nadi da će se integracija desiti na nivou intelektualnog usmjerenja studenta. Udžbenik bi mogao sadržavati savremene formulacije predmeta na osnovu pretpostavki koje nisu u skladu s religijskom misli. S druge strane, u njemu bi se mogli predstaviti religijski tekstovi za koje se smatra da su relevantni za specijalnost ili doprinos muslimanskih učenjaka i mislilaca kroz historiju proučavanog predmeta. Međutim, to je još uvijek samo gomila informacija, u kojoj nema nikakve epistemološke integracije. Umjesto toga, to bi mogao biti samo prisilni spoj, koji iskrivljuje predmet proučavanja i koji može dovesti do ishoda protivrječnih epistemološkoj integraciji.

Kada jednom univerziteti donesu odluku o nastavi prirodnih, društvenih i humanističkih nauka, uz stav koji ističe njihovo jedinstvo i komplementarnost, uvidjet će potrebu da prerade svoje nastavne planove i programe tako da služe ciljevima epistemološke integracije. Potrebno je da usvojeni nastavni plan i program, naprimjer, obrazuje specijaliste u prirodnim naučnim disciplinama tako da donose mudre odluke kada istražuju pitanja koja se tiču društvenih nauka i osmisle njihovu primjenu u industriji, poslovanju i uslugama. Isto tako, on bi obučavao specijaliste u humanističkim i društvenim naukama tako da prave mudre i razborite izbore koji se tiču prirodnih nauka.

Istovremeno, specijalizacija i epistemološka područja koja se odnose na prirodu ljudskog mišljenja, historiju nauke, kulturne pretpostavke, karakter vrijednosti, etiku, estetiku, obrasce razvoja okoliša i čovjeka, komparativnu religiju i druga područja koja

postavljaju egzistencijalna pitanja (o porijeklu nas kao ljudi, našem razvoju i našoj sudbini) također traže veći interes i pažnju u izradi nastavnih planova i programa.

Odgovorni za univerzitetsko obrazovanje treba da pomognu studentima da shvate da će im, kada diplomiraju i počnu raditi u različitim strukama u narednim generacijama 21. stoljeća, trebati više od obilja informacija. Informacije su postale veoma dostupne i, s globalizacijom visokog obrazovanja, bit će sve dostupnije. Kada se to desi, bit će potrebne nove vrste znanja, vještina, sposobnosti i mudrosti. Naročito će biti potrebna sposobnost kombiniranja i integriranja pravih informacija u pravo vrijeme, kritičkog razmišljanja o informacijama koje su na raspolaganju, procjene mogućih opcija i alternativa, kao i pravljenje razboritih izbora. Jer, kako bi to rekao jedan moderni mislilac, “utapamo se u informacijama, a gladujemo za mudrošću.”⁴⁴

Zadatak ujedinjavanja humanističkih, društvenih i prirodnih nauka iznimno je težak. Ali, koliko je tako teških zadataka do sada već izvršeno? Operacija na otvorenom srcu, pravljenje svemirskih brodova i mapiranje ljudskog gena postali su rutinski postupci, uprkos činjenici da su ekstremno zahtjevni u pogledu karaktera znanja i vještina koje podrazumijevaju, izuzetnog i usklađenog rada potrebnog da se obave i ogromnih iznosa novca koji se na njih potroše. Sva ova dostignuća bila su moguća zato što ih je podupirala odlučna volja i sposobni naučnici, svim srcem posvećeni njihovom ostvarivanju.

ZAKLJUČAK

Mnogi koji su raspravljali o jedinstvu znanja (ili jedinstvu nauka), bili to prirodni naučnici ili stručnjaci za filozofiju, historiju nauke ili historiju religije, posmatraju ovo jedinstvo redukcionistički, kao da se sve vrste znanja i sve nauke svode napokon

⁴⁴ Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York: Vintage Books, 1999, str. 294.

pod jednu jedinu široku disciplinu: prirodne nauke, naprimjer, ili religijske nauke. Redukcija se zbiva kroz tumačenja naučnih činjenica i teorija ili identifikacijom vrhunskog autoriteta za to tumačenje, te zagovaranjem jedinstva izvora iz kojeg sve ove nauke izvire.

Uvjerenje u ovakvo jedinstvo obično počiva na nekom sveobuhvatnom svjetonazoru. Svjetonazori koje zastupaju ovi naučnici imaju nekih zajedničkih elemenata, ali se razlikuju s obzirom na prirodu metafizičkog autoriteta ili referentne tačke koju pisci uzimaju. Međutim, u djelima primijenjenih nauka ne uočava se tako jasno značaj prihvatanja jedinstva ili komplementarnosti nauka. Ona su više latentna i skrivena unutar ključnih fraza koje na njih ukazuju indirektno i mogu se izvesti jedino kroz duboku i detaljnu analizu filozofskih pretpostavki teksta.

S obzirom na raznolikost pojmova koji se odnose na jedinstvo i komplementarnost nauka i njihovu vezu sa specifičnim metafizičkim referentnim tačkama, često te pojmove prate određene nedoumice i dvosmislenosti, a što za posljedicu ima da ti pojmovi nemaju neki značajni praktični učinak. Termin “komplementarnost” može imati jasnije značenje od termina “jedinstvo”, posebno ako pod “komplementarnosti” podrazumijevamo to da neku konkretnu nauku, da bi se razvijala i napredovala, dovršava ili upotpunjava jedna ili više drugih nauka; ili, da bismo razumjeli određenu nauku, moramo poznavati i neke druge nauke. Ovaj pojam otvoren je za nove dimenzije kad god se za to ukaže potreba. Tako je, naprimjer, lahko uvidjeti da, ako se hoće riješiti određeni naučni problem ili ostvariti neki poseban cilj, rad naučnika u konkretnom specijalističkom području mora se dopunjavati radom drugih naučnika unutar iste specijalizacije. U toj situaciji, integracija se sastoji od ujedinjenih napora pojedinih naučnika da stvore zajedničku viziju koja je dublja, šira i objektivnija. Takav proces može dovesti do postizanja konkretnih rezultata i stvaranja uvjeta da naučna i akademska zajednica prihvati i prizna ideju epistemološke integracije. Ovaj fenomen ilustrira slučaj nobelovca Muhammada Abdus Salama, koji je

1979. dobio Nobelovu nagradu za fiziku. U svom govoru prilikom dodjele ove nagrade, Abdus Salam spominje više od pedeset drugih naučnika koji su bili uključeni u specijalističko istraživanje na osnovu kog je on dobio nagradu i istakao da se ovi naučnici oslanjaju na radove drugih i učestvuju u otvorenom, aktuelnom dijalogu. Neki od njih provjeravali su hipoteze drugih pred Abdus Salamom i njegovim kolegama koji su formulirali teoriju koja objedinjuje fundamentalne sile.⁴⁵

Epistemološka integracija može podrazumijevati udruživanje napora učenjaka iz različitih specijalizacija da bi rješavali specifične probleme, posebno one koji se odnose na glavna strateška pitanja i savremeni naučni i tehnološki razvoj u oblastima kao što su medicina i svemirska istraživanja. Temeljni aspekt ove vrste integracije jeste upravljanje naučnim poduhvatom i organiziranje ljudi koji učestvuju u njemu, tako da se osiguraju informacije potrebne tokom svih faza projekta, reagira na hitne slučajeve i uspješno nosi s promjenama. Historija moderne nauke daje brojne primjere koji pokazuju koliko je važno ujediniti rad naučnika raznovrsnih naučnih, tehničkih i administrativnih specijalizacija, u izvođenju konkretnih i vrlo složenih projekata. Jedan takav primjer jeste Projekt "Manhattan",⁴⁶ koji je doveo do pravljenja prve atomske bombe u Sjedinjenim Državama 1946. godine. Drugi cilj bio je slanje čovjeka na Mjesec, za koji je predsjednik John F. Kennedy obećao da će se postići prije kraja 1960ih godina i koji je, zaista, i ostvaren 1969. godine.⁴⁷

Druge forme integracije podrazumijevaju spajanje napora učenjaka iz različitih generacija tako da se svaka generacija oslanja na iskustvo prethodne generacije. Zapravo, teško je i zamisliti

⁴⁵ Muhammad Abdus Salam, "Gauge Unification of Fundamental Forces", Govor pri prijemu Nobelove nagrade, 8. decembar 1979. Vidjeti http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1979/salam-lecture.html?print=1.

⁴⁶ William J. Broad, "Why They Called It the Manhattan Project", *The New York Times*, 30. oktobar 2007.

⁴⁷ Charles Murray i Catherine Cox, *Apollo: Race to the Moon*, Clearwater, FL: Touchstone Books, 1990.

kako bi bilo koja generacija mogla postići to što je postigla da nije bilo postignuća prethodne generacije. Isto važi i za integraciju poduhvata različitih naroda i država, jer, historija nas uči da je civilizacija praktično svakog naroda posljedica interakcije s drugim narodima, usvajanja i kulturnog pozajmljivanja od drugih naroda, kako savremenih, tako i prethodnika. U tom smislu Ibn Rušd smatra da nas to što su Grci bili pagani ne smije odvrćati od korištenja naučnih činjenica koje su oni otkrili ili zaključaka do kojih su došli, inače bismo došli u situaciju da, takoreći, ponovno izumimo točak. Zato treba da počnemo tamo gdje su drugi stali. Ne bi bilo lahko pojedincu, generaciji ili narodu da potpuno sami postignu sve što je potrebno za izgradnju jedne ljudske civilizacije. Riječima Ibn Rušda, “bilo bi teško, zapravo, nemoguće da neki čovjek sam postigne sve što mu je potrebno u tom smislu”.⁴⁸

Na kraju, treba napomenuti da to što pravimo razliku između jedinstva i komplementarnosti nauka ne traži od nas da jedno obilježje uvažavamo, a drugo osporavamo. Potvrda jedinstva nauka ne znači negirati njihovu komplementarnost, baš kao što potvrda komplementarnosti nauka ne znači negirati njihovo jedinstvo. Zapravo je upotreba jednog ili drugog termina pitanje pristupa. Kada potvrđujemo jedinstvo nauka, mi opisujemo odnos među njima na ontološkom nivou; to je metafizički, teorijski pristup. Kada, za razliku od toga, potvrđujemo komplementarnost nauka, mi opisujemo odnos između njih na epistemološkom nivou; to je praktični, obrazovni pristup.

Svrha ovog poglavlja bila je naglasiti vrijednost epistemološke integracije s monoteističkog (*tevhidi*), islamskog stajališta i smjestiti takvu integraciju u islamski pristup mišljenju, istraživanju i ponašanju. Tim pristupom, ili tom metodologijom detaljnije ćemo se baviti u narednom poglavlju.

⁴⁸ Ibn Rušd, *Fesl el-mekal*, str. 25.

METODA I METODOLOGIJA: KARAKTER POJMOVA I VAŽNOST NJIHOVA ISTRAŽIVANJA

CILJEVI OVOG POGLAVLJA

1. Objasniti značenje kur'anskog pojma "metode" (*minhadž/menbedž*) i njegovog odnosa prema drugim relevantnim kur'anskim terminima kao što su *sirat, sebil, huda i nur*
2. Napraviti distinkciju između pojmova *minhadž/menbedž* (put, način, metoda), u smislu načina na koji se stiže na neko mjesto ili cilj, i *menbedžijja* (metodologija), kao načina na koji se zadatak namjerava obaviti
3. Istaći različite aspekte potrebe za diskusijom o terminu *menbedž/minhadž i menbedžijja*
4. Dati primjere savremene islamske svijesti o važnosti pojmova *menbedž i menbedžijja*
5. Razjasniti značenja pojmova svjetonazor, epistemološki sistem, model rukovođenja i hermeneutičkog modela, te objasniti objasniti odnos pojma *menbedžijja* prema njima

UVOD

Postoji opća saglasnost da je u islamskoj misli pitanje metodologije od velike važnosti. Metodologija je jednako važna u odnosu na mišljenje, istraživanje u svrhu sticanja, provjere i primjene znanja, na istraživanje izvora i temeljnih principa islama, izučavanje islamskog naslijeđa i ukupnog naslijeđa čovječanstva, te analizu uvjeta s kojima se trenutno suočava muslimanska zajednica i svijet u cjelini.

Mnogi muslimanski mislioci i istraživači, kako stari, tako i moderni, pisali su o važnosti metodologije, potrebi sistematičnog, pravilnog razmišljanja i znakovima neravnoteže i disfunkcionalnosti u muslimanskom umu. Simptomi nazadovanja u muslimanskoj zajednici, u današnje vrijeme posvuda primjetni, ukazuju na ozbiljnu metodološku neravnotežu u mišljenju, istraživanju i načinu na koji se ta zajednica odnosi prema stvarnosti. Zbog toga bi sve njene članove, a intelektualne vođe posebno, trebalo podsticati da savladaju umijeće sistematičnog razmišljanja i djelovanja u različitim sferama života i na različitim životnim ravnima.

Kako i metodologije u drugim sistemima, i islamska metodologija zasniva se na nepromjenljivim principima i pravilima. Istovremeno, islamsku metodologiju čine i neki elementi koji se mijenjaju i razvijaju u skladu s akumuliranim iskustvom učenjaka, stručnošću i novim interpretacijama, kao i s normama koje poštuje naučna zajednica u ovoj ili onoj disciplini ili ova ili ona generacija. Neke od tih elemenata oblikuju pitanja i problemi istraživanja, oblikuju ih i norme koje vladaju među učenjacima i istraživačima u nekom vremenu, potom nadahnuta, inovativna i kreativna tumačenja pojedinih učenjaka, i/ili način na koji se društvo nosi s krizama, nesrećama i novonastalim problemima i događajima.

Ono što je napisano o metodološkim pravilima i principima ljudska su tumačenja, koja mogu biti ispravna ili pogrešna, a ne Božanski objavljene pravne norme koje se odnose na specifične, konkretne situacije. Posljedica toga jeste aktuelna potreba da se istražuje i diskutira o metodologiji i sistematskom mišljenju, čiji je cilj potvrditi valjanost onih aspekata postojeće metodologije koji su ispravni i učinkoviti, te ispraviti one aspekte koji su manjkavi. Svaka generacija ima obavezu da reinterpretira, obnavlja razumijevanja i stavove, kao i da pomjera granice znanja na nove vidike. Pri tome, ona nadahnuće mora nalaziti u svrsi koju je Bog namijenio čovječanstvu, a istovremeno ostaviti

otvoren put za buduće generacije, da i one daju svoj inovativni doprinos. Ono što se u islamskim krugovima naziva reinterpretacijom islamskog naslijeđa, moglo bi biti ekvivalent onome što se u drugim krugovima naziva akademskim istraživanjem. I, poput inovativnog tumačenja islamskog naslijeđa u starim vremenima i od islamske misli u razvoju od jednog doba do drugog, moderno akademsko istraživanje povezano je s metodama koje se mijenjaju i evoluiraju.

Reinterpretacija je i avantura i rizik zbog uticaja demagoga u muslimanskoj zajednici koji rade na tome da ljudi ostanu vezani uz zastarjeli način razmišljanja i koji dodjeljuju akademske titule pojedincima koji ih ne zaslužuju. Iz tog razloga, samo se oni najodlučniji i najhrabriji učenjaci osmjere na reinterpretaciju, pa čak i kada to čine s nekom tjeskobom. To zabrinjava. Međutim, još više zabrinjava praksa onih koji neku metodu, zaneseni njome, neselektivno izdvajaju, pa usred meteža i metodološke anarhije šire slogane čije posljedice mogu biti veoma štetne, bez obzira na činjenicu što sâmi slogani sadrže riječi istine.

S obzirom da istraživanja u metodologiji nose obilježja svakojake retoričke elokventnosti i teorijske deskripcije, nadamo se da će napori učenjaka i istraživača dospjeti do faze metodološke elokventnosti i sistematske prakse. To je velika odgovornost. Međutim, ona ne oslobađa pojedince vlastite odgovornosti da i sâmi istražuju stvari, i da ih pomno promišljaju kako bi stekli uvid u svoje lične, ali i javne poslove, i kako bi izvršili obaveze koje im nalaže njihova religija. Oni koji traže znanje, bit će i u ovom i budućem životu nagrađeni bogatije od onih koji ga ne traže. Stoga, svako od nas mora uložiti napor da stekne znanje. I baš kao što moramo osuditi demagogiju u istraživačkim metodama, koju pokreće neznanje i hir, isto tako moramo osuđivati elitizam i klasizam, koji odvajaju one koji posjeduju znanje i pouzdane metode tretirajući svoja znanja kao nešto što niko više ne može steći.

PRVO: MINHADŽ/MENHEDŽ I MENHEDŽIJJJA: POJAM I TERMIN

(1) Denotativna značenja kur'anskih termina

Arapski termini *nehdž*, *menhedž* i *minhadž* (ili *menhedžijjal minhadžijja*) često se javljaju u savremenim djelima, posebno u kritičkim, filozofskim i historijskim studijama. Termini *nehdž*, *menhedž* i *minhadž* sinonimi su i označavaju jasan, ispravan put ili stazu koja čovjeka sigurno vodi do njegovog odredišta. Ove riječi znače i brzo putovati niz cestu, zato što je ravna i bez prepreka, ili hitro izvršiti zadatak zato što je jasno kako će se izvršiti.¹

Sve tri riječi izvedene su iz korijena *n – h – dž*, koji nosi značenja “postati jasan” ili “biti ili postati jasan put ili staza”. U Kur'anu Bog objavljuje: “Svima vama smo [različit] zakon (*šir'a*) i put (*minhadž*) propisali” (Sura *El-Ma'ide*, 5:48). Termini *nehdž* i *minhadž* neznatno se razlikuju; prvi znači “prav put”, a drugi “neprekidan, jasan put”. U jednom hadisu koji se prenosi od Ibn Abbasa, neka je Bog zadovoljan s njim, nalazimo: “Vjerovjesnik Božiji, s.a.v.s., nije umro sve dok nam nije ostavio jasan put.” Glagoli *nehedželenhedže* imaju značenje zadihati se, dahtati, ostati bez daha. Prenosi se da je Aiša rekla: “Poveo me sa sobom, a ja sam se borila za dah (*ve inni la enhedžu*)”. U drugom hadisu nalazimo: “Vidio je zadihanog čovjeka, čovjeka koji je hvatao dah kao da ima napad astme, zbog debljine.”²

¹ Istražujući koliko su dosljedno muslimanski učenjaci tokom stoljeća upotrebljavali termine *minhadž*, *menhedž* i *nehdž* u naslovima svojih knjiga, otkrio sam da se ova tri termina upotrebljavaju sinonimno u nazivu iste knjige tokom više stoljeća. Prvi put je naslov *Minhadž et-talibin ve umdat el-muŕŕin* upotrijebio Imam Ebu Zekerija Jahja ibn Šeref en-Nevevi (u. 676. god. po H./1277). Približno tri stoljeća kasnije knjiga je ponovno transkribovana i na marginama se može naći knjiga *Menhedž et-tulab*, šejha Zekerije el-Ensarija (u. 936. god. po H./1529). Kad su prošla još tri stoljeća, riječ *menhedž* skraćena je u *nehdž* u naslovu *Nehdž et-talib ila ešref el-matalib* Ahmeda ibn Muhammeda el-Dževherija (u. 1215. god. po H./1800). Mora se uočiti evolucija riječi u naslovima, od *minhadž*, preko *menhedž* u *nehdž*.

² Ebu el-Fadl Džemaluddin ibn Menzur, *Lisan el-Areb* (Bejrut: Dar Sadir i Dar Bejrut, n.d.), vol. 2, str. 383.

El-Kurtubi piše: “*El-minhadž* je neprekidna staza; to je također i *en-nehdž* i *el-menhedž*, to jest, jasan put. Er-Radžiz, na primjer, govori o ‘vodi, gašenju žeđi i otvorenom putu (*tarik en-nehdž*)’.”³ Termin *minhadž* javlja se jednom u Kur’anu, kada Bog Svemogući kaže:

A tebi smo [o, Vjerovjesniče,] spustili Knjigu, sâmu Istinu, da potvrdi knjige koje joj prethode i da nad njima bdi. Među sljedbenicima ranijih objava, zato, sudi prema onome što ti je Bog spustio, a ne slijedi njihove zablude, odbacujući istinu koja ti dolazi. Svima vama smo [različit] zakon (*šir’a*) i put (*minhadž*) propisali. A da je Bog htio, načinio bi vas jednom zajednicom: ali On hoće [drugacije] da vas iskuša u onome što vam je dao – zato se natječite u dobrima jedan s drugim! Bogu ćete se svi vratiti, pa će vas On upoznati s onim u čemu ste se razilazili. (Sura *El-Maide*, 5:48)

Komentatori su predlagali mnoga objašnjenja riječi *šir’a* i *minhadž*. Neki su smatrali da riječ *šir’a* označava sadržaj Kur’ana, a riječ *minhadž* sadržaj Sunneta. “A *šir’a* je također i *šeri’a* (Šerijat) ili ono čime prilazimo nečemu. Moglo bi se reći, naprimjer, *šera’a fi keza*, to jest, ‘on je počeo raditi tako i tako’. Termin *šeri’a* označava i stazu do mjesta s vodom. A što se tiče termina *minhadž*, on označava jasnu, lahko prohodnu stazu, dok riječ *sunen* označava staze ili puteve.”⁴

Ova dva termina, na taj način, označavaju praktične propise koje je Bog spustio svim ljudima i zajednicama svijeta, iako postoji samo jedna religija pred Bogom. Razlika između jednog i drugog šerijata jeste razlika između jednog skupa propisa i zapovijesti i drugog takvog skupa, na osnovu razlika u okolnostima, uvjetima življenja, temperamentima i predispozicijama, potencijalima, životom iskustvu itd. različitih zajednica. Pošto je Bog Svoju volju objavio poslaniku kog je slao svakom narodu ili

³ Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ensari el-Kurtubi, *El-Džami’ li abkam el-Kur’an* (Bejrut: Muessese menahil el-irfan, n.d.), vol. 6, str. 211, u komentaru datog citata iz sure *El-Maide*, 5:48: “Svima vama smo zakon (*šir’a*) i put (*minhadž*) propisali.”

⁴ Ebu el-Fida Ismail Ibn Kesir, *Tefsir el-Kur’an el-azim* (Tumačenje Kur’ana Cijenjenog), Kairo: Isa el-Babi el-Halebi, n.d., vol. 2, str. 66.

zajednici, bilo je očigledno da će novi skup zapovijedi derogirati sve ili neke koje su spuštene ranijim vjerovjesnicima i poslanicima. Kako El-Kurtubi kaže: “Određena stvar može biti zabranjena po jednom šerijatu, a dopuštena po drugom. Tako i određeni propis može biti blag u jednom, a strog u drugom šerijatu. Takve razlike odredio je Bog Svemogućí svojom nedokučivom mudrošću i nepobitnim dokazima koji bi nam, da smo svjesni Njegove mudrosti, bili jasno vidljivi.”⁵

Baš kao što svaka zajednica ili država imaju šerijat (*šeri'a*), sve imaju i *minhadž*, to jest način života koji nastoje uskladiti sa šerijatom, čije vođstvo pomaže očišćenju duša ljudi. Dakle, ako je ispravno reći “islamski Šerijat”, ispravno je reći i “islamska metodologija”.

(2) Kur'anski termini srodni terminima *minhadž*/*menhedž*

Suštinsko značenje termina *menhedž*/*minhadž*, tj. “put” ili “staza”, javlja se u Kur'anu desetine puta u formi riječi kao što su *sebil*, *sirat*, *tarik* i *tarik*. Kontekst u kojemu se ovi termini javljaju uvijek je povezan s ispravnim vođenjem i grijешenjem. Rečeno nam je, naprimjer, da Bog Svemogućí vodi ljude *seva' es-sebil*, to jest “pravim putem” (sura *El-Bekare*, 2:108; upr. 28:22). Vjernici traže od Boga da ih uputi na pravi put (*es-sirat el-mustekim*), put onih kojima je Svoju milost darovao i time ih vodi ispravnim putem – a ne onih koji su izazvali Božiji gnjev i zalutali, već onih koji prepoznaju pravi put i idu njime. Oni se mole riječima: “Upiti nas na pravi put (*es-sirat el-mustekim*) – put onih koje si obasuo svojim blagoslovima, a ne onih koje si osudio i koji su zalutali!” (sura *El-Fatiha*, 1:6–7). “Bog istinu govori: samo te On može na pravi put izvesti” (sura *El-Ahzab*, 33:4). Objava od Boga Svemogućeg vodi nas istini i pravom putu: “Rekoše: ‘O, narode! Slušali smo objavu spuštenu poslije Musaa, koja potvrđuje istinu koja već postoji [iz Teverata/Tore]: ona nas vodi ka istini i putu

⁵ El-Kurtubi, *El-Džami' li abkam el-Kur'an*.

ispravnome (*tarik mustekim*)” (sura *El-Ahkaf*, 46:30). Bog objavljuje da je postojanost na pravom putu razlog da spušta obilnu kišu i blagoslove. Bog kaže: “Da se čvrsto drže pravog puta (*et-tarika*), Mi bismo ih sigurno zasuli obilnim blagoslovima” (sura *El-Džinn*, 72:16).

Drugi kur’anski termin sa srodnim značenjem jeste *sunna* (množina *sunen*). Jedan od Božijih darova ljudima jeste što ih vodi stazama koje su utabali njihovi pravedni preci, pošto su to jasni putevi, koji ih vode ciljanom odredištu. Ovi su putevi izvori mudrosti i iskustva od koristi onima koji njima putuju: “Bog hoće da vam objasni i da vas vodi [vrlim] putevima života (*sunen*) vaših prehodnika i da vas okrene Svojoj milosti: jer Bog je Sveznajući, Mudri” (sura *En-Nisa*, 4:26).

Iz navedenog je jasno da termini *minhadž*, *tarik*, *sirat*, *sunna*, *hidaja* (vođenje) i *nur* (svjetlost) imaju neka zajednička značenja, budući da se svi odnose na čovjekovu težnju da korača pravim, jasnim putem, koji vodi do namjeravanog odredišta i cilja. Ako je svrha ljudskih bića u ovozemaljskom postojanju obožavati Boga u najširem smislu, biti Božiji namjesnik (*halifa*) na Zemlji i razvijati se kao čovjek, onda *minhadž* znači način postizanja tog cilja ili put koji vodi tom cilju. Taj način ili put poprima oblike raznovrsnih međuciljeva. Neko može težiti, naprimjer, da ide s jednog fizičkog mjesta na drugo određenim pravcem, ili da s jedne epistemološke tačke razvoja dođe do druge putevima istraživanja, proučavanja i sticanja znanja. S druge strane, cilj može biti Božijim ispravnim putem ići iz ovozemaljskog života, carstva iskušenja i boli, ka budućem životu, carstvu nagrade i naknade.

Ići Božijim putem suprotno je od zalutati s njega, a Bog najbolje zna ko su ispravno vođeni, a ko je izgubio svoj put: “Pozivaj na put (*sebil*) Održavatelja tvoga, mudro i lijepim podsticajem, i raspravljaj s njima na najljepši način: jer, počuj, Održavatelj tvoj zna najbolje ko je zalutao s Njegove staze i zna najbolje ko je ispravno vođen” (sura *En-Nahl*, 16:125). I baš kao što je put povezan s uputom, uputa je povezana sa svjetlošću:

Tako smo i tebi [o, Muhammede] objavili životvornu poruku [koja ti dolazi] po Našoj zapovijedi, iako nisi znao šta je objava, ni šta vjera znači: ali, Mi smo je svjetlom (*nur*) načinili pomoću kojega upućujemo robove Naše koje hoćemo... (sura *Eš-Šura*, 42:52)

Vjera je svjetlo koje trebamo da bismo išli putem na koji upućuje Božija objava. Slično, vjera potvrđuje da je to zaista put koji nas vodi odredištu, to jest, Sâmom Bogu, konačnom autoritetu i izvoru iz kog sve potiče i kom se sve vraća. Vjera nam daje sigurnost da smo na “ispravnom putu (*sirat mustekim*) – na putu koji vodi Bogu, Kome pripada sve što je na nebesima i na Zemlji. A, uistinu, Bog je početak i svršetak svega što postoji! (sura *Eš-Šura*, 42:52–53). “O, vi koji vjere imate! Budite svjesni Boga i vjerujte u Njegova Poslanika; On će vam dati dvostruko iz Svoje milosti i svjetlost pod kojom ćete hoditi i oprostit će vam – jer Bog je Onaj koji mnogo prašta i Samilostan je” (sura *El-Hadid*, 57:28).

Bog se obavezao da upućuje ljude na pravi put. U tu svrhu stvorio je jednostavan, jasan put, ali nas upozorava da ima i onih koji vode u zabludu, a ne u istinu. “Božije je da na pravi put ukaže; a opet ih ima koji skreću s njega. Ali, da hoće, On bi sve uputio” (sura *En-Nahl*, 16:9).⁶ Termin *menhedž*, *sebil* i *sirat* označavaju put ili način koji vodi do ispunjenja posebne svrhe zbog koje ljudi teže sticanju znanja ili dobra neke vrste. Međutim, ovi termini mogu značiti i put kojim neko ide u ovom životu da bi stekao budući život. Drugim riječima, oni podrazumijevaju ideju puta koji vodi savršenom životu, i u tom se značenju termin *menhedž* u Kur’anu najčešće i koristi.

(3) Različite upotrebe termina *menhedž*

Postoji uska veza između termina *minhadž* i *maksid* (namjera, cilj). U svom komentaru djela *Minhadž el-vusul ila ilm el-usul* Imama el-Bejdavija, Es-Subki kaže:

⁶ Prijevod Kur’ana na engleski: Abdullah Yusuf Ali. *The Holly Qur’an: Text, Translation and Commentary*, New York, NY: Tahrike Tarsile Qur’an, Inc., 1987.

Minhadž – naslov ove knjige – znači “put” ili “staza”. Čovjek negdje stiže na kraju puta ili staze. Stoga kada El-Bejdavi kaže *minhadž el-vusul ila ilm el-usul* (*minhadž* sticanja znanja ili principa) on podrazumijeva put kojim neko dolazi do znanja ili principa. Možemo govoriti, naprimjer o “Mekanskom putu” (*tarik Mekka*), pod kojim se podrazumijeva način na koji neko stiže u Mekku. Dolazak nije dio puta; dolazak se zbiva na kraju puta. Ili, moglo bi se reći, dolazak je svrha puta ili cilja.⁷

Vrijednost *minhadža* jeste u tome što se on uzima kao put da se stigne na namjeravano odredište ili *maksid*, i tako se ide u pravcu tog odredišta. Priroda kretanja jeste da je ono usmjereno. Krećući se na putovanju ka svom cilju ili odredištu, ljudi pišu historiju putovanja i svrsishodnih težnji. Kretanje je besmisleno bez puta koji ima početak, smjer i kraj.

Spomenuti termini često su sinonimni i koriste se naizmjenično. Međutim, mogu se koristiti i u drugim značenjima. Tako, kada se govori o nekom epistemološkom sistemu ili svjetonazoru, filozofiji ili obuhvatnoj ideji o kosmosu, životu i ljudskim bićima, može se govoriti o islamskom putu, metodi ili pristupu (*el-menhedž el-islami*) ili o marksističkom putu, metodi ili pristupu (*el-menhedž el-markisi*). Kada govorimo o obrazovnoj metodi ili pristupu (*el-menhedž et-terbevi*) u islamu, govorimo o jednoj specijaliziranoj nauci. Slično, govorimo o Šaf’ijevoj metodi ili pristupu islamskim principima – *menhedž fi el-usul* – ili mu’tezilijskom pristupu ili metodi izučavanja teologije – *menhedž el-mu’tazila fi kelam*. U tim slučajevima, termin *menhedž* ili *minhadž* označavaju filozofiju ili školu mišljenja kojoj određeni mislilac ili grupa mislilaca pripada. Možemo reći i da neke studije koriste historijsku metodu (*el-menhedž et-tarihi*) ili empirijsku metodu (*el-menhedž et-tedžribi*), i u tom slučaju govorimo o stilu istraživanja koji podrazumijeva specifične postupke i načine rada.

⁷ Ali ibn Abdul-Kafi es-Subki, *El-Ibhadž fi šerh el-minhadž: Šerh minhadž el-vusul ila ilm el-usul* Abdullaha Ibn Omera el-Bejdavija, Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmija, 1995, vol. 1, str. 3.

(4) Metodologija (menhedžijja) i metod (minhadž/menhedž)

Neke situacije zahtijevaju studijski plan (*menhedž dirasi*), to jest niz materijala i vještina potrebnih u svrhu postizanja određenih obrazovnih ciljeva. Druge situacije zahtijevaju naučnu metodu (*menhedž ilmi*), to jest naučni način da se poduzme istraživanje, na osnovu posmatranja, formuliranja i provjere hipoteza i izvođenja i generalizacije zaključaka. Što se tiče arapskog termina *menhedžijja*, on se ponekad može prevoditi kao “metodizam” i naziv je za filozofiju religijske obnove koja se javila u 19. stoljeću u Evropi. Rane početke metodizma nalazimo na Univerzitetu Oxford, gdje su se religija i evangelizam sistematski izučavali. Pristalice ove filozofije još uvijek su poznate kao metodisti.⁸

Termin *menhedžijja* također se može prevesti i kao “metodologija”, koja se definira kao “nauka o metodi” ili kao “grana logike koja analizira principe i postupke kojima se vodi istraživanje i ispitivanje u određenoj disciplini”. Termin “metodologija” također se može koristiti da označi teorijske osnove date filozofske škole, odnosno filozofske pretpostavke, premise i pojmove.⁹

Metoda (*menhedž*): Istraživački postupci
Metodologija (*menhedžijja*): Nauka koja se bavi ovim postupcima

“Metodologija”, dakle, označava modernu disciplinu koja se bavi metodama i načinima rada u istraživanju i ispitivanju, disciplinu koja je relevantna za sve nauke. Međutim, najbliže je povezana sa historijom nauke, filozofijom nauke i, najkonkretnije, sa teorijom znanja. Ovaj termin može biti dio bilo koje nauke; ona je grana svakog epistemološkog područja (fizike, historije itd.) koje izučava logiku i strukturu tog područja, načine sticanja

⁸ Abd el-Mun'im el-Hafni, *El-Mu'adžem eš-šamil li el-mustelehat el-felsefijje*, reprint, Kairo: Mektebe Madbuli, 2000, str. 849.

⁹ Michael Agnos (ur.), *Webster's New World College Dictionary*, 4th ed., Foster City, CA: Webster's New World, 2001, str. 906. Vidjeti također *Oxford Illustrated American Dictionary*, New York: Oxford University Press, 1998, str. 515.

znanja i istraživačke metode adekvatne za to područje. Može se govoriti, naprimjer, o metodologiji nauke historije.

S obzirom na rečeno, "metoda" bi se mogla definirati kao postupak koji odgovara datom epistemološkom području, dok se "metodologija" može definirati kao nauka koja se bavi tim postupcima i koja identificira njihove istaknute karakteristike kao što su svrha, jasnoća i ispravnost.¹⁰

Moderni arapski rječnici definiraju termin *menhedžija* na različite načine, u spektru od navedenih definicija iz Websterovog *Novog svjetskog rječnika za koledž* (New World College Dictionary), do onih datih za termin *menhedž*. Mnogi od ovih rječnika utvrđuju porijeklo riječi na osnovu jednog ili više rječnika stranih jezika s kojih su prevedeni. Rječnik filozofskih termina koji je objavila Akademija za arapski jezik iz Kaira termin *menhedž el-bahs* (istraživačke metode) definira kao granu logike koja izučava metode općenito, kao i posebne metode svojstvene različitim naukama.¹¹ Nasuprot tome, filozofska enciklopedija koju je uredio Abd er-Rahman Bedevi ujedinjuje nauku metode s naukom logike, to jest, pravila mišljenja u posebnim naukama.¹²

Autori koriste ova tri termina u različitim, ali sličnim značenjima, mada im mogu dodati i obilježja izvedena iz konkretne discipline ili iz općeg intelektualnog okvira. Ne težeći da utvrdimo sve ove različite upotrebe, dovoljno je napomenuti da arapski pisci koji najčešće koriste ove termine pokušavaju spojiti njihova značenja u arapsko-islamskom naslijeđu s prijevodom koji se koristi u engleskom i francuskom jeziku, posebno u specijaliziranim rječnicima ovih dvaju jezika. Različita značenja vezivana uz termin *menhedž/minhadž* i dalje se protežu od konkretnih, ograničenih do onih značenja izvedenih iz općeg intelektualnog

¹⁰ Faris Išta, "Medhal ila el-menhedžijje fi el-ulum el-idžtimaijje" (Uvod u metodologiju u društvenim naukama), *Medžellat el-ulum el-idžtimaijja*, Unverzitet Liban, 1991, vol. 1, no. 1, str. 33-47.

¹¹ *El-Mu'adžem el-felsefi*, Kairo: Medžme'a el-luga el-arebijja, 1979, str. 196.

¹² Abd er-Rahman Bedevi, *El-Mevsua el-falsafijja*, Bejrut: El-Muessese el-arabijje li ed-dirasat ve en-nešr, 1984, str. 475.

okvira. Ovaj termin koristi se, naprimjer, da označi jedan aspekt filozofije nauke koji se odnosi na načine mišljenja i opća pravila primjenjivana u traženju istine u nauci, a koja određuju tok misli i definiraju njihove procese sve dok se ne dođe do nekog poznatog ishoda.¹³ Što se tiče termina metodologije, on je u velikoj mjeri ekvivalentan onome što je u historiji nauke i filozofije, kako u grčkoj, tako i arapsko-islamskoj civilizaciji, poznato kao “nauka logike”. Paralelni termini iz islamskog naslijeđa obuhvataju Šafi’ijeve “principe jurisprudencije” (*usul el-fikh*) i El-Gazali-jeve “naučne standarde” (*mi’jar el-’ilm*) ili “istraživačke kriterije” (*mi’jar en-nazar*). El-Gazali piše:

Ispravna je njihova tvrdnja da je potrebno ovladati logikom. Međutim, logika nije samo njihovo područje. Ona je, zapravo, polazište koje uzimamo u argumentiranju kao razložnoj analizi. Međutim, oni ga nazivaju “logikom” da bi izgledali impresivnije. A možemo je nazvati i jednostavno “raspravom” ili “spoznajnom sposobnošću uma” (*medarik el-akl*).¹⁴

Metodologija je analogna i onome za što Et-Tehanevi kaže “kako se nešto obavlja”: “Prema onome što je, u sebi i po sebi, instrument za dobivanje nečeg drugog, treba se odnositi tako da se to drugo i dobije. Pošto je tako, i radi se tako da se zadatak obavi.”¹⁵

Dakle, jasno je da se termini *menhedžijja* i *menhedž/minhadž* ukrštaju s načinom mišljenja, kao i s logikom kao granom filozofije; s teorijom znanja i epistemologijom kao granom i naukom filozofije; i s metodama sticanja znanja u ovom ili onom području. Sva tri se ova termina koriste u vezi sa znanjem, ali dodiruju sve domene postojanja, i viđene i neviđene, i individualne i u zajednici. U posljednjoj analizi, međutim, takvo znanje ograničeno je čovjekovom ograničenom moći opažanja i razumijevanja.

¹³ Abd er-Rahman Bedevi, *Menahidž el-bahs el-ilmi* (Naučno-istraživačke metode), Kairo: Dar en-Nahda el-Arabijja, 1963, str. 5.

¹⁴ Ebu Hamid el-Gazali, *Tabafut el-felasife* (Nesuvislost filozofa), ur. Sulejman Dunja, Kairo: Dar el-Me’arif, nije datirano, str. 5.

¹⁵ Muhammed Ali el-Faruki et-Tehanevi, *Keššaf istilahat el-funun*, ur. Lutfi Abd al-Badi, Kairo: El-Hej’e el-Misrije li el-Kitab, 1972, vol. 1, str. 5-6.

Metodološke pretpostavke koje se odnose na znanje:

- Pretpostavke koje se odnose na spoznavatelja ili istraživača
- Pretpostavke koje se odnose na objekt znanja ili istraživanja
- Pretpostavke koje se odnose na alate saznavanja

S obzirom na činjenicu da je sfera u kojoj metodologija funkcionira – znanje u raznim disciplinama, može se očekivati da je metodologija povezana s nizom pretpostavki koje se odnose na znanje. Osim toga, možemo očekivati da ove pretpostavke pokrivaju tri oblasti,¹⁶ a to su: (1) spoznavatelj ili istraživač (pozitivan stav, otvorenost prema novim informacijama, poštenje, obuhvatno stajalište); (2) objekt istraživanja i znanja (naprimjer, provjerljivost i spoznatljivost objekta, mogućnost prenošenja tog znanja na druge) i (3) alate znanja (oslanjanje na podatke, oslanjanje na pravila zaključivanja u odnosu na podatke, testiranje podataka, procjena podataka u svjetlu njihove objektivne valjanosti itd.).

Iznavedenoga, jasno je da sfera u kojoj metodologija operira obuhvata sva područja znanja, u njegovim raznovrsnim kategorizacijama, pripadalo ono objavi, razumu, islamskom pravu, prirodi, društvu ili drugim temama. Metodologija se može odnositi na način na koji o ovim područjima mislimo, na koji vodimo istraživanja da steknemo, provjerimo i primijenimo znanje, ili na svakodnevno ponašanje i naučnu praksu, na temelju upute koje takvo znanje pruža. Međutim, termini *menhedž/minhadž* i *menhedžijja* više su povezani s naučnim istraživanjem i njegovim postupcima nego s pitanjima mišljenja i individualnog ponašanja i prakse. Raznovrsna značenja ovih termina povezana su sa specifičnim istraživačkim temama, kao i s grupama u okviru kojih se te teme mogu klasificirati na osnovu relevantnih kriterija.¹⁷

¹⁶ Faris Ishta, *Introduction to Methodology in the Social Sciences*, str. 46-47.

¹⁷ Fethi Melkavi i Ahmed Avde, *Esasijjat el-bahs el-ilmi fi el-ulum el-insanijje ve et-terbevijje* (Osnove naučnog istraživanja u humanističkim i obrazovnim naukama), Irbid: Dar el-Kindi, 1993, poglavlje 4, pod naslovom "Klasifikacija radova iz pedagoških istraživanja" (*Tesrif el-buhut et-terbevijja*).

Stoga se metodološka pitanja koja se najčešće javljaju tiču alata i postupaka koji se koriste u prikupljanju podataka kao što su testovi, eksperimenti, upitnici, ankete, intervjui i slično.

Svrha ovog poglavlja nije da podrobno govori o tim stvarima, već je naš cilj da potvrdimo i naglasimo značaj aktivnog i sistematičnog mišljenja i istraživanja, što će nam omogućiti da ostvarimo ciljeve na najjasniji, najdirektniji mogući način. Ovi misaoni procesi imaju više veze s filozofijom istraživanja, filozofijom nauke općenito i filozofijom metode. U ovom poglavlju htjeli smo razmatrati temu metode – *menhedž* – i srodnih pitanja, ostavivši za sljedeća poglavlja pitanje kako se metoda primjenjuje u praksi.¹⁸

Ako je metodologija (*menhedžijja*) nauka koja se bavi načinom mišljenja o nekom konkretnom predmetu, odnosom prema njemu i istraživanjem tog predmeta, onda ona obuhvata i prekonceptualizaciju i cjelovite vizije o sastavnim elementima tog predmeta. Ona također daje i detaljne planove i pristupe koji definiraju način ostvarivanja relevantnih ciljeva primjenom praktičnih postupaka i funkcionalnih metoda. Na kraju, ne može biti djelovanja ili provedbe plana ili postupka bez neke vrste anticipiranja i prethodne konceptualizacije.

DRUGO: ZNAČAJ ISTRAŽIVANJA ISLAMSKE METODOLOGIJE I SISTEMATSKOG MIŠLJENJA

(1) Potreba istraživanja islamske metodologije

Islamska metodologija bavi se procesom islamskog mišljenja i prirodom ideja koje nastaju iz tog procesa. Stoga je ona povezana s višim ciljevima i svrhom islama. Pitanje metodologije u njenoj intelektualnoj dimenziji je, zato, neodvojivo od načina života kakav islam zahtijeva da se vodi i kakav njeguje u muslimanskom

¹⁸ Sejjid Ahmed Usman, *Ez-Zatijje en-nadije: Mekalat fi ma ver'ae el-menhedž* (Zrela subjektivnost: Ogleđi u metametodi), Kairo: Mekteba el-Angelu el-Misrijje, 2000, str. 15.

društvu. Cilj islamskog mišljenja jeste uspostaviti islamski način ovozemaljskog života kako bi se time otvorio put za sreću u budućem životu. Ako se islamska misao razilazi s islamskim načinom života ili ako se odvaja od svakodnevnih interesa ljudi, ona gubi svoju učinkovitost i život je mimoilazi. Slično, ako se muslimanski način života odvaja od islamske misli, on gubi svoj put i prestaje biti uistinu islamski, te upada u lavirint neislamskih vrijednosti i ideja. Međutim, čak i kada su islamski život i misao u harmoniji, islamska će metodologija iznjedriti raznovrsne pristupe i metode, u skladu s istaknutim obilježjima različitih nauka i epistemoloških područja.

Pitanje metodologije jedno je od pitanja koja se odnose na filozofiju nauke, a koja je modernim klasifikacijama podijeljena na brojne oblasti naučnog znanja i njihove subspecializacije. Istraživanjem savremene literature o islamskom stanovištu o raznim oblastima filozofije nauke ne nalazi se mnogo: tek raštrkani naponi pojedinaca koji su se bavili historijom islamskog naslijeđa. Što se tiče drugih tema koje spadaju u filozofiju nauke – iz analize jezika, historije, metode i teorije nauke i svega od značaja za njenu evoluciju i progres – i njih treba podvrgnuti brižljivoj akademskoj obradi s islamskog stajališta.¹⁹

Potreba da se izučava islamska metodologija višestruka je. Epistemološka praksa koja prevladava u današnjem svijetu, posebno u moćnim i uticajnim društvima, nije plod slučaja ili impulsa, već je zasnovana na metodološkim temeljima sa jasno definiranim principima, vrijednostima i pretpostavkama. Da bismo razumjeli ova društva i njihov uticaj na naše zemlje, a potom uočili kako da se s njima suočavamo, treba da se upoznamo s njihovim metodama, to jest, kako one funkcioniraju. Moramo potom usvojiti odgovarajuću vlastitu metodologiju, na osnovama islamskog svjetonazora. Svaka diskusija o ovim uporednim metodologijama i svako njihovo poređenje nužno

¹⁹ Ahmed Fuad Baša, *Dirasat islamijje fi el-fiker el-ilmi* (Islamske studije o naučnoj misli), Kairo: Dar el-hidaje, 1997, str. 12.

podrazumijeva diskusiju o principima i teorijskim osnovama svake od njih.²⁰

Oni koji se bave islamizacijom znanja na pitanje islamske metodologije gledaju kao na glavni faktor u intelektualnoj krizi s kojom se muslimanska zajednica suočava. Stoga prepoznaju potrebu da se ujedine napori i jedna takva metodologija ugradi u temelje islamske kulture i civilizacije koju muslimani nastoje izgraditi. Ali, nažalost, islamska literatura na temu metode i metodologije u svojstvu epistemoloških područja oskudna je. Nalazimo i vrlo malo muslimanskih autora koji su utirali put ka izgradnji metodoloških osnova, to jest, izgradnji jednog islamskog teorijskog stanovišta o metodi (*menhedž*). Ono malo dostupnih djela na ovu temu jesu, u velikoj mjeri, pokušaji da se skrene pažnja na problem metode i na to koliko je važno zauzeti jedan sistematičan stav i angažirati se na sistematičnom čitanju i tumačenju itd. Rijetko, međutim, kod muslimanskih stručnjaka za razna epistemološka područja nalazimo neku sistematsku *praksu*.

Dalje ću sumirati šta neki savremeni muslimanski mislioci i učenjaci imaju reći o važnosti istraživanja u području islamske metodologije. Bilo bi teško, možda i nemoguće, u samo jednom poglavlju analizirati doprinos koji su razradi određene teme dali svi učenjaci. Zato je moj cilj jednostavno utvrditi da li postoji svijest o važnosti metodologije, svijest koja je temelj savremenog islamskog intelektualnog reformskog pokreta. Cilj našeg izbora autora i djela nije da potcijeni druge savremene reformističke muslimanske mislioce čiji doprinos ovdje nije spomenut, niti je namjera potcijeniti ozbiljnost destruktivnih metodoloških pravaca koje zauzimaju brojni savremeni mislioci, koji – u ime dekonstrukcije, interpretacije, sekularizma, modernizma, postmodernizma i slično – pokušavaju zavaditi moderne muslimane s njihovim religijskim principima i naslijeđem.²¹

²⁰ Fuad Kadim Miqdadi, "Makulat fi fehm el-kitab et-tekafi et-tagribi" (Ka razumijevanju vesterniziranog kulturnog diskursa), *Risalat et-takalejn*, 11. god., no. 41, 2002, str. 4-14.

²¹ Nadamo se da će moji komentari s ovim u vezi potvrditi značaj izrade posebnih studija o praksi metodoloških pravaca kojima pripadaju neki muslimanski intelektualci, kao i druge



Problemi za istraživanje:

- Potražiti na internetu pet studija (naučnih ili stručnih) čiji je cilj izgradnja željene islamske metodologije ili koje trasiraju metodološki angažman muslimanskih pisaca i učenjaka
- Potražiti na internetu pet studija (naučnih ili stručnih) koje poduzimaju kritičku analizu destruktivnih metodoloških pravaca

(2) Primjeri moderne islamske svijesti o problemu metodologije

Ismail el-Faruki

Ismail el-Faruki smatra da je metodologija u središtu projekta islamizacije znanja. Svoje objašnjenje pitanja metodologije El-Faruki²² započinje tako što definira karakter djelovanja koje je potrebno da se ponovo izgradi muslimanska zajednica i osposobi da nosi svoje od Boga date odgovornosti. On svoj pristup zasniiva na ideji da je muslimanska zajednica izgubila svoj pravac, što ozbiljno ugrožava njenu sposobnost da preuzme odgovornost predvodnika u svijetu. El-Faruki je uvjeren da se uzrok bolesti od koje je oboljela muslimanska zajednica nalazi u obrazovnom sistemu uspostavljenom u vrijeme zapadnog kolonijalizma a koji su državne vlasti zadržale i nakon sticanja nezavisnosti. Ovaj sistem leži na rascjepu dvaju paralelnih obrazovnih sistema. Jedan je sekularni javni obrazovni sistem, koji je samo malo

studije o pozitivističkim metodologijama čiji je cilj dekonstruiranje islamske religijske strukture i uvođenje religijske reforme u islam po uzoru na one koje su se desile evropskom kršćanstvu. Ilustraciju ovog prvog pravca potražiti u Ibrahim Salim Abu Hlaywa, *Taha Džabir el-Alvani: Tedžellijat et-tedždid fi mašruih el-fikri* (*Taha Džabir el-Alvani: Manifestacije obnove u njenom intelektualnom poduhvatu*), Bejrut: Merkez el-idare li tanmije el-fikr el-islami, 2011, a ovog drugog pravca kod Adunisa u detaljnom prikazu kod Abd el-Kadir Muhammed Mirzaka, *Mešru' Adunis el-fikri ve el-ibdai: Ru'je ma'rifijje* (*Adunisov intelektualni i kreativni poduhvat: Epistemološka vizija*), Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

²² Pitanje metodologije zauzima centralno mjesto u radu koji je El-Faruqi predstavio na Drugoj međunarodnoj konferenciji o islamizaciji znanja, održanoj u Pakistanu 1982. godine. Ovaj rad, koji su zajedno napisali El-Faruki i Abdul-Hamid Ebu Sulejman, kasnije će postati osnova za zvanični radni dokument Međunarodnog instituta za islamsku misao. Objavljen je pod naslovom "Islamizacija znanja: Opći principi i plan djelovanja".

izvitoperena verzija sistema kakav ćemo naći na Zapadu. Iako se njemu mogu pripisati zasluge za školovane društvene vođe, ovaj sekularni sistem ne uspijeva dati učene ljude koji islamski razmišljaju, zato što u njegovom sadržaju nema islamskog pogleda na svijet. Drugi je sistem tradicionalni islamski sistem koji je izgubio dodir sa stvarnosti i čiji svršenici imaju ograničenu ulogu, tako da ne mogu konkurirati svršenicima sekularnog javnog obrazovnog sistema.²³

Po El-Farukijevom mišljenju, način da se kriza s kojom se suočava muslimanska zajednica počne rješavati jeste ujedinjenje dva navedena obrazovna sistema u jedan sistem čiji bi cilj bio da učenicima ulije islamski svjetonazor i da ih upozna s karakterom islamske civilizacije i njenim glavnim obilježjima. Takav jedan sistem imao bi cilj da reformulira sve grane modernog znanja s islamskog stajališta u kontekstu dobro zaokruženog nastavnog plana i programa. Time bi se članovi muslimanske zajednice osposobili da izgrade savremeno islamsko znanje, koje spaja objavu i razum, mišljenje i djelovanje i tako vodi ka ovozemaljskom blagostanju i sreći na budućem svijetu. Ukratko, to bi bio na monoteizmu zasnovan sistem u svakom smislu te riječi.

Tema za diskusiju

Često se govori o potrebi ujedinjenja modernog sekularnog obrazovnog sistema i tradicionalnog islamskog obrazovanja. Međutim, važnije je pitanje: Kako to postići?

Dakle, iz toga slijedi da se metodologija potrebna za ove svrhe ne može izvesti ni iz dominantne zapadne metodologije, niti iz tradicionalne islamske metodologije. El-Faruki primjećuje da je muslimanska zajednica izgubila svoju monoteistički nadahnutu metodologiju na osnovu koje su muslimansko društvo i civilizacija

²³ Ismail al-Faruqi, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective", u *Islam: Source and Purpose of Knowledge* (Second Conference on Islamization of Knowledge, Pakistan, 1982), Herndon, VA: IIIT, 1983), str. 15-63.

prvobitno izgrađeni. Nakon što su muslimansku zajednicu pogadale katastrofe, jedna za drugom, njene akademske vođe izgubile su pouzdanje u sposobnost te zajednice da gaji i čuva islamski karakter i bili su odlučni držati se očiglednog značenja teksta islamskog prava ne razmatrajući njihove više namjene i ciljeve. Tako su zatvorili vrata inovativnim tumačenjima, gledajući na svaku reformu tradicije koju su naslijedili od svojih pobožnih prethodnika kao na pokušenu novotariju.

Ove promjene dešavale su se u vrijeme kada je Zapad dominirao u političkoj moći, industrijalizaciji i kolonijalnim otkrićima i ekspanziji. Posljedica je bila da je Zapad preuzeo veći dio islamskog svijeta. On se sučelio i s Osmanskim hilafetom i uništio ga, podijelivši zatim ono što je ostalo od muslimanskih država. Zbog neznanja, zaostalosti i kolonijalističkog pritiska, visokorangirane muslimanske vođe u Turskoj, Egiptu i Indiji pokušale su pokrenuti preporod na zapadnjačkim temeljima, u nadi da bi muslimanska zajednica mogla ponovo oživjeti. Međutim, vesternizacija nije donijela ništa osim otuđenja određenih segmenata muslimanske zajednice od njihove islamske vjere, u nekim zemljama, dok je u drugim unijela podjelu između zapadnog sekularnog sistema i tradicionalnog islamskog sistema.²⁴

Stoga El-Faruki smatra da je moderna muslimanska zajednica podijeljena između dviju metodologija: sekularne zapadne metodologije i tradicionalne islamske metodologije, a obje su jednako nemoćne da obnove i reformiraju muslimansku zajednicu. Po El-Farukijevom mišljenju, neučinkovitost tradicionalne islamske metodologije ima dva uzroka. Prvi uzrok je u činjenici da je tradicionalna islamska metodologija ograničila pojam *idžtihada*, ili racionalnog tumačenja, na područje jurisprudencije, koja je, opet, ograničena na pravne propise i zakone koje su postavili rani učenjaci jurisprudencije. Na taj način ova metodologija zanemaruje široko, obuhvatno kur'ansko shvatanje termina "jurisprudencije" (arapski *el-fikh*, što doslovce znači "razumijevanje"), a

²⁴ Al-Faruqi, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective", str. 33.

koje su veliki pravници islama izuzetno cijenili. Kur'anski pojam jurisprudencije ili *fikha* obuhvata pojmove razumijevanja, shvaćanja, opažanja, sticanja znanja i specifikaciju temeljnih principa života i stvarnosti. Nasuprot tome, međutim, današnji su se pravnici toliko ograničili na praksu izdavanja pravnih odluka (*fatve*) o tome šta je dozvoljeno, a šta nije, da su izgubili sposobnost da preuzmu odgovornost koju su nosili raniji učenjaci islamske jurisprudencije.

Drugi razlog neučinkovitosti tradicionalne islamske metodologije jeste njena sklonost da se distancira od ovozemaljskih pitanja. Zaokupljeni potragom za mističnim idealima, zagovornici ove metodologije zanemaruju praktična pitanja, ostavljajući ih svjetskim tiranima, megalomanijacima i korumpiranima. Istovremeno, naravno, sufizam je bio jedini izvor otvorenosti i duhovne vitalnosti tokom perioda stagnacije islamske misli. Kroz duhovnu disciplinu i čistotu njegovih sljedbenika, sufizam je pomogao da se očuva muslimanski identitet i stekne neki stupanj duhovnog zadovoljstva. Sufije su bili ti koje su, ličnim ponašanjem i odnosima s drugima, davali dobar primjer, privukavši mnoge islamu. Sufije su ti koji su, tokom određenih presudnih historijskih perioda, podsticali druge da pruže oružani otpor neprijateljskim tiranima. Međutim, i ovaj izvor vitalnosti donekle je presušio, pošto je zastupao izolacionistički, kvijetistički pristup, zasnovan na čistoj intuiciji i subjektivnom iskustvu, čime se nastavilo otuđenje između razuma i objave.

Kao odgovor na ovakvo stanje stvari, El-Faruki traži formuliranje jedne nove metodologije, kakvu tradicionalni pravnici nikada nisu mogli predvidjeti. Metodologija kakvu je zamislio El-Faruki izvodi se iz novog shvatanja prirode principa ili izvora (*usul*) u islamu. Prema ovom novom shvatanju, principi ili izvori islama ne smatraju se više principima islamske jurisprudencije u tradicionalnom smislu, već izvorima islamskog znanja.²⁵ El-Faruki poziva na islamizaciju znanja kao na neophodno polazište u

²⁵ Al-Faruqi, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective", str. 35.

prevazilaženju dihotomije u obrazovnom sistemu, dihotomije u životu muslimanske zajednice u cjelini i neučinkovitosti tradicionalne islamske metodologije. El-Faruki definira brojna obilježja ove željene metodologije koja se grozde oko principa islamskog monoteizma (*tevhid*). Kao takva, to je jedna monoteistička metodologija zasnovana na jedinstvu Stvoritelja, jedinstvu stvaranja, jedinstvu znanja, jedinstvu života i jedinstvu čovječanstva.²⁶

Abdel-Hamid Ebu Sulejman

Ebu Sulejman je skrenuo pažnju na metodološka pitanja u savremenoj islamskoj misli i na značaj metodološkog, sistematičnog mišljenja. Osim što je pisao i objavljivao radove na temu metodologije, Ebu Sulejman je osnivao institucije čije aktivnosti i programi šire i jačaju svijest o njenoj važnosti. Termini “metoda” i “metodologija” javljaju se u skoro svakom paragrafu onog što je napisao.²⁷

Ima onih koji tvrde da “islamska metodologija” ne postoji. Takvi ljudi tvrde da je metodologija objektivni alat nezavisan od kulture istraživača i teme koju istražuje. Nasuprot tome, Ebu Sulejman smatra da postoji islamska metodologija, koja se jasno razlikuje od metodologija drugih kultura i naroda. Međutim, on ne posmatra ovu metodologiju kao objavu u odnosu na koju su ljudska bića samo puki primatelji, već smatra da ona predstavlja težnju čovjeka da razumije međudjelovanje uputa sadržanih u objavljenom tekstu i problema s kojima se ljudi suočavaju u realnosti, kako bi se ispunili svrha i ciljevi religije. Ova metodologija u stalnoj je evoluciji i razvoju, kao reakcija na novonastale okolnosti i izazove.

Pojam metode, njen razvoj, njeni početni uspjesi i kasniji nedostaci, pitanja su za proučavanje i istraživanje. Ebu Sulejman

²⁶ Al-Faruqi, “Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective”, str. 38-52.

²⁷ Ebu Sulejman i El-Faruki imaju slične stavove o pitanju metodologije i islamskog mišljenja. Njih dvojica radili su zajedno na osnivanju Udruženja muslimanskih društvenih naučnika u Sjedinjenim Državama 1972. i Međunarodnog instituta za islamsku misao 1981, kojim su obojica na smjenu rukovodili kao predsjednik i direktor.

je, naprimjer, zaključio da je islamska metoda, koja je razvijana i primjenjivana u prvim fazama islamske historije, i koja podrazumijeva integriranje dvaju od Boga datih izvora znanja – pisane objave i stvorenog univerzuma –, oslobodila ljudski razum i njegove moći. Zato je ova metoda pomogla postavljanju temelja islamske civilizacije i doprinijela napretku svjetskih naroda u praktično svim područjima. Međutim, pokazalo se da ova ista metoda ne može riješiti neke teškoće u razumijevanju objavljenog teksta, kao što je pitanje derogacije ajeta Kur'ana, niti problem kamatarenja u finansijskoj i ekonomskoj praksi. Po Ebu Sulejmanovom mišljenju, tradicionalna metoda izgubila je djelotvornost zbog problema koji su se ubrzo pojavili u društvenom i političkom životu muslimanskog društva. Kako su vladari počeli samovoljno kontrolirati javnu upravu i politiku, tako su se muslimanski učenjaci povlačili, ili su bili prinuđeni da se povuku od rješavanja društvenih pitanja te su se počeli baviti isključivo teorijskim pravnim i intelektualnim pitanjima. Posljedica je bila da se muslimanski učenjaci od tog vremena zadovoljavaju podređenošću i imitacijom, umjesto kreativnim korištenjem razuma.

Ebu Sulejman nije često pisao o islamskoj metodologiji. Međutim, u svemu što je napisao, naglašava potrebu da se izgradi jedna takva metodologija i da se koristi u svrhe obnove kur'anskog pogleda na svijet i kulturu. On također naglašava da je islamska intelektualna reforma koju on zagovara u suštini jedno metodološko pitanje i da nastojanja u ovoj oblasti ne smiju biti proizvoljna, već uređena i naučno zasnovana. Poput El-Farukija, Ebu Sulejman često se bavi pitanjem koje obojica mislilaca nazivaju “tradicionalnom metodologijom” koju su razvili pravnici i skolastički teolozi u prvim stoljećima islama i koja je kasnije zakržljala, zbog čega je stoljećima sputavan napredak muslimanskog društva i civilizacije.

Ebu Sulejman je postulirao neke procese koji su za islamsku metodologiju suštinski. Najvažniji su ovi: razumijevanje islamskih tekstova na osnovu viših ciljeva i svrhe religije, uporedno pregledanje svih tekstova relevantnih za temu koja se istražuje i

tumačenje ovih tekstova unutar vremenskog i geografskog konteksta u kojemu su pisani u svrhu nalaska najrazboritijeg načina njihove primjene u sadašnju stvarnost. Treba istaći da je Ebu Sulajman i primjenjivao metodologiju koju je zagovarao, posebno u odnosu prema tekstovima, u području ekonomskog mišljenja, međunarodnih odnosa, psihologije i obrazovanja. A ta praksa često ga je dovodila do neočekivanih zaključaka.

Taha Džabir el-Alvani

Da je pitanje “metode i metodologije” u središtu El-Alvanijevog mišljenja lahko se uočava, ali nam prostor ne dozvoljava da ovu temu predstavimo kroz sva El-Alvanijeva djela. U sadašnjem kontekstu bit će dovoljno istražiti rad koji je 1989. predstavio na Prvom seminaru za savjetnike u Međunarodnom institutu za islamsku misao. U ovom radu El-Alvani predstavlja pet žarišta projekta islamske intelektualne reforme: misao, metodu, nauku i znanje, kulturu i civilizaciju, i islamsko i ljudsko naslijeđe.²⁸ El-Alvani je kasnije proširio ovih pet tema na sljedećih šest: (1) formuliranje islamskog svjetonazora, (2) izgradnju islamske metodologije, (3) Kur’an, (4) Poslanikov Sunnet, (5) islamsko naslijeđe i (6) savremeno humanističko naslijeđe, koje El-Alvani identificira kao polje u kojemu će funkcionirati ova željena metodologija.²⁹

²⁸ Taha Jabir Al-Alvani, *Islamic Thought: An Approach to Reform*, prijevod s arapskog na engleski Nancy Roberts, London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2006, str. 62-90.

²⁹ Ovih šest žarišta El-Alvani često spominje u svojim predavanjima i djelima. Prvi put sam čuo kako ih detaljno objašnjava kada sam nadzirao štampanje spomenutog radnog dokumenta 1994. i predložio da proširi temu. Međutim, ove će teme detaljno biti obrađene i iskorištene kao temelj praktične obuke tek na kursu obuke koju je IIIT organizirao na Univerzitetu Al-Jazirah u Sudanu u decembru 1995. Vidjeti Taha Džabir El-Alvani, *El-Džem’ bejn el-kiraetejn: Kiraet el-valhj ve kiraet el-kaun* (Spajanje dva čitanja: Čitanje Objave i čitanje univerzuma), Kairo: Dar eš-Šuruk ed-Devlijje, 2006, str. 59-66, gdje kaže: “Ovaj zadatak [zadatak spajanja dvaju čitanja] mogu poduzeti samo oni koji imaju i znanje o Kur’anu i dovoljno znanja o naukama da bi mogli otkriti metodološka preklapanja između Kur’ana, šireg univerzuma i ljudi. Stoga je kur’anska metoda zasnovana na sljedećim osnovama...” On dalje objašnjava te osnove, koje čini šest spomenutih žarišta.

Pitanja za diskusiju:

- Kako se ideja integriranja dvaju izvora znanja (pisane objave i stvarnog svijeta) manifestirala u prvim periodima islamske historije?
- Kako je ova integracija doprinosila izgradnji islamske metodologije s potencijalom za rješavanje pitanja nastalih u to vrijeme?

U svojim narednim djelima, El-Alvani naglašava potrebu Kur'anom nadahnute izgradnje temelja za ono što on naziva "kosmičkom kur'anskom metodologijom". El-Alvani smatra da

... pored *et-tevhida*, pojam kur'anske metode najvažniji je od svih kur'anskih pojmova. Zato ne može isključivo jedan ajet, npr. iz sure *El-Ma'ide* (5:48) biti jedina osnova za kur'ansko formuliranje tog pojma, već se moraju čitati svi ajeti koji, skupa, čine mrežu podtema i kur'anskih termina koji se grozde oko ideje metode (*minhadž*)... Među takvim terminima su *es-sirat el-mustekim* (pravi put), *es-sebil* (put), *el-huda* (ispravno vođenje), *en-nur* (svjetlo), *eš-šifa* (liječenje), *el-usve el-hasene* (dobar primjer) i *et-tarik* (put ili način)...³⁰

Kada je povezan s drugim, srodnim terminima, može se vidjeti da kur'anski termin *minhadž* označava jasnu, pravu stazu s raspoznatljivim orijentirima i nepogrešivim početkom i krajem. El-Alvani kaže da,

...onaj koji putuje ovom stazom može biti uvjeren da će stići na namjeravano odredište. Zato je Bog Svemogućii stvorio vezu između *minhadža* (načina života) i *šira'a* (zakona). Postoji zakon – *šira'* – koji ljudi žele i trebaju u svom traganju za čistoću, poštenjem i istinom dok nastoje organizirati svoj život, izvršavati svoje dužnosti Božijih namjesnika (*halifa*) na Zemlji i dosegnuti pravdu među sobom. Međutim, ovi ciljevi mogu se postići jedino na jasnom, lahko raspoznatljivom putu... Stoga, *minhadž* treba pružiti precizne kriterije na osnovu kojih možemo prepoznati više ciljeve i svrhu, regulirati naše ponašanje, pokoravati se Božijem zakonu i stupati ispravnim putem...³¹

³⁰ Taha Džabir El-Alvani, *Mealim fi el-menbedž el-Kur'ani* (Orijentiri duž kur'anskog puta), Kairo: Dar es-Selam, 2010, str. 68.

³¹ El-Alvani, *Mealim fi el-menbedž el-Kur'ani*, str. 69.

Po El-Alvanijevom mišljenju, savremena naučna metodologija i rasuđivanje jesu “napredna etapa na stazi koja vodi ka kosmičkoj metodologiji, čiji je jedini izvor Kur’an, zato što je Kur’an jedina knjiga koja može prilagoditi, pročistiti i uzdići naučnu metodologiju na nivo kosmičke metodologije. To je jedina knjiga koja može izvući naučnu metodologiju iz krize, osloboditi njene potencijale i zaštititi je od opasnosti i prijetnji relativizma, slučajnosti i tendencije da se donose konačni zaključci bez jasnih osnova.”³²

Iz tog razloga, El-Alvani naglašava potrebu objašnjenja “logike” Kur’ana i “kur’anske kosmičke metodologije”. Ovu metodologiju odlikuje niz kur’anskih metodoloških odrednica, među kojima on detaljnije objašnjava tri: (1) *et-tevhid*, kao ključni element kur’anskog svjetonazora, (2) spajanje “dvaju čitanja”, to jest, čitanja Kur’ana i stvorenog univerzuma i (3) strukturalno jedinstvo Kur’ana i kosmičke istine koju sadrži. El-Alvani potom povezuje ove tri kur’anske metodološke odrednice s izgradnjom epistemološke integracijske metodologije koju zagovaramo. On objašnjava:

Veličanstveni Kur’an je jedna knjiga po svojoj strukturi i organskom jedinstvu i sve i jedna riječ sadržana u njemu sačuvana je putem ovog strukturalnog jedinstva. Čin spajanja “dvaju čitanja” najvažniji je metodološki korak i najvažniji metodološki faktor u otkrivanju preostalih kur’anskih metodoloških odrednica.³³

Njegova aktuelna analiza sure *El-Maide*, 5:48: “Svima vama smo [različit] zakon (*šira*) i put (*minhadž*) propisali” navela je El-Alvanija da dâ svoje tumačenje kur’anskog značenja riječi *minhadž*. Na početku on slijedi Ibn Abbasa, Eš-Šafi’ija i druge komentatore koji su smatrali da se termin *minhadž* odnosi na Poslanikov Sunnet koji nas upućuje kako da primjenjujemo učenje Kur’ana. On se kasnije priklanja stavu da ovaj termin označava nauku poznatu kao temelji ili principi jurisprudencije (*ilm usul el-fikh*). Do 2010. godine, međutim, on dolazi do zaključka

³² El-Alvani, *Mealim fi el-menhedž el-Kur’ani*, str. 77.

³³ El-Alvani, *Mealim fi el-menhedž el-Kur’ani*, str. 82-89.

da baš kao što Kur'an Časni sadrži Božanski objavljeni zakon (*Eš-šeri'á*) u svim njegovim detaljima, on također sadrži put ili stazu koju ćemo slijediti (*el-menbedž*) sa svim njenim odrednicama, i baš kao što nam je Bog Svemogući dao religiju, spustivši na nas milost u svom njenom savršenstvu, i Božanski objavljen zakon za nas, tako nam je unutar Svoje pisane objave dao stazu ili metodu (*minhadž*) koja može ovjeriti i usmjeriti sve različite metode (*menahidž*) koje su ljudi formulirali... Da bi ljudski razum dosegao nivo na kojemu može ispravno shvatiti Kur'an, potreban mu je uvod koji počinje s maksimalnog epistemološkog nivoa istraživača pojedinaca, to jest, s nivoa ljudi koji su tako daleko došli u svom mišljenju i rasuđivanju, i od racionalne faze kroz koju čovječanstvo prolazi, zato što ćemo jedino na taj način znati postaviti pitanja o krizi s kojom se suočavamo i njenim pratećim problemima. Što se tiče odgovora na ova pitanja, ona su objavljena kroz sadržaj Kur'ana na istom nivou gdje se mi nalazimo. Drugim riječima, odgovori koje nam Kur'an daje uvijek su u skladu s epistemološkim maksimumom koji smo dosegli u određenom trenutku ljudske historije.³⁴

El-Alvani dalje kaže:

Nadati se, nakon što se metodološka svijest raširi, da će oni koji se bave različitim naukama, posebno onim naukama koje se odnose na Božansku objavu, moći ponovno promišljati ove nauke i Božansku objavu, te kritički sagledati relevantne probleme i pitanja koja traže dalje istraživanje, a s obzirom na metodološke odrednice iz Kur'ana. Uvjereni smo da će ovakva metodološka orijentacija obnoviti vitalnost i djelotvornost ovih nauka, čime ćemo omogućiti da ih Kur'an potvrdi i usmjeri, i postići "oživljavanje vjerskih nauka" kojemu su toliki vjerski autoriteti prijašnjih vremena i pobožni učenjaci težili.³⁵

Unatoč tome, El-Alvani podsjeća čitatelje da, naposljetku pitanje značaja metode neće biti u potpunosti objašnjeno, niti njeni alati kompletirani, sve dok ne postane tema diskusije – to jest, dok kroz naučni dijalog i razmjenju ne sazriju i dok se njene premise ne provjere empirijski.

³⁴ El-Alvani, *Mealim fi el-menbedž el-Kur'ani*, str. 148-150.

³⁵ El-Alvani, *Mealim fi el-menbedž el-Kur'ani*, str. 148-150.

El-Alvani poziva učenjake sa specijalizacijom iz različitih naučnih grana

da obznane “kur’ansku epistemološku metodologiju” i time omogućuće muslimanskoj zajednici da objasni pravila ovog pristupa i, uz njenu pomoć, rješavaju probleme s kojima se suočava šira ljudska porodica. Jer Kur’an, kao njen Izvor, izdašan je i uvijek daje, a njegova čuda ne presušuju.³⁶

Taha Abd er-Rahman

Još na početku svoje karijere, marokanski filozof Taha Abd er-Rahman piše da muslimanska zajednica trpi “ozbiljnu metodološku oskudicu”. Razlog za to je što su mnogi oni koji preispituju islamske metode manje ovladali racionalnim metodama od skolastičkih teologa islamske historije i u prikupljanju i korištenju racionalnih dokaza manje su vješti od ovih svojih preteča. Prema Abd er-Rahmanu, ti skolastički teolozi zadužili su nas načinom na koji su se sućelili s neislamskim vjerskim strujama i racionalističkim ateističkim filozofskim orijentacijama: nisu se fokusirali samo na principe i temelje islamskih učenja, već su išli dalje i uveli i koristili teorijske i dijalektičke metode i pristupe. Zato on poziva muslimansku zajednicu da obnovi kreativnu energiju u oblasti intelektualnog i teološkog stvaralaštva, kako bi se ta zajednica mogla konfrontirati s materijalističkim i historističkim tendencijama koje dominiraju u modernom svijetu i kako bi za ovu konfrontaciju pripremila neophodu metodološku opremu.³⁷

Taha Abd er-Rahman ne slaže se s načinom na koji mnogi istraživači proučavaju i procjenjuju islamsko naslijeđe, zato što oni koriste jednu metodologiju koju su usvojili nepromišljeno iz kulturnog konteksta drugačijeg od njihovog. Po Abd er-Rahmanovom

³⁶ El-Alvani, *Mealim fi el-menhedž el-Kur’ani*.

³⁷ Taha Abd er-Rahman, “Fi takvim el-menhedžijje el-mantikijje li ilm el-kelem min hilal me’s’ele el-mumasele fi el-kitab el-kelemi” (O evaluaciji logičke metodologije skolastičkih teologa na osnovu pitanja o analogiji u skolastičkom teološkom diskursu), u *El-Menhedžijje el-islamijje ve el-ulum en-nefsijje ve et-terbevijje* (Islamska metodologija u psihološkim i pedagoškim naukama), ur. Et-Tajjib Zejn el-Abidin, Herndon: IIIT, 1992, vol. II, str. 203-243.

mišljenju, bilo bi bolje da su ti istraživači izradili vlastitu metodologiju, oslanjajući se na niz teorijskih i praktičnih principa, od kojih je najvažniji sticanje cjelovitog znanja o metodama i pristupima koje su koristili prvi muslimanski mislioci i učenjaci iz različitih disciplina, kao i dobrog znanja o modernim metodama i pristupima. Na taj način istraživači mogu prevazići praksu imitiranja i posuđivanja teorija i krenuti ka inovativnim tumačenjima i formulacijama originalnih metoda, pristupa i teorija.³⁸

Abd er-Rahman, u dijalogu i debati s modernim istraživačima, svoju metodologiju opisuje kao “inframetodologiju”. Prema Abd er-Rahmanu, ova “inframetodologija”

podrazumijeva debatu, a to je dijalektička praksa u kojoj su se prvi muslimani specijalizirali i koju mi usvajamo kao temu izučavanja, analize i evaluacije. [Mi također koristimo] “ultrametodologiju” koju koristimo u ovom istraživanju, analizi i evaluaciji.³⁹

Abd er-Rahman izvodi svoje metodološke tehnike i teorijske pojmove iz dviju konkretnih nauka koje su tek odnedavno u većem opticaju – a to su lingvistika i logika – “obrnuvši” njihove alate, principe i sadržaje. Istovremeno, on potvrđuje koliko su značajne metode i pristupi koje su koristili muslimanski skolastički teolozi, kao i značaj promišljanja “stvari u kojima su oni imali pravo, tako da od njih možemo imati koristi, procjenom stupnja njihove ‘kreativne energije’.”⁴⁰ Primjenom ove metodologije u kontekstu teološke debate, on poduzima trezvenu, kritičku analizu ideje Muhammeda Abida el-Džabirija o “kritici arapskog mentaliteta”, koja teži retorici i metafori, i ideje Muhammada Arkuna o “kritici islamskog mentaliteta”, gdje se naglašava izvođenje pravnih normi.⁴¹

³⁸ Taha Abd er-Rahman, *Tedždid el-menhedž fi takvim et-turas* (Ažuriranje pristupa evaluaciji [islamskog] naslijeđa), Bejrut: El-Merkez es-sahafi el-Arebi, 1994, str. 19-20.

³⁹ Taha Abd er-Rahman, *Fi usul el-bivar ve tedždid ilm el-kelam* (O principima dijaloga i revitalizaciji skolastičke teologije), reprint, Bejrut: El-Merkez es-sahafi el-Arebi, 2000, str. 4.

⁴⁰ Abd er-Rahman, *Fi usul el-bivar ve tedždid ilm el-kelam*, str. 71.

⁴¹ Abd er-Rahman, *Fi usul el-bivar ve tedždid ilm el-kelam*, str. 145-158.

Taha Abd er-Rahman u mnogim svojim djelima bavi se mišlju svog savremenika i kolege Muhammada Abida el-Džabirija (1936–2010) i njegovim pristupom evaluaciji islamskog naslijeđa. Abd er-Rahman pravi distinkciju između El-Džabirijeve “diferencijalne evaluacije”, koju nastoji pobiti, i vlastite “integrativne evaluacije”. Istovremeno, Abd er-Rahman želi upoznati svoje čitatelje s tradicionalnom islamskom metodologijom i započine navođenjem nekoliko aspekata savremene primjene te tradicionalne metode. Među njima su objašnjenje pojmova, definicija i principa, formulacija tvrdnji, skupljanje dokaza i kritika različitih gledišta. Zato Abd er-Rahmanovo djelo nije “puki teorijski diskurs o tradicionalnoj metodi”,⁴² već se u vrednovanju islamske tradicije on pridržava

metodologije čije se suštinske karakteristike izvode iz principa koji se nalaze u samom srcu tradicionalne arapske islamske prakse. Po svojoj namjeni, ova praksa je metodologija zasnovana na funkciji, a ne na sadržaju, to je jedna praktična metodologija, a ne teorijska. To je bila metodologija zasnovana na čvrstim temeljima, gdje se činjenice nisu izlagale bez analize i diskusije... Ova funkcionalna metodologija... dovodi do desetina ishoda potkrijepljenih jasnim dokazima. Neki ishodi su suprotni, a neki služe za izgradnju temelja. Ovi koji su suprotstavljeni otkrivaju slabosti u empirijskom shvatanju tradicije, dok se ovi temeljni, koji otkrivaju koristi integrativnog shvatanja tradicije, dijele u dvije grupe: (1) one koji se odnose na preklapajuću integraciju i (2) oni koji se odnose na aproksimativnu integraciju.⁴³

Iako je i sam savremeni filozof, Taha Abd er-Rahman smatra da je većina arapskih istraživača koji se vezuju za filozofiju tek nešto više od učenika koji, pod izgovorom da se bave globalnim modernizmom, imitiraju filozofe sa Zapada. On piše: “Pogledajte moderne arapske filozofe koji ‘interpretiraju’ ako drugi interpretiraju, koji ‘iskopavaju’ ako drugi iskopavaju i koji ‘dekonstruiraju’ ako drugi dekonstruiraju...” S obzirom na to “gdje

⁴² Taha Abd er-Rahman, *Tedždid el-menbedž fi takvim et-turas*, str. 13.

⁴³ Abd er-Rahman, *Tedždid el-menbedž fi takvim et-turas*, str. 421.

je loše filozofiranje dovelo ovu [muslimansku] zajednicu”, Abd er-Rahman se prihvata dubinske analize tvrdnji koje su iznijeli ovi inovativni tumači filozofije. On počinje istraživati filozofiju onako kako naučnici istražuju prirodne pojave, to jest “posmatranjem, opisivanjem i objašnjavanjem”. Na taj način on napušta utabanu stazu i pobija općeprihvaćenu ideju da filozofiju čine puke riječi, pa tvrdi da je filozofija zapravo “dvosmislenost na djelu”. Svoje djelo naziva “jurisprudencijom filozofije”, o čemu je objavio prva dva toma. Svrha ovog projekta je “oslobađanje filozofskog diskursa”. Drugim riječima, njen cilj je

zamijeniti praksu bilježenja filozofskih tvrdnji koje drugi prenose i koje vam u naslijeđe donose samo zavisnost, praksom bilježenja filozofskih tvrdnji koje imaju čvrste temelje i koje vam daju mogućnost da stvarate vlastita mišljenja. Drugim riječima, daju vam mogućnost da pređete iz konformizma i imitacije u inovativno tumačenje i obnovu.

Naposljetku on kaže: “[Pravi] filozof je slobodan, i kad mu stavite jaram oko vrata i katanac na usta.”⁴⁴

Pristup koji oslobodjenju filozofskog diskursa zauzima Taha Abd er-Rahman i njegova praksa “jurisprudencije filozofije” služi da se u upotrebu vrate kur’anski pojmovi koje su napustili tobožnji filozofi, oni koji nisu ništa radili nego imitirali mislioce sa Zapada. Koristeći značenja ovih kur’anskih termina kao osnovu, Abd er-Rahman je izgradio pojmove i termine koji, uzeti zajedno, čine mašineriju “konceptualne fabrike”, kako on to naziva, a koja ima svoje posebne stubove, mehanizme i modele. Njegova jednostavna, ali detaljna objašnjenja omogućavaju čitateljima da se upoznaju s “tehničkim operacijama koje filozof obavlja u izradi i korištenju termina i pojmova, čime proizvodi zaseban, autonoman intelektualni diskurs koji razdvaja tvrdnje i stvara gledišta”. Abd er-Rahman podstiče čitatelje da zbace okove imitacije

⁴⁴ Taha Abd er-Rahman, *El-Kaul el-felsefi kitab el-mefhum ve et-te’asil (Fikh el-falsafa 2)* (Filozofski razgovori: Knjiga pojmova i [njihovih pravih] osnova), [Jurisprudencija filozofije 2], Bejrut: El-Merkez es-Sahafi el-Arebi, 1999, str. 12-17.

i tradicije i zarone u more obnove, da ne budu poput imitatora koji gundaju i jadikuju zbog toga što je

teško ili nemoguće biti kreativan u našem filozofskom stvaralaštvu, oplakivati naše stanje i krivicu svaljivati na nedostatak razumijevanja, a da pri tom ništa ne rade da nam pokažu praktične načine obnove naše kreativnosti... Zapravo, kada nađemo... ono za šta mislimo da nas vodi ka praktičnim rješenjima i kada izuzetno precizno i tačno kažemo kako razviti filozofsku kreativnost, ovi imitatori tjeraju nas da odustanemo od potrage za njom, da se zadovoljimo onim što možemo naučiti od zapadnih filozofa i da dalje nepromišljeno prenosimo njihove maksime na naše potomstvo. I tako oni i dalje liju krokodilske suze što smo izgubili kreativnost, boreći se protiv onih koji za njom tragaju.⁴⁵

Ne zadovoljavajući se time da samo govori o metodologiji, Taha Abd er-Rahman je i praktikuje. Dajući detaljan opis intelektualnih pretpostavki svoje metodologije, praktične korake i postupke, on čitatelje ohrabruje da ih i sami prihvate.

Ahmed er-Rejsuni

Ahmed er-Rejsuni zauzima ugledno mjesto u brojnim disciplinama i u svima je poznat po svom sistematičnom pristupu. Kao naučnik principa jurisprudencije, Er-Rejsuni se zanima za teme obnove, posebno viših ciljeva i svrhe islamskog prava (*el-mekasid*). Er-Rejsuni napominje da je islamska metodološka misao u bliskoj vezi sa skolastičkom teologijom. Ova veza nije bila sasvim uspješna, pošto jedna od teškoća u koju je zapala ranija islamska misao upravo potiče od ove veze i nemogućnosti da se na pravi način uzmu u obzir viši ciljevi islamskog prava na nivou sadržaja ili metoda. Zato muslimanski mislioci moraju biti svjesni i viših ciljeva islamskog prava i na ciljevima zasnovane metode.⁴⁶

⁴⁵ Abd er-Rahman, *El-Kaul el-felsefi kitab el-mefhum ve et-te'asil*, str. 429-433.

⁴⁶ Ahmed er-Rejsuni, *El-Fikr el-mekasidi: Ketaiduhu ve feviduhu* (Na ciljevima zasnovana misao: Njeni glavni principi i koristi), Pocketbook Series no. 9, *Al-Zaman*, Casa Blanca, 1999.

Među razlozima za bavljenje višim ciljevima islamskog prava (*el-mekasidom*), Er-Rejsuni navodi to što je misao zasnovana na *mekasidu* prije svega sistematična misao. On kaže: “S obzirom na njihove temelje i svrhu, njihove univerzalije i pojedinosti, njihove podjele i rangove, staze i postupke, viši ciljevi (*el-mekasid*) čine karakterističan način mišljenja i gledanja, analiziranja i evaluiranja, izvođenja zaključaka i kategoriziranja.”⁴⁷ Kada se razmišljanje zasniva na *el-mekasidu*, onda je naša misao svrsishodna i može definirati svoj cilj. Cilj, potom, određuje prioritete i legitimnost date linije razmišljanja te mogućnost njene realizacije. Potreba da se bavimo mišljenjem zasnovanim na *mekasidu* još je jasnija kada uvidimo da mnogi mislioci i teoretičari ne uviđaju važnost identificiranja interesa i izvora nepravde u različitim segmentima života. Njima nedostaje i ona vrsta sintetičnog mentaliteta koji bi im omogućio da istraže životne pojedinosti tako da mogu povući neophodnu vezu između njih i sagledati veće, univerzalnije probleme na koje one ukazuju. Na *mekasidu* zasnovana metoda ili pristup omogućava nam da sintetiziramo stvari i stavimo ih u odgovarajući poredak. Jer, zahvaljujući višim ciljevima islamskog prava možemo izvoditi zaključke, sklapati dijelove, uvidjeti kako se stvari upoređuju i redaju. Kako Er-Rejsuni primjećuje: “Indukcija je najnapredniji pristup od svih, dok je univerzalno, induktivno znanje najnaprednije i najmoćnije znanje koje postoji.”⁴⁸

Prirodno je da inovativno tumačenje (*idžtihad*), bilo u oblasti principa jurisprudencije ili u oblasti *el-mekasida*, zahtijeva određeni stupanj akademskih kompetencija. Međutim, po Er-Rejsunijevom mišljenju, akademske kompetencije same po sebi nisu dovoljne da kvalifikuju pojedinca za inovativna tumačenja. On mora, pored njih, imati i nešto što on naziva “metodološka opredijeljenost”. Kada donosimo akademske sudove o idejama i stanovištima, moraju postojati općeprihvaćena “metodološka

⁴⁷ Er-Rejsuni, *El-Fikr el-mekasidi: Ketaiduhu ve fevaiduhu*, str. 99.

⁴⁸ Er-Rejsuni, *El-Fikr el-mekasidi: Ketaiduhu ve fevaiduhu*, str. 103.

pravila”.⁴⁹ To što postoji spektar tumačenja – neka su sektaška, neka denominacijska, geografska, individualna, teološka ili politička – za posljedicu ima sklonost nekoj vrsti haosa i nemara. U takvoj situaciji, tvrdi Er-Rejsuni, rješenje je biti “... uravnotežen i naučan. To podrazumijeva jedan metodičan pristup zasnovan na pravilima i principima. To je ona vrsta pristupa kakvu je gradio i usavršavao Imam Muhammed ibn Idris eš-Šafi‘i.”⁵⁰ Ovu metodološku formulaciju pravila i principa, primjenljivu na praksu inovativnog tumačenja i pravnog rasuđivanja, karakteriziraju jedna vrsta nefleksibilnosti i tačnosti, a obje su potrebne ako se hoće nositi s haosom i nesarom. Er-Rejsuni primjećuje:

Retrospektivno, čini se da bi korisnije bilo da je Eš-Šafi‘i svoju sklonost prema ograničenjima i kontroli odbacio ili barem ublažio onda kada je postignut odgovarajući stupanj ravnoteže i temeljitosti u interpretativnom i istraživačkom procesu. Međutim, umjesto toga, ovaj trend ide ka sve većoj strogosti i kontroli, sve dok ne skrene s pravila na komplikacije i tako, naposljetku, ne stavi okove inovativnom tumačenju i istraživanju.⁵¹

Iako je Eš-Šafi‘ijeva pravna škola preuzela vođstvo u području *usulske* misli,⁵² druge škole – hanefijska, malikijska i zahirijska – dale su značajan doprinos dijalogu sa šafijskim učenjacima. Er-Rejsuni dodaje: “...naći ćemo da su neki pravni učenjaci poznati po svojim otvorenim pristupima i stilovima pisanja o principima jurisprudencije ili o primjeni prava.”⁵³

Er-Rejsuni je sam iskazao onu vrstu metodološke opredjeljenosti na koju poziva druge. Primjenjivao je metodološka pravila u diskusijama o brojnim pitanjima od značaja za odnos teksta i ljudskih interesa, ilustrirajući svoj stav primjerima koji se odnose

⁴⁹ Ahmed er-Rejsuni i Muhammed Džemal Barut, *El-Idžtihad: En-Nass el-vaki‘ el-masleha* (Inovativno tumačenje: Tekst, stvarnost, interesi), *Silsilat hivanat el-karn*, Damask: Dar el-Fikr, 2000, str. 20-25.

⁵⁰ Er-Rejsuni i Barut, *El-Idžtihad: En-Nass el-vaki‘ el-masleha*, str. 154.

⁵¹ Er-Rejsuni i Barut, *El-Idžtihad: En-Nass el-vaki‘ el-masleha*, str. 154.

⁵² Termin *usuli* koristi se u značenju “koji se odnosi na principe jurisprudencije, tj. *usul el-fikha*”.

⁵³ Er-Rejsuni i Barut, *El-Idžtihad*, str. 147-150.

na ramazanski post, odijevanje žene i odsijecanje šaka lopovima. Pokazao je istu metodološku opredijeljenost u svom iznimnom radu o “teoriji ubjeđivanja i prednosti” (*nazarijjet et-tekrīb ve et-teglīb*), objašnjavajući njena obilježja i ukazujući na njen značaj. Er-Rejsuni je pokazao da je ova teorija, koja je obuhvatila i iz koje je proizašao veliki broj pravila, a koja su vodila islamsku misao stoljećima, jedan od glavnih potpornih islamskih pravnih principa. Ona je, kako to Er-Rejsuni kaže, “metodološki izum, cjelovit i upotrebljiv, koji se može sigurno i pouzdano koristiti”. Učinkovitost ove teorije i njene metodološke vrijednosti za principe jurisprudencije pokazale su se kada je teorija korištena u rješavanju brojnih aktuelnih pitanja iz jurisprudencije, tumačenja Kur’ana i Hadisa. Ova je teorija temeljna za islamsko zakonodavstvo, mišljenje i evaluaciju.⁵⁴

U svojoj knjizi naslovljenoj sa *El-Kulijjat el-asijsija li eš-šeri’a el-islamijja* (Osnovne univerzalije islamskog prava), Er-Rejsuni primjenjuje obuhvatnu metodologiju u procesu dokazivanja savršenosti islamskog prava, definiranja prioriteta intelektualnog traganja i iskoraka i jačanja monoteističkih temelja koji ujedinjuju muslimansku zajednicu u svim njenim različitim tokovima i školama mišljenja. Prema Er-Rejsuniju, postoje četiri vrste islamskih univerzalija i svaka se odnosi na jedno konkretno područje. Prva se tiče doktrine, druga viših ciljeva i svrhe islamskog prava, treća moralnosti a četvrta zakonodavstva. Ove univerzalije pomažu i muslimanskim učenjacima i muslimanskoj zajednici u cjelini da izvedu metodološka pravila koja će ih dovesti i na početak i do kraja puta. Izvor ovih univerzalija jeste Časni Kur’an, koji je njihov početak. Zapravo, on je “početak svih početaka”. Er-Rejsuni kaže:

Njegovi jasni, nedvosmisleni ajeti – koji čine suštinu njegove poruke – izvori su islamskih univerzalija. Zato moramo naš pogled

⁵⁴ Ahmed er-Rejsuni, *Nazarijje et-tegrīb ve et-teglīb ve tetbikatuha fi el-ulum el-islamijje* (Teorija ubjeđivanja i prednosti i njena primjena u islamskim naukama), Miknas, Maroko: Metbaat museab, 1997, str. 514-515.

i naš um usredotočiti na ove jasne, nedvosmislene ajete: prizivati ih u sjećanje, kroz njih tražiti spoznaje, uranjati u njih. Na osnovama ovih ajeta moramo se odnositi prema svim drugim ajetima Kur'ana, kao i prema Poslanikovom Sunnetu i događajima iz Poslanikova života. S obzirom na ovakav redosljed prioriteta, imamo osnovu za odnos prema fikhu Poslanikovih drugova – njihovom razumijevanju stvari (ovdje riječ fikh koristim u općenitijem smislu, a ne u izvedenom značenju jurisprudencije) –, za odnos prema fikhu (shvatanju) imama i pravnika, te prema našem ukupnom naučnom naslijeđu. Kad nas složenosti života zbunjuju i uznemiravaju, okrenimo se počecima i početku svih početaka, znajući da ćemo ondje naći utočište, sigurnost i duševni mir.⁵⁵

Čitatelji Er-Rejsunijevih knjiga naći će kod njega jasnu metodu pisanja, kojom se ističe među drugim naučnicima. Izuzimajući njegovu magistarsku i doktorsku disertaciju, sve njegove knjige obimom su male i bave se ograničenim, specifičnim temama. Ideje u njima majstorski su organizirane i otkrivaju konstruktivne, reformističke i praktične tendencije, nema digresija i nisu preopširne, tako da se sve ideje u knjizi mogu sažeti u nekoliko riječi. A opet, svaka rečenica i svaki odjeljak u knjizi imaju svoje mjesto.

Uzmimo, naprimjer, njegovu knjigu *Eš-Šura fi ma'reke el-bina* (*Šura: Kur'anski princip dogovaranja, instrument rekonstrukcije i reforme*), koja obrađuje kako opća, tako i konkretna pitanja od direktnog značaja za svakodnevni život. Čvrsto se oslanjajući na *usulsku* metodu, kao i na pravila zasnovana na principima i zakonodavstvu, Er-Rejsuni istražuje ajete iz Kur'ana, odlomke iz Poslanikove biografije i Poslanikovog Sunneta, te iz jurisprudencije Poslanikovih Drugova i kasnijih pravnih učenjaka, na svega stotinu i osamdeset strana. Ovo djelo utjelovljuje jedan pristup karakterističan po originalnosti i po tome što predano temelji tvrdnje na dokumentarnim i historijskim izvorima. Vodeći računa da ne ponavlja već rečeno, Er-Rejsuni ispituje šta je novo

⁵⁵ Ahmed er-Rejsuni, *El-Kulijjat el-asisije li eš-šeri'a el-islamijje* (Osnovne univerzalizije islamskog prava), Rabat: Hereket et-tevhid ve el-islam, 2007, str. 127.

i korisno. U tu svrhu, on se ograničava na obradu savremenih problema, novih uglova gledanja i pitanja kojim se u prošlosti posvećivalo malo pažnje.⁵⁶

Er-Rejsuni zaključuje da dogovaranje nije tema važna samo za političke nauke i skup mehanizama odlučivanja u javnoj sferi. Njegova namjena je, osim toga, da bude način života pojedinca muslimana, muslimanskog društva i muslimanske države, u svim pitanjima, javnim i privatnim. Ova Er-Rejsunijeva studija također pokazuje da je dogovaranje jedan pristup mišljenju i istraživanju u potrazi za istinom u nauci i pravim smjerom djelovanja u društvenoj sferi, kao i u izgradnji odnosa i reguliranju transakcija na društvenom, državnom nivou i u međunarodnim odnosima.

Ipak, u ovoj studiji jasno se tvrdi da nije dovoljno samo reći da je dogovaranje princip uređivanja privatnog i javnog života, ili reći da opredijeljenost za ovaj princip može dovesti do željene reforme. Da bi ostvarili ciljeve slobode i pravde, članovi društva moraju uspostaviti detaljne zakone, mehanizme i praktične procedure potrebne da dogovaranje postane i konkretna stvarnost.

TREĆE: OSNOVNI POJMOVI OD ZNAČAJA ZA METODOLOGIJU

Učenjaci i mislioci koriste posebne termine da prenesu svoje ideje, uvjerenja i načine razmišljanja. Ovi su termini metodološki alati koji nam pomažu da razumijemo činjenice koje određuju mnoge kulturne i društvene pojave. Moderna naučna literatura obiluje terminima koji izražavaju vrlo srodne pojmove a koji se u velikoj mjeri preklapaju. Postoji spektar stavova i škola mišljenja o tome koliko su ovi termini prihvatljivi. Neki se koriste da prenesu značenje koje prenose i drugi termini, a neki istraživači

⁵⁶ Ahmed er-Rejsuni, *Eš-Šura fi ma'reke el-bina*, Amman, Jordan: IIIT i Dar er-Razi, 2007, str. 5, objavljeno na engleskom kao *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation, A Tool for Reconstruction and Reform*, prev. Nancy Roberts, London, IIIT, 2011.

ne prezaju od toga da određene termine koriste kao sinonime, ne zato što ne prave razliku između tih riječi, već zato što smatraju da svi oni pripadaju istog kategoriji. U diskusiji, istraživač se prvenstveno bavi ne pojmovima, već idejama, i sve dok ideje jasno teku, nije važno (ili on pretpostavlja da nije važno) na koji pojam čitatelja ili slušatelja one asociraju!

Nalazimo, naprimjer, da se neki istraživači – na koje ćemo se osvrnuti – ne zamaraju distinkcijom između nauke (*'ilm*) i znanja (*ma'rifē*), religije i filozofije, svjetonazora i epistemološkog modela, svjetonazora i ideologije, epistemološkog sistema i epistemološkog modela, filozofije nauke i teorije znanja, teorije i paradigme, metodā i metodologije, predmeta naučnog istraživanja i naučne metode. Oni koji se tim distinkcijama bave mogu se naći u gustoj šumi od drveća različitih visina, oblika i boja, od kojih neka mijenjaju veličinu, oblik i boju pred njihovim očima!

Nesumnjivo je korisno i važno znati korijene termina, njihov semantički razvoj, kao i to da li unose intelektualnu jasnoću (ili kaos), posebno u periodima kulturne interakcije između naroda i država. Takva interakcija zbiva se i u naše vrijeme, kada se globaliziraju ideje i praksa i kada se pojmovi i termini pozajmljuju na sve strane. Tokom takvih perioda razmjene, slabije države boje se da će izgubiti svoj historijski, jezički i kulturni identitet. Stoga neki autor može izbjegavati upotrebu ovog ili onog termina iz straha da je njegovo značenje opterećeno tuđinskim kulturnim značenjima. Međutim, i alternativni termin može biti opterećen primjesama autorovog vlastitog kulturnog porijekla. Bilo kako bilo, ljudske civilizacije često su svjedočile “migracijama” termina iz jedne u drugu kulturu i iz jednog epistemološkog područja u drugo. Kada termin migrira, postoji težnja da se on uklopi u svoje novo okruženje, tako da u novom staništu nosi specifična značenja, koja nisu nužno vezana za zemlju ili kulturu njegovog porijekla.



Svjetonazor

Pojam “svjetonazora” jedan je od onih koji su se izmjestili iz svog prvobitnog habitata u filozofiji i smjestili u brojna druga epistemološka područja, posebno u prirodnim i društvenim naukama. Važnost pojma svjetonazora bit će jasnija kada shvatimo stupanj do kojeg svjetonazor utiče na način na koji opažamo svijet u kojem živimo, naše mjesto u tom svijetu i način na koji razumijevamo prirodne i društvene nauke.

Pojam svjetonazora naći će se u raznovrsnim područjima znanja kao što su religija, filozofija, društvene i prirodne nauke, umjetnost, primijenjene nauke poput medicine i inženjerstva itd. Religijski termini kao što su vjera, doktrina i makrokonceptualizacija izražavaju ideje, pojmove i uvjerenja koja se tiču glavnih egzistencijalnih pitanja na koja termin “svjetonazor” pokušava odgovoriti. Ovo su ona ista pitanja kojima se bavila i sama filozofija još od početaka ljudske historije. Ona čine i suštinski sadržaj filozofije svake moderne nauke, teorija koje se nalaze u osnovi ovih nauka i njihovih metoda istraživanja. Praktično svaki film koji pogledamo u kinu ili na televiziji, od komedije do tragedije,

predstavlja nam određene vrijednosti i poglede na svijet. Nema filma koji bi pričao “neutralnu” priču, priču koja nije obojena uvjerenjima i kulturnim vrijednostima autora, glumaca, producenata ili reditelja.⁵⁷

Iako su kroz stoljeća naučnici različitih disciplina počeli upotrebljavati mnoge nove termine, ima i onih pojedinaca koji nisu skloni koristiti nijedan termin koji se ne nalazi u Kur'anu ili Poslanikovom Sunnetu, s objašnjenjem da neki od tih termina imaju takve korijene i asocijacije koji im zamagljuju značenja i udaljavaju ih od zamisli koje autor želi prenijeti. Počev od 1950ih, Sejjid Kutb je radio na povezivanju načina razmišljanja i djelovanja kakve zahtijeva islamsko učenje i opće ideje koja se može imati o univerzumu, životu i ljudima. U svojoj knjizi *Hasais et-tesavvur el-islami ve mukavvimatuhu* (Istaknuta obilježja i komponente islamske konceptualizacije), Sejjid Kutb govori o tome kako je važno upotrebljavati jedan konkretan termin koji bi iskazivao islamsku “opću ideju o univerzumu, životu i ljudima”. Kutb nije bio zadovoljan terminom “doktrina”, “opća ideja” ili “islamska filozofija”. Umjesto njih, on koristi termin “konceptualizacija” (*tesavvur*). Prema Kutbu, svjetonazor u islamskom okviru izraz je obuhvatne, na vjeri zasnovane konceptualizacije iskazane islamskom doktrinom. Ova konceptualizacija, koja sadrži cjelovito objašnjenje postojanja, daje ljudima smjernice za djelovanje, a na osnovu toga kako oni razumijevaju svoje mjesto u kosmosu i konačnu svrhu svog postojanja.⁵⁸

Sveobuhvatni nazor osnovno je polazište za epistemološki rad u svim aspektima nekog projekta, a metodološki pristup značajan je i za ciljeve i za sredstva projekta. Zapravo, čini se da bi se svi aspekti ljudskog ponašanja u konačnici mogli pripisati svjetonazoru. Zato postoji jak razlog da se dalje istražuje značaj

⁵⁷ Brian Godawa, *Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom and Discernment*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002, str. 16.

⁵⁸ Sejjid Kutb, *Hasais et-tesavvur el-islami ve mukavvimatuhu* (Istaknuta obilježja i komponente islamske konceptualizacije), dio 1, reprint, Kuwait: International Islamic Federation of Student Organization (IFSO), 1983, str. 7.

svjetonazora u životu pojedinca i društva, kao i u naučnom radu. Takvo istraživanje sigurno bi potvrdilo glavnu ulogu svjetonazora u svemu što radimo. Ovim se ne želi osporiti važnost drugih faktora, kao što su stanje uma i fizičko i društveno okruženje čovjeka. Međutim, svjetonazor – barem s epistemološke tačke gledišta – daleko je važniji od svih drugih faktora od značaja za ljudsko ponašanje, zato što je to jedini okvir u kojem ljudski razum može raditi na sticanju znanja. Stoga, svjetonazor čini temelj svake epistemološke teorije.

Ljudi formiraju cjelovitu sliku o sebi i svijetu oko sebe unutar granica koje nameće mjesto odakle posmatraju stvari, ugla koji zauzmu, svog prirodnog, psihološkog i društvenog okruženja, kao i vladajućeg sistema mišljenja sa svim njegovim jezičkim komponentama i autoritativnim okvirima. Ova obuhvatna slika – koju različito nazivaju: pogled na svijet, opća ideja, kosmička konceptualizacija, opća filozofija, obuhvatno objašnjenje, eksplanatorna paradigma ili ideologija – poznata je kao svjetonazor.

Gledano s islamskog stajališta, svjetonazor nije samo teorijsko, teološko pitanje. On, zapravo, funkcioniра na tri međusobno povezana, integrirana nivoa. Prvo, svjetonazor je mentalna percepcija prirodnog, društvenog i psihološkog područja. Kao takav, svjetonazor je skup i statičnih i pokretnih slika koje privlače pažnju ljudi i poziva ih da razmišljaju i analiziraju sa ciljem razumijevanja i saznavanja. Drugo, svjetonazor je stav prema svijetu, stanje uma koje zahtijeva od nekog da se prema svijetu odnosi aktivno i konstruktivno, u miru i harmoniji, s poštovanjem i s obzirom, sa željom i čuđenjem. Treće, svjetonazor je plan da se svijet mijenja, to jest, skup ciljeva koje ljudi žele ostvariti i time napraviti svijet skladnijim i uravnoteženijim, iskoristiti resurse za izgradnju boljeg života sebi i drugima, kada shvate da je naš ovozemaljski život mjesto pripreme za život na onome svijetu.

Bilo bi pogrešno osporavati političke i ekonomske aspekte krize u kojoj se našla muslimanska zajednica, ili pak korumpiranost vladajućih režima i neprijateljstvo protivnika. Međutim,

bila bi još veća greška zanemariti intelektualnu i kulturnu dimenziju naše krize, koja se manifestira u našem shvatanju sâmh sebe i svijeta oko nas.

Svjetonazor u islamskoj misli:

- Mentalna percepcija prirodnog, društvenog i psihološkog područja
- Stav koji zahtijeva da se uspostavi odnos prema ovim područjima
- Plan da se mijenja svijet

Svjetonazor je povezan sa našim općim shvatanjem Stvoritelja, univerzuma, života i ljudske vrste, te kako odgovaramo na konačna (ili početna) pitanja o ljudskom životu u ovom svijetu: Kada? Zašto? Kuda? Odgovori koje damo na ta pitanja uticat će na našu mentalnu percepciju i na naša djela. Slično, oni će uticati na način na koji neka zajednica ili narod posmatra sebe i svoje mjesto među ostalim zajednicama i narodima.

Svjetonazor u ovom smislu nesumnjivo čini dio muslimanske geografske jurisprudencije, to jest, pravnih odluka značajnih za zemlju i dom i pravnih odluka o onima koji su nastanjeni u zemlji, koji migriraju u nju ili iz nje. Ovo pravničko stajalište dio je političke jurisprudencije koja određuje odnose muslimana prema drugima, kako u “prebivalištu islama” (*dar el-islam*), tako i drugdje. Mnoge studije ukazuju da se ova politička jurisprudencija nije razvila, ni sazrela do onog stupnja do kojeg se razvila jurisprudencija u području bogoštovlja i pojedinačnih vjerskih obreda. Istovremeno, islamska jurisprudencija svjedoči razvoj po kojemu se ljudi klasifikuju u smislu njihovog odnosa prema islamskoj poruci. Jedna grupa ljudi može se, naprimjer, nazvati “narod odgovora” (*umma istidžaba*), to jest narod koji je prihvatio islamsku poruku i počeo je prenositi drugima, dok se drugi može nazvati “narodom poziva” (*umma da’va*), to jest narodom kome se poruka islama još upućuje. Međutim, u ovoj kategorizaciji jednostavno se održava razdor u shvatanju svijeta. Otuda potreba za temeljitim metodološkim studijama koje bi istražile

koji su elementi doveli do formiranja ovakvog pravnog shvatanja unutar savremenog muslimanskog mentaliteta, te kakve su uloge kur'anskog autoriteta, događaja iz Poslanikovog života i Poslanikovog Sunneta u utvrđivanju ovih elemenata. Ukratko, treba da objasnimo ustrajnost ovog pravnog stajališta, koje unosi razdor i koje se prenosi islamskom tradicijom. Slično, treba da se zapitamo kako se odnosi između muslimana i muslimana prema drugima razumijevaju u historijskim muslimanskim zemljama, a kako u drugim zemljama, te kako ih treba razumijevati danas i u budućnosti.⁵⁹

Da je individualni svjetonazor savremenih muslimana određen njihovim mjestom u ovom svijetu, oni se ne bi više smatrali odijeljenima od drugih, ni historijski, ni geografski. Naprotiv, našli bi da su vitalno povezani s drugim dijelovima svijeta i odgovorni i za to što se dešava drugima, baš kao što su i drugi odgovorni za ono što se dešava njima. Tako svjetonazor postaje eksplanatorna paradigma za razumijevanje prirode problema koji se javljaju među različitim grupama ljudi, dok čin objašnjenja kako se svjetonazori mogu upoređivati i po razlikama i po sličnostima postaje i način rješavanja i prevazilaženja ovih problema.

Pitanje za diskusiju

Kako islamisti mogu koristiti svoj svjetonazor u formuliranju metodologije za savremeni islamski diskurs?

⁵⁹ U vezi s ovim treba spomenuti značajni angažman učesnika u "Projektu međunarodnih odnosa" pod vođstvom dr. Nadiye Mustafa. Ovom projektu doprinijeli su i neki profesori s odsjeka Međunarodni odnosi i političke nauke na Univerzitetu u Kairu. IIIT je objavio rezultate ovog projekta u 12 tomova, a i sâmi istraživači objavili su brojne knjige i radove o istome. Ovaj projekt i njegovi rezultati pomogli su da se napravi značajan pomak u savremenoj islamskoj političkoj jurisprudenciji. Također su pomogli razvoju islamske metodologije u rješavanju pitanja važnih za političku misao, međunarodne odnose i društvene nauke, a organizirani su i ciklusi obuke u svrhu primjene ove metodologije na islamske tradicionalne izvore. Vidjeti Nadija Muhammed Mustafa i Sejf ed-Din Abd el-Fettah, *Devrat el-minhadžijje el-islamijje fi el-ulum el-idžtimaijjaa: Hakl el-ulum es-sijasijje numuzadžen* (Kurs islamske metodologije u društvenim naukama: Područje političkih nauka), Kairo: IIIT i Merkez el-hadara li el-ulum es-sijasijja, 2002.

Da islamisti koriste svjetonazor kao analitičku jedinicu za ideje, stavove, pojedince i institucije, mogli bi bolje razumjeti stajališta drugih. Možda bi za njih i bilo korisnije da su drugima svoj vlastiti svjetonazor objašnjavali pojmovima koje drugi mogu zaista razumjeti.

Svjetonazor je, suštinski, shvatanje čovjeka o samom sebi, na osnovu kojeg se formira i pogled na druge. Ovo shvatanje prožima način na koji on gleda na druge pojedince, kako na one koji imaju ista uvjerenja i opredjeljenja kao on, tako i na one koji nemaju. Slično, ono će prožimati stav pojedinca prema pripadnicima različitih religija, pravnih struja, škola mišljenja, interesnih organizacija i društvenih institucija, gdje on svakog posmatra kao nešto "drugo" i različito od njega samog.

Različiti aspekti svjetonazora pojedinca u međudjelovanju su s elementima religijske doktrine, koja mu ulijeva određeno shvatanje svijeta, života i ljudskog postojanja, kao i s ljudskim znanjima koje stiče iz prirodnih, društvenih i nauka o ponašanju. Na svjetonazor utiču mnogi faktori, uključujući znanja i shvatanja o okruglom obliku i kretanju Zemlje, istraživanju svemira, pitanjima koja se odnose na geografsku i astronomsku jurisprudenciju, ljudsku interakciju s prirodnim elementima i pojavama, pojam o sebi i različite načine ponašanja, tipove ličnosti i pluralnost društava, njihove različite vrijednosti i norme.

Dakle, jasno je da pojedinac ne gradi svoj svjetonazor sam, već on nastaje u njegovom umu na manje-više spontan način. Kao takav, svjetonazor je komponenta inherentnih osobina čovjeka, s obzirom na to da su svi ljudi pod uticajem intelektualnog okruženja u kojem žive i s obzirom na to da usvajaju vladajuće društvene običaje i tradiciju. Pojedinac se formira porodičnim odgojem u ranom periodu njegovog razvoja. Međutim, to ne znači da obrazovni sistem i mediji ne mogu uticati na formiranje svjetonazora pojedinca ili na mijenjanje svjetonazora nakon što je već formiran, putem osmišljenih odgovarajućih intervencija.

Ebu Sulejman smatra da su misao i kultura muslimanske zajednice podvrgnute primjetnim iskrivljavanjima, koja su ome-la kulturni poduhvat te zajednice da svoje ciljeve u potpunosti ostvari. On piše:

Prvo i najozbiljnije iskrivljavanje jeste iskrivljavanje muslimanskog svjetonazora koji je davao okvir mislima i kulturi muslimanske zajednice. Posljedica je da je on prestao biti pozitivni, obuhvatni, monoteistički svjetonazor koji može osigurati pouzdano, univerzalno vođenje muslimanske misli, etike, odnosa i sistema.⁶⁰

Ebu Sulejman ova iskrivljanja smatra razlogom što se u arapskom svijetu nisu uspjele razviti društvene nauke već od prvih dana.⁶¹ Iskrivljavanje u islamskom svjetonazoru dovelo je potom do metodološkog iskrivljanja koje je rezultiralo jednodimenzionalnim, neuravnoteženim shvatanjem nauka i znanja. Različita epistemološka područja podijeljena su na religijske nauke (koje su klasirane kao “središnje”) i svjetovne nauke (koje se smatraju “marginalnim”). Zbog toga je misao počela atrofirati, a svjetonazor koji je raspoznavao poredak i jedinstvo univerzuma izumro je. Posljedica ovakvog razvoja, prema Ebu Sulejmanu, bila je da je “muslimanska zajednica lišena razvoja društvenih nauka koje upotpunjavaju univerzalije Božanske objave i njenu uputu, time što daju ispravan smjer islamskom društvenom životu, njegovu obnovu i razvoj njegovih koncepata, institucija i resursa, uporedo s rastom znanja, potencijala i eskalirajućih izazova.”⁶²

Paradigma

Pojam paradigme pripisuje se američkom naučniku Thomasu Kuhnu (1922–1996), koji je svoju karijeru započeo kao istraživač teorijske fizike. Kada je analizirao historijske događaje koji

⁶⁰ Abd el-Hamid Ebu Sulejman, *Ezme el-irade ve el-vidždan el-muslim: El-Bu'd el-gaib fi mašru islah el-umm* (Križa u muslimanskoj mišljenju i osjećanju: Dimenzija koja nedostaje poduhvatu reforme muslimanske zajednice), Damask: Dar el-fikr, 2005, str. 54.

⁶¹ Abdul Hamid Abu Sulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, prev. na engleski Yusuf Talal Delorenzo, Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2004, str. 44.

⁶² Abu Sulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, str. 33.

predstavljaju važne momente u rastu i napretku naučnog znanja, pod uticajem radova Jamesa Conanta, svoja interesovanja pomjerio je na historiju i filozofiju naučnog znanja.⁶³ Međutim, Kuhn je priznavao da su ga do “čudnih” zaključaka dovela djela Michaela Polanyija o ličnom i implicitnom znanju.⁶⁴

Kuhnove ideje zasnivaju se na pojmu “paradigme” i naučnih revolucija. Prema Kuhnu, u prirodi je naučnog uma da se uvijek angažira u istraživanju unutar parametara konkretne paradigme, ili standardnog modela koji utjelovljuje shvatanje svijeta koje je obuhvatno, naučno, metodično i metafizičko. Po Kuhnovom mišljenju, svjetonazor je u sâmom središtu akademske i naučne djelatnosti. Stoga svjetonazor, budući da definira vezu između podataka, sadržaja posmatranja, važnosti problema i prihvatljivosti rješenja, igra presudnu ulogu u naučnoj praksi. Ukratko, svaki model ili paradigma koja definira put progressa nauke sveobuhvatno je shvatanje svijeta.

Naučne revolucije dešavale su se kao reakcija na svakodnevnu naučnu praksu u skladu s dominantnom paradigmom, pošto je svakodnevna praksa to što dovodi do anomalija koje kasnije predstavljaju odskočnu dasku za promjene i revoluciju. Ove anomalije vode ka otkrivanju novih, neočekivanih pojava ili stvari za koje se prije nije znalo. Ovo naposljetku dovodi ne do razvoja postojećih teorija, već do njihovog potpunog napuštanja, da bi kasnije bile zamijenjene drugim, novim teorijama. Drugim riječima, dođu vremena kada postojeća paradigma više ne može objasniti posmatrane pojave, javlja se preteča promjene u pristupu, pa se postojeća paradigma ruši u naučnoj revoluciji. Naučne revolucije koje su se desile na Zapadu vezuju se uz imena kao što je Kopernikovo, Newtonovo, Lavoisierovo, Darwinovo i Einsteinovo.

Napredak u nauci, prema Kuhnu, nije rezultat linearne akumulacije znanja, već se dešava kao rezultat radikalnih promjena

⁶³ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, drugo prošireno izdanje, Chicago: University of Chicago Press, 1970, str. xi.

⁶⁴ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, str. 4.

u kojima nove teorije smjenjuju prethodne koje su izgubile svoju eksplanatornu moć. Kada se desi naučna revolucija, naučna zajednica odbacuje do tada prihvatenu naučnu teoriju i prihvata drugačiju. Nakon svake naučne revolucije predmet naučnog istraživanja postaju neki drugi problemi, a mijenja se i način na koji naučna zajednica određuje koji od njih zavređuju pažnju istraživača. Svaka revolucija mijenja naučnu imaginaciju tako da jasnije razumijevamo svijet. Ove promjene i debate koje ih prate istaknuta su obilježja naučnih revolucija.⁶⁵

Objavljivanje Kuhnove knjige *Struktura naučnih revolucija* 1970. izazvalo je senzaciju u oblasti nauke i filozofije nauke i, bilo to dobro ili loše, te odjeke čujemo do danas. Pojam paradigme u smislu standardnog modela zasnovan je na uskoj vezi između historije i filozofije nauke. Ova veza uspostavlja se putem koji Edwin Hung naziva revolucijom svjetonazora, revolucijom u načinu na koji shvatamo život.⁶⁶ Naučno istraživanje i priroda naučnog rezonovanja zaista su prošli jednu revoluciju nakon što smo uvidjeli da se takvo istraživanje uvijek odvija u parametrima nekog posebnog shvatanja svijeta.

U osnovi, Kuhn je pojam “paradigme” uzimao u značenju naučnog postignuća koje je prihvaćeno širom svijeta zato što naučnu zajednicu opskrbljuje i problemima i rješenjima. Zapravo, Kuhn je pod riječju “paradigma” podrazumijevao dvije stvari: (1) naučni kontekst, ugrađen u pravo, metode i u teorijska, metafizička objašnjenja, što zapravo predstavlja vrlo uopćen svjetonazor i (2) značaj i prirodu postignuća naučne zajednice, ugrađene u pravila i regule oko kojih se istraživači generalno slažu kada ih koriste u svakodnevnoj naučnoj praksi.

Kuhnova “paradigma” oslanja se na:

(1) naučne teorije i (2) naučne metode koje prevladavaju u društvu.

⁶⁵ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, str. 111-135.

⁶⁶ Edwin Hung, *Nature of Science: Problems and Perspectives*, Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1996.

Kuhn tvrdi da promjene paradigme i naučne revolucije imaju za posljedicu promjenu svjetonazora zato što su, kada se dese, naučnici obavezni da se bave naizgled novim svijetom. Nakon kopernikanske revolucije, naprimjer, astronomi su počeli živjeti u nečemu što se činilo kao drugačiji svijet. Slično, nakon što je Lavoisier otkrio kisik, počeo je djelovati u svijetu koji je izgledao drugačije od svijeta u kojemu je funkcionirao prije. Naravno, svijet kakav je uistinu nije se promijenio, samo naučnicima izgleda kao da djeluju u drugačijem svijetu. Svijet kako izgleda posmatraču posljedica je percepcije i modela tumačenja. To je svijet konstruiran ljudskim umom. Stoga, promjene se dešavaju u subjektu, ne u objektu.

Eksplanatorni model

Pojam svjetonazora preklapa se s nekim epistemološkim metodološkim alatima koje mislioci koriste u analizi pojava, događaja i ideja, sa ciljem da stvore obuhvatan pogled na različite teme. Takav pogled pomaže misliocu ili istraživaču da poveže cjelinu s dijelovima, univerzalije s pojedinostima, opće s posebnim, tako da potpunije, obuhvatnije shvati pojavu koju istražuje. Jedan od tih alata jeste ono što Abdelwahab Elmessiri naziva “eksplanatornim modelom”, a koji se može definirati kao “skup karakteristika transformiranih u koherentnu sliku koja tako prožima naš um i svijest da svu zbilju motrimo kroz nju, budući da je to jedna integrirana vizija postojanja.”⁶⁷

Ovaj eksplanatorni model jeste epistemološka mapa koju pravi ljudski um. Do takvog modela stiže se apstrahiranjem velikog broja odnosa, detalja i činjenica, potom njihovim povezivanjem tako da grade opći obrazac koji poprima formu obuhvatne perceptivne mape. Ovaj “perceptivni model” alat je kojim se ljudi koriste u opažanju stvarnosti. Međutim, čin opažanja dešava

⁶⁷ Abdelwahab Elmessiri, *Rihleti el-fikrija fi el-buzur ve el-džudur ve es-samar: Sira gajr zatijja ve gajr mevduijja* (Put moje misli od sjemena, preko korijena do ploda: Jedan prikaz, ni objektivni, ni subjektivni), Kairo: El-Haja el-Amma li kusur es-sekafa, 2000, str. 276.

se velikim dijelom nesvjesno i on postaje dio psihe pojedinca, njegovih urođenih predispozicija i neposredne percepcije zasnovane na kulturi, detaljima njegova života i objektima, simbolima, znakovima, slikama, snovima i različitim kulturnim proizvodima koji čine svijet pojedinca.

Perceptualni modeli idu u paru sa sviješću, kreativnim “analitičkim modelima” koje istraživač formulira na osnovu svog čitanja različitih tekstova i svog posmatranja pojava. Kroz takve analitičke modele istraživač dekonstruira stvarnost, a potom je rekonstruira tako da stvarnost ili tekst počinje shvatati i usvajati na jednom višem nivou. Analitički modeli služe da se poveća domaći eksplanatornog modela kroz pojave i podatke koje taj model teži objasniti. Pošto su ovi podaci izazov za model i pokazuju njegove slabosti, ponekad je neophodno izmijeniti model tako da se poveća njegova eksplanatorna moć. Stoga je odnos eksplanatornog modela i stvarnosti poput dvojne spirale.⁶⁸

Oni koji su čitali Elmessirijeva djela mogu uočiti korelaciju između njegovog “eksplanatornog modela” i Kuhnove “paradigme”, s obzirom da Elmessiri koristi ova dva termina vrlo sličnih značenja. Međutim, Elmessiri ih koristi i s drugačijim značenjima. On često koristi termin “eksplanatorni model” skoro kao sinonim za termin “svjetonazor”. Stoga, moramo s oprezom čitati Elmessirijeva djela ako hoćemo ispravno razlučiti u kojem tačno značenju on ovaj termin koristi. Elmessirijev jezik ne može se lahko usaglasiti s tradicionalnim terminima kakve nalazimo u rječnicima, niti se može uskladiti s terminima koje drugi istraživači koriste u sličnom ili identičnom značenju. Elmessiri se jako trudi da terminologija koju koristi bude jedinstvena. Osim toga, on neprekidno teži osigurati da svaki termin koristi dosljedno, to jest, u istom značenju, u svim svojim djelima. Prema tome, možda je teško u potpunosti razumjeti šta on podrazumijeva pod ovim ili onim terminom samo na osnovu površnog čitanja nekog

⁶⁸ Elmessiri, *Rihleti el-fikrija fi el-buzur ve el-džudur ve es-samar: Sira gajr zatijja ve gajr mevduijja*, str. 279.

njegovog djela. Potrebno je imati uvid u više njegovih radova kako bi se dobro shvatila njegova terminologija. Jedan od razloga za to jeste što Elmessiri koristi termine u različitim epistemološkim poljima: historiji nauke, književnosti, filozofiji, politici itd. Tako, naprimjer, termin *mearifi* (doslovce “koji se odnosi na znanje”, a koji se općenito na engleski prevodi u značenju “epistemološki”) kako ga Elmessiri koristi ne nosi isto značenje kao u djelima drugih autora, gdje se ponekad povezuje s teorijom znanja (kako je definirana u engleskim jezičkim rječnicima) ili s filozofijom nauke (kao u francuskim jezičkim rječnicima). Kako je Elmessiri koristi, riječ *mearifi* odnosi se na ono što je univerzalno i konačno. Zato Elmessirijev eksplanatorni model ne odgovara u potpunosti Kuhnovoj paradigmi, ma koliko velika sličnost među njima postojala. Elmessirijev “eksplanatorni model” bliži je po značenju terminu “obuhvatni svjetonazor”.

Nasr Arif koristio je termin “epistemološki model” (*numuzadž mearifi*) u značenju koje odgovara Kuhnovoj “paradigmi”.⁶⁹ Međutim, nastojao je uspostaviti značenja relevantnih termina kao što su nauka/znanje (*ilm*), epistemološki model (*numuzadž mearifi*), teorija (*nazarijja*), metoda (*menbedž*), eksplanatorni model (*numuzadž tefsiri*) itd., time što je utvrđivao njihovo porijeklo u latinskom jeziku i njihov terminološki razvoj u evropskom kontekstu još od antičke Grčke do postmodernističkog doba. Stoga je u ovoj analizi autoritativna referentna tačka ona zapadnoevropska. To je možda u skladu sa zahtjevima doktorske teze u kojoj se spomenuta analiza nalazi, a koju je autor radio na Odsjeku za političke nauke Univerziteta u Kairu. Međutim, Nasr Arif i dalje piše pionirske naučne radove u kojima primjenjuje jednu drugačiju metodologiju obrade pitanja arapske islamske tradicije u političkim naukama.

⁶⁹ Nasr Arif, *Nazarijjaat es-sijasa el-mukarena ve menbedžijjat dirasat en-nuzum es-sijasija el-arabijja: Mukarena ibstimuludžijja* (Teorije komparativne politike i metodologija istraživanja arapskih političkih sistema: Epistemološka usporedba), Leesburg, VA: University of Islamic and Social Sciences, 1998, str. 45.

Epistemološki sistem

Elementi koji čine teoriju znanja, ili epistemologiju, ponekad se nazivaju “epistemološkim sistemom”. Ranije smo spominjali da je prvi fokus projekta islamizacije znanja izgradnja svjetonazora, a dva temeljna pitanja od značaja za ovo jesu epistemološki sistem i metodologija. Epistemološki sistem odnosi se na pitanja važna za historiju i evoluciju ljudskog znanja, izvore i alate ovog znanja, metode klasifikovanja znanja i objašnjavanje njegovih funkcija.

Izvori znanja najuže su povezani sa svjetonazorom, dok su alati znanja najbližiji metodologiji. Božanska objava i univerzum dva su komplementarna izvora znanja u islamskom svjetonazoru, dok su razum i čulne sposobnosti dva komplementarna alata za Božiju objavu i univerzum, u svrhu sticanja i korištenja znanja. Zato svjetonazor (širi spektar gledišta) određuje i izvore i alate znanja, a priroda ovih izvora i alata (epistemološki sistem, koji je poddomen unutar svjetonazora) određuje metode obrade stečenog znanja. Metodologija se zato može posmatrati kao poddomen unutar epistemološkog sistema ili teorije znanja. S obzirom na poklapanje i međusobnu ovisnost, nalazimo da su mnogi mislioci i autori koristili termine “svjetonazor”, “epistemološki sistem” i “metodologija” – sinonimno.⁷⁰

Prijedlog modela odnosa između svjetonazora, epistemološkog sistema i metodologije

Ovaj prijedlog eksplanatornog modela započinje islamskom doktrinom koja je sistem vjerovanja. Jedan sistem vjerovanja odnosi se na viša egzistencijalna pitanja i pitanja koja se tiču Stvoritelja, univerzuma, ljudskih bića i života. Ovaj sistem uveliko podsjeća na ono što nazivamo pogledom na svijet ili svjetonazorom. Glavna činjenica u ovom sistemu jeste postojanje Boga kao Tvorca:

⁷⁰ Fathi Malkawi (ur.), *Nehva bina nizam mearifi islami* (Ka izgradnji islamskog epistemološkog sistema), Amman, Jordan: IIT, 2000. Vidjeti posebno rad Abdelwahaba Elmessirija pod naslovom “Fi ed-ders el-mearifi”, str. 41-60.

za shvatanje ove činjenice ljudi posjeduju urođene sposobnosti. Svemogući Bog stvorio je ljudski razum sa svojstvom razumijevanja svijeta i stvorio je svijet tako da se može razumijevati. To je univerzalno, prirodno znanje, koje postoji u razumu svih ljudi i koje čini ono što nazivamo “prirodnim životnim strukturama”. Takve su strukture element svih svjetonazora.

Strukture koje je stvorio muslimanski um, a koje se odnose na Boga Stvoritelja, poslanstvo, Sudnji dan itd., sačinjene su od brojnih detaljnih pojmova. Među ovim strukturama neke su epistemološke i pojedinac ih uči. Uzete skupa, čine ono što nazivamo “epistemološkim sistemom”, koji prepoznaje određene izvore i alate znanja, kao i određene načine sticanja i korištenja takvog znanja.

Epistemološki sistem i sistem vjerovanja povezani su nekim važnim pojmovima koji se odnose na mjesto čovjeka u univerzumu i muslimanske zajednice među ostalim zajednicama. Stoga su termini kao što su “zajednica”, “hilafet”, “osnaživanje” i “korištenje resursa” dio epistemološkog sistema i, istovremeno, dio sistema vjerovanja.

S obzirom na središnje mjesto koje islamski sistem vjerovanja i epistemološke strukture koje ga tvore imaju u muslimanskom umu, postoji jedan vrijednosni, etički okvir koji se oblikuje kao posljedica ukupnog islamskog razumijevanja stvari. Ovaj etički okvir ili vrijednosni sistem, koji objašnjava pitanja istine, pravde i dobrote, dopunjava se i prepliće s epistemološkim sistemom.

Islamski sistem = doktrinarni sistem + sistem znanja
+ vrijednosni sistem⁷¹

⁷¹ Ova jednakost predstavlja inovativno tumačenje načina na koji treba definirati osnovne elemente islamskog sistema s teorijskog, filozofskog gledišta. Međutim, neki kojima sam izložio poglavlja ove knjige u kontekstu obuke o “metodologiji epistemološke integracije” predložili su da se razluče i drugi sistemi unutar islamskog svjetonazora. Među takvima su, naprimjer, sistem religijskih obreda, sistem transakcija itd., koji su veoma značajni u praksi. Neki učesnici obuke predlagali su da jednadžba bude, naprimjer, ovakva: “Islamski

→

Ova tri sistema isprepleteni su i međusobno ovisni. Stoga, to kako razumijemo elemente jednog sistema odrazit će se na to kako razumijemo druga dva i kako se odnosimo premanjima. Elementi koji čine epistemološki sistem nužno se definiraju s obzirom na doktrine o vidljivom i nevidljivom svijetu, prirodi i svrsi univerzuma, prirodi ljudskih bića i njihovom mjestu u univerzumu i prirodi života, od toga kako započinje do toga kako se završava. Slično, ponašanje i stavovi ljudi prema vrijednostima istine, pravde i dobrote bit će određeni time kako razumiju posljedice takvog ponašanja, posljedice koje su definirane na osnovu izvora njihovih vjerovanja.

Islamski svjetonazor, koji uzima u obzir sve dijelove, elemente, komponente i sisteme, karakterizira jedno integrativno shvaćanje znanja, koje omogućava muslimanskom umu da izgradi posebno stajalište. Kao pogled na pravu prirodu stvari, unutar njihovog obuhvatnijeg okvira, islamski svjetonazor sadrži autoritativna pravila i okvire mišljenja i ponašanja kao dijelove ukupnog vrijednosnog sistema društva. On definira način na koji ljudski um opaža činjenice o svijetu, životu i ljudima, kao i odgovore na glavna egzistencijalna, epistemološka i etička pitanja o ovim činjenicama i odnosima između njih.

U prirodi je čovjekovog razuma da pravi razlike između entiteta na osnovu obilježja koja ih odvajaju jedna od drugih. Istovremeno, on ih prepoznaje kao nešto što pripada kategorijama ili grupama koje čine veće cjeline. Takvi entiteti smješteni su u konkretnim vremenskim i prostornim koordinatama i odnose se jedan prema drugome na konkretan način. Razum opaža karakteristična obilježja i po tome što pripadaju određenoj vrsti ponašanja, društvenih pitanja, religijskih vrijednosti itd.

sistem = sistem vjerovanja + sistem znanja + sistem vrijednosti + sistem obreda bogoštovlja +...” Međutim, kako vidimo, od kriterija klasifikacije ovisi priroda elemenata koji čine cjelinu, kao što određuje i stupanj njihove autonomije ili integracije. Među raznim verzijama ove jednadžbe su i: “Islam = pravo (šir’á) + način života (*minhadž*)”, “Islam = doktrina + islamsko pravo + etika” ili “Islam = islamsko pravo + istina” ili “Islam = obredi bogoštovlja + transakcije + etika” itd.

Kao što je rečeno, naše mentalne predodžbe o postojanju imaju direktan uticaj na djela, društveno ponašanje i život, nas kao pojedinca i u zajednici. Stoga svako pojedinačno i kolektivno ponašanje proističe iz jednog općeg svjetonazora.⁷²

ZAKLJUČAK

U ovom poglavlju bavili smo se pojmom metode (*menhedž*) s kur'anskog stanovišta i objašnjenjem razlike između metode (*menhedž*) i metodologije (*menhedžijja*) u njihovoj modernoj stručnoj upotrebi. Raspravljali smo o potrebi istraživanja i pisanja na temu metode i metodologije, te o važnosti promoviranja metodološke kulture među članovima muslimanske zajednice u cjelini. Ispitali smo neke forme koje metodološka svijest poprima i načine na koje savremni naučnici i mislioci razumijevaju metodu i metodologiju. Također smo dotakli i nekoliko ključnih pojmova važnih za metodu i metodologiju, posebno pojmove svjetonazora, epistemološkog sistema, paradigme i eksplanatornog modela. U sljedećem poglavlju diskutirat ćemo o načinu na koji su učenjaci u islamskoj tradiciji tretirali pojam metode.

Uočili smo da moderni naučnici imaju različite stavove o važnosti metode i metodologije i mjeri u kojoj su one potrebne u kontekstu moderne islamske reforme. Neki učenjaci ukazuju na to kako se metoda manifestira u posebnim islamskim naukama kao što su principi jurisprudencije, skolastička teologija i logika. Neki smatraju da metodu čine opća pravila koja upravljaju mišljenjem i istraživanjem u svim akademskim disciplinama, dok je drugi vide kao skup pravila specifičnih za ovu ili onu disciplinu. Kada se gleda sa tog stajališta, onda se jedna metoda koristi u nauci hadisa, druga u tumačenjima Kur'ana, treću koriste učenjaci jurisprudencije, četvrtu filozofi, petu prirodnjaci itd.

Neki savremeni muslimanski učenjaci zadovoljavaju se time da određenu metodu samo primijene na bilo što o čemu govore

⁷² Ali Shariati, *El-Insan ve el-islam*, str. 29.

ili pišu, dok drugi eksplicite govore o svojoj metodi i načinu na koji su došli do zaključaka. Ima onih čije je razumijevanje metode statično, dok je kod drugih razumijevanje metode i njene implikacije u islamskom kontekstu evoluiralo, i možda se i dalje razvija i mijenja.

U ovoj knjizi zauzeli smo pristup usvajanja kur'anskog kriterija kao vodiča za definiranje pojmova. Karakteristike pojma metode – *menhedž/minhadž* – kako se shvata s kur'anskog stanovišta suopćenitost i obuhvatnost, i u tom pogledu je poput drugih kur'anskih pojmova. Bez obzira na to, ne negiramo činjenicu da će bilo koje značenje koje pripišemo terminu *menhedž/minhadž* neminovno biti posebno značenje, vezano uz konkretno vrijeme, mjesto i skup okolnosti i iskustava. Zaključujemo, naprimjer, da je metoda Poslanikovih drugova, neka je Bog zadovoljan njima, bila da se stvari prihvataju na osnovu autoriteta Božijeg Vjerovjesnika. Drugim riječima, ono što se prenosilo od Ibn Abbasa i drugih naratora postati će poznato kao Sunnet, što razjašnjava značenja Kur'ana Časnog i time nam daje način (*menhedž*) na koji ćemo se ugledati na Poslanika. Termin *menhedž/minhadž* također označava skup pravila koja reguliraju proces izvođenja preciznih pravnih normi iz vjerodostojnih izvora. S obzirom na ovo značenje riječi *menhedž/minhadž*, principi jurisprudencije čine metodološku nauku *par excellence*. Slično, nauke o hadisu jesu metodološke nauke koje koriste skup procesa, među kojima su precizno definiranje, ispitivanje, dokumentiranje i kritika, kako lanca prenošenja predaje, tako i njenog teksta. Sve su ovo metodološki procesi. Međutim, svaki učenjak hadisa ima vlastitu metodu, različitu od metoda drugih naučnika. Isto se odnosi i na sve druge nauke o Božanskoj objavi i području ljudskih otkrića i razuma.

Metoda je povezana s općim pravilima koja reguliraju način na koji se ljudska misao bavi pitanjima i temama o znanju. Ona se vezuje i uz posebna pravila konkretnih nauka. Neke metode i pravila obojeni su svjetonazorom naučnika i istraživača. Postoji,

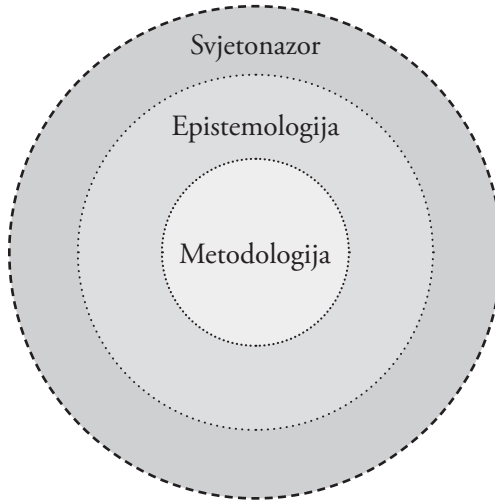
naprimjer, pozitivistička metoda, koja se zasniva na usvojenim modernističkim nazorima i druga, koja se zasniva na postmodernističkim gledištima. Slično, postoji kršćanska religijska metoda, islamska religijska metoda itd.

Iako primjeri o kojima smo u ovom poglavlju diskutirali mogu ostaviti utisak da postoji visoka svijest o važnosti metode, može se naći literatura o metodologiji i izvan islamske sfere, obilna i temeljita kao i ona s kojom se susrećemo na islamskoj strani. Zapravo, ta literatura može odražavati čak i višu svijest o metodološkoj krizi kroz koju prolaze neke discipline, posebno društvene i humanističke nauke.

Vrijedi spomenuti još neke stvari:

- Većina istraživanja i studija o dominantnoj naučnoj praksi drži se običaja, tradicije i postupaka za koje istraživač nije utvrdio porijeklo, niti identificirao autoritativne referentne tačke. Oni se zadovoljavaju saznanjem da su te metode općepoznate i da se posvuda prakticiraju. Eventualno, oni se ne priklanjaju niti jednoj konkretnoj metodi, odnosno priklanjaju se metodi koja se ne može lahko opisati ili definirati.
- Studije koje bismo mogli smatrati direktnom primjenom islamske metodologije – to jest, studije naučnika koji eksplicitno usvajaju ovu metodologiju i svjesno se pridržavaju njenih principa – prilično su rijetke.
- Diskusije o metodi i metodologiji najčešće su ograničene na naučne i stručne studije i ne podrazumijevaju praktičnu primjenu islamske metodologije na mišljenje, istraživanje i ponašanje.
- Iako postoji svijest o potrebi razvoja jedne islamske metodologije, malo je znanja o principima i istaknutim obilježjima takve metodologije. Još je slabija svijest o onom što mi zovemo “metodologijom epistemološke integracije” – koju zagovaramo u ovoj knjizi i podstičemo i druge da je grade.

Epistemološka integracija



KRUGOVI PRIPADANJA

METODOLOŠKA SVIJEST I METODOLOŠKI NEDOSTACI

CILJEVI OVOG POGLAVLJA

1. Razjasniti šta se podrazumijeva pod “metodološkom svijesti” i njenim odnosom prema drugim vrstama svijesti
2. Pokazati važnost razumijevanja kako metode, tako i metodologije, te kako ih razumijevaju savremeni teoretičari islamske misli i islamskog djelovanja
3. Identificirati glavne metodološke nedostatke i kako se oni manifestiraju u životu muslimanske zajednice

UVOD

Kada, u svakodnevnom govoru, izrazimo potrebu za političkom svijesti, kulturnom svijesti, svijesti o razvoju, o višim ciljevima i svrsi islamskog prava itd., ističemo naše težnje za znanjem i razumijevanjem stvarnosti u jednoj ili više njenih različitih dimenzija (njenj političkoj, ekonomskoj, kulturnoj dimenziji itd.), kao i potrebu za reformom ovog ili onog aspekta te stvarnosti. Svijest je, dakle, termin koji se koristi u opisu čovjekove svjesnosti o sebi i svom okruženju.

Termin “svijest” podrazumijeva čin prikupljanja stvari, tumaćenja, čuvanja i pamćenja. “Uho koje pamti”, o kojem govori Kur’an, nije fizičko uho koje prikuplja zvučne valove u materijalnom svijetu. To je, zapravo, uho kojim razumijevamo i dajemo smisao onome što smo čuli, a onda to shvatanje koristimo za

dobro.¹ Tako je Božiji Vjerovjesnik uputio blagoslov onima koji slušaju njegove riječi i upijaju njihov smisao, a onda ih prenose drugima.² Metodološka svijest jeste svjesno razumijevanje postojeće stvarnosti i načina da se ona promijeni nabolje.

Muslimanska inteligencija iskazuje jedan stupanj metodološke svijesti. Međutim, u mnogim slučajevima takva je svijest samo parcijalna, jer se odnosi samo na jedan aspekt stvarnosti, i zasniva se na određenim naučnim ili praktičnim specijalizacijama. Takva svijest ograničava se na opis pojava i procjenu njenih različitih dimenzija; često je spontana i instinktivna. Međutim, nadati se da se metodološka svijest može razviti u jedan sveobuhvatni uvid, zasnovan na svrhovitom razmišljanju i usmjeravan cjelovitim shvatanjem svijeta. Ovakav uvid, u kojem se primjenjuju vrijednosni standardi koji podrazumijevaju etičku odgovornost, stalno se širi na nova područja i zaranja dublje u predmet istraživanja, sve dok ne postane “živa metodološka kultura”, sposobna da doprinese reformi muslimanske zajednice.

Zato mi pod metodološkom svijesti podrazumijevamo spoznaju potrebe za detaljnim, obuhvatnim razumijevanjem prirode stvarnosti, njenih problema i njenih zahtjeva. To je svijest o tome kako se baviti stvarnošću na osnovu sistematičnog, zakonitog, svrshodnog planiranja, na koje ne utiču lične reakcije ili pritisak da se odluke donose odmah. Metodološka svijest podrazumijeva i uvid da se stvarnost u kojoj živimo mora reformirati uz pomoć

¹ U suri *El-Hakka*, 69:11-12 nalazimo: “Mi smo, kada je plavna voda [za Nuhovog vremena] probila sve nasipe, učinili da se rađate [na sigurnom] u toj lađi nosilji i Mi smo učinili da sve to od zaborava sačuva uho koje pamti.”

² Ebu Isa Muhammed Beni Isa Surah et-Tirmizi, “O podsticanju drugih da prenose ono što su čuli”, *El-Džami es-sahih*, ur. Ahmed Muhammed Šakir, Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmija, n.d., *Kitab el-ilm* (Knjiga znanja), svezak 5, hadis 2657, str. 33. Hadis glasi: “Abdullah ibn Mesud pripovijeda da je njegov otac rekao: ‘Čuo sam Poslanika da kaže: ‘Neka Bog ozari lice svakome koji, kad čuje nešto od nas, prenese to drugima tačno onako kako je čuo, jer mnogo je onih koji će preneseno bolje razumjeti od onog koji ga je izravno čuo.’” Druga predaja istog hadisa glasi: “Bog će osvijetliti lice svakome koji čuje moj govor, pa ga zapamti, pa ga prenese drugima, jer će ga možda onaj koji čuje bolje shvatiti od onog koji ga je prenio” (Et-Tirmizi, “O podsticanju drugih da prenose ono što su čuli”, svezak 5, hadis br. 2658).

pouzdana metodologije i na temelju jednog sveobuhvatnog svjetonazora. Takva reforma zahtijeva da započnemo pošteno i odlučno, da na tome ustrajemo, da koristimo potrebna sredstva i metode i da strpljivo radimo dok ne ostvarimo željenu reformu.

S obzirom na činjenicu da još nismo dosegli ovaj nivo metodološke svijesti, postoji potreba da se ljudima pomogne da shvate koliko je važno poznavati i primjenjivati metode, to jest, izgraditi sistem metodološkog mišljenja, istraživanja i ponašanja. Nastavljamo s posmatranjem brojnih vrsta metodološke neadekvatnosti, to jest, nedostataka obuhvatnog svjetonazora, zbog čega ne znamo kako se odnositi prema stvarnosti, kako tumačiti pojave i razlučiti vezu između uzroka i posljedica. Svaka od ovih metodoloških neadekvatnosti u našim životima manifestira se na različite načine. Zato, kada naiđemo na mane ili neravnotežu u životu i mišljenju, moramo analizirati metode odnosa prema stvarima, idejama i pojavama koje su dovele do ove mane ili neravnoteže, jer ćemo se samo tako “metodološki opremiti” za reformu.

PRVO: METODOLOŠKA SVIJEST

Ako muslimanska zajednica želi vratiti svoj izgubljeni ponos i slavu, preuzeti svoje globalne odgovornosti i biti predvodnik civilizacija, onda mora graditi metodološku svijest. S obzirom na činjenicu da je metodologija nauka čitanja putokaza, onda je metodološka svijest nešto bez čega se ne može. Napokon, može se ispostaviti da je put naprijed dug i posut preprekama te da putovanje ima brojne etape. Uz mnoge zavoje na putu, koji nas mogu skrenuti i strme uspone koje moramo savladati da bismo proširili horizonte, bit će mnogo posrtanja, opasnih nagiba, na kojima ćemo se spoticati i okliznuti. U takvim situacijama, metodologija će nam poslužiti kao vodič na putu.³

³ Muna Abd el-Mun'im Ebu el-Fadl, *Nabv minhadžijje li et-teamul ma'a mesadir et-tenzir el-islami: Bejn el-mukaddimat ve el-mukavvimat* (Ka metodologiji za obradu izvora islamskog teoretiziranja: Osnovni principi i sastavni elementi), Kairo: IIT, 1996, str. 8.

Metodološka svijest traži jasnoću u izgradnji metodologije i sredstava kojima će se izvršiti tranzicija s islamizacije znanja ka procesu provedbe programa na terenu. Opet, ova vrsta jasnoće zahtijeva sposobnost da se razlikuje proces izgradnje pojmova od procesa izgradnje autoritativnih okvira na osnovu kojih se vrednuje djelotvornost ovih pojmova. Autorica Muna Ebu el-Fadl ovu vrstu logičkog suda naziva “metodološkim čvorom”.⁴ Ona ukazuje na to da ovaj metodološki čvor ne možemo odvezati, niti napraviti potrebni kulturni skok, a da prethodno ne razvijemo metodološku svijest potrebnu za bavljenje islamskim izvorima teoretizacije.

Prva islamska komponenta ove metodologije tiče se načina na koji se odnosimo prema Kur'anu Časnom. Ebu el-Fadl uočava pet modela bavljenja kur'anskim diskursom, koji proističu iz jednog obuhvatnog gledišta i koji teže primjeni tog gledišta i na društvenu stvarnost i na područje specijaliziranog znanja. Izolirani individualni naponi koji se čine u ovom smislu do sada nisu dali nikakvu kvalitativnu promjenu vladajuće epistemološke klime, koja ne samo da pati od manjka organizacije, od zbrčke i površnosti već je i pod neprestanim napadima vanjskih intelektualnih uticaja.⁵

Ovdje možemo spomenuti vezu između metodološkog mišljenja i mehanizama ljudskog mišljenja u njegovim različitim formama i na različitim nivoima. Rekli smo da je nauka preciznije definirana svojom metodom nego svojim predmetom izučavanja; u najmanju ruku, može se reći da nauku definiraju njena metoda i predmet izučavanja u paru. Sticanje znanja i razumijevanje kod ljudi je proces koji je istovremeno i aktivan i reaktivan. Na metodologiju istraživača uticat će njegov ili njen mentalitet, stanje uma i svi oni različiti faktori koji čine njegovu ili njenu ličnost. Istovremeno, metodologija doprinosi oblikovanju ukupne

⁴ Ebu el-Fadl, *Nahv minhadžijje li et-teamul ma'a mesadir et-tenzir el-islami: Bejn el-mukaddimat ve el-mukavvimat*, str. 11.

⁵ Ebu el-Fadl, *Nahv minhadžijje li et-teamul ma'a mesadir et-tenzir el-islami: Bejn el-mukaddimat ve el-mukavvimat*, str. 29.

svjesnosti i kulturnih obrazaca društva ili zajednice, što, potom, određuje kojim će se istraživačkim temama dati prednost i koji će se kriteriji uzeti u procjeni istraživanja i njegovih rezultata.

Naš način, ili metodologija mišljenja utiču na svijest o stvarnosti. Kada nastojimo prenijeti stvarnost kako je opažamo, ono što prenosimo nije sâma ta stvarnost. Mi se, zapravo, približavamo stvarnosti u većem ili manjem stepenu, ovisno o stepenu u kojem je naš način ili metodologija mišljenja svrsishodna ili to nije.⁶ Ovo približavanje povezano je s ishodom međudjelovanja triju elemenata. Prvi element jesu pretpostavke u našem umu. Ove pretpostavke obično su u formi principa i vrijednosti koje su ili unutrašnje ili potiču iz društvenih struktura i uvjeta. Drugi element jesu alati koje um koristi, kognitivni i emocionalni procesi, kao i intuitivni, imaginativni i voljni kapaciteti uma. Treći element čine objektivne činjenice, uključujući kvantitativna i kvalitativna obilježja iskustvene stvarnosti i vezu te stvarnosti s drugim činjenicama koje je okružuju. Ljudski um organizira ove elemente unutar onog što nazivamo ljudskim iskustvom, a ono je sadržaj koji ljudska svijest koristi u težnji da razumije i protumači prirodne i društvene pojave i da ih koristi dalje u potrazi za boljim razumijevanjem i ispravnijim ponašanjem.

Ljudska svijest o stvarnosti proističe iz međudjelovanja triju elemenata:

1. Pretpostavki u ljudskom umu
2. Alata koje koristi ljudski um, kognitivnih i emocionalnih procesi, te njegovih intuitivnih svojstava
3. Objektivnih činjenica stvarnosti

Individualna svijest o stvarnosti može biti lažna, zato što društveni uvjeti mogu nametnuti ograničenja koja zahtijevaju da se ljudi identificiraju s vladajućom kulturom i kolektivnom sviješću

⁶ Nasr Muhammed Arif (ur.), *Kedaja el-menbedžijja fi el-ulum el-islamijja ve el-idžtimaijja: E'mal mu'temer el-menbedžijje el-mun'akide fi El-Džezair, 1989* (Pitanja metodologije u islamskim i društvenim naukama: Dokumenti sa Konferencije o metodologiji održane u Alžiru, 1989), Kairo: IIIT, 1996, str. 10.

(ili nedostatkom kolektivne svijesti). Ova pojava jedan je od uzroka koji se nalaze u osnovi kulturne i intelektualne stagnacije nekog društva. Međutim, u svakom društvu postoje nadareni i kreativni pojedinci, voljni da se istaknu. Takvi ljudi, koji iskazuju svoju slobodu autonomnošću i razlikovanjem, nadilaze dominantnu svijest svog društva zato što razumiju stvarnost na nov način i tumače svoja iskustva u duhu predvodnika i začetnika novog. Zbog toga mogu i uspjeti u širenju nove svijesti i načina razmišljanja. Ako takvi ljudi steknu mnoštvo sljedbenika, njihove se ideje mogu ostvariti i donijeti preporod i očekivanu obnovu.

Svijest o nazadnosti u koju je zapala muslimanska zajednica u svojim djelima, tokom proteklog stoljeća i po, iskazali su brojni zagovornici reforme. Međutim, ona je raštrkana i zbrkana, pošto se zasniva na nekim jednodimenzionalnim, nedostatnim metodologijama. Jedni, naprimjer, zagovaraju selefijski pristup iz poštovanja prema prošlosti, bezgraničnog veličanja prvih generacija muslimana, potpunog prekida sa zapadnjačkim pristupima i težnji da se podriju zapadna dostignuća, fokusirajući se isključivo na njihove nedostatke i mane. Međutim, ovi isti pojedinci, kada razmišljaju o svojim svjetovnim interesima, ne oklijevaju da svoju djecu pošalju u škole koje primjenjuju zapadne metode i uživaju plodove ovih metoda! A svoje domove, urede i ulice grade i opremaju uređajima i elektronikom napravljenim na Zapadu, ili barem izumljenim na Zapadu. Nasuprot njima, drugi pozivaju na modernistički pristup koji podrazumijeva svojevrсно samokažnjavanje. Selektivnim čitanjem islamske historije, ovi takozvani modernisti naglašavaju one događaje i primjere koji opravdavaju rušenje cjelokupne historije i potpuni prekid sa prošlošću. A što se tiče Zapada, prikazuju ga kao nešto s toliko obilja i genijalnosti da samo po sebi zaslužuje autoritet i vodeće mjesto.⁷

U umu mnogih ljudi kriza islamske svijesti, ilustrirana ovim pristupima, mogla bi se i produbiti. Prvi razlog za to jeste što

⁷ Abd el-Karim Bakkar, *Tedždid el-va'j* (Obnova svijesti), Silsilat er-rihla ila ez-zat (Edicija: Putovanje ka "sebstvu"), no. 2, Damask: Dar el-kelam, 2000, str. 9-23.

su zagovornici ovih pristupa, s obje krajnosti, u većini slučajeva ljudi na položajima u muslimanskoj zajednici, bilo da su to ljudi na vlasti, bilo da su intelektualne vođe. Ova kriza svijesti produbljuje se kao posljedica frustracije i očaja koji tako teško padaju ljudima, zbog stalnih vojnih i političkih poraza koje trpi muslimanska zajednica i zbog neuspjeha vođa koji su, svojevremeno, bili svjetionici nade. Međutim, na kraju nekih tunela nazire se svjetlost, pa i ovi porazi, ma kako teški bili, često služe kao katalizatori za ponovno rađanje svijesti kod onih koji se smatraju vođama muslimanske zajednice u područjima misli i kulture.⁸

Najozbiljnija forma svjesne obmane ili zbrke tiče se metode ili pristupa. Gubitak metodološke svijesti može prouzročiti skretanje s puta u odnosu na odabrane metode i njihove funkcije. Možemo čak pasti u iskušenje da termin “metoda” ili “pristup” primijenimo na nešto što nema veze ni s jednim, ni s drugim. Jer, metodologija u pravom značenju izvor je pravog vođenja, nešto što nam pomaže da razvijemo zdravu svijest. Ako je “metoda” (*menhedž*) put ili staza koja vodi željenom odredištu, onda će ona, po definiciji, objasniti kako se može stići tamo gdje se nadamo da idemo. U onoj mjeri u kojoj su njene premise i orijentacija sigurne, ona služi kao pouzdan vodič koji upućuje na putokaze koje trebamo da bismo stigli do cilja kojim stremimo.⁹

U svakom slučaju, doima se da u mnogim dijelovima islamskog svijeta, od sredine 20. stoljeća raste svijest o potrebi metode i metodološkog mišljenja, a “metoda” postaje glavna preokupacija naučnika i stručnjaka iz raznih disciplina, intelektualnih

⁸ Nakon poraza u junu 1967, brojni ugledni mislioci i ljudi od uma i pera odustali su od svoje nekadašnje lojalnosti vladajućim režimima i tadašnjim političkim vođama, pošto im je postalo jasno da te političke vođe zavode mase, kao i političku i intelektualnu avangardu. Kao da su i ove vođe bile neosviještene. Zato je ovaj historijski poraz donio “povratak svijesti” (*avde el-va’f*), a ta je fraza poslužila Tefniku el-Hakimu za naslov knjige (Kairo: Dar el-mearif, 1972), kao i Nizaru Kabbaniju za neke poeme koje je napisao nakon ovog istog poraza.

⁹ Sejf ad-Din Abd el-Fattah, *Havla el-menhedžijje el-islamijje: Mukaddimat ve tevbikat* (O islamskoj metodologiji: Osnovni principi i primjena), rad predstavljen na Trećoj obuci iz islamske metodologije, održanoj u Uredu Međunarodnog instituta za islamsku misao u Ammanu, Jordan, 12-17. novembra 1998, str. 4.

krugova i onih zainteresiranih za islamski poziv. Neki učenjaci napisali su metodološke studije iz nauke o propagiranju islama.¹⁰ Drugi zagovaraju da se u širenju islamske poruke oponaša Poslanikov pristup.¹¹ Treći su, pak, odabrali tekstove koji se odnose na metodologiju iz djela posebnih muslimanskih mislilaca,¹² ili su skupljali novinske članke od značaja za metodološki poduhvat.¹³

Pročitati u cijelosti iz Kur'ana Časnog odlomak u kojem se izlaže priča o Božijem poslaniku Ibrahimu, neka je mir na njega: "Stog pokazasmo Ibrahimu moćno [Božije] carstvo nebesa i Zemlje – kako bi bio jedan od onih koji čvrsto vjeruju... onih koji su vjeru primili i koji je ne mi-ješaju s grijehom – jedino će oni biti sigurni, jer oni su našli pravi put." (Sura *El-En'am*, 6:75, 82). Razmisliti o metodološkom značaju ove priče. Potom diskutirati da li se može smatrati da "metodologija" koju koristi Ibrahim kada narodu govori o svom traganju za istinitim Bogom – koje se zasniva na dokazima koje mu je Bog pokazao – ima značenje naučne metodologije ili metoda naučnog istraživanja. Razmotriti koji bi metodološki značaj imali da su se ovi događaji zbili prije nego što je Ibrahim pozvan da bude poslanik, a koji metodološki značaj imaju zato što su se zbili nakon tog poziva.

U specijaliziranim akademskim krugovima, nauka o porijeklu ili principima tretira se kao istraživačka metoda¹⁴ koja otkriva potrebu obnove znanja u svrhu rješavanja savremene metodološke krize. Kada se diskutira o islamskom učenju, skreće se

¹⁰ Muhammed Ebu el-Feth el-Bejanuni, *El-medhal ila ilm ed-da'va: Dirase menbedžijje ša-mile li tarik ed-da'va ve usuliba ve menabidžiba* (Uvod u nauku islamskog poziva: Metodološka studija historije poziva, njegovih principa i njegovih metoda), reprint, Bejrut: Muassasat er-Risala, 1993).

¹¹ Muhammed Surur Zejn el-Abidin, *Menbedž el-enbija' fi ed-da'va ila Allah* (Poslanikov pristup pozivanju [drugih u vjeru]), Birmingham, UK: Dar el-Arkam, 1992.

¹² Džasim ibn Muhammed ibn Muhelhil el-Jasin, *El-Kelimat el-menbedžijje min kelam šejh el-islam Ibn Tejmijje* (Vodič u islamsku metodologiju iz djela Ibn Tejmijje), Kuvajt: Muassasat el-Kelima, n.d.

¹³ Salman ibn Fahd el-Avde, *Mekalat fi el-menbedž* (Članci o metodi), An Arbor, Michigan: Et-Tedžmua el-islami fi Amrika eš-šemalijja (Islamski savez Sjeverne Amerike), Silsilat rasail et-tedždid (Edicija *Obnova poruke*), no. 2, 1999.

¹⁴ Taha Jabir Alawani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (izmijenjeno izdanje na engleskom priredili Yusuf Talal Delorenzo i Anas S. Al-Shaikh-Ali), London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2003, str. 1.

pažnja na relevantne istraživačke metode kao na način izučavanja savremene islamske misli i kao na metodološke elemente koji čine studije principa religije. Islamska religija način je života koji obuhvata doktrinu, bogoštovlje, etiku i zakone. Uzeti skupa, ovi elementi čine pristup kakav je imala prva generacija muslimana. Poslije prve generacije došli su pojedinci koji su ovaj pristup pretvorili u šaroliku mješavinu teoloških i filozofskih pitanja, emocionalno-mističkih iskustava i suhoparnih, izoliranih djela pobožnosti. Ovakva situacija dovela je do pojave reformatora koji su radili na obnovi kohezije u strukturi islamske metode i načina življenja.¹⁵

Kako nauka o principima pomaže formulaciji precizne naučne metodologije mišljenja? Dati dva primjera i objasniti.

Kada je riječ o definiranju obilježja i temelja islamske praktične metode, njene manifestacije nalazimo u Poslanikovom Sunnetu, koji je sâm po sebi praktično tumačenje Kur'ana. U svojoj knjizi *Kejfe neteamelu mea es-sunna en-nebevija: Mealim ve devabit* (Kako se odnositi prema Poslanikovom Sunnetu: Putokazi i mjerila), šejh Jusuf el-Karadavi primjećuje: "...i sâm Poslanik je protumačeni Kur'an i islam u tjelesnom obliku... Obaveza je muslimana da znaju ovaj precizni poslanički pristup, koji ocrtava iznimna obuhvatnost, cjelovitost, uravnoteženost i lahkoća. Muslimani, zato, moraju naći način da poboljšaju svoje razumijevanje Poslanikovog Sunneta i svoj odnos prema njemu." El-Karadavi dodaje da je "u ovo vrijeme glavna kriza muslimana – kriza mišljenja." Ova kriza, kaže on, najjasnije se manifestira u teškoćama s kojima se ljudi suočavaju u razumijevanju i primjeni Poslanikovog Sunneta, posebno u kontekstu nekih tokova

¹⁵ Abd er-Rahman ibn Zejd ez-Zunejdi, *Menahidž el-bahs fi el-akide el-islamijje fi el-asr el-badir: Dirase li manahidž el-fikr el-islami el-mu'asir ve li el-anasir el-menbedžijje fi dirasat usul ed-din* (Istraživačke metode značajne za islamsko učenje u modernom dobu: Studija pristupa savremenoj islamskoj misli i metodološke komponente studije principa islamske religije), Rijad: Merkez ed-Dirasat ve el-Ilam, Dar Išbilja (Seviljska kuća), 1998, str. 5-6.

islamskog preporoda, “s obzirom na činjenicu da su sljedbenici takvih pokreta stalno pod uticajem pogrešnog tumačenja svetog Sunneta”.¹⁶ Autor Abd el-Džebbar Said također je identificirao neke pogrešne pristupe Poslanikovom Sunnetu.¹⁷

Međutim, neki istraživači smatraju da su muslimanski učenjaci hadisa već na počecima historije izučavanja Poslanikovog Sunneta razvili vrlo sistematičan pristup ovom području. Jedna moderna kritika hadiske nauke ide tako daleko da tvrdi da su ovi prvi pristupi izučavanju Poslanikovog Sunneta bili “potpuno naučna teorija koja je dosegla visok stupanj savršenstva i tačnosti”.¹⁸ Drugi učenjak tvrdi da je ova nauka “islamsko čudo u području Poslanikovog Sunneta” i da su čak i različite grane ove nauke, uključujući, naprimjer, nauku razlikovanja hadisa, postale kompletne nauke svoje vrste.¹⁹

Još od Ibn Haldunovog vremena, mnogima koji su se oslanjali na tekstove svojih predaka kao na sadržaj s neupitnim činjenicama, pitanje metodologije u području historijskih studija nije bilo jasno, pa su zbog toga pravili metodološke greške. To isto važi i za one koji hoće usvojiti metode orijentalista koji su – iako su nesumnjivo dali svoj dragocjeni doprinos – radili u interesu kolonijalizma. Zatočeni u svom kompleksu zapadne superiornosti, orijentalisti su počeli pisati historiju “iza staklenog zida. Zato nisu uspijevali pohvatati niti glavnih događaja [na Bliskom istoku] i zato nisu znali koja su ključna obilježja islama u njegovom svijetu i vremenu”.²⁰

¹⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Approaching the Sunnah: Comprehension and Controversy*, prijevod Jamil Qureshi, London and Washington: IIIT, 2006, str. 11.

¹⁷ Abd el-Jebbar Said, “Menhedžijjat et-te’amul me’a es-sunne en-nebevijje (Metodologija odnosa prema Poslanikovom Sunnetu)”, *Islamiyyat el-nearifā*, godina 6, no. 18, jesen 1999, str. 53-88.

¹⁸ Nur ed-Din el-Eter, *Menhedž en-nakd fi ulum el-hadis* (Kritički pristup hadiskoj nauci), reprint, Damask: Dar el-Fikr, 1979, str. 8.

¹⁹ Hammam Abd er-Rahim Said, *El-Fikr el-menbedži ind el-muhaddisin* (Metodološka misao hadiskih učenjaka), Doha, *Silsile Kitāb el-umme*, no. 16. muharrem 1408. god. po H, str. 17 i 107.

²⁰ Ibrahim Bidhun, “El-Kitabe et-tarihijje el-islamijje: Bejne et-tarika ve el-menhedž” (Islamska historijska djela: Način i metod), *El-Ma’had* (kvartalni časopis za kulturu koji



Jedan od najvažnijih zadataka s kojima se islamska misao današnjice suočava jeste vođenje aktuelnog dijaloga na temu metodologije. Jedan ugledni muslimanski mislilac retorički se zapitao: “Je li kriza u kojoj se muslimani nalaze tako dugo u suštini samo kriza mišljenja i metodologije?”²¹ U književnosti je traganje za islamskom metodologijom književne kritike postalo glavni prioritet, s obzirom na nesrazmjernost zapadnih metoda literarne kritike i muslimanskih današnjih iskustava s književnim stvaralaštvom. Mora postojati alternativni islamski pristup književnoj kritici, koji odražava muslimanski karakter, psihu i težnje. Treba nastaviti s pokušajima da se definiraju granice ovog pristupa, s isprobavanjem njegovih alata i objašnjavanjem njegovih komponenti. Ova je potreba sve hitnija, budući da strani pristupi privlače sve više i više sljedbenika. Po mišljenju jednog muslimanskog mislioca:

Svijet oko nas napredovao je u razvoju istraživačkih metoda i pristupa mišljenju, djelovanju i primjeni. Međutim, mnoga praksa koje se drži muslimanska zajednica ne pokazuje da pokušava održati korak [s nemuslimanskim metodologijama] i da je, zapravo, muslimanska zajednica kapitulirala pred materijalističkim, konzumerističkim pristupima i metodama koji su u sukobu s islamskom civilizacijom i vrijednostima. Postoji potreba da se izučavaju ove uvezene metode i pristupi, tako da možemo iskoristiti svaki njihov aspekt koji je u skladu s islamskim svjetonazorom, ali, istovremeno, nastoji izgraditi poseban, naš vlastiti pristup koji funkcioniše unutar parametara koji čuvaju vlastite sastavne elemente i glavna obilježja.²²

Bushaykhi objašnjava da je “metoda problem broj jedan naše zajednice i neće nam krenuti nabolje, ni akademski, ni kulturno, sve dok ne nađemo vlastiti put ka najpraktičnijoj i najrazboritijoj

izdaje Institut za arapsko-islamske studije u Londonu [Arab-Islamic Studies Institute London], god. 1, no. 1, januar 1999, str. 9-15.

²¹ Abd el-Madžid en-Nedždžar, *Mebahis fi menhedžijjat el-fikr el-islami* (Studije iz metodologije islamskog mišljenja), Bejrut: Dar el-Garb el-Islami, 1992, str. 7.

²² Ali el-Gazjevi, *Medhal ila el-menhedž el-islami, fi en-nakd el-edebe* (Uvod u islamski pristup književnoj kritici), Silsile kitab da'va el-hakk (Edicija “Poziv Knjizi istinitoj”), no. 6, El-Muhammedije, Maroko: Ministarstvo vakufa), 2000.

metodi. Stalno tražimo od Boga da nas ‘vodi ispravnim putem’. Stoga moramo energično osigurati da taj put bude ispravan u svemu što radimo i da napori koje ulažemo da tu stazu utabamo dolikuju važnosti tog puta. Znanje je to što definira čovjeka. Slično, znanje koje ljudima donosi boljitak rezultat je toga što su se čvrsto držali određene staze ili metode koja im je omogućavala da saznaju ono što nikada prije nisu znali. I, iako je saznavanje dio staze, najvažniji dio je ono što dolazi poslije, to jest, analiza, objašnjenje i sklapanje dijelova.”²³

U oblasti mišljenja, Taha Abd er-Rahman naglašava potrebu islamskog svijeta da bude na oprezu, predostrožan, u vezi s nečim što on zove “intelektualna potpora”. Drugim riječima, postoji potreba da se muslimansko vjersko iskustvo podupre modernim, uvjerljivim racionalnim pristupima i da se pokaže kako je vjersko iskustvo zasnovano u ovim pristupima. Prema Abd er-Rahmanovom mišljenju, nemar u ovoj oblasti odveo nas je u lošem pravcu, zbog čega smo ranjivi na napade protivnika. On kaže: “Kad bismo bili predostrožni, budni, sticali metodološke vještine dubljim zaranjanjem u iskustvo vjere, mogli bismo stvoriti novu formu islamske misli koja bi ojačala i održala ovu budnost.”²⁴

Abdul-Hamid Ebu Sulejman smatra da se reforma muslimanske zajednice može desiti samo kroz porodični odgoj i obrazovne institucije, a da rješavanje problema obrazovanja s kojim se suočavamo zahtijeva razvoj “jedne metodološke nauke... i organizirane aktuelne naučne studije koje idu dalje od ograničenih, izoliranih analiza”. Takva studija podrazumijeva ispitivanje metodologije reforme i promjene (što obrazovanje i odgoj i jesu). Ovaj proces on opisuje kao “ozbiljne akademske studije” i razlikuje ih od “površnih i nasumičnih posmatranja”.²⁵

²³ Eš-Šahid el-Bušeji, “Muškilat el-menhedž fi dirasat mustaleh en-nakd el-arabi el-kadim (Problem metode u studijama stare arapske [književne] kritike i njene metodologije”, *Medželle el-muslim el-mu’asir*, no. 14, januar-april 1990, str. 55-56.

²⁴ Taha Abd er-Rahman, *El-Amel ed-dini ve tedždid el-akl* (Vjersko djelovanje i obnova razuma), Bejrut: El-Merkez etsekafi el-Arebi, 1997, str. 9-10.

²⁵ Abdul-Hamid Abu Sulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, str. 126.

Prema Ebu Sulejmanu, postoje tri uvjeta koja se moraju zadovoljiti da bi došlo do obnove i reforme. Prvi je psihološka snaga i hrabrost. Drugi je siguran i superioran način razmišljanja. Treći je jasan svjetonazor, čiji je cilj dobrobit svih. Kada raspravlja o posljedicama neuspjeha u ispunjavanju ovih uvjeta, Ebu Sulejman prioritet daje sistematičnom načinu razmišljanja. On kaže: "...historijska podjela, do koje je u muslimanskoj zajednici došlo između intelektualnog i političkog vodstva, dovela je do... neuravnoteženog pristupa, koji je, dalje, doveo do rušenja psihološke snage i gubitka [karakterističnog islamskog] svjetonazora".²⁶

Uvjeti za obnovu i reformu po mišljenju Abdul-Hamida Ebu Sulejmana:

1. Psihološka snaga i hrabrost
2. Pouzdan, superioran način razmišljanja
3. Jasan svjetonazor, čiji je cilj donijeti dobrobit svima

Iako se pitanje metode, prije svega, odnosi na misao, njegovo rješavanje nije ograničeno na mislioce i istraživače u oblasti teorijske filozofije. I oni koji postuliraju teorije koje čine temelje islamskog pokreta, bili intelektualci ili ne, smatraju da je pitanje metode "jedno od najvažnijih intelektualnih pitanja s kojima će se suočiti savremeni islamski pokret, zato što postoji prirodna veza između metode i pokreta. Neko ko se želi kretati razborito i biti dobro vođen, treba konkretno odrediti cilj ka kojem želi ići, kao i put kojim namjerava ići da bi do tog cilja stigao. To je pitanje koje zahtijeva neposrednu pažnju, zato što nas može skupo koštati ako ne razumijemo njegov značaj, ako odlažemo ostvarivanje pojedinih ciljeva ili potpuno zalutamo. Posljedica može biti stagnacija, očaj i brojni drugi ishodi, katastrofalni po napredovanje pokreta."²⁷

²⁶ Abdul-Hamid Ebu Sulejman, "Me'arif el-vahj: El-Menhedžijje ve el-eda (Nauka objave: Metodologija i izvedba)", *Islamiyye el-ma'rife*, prva godina, no. 3, str. 85-109.

²⁷ Dža'fer Šejh Idris, "Kadiyye el-menhedž ind es-Sejjid Kutb fi 'Me'alim fi et-tarik" (Pitanje metode u djelu 'Me'alim fi et-tarik' Sejjida Kutba), u *Bilješke sa Seminara "Pravci u savremenom islamskom mišljenju"* (*Proceedings of the Seminar on "Directions in Contemporary*

Ako usvojimo tri uvjeta islamske obnove i reforme po Abdul-Hamidu Ebu Sulejmanu, kako će porodica, u svojstvu obrazovne institucije, ispuniti ove uvjete?

Među dimenzijama za koje smatra da nedostaju u misli i praksi savremenih islamskih pokreta, El-Alvani identificira metodološku dimenziju kao najvažniju i najurgentniju.²⁸ Po El-Alvanijevom mišljenju, ova situacija zahtijeva razvoj jednog cjelovitog metodološkog tumačenja koje će ujediniti dvostruko čitanje – Kur’ana i stvorenog univerzuma. Kroz cjelovito čitanje obiju ovih zbilja, s naglaskom na nastajanje, interakciju i historijsku logiku promjene, možemo ući u svijet Časne Knjige s jednom jasnom metodologijom. Uz takvu metodologiju, možemo prevladati teškoće, što se traži u revolucionarnim djelima *Fasl el-mekal fi ma bejne el-hikme ve eš-šeri’a min ittisal* (Odlučna rasprava o povezanosti između vjerzakona i filozofije) Ibn Rušda, *Tahafut el-felasifa* (Nesuvislost filozofa) El-Gazalija i Ibn Rušdov odgovor na ovu El-Gazalijevu knjigu *Tahafut et-tahafut* (Nesuvislost nesuvislosti). Kao svoj odgovor na ovaj isti problem, Ibn es-Salah (u. 643) proglasio je logiku “nezakonitom”, a Ibn Tejmije je pokušao izbaciti malu premisu iz silogizma i ponudio alternativnu premisu iz Kur’ana kako bi se spriječila protivrječnost između objave i razuma.²⁹

Ovo su, dakle, primjeri teoretičara iz oblasti mišljenja, nauke i političkih i religijskih pokreta sa sviješću o metodi i njenoj važnosti. Međutim, imati svijest o potrebi metode jedno je, dok je imati stvarnu metodu nešto drugo. Slično, to što tu svijest imaju odabrani pojedinci jeste jedno, a opća svijest naučne zajednice ili onih koji propagiraju islam, da ne govorimo o društvu, nešto je drugo.

Islamic Thought”), održanom u Bahreinu, Rijad: Mekte et-terbije el-arebijje li duvel el-halidž, 1985, str. 531-546.

²⁸ Taha Jabir al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought*, kompilacija radova iz časopisa *American Journal of Islamic Social Sciences* (London and Washington: IIIT, 2005, str. 11.

²⁹ Al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought*, str. 247-249.

Metodološka svijest nije samo nekakav novi slogan na popisu stvari koje nedostaju muslimanskoj zajednici da bi ostvarila svoje posebno kulturno prisustvo. To je više jedna racionalna i praktična definicija skupa metodoloških zahtjeva koji moraju kružiti, koji se moraju istraživati, izučavati i kritikovati kako bi se odnjegovao jedan globalni mentalitet u muslimanskoj zajednici, zasnovan na svijesti o metodi i najboljim pristupima. Sejf ed-Din Abd el-Fettah popisao je četiri elementa koja su potrebna za stvaranje čvrste metodološke svijesti: (1) svijest o izvorima islamskog metodološkog teoretiziranja, (2) svijest o raspoloživom zapadnom metodološkom potencijalu i mogućnosti da mu se pristupi, (3) svijest o metodološkoj primjeni i mogućnostima tumačenja izvora islamske teoretizacije i (4) svijest o teškoćama metodološke primjene i načinima njihovog prevazilaženja.³⁰

Kada su ovi elementi prisutni, bit će potrebno da oni koji posjeduju metodološku svijest prevedu tu svijest u praktično djelovanje u svojim disciplinama i akademskim specijalizacijama.

DRUGO: ZNAKOVI METODOLOŠKE NERAVNOTEŽE U ŽIVOTU MUSLIMANSKE ZAJEDNICE

Različiti faktori doprinijeli su da muslimanska zajednica zapadne u kulturnu učmalost, u kojoj se nalazi posljednjih nekoliko stoljeća. I neki drugi faktoru održavali su ovu obeshrabrujuću situaciju, uprkos iskrenom trudu reformatora da poprave stvari; međutim, upečatljivo je da nedostaju osnovni elementi željenog kulturnog napredovanja.

Psiha savremenog muslimana, kako na individualnom, tako i na kolektivnom nivou, pokazuje različite vrste neravnoteže i disfunkcionalnosti koje su sputavale muslimane da učinkovito djeluju. Ova neravnoteža se manifestirala, s jedne strane, u mentalnoj i idejnoj dimenziji ljudske psihe, to jest u svjetonazoru

³⁰ Abd al-Fattah, *On Islamic Methodology*, str. 5-6.

muslimana, koji određuje njegova shvatanja svijeta, života i čovjeka, a koji je postao konfuzan i nejasan na više načina. Neravnoteža se može vidjeti i u psihološkoj, emocionalnoj dimenziji muslimanskog karaktera, u obliku slabosti volje, nesposobnosti da se preuzme inicijativa i nedostatku hrabrosti i odvažnosti.

Neravnoteža u psihološkoj naravi muslimana modernog doba manifestira se u dva aspekta njihove ličnosti:

1. Intelektualnom ili idejnom aspektu, gdje se opaža nedostatak jasnoće u svjetonazoru i, shodno tome, shvatanjima
2. Psihološko-emocionalnom aspektu, gdje se neravnoteža manifestira u obliku slabe volje i nedostatka inicijative

Bilo bi korisno različite vrste neravnoteže u ovim dvjema dimenzijama unutrašnjeg života muslimana podvrgnuti temeljitom istraživanju i analizi. Postoji, međutim, još jedna vrsta neravnoteže koja pogađa muslimanski napor i težnje i na individualnom i na kolektivnom nivou. Ova neravnoteža, koja pogađa i spomenute aspekte psihe muslimana – idejni i emocionalni – manifestira se i u načinu razmišljanja muslimana o pitanjima saznavanja, osjećanja i prakse. Ta se metodološka neravnoteža ogleda u tome kako se neka ideja prevodi u konkretnu stvarnost ili u načinu na koji se mentalna uvjerenja preobražavaju u stvarnu životnu praksu. Vrijednost neke ideje u potpunosti se uviđa tek kada postoji način da se ona preobrazu u konkretno djelovanje. Ozbiljnost ove metodološke neravnoteže može se vidjeti u tome što ona ometa pojedince s dobrim idejama da te ideje i predstave na pravi način, to jest, da pređu iz područja mentalne apstrakcije i ideala u područje svakodnevnog života. Ideje se mogu i iskrivljeno formulirati, zbog čega ih drugi ne mogu ni razumjeti, ni prihvatiti. Specifični izrazi ove metodološke neravnoteže jesu:³¹

³¹ Abd el-Medžid en-Nedždžar, *Avamil eš-šuhud el-badari* (Faktori u kulturnom doprinosu), Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1999, vol. 2, str. 39-71.

(1) Neravnoteža u svjetonazoru

Pouzdan pristup rješavanju nekog problema zahtijeva da se taj problem ispita unutar šire sfere kojoj pripada, to jest, kao jedan od više elemenata, od kojih neki liče, a drugi se razlikuju od njega, a koji čine jedan cjeloviti skup. Ovaj pristup omogućava istraživaču da vidi različite dijelove na pozadini šire cjeline i da otkrije suštinske karakteristike problema s raznovrsnih stajališta. Tako će moći problemu ili pojavi pristupiti s pravilnom procjenom mogućeg učinka vlastitih djela.

Cjeloviti pristup, koji islamski svjetonazor zahtijeva, doprinosi mogućnosti povezivanja vidljivog i nevidljivog svijeta, korisnih i štetnih aspekata ove ili one pojave, sadašnjih i budućih interesa, situacije na nekom konkretnom mjestu i u širem njegovom okruženju, kao i neposredne i kasnije učinke djelovanja i događaja. Metodološka neravnoteža u ovom kontekstu očituje se u pokušajima da se dati problem ili pojava ograniče na jednu dimenziju i da se druge isključe, da se razmatra ograničeni broj raspoloživih činjenica i/ili samo ono što je neposredno i očigledno u datoj situaciji. Ova vrsta metodološke neravnoteže ponekad poprima oblike potrage za istinom u uskom, ograničenom prostoru unutar različitih disciplina, pa se, naprimjer, posmatra samo ono što je do nas došlo historijski, a isključuje noviji razvoj. Ovaj parcijalni ili atomistički pristup istraživanju pisane historije može se ograničiti na pravni aspekt stvari, a da se i ne pokuša zahvatiti iz temeljnih izvora, Kur'ana i Poslanikovog Sunneta. Ili se može usredotočiti isključivo na tekstualne aspekte nekog problema i njegovih ogranaaka, a da se ne razmišlja o područjima njihove primjene s obzirom na pitanja o svijetu, materiji i ljudskom progresu i civilizaciji. Slično, neko se može ograničiti na jednu školu mišljenja ili jurisprudencije ne uzimajući u obzir druge škole, čija stanovišta mogu dati potpuniji uvid u stvari ili obogatiti um širim razumijevanjem religije i njenih viših ciljeva i svrhe.

Ova neravnoteža ponekad je vidljiva manjkavim shvatanjem o vremenu, što u praksi rezultira ograničenom procjenom stvari

na ograničeni period historije. Ciljevi i svrhe islamske religije mogu se ostvariti kroz pravne odluke samo ako takve odluke uzimaju u obzir prošlost (da izvuku lekcije iz nje), sadašnjost (da rješavaju njene probleme i pitanja) i budućnost (da predvide potencijalni učinak i posljedice odluke). Najupečatljiviji nedostaci su tendencija da se u procesu planiranja zanemaruje budućnost i nesposobnost da se procijene budući zahtjevi. U stvarnosti, idžtihad, ili racionalno tumačenje, jednostavno je čin pridruživanja jednog vremenskog perioda drugom. Proces idžtihada podrazumijeva traženje uputstva iz Objave, koja stoji iznad i preko vremena, kako bi se došlo do rješenja za pitanja koja se javljaju u sadašnjosti. Time je onaj koji praktikuje idžtihad prosvijećen tumačenjem svojih prethodnika, koji su tumačili temeljne izvore religije u svjetlu vlastitih okolnosti i predviđali posljedice današnjih odluka na budućnost i promjene u budućnosti.

Ista ova neravnoteža otežava procjenu relativne važnosti problema i izbor normi koje će se primijeniti na njih. Kada se status pojedinih etičkih principa, djela i obreda uzdiže kao da su u samom srcu islamske poruke i glavni kriterij djelovanja, neovisno od općih religijskih principa i zahtjeva date situacije, ovi se sveobuhvatni principi iskrivljuju, a učinkovitost propagiranja islamske poruke podriiva. Kada se određeni pojedinci ili grupe uporno drže onog što oni smatraju najvažnijim, ishodi su sporenja i podjele. Ono što oni zaboravljaju jeste da, zapravo, raspravljaju o jednostavnoj stvari različite procjene ili tumačenja određenih perifernih pitanja. Kada muslimani dopuste da ih takve razlike podijele, oni žrtvuju daleko vitalnije interese, kao što su jedinstvo i sposobnost da udruže svoje snage u svrhu unapređenja svoje religije, te mogućnost muslimanske zajednice da napreduje.

Ova neravnoteža za posljedicu ima gubitak sveobuhvatne, nadsvodne vizije koja nam omogućava da stvari procijenimo u skladu s njihovim pravim značenjem i da ih poredamo po stupnju važnosti. Oni koji su izgubili ovu viziju uzimaju ono što je minorno i pojedinačno kao da je glavno i univerzalno. Jedno od

istaknutih obilježja ovog obuhvatnog stajališta jeste sposobnost da se zaključuje na osnovu zdravog poređenja stvari i situacija: da se razluči ono što je važno i ono što je važnije, šta je štetno a šta štetnije, šta je korisno a šta korisnije. Bez ove sposobnosti, gubimo i sposobnost određivanja prioriteta, a time i sposobnost da služimo najboljim interesima muslimanske zajednice. Ova vrsta metodološke mahane pogađa i našu sposobnost da razumijemo principe realnosti, uzročnosti i obuhvatnosti, baš kao što pogađa muslimansko mišljenje i djelovanje. Zbog toga je ona glavna prepreka željenom islamskom kulturnom napretku.

(2) Umanjena sposobnost razumijevanja stvarnosti i sučeljavanja s njom

Nesposobnost ili mana o kojoj se ovdje govori odnosi se na način na koji posmatramo prirodni svijet i svijet ljudi. Ova mana može se manifestirati u tome da se nedovoljno analizira stvarnost, da se, umjesto toga, oslanja na apstraktne konceptualizacije, bile one mentalne apstrakcije poput grčke filozofije i njenih izvedenica, ili duhovne apstrakcije poput gnosticizma i njegovih izdanaka. Kur'an Časni izvodi ljudski razum iz takvih apstrakcija i uvodi ga u realistično razumijevanje svijeta i ljudi koji ga nastanjuju. Znaci koje uočavamo na vidicima (to jest, u prirodnom svijetu) i u našim dušama izvori su znanja, razumijevanja i vođstva. Međutim, ovaj metodološki nedostatak može poprimiti oblik pretjerane okrenutosti budućem svijetu, spiritualnosti koja ispušta iz vida životnu stvarnost i zahtjeve ljudskog društva. Postoji i jedna vrsta društvenog izolacionizma, gdje obrazovane elite zanemaruju široke sektore društva, zbog nesprenosti da se angažiraju za interese masa i zbog nezainteresiranosti za stvarnost, iz očaja što se stvari mijenjaju. Takav očaj može odvesti pojedinca do toga da izbjegava rješavati svakodnevene probleme, da optužuje druge za nevjerovanje, čak i da počini nasilje. Da bi stvari bile još gore, muslimani ponekad ne pokušavaju razumjeti ni vlastitu situaciju, ni situaciju ljudi i država koje ih okružuju.

Konačni ishod ovakvog nepoštivanja činjenica jeste neznanje, koje ljudima oduzima sposobnost da se nose sa stvarnošću. Zapadna društva uspjela su izgraditi napredne civilizacije zbog temeljitog izučavanja i razumijevanja stvarnosti u njenim raznim dimenzijama i pojedinostima. S obzirom na ovu tendenciju da se nerealistično razmišlja o činjenicama ljudskog života općenito, i islamskog života posebno, i da se nerealistično djeluje na njih, bilo je čak i pokušaja da se u području mišljenja i prakse ukine realizam.

Zanemarivanje stvarnosti kod nekih muslimana manifestira se u tendenciji da se drže apstraktne, idealizirane slike islamske historije, u kojoj traže utočište iz svoje situacije. Razumijevanje metodologije svode na pokušaje da reproduciraju djelomične slike ovog ideala i da ih nametnu današnjoj stvarnosti, ili automatski pribjegavaju selefijskom idealu kad god i gdje god su pozvani da se suoče s novim i nepoznatim.

Mnogi muslimani nisu svjesni koliko globalne promjene utiču na to kako oni razumiju i otkrivaju određene principe religije, te kako ih primjenjuju u savremenim situacijama. Mnogi aspekti muslimanskog razumijevanja principa odraz su onoga što oni primjećuju kod nemuslimana, a ne onoga što je ukorijenjeno u njihovim vlastitim vjerskim tekstovima i tradiciji. Naći ćemo, naprimjer, da se u moderno doba sloboda, jednakost, pravda i dogovor vezuju uz institucije i zakone koje bi mnogi muslimani voljeli uspostaviti u vlastitim zemljama. Međutim, postoji tendencija da se negira uticaj koji je muslimansko shvatanje tih principa izvršilo na nemuslimanski svijet.³² Ova tendencija

³² Muhammed Rešid Rida, "Menafi' el-evrubbijjin ve medarruhum fi eš-šerk – El-Istibdad (3) [Koristi i štete od Evropljana na Istoku – Tiranija (3)]", *Medželle el-Menar*, vol. 10, no. 4, 1315. god. po H, str. 279-284. Vidjeti posebno str. 282-283, gdje autor kaže: "Najveća korist koju su istočni narodi vidjeli od Evropljana bilo je shvatanje kakva vlast treba biti. Čak su počeli žurno smjenjivati vlast koja je djelovala po zakonu i na osnovu dogovora s totalitarnim režimima, prepuštajući vođstvo jednom jedinom čovjeku. Neke države, poput Japana, ostvarile su svoje ciljeve u potpunosti. Druge su počele to činiti, kao što je Iran, a treće, poput Egipta i Turske rade na tome... Neka nijedan musliman ne kaže da je ovakva vrsta vlasti princip naše religije koji izvodimo iz Časnog Kur'ana i primjerom →

ukazuje na metodološku manju u razmišljanju muslimana, koja se može uočiti čak i kod nekih veoma uglednih savremenih muslimanskih učenjaka.³³

U nekim segmentima muslimani možda i više zanemaruju činjenice stvarnog života, a zbog još jednog metodološkog nedostatka: oni situaciju na Zapadu prihvataju kao idealni primjer napredovanja i progresa. Ovaj nedostatak može se vidjeti na praktičnom nivou, u praksi izrade programa reforme, izvedenih iz zapadnog idealizma, koji nisu prilagođeni situaciji muslimana, pošto ne odražavaju kulturne, društvene i religijske posebnosti muslimanskog života. Opasnost koju nosi ovakvo shvatanje reforme leži u činjenici da su oni koji ga zastupaju na visokom položaju, da su to uticajni političari, čak i kada imaju vrlo ograničenu podršku baze i kada su prilično izolirani od običnog naroda.

Dajte tri druga primjera metodološki zasnovanog neuspjeha u razumijevanju stvarnosti i odnosu prema njoj.

(3) Nesposobnost povezivanja uzroka i posljedica

To što se ne prepoznaje uzročnost i, kao posljedica toga, pribjegava praznovjerju u objašnjavanju pojava ozbiljna je metodološka

pravednih halifa. Zapravo, mi to preuzimamo iz kontakta s Evropljanima i pabirčimo posmatrajući kako to Zapad radi. Da nije bilo imitacija, nijedan musliman nikad ne bi pomislio da ova vrsta vladavine potiče iz islama, niti bi prvi ljudi koji su pozivali na njenu uspostavu bili vjerski učenjaci u Istanbulu, Kairu i Marakešu, a većina njih i danas podržava tiransku vladavinu i tirane.”

³³ Primjer ove metodološke mane može se vidjeti u razvoju fetvi koje se odnose na žene u zapadnim društvima koje prihvate islam, a čiji su muževi nemuslimani. Učenjaci su ranije običavali izdavati tradicionalnu presudu u takvim slučajevima – a to je zahtjev da se žena rastavi od svog muža – bez pokušaja da se istraže relevantni tekstovi ili historijski presedani. Kada se povećao broj takvih slučajeva i broj pitanja u vezi s njima, neki učenjaci koji su prethodno olahko usvajali tradicionalne presude počeli su oklijevati, uvjereni da tradicionalna presuda stvara neopravdane teškoće. Zato su počeli istraživati historijske primjere i pozivati se na njih. Jednom kad su se našli takvi presedani, oni su postali opravdanje za izdavanje nove fetve zasnovane na općim principima koji određuju kako se izvode islamski pravni propisi, iako je, zapravo, otkriće historijskog presedana to koje je, u većini slučajeva, dovelo do donošenja nove fetve.

mana. Na uzročnost se u islamu gleda kao na zakon koji upravlja prirodom, društvom i ljudskom psihom u okviru Božijeg upravljanja univerzumom. Odnos čovjeka prema prirodnom svijetu vođen je uzrocima koji mogu i ne moraju biti pod čovjekovom kontrolom. Takvi uzroci i prirodni zakoni djeluju u svim vremenima, ukoliko ih Božija volja ne ukine u posebnim slučajevima i u posebne svrhe koje ljudi ne mogu predvidjeti i za koje ne snose odgovornost.

Ova metodološka mana može se očitovati u tome da ljudi ne uzimaju u obzir prirodne uzroke pojava, pod izgovorom da se potpuno oslanjaju na Boga ili da uvažavanje prirodnih uzroka protivrječi islamskom učenju po kojem je Bog Svemogući Jedini Koji vlada svijetom. Oni koji ovako misle i ponašaju se u skladu s tim posmatraju ovozemaljske pojave, uključujući ljude, kao nešto što je malo ili nimalo odgovorno za ishode, zato što su, po njihovom uvjerenju, ishodi u Božijim rukama, a ne rezultat uzroka koji im vremenski prethode. Na drugom kraju su oni pojedinci koji potpuno isključuju natprirodni element iz područja kauzalnosti. Takvi su pojedinci uvjereni da posljedice izazivaju isključivo prirodni uzroci, bez ikakvog miješanja ili intervencije Boga.

Metodološke greške poput ovih podrivaju naučni mentalni stav koji podstiče istraživače da poduzimaju logične korake analize, uređivanja i klasificiranja elemenata nekog određenog problema ili pojave, u svrhu identifikacije pravog uzročnog odnosa koji postoji među ovim elementima, a koji omogućava otkrivanje rješenja, lijeka i slično.

Dati tri druga primjera neuspjelog povezivanja uzroka s posljedicama.

(4) Nesposobnost da se raspozna realnost i djelovanje protiv nje

Pogledajmo samo primjer kada se ljudi ne obaziru na realnost, čak i djelujući protiv nje. Pušenje je postalo epidemija svjetskih razmjera, iako u različitom stupnju. Danas nema države na ovoj planeti čiji dužnosnici nisu svjesni štetnog djelovanja pušenja. Pa ipak, i sâme države ulažu u duhansku industriju ili dozvoljavaju lokalnim ili međunarodnim investitorima da grade fabrike cigareta, pod izgovorom da promoviraju slobodno tržište, a ustvari, sve što žele jesu porezi koje će ubirati od te industrije,³⁴ ili veće mogućnosti zapošljavanja. Političari mnogih država znaju vrlo dobro da su iznosi koji se troše na liječenje bolesti vezanih uz pušenje daleko veći od prihoda koji se ubiru od uzgoja duhana i od fabrika cigareta.

Prema izvještaju Svjetske zdravstvene organizacije o globalnoj duhanskoj epidemiji (WHO 2008), broj pušača u svijetu 2008. godine premašio je milijardu ili šestinu ukupne svjetske populacije. Broj umrlih od bolesti vezanih za pušenje veći je od broja žrtava ratova koji se vode u svijetu. Prema istom tom izvještaju, naučne studije pouzdano su pokazale da su i pušenje i sekundarno pušenje uzrok smrtnosti, bolesti i invaliditeta, a “upotreba duhana uzrok je jedne od 10 smrti u svijetu – što je više od pet miliona ljudi godišnje. Do 2030, ukoliko se ne poduzmu hitne mjere, broj žrtava korištenja duhana popet će se na više od osam miliona.”³⁵

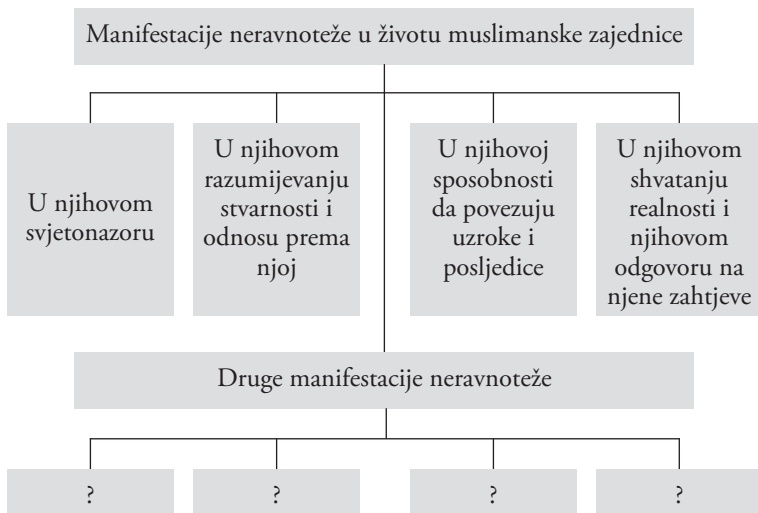
Izvještaj ukazuje na to da 80 procenata pušača u svijetu živi u zemljama u razvoju, sa srednjim i niskim primanjima. Većina država u svijetu odgovorila je na poziv Svjetske zdravstvene

³⁴ Sredstva koja se prikupe od poreza na duhanske proizvode veća su do 173 puta od onih koja se potroše na kampanje protiv pušenja. Najvažnije strategije koje vlasti poduzimaju da ograniče pušenje jeste povećanje poreza, koje, u nekim zemljama, iznosi i do 75 procenata od cijene kutije cigareta. Vidjeti World Health Organization (Svjetska zdravstvena organizacija), *WHO Report on the Global Tobacco Epidemic*, Geneva: WHO, 2009, str. 56-62.

³⁵ Vidjeti World Health Organization (Svjetska zdravstvena organizacija), *WHO Report on the Global Tobacco Epidemic*, Geneva: WHO, 2009, str. 12.

organizacije da poveća svijest o štetnim učincima pušenja, dok je broj pušača u visoko razvijenim zemljama u opadanju. Međutim, procent pušača u zemljama u razvoju, posebno u arapsko-islamskom svijetu, u porastu je.³⁶

Opasnosti pušenja nisu ograničene samo na zdravstvene rizike koji ugrožavaju pušače i one u njihovom okruženju. One podrazumijevaju i finansijski teret koji nameće kupovina duhana, koja ponekad proguta i do četvrtine cjelokupnih primanja jedne porodice. Ova vrsta ekonomske štete je van svake pameti. Dakle, s obzirom na poznate činjenice o pušenju, zašto nemamo islamsku pravnu odluku o njegovim opasnostima? I šta sprečava vlade arapskih i islamskih zemalja da donesu presudne političke i ekonomske odluke kojim bi ograničile ili spriječile proizvodnju, uvoz i korištenje duhana?



³⁶ Spomenuti izvještaj Svjetske zdravstvene organizacije izlaže mnoge činjenice o opasnostima od pušenja i od raznih toksičnih supstanci koje se nalaze u duhanu. Izvještaj sadrži i veliki broj podataka o raznovrsnim reakcijama država na preporuke Svjetske zdravstvene organizacije o stvaranju okruženja bez pušenja, posebno za djecu. Međutim, on ne navodi da većina arapskih i islamskim zemalja rade manje na obuzdavanju duhanske epidemije od drugih zemalja, i da su sredstva koja se troše na duhan u ovim zemljama veća od onih koja se troše na obrazovanje i zdravlje.

Sesija obuke: Polaznici obuke podijeljeni su u pet grupa

- Nakon diskusije o manifestacijama metodološke neravnoteže u razumijevanju stvarnosti i odnosu prema njoj, prva će grupa dati šest primjera ovih manifestacija.
- Druga grupa iznijet će šest primjera metodološke neravnoteže u sposobnosti povezivanja uzroka i posljedica.
- Treća grupa dat će šest primjera metodološke neravnoteže u svjetonazoru muslimanske zajednice.
- Četvrta grupa dat će šest primjera metodološke neravnoteže u raspoznavanju stvarnosti i načinima reagiranja na njene zahtjeve.
- Peta grupa predložiti će još neke vrste metodološke neravnoteže u životu muslimanske zajednice i dati dva primjera.

RAZVOJ POJMA METODE U ISLAMSKOM I ZAPADNOM MIŠLJENJU

CILJEVI OVOG POGLAVLJA

1. Utvrditi put razvoja pojma i značenja metode (*menbedž*) kako u islamskoj, tako i u zapadnoj misli
2. Razjasniti odnos između pojma metode u islamskom naslijeđu i rasta znanja u naučnim disciplinama
3. Utvrditi vezu između pojave metodoloških pravila i nauka koje se bavi islamskim tekstovima
4. Pokazati kako se značenja tekstova, čovjekovo društveno stanje i prirodni svijet ujedinjuju u islamskoj metodologiji
5. Identificirati nedostatke u historijskom razvoju metode u zapadnom mišljenju
6. Diskutirati o doprinosu koji su Aristotel, Francis Bacon i Rene Descartes dali razvoju pojma metode u zapadnom mišljenju
7. Utvrditi uticaj razvoja ljudskog iskustva na razvoj pojma metode
8. Uporediti putanju razvoja pojma metode i metodološke prakse u islamskom i zapadnom naslijeđu

UVOD

U ovom poglavlju dat ćemo kratak pregled historije metode. Ovdje će fokus biti na terminu “metoda” ili drugim terminima od neposrednog značaja za metodu, a obratit ćemo pažnju i na najznačajnije faze razvoja ovog pojma. Dosada smo predstavljali historijski razvoj pojma metode u islamskoj misli, ne osvrćući se na njegov razvoj u zapadnoj misli. Međutim, nadalje ćemo se prihvatiti i identifikacije uloge metode u različitim fazama

međudjelovanja islamske i zapadne misli. Arapske riječi *menhedž* i *minhadž* nalaze se u Kur'anu, hadiskoj literaturi i drugim arapskim tekstovima. Međutim, riječ *menhedž* počela se češće koristiti tek u modernom govoru. Termini *minhadž*, *nehdž* i *menhedž* pojedinačno se vezuju uz odgovarajući kontekst. Međutim, svaki označava suštinski istu stvarnost, to jest najpouzdaniji, najsigurniji put sticanja znanja. Muslimanski mislioci, koji su još na početku islamske historije bili svjesni važnosti metode, mogli su jasno vidjeti tendenciju da metodu (*menhedž*) oboji ona škola mišljenja, filozofije ili prava s kojom se vezuje. To je tako, bez obzira da li je data škola islamska, po porijeklu i djelima, ili spaja opću kulturu islamskog društva s intelektualnim tokovima porijeklom iz grčkog, evropskog ili orijentalnog iluminacionističkog mišljenja.

Zapadni mislioci teže da početke historije metode smjeste u doba grčke filozofije, potom "skaču" na promjene koje su se desile u evropskoj renesansi i završavaju diskusijom o metodološkoj krizi uočenoj kod nekih postmodernista. Međutim, mi pokušavamo u diskusiji o zapadnom mišljenju o metodi identificirati sve važne stanice na njenom historijskom putu, uključujući one etape u kojima dolazi do kulturne interakcije i posuđivanja, a preko kojih drugi historičari mišljenja olahko prelaze.

PRVO: RAZVOJ POJMA METODE U ISLAMSKOM MIŠLJENJU

Za života poslanika Muhammeda objava je bila spuštana njemu, a on je potom prenosio onima oko sebe tražeći od svojih pisara da je zapisuju i prenose muslimanskoj zajednici. Dok bi prenosio kur'anske ajete drugima, Poslanik bi ponekad i objašnjavao kur'anski tekst. Međutim, brižljivo je vodio računa da se kur'anska objava ne pomiješa s njegovim vlastitim govorom. Prema mišljenju muslimanskih učenjaka, iz tog razloga Poslanik mudro nije dopuštao ljudima da zapisuju hadise na način na koji su zapisivali riječi Kur'ana.

“Metoda” u vrijeme poslanika Muhammeda sastojala se od Poslanikovog prenošenja riječi Božije objave i primanja objave od strane ashaba.

Kur'an Časni i Hadis – to jest, Poslanikove riječi i djela onako kako su zapisane i prenošene lancem pouzdanih prenosilaca – bili su dva primarna izvora znanja koja su uređivala život u ranom muslimanskom društvu i ta dva izvora činila su temelj obrazovanja i učenja. Kako se i moglo očekivati, nakon Poslanikove smrti Poslanikovi ashabi (drugovi) nisu se slagali oko svega. Stoga se konsenzus ashaba (*idžma'*) o ovom ili onom pitanju smatrao trećim izvorom pouzdanog znanja. U slučajevima gdje nije bilo eksplicitnog teksta ni u Kur'anu Časnom, ni u Poslanikovom Sunnetu, muslimanski učenjaci izvodili su analogije između novih slučajeva i prethodnih sličnih slučajeva koji se eksplicite spominju u Kur'anu Časnom ili u Sunnetu. Iz tog razloga, analogija (*kijas*) je uvrštena kao četvrti izvor islamskog znanja. Konsenzus i analogija mogu se smatrati vrstama ili primjerima idžtihada, odnosno racionalnog tumačenja; stoga se idžtihad također može svrstati u izvore znanja, i dolazi nakon Kur'ana i Sunneta.

“Metoda” za vrijeme Poslanikovih ashaba sastojala se u izvođenju pravnih normi iz Kur'ana i Sunneta kroz proces idžtihada.

Oni su, dakle, izvori koji čine metodologiju na osnovu koje su muslimani izvodili znanje u konkretnom obliku pravnih normi. Iz tog razloga učenjaci ih nazivaju izvorima zakonodavstva. S vremenom će učenjaci ići dalje od zaključaka do kojih se dolazilo analognim zaključivanjem i svoje odluke, umjesto toga, zasnivati na vrijednosti, duhu i temeljnoj svrsi djela o kojem se odlučuje. Ovaj proces učenjaci su nazivali *istihsan* ili pravna preferencija.¹

¹ Pravna preferencija podrazumijeva da se onim ljudskim interesima i višim ciljevima islamskog prava koji se pokažu kao jači dokazi daje prednost nad zaključcima *kijasa* ili analognog zaključivanja.

Prva generacija muslimana smatrala je da su im Kur'an Časni i Poslanikova objašnjenja i njihova primjena dovoljni da uređuju svakodnevne poslove. Stoga, nakon Poslanikove smrti, konsenzus (*idžma*), analogno rasuđivanje (*kijas*), pravna preferencija (*istihsan*) i procesi definiranja ljudskih interesa i općih ciljeva islamskog prava – sve su to bili oblici racionalnog tumačenja (*idžtihada*), čiji je cilj bio povećati razumijevanje značenja kur'anske objave i onog što se spoznalo kroz Poslanikov Sunnet. Proces bilježenja islamskih nauka, zapisivanja relevantnih tekstova i reguliranje načina na koji će se ovi tekstovi koristiti zahtijevalo je nove specifične pristupe. U to vrijeme nastaju razne nauke, među kojima principi jurisprudencije, principi egzegeze, principi izučavanja hadisa i sholastička teologija. Ove novostvorene discipline bile su izdanak muslimanskog rasuđivanja i bez presedana su u historiji nauka; one su osigurale način na koji će muslimani uređivati konkretne poslove na temelju islamskog prava. Shodno tome, one čine jednu islamsku metodologiju *par excellence*.

Međutim, kada razmišljamo o glavnom izvoru islamskog znanja – sâmom Kur'anu – onda postaje jasno da se, kad je riječ o naukama koje je potrebno izgraditi, Kur'an ne obraća samo prvoj generaciji muslimana. Niti se on obraća isključivo muslimanima. On se, zapravo, obraća cijeloj ljudskoj rasi i daje im uputstvo koje im je potrebno u vođenju poslova. Kur'an se obraća kako vjernicima, tako i nevjernicima, poziva ih na dijalog i debatu, donosi im priče o prošlim narodima, podstiče ih i opominje, i nudi im dokaze o tome na šta su obavezni odgovoriti. Kur'an se bavi životnim pitanjima u njihovom društvenom, političkom i ekonomskom aspektu, ulazeći u nutrinu ljudi, njihova srca i umove. On ukazuje na čuda svijeta u kojem živimo, počev od beskrajno malih stvari do najširih prostranstava univerzuma. Koristeći raznovrsne retoričke stilove – pričanje pripovijesti i parabola, dijalog i ispitivanje, podsticaj i opomenu – Kur'an u ljudima stimulira mehanizme opažanja i svijesti tako da ih koriste kao izvor znanja, ali ih smatra odgovornima za to kako i zašto će ih koristiti.

Ovakve analize pomagale su muslimanskim učenicima da uvažavaju kur'anski fokus da ljude obavještava i usmjerava na to šta treba da rade, fokus čija je svrha pomoći ljudima da ostvare svoje interese na ovom svijetu, kao i da vode život kojim će zaslužiti Božije zadovoljstvo na onome svijetu. Ovi aspekti znanja imaju svoje porijeklo u pisanoj objavi. Daljim analizama učenjaci su otkrivali vrijednosti načina na koji nas Kur'an podstiče da posmatramo i promišljamo stvarnost, kako u nama samima, tako i u vanjskom svijetu. Kroz ove mentalne procese ljudi mogu otkrivati zakone koje je Bog uspostavio na fiziološkoj, društvenoj i kosmičkoj ravni i, ako shvate njihovo postojanje, mogu donositi zakone potrebne za uređenje životnih pitanja, mogu osnivati zajednicu posvećenih istini i pravdi i mogu graditi prosvijećenu civilizaciju. Ovi aspekti znanja imaju svoje porijeklo u univerzumu kao cjelini, sa svim mnoštvom objekata, živih bića, zbivanja i pojava u njemu. I baš kao što je ljudski život jedinstvena cjelina, gdje nema podjele između zahtjeva ovog i onog svijeta, tako se ljudi moraju odnositi i prema ovim dvama izvorima znanja – objavi i prirodi – na jedan cjelovit, holistički način.

Prirodne i društvene nauke, kada se povežu s uputstvom sadržanim u Kur'anu, vode ka potpunijem razumijevanju pojava i događaja.

Analiza ovih dviju dimenzija – unutrašnje i vanjske – poziva na upotrebu različitih alata koje kao ljudi imamo na raspolaganju. Nikako ne možemo zanemariti korištenje neposrednih fizičkih čula. Uzмимо, naprimjer, ulogu koju ima primanje slušnih podsticaja čulom sluha ili vizuelnih, čulom vida. Ne smijemo zanemarivati provjeru valjanosti i pouzdanosti podataka koje primamo: moramo biti sigurni da nam oni daju tačan opis objekta i događaja, kako kvantitativni, tako i kvalitativni. Ovaj perceptivni i analitički proces odvija se upotrebom srca ili uma, koji pripisuje značenja svim podacima koje primamo. Kur'an spaja ove dvije vrste alata – čulno opažanje i moći razuma – s osjećajem odgovornosti, objašnjavajući da se sluh i vid, u

svojevremeno čulnih moći, i um, kao moć razumijevanja i svijest, moraju koristiti zajedno. Ne možemo se zaustaviti na vanjskim oblicima, prolaznim osjetima ili na nagloj, površnoj procjeni stvari. Kur'an nas, zapravo, poziva da koristimo svoja fizička čula i svoje sposobnosti rasuđivanja temeljito, hotimično, ispitujući pojave iz svih uglova i pažljivo donoseći zaključke. Tek tada možemo spojiti sve elemente posmatranja, iskustva i eksperimenta, tako da su uključeni svi elementi suđenja, i tako da su raspoloživi dokazi, podaci i činjenice potpuno jasni.

Korištenje čulnog opažanja i razuma služi stvaranju i provjeri znanja, a onda njegovoj upotrebi.

Uzimajući ovo u obzir, možemo bolje razumjeti zašto Kur'an insistira na potrebi čulne i mentalne percepcije. U njemu stoji: "...Putujte po cijelom svijetu i posmatrajte..." (sura *El-Ankebut*, 29:20); "...Pogledajte šta na nebesima i Zemlji ima!..." (sura *Junus*, 10:101); "Zar ne vidiš kako Gospodar tvoj sjenu rasprostire – a da je htio, ostavio bi je da miruje; i kako smo uredili da je Sunce vodi; potom je Sebi malo-pomalo privlačimo" (sura *El-Furkan*, 25:45–46); "Šta mislite? Ako iznenada sva vaša voda pod zemlju nestane, ko će vam dati vodu s neukaljanog izvora?" (sura *El-Mulk*, 67: 30); "Osmotri, zato, tragove Božije milosti – kako On oživi zemlju nakon što je beživotna bila!..." (sura *Er-Rum*, 30:50); "...Nikakva nesklada vidjeti nećeš u onom što Svemilosni stvara. Pogledaj ponovo: možeš li vidjeti kakav nedostatak? Pa, pogledaj opet i još jednom: pogled će ti se vratiti zadivljen i klo- nuo" (sura *El-Mulk*, 67:3–4). Kur'an obiluje takvim primjerima. Kur'an spominje i određene pojave koje je Bog ljudima dao da ih upotrebljavaju i od njih koristi imaju i da uvide da su to blagoslovi od Boga. Zapravo, takvi su blagoslovi neprocjenjivi i bezbrojni:

Bog je taj koji stvorio nebesa i Zemlju... i rijeke potčini za vas; i Sunce i Mjesec, na stalnoj putanji što su, potčini za vas; i noć i dan podredi za vas (sura *Ibrahim*, 14:32–33).

Dokazi prikupljeni istraživanjem i posmatranjem povezani su s elementima kur'anske metodologije.

Metodologija koja se ne oslanja na stvarnost sa svim njenim objektima, događajima i pojavama, i u kojoj nema namjernog i ponavljano posmatranja, temeljitih opisa i preciznog izračunavanja, iza kojih ne slijede eksperimenti i praktična primjena, nikada neće dovesti do pouzdanog, provjerljivog znanja. Slično, svaka metodologija koja ne podrazumijeva prikupljanje svih podataka relevantnih za predmet proučavanja, bili oni vizuelni, auditivni ili u formi islamskih pravnih tekstova, neće uroditi pouzdanim i plodonosnim znanjem.

Kur'anska objava predviđa istraživačku metodologiju koja će dovesti do znanja koje je i dokumentirano i koje samo može poslužiti kao dokument. Baš kao što "pisani znakovi" koje sadrži Kur'an daju konačna rješenja za određena pitanja i probleme, oni zahtijevaju od ljudi da traže "vidljive znakove" u sebi i stvorenom svijetu oko sebe. Ovi "vidljivi znakovi" omogućavaju nam da otkrijemo obrasce i zakone koji upravljaju postojećim pojavama i promjenama i događajima vezanim uz njih. Zašto, onda, ne govoriti o "kur'anskoj istraživačkoj metodologiji" ili, barem, o istraživačkoj metodologiji koja svoja karakteristična obilježja izvodi iz Kur'ana? Ako još dalje generaliziramo, možemo govoriti o "islamskoj istraživačkoj metodologiji". Ako, dakle, neki autor govori specifično o "islamskoj metodologiji", on govori o metodologiji koju je on sâm uočio u kur'anskom diskursu.

Kur'an je u tome čudesan, izdašan, darežljiv, jer se značenja koja prenosi prilagođavaju ljudskom znanju na kojem god nivou to znanje bilo. Drugim riječima, ta se značenja proširuju i rastu skupa s ljudskim znanjem i razumijevanjem. Stoga će razni čitatelji uzeti iz Kur'ana različita shvatanja ajeta koji se odnose na elemente kur'anske – ili islamske – istraživačke metodologije. Mišljenja naučnika o ovoj metodologiji razlikovat će se u skladu sa stepenom razumijevanja i uvida koje im je Bog dao i

ovisno o tome kakav su uvid stekli o geografskim i vremenskim kontekstima.

Ukoliko ne cijenimo značaj čulnih i empirijskih puteva ka znanju, uključujući terenska istraživanja, eksperimente, praktičnu primjenu i slično, a sve to zagovara islamska istraživačka metodologija, onda će naše razumijevanje Kur'ana Časnog biti nepotpuno. Poslanikovo gledište o ovom kur'anskom principu može se vidjeti u činjenici da je on ponekad odlagao da donese sud o ovom ili onom pitanju, sve dok ne bi imao više podataka. U nekim slučajevima čekao bi objavu s Neba, a u drugim informacije zasnovane na onom što je vidio ili čuo od ljudi u svom okruženju. Nalazimo, naprimjer, da je Poslanik razmišljao o tome da zabrani oženjenim muslimanima da imaju seksualni odnos sa svojim ženama u periodu od rođenja djeteta dok se ono ne odbije od dojenja. Namjeravao je ovu zabranu donijeti na osnovu svog uvjerenja da seksualni odnosi negativno utiču na novorođenče, posebno ako rezultiraju novom trudnoćom u vrijeme dok ono još sisa. Međutim, uočio je da na djecu Bizantina i Perzijanaca ova praksa nema loše posljedice. Stoga je odlučio da je uopće ne zabranjuje. Slično, Poslanik je bio uvjerenja da je kalemljenje hurmi samo loš običaj Medinjana i da će Svemogući Bog pustiti da hurmino drveće rađa baš kao i drugo drveće bez ljudske intervencije. Međutim, postalo mu je jasno da hurma ne daje ploda kad se prestane s kalemljenjem. Stoga je promijenio svoj stav o ovom pitanju. Time je posvjedočio važnost empirijskog posmatranja i praktičnog eksperimenta. Priznao je da nije stručan u tim stvarima, pošto njegovo pleme u Mekki nije nikada posjedovalo hurmine palmike, te da oni koji imaju iskustva u ovom stvarima znaju bolje od njega.

S različitim gledištima i alatima relevantnim za obradu ovog ili onog predmeta istraživanja, svjetonazor je glavni faktor u određivanju pristupa koji će se primijeniti, kao i ishoda te primjene. Naprimjer, muslimani u kritici hadisa koriste historijski metod kao što to čine orijentalisti ili materijalisti. Međutim, postoji jedna suštinska razlika između islamskog i orijentalističkog

pristupa. Ova razlika proističe iz nepremostivih razlika između islamskih i orijentalističkih osnova i referentnih okvira. S tim u vezi N.J. Coulson kaže:

...mora se, naravno, iskreno priznati da su muslimanske i zapadne metode hadiske kritike nepomirljive zato što počivaju na potpuno različitim premisama. Između religijskih zapovijedi, s jedne strane, i sekularne historijske kritike, s druge, nema pravog i objektivnog srednjeg puta.²

Da je metoda važna za islamske nauke prvo je uočeno iz brige da se sačuvaju Poslanikove izreke i da se one zaštite od kvarenja i falsifikovanja. Sistematska upotreba lanca prenošenja (*isnad, sened*) razvila se u nauku, kao i u principe hadisa, također poznate kao nauka hadiske terminologije (*ilm mustalah el-hadis*). Razrađena su striktna pravila za određivanje pouzdanosti svakog naratora u određenom lancu prenošenja, a taj proces doveo je do razvoja nauke osporavanja i potvrđivanja (*ilm el-džerh ve et-ta' dil*), "nauke o ljudima" (*ilm er-ridžal*), to jest, do proučavanja ličnih historija i moralnog lika ljudi koji su prenosili izvještaje iz Poslanikovog života, kao i razvoja drugih nauka koje se odnose na Poslanikov Sunnet. Brojne su knjige napisane na takve teme, među kojima *El-Džerh ve et-ta' dil* (Osporavanje i potvrđivanje) Ibn Ebi Hatima (u. 327. god po H./938), *El-Kifaja fi 'ilm er-Rivaja* (O nauci naracije) El-Hatiba el-Bagdadija (u. 463. god po H./1079), *Mizan el-itidal fi nakd er-ridžal* (Mjera umjerenosti u kritici ljudi) ez-Zehebija (u. 748. god po H./1348) i *Lisan el-Mizan* (prepravljena Ez-Zehebijeva "Mjera umjerenosti") Ibn Hadžera el-Askalanija (u. 852. god. po H./1448).

Elementi metode razvili su se s pojavom nauka o principima Poslanikovih hadisa.

² N.J. Coulson, "European Criticism of Hadith Literature", u A.F.L. Beeston et al. (ur.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, str. 317-321.

Osim toga, iako se većina ovih knjiga fokusira na metode provjere valjanosti i pouzdanosti izvještaja koji se odnose na Poslanikov život, one sadrže i opća metodološka pravila, primjenjiva na sve nauke, posebno na novorođenu historiografsku nauku, čiji je razvoj kulminirao pojavom Ibn Haldunove čuvene *Mukaddime* (predgovora za njegovu knjigu o historiji pod nazivom *Kitab el-ibar ve tarih el-arab ve el-adžem el-berber ve men džave-rehum min zevi es-sultan el-akbar*, koja sadrži pravila sistematičnog pisanja historije).

Početkom historije islama pojavili su se talentirani mislioci, sposobni da u vjerskim stvarima poučavaju i druge. Svaki taj izuzetni učenjak imao je vlastiti autoritativni referentni okvir i individualni pristup. Dok je Malik ibn Enes (u. 179. god. po H./795), koji je tumačio islamsko pravo muslimanima Medine, poučavao jurisprudenciji na osnovu svog obimnog znanja hadisa, Ebu Hanifa je u Iraku svoje učenje zasnivao na relativno užem opsegu hadiskog znanja (užem u odnosu na Malikovo znanje). Ebu Hanifin doprinos bio je korištenje razuma u tumačenju raznih situacija za koje su se tražile pravne presude.

Muslimanski učenjaci usvajaju različite pristupe izvođenju pravnih normi.

Potom dolazi Imam eš-Šafi'i (u. 205. god. po H./820), koji spaja Malikov i Ebu Hanifin pristup. Eš-Šafi'i zagovara i obrazlaže svoju metodu u knjizi *Er-Risala* (Poruka). Eš-Šafi'ijeva *Risala* služila je kao osnova djela o nečemu što će se kasnije nazivati principima jurisprudencije (*ilm el-fikh*), a što je jedna sistematska nauka *par excellence*.

Muslimansko društvo počinje se zanimati za proučavanje filozofije i, kako su prirodne nauke i naučna djela prevedena sa grčkog, perzijskog i drugih jezika počela nalazati put ka arapsko-islamskoj kulturi, tako se javila i potreba za sistematskim djelima koja će postaviti pravila naučnog istraživanja. Prvo su se počeli

koristiti zaključivanje po analogiji i logičkim dokazima, nakon čega se ovaj pristup proširio i primjenjivao na široj osnovi. Uočivši nedostatnost ovog pristupa, učenjaci mu dodaju rasuđivanje ili zaključivanje na osnovu indukcije. Pišu se posebne knjige o klasifikaciji nauka, njihovih općih metoda i primjene tih metoda u konkretnim naukama. Među takvim knjigama su: *Mefatih el-ulum* (Ključevi znanja) El-Harezmiya (u. 226. god. po H./840), rasprava pod naslovom *Et-Tevfik ala tarik ihtisar en-nedžah bi ihtisar et-tarik* (Kratka rasprava o najbržem putu ka spasu) Ibn Hazma (u. 457. god. po H./1064), *Mijar el-ilm* (Mjerilo znanja) El-Gazalija (u. 505. god. po H./1111), *Menahidž el-edilla fi akaid el-milla* (Pristupi dokazima vjerskih učenja) Ibn Rušda (u. 595. god. po H./1198), *El-Mu'id fi edeb el-mufid ve el-mustefid* (Pregled djela o poučavanju i učenju) El-Almavija (u. 981. god. po H./1573), *Tezkira es-sami ve el-mutekellim fi edeb el-alim ve el-muteallim* (Podsjetnik slušatelju i govorniku: Pravila ponašanja za učenike i učitelje) Ibn Džema'a (u. 672. god. po H./1273), *Keššaf istilabat el-ulum* (Popis naučne terminologije) Et-Tehanevija (u. 553. god. po H./1156) i mnogi drugi.

Svaka grupa učenjaka imala je vlastitu naučnu logiku i metodološke alate. Hadiski učenjaci imali su svoje metode u bavljenju naukom naracije i hadiske terminologije, egzegete su imali svoje metode proučavanja tradicije, retorike i jezika, pravnih normi i mističkih tumačenja; pravници i stručnjaci za principe jurisprudencije imali su metode rasuđivanja analogijom i indukcijom, teolozi su imali svoje metode argumentacije, dijaloga i debate; sufije su imali svoje metode mističkog i iskustvenog tumačenja, dok su naučnici u prirodnim naukama imali svoje metode indukcije i praktičnog eksperimentiranja.

Ne treba posebno naglašavati: da bi ljudi stvorili istinsko znanje, čulno opažanje mora biti praćeno racionalnim shvatanjem. Međutim, neki muslimanski učenjaci nadugačko i detaljno dokazuju ovu nužnost. El-Hasan ibn el-Hejsem (u. 430. god. po H./1038), naprimjer, navodi da čulni podražaji i um

moraju djelovati skupa kako bi se postigla sigurnost,³ a svoju tvrdnju podupire citirajući Galena. Dalje objašnjava anatomiju oka i kako funkcionira ljudski vid, kako u materijalnoj, fiziološkoj dimenziji, tako i u svojoj psihološkoj, kognitivnoj dimenziji. Ibn el-Hejsem raspravlja i o ulozi pamćenja i čulnih signala koje čovjek prima, te kako čovjek vidi dijelove slike, pa ih koristi da rekonstruira preostalo.

Metodološka literatura ističe doprinos koji je El-Hasan ibn el-Hejsem dao razvoju naučne i empirijske metode u kontekstu islamske historije. Ibn el-Hejsem je pisao da je dobro upućen u nauku starih mudraca i da je ono što je tražio našao u Aristotelovim djelima iz logike, prirodnih nauka i teologije, koje skupa čine srce filozofije. Prema Ibn el-Hejsemu, Aristotel je započeo utvrdivši univerzalno i pojedinačno, opće i posebno, kao i logičke termine. Impresioniran urednošću Aristotelovog sistema, Ibn el-Hejsem se posvetio traganju za onim što on naziva trima “naukama filozofije”, to jest za matematikom, prirodnim naukama i teologijom. Zaronio je u njihove osnovne principe i poduzeo temeljito proučavanje njihovih pravila. Osim toga, klasificirao je različite grane ovih triju nauka kao sredstva kojim se razjašnjava ju i tumače njihovi nejasni aspekti.⁴

Međutim, nakon ovladavanja naukama starih naroda, koje su tek trebale doći do upotrebe indukcije i empirijskog eksperimenta, Ibn el-Hejsem je otišao dalje. U svom istraživanju fizičkog

³ Muvaffak ed-Din Ebu el-Abbas Ahmad ibn el-Kasim ibn Ebi Usejbija, *Ujun el-enba fi tabekat el-ettiba* (Pohvalni izvještaji o znamenitim ljekarima), s bilješkama Nizara Ride, Bejrut: Dar Mektebat el-Heja, n.d., str. 522.

⁴ Ibn Ebi Usejbija, *Ujun el-enba fi tabekat el-ettiba*, str. 522-523. U svom uvodu u navedeni odlomak, Ibn Ebi Usejbija kaže: “Napravio sam prepis nečeg što je Ibn el-Hejsem napisao rukom o onom što je radio i klasifikacijama drevnih nauka do kraja 417. [god. po H.]. On piše: ‘Još od dječaćkih dana skeptičan sam prema raznim vjerovanjima ovih ljudi i prema načinu na koji se svaka grupa drži vlastitog stajališta. Bio sam sumnjičav prema svima, uvjeren u sebi da je Istina jedna, i da mora biti da razlike u mišljenju o njoj nastaju na putu kojim do nje idemo. U potrazi za Istinom zadubio sam se u sve vrste mišljenja i uvjerenja, ali to me nigdje nije dovelo. Otkrio sam da nema puta ka istini ili ka potpunij sigurnosti. Ono što sam otkrio jeste da do Istine mogu stići samo putem mišljenja čiji su sastavni dijelovi čulni podaci, a koji su formirani na osnovu racionalnog promišljanja. [Ukratko,] to sam otkrio putem onog što je Aristotel utvrdio.’”

vida koristio je metodu koju je opisao s takvom preciznošću kakva se rijetko može naći kod njegovih savremenika i kod prethodnika. Ibn el-Hejsem opisuje svoju metodu ovako:

Naše istraživanje počinjemo temeljitim ispitivanjem činjenica i stanja vidljivih cjelina, identifikacijom istaknutih obilježja pojedinosti. Potom, na temelju indukcije, prikupljamo ono što je relevantno za čulo vida i čin gledanja, bilježeći pojave koje su postojane i nepromjenljive, a koje posmatraču izgledaju kao da postoje u stvarnosti. Potom, postepeno i po redu pročitit ćemo kriterije, a istovremeno kritikovati premise [na kojima se naš rad zasniva], oprezno prilazeći zaključku. U svemu što istražujemo i ispitujemo postavljamo cilj da radimo mudro i s oprezom, a ne da se prepustamo nagonu. I u svemu što otkrijemo i analiziramo, tražimo sâmu Istinu, a ne puku pretpostavku ili mišljenje. Nadati se je da ćemo na ovaj način stići do Istine – koja donosi radost srcu – i tako stići na cilj gdje se nalazi savršeno pouzdanje. Oprenom procjenom, osvojit ćemo Istinu, koja uklanja sumnje i rasprave.⁵

Slično, ljekar Ebu Bekr er-Razi (u. 313. god. po H./925) govori o potrebi eksperimentiranja i analognog rasuđivanja u vezi s liječenjem pacijenata. Er-Razi diskutira o bolničkim bilješkama o svojim pacijentima i statistikama koje se odnose na različite uzroke, opisujući zaključke do kojih je došao na osnovu tih podataka na način koji se u modernom govoru naziva “retrospektivnim studijama”. On piše:

Vodio sam ove bilješke godinama, u bolnicama u Bagdadu i Rajju, kao i kod kuće. Zabilježio sam imena onih čiji slučajevi odgovaraju onome što piše u ovim knjigama, kao i imena onih čiji slučajevi ne odgovaraju, sve slučaj po slučaj. Slučajevi koji ne odgovaraju napisanom u postojećim medicinskim djelima brojni su koliko i oni koji odgovaraju. Ova nepodudarnost ozbiljna je stvar i, baš kao i kod drugih zanata i struka, mudar pojedinac neće se potpuno i nepromišljeno pouzdati u ono što je napisano u prošlosti. Niti smije praviti generalizacije, niti na osnovu njih započinjati liječenje. Razlog za ovo jeste skoro dvije hiljade pacijenata

⁵ Ali Sami en-Neššar, *Menahidž el-bahs 'ind mufekiri el-islam* (Istraživačke metode muslimanskih mislilaca), Aleksandrija: Dar el-mearif, 1965, str. 373.

čiji slučajevi se ne podudaraju s postojećim medicinskim djelima. Stoga sam se suzdržavao od davanja konačnog mišljenja na osnovu onog što sam vidio, osim kada su dokazi tako jasni i neosporni da su izvan svake sumnje. Neko vrijeme sam radio, kroz eksperiment i analogno rasuđivanje, na liječenju akutnih bolesti, vodeći računa da ne napravim grešku koja će pacijenta koštati zdravlja, ali istovremeno sam vodio računa da ne dozvolim da postojeća bolest traje duže nego što mora.⁶

Stoga je metoda kod islamskih mislilaca historijski evidentna u više od jedne discipline. Zapravo, njene manifestacije mogu se utvrditi u praktično svim područjima. Sistematično ili metodološko mišljenje povezuje se s posebnim pravilima i principima, kako u Kur'anu Časnom, tako i u Poslanikovom Sunnetu. Slično, metoda je evidentna i u praksi ashaba i sljedeće generacije, a u djelima hadiskih učenjaka i pravnika pozajmljuju se njene veće definicije i uspostavljaju pravila i pretpostavke. Pojam i praksa metode dalje su definirani u djelima skolastičkih teologa, filozofa, mistika i historičara. Međutim, područje koje je ponajviše poznato po svom interesu za metodu jeste nauka o principima jurisprudencije, koja postavlja osnove islamskog zakonodavstva. Kako je to jedan autor uočio, djela o principima [islamskog] zakonodavstva i jurisprudencije sadrže "logičke analize i metodološka pravila koja nose jasan filozofski pečat. Zapravo, u ovoj disciplini nalazimo pravila i osnove skoro identične modernim istraživačkim metodama."⁷

Treba istaći da i Kur'an Časni podstiče ljude da koriste opći epistemološki pristup koji povezuje vidljivi kosmos s pisanom objavom u njihovom svojstvu izvora znanja. Isti pristup povezuje upotrebu razuma i čulnih podataka u njihovom svojstvu alata za povezivanje svega, kako u stvorenom univerzumu, tako i u

⁶ Ebu Bekr Muhammed ibn Zekerija er-Razi, *Kitab eš-šukuk 'ala kelam fadil el-etibba, Džalīnus, fi el-kutub elleti nusibat ilejhi* (Sumnje u pogledu tvrdnji slavnog ljekara Galena u knjigama koje mu se pripisuju), uredio i uvod napisao Muhammed Lebīb Abd el-Gani, Kairo: Dar el-kutub ve el-vesa'ik el-kevmijje, 2009, str. 166-167.

⁷ Ibrahim Mezur, *Fi el-falasife el-islamijje: Menhedž ve tetbikuhu* (O islamskoj filozofiji: Metoda i primjena), Kairo: Dar el-Me'arif, 1983, dio I, str. 21.

pisanoj objavi. Što se tiče ljudskih djela i težnji, ovaj pristup povezuje dobrobiti ovozemaljskog života s nagradom u budućem; slično, on povezuje područja mišljenja, naučnog istraživanja i konkretne prakse.

DRUGO: RAZVOJ POJMA METODE U ZAPADNOM MIŠLJENJU

Dominantni historiografski obrazac u zapadnom mišljenju zasnovan je na dvjema primarnim osnovama: (1) pisanoj historiji koja isključuje vjerske izvore i (2) historiji evropskih naroda koja isključuje historiju drugih naroda ili, u najmanju ruku, umanjuje njihov značaj.⁸ Stoga, historija filozofije, historija nauke i historija sâme civilizacije započinje u Grčkoj i završava u Zapadnoj Evropi i njenim sjevernoameričkim izdancima!

Kada govorimo o prvoj osnovi, moramo imati na umu da je u historiji ljudske civilizacije malo toga zabilježeno što potvrđuje da su pripadnici svih naroda koristili razum i stvarali nauke i umjetnosti. Oni su formulirali pravne sisteme i gradili zdanja čiji ostaci stoje do danas, a neka su svrstana i među čuda svijeta. Kad je došao red na Grke, nadograđivali su ono što su stvorili njihovi prethodnici. Drugim riječima, Grci nisu počeli ni od čega. U svojoj *Historiji grčke filozofije*, autor Yusuf Karam kaže da su “istočni narodi koji su živjeli prije Grka imali teorije koje utjelovljuju njihova shvatanja o svim pitanjima koja će se kasnije klasirati kao filozofska po karakteru. Zapravo, za svaku ideju koju su Grci smislili naći ćemo sličnu istočnu ideju koja joj prethodi ili princip na kojem je zasnovana.”⁹

⁸ Je li neznanje ili nacionalistička oholost to što je dovelo istaknute naučnike i filozofe poput Francisa Bacona da omalovažavaju naučni doprinos drugih naroda i potcjenjuju njihov značaj i inteligenciju? Bacon je izjavio: “Skoro sve nauke koje imamo došle su od Grka. Doprinosi Rimljana, Arapa ili novijih stvaralaca mali su i nemaju veliki značaj; takvi kakvi su, počivaju na temeljima grčkih otkrića.” Francis Bacon, *The New Organon*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 200, str. 58.

⁹ Yusuf Karam, *Tarih el-falasifa el-Yunanijja* (Historija grčke filozofije), Cairo: Committee on Writing, Translation and Publication, 1966, str. 1 (autorov predgovor).

Što se tiče isključivanja vjerskih izvora, to može biti posljedica sukoba koji je tokom evropskog srednjovjekovlja bjesnio između nauke i institucionalne crkve. Kada je ovaj sukob okončan trijumfom nauke, vjerski autoriteti odvojeni su od historije nauke i ljudskog znanja.

Međutim, ne možemo isključiti mogućnost da su se poslanici i vjerovjesnici s Božijom uputom javljali i u Grčkoj. Napokon, znamo da su se javljali među Hebrejima, Arapima i drugim narodima. Kur'an Časni nedvosmisleno kaže da su narodima u svakom vremenu i na svim mjestima dolazili Božanski nadahnuti vjerovjesnici i na njihovom jeziku im donosili i opomene i radosne vijesti. Bog kaže: “[Slali smo sve one] poslanike kao donosioce radosnih vijesti i opomena, tako da ljudi ne bi, poslije poslanika, imali izgovore pred Bogom; a Bog je svemoguć i mudar” (sura *En-Nisa*, 4:165). Kako, onda, možemo isključiti mogućnost da je i u Grčkoj bilo Božanski nadahnutih poslanika? Ako kao autoritativni izvor za ovu činjenicu imamo Kur'an, onda treba imati na umu da čak ni Kur'an ne govori o svim poslanicima koji su poslani čovječanstvu. Kako Bog objavljuje poslaniku Muhammedu: “I zaista smo [o Muhammede], i prije tebe slali poslanike; neke od njih smo ti spomenuli, a neke ti nismo spomenuli” (sura *El-Mu'min*, 40:78).

U svojoj knjizi *Ujun el-enba fi tabekat el-etibba* (Pohvalni izvještaji o raznim klasama ljekara), Ibn Ebi Usejbija nam kaže da su neki filozofi, kad ne bi mogli odgovoriti na postavljena pitanja, upućivali na Poslanika. U prvom odjeljku knjige, Ibn Ebi Usejbija citira izreke o Božanskim i poslaničkim principima koji se nalaze u osnovama medicinske nauke i navodi primjere iz grčke historije. On citira Galena, koji je rekao da je Asklepije, prvi drevni Grk koji je govorio o medicini, govorio po Božanskom nadahnuću. Prenosi se da su “kraljevi koji od njega potiču tvrdili da je on poslanik”. Galen nam kaže i da su “Asklepija, koji je živio prije Velikog potopa i bio učenik Agatodemonu Egipćanina, i stari Grci i Egipćani poštovali kao poslanika. Asklepije je začetnik ljekarskog zanata među Grcima...” Ibn Ebi Usejbija tome dodaje:

Asklepije je bio tako vičan ljekar da je uspijevao izliječiti pacijente od kojih su svi drugi digli ruke. Neki su tvrdili da ga je Bog Svemogućić uzvisio na status anđela. Govori se i da je Asklepije poslanik Idris, neka je mir na njega.¹⁰

El-Mesudi tvrdi da je u drevna vremena, posebno u vrijeme “kralja Brahmana”, Indija bila zemlja znanja i mudrosti, gdje su umijeća pravljenja željeza i zlata cvjetala zajedno s astronomijom i numerologijom. Prvi kosmički princip osmišljen u staroj indiji El-Mesudi opisuje kao “Prvi princip, koji svim postojećim bićima daje postojanje, darujući im velikodušno i Svoju dobrotu.” Osim toga, iako El-Mesudi vjeruje da je Brahman bio kralj, on kaže da ima onih koji vjeruju da je on vjerovjesnik Boga Svemogućićeg, poslan u Indiju, kao i onih koji tvrde da je upravo on Adam/Adem, neka je mir na njega.¹¹ U istom djelu, El-Mesudi opisuje Zoroastera (Zaratuštru) kao vladara mazdaista, koji im je donio knjigu poznatu kao Zend Avesta (arapski *Ez-Zemzemah*).¹²

Učenjak Nadim el-Džisir tvrdi da su mnogi aspekti mudrosti starih naroda uobličeni u poslaničke poruke. On kaže: “Božija uputa s usana poslanika starija je od Grka i njihove filozofije. Zapravo, mislim da je vjerovatno da veliki dio filozofije starih naroda Egipta, Kine i Indije predstavlja ostatke poslaničkih učenja koje je historija zaboravila; njihove nosioce svrstali su među filozofe, a moglo bi biti da su oni bili poslanici ili njihovi sljedbenici.”¹³

Doduše, treba spomenuti da, u određenim aspektima znanja i filozofije, neki zapadni mislioci priznaju doprinos naroda i država koje su prethodile Grcima. Hans-Georg Gadamer, na primjer, moguće početke filozofije ne vidi nigdje drugdje osim u djelima Platona i Aristotela. Međutim, istovremeno, on smatra

¹⁰ Ibn Ebi Usejbija, *Ujun el-enba fi tabekat el-attiba*, str. 11-38.

¹¹ Ebu el-Hasa Ali ibn el-Husejn ibn Ali el-Mesudi, *Murudž ez-zeheb ve meadin el-dževher* (Poljane zlata i njegova prava suština), uvod i objašnjenja Mufid Kamihah, Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijja, 1985, dio 1, str. 74-84.

¹² El-Mesudi, *Murudž ez-zeheb ve meadin el-dževher*, str. 236.

¹³ Nadim el-Džisir, *Kissa el-iman bejn el-felasifa ve el-ilm ve el-Kur'an* (Priča o vjeri: Od filozofije, preko nauke, do Kur'ana), Bejrut: El-Mekteb el-islami, 1969, str. 36.

da su ova dva filozofa bili prolazi kroz koje su proticale plavne vode iz perioda koji im je prethodio. Dakle, oni su bili historičari predsokratovskog doba. Predsokratovska filozofija vodi porijeklo iz Srednje Azije, a ono što se naziva epskom književnošću i filozofijom također prethodi Sokratu; zapravo, one prethode većini pisanog naslijeđa koje je došlo do nas. Osim toga, jezik kojim su pisane bio je jezik kojim su Grci govorili; tu činjenicu Gadamer opisuje kao “jednu od najvećih zagonetki ljudske historije”. On kaže da pisanje alfabetom nisu izmislili Grci. Oni su ga preuzeli i upotpunili oslanjajući se na semitski alfabet u procesu koji je potrajao najviše dvije stotine godina.¹⁴

Predsokratovske grčke metode

U svojoj *Historiji grčke filozofije* Yusuf Karam piše da su najstariji nama poznati Grci bili Jonjani. Čuveni naučnik Tales (624–546. p.n.e) često je putovao po Istoku i temeljito proučavao babilonske i egipatske nauke. Tales je usvojio empirijsku metodu i pokušao primjenjivati indukciju i dokaz. Djela Jonjana, koje je posebno zanimala priroda, vjerovatno su izgubljena. Stoga su naša znanja o njima izvedena iz onoga što su o njima pisali Platon i Aristotel. Međutim, jedan kasniji jonjanski mislilac, Heraklit, istakao se među ostalim jonjanskim učenjacima po svojoj sklonosti debati i polemici. Heraklit je vjerovao u jedinstvo suprotnosti – ideju da sve stvari nastaju iz sukoba suprotnosti – i da je prava priroda stvari – promjena. Prema Heraklitu, ništa ne postoji bez promjene, a stabilnost, u smislu odsustva promjene, jednaka je smrti i nepostojanju. Heraklitovi sljedbenici poznati su kao sofisti, koji su sumnju dovodili do krajnosti. Zato se Heraklit smatra praočcem skepticizma u grčkoj filozofiji.¹⁵

Prije Sokratovog vremena, jedna ugledna zajednica grčkih filozofa okupila se oko poznatog učitelja Pitagore (572–497.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Bidajat el-falasifa* (Počeci filozofije), prev. na arapski Ali Hakim Salih i Hasan Nazim, Bejrut: El-Kitab el-džedid, 2000, str. 6.

¹⁵ Karam, *History of Greek Philosophy*, str. 10-19.

p.n.e), zbog čega su poznati kao pitagorejci. Pitagorejcima se pripisuje postavljanje temelja matematike. Osim matematikom, bavili su se astronomijom, muzikom i medicinom, i smatrali da je najznačajnija osobina koja karakterizira svijet red i proporcionalnost. Prema pitagorejcima, brojevi i harmonija čine pravu prirodu postojećih stvari. Pitagorejci su iznosili shvatanje da je Zemlja okrugla i da kruži po putanji oko središnje vatre.¹⁶

Drugi filozof iz istog perioda bio je Demokrit (470–361. p.n.e), koji je reformulirao prirodne nauke. Prema Demokritu, priroda postojanja u suštini je materijalna, a tijela se sastoje od beskrajno malih, nedjeljivih materijalnih čestica (atoma). Između atoma se nalazi praznina iz koje nastaju druga tijela. Atomi su u stalnom kretanju, sudaraju se i spajaju u procesu koji stvara razne promjene u vidljivim objektima. Demokrit je smatrao da su oni bitak, ali da postoji i nebitak, i da su oni jedini predmet znanja.¹⁷

Uočava se da je u različitim etapama grčke historije predmet istraživanja upravljao općim okvirom za istraživačke metode i načinom razmišljanja. U početku su istraživanja išla u pravcu proučavanja vidljivih aspekata prirodnog svijeta. Jonjani, pitagorejci, Heraklit i drugi usredotočili su se na osnovne materijalne sastavne dijelove kosmosa, prirodne stvari i promjene kroz koje prolaze. Zato ne čudi što su istraživačke težnje tog ranog perioda počivale na metodi prirodnih nauka.

Retorička, dijalektička metoda sofista

U petom stoljeću prije nove ere, Atinjani su uspjeli poraziti Perzijance i povratiti svoju nezavisnost. Time su stekli dovoljno stabilnosti za širenje kulture i obrazovanja. Takmičenja među pojedincima i grupama bilo je sve više, cvjetala je politička i pravna debata, i pojavila se potreba za govorništvom, metodama argumentiranja, te tehnikama za pridobijanje publike. Pripadnici

¹⁶ Karam, *History of Greek Philosophy*, str. 21–26.

¹⁷ Karam, *History of Greek Philosophy*, str. 38–41.

inteligencije koji su radili na razvoju svojih retoričkih umijeća bili su poznati kao sofisti. Termin “sofist”, izveden od grčke riječi *sofizestai*, “postati mudar ili učen”, dobio je značenje “plaćeni učitelj mudrosti” ove ili one nauke, discipline ili vještine. Međutim, najčešće se koristio u značenju učitelja retorike u pozitivnom značenju te riječi. Unatoč tome, sofisti su se izvjestili za debatu i iznošenje argumenata, ponekad prividnih, od značaja za razna svakodnevna pitanja, probleme i situacije, kao i za upotrebu sredstava ubjeđivanja i retoričkih efekata, bez pravog interesa za istinu kao takvu. Svoje su napore svodili na ispitivanje termina, njihovih značenja, vrste problema, argumente i njihove uvjete, te sredstva usavršavanja argumenata obmane. Raspravljali su sa veoma poznatim filozofskim školama, rugali se jednako razumu i religiji, a veličali moć i prevlast.

Mnoga djela za koja se pouzdano zna da su Aristotelova sabrana su, prevedena na engleski i objavljena u jednom tomu od 1.488 strana. Na početku je šest knjiga *Organona* (Aristotelove logičke rasprave), a knjigom su obuhvaćene *Fizika* (O fizici), dijelovi rasprave *De Caelo* (O nebu), *De Generatione et Corruptione* (O postajanju i prestajanju), *De Anima* (O duši), *De Memoria et Reminiscentia* (O memoriji), *De Somniis* (O snovima), *Historia Animalium* (Zoologija), *De Partibus Animalium* (O dijelovima životinja), *De Generatione Animalium* (O rađanju životinja), *Metaphysica* (Metafizika), *Ethica Nicomachea* (Nikomahova etika), *Politica* (Politika), *Rhetorica* (Retorika) i *De Poetica* (Poetika). Vidjeti Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941.

Nakon što su ih Sokrat i njegovi učenici porazili u raspravama, na metode sofista i njihovih sljedbenika počinje se gledati s prezirom. Jedan od najpoznatijih sofista bio je Protagora (480–410.p.n.e), čije je riječi citirao Platon: “Čovjek je mjera svih stvari, onih koje jesu da jesu, a onih koje nisu da nisu.” Drugim riječima, istina o stvarima ovisi o pojedinačnom posmatraču, stvari su u stalnoj mijeni i nema apsolutne istine, niti zablude.¹⁸

¹⁸ Karam, *History of Greek Philosophy*, str. 44-49.

Aristotelova logika ili “Organon”

Veliki je broj grčkih mudraca i filozofa, kao što su Sokrat, Platon i Pitagora, čija je misao stoljećima neprekidno uticala na ljudsko iskustvo. Međutim, od svih grčkih filozofa i mislilaca, možda najzreliji, onaj koji je izvršio najveći uticaj na zapadnu misao i ukupnu ljudsku misao, posebno u pogledu razvoja metoda istraživanja u filozofiji i naukama, bio je Aristotel (384–322. p.n.e).

Aristotelov uticaj prostire se na mnoštvo područja, među kojima su ontologija, etika, politika, prirodne nauke i metafizika. Sva Aristotelova djela karakterizira jedinstveni način rasuđivanja, koji će kasnije postati poznat kao aristotelovska logika, a koji uglavnom počiva na metodi analognog zaključivanja. Neki naučnici smatraju da su Aristotelovu ostavštinu njegovi tumači sasvim pogrešno razumjeli. Te tumače njihovi kritičari optužuju da su zanemarili Aristotelovo zanimanje za indukciju i empirijsko posmatranje. Unatoč tome, uticaj Aristotelovih djela takav je da je “čitati Aristotela jednako shvatati i sticati svijest o temeljima zapadnog mišljenja u cjelini”.¹⁹

Šest Aristotelovih rasprava koje se bave metodom i logikom sabrane su u jednu knjigu poznatu kao *Organon*. Šest rasprava koje sadrži *Organon* jesu: “Kategorije”, “O tumačenju”, “Prva analitika”, “Druga analitika”, “Topika” i “O sofistickom pobijanju (O varljivim dokazima)”.²⁰ Riječ *organon* na grčkom znači “organ, instrument ili oruđe”; otuda potiče naslov ovog djela, koje se bavi instrumentima ili oruđima mišljenja koja služe da zaštite razum od grešaka. U svom uvodu u djelo *Glavna Aristotelova djela*, urednik Richard McKeon kaže:

Aristotelov uticaj, kao začetnika jedne tradicije, traje od njegovog vremena do današnjih dana, zato što njegova filozofija sadrži

¹⁹ Mustafa al-Nashshar, *Nezerijjat el-ilm el-aristijja: Dirasa fi mantik el-mearifa indu Aristu* (Aristotelovska teorija nauke: Studija Aristotelove logike), reprint, Kairo: Dar el-mearif, 1995, str. 12.

²⁰ Richard McKeon (ur.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941, str. 1-217.

prvi iskaz... mnogih tehničkih distinkcija, definicija i uvjerenja na kojima se kasnija filozofija i nauka zasnivaju... Mnogo historije civilizacije na Zapadu moglo se napisati, i zapravo se i napisalo, u formi debate u kojoj i Aristotelova pobjeda u 13. stoljeću i Aristotelov poraz u doba renesanse jednako navješćuju veliki intelektualni napredak.²¹

Abd er-Rahman Bedevi piše da su se Arapi upoznali s Aristotelom isključivo kroz *Organon*, zbog čega su “običavali nazivati ga jednostavno ‘prvim učiteljem logike’”.²²

Evropski kulturni zastoj i pojava islama

Rimsko carstvo naslijedilo je bogatu intelektualnu, retoričku i filozofsku ostavštinu Grka. Međutim, Rimljani su bili zaokupljeni vojnim pohodima, kako unutar granica Evrope, tako i izvan njih, gurnuvši tako Evropu u fazu intelektualnog i kulturnog propadanja. Ovo propadanje ubrzalo se nakon 285. g.n.e., od Dioklecijanovog vremena, kada je rimska država podijeljena na Zapadno rimsko carstvo i Istočno rimsko carstvo (Bizant). Vladari u Istočnog i Zapadnog carstva uveli su diktatorske feudalne režime; ni dolazak kršćanstva na evropsku scenu nije popravio stvari, pošto su vladari i plemstvo obaju carstava ušli u savez sa Crkvom, a Crkva je usvojila aristotelovsku logiku u tumačenju religijskih tekstova. Prestalo se s istraživanjima i naučnom razmjenom, a Evropa je zapala u pravi kulturni drijemež.

Isti ovaj period posvjedočio je rađanju islama, koji je stvorio stabilno društvo na prostoru Levanta, Iraka, Perzije i Egipta, u područjima koja su bila zavičaj drevnih civilizacija. Islam je imao pozitivan stav prema razumu i traganju za znanjem, naglašavao važnost promišljanja stvorenog svijeta i zakona i obrazaca koje je Tvorac uspostavio u stvarima, događajima i prirodnim, psihološkim i društvenim pojavama. Muslimanski učenjaci iskoristili su

²¹ McKeon (ur.), *The Basic Works of Aristotle*, str. xi.

²² *Mantik Aristu* (Aristotelova logika), uredio i uvod napisao Abd al-Rahman Badawi, Beirut: Dar el-kalem, 1980, dio 1, str. 30.

novi duh oslobođenja u oblastima istraživanja i otkrića, oslanjajući se na postojeće znanje tako što su se upoznavali s naukama koje su stvorili njihovi prethodnici iz Indije, Perzije i Grčke. Veći dio grčkog naslijeđa preveden je na arapski, a u arapsko-muslimanskom svijetu osnivane su škole i univerziteti. Evropa se probudila usred ovog kulturnog napretka, koji je i do nje dospio raznim kanalima, među kojima su direktni kontakt s arapsko-muslimanskim svijetom za vrijeme Križarskih pohoda i kulturna razmjena na Siciliji i u Andaluziji. Evropljani se počinju upoznavati s doprinosom Starih Grka čitajući arapske i sirijske prijevode njihovih djela. Na taj način saznaju za metodološki razvoj, koji su, u pogledu indukcije i eksperimenta, pokrenuli muslimanski učenjaci, posebno u području astronomije, geometrije i matematike. Ova nova saznanja umnogome su doprinijela religijskim reformskim pokretima koji su uslijedili i poslužila su kao moćan podsticaj naučnicima za nova istraživanja i eksperimente. Uprkos žestokom otporu na koji su pokreti obnove i reforme naišli u evropskom srednjem vijeku, evropska društva u 16. stoljeću svjedoče velikim dostignućima u oblasti naučnih otkrića i industrijalizacije. Ta dostignuća omogućila su Evropljanima da steknu moć i pokretljivost koju su brzo iskoristili za koloniziranje većeg dijela Starog svijeta (Afrike, Azije i Evrope), kao i za otkriće i osvajanje Amerike.

Kako ćemo uskoro vidjeti, historija Evrope ima nekoliko važnih stanica na putu razvoja metoda zapadne misli, a to su djela mislilaca kao što su Francis Bacon, René Descartes, Augustus Comte, Emile Durkheim, kao i pripadnika postmodernističkih pokreta.

Francis Bacon i “Novi Organon”

Francis Bacon (1561–1626) bio je engleski filozof koji je živio u onom periodu evropske historije kada je još preovladavala grčka filozofija zasnovana na debati i apstraktnom mišljenju. Ovo je bio period brojnih naučnih otkrića i izuma: William Harvey

(1578–1657) je tačno opisao cirkulatorni sistem u organizmu (krvotok), Robert Boyle (1627–1691) eksperimentira sa zračnim pumpama, William Gilbert (1544–1602) eksperimentira s magnetizmom, otkriveni su štampa, kompas, puška itd. Ovakva intelektualna atmosfera i čvrsto opredjeljenje za upotrebu naučnih i tehničkih oruđa, te izvođenje raznovrsnih eksperimenata o prirodi, uticale su na Bacona da napravi odlučan odmak od metafizike ka naučnom znanju koje će doprinijeti čovjekovoj vlasti nad prirodom kroz upotrebu naučne metode zasnovane na praktičnom eksperimentu i rješavanju problema. Bacon je naslov za svoju knjigu *Novi Organon ili prave upute za tumačenje prirode* uzeo od Aristotelovog djela *Organon: Oruđe mišljenja*.

Bacon je isticao potrebu za napredovanjem nauke u vrijeme kada se Aristotelova logika pokazala neodgovarajućom za ovaj zadatak novog vremena. Zato on u *Novom Organonu* predlaže sistem mišljenja koji nadilazi Aristotelov i koji više odgovara napretku znanja u eri nauke. Pošto Aristotelov sistem dokazivanja počiva na analognom zaključivanju i pošto je tu moguće izvoditi dosljedne zaključke iz osnovnih premisa, Baconova logika osmišljena je tako da ispituje i same osnovne premise. I dok Aristotelova logika pretpostavlja sigurnost, oslanjajući se na neupitne pretpostavke čija se valjanost ne dovodi u pitanje, Bacon predlaže jedan induktivni sistem argumentiranja koji se zasniva na istraživanju osnovnih dokaza nađenih u prirodi. U Baconovom sistemu, naučnik-istraživač postepeno ide od temeljnih podataka, koje je prikupio stalnim radom i korištenjem “novog oruđa”, ka višim nivoima vjerovatnoće.²³

Bacon oštro kritikuje aristotelovske silogizme, koji su doveli do intelektualne stagnacije i sputavali naučni progres time što su ograničili slobodu naučnikā da rade na novim, kreativnim istraživanjima. U Baconovom sistemu, proces naučne logike započinje indukcijom i naučnim eksperimentom, čime se otkrivaju

²³ Lisa Jardine, iz uredničkog uvoda za Francis Bacon, *The New Organon*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000, str. xii.

činjenice. Potom se, korištenjem aristotelovske logike, utvrđuje porijeklo ovih činjenica u univerzalnim principima. Činjenice se zatim bilježe i prenose drugima, upotrebom eksplanatornih metoda i tehnika.

Baconova logika dijeli se na dva dijela. U prvom dijelu, koji je negacijski, poduzima se dekonstrukcija “zabluda”, koje “blokiraju ljudski um” i sprečavaju ga da dođe do istine. Ljudi su toliko privrženi ovim zabludama i toliko one utiču na mišljenje da ih Bacon naziva “idolima”. Idola ima četiri vrste, a to su “idoli plemena”, “idoli pećine”, “idoli trga” i “idoli pozorišta”.²⁴ Drugi dio, koji je pozitivan, novi je sistem, koji može otkriti činjenice kakve one jesu. To je sistem zasnovan na indukciji, naučnom eksperimentu i njegovim primjenama u istraživanjima na razne teme kao što su toplota, kretanje, svjetlost, mirisi, sila i druge.

René Descartes i njegova “Rasprava o metodi”

René Descartes (1596–1650) je bio francuski filozof, koji se obrazovao u više evropskih zemalja, u vrijeme kada je logički sistem zasnovan na aristotelovskom silogizmu imao uporište u cijelom evropskim religijskom establišmentu. Crkva je bila toliko privržena aristotelovskom sistemu da je kažnjavala svakog učenjaka koji se usudio posumnjati u teorije poduprte aristotelovskom logikom, uključujući i teorije koje su bile čisto naučnog karaktera. Descartes nije bio zadovoljan aristotelovskim obrazovanjem koje je dobio u školi; osjećao je da znanju koje je stekao nedostaju dosljednost i pouzdanost. Uočio je da od svih nauka koje je izučavao, samo matematiku karakteriziraju sigurnost i preciznost i počeo se pitati da li bi se i druge nauke mogle izgraditi da budu tako dosljedne, unificirane i pouzdane kao matematika.

Descartesa je frustriralo osjećanje nemoći da formulira novu intelektualnu shemu koja bi služila kao čvrst temelj svim naukama. Uprkos jasnoj viziji i ozbiljnom nastojanju, nije stizao do

²⁴ Bacon, *The New Organon*, str. 40.

cilja koji je sebi postavio. Ipak, nakon godina beznađa, nedoumica i raspusnog života, odlučio je ostaviti se drugih preokupacija i sasvim se posvetiti zadatku koji je osmislio. Potom piše *Raspravu o metodi i Razmišljanja o prvoj filozofiji*.²⁵ Knjiga ima šest dijelova. U prvom dijelu iznosi svoja razmatranja o filozofiji, religiji i nauci. Drugi dio bavi se principima i temeljima metode koju Descartes nastoji formulirati. Treći dio obrađuje određena etička pravila izvedena iz ove metode. U četvrtom dijelu iznosi svoje dokaze o postojanju Boga i ljudskog duha. Peti dio posvećen je pitanjima fizike, pokretima srca, te nekim pitanjima koja se odnose na medicinu i razliku između ljudi i životinja. U šestom dijelu diskutira o zahtjevima uspješnog istraživanja prirode i iznosi razloge za pisanje knjige.

Po Descartesovom mišljenju, aristotelovski metod zasnovan na silogizmu ne može stvarati novo znanje, pa je, zato, ono besplodno. Međutim, Descartes smatra da eksperimentalna indukcija koja počiva na čulnom iskustvu, a koju je Francis Bacon formulirao kao alternativu aristotelovskoj logici, ne vodi koherentnom, sigurnom znanju. Što se tiče metode koju je Descartes formulirao, on započinje sumnjom u valjanost ljudskih uvjerenja, koja se sastoje od pukih zabluda, a kojih se ljudi drže po navici, bez ozbiljnog promišljanja, i oponašanjem drugih. On kaže: "...naučio sam da ne vjerujem čvrsto ni u šta u što sam uvjeren samo primjerom i navikom; tako sam se, malo-pomalo, oslobodio mnogih zabluda, koje mogu pomračiti prirodno svjetlo i umanjiti naše sposobnosti da slušamo razum."²⁶

Descartesova metoda zasniva se na četiri principa. Prvi princip je: nikad ne prihvatati ništa kao istinito ako nam to nije jasno i razgovjetno, i izbjegavati pristrane i nagle sudove. Osim toga, moramo biti sigurni da nema razloga sumnjati u istinitost i valjanost

²⁵ René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, prev. na engleski Donald A. Cress, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company Inc., 1998, iz uredničkog predgovora, str. vii-viii.

²⁶ Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, str. 6.

nečega. Drugi princip je: podijeliti svaki problem na što je moguće manje dijelove kako bi se lakše došlo do rješenja. Treći princip je: voditi svoje misli po određenom redu, počev od spoznaje onih jednostavnijih i lakših predmeta, “da bi se malo-pomalo, postepeno, stiglo do znanja najsloženijih stvari”. I četvrti princip jeste: vratiti se i provjeriti da neki aspekt problema nije ostao nezabilježen i neistražen.²⁷

Comte, Descartes i pozitivistička metoda

Uprkos činjenici da su naučna otkrića o materiji i prirodi ostavile pečat na 18. i 19. stoljeće, u ovom historijskom periodu dolazi do velikih promjena i u razvoju društvenih i humanističkih nauka, gdje njihovi začetnici pokušavaju primijeniti eksperimentalnu naučnu metodu i na društvene nauke. Francuskom filozofu Augustu Comteu (1798–1857) pripisuje se osnivanje discipline sociologije na Zapadu, kao i doktrina pozitivizma koja odbacuje sva natprirodna i metafizička obilježja pojava. Pozitivizam iznova tumači razvoj ljudske misli i traga za istinom u skladu sa “zakonom triju stadija”. Ova tri stadija su: (1) teološki, (2) metafizički i (3) pozitivni (naučni). U teološkom stadiju religijsko mišljenje razvija se od obožavanja idola, preko politeizma, do monoteizma. U ovom stadiju ljudski je razum ovisan o praznovjernim i mitološkim tumačenjima. U metafizičkom stadiju, koji je zreliji od teološkog, razum traži objašnjenja u apstraktnim ili simboličkim silama. U trećem, pozitivnom stadiju, ljudski razum ne pita zašto se pojave dešavaju; umjesto toga, on pita kako se one zbivaju oslanjajući se na tačan opis “objektivnih” događaja i slučajeva, kroz koji može razlučiti odnose i izvesti naučne zakone kojima će objasniti sve pojave, kako prirodne, tako i društvene.

Ne manje važan za formuliranje pozitivizma bio je i doprinos Émilea Durkheima (1858–1917), koji, u svojoj knjizi pod naslovom *Pravila sociološke metode*, tvrdi da je sociologija disciplina u

²⁷ Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, str. 11.

kojoj se može primijeniti pozitivna metoda kao i u drugim naukama. Durkheim je formulirao sociološku teoriju sociologizma na osnovu triju pretpostavki. Prva pretpostavka jeste jedinstvo prirode, druga je da su društvene pojave dio objektivnog prirodnog svijeta, a treća je da su ove pojave podložne prirodnim zakonima i principima i da, stoga, treba da se proučavaju u skladu s naučnom metodom zasnovanom na indukciji i eksperimentu.²⁸

Modernizam i postmodernizam

Između doba prosvjetiteljstva (počev od sredine 17. stoljeća) i sredine 20. stoljeća, zapadni je svijet prošao historijsku etapu u kojoj se skup uvjerenja, običaja, stavova i intelektualnih opredjeljenja sada označava kao prvenstveno “modernistički”. Ovaj modernistički period obilježava jedno apsolutno pouzdanje u moći ljudskog razuma i nesumnjiv naučni i tehnološki napredak. Zapadno društvo i kultura u ovom periodu uveliko su obojeni sekularizmom, kada kršćanska religija gubi pouzdanje u svoje mogućnosti da se nosi sa svakodnevnim izazovima objektivnog svijeta. Počinju se javljati tri oblika jedne nove religioznosti. Prvi je vjera u Boga Tvorca, Koji nema ništa sa svijetom koji je stvorio. Drugi je individualistička pobožnost koju prati, na prilično šizofren način, jak interes za svjetovna pitanja. A treći je neka vrsta odbrambene izolacije. Ovi fenomeni, uzeti skupa, stvorili su situaciju u kojoj se religijska dimenzija života u zapadnom društvu spustila na veoma nizak nivo.²⁹

Neki modernistički intelektualni pravci i škole mišljenja pretvorili su se u filozofske okvire i svjetonazore iz kojih su ponikle specifične istraživačke metode. Naučni racionalizam, koji se javio u 17. stoljeću a vodeću ulogu preuzeo u 18, potisnuo je metafiziku

²⁸ Ala Mustafa Anwar, *Et-Tefsir fi el-ulum el-idžtimaijjaa: Dirasa fi falsafat el-ulum* (Tumačenje u društvenim naukama: Studija filozofije nauke), Kairo: Dar es-sekafa, 1988, str. 109-196.

²⁹ Stephen Haynes, *Professing in the Postmodern Academy*, Waco, Texas: Baylor University Press, 2002, str. 34-35.

i religiju. Naučni racionalizam formulirao je jednu sekularnu pozitivističku filozofiju koja je reklamirala neograničene potencijale nauke i naučne metode, te sposobnosti ljudi da steknu potpunu kontrolu nad prirodom. Scijentizam³⁰ je postao poput kulta, sa svim karakteristikama religijske sekte. Takva strujanja dobila su dodatnu snagu onda kada se teorija biološke evolucije preobrazila u filozofsku školu koja navješćuje nastavak ljudske evolucije i napretka na beskonačnoj putanji naviše. Među opasnostima ove škole mišljenja jeste i ta da ona opravdava etnocentrizam i na rat gleda kao na zakon društvenog života, opravdan prirodnim silama, a ne kao na posljedicu ljudskih izbora.

Uza sav njihov optimizam i gledanje kroz “ružičaste naočale”, ove intelektualne struje nisu mogle spriječiti pojavu struja druge vrste na evropskoj sceni. Stoga su 18. i 19. stoljeće posvjedočili pesimističkim tendencijama u mišljenju, čiji su sljedbenici smatrali da je naučni progres stvorio buržoasku ideologiju, a ona je oduzela ljudima određene aspekte ljudskosti, time što je uzdigla razum i zanemarila intuiciju i osjećajnost. Racionalizam je tako izazvao reakciju u vidu romantizma, koji je, opet, doveo do pojave psihoanalize s naglaskom na podsvjesno. Marksizam je djelomično buknuo i kao odgovor na kapitalizam, Nietzsche donosi nihilizam, Sartre egzistencijalizam, a Oswald Spengler pokreće napad na eurocentrizam, tvrdeći da će evropska civilizacija propasti baš kao što su propale i ranije civilizacije.

Pesimističko raspoloženje preraslo je u “nenaučne” metode i pristupe, koji su navodno predstavljali “novu nauku” kao alternativu nauci modernizma. Ova “nova nauka” našla je svoj izraz u mnoštvu struja, škola mišljenja i metoda, a sve spadaju pod nešto što će se zvati “postmodernizmom”. Trendovi postmoderne misli odražavaju zajedničko uvjerenje da modernistički poduhvat ima ozbiljne mane. Neki začetnici postmodernizma usredotočeni su

³⁰ Pojam “scijentizam” koristi se kao oznaka uvjerenja u univerzalnu primjenljivost naučne metode i shvatanja da su empirijske nauke najautoritativniji svjetonazor koji isključuje sve druge.

na filozofske prioritete koje modernizam daje razumu fokusiranom na "ja"; drugi, pak, kritiziraju njegov moralni relativizam, a treći naglašavaju štetne posljedice koje je racionalizam nanio naučnom i tehnološkom razvoju. Naučni krugovi tokom proteklih nekoliko decenija u humanističkim naukama, a posebno u sociologiji, pridržavali su se mnogih istraživačkih metoda koje se vezuju uz postmodernističke filozofske struje kao što su strukturalizam, hermeneutika, dekonstrukcionizam, formalizam, fenomenologija i drugi.

TREĆE: ODNOS IZMEĐU POJMA METODOLOGIJE I RAZVOJA NAUČNIH PODUČJA U ISLAMSKOJ I ZAPADNOJ HISTORIJI

Pojam metodologije u historiji zapadne misli primarno se vezuje uz prirodne nauke, dok je u historiji islamske misli on najčešće povezan s naukama koje se bave Božijom objavom. Na Zapadu se nauka prvenstveno smatrala disciplinom koja istražuje prirodne supstance i pojave, a metoda koju su naučnici koristili bila je naučna metoda, ili preciznije, eksperimentalna naučna metoda. Većina zapadnih historičara nauke smatra da je eksperimentalna nauka započela u Evropi, da je tu ponikla i razvijala se prije nego što se proširila na Sjevernu Ameriku. Ta je nauka od Zapada stvorila geografski zavičaj industrijske, tehnološke i informacione revolucije. Međutim, nađu se i historičari nauke koji odaju priznanje i drugim narodima, posebno Istoka, koji je kolijevka civilizacija i čiji je uticaj na razvoj prirodnih nauka teško zanemariti. Ali, i pored tog priznanja, diskusija se ograničava samo na historiju prirodnih nauka.

Nasuprot ovome, s islamskog stajališta pojam nauke ima veze s razvojem ljudskih moći opažanja u svim područjima života, obuhvativši materijalno, društveno, psihološko, kao i duhovno. Autoritativno uporište za takvo gledište jeste Božanska objava, koja pripovijeda poglavlja iz historije razvoja čovječanstva od najranijih vremena. U ovim poglavljima kaže se da su od

vremena kada je čovjek stvoren ljudi opskrbljeni sposobnostima razmišljanja, mišljenja i eksperimentiranja. U skladu s Božanskom mudrošću, ljudima je dato i shvatanje i znanje potrebno za njihovu ulogu Božijeg namjesnika (*halife*) na Zemlji. Bog kaže: “Uistinu smo vas na Zemlji smjestili i na njoj vam dali sve potrebno za život. A kako vi malo zahvaljujete!” (sura *EL-A'raf*, 7:10). Bog je Svojom mudrošću Zemlju i sve na njoj i oko nje potčinio Svojoj vlasti. Zato se kosmičke pojave dešavaju skladno i uređeno. Zakoni koji upravljaju tim pojavama također su uređeni, i ta činjenica olakšava ljudima da ih otkriju i koriste. U Kur'anu čitamo: “I [kao svoj dar] potčinio vam je sve što je na nebesima i na Zemlji; zaista su u tome poruke za ljude koji razmišljaju” (sura *El-Džasijja*, 45:13). Sposobnost opažanja ove stvarnosti jeste Bogom dano svojstvo. Međutim, ova sposobnost raste i razvija se zahvaljujući vođstvu i uputama koje su donijeli poslanici, kao i ljudskom iskustvu veza između objekata, događaja i pojava u njihovim materijalnim, društvenim i psihološkim dimenzijama.

Jedna od prvih scena u priči o stvaranju čovjeka jeste ona u kojoj Bog poučava Adema/Adama imenima stvari, čime je Adem prikazan kao neko ko ima preimućstvo nad sâmim anđelima: “I on pouči Adema imenima svih stvari; potom ih stavi pred meleke i reče: ‘Kažite Mi vi imena ovih stvari, ako istinu govorite!’” (sura *El-Bekare*, 2:31).³¹

Druga situacija u kojoj postoji direktna uputa jeste kada je Bog poslao gavrana da Ademovog sina pouči kroz praktično pokazivanje: “Onda Bog posla jednog gavrana da po zemlji kopa, da bi mu pokazao kako da zakopa mrtvo tijelo brata svoga...” (sura *El-Maide*, 5:31). Još jedan primjer pouke naći će se u priči o Nuhovoj/Noinoj gradnji lađe. Bog je Nuha poučio naučnim principima nužnim za izvršenje ovog zadatka, kao i njihovoj

³¹ U prethodnom ajetu nalazimo da su, pošto im je Bog rekao da će stvoriti čovjeka i dati mu namjesništvo na Zemlji, melec prigovali i tvrdili da će ljudi širiti iskvarnost i proljevati krv, iz čega se podrazumijeva da su smatrali kako su nadmoćni nad ljudima (sura *El-Bekare*, 2:30).

praktičnoj primjeni. Zatim je Nuh izvršio zadatak pod Božijim izravnim nadzorom. Bog mu je rekao: "...gradi lađu, pred Našim očima i po Našem nadahunuću..." (sura *Hud*, 11:37). Bog Svemogući pokazao je Ibrahimu/Abrahamu kraljevstvo nebesa i Zemlje dok je Ibrahim posmatrao prirodne pojave. Bog kaže: "I stoga Mi pokazasmo Ibrahimu carstvo nebesa i Zemlje – da bi duboko vjerovao" (sura *El-En'am*, 6:75). Nakon što je Ibrahimu dao ovaj uvid i Svoju uputu, Bog mu je zapovijedio da u Mekki izgradi prvo zdanje za klanjanje jednom Bogu koje je ikada na Zemlji sagrađeno.

Od Ademovog vremena, pojedincima je potrebno relativno dugo vremena da dosegnu zrelost i počnu preuzimati odgovornost. Tokom tog perioda učenja i rasta, pojedinac koristi od Boga data oruđa vida i sluha, uma i srca. Podaci, informacije i iskustvo stečeno preko čula potom postaju predmetom razmišljanja i analize. Jezik se, naprimjer, postupno uči kroz neku vrstu osmoze iz društvenog okruženja u kojem pojedinac živi. Jezik tako postaje čovjekovo prirodno sredstvo komunikacije s drugima u društvenom miljeu. Niko ko je svoj cijeli život proživio u okruženju bez jezičke interakcije s ljudima neće moći savladati jezik, to je činjenica dokazana dokumentiranim slučajevima djece koja su rasla odvojeno od drugih ljudi.³² Slično, postoje dokazi koji potvrđuju da su blizanci koji su odgajani u različitim sredinama usvojili različite jezike, običaje i religiju.³³

Kao prvo, novostvoreno ljudsko biće – Adem nije imao prilike učiti postepeno i osmozom. On nije bio ni dijete kojem bi trebalo vrijeme pripreme da razumije značenja događaja i pojava. On je stvoren kao potpuno razvijen, odrastao čovjek, sposoban da shvata i opaža, a Svemogući Bog dao mu je sve potrebno znanje, i ono koje bi sticao u porodici i zajednici. Možda je to dio

³² Douglas K. Candland, *Feral Children and Clever Animals: Reflections on Human Nature*, New York: Oxford University Press, 1995.

³³ Nancy L. Segal, *Indivisible by Two: Lives of Extraordinary Twins*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

značenja Božije riječi da je On “poučio Adema imenima svih stvari” (sura *El-Bekare*, 2:31).

Religijski tekstovi koji govore o porijeklu čovječanstva svjedoče da su, od vremena kada su stvoreni, ljudi sposobni učiti i da im, kad god izgube put ili zaborave šta su naučili, Bog Svemogućći šalje vjerovjesnike i poslanike da ih podsjetu i pouče. Ono što znamo o ljudskoj historiji i razvoju civilizacija dokaz je tom procesu. U međuvremenu, pojedinci se rađaju bez ikakvog znanja i u ranoj dobi počinju pamtit utiske stečene sluhom, vidom, okusom, dodiranjem i mirisom. Ovi utisci i izrazi potom se organiziraju u nešto što se može opisati kao shvatanje i svijest. Za razliku od drugih stvorenja, ljudi mogu prenositi svoja iskustva govorom i bilježiti ih na različite načine, čime se ona prenose s pojedinca na pojedinca, s generacije na generaciju i iz jednog naroda ili zemlje u druge. Na taj način stvarale su se i održavale kulture i civilizacije.

Od Boga dati instinkti, sklonosti i sposobnosti kombiniraju se s urođenim i stečenim alatima svijesti i razumijevanja (kao što su čulo sluha, vida i inteligencija) u izgradnji metoda mišljenja, istraživanja i prakse, koje nam pomažu da nađemo odgovore na pitanja i tako utiču na naše ponašanje i odluke. Metodologija sigurno nije ništa novo kod ljudi; naprotiv, ona ljudima dolazi prirodno kao nešto što je Bog sa svrhom stvorio i dao Svojim namjesnicima na Zemlji. Metodologija je spoznajni proces osjećan za racionalna bića i praksa nužna za nastavak života u svim njegovim dimenzijama.

Metodologija u mišljenju i životu čovječanstva:

- prirodni instinkti,
- svojstva razuma i
- praktična potreba.

Metodologija je historijski priznat fenomen, o kojemu ima pisane tragove. Ti zapisi svjedoče o tome kako su se drevne

civilizacije bavile svijetom stvari, ljudi i ideja. Arheološki ostaci drevnih civilizacija u Kini, Indiji, Plodnom polumjesecu, faraonskom Egiptu i Južnoj Americi svjedoče o izuzetnom stupnju razvoja matematike, geometrije, astronomije, arhitekture, poljoprivrede, medicine, rudarstva i izrade alata i oruđa potrebnih za posmatranje, aritmetičke proračune, mjerenje vremena, medicinsko liječenje, iskopavanje, klesanje natpisa, crtanje i druge poduhvate, prepoznatljive posjetiteljima historijskih muzeja.

Time što smo povezali pojam metodologije s razvojem različitih nauka htjeli smo pokazati da je u nastojanjima čovjeka teško razlučiti neki svijet koji bi bio prirodni i materijalni, drugi koji bi bio društveni i humanistički i treći koji bi bio duhovni, psihički i emocionalni. Zapravo, čovjek-pojedinac jeste jedno složeno biće, sastavljeno od razuma ili uma, duha i tijela, a ljudsku populaciju čini mreža odnosa koji podrazumijevaju saradnju među porodicama, plemenima, narodima, društvima i državama, u svrhu zadovoljenja životnih potreba kao što su hrana, odjeća i sklonište. Takve potrebe dovele su do otkrića oruđa za poljoprivredu, industriju, prijevoz i komunikaciju. Takva oruđa s vremenom su usavršavana, zahvaljujući ukupnom djelovanju naučnika iz različitih specijalnosti.

Ukratko, metodologija nije odjednom ponikla u kontekstu modernih civilizacija, niti je ona ekskluzivni proizvod jedne konkretne zajednice ili naroda ili, pak, određenog vremena. Svaka zajednica i narod mogu tragati po svojoj historiji, otkriti vlastiti doprinos razvoju nauke i civilizacije i ponositi se tim doprinosom. Međutim, oni pritom ne smiju poreći jednako značajne doprinose koje su dale druge zajednice ili narodi.

ZAKLJUČAK

Svako otkriće, nesumnjivo, na ovaj ili onaj način, vodi ka otkrićima koja dolaze poslije njega, a kasnija otkrića ovisna su o onima koja im prethode. Zapravo, sva iskustva, čak i ona koja su negativna, imaju određenu vrijednost u vođenju ljudske misli ka onome što je bolje i što je bliže ostvarenju njenih ciljeva.

Unatoč tome, historija čovječanstva ima svoje uspone i padove, a ljudske civilizacije razlikuju se od mjesta do mjesta i od perioda do perioda. Iako nam je Božije providenje dalo poslanike i vjerovjesnike da nas vode i odvlače s ivica smrtonosnih bezdana, mi brzo zaboravljamo šta smo naučili i iznova zalutamo. Jer, nedugo pošto bi poslanici povelili ljude da vjeruju u jednog istinitog Boga i uspostave društvo na principima pravde i vrline, ljudi bi počeli slikati svoje poslanike i klesati idole u njihovom liku da bi se podsjećali na to šta su učinili za njih. Onda zaborave same poslanike, a idoli ostaju. I samo nam zdrav razum može pomoći da uvidimo koliko su nemoćni idoli i da smo, u vremenima kada nije bilo poslanika, u apsurdnom štovanju tih idola izgubili iz vida potragu za Bogom. I ne grize nas savjest što Boga predstavljamo u obliku planete, rijeke ili krave!

Magijski obredi mogli su biti manifestacija mitološke, metafizičke etape u razvoju ovog ili onog naroda. Međutim, i danas još možemo vidjeti kako ljudi slave obrede koji nisu ništa manje magijski, iako se koriste rekvizitima i uređajima 21. stoljeća – satelitskim kanalima, web stranicama, novinama i forumima. Ljudi u svijetu, u svojim različitim zajednicama i sredinama, nisu slijedili isti put. Čak i u istoj zajednici možete naći pojedince, grupe i klase koji imaju jedna shvatanja, dok drugi pojedinci, grupe i klase imaju sasvim druga. Slično, možemo vidjeti da pripadnik neke savremene zajednice obavlja svoj posao savršeno, na temelju nauke, da bismo otkrili kako on, kada dođe kući, vjeruje u iste praznovjerice koje dominiraju u njegovoj zajednici.

Ljudsko znanje dar je od Boga Svemogućeg i njime je Bog odvojio ljude od ostalih stvorenja. Kada je Bog “naučio Adema

imenima svih stvari”, On mu je dao moć sticanja znanja iz dvaju izvora (Božije objave i stvorenog svijeta), putem dvaju instrumenata (razuma i čulnog opažanja). Neki autori prikazuju razvoj istraživačkih metoda kao postojano napredovanje i uspon. Međutim, istina je da su u svakoj etapi svog razvoja ljudi koristili raznovrsne metode i sredstva sticanja znanja. Ademov prvi sin stekao je znanja izravno od svog oca, koji je znanje stekao od Svemogućeg Boga. Pa ipak, kad je ubio svog brata, nije znao šta činiti s njim. U toj situaciji gavran ga je poučio primjerom kako da se utješi: “...i on zavapi – ‘Teško meni! Zar sam nemoćan da budem kao ovaj gavran, pa da sakrijem tijelo brata svoga?’ – potom ga obuze kajanje” (sura *El-Maide*, 5:31).

Narodi svijeta znanje koje imaju koriste srazmjerno stupnju razvoja na kojem su. Kada neka država nazaduje, nije u stanju uvidjeti vrijednost kulturnog naslijeđa koje posjeduje i zato ga ne može iskoristiti u najbolje svrhe. U toj situaciji našla se Evropa tokom mračnog doba (približno 500–1000. godine), nakon pada Rimskog carstva. Narodi Evrope nisu shvatali vrijednost bogatog grčkog naslijeđa koje im je ostalo, iz medicine, matematike, filozofije, geometrije, književnosti i poezije. Nasuprot njima, kada je započeo kulturni uspon muslimana, oni su uvidjeli vrijednost onog što su dobili, kao i znanja koje su u to vrijeme posjedovali Evropljani, Indijci i drugi. Zato su se brzo dali na prenošenje ovog znanja putem prevođenja i na drugi način. Obrađivali su naučne radove koji su im došli u ruke, objašnjavajući stvari, uređujući tekstove, prihvatajući jedno, a odbacujući drugo, usavršavajući i inovirajući ih. S druge strane, kada su muslimani počeli nazadovati, nisu bili kadri iskoristiti naslijeđe koje su stekli od svojih predaka, niti su uvažavali vrijednosti dostignuća učenjaka ranijih vremena. Kasnije, kada se sudbina okrenula a Evropa probudila, evropski narodi uvidjeli su vrijednost grčkog naslijeđa koje su čovječanstvu prenijeli muslimani. Otkrili su i pionirske poduhvate muslimana u raznim naučnim disciplinama, a sâmi muslimani, u vrijeme svog zaostajanja, ta ista otkrića nisu umjeli koristiti.

Zato ne čudi što smo za neka od najvećih muslimanskih dostignuća doznali tako što su ih otkrili zapadnjaci. Jedna izuzetna muslimanska ličnost čiji je značaj otkrio Zapad bio je Ibn el-Hejem (u. 432. god. po H./1040), za koga se zna da je napisao do 200 knjiga iz različitih naučnih disciplina. On je poznat i po preciznoj i temeljitoj formulaciji eksperimentalne naučne metode zasnovane na posmatranju, eksperimentu i dokazima. Drugi je Ibn Haldun (u. 808. god. po H./1406), pionirski mislilac koji je dao ključne uvode u društvene nauke koji se odnose na politiku, ekonomiju, razvoj, obrazovanje i psihologiju. Najveći doprinos Ibn Halduna u području istraživačke metodologije i načina mišljenja leži u tome što je naglašavao značaj praktičnog, konkretnog iskustva (empirije) za sticanje znanja i razumijevanje glavnih karakteristika stvari, društvenih zakona i principa uzročnosti.

Međutim, kako je ranije istaknuto, poređenjem kritika Poslanikovog Sunneta koje dolaze od sâmih muslimana i onih koje dolaze od orijentalista koji su pokušali proučavati hadise otkriva se temeljna i suštinski nepomirljiva razlika u pristupu ili metodi, gdje se islamska metoda zasniva na religijskoj vjeri, a zapadna metoda na sekularnoj, materijalističkoj kritici historije.³⁴

³⁴ N.J. Coulson, "European Criticism of Hadith Literature", str. 317-321.

ŠKOLE ISLAMSKE METODOLOGIJE

CILJEVI OVOG POGLAVLJA

1. Napraviti razliku između unitarnog gledišta (*vahid*, jedna metoda na djelu) i ujedinjujućeg gledišta (*tevhide*, nekoliko metoda u funkciji u isto vrijeme) islamske metodologije
2. Pokazati važnost tevhidske (*tevhide*) metodologije za integraciju i sjedinjenje raznih nivoa metodološkog rada, od mišljenja o istraživanju, preko istraživačkih postupaka do regulatornih smjernica
3. Identificirati najznačajnije, glavne karakteristike nekih metodoloških škola: racionalističke, mističke, empirijsko-naučne i pravne – usulske (*usuli*) škole¹
4. Skrenuti pažnju na raznolikost koja postoji unutar svake islamske metodološke škole
5. Razjasniti razvojna obilježja nekih metodoloških škola u islamskoj historiji
6. Navesti primjere učenjaka i mislilaca koji predstavljaju svaku posebnu islamsku metodološku školu

UVOD

Osnovna teza ovog poglavlja jeste da islamska metodologija obuhvata različite pristupe i oblasti od interesa, koje su, i pored razlika, jedinstvene po pretpostavkama koje se nalaze u osnovi njihovog načina razmišljanja, istraživanja i ponašanja. Na putu ka cilju oni se oslanjaju na ove zajedničke pretpostavke i one su obilježje njihovih različitih izraza i formulacija.

¹ Termin *usuli*, izveden iz imenice *usul*, u značenju temelji ili principi, označava sve što se odnosi na principe jurisprudencije (*usul el-fikh*).

Kada u ovom poglavlju govorimo o “metodološkim školama”, onda govorimo o raznovrsnim izrazima i pristupima unutar šireg okvira islamske metodologije. Islamska metodologija, tj. “metodologija epistemološke integracije”, tokom islamske historije poprimila je oblik brojnih metodoloških škola. Ove škole obuhvataju: prvo “metodologiju primanja”, koja je nastala za Poslanikovog života i metodologiju kritike i dokumentiranja, koja prati zapisivanje i kodifikaciju Poslanikovog Sunneta. Ova druga metodologija podstaknula je nauke osporavanja i potvrđivanja (*el-džerh ve et-ta’ dil*), uzroka (*el-ilal*) i donošenja pravnih odluka na osnovu preciznih dokaza. Ova posljednja nauka podudara se s pojavom pravnih škola, principa jurisprudencije, kur’anskih egzegetskih metoda i pristupa obrade doktrinarnih pitanja.

U svemu ovome, s pojavom teologije i filozofije, te sufijskog mističko-iskustvenog pristupa, došlo je do promjena. Treba se sjetiti i da su se neke grupe učenjaka pridržavale eksperimentalne naučne metode u rješavanju problema koji su zahtijevali takav jedan pristup.

Islamska civilizacija prigrlila je sve ove metodološke škole. Zato, kada se neki muslimanski učenjak bavio određenom temom, on bi koristio metodu koja je bila potrebna, a u mnogim slučajevima spajao bi više metoda. Zapravo, u mnogim periodima islamske historije bilo je sasvim uobičajeno da učenjak posjeduje enciklopedijsko znanje i da je dobro upućen u brojne discipline. Jedan učenjak mogao je biti i pravnik, stručnjak za principe islamske jurisprudencije, kao i hadiski učenjak, kakvi su bili Imam Malik i Eš-Ševkani. Mogao je biti kur’anski egzegeta, filozof i ljekar, kakvi su bili Ebu Bekr er-Razi i Ibn Sina (Avicenna), filozof i sufija kakvi su bili Ibn Arebi, Ibn Tufejl i Es-Suhravardi, ili pravnik, teolog i sufija, što je bio Ebu Hamid el-Gazali. Također, Ebu Hajjan et-Tevhidi bio je književnik, filozof i sufija; El-Hasan ibn el-Hejsem bio je filozof, matematičar i fizičar; Ibn Zuhr je bio istovremeno i ljekar i filozof a Ibn Hazm pravnik, teolog i književnik. Slično, Imam et-Taberi posjedovao

je znanje iz historije, egzegeze i jurisprudencije, dok je Džabir ibn Hajjan bio hemičar i filozof.

PRVO: METODA S UNITARISTIČKOG STAJALIŠTA NASUPROT METODI S UJEDINJUJUĆEG STAJALIŠTA

Napravili smo distinkciju između onog što nazivamo “jednodimenzionalnim diskursom”, koji odbacuje pristup islamske metodologije epistemološke integracije, i “monoteističkog diskursa”, koji obuhvata različite forme racionalnog tumačenja i metode istraživanja, a čiji je cilj da, u jednom integrativnom duhu, povede muslimansku zajednicu ka potrebnoj reformi.² Nastojali smo pokazati da sve dok takav jedan diskurs proističe iz čvrstih principa, i sve dok mu je svrha ostvarenje obuhvatnih ciljeva i promoviranje otvorenog uma i iskrenih namjera, nije štetno prilagođavati raznovrsne forme racionalnog tumačenja i pristup, posebno ako postoje velike mogućnosti saradnje i integracije i ako ovi procesi podrazumijevaju pregled i procjenu stručnosti i iskustva.

Ovdje bismo napravili malu digresiju u svrhu dorade teze o razlici između jednodimenzionalnog diskursa i tevhidskog diskursa. To ćemo učiniti distinkcijom između “unitarističkog shvatanja” i “ujedinjujućeg shvatanja” o metodi i pristupu kako je prave metodološke škole.

Pod “unitarističkim shvatanjem” podrazumijevamo gledište po kojem u nekom datom vremenu postoji samo jedan pristup u mišljenju i istraživanju u odnosu na dati problem, pitanje ili aspekt stvarnosti u prirodnoj, društvenoj ili humanističkoj sferi. Gledana s ovog stajališta, ljudska misao razvijala se linearno, prelazeći iz etape u etapu, tako da su u bilo kojoj etapi tog razvoja ljudi zauzimali isključivo jedan pristup. Teorija Augusta Comtea o tri stadija ljudske misli može se posmatrati kao izraz unitarističkog

² Fathi Hasan al-Malkawi, urednički uvod u časopisu *Islamijjat el-mearifa*, no. 64, april 211, str. 5-13.

shvatanja, pošto su, po toj teoriji, ljudi prošli kroz tri uzastopna stadija: religijsko-teološku etapu, filozofsko-metafizičku etapu i pozitivističko-naučnu etapu, gdje ova posljednja predstavlja pravu zrelost ljudske misli, ostvarenu kroz otkriće naučno-eksperimentalne metode. Prema Comteovoj teoriji, svaki stadij u razvoju ljudskog mišljenja karakterizira upotreba jednog i samo jednog pristupa ili metode, tako da se, kada se pređe iz jednog u drugi stadij, napušta metoda koja je karakterizirala prethodni stadij u razvoju i zamjenjuje se drugom.

U proteklih dvije stotine godina, mnogi učenjaci i naučnici smatrali su da je pitanje kako steći, provjeriti i iskoristiti znanje konačno riješeno u korist naučne eksperimentalne metode. Ova metoda pokazala se vrlo učinkovitom, omogućivši nam da upoznamo materijalne predmete, prirodne pojave i njihova glavna svojstva, te da otkrijemo zakone koji upravljaju njihovom građom i ponašanjem. Budući da je bila uspješna, naučna metoda se, sa svojim alatima i postupcima, počela primjenjivati i na istraživanje društvenih, humanističkih i psiholoških pojava. Prevladalo je shvatanje da je naučno istraživanje čin istraživanja neke teme upotrebom “naučne metode” i da je ta naučna metoda upravo “eksperimentalna naučna metoda”. Općenito se smatra da se naučna metoda ili metodologija ne može opisati ideološkim terminima. Ne može se govoriti, naprimjer, o “istočnoj” ili “zapadnoj” naučnoj metodologiji, niti se može govoriti o “pozitivističkoj” ili o “islamskoj” naučnoj metodologiji. Kao razlog navodi se da takav opis “naučne metodologije” ne bi bio u skladu s objektivnošću i neutralnošću onih koji provode istraživanja primjenom naučne metode.

Međutim, ovaj stav suprotan je kur’anskom stavu o metodi. Arapski termin koji ovdje figurira kao “metoda” (*minhadž*) javlja se samo jednom u Kur’anu, gdje stoji:

A tebi smo [o, Vjerovjesniče,] spustili Knjigu, sâm u Istinu, da potvrdi knjige koje joj prethode i da nad njima bdi. Među sljedbenicima ranijih objava, zato, sudi prema onome što ti je Bog spustio,

a ne slijedi njihove zablude, odbacujući istinu koja ti dolazi. Svi-
ma vama smo [različit] zakon (*šir'a*) i put (*minhadž*) propisali. A
da je Bog htio, načinio bi vas jednom zajednicom: ali On hoće
[drugačije] da vas iskuša u onome što vam je dao – zato se natječi-
te u dobrima jedan s drugim! Bogu ćete se svi vratiti, pa će vas On
upoznati s onim u čemu ste se razilazili. (Sura *El-Maide*, 5:48)

Kontekst ovog ajeta govori o narodima poslanikā koji su pri-
je nas dolazili i potvrđuje da ta jedna religija, koju su svi poslanici
prenosili, podrazumijeva različite zakone (*šir'a*) za svaki narod.
Zakoni propisani za narode svijeta imaju neke zajedničke propi-
se, dok se u drugima razlikuju. S obzirom na to, ovaj ajet dopušta
raznovrsne zakone, kao što dopušta i raznovrsne metode i pristu-
pe. Iz toga slijedi da sasvim legitimno možemo govoriti o jednoj
“islamskoj metodi” (*minhadž islami*) ili o jednoj “islamskoj me-
todologiji” (*menhedžijja islamijja*). Osim toga, u kontekstu ove
ili one metode ima prostora za različita shvatanja o tome koja
će se sredstva i alati u istraživanju koristiti. Sva ta sredstva i ala-
ti objedinjeni su njihovom vezom s islamskom metodologijom,
čak i kada se razlikuju u određenim detaljima.

Stoga, istraživač koji usvaja koncept “tevhidske (*tevhidi*)
metodologije” ima slobodu da koristi mnoge različite metode u
rješavanju pitanja, bila ona teorijsko-naučnog ili praktičnog ka-
raktera, ovisno o prirodi teme koju istražuje i posebnih okolnosti
koje mogu uticati na interakciju istraživača s temom, uključujući
njegovu hronološku dob, znanje o predmetu istraživanja, život-
no iskustvo, kao i kakva je potreba da se bavi tom temom. Ista-
živač će koristiti različite metode koje najbolje odgovaraju svrsi
koju želi ostvariti, ne zaboravljajući pritom da postoje i druge
metode koje može koristiti u drugo vrijeme ili u drugoj situaciji.
Ova praksa u skladu je s idejom mnogostrukih pristupa, koju
nazivamo “metodološki pluralizam”. Istraživač ne treba zabora-
viti da spaja metode, ovisno o posebnim ulogama koje te metode
vrše. Kada to čini, istraživač ujedinjuje različite metodološke ele-
mente i postupke u jedan integralni, dosljedni poduhvat kako bi
dosegnuo cilj. To je u tevhidska (*tevhidi*) metodologija.

Pojam metodoloških škola zauzima središnje mjesto u metodologiji epistemološke integracije, pošto rasprava o metodološkim školama obuhvata pojmove pluralnosti, integracije i Božijeg jedinstva, onako kako se oni odnose na metode i pristupe naspram pojma jednog pristupa. Stoga se metoda, s islamskog gledišta, može opisati kao “*tevhidi*”, ali ne i “unitarnom”.

Termin “mnogostrukosti”, kada se primjenjuje na metode i metodologiju, odnosi se na upotrebu bilo kakvih metodoloških pristupa i tehnika koji će zadovoljiti potrebe istraživanih tema i pitanja, kao i raznovrsne istraživačke zahtjeve u smislu podataka, alata i metoda organizacije i analize.

Termin “integracija” odnosi se na istraživačku situaciju u kojoj postoji potreba za elementima različitih pristupa. Naprimjer, u istraživanju se može iskazati potreba i za kvantitativnim i za kvalitativnim podacima, i za statističkom analizom i za induktivnim razmišljanjem, i za formuliranjem i za provjerom hipoteza, i za indukcijom i za dedukcijom (koje predstavljaju komplementarne dijelove procesa rasuđivanja), i za opisnim izvještajima o činjenicama i karakteristikama i za normativnim vrijednostima i ciljevima itd.

Što se tiče pojma *tevhidi*, on podrazumijeva usmjeravanje istraživačkih aktivnosti, koje karakteriziraju mnogostruki elementi i integrirane funkcije, ka ostvarivanju konačnog cilja istraživanja, tako da su svaka etapa i svaki korak istraživanja povezani jedan s drugim.

Pojam unitarističke metodologije, koja uzdiže isključivo eksperimentalnu naučnu metodu, dominirala je tokom cijelog 18. i 19. stoljeća. Početkom 20. stoljeća, međutim, vidjelo se da eksperimentalna naučna metoda ne može odgovoriti na neka pitanja čisto naučnog karaktera. Time je pao status ove metode, a njeni pozitivistički filozofski temelji došli su na udar kritike, ponekad i otvorenih napada. Neki kritičari empirijske naučne metode smatrali su da ona uopće nije adekvatna za primjenu u humanističkim i društvenim naukama zbog drastičnih razlika

između prirodnih i društvenih pojava, dok su drugi tvrdili da je naučni i tehnološki progres, proistekao iz naučne metode, proizveo jednu materijalističku kulturu utemeljenu na rivalstvu i sukobima među pojedincima, kulturu koja podstiče takmičenje među državama za uticaj, moć i bogatstvo. Takve promjene, smatraju ovi kritičari, dovele su do najdestruktivnijih ratova u ljudskoj historiji, uništavanja prirodne sredine, uspona tiranskih režima, produbljanja jaza između društvenih klasa i povećanja razlika u životnom standardu.

Nakon što je u jednom periodu dominirala, ideja unitarističke metodologije na Zapadu ustupila je mjesto ideji dualne metodologije, koju je, opet, potisnula ideja integrativne metodologije.

Takve posljedice doprinijele su pojavi postmodernističkih filozofija; one kritiziraju modernistička shvatanja koja se oslanjaju samo na empirijsku naučnu metodu. Postmodernistički pristupi, zagovarajući alternativne metode, otkrili su nedosljednost filozofskih pretpostavki koje se nalaze u temeljima empirijske naučne metode.

Kao ilustraciju pojma metodološke integracije možemo navesti da se empirijska naučna metoda, primjenjivala se ona u prirodnim ili društvenim naukama, sve donedavno oslanjala na kvantitativne podatke, organizirane po tabelama i grafikonima te podvrgnute statističkoj analizi. Cilj ovog procesa jeste dobiti rezultate koji se mogu interpretirati na osnovu statističkih provjera ili kvantitativnih opisa. Vrijednost nekog istraživanja mjerila se kvantitativnim podacima koje ono daje i složenošću statističkih analiza, te stepenom stabilnosti, objektivnosti i validnosti numeričkih podataka. Krajem 20. stoljeća, međutim, statistički podaci istraživanja društvenih i humanističkih fenomena našli su se na udaru kritika, posebno kada ove rezultate nisu podupirali kvalitativni opisni podaci koji nude viši nivo validnosti i važnosti nego rezultati statističkih analiza. Istraživači su potom

počeli koristiti metode koje se zasnivaju na kvalitativnom opisu, a ne na pukoj kvantifikaciji relevantnih karakteristika istraživane teme. Osim toga, stručna udruženja promovirala su kvalitativnu istraživačku metodologiju i, usto, pokretala specijalizirane naučne časopise posvećene kvalitativnim istraživanjima.

Međutim, neprekidna rasprava o tome kojem istraživanju dati prednost: kvantitativnom, koje može pružiti preciznije, ustaljenije opise, ili kvalitativnom, koje pruža veću validnost i dublje značenje, dovela je istraživače do spoznaje da u konkretnim situacijama, zapravo, treba koristiti obje vrste istraživanja. Sada je jasno da u nekim situacijama nijedna vrsta istraživanja neće dati nikakve koristi, a da postoje i situacije gdje u jednom istraživanju treba koristiti i kvantitativnu i kvalitativnu istraživačku metodologiju. Ova potonja situacija spada u kategoriju nazvanu “miješana istraživačka metodologija”. Zapravo, neka djela koja spadaju u kategoriju integrirane metodologije prevazilaze cijelu tu kvantitativno-kvalitativnu dihotomiju. Stoga, iako se obično smatra da metodologiju diktira istraživačka filozofija, novija djela obrću ovu jednadžbu i tvrde suprotno: “Filozofija ne određuje koja će se metodologija istraživanja koristiti. Obratno je: metodologija određuje filozofiju koju možete koristiti da objasnite svoj pristup istraživanju.”³

Elementi tevhidске (tevhibi) metodologije

1. Način razmišljanja
2. Istraživački postupci i
3. Istraživačka etika

Tevhidска metodologija koju zagovaramo nije ograničena na spajanje ili integriranje istraživačkih metoda i alata zasnovanih na istraživačkim proceduralnim zahtjevima, već ide dalje i postavlja temelje za jedan pristup koji ujedinjuje tri nivoa me-

³ David Plowright, *Using Mixed Methods: Frameworks for an Integrated Methodology*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd., 2011, str. 181.

metodološke aktivnosti, a to su: (1) način razmišljanja o temi istraživanja, (2) istraživački postupci skupljanja podataka i analiza i metoda izvođenja i tumačenja rezultata i (3) istraživačka etika, to jest kriteriji koji upravljaju izvođenjem istraživačkih aktivnosti, a koji nalažu poštenje, integritet i nepristranost u traganju za istinom.

Monoteistička metodologija ujedinjuje istraživačeva nastojanja da izvede znanje iz svojih izvora: kako iz pisane objave, koja ga vodi ka najadekvatnijim i najpouzdanijim metodama i tehnikama, tako i iz stvorenog svijeta u njegovim prirodnim, društvenim i psihološkim dimenzijama. Slično, ona ujedinjuje istraživačeve alate koje koristi u sticanju, provjeri i korištenju znanja, a koji obuhvataju razum i čulnu recepciju. Ove aktivnosti, koje nameće tevhidska (*tevhidi*) metodologija, onda obuhvataju: izvođenje znanja iz izvora, korištenje alata za sticanje znanja i integriranje ovih izvora i alata.

Metodološke aktivnosti, s tevhidskog stajališta, imaju tri aspekta: (1) izvođenje znanja iz njegovih izvora, (2) korištenje alata za sticanje znanja i (3) integraciju ovih izvora i alata.

Tevhidska metodologija ujedinjuje istraživačeva shvatanja koja se odnose na to kako on misli, kako se angažira u istraživanju i kako se ponaša u različitim područjima znanja i specijalizacijama tih područja. Mnoštvo je područja na raspolaganju: šerijatske nauke, koje se koncentriraju oko teksta Božije objave; društvene i humanističke nauke, koje se koncentriraju oko promjene društvenih, ekonomskih, političkih i obrazovnih uvjeta u kojima ljudi žive; prirodne i fizičke nauke, koje istražuju posebna svojstva prirodne materije, kako žive, tako i nežive, i preobražaja kroz koje prolazi; i primijenjene nauke, koje pomažu ljudima u svakodnevnom životu, obezbjeđuju zdravstvenu zaštitu, prijevoz, komunikaciju itd. Bog je ili direktno objavio ove nauke ljudima ili je ljude opskrbio mogućnostima da ih stiču kako bi održavali i produžavali postojanje na ovom svijetu. S obzirom na to, tevhidski

stav traži od ljudi da ujedine svoje napore ka razvoju takvih nauka, budući da se sve ono što sazna ovaj ili onaj pojedinac, država ili zajednica napokon tiče svih drugih i utiče na sve druge pojedince, države ili zajednice, bilo pozitivno, bilo negativno.

Mi se nadamo da će muslimanski istraživači i naučnici raditi skupa kako bi odgovorili na izazove koje pred njih stavlja tevhiidska (*tevhidi*) metodologija: tako što će se obučiti u ovoj metodologiji, primjenjivati je u radu, promovirati je kod drugih i predstavljati je svjetskoj zajednici u cjelini, a to od muslimana zahtijeva da stalno budu prisutni na svjetskoj sceni i daju vidljivi doprinos izgradnji i vođenju ljudske civilizacije.

DRUGO: PRIMJERI METODOLOŠKIH ŠKOLA

Teško je dati precizan opis metodološke prakse muslimanskih učenjaka u okvirima određene škole ili ih smjestiti unutar jasno definiranih kategorija, pošto je većina tih učenjaka u prošlosti posjedovala enciklopedijsko znanje, spajajući znanja iz više disciplina. Osim toga, aktivno su koristili naučne metode koje su bile u skladu i s njihovom vjerom i sa raznovrsnim područjima u koja su bili upućeni.

Slijedi opis nekih metodoloških škola koje su doprinijele oblikovanju misli i istraživanja muslimanskih naučnika, kako u starom, tako i u modernom dobu.

(1) Racionalističko-skolastička filozofska škola

S obzirom na preklapanja u istraživačkim temama i u metodama koja su se tokom islamske historije javljala među skolastičkim teolozima i filozofima, spajamo diskusiju o ovim dvjema grupama mislilaca. Metodologiju ove škole karakterizira važnost koju ona daje ljudskom razumu, posebno kad je riječ o pitanjima vjerovanja. Za neke muslimanske učenjake, kao što su El-Kindi (u. 249. god. po H./873), Ibn Sina (u. 429. god. po H./1037) i El-Biruni (u. 440. god. po H./1048), može se reći da su iskazivali

veći afinitet ka grčkoj filozofiji time što su se religijskim učenjem bavili oslanjajući se na razum, dok su se drugi, kao što su mutezilije, eš'arije i maturidije, pridržavali metoda poznatih pravnim učnjacima, iako se oni razlikuju u stepenu u kom favoriziraju razum nad objavom i *vice versa*. Osim ovih, postoji i treća grupa, kojoj pripadaju Ibn Tejmije (hanbelija), Ibn Rušd (filozof) i Ibn Hazm (zahirija), koji čine školu svoje vrste, školu koja nastoji spojiti razum i objavu na osnovu uvjerenja da među njima suštinski nema protivrječja i da, stoga, ne treba davati prioritet jednom nad drugim.

Knjige tradicionalnih islamskih nauka prepune su teoloških i filozofskih debata o tome koliki autoritet u metodologiji izvođenja doktrinarnih sudova treba dati razumu, a koliki objavi. Neke debate sumirao je dr. Hasan eš-Šafi'i,⁴ koji objašnjava kako su se, kada bi donosili doktrinarne sudove, Poslanikovi ashabi, njihovi nasljednici i vodeći muslimanski mislioci, poput Hasana el-Basrija, Džafera es-Sidika, Ebu Hanife i Es-Sevrija, oslanjali prvo na Kur'an i Sunnet, a potom na razum i mišljenje. Drugim riječima, oni su se oslanjali na dokaze koji su istovremeno uzeti iz objave i razuma, a oboje su priznati izvori autoriteta.⁵

Mutezilije dižu razum na nivo jedinog sudije u pitanjima koja se odnose na Božansko i na poslanstvo, a objavi daju status jedinog sudije u pitanjima koja se odnose na Kur'an i Sunnet. Međutim, u pitanjima na koja odgovori ne služe kao osnova za potvrdu poslanstva ili valjanosti islamskih pravnih odluka, oni razmatraju i dokaze zasnovane na razumu i one zasnovane na objavi. Među takvim pitanjima jesu da li je Bog jedan, da li se mora vratiti nešto što je dato na povjerenje ili da li je dopušteno okoristiti se ičim što će bilo kome nanijeti štetu.

⁴ Hasan Abd el-Latif eš-Šafi'i, "El-Akide ve el-akl ve el-fikri el-islami: ed-delil el-akli ve mekanetuhu fi el-buhus fi el-i'tikadija (Doktrina i razum u islamskoj misli: Racionalni dokaz i njegovo mjesto u doktrinarnim studijama)", u Ahmed Fuad Baša et al., *El-Menhedžije el-islamije*, str. 523-557.

⁵ Eš-Šafi'i, "El-Akide ve el-akl ve el-fikri el-islami: ed-delil el-akli ve mekanetuhu fi el-buhus fi el-i'tikadija, str. 535.

Eš'arije se slažu sa mu'tezilijama u nekim tačkama, a u drugim se mimoilaze. Maturidije zauzimaju poziciju negdje između eš'arija i mu'tezilija. Dr. Eš-Šafi'i sumira problem racionalnog ispitivanja kao puta ka doktrinarnom znanju ovim riječima:

Mnogi skolastički teolozi, i ranijeg i kasnijeg perioda, posebno eš'arije, maturidije i mu'tezilije, smatraju da su u doktrinarnim pitanjima racionalni dokazi prihvatljivi, uz dokaze zasnovane na primljenoj objavi, te da se teološki uvid može steći i iz razuma i iz objave. Neki – a to je većina mu'tezilija, te kasne eš'arije, maturidije i duodecimalističke šiije – u svrhu teološkog ispitivanja pretjerano se oslanjaju na racionalni dokaz i potcjenjuju vrijednosti dokaza zasnovanih na objavi.⁶

Nakon objašnjenja različitih metoda skolastičkih teologa, dr. Šafi'i skreće pažnju na kritike koje su ovim metodama uputili Ebu Hamid el-Gazali, sufijski mislilac, Ebu el-Velid ibn Rušd, racionalistički filozof, i Ibn Tejmijje, vodeći selefijski učenjak, a sva trojica prioritet daju kur'anskom dokazu. Sva tri ova mislioca smatraju da je kur'anski dokaz djelotvorniji i racionalno uvjerljiviji te da ima veću religijsku legitimnost od formalnih teoloških argumenata. Eš-Šafi'i zagovara ideju da se metodologija iznova postavi na osnove Kur'ana Časnog, ne zato da bismo pristajali uz učenja zasnovana na tradicionalnom, slijepom prihvatanju, već da bismo svoj razum potčinili vođstvu koje nam skreće pažnju na znakove koje nam je Bog dao, kako u našem umu i duhu, tako i u stvorenom svijetu oko nas. Jer, smatra on, jedino ćemo se na ovaj način osloboditi okova formalističkog, površnog dokaza i dijalektičke zamršenosti i izaći na nove vidike koji nagovještavaju pravi procvat teoloških studija.

Kur'an Časni sadrži na stotine ajeta ("znakova") koji nas podstiču na racionalno istraživanje. Ti ajeti ne samo što podstiču da koristimo razum, oni nam čak i pokazuju kako da ga koristimo u postavljanju doktrine, a to znači da se oslanjamo na objavu

⁶ Eš-Šafi'i, "El-Akide ve el-akl ve el-fikri el-islami: ed-delil el-akli ve mekanetuhu fi el-buhus fi el-i'tikadija, str. 526.

kao izvor znanja i na razum kao alat. Kako je i sâm autoritativna referentna tačka, Kur'an pokazuje kakva je uloga i funkcija razuma, smjestivši ga u žižu diskursa i ljudske odgovornosti, bez ikakve potrebe za spekulativnim teološkim školama. Šejh Abd el-Halim Mahmud je savremeni naučnik koji je, nakon temeljitog obrazovanja iz filozofije, teologije i sufizma, odabrao upravo ovaj kur'anski fokus kao način da se definira mjesto i funkcija razuma. Šejh Abd el-Halim Mahmud ovako objašnjava svoj stav: "Ostaćemo ovisni o razumu sve dok se [Božanski objavljena] poruka ne potvrdi. A kada se istinita Božanska revolucija ostvari, onda će biti apsurdno i protivrječno i sâmom razumu, istinskoj filozofiji ili metodama kojih su se držali naši pobožni preci, da joj išta drugo smatramo ravnim."⁷

Posebna važnost ove rasprave dr. Hasana eš-Šafi'ija jeste u tome što uvrđuje razvojne etape racionalno-teološke metodologije i njenih ogranaka. Ove etape prate izvjesna kolebanja, budući da predstavnici svake škole preispituju i razvijaju argumente i dokaze na kojima je škola zasnovana. Kao ilustraciju za ovaj proces, Eš-Šafi'i navodi evoluciju koja se desila u eš'arijskoj školi. Ebu el-Hasan el-Eš'ari (u. 324. god. po H./935) krenuo je sa vrlo suzdržane pozicije koja daje jednaku težinu razumu i objavi. Međutim, u svom djelu *Kitab el-libanah en usul ed-dijana* (Objašnjenje principa religije) El-Eš'ari nastupa kao "revelacionist" koji se suprotstavlja mutezilijama, svojim prijašnjim istomišljenicima. U svojoj knjizi *El-Luma'* (Bljeskovi), naprotiv, El-Eš'ari vraća neku mjeru ravnoteže, dajući malo više povjerenja razumu. Ova relativna ravnoteža razuma i objave prisutna je i u mišljenju El-Bakillanija (u. 402. god. po H./1011) koje iznosi u knjizi *Idžaz el-Kur'an* (Čudesnost Kur'ana). Međutim, znaci metodološke evolucije u formi veće naklonosti za razum javljaju se u misli Ebu Bekra ibn Furaka (u. 406. god. po H./1015) i Abd el-Kadira el-Bagdadija (u. 429. god. po H./1037). Otprilike u isto vrijeme

⁷ Eš-Šafi'i, "El-Akide ve el-akl ve el-fikri el-islami: ed-delil el-akli ve mekanetuhu fi el-buhus fi el-i'tikadija, str. 549.

Imam el-Haramejn el-Džuvejni (u. 419. god. po H./1028) prihvatio je mutezilijsku trodijelnu podjelu teoloških problema na: (1) probleme koji se mogu razumjeti samo razumom, (2) probleme koji se mogu razumjeti samo na osnovu objave i (3) probleme koji se mogu razumjeti samo na osnovu razuma i objave zajedno. Ovakav racionalistički trend nastavio se sa El-Gazalijem (u. 505. god. po H./1111), koji je također prihvatio mutezilijsku trodijelnu podjelu. Nakon El-Gazalija, racionalistički pristup počinje dominirati u islamskoj teologiji općenito. To se može vidjeti u djelima Eš-Šehrestanija (u. 548. god. po H./1153). Nakon Eš-Šehrestanija slijedi Er-Razi (u. 606. god. po H./1209), koji baca sumnju na dokaze izvedene iz objave i razrađuje svoj stav u popisu od jedanaest stavki. Iza Er-Razija slijedi El-Amidi (u. 631. god. po H./1233) koji, iako se u mnogo čemu slaže s Er-Razijem, zaključuje da dokaz izveden iz objave može dati tu presudnu izvjesnost, ako ga prate sporedni, podupirući dokazi, čime ponovno uspostavlja veću ravnotežu odnosa u eš'arijskom mišljenju.

Eš'arijska misao počela je kada je Ebu el-Hasan el-Eš'ari prekinuo s mutezilijskom školom i u teološkim pitanjima ponovo dao istaknutu ulogu objavi. Međutim, s vremenom se eš'arijska misao metodološki razvijala u pravcu prihvatanja mutezilijske podjele teoloških pitanja na tri kategorije, ovisno o ulozi koju igraju razum i objava.

Jedan primjer koji navodi dr. Eš-Šafi'i, kao ilustraciju metodološkog razvoja unutar jedne podgrupe skolastičko-teološke škole, može nam dati jasniju sliku metodološkog razvoja ove škole u cjelini. Pitanje razum – objava nije bila tako gorući problem u vrijeme Poslanikovih ashaba i sljedeće generacije, iako se nekoliko ranih primjera oslonca na razum može naći kod haridžija. Međutim, metodološki temelji skolastičke teologije kao discipline koja se konkretno bavi doktrinom i principima religije postaju jasniji tek s pojavom mutezilija.

Metodološka misao manifestira se u upotrebi razuma u tumačenju i obradi tekstova objave – to jest teksta Kur'ana i Sunneta

– kao i kada muslimani na različite načine koriste ove objavljene tekstove u svrhu izvođenja pravnih odluka. Ovi različiti načini izvođenja pravnih normi utrlji su put pojavi pravnih škola čiji su utemeljitelji Ebu Hanifa, Malik, Eš-Šafi‘i, Ahmed ibn Hanbel i drugi. Međutim, ovi učenjaci nisu smatrali potrebnim diskutirati da li prioritet treba dati razumu ili objavi, pošto je zbog kur’anske metodologije koje su se oni držali u takvoj debati to bilo nepotrebno.

Nasuprot tome, mu‘tezilije idu u krajnost prenaglašavajući važnost razuma. Ebu el-Hasan el-Eš‘ari i sam je bio pristalica mu‘tezilijske škole. Međutim, kasnije je prekinuo s njima i osnovao vlastitu školu, koja je privukla veliki broj sljedbenika. Eš‘arijska škola, kako smo vidjeli, “rehabilitirala” je ulogu objave a da nije omalovažila ulogu razuma. Potom dolazi Ebu el-Hasan el-Maturidi (u. 333. god. po H./944), koji je, oslanjajući se na ostavštinu Imama Ebu Hanife, formulirao umjerenu skolastičku teološku školu, koja nalazi ravnotežu između stavova mu‘tezilijske i eš‘arijske škole. Ove tri škole, dakle, polazile su od pretpostavke da između razuma i objave postoji neka vrsta suprotnosti koja od nas traži da odredimo čemu pripisati veći autoritet.

U daljem razvoju, neki učenjaci skolastičko-teološke škole oslobodili su se shvatanja da su razum i objava nekako nesaglasni. Ti učenjaci naglašavali su potrebu izbjegavanja svakog sukoba (*dar et-te‘arud*) između razuma i objave, potom važnost saglasnosti između “ispravnog razumijevanja objave i eksplicitnog uvođenja razuma”, te potrebu da se formulira ono što je jedan učenjak nazvao “konačnom riječi o vezi između mudrosti i islamskog zakona” (*fasl el-mekal fi ma bejn eš-šeri‘a ve el-hikma min ittisal*). Ovaj i drugi izrazi ravnoteže i komplementarnosti između razuma i objave služili su oživljavanju kur’anskog pristupa kojeg su se pridržavali raniji muslimanski učenjaci. Ovaj rani pristup pretpostavlja angažman: da se racionalno ispituju ona pitanja koja zahtijevaju istraživanje, a izbjegavaju kontroverzna

pitanja koja ne vode konstruktivnom djelovanju, gdje znanje ne donosi koristi i gdje nema štete ako se o tome ne posjeduje znanje. Ovu novonastalu školu predvodili su učenjaci različitih orijentacija, kao što su El-Gazali, Ibn Rušd i Ibn Tejmije.

(2) Iskustveno-sufijska škola

Iskustveno-sufijska škola oslanja se na distinkciju između iskustvenog znanja, s jedne strane i, s druge, različitih drugih vrsta znanja koja se stiču preko objave, čulnog opažanja ili razumom. Upravo kao što su ove potonje vrste znanja povezane s konkretnim metodološkim postupcima koji nam omogućuju sticanje, provjeru i upotrebu znanja, i iskustveno znanje vezuje se uz određene metodološke postupke. Znanje koje dolazi preko objave, čulnog opažanja ili razuma moglo bi se opisati kao “stečevina” (*kesb*). Iskustveno znanje, nasuprot tome, moglo bi se opisati kao “dar” (*vehb*), budući da je to dar od Svemogućeg Boga onim pojedincima koji se bore protiv svojih niskih poriva kroz molitvu i spominjanje Boga i koji teže postizanju sve viših i viših nivoa pročišćenja i svjesnosti o Bogu, sve dok ne dođu u stanje blizine Boga, zasluženo ovim zavještanjem.

U članku pod naslovom “Mističko-iskustveni pristup islamskih sufija”,⁸ dr. Abd el-Hamid Mezur opisuje karakteristike iskustvenog znanja i izlaže pravila i kriterije mističkog pristupa. Dr. Madkur temelji mističko-iskustveni pristup na islamskoj objavi, islamskom pravu i na razumu, koristeći izvorna djela sufijskih ličnosti. Oslanja se na djela Ebu Hamida el-Gazalija, Ebu el-Kasima el-Kušejrija (u. 457. god. po H./1074), El-Harisa el-Muhassibija (u. 243. god. po H./857), El-Hakima et-Tirmizija (u. 298. god. po H./910), Muhjiddina ibn Arebija (u. 638. god. po H./1240) i Ebu Taliba el-Makija (u. 387. god. po H./996). Dr. Madkur također diskutira o načinu na koji su sufijsko naslijeđe

⁸ Abd al-Hamid Madkur, “El-Menhadž el-irfani ez-zevki ind sufijjat el-islam” (Mističko-iskustveni pristup islamskih sufija), Ahmed Fuad Baša et al., *El-Menbedžije el-islamijje*, dio I, str. 559-587.

vrednovali drugi učenjaci, kao što su Ibn Tejmije i Ibn el-Kajjim el-Dževzije (u. 751. god. po H./1350). Slijedi sažetak izlaganja dr. Madkura:

Kada govore o iskustvenom znanju, sufije koriste raznovrsne termine, među kojima su nadahnuće (*ilham*), otkrovenje (*kešf*) i svjedočenje (*šuhud*). Svoje znanje opisuju kao *ladunni*, što znači “proisteklo od Boga”. Upotreba ovog termina zasniva se na riječima Svemoćnog Boga o čestitom robu Musi (Mojsiju), neka je mir na njega, kojeg Bog opisuje kao “jednog našeg roba kojemu smo darovali milost od Sebe i kojemu smo dodijelili znanje [koje je proisteklo] od Nas (*e’alemnāhu min ladunnā ilmā*)” (sura *El-Kehf*, 18:65). Kada govore o svom iskustvenom znanju, međutim, sufije preferiraju termin *ma’rife* (koji se koristi da označi znanje ljudi) nad riječju *ilm* (koji se općenito koristi da označi nauku ili akademsku disciplinu).⁹ Ovo znanje, *ma’rife* – znanje povezano s nadahnućem i srcem – ne potiče iz čulnog iskustva, racionalnog shvatanja ili logičkih silogizama. Ono ne izrasta iz izučavanja Kur’ana i Poslanikovog Sunneta, niti iz poduke nekog profesora ili duhovnog vodiča. Oni koji su upućeni dolaze do ovog znanja putovanjem prema Bogu stazom na kojoj se “duhovno uzdižu ka Bogu. Stoga, ta je staza označena stanicama kroz koje prolaze ili stepenicama kojima se uspinju.”¹⁰

Ova staza, koju dr. Mazur naziva sufijskim mističkim pristupom ili metodom, počiva na dva temelja. Prvi je staza nagore ili duhovno putovanje, a to je jedna unutrašnja borba i težnja obilježena odricanjem ili pražnjenjem (*teklilje*) i sticanjem božanskih vrlina (*tehlilje*). Drugi temelj je željeni cilj ili prispjiece do znanja Svemoćnog Boga. Međutim, dok je prvi temelj neophodan za ostvarivanje drugog, drugi ne mora nužno slijediti iz prvog, pošto je ova staza neka vrsta stečevine (*kesb*), to jest procesa koji ovisi o ljudskom trudu, dok je traženo znanje dar od Boga (*vehb*). Proces pražnjenja od niskih poriva i nesavršenosti i

⁹ Madkur, “El-Menhadž el-irfani ez-zevki ind sufijjat el-islam”, str. 562.

¹⁰ Madkur, “El-Menhadž el-irfani ez-zevki ind sufijjat el-islam”, str. 564.

sticanje vrlina i božanskih osobina (bogolikosti) dug je, neravan put, na kojem putnik može trebati šejha, to jest duhovnog vodiča koji zna šta je duši potrebno da se valjano obuči i pročisti. Ova obuka i čišćenje podrazumijeva nastojanje, tokom kojega putnik ide preko određenih stupnjeva, tj. kroz duhovne stanice (*mekamat*), počevši od pokajanja, a dosegnuvši vrhunac u jednoći s Bogom. Ove stanice nemaju utvrđen redosljed, već se razlikuju od putnika do putnika. One se manifestiraju kroz duhovna, psihološka stanja (*ehval*) koja dolaze u srce bez napora ili borbe. Takva stanja jesu utučenost (doslovce stezanje, *kabd*) i širenje (*bast*), to jest stanja veselja i duhovnog olakšanja, radosti (*tarab*) i žalosti (*huzn*). Kada opisuju vezu između stanica i stanja, sufije kažu da se na “stanice prispijeva kroz čovjekov napor (*elmekamat mekasib*), dok su stanja data kao dar (*ve el-ehval mevahib*).¹¹

Među učenjacima, a i ljudima općenito, već dugo postoji saglasnost da bez obzira da li obrađujemo vjerske tekstove ili posmatramo prirodne pojave i društveno-psihološke procese, uvijek do znanja dolazimo koristeći razum, čula ili kombinaciju toga dvoga. Sufije to ne osporavaju. Međutim, ovim tradicionalnim načinima sticanja znanja, koja su sva povezana s nekom vrstom metode i discipline, oni dodaju i druge, netradicionalne načine sticanja znanja. Sufije su uložili veliki napor da mističko-iskustvenu metodu utemelje na tekstu islamske objave i prava, kao i na ljudskom razumu. Na taj način pokazali su da je iskustveno znanje jedna stvarna mogućnost, te da je pretpostavka da se do pravog znanja može doći samo na osnovu racionalnih dokaza koji su prikupljeni i upotrijebljeni u skladu s poznatim metodama – “sužavanje Božije ogromne milosti”.¹² Kada iskustveno znanje temelje na religijskim tekstovima, sufije se fokusiraju na kur’anske ajete koji povezuju postizanje duboke svijesti ljudi o Bogu s duhovnim darovima koje im Bog daje. Ovi darovi su intuicija, opskrba, svjetlost, milost, uputa i mudrost, a sve njih

¹¹ Madkur, “El-Menhadž el-irfani ez-zevki ind sufijjat el-islam”, str. 569.

¹² Madkur, “El-Menhadž el-irfani ez-zevki ind sufijjat el-islam”, str. 571.

sufije razumijevaju kao vrste iskustvenog znanja: “znanja stečenog bez [ljudske] poduke i uvida bez eksperimentiranja”. Oni također navode hadise koji govore o daru spoznaje i otvorenosti srca vjernika, kvalitetima koje sufije smatraju svjetlošću koju Bog usijava u vjernikovo srce. Sufije u ovom kontekstu također upućuju na izreke koje se pripisuju nekim od Poslanikovih ashaba i vodećih muslimanskih mislilaca o onome što oni nazivaju “nadahnućem bez podučavanja”.¹³

U vezi sa sufijskim težnjama da iskustveno znanje utemelje u islamskoj objavi, Madkur nudi dva zapažanja. Prvo je da se diskusije o “nadahnutom znanju” ne ograničavaju samo na sufije. Brojni rani muslimanski učenjaci, među kojima i Ibn Tejmije i Ibn el-Kajjim el-Dževzije, govore u sličnim pojmovima o znanju zasnovanom na nadahnuću od Boga, Koji milostivo daruje vizije, otkrića i nadahnuća onima od Svojih robova kojima On hoće. Madkurovo drugo zapažanje neka je vrsta prigovora sufijskom tumačenju kur’anskih ajeta za koje oni smatraju da dokazuju realnost i valjanost otkrovenja i nadahnuća koje Bog daje onima koji su Ga svjesni. Madkur primjećuje da će, napokon:

... oni koji su Boga svjesni biti svjesni i razlike između istine i laži. Zapravo, takav je pojedinac privržen istini i riječju i djelom i izbjegava laž u svemu što radi. Što se tiče otkrovenja (*kešf*), ono se odnosi na zbilju koja je izvan dosega normalnog ljudskog opažanja; drugim riječima, ono nije povezano sa stvarnosti koja nam je očigledna i dolazi tako što se izljuje u srce vjernika. Ako takvo izlivanje ukazuje na bilo šta, ukazuje na način na koji Bog daruje uspjeh Svojim robovima u izborima koje prave, a ne na nekakvo jedinstveno otkrovenje ili nadahnuće.¹⁴

A što se tiče pokušaja da mističko-iskustvenu metodu utemelje u razumu, sufije se usredotočuju na potrebu ljudskog uma za nečim izvan sâmog sebe. Fizička čula, naprimjer, neophodna su da bi um izvršavao svoju ulogu u sticanju znanja. Um, ili razum,

¹³ Madkur, “El-Menhadž el-irfani ez-zevki ind sufijjat el-islam”, str. 573.

¹⁴ Madkur, “El-Menhadž el-irfani ez-zevki ind sufijjat el-islam”, str. 575.

jedino može funkcionirati unutar određenih područja i parametara. Sposobnosti i talenti koji odvajaju neke pojedince od drugih, naprimjer poput umijeća pisanja ili uživanja u poeziji, nalaze se u području subjektivnog iskustva, području koje traži od nas da priznamo ljudima njihove lične sklonosti i ukuse. Osim toga, um može pasti u zabludu; stoga, potreban je standard ili kriterij na osnovu kojeg se “odmjeravaju” misli i ideje, umjesto da um samome sebi bude standard. Pošto je to tako, za nas je najbolje da se okrenemo Bogu u potrazi za pravim, nadahnutim znanjem.

Sufije ne potcjenjuju razum kao instrument sticanja znanja o vanjskom, konkretnom svijetu u kojem živimo. Sufije zapravo, baš poput nas ostalih, imaju potrebu za racionalnim znanjem koje služi kao vanjski okvir mističnom znanju. Međutim, racionalno znanje nedovoljno je i ne može osigurati blagostanje srca. Stoga razum priznaje postojanje drugog puta sticanja znanja i utire drugu stazu ka njemu; time on otkriva jedan stupanj pouzdanja kojeg nema na nivou samog racionalnog znanja.

Ono znanje do kojeg se dolazi mistično-iskustvenom metodom subjektivnog je karaktera. Drugim riječima, ono pripada samo onome ko ga je doživio, iskusio, pošto je uliveno u njegovo srce na jedan način koji isključuje naraciju, priču, indoktrinaciju i učenje. Iz tog razloga, nema potrebe za dokazom izvan sebe, već ono svjedoči o sebi, a oni koji poriču njegovo postojanje moraju jednostavno priznati da oni sâmi nemaju tu sposobnost da ga direktno spoznaju. Teško je u svakodnevnom govoru naći izraz za takvo znanje, a iskustva o njemu ograničena su na one koji su ga “iskusili”. Ukratko, nemoguće je dati verbalni izraz za to iskustveno stanje. Racionalni mislilac i sufijski gnostik (u jednostavnom značenju “znalac”) mogu se složiti oko određenih ideja. Međutim, ostaje suštinska razlika među njima: razlika između znanja glave i znanja srca! Kada se nekome daruje mističko znanje, ono obično dođe iznenada i sve odjednom, neočekivano i bez prethodnog napora da se stekne. U tom pogledu, mističko znanje podsjeća na naučnika koji je zadubljen u izučavanje određenih pojava koje ne može objasniti. Frustriran, prestaje razmišljati

o njima neko vrijeme i bavi se nečim drugim, kad mu se iznenada javi misao poput svjetlice i predoči mu se jasno objašnjenje i cjelovita vizija.

Naposlijetku, Madkur naglašava činjenicu da je mističko-iskustvena metoda integrativnog karaktera. Sufije ne potcjenjuju ni racionalno znanje, ni islamske pravne nauke. Međutim, oni gledaju iza njih, na druge vidike. Zato, ako su ishodi ovog mističko-iskustvenog pristupa u skladu s kriterijima koje postavlja islamsko pravo i ako zadovoljavaju zahtjeve racionalnosti, oni ne vide zašto bi ih odbacivali, posebno kad se ima u vidu da je ovaj pristup povezan sa željom za duhovnim uzdizanjem i moralnim pročišćenjem. Određeni aspekti ljudskih potreba ovim pristupom potpunije se zadovoljavaju, a time se ispunjavaju uvjeti metodološke integracije kojoj savremeni um teži.

(3) Naučno-empirijska škola

U četvrtom poglavlju ove knjige, gdje se obrađuje razvoj istraživačkih metoda u islamskoj i u zapadnoj misli,¹⁵ dati su primjeri kako se naučno-empirijska metoda manifestirala u islamskom svijetu i predstavljene etape njenog razvoja na Zapadu.

Ovdje treba napomenuti da se naučno-empirijska metoda u islamskoj historiji nije primjenjivala isključivo u istraživanjima materije, njenih fizičkih i suštinskih svojstava, te njenih hemijskih transformacija, niti je bila ograničena na praktičnu primjenu u industriji, poljoprivredi, medicini i slično, kako se danas može vidjeti u nanotehnologiji i drugim primijenjenim područjima. Ona je obuhvatala i pravne propise vezane za ove nauke i njihovu primjenu. Naučno-empirijska metodaprimjenjivala se, također, na logičke i racionalne zahtjeve u društvenim i historijskim istraživanjima, kao i u terenskim posmatranjima i praktičnim eksperimentima. Sve ove "svjetove" stvorio je "Gospodar i Onaj Koji nad tim svjetovima bdi": fizički univerzum od najvećih

¹⁵ Vidjeti četvrto poglavlje "Razvoj pojma metode u islamskoj i zapadnoj misli".

prostranstava do najsitnijih njegovih elemenata i čestica, svijet ljudskog društva s narodima, plemenima i kulturama i svijet individualnog ljudskog bića s dušom, duhom, umom i srcem, s njegovim agonijama i nadama – sve je stvoreno iznimno precizno i podliježe nepromjenljivim zakonima koji se mogu otkriti i iskoristiti u praktične svrhe. Integrativne karakteristike naučne empirijske metode – koje podrazumijevaju korištenje postupaka najadekvatnijih za predmet istraživanja, bili ti postupci terenska posmatranja, praktični eksperimenti, kvantitativna mjerenja ili različiti induktivni procesi – sve su one izrazito svojstvo islamskog shvatanja ove metode.

Fraza “naučna metoda” očigledno je vezana uz termin “nauka”. Termin “nauka”, po islamskom shvatanju, zasniva se i na etimologiji (izvodi se iz arapskog korijena ‘ – l – m, što znači “znati”) i na njegovoj naučnoj upotrebi u značenju “znanja” općenito. Kao takva, nauka obuhvata načine razmišljanja o bilo kojem predmetu, metodama njegovog istraživanja i njihovu praktičnu primjenu. Na Zapadu, nasuprot tome, termin “nauka” koristi se za konkretno izučavanje materijalnih pojava u područjima fizike, hemije i drugih “egzaktnih nauka”. A pošto se naučno-empirijska metoda tiče sticanja znanja o fizičkoj prirodi stvari, metodologija epistemološke integracije nalaže korištenje naučno-empirijske metode kad god se ukaže potreba za njom, baš kao što koristi druge metode kada se za njima ukaže potreba.

Naučna metoda kako se razumijeva i primjenjuje unutar islamskog okvira znači dokumentiranje i dokaz u skladu s maksimom: “Ako prenosiš informacije, nastoj ih tačno prenijeti, a ako iznosiš tvrdnju, obezbijedi dokaz.” Tačnost prenošenja povezana je s naukama predaje (hadiskim naukama, naprimjer), dok se dokaz vezuje uz istraživanje. Ponuđeni dokazi mogu biti racionalni i logički ili čulni i empirijski. Zato se u islamskom sistemu naučna metoda koristi jednako u prirodnim i primijenjenim naukama, društvenim i humanističkim, te naukama o islamskom pravu. U prošlosti su islamsku klasifikaciju nauka, s obzirom na to

da je bila zasnovana na kriterijima koji se razlikuju od današnjih, karakterizirali parovi koji su obuhvatali praktično sve poznate discipline. Nauke su klasificirane, naprimjer, na “pohvalne” ili “pokudene”, “nauke cilja” i “nauke sredstva”, “nauke o ovozemaljskom svijetu” i “nauke o onostranosti”, “nauke o objavi” i “nauke o kosmosu”. Termin “jurisprudencija” (*fikh*) koristio se kao oznaka željenog tumačenja u odnosu na sve predmete izučavanja. Stoga su postojale “jurisprudencija bogoštovlja” (*fikh el-ibadat*) i “jurisprudencija transakcija” (*fikh el-mu‘amelat*), gdje ova potonja obuhvata većinu onog što danas spada u društvene nauke poput ekonomije, sociologije, pedagogije, psihologije, političkih nauka i slično.

Metodološki autoriteti kojima se obraćalo jesu Kur’an Časni i Poslanikov Sunnet, kao i logička tumačenja koja su dali rani muslimanski učenjaci. Stoga je metodološki autoritet bio *tevhidi*, integrativna osnova koja obuhvata metode istraživanja, ispitivanje i potragu za znanjem, kao i metode primjene, praktične upotrebe i prakse. Islamska metodologija koja je služila kao vodič u istraživanju isticala je važnost korištenja čulnog opažanja, razuma, provjere, analize i kontemplacije u traženju obrazaca i zakona koji upravljaju događajima i kojima se objašnjavaju prirodne, društvene i historijske pojave. Takvim misaonim procesima učenjaci su čitali religijske tekstove i donosili zaključke o praktičnim činjenicama i ljudskoj prirodi kako se manifestiraju u pojedincima i društvu. Osim toga, takvi su se procesi odvijali integrativno, koristeći kako Božansku objavu, tako i stvoreni svijet, kako razum, tako i čulno opažanje.

Primjena naučne metode s jednog islamskog stajališta nužno podrazumijeva čvrst stav protiv bilo kakvih prepreka zdravom razmišljanju i istraživanju. Takve prepreke mogu poprimiti formu neplanskog ponašanja, koje nije u skladu s metodološkim postupcima koje zahtijeva naučna metoda, ili formu kolotečine zbog toga što se naslijeđeni običaji prihvataju bez preispitivanja. O takvim situacijama govore kur’anske pripovijesti o ljudima

koji su branili idolopoklonstvo na osnovu toga što su "...zatekli svoje očeve da tako rade!" (sura *Eš-Šu'ara*, 26:74) ili "...zatekli naše pretke saglasne u datoj vjeri – i, uistinu, u stopu ih slijedimo!" (sura *Zuhruf*, 43:23). Takva praksa može se zasnivati, kao i u vrijeme Poslanika, na praznovjerju, mitu ili pogrešnim tumačenjima.

Naravno, tačno je da je metodološka teoretizacija bila počela zapisivanjem usmenih prikaza koji čine Poslanikov Sunnet i najranijih tumačenja Kur'ana. Proces teoretizacije nastavio se s razvojem principa jurisprudencije, principa religije, teologije, lingvistike i historije, nakon čega se uvrštavaju i sve druge nauke, uključujući fiziku, hemiju, astronomiju, medicinu, mehaniku itd. Međutim, onih nekoliko djela koja se bave konkretno metodološkom teoretizacijom ograničava se na diskusiju o vodećim učenicima i metodama koje su oni koristili u potrazi za znanjem i poukom. Ovome treba dodati i činjenicu da metodološki teoretičari ne nalaze potrebnim tumačiti kur'anski referentni okvir za sistematično mišljenje i praksu, pošto učenjaci i pisci tog vremena pretpostavljaju da je njegova valjanost nešto se podrazumijeva. Unatoč tome, mnoge knjige iz islamskog naslijeđa započinju poglavljem "Knjiga o znanju (nauci)" ili sadrže poglavlje naslovljeno kao naprimjer: "O podsticanju potrage za znanjem i nabranjanje njegovih vrлина".¹⁶

Takvo jedno poglavlje obično sadrži reference na kur'anske ajete i Poslanikove hadise koji ističu vrijednost traženja znanja, navode vrline učenika i učitelja i opisuju putovanje koje se podrazumijeva u potrazi za znanjem, pedagoške metode i tehnike,

¹⁶ Vidjeti, naprimjer, knjigu El-Hafiza el-Munzirija pod naslovom *Et-Terhib ve et-terhib* (Mrkva i štap, ili Motivacija i demotivacija). Prva knjiga prvog sveska ovog djela naslovljena je kao "Knjiga o znanju: O motiviranju drugih da traže znanje, da ga stiču i prenose, te o vrsnosti učenjaka i učenika". Prva knjiga o obredoslovlju u čuvenom El-Gazalijevom djelu *Ihja ulum ed-din* (Oživljavanje religijskih nauka) naslovljena je sa "Knjiga o znanju". Ova knjiga ima sedam dijelova, a prvi je "Vrijednosti znanja, pouke i učenja i dokazi za to u Božanskoj objavi i razumu". Slično, šesti dio Ibn Haldunove *El-Mukaddime* (Prolegomena) nosi naslov "O naukama i njihovim vrstama, o znanju i načinu da se ono stekne i o stanjima kroz koja se pri tome prolazi".

te istraživačke postupke osmišljene za sticanje znanja o određenom predmetu i načinima da se to znanje provjeri i primijeni. Osim toga, tu su i tematske knjige, iz debate, dijalektike, teologije, jurisprudencije i sufizma.¹⁷

Nije nedostatak arapskog islamskog naslijeđa to što nam nije ostavilo specijalizirane knjige o naučno-empirijskoj metodi. Ni iz drugih naslijeđa do nas nisu došle takve knjige. Kako su naredne generacije mislilaca i učenjaka raznih specijalizacija akumulirale i prenosile iskustvo i umijeća sljedećim generacijama i skupljale iskustva i umijeća od drugih naroda, ljudska je misao rasla i razvijala se. Da je metodološka misao u islamskom naslijeđu imala ulogu kakvu je imala u zapadnom, otkrili bismo da određeni tekstovi islamskog naslijeđa imaju istu, ako ne i veću vrijednost od djela Newtona i Descartesa, koji su, iskoristivši akumulirano metodološko znanje i vještine koje su imali na raspolaganju u to vrijeme, mogli postaviti teorijske osnove metodološkom traganju i istraživanju.

(4) Pravno-usulska škola

Spojili smo u jednu školu pravnu i usulsku (*usuli*) metodu, budući da su obje usmjerene na djelovanje ljudi kao Božijih robova, koji su pred Njim odgovorni za svoje ponašanje. Ibn Haldun u *Mukaddimi* kaže:

Jurisprudencija (fikh) je znanje o Božijim odredbama ili naredbama koje se odnose na djela Njegovih robova, koji su odgovorni Njemu za ono što čine. Takvi propisi, kojima se određuje da li je neko djelo obavezno, zabranjeno, preporučeno, pokuđeno ili dopušteno, izvedene su iz Kur'ana i Poslanikovog Sunneta, kao i dokaza koje oni sadrže. Jurisprudencija je proces izvođenja pravnih normi iz tih dokaza.¹⁸

¹⁷ Ebu Omer Jusuf Ibn Abd el-Birr, *Džami' 'ilm el-bejan ve fadlihi* (Kompendij o retorici i njenim vrijednostima), ed. Abi el-Ašbal ez-Zuhejri, Rijad: Dar Ibn el-Dževzi, 1994, dva toma.

¹⁸ Ibn er-Rahman Ibn Haldun, *El-Mukaddima*, ur. Abd el-Vahid Vafi, prošireno i izmijenjeno izdanje, Kairo: Dar Nehdat Mizr, 2004, dio 3, str. 947.

Jurisprudencija se javlja sa samim počecima islama i ima dva izvora: Kur'an i Poslanikov Sunnet. Islam je skup učenja, moralnih načela i praktičnih propisa u formi Kur'ana, objavljenih Poslaniku Muhammedu, koji ih je onda prenosio ljudima oko sebe. Učenja i principi s vremenom će dolaziti i od sâmog Poslanika u formi pravnih propisa, presuda i odgovora na pitanja. U vrijeme neposredno poslije Poslanikove smrti, njegovi će ashabi reagirati na događaje i novonastale situacije tako što će davati logička tumačenja tekstova Kur'ana i Sunneta; ova tumačenja potom će postati treći izvor islamske jurisprudencije. U drugom i trećem stoljeću po Hidžri, mnogi će nearapski narodi prihvatiti islam i islamska država će proširiti svoju vlast na ogromno geografsko područje. Sljedstveno, javljat će se novi problemi i situacije, koje će od muslimanskih učenjaka zahtijevati nova tumačenja Kur'ana, Sunneta i mišljenja ashaba kako bi presudili u dotad nepoznatim slučajevima, nekim stvarnim, a nekim hipotetičkim. U ovom periodu pravne odluke počinju se skupljati u knjige, a tumačenja koja su dali ovi učenjaci iz drugog i trećeg stoljeća postat će četvrti izvor prava.

Pravna djela bila su tako brojna da su u narednim stoljećima činila veliki procent muslimanske naučne produkcije, a javljaju se raznovrsni pravnički stilovi i pristupi. Ibn Ašur spominje dva pristupa pravnom djelu. Prvi pristup podrazumijeva navođenje konkretnih problema i pitanja, te njihovih vrsta, nakon čega slijedi odgovarajuća odluka. Ovaj pristup nalazimo u *El-Mudevveni*, koja se zasniva na jurisprudenciji Imama Malika, i u *El-Džamiju* Muhammeda ibn el-Hasana eš-Šejbanija (u. 241. god. po H./805), Ebu Hanifinog učenika. Drugi pristup u nekom pravnom djelu podrazumijeva prvo osvrt na pravne univerzalije i principe, nakon čega slijedi popis posebnih pitanja i problema; takav pristup nalazimo u djelu *Ez-Zakira fi el-fikh el-maliki* (Riznica malikijske jurisprudencije) Šihabuddina el-Karafija (u. 684. god. po H./1285)¹⁹

¹⁹ *Ez-Zekira fi el-fikh el-maliki* (Riznica malikijske jurisprudencije), ur. Muhammed Hajj, 14 tomova, Bejrut: Dar el-Garb, 1994. U ovoj knjizi autor skicira brojne pravne principe, a svaki popisuje u odgovarajuću kategoriju skupa s relevantnom granom.

i *Kava'id el-ahkam fi islah el-enam* (Principi koji se nalaze u osnovi pravnih odluka za dobro čovječanstva)²⁰ El-Izza ibn Abd es-Selama (u. 660. god. po H./1261).

Međutim, nauka jurisprudencije počela je stagnirati zbog toga što su se naučnici beskompromisno pridržavali ove ili one pravne škole i ustrajavali na donošenju pravnih presuda isključivo na temelju učenja jedne škole, odbacujući dokaze ili zaključke koji bi mogli ići u prilog alternativnoj odluci. Ovakav razvoj doveo je do zabrane svakog inovativnog tumačenja islamskih vjerskih tekstova i do nepoštivanja viših ciljeva i svrhe islamskog prava. Pošto su najviše pažnje posvećivali propisima koji se tiču islamskih obreda, pravnicima je sve češće nedostajalo znanje iz područja u koja su morali biti dobro upućeni ako su htjeli donijeti najbolju moguću pravnu odluku.²¹ Negativne promjene poput ovih zasigurno su doprinijele zaostalosti u kojoj se muslimanski ummet nalazi već nekoliko stoljeća.

Za života Vjerovjesnika i neposredno nakon njegove smrti, u doba ashaba, nije bilo potrebe da se izlažu principi jurisprudencije. Međutim, kasnije, kada su se u okviru muslimanskog ummeta počeli miješati Arapi i nearapi, stvorila se potreba da se utvrde gramatička pravila kako bi se nearapima pomoglo da ispravno razumiju i izgovaraju vjerske tekstove. Ovakav razvoj podudario se sa sporenjima između “pristalica hadisa” ili jednostavno rečeno tradicionalista (*ehl el-badis*), koji se oslanjaju isključivo na doslovno tumačenje hadisa i “pristalica neovisnog rasuđivanja” (*ehl er-re'j*),²² koji svoje odluke zasnivaju na logičkom, inovativnom tumačenju (idžtihadu). Osim toga, rasla je težnja da se o religijskim tekstovima raspravlja tendenciozno i hirovito. Zato je bilo

²⁰ *Kava'id el-ahkam fi islah el-enam* (Principi u osnovi pravnih odluka za dobro čovječanstva), ur. Nazih Kemal Hammad i Usman Džuma Amirijja, prvo izdanje, Damask: Dar el-Kelam, 2000. god./1421. god. po H.

²¹ Za više informacija pogledati Muhammed et-Tahir ibn Ašur, *E Lejse es-subh bi karib: Et-Ta'lim el-arebi el-islami* (Nije li zora blizu: Arapsko-islamsko obrazovanje), reprint, Tunis: Dar Sahnun i Kairo: Dar es-selam, 2007, str. 174-179.

²² Terminom *ehl el-badis* počeli su se nazivati pravници Medine, dok se termin *ehl er-re'j* koristio za pravnike iz Iraka, čiji je glavni predstavnik bio Ebu Hanifa.

neophodno postaviti pravila upotrebe tekstualnih dokaza i uvjeta za izvođenje zaključaka iz tih dokaza. Ta gramatička pravila i norme zaključivanja iz tekstualnih dokaza postat će poznati pod imenom nauka o principima jurisprudencije (*ilm usul el-fikh*).

Područje jurisprudencije bilo je malo, a onda se postepeno povećavalo, prolazeći kroz niz etapa u tom razvoju. Prvi muslimanski učenjak koji je pisao o principima jurisprudencije bio je Imam ešŠafi'i (u. 204. god. po H./819). Nakon Eš-Šafi'ijevog djela uslijedili su brojni drugi radovi u kojima se reflektiraju različite metodologije. Metoda koje su se pridržavali skolastički teolozi bila je prva kojom su uspostavljana pravila za nauku principa jurisprudencije i istraživanja koja se odnose na njih, kroz teorijsku diskusiju i logičke dokaze. I hanefijski bi pravници započinjali raspravu navodeći pravna pravila koja su precizno koristili kao osnovu svojih tumačenja. Treća grupa držala se metode koja spaja elemente prvih dviju opisanih metoda; to znači, prvo bi brižljivo definirali pravila i iznosili dokaze, nakon čega bi ih primjenjivali na dopunska pravna pitanja. Među predstavnicima ove treće grupe je Tadžiduddin es-Subki (u. 771. god. po H./1369), autor djela *Džami' el-dževami'*. Treba imati na umu da principi i pravila jurisprudencije nisu ništa drugo nego alati i metode, a ne tekstovi Božanske objave.²³

Disciplina principa jurisprudencije razvila se do tačke kada su je neki učenjaci opisivali kao "najveću, najslavniju i najkorisniju od svih islamskih pravnih nauka".²⁴ Većina knjiga koje se bave principima jurisprudencije obično je naklonjena jednoj konkretnoj pravnoj školi mišljenja, gdje svaki učenjak prikuplja opširne argumente u korist svoje škole; učenjaci koji su zauzeli ovakav pristup su, naprimjer, El-Bakillani i El-Gazali. Drugi učenjaci, poput El-Karafija i Ibn el-Hadžiba principe izlažu kratko i sažeto. Međutim, baš kao što postoje faktori koji su usporili napredovanje

²³ Vidjeti Abd el-Vehhab Hallaf, *Ilm usul el-fikh* (Nauka o principima jurisprudencije), osmo izdanje, Kairo: Mektebat el-dava el-islamijja, n.d., str. 17-20.

²⁴ Ibn Haldun, *El-Mukaddima*, str. 960.

nauke jurisprudencije (*ilm el-fikh*), postoje i oni faktori zbog kojih je počelo nazadovati i područje principa jurisprudencije (*ilm usul el-fikh*). Među tim faktorima jesu pretjerana preokupacija logikom, gramatikom, lingvistikom i teologijom, koja nema veze s ovom naukom *per se*, što joj na praktičnom nivou nije dodavalo nikakvu vrijednost, te rasprave o nevažnim pitanjima koje je, naprimjer, Eš-Šatibi ocijenio kao bezvrijedne za nauku uopće. Nedostajao je i sklad između “korijena” i “grana”, to jest između situacije za koje je utvrđen propis (“korijeni” ili *usul*) i kasnijih situacija, za koje je propis izveden poređenjem ili analogijom. Drugi faktori koji su sputavali napredak područja jurisprudencije jesu nepoštivanje viših ciljeva islamskog prava i “zatvaranje vrata idžtihadu”, tj. nezvanična zabrana korištenja neovisnog rasuđivanja i inovativnog tumačenja, što je značajno potkopalo intelektualnu snagu muslimana i kvalitet ukupnog islamskog života.

Bez obzira na te znake nazadovanja u pravnim naukama, nastojanja da se napravi reforma u ovom području nisu se u potpunosti ugasila. Zapravo, brojni učenjaci su dali hvalevrijedan doprinos u tom pogledu. U vezi s ovim, treba spomenuti Muhammeda ibn Alija eš-Ševkanija (u. 1250. god. po H./1834), koji je napisao djela od značaja za napredak pravne misli. Među tim djelima su *Ed-Derari el-mudijje fi šerh ed-durer el-behijje* i *Es-Sejl el-džerar el-mutedeffik ala hadaik el-ezhar* iz komparativne jurisprudencije i *Iršad el-fuhul ila tahkik el-hakk min ilm el-usul* iz principa jurisprudencije. Eš-Ševkani, čije djelo nagovještava kraj nazadovanja i stagnacije koja je pogađala područje jurisprudencije, formulirao je jednu cjelovitu viziju naučne reforme, koju čini teorija obnove, zasnovana na tri metodološke osnove: (1) zabrani slijepog oponašanja predaka i pozivu na neovisno rasuđivanje i inovativno tumačenje, (2) temeljitom istraživanju nauke o principima jurisprudencije i (3) revitalizaciji metodologije koja se primjenjivala u pravnim studijama.²⁵

²⁵ Halima Bukrušah, *Me'alim tedždid el-menbedž el-fikhi: Unmuzedž eš-Ševkani* (Znaci revitalizacije pravne metode: Slučaj eš-Ševkani), Doha, Katar: Ministarstvo vjerskih zadužbina, *Kitab el-umme*, no. 90-91 za mjesec redžeb i ramazan, 1423. god. po H., str. 291.

Pravna metoda (*el-menhedž el-fikhi*) i metoda principa jurisprudencije (*el-menhedž el-usuli*), dakle, mogu se integrirati, budući se obje odnose na jedan isti predmet. Pravna metoda više nije ograničena na radove imama i muftija koji presuđuju u pitanjima lične pobožnosti, kakvi su muslimanski obredi islamskog bogoštovlja, pitanja svakodnevnih transakcija i ličnog statusa, već ide dalje od ovoga i zahvata u područje rada sudija i pravnika u svim relevantnim oblastima zaštite ljudskih prava i rješavanja sukoba.

Disciplina principa jurisprudencije ulazi u integraciju zbog činjenice da je to nauka u kojoj se, riječima jednog muslimanskog mislioca, “razum miješa s objavom, što zahtijeva ispitivanje kako dokaza, tako i odluka na koje dokazi upućuju. Kao takva, ona je važna pomoć razumijevanju Božije knjige, kao i riječi i djela Božijeg Vjerovjesnika.”²⁶

Prema mišljenju Alija Samija en-Neššara, način razmišljanja Imama eš-Šafi‘ija u formuliranju principa jurisprudencije naučnog je i filozofskog karaktera. U prilog ovoj tvrdnji, En-Neššar citira Imama Ahmeda ibn Hanbela, za kojeg se kaže da je rekao: “Eš-Šafi‘i je bio filozof u četiri aspekta: jezičkom, raznovrsnosti ljudskih gledišta, značenja i jurisprudencije.”²⁷ En-Neššar ističe da su pravila usulske metode u skladu s pravilima naučne eksperimentalne indukcije, posebno sa zakonom djelotvornog uzroka (*ka‘ide el-‘ille*), i sa zakonom konzistentnosti (*ka‘ide el-ittirad*), prema kojem dok postoji dati uzrok, postoji i norma i *vice versa*), kao i s metodama za identifikaciju djelotvornog uzroka (*mesalik el-‘ille*) – a to su izoliranje djelotvornog uzroka (*es-sabr*), ograničavanje spektra pretpostavljenih osobina uzroka (*et-taksim*), eliminiranje nerelevantnih uzroka (*et-tard*), postojanost djelotvornog uzroka (*ed-devran*) i potvrđivanje djelotvornog uzroka

²⁶ Ebu el-Kasim Muhammed ibn Ahmed ibn Džezi, *Tegrib el-vusul ila ‘ilm el-usul* (Ka ispravnom razumijevanju principa jurisprudencije), uredio i komentirao Abd Allah al-Džeburi, Amman, Jordan, Dar el-Nafaes, 2002, str. 25.

²⁷ Ali Sami en-Neššar, *Menabidž el-bahs ind mufekkiri el-islam* (Istraživačke metode muslimanskih mislilaca), Kairo: Dar es-Selam, 2008, str. 60-61.

(*tabkik el-menat*). S tim u vezi, autor navodi tvrdnju El-Karafija prema kojoj su mnogi zakoni koji vladaju u nauci medicine potvrđeni eksperimentom, što je izraz pravnog principa postojano-
sti djelotvornog uzroka (*ed-deveran*).²⁸

Usulsku metodu čine pravila koja reguliraju proces idžtihada u svrhu donošenja pravnih odluka relevantnih za obavljanje molitve i svakodnevnih poslova, kao i u svrhu učinkovitijeg odnosa prema Kur'anu i Sunnetu. S obzirom na to, učenjaci hadisa i drugi mislioci i istraživači smatraju da se ova ista metoda može aktivirati, razvijati i revitalizirati i da se tako mogu dati smjernice savremenom širenju islama, oblikovati religijska svijest, zasnovati islamsku jurisprudenciju na adekvatnom shvatanju ciljeva i prioriteta, a poslove muslimanske zajednice voditi u njenom najboljem interesu. Na osnovu svojih zapažanja o brojnim eksperimentima u obnovi usulske metode, jedan naučnik iznio je tezu da je "nauka o principima jurisprudencije jedan od najznačajnijih faktora koji doprinose revitalizaciji misli i znanja u muslimanskoj zajednici."²⁹

ZAKLJUČAK

Naš cilj u ovom poglavlju bio je da damo kratak pregled onog što zovemo "metodološkim školama". Fokus nam je bio na četiri metodološke škole zastupljene u islamskoj metodologiji. Sve one iskazuju opredijeljenost za opće principe i ideale islamske metodologije i svoje podatke izvode iz istih izvora (pisane islamske objave i stvorenog svijeta) i koriste iste alate (razum i čulno opažanje), mada se razlikuju u stupnju u kojem naglašavaju ovaj ili onaj izvor ili alat. Stoga, iako brojne i različite, sve ove škole utjelovljuju metodologiju epistemološke integracije s islamskog stajališta. Iz naše diskusije vidjet će se da nijedna ova škola ne

²⁸ En-Neššar, *Menabidž el-babs ind mufekkiri el-islam*, str. 97.

²⁹ Musfir ibn Ali al-Kahtani, *Eser el-menbedž el-usuli fi teršid el-amel el-islami* (Učinak usuljske metode na sistematsku organizaciju islamskog djelovanja), Bejrut: Eš-Šebeke el-arebij-je li el-ebhas ve en-nešr, 2008, str. 125.

može zamijeniti drugu, osim iz nečijeg ličnog izbora da se priključi ovoj ili onoj školi. Opisali smo pojave mnogostrukosti i raznolikosti u islamskoj metodologiji s tevhidskog stajališta, gdje se integracija usvaja kao temeljni pristup, nasuprot unitarističkom ili jednodimenzionalnom shvatanju, gdje se istina nalazi u samo jednoj školi.

Zaključili smo da svaka ova škola usvaja metodologiju epistemološke integracije. Kao takva, nijedna ne ide u krajnosti, niti zauzima jednostrane stavove o bilo kom pitanju. Pristalice skolastičko-teološke škole, naprimjer, ne slažu se u pogledu stupnja u kojem treba da se oslanjamo na razum u odnosu na objavu. Međutim, nijedna strana u ovom sporu ne podržava oslonac isključivo na razum ili isključivo na objavu, budući da bi se time isključili iz islamske zajednice. Zapravo, većina pristalica skolastičko-teološke škole zauzima poziciju koja je negdje u sredini na kontinuumu između potpunog oslonca na razum i potpunog oslanjanja na objavu; neki naginju većem oslanjanju na razum, drugi ka većem oslanjanju na objavu, a treći jednako na oboma.

Slično, učenjaci koji pripadaju ovoj ili onoj metodološkoj školi razlikuju se i međusobno, unutar škole, u smislu načina na koji prakticiraju tradiciju svoje škole i izvode njene postupke, kao i po stavovima koje zauzimaju. Zato postoje podgrupe unutar svake veće škole. Kako smo vidjeli u slučaju racionalističko-skolastičke škole, stavovi koje zauzimaju mu‘tezilije, eš‘arije i maturidije razlikuju se u vezi s pitanjem odnosa razuma i objave, ali ne uvijek i ne u svakom pogledu. Zapravo, njihovi su stavovi u nekim pitanjima manje-više slični, a u drugim različiti. Slično, nalazimo značajne varijacije u stavovima pristalica mističko-iskustvene škole. Razlike u stavovima unutar ove škole zastupljene su kod istaknutih ličnosti poput El-Gazalija, El-Harisa el-Muhasibija, El-Kušejrija, Muhjiddina ibn Arebija itd.

Kao i u slučaju ljudskog znanja, nijedna metodološka škola nije se pojavila potpuno oblikovana. Svaka je započela s posebnim iskustvom ili uvidom nekog učenjaka koji bi se onda okrenuo

jednoj metodi istraživanja i obrade intelektualnih ili teoloških pitanja. Svaki učenjak stekao bi učenike i sljedbenike, a oni bi onda razvijali pristup koji je on inicirao, sve dok ne bi u potpunosti bile formulirane i izložene one karakteristike koje taj pristup razlikuju od drugih metoda ili pristupa. Prakse pojedinih metodoloških škola povremeno su se granale u podgrupe. Stoga sazrijevanje neke metode i integracija njenih različitih elemenata ne znači nužno da je ona prestala rasti, razvijati se i mijenjati. Naprotiv, svim ovim školama upravlja zakon promjene i razvoja. Može se dogoditi i da usmjerenja različitih škola tokom vremena postanu slična i da se određeni elementi stajališta jedne škole spoje s elementima stajališta neke druge škole, što rezultira njihovim zbližavanjem, a onda i rađanjem novih škola.

IZVORI I ALATI METODOLOGIJE

CILJEVI OVOG POGLAVLJA

1. Objasniti šta se podrazumijeva pod “izvorima” i “alatima” u kontekstu diskusije o islamskoj metodologiji
2. Identificirati primarne izvore znanja u islamskom svjetonazoru i obrazložiti zašto su ograničeni na pisanu objavu (Kur’an i Poslanikov Sunnet) i stvoreni svijet
3. Identificirati primarne alate znanja u islamskom svjetonazoru i obrazložiti zašto se oni ograničavaju na razum i čulno opažanje
4. Objasniti pojam integracije u odnosu na spomenute izvore i alate znanja u kontekstu islamske metodologije
5. Izvesti jedan model epistemološke integracije
6. Napraviti razliku između alata mišljenja i alata istraživanja
7. Identificirati mjesto alata koji se koriste u trenutno dominantnim metodama istraživanja u okviru islamske metodologije
8. Napraviti razliku između alata za prikupljanje podataka, za analizu i tumačenje
9. Objasniti, s islamskog stajališta, mjesto instinkta ili urođene ljudske prirode u procesu epistemološke integracije

UVOD

Izvori i alati direktno su povezani s praktičnom metodom i njenim postupcima. Slijedi diskusija o izvorima i alatima metodologije (nasuprot metodi), zato što u svom svojstvu “nauke metoda” metodologija upravlja procesom izbora i upotrebe metodā. Nadamo se da ćemo povezivanjem izvora i alata u kontekstu podstaknuti prelazak s teorijske konceptualizacije metodoloških elemenata na praktičnu primjenu metoda. Nijedna diskusija o izvorima neće

biti jasna ako se ne spomenu alati koji se koriste u prikupljanju znanja iz ovih izvora; stoga se izvori i alati duboko prožimaju.

U ovom poglavlju diskutiramo o terminima “izvora” i “alata” i pojmovima koji su za njih relevantni. Napraviti ćemo razliku između izvora i alata u područjima mišljenja i istraživanja, te identificirati primarne i sekundarne izvore iz kojih muslimani crpe znanje, norme i podatke, kao i glavne alate koje muslimani koriste da bi dobili podatke i informacije iz svojih izvora, kako bismo dospjeli do “jednadžbe epistemološke integracije”.

PRVO: POJAM “IZVORA”

Arapski termin za “izvor”, *masdar*, izveden je iz trodijelnog korijena *s – d – r*. Imenica *sadr*, izvedena iz istog korijena, znači početak nečega ili prednji dio nečega, dok se glagolska imenica *sudur*, u značenju izlazak, odlazak, koristi kao kontrast riječi *vurud*, koja označava čin ulaska ili dolaska. Ovo značenje ilustrirano je u kur’anskom ajetu koji glasi, “...One odgovoriše: ‘Mi ne napajamo [svoja stada] dok pastiri [svoja stada] ne vrate... (*hattā jusidre-rri’ā*)...” (sura *El-Kasas*, 28:23), to jest dok ne odu sa svojim stadima nakon što su ih napojili. Druga ilustracija naći će se u suri *Ez-Zilzal*, 99:6: “Toga dana će svi ljudi istupiti (*jevme’izin jusdirunnāsu*), da bi im se pokazala njihova djela.” Drugim riječima, ustat će iz svojih grobova. Prema jednom tumačenju ovog ajeta, ljudi će doći na Zemlju, a potom otići sa Zemlje na mjesto uskrsnuća, dok će, prema drugima, doći na mjesto uskrsnuća po račun, a potom otići da prime ili nagradu ili kaznu. Još jedno značenje riječi *sadr* (plural *sudur*) jeste grudi ili prsa, u kojima je srce kao mjesto shvatanja. Zato u Kur’anu nalazimo: “Uistinu, nisu im oči slijepe – već su im slijepa srca u grudima (*fissudur*)!” (sura *El-Hadždž*, 22:46). Bog Svemoćni zna “šta im se krije u srcima (*es-sudur*)”, dok onaj koji uči Kur’an može zazivati Boga riječima “O, moj Gospodaru! Učini mi grudi prostranim (*išrah lī sadrī*)!” (sura *Ta Ha*, 20:25). I ovdje se pojam *sadr* isto koristi kao oznaka unutrašnjeg razumijevanja stvari.

Termin *masdar* u arapskom može označavati i glagolsku imenicu iz koje se izvodi glagol. (Prema basranskoj jezičkoj školi, glagolska imenica *masdar* može funkcionirati kao glagol, budući da je ona izvor tog glagola. Međutim, u kufanskoj školi ne slažu se s ovim i tvrde da je to glagolska imenica izvedena iz glagola.) Arapski gramatičari klasificiraju glagolske imenice u brojne vrste.

U području geografije i nauka o okolišu, riječ “izvor” (*masdar*) koristi se kao oznaka lokacije ili mjesta odakle se uzimaju razne vrste materijala; govorimo, naprimjer, o površinskim i podzemnim izvorima vode. U području ekonomije govorimo o uvozu (*vairdat*) i izvozu (*sadirat*), a roba koja se prodaje na tržištu dolazi iz nekog izvora (*masdar*), koji je proizvodi i/ili izvozi (*sadereha*). Kada diskutiramo o istraživačkim metodama, govorimo o izvorima i referencama u formi knjiga, periodike i drugih pisanih materijala iz kojih istraživač dobija podatke i informacije i koji se općenito javljaju u fusnotama i endnotama i bibliografiji nekog rada. Ukratko, nalazimo da se termin “izvor” (*masdar*) i iz njega izvedene riječi koriste u brojnim epistemološkim poljima.

Termin “izvor” koristi se i kada govorimo o jurisprudenciji i njenom porijeklu (izvorima islamskog zakonodavstva). Izvori islamskog zakonodavstva su Kur’an Časni, Poslanikov Sunnet i neovisno rasuđivanje (*idžtihad*), sa svojim ograncima, analognim rasuđivanjem (*kijas*) i konsenzusom (*idžma*). U nauci o principima jurisprudencije, oni se smatraju primarnim izvorima, oko kojih se većina učenjaka slaže. Ovima možemo dodati pomoćne izvore, koji su predmet debate među učenjacima, kao što su pravna preferencija (*istihsan*), pretpostavka trajanja (*istishab*), blokiranje instrumenata prevare (*sedd ez-zera’i*), zakoni objavljeni prije zakona islama (*šer’u men kablenu*), izreke pojedinih ashaba (*kaulesahabi*), utvrđena praksa (*eleda el-muhkeme*) itd. Ovi izvori zakonodavstva izvori su za izvođenje pravnih propisa. Što se tiče metodologije kojom se do ovih odluka dolazi iz izvora, to je nauka utemeljena na razumu, na povjerenju u pouzdanost izvora

i na neophodnom osloncu na njih. Ovi izvori su, stoga, osnove metodologije pomoću koje razum donosi praktične odluke koje muslimanima obezbjeđuju uputstvo u mišljenju i ponašanju.

Kada trebamo nešto, razmišljamo o izvoru iz kojeg to možemo dobiti. Ako smo kod kuće i želimo malo vode, možemo je sipati iz kuhinjske slavine ili iz boce iz frižidera. Međutim, voda iz slavine u kuhinji dolazi iz nekog prethodnog izvora, npr. općinskog rezervoara, u koji, opet, dolazi iz prethodnog izvora, kao što su rijeka, jezero, arteški bunar ili postrojenje za desalinizaciju vode. Drugim riječima, osim prvobitnog izvora vode, postoje raznovrsni pomoćni ili sekundarni izvori.

Ako se neko suoči s pitanjem prava žene da raspoláže muževljevom imovinom nakon njegove smrti a ima nekoliko djece koju je on izdržavao, izvor za odgovor na ovo pitanje može biti knjiga iz nasljednog prava u islamu ili učenjak koji će joj na pitanje direktno odgovoriti. Međutim, i učenjak koji daje odgovorna ovo pitanje ili autor knjige koju konsultira rješavat će ovo pravno pitanje tako što će posegnuti za prethodnim naučnim izvorima, kao što su knjige jurisprudencije i principi koje zastupa neka pravna škola. Osim toga, i djela koja pripadaju pojedinim školama i sama se oslanjanju, iako djelomično, na prethodne, primarnije izvore, a to su konkretni tekstovi iz Kur'ana Časnog i Poslanikovog Sunneta. Zato, iako će onaj ko se susretne s ovim problemom dobiti direktan odgovor, bilo od autora knjige, sudije ili muftije, ovi će pomoćni izvori znanje uzeti iz prethodnih izvora, među kojima su i knjige prijašnjih učenjaka, koji svoje stručno mišljenje zasnivaju na primarnim izvorima islamske objave.

Slično, ako ministar obrazovanja neke zemlje traži epistemološku osnovu za odluku o tome da li centralizirati ili decentralizirati administraciju u svom domenu, ono što treba može naći u knjigama o upravljanju u obrazovanju. U takvim knjigama može se naći objašnjenje prednosti i nedostataka centralizacije i decentralizacije, kao i situacija koje najbolje odgovaraju nekom sistemu.

Kada pročita te knjige, koristi razum da izabere sistem koji se čini najadekvatnijim za uvjete u njegovoj zemlji, s obzirom na iskustva različitih zemalja opisanih u knjigama. Stoga, te knjige u ovom slučaju služe kao reference i resursi za donošenje odluke.

Ministar može sazvati dijaloške skupove i voditi diskusije s raznim interesnim grupama, uključujući administraciju visokog i srednjeg nivoa, direktore škola, učitelje, roditelje i druge. Može imenovati istraživača ili tim istraživača da utvrde stavove ciljnih grupa putem anketa, upitnika, intervjua itd. Potom može analizirati podatke istraživanja i izvući zaključke koji će biti osnova za odluku koji tip obrazovnog sistema usvojiti. U ovom slučaju, izvor za njegovu odluku jesu informacije prikupljene od zajednice koje se izravno tiče ta odluka. On ovdje primjenjuje princip dogovaranja (*šura*) i učešća naroda u odlučivanju. U takvim situacijama, informacije se procjenjuju naučnim istraživanjem, uz korištenje najadekvatnijih metoda i alata za prikupljanje i analizu podataka i izvođenje zaključaka na osnovu tih podataka.

Ono o čemu ovdje govorimo nije pravna norma o tome šta je, a šta nije dopušteno, već odluka o djelu koje je suštinski dopušteno, te da se ta odluka donese tako da bude u najboljem interesu ljudi. U toku donošenja ove odluke, naš hipotetički ministar obrazovanja namjerava iskoristiti svoje vlastito i ranija iskustva drugih ljudi, uzevši u obzir šta oni kojih se odluka tiče – ili bar većina njih – smatraju da im najbolje odgovara.

Ovdje treba napomenuti da odlučujemo samo o izvorima znanja koje se stiče putem odgovarajućih alata i utvrđene prakse. Osim toga, u obzir se moraju uzeti i informacije koje se odnose na religijski karakter zajednice, njene intelektualne sklonosti, njene kulturne prioritete i njen svjetonazor. Onaj ko se angažira u proučavanju svih ovih podataka imat će koristi ne samo od prethodnih iskustava svoje zajednice već i od iskustava drugih zajednica. Tako on koristi rezultate svog mišljenja i sistematskog istraživanja kao sredstvo da interesima naroda služi na najbolji mogući način.

DRUGO: IZVORI METODOLOGIJE

Postoji veliko preklapanje među izvorima iz kojih stičemo znanje, koje god vrste da je to znanje, a na osnovu kojeg donosimo pravne odluke. Preklapanje postoji i među izvorima istraživačke metodologije i načinima razmišljanja. To ne treba da nas iznenađuje, pošto postoje nauke o pravnim propisima koje izvodimo iz posebnih izvora (npr. nauka jurisprudencije), a postoji, osim toga, metoda izvođenja ove nauke iz spomenutih izvora (nauka o principima jurisprudencije). U Kur'anu ćemo naći znanje o Bogu, o melecima, o poslanicima i ljudskoj historiji, kao i o stvaranju neživih objekata i živih stvorenja, o pojavama i događajima. On sadrži znanje (nauku) i o svijetu izvan područja ljudskog razuma i čulnog opažanja, kao i znanje o vidljivom svijetu. Zato, ako govorimo o izvorima ove vrste znanja, Kur'an će svakako biti jedan od njih.

Kur'an Časni također je izvor iz kojeg se izvode pravne norme, pošto u Kur'anu nalazimo propise o tome šta je dopušteno, a šta zabranjeno, propise o finansijskim transakcijama, pravilima društvenog ponašanja, o nasljeđivanju itd.

(1) Objava kao izvor znanja

Islamski svjetonazor pravi jasnu distinkciju između dvaju izvora u kojima se mogu tražiti praktične upute. Ova dva izvora, kako smo već rekli, jesu objava i stvoreni svijet. Pod "objavom" podrazumijevamo poruku koju je Svemoćni Bog otkrio Svom poslaniku Muhammedu i koju je on prenosio drugima, a onda je objašnjavao riječju i djelom. Ova objavljena poruka obuhvata "eksplicitnu objavu", a to je Kur'an Časni, i "skrivenu objavu", a to je Poslanikov Sunnet, tj. riječi i djela kojima je Poslanik objašnjavao značenja Kur'ana, primjenjivao njegove propise i konkretizirao ono što je u Kur'anu uopćeno navedeno.

Međutim, termin "objava" (arapski *vahj*) kako se koristi usâmom Kur'anu može označavati poruke koje Bog prenosi odabranim

pojedincima na način koji mi možemo, ali i ne moramo razumjeti. One mogu dolaziti, naprimjer, u formi nadahnuća, misli koja im sine, ili snova. Stoga Bog kaže: “I tako Mi [kada se rodio] nadahnusmo Musaovu majku (*evhejna illa ummi Musa*): ‘Doji ga [neko vrijeme], a onda kada budeš za njegov strahovala, baci ga u rijeku i ne boj se i ne žalosti se – jer Mi ćemo ti ga vratiti i svrstati među Naše vjerovjesnike!’ (sura *El-Kasas*, 28:7). Termin *vahj* može se odnositi na poruke koje Bog prenosi i drugim stvorenjima. Tako čitamo, “I [razmisli o tome kako] Gospodar tvoj je nadahnuo pčelu (*evha rabbuka ila en-nahl*): ‘Pravi sebi staništa u planinama i na drveću i onome što ljudi prave [za tebe u košnicama]’” (sura *En-Nahl*, 16:68).

Božanska objava zapisana je s velikom tačnošću, precizno i vjerno, u poglavljima (*suvar*), ajetima (*ajet*), riječima (*kelimat*) i slovima (*huruf*). Jedno poglavlje i počinje riječima “Božija knjiga je ovo, s porukama jasnim, nanizanim i pomno objašnjenim, iz milosti Mudroga i Sveznajućega” (sura *Hud*, 11:1). Na drugom mjestu stoji: “A ovo je Božija knjiga koju spuštamo – blagoslovljena i potvrđuje ono što je prije objavljeno – da bi ti mogao opominjati prvi među gradovima i one oko njega. Oni koji vjeruju u onaj svijet vjeruju i u ovu [opomenu]; a oni su uvijek svjesni molitve” (sura *El-En’am*, 6:92).

Bog o Kur’anu kaže ovo: “Elif-Lam-Mim. Ova Božija knjiga – u koju nema sumnje – uputa je svima Boga svjesnima” (sura *El-Bekare*, 2:1–2); “Elif-Lam-Ra. Ova Božija knjiga koju ti spuštamo da bi ljude, dozvolom njihova Gospodara, izveo iz dubina mraka na svjetlo, na put koji vodi Svemoćnom, Kome svaku hvalu dugujemo” (sura *Ibrahim*, 14:1); “Ta Sin-Mim. Ovo su ajeti Knjige jasne koji jasno istinu pokazuju” (sura *Eš-Šura*, 26:1–2); “Elif-Lam-Ra. Ovo su ajeti Božije knjige, pune mudrosti” (sura *Junus*, 10:1); i “Elif-Lam-Mim-Sad. Ova Knjiga ti je objavljena – i neka ti u grudima ne bude tjeskobe zbog nje – da bi njome mogao upozoravati [zabludjele] i opominjati vjernike” (sura *EL-Araf*, 7:1–2).

Kur'an Časni služi kao izvorište općeg shvatanja koje definira muslimanske nazore o Stvoritelju, stvorenom svijetu, životu na ovom svijetu i životu na onome svijetu. Slično, takva shvatanja usmjeravaju muslimanske poglede na prirodu čovjeka, svrhu ljudskog postojanja, područje izvan ljudskog opažanja i svijet razuma i čulnog opažanja. Kur'an je izvor koji generira islamske pravne propise o obredima bogoštovlja, svakodnevnim transakcijama, etičkim standardima i kriterijima ljudskog mišljenja, što određuje način na koji ljudi razumijevaju i reaguju na stvari, ideje i događaje.

Što se tiče principa vjerovanja, praktičnih normi, regula koji upravljaju ljudskim ponašanjem, pripovijesti o narodima koji su živjeli u prošlosti i obrazovnih metoda: objava sadržana u Kur'anu i Sunnetu direktan je izvor znanja, a posebno su to oni ajeti i prikazi u kojima se navode pohvalna djela, dobre namjere koje treba sprovoditi u djela i djela koja su obavezna ili preporučena. U tim tekstovima mogu se nabrajati i djela od kojih se treba suzdržavati, uključujući i ona samo nepoželjna i ona koja su izričito zabranjena.

Međutim, neki tekstovi ne služe kao direktan izvor znanja ili pravila življenja, već predstavljaju izvor općih uputstava, univerzalnih principa, svjetonazora i viših autoriteta koji skiciraju obrasce ljudskog ponašanja u svim oblastima života. Tekstovi kao što su ovi služe kao poziv da se teži otkrivanju prirodnih zakona u parametrima ovozemaljskih uzroka i posljedica i iskorištavanju tih zakona u svrhu izvršavanja od Boga datih obaveza i napredovanja u raznim područjima. Ta područja obuhvataju historijska istraživanja (da se uoče zakoni i obrasci historijskog razvoja koji bi poslužili kao lekcije za sadašnjost), sociološka istraživanja (da se otkriju društvenih obrasci koji nam omogućuju razumijevanje ljudske prirode i društvenih interakcija), istraživanja u fizičkim naukama (da se otkriju zakoni fizike, hemije itd.), istraživanja u obrazovanju itd. Tekstovi kao što su ovi pomažu nam da analiziramo životna pitanja, okruženje u kojem živimo i svoje odnose s drugima. Potom, u svjetlu upute tih tekstova, možemo odvagati

različite opcije koje imamo na raspolaganju i odabrati one koje su najusklađenije sa svrhom religije islama, kojima ćemo najvjerovatnije postići svoje ciljeve i koje će prouzročiti najmanje prekomjernih teškoća.

Što se tiče Poslanikovog Sunneta, koji smo nazvali “skrivenom objavom”, on je pratilac Kur’ana Časnog. Muslimani smatraju da su svi Božiji poslanici i vjerovjesnici bili nepogrešivi u pogledu poruke koju prenose od Boga, uključujući praktične odluke i upute kako voditi čestit život, te osigurati blagoslov na ovom i onom svijetu. Izvještaji koji čine Poslanikov Sunnet obuhvataju široki spektar tema iz različitih područja ljudskog života i služe u različite svrhe. Neki prikazi objašnjavaju značenja Kur’ana, drugi konkretiziraju kur’anske ajete općeg karaktera, a treći pokazuju kako je Poslanik primjenjivao kur’anska učenja tako da bi nam dao praktično uputstvo ili primjer koji treba slijediti u ovom ili onom području života. Iz tog razloga, muslimanski učenjaci razvili su metode valjanog tumačenja pripovijesti od kojih se Poslanikov Sunnet sastoji. Ti učenjaci identificiraju brojne forme uputstva koja se mogu izvesti iz Poslanikovog života, među kojima su zakonodavstvo, obrazovanje, opisi vrlina i pohvalnih običaja itd.

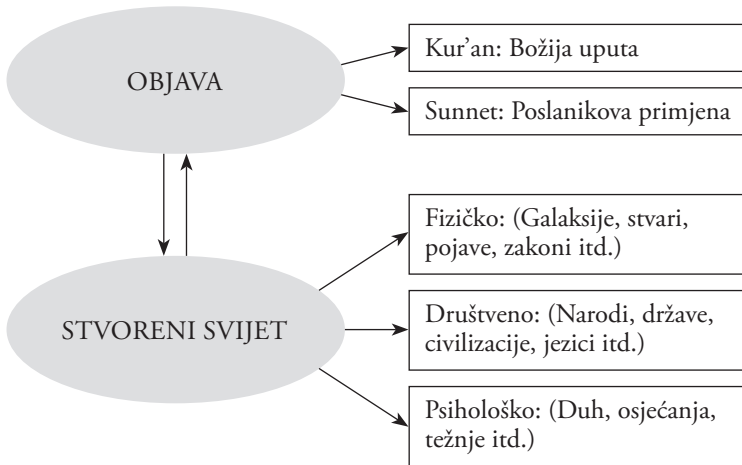
(2) Stvoreni svijet kao izvor znanja

Drugi izvor ljudskog znanja koji se odnosi na metodologiju i druge epistemološke oblasti je svijet, to jest stvoreni univerzum u kojemu razlikujemo tri nivoa:

1. Prirodni, materijalni svijet, u spektru od mikroskopskih bića do ogromnih i dalekih galaksija, koje se mogu vidjeti samo uz pomoć moćnih teleskopa.
2. Društveni svijet, koji obuhvata ljude kao narode, društva, plemena, zajednice i nacionalne države; porodične, društvene i međunarodne odnose; i sisteme i zakone koji definiraju prava i obaveze ljudi.
3. Psihološki svijet, to jest oblast individualnog ljudskog bića u područjima uma i duha, života i smrti, zdravlja i bolesti,

znanja i neznanja, misli i emocija, osjeta i reakcija; kako se misli, kako se razvijaju sposobnosti, kako se stari i propada, zašto i kako se voli i mrzi. Pošto su ljudi samo mala bića u prirodnom svijetu, svaki čovjek u sebi sadrži čitav svijet, prostran i složen. Kako je četvrti pravedni halifa Ali ibn Ebi Talib jednom rekao:

*Lijek koji tražite je u vama, ali ga ne osjećate,
Bolest koja vas pogada je od vas, ali to ne vidite.
Tvrđite da ste samo malehno biće,
Iako je kosmos u svom svojem prostranstvu sadržan u vama.*



Informacije koje dobivamo o bićima, događajima i pojavama u svijetu pripadaju različitim ravnima. Neke su informacije jednostavni opisi, bilo kvantitativni, bilo kvalitativni; druge su informacije složeni opisi objekta, pojave ili odnosa, to jest opisi uz koje ide formulacija zakona ili jednadžbe; treće informacije poprimaju oblik objašnjenja za postojanje određenih stvari ili pojava, ili formu predviđanja da će se određena pojava pod određenim uvjetima redovno događati.

(3) Integriranje pisane objave i stvorenog svijeta kao izvorā znanja

Teško je i zamisliti granice koje dijele pisanu objavu i stvoreni svijet kao izvore znanja. Napokon, Kur'an Časni svoje ajete, bili oni čitani ili izgovarani, proglašava izvorom znanja. Međutim, on i Božije znakove u vidljivom svijetu proglašava izvorom znanja. Bog Svemoćni je i Onaj koji je spustio pisanu objavu i Onaj koji je stvorio fizički univerzum. Samo Bogu pripada sva vlast. To jest, Bog je konačni izvor svake upute koju On daje za sve što čovjek radi. Ljudi "čitaju" vidljivi stvoreni svijet, koji obuhvata materijalni, prirodni svijet, društveni svijet i psihološki svijet. Oni svjedoče o njemu, proučavaju ga, mjere ga, izračunavaju, provjeravaju i koriste.

Ljudi su Božija stvorenja, između ostalih, koje je Bog stvarao po redu. Stoga svako ko razmišlja o ovom Božijem djelu mora uskliknuti: "Zato neka je slava Bogu, najboljem od svih stvoritelja!"¹ Bog Svemoćni zapovijedio je Poslaniku "Čitaj, u ime Gospodara koji stvara – stvara čovjeka od zametka!" (sura *El-Alek*, 96:1–2). Ovakvo "čitanje" Božijih znakova u stvorenom svijetu, od dubina ljudskih duša do prostranih obzorja kosmosa, vodi čovjeka ka jednom Tvorcu.

Imam Fahrud-din er-Razi, neka je Božija milost na njega, piše:

Pripovijeda se kako je jednom Omer el-Hajjam čitao *Almagest*² svom učitelju Omeru el-Abhariju. Onda ga je jedan pravnik upitao: "Šta to čitaš?", na što je Omer odgovorio: "Objašnjavam ajete iz Kur'ana koji glasi: 'Zar oni ne gledaju nebo iznad sebe – kako smo ga sagradili i ukrasili i kako nema nikakve greške na njemu?' (sura *Kaf*, 50:6). Objasnjavam kako je nebo sazdana." I bio je u

¹ Bog Svemoćni kaže: "Zaista smo čovjeka od biti gline stvorili, a onda kao kaplju sjemena na sigurno mjesto [utrobu] stavili, pa smo od kaplje zametnu ćeliju stvorili, pa iz zametka embrionski grumen, a onda smo u njemu stvorili kosti, pa smo kosti zaodjenuli mesom – pa sve to oživjeli u novo stvorenje: zato slava Bogu, najboljem od svih stvoritelja!" (sura *El-Mu'minin*, 23:12-14).

² Rasprava iz matematike i astronomije o prividnim kretanjima nebeskih tijela koju je na grčkom napisao Klaudije Ptolemej.

pravu kad je to rekao, jer ko god zaranja duboko u tajne Božijeg stvorenog svijeta bit će svjesniji Božijeg veličanstva i veličine.³

Postoji, kako rekosmo, i druga vrsta čitanja. Pošto je Poslaniku zapovijedio: “Čitaj, u ime Gospodara koji stvara – stvara čovjeka od zametka! Čitaj – najdarežljiviji je tvoj Gospodar, Koji poučava čovjeka peru – poučava čovjeka onome što nije znao!” (sura *El-Alek*, 96:1–5). Kada čitamo knjigu, napisanu perom (doslovno ili figurativno), to možemo zato što nas je Bog poučio kako pisati perom, to jest, kako zabilježiti različite vrste stečenog znanja. Između ostalog znanja koje nam je dato nalazi se i ono koje sadrži knjiga skrivena u vječnosti na “ploči pomno čuvanoj”, koja je potom spuštena Božijem Vjerovjesniku: “To je objava od Gospodara svih svjetova!” (sura *El-Hakka*, 69:43). Bog je zapovijedio Poslaniku: “I prenesi [svijetu] što ti se objavljuje iz Knjige tvoga Gospodara...” (sura *El-Kehf*, 18:27), jer “... tebe smo poslali kao glasnika dobrih vijesti i da opominješ, [i da nosiš] Knjigu koju postepeno odvijamo, tako da je čovječanstvu možeš čitati postepeno, jer je spuštamo dio po dio, kao jednu objavu” (sura *El-Isra’*, 17:105–106). Poslanikov dolazak bio je odgovor na molitve koje su davno upućivali Ibrahim/Abraham i Ismail/Išmael: “O, Gospodaru naš! Pošalji poslanika od našeg potomstva koji će im prenositi Tvoje poruke i predati im objavu i učiti mudrosti, te ih podstaći na očišćenje: jer, uistinu, Ti si jedini Svemogući i bez sumnje Mudri!” (sura *El-Bekare*, 2:129).

Kur’an (što znači “čitanje” ili “kazivanje”), dakle, čine dva komplementarna, integrirana čitanja, od kojih svako upotpunjuje ono drugo. Stoga je od suštinske važnosti da spojimo ova dva čitanja, kako bismo stekli mudrost i uputu koje trebamo. Dva čitanja upotpunjuju jedno drugo kada pisanu objavu čitamo da bismo bolje shvatili stvoreni svijet i bolje se odnosili prema njemu, i kada “čitamo” stvoreni svijet da bismo bolje shvatili pisanu objavu i bolje se odnosili prema njoj.

³ Fahrurddin er-Razi (u. 606. god. po H.), *Tefsir mefatih el-gajb*, vol. 2, str. 481.

Uzmimo sada neke primjere kako ova dva čitanja – čitanja pisane objave i čitanje kosmosa – upotpunjuju i ispravljaju jedno drugo. Bog Svemoćni kaže: “On je Taj koji je rasprostro zemlju i na njoj tvrd brda i rijeke postavio i na zemlji od svakog ploda po par; i On je Taj koji čini da noć pokriva dan. Zaista, u svemu ovome poruke su za ljude koji razmišljaju!” (sura *Er-Ra’đ*, 13:3). U svom komentaru El-Kurtubi (u. 671. god. po H.) kaže: “Ovaj ajet odgovor je onima koji tvrde da je Zemlja sferna...” Dalje navodi tvrdnje Ibn er-Ravandija i drugih o sastavu i kretanju Zemlje, a potom komentira: “I muslimani i primatelji ranijih objava [kršćani i Jevreji] smatraju da je Zemlja ravna i da miruje, a ne da se kreće [u orbiti], i kakav god pokret da se u njoj dešava općenito je posljedica zemljotresa.”⁴

El-Kurtubi se u ovakvom tumačenju ovog ajeta oslanja na znanje o obliku, sastavu i kretanju Zemlje koje je dominiralo u ono vrijeme. On čak ide tako daleko da ismijava Ibn er-Ravundija i druge koji su tvrdili da je Zemlja sfernog oblika, da se obrće oko svoje ose i okreće oko Sunca. El-Kurtubi podupire svoj stav napomenom da je on u skladu s prevladavajućim tumačenjem kod muslimana, kršćana i Jevreja. Danas, naravno, znamo da je Zemlja zaista okrugla, da se obrće oko svoje vertikalne ose obratno od kretanja kazaljke na satu, da se okrene oko Sunca za 365 dana (jednu solarnu godinu). Veći dio ovog znanja danas je praktično izvan svake sumnje i podupiru ga empirijski dokazi, a posjeduju ga muslimani, kršćani, Jevreji i drugi širom svijeta. Što se tiče kur’anskog iskaza da je Bog “rasprostro zemlju”, koji El-Kurtubi citira da bi pobio tvrdnje da je Zemlja okrugla, danas drugačije razumijevamo šta on znači. Zemlja se ne doima sfernom kada gledamo na dio koji nas okružuje; ne osjećamo ni da se kreće. Osim toga, Zemlja je tako velika u odnosu na one koji na njoj žive da ne možemo vidjeti dalje od horizonta. Međutim, stvari moraju biti takve da bismo živjeli stabilnim životom na Zemlji.

⁴ Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ensari el-Kurtubi (u. 671. god. po H.), *El-Džami li abkam el-Kur’an* (Kompendij o odredbama Kur’ana), Bejrut: Dar el-Kutub el-ilmije, 1988), vol. 5, dio 9, str. 184.

Drugi primjeri

Pokušaj navesti druge primjere iz islamskog naslijeđa o kur'anskim ajetima ili o hadisima gdje se tumačenje promijenilo zbog preispitivanja okoline ili ponovnog promišljanja problema s obzirom na nove informacije i otkrića. Ulogu, sličnu ulozi koju je nauka starih naroda imala – da služi kao alat za razumijevanje religijskih tekstova – ima i današnja nauka.

Shodno tome, možemo naći izgovor za El-Kurtubija i druge komentatore koji, u svoje vrijeme, nisu posjedovali dovoljno naučnih podataka da uvide da je Zemlja okrugla i da se okreće oko Sunca. U isto vrijeme, moramo odbaciti njegovo tumačenje kur'anskih ajeta, poput onog o prostiranju Zemlje (sura *En-Nazi'at*, 79:30), ili onog po kojem Bog “noću obavlja dan i danom obavlja noć” (sura *Ez-Zumer*, 39:5) ili “noću brzo zaograne dan” (sura *El-A'raf*, 7:54). Naša današnja znanja o prirodnim pojavama daleko su veća od onih koje su El-Kurtubi i drugi imali i o kojima je ovisilo njihovo shvatanje stvari. Iz ovoga se može vidjeti da značenje kur'anskih ajeta nije ograničeno na značenje tih riječi u određenom historijskom periodu, niti staje na granicama znanja ovog ili onog tumača iz nekog perioda. Zapravo, to značenje može se proširiti tako da obezbijedi nova shvatanja kojima Bog daruje ljude i koja su potpunije usklađena sa savremenim empirijskim znanjem o prirodnim pojavama i zakonima koji njima upravljaju. Osim toga, činjenica da je Ibn er-Ravendi, poznati slobodni mislilac i sladostrasnik, iznio određeno mišljenje ne znači da je u krivu samo zato što se pobunio protiv islamske tradicije. Savremeni učenjaci i naučnici u mnogim zemljama mogu se smatrati ateistima i poricateljima istine o Bogu. Oni su, i pored toga, vrlo poštovani u svojim oblastima. Stoga, njihov način života i nevjerovanje ne smetaju im da otkriju naučne istine, koncepte i principe prirodnog svijeta, društvenih obrazaca, psiholoških procesa itd.⁵

⁵ Treba napomenuti da je Er-Razi, koji je živio u šestom stoljeću, prije El-Kurtubija, jasno iskazao da je “dokazima potvrđeno da je Zemlja sfernog oblika, kako je moguće to

Još jedan primjer potrebe da se spajaju dva čitanja – čitanje pisane objave i prirodnog svijeta – može se naći u hadisu koji kaže da je voda duže odstajala na suncu neupotreblija za obredno pranje. Ovaj hadis prenosi se od Majke vjernika, Aiše, neka je Bog zadovoljan s njom, u brojnim verzijama različitog stupnja pouzdanosti. Sadržaj će se naći i u naraciji koja se prenosi od Omera ibn el-Hattaba, neka je Bog zadovoljan s njim.⁶ Ovaj hadis citira se kada se raspravlja o pitanju zašto je ovaj običaj nepoželjan. Kaže se da

...dopustiti da voda za abdest ostane na suncu duži period nije poželjno, iz dva razloga. Prvi je da se, kad se voda ostavlja u posudama od metala poput bakra, željeza ili olova, pa ako Sunce utiče na ove metale, na površini vode stvori smrad poput onog od masnog mesa, što uzrokuje lepru. To se, međutim, ne događa kada je osunčana voda u posudama od zlata ili srebra. Nije pokušano koristiti ni vodu iz posuda od gline i drugih materijala. Drugi razlog za pokuđenost korištenja za abdest vode koja je stajala na suncu duže jeste što se to događa u veoma vrućoj klimi. Ako se voda ostavlja u umjerenoj ili hladnoj klimi, ovaj običaj nije pokuđen, zato što je djelovanje sunca na vodu u posudama mnogo slabije, a pitanje da li vodu koristiti za abdest treba postavljati ljekarima... Pokuđenost ovdje je ili jasna, i u tom slučaju vjernik dobiva nagradu od Boga ako se suspreže od korištenja takve vode za abdest, ili nejasna, i u tom slučaju nema nagrade za suzdržavanje od korištenja takve vode za abdest, budući da je to čisto medicinska stvar.⁷

Treći primjer odnosi se na pravni propis o fotografiji i vizuelnom predstavljanju općenito. Postoji vjerodostojni hadis koji bilježe El-Buhari i Muslim, a koji zabranjuje slikovno i trodimenzionalno prikazivanje na osnovu toga što su to pokušaji da

poricati!?" Vidjeti Muhammed Ibn Omer er-Razi, *Et-Tefsir el-kebir* (Veliki komentar), Bejrut: Dar el-fikr, 2005, vol. 7, tumačenje sure *Er-Rad*, no. 13.

⁶ Ovaj hadis prenio je Ed-Darekutni sa čvrstim lancem prenosilaca. Prenosi ga i Imam eš-Šafi'i od Omera ibn el-Hattaba. Vidjeti Takijuddin Ebu Bekr Muhammed el-Husejni ed-Dimeški, *Kifajet el-abjar fi hal gajet el-ibtisar*, komentar djela Ebu Šudža'a o Šafi'ijevom viđenju islamske jurisprudencije naslovljen kao *Gajet el-ibtisar*, dio I, ur. Ali Abd al-Hamid Baltadži i Muhammed Vehbi Sulejman, Damask: Dar el-hajr, 1994, str. 12.

⁷ Ed-Dimeški, *Kifajet el-abjar fi hal gajet el-ibtisar*.

se simulira čin stvaranja, kao i zbog sličnosti između postavljanja slika u kućama ljudi i postavljanja idola po kućama u doba prije islama. Zato su, sve donedavno, muslimanski učenjaci zabranjivali vizuelno prikazivanje. Takva zabrana odnosila se na skulpture i druge trodimenzionalne prikaze, te crteže urađene rukom. Međutim, sve raširenija upotreba fotografije u svrhu dokumentiranja i identifikacije, korištenje mašina za kopiranje i sve veća potreba za fotografijama u razne svrhe imali su za posljedicu to da se fotografija više ne vezuje uz obožavanje i divljenje, pa time ni uz idolopoklonstvo. Ove promjene umanjile su vjerovatnoću da neko pravi fotografije u pokušaju da simulira čin Božanskog stvaranja. Stoga učenjaci počinju izdavati pravne odluke koje dopuštaju fotografiju iz potrebe. Uslijedili su propisi koji dopuštaju fotografiju u praktično svim okolnostima, pod uvjetom da ih ne prati neka praksa zabranjena u islamu, kao što je fotografiranje golotinje ili da se muškarac osamljuje sa ženom koja je u dobi za brak kada je fotografira

TREĆE: METODOLOŠKI ALATI

Način na koji mi predstavljamo metodološke alate možda se razlikuje od načina na koji se oni općenito predstavljaju u istraživačkoj literaturi, gdje se teži ograničavanju na tehnike i proceduralne metode u prikupljanju podataka, kao što su laboratorijski eksperimenti, upitnici, intervju i slično. Savremena istraživačka literatura također daje detaljne diskusije o tome kako da istraživački alati osiguraju pouzdana mjerenja koja su dosljedna od istraživača do istraživača, i od slučaja do slučaja. Takva literatura daje upute kako koristiti ove alate i kako primjenjivati istraživačke postupke. Ova vrsta znanja zasigurno je vrlo korisna, i ako ga istraživač dobro usvoji i nauči ga primjenjivati, od pomoći je u ispravljanju nedostataka koji muče istraživačku praksu na brojnim univerzitetima i istraživačkim institutima.

Kad god je to potrebno, mora se ovladati istraživačkom literaturom i ona se mora procjenjivati. Osim toga, želimo proširiti

spektar metodoloških alata koji će povezivati istraživačka pitanja od kojih se kreće, istraživačke postupke koje primjenjujemo i rezultate istraživanja do kojih dolazimo. Ovi alati svoju ulogu u potpunosti će ispuniti samo ako naprave čvrstu vezu između istraživača koji je odabrao neki alat, načina na koji ga koristi i predmeta istraživanja koji se oblikuje i kroz korištenje alata. Treba imati na umu da korištenju određenih alata pribjegavamo da bismo otkrili ranije nepoznate informacije i one koje nam nisu bile očigledne. Stoga “subjektivna vrijednost” nekog datog alata leži u njegovoj sposobnosti da “dešifrira simbole pojava... tako što daje pristup tajnama koje su skrivene u njima”. Ovaj zadatak neće se obaviti ukoliko nije odabran adekvatan alat za željeni cilj. Što se tiče “dodatne vrijednosti” alata, ona se odnosi na sposobnost istraživača da maksimalno iskoristi onaj alat koji je odabrao.⁸

Može se uočiti da u našoj prezentaciji metodoloških alata dajemo glavne pojmove, opće ulazne stavke, “intelektualno-ideološke škole mišljenja, velike teorije i eksplanatorne modele koji se u istraživanju koriste kao metodološki alati, ne samo da bi se prikupio istraživački materijal i osnovni podaci već da bi se, osim toga, ti podaci organizirali, analizirali i objasnili, a onda znanje koje je rezultat istraživanja koristilo kao epistemološki ili ideološki alat”.⁹

Naprimjer, dr. Sejf ed-Din Abd el-Fettah organizirao je svoju prezentaciju metodoloških alata na osnovu četiri pristupa. Prvi pristup koncentrira se na ciljeve i namjene islamskog prava kako ih je izložio Imam Ebu Ishak eš-Šatibi (u. 791. god. po H./1388); to je pristup koji nam obezbjeđuje elemente na osnovu kojih se opisuju, analiziraju, tumače i vrednuju političke pojave, kako lokalne, tako i međunarodne. Drugi pristup, koji možemo nazvati pristup “lađe”, koncentrira se oko hadisa u kojem Vjerovjesnik

⁸ Sejf ed-Din Abd el-Fettah, “El-Menhedžijje ve edevatuha min menzur islami (Metodologija i njeni alati s islamskog gledišta)”, u Baša et al., *El-Menhedžijje el-islamijje*, str. 657.

⁹ Muhammed Muhammed Amzijan, *Menhedž el-bahs el-idžtima'i bejn el-vad'ijje ve el-mi'jarijje* (Metoda društvenih istraživanja: Pozitivizam vs. normativnost), Herndon, VA: IIIT, 1991, str. 129.

Božiji ilustrira karakter javne odgovornosti i društvene kohezije opisom grupe ljudi koja se našla na lađi na moru i zapažanjem da će, ako ijedan član grupe ošteti brod, svi stradati.¹⁰ Treći je pristup konceptualni, gdje se pojmovi koriste kao sistemi za analizu međusobno povezanih društvenih pojava. Četvrti pristup zasniva se na ideji Thomasa Kuhna o epistemološkom modelu kao alatu za analizu naučnih paradigmi, dominantnih u naučnoj zajednici a koje služe kao istraživačka tradicija i način razmišljanja.¹¹

Alati razuma i čulnog opažanja

Baš kao što su pisana objava i kosmos jedina dva metodološka izvora – svi drugi izvori proističu iz ova dva – tako su i razum i čulno opažanje jedina dva metodološka alata, pošto služe kao osnova za sve druge alate.

Alat je sredstvo ostvarivanja neke namjere i postizanja nekog cilja. Ako je bunar izvor vode, onda su kofe i pumpe alati za izvlačenje te vode. Slično, oko je alat vida, uho sluha, a srce alat razmišljanja, shvatanja i razumijevanja. Bog kaže: “A zasigurno Mi smo predodredili za pakao mnoga nevidljiva bića i ljude koji srca imaju a njima ne shvataju istinu, oči imaju a njima ne vide, uši imaju a njima ne čuju. Oni su kao stoka – ne, čak su i manje svjesni pravog puta: to su oni koji su [zaista] nehajni” (sura *El-A'raf*, 7:179). Štap je također vrsta alata: “On [Musa] odgovori:

¹⁰ Hadis glasi ovako: Rekao nam je Ebu Nuajm, kojem je rekao Zekerija: “Čuo sam Amira da je rekao da je čuo En-Numana ibn Bašira, neka je Bog zadovoljan s njim, da kaže da je čuo Poslanika da je rekao: ‘Oni koji se pridržavaju granica koje je Bog postavio i oni koji ih krše jesu kao grupa ljudi koja se ukrcala na lađu. Neki od njih plove na palubi, drugi u potpalublju. Oni koji putuju u potpalublju, kad god bi htjeli vode, morali bi proći pored onih na palubi, pa bi rekli: ‘Kad bismo samo mogli načiniti rupu na lađi [i mogli bismo piti vodu] a da ne uznemiravamo ove nad nama!’ Da im je bilo dopušteno svoju ideju ostvariti, svi na brodu bi stradali, a ako se obuzdavaju, svi će se spasiti.” Vidjeti Muhammed ibn Ismail el-Buhari, Sahih el-Buhari, ur. Ebu Suhejb el-Kermi, Rijad: Bejt el-efkar ed-devlijje li en-nešr ve et-tevzi‘, Knjiga o saradnji (Kitab eš-šerika), odjeljak pod naslovom “Je li dopušteno rizikovati u zajedničkom poslu?”, 1419. god. po H./1998, hadis no. 2493, str. 471-472.

¹¹ Sejf ed-Din Abd el-Fettah, “El-Menhedžijje ve adevatuha min menzur islami”, u Baša et el., *El-Menhedžijje el-islamijje*, dio II, str. 657-660.

‘Ovo je moj štap; oslanjam se na njega i njime otresam lišće za svoje ovce; a služi mi i za druge potrebe’” (sura *Ta Ha*, 20:18). Tako je i sa sviješću, ili s umom: “I ove primjere Mi iznosimo ljudima: ali, njihovo najdublje značenje niko ne shvata, osim onih koji su [Nas] svjesni” (sura *El-Ankebut*, 29:43).

Arapska riječ *‘akl*, prevedena kao “um” ili “razum”, glagolska je imenica koja se odnosi na proces razumijevanja i promišljanja. Bog Svemoćni kaže: “Zar da drugima namećete pobožnost, a zaboravljate sebe – iako učite Božiju knjigu? Hoćete li se urazumiti (*efelā ta’kilun*)?” (sura *El-Bekare*, 2:44); “Mi smo rekli: ‘Primijinite ovo [princip] na neke druge [slučajeve neriješenog ubistva]; tako Bog oživljava iz mrtvih i pokazuje vam Svoju volju, da biste mogli [naučiti] koristiti razum (*le’allekum ta’kilun*)” (sura *El-Bekare*, 2:73); i “Zaista, u stvaranju nebesa i zemlje, u smjeni dana i noći, u lađama koje plove morem i nose šta je korisno ljudima, u vodi koju Bog spušta s neba i tako oživljava zemlju nakon obamrlosti, te u tome što je dao da se po njoj namnože svakovrsna stvorenja, u promjeni vjetrova, u oblacima što lebde određenim pravcem između neba i zemlje: u svemu ovome su poruke za one koji razum koriste (*li kaumin ja’kilun*)” (sura *El-Bekare*, 2:164). Funkcija uma ili razuma je da promišlja, analizira, da uči. Stoga Bog Svemoćni kaže: “I ove primjere Mi iznosimo ljudima: ali, njihovo najdublje značenje niko ne shvata, osim onih koji su [Nas] svjesni” (sura *El-Ankebut*, 29:43).

Termin *‘akl* koristi se u Kur’anu u istom značenju u kojem i termin *rušd*, to jest, razlikovanje onog što je ispravno i svijest o tome. Bog Svemoćni kaže: “I, zaista, još davno [prije Musaa] Mi smo Ibrahima udostojili sviješću o tome šta je ispravno (*rušd*); Mi smo ga dobro poznavali” (sura *El-Enbija*’, 21:51). Bog kaže: “Provjeravajte siročad [pod vašim starateljstvom] dok ne dođu u dob za brak; onda, ako uvidite da im je um sazrio [nađete da imaju *rušd*], predajte im njihov imetak...” (sura *En-Nisa*, 4:6). Suprotnosti *rušdu* su *dalal*, tj. kada čovjek ne ide pravim putem čak i kada zna cilj kojem treba ići, i *gajj*, kada ne ide pravim putem jer je zaboravio cilj kojem treba težiti.

Što se tiče čulnog opažanja, to je korištenje pet poznatih čula: vida, mirisa, sluha, dodira i ukusa. (Da li postoji i šesto čulo?) Osjet je sposobnost registriranja fizioloških učinaka nekog predmeta ili događaja na određeni čulni alat ili organ. Značanje ili smisao fizičkog osjeta može se prenijeti kada dođe do mentalnog opažanja, to jest, kada um tumači osjete i pripíše opaženom objektu kvalitete i karakteristike koje ga određuju. Opažanje okom je vid, skupa sa sposobnošću razaznavanja veličine, boje i oblika viđenog objekta. Opažanje uhom je sluh i sposobnost razpoznavanja zvuka, uključujući njegov kvalitet i ton, da li je glasan ili tih, lijepa harmonija ili kakofonijska buka, da li je ljudski glas ili cvrkut ptica. Zvukovi imaju imena. Kada govori o čulu sluha, Bog Svemoćni pita "...koliko smo naraštaja Mi uništili prije njih – da li opažaš ijednog od njih sada ili čuješ šapat njihov?" (sura *Merjem*, 19:98).

Ljudska čula mogu se pomoći instrumentima ili izumima koji proširuju spektar njihovog normalnog funkcioniranja. Gollim okom, naprimjer, možemo gledati ali s određenim ograničenjima. Ne mogu se vidjeti sićušni predmeti, niti objekti na velikim udaljenostima. Međutim, instrumenti kao što su mikroskopi i teleskopi omogućuju oku da vidi oboje. Napredni mikroskopi omogućuju oku da vidi vrlo sitne detalje, dok napredni teleskopi omogućavaju vrlo jasno viđenje veoma udaljenih tijela. Takvi instrumenti omogućavaju oku mnogo više od pukog opažanja postojećih stvari i omogućavaju da razaznaje jedne od drugih, po odgovarajućim nazivima i funkcijama. Osim toga, ti instrumenti omogućuju oku da raspoznaje brojne identifikacione karakteristike kao što su dimenzije (dužina, širina, dubina), boje različitog intenziteta, kako primarne, tako i sekundarne, kako pravilne, tako i raštrkane, kao i oblike, dvodimenzionalne (trokutove, krugove itd.) i trodimenzionalne (lopte, cilindre) te nepravilne oblike.

Moderni alati za gledanje mogu razlikovati objekte i identificirati njihove mnoge kvalitete i karakteristike uz pomoć instrumenta koji se ponekad naziva "magično oko". "Magično oko"

je elektronska cijev koja kupi signale s konkretnih objekata i sabira zapis o brojnim njihovim karakteristikama zato što su one programirane u tom samom oku. Na robama u supermarketima i drugim prodajnim mjestima možete vidjeti odštampane linije (bar kodove). Kada kasirka želi znati cijenu date stavke, ona provuče robu preko magičnog oka koje očitava ime proizvoda, njegovu cijenu i dodaje tu cijenu drugim stvarima koje ste kupili. Kasirka vam onda daje račun s popisom svega što ste kupili, sa cijenama i ukupnim iznosom koji treba da platite. I sve se to zbiva u nekoliko trenutaka.

Slično, postoje kompjuteri koji prepoznaju osobu na osnovu otiska prsta ili očiju kada ih snima magično oko postavljeno na kompjuterskom ekranu. Kada je prepoznavanje završeno, kompjuter dozvoljava pristup tom pojedincu. Možda ste vidjeli i kako uposlenici neke institucije otvaraju vrata ubacivanjem posebne kartice u magično oko koje raspoznaje vlasnika kartice tako što očita podatke s kartice, a onda mu dozvoli ulaz. Ovakve kartice sada se koriste kao ključevi za kuće i hotelske sobe. Kada je izumljen fotografski aparat, on je mogao "vidjeti" karakteristike čovjeka, a onda "zapisati" njegovu sliku. Fotoaparati su se dalje razvijali: od korištenja filmova osjetljivih na svjetlost sa crno-bijelim slikama, do filmova koji bilježe slike u boji. Potom su došle digitalne kamere kojima ne treba film, već pohranjuju slike odmah, pa onda snimači pokretnih slika kod kojih se digitalno pohranjene slike mogu lahko prenijeti na mikroskopske čipove i diskove na kojima se može pohraniti veliki broj slika i zvukova.

Sve su ovo primjeri alata vida koji su daleko nadmašili sposobnosti nepomognutog ljudskog oka i time proširili domet vida i načine na koji se on može iskoristiti u mišljenju, istraživanju i brojnim praktičnim sferama života.

Slična se priča može ispričati i o instrumentima koji pomažu ljudsko uho, skupljanjem zvukova daleko detaljnije i u daleko širem spektru nego što to ljudsko uho inače može; isto važi i za

druga ljudska čula. Međutim, opažanje ili osjet (arapski *ihsas*, *hass*) nije ograničeno samo na materijalno ili fizičko područje. Ovi termini mogu se primijeniti i na znanje¹² ili na svijest o nečemu, na nivou srca, uma ili duše. U tom smislu riječ se *ehasse* koristi se u Kur'anu, u ajetu koji glasi: "A kada Isa osjeti (*ehasse*) da oni odbijaju priznati istinu, on upita..." (sura *Ali Imran*).¹³

Kako razum i čulno opažanje funkcioniraju u odnosu na objavu?

Kada čitamo neki ajet Kur'ana, pokušavamo shvatiti značenja riječi, kako ona obična i tehnička, tako i njihova značenja u odnosu na različite druge termine koji se koriste u Kur'anu. Potom nastojimo razumjeti značenje ajeta unutar njegovog neposrednog konteksta i unutar općeg konteksta. Princip strukturnog jedinstva Kur'ana, koji dopušta da se Kur'an tumači samim sobom, osnovna je metodološka determinanta u pristupu Kur'anu kao izvoru znanja. Kada čitamo Kur'an, moramo se upoznati i s načinom na koji je Poslanik objašnjavao konkretne ajete, te koristiti raspoložive komentare i zbirke hadisa.

Neki ajeti Kur'ana sadrže eksplicitni pravni propis koji se tiče stvari koje dotiču suštinske dijelove islamske prakse, kao što su finansijske transakcije ili društveni odnosi. Ajeti poput ovih nisu predmet brojnih istraživanja i razmatranja možda zbog toga što su im značenja jasna. Unatoč tome, analiza takvih odlomaka može nam priskrbiti nove spoznaje u svjetlu aktuelnih zbivanja i novih saznanja u prirodnim, društvenim i psihološkim naukama. Mnogo toga što se ovih dana piše o čudesnosti Kur'ana spada u naučno znanje poniklo na ovoj vrsti analiza.

Međutim, ima drugih kur'anskih ajeta koji zahtijevaju dublju i dužu analizu, u vezi s kojima Bog može otvoriti nove spoznaje

¹² El-Kurtubi, *El-Džami' li abkam el-Kur'an*, dio 2, str. 97. Citirajući učenjake poput Ez-Zedžadža i Ebu Ubejde, El-Kurtubi tvrdi da arapski glagol *ehasse*, koji znači "osjetiti" ili "opaziti", znači i "znati" ili "zaključiti", to jest biti svjestan o postojanju nečega putem čula.

¹³ Ibn Kesir smatra da ova fraza znači da je Isa "osjetio odluku svojih slušatelja da ne vjeruju". Ibn Kesir, *Tefsir el-Kur'an el-'azim*, Kairo: Dar Ihja el-Kutub el-Arabijje, Isa el-Babi el-Halebi, n.d., dio 1, str. 365.

temeljitom čitatelju, otkrivajući mu značenja koja se nisu otkrila ni njegovim prethodnicima, ni njegovim savremenicima. Napokon, Kur'an je obilje i neprekidno daje, a njegova čuda nikad ne prestaju. Kada čitamo ajete poput ovih, manje je razloga da se zadovoljimo objašnjenjima ranih muslimanskih egzegeta ili hadiskih učenjaka i više je razloga da ove odlomke tumačimo u svjetlu novih iskustava čovjeka u vezi s datim tekstom. Ako se odlomak o kojem je riječ odnosi na ljudsko iskustvo u ovom životu, bile to prirodne pojave, društveni život ili psihološke stvari, pozvani smo da pomno razmislimo o tom kur'anskom tekstu i njegovim različitim značenjima kako bismo stekli informacije o prirodnim pojavama, društvenim činjenicama ili unutrašnjem iskustvu od značaja za taj tekst, korištenjem odgovarajućih alata i na odgovarajućem nivou.

Ajeti se mogu odnositi na stvari koje su izvan područja čulnog opažanja. Naprimjer, mogu sadržavati opise događaja koji će se zbiti na Dan ustanuća i prikaze onog što će uslijediti, bilo to lahko ili teško, bilo da vodi vječnom blaženstvu u Raju ili teškoj kazni u Paklu. U ovom slučaju, predmet razmišljanja o značenju ajeta izvan je ovozemaljskog ljudskog iskustva. Međutim, Božanska objava data u Kur'anu poruka je ljudskim bićima, a ne melecima. Zato su značenja riječi koje nalazimo u Kur'anu neminovno povezana s ljudskim iskustvom i mogu se razumjeti jedino u odnosu na to iskustvo. Zato Bog kaže:

I oni govore: "Nećemo ti [o, Muhammede] vjerovati dok nam ne izvedeš vrelo iz zemlje da poteče, ili dok ne budeš imao vrtove hurmi i grožđa i učiniš da kroz njih rijeke poteku ili dok u paramparčad nebo na nas ne sručiš, kao što si tvrdio, a dovedeš Boga i anđele pred nas da ti jamče, ili dok ne budeš imao kuću od zlata i dok se ne uspeš na nebo – ali, ne nećemo vjerovati ni da si se uspeo, ako nam ne doneseš odozgo knjigu koju mi možemo čitati!" Reci: "Beskonačna slava je mog Gospodara! Zar ja nisam samo smrtnik i poslanik?" A kad god je Uputa od Boga dolazila im [preko poslanikā], ništa ih nije sprečavalo da uzvjeruju osim njihovog prigovora: "Zar bi Bog poslao pukog smrtnika kao Svoga poslanika?" Reci: "Da po Zemlji anđeli hode kao po

svom prirodnom prebivalištu, njima bismo Mi poslali anđela kao Našeg poslanika.” (Sura *El-Isra'*, 17:90–95)

Čak i kada nam govori o činjenicama koje su izvan ljudske percepcije, Kur'an govori riječima konkretnog ovozemaljskog ljudskog iskustva: “Primjer Dženneta obećanog onima koji su Boga svjesni – gdje teku rijeke s vodom nekvarljivom, rijeke mlijeka nepromjenljiva okusa, rijeke vina slatka onima koji ga piju, rijeke meda pročišćenoga i gdje ima voća svakovrsnog i oprosta od njihova Gospodara: može li to biti isto što i patnja koja čeka one u vatri što će boraviti i napajani vodom vreloga očaja koji će im crijeva kidati?” (sura *Muhammed*, 47:15). Rijeke, voda, mlijeko, vino, med i voće – sve su to stvari za koje čovjek zna iz konkretnog iskustva. Istovremeno, to nisu i činjenice s kojima će se u Raju susresti, ma kako slične ovima izgledale:

A onima koji se vjere drže i dobra djela čine donesi dobre vijesti da će njihovi biti vrtovi kroz koje rijeke teku. Kad god im se iz njih dadne kakav plod, reći će: “Ovo nam je i nekada davano da se hranimo!” – jer će im se i davati nešto što je samo slično tome [nekadašnjem]. I imat će žene čiste i tamo će vječno boraviti. (Sura *El-Bekare*, 2:25)

Naime, ono sa čime ćemo se u Raju sresti jeste stvarnost koju nije vidjelo nijedno oko, nije čulo nijedno uho, nije pojmlilo nijedno srce.

Uglavnom, kada se tumače moguća značenja u tekstu Božanske objave, vrlo je teško, ako ne i nemoguće, jasno razdvojiti funkciju fizičkih čula i uma ili razuma. Ovdje funkcionira princip integracije i komplementarnosti.

Kako um i čula funkcioniraju u svijetu?

“Čitaj, u ime Gospodara koji stvara – stvara čovjeka od zametka!” (sura *El-Alek*, 96:1–2). “Čitanje” o kojem se govori u ovom ajetu znači stavljanje čula u funkciju: posmatranjem, kvalitativnim opisivanjem, procjenjivanjem, kvantitativnim računanjem te otkrivanjem odnosa, zakona i obrazaca kroz uočavanje pravilnosti

pojava i događaja. Slijedi proces predviđanja događaja i pojava i spremnost da naše ponašanje prilagodimo u skladu s tim predviđanjima. Potom u funkciju stavljamo naš um i formuliramo teorije da bismo pojave koje smo posmatrali objasnili u parametrima jednog obuhvatnog, Bogu okrenutog svjetonazora. S obzirom na takav svjetonazor, ova nastojanja smatramo načinom da iskoristimo moći kojima nas je Bog Svemoćni obdario kao namjesnike Njegove na Zemlji (*hulefa*’).

Da bismo razvili metodu korištenja Kur’ana Časnog kao izvora znanja, treba da napravimo distinkciju između dvaju načina konceptualizacije odnosa između Kur’ana i stvarnosti s kojom se ljudi susreću. Prema prvoj konceptualizaciji, Kur’an je objavljen Poslaniku u kontekstu jedne određene stvarnosti i skupa okolnosti gdje su se ljudi suočavali s konkretnim pitanjima i problemima. Posmatrani s ovog stajališta, ajeti Kur’ana su odgovor na onovremena pitanja. Kad je riječ o drugoj konceptualizaciji, ona dovodi Kur’an u vezu sa stvarnošću današnjice koja nam – sasvim prirodno – donosi svoje probleme i pitanja. Međutim, mi nismo skloni čitati Kur’an da bismo dobili uputu potrebnu za rješavanje problema, već se uglavnom zadovoljavamo čitanjem Kur’ana da bismo dobili nagradu kojoj se nadamo, tekstualnu potvrdu za pravne propise koje usvajamo ili utjehu i smirenost koje nam Kur’an pruža. Svi ovi motivi za čitanje i učenje Kur’ana su, naravno, dobri. Međutim, ukoliko ne nastojimo uspostaviti vezu između Kur’ana i problema i pitanja s kojima se suočavamo u svakodnevnom životu, nikada nećemo otkriti njegovu metodološku i epistemološku vrijednost.

Da bismo razvili metodu korištenja Kur’ana kao izvora znanja, moramo joj pristupiti s konkretnim problemima koji traže rješenje, krizama koje pokušavamo prevazići i pitanjima kojima su potrebni odgovori. A toga zasigurno imamo napretek! Međutim, odrastali smo naviknuti da se, kada probleme sami ne znamo riješiti, obraćamo stručnjacima za pomoć. U većini slučajeva, stručnjaci će potrošiti mnogo vremena i napora istražujući problem i upoznavajući se s njegovom historijom, opsegom, uzrocima,

okolnostima i slično, prije nego što iznesu prijedlog za njegovo rješenje. Teškoće s kojima se u takvim slučajevima suočavamo prvenstveno su metodološkog karaktera, pošto se odnose na našu nemogućnost da poduzmemo prvi korak u bilo kakvom istraživačkom poduhvatu, tj. da definiramo i formuliramo problem na način koji će nas povesti do sljedećih koraka koje moramo napraviti u potrazi za odgovorima i rješenjima.

Da bismo definirali problem, potrebno je da razumijemo kontekst u kojem se problem javlja. Ovaj kontekst može se odnositi na materijalne objekte i prirodne pojave, na društvene i međunarodne odnose ili na psihološka pitanja koja se tiču pojedinca i njegovih promjenljivih stanja i uvjeta. Ova stvarnost – ovaj kontekst – izvor je znanja o detaljima problema koji traži rješenje. Kada je problem počeo? Kad je postao uočljiv? Kojeg je obima? Koje su okolnosti problema, u pogledu mjesta, vremena, ljudi? To su neka pitanja na koja moramo odgovoriti. Ako postavimo neophodna pitanja, uvidjet ćemo da je potrebno pregledati evidenciju o problemu, analizirati podatke nađene u tim bilješkama, slike i dokumente, susresti se s pojedincima kako bismo dobili njihove stavove i mišljenja i analizirati nalaze u smislu dosljednosti ili nedosljednosti. Ovaj proces može zahtijevati upotrebu instrumenata koji proširuju domet nepotpomognutih ljudskih čula, kao što naprimjer analiza krvi, gena itd.

Nemamo izbora nego da svijet oko nas, sa svim njegovim raznim nivoima – fizičkim, društvenim i psihološkim – izučavamo i razumijemo. Ovaj proces proučavanja i tumačenja činjenica počinje se nazivati “*jurisprudencijom realnosti*”. Da bismo se angažovali kako treba u ovoj vrsti *jurisprudencije*, stvarnost moramo pročitati uz pomoć odgovarajućih metoda i alata. Tek ćemo tada moći ostvariti potrebnu interakciju između naše stvarnosti i Kur’ana i to tako da ispravimo šta je potrebno ispraviti, riješimo probleme i uspješno se nosimo s krizama.

Ukratko, da bismo pisanu objavu povezali sa stvorenim svijetom, valjano ćemo je čitati korištenjem razuma i čula; isto tako,

da bismo stvoreni svijet povezali s pisanom objavom, valjano ćemo ga čitati upotrebom razuma i čula.

ČETVRTO: ALATI MIŠLJENJA, ISTRAŽIVANJA I PONAŠANJA

Metodološki alati mogu se klasificirati kao alati mišljenja, alati istraživanja i alati ponašanja. Teško je povući crtu razgraničenja između ovih triju oblasti koje su međusobno povezane i preklapaju se. Osim toga, iako termin “alat” možda ne odgovara jednako u sve tri oblasti, diskusija ove vrste pruža priliku da se potvrdi važnost razlikovanja metodologije mišljenja, metodologije istraživanja i metodologije ponašanja ili prakse. Dok mišljenje može postojati bez istraživanja, istraživanja nema bez mišljenja. Što se tiče ponašanja ili prakse, mnogih obrazaca ponašanja pridržavamo se iz puke navike, pa stoga ono nije uvijek praćeno mišljenjem. Drugi obrasci ponašanja, međutim, zasigurno trebaju mišljenje, različite težine i dubine.

Termin “alati mišljenja” ili “misaoni alati” ponekad se odnosi na mentalne operacije koje čovjek koristi kada rješava konkretno pitanje kako bi došao do željenog ishoda. Takve operacije obuhvataju kvantitativni opis ili mjerenje, sumiranje, proširivanje i ekstrapolaciju, dodavanje, klasifikaciju, preraspoređivanje, postavljanje hipoteza itd. Neki nastavni programi i programi obuke koriste vježbe kojima se podstiče razvoj sposobnosti mišljenja. Ove vježbe, koje podrazumijevaju operacije kao što su identifikacija uzroka, postavljanje prioriteta, iznošenje dokaza itd., daju se u formi radova ili skupa radova koje učenik ili polaznik obuke čita, a potom provodi određene postupke kako bi riješio problem ili odgovorio na pitanja.

Postoji poveliko semantičko preklapanje među terminima “misaoni alati”, “vrste mišljenja” i “sposobnosti mišljenja”. Ovo preklapanje vidi se u nekim poznatim programima obuke u svrhu razvoja sposobnosti mišljenja. Malteški ljekar i psiholog Edward

de Bono razvio je programe ove vrste poznate kao “CoRT”, “Šest šešira za razmišljanje” i druge. Ovi programi imaju za cilj da podstaknu razvoj vještina potrebnih za određene vrste mišljenja. Postoji slično semantičko preklapanje između “misaonih alata”, “načina razmišljanja”, “misaonih stilova” i “misaonih pomagala”. Dosta literature od značaja za ove kategorije bavi se razvojnim programima obuke koji posljednjih godina ulaze na sve veće tržište.

Misaoni alati obuhvataju i ono što ljudi čine da bi organizirali i raščistili svoje misli: naprimjer, tako što će povezivati određene ideje ili ih izraziti crtežom ili u nekoj drugoj formi. Kada se ideje povežu s ovakvim crtežima i oblicima, apstraktni pojmovi povezuju se s konkretnim figurama, zbog čega postaju jasniji i lakši za pamćenje, poučavanje, pregledanje, provjeravanje i kritiziranje. Neko može, naprimjer, pokazati da su dvije stvari bliske ili povezane tako što će spojiti kažiprst i srednji prst, tako što će pokrenuti ruku pravo da ukaže na pravi put, napraviti cik-cak pokret da označi vijugav put itd. Misaoni alati ne moraju biti čulni ili konkretni po karakteru. U nekim slučajevima mogu biti čisto idejni ili apstraktni, kao kada neko koristi neku poznatu ideju da bi označio neku nepoznatu. Međutim, jedan od najčešće korištenih misaonih alata širom svijeta je navođenje ilustrativnih primjera, gdje citirani primjer povezuje ideju o kojoj se diskutira s mentalnom slikom nečeg poznatog u čulnom, materijalnom području ili u društvenim odnosima ili osjećanjima.

Ovaj pristup opetovano se koristi u Kur'anu: onima koji slušaju ili čitaju Kur'an ideje se često objašnjavaju navođenjem primjera o drevnim narodima, prirodnim pojavama i događajima, ili, pak, o ljudskim iskustvima i osjećanjima. Svi ovi primjeri uzeti su iz ovozemaljskog svijeta, svijeta u kojemu živimo, kako bi se ilustrirali moralni principi i istina ili kako bi se objasnili događaji koji će se zbiti na Sudnjem danu. Takvi primjeri često se mogu naći i u Poslanikovim hadisima, pošto je Vjerovjesnik Božiji često u komunikaciji s drugima koristio konkretne primjere.

Istraživački alati

O istraživačkim alatima najbolje se može raspravljati ako ih se razvrsta na tri nivoa na kojima operiraju: (1) prikupljanje podataka istraživanja, (2) analiza podataka istraživanja i (3) tumačenje podataka istraživanja.

Veći dio literature o istraživačkim metodama bavi se alatima za prikupljanje podataka iz izvora. U toj literaturi diskutira se o kvantitativnim i kvalitativnim podacima, korištenju testova kao alata za mjerenje studentskih postignuća, korištenju upitnika kao alata za prikupljanje činjenica od pojedinaca koji čine uzorak, korištenju anketa kao načina da se utvrdi kakav stav o nekom pitanju ili skupu problema zauzima zajednica ili reprezentativni uzorak zajednice, o kriterijima za procjenu stavova, o analizi dokumenata i bilješki, o intervjuima, zajedničkom posmatranju, analizi sadržaja itd. Knjige o istraživačkim metodama opisuju načine izrade svakovrskih alata, slučajeve i situacije za koje oni odgovaraju, uvjete u kojima se mogu upotrebljavati, kao i njihove prednosti i mane. Što je možda još važnije, one opisuju kako utvrditi koliko je pouzdan, dosljedan i objektivan neki istraživački alat prije nego što se upotrijebi.

Koji će alat za prikupljanje podataka neko odabrati u istraživanju ovisi o pitanju na koje želi odgovoriti, o vrsti podataka koje treba prikupiti, o karakteru zajednice koje se istraživanje tiče, o veličini uzorka, o prirodi odluke ili odlukā koje će se donijeti na osnovu rezultata istraživanja, kao i o drugim uvjetima koji se odnose na način rukovođenja istraživačkim procesom i relevantnim etičkim i psihološkim analizama. Takve teme obrađene su u brojnim djelima o istraživačkim metodama, tako da o njima u ovom kontekstu ne moramo dalje diskutirati.

Alati za analizu podataka odnose se na kvantitativne (statiističke) analitičke postupke, kvalitativne analitičke postupke ili njihov spoj. Postoje knjige koje se bave konkretno svakom ovom vrstom analize podataka i istraživanja za koja su one adekvatne.

U istraživanju gdje se koriste kvantitativni podaci, oni se analiziraju upotrebom statističkih metoda ili alata. Te metode i alati obuhvataju: (1) deskriptivnu statistiku, koja podrazumijeva upotrebu tabela učestalosti, mjera centralne tendencije, krivulja podataka, mjera statističke značajnosti, kriterija promjene, stupčastih grafikona, procenata, statističkog rangiranja i drugog; (2) analitičku statistiku, koja zahtijeva korištenje statističkih testova korelacije, razlika prosjeka, analiza varijanse, analiza kovarijanse i drugog; i (3) neparametrijska statistika, gdje spadaju hikovadrat test, ttest, Wilcoxonov test rangova i drugo. U prošlosti su se, u svrhu izvođenja takvih statističkih testova, koristili aritmetički postupci i algebarske formule različitog stupnja složenosti, a analize su oduzimale baš dosta vremena. Danas, međutim, nakon što su podaci organizirani i adekvatno uneseni u kompjuterske programe, oni mogu izvesti statističke analize u nekoliko sekundi.¹⁴

Što se tiče istraživanja u kojima se koriste kvalitativni podaci, podaci su opisni. Kao takvi, oni su u formi zapažanja koja se evidentiraju na različite načine (u formi odgovora koje je istraživač zapisao tokom intervjua ili tokom participativnog posmatranja i drugih zapisa; audio ili audiovizuelnog snimanja dijaloga razgovora, dokumenata, raznih formi posmatranja itd.). Posebna literatura detaljno opisuje tehnike za analizu ove vrste podataka, uključujući i postupke za pretvaranje sirovih podataka u materijal adekvatan za sistematsku analizu. Obično je potrebno odabrati jedinice za analizu koje najviše odgovaraju vrsti istraživanja koje se provodi: jedinice analize obično su parcijalne misli i zapažanja o kontekstima i obrascima u kojima se ideje javljaju.

Kvalitativna analiza podataka može, naprimjer, poprimiti formu konverzacijske analize o formama verbalne interakcije koja se odvija u konkretnom okruženju ili društvenom kontekstu. Cilj ove analize jeste ispitati indikatore interakcije potrebne

¹⁴ Fethi Melkavi i Ahmed Ebu Avde, *Esasijjat el-bahs el-ilmi fi et-terbijje ve el-ulum el-insanijje*, str. 257.

da se očuva postojeći društveni poredak i indikatore koji narušavaju taj poredak. Ova analiza obuhvata posmatranje verbalne i neverbalne komunikacije, kako direktne, tako i indirektno, kako bi se pronašla poruka sakrivena u komunikaciji i zabilježio redoslijed događaja i promjena jačine emocija. Tema od značaja za posmatranje i analizu može biti i sadržaj diskursa, a ne njegova forma: svrha je otkrivanje stavova i kulturnih, rasnih i političkih predrasuda i sklonosti sadržanih u diskursu. Pored toga, tema analize mogu biti vrste komunikacije, koje se potom klasificiraju u jedan ili više komunikacijskih obrazaca uobičajenih za kulturu lokalne zajednice, kao što su, naprimjer, ironija, sarkazam i ismijavanje, trač i ogovaranje, debate, prijetnje, optimizam itd.

Kvalitativna analiza suštinski je induktivna, pošto se kreće od parcijalnih činjenica i podataka ka formulaciji općeg zaključka ili teorije koja ide dalje od ustanovljenih činjenica. Kvalitativnu analizu podataka karakterizira više to što ona više odvija tokom prikupljanja podataka, a manje nakon što su prikupljeni. Istraživač dolazi do privremenog zaključka tokom jedne faze u posmatranju. On potom provjerava svoj zaključak dodajući zapažanja koja ili podupiru prvobitni zaključak ili navode istraživača da ga promijeni, u cijelosti ili djelomično. Karakteristike kvalitativne analize podataka su i selektivnost i eklektičnost. Stoga se ona ne definira prerano, niti se odluke o njoj donose unaprijed, već istraživač bira specifične analitičke alate kada i ako uoči da su potrebni.

Proces analize kvalitativnih podataka obuhvata dvije strategije koje idu ruku pod ruku. Prva podrazumijeva dekonstrukciju velikog korpusa kvalitativnih podataka i njihovu reorganizaciju u skupove koje je lahko porediti i povezivati s postavljenim istraživačkim pitanjima. Druga strategija je kontekstualna interpretacija, to jest objašnjavanje podataka unutar ukupnog, konzistentnog konteksta gdje se uspostavlja veza između općeg narativa i konkretnih događaja. Ove dvije strategije ponekad se spajaju u prezentaciji istraživačkih rezultata. Naprimjer, rezultati se mogu

prezentirati u formi konceptualnih shema ili mapa, matrica ili slika i tabela koje pokazuju veze između različitih elemenata teorijske strukture do koje se došlo.¹⁵

Teoretičari koji rade na temu istraživanja u društvenim i humanističkim naukama uočili su da istraživanja koja su ili strogo kvantitativna ili strogo kvalitativna ne daju najbolje rezultate, te da određene situacije i predmeti nameću obje vrste istraživanja. U tim slučajevima, istraživač bira neke elemente iz kvantitativnog istraživanja i neke iz kvalitativnog, u skladu sa zahtjevima situacije ili teme o kojoj je riječ. Posljednjih godina pojavile su se knjige posvećene mješovitim istraživačkim metodama.¹⁶

Što se tiče alata koji se koriste za interpretaciju rezultata istraživanja, oni podsjećaju na one koji se koriste u tumačenju Kur'ana Časnog. Tumačenje Kur'ana zahtijeva napor da se dođe do značenja kur'anskog teksta kroz upotrebu egzegetskih alata, među kojima su jezik, povodi objave (*esbab en-nuzul*), princip derogacije prema kojem neki kur'anski ajeti derogiraju druge (*en-nasih ve el-mensuh*) i drugi. Neki istraživači koriste određene jezičke koncepte na osnovu kojih nastoje razumjeti značenja kur'anskog teksta. Da bi objasnio značenja stranih imena u Kur'anu (ili bar onih za koje se sumnja da su stranog porijekla), istraživač koristi šest lingvističkih pojmova ili pojava, koje naziva "egzegetskim alatom", a to su sinonimi (*et-teraduf*), antonimi (*et-tekabul*), arabizacija (*et-ta'rib*), prevođenje (*et-terdžeme*), uzajamnost (*el-mušakele*) i opći kontekst (*es-sijak elamm*).¹⁷

Mnoge kur'anske egzegete u današnje vrijeme služe se modernim naukama kao instrumentima za razumijevanje značenja Kur'ana. Kultura modernizma i postmodernizma izrodila je

¹⁵ Uwe Flick, *An Introduction to Qualitative Research*, četvrto izdanje, Los Angeles: Sage, 2009, str. 147-180.

¹⁶ Charles B. Teddlie i Abbas Tashakkori, *Foundations of Mixed Methods Research: Integrating Quantitative and Qualitative Approaches in Social and Behavioral Sciences*, Los Angeles: Sage, 2009.

¹⁷ Re'uf Ebu Sade, *Min idžaz el-Kur'an* (Primjeri nedostižnosti Kur'ana), Kairo: Dar el-Hilal, 1993-1994.

misaone kategorije od velike vrijednosti za rad mislilaca i filozofa. Neke od tih kategorija metodološke su ulazne tačke za razumijevanje i tumačenje kako pojava, tako i tekstova. Druge su se razvile u cjelovite teorije ili škole mišljenja koje upućuju djela mislilaca pogledu načina na koji oni razumijevaju ono što žele razumjeti, posebno pisane tekstove, bili oni religijskog, poetskog, književnog ili historijskog karaktera. Hermeneutika je sada, naprimjer, interpretativni alat koji čitatelju daje značenja koja on u tekstu traži, bez obzira šta je sâm autor teksta htio reći!

O alatima za interpretaciju rezultata testova nije se puno pisalo. Međutim, takvi alati latentno su sadržani kako u istraživačevim stavovima i njegovom svjetonazoru, tako i u istraživačkoj situaciji ili okruženju. Napokon, niko ne počinje istraživanje od nule. Zapravo, na sâm početak istraživanja dolazi se sa već postojećim znanjem o temi koja će se istraživati. Istraživač također ima očekivanja i želje u pogledu rezultata koje će istraživanje dati. On zna da je, naprimjer, iz određenih razloga neka ranija studija dala jedne, a druga druge rezultate.

Primjer tumačenja rezultata istraživanja unutar jednog konkretnog referentnog okvira može se naći u oblasti obrazovne evaluacije. Kada, naprimjer, imamo rezultate evaluacije uspjeha jedne određene grupe učenika ili studenata, tumačimo ih unutar jednog evaluacionog referentnog okvira. Mogu se identificirati tri vrste evaluacijskih referentnih okvira:

1. *Kriterijsko ocjenjivanje*, gdje se identificira konkretan ciljni nivo uspjeha na osnovu kojeg se ocjenjuju rezultati, npr. postavi se 60 procenata urađenog kao minimum za prolaz na akademskim testiranjima.
2. *Normativno ocjenjivanje*, gdje se uspjeh pojedinca procjenjuje poređenjem sa srednjim uspjehom neke standardne grupe. U ovom slučaju, rezultati se ocjenjuju na osnovu stupnja u kojem dati rezultat odstupa (u bodovima ili dijelovima bodova) od statističke norme.

3. *Ocjenjivanje individualnog postignuća*, gdje se pojedinac upoređuje sa sobom. To jest, individualno postignuće u određenom vremenu poredi se s ranijim postignućem istog pojedinca. Stupanj ili procent promjene bilježi se, kao i to koliko je redovna i ravnomjerna ta promjena.

Rezultati se mogu interpretirati s obzirom na dati interval pouzdanosti i test statističke značajnosti. Interval pouzdanosti (CI) je statistički alat kojim se mjeri dostupnost ili nedostupnost dostatnih statističkih dokaza za odbacivanje nulte hipoteze.¹⁸ Interval pouzdanosti može biti postavljen na 1 procent, 5 procenata ili čak 10 procenata, ovisno o karakteru odluka koje istraživač ili društvo donosi s obzirom na rezultate istraživanja. Veličina intervala pouzdanosti, sasvim logično, ovisi i o oblasti istraživanja. U egzaktnim naukama, naprimjer, teško da se dopušta čak i jedno-procentna vjerovatnoća pogreške. U društvenim i humanističkim naukama, s druge strane, dopuštaju se čak i petprocentne vjerovatnoće greške. Zapravo, ministarstvo obrazovanja moglo bi rizikovati, iz raznih društvenih i ekonomskih razloga, i krenuti s novom politikom ili donositi odluke relevantne za obrazovanje čak i na osnovu istraživanja s vjerovatnoćom greške od 10 procenata.

Teorije i teorijski modeli grade se s obzirom na rezultate istraživanja, a oni dalje mogu poslužiti kao eksplanatorni alati za naredne studije. Istraživači u ekonomiji, naprimjer, objašnjavaju neke ekonomske pojave na osnovu znanja koje već posjeduju o ekonomskoj praksi i mehanizmima tržišta. Istraživači u drugim poljima također se u svojim interpretacijama oslanjaju na prijašnja znanja.

Kada pravimo kvalitativno istraživanje, naravno da ćemo za interpretaciju rezultata istraživanja trebati više kvalitativne statističke alate, a manje one kvantitativne. Jedan od razloga za ovo je to što kvalitativno istraživanje ima za cilj skupljanje informacija

¹⁸ Prema nultoj hipotezi, rezultati eksperimentalnog istraživanja mogu se pripisati slučaju. Odbacivanje nulte hipoteze, dakle, znači da rezultate istraživanja ne treba da pripišemo slučajnosti, već uzročnoj vezi između testiranih varijabli.

koje su povezane sa svjetonazorom istraživača.¹⁹ Tumačenje rezultata takvog istraživanja također zahtijeva znatan stupanj intuitivnosti i kreativnosti, te iznimne sposobnosti da se povežu ishodi istraživanja s kulturnim porijeklom zajednice ili društva u kojoj se istraživanje radi, uključujući njene društvene običaje, ekonomsku praksu, etničke vrijednosti i standarde, religijske referentne okvire itd. Ranije smo spominjali strategiju pripovijedanja korištenjem primjera i parabola, što je metodološki alat koji se neprekidno koristi u Kur'anu i Poslanikovom Sunnetu. Pripovijesti, parabole i primjeri mogu se koristiti i kao alati za interpretaciju rezultata istraživanja.

PETO: MODEL ZA EPISTEMOLOŠKU INTEGRACIJU

Model epistemološke integracije je pokušaj da se sumira i poveže sve o izvorima i alatima znanja kako se oni razumijevaju s islamskog stajališta. Ovaj model čine dva dijela: izvori i alati. Epistemološka integracija unutar islamskog svjetonazora javlja se na tri nivoa: na nivou integracije izvora, integracije alata i integracije izvora i alata zajedno.

Posmatrana s islamskog stajališta, metodologija ima dva izvora: pisanu objavu i stvoreni svijet. Zato svaki epistemološki i metodološki pristup mora nastojati da integrira ova dva izvora. Kao Božija stvorenja, ljudi nemaju izbora osim da se prema svijetu oko sebe odnose na tri nivoa: prirodnom, društvenom i psihološkom svijetu. Ljudi se prema ovim svjetovima odnose neovisno o svom religijskom i intelektualnom referentnom okviru. Međutim, kao neko ko vjeruje u pisanu objavu utjelovljenu u Kur'anu, musliman je odgovoran i Bogu i opremljen Bogom danim sposobnostima da se prema svijetu odnosi vođen Božanskom objavom koja nas usmjerava da razvijamo bogocentričnu svijet o svijetu i da u skladu s njom reagiramo.

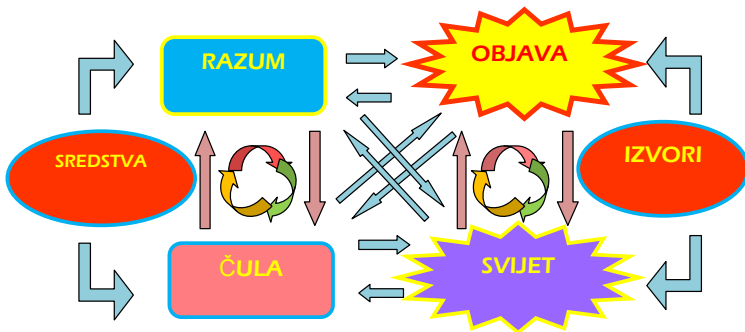
¹⁹ G.B. Rossman i S.F. Rallis, *Learning in the Field: An Introduction to Qualitative Research*, drugo izdanje, Thousand Oaks, CA: Sage, 2003, str. 35-36.

Stoga je ovo prava priroda integracije između pisane objave i stvorenog svijeta kao izvora znanja i pouzdane metodologije.

Slično, metodologija ima dva alata kojima radi: razum i čulno opažanje. Čula ne mogu obavljati namijenjenu im funkciju bez razuma, baš kao što ni razum ne može valjano funkcionirati izvan područja konkretne stvarnosti. Kako smo vidjeli, čak su i najapstraktniji pojmovi konceptualizirani u ljudskom umu s obzirom na čulno iskustvo, a Kur'an podstiče ljude da ne ulažu napor u vezi sa činjenicama kojima nemaju pristupa. Kako Bog Svemoćni govori za sebe "Njemu ništa nije slično, samo On sve vidi i sve čuje" (sura *Eš-Šura*, 42:11). Stoga, nema potrebe razmišljati o Božanskoj Suštini, već je ljudima dovoljno razmišljati o stvorenjima koja ukazuju na atribute njihova Stvoritelja. Stoga je ovo prava priroda integracije između razuma i čula kao alata znanja i pouzdane metodologije.

Jednadžba epistemološke integracije jasno pokazuje da izvođenje znanja iz pisane objave zahtijeva ne samo razum, već i čulno opažanje, baš kao što izvođenje znanja iz stvorenog svijeta zahtijeva i čulno opažanje i razum. To je ono što podrazumijevamo pod epistemološkom integracijom izvora i alata.

Dijagram koji slijedi pokušaj je ilustracije ovih triju vrsta integracije:



MODEL EPISTEMOLOŠKE INTEGRACIJE

Urođena priroda kojom je Bog obdario ljudska i druga stvorena bića ima važnu ulogu u razumijevanju komplementarnog karaktera izvora i alata znanja. Ona nam pomaže da razumijemo svrhu Božijeg stvaranja i vodi misli i djela čovjeka kao Božijeg namjesnika (*halifa*) na Zemlji ka tome da ostvari tu svrhu. Pisana objava u svojstvu izvora upute (“... dolazit će vam zasigurno uputa od Mene...”, sura *El-Bekare*, 2:38) i razum u svojstvu alata za razumijevanje svrhe objave (“I u smjeni noći i dana, i u opskrbi koju Bog s neba spušta i u promjeni vjetrova: u svemu ovom su znakovi za ljude koji razum koriste” – sura *El-Džasija*, 45:5) dopunjavaju jedno drugo u nastojanju ljudi da razumiju i primjene poruke koje donosi ova objava. Bog Svemoćni najbolje zna šta je ljudima potrebno u njihovom ovozemaljskom životu, pa nam zato daje mjesto na Zemlji i opskrbu: “...Mi smo vam dali mjesto [obilja] na Zemlji i odredili vam tu i opskrbu: a kako malo vi zahvaljujete!” (sura *El-A'raf*, 7:10). Sve što remeti ekološku ravnotežu tla, vode i zraka onemogućava Zemlji da ispuni svoju od Boga datu svrhu. Tako, naprimjer, upotreba biološkog, hemijskog i nuklearnog oružja, čiji destruktivni učinci traju stotinama i hiljadama godina, ne čine ništa drugo nego kvare Zemlju. Kako se ovo kvarenje manifestira možemo vidjeti na osnovu posmatranja, eksperimenta i mjerenja, kao i naše svijesti o iskonskom stanju u kojem je svijet postojao prije nego što su započela sva ova razaranja.

Naša urođena moralna svijest usmjerava nas da težimo pravdi, omogućimo ljudska prava i odnosimo se jedni prema drugima pošteno i ravnopravno, jer je to način da se služi najboljim interesima ljudi. Običaji kao što su varanje ljudi i uzimanje od njih onoga što im po pravdi pripada narušavaju odnose među ljudima, uzrokuju nepravdu, krše ljudska prava i dovode do toga da ljudi u svojim srcima počnu gajiti sve veći gnjev i mržnju: “... Zato pravo mjerite i vagajte i ne uskraćujte ljudima šta je po pravdi njihovo; ne širite nered na Zemlji nakon što je na njoj red uspostavljen: sve je to za vaše dobro, ako ste vjernici” (sura *El-A'raf*, 7:85). Kur'an nam izričito zapovijeda da iskazujemo

brigu za dobrobit drugih i zabranjuje nam da škrtarimo. One koji se tako ponašaju opominje da će biti teško kažnjeni, pošto ovakvo ponašanje širi beščasće i smutnju. Opremljeni mentalnim sposobnostima i podacima koje primamo putem naših čula, možemo razumjeti kur'anski tekst analizirajući i primjere altruizma i primjere sebičnosti, čije se forme razlikuju od vremena do vremena i od mjesta do mjesta, ali čija suština ostaje ista. Naš od Boga dan moralni kompas radi skupa s alatima znanja kako bi nam omogućio da razumijemo poruku koju prenosi pisana objava, koja je naš izvor znanja i naše autoritativno mjerilo; on nam pomaže da razlikujemo djela altruizma i sebična djela, šta je ispravno, a šta grijeh.

Primijenjen na seksualne odnose koji su u najboljem interesu ljudi, urođeni moralni kompas vodi nas ka ljubavi i naklonosti koja stvara duhovni mir i štiti i muža i ženu od iskušenja da zadovoljavaju svoje seksualne nagone izvan braka. Bračni odnosi pomažu nam da produžimo vrstu rađanjem djece i omogućuju da se sačuva porodično ime i uđe u plodonosne, srdačne odnose s drugim porodicama, čime se stvaraju plemena, cijeli narodi i nacije i jačaju kohezivne društvene veze. Svaki seksualni odnos koji odstupa od bogomdane norme tako što se u njega stupa izvan braka ili između dva pripadnika istog spola unosi nered na Zemlju, neravnotežu u individualnoj psihološkoj naravi i destrukciju u društvenim odnosima. Pisana objava moralni je autoritet, koji nam zapovijeda da se suzdržavamo od seksualnog odnosa sa bilo kim, osim sa svojim supružnikom; naš razum pomaže nam da prepoznamo mudrost u ovoj zapovijedi, dok nam naš od Boga dati moralni kompas pomaže da razlikujemo zdrave odnose koji služe najboljim interesima ljudi od iskvarenih odnosa koji protivreče interesima ljudi i donose destrukciju, teškoće i društvenu i psihološku štetu sa sobom.

Takve analize osvjetljavaju potrebu da produbimo shvatanje Božanskog poretka stvari tako da možemo integrirati izvore i alate znanja u svoj njihovoj djelotvornosti.

ZAKLJUČAK

Iz prethodnog je jasno da dva izvora ljudskog znanja u islamskom sistemu – pisana objava i stvoreni svijet – dopunjuju jedno drugo tako da ljudima omogućavaju pristup sve većem i većem znanju. Istina je, naravno, da je Svemogući Bog, kao Onaj koji spušta objavu i kao Stvoritelj svijeta, u konačnici jedini Izvor sveg znanja. Termin “objava”, kako ga ovdje koristimo, označava Kur’an Časni i Poslanikov Sunnet i smatra se najvišim objavljenim autoritetom za sve ljudsko znanje, dok se pod terminom “stvoreni svijet” podrazumijevaju tri posebna ali međusobno povezana područja: (1) prirodni svijet, tj. područje fizičkih entiteta, (2) društveni svijet, tj. svijet ljudi kao pojedinaca, porodica, plemena, jezičkih skupina, kultura i civilizacija i (3) psihološki svijet, tj. svijet ljudskih duša kao uma/razuma, duha, misli i ponašanja, uključujući i ono što o ovim stvarnostima znamo i ono što ne znamo, te cijeli spektar emocija koje ljudi doživljavaju, kako dobrih, tako i loših.

Kao lokusu znanja o kojem raspravljamo, ljudima na ovom svijetu namijenjena je uloga Božijih namjesnika (*halifa*), gdje je i sâm svijet njima podređen. Kada su ljudi dovedeni na Zemlju, s njima je spuštena Objava kao uputstvo koje trebaju da bi ispunili svoju svrhu *halife*. Ovaj svijet sa svoja tri područja predmet je pisane objave koja vodi ljude u nastojanjima da se razviju i nastane Zemlju, da žive smisljeno i svrhovito. Podrazumijeva se, dakle, da je i ovaj svijet izvor znanja ljudima.

Isto se može reći i za alate znanja, pošto je nemoguće da ljudi vode svoje ovozemaljske poslove samo apstraktnim, bestjelesnim razumom. Napokon, čula su staze preko kojih um stiže do razumijevanja i svijesti, kako o poruci Božanske upute, tako i o činjenicama o svijetu u kojem živimo.

Funkcija koju je Bog namijenio umu, a to je da razaznaje značenja Božanske objave i da prikuplja i shvata činjenice o svijetu, leži u samom srcu svrhe stvaranja. Funkcija čulā da daju

značenja Božijoj objavi i činjenicama o svijetu koje su umu dostupne od Boga je data i u središtu svrhe koju je Bog namijenio stvorenom svijetu. Shodno tome, možemo reći da baš kao što su dva izvora znanja (objava i stvoreni svijet) inherentno komplementarni, takva su i dva alata znanja (razum i čulno opažanje).

Mi, osim toga, imamo sposobnost da razvijamo sekundarne izvore znanja, kao i sofisticirane uređaje koji nam omogućuju da stičemo sve više i više znanja i umijeća, kako teorijskih, tako i praktičnih. I dok napredujemo ka višim nivoima shvatanja, trebalo bi da se molimo: "...O, moj Gospodaru, povećaj mi znanje!" (sura *Ta Ha*, 20:114).

METODOLOŠKI PRINCIPI I VRIJEDNOSTI

CILJEVI OVOG POGLAVLJA

1. Objasniti značenja termina “principi” i “vrijednosti” u kontekstu diskusije o islamskoj metodologiji i istaknuti recipročnu, kompleksniju vezu između njih
2. Diskutirati o nivoima metodoloških principa
3. Identificirati principe islamske metodologije u područjima mišljenja, istraživanja i ponašanja
4. Identificirati principe koji se izводе iz viših islamskih vrijednosti monoteizma (*tevhid*), očišćenja (*tezkije*) i društvenog razvoja i prosperiteta (*umran*)
5. Objasniti važnost i različite manifestacije *tevhida* u mišljenju i životu
6. Objasniti važnost očišćenja na nivou individualnog mišljenja i ponašanja i na nivou izgradnje društva, njegovih sistema i formi upravljanja
7. Objasniti normativne vrijednosti kur'anskog pojma civilizacije (*umran*), koji služi kao uputstvo za aktivnosti razvoja i postignuća na nivou pojedinca, društva i ummeta

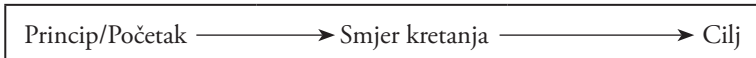
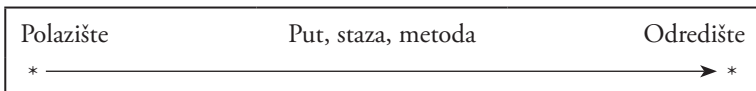
UVOD

U ovom poglavlju pokušat ćemo definirati pojmove “principa” i “vrijednosti” u okviru islamskog intelektualnog okvira općenito, a u okviru islamske metodologije posebno. Mada oba ova termina imaju svoje posebno značenje, oni se znatno preklapaju i semantički i u upotrebi. Preklapanje je tako veliko da se, zapravo, termini “princip” i “vrijednost” koriste sinonimno ili naizmjenično u mnogim djelima i jedan od njih ponekad se definira

uputom na drugi. Autor može, naprimjer, govoriti o “principima i vrijednostima na kojima se [ovaj ili onaj] pokret zasniva...”, ili naizmjenično govoriti o “principu monoteizma” i “vrijednosti monoteizma”. Slično, možemo čitati da “pod ‘fundamentalnim principima’ podrazumijevamo skup vrijednosti koje se izvode iz islamskih primarnih izvora”. To ne treba čuditi, pošto se i principi i vrijednosti smatraju smjernicama i standardima na osnovu kojih donosimo sudove o snazi i vrijednosti ideja i ispravnosti ponašanja koje ove ideje podstiču.

Više vrijednosti koje su u središtu islama – monoteizam (*tevhid*), očišćenje i razvoj/prosperitet/civilizacija – i komplementarne su i obuhvatne. Stoga se iz njih izvode brojni sekundarni principi. Ovaj sistem viših vrijednosti može se, dakle, posmatrati kao skup univerzalnih principa koji upravljaju procesom epistemološke integracije. Naprimjer:

1. Vrijednost monoteizma (*tevhid*) daje principe stvaranja, komplementarnosti ovog i onog svijeta, komplementarnosti pisane objave i stvorenog svijeta, komplementarnosti razuma i čulnog opažanja, model epistemološke integracije itd.
2. Vrijednost očišćenja (*tezkija*) daje principe: komplementarnosti tijela, uma i duha; komplementarnosti pojedinca i društva; komplementarnosti znanja i djelovanja itd.
3. Vrijednost civilizacije, društvenog razvoja i prosperiteta (*umran*) daje principe kao što su komplementarnost društvenih uvjeta života (poljoprivreda, industrija, trgovina, komunikacije itd.), komplementarnosti epistemoloških područja (nauke o objavi, humanističke nauke, prirodne nauke, tehničke nauke) i komplementarnosti korisnosti i užitka.



U nastavku želimo pokazati da svaki od ova tri elementa sistema viših vrijednosti služi kao temelj brojnim sekundarnim vrijednostima i manifestira se u brojnim praktičnim izrazima islamskog života. Ovdje možemo spomenuti da smo u diskusiji o *tevhidu* izbjegavali doktrinarnu ili teološku obradu ove vrijednosti; u diskusiji o očišćenju izbjegavali smo njegov mističko-iskustveni aspekt; a u diskusiji o društvenom razvoju i prosperitetu izbjegavali smo njihov kulturni aspekt. Time nismo željeli potcijeniti ove aspekte, a svaki je od ogromnog značaja u svom odgovarajućem kontekstu. Međutim, kako smo više puta spomenuli, sve tri ove vrijednosti imaju univerzalno svojstvo koje se manifestira u svim životnim dimenzijama, a ne samo u pojedinim, gdje bi se druge isključivale.

Kakav je odnos između principa islama i principa metodologije?

- “Znaj, onda, da nema nikakvog drugog boga osim Boga!...” (sura *Muhammed*, 47:19)
- “... Iznosite svoje dokaze ako istinski vjerujete u svoje tvrdnje.” (sura *En-Neml*, 27:64)

Ako počnemo s principom, gdje završavamo? Trebalo bi da dođemo na određite kojem se nadamo, da ostvarimo cilj, formu primjene i prakse, ili da dođemo do konačne presude o nekom problemu ili pitanju.

Šta je s idejama koje se ne smatraju principima? Među njima su stvari kao što su elementi džuma-namaza, naprimjer, ili udio žene u nasljedstvu po smrti njenog muža ukoliko mu nije rodila djecu.

PRVO: UVOD U PRINCIPE METODOLOGIJE

(1) “Princip” kao termin i kao pojam

Imenica “princip” (arapski *mebde'*, plural *mebādi'*) kako se koristi u diskusijama o islamskoj metodologiji moderni je termin. Ona se ne spominje ni u Kur'anu, ni u Poslanikovom Sunnetu u tehničkom smislu ove riječi kako se danas koristi. Imenice *mebda'*, koja je izvedena iz glagola *bede'e*, što znači “započeti”,

nema u Kur'anu. Međutim, Kur'an koristi brojne forme glagola *bede'e* i sve one, na ovaj ili onaj način, govore o početku nekog djela. Mnogi kur'anski ajeti u kojima se javlja neki oblik glagola *bede'e* javlja se i njegova suprotnost, tj. *e'ade*, što znači "vratiti" ili "ponovo uraditi". U Kur'anu stoji: "Bog prvobitno stvorio [čovjeka], potom ga iznova stvara..." (sura *Er-Rum*, 30:11). Ovaj ajet doslovno znači "Bog počinje stvaranje" (*Allahu jebde'u-lhalka*), "onda ponovo stvara" (*summe ju'uduhu*). Slično, nalazimo "... kao što smo prvobitno stvorili, ponovo ćemo stvoriti..." (sura *El-Enbija'*, 21:104), što doslovce glasi "kako smo započeli prvo stvaranje" (*kemā bede'nā evvele halkin*), "stvorit ćemo ponovo" (*nu'uduhu*). Rečeno nam je: "...Kako vas je prvobitno stvorio (*kemā bede'ekum*), tako ćete Mu se vratiti (*te'ūdūn*)" (sura *El-A'raf*, 7:29), i "...On započe stvarati čovjeka (*bede'e halka-l'insān*) od ilovače" (sura *Es-Sedžda*, 32:7). Izraz *bādi' er-re'j* (sura *Hud*, 11:27), koju je Abdullah Yusuf Ali preveo kao "s nezrelim sudom", odnosi se na one koji u žurbi zauzimaju stajališta, bez pomnog promišljanja ili propitivanja. Slična upotreba korijena *b – d – ' naći će se i u Poslanikovom Sunnetu. Prema jednoj Poslanikovo izreci, "islam je počeo kao stranac (*bede'e el-islām garīben*), i kako je i počeo, vratit će se kao stranac (*ve seje'ūdu kemā bede'e garīben*). Blago, onda, tim strancima."¹ Jedno od lijepih Božijih imena koja se spominju u Poslanikovom Sunnetu je *El-Mubdi' el-Mu'īd*, izvedeno iz kur'anskog opisa Boga kao Onog "Koji prvobitno stvara i koji može vratiti (život)" (sura *El-Burudž*, 85:13).*

Upotrijebljena kao tehnički termin, riječ "principi" javlja se u raznim kontekstima. Ovisno o kontekstu, riječ "principi" može označavati informaciju, vjerovanje, postulate, pretpostavke, premise, konstante ili veze između pojmova koji definiraju teorije i zaključke koji se mogu provjeriti i dokazati. Riječ "principi" može označavati glavne vrijednosti koje upravljaju standardima

¹ Muslim ibn el-Hadžadž en-Nisaburi, *Sahih Muslim*, uredio Ebu Suhejb al-Kermi, Rijad: Bejt el-afkar ed-devlijje li en-nešr ve et-tevzi', 1988, str. 83, "Knjiga vjere", hadis br. 150.

reguliranja i procjene ponašanja. Slično, ona može označavati i temelje intelektualnog zdanja, religijskog uvjerenja, praktičnog djelovanja itd.

Termin “principi” može se koristiti s različitim stupnjem općenitosti ili posebnosti. Možemo, naprimjer, govoriti o principima religije, principima nauke, principima mišljenja, principima istraživanja, principima ponašanja itd. Principi islama jesu njegovih pet dobro poznatih stubova, dok principe vjere čini šest stubova.² Principi hemije temeljni su predmeti ove nauke. Drugim riječima, knjiga pod naslovom “Principi hemije” vjerovatno će biti uvod u nauku hemije ili temeljne informacije od kojih će studenti započeti izučavanje ovog područja. Oni onda mogu nastaviti izučavati istu disciplinu detaljnije, dublje i na višim nivoima.

U nekoj konkretnoj knjizi principe može činiti skup aksioma ili pretpostavki na kojima autor zasniva svoje djelo. Principi koji doprinose stvaranju jedne knjige o metodama istraživanja, naprimjer, mogu obuhvatati pretpostavku da je istraživanje vrlo korisna, intelektualno vrijedna truda i stručna aktivnost; da je razvoj istraživačkih umijeća presudan za svaku struku; i da proces učenja istraživačkih metoda ne smije demotivirati i biti došadan.

Princip može biti naučni temelj, kao što je naučna teorija ili prirodni zakon, na osnovu kojih neki konkretni uređaj funkcionira. Princip rada daljinskog upravljača, naprimjer, jeste električni kontakt između daljinskog upravljača i drugog uređaja, koji se odvija preko infracrvenih zraka, bežično. Daljinski upravljač u ovom slučaju funkcionira skupa s nekim drugim uređajem (TV aparatom, naprimjer) ciljanjem zrakā koje emitira daljinski upravljač na “elektronsko oko” locirano u TV aparatu, koje prima zrake i reagira otvaranjem ili zatvaranjem električnog toka,

² Na osnovu ajeta iz sure *El-Bekare* 2:285, šest stubova vjere – ili šest entiteta u koje čovjek mora vjerovati – jesu: Svemogućī Bog, Božiji melecī, knjige Objava koje je Bog slao čovječanstvu, Božiji poslanici i vjerovjesnici, Sudnji dan i Božije predodređenje i dobra i zla.

promjenom kanala, snižavanjem ili pojačavanjem zvuka itd. U slučaju prirodnih pojava, kakve su grom, sumrak, pomračenje Sunca ili Mjeseca itd., principi koji se nalaze u njihovoj osnovi bit će njihov naučni temelj, a njega čine činjenice, teorije i zakoni koji nam omogućuju da razumijemo kako se dešava određena pojava.

U području ljudskog ponašanja, princip je temelj nečijeg djelovanja ili neka temeljna doktrina. Naprimjer, etički ili moralni princip vrsta je opredjeljenja. Za nekog ko je opredijeljen za određeni stav na osnovu kojega se ponaša i poima kaže se da je čovjek od principa, pošto je princip u koji vjeruje to na čemu je poniklo njegovo opredjeljenje. Takva će osoba prihvatati ili odbacivati ideje ili djelovanja na osnovu principa, zbog čega neće pregovarati o datom stavu. U situaciji kada neko nema potpune informacije ili ne poznaje svrhu djela, on može donijeti privremenu odluku na osnovu principa, pa će je podvrgnuti preispitivanju kada mu bude dostupno više informacija ili kada detaljno razmotri ideju ili cilj aktivnosti.

Kako smo vidjeli, arapska riječ prevedena kao “princip”, *mebde'*, izvedena je iz glagola *bede'e* i ima značenje početak, polazište. Postojanje polazišne tačke traži, naravno, postojanje neke vrste odredišne tačke, kao i puta ili staze koji povezuju ove dvije tačke. Kretanje ili promjena počinju od početne tačke i idu u smjeru odredišne tačke ili cilja. Staza ili put koji povezuje početnu i krajnju tačku u arapskom se označava riječju *menhedž*, koja se, kako smo vidjeli, koristi i za metodu ili pristup. Da bi stigao do cilja, čovjek mora biti čvrsto opredijeljen za pravi *menhedž*, to jest put ili metodu.

S obzirom na našu definiciju “metodologije” kao nauke koja se bavi načinima razmišljanja, metodama istraživanja i obrascima ponašanja, slijedi da, poput drugih nauka, i metodologija ima svoje principe. Principi metodologije jesu teme koje čine osnove ove nauke, a to su njene glavne činjenice i pojmovi, kako je nastala i kako se razvijala, njene teorije i njihova praktična primjena.

Stoga, glavne teme obuka i radionica koje je organizirao IIIT odražavaju principe ove metodologije: metodološke pojmove i druge relevantne ideje, razvoj pojma metodologije, izvore, alate i škole metodologije, kako se metodologija primjenjuje u različitim naučnim područjima itd.

(2) Kakva je veza između principa i metodoloških problema

Intelektualna reforma (koja obuhvata i reformu mišljenja i islamizaciju znanja) neophodan je uvjet za kulturno napredovanje muslimanskog ummeta. Osim toga, takva reforma zahtijeva da definiramo islamsku metodologiju koja može ostvariti željene ciljeve. Da bismo primjenjivali islamsku metodologiju, nužno je početi od temeljnih principa, bez kojih će naša vizija biti zamagljena, ideje neorganizirane, bez kojih će karakter muslimanske zajednice oslabiti, a njeni pripadnici izgubiti impuls potreban za kretanje naprijed.

Metodologija o kojoj govorimo jeste djelovanje koje poduzimamo, napor koji ulažemo. Stoga, ona mora započeti konceptualizacijom onog čemu vodi, mora izrastati iz uvjerenja kojih se držimo i mora se dosljedno držati standarda, kriterija i vrijednosti koji odražavaju ta uvjerenja. U kontekstu islamske metodologije, pod "principima" podrazumijevamo premise na osnovu kojih metodologija funkcionira u području mišljenja, istraživanja i ponašanja, gdje nastoji ostvariti svoje ciljeve dajući izrazima i formulacijama svoj karakteristični pečat.

Metodološki principi mogu biti različitih nivoa, od kojih ovdje spominjemo dva: nivo općeg ili univerzalnog i nivo posebnog ili parcijalnog. Na općem nivou ovi principi povezani su sa stubovima islama, stubovima vjere i višim vrijednostima (*mekasid*), dok na parcijalnom, konkretnom nivou poprimaju formu pravila, standarda i karakteristika misaone ili istraživačke aktivnosti čiji je cilj sticati, provjeravati i koristiti znanje, ili, pak, kriterija za reguliranje ponašanja. Principi metodologije na prvom nivou dobro su poznati. Što se tiče nivoa posebnog, tu spadaju:

1. Metodološki principi *mišljenja*, koji zahtijevaju da mišljenje bude univerzalno, obuhvatno, uređeno, uzročno, usmjereno na cilj, strateško i praktično.
2. Metodološki principi *istraživanja* odnose se na dokumentaciju (koja se mora voditi precizno, pošteno i objektivno) i dokaze (koji moraju biti praktični, racionalni i u skladu s objavom). Ovi principi mogu se sažeti u ovaj moto: “Ako prenosite informaciju, težite tačnosti, a ako iznosite tvrdnju, pribavite dokaz.”
3. Metodološki principi *ponašanja* odnose se na (a) namjeru, (b) odanost i (c) kreativnost. Što se tiče namjere, od istraživača se očekuje da radi u ime Boga, čistog srca i savjesti. Što se tiče odanosti, od njega se očekuje da vjerno slijedi put oprobani i istinit, kojim će do svog cilja stići što djelotvornije, da se ugleda na Poslanikov uzor i da radi u kolektivu kada to služi najboljim interesima zajednice. Što se tiče kreativnosti, od njega se očekuje da teži sve većoj mudrosti, da, kada je to moguće, ide dalje od onog što je do sada postignuto, da drugima čini dobro, sa sviješću o Božijoj prisutnosti, te da ostvari ono što je poduzeo.

(3) Principi islamske metodologije

U nastavku ćemo ukratko spomenuti neke islamske metodološke principe, čiji je sadržaj dovoljno jasan iz diskusija u ranijim poglavljima. Predstavljeni su detaljno u brojnim drugim djelima. (Vidjeti posebno radove dr. Taha Džabira el-Alvanija, Abdul-Hamida Ebu-Sulejmana, Nadija Mustafe i Sejf ed-Dina Abd el-Fettaha.) Od muslimana koji poduzima istraživanje u nekom području očekuje se:

1. da teži unutrašnjoj dosljednosti i skladu između svojega islamskog svjetonazora, epistemološkog sistema kojeg se pridržava i metodoloških elemenata tog sistema;
2. da prihvata Kur'an kao svoj najviši autoritet, pojam kur'anskog strukturalnog jedinstva i Poslanikov Sunnet kao

- objašnjenje i primjenu kur'anske poruke, kako na nivou čitajenica, tako i na nivou pravila;
3. da spaja čitanja Božije riječi, tj. Objavljenog teksta i djela Božijeg, tj. stvorenog svijeta, uzimajući oba u svjetlu Božije jednoće (*tevhida*) i komplementarnosti izvora koji čine osnovu modela epistemološke integracije;
 4. da primjenjuje islamski sistem viših metodoloških vrijednosti – tj. trijadu monoteizam (*tevhid*), očišćenje (*tezkije*) i društveni napredak i prosperitet (*umran*) kao izvore svih drugih islamskih principa i vrijednosti, i na teorijskom i na praktičnom nivou i
 5. da primjenjuje osnove islamizacije znanja koji zahtijevaju kompetentnost, razumijevanje i težnju da se prošire postojeće granice stalnim usavršavanjem čovjeka.

DRUGO: OSNOVE METODOLOŠKIH VRIJEDNOSTI

O spomenutom trodijelnom sistemu viših vrijednosti u okviru islamske metodologije ovdje ćemo donekle diskutirati iz tri razloga:

Prvo: Zato što je ovaj sistem sveobuhvatni okvir za islamsku metodologiju.

Drugo: Da bismo naglasili ove vrijednosti kao standarde i pravila koji upravljaju svim drugim metodološkim principima, bili oni na općem nivou mišljenja, teorije i doktrine i vjerovanja, ili na konkretnom nivou prakse i postupaka koji se odnose na mišljenje, istraživanje i ponašanje.

Treće: Da bismo proširili područje aktivnosti poznato kao etička ili naučna istraživačka metoda i da bismo je povezali s općim ciljevima i pristupima islamske metodologije.

(1) Monoteizam (tevhid):

Prvi temelj u trijadi vrhunskih vrijednosti

U svom tumačenju kur'anske upute i glavnih principa koji iz nje proističu, pod onim što naziva "sistem vrhunskih vrijednosti" Taha Džabir el-Alvani definira njegove elemente kao tri vrijednosna pojma: monoteizam (*tevhid*), očišćenje (*tezkije*) i društveni razvoj i prosperitet (*umran*).³ Po El-Alvanijevom mišljenju, ove tri vrijednosti zajedno čine jedan cilju usmjeren referentni okvir koji otkriva svrhu Božijeg stvaranja. One također čine normativni vrijednosni sistem koji generira sve druge primarne i sekundarne vrijednosti u islamskoj religiji. Međutim, istovremeno, ovaj vrijednosni sistem izraz je prave prirode stvari, ne nečega tuđeg što im je nametnuto izvana.

Ove tri vrijednosti blisko su povezane. Prva vrijednost – *tevhid* – apsolutna je istina ka kojoj nas očekivano vodi razmišljanje o prirodi stvari. Potvrda *tevhida* oslobađa čovjeka stanjā zbunjenosti, tjeskobe i izgubljenosti, koja proističu iz svakog drugog shvatanja Boga i univerzuma. Druga vrijednost, *tezkije*, podrazumijeva proces uzdizanja ljudske duše na višu ravan i očišćenje društva od svih oblika iskvarivosti i izopačenosti, te pročišćenje bogatstva ljudi tako što će ga se pravednije raspoređivati među pripadnicima zajednice i korisnije upotrebljavati. Sve su ovo procesi koji donose veći duhovni mir i unapređuju osjećaj odgovornosti i društvene solidarnosti, te izgradnje društva jedinstvene, kohezivne strukture i sistema. Što se tiče *umrana*, ova vrijednost zahtijeva da ljudi upotrebljavaju potencijale kako bi ostvarili svoju svrhu namjesnika Božijeg na Zemlji, najpotpunijim razvojem civilizacije. Ukratko, ova trijada viših vrijednosti spaja elemente islamskog svjetonazora u njihovom odnosu prema Bogu, ljudima i svijetu.

Islamsko učenje centralnu važnost daje potvrdi, odnosno svjedočenju Božijeg jedinstva. Posmatrano s islamskog stajališta,

³ Taha Džabir el-Alvani, *Et-Tevhid ve et-tezkije ve el-umran* (Monoteizam, pročišćenje i društveni razvoj i prosperitet), Bejrut: Dar el-hadi, 2003.

ova potvrda ima suštinsku vrijednost i sve druge vrijednosti izvođe se iz nje. Cijeli svijet, po sâmom svom karakteru, podliježe zahtjevima Božijeg jedinstva. Zato, ako ljudi žele biti u harmoniji sa svijetom, moraju čistiti svoju dušu, okrećući se samo Bogu, bogoštovljem. Svemogući Allah Gospodar je ljudi kao što je i Stvoritelj i Održavatelj (*tevhid er-Rububijje*). On je Uzvišeni Vladar ljudi, Koji uspostavlja poredak i zakon (*tevhid el-Hakimijje*). On je Bog ljudi, i samo Njega treba obožavati (*tevhid el-Uluhiyye*).⁴ Čovjeku, kao namjesniku Božijem na Zemlji (*halifa*) potrebni su očišćenje i obnova. Očišćenje i obnova dešavaju se kada se potčinimo Božanskom vođenju i skrbimo za sva Božija stvorenja. Zato je očišćenje i cilj i sredstvo društvenog razvoja i prosperiteta; kao takvo, neodvojivi je dio čvrstog i naprednog društvenog zdanja.

Bez obzira na integritetnost i međusobnu povezanost triju elemenata sistema islamskih vrijednosti, one nemaju jednaku važnost, pošto je Božije jedinstvo ili *tevhid* među njima središnja i temeljna. *Tevhid* osigurava kontinuitet ljudskog djelovanja u svijetu, kao i nagradu i kaznu u sljedećem životu. Zaista, svjedočenje Božije jednoće uvijek je bilo u temeljima Božanski objavljene religije i Božije poruke Njegovim poslanicima i vjerovjesnicima. Kao što je Bog Svemoćni objavio Poslaniku: "...prije tebe, Mi nismo poslali nijednog poslanika a da mu nismo objavili da nema Boga osim Mene i, zato, obožavajte Me!" (sura *El-Enbija'*, 21:25). Izgovarati riječi "Nema boga osim Boga, a Muhammed je Božiji Vjerovjesnik" jeste način ulaska u islam. Tim riječima, svjedočenjem ove religije na nivou doktrine, bogoštovlja i načina života, počinje podizanje pet stubova islama. Spomenuto dvojno svjedočenje vjere definira šest stubova vjere⁵ i oslobađa ljudske od Boga date intelektualne i psihološke potencijale, što im omogućava

⁴ Ovo je uputa na posljednje poglavlje u Kur'anu Časnom, suru *En-Nas*, 114:1-6: "Reci: Utičem se Gospodaru ljudi, Vladaru ljudi, Bogu ljudi, od zla onoga koji se šunja i došaptava, koji u srca ljudi unosi zle misli, od džina i od ljudi." Prijevod Kur'ana na engleski Mohammed Marmaduke Pickthall.

⁵ Vidjeti bilješku 252, o stubovima vjere na osnovu ajeta iz sure *El-Bakare* 2:285.

da postignu ravnotežu između materijalnih i duhovnih interesa. Ono ih oslobađa iluzija, koje su u ljudskom društvu tako neobuzdane, i omogućuje da odlučno zakorače putem sigurnog znanja. Kada potvrđuju pet stubova vjere, vjernici se potvrđuju kao braća i sestre koji grade jednu zajednicu i rade na njenom napretku, prosperitetu, te bivaju prave *halife* na Zemlji.

Svjedočenje Božijeg jedinstva podrazumijeva više od prostog ispunjavanja osnovnih zahtjeva vjere i potčinjavanja Bogu. Zapravo, ono ide dalje od nivoa unutrašnje dobrote, tamo gdje se um, srce i cijelo fizičko biće čovjeka oslobađa da bi, i u vjerovanju i u ponašanju, postigao sve više nivoe čistote, budući da se rasterećuje zabluda koje nastaju zbog *širka* – pripisivanja druga Bogu.

Na drugim mjestima⁶ obrađivali smo temu Božijeg jedinstva kako je data u Kur'anu Časnom i Poslanikovom Sunnetu. Sadašnju diskusiju ograničavamo na neke upečatljive obrade ove teme, gdje se naglašava uticaj svjedočenja Božijeg jedinstva na pojedinca i društvo, kako u duhovnim, tako i u materijalnim aspektima. Rad koji se ovdje spominje, *Et-Tevhid: Njegov značaj za misao i život*,⁷ napisao je Ismail el-Faruki (u. 1986), jedan od učenjaka i mislilaca koji su utrli put školi islamizacije znanja.

Djelo *Et-Tevhid: Njegov značaj za misao i život* ističe se po shvatanju *tevhida*, svjedočenja Božijeg jedinstva, kao najznačajnije vrijednosti islamske religije i izvorišta praktično svih drugih islamskih vrijednosti. Knjiga daje pregled različitih načina na koje se vrijednost *tevhida* manifestira u svim područjima života. Kao ozbiljan moderni pokušaj da se oživi i reaktivira skolastička teologija, *Et-Tevhid: Njegov značaj za misao i život* povezuje skolastičku teologiju s historijskim tokovima i legitimnom težnjom i čežnjom muslimana za kulturnim progresom u modernom

⁶ Fethi Melkavi, *'Alem el-kijam fi er-ru'je el-menhedžijje el-islamijje* (Svijet vrijednosti s islamskog metodološkog gledišta), u pripremi.

⁷ Ismail R. al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, reprint, Herndon, VA: IIIT, 2000.

dobu. Ovom knjigom urađen je izuzetan posao: predstavljena je metodologija epistemološke integracije, metodologija koje se i sam autor pridržava, čime učvršćuje vezu između islamskog autoriteta u osnovi ove metodologije i njegovih manifestacija u mišljenju, naučnom i akademskom istraživanju, te kulturnoj praksi muslimana pojedinaca i muslimanskog ummeta.

Počevši od današnje stvarnosti muslimanske zajednice, El-Faruki diskutira o *tevhidu* kao o vrijednosti koja upravlja svim područjima života muslimanā, i kao pojedinaca i kao kolektiva. Njegov je cilj predstaviti pogled na život koji će mladim muslimanima pomoći da krenu putem prave reforme, da analiziraju islamske pojmove tako da ih mogu koristiti kao aršine za reformske programe. *Tevhid* je suština i srce islama; kao takav, on je i odskočna daska za reformu i sadržaj koji definira reformu. Stoga se svih trinaest poglavlja El-Farukijeve knjige odnosi na *tevhid*, koji, budući da je u srcu svake Božije objave, osigurava standarde promišljanja historije, nevidljivog svijeta, etike, društvenog sistema, ekonomskog i političkog sistema, porodice, svjetskog poretka, pa čak i estetike. Posebna vrijednost El-Farukijeve knjige jeste u tome što svako njeno poglavlje potvrđuje da Božija jednoća ima centralno mjesto, kao standard za procjenu i diskusiju teme poglavlja.

El-Faruki pokazuje kako *tevhidski* svjetonazor integrira i kombinira filozofske, epistemološke i praktične dimenzije kulture. Ne otežavajući čitatelju pretjeranim konceptualnim teretom, što se ponekad događa u tradicionalnim djelima islamske filozofije i skolastičke teologije, El-Faruki nastoji promovirati reformu islamske misli i savremene islamske stvarnosti.

Slijede primjeri koji pokazuju kako *tevhid* služi kao izvor drugih vrijednosti u svim područjima ljudskog života.

a) Manifestacije tevhide u društvenom sistemu:
Porodica i muslimanski ummet⁸

Učenja islama obuhvataju sve aspekte života, dok se zadatak Božijeg *halife* fokusira prvenstveno oko uređenja društvenog života i društvenih odnosa u skladu s Božijim zapovijedima. Te zapovijedi nisu ograničene na porodične stvari, već obuhvataju i propise o finansijskim i ekonomskim transakcijama, državnim poslovima i vršenju vlasti, sudskim presudama i zakonima namijenjenim osiguranju pravde, svemu što ima društvenu dimenziju. Propisi o obredima bogoštovlja i individualnoj etici čine samo mali dio islamskog zakonodavstva. Treba imati na umu da su mnogi propisi o obredima društvenog karaktera, pošto se odnose na praksu kakva je raspodjela zekata, obavljanje velikog i malog hodočašća u Mekku (hadždža i umre), a i drugi obredi, kao što su molitva i post dotiču društvene aspekte.

Etičko vođstvo koje islam obezbjeđuje daje konkretan oblik moralnoj dužnosti koju su ljudi preuzeli kao *halife* u ovom svijetu. Emanet, od Boga dat, ljudi mogu nositi samo u kontekstu društvenog sistema, gdje se etičke vrijednosti mogu porediti s duhom koji vlada tim odnosima. Takvi odnosi obuhvataju, na primjer, kupovanje i prodaju, gdje ljudi sarađuju u nastojanju da zadovolje osnovne potrebe. U društvenim interakcijama kakve su ove, na scenu stupaju poštenje, iskrenost i povjerenje. Ako nema društva, takve su etičke vrijednosti besmislene. Osim toga, konkretne mjere osmišljene da reguliraju ponašanja ljudi razlikuju se od društva do društva i od jednog perioda do drugog. Ove razlike ilustriraju dijalektički odnos između suštine neke etičke vrijednosti i praktične forme koju ta vrijednost poprima.

U islamskom društvenom sistemu, koji je zasnovan na vjerovanju u Božiju jednoću, porodica se smatra temeljnom jedinicom društva i stalno se naglašava važnost unapređivanja i jačanja porodičnih veza. U ovom pogledu islamski društveni sistem razlikuje

⁸ Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, poglavlja 7, 8 i 9, str. 85-139.

se od svih drugih sistema. Komunizam, koji je pokušao oduzeti porodici njenu ulogu, djelovao je tako da podriva porodične veze i odnose, dok je duh individualizma na Zapadu narušio porodičnu koheziju do tačke gdje je porodica na rubu smrti. Slično, antropološke teorije, koje međuljudske odnose motre kao analogne onima koji postoje među životinjama, podstiču ljude da vjeruju da nema značajne razlike između životinja i ljudi, što podriva časnu ulogu datu porodici. Zato je, s obzirom na blisku vezu između porodice i ljudske kulture, ljudska civilizacija u opasnosti od raspada.

Stoga je značajno što Kur'an sadrži brojne detaljne zakone i pravne propise koji se odnose na brak, razvod, odgoj djece i naslijeđe – a sve to tiče se porodice – dok u drugim područjima sadrži opće principe i samo poneki detaljni popis.

Muslimanska porodica i dalje čuva neke svoje istaknute karakteristike, zahvaljujući tome što se drži propisa islamskog prava, a svi oni proizlaze iz doktrine *tevhida* ili jednoće Boga. Razlog za ovo jeste što je svrha stvaranja čovjeka usavršavanje etičke strane čovjekove volje, kroz djelovanje samih ljudi. Ovaj proces odvija se na četiri nivoa: na nivou pojedinačnog "jastva", porodice, plemena ili nacije i muslimanske zajednice u cjelini. Prva su dva nivoa očigledna. Što se tiče trećeg nivoa, on svoju vrijednost u cijelosti izvodi iz četvrtog nivoa, pošto plemenski i međunarodni odnosi ograničavaju saradnju među ljudima na one koji pripadaju istoj rasi, iste boje kože, koji govore isti jezik, a to ograničenje samo uništava ljudsko dostojanstvo, podstiče duh nadmoći i povlastica i dovodi do sukoba i ratova.

Što se tiče zajednice čije se postojanje zasniva na učenju o Božijem jedinstvu, njeno se postojanje zasniva i na skladu ljudske urođene prirode i onog što ta priroda zahtijeva, a to su odnosi koje karakterizira dobra volja, saosjećanje i podijeljena odgovornost. Osnovna jedinica za izgradnju takvih odnosa jeste porodica, koju čine muž i žena, te odnosi koji proističu iz njihovog braka, odnosi sa srodnicima, djecom, unucima itd. Ovi porodični

odnosi stvaraju mrežu odgovornosti na koju ukazuju kur'anski izrazi kao što je *'ulu el-erham*, koji se različito prevodi kao "krvno srodstvo" i "blisko srodstvo" (doslovni prijevod "oni koji su bili zajedno u utrobi") i *zevu el-kurba* – doslovce "oni koj su blizu" – a što se prevodi kao "bliža rodbina" ili samo "rodbina". Ove fraze često se koriste u pravnim propisima čija je svrha uređenje društvenih odnosa, kao sigurnih, zdravih i stabilinih. Takvi su propisi djelotvorni zbog vjere ljudi u Božije jedinstvo. Jer, da društvo ne uvrštava porodicu u svoj pravni okvir, u njemu se ne bi mogle vidjeti manifestacije principa *tevhida*.

Proširena muslimanska porodica ne postavlja oslonac na ideju finansijske neovisnosti muškarca i žene, supruga i supruge, već se zasniva na saradnji i uzajamnoj podršci koje omogućavaju da mladi skapaju brak. Djeca u porodici žive sa starijim članovima i jedno domaćinstvo obuhvata barem tri generacije. Takvo je domaćinstvo mjesto gdje se kulturne norme, običaji i tradicija prenose prirodno s jedne na drugu generaciju, a djeca se odgajaju u trajnim vrijednostima. Ljubav, dobronamjernost i samilost slobodno se razmjenjuju u atmosferi koja produbljuje saosjećajnost, naklonost i poštovanje. U ovakvoj porodičnoj atmosferi njeguju se raznovrsne manifestacije normalnog života, s njegovim radostima i tugama, smijehom i suzama, ozbiljnošću i šalom, te zajedničkim žrtvovanjem i životom, pa takvo domaćinstvo ima optimističan pogled na budućnost. Sve ove pojave služe unapređenju psihičkog zdravlja, koje je svakom potrebno. Što se tiče porodice, njihovi izbori zasnivaju se na materijalističkom shvatanju svijeta i života, gdje muž i žena nastoje izbjeći od Boga date društvene odgovornosti. U stvarnosti, međutim, oni će ponijeti čak i veće odgovornosti, koje će im život ispuniti tegobama i teretom, da i ne spominjemo činjenicu da takav život ne zahtijeva razvijanje psihičke zrelosti (pa time ni psihičkog zdravlja), niti produbljivanje vlastite čovječnosti.

Islam jasno definira porodicu i ona je gradivni element šire vjerske zajednice. Osim toga, on daje i jasnu definiciju pojma šire vjerske zajednice. Arapska riječ *ummet*, koja se prevodi različito,

kao “muslimanska zajednica” ili “šira vjerska zajednica” jedinstveni je islamski termin, koji ukazuje na stvarnost povezanu s islamskim pogledom na svijet. Termin ummet razlikuje se od termina *mudžteme’ā* (društvo) i *džema’ā* (grupa) po svom denotativnom i idiomatskom značenju. Teško je u prijevodu prenijeti puno značenje arapskog termina ummet, pošto on ne označava ni konkretni narod (*ša’b*), ni državu (*devle*), ni nacionalnu ili etničku grupu ili pleme (*kaum*). Ummet nije povezan ni s kakvim posebnim mjestom ili geografskim granicama, nije povezan s etničkim porijeklom, nacionalnošću ili političkom pripadnošću. Zapravo, svi ljudi na svijetu ili već pripadaju ummetu, zajednici vjere, ili su pozvani da joj se pridruže.

Jedinstvo muslimana ili ummeta religijsko je i etičko jedinstvo, a ne jedinstvo biološkog, etničkog, jezičkog ili političkog porijekla. Zato Poslanik naziva Jevreje Medine jednim ummetom, bez obzira na to što su oni činili dio medinskog društva i s muslimanima tog grada imali zajednički geografski, lingvistički, politički i kulturni milje. Drugim riječima, religijski identitet definira pojam ummeta. Međutim, postojanje političkog, geografskog, etničkog i jezičkog jedinstva podupire i jača religijsko jedinstvo ummeta. Najzad, oni koji su nam najbliži u svakom ovom pogledu imaju i najveća prava kod nas. Istovremeno, ove različite vrste jedinstva nisu osnova za izgradnju i identitet ummeta. One su karakteristike koje postoje iz potrebe, a neke od njih mogu biti izvan naše kontrole. Međutim, o pripadnosti ummetu u religijskom smislu svjesno odlučujemo i to je hotimični izbor pojedinca. Stoga nam se ne može nametati izvana.

b) Manifestacije tevhibida u političkom sistemu⁹

Kao središnja vrijednost u islamu, potvrda Božijeg jedinstva izvor je i drugih islamskih vrijednosti. Njen sadržaj ogleda se u svim područjima mišljenja i života, od političkog sistema do estetskih

⁹ Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, poglavlje 10, str. 141-155, i poglavlje 12, str. 185-193.

i umjetničkih vrijednosti. Božije jedinstvo najtemeljitiše se manifestira u jedinstvu muslimanske zajednice ili ummeta, a ona je osnovni uvjet za ostvarivanje svrhe čovjekovog namjesništva (*hilaafa*) u oblasti politike, kao i drugdje. Drugim riječima, ummet je glavna formativna jedinica islamskog političkog sistema. Ako je jedinstvo atribut Svemogućeg Boga, onda se zahtijeva i jedinstvo vjerske zajednice koja pripada Božijoj religiji. Bog kaže: “Uistinu, [o, vi, koji vjerujete u Mene], ova vaša zajednica je jedna zajednica, a Ja sam Gospodar svima vama: zato se samo Meni klanjajte!” (sura *El-Enbija'*, 21:92).

Kako smo vidjeli, pojam ummeta jedinstveni je islamski pojam, koji karakterizira univerzalnost koja nadilazi etnicitet, boju kože, jezik i mjesto gdje neko živi. Slično, ona transcendirira političku vlast i na taj način omogućuje muslimanima da vrše svoje religijske obaveze a da istovremeno uživaju zakonska prava posvuda na zemlji. Ti pojedinci mogu se pridržavati građanskih zakona društva u kojem žive sve dok im ti zakoni dozvoljavaju da izvršavaju religijske obaveze. U takvoj situaciji, muslimani svojim ponašanjem mogu biti primjer koji će privući druge njihovoj religiji te podstaknuti druge da prihvate islam i tako se pridruže muslimanskoj zajednici. S druge strane, ako muslimani u zemlji u kojoj žive nisu slobodni prakticirati svoju islamsku vjeru, oni mogu odabrati da emigriraju u drugu zemlju gdje će imati tu slobodu: “A onaj koji radi Boga ostavi zlo mjesto, naći će mnoga mjesta i život obilja...” (sura *En-Nisa'*, 4:100).

Poslanikovi drugovi (ashabi) i njihovi neposredni nasljednici pokazali su veliki interes za Poslanikove izreke i djela. Ovo zanimanje odraz je same religije islama i historijskog pokreta stvorenog primjenom islamskih principa, pošto je islamska religija, prije svega, praktična, realistična, primijenjena religija, a ne utopijska gradnja kula u oblacima i preokupacija onim što ne može biti. Detalji iz Poslanikovog života pomogli su ashabima i generaciji poslije njih da odu iz područja apstraktnih, teorijskih spoznaja ka područjima koja će prevesti te spoznaje u konkretna

djela. Praktične pojedinosti način su na koji se religijske vrijednosti iskazuju. One također vrše obrazovnu funkciju – kroz praksu se lakše shvataju vrijednosti.

Islamsko shvatanje ummeta, ili muslimana, ima tri prepoznatljive karakteristike. Prvo, muslimanska zajednica je jedinstvena po svom svjetonazoru, a njega čine svijest o vrijednostima u kojima se oblikuje Božija volja i sposobnost razaznavanja kako se ove vrijednosti primjenjuju na nove situacije, probleme i pitanja. Ovo svojstvo daje islamskim vrijednostima životnost i djelotvornost. Drugo, muslimansku zajednicu karakterizira spremnost da vrijednosti koje definiraju konkretnu praksu pojedinca, grupe i vođstva, prevedu u zajedništvo muslimanskog ummeta u radu ka željenom cilju. Treće, muslimanski ummet karakterizira okrenutost praksi i kreativnost, a obje su potrebne da bi njegovi pripadnici bili *halife* na Zemlji. Drugim riječima, cijeli muslimanski ummet teži zakonitom uživanju u blagoslovi- ma ovog svijeta, među kojima su i prosperitetan život a i osjećaj individualne i kolektivne sigurnosti. Ova težnja obuhvata aktivnosti suzbijanja neznanja, siromaštva i bolesti ili barem minimiziranja njihovih posljedica. Dakle, ove tri prepoznatljive karakteristike oznaka su saglasnosti muslimanskog ummeta u pogledu shvatanja, volje i djelovanja.

Potvrda Božijeg jedinstva iskazana u svjedočenju “nema nikakvog drugog boga, osim Boga (Bog je Jedan)” znači, između ostalog, da Božija uputa vrijedi svugdje i za svakog, da je muslimanski ummet temelj ljudskog zajedništva i da se pojam ummeta razlikuje od neislamskih pojmova po tome što sljedbenicima drugih religija daje pravo da se okupljaju na osnovu svoje religije; zapravo, on ih na to podstiče. Ummet sljedbenike drugih religija integrira u muslimansko društvo dopuštajući im da zadrže svoj religijski identitet i svoje religijske institucije. Ustav jednog muslimanskog društva mora svima prenijeti da su pozvani da uđu u islam ili barem pod islamsku zaštitu, mora štiti njihova prava religijske manjine i stvarati okruženje mira. Dakle, ovo globalno

obilježje potvrde Božijeg jedinstvaotvoreni je poziv na mir. To ne znači nužan prelazak u islam. Međutim, njime se zaista garantira uspostavljanje miroljubivih odnosa u kontekstu gdje se njeguju ljudska sloboda i dostojanstvo i čuvaju kroz uzajamno razumijevanje, dobrosusjedstvo i saradnju u područjima ekonomije, društva, nauke i kulture. Uskratiti ljudima slobodu znači povrijediti njihovo ljudsko dostojanstvo. Stoga svaki član muslimanskog društva treba uživati potpunu slobodu izbora religijske pripadnosti.

Kada je svijet prožet etičkim vrijednostima, izvršava se Božija volja, a briga ljudi za ovaj svijet i čuvanje ovog svijeta postaju forma bogoštovlja. Svako Božije stvorenje instrument je ispunjenja Božije volje. Međutim, ljudi su stvorenja kojima je darovana i posebna čast. Kao takvi, posjeduju sposobnost i volju da ispune Božiju volju. Oni nisu u nekom egzistencijalnom metežu iz kojeg ne mogu pobjeći; dakle, oni ne trebaju spasitelja. Oni treba da obavljaju svoje dužnosti, a kada to čine, njihova vrijednost raste proporcionalno njihovim postignućima. Potvrda Božijeg jedinstva je, tako, potvrda da će Božijom voljom svim ljudima doći blagoslov. Moralna djela posjeduju istu vrijednost, bez obzira na običaje ljudi, boju njihove kože ili mjesto gdje žive. Stoga moralan život ima univerzalnu vrijednost i društveni karakter.

c) Manifestacije tevhida u ekonomskom sistemu¹⁰

Po El-Farukijevom mišljenju, vrijednosno utemeljeno obilježje koje proizlazi iz svjedočenja “nema boga osim Boga” među najznačajnijim je manifestacijama *tevhida* u islamu. Volja Sve-mogućeg Boga posjeduje vrhunsku vrijednost i vrijednost svega ostalog izvodi se iz te volje. To što se ljudi klanjaju Svemogućem Bogu ispunjenje je ove Božanske volje, a ona daje pravu vrijednost vremenu i mjestu. Bog je stvorio svijet sa svrhom da ga ispunni vrijednostima kroz Božanski svjetonazor koji ljudi posjeduju i

¹⁰ Al-Faruqi, *Al-Ta'wib: Its Implications for Thought and Life*, poglavlje 11, str. 157-183.

kroz moralna djela kojima ispunjavaju svoje živote. Kako su ljudi svjesni svih stvari oko sebe, a svaka posjeduje kosmičku vrijednost, oni uviđaju svoju obavezu da čuvaju, poboljšavaju i uljepšavaju ovaj svijet. Svi su ljudi jednaki i niko ne nadmašuje drugog osim po dobrim djelima (svijesti o Bogu). Slično, sve stvari na ovom svijetu funkcioniraju u skladu s Božijim zakonima, a njihova se vrijednost povećava kada ih ljudi koriste da svijet ispuni svoj prirodni potencijal.

Kao religija koja izriče Božije jedinstvo, islam potvrđuje i potrebu za uravnoteženim odnosom između materijalnog i duhovnog. Na taj način, islam ljudima svuda donosi dobrobit i blagoslov, kroz težnje da se Zemljini resursi korisno upotrebljavaju, da se zadovolje materijalne potrebe ljudi i da se unaprijedi integrirani razvoj. Svaki duhovni napredak mora pratiti materijalno poboljšanje (i obratno), zato što, ako nema ravnoteže između materijalnih i duhovnih dimenzija, remeti se životni red.

Ekonomski sistem u islamu zasniva se na dva principa. Prema prvom principu, nijedan pojedinac ili grupa nemaju pravo iskorištavati druge. Prema drugom principu, nijedan pojedinac ili grupa nemaju pravo nametati ekonomske blokade drugima ili im osporavati pristup robama ili uslugama. Ibn Haldun opisao je ovakve principe kao univerzalne društvene zakone. Ljudi su i građani. Drugim riječima, ljudski život zahtijeva određenu vrstu uređenog kolektiviteta kako bi se mogla ostvariti saradnja i integracija između pojedinaca i zajednica koje imaju međusobno povezane, zajedničke interese. Zato je Poslanik ukinuo sporazume koji su bili na snazi među različitim plemenima Arabijskog poluotoka kako bi stvorio uvjete za prijevoz, putovanje, migracije i slobodnu trgovinu. Na sličan način je i drugi halifa Omer ibn elHattab ukinuo sve carinske postaje kako bi se olakšalo kretanje ljudi i roba s jedne na drugu teritoriju islamske države. Zapravo, trgovina između različitih islamskih upravnih oblasti i Bizantijskog carstva nije se ograničavala ni u vrijeme neprijateljstva i sukoba.

Vjerovanje u Božije jedinstvo isto tako reflektira se u općim principima koji djeluju u jednoj islamskoj ekonomiji. Ono se manifestira, naprimjer, u muslimanskoj radnoj etici i islamskim principima proizvodnje. Jedan takav princip predviđa da jedan čovjek treba proizvesti više nego što sam može potrošiti, izvršiti više usluga nego što ih jedan čovjek koristi i tokom svog života dati svijetu više nego što dobije. Drugi islamski princip proizvodnje predviđa da se poljoprivredna i industrijska proizvodnja usmjeravaju ka onome što najviše koristi potrošačima a da se pri tome ne nanosi šteta resursima nad kojima je čovjek *halifa*. Treći takav princip predviđa da, ako je čovjeku dato nešto što pripada nekom drugom, on to uvijek mora vratiti vlasniku u istom ili boljem stanju nego što je bilo kada ga je dobio. Četvrti princip zahtijeva da proizvodi ne smiju biti pokvareni ni na koji način, da se usluga mora pružiti sasvim pošteno i bez komplikacija, ne iz straha da će ih otkriti nadzorne institucije, već iz želje da se pridržavaju plemenitih ideala koji proističu iz vjerovanja u *tevhid*, iz prirodne težnje da čine dobro i zarad unutrašnjeg zadovoljstva koje proizlazi iz vršenja Božije volje i predviđene nagrade na onom svijetu.

Što se tiče etike proizvodnje i potrošnje, iz vjerovanja u *tevhid* proističu brojni principi. Među njima su pozitivan stav prema materijalnoj potrošnji, drugim riječima, svijest o vrijednosti materijalnih stvari i važnosti zadovoljavanja materijalnih potreba čovjeka, ali ne do tačke rasipništva i ekstravagancije. Proizvedeni višak u islamskoj ekonomiji treba ponovo ulagati u povećanje proizvodnje, bogaćenje muslimanskog ummeta i davanje doprinosa društvenim uslugama i u druge dobre svrhe, sve da bi se iskazalo saosjećanje i solidarnost s ljudima u potrebi i da bi se stekla Božija milost. Brojni su načini trošenja finansija da bi se zadovoljile osnovne potrebe pojedinca, društva i države. Što se tiče pojedinca, od njega se traži da izdržava svoju porodicu i da raspodijeli svoj zekat na pojedince i grupe navedene u Kur'anu.¹¹

¹¹ Sura *Et-Tevba*, 9:60 nabraja posebne svrhe za koje se prikupljeni zekat može potrošiti.

Pojedini muslimani mogu dobrovoljno povećati milostinju i dati je kome god žele pomoći. Kada neki musliman ili neka muslimanka umre, koliki god imetak da je ostao, raspodjeljuje se prema vrlo preciznom i pravednom sistemu. Na nivou države, postoji riznica koja se puni iz konkretnih izvora, među kojima su javna dobra i zekatski fondovi. Nezekatske fondove, skupljene od bogatih ljudi, preko raznovrsnih poreza, naprimjer, vlada troši da ojača i zaštiti muslimanski ummet unapređenjem proizvodnje i investicionim projektima u poljoprivredi, industriji i uslugama. Iz prihoda takvih poduzeća, država daje plaće vojsci i državnim uposlenicima, gradi puteve, otvara škole i bolnice itd.

Etika islamskog ekonomskog sistema koja se odnosi na rad, proizvodnju i potrošnju promovira pozitivne stavove, odgovornost i pravednost, čime pomaže da svi članovi društva steknu materijalne i duhovne dobrobiti.

d) Manifestacije tevhida u estetskom području¹²

U skladu s islamskim naglaskom na strogom monoteizmu (*tevhid*), muslimanski umjetnici stvaraju umjetnost kojom uljepšavaju svijet. Svoju umjetnost razvijaju u formi apstraktnih slika poznatih kao "arabeske", koje se protežu u svim pravcima dok ne prekinu s materijalnom prirodom stvari i preobrase se u sâmo vidno polje. Sa svojim raznovrsnim oblicima, među kojima su složene isprepletene forme i slova, arabeske i arapska kaligrafija prenose vrlo razvijenu svijest o transcendentnom. Čak i kada muslimanski umjetnici u svojim crtežima koriste forme biljaka, životinja ili ljudi, oblikuju ih tako da transcendiraju materijalnost. Muslimanski umjetnici, dakle, pretvaraju svoje jezičko i književno naslijeđe u panoramu značenja i ideja, projicirajući svoje estetske vrijednosti na interijere i eksterijere. Na taj način *tevhid* postaje ključ tumačenja djela muslimanskih umjetnika, koji svijet motre s islamskog stajališta preobražavajući ga u elemente koji nadilaze geografsku lokaciju, jezik ili etničko porijeklo.

¹² El-Faruki, *Et-Tevhid*, poglavlje 13, str. 195-215.

To što u islamskoj kulturi umjetničkih formi nema predstavljanja likova – u skulpturama, na crtežima, slikama i u dramama – izraz je apsolutne opredijeljenosti za Božije jedinstvo i odbijanje da se Bogu Stvoritelju pripiše bilo kakva osobina koja bi se odnosila na stvorenja. Odsustvo ovih umjetničkih formi, dakle, pokušaj je da se izbjegne svaka vrsta *širka*, tj. pridruživanja druga Bogu, tako što se stalno njeguje svijest o Božijoj transcendentnosti, pa, dakle, i nemogućnosti da se Bog utjelovi na bilo koji način. Pokušaje da se Bog predstavi u bilo kakvom prirodnom obliku, čak i u formi čovjeka, islam smatra površnim i naivnim, nemoćnim da simbolizira Sve-transcendirajućeg Jednog, Koji se mora shvatati potpuno drugačijim od konačnog stvorenog svijeta. Muslimanska svijest o tome da se Bog Svemoćni ne može prikazivati ni u kakvoj materijalnoj, vidljivoj formi zapravo je najuzvišenija estetska vrijednost koju ljudi mogu steći, pošto nijedno fizičko stvorenje ne može predstavljati Boga u Njegovoj transcendentnosti i savršenstu. Kur'anski iskaz o Bogu da “Njemu ništa nije slično...” (sura *Eš-Šura*, 42:11) utjelovljuje najsavršeniju svijest o ljepoti.

El-Faruki smatra da, posmatrana u svjetlu učenja *tevhida*, umjetnost mora biti pokušaj da se u prirodi čita suština koja nije ondje i da se toj suštini da forma koja joj najbolje odgovara. Međutim, ta se suština ne nalazi u Prirodi, ona postoji iznad i izvan Prirode, zato što pripada isključivo transcendentnom Tvorcu Prirode. Ova već postojeća suština, koja je objekt estetskog iskustva i opažanja, aspekt je ljepote koji pobuđuje čovjekove emocije i izdiže ih iznad materijalnih oblika, a materijalni oblici su, u sebi i po sebi, lišeni prave vrijednosti.

El-Faruki opisuje umjetnost predstavljanja kao izricanje nezrecivog, što je, naravno, nemoguće! Međutim, muslimanski umjetnici ovom nemogućem zadatku pristupaju kroz nešto što El-Faruki naziva “islamskim umjetničkim genijem” i “islamskim umjetničkim probojem”. El-Faruki navodi fenomen kad muslimanski umjetnik predstavlja neku biljku ili cvijet na način koji se u potpunosti razlikuje od načina na koji ta pojedina biljka

ili cvijet u stvarnosti izgledaju. Umjetnik neprekidno ponavlja slike biljke ili cvijeta, čime poništava njihovu individualnost i tjera njihove prirodne attribute iz ljudske svijesti. Estetski prikaz beskrajnog i neiskazivog kroz ponavljanje objekta koji se slika jeste pokušaj da se neverbalno prenese poruka slična onoj koja je sadržana u verbalnoj poruci, "Nema boga osim Boga". Brilljantnost arapskog jezika i arapske poezije izvori su ponosa Arapa iz prijeislamskog doba. Objava Kur'ana iznijela je arapski jezik na nove visine, koje za Arape, a potom za cijelu muslimansku zajednicu, čine nove standarde ljepote sublimirane u vidljivom obliku, zvuku i duboko univerzalnim značenjima.

U zaključku diskusije o doktrini Božijeg jedinstva želimo naglasiti dvije stvari. Prva je da su muslimanski učenjaci jednoglasni da je *tevhid* kamen temeljac islama, da islamskoj civilizaciji daje njen identitet. U sâmom središtu islamskog svjetonazora, *tevhid* služi kao izvor islamskih vrijednosti koje svoj konkretan izraz nalaze u praktično svim aspektima islamskog života, od mišljenja i racionalnog istraživanja, preko političkih, društvenih i ekonomskih sistema, do područja estetike i muslimanskog odnosa prema raznim formama umjetnosti. Druga je da je *tevhid* temelj jedinstva znanja, koje potom služi kao temelj epistemološke integracije u islamskom svjetonazoru, u islamskoj metodologiji i praksi.

(2) Tezkija, "očišćenje" u sistemu islamskih vrhunskih vrijednosti

S islamskog stanovišta, Božanski objavljena religija nema značenja bez svjedočenja jednog Stvoritelja, niti bez procesa kojim se pročišćuje čovjek, koji, kao Božije stvorenje, mora biti kadar ponijeti povjerenu mu dužnost *halife* na Zemlji. Ljudi su ti kojima je namijenjena objava, spuštena od Jednog Stvoritelja, ljudi vjeruju u jedinstvo Tvorca, oni se spoznaju kao Njegovi robovi i oni, u skladu s tim, nastoje iskoristiti svoje mentalne i fizičke sposobnosti da unaprijede Zemlju i ljudski život. Kroz ta nastojanja ljudi čiste sebe, svoj imetak i svoje odnose od svega što nije vrijedno Božijeg blagoslova.

U ovoj diskusiji namjera nam je doći do jednog epistemološkog stajališta o očišćenju, *tezkiji*, koja zauzima važno mjesto u kur'anskom vrijednosnom sistemu. Objekt čišćenja i reforme jesu ljudi, koji su – kao pojedinci, grupe i članovi šireg ummeta – odgovorni pred Bogom za to kako raspolažu onim što im je na Zemlji povjereno. Pošto ljudi žive i na materijalnoj i na duhovnoj ravni, i proces čišćenja odvija se na obje te ravni. Reforma mora unaprijediti ljudska bića na stazi očišćenja; inače, ona gubi vrijednost. *Tezkija* je i cilj kojem služi ljudski razvoj i put kojim se taj razvoj odvija. Više od običnog individualnog osjećanja, emocije ili dužnosti, *tezkija* je vitalni element društvenog razvoja.

Diskusija o *tezkiji* dotiče se različitih značenja ovog termina kako se on koristi u Kur'anu Časnom, mjesta koje taj pojam zauzima u mišljenju i praksi muslimanskih asketa, mistika i ratnika, kao i *tezkije* kao temeljne svrhe Božije objave.

Pojmovi i termini iz Kur'ana koji se odnose na očišćenje

Riječi izvedene iz arapskog korijena *z – k – v* u Kur'anu se javljaju pedeset i devet puta. Među njima su *zeka*, *zekka*, *ezka*, *zekijjen*, *zekat* i druge. Termin *zekat* – koji označava očišćenje, blagoslov i rast – javlja se trideset i dva puta u vezi s dijelom imetka koji musliman mora potrošiti na članove muslimanskog društva koji su u potrebi i četiri puta u značenju pohvale i priznanja. Riječ *tezkija* javlja se četiri puta u vezi s jednom od četiri svrhe Božije objave, a na ostalim mjestima gdje se javlja označava procese poput čišćenja, napretka, razvoja i povećanog dobra i koristi. Dalje ćemo diskutirati o odabranim odlomcima koji služe kao objašnjenje nekih posebnih značenja koja termin *tezkija* prenosi u Kur'anu.

Očišćenje pojedinca

Pojedinac se pročišćava ulaskom u vjeru. Bog Svemogući jednom je podsjetio Poslanika da bi slijepac koji mu je prišao "...možda htio očistiti se" (sura *Abbese*, 80:3). Traženjem samoočišćenja čovjek izbjegava paklene vatre: "A od nje daleko bit će onaj ko je istinski

Boga svjestan: onaj koji troši svoj imetak [na druge] tako da bi se očistio” (sura *El-Lejl*, 92:17–18). Oni koji teže samoočišćenju sebi stiču veliku korist. Zato Bog Svemoćni objašnjava Poslaniku, “...ti istinski možeš opominjati samo one koji u strahopoštovanju stoje pred Gospodarom svojim, mada je On izvan njihova shvatanja, i koji molitvu obavljaju stalno i koji znaju da ko se čisti, za svoje dobro se čisti, a Bogu sve se vraća” (sura *Fatir*, 35:18). Neko s osobinama vjere, dobrote, pravednosti i odanosti može se opisati kao “duša bezgrešna”, tj. čista duša ili “duša obdarena čistotom” (*nefs zekijje*) (sura *El-Kehf*, 18:74 i sura *Merjem*, 19:19). Najduža Božija zakletva u Kur’anu Časnom spominje čišćenje duše:

*Tako Mi Sunca i njegova prekrasna sjaja
Tako mi Mjeseca kada ga prati,
Tako mi dana kada je u svjetlu ukaže,
Tako mi noći kada je zakrije,
Tako mi nebeskog svoda i Onoga Koji ga sagrađi,
Tako mi Zemlje i Onoga Koji je rasprostro,
Tako mi duše i Onoga Koji je uskladi i uredi,
I njene sposobnosti da spozna dobro i zlo,
Zaista će uspjeti onaj ko je očisti,
A podbaciti onaj ko je iskvari!* (sura *Eš-Šems*, 91:1–10)

U ovom odlomku Kur’ana Bog Svemoćni kune se onim što je On stvorio – Suncem, Mjesecom, danom, noći, nebesima i Zemljom te ljudskom dušom. Pošto se Svemogućí kune mnoštvom stvorenih entiteta, nema sumnje da je istina u koju se kune od velike važnosti. A istina u koju se Svemogućí kune jeste da će oni koji očiste svoje duše uspjeti, a oni koji ih iskvaru neće: “Zaista će uspjeti onaj ko je [dušu] očisti, a podbaciti onaj ko je iskvari!” Čišćenje duše znači da čovjek izbjegava grijeha koji bi izazvali Božije nezadovoljstvo i čini pravedna djela, kojima će zaslužiti Njegovu milost. Što se tiče iskvarivosti duše, do nje dođe kada čovjek dobrovoljno podlegne iskušenju i čini nepravdu, čime sputava svoju dušu da duhovno napreduje i stiče blagoslov i dobro.

Ljudska duša, koja ili prosperira zahvaljujući čišćenju ili pada u bezdan očaja i gubitka zbog iskvarivosti, predstavlja cijelo

ljudsko biće – tijelo, um i duh. “Duša” može biti pojedinačni čovjek ili ljudski kolektiv. Ljudi posjeduju razne oblike bogatstva kao Božiji namjesnici. Drugim riječima, ovo bogatstvo povjerenom im je od strane njegovog Vlasnika, Boga Svemoćnog. Oni žive u okruženju koje je Bog stvorio, gdje ih je Bog postavio za namjesnike, odgovorne za korištenje bogatstva koje je Bog dao, u svrhu najpotpunijeg razvoja Zemlje i izgradnje ljudske civilizacije. Međutim, u žiži očišćenja jeste ljudska psiha, mjesto emocija, dobrote i osjećanja, odakle polazi uspon i napredak nemirne nutrine, jastva, “jer, zaista, ljudska je nutrina sklona zlu...” (sura *Jusuf*, 12:53; usp. sura *El-Me'aridž*, 70:19). Nakon što čuje optužujući glas savjesti, duša se čisti sve dok ne stekne potpuno Božije zadovoljstvo, u svakom pogledu, i sve dok ne zasluži da joj se Bog obrati riječima: “Pa se vrati Gospodaru svom, zadovoljna i On zadovoljan s tobom; pa, uđi među robove Moje i uđi u Džennet Moj!” (sure *El-Fedžr*, 89:28–30).

Očišćenje osjećanja i društvenih odnosa

Riječi izvedene od riječi *tezkije* često se koriste u značenju čišćenja i uzdizanja emocija i društvenih odnosa. Kad se, naprimjer, muž i žena razvedu, ljudi su skloni podleći osjećanjima mržnje i gorčine, a izgubiti osjećanja ljubavi i naklonosti. Takva osjećanja mogu podstaknuti ženinu rodbinu da joj zabrani povratak mužu čak i onda kada muž i žena žele da se vrate jedno drugom. Međutim, Bog u Kur'anu objašnjava da je pomirenje najbolje za oboje i da vraćanje harmonije i dobre volje u brak, a uklanjanje sumnje i podozrivosti, čisti njihova srca. Dakle, potrebno je podsticati misli i osjećanja koja čiste ljudska srca, učvršćuju dobre veze i jačaju sisteme koji su korisni za društvo. Bog Svemoćni kaže:

A kada se razvodite od žena i one ispune propisano vrijeme čekanja, ne sprečavajte ih da se ponovo udaju za svoje muževe ako se oboje slažu da pošteno žive. Ovo je savjet svima vama koji vjerujete u Boga i Sudnji dan. To za one čednije i čistije među vama (*zalıke ezkā lekum*). A Bog zna, a vi ne znate. (Sura *El-Be-kare*, 2:232)

Prema Ibn Ašuru, fraza ovdje prevedena kao “čistije među vama” znači da je ženin povratak mužu

... bolji za čistiji život, i njen i njegov, da je vjerovatnije da će čuvati i svoju i njegovu čast, kao i bolje za sticanje dobra i blagoslova. Termin *ezkâ* (“čistije”) označava povećanje bogatstva i obilje. Ženina rodbina sprečava njen povratak mužu iz želje da spriječi blaćenje porodičnog ugleda. Međutim, Bog ih upućuje da će dopuštenje ženi da se vrati muži više zaštititi njihovu čast, pošto će se time očuvati naklonost među porodicama koje su povezane brakom. Stoga, ako sprečavanjem razvedene žene da se vrati mužu njena porodica pokušava spriječiti štetu ili nepravdu, njihova odluka da joj dopuste povratak čin je velikodušnosti i oprosta, čin kojim se popravljaju što popravljati treba.¹³

Fraza “čistije vam je” (*ezkâ lekum*) ili “čistije im je” (*ezkâ lehum*) ponavlja se u kontekstu gdje postoji praksa koja može dovesti do zločina ili štete. Naprimjer, treba se suzdržavati od odlaska u goste bez poziva iz poštovanja tuđe intime, od pretjeranog gledanja u osobu suprotnog spola, od seksualnih odnosa u pogrešnom trenutku da bi se sačuvala vlastita i čast partnera – sve to donosi očišćenje i savjesti i vanjskog ponašanja. Kao ishod, cijelo se čovjekovo biće uzdiže na višu ravan i postaje svjesnije da Bog vidi sve što neko misli i radi. U Kur’anu stoji, naprimjer, “... ako nikog ne nađete unutar [kuće], ne ulazite bez dopusta; ako vam se kaže: ‘Vratite se’, a vi se vratite. To vam je čistije (*huve ezka lekum*); a Bog zna sve šta radite” (sura *En-Nur*, 24:28). I “Reci vjernicima neka spuste svoje poglede i čuvaju čednost svoju: to im je čistije (*zalike ezkâ lehum*) – a, uistinu, Bog zna sve šta oni rade” (sura *En-Nur*, 24:30).

Očišćenje bogatstva

Što se tiče termina *zekat*, koji označava jedan od pet stubova islama i jedinstvena je islamska obaveza, Ibn Ashur smatra da se

¹³ Muhammed et-Tahir ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Nalaženje pravog smisla i prosvjetljenje uma u tumačenju Časne Knjige), Tunis: Ed-Dar et-tunisija li en-našr ve et-tevzi, 1997, dio 2, str. 428.

prije objave Kur'ana riječ *zekat* nikada nije koristila u značenju bogatstva potrošenog u Božije ime, te da tek u Kur'anu nalazimo da se ova riječ koristi na taj način.¹⁴ Kao stub islamske religije, zekat je u rangu svjedočenja da “nema boga osim Boga”, obavljanja namaza, posta u mjesecu Ramazanu i obavljanja hodočašća u Mekku. Kao jedinstveni potporanj ukupnog društvenog sistema, zekat ima ulogu očišćenja muslimana od škrtačenja pomažući mu da se ne vezuje suviše uz svoj imetak; istovremeno, time se poštuju prava zajednice i njenih članova. Zekat je od velikog značaja za ekonomski sistem, pošto se čin skupljanja novca u islamu smatra za formu bogoštovlja. Zekat, koji predstavlja određeni dio imetka pojedinca koji se daje zajednici, primjenjuje se samo ako je pojedinac vlasnik cijelog imetka i slobodan da raspolaže njime, i ako ga je stekao čestitim radom. Zekat se skuplja iz proizvodnje, poljoprivrednih prinosa, industrije i trgovine, i u određenom vremenu i iznosu. Uzima se od imetka koji prelazi određeni iznos i koji je u vlasništvu pojedinca tokom jedne godine. Vezuje se i uz određeno vrijeme u godini, naprimjer uz žetvu (“...dajte im što je njihovo pravo na dan žetve...” – sura *El-En'am*, 6:141). Što se tiče iznosa duga, on može biti 2,5 procenata, 5 procenata, 10 procenata ili 20 procenata, ovisno o vrsti imetka i o vrsti rada koji se obavlja da bi se imetak stekao. Udio iz imetka potrošen na dobrobit društva može dosegnuti i do 100 procenata, kao u slučaju energetske resursa koji se ne mogu smatrati privatnim vlasništvom.

Zekat je jamstvo za dobivanje blagoslova i bogatstva: “A što dajete na kamatu, da bi se imetkom drugih ljudi uvećalo, neće vam se kod Boga uvećati – a to što dajete za milostinju, tražeći Božije Lice, oni će naknadu višestruku steći!” (sura *Er-Rum*, 30:39). Dakle, ko god traži posao koji će mu umnožiti bogatstvo, neka od tog bogatstva daje u obliku zekata.

Bog Svemogući obećao je Svom narodu: “I Bog je rekao: ‘Ja sam uz vas!’...” (sura *El-Ma'ide*, 5:12). A kakav je to veličanstveni

¹⁴ Ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, dio 1, str. 12.

Prijatelj! Međutim, prijateljstvo Božije stiće se uz određene uvjete, a jedan od njih je spremnost da se dijeli imetak za milostinju, to jest, da se daje zekat: “Ako budete revnosno obavljali molitvu, ako budete davali milostinju (zekat) i vjerovali u Moje poslanike i pomagali ih, i Bogu lijep zajam dajete...” (sura *El-Ma'ide*, 5:12). Božije prijateljstvo veliki je blagoslov, ono nas vodi i štiti. Međutim, ono je i uvjetno, pošto od nas traži da

... Mu se pokoravamo i ponašamo prema Njegovim uvjetima... da zasnivamo ekonomski život na pristupu koji garantuje da se bogatstvo neće samo prenositi od jednog do drugog bogataša, da se ne bi nakupilo u rukama nekolicine i to izazvalo ekonomsku oskudicu, budući da mase ne bi mogle kupovati i trošiti. U takvoj situaciji točak proizvodnje bi se zaustavio ili, u najmanju ruku, s mukom i sporo okretao, donoseći jednima luksuz i bogatstvo, drugima muke i siromaštvo, a iskvarenost i neravnotežu u društvu općenito... Sva ova zla sprečava zekat. Sprečava ih Božiji pristup raspodjeli bogatstva i ekonomskom upravljanju...¹⁵

Savremeni islamski ekonomski poredak počiva na kamatama i mnogi teško mogu zamisliti valjan sistem zasnovan na nekoj drugoj praksi. Zekat je postao tek nešto više od forme individualnog altruizma, koji nikada ne može poslužiti kao osnova za modernu ekonomiju. Stoga su ljudi današnjice izgubili osjećaj šta je zekat i šta on može biti, pošto nikada nisu svjedočili prakticiranju istinske islamske ekonomije.

Očišćenje vjerske zajednice kao svrha Božanske objave

Riječi izvedene iz korijena *z – k – v*, koje se javljaju u četiri kur'anska ajeta, označavaju očišćenje kao eksplicitnu svrhu Božije objave, posebno one Božije objave koja je data Pečatu poslanika, Muhammedu. Ova četiri ajeta glase:

“O Gospodar naš! Učini da Tebi se predamo i od potomstva našeg zajednicu koja će Ti se predati, i pokaži nam obrede naše

¹⁵ Sejjid Kutb, *Fi zilal el-Kur'an* (U hladovima Kur'ana), Kairo: Dar eš-Šuruk, 1978, vol. 2, dio 6, str. 857.

i primi naše pokajanje: jer, uistinu, samo Ti primaš pokajanje i dijeliš milost! O, Gospodaru naš! Pošalji poslanika od našeg potomstva koji će im prenositi Tvoje poruke i predati im objavu i učiti mudrosti, te ih podstaći na očišćenje: jer, uistinu, Ti si jedini Svemogućí i bez sumnje Mudri!” (sura *El-Bekare*, 2:128–129).

Poslali smo jednog poslanika od vas koji će vam prenositi Naše poruke i da vas podstakne na očišćenje (*juzekkikum*) i koji će vam prenositi objavu i mudrost i koji će vas učiti onom što niste znali (sura *El-Bekare*, 2:151).

Zaista je Bog darovao dar veliki vjernicima kada im je od njih poslanika jednog uzvisio da im Njegove poruke prenosi, da ih podstakne na očišćenje i da im kazuje Božiju knjigu, kao i mudrost – jer su zaista prije toga bili u zabludi (sura *Ali Imran*, 3:164).

On je Taj Koji je poslao neukom narodu poslanika iz njihovih redova, da im prenosi Njegove poruke i da ih podstakne da se čiste, da im kazuje Božiju knjigu kao i mudrost – a prije toga su, zaista, u zabludi bili (sura *El-Džum'a*).

Prvi citirani odjeljak sadrži molitvu koju izgovara Ibrahim, neka je mir na njega, tražeći od Boga da od njegovog potomstva stvori narod ili zajednicu potčinjenu Bogu, te da im pošalje njihovog vlastitog poslanika. Poslanik kog od Boga Ibrahim traži izvršit će četiri zadatka: (1) prenijeti Božije poruke svom narodu, (2) kazivati im objavu, (3) dati im mudrost i (4) podstaći ih na očišćenje. Ostala tri ajeta govore o načinu na koji je Bog milostivo odgovorio na Ibrahimove dove, poslavši Svog poslanika Muhammeda i stvorivši muslimanski ummet. U vezi s ovim zapažaju se dvije stvari. Prvo, da je očišćenje koje Ibrahim spominje u svojoj dovi četvrti zadatak ili svrha koju će taj budući poslanik ispuniti, dok se u preostala tri citirana odlomka očišćenje pobraja odmah nakon prenošenja Božije poruke. Drugo zapažanje jeste da će se očišćenje o kojem je riječ dešavati unutar muslimanskog ummeta za koji je Božiji poslanik Ibrahim molio. U drugom citiranom odlomku Bog se obraća direktno ovoj zajednici, a u trećem i četvrtom On govori o njima u trećem licu kao o “vjernicima” i “neukom narodu”. Dakle, vidjet će se da ni očišćenje

ni ostala tri zadatka s kojima je Poslanik poslan ne govore o discipliniranju pojedinca, izgradnji individualnog karaktera ili oplemenjivanju ili uzdizanju svijesti, osjećaja ili emocija pojedinca. Međutim, iako se kur'anski ajeti koji se obraćaju direktno ljudima kao namjesnicima, odgovornim Bogu, općenito obraćaju mnoštvu, oni ipak obuhvataju sve jedinice tog mnoštva, od pojedinca, preko porodice, plemena i dalje, pošto je cilj Božije objave u konačnici očišćenje cijele ljudske civilizacije.

Ova četiri kur'anska odlomka zapravo iznose jedan program obrazovanja muslimanske zajednice. Ovaj program čine četiri glavne komponente koje zajedno funkcioniraju u izgradnji zajednice, definiraju njen lik i određuju njene glavne karakteristike. Prva komponenta ovog Božanski nadahnutog programa jeste prenošenje Božijih znakova. Treba se prisjetiti da je riječ ovdje prevedena kao "znakovi" ista koja se u arapskom koristi za ajete Kur'ana. Dakle, "prenošenje [Božijih] znakova" (*tilāve elāje*) može se razumjeti i kao "učenje [Božijih] ajeta". Ovaj proces podrazumijeva iskorjenjivanje nepismenosti na njenim raznim nivoima, od nesposobnosti čitanja i pisanja do nepoznavanja nauke i kulture, kao i uzdizanje onih kojima je objava upućena na ravan gdje će osjetiti dostojanstvo i biti počastvovani od Boga zbog toga što će učiti Njegovu objavu i steći dobra iz njenog sadržaja. Druga komponenta jeste očišćenje, koje obuhvata dimenzije oplemenjivanja, pročišćenja, blagoslova, povećanja u dobru i obilje. Treća komponenta jeste kazivanje objave, tj. prenošenje ljudima njenog sadržaja, i znanja i moralnih uputstava. I četvrta komponenta jeste poučavanje u mudrosti, tj. poučavanje ljudi sadržaju objave tako da ona urodi plodom – i riječju i djelom, čime će oni steći duhovnu spoznaju i razboritost, razviti sposobnost da pravilno procjenjuju stvari, razumijevanjem i njihovih uzroka i njihove svrhe.

*Očišćenje kako ga shvataju škole asketizma (zuhd),
misticizma (tesavuf) i borbe (džihad)*

U prvo vrijeme islama, neki Poslanikovi ashabi odabrali su živjeti asketskim životom. Kasnije, kako su neki slojevi muslimanskog društva postajali više svjetovni i kako su političke borbe postajale svakodnevice, tendencija ka asketizmu razvila se u neku vrstu izolacije od društva, a s njom povezana praksa u nešto što će biti poznato kao sufizam. Sufije su se, u nastojanju da se približe Bogu, odricale od prolaznih zadovoljstava ovozemaljskog života i bile stalno posvećene djelima pobožnosti. Kako je vrijeme prolazilo, ove forme samoočišćenja i lične pobožnosti poprimile su kolektivno obilježje: sufijski istomišljenici okupljali su se u posebne grupe, čiji su članovi bili predani učenjima određenog vođe i držali se određenih obrazaca ponašanja u području bogoštovlja i *zikra*, odnosno zazivanja Boga, kao i načina na koji su se odnosili jedan prema drugome, kao članovima duhovne zajednice. S vremenom su razvili poseban vokabular sufijskog mišljenja i prakse, što je za posljedicu imalo da neki sufijski termini, koji laicima znače jedno, za članove sufijskih bratstava ili njihove duhovne vođe imaju drugo, ezoterijsko značenje. Primjer takve terminologije jeste ono što je kod određenih sufijskih redova poznato kao tročlani sistem: *teḥalli* – *teḥalli* – *tedželli*.

Termin *teḥalli* označava napuštanje grešnih djela, dok *teḥalli* znači poduzimanje čestitih, pobožnih djela. Ustrajna privrženost i ova promjena u stavu i ponašanju može osposobiti učenika da uđe u stanje duhovne bistrine i psihološke ekstaze koju sufije nazivaju *tedželli*, gdje tragalac doživljava Božije prisustvo koje se manifestira u njemu. Međutim, kod nekih sufija pojavila se praksa (forme ponašanja) koja se smatra neprihvatljivom novotarijom, dok su praksa asketizma i put samoočišćenja i dalje u području pravovjerja. Neki sufijski redovi uključeni su u oružane sukobe protiv neprijatelja islama, a drugi propagiraju islamsku vjeru u brojnim regijama Afrike i Azije.

Kako bi se i moglo očekivati, *tezkije* se povezuje i s raznim formama borbe ili džihada. To je unutrašnja borba protiv nižih strasti. O ovoj borbi govori Bog Svemoguću u ajetu: “A one koji se srčano bore za Nas – Mi ćemo ih sigurno povesti putem koji vodi do Nas: jer Bog je, uistinu, uz one koji dobro čine” (sura *El-Ankebut*, 29:69). Postoji borba koja podrazumijeva žrtvovanje lične udobnosti, imetka, a ponekad i vlastitog života. O ovoj se borbi govori kada Kur’an spominje “one koji vjeruju, i koji su prihvatili izgnanstvo, i koji se bore za vjeru, svojim imetkom i životom svojim, na Božijem putu...” (sura *El-Enfal*, 8:72). Pored ovih, postoji i borba koja podrazumijeva žrtvovanje bogatstva; Kur’an hvali onog koji “daje svoj imetak [drugima] da bi se očistio” (sura *El-Lejl*, 92:18).

Dakle, jasno je da se na nivou pojedinca očišćenje odnosi na osjećanja, misli, namjere, stavove i lično ponašanje. Onima koji teže samoočišćenju obećan je uspjeh u pravom smislu te riječi. *Tezkija* se odvija i na planu društvenog života. Zato Poslanik, koji je poslan čovječanstvu, pomaže ljudima da se čiste time što će poboljšavati međusobne odnose i reformirati društveni i ekonomski sistem. *Tezkije* se odvija i na ravni imetka i bogatstva ljudi. Zekat koji muslimani moraju davati sredstvo je očišćenja pojedinca koji dijeli bogatstvo – bogatstvo pojedinca i bogatstvo društva u cjelini; to je proces koji donosi i blagoslov i uspjeh. Različita značenja termina *tezkije* koja upotpunjavaju i dopunjavaju jedno drugo, obuhvataju sve što musliman može zamisliti, sve što može naučiti istražujući i sve što želi postići na ovom i budućem svijetu. To su, dakle, tri sfere islamske metodologije: mišljenje, istraživanje i ponašanje.

(3) ‘Umran – društveni razvoj i prosperitet u islamskom vrijednosnom sistemu

Ako se *tevhid*, potvrda Božijeg jedinstva, u osnovi odnosi na islamsko shvatanje Boga, Koji je stvorio i uredio univerzum, i ako se *tezkije*, ili očišćenje, odnosi na islamski stav prema ljudima

kao stvorenjima s odgovornostima i zadacima kojim ih je Bog zadužio, onda se *‘umran*, ili društveni razvoj i prosperitet, odnosi na islamsko gledište o ulozi čovjeka kao *halife*. U skladu s ovim svjetonazorom, ljudski razvoj i prosperitet čine normativni standard, tj. vrijednost na osnovu koje se mjere vrijednost života, i individualno i kolektivno. To je također normativni standard za procjenu i popravljajne razvojnih aktivnosti i postignuća pojedinca, zajednice ili države.

Kako je već rečeno, vrijednosti *tevhida*, *tezkije* i *‘umrana* u bliskoj su vezi. Uzete skupa, one čine integrirani sistem koji je temelj za metodologiju epistemološke integracije. *Tevhid* je najznačajnija činjenica postojanja. Božansko jedinstvo je zbilja s unutrašnjom vrijednosti iz koje proističu sve druge zbilje. Cijeli kosmos prirodno se potčinjava Božijem jedinstvu. Zato, ako ljudi žele biti u harmoniji s univerzumom, moraju težiti samoočišćenju klanjajući se samo Bogu i potčinjavajući se Božijem vođstvu u obavljanju poslova i odnosu prema drugim stvorenjima. Očišćenje je i sredstvo i cilj ljudskog razvoja i prosperiteta; kao takvo, ono je u samom središtu društvenog zdanja.

Ovaj trodijelni sistem vrijednosti predstavlja autoritativni referentni okvir prema kojem možemo razaznati svrhu Božijeg stvaranja. On također služi kao normativni sistem vrijednosti iz kojeg niču sve primarne i sekundarne vrijednosti islamske religije. Istovremeno, međutim, treba se podsjetiti da je on izraz prave prirode stvari, a ne neki referentni okvir koji se nameće izvana.

Dalje ćemo diskutirati o vrijednosti *‘umrana* u značenju prosperitetnog ljudskog razvoja (civilizacije) s pravnog stajališta (*fikh el-‘umran*), te povezati ovu "vrijednost" i život kakav je Bog namijenio ljudima. Jurisprudencija je naprosto ono što Bog Svemogući kaže o djelima ljudi: koja djela zaslužuju Božiju naklonost, koja djela Bog zabranjuje i koja treba da izbjegavamo, a cilj svega jeste osigurati dobrobit ljudi i poštediti ih nepotrebnih teškoća. Prosperitetni društveni razvoj čini vrijednost koja upravlja našim shvatanjem o težnjama u ovozemaljskom životu,

posebno težnjama društva kao cjeline, u pogledu sistema upravljanja i javnih poslova. Društveni razvoj manifestira se u materijalnim aspektima našeg života, koji obuhvataju zgrade i puteve, poljoprivredu i industriju. On se manifestira i u emocionalnim i duhovnim aspektima naših života, koji podrazumijevaju očuvanje sigurnosti, podršku pravdi i angažman u kolektivnom dogovaranju. Zadatak uticajnih i bogatih slojeva društva, uključujući vladare, jeste da služe interesima običnih članova društva, dok je zadatak društva u cjelini da se moli Bogu da blagoslovi i da snagu onima koji imaju uticaj.

U danima kada su muslimani uvažavali “jurisprudenciju prosperitetnog ljudskog razvoja” (*fikh el-‘umran*), njihovi su životi bili ispunjeni blagoslovom. Obrazovne institucije nicale su posvuda i Bog im je otvarao riznice neba i zemlje. Uživali su u obilju svega što im je bilo potrebno, a zahvaljujući naprednoj, plemenitoj civilizaciji koju su propagirali, tražili su ih i drugi narodi. Kada su, obratno, muslimani zanemarili istu tu jurisprudenciju, oslabili su. Njihova moć i autoritet opali su, raspalo se njihovo carstvo, neprijatelji su ih pobijedili. Nemarnost i nepažnja bili su vidljivi u nedostatku ambicije i u sklonosti ka lagodnom životu i lijenosti. U djelima koja izlažu nezdrave ideje i bez pravog poznavanja islamskog prava, ove slabosti su predimenzionirane. Takva djela iznose prezir prema životu na ovom svijetu, poriču njegovu vrijednosti i odbijaju uključiti se u ovosvjetske poslove. Posljedica je tendencija zapostavljanja društvenih poslova i nesposobnost da se zaštite interesi i prava ljudi, ili da se iskaže osjećaj pripadnosti muslimanskom ummetu.

Diskusiju o *‘umranu* započet ćemo istraživanjem ovog termina u Kur’anu Časnom. Potom ćemo razmotriti vezu koju Kur’an naglašava između stanovnika i razvoja na Zemlji, karaktera života kojem to vodi i sudbine koja čeka ljude na onom svijetu. Diskusiju ćemo zaključiti osvrtom na začetnička Ibn Haldunova djela: za stvaranje nove discipline koju je on nazvao “nauka o ljudskom razvoju” (*ilm el-‘umran el-bešeri*) on je nadahnuće našao u kur’anskoj uputi.

‘Umrān u jeziku Kur’ana

Riječi izvedene od troslovnog korijena ‘ – m – r u Kur’anu se javljaju dvadeset i pet puta. Tri su u obliku vlastitih imenica:

Bog je odabrao Adema, Nuha, Ibrahimovu porodicu i Imranovu porodicu nad cijelim čovječanstvom (sura *Ali Imran*, 3:33).

I Merjem, kćer Imranovu, koja je sačuvala čednost svoju, u koju Smo udahnuili od Našeg Duha, i koja je priznavala istinu riječi svoga Gospodara – i Njegove objave – i bila od onih istinski pokornih (sura *Et-Tabrim*, 66:12).

Kada Imranova žena moli: “O, moj Gospodaru, Tebi zavjetujem ovo što je u mojoj utrobi, da Te predano služi, pa primi to od mene: uistinu si Ti Jedini Koji sve čuješ i sve znaš!” (sura *Ali Imran*, 3:35).

Korijen ‘ – m – r javlja se tri puta kao oznaka “malog hodočašća” ili “pobožne posjete” (*‘umra*) Velikoj džamiji u Mekki. Za razliku od velikog hodočašća (hadždža), koje se može obaviti samo u određenom mjesecu u godini, malo hodočašće može se obaviti bilo kada, zbog čega je Velika džamija u Mekki u svako doba puna vjernika: “I obavite hadždž i *‘umru* u Mekki Boga radi; a ako ste spriječeni, onda kurban do kog lahko možete doći zakoljite...” (sura *El-Bekare*, 2:196).

Korijen ‘ – m – r javlja se tri puta u vezi s odlascima u džamije i održavanjem džamija:

Oni koji Bogu pripisuju druga ne treba da idu u Božije hramove ili da ih održavaju (*ja‘murū*), pošto sami o sebi svjedoče da ne vjeruju. Njihova će se djela poništiti i vječno će u vatri ostati! Ići u Božije hramove i održavati ih (*ja‘muru*) mogu samo oni koji vjeruju u Boga i Sudnji dan, koji klanjaju i daju milostinju, i koji se ne boje nikog osim Boga: samo se takvi mogu nadati da će biti među upućenima! Zar smatrate da je samo napajati hodočasnike i održavati Časni Hram (*‘imaretelmesdžidilharām*) jednako djelima onih koji vjeruju u Boga i Sudnji dan i bore se srčano na Božijem putu? Nisu oni jednaki pred Bogom. A Bog ne upućuje na pravi put one koji nepravdu čine (sura *Et-Teuba*, 9:17–19).

Sljedeće: korijen ‘ – m – r koristi se kao pridjev za opis bogomolje: “Tako mi Gore Sinajske! I tako mi u Objave napisane na razvijenim svicima. Tako mi Kuće pune štovatelja (*el-bejt el-ma‘mūr*)!” (sura *Et-Tur*, 52:1–4).¹⁶

Na tri druga mjesta javlja se isti korijen, u značenju naseljavanja zemlje i njenog obrađivanja, izgradnje prebivališta i zamkova i stvaranja sjedilačke zajednice nakon što je živjela nomadskim načinom života. Bog govori o ljudima koji su naseljavali tu zemlju, jačali svoju moć, obrađivali zemlju i vadili rudu iz nje:

Zar nisu nikad putovali po svijetu i vidjeli kakav je kraj zadesio one koji su prije njih živjeli? Moćniji od njih bijahu; više su uticali na zemlju od njih, gradili su (*‘amerūhā*) čak i bolje od njih (*eksere mim mā ‘amerūhā*); i njima su dolazili poslanici s jasnim dokazima: pa, nije im Bog nanio nepravdu, već su je sami sebi nanijeli (sura *Er-Rum*, 30:9).

Ovim se možda upućuje na narod Ad, koji je na uzvišenjima gradio zgrade, zamkove i tvrđave a kojem je upućen poslanik Hud. Bog se obraća ovom narodu riječima: “Zašto bezobzirno gradite oltare na svakoj uzvisini i zašto podižete moćne dvorce, kao da ćete vječno živjeti? A kad udarate, udarate kao silnici?” (sura *Eš-Šu‘ara*, 26:128–130). Bili su u zabludi da će na svojoj zemlji ostati zauvijek.

Korijen ‘ – m – r javlja se jednom u značenju “život”, kada se Bog Svemoćni kune životom Svog Poslanika, riječima: “Zaista, tako Mi života tvoga (*la ‘amruke*), u svome pijanstvu oni su tumarali omamljni, tamo-amo” (sura *El-Hidžr*, 15:72). Što se tiče ostalih mjesta gdje se javlja ova riječ, svugdje se upućuje na prolaznost vremena u ljudskom životu: “Dapače, Mi smo ovim grešnicima – kao i precima njihovim – dali da uživaju u životu pozadugo... (*hattā tāle ‘alejhimul‘umur*)...” (sura *El-Enbija’*, 21:44). “Bog vas stvara, a s vremenom vas usmrćuje; a mnogi od

¹⁶ Stavovi o terminu “kuće” koji se spominje u ovom odlomku razlikuju se: neki smatraju da on označava često posjećivanu Veliku džamiju u Mekki, a drugi da označava srce vjernika ili prebivalište na nebesima punih meleka.

vas budu vraćeni u starosti na najniže stanje (*ila erzelil'umur*), pa ne zna više ništa što je nekad dobro znao. Uistinu, Bog je Svezna-jući i beskrajna Njegova je moć!" (sura *En-Nahl*, 16:70).

Protok vremena za nas je nužan kako bismo mogli obaviti zadatke i ostvariti ciljeve koje smo sebi postavili. To je faktor u fizičkom, psihičkom i duhovnom razvoju pojedinca i određenih karakteristika. Slično, vrijeme mora prolaziti da bi društvo postiglo različite nivoe razvoja i kulturnog formiranja. Malek Bennabi predlaže jednadžbu koja spaja te civilizacijske elemente i objašnjava kakvu ulogu imaju: ljudsko djelovanje u stvaranju materijalnih uvjeta i protok vremena za razvoj kulturnih institucija i društvenog aparata. Prema Bennabiju, međutim, spoj ovih triju elemenata – ljudi + tlo + vrijeme – ne mora uvijek uroditi civilizacijskim nivoom. Zapravo, takav ishod zahtijeva neki stupanj duhovne energije ili iskru koja može aktivirati ove elemente da izvrše svoju funkciju u kulturnom napretku.¹⁷

Suprotni terminu *'umran*, kako se koristi u Kur'anu, jesu iskvarenost, ubijanje, krvoproliće, razaranja, rušenje, uništenje i pustošenje. Svi ovi termini u Kur'anu su stavljeni nasuprot životu koji prolazi u harmoniji sa zakonima i obrascima koje je Bog uspostavio u univerzumu, tako da bogomolje budu pune vjernika koji zazivaju Božije ime i da ljudi žive u skladu s Božijim uputstvom. Kur'anski termin *'umran*, dakle, daje mnoštvo raznovrsnih, međusobno povezanih značenja, koja se preklapaju i skupa čine jedno semantičko polje na kojemu se nalaze komplementarna denotativna i konotativna značenja. Slijede značenja koja riječ *'umran* prenosi.

'Umran kao život

Kako godine u čovjekovom životu prolaze, njegov ili njen život bliži se završetku. Kao što nalazimo u suri *Eš-Šuara*, 26:18: "Zar te nismo među nama odgajali kad si dijete bio? Zar nisi među

¹⁷ Malek Bennabi, *Šurut en-nehda* (Uvjeti preporoda), Damask: Dar el-fikr, 1979, str. 44.

nama tolike godine svog života (*'umurike*) proveo?' – reče [faraon].” Čovjek svoj život započinje u majčinoj utrobi, a onda dolazi na svijet. Kada nastupi čas smrti, njegov se život na ovom svijetu završava. Onda će biti u utrobi Zemlje do Dana ustanuća, kada će biti uzdignut u drugi, vječni život. Svi mi počinjemo ovozemaljski život kao novorođenčad. Izrastamo u djecu, pa onda dosegne pubertet.

Baš kao što čovjek ima određeni životni vijek, tako ga ima i zajednica. Zajednica svjedoči prolasku vremena i generacija, tako da opstaje u smislu prisustva, moći i stabilnosti u specifičnom modusu življenja. Ako se njen život završi, njen identitet i moć rastaču se i nestaju. Kuće koje su nekad stajale uspravno postaju trošne i ruševne, napuštene ljuštore: “Pa, pogledaj kako su završile sve njihove spletkе: Mi smo uništili njih i narod njihov; kako su opustjeli domovi njihovi zbog nedjela njihovih. U tome je, zaista, poruka za ljude koji znaju” (sura *En-Neml*, 27:51–52). Kako vrijeme prolazi, život može izgubiti svoju vrijednost ako se čovjek ne odazove Božijem pozivu ka pravom, nepatvorenom životu: “O, vi koji ste uzvjerovali! Odazovite se Bogu i Poslaniku kad god vas pozove onome što će vam život dati;...” (sura *El-Enfal*, 8:24). Ukoliko se ljudi ne odazovu Bogu, njihovi životi neće se upotpuniti, neće ih ispuniti istina, blagoslov i pravednost. Kao posljedica, njihovom životu nedostajat će prava vrijednost; zapravo, on će biti protraćen u laži i uzaludnosti.

Razvoj i prosperitet Zemlje direktno je povezan sa životom na Zemlji – na kopnu, moru i u zraku – i očuvanju živih bića u svim ovim sferama. Sljedstveno, on podrazumijeva da se izbjegava uništavanje života, bilo direktno ili indirektno kroz razaranje, iscrpljivanje ili zagađivanje resursa i sredine o kojima život ovisi. Proces razvijanja i napredovanja Zemlje na kojoj mi i druga stvorenja živimo, zato, podrazumijeva pravilno korištenje svega što je Bog dao na našu planetu – na zemlji, u morima i okeanima, jezerima i rijekama i u zraku – bilo to u obliku živih stvorenja, prirodnih pojava i ciklusa ili izvora energije.

‘Umran kao življenje i prebivanje na određenom mjestu

Temin *‘umran* ima i značenje stanovanja na određenom mjestu i truda da to mjesto postane dom; stoga, on zahtijeva da čovjek napusti život nomada i lutanja kroz pustinje i stepe, da obrađuje zemlju, gradi kuće i tvornice kako bi zadovoljio potrebe sjedilačkog života. Ova vrsta sjedilačkog života postoji u selima i gradovima, nasuprot lutajućem životu po pustinji. U Kur’anu stoji da je poslanik Jusuf, neka je mir na njega, rekao da je to što je porodica njegovog oca Jakuba napustila beduinski život i preselila se u grad bio blagoslov i milost od Boga. On kaže: “...O, moj oče! Ovo je tumačenje moga sna nekadašnjeg, a Gospodar moj učini da se obistini. A On je, doista, bio dobar prema meni kada me je iz tamnice oslobodio i kada je vas iz pustinje doveo meni, nakon što je Šejtan bio posijao razdor između mene i moje braće...” (sura *Jusuf*, 12:100). Naravno, može biti i određenog razvoja i blagostanja i u pustinji, bili oni materijalne ili duhovne prirode. Međutim, on se razlikuje od razvoja i blagostanja koje nalazimo u urbanim sredinama, zato što se pustinja ili stepa mogu nastaniti privremeno, a potom postaju pustoš gdje niko ne gradi svoj dom. Kur’ansko značenje riječi izvedenih iz korijena ‘ – m – r, tj. prebivati, nastanjivati ili gajiti, može se vidjeti iz upotrebe pridjeva *‘amir* i *ma‘mūr*, a oba znače nastanjen, popunjen, prosperitetan, napredan, civiliziran itd., i imenice *elma‘mūr*, koja označava naseljeni svijet.¹⁸ Slično, kada se kaže da se *‘umran* proširio u toj i toj zemlji, to znači da se proširuju nastanjena područja.

‘Umrān kao materijalni razvoj i prosperitet

Materijalni razvoj i prosperitet odnose se na konkretne aspekte civilizacije, koji su rezultat znanja i iskustva akumuliranog tokom vremena, tako što smo uočavali pravilnosti u univerzumu, otkrivali zakone koji upravljaju stvarima i događajima i sticali umijeća predviđanja događaja. Kroz ovaj napredak stekli smo sposobnost

¹⁸ S obzirom na današnja naučna saznanja, Zemlja je jedina planeta nastanjena ljudima.

da koristimo mogućnosti znanja i da izbjegnemo opasnosti koje ono signalizira. Primjena novostečenog znanja omogućava ljudima da bolje koriste resurse Zemlje, grade zgrade, puteve, mostove i fabrike, proizvode robe i poboljšavaju sredstva prijevoza i komunikacije. A sada, s nastankom digitalnih, virtualnih svjetova i s njima povezanih promjena i otkrića, ljudi se mogu susretati, razgovarati i razmjenjivati informacije, umjetnost i raznovrsne proizvode a da ne izađu iz svojih domova!

Drugi aspekt materijalnog razvoja i prosperiteta ostvaruje se kroz obrađivanje i kultiviranje obradivog zemljišta i poboljšavanjem načina življenja do te mjere da bi svaki kvadratni metar obradivog zemljišta bio upotrijebljen i svaki zdravi odrasli pojedinac radio unosan posao, kao i moderniziranjem objekata i sredstava prijevoza i komunikacije. O ovom razvoju govori Kur'an u suri *Er-Rum*, 30:9, gdje se, kroz ukor, pita: "Zar nisu nikad putovali po svijetu i vidjeli kakav je kraj zadesio one koji su prije njih živjeli? Moćniji od njih bijahu; više su uticali na zemlju od njih, gradili su (*'amerūhā*) čak i bolje od njih (*ekser mimmā 'amerūhā*); i njima su dolazili poslanici s jasnim dokazima: pa, nije im Bog nanio nepravdu, već su je sami sebi nanijeli."

Znakovi materijalnog razvoja i prosperiteta mogu se vidjeti na kopnu i na moru. Međutim, istovremeno taj razvoj prate simptomi iskvarivosti i destrukcije na koje ukazuje Kur'an kada kaže: "Metež se pojavio na kopnu i moru zbog onoga što ljudske ruke zgriješile: zato im On dade da okuse nešto od onog što učiniše, ne bi li se možda vratili na pravi put" (sura *Er-Rum*, 30:41). Da bismo izbjegli destrukciju, moramo prestati zakopavati nuklearni i radioaktivni otpad ili ga bacati u more, moramo donositi i provoditi zakone koji reguliraju problem zagađivanja zraka i zagađivača – automobila i fabrika.

Umrān kao intelektualni i kulturni razvoj i blagostanje

Kako su ljudi sticali iskustvo u vođenju društvenih i ekonomskih poslova, uključujući donošenje zakona i uspostavu sistema koji

reguliraju odnose među ljudima koji žive na istom mjestu, tako je napredovala i nematerijalna strana ljudske civilizacije. Taj napredak, pošto se ljudi podvrgavaju autoritetu uprave ili vlasti zarad sigurnosti i stabilnosti, podsticao je razvoj kulturā i subkulturā i kristalizaciju običaja i tradicije. Moći kojima je Bog blagoslovio ljude nad drugim stvorenjima, čak i nad melecima (koji, za razliku od Adema, nisu poučeni imenima svih stvari) mogli bi biti dio procesa kojima je Bog omogućio ljudskoj rasi da se naseli na Zemlji i da izvrši zadatak njenog razvoja i prosperiteta, ne samo u materijalnom već i u duhovnom i kulturnom smislu.

Baš kao što Bog hvali one koji nastoje čuvati i održavati bogomolje, On prekorijeva one koji hoće da ih oštete ili poruše: “Stoga, ko je poročniji od onog koji brani da se Božije ime spominje u Njegovim hramovima i koji radi na tome da se oni ruše?...” (sura *El-Bekare*, 2:114). U Svojoj mudrosti, Bog Sve-mogući uspostavio je određene obrasce ljudskog ponašanja koji služe očuvanju raznolikosti među nama. Jedan od tih obrazaca može se uočiti u tome kako različite grupe ljudi koje je Bog dao, kada bukne sukob među njima, brane i štite Božije hramove kao mjesta gdje se spominje i veliča Božije ime. Kur’an podsjeća ljude “...da Bog nije dao da se ljudi brane jedni od drugih, svi manastiri i crkve i sinagoge i džamije – gdje se Božije ime mnogo spominje – sigurno bi bili porušeni...” (sura *El-Hadždž*, 22:40). Drugim riječima, Bog omogućuje vjernicima da se odupru svojim neprijateljima, čime se štite i čuvaju objekti izgrađeni da bi se Njemu klanjalo i da bi se Njegovo ime spominjalo.

Među drugim takvim obrascima jeste praksa okupljanja za podršku sistemima i zakonima koji uređuju poslove među ljudima, prihvatanje vlasti izabranog vođe koji traži savjete stručnjaka, koji su također izabrani od naroda, te praksa uspostavljanja sudstva čiji funkcioneri služe društvu tako što presuđuju u sporovima među ljudima i štite njihova prava.

Još jedan ovakav obrazac jeste činjenica da se ljudi razlikuju po količini znanja koju posjeduju: oni sa manje znanja traže ga

od onih koji ga imaju više. Ovaj proces vodi osnivanju škola i univerziteta, centara za obuku, instituta i drugih mjesta posvećenih izučavanju, istraživanju i rješavanju problema. Ove i slične pojave manifestacija su napretka u sferama mišljenja, kulture, obrazovanja i upravljanja. Ljudi se s pravom ponose takvim napredovanjem, natječu se međusobno u izvrsnosti u različitim poljima znanja i klasificiraju na osnovu specijalizacija.

Jedan od utvrđenih obrazaca i nepromijenjenih zakona, uočenih u usponu i padu svjetskih civilizacija, jeste da su prosperitet ili propadanje neke zemlje, ugodan ili bijedan život u njoj, jednostavno posljedica onog što su njeni stanovnici radili. U Kur'anu se mogu naći pripovijesti o narodima koji su dosegli napredni nivo materijalnog i duhovnog uspjeha, ali koji nisu bili zahvalni Bogu za blagoslove koje su dobili. Umjesto da priznaju svoja postignuća kao dar od Boga, oni su činili nepravdu i među sobom i prema drugima: kao posljedica, zakoni koje je Bog ugradio u funkcioniranje univerzuma doveli su do njihovog pada i uništenja. Takve zemlje dovedene su do propasti skupa s dokazima o civilizaciji i razvoju kojima je nedostajao život i duh. Palače i utvrde koje su gradili još stoje. Međutim, opustjele su: materijalni prosperitet tim ljudima nije bio od koristi. Što se tiče manifestacija kulture i razvoja koji se zasnivaju na korištenju vode, one su još upotrebljive, ali nema nikog ko bi ih koristio. One stoje kao spomenici napretka koji su ostvarili njihovi izumitelji i graditelji; međutim, oni svjedoče i da ti ljudi nisu uspjeli sačuvati progres, kao i da nisu zahvaljivali za svoj blagoslov: "I koliko smo naselja Mi uništili zato što bijahu ogrezla u grijehu – a sada sva leže opustjela, s urušenim krovovima! I koliko je zapuštenih bunara, i koliko pustih dvoraca nekad visokih!" (sura El-Hadždž, 22:45).

Rušenje kojem su ovi ljudi svjedočili nije imalo formu razarajućeg zemljotresa koji bi sa zemljom sraunio njihove građevine, naprimjer. Niti se to desilo zato što nisu više imali pristup sredstvima za opstanak kao što je opskrba pitkom vodom ("...da smo

iz vode stvorili sve živo? Pa, zar neće vjerovati?” (sura *El-Enbi-ja*, 31:30), već su ovi ljudi propali i pored toga što su proizvodi njihovog materijalnog razvoja i prosperiteta ostali netaknuti, a sredstava za opstanak još je bilo u izobilju. Ova činjenica može ponuditi jedno objašnjenje za probleme s kojima se danas suočavaju neka arapska i islamska društva, čije zemlje imaju brojne znakove materijalnog prosperiteta, ali čiji pripadnici žive potrošačkim životom, raskalašni, lijeni i ovisni. Takvim ljudima nedostaje snaga da se odbrane od napada neprijatelja, manjka im produktivnosti da budu neovisni, ne vode pravednu politiku vlasti da im osigura stabilnost i sigurnost ili da njeguje osjećaj pripadnosti društvu i nemaju motivaciju da čuvaju i štite temelje tog društva, niti pravedni ekonomski sistem koji bi osigurao da ljudi rade a državni fondovi troše na prioritete i potrebe kao što su lokalna poljoprivreda i industrijska proizvodnja.

U takvim situacijama – život mnogih ljudi propada i prazan je. Umjesto da ga ispune plodonosnim radom, reformskim angažmanom, darežljivošću, nadom i kreativnim doprinosima zbog kojih bi bili predvodnici savremene kulture ili, barem, aktivno učestvovali u njoj svojim postignućima, njihovi životi ispunjeni su mrzovoljom, prigovaranjem, zavišću, nezadovoljstvom, neprijateljstvom i uvredama. Zato su izgubili nadu u mogućnost bilo kakve reforme, pošto za sebe smatraju da su nepovratno izgubljeni i na umoru.

Umrān kao razvoj, blagostanje i život

U Kur'anu je čin očuvanja života povezan sa činom davanja života, odnosno rađanja. Stoga čitamo: “...ko ubije čovjeka koji nikog ubio nije i nered na Zemlji činio nije – kao da je pobio sve ljude; a ko spasi život jednog čovjeka, kao da je spasio sve ljude (*ahjennāse džemī'an*, dati život svim ljudima)” (sure *El-Mā'ide*, 5:32). Djela čuvanja života i potvrde njegove vrijednosti i sveto sti put su razvoja i prosperiteta Zemlje, a uzimanje života grijeh. Moguće je da je El-Isfahani izveo svoju definiciju riječi *umūr*

(koja znači “životni vijek”) iz fraze *‘umran el-hajā*, koja može označavati “uspješan život” ili ideju o čovjeku tjelesno vitalnom (*‘umrān beden el-insān bi el-hajā*).¹⁹ Arapska riječ *isti‘mār*, koja se prevodi kao “kolonizacija”, u suštini označava težnju ka razvoju i prosperitetu, pošto je izvedena iz istog korijena kao imenice *‘umran* (naseljenost, prosperitet, napredna civilizacija), *i‘mar* (čin naseljavanja i razvoja) i *ta‘mir* (čin naseljavanja, produžavanja života, obnove, rekonstrukcije). Kroz težnju ka razvoju i prosperitetu na Zemlji, ljudi djeluju kao *hulefa’* (plural od *halifa*) (“...tvoj Gospodar reče melecima: ‘Ja ću postaviti namjesnika na Zemlji...” – sura *El-Bekare*, 2:30). Suprotnost težnji ka razvoju i prosperitetu i djelovanju u svojstvu namjesnikā (*hulefa’*) jeste čin strašnog uništenja na Zemlji, a najužasniji oblik tog uništavanja jeste uzimanje ljudskog života.

Kada neko preuzme dužnost *halife* na Zemlji, dužnost koja podrazumijeva rad za razvoj i prosperitet ljudi, njegov ovozemaljski život bit će obogaćen tim angažmanom. Nakon što umre, blagoslovi će se prenijeti i na druge, na osnovu djela milosrđa koja je činio tokom svog života, znanja koje je ostavio potomstvu ili djeci koja će za njega moliti. Prenosi se da je Poslanik rekao: “Kada rob Božiji umre, njegova djela na Zemlji prestaju, osim tri stvari: trajne milostinje, znanja koje drugima koristi i lijepo odgojene djece koja za njega mole,”²⁰ da ne spominjemo vječni život u obilju koji ga čeka na onom svijetu. Ova dužnost prenosi se na cijelu ljudsku rasu, s generacije na generaciju i s naroda na narod, sve dok postoji ljudska rasa. Međutim, ako se ovaj prosperitetni razvoj ukalja iskvarenošću, život ljudi na Zemlji postat će samo niz zabluda i nevolja: “A ko se okrene od Moga spomena – tijesan će mu biti život; a na Sudnjem danu oživjet ćemo ga slijepa” (sura *Ta Ha*, 20:124). Razvoj i prosperitet u pravom

¹⁹ Er-Ragib el-Isfahani, *Mu’džem elfaz el-Kur’an el-kerim*, uredio Ibrahim Šems ed-Din, Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmijje, 1997, pod stavkom *‘umur*.

²⁰ Muslim ibn el-Hadždžadž en-Nisaburi, *Sahih Muslim, Kitab el-vasijje* (Knjiga o zaostavštini), odlomak o nagradi koju će čovjek dobiti nakon smrti, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1995, hadis no. 1631, str. 1016.

njihovom značenju zahtijevaju da živimo u skladu s Božijim uputstvom, što podrazumijeva dobrotu i blagoslov, i na ovom i na onom svijetu, dok iskvarenost vodi ka skućenom životu, i na ovom i na onom svijetu.

Kako smo vidjeli, odziv Božijem pozivu na razvoj i unapređenje Zemlje vodi ka životu (usp. suru *El-Enfal*, 8:24), dok odbijanje vodi ka neredu i smrti. A čovjek koji odbije ovaj poziv onaj je koji kad “ima prevlast, ide svijetom i širi nered, uništava urod i potomstvo: a Bog ne voli nered” (sura *El-Bekare*, 2:205). Nedjela takvog čovjeka nemaju posljedice samo po njega već i na ono što Kur’an naziva čovjekovim “urodom i potomstvom”, tj. ima posljedice po zemlju na kojoj svi žive, mogućnost da se obrađuje, kao i po buduće generacije. I na nivou kolektiva važi isto: Ako se narodi ili države ne odazovu Božijem pozivu i pravom vođstvu i ako ne djeluju kao pravi namjesnici na Zemlji – pa prolijevaju krv u nepravедnim ratovima, ometaju trud ljudi koji se izdržavaju poljoprivredom i na druge načine, i rasipaju resurse Zemlje trujuć i zagađujući je – ishod će biti uništenje uroda i potomstva u cijelom svijetu, sve dok se druge nacije na podignu i obuzdaju ovakve zlikovačke zemlje. Najzad, Zemlja na kojoj su ljudi postavljeni kao namjesnici poput je broda na kojem smo svi putnici. Ako on potone, tonemo svi, dobri i loši. Konačni obračun, naravno, jeste kod Boga, Koji će presuditi svima, po Svom savršenom znanju, milosti i pravdi.

Dobar život na ovom svijetu, dakle, proizlazi iz lične sreće, duševnog mira, općeg blagostanja, dobre volje među ljudima, općeg osjećanja sigurnosti, otvorenosti ka međusobnom upoznavanju i zajedničkom radu, raspoloživih resursa potrebnih za ugodan život i zadovoljstvo. Ovo je moguće kada ljudi čine dobra djela i iskazuju praktični interes za reformiranje svega što bi se moglo popraviti ili poboljšati: “Onome – bilo da je muškarac ili žena – koji dobra djela čini, a usto je vjernik – njemu ćemo zasigurno dati dobar život; a zasigurno ćemo takvima dati nagradu prema najboljim djelima koja su činili” (sura *En-Nahl*, 16:97).

Ako, s druge strane, ljudi žive život praveći nered i slijedeći svoje uske lične interese na štetu drugih, posljedice će biti izgubljenost, bijeda i neimaština. Ovaj princip funkcionira na svim nivoima: na nivou pojedinca, zajednice i ljudske rase u cjelini. Lijep život na onome svijetu znači bolju nagradu i bolji ishod, koji će doći kao posljedica rada na razvoju i prosperitetu Zemlje, kroz dobra djela i reformske težnje.

Ljudi su na ovom svijetu ispunjeni ako međusobno saraduju i sređuju svoje poslove. Kako smo vidjeli, ljudi su društvena bića, ne mogu živjeti u izolaciji. Ljudi žive u porodici, gdje život određuju pravila, odnosi i odgovornosti, a porodice se okupljaju u grupe, plemena, narode i države. Porodice su katkad rasute po različitim zajednicama i državama. U mirno doba, one mogu stvarati veze saradnje i plodotvorne razmjene, međutim, u vremenima sukoba i suparništva, između njih može buknuti neprijateljstvo. Čovjek ima raznovrsne životne obrasce u pogledu hrane, pića, odijevanja, stanovanja i načina prijevoza i komunikacije. Svaki pojedinac ima svoju vlastitu životnu putanju i priču, obilježenu bogatstvom ili siromaštvom, zdravljem ili bolešću, znanjem ili neznanjem. Svaki narod također ima svoju historiju, bila to nomadska lutanja ili urbana naselja, nazadnost ili progres, nauka i industrija itd. Oni koji žele pisati o životu i historijama pojedinaca i naroda moraju ispravno razumjeti karakter ljudske civilizacije i zakone koji upravljaju njenim razvojem, pošto jedino tako mogu dokumentirati događaje i činjenice, te provjeriti valjanost i pouzdanost narativa, kako u pogledu njihovog sadržaja, tako i u pogledu autoriteta pojedinaca koji su ih prenosili.

Ljudi koji žive na ovoj Zemlji imaju svrhu. Bog je stvorio ljudska bića sa specifičnim ciljem, a to je da mu se klanjaju: “Stvorio sam džinne i ljude samo zato da Mi se klanjaju” (sura *Ez-Zarijat*, 51:56). Da bismo shvatili značenje klanjanja Bogu kao svrhe našeg postojanja, Bog daje i sljedeću objavu: “...tvoj Gospodar reče melecima: ‘Ja ću postaviti namjesnika na Zemlji...’” (sura *El-Bekare*, 2:30). Dakle, za nas obožavanje znači da

djelujemo kao namjesnici (*hulefa*), radeći na razvoju i prosperitetu Zemlje na koju nas je smjestio. Poslanik Salih tako opominje narod Semuda: "...On vas je od zemlje stvorio i učinio da od nje napredujete (*ista'merekum*)..." (sura *Hud*, 11:61). Interes ljudi u životu na ovom svijetu treba biti da rade tako da i Zemlja napreduje, baš kao što i oni od nje napreduju, po Božijem određenju. Dok se druga stvorenja Bogu klanjaju i veličaju Ga instinktivno se potčinjavajući Njegovim zakonima, ljudi to moraju svjesno odabrati, baš kao što svjesno biraju da vjeruju u Božije jedinstvo.

Zemlja je postojala prije nas. Onda smo mi stvoreni da budemo namjesnici na Zemlji. Zato nas Bog smatra odgovornima za ono što nam je dao. On kaže: "Uistinu smo vas na Zemlji smjestili i na njoj vam dali sve potrebno za život. A kako vi malo zahvaljujete!" (sura *El-A'raf*, 7:10). "Zar niste vidjeli da vam je Bog potčinio sve što je na nebesima i na zemlji, i da vas obasipa Svojim blagoslovima, kako vanjskim, tako i unutrašnjim?..." (sura *Lukman*, 31:20). Stoga, odgovorni smo Bogu za ono što radimo kao namjesnici (*hulefa*) na Zemlji. A to je ono što pravo bogoštovlje podrazumijeva i to je svrha zbog koje smo stvoreni.

Ibn Haldunovo tumačenje 'umrana

Ibn Haldun (u. 808. god. po H./1406) dokučio je mnogo više aspekata pojma *'umran* nego njegovi prethodnici, ali je malo mislilaca nakon njega nastavilo diskusiju o tome. Ibn Haldun je napisao knjigu o historiji pod naslovom *Kitab el-'iber ve divan el-mubtede' ve el-haber fi ahbar el-'areb ve el-'adžem ve el-berber ve men ašerehum min zevi es-sultan el-ekber* (Knjiga lekcija prikupljenih iz prikaza o Arapima, nearapima i Berberima i njihovim najuticajnijim savremenima). Međutim, Ibn Haldunov uvod za ovo djelo budućim generacijama bit će dosta poznatiji od same knjige. Bez obzira što je to samo jedan uvod za knjigu o historiji – disciplinu već dobro razvijenu u njegovo vrijeme – on sadrži poglavlja o raznovrsnim temama koje će se, dugo nakon Ibn Haldunovog vremena, razviti u zasebne discipline, kojima

se bave i današnji istraživači u društvenim i humanističkim naukama.

Ibn Haldun je zapravo uzeo kur'anski pojam *'umran* – u značenju civilizacija, ljudski razvoj i prosperitet – i od njega stvorio novu nauku, koja se bavi ljudskim životom, različitim promjenama i preobražajima kroz koje on prolazi, te odnosima i institucijama koje nastaju kao posljedica tog razvoja. Ibn Haldun ovu novu nauku naziva *'ilm el-'umran*: “nauka o ljudskom razvoju i prosperitetu”, “nauka o civilizaciji”, a to je ono što mi danas znamo kao sociologiju. Obznanivši rođenje ove nove discipline i izloživši njenu metodologiju, Ibn Haldun poziva buduće generacije da dovrše posao koji je započeo, istraživanjem relevantnih tema i problema, i kaže:

Naša je namjera da stanemo nakon Prve knjige, koja se bavi karakterom civilizacije i događajima koji uz nju idu... možda će neki kasniji učenjak, nadaren bistrim umom i dobrim obrazovanjem, zahvatiti u ove probleme dublje nego što smo mi. Neko ko stvara novu disciplinu nema zadatak da pobroji sve pojedinačne probleme koji se uz nju vezuju. Njegov zadatak je da navede predmet te discipline i njene grane te diskusije o njoj. Njegovi nasljednici onda mogu postepeno dodavati probleme sve dok se ta disciplina u potpunosti ne izloži. “Bog zna, a vi ne znate.” (sura El-Bekare, 2:261)²¹

U uvodu *Mukaddime*, Ibn Haldun s historije – koja je izvještaj o događajima – prelazi na predmet historije, a njen predmet je civilizirani svijet i različita stanja kroz koja je prolazio. On piše:

Treba znati da historiju, zapravo, čine informacije o ljudskoj društvenoj organizaciji, a ona je, opet, isto što i svjetska civilizacija (*'umran el-'alem*). Historija se bavi uvjetima koji određuju karakter civilizacije kao što su, naprimjer, divljaštvo i društvenost, grupna osjećanja i različiti načini na koje jedna grupa ljudi stiže

²¹ Abdurrahman ibn Haldun, *Mukaddima Ibn Haldun*, uredio Ali Abd al-Vahid Vafi, Kairo: Mektebe Nahda Misr, str. 1213, dio 3. Prijevod na engleski Franza Rosenthala, “Concluding Remarks”, str. 26, http://www.scribd.com/doc/23552951/al-Muqaddimah-or-the-Prolegomena-to-History#outer_page_824.

nadmoć nad drugom. Ona se bavi kraljevskom vlašću i dinastijama koje iz nje proizlaze, te njihovim različitim rangovima. Dalje se bavi različitim vrstama unosnih zanimanja i načina održavanja, naukama i zanatima koje ljudi uče i drugim ustanovama koje, po samoj svojoj prirodi, proističu iz civilizacije.²²

Cilj ove discipline jeste promijeniti svrhu pisanja historije, od pripovijedanja, izvještaja i traganja za zanimljivostima ka uspostavljanju “jedne normativne metode za razlikovanje dobrog i lošeg, istine i laži u historijskim informacijama, putem logičkog dokaza koji ne ostavlja sumnje”. Stoga je, nastavlja on, “ovaj predmet na neki način neovisna nauka. Ona ima svoj vlastiti naročiti predmet, a to je ljudska civilizacija (*el-‘umran el-beša’ri*) i društvena organizacija. Ona ima i svoje zasebne probleme, a to je da objasni uvjete koji se vezuju uz suštinu civilizacije, jedan za drugim.”²³

Možda su promijenjene okolnosti i niz tragedija kojima je Ibn Haldun svjedočio za svoga života doprinijeli njegovoj želji da se neko vrijeme osami u dvorcu Ibn Salama (na zapadu današnjeg Alžira), gdje se mogao posvetiti izučavanju, analizi i pisanju zaključaka o stanju u kojem se muslimanska zajednica u to vrijeme našla. U ovom periodu izučavanja i analiza, Ibn Haldun je izveo određene zakone koji upravljaju ljudskom civilizacijom, iz područja psihologije čovjeka, historije država i civilizacija, geografskih okruženja, vlasti i politike, ekonomije i bogatstva, principa društvene organizacije, obrazovnih planova i programa itd.

Jedan obrazac koji je Bog odredio, a koji se može uočiti u ljudskim društvima, jeste da tokom svog razvoja ljudi razvijaju sklonost ka luksuznom i lagodnom životu, što podriva snagu i koheziju društva i konačno dovodi do propasti tog društva kao civilizacije. Potom dolazi mlađa država, jedinstvenija i borbenog duha. I ova država, kao i ona koja joj je prethodila, dosegne svoj

²² Ibn Haldun, *Mukaddima Ibn Haldun*, str. 329; Rosenthal, Book One of *Kitab el-iber*, web stranica, op. cit., str. 1.

²³ Ibn Haldun, *Mukaddima Ibn Haldun*, str. 332; transl. Rosenthal, website, op. cit. str. 7-8.

vrhunac; neko se vrijeme drži na vrhu, a onda uzmakne pred nasljednicima. Kako nas Bog opominje u Kur'anu, "A ako vas pogodi nesreća, znajte da je slična nesreća pogađala i drugi narod; jer Mi naizmjenice raspodjeljujemo ljudima dane sreće i nesreće..." (sura *Ali Imran*, 3:140).

Ibn Haldun je posjedovao iznimno znanje iz historije i društvene organizacije i kako se one odnose prema prirodnom svijetu i zakonima postojanja. Ovo znanje odvaja Ibn Halduna od drugih koji su iste teme obrađivali prije njega. Ljudsko društvo analizirali su i istraživali i drugi mislioci prije Ibn Halduna, među kojima su Platon, Aristotel, El-Farabi i Augustin. Međutim, teorijska i filozofska konceptualizacija koja je dala ton radu ovih drugih mislilaca bila je odvojena od stvarnosti ljudskog života i društva. Njihov pristup je preskriptivnog ili normativnog karaktera, po tome što oni određuju šta društvo *treba* biti, a ne šta društvo *jeste*. Za razliku od njih, Ibn Haldun se u svojim studijama društva oslanja na ono što se događa u stvarnosti, a svoje zaključke zasniva na praktičnom iskustvu o društvu. Stoga, iako nije zanemarivao ni to kakvo društvo treba biti u idealnom slučaju, nije se ograničavao na apstraktni filozofski okvir ili jedno gledište. Predmetu je pristupao objektivno, sa sviješću o Božijem vodstvu kakvo je, po njegovom shvatanju, dato u Kur'anu. Zbog toga je Ibn Haldun spajao deskriptivne prikaze s normativnim iskazima. On govori o konkretnom svijetu, koji se može posmatrati, ne zanemarujući ni nevidljivi svijet, i uvažava autoritet razuma, ne zaboravljajući ni autoritet Božanske objave.

Međutim, najvažnije obilježje Ibn Haldunovog pristupa izučavanju ljudske civilizacije jeste njegovo ustrajavanje na tome da se karakter civilizacije može razumjeti samo ako se prethodno razumiju zakoni i karakteristike organiziranja ljudi. Na tome je insistirao zbog uvjerenja da se ono što se dešava u ljudskom društvu odvija u skladu sa zakonima i obrascima od Boga datim, koji podsjećaju na one koji upravljaju materijalnim svijetom. Zato je neophodno izučavati društvene činjenice i događaje po jednoj organiziranoj metodi koja odražava stvarnost kakva jeste.

Ibn Haldun tvrdi da je “u historijskim informacijama, za razlikovanje ispravnog od pogrešnog na temelju (inherentne) mogućnosti ili apsurdnosti, normativna metoda – istražiti ljudsku društvenu organizaciju koja je isto što i civilizacija. Mi moramo razlikovati uvjete koji se, po sâmoj svojoj prirodi, pripisuju određenoj civilizaciji...”²⁴ Zato, kada Ibn Haldun identificira predmet sociologije ili “nauke o civilizaciji” i probleme kojima se ona bavi, on zaključuje: “Dakle, situacija s ovom naukom ista je kao i sa svakom drugom naukom, bila ona konvencionalna ili intelektualna.”²⁵

Ibn Haldunove riječi mogu se razumjeti kao poziv današnjim zagovornicima reforme i promjena u muslimanskim društvima da izučavaju zakone koji upravljaju kako ljudskim umom i srcem, tako i društvenim uvjetima. Takvo istraživanje i znanje o prirodnim zakonima i obrascima, do kojeg bi to istraživanje dovelo, moglo bi onda činiti osnovu za rad na reformi. Napokon, prava promjena ne dešava se u ograničenom ličnom iskustvu, u tzv. stručnim mišljenjima plitkoumnih pojedinaca koji su slučajno u prvom planu, niti u sloganima kojima se razbacuju bez dobro osmišljenih, praktičnih programa, bez obzira kako valjani ti slogani mogli biti sami po sebi. Promjena se neće desiti zato što se dobronamjerni pojedinci njoj nadaju, ma kako iskreni bili, niti će doći kao odgovor na molitve vjernika, ma kako glasno svoje dove oni upućivali! Promjena će se, zapravo, desiti kao odgovor na konkretna, svjesna ljudska nastojanja, zasnovana na metodologiji koja integrira znanje zakona univerzuma, uzroka koji djeluju u svijetu, konkretne stvarnosti i njenih zahtjeva i primjenom principa i vrijednosti koji će povesti i pročistiti težnje ljudi.

U stvaranju discipline sociologije, Ibn Haldun nije samo slijedio trag drugih učenjaka, bili oni muslimani ili sljedbenici drugih religija, već je izveo taj poduhvat na osnovu spoznaje da

²⁴ Ibid., str. 332; website, op. cit., str. 7-8.

²⁵ Ibid., str. 332; website, op. cit., str. 8.

ono što su raniji učenjaci uradili nije dovoljno da bi se dalo temeljito objašnjenje ljudske civilizacije i mehanizama transformacije i razvoja u životu ljudi. Ta spoznaja podstakla je Ibn Halduna da četiri godine posveti neprekidnom razmišljanju, čitanju i pisanju sve dok nije, krajem svog boravka u dvorcu Ibn Salama, na zapadu današnjeg Alžira, završio *Kitab el-iber* i poglavlja *Mukaddime* koja sadrže osnove moderne sociologije. Sa ova dva djela postigao je čudesni podvig kreativnosti, koji i on sam hvali riječima:

Treba znati da je rasprava o ovoj temi nešto novo, izvanredno i vrlo korisno. Moćno istraživanje pokazalo je put ka njoj... Na neki način, to je sasvim originalna nauka. Zapravo, nismo naišli na raspravu u ovom pravcu ni kod koga... Nas je, s druge strane, nadahnuo Bog. Vodio nas je do nauke čiju istinu beskompromisno iznosimo.²⁶

Stoga, nauka kojoj je Ibn Haldun začetnik podrazumijeva više od pukog istraživanja poznatih zakona promjene; ona ide dalje, ka racionalnom istraživanju tih zakona da bi utvrdila u kakvom su oni odnosu prema temama istraživanja i kakav je njihov vremenski i prostorni domet. To je proces koji traži istog genija kakav je bio Ibn Haldun u svom vremenu. Morali bi raditi brojni istraživači, i individualno i u timovima, tako da se njihovo znanje i stručnost mogu integrirati. Pod tim uvjetima, mogli bi revidirati stavove kojima je potrebna revizija i pomoći društvu da riješi mnoge svoje probleme.

Kur'ansko shvatanje civilizacije u smislu ljudskog razvoja i prosperiteta – *umran* – je, dakle, univerzalni pojam koji spaja i integrira raznovrsne elemente. Među ovim elementima su: način na koji se ljudi razvijaju i napreduju na Zemlji, proces po kojem se ljudski životi odvijaju i teku kroz ispravno djelovanje i materijalni napredak, te oplemenjuju i čiste ljudska srca kroz svijest o Bogu i nadu u Božiju milost i oprost. Značenje ljudske civilizacije kao razvoja i prosperiteta pojačava svijest o njihovim suprotnostima. Život koji se unapređuje u razvoju suprotnost

²⁶ Ibid., str. 333-335; website, op. cit., str. 8, 10.

je smrti, a pravednost i prosvijećenost suprotnost rušenju, razaranju i propasti. Slično, naše razumijevanje ljudskog razvoja produbljuje se sviješću o izvoru iz kojeg proističe, tj. o vjeri koja je istovremeno i u srcu i u umu, te odluci da se život zasniva na konkretnom pristajanju na Božije vođstvo. Iz ovog izvora proističe blagoslovljen život i na ovom i na onom svijetu:

Da su sljedbenici Knjige (Biblije) dosegli pravu vjeru i svijest o Bogu, Mi bismo im zaista izbrisali njihova prošla hrđava djela i zaista ih uveli u vrtove blaženstva; a da su se istinski pridržavali Tevrata (Tore) i Indžila (Evandjelja) i svih objava koje im je njihov Gospodar spustio, i oni bi uživali u svim blagodatima nebesa i zemlje. Neki od njih idu pravim putem; ali je ružno ono što radi većina njih! (sura *El-Ma'ide*, 5:65–66).

A da su ljudi tih zajednica uzvjerovali i bili Nas svjesni, Mi bismo ih obasuli blagodatima i s neba i sa zemlje, ali su oni porekli istinu – pa smo ih kaznili prema onome što su radili (sura *El-A'raf*, 7:96).

Naglasak Kur'an na *'umranu* kao izvorištu materijalnih blagodati može biti sredstvo podsticaja pojedincima koji im žude. Jer, iako razumna rasprava i logička analiza mogu biti put ka vjeri za neke, obećanje “blagodati neba i zemlje” u značenju materijalnog obilja, dobrog i laskog života, neke druge može više približiti vjeri. A kada već pristupe vjeri, slijede smirenost uma i sigurnost kao slatki plod vjere. Raskošni i Časni Kur'an obraća se raznim vrstama ljudi, na različite načine, iz saosjećanja prema njima i njihovom stanju, a u nadi da će svi imati koristi. Razlike među ljudima zahtijevaju različite forme obraćanja.²⁷ Neki ljudi imat će više koristi iz poruke koja se obraća savjesti i emocijama; drugi više iz diskursa koji se fokusira na fizička čula i praktične koristi. Zato kur'anski diskurs odražava raznovrsnu ali integriranu metodologiju, koja govori jednom i svima.

²⁷ Abd al-Majid al-Najjar, “El-'Umran ve el-iman”, (Ljudski razvoj i vjera), *Medžellat islamija el-mearifa*, godina 2, izdanje 8, april 1997, str. 40-84.

ZAKLJUČAK

Predmet ovog poglavlja jesu metodološki principi i vrijednosti. Uočili smo semantičko preklapanje termina “princip” i “vrijednost”, i vidjeli da su principi metodologije (*mebadi’ el-menhed-žijje*) pretpostavke na kojima islamska metodologija zasniva svoje mišljenje, istraživanje i ponašanje. Islamska metodologija poziva se na ove principe u težnji da ostvari svoje ciljeve, i ti se principi ogledaju u njenim raznovrsnim izrazima i formulacijama. Iznijeli smo da je jedan od ovih principa usvajanje sistema vrhunskih vrijednosti ili ideala. Ovaj trodjelni vrijednosni sistem – koji čine Božije jedinstvo (*tevhid*), očišćenje (*tezkije*) i ljudski razvoj i prosperitet (*’umran*) – upravlja islamskom metodologijom epistemološke integracije. Iz njega, kao obuhvatnog, integriranog vrijednosnog sistema, iz svake od njegove tri primarne komponente moguće je izvesti brojne sekundarne principe.

Ove tri komponente – potvrda jednoće Boga Stvoritelja, očišćenje ljudskih života na individualnom, grupnom i nivou ummeta i ljudska civilizacija identificirana kao proces u kojem se ljudi razvijaju i poboljšavaju različite dimenzije svojeg života – čine sistem vrijednosti koji muslimanski ummet treba usvojiti kao osnovni konstituent svojeg pristupa mišljenju, znanju i ponašanju. Istovremeno, treba da produbimo svoje razumijevanje ovog vrijednosnog sistema kroz dodatne studije i istraživanja, a onda da radimo na izvođenju sekundarnih vrijednosnih sistema koji se mogu prenijeti iz područja lične vjere i islamskih pravnih nauka u područja humanističkih, društvenih i fizičkih nauka. Ostvarivši ovo, možemo primijeniti ove principe tako da muslimanske zajednice postanu svjetionici ispravnog puta drugim društvima u svijetu.

ZAVRŠNE NAPOMENE

PRVO: KORACI KA OSTVARIVANJU EPISTEMOLOŠKE INTEGRACIJE

(1) Definirati pojam integracije

Termin “intergracija” ima mnoga značenja, kao i kontekste. Uobičajeni arapski termin *tekāmul*, koji se prevodi najčešće kao “integracija”, označava enciklopedijski široko znanje, koje obuhvata brojna područja ili discipline, za razliku od znanja koje je ograničeno na samo jedno područje ili specijalizaciju. Drugo uobičajeno značenje koje se vezuje uz termin *tekamul* jeste potreba nauka jedne za drugom kako bi se mogle razvijati, sazrijevati i primjenjivati svoje principe u praktičnom kontekstu.

Ovdje termin “integracija” koristimo u vezi s onim što nazivamo “modelom epistemološke integracije”. Ovaj model zasniva se na tri nivoa komplementarnosti ili međuovisnosti, a to su: (1) međuovisnost između dvaju izvora znanja, tj. stvorenog svijeta i objavljenog svijeta; (2) međuovisnost između dvaju alata znanja, a to su razum i čulno opažanje i (3) međuovisnost između izvora i alata. Termin “integracija” vezuje se i uz proces spajanja dvaju čitanja pisane objave i stvorenog svijeta. U kontekstu islamizacije znanja i reforme savremenog islamskog mišljenja, epistemološka integracija zahtijeva da:

- posjedujemo adekvatno znanje o islamskim principima i ciljevima;
- razvijemo metodologiju koja odgovara primjeni ovih principa i ciljeva;

- koristimo ovu metodologiju u razumijevanju savremenih nauka i odnosu prema njima;
- stvorimo moderni islamski karakter, pouzdan i učinkovit i
- omogućimo muslimanskom ummetu u cjelini da dâ svoj doprinos ljudskoj civilizaciji i osigura joj vođstvo izvedeno iz Božanske objave.

(2) Usmjeriti se na ciljeve i sadržaj različitih nauka, a ne isključivo na njihovu historiju

Iz spomenute definicije epistemološke integracije proističe da smo spremni ići izvan aktuelnog pristupa obrazovanju u islamskim pravnim naukama. Sadašnji pedagoški pristup podrazumijeva izlaganje islamskih doktrina, obreda bogoštovlja i prakse kako su se shvatali i tumačili u prošlosti. Međutim, ono što mi predočavamo o islamu mora se podučavati tako da bude povezano s današnjom stvarnosti i zadacima s kojima se muslimani suočavaju u današnjem kontekstu. Samo tada bit ćemo sposobni za iznimna dostignuća koja će nas postaviti među vodeće nacije svijeta.

(3) Međusobno povezani uvjeti ostvarivanja epistemološke integracije

Da bismo ostvarili epistemološku integraciju, moraju se ostvariti četiri uvjeta:

Prvi: Oni koji su uključeni u poduhvat epistemološke integracije moraju temeljito poznavati islamski svjetonazor jer je on ta autoritativna referentna tačka u odnosu na koju razumijevaju i realiziraju ideje. Ovo, između ostalog, znači da je duboko shvaćanje islamskih disciplina od direktnog značaja za temu istraživanja, odnosila se ona na tekstove iz Kur'ana i Sunneta ili na tumačenja tih tekstova koja su dali rani muslimanski učenjaci u kontekstu svog vremena, mjesta i okolnosti. To također znači sposobnost reinterpretacije tih tekstova u svjetlu višestoljetnih

otkrića, novo razumijevanje ciljeva ovih tekstova, te sposobnost da se primijene na različitim mjestima, u različitim vremenima i uvjetima.

Drugi: Oni koji teže epistemološkoj integraciji moraju izuzetno dobro poznavati savremene naučne discipline od značaja za predmet istraživanja. Drugim riječima, njihova razmišljanja o ovom predmetu moraju krenuti sa tačke do koje je ljudsko znanje i iskustvo došlo. Moraju dobro razumjeti relevantne činjenice, pojmove, principe i teorije, uključujući i filozofske pretpostavke modernih nauka i historijsku i sociološku pozadinu pojave ovih nauka, njihove formulacije i primjene.

Treći: Oni koji se angažiraju na epistemološkoj integraciji morat će razvijati kritičke i analitičke nazore, potrebne da se uoče elementi doktrinarno-ideoloških postavki i intelektualnih referentnih tačaka u njihovom odnosu prema ljudskom iskustvu i praksi, bila ona tradicionalna i islamska ili savremena i humanistička. Ova vrsta kritičke analize omogućava da se istraže takvo iskustvo i praksa, odgovarajuće škole mišljenja i njihove autoritativne referentne tačke, a onda donose ispravni sudovi o različitim komponentama ove prakse i uloge koje one pojedinačno imaju. Ova vrsta kritičkog i analitičkog shvatanja potrebna je da bi se postiglo najcjelovitije moguće razumijevanje istraživanih problema. Ono je ključno i u identifikaciji područja gdje su potrebne temeljitije studije i istraživanja, u preispitivanju istraživačkih prioriteta, razradi naučnih projekata i planiranju njihove provedbe. U izvršenju ovih zadataka, tražit će se pomoć od pojedinaca s relevantnijim specijalizacijama, bile one iz islamskih područja *per se* ili iz drugih područja.

Četvrti: Spomenuta tri uvjeta odnose se na napor adekvatnog razumijevanja, a četvrti uvjet na to da se nadmaši ono što je ostvareno u prošlosti. Pod “nadmašiti” mi ne podrazumijevamo zanemarivanje. Da se očekuje da zanemarimo ranije poznavanje islamskih temelja i savremenog ljudskog znanja i struke, ovi procesi ne bi ni bili uvršteni među osnovne uvjete epistemološke

integracije. Mi pod “nadmašiti” podrazumijevamo kretanje iza i iznad iskustava prošlosti i sadašnjosti ka kreativnom procesu izgradnje nove budućnosti, koju vodi i Božija objava i naše poznavanje zakona i obrazaca u fizičkom, društvenom i psihološkom svijetu. Budućnost, u islamskoj perspektivi, nije povratak prošlosti, već je to skok naprijed, gdje muslimanski um stvara zbilju koja nije manje značajna od one stvorene u prvim danima islama, kada su upute bile sadržane u Božijoj objavi, a muslimanska djela zasnovana na tom uputstvu vodila ka stvaranju jedne nove kulture i civilizacije, koja predstavlja neprevaziđeno ljudsko dostignuće.

Jadi koje nam je zadala materijalistička civilizacija doveli su ljudsku rasu na sami rub propasti. Stoga je ljudima našeg vremena silno potreban takav kreativni skok kojim bi se mogla preoblikovati moderna civilizacija, adekvatno koristiti njena dostignuća, upregnuti njeni resursi i mogućnosti za dobrobit svih. Jednom kad se taj skok načini, muslimani će biti stranci na Zemlji, kao u vrijeme najranijih početaka islama. Međutim, ovi “stranci” ostvarit će ono što je prva generacija muslimana ostvarila prije njih: modernizirat će pojam religije i religioznosti, preuzeti zadatak *halife* na Zemlji, razvijati i unapređivati Zemlju temeljeći svoje života na istini, pravdi i miru.

DRUGO: GLAVNE KARAKTERISTIKE METODOLOGIJE EPISTEMOLOŠKE INTEGRACIJE U PODRUČJU MIŠLJENJA

Ljudi su po prirodi mislioci; dakle, misao je jedna od glavnih karakteristika ljudi. Čovjekov pristup mišljenju – način na koji misli – stoga je najznačajnija oblast njegove metodologije, budući da je mišljenje temelj svega u istraživanju i praksi, bilo u pojedinačnom bilo u kolektivnom djelovanju. Islamsku metodologiju mišljenja obilježava skup međusobno povezanih i komplementarnih karakteristika. Gledano s islamskog stanovišta, misao je:

1. *Svrhovita*, drugim riječima, njome se postiže razumijevanje objavljenog teksta u svjetlu mudre svrhe za koju je objavljen u kontekstu određenih činjenica i okolnosti.
2. *Obuhvatna*, tj. zasnovana na inkluzivnom svjetonazoru, koji konkretna pitanja locira u širim kontekstima, dajući svakom od njih adekvatno mjesto i značaj u odnosu na vrijeme, mjesto i okolnosti.
3. *Uređena*, po tome što povezuje događaje, pojave i ishode s njihovim uzrocima i vladajućim univerzalnim Božijim zakonima.
4. *Praktična*, zato što sve posmatra u odnosu na konkretnu stvarnost, ispitujući sve moguće scenarije u potrazi za rješenjima postojećih problema.
5. *Strateška, prediktivna i pozitivna*, po tome što se usredsređuje na načine izgradnje budućnosti i kulturnog napretka muslimanskog ummeta.

TREĆE: METODOLOGIJA EPISTEMOLOŠKE INTEGRACIJE U PODRUČJU ISTRAŽIVANJA

Nezamislivo je provoditi istraživanje izolirano od misaonog procesa; zato metodologija epistemološke integracije koja je primjenljiva na istraživanje obuhvata elemente od značaja za mišljenje. Jedan element takve metodologije koji se odnosi na mišljenje jeste identifikacija prioriteta istraživanja.

Identifikacija prioriteta istraživanja omogućava istraživaču da odabere ona pitanja koja su najvrednija za istraživanje u datom društvu i datom skupu okolnosti. Istraživanje nije svrha same sebi, ono je sredstvo sticanja znanja neophodnog da se riješe problemi, odgovori na pitanja i poveća radni učinak. Zato, ono što vrijedi istraživati u jednom, možda nije vrijedno istraživanja u drugom društvu. Osim toga, pitanja koja su istraživali i nauke u kojima su pisali muslimanski učenjaci u prošlosti ne treba ponovo istraživači i o njima pisati, pošto djela ovih učenjaka sadrže

interpretacije Božije objave i upute za njenu primjenu prikladne njihovom vremenu. Ovi su učenjaci ispunili dužnost u svom vremenu i u kontekstu svojih društava, s obzirom na znanje koje je njima bilo dostupno. Dakle, odd savremenih učenjaka traži se da kreativno razmišljaju o tome kako primijeniti uputstvo koje daje Božija objava na pitanja i probleme s kojima se mi suočavamo, u našem vremenu. Napokon, Božija objava neiscrpan je izvor, bez obzira na to koliko se ljudi napaja s njega i koliko često. Ona također važi u svim vremenima i na svim mjestima, a njena je uputa trajna.

Ne može se reći da nauka prošlosti nije ostavila ništa da se uradi.

Zato, preokupacija oživaljavanjem islamskog naslijeđa, koja se manifestira u uređivanju, komentarima, sažecima i izdavanjima starih rukopisa, kako bi ljudi i danas mogli imati koristi od njih, ne smije zamijeniti stvaranje novih disciplina izvedenih iz tekstova Kur'ana i Sunneta. Ako muslimanski ummet i njegovi učenjaci više nisu u stanju dati savremeni doprinos islamskom naslijeđu, neovisnim rezonovanjem i intelektualnom kreativnošću, onda to ukazuje na ozbiljan nedostatak vitalnosti, nedostatak koji će oslabiti muslimane da se održe u široj zajednici nacija jer ne mogu dati doprinos njenom intelektualnom i kulturnom napretku. Vjerovjesnik Božiji zapravo je i upozoravao da će se muslimanska zajednica jednom naći u ovakvom stanju.

Treba imati na umu da se naučne discipline koje muslimani uvažavaju ni u kom slučaju ne ograničavaju na islamske pravne nauke (*el-'ulum eš-šer'ijje*), a koje se bave bilježenjem, dokumentiranjem, egzegezom i izvođenjem pravnih normi iz autoritativnih religijskih tekstova. One obuhvataju i ono što danas poznajemo kao prirodne nauke, primijenjene, praktične nauke, i društvene i humanističke nauke. Ove nauke ne treba izvoditi iz tekstova pisane objave, već se one zasnivaju na izučavanju prirode stvari, događaja i pojava s obzirom na od Boga date fizičke, društvene i psihološke zakone koji upravljaju njima.

Tekst Kur'ana izvor je općih uputstava za naša nastojanja da steknemo, provjeravamo i koristimo znanja u svrhu ostvarivanja ljudskog razvoja i poboljšanja života na planeti Zemlji. Na temelju uputstva koje izvode iz Kur'ana, muslimanski učenjaci ili istraživači pripremaju se za svaku naučnu aktivnost koju predmet istraživanja zahtijeva, pa se tako upoznaju s radovima i gledištima drugih naučnika, te izvode eksperimente i posmatranja. U svim takvim situacijama, moraju brižljivo upotrijebiti najadekvatnije i najučinkovitije metode i alate.

ČETVRTO: KAKO SE METODOLOGIJA EPISTEMOLOŠKE INTEGRACIJE MANIFESTIRA U PONAŠANJU

Islamski pristup ponašanju zahtijeva integraciju više svjetova: svijeta ličnosti, svijeta ideja, svijeta stvari i drugih svjetova, baš kao što i mišljenje i istraživanje obuhvataju raznovrsne oblasti. U sedmom poglavlju nakratko smo se osvrnuli na vladajuće principe metodologije u području ponašanja. Identificirali smo tri međusobno povezana i komplementarna principa koji služe za sistematično reguliranje ponašanja, a to su: namjera (*nijjet*), pridržavanje (*ittiba'*) i kreativnost (*ibda'*). Kada prihvatamo ove principe, ne dopuštamo sebi da nas vode puki običaji ili navika, oportunistam ili slijepo imitiranje drugih.

Ljudsko ponašanje odnosi se na vanjski, praktični aspekt djelovanja. Međutim, ovaj vanjski, vidljivi aspekt, u stvarnosti, direktan je ishod jednog nevidljivog, teško uočljivog zbivanja. Ova nevidljiva radnja obuhvata procese analize i razmišljanja, ispitivanja alternativa i izbore, kontraste i poređenja, tokom kojih pojedinac donosi odluku kojom je zadovoljan i koja predstavlja namjeru da poduzme određeno djelo. Ova vrsta unutrašnjeg ponašanja djelo je srca ili savjesti. Za muslimana koji hoće primjenjivati islamsku metodologiju, ovi unutrašnji procesi predispozicija su u traženju Boga Stvoritelja. Drugim riječima, ovi procesi odražavaju određenu svijest o Bogu, koja pojedinca motivira da traži ono čim će Bog biti zadovoljan i čime će zaslužiti Božiju

naklonost i nagradu, a izbjeći ono čim Bog nije zadovoljan i što podstiče Božiju srdžbu i kaznu.

Pojedinac može uzeti u obzir iskustva drugih: u tom slučaju slijedi provjerenu, pravu stazu, koja mu manje-više jamči da će stići do željenog cilja. Stoga u ovoj situaciji nema potrebe za probama i greškama, već ona podrazumijeva svjesno, promišljeno pristajanje na dobro utvrđen pristup, u kojem se pojedinac svojim ponašanjem povinuje stazi koju je utro Poslanik. Takvo pristajanje potvrđuje pripadnosti muslimanskom društvu i muslimanskom ummetu. Međutim, to nije slijepa ovisnost, niti su to stereotipne reakcije s minimumom učinka. To je, zapravo, stalni napor da se prevladaju prepreke, da se napreduje, raste i da se stvara, iz želje za mudrošću i istinskom vrlinom.

U zaključku, potrebno je da razjasnimo kako će “metodološka kultura” uticati na kvalificiranost svestranog muslimanskog naučnika ili učenjaka, posebno univerzitetskih profesora koji uviđaju da je sistematično (metodološko) mišljenje temeljni element njihove akademske ličnosti i ukupnog identiteta. U svojoj posebnoj akademskoj kulturi, oni su naučnici, a u svojem društvenom miljeu reformatori, kao i prosvjetitelji sadašnjih i budućih generacija. Univerzitetski profesori su ti koji koriste sistematično mišljenje kao sredstvo definiranja i popravljanja stvari, sistematsko istraživanje kao profesionalnu djelatnost, te sistematsko ponašanje kao svakodnevno opredjeljenje. Međutim, sve se ovo odvija spontano, zato što su metodološko mišljenje i djelovanje postali njihovi integralni dijelovi.

A Bog Svemogući zna najbolje.

BIBLIOGRAFIJA

Reference na arapskom

- Abd el-Fettah, Sejf ed-Din, *Havle el-menhedžijje el-islamijje: Mukaddimat ve tetbikat* (O islamskoj metodologiji: Osnovni principi i primjena), rad predstavljen na Trećoj obuci iz islamske metodologije, održanoj u Uredu Međunarodnog instituta za islamsku misao u Ammanu, Jordan, 12–17. novembra 1998.
- Abd er-Rahman, Taha, “Fi takvim el-menhedžijje el-mantikijje li ‘ilm el-kelam min hilal mes’ele el-mumasale fi el-kitab el-kelami” (O evaluaciji logičke metodologije skolastičkih teologa na osnovu pitanja o analogiji u skolastičkom teološkom diskursu), u *El-Menhedžijje el-islamijje ve el-ulum en-nefsijje ve et-terbevijje* (Islamska metodologija u psihološkim i pedagoškim naukama), ur. Et-Tajjib Zejn el-Abidin, Herndon: IIIT, 1992.
- _____, *Tedždid el-menhedž fi takvim et-turas* (Ažuriranje pristupa evaluaciji [islamskog] naslijeđa), Bejrut: El-Merkez es-Sahafi el-Arabi, 1994.
- _____, *El-Amel ed-dini ve tedždid el-akl* (Vjersko djelovanje i obnova razuma), Bejrut: El-Merkez et-tekefi el-arebi, 1997.
- _____, *El-Kaul el-felsefi: Kitab el-mefhum ve et-te’asil (Fikh el-felsefe 2)* (Filozofski razgovori: Knjiga pojmova i [njihovih pravih] osnova, [Jurisprudencija filozofije 2]), Bejrut: El-Merkez es-Sahafi el-Arebi, 1999.
- _____, *Fi usul el-hivar ve tedždid ilm el-kelam* (O principima dijaloga i revitalizaciji skolastičke teologije), reprint, Bejrut: El-Merkez es-sahafi el-arabi, 2000.
- Ebu el-Fadl, Muna Abd el-Mun‘im, *Nahve menhadžijje li et-teamul ma’a mesadir et-tenzir el-islami: Bejn el-mukaddimat ve el-mukavvimat* (Ka metodologiji za obradu izvora islamskog promišljanja: Osnovni principi i sastavni elementi), Kairo: IIIT, 1996.
- Ebu Hlajva, Ibrahim Salim, *Taha Džabir el-Alvani: Tedžellijat et-tedždid fi mašru’ih el-fikri* (Taha Džabir al-Alvani: Manifestacije obnove u

- njenom intelektualnom poduhvatu), Bejrut: Merkez el-idara li tanmije el-fikr el-islami, 2011.
- Ebu Sade, Re'uf, *Min i'džaz el-Kur'an* (Primjeri nedostižnosti Kur'ana), Kairo: Dar el-Hilal, 1993–1994.
- Ebu Sulejman, Abdul-Hamid, *Ezme el-irade ve el-vidždan el-muslim: el-Bu'd el-ga'ib fi mašru' islah el-umme* (Kriza u muslimanskom mišljenju i osjećanju: Dimenzija koja nedostaje u poduhvatu reforme muslimanske zajednice), Damask: Dar el-fikr, 2005.
- _____, *Crisis in the Muslim Mind*, prev. na engleski Yusuf Talal Delorenzo, Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2004.
- _____, *The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform*, London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2011.
- _____, “Mearif el-vahj: El-Menhedžijje ve el-eda (Nauka objave: Metodologija i izvedba)”, *Islamijske el-ma'rife*, prva godina, no. 3.
- Al-Alvani, Taha Jabir, *Islamic Thought: An Approach to Reform*, prijevod s arapskog na engleski Nancy Roberts, London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2006.
- _____, *Issues in Contemporary Islamic Thought*, kompilacija radova iz časopisa *American Journal of Islamic Social Sciences* (London and Washington: IIIT, 2005).
- _____, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (izmijenjeno izdanje na engleskom priredili Yusuf Talal Delorenzo i Anas S. Al-Shaihh-Ali), London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2003.
- _____, *Et-Tevhid ve et-tezkije ve el-'umran* (Monoteizam, pročišćenje i društveni razvoj i prosperitet), Bejrut: Dar elhadi, 2003.
- _____, *Me'alim fi el-menhedž el-Kur'ani* (Orijentiri duž kur'anskog puta), Kairo: Dar es-Selam, 2010.
- _____, *El-džam' bejn el-kira'etejn: Kirae el-vahj ve kirae elkaun* (Spajanje dva čitanja: Čitanje objave i čitanje univerzuma), Kairo: Dar eš-Šuruk ed-Devlija, 2006.
- _____, “El-Akl ve mevk'uh fi el-menhedžijje el-islamijske” (Razum i njegovo mjesto u islamskoj metodologiji), *Medželle islamijske el-ma'rife*, no. 6, septembar 1996.
- Amarah, Muhammad, *Melamih el-menhedž el-islami* (Karakteristike islamske metode), Cairo: The International Institute of Islamic Thought and Al-Azhar University, 1990.

Bibliografija

- Amzijan, Muhammed Muhammed, *Menbedž el-bas el-idžtima'ī bejn el-vad'ijje ve el-mi'jarijje* (Metoda društvenih istraživanja: Pozitivizam vs. normativnost), Herndon, VA: IIIT, 1991.
- Enever, Ala Mustafa, *Et-Tefsir fi el-ulum el-idžtima'ijje: Dirase fi falsafe el-ulum* (Tumačenje u društvenim naukama: Studija filozofije nauke), Kairo: Dar es-sekafa, 1988.
- Arif, Nasr Muhammed (ur.), *Kadaja el-menbedžijje fi el-ulum el-islamij-je ve el-idžtima'ijje: A'mal mu'temer el-menbedžijje el-mun'akide fi el-Džeza'ir, 1989* (Pitanja metodologije u islamskim i društvenim naukama: Dokumenti s Konferencije o metodologiji održane u Alžiru 1989), Kairo: IIIT, 1996.
- _____, *Nazarijjat es-sijase el-mukarene ve menbedžijjat: dirasat en-nuzum es-sijasijje el-arebijje: Mukarena ibstimuludžijja* (Teorije komparativne politike i metodologija istraživanja arapskih političkih sistema: Epistemološka usporedba), Leesburg, VA: University of Islamic and Social Sciences, 1998.
- Aristotel, *Mantik Aristu* (Aristotelova logika), uredio i uvod napisao Abd er-Rahman Bedevi, Bejrut: Dar el-kalem, 1980.
- El-Avde, Selman ibn Fahd, *Mekalat fi el-menbedž* (Članci o metodi), An Arbor, Michigan: Et-Tedžemmu' el-islami fi Amrika eš-šemalijja (Islamski savez Sjeverne Amerike), Silsilat rasa'il et-tedždid (Edicija *Obnova poruke*), no. 2, 1999.
- Bedevi, Abd er-Rahman, *Menahidž el-bas el-ilmi* (Naučno-istraživačke metode), Kairo: Dar en-Nehda el-Arebijja, 1963.
- Badevi, Abd er-Rahman, *El-Mevsu'a el-falsafijje*, Bejrut: El-Mu'essese el-arebijje li ed-dirasat ve en-nešr, 1984.
- Bekkar, Abd el-Karim, *Tedždid el-va'j* (Obnova svijesti), Silsilat er-rihle ila ez-zat (Edicija: Putovanje ka "sebstvu"), no. 2, Damask: Dar el-kelam, 2000.
- El-Bajanuni, Muhammed Ebu el-Feth, *El-Medhel ila 'ilm ed-da'va: Dirase menbedžijje šamile li tarik ed-da'va ve usulihā ve menahidžihā* (Uvod u nauku islamskog poziva: Metodološka studija historije poziva, njegovih principa i njegovih metoda), reprint, Bejrut: Muassasat er-Risala, 1993).
- Bennabi, Malek, *Šurut en-nahda* (Uvjeti preporoda), Damask: Dar el-fikr, 1979.
- Bidhun, Ibrahim, "El-Kitabe et-tarihijje el-islamijje: Bejne et-tarika ve el-menbedž" (Islamska historijska djela: Način i metod), *El-Ma'bed* (kvartalni časopis za kulturu koji izdaje Institut za arapsko-islamske studije u Londonu [Arab-Islamic Studies Institute London]), god. 1, no. 1, januar 1999.

- El-Buhari, Muhammed ibn Ismail, *Sabih el-Buhari*, ur. Ebu Suhejb el-Karmi, Rijad: Bejt el-efkar ed-devlijje li en-našr ve et-tevzi', 1419. god. po H./1998.
- Bukrušah, Halima, *Me'alim tedždid el-menhadž el-fikhi: Unmuzedž eš-Ševkani* (Znaci revitalizacije pravne metode: Primjer Eš-Ševkanija), Doha, Katar: Ministarstvo vjerskih zadužbina, *Kitab el-umma*, no. 90–91 za mjesec redžeb i ramazan, 1423. god. po H.
- El-Bušajhi, Eš-Šahid, "Muškilat el-menhedž fi dirasat mustaleh en-nakd el-arebi el-kadim (Problem metode u studijama stare arapske [književne] kritike i njene metodologije)", *Medžellet el-muslim el-muasir*, no. 14, januar – april 1990.
- Ebu Talib, Ali ibn, *Divan emir el-mu'minin ve sejjid el-bulega ve el-mutekellimin Ali ibn Ebi Talib* (Sabrane pjesme vladara vjernika i majstora rječitosti Alija ibn Ebi Taliba), ur. Abd el-Aziz el-Kerem, Kairo: Mek-tebe el-Kerem, 1963.
- Elmessiri, Abdulvhab, *Rihleti el-fikrijje fi el-buzur ve el-džuzur ve es-semer: Sira gajr zatijje ve gajr mevdu'ijje* (Put moje misli od sjemena, preko korijena do ploda: Jedan prikaz, ni objektivan, ni subjektivan), Kairo: El-Haja el-Amma li kusur es-sekafe, 2000.
- El-Eser, Nur ed-Din, *Menhedž en-nakd fi ulum el-hadis* (Kritički pristup hadiskoj nauci), reprint, Damask: Dar el-Fikr, 1979.
- Gadamer, Hans-Georg, *Bidajat el-falasifa* (Počeci filozofije), prev. na arapski Ali Hakim Salih i Hasan Nazim, Bejrut: El-Kitab el-džedid, 2000.
- El-Gazali, Ebu Hamid, *Tahafut el-falasifa* (Nesuvislost filozofa), ur. Sulej-man Dunja, Kairo: Dar el-me'arif, n.d.
- _____, *Dževahir el-Kur'anu ve duraruhu* (Blago Kur'ana i njegovi biseri), Bejrut: Dar el-Džil, 1988.
- El-Gazjevi, Ali, *Medhal ila el-menhedž el-islami, fi en-nakd el-edebi* (Uvod u islamski pristup književnoj kritici), Silsile kitab da'va el-hakk (Edicija "Poziv Knjizi istinitoj"), no. 6, El-Muhammedijja, Maroko: Mi-nistarstvo vakufa), 2000.
- El-Hafni, Abd el-Mun'im, *El-Mu'adžem eš-šamil li el-mustelehat el-falsafijje*, reprint, Kairo: Mektebe Madbuli, 2000.
- El-Hakim, at-Tevfiq, *Avde el-va'j* (Povratak savjesti), Kairo: Dar el-mearif, 1972.
- Hammam, Abd er-Rahim Said, *El-Fikr el-menhedži ind elmuhaddisin* (Metodološka misao hadiskih učenjaka), Doha, *Silsialat kitab el-umme*, no. 16, muharrem 1408. AH.

Bibliografija

- El-Husejni ed-Dimaški, Takijuddin Ebu Bekr Muhammed el-Husejni, *Kifajet el-ahjar fi hal gajet el-ibtisar*, komentar na djelo Ebu Šudža'a o Šafi'ijevoj jurisprudenciji naslovljeno kao *Gajat el-ibtisar*, dio I, ur. Ali Abd el-Hamid Baltadži i Muhammed Vehbi Sulejman, Damask: Dar el-hajr, 1994.
- Ibn el-Birr, Ebu Omer Jusuf Abd, *Džami' ilm el-bejan ve fadlibi* (Kompendij o retorici i njenim vrijednostima), ed. Abi el-Ašbel ez-Zuhejri, Rijad: Dar Ibn el-Dževzi, 1994, dva toma.
- Ibn Ebi Usejbijje, Muvaffak ed-Din Ebu el-Abbas Ahmed ibn el-Kasim, *Ujun el-enba' fi tabekat el-ettiba'* (Pohvalni izvještaji o znamenitim lje-karima), s bilješkama Nizara Ride, Bejrut: Dar Mektebat el-Heja, n.d.
- Ibn Ašur, Muhammed et-Tahir, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Nalaženje pravog smisla i prosvjetljenje uma u tumačenju Časne Knjige), Tunis: Ed-Dar et-tunisija li en-našr ve et-tevzi, 1997.
- _____, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Nalaženje pravog smisla i prosvjetljenje uma u tumačenju Časne Knjige), Tunis: Ed-Dar et-tunisija li en-našr, 1984.
- _____, *E lejse es-subb bi karib: Et-T'alim el-arebi el-islami* (Nije li zora blizu: Arapsko-islamsko obrazovanje), reprint, Tunis: Dar Sahnun i Kairo: Dar es-selam, 2007.
- Ibn Hišam elEnsari, Muhammed Abdullah Džemaluddin, *Evde' elmasalik ila Elfijje ibn Malik* (Najčistija staza ka razumijevanju ibn Malikove "Elfijje"), novo izmijenjeno izdanje, Sidon-Bejrut: El-Mektebe elarrije, 1966, vol. 3.
- Ibn Džezi, Ebu el-Kasim Muhammed ibn Ahmed, *Takrib el-vusul ila ilm el-usul* (Ka ispravnom razumijevanju principa jurisprudencije), uredio i komentirao Abdullah el-Džeburi, Amman, Jordan, Dar el-Nafais, 2002.
- Ibn Kesir, Ebu el-Fida Ismail, *Tefsir el-Kur'an el-'azim* (Tumačenje Kur'ana Cijenjenog), Kairo: Isa el-Babi el-Halebi, n.d., vol. 2.
- Ibn Kesir, *Tefsir el-Kur'an el-'azim*, Uvod: Abd el-Kadir Arnaut, Damask – Rijad: Dar el-Fejza, Mektebe Dar es-Selam, n.d.
- Ibn Haldun, Abdurrahman, *El-Mukaddima*, ur. Ali Abd elVahid Vafi, Kairo: Dar Nehdat Misr, 2004.
- Ibn Menzur, Ebu el-Fadl Džemaluddin, *Lisan el-Areb*, Bejrut: Dar Sadir i Dar Bejrut, n.d.
- Ibn Rušd, Ebu el-Velid, *Fasl el-mekal fi ma bejn el-hikme ve eš-šeri'a min ittisal* (Odlučna rasprava o povezanosti između vjerozakona i filozofije), ur. Muhammed Abid el-Džabiri, Bejrut: Markez dirasat el-ahde el-arabijje (Centar za arapske studije), 1997.

- _____, *Fasl el-mekal fi ma bejn el-hikme ve eš-šeri'a min ittisal* (Odlučna rasprava o povezanosti između vjerozakona i filozofije), ur. Muhammed Imara, Kairo: Dar el-Me'arif, 1972.
- Ibn Tejmije, Ebu el-Abass Takijuddin, *Der'u te'arud el-akl ve en-nakl* (Uklanjanje protivrjeđa razuma i objave), ur. Muhammed Rešad Salim, Rijad: King Muhammad Bin Sa'ud University, 1979.
- Ibrahim, Ebu Bekr Muhammed Ahmad, *Et-Tekamul el-me'arifi ve tetbikatuhu fi el-menahidž el-džam'ijja* (Epistemološka integracija i njena primjena na univerzitetske nastavne programe), Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Islamije el-ma'rife: El-Mebadi' ve hittat el-amel ve el-indžazat* (Islamizacija znanja: opći principi, plan djelovanja i postignuća), Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1986.
- Ishta, Faris, "Medhel ila el-menhedžijja fi el-ulum el-idžtimaijja" (Uvod u metodologiju u društvenim naukama), *Medžellat el-ulum el-idžtimaijja*, Unverzitet Liban, 1991, vol. 1, no. 1, str. 33–47.
- El-Isfahani, Er-Ragib, *Mu'džem elfaz el-Kur'an el-kerim*, uredio Ibrahim Šems ed-Din, Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijja, 1997.
- El-Džisr, Nedim, *Kissat el-iman bejn el-falasifa ve el-ilm ve el-Kur'an* (Priča o vjeri: Od filozofije, preko nauke, do Kur'ana), Bejrut: El-Mekteb el-islami, 1969.
- El-Džurdžani, Ali ibn Muhammed, *Kitab et-ta'rifat* (Knjiga definicija), ur. Ibrahim el-Ebdžeri, Bejrut: Dar el-Kitab el-'Arebi, n.d.
- Karam, Jusuf, *Tarih el-felasife el-Junanije* (Historija grčke filozofije), Cairo: Committee on Writing, Translation and Publication, 1966.
- Hallaf, Abd el-Vehhab, *Ilm usul el-fikh* (Nauka o principima jurisprudencije), osmo izdanje, Kairo: Mektebe ed-da've el-islamije, n.d., str. 17–20.
- El-Katib el-Bagdadi, Ahmed ibn Ali ibn Sabit, *Iktida el-ilm el-amel* (Znanje traži djelovanje), ur. Muhammed Nasiruddin el-Albani, Damask: El-Mekteb el-islami, peto izdanje, 1984.
- Madkur, Ibrahim, *Fi el-falasife el-islamije: Menhedž ve tetbikuhu* (O islamskoj filozofiji: Metoda i primjena), Kairo: Dar el-mearif, 1983.
- Melkavi, Fethi i Ahmad Avde, *Esasijjat el-bahs el-ilmij fi el-ulum el-insanijja ve et-terbevijje* (Osnove naučnog istraživanja u humanističkim i obrazovnim naukama), Irbid: Dar el-Kindi, 1993, poglavlje 4. pod naslovom "Klasifikacija radova iz pedagoških istraživanja" (*Tesnif el-buhut et-terbevijja*).
- Melkavi, Fethi (ur.), *Nahve bina' nizam me'arif islami* (Ka izgradnji islamskog epistemološkog sistema), Amman, Jordan: IIIT, 2000.

Bibliografija

- Melkavi, Fethi, *'Alem el-kijam fi er-ru'je el-menhedžije el-islamije* (Svijet vrijednosti s islamskog metodološkog gledišta), u pripremi.
- Melkavi, Fethi i Ahmad Avde, *Esasijjat el-bahs el-ilmi fi el-ulum el-insanije ve et-terbeviije* (Osnove naučnog istraživanja u humanističkim i obrazovnim naukama), Irbid: Dar el-Kindi.
- El-Mes'udi, Ebu el-Hasa Ali ibn el-Husejn ibn Ali, *Murudž ez-zeheb ve meadin el-dževher* (Poljane zlata i njegova prava suština), uvod i objašnjenja Mufid Kamihah, Bejrut: Dar el-kutub el-ilmija, 1985.
- Mikdadi, Fuad Kadim, "Mekulat fi fehmi el-kitab es-sekafi et-tegribi" (Ka razumijevanju vesterniziranog kulturnog diskursa), *Risalat et-takalejn*, 11. god., no. 41, 2002.
- Mirzak, Abd el-Kadir Muhammed, *Mašru' Adunis el-fikri ve el-ibda'i: Ru'je ma'rifiije* (Adunisov intelektualni i kreativni poduhvat: Epistemološka vizija), Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- El-Mu'džem el-falsafi*, Kairo: Medžme' el-luga el-arabije, 1979.
- Mustafa, Nadija Muhammed i Sejf ed-Din Abd el-Fettah, *Devrat el-minhadžije el-islamije fi el-ulum el-idžtima'iije: Hakl el-ulum es-sijasije numuzadžen* (Kurs islamske metodologije u društvenim naukama: Područje političkih nauka), Kairo: IIIT i Merkez el-hadara li el-ulum es-sijasija, 2002.
- En-Nedždžar, Abd el-Medžid, "El-'umran ve el-iman", (Ljudski razvoj i vjera), *Medžellat islamije el-ma'rifa*, godina 2, izdanje 8, april 1997, str. 40–84.
- _____, *Mebahis fi menhedžijjat el-fikr el-islami* (Studije iz metodologije islamskog mišljenja), Bejrut: Dar el-Magrib el-Arebi, 1992.
- _____, *Avamil eš-šubud el-hadari* (Faktori u kulturnom doprinosu), Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1999, vol. 2.
- En-Neššar, Ali Sami, *Menahidž el-bahs ind muffedkiri el-islam* (Istraživačke metode muslimanskih mislilaca), Kairo: Dar es-selam, 2008.
- En-Neššar, Mustafa, *Nezarijjat el-ilm el-Aristijja: Dirasa fi mentik el-ma'rifa ind Aristu* (Aristotelovska teorija nauke: Studija Aristotelove logike), reprint, Kairo: Dar el-me'arif, 1995.
- En-Nisaburi, Muslim ibn el-Hadžadž, *Sahib Muslim*, ur. Abu Suhejb el-Kermi, Rijad: Bejt el-afkar ed-devlije li en-nešr ve et-tevzi', 1988.
- _____, *Sahib Muslim*, Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1995.
- Baša, Ahmed Fuad, *Felsefe el-ulum bi nazra islamijja* (Filozofija nauke s islamskog stajališta), prvo izdanje, Kairo: Samizdat, 1984.

- _____, *Dirasat islamijje fi el-fikr el-ilmi* (Islamske studije o naučnoj misli), Kairo: Dar el-hidajja, 1997.
- _____, et al., *El-Menhedžijje el-islamijje* (Islamska metodologija), Kairo: The International Institute of Islamic Thought i Dar es-Selam, 2010.
- El-Kahtani, Musfir ibn Ali, *Eser el-menhedž el-usuli fi teršid el-amel el-islami* (Učinak usulske metode na sistematsku organizaciju islamskog djelovanja), Bejrut: Eš-Šebeke el-arebijje li el-ebhas ve en-nešr, 2008.
- Al-Qaradawi, Yusuf, *Approaching the Sunnah: Comprehension and Controversy*, prijevod Jamil Qureshi, London and Washington: IIIT, 2006.
- El-Kurtubi, Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ensari, *El-Džami' li ahkam el-Kur'an* (Kompendij o odredbama Kur'ana), Bejrut: Dar el-Kutub el-ilmijje, 1988.
- _____, *El-Džami li ahkam el-Kur'an*, Bejrut: Muassasat menahil el-irfan, n.d.
- Kutb, Sejjid, *Fi zilal el-Kur'an* (U sjeni Kur'ana), Kairo: Dar eš-šuruk, 1978.
- _____, *Hasais et-tesavvur el-islami ve mukevimatubu* (Istaknuta obilježja i komponente islamske konceptualizacije), dio 1, reprint Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations (IFSO), 1983.
- Er-Rejsuni, Ahmed, *Eš-Šura fi ma'reke el-bina*, Amman, Jordan: IIIT i Dar er-Razi, 2007, objavljeno na engleskom kao *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation, A Tool for Reconstruction and Reform*, prijevod Nancy Roberts, London: IIIT, 2011.
- _____, *El-Fikr el-mekasidi: Kavaiduh ve fevaiduh* (Na ciljevima zasnovana misao: Njeni glavni principi i koristi), Pocketbook Series no. 9, *Al-Zaman*, Casa Blanca, 1999.
- _____, *El-Kulijjat el-esasijje li eš-šeri'a el-islamijje* (Osnovne univerzalizije islamskog prava), Rabat: Hereket et-tevhid ve el-islam, 2007.
- _____, *Nazarijje et-tegrib ve et-teglib ve tatbikatuha fi el-ulum el-islamijje* (Teorija ubjeđivanja i prednosti i njena primjena u islamskim naukama), Miknas, Maroko: Matba'a museab, 1997.
- Er-Rejsuni, Ahmed i Muhammed Džemal Barut, *El-Idžtihad: En-Nas el-vaki' el-masleha* (Inovativno tumačenje: Tekst, stvarnost, interesi), *Silsile hivarat el-karn* (Edicija Dijalozi stoljeća), Damask: Dar el-Fikr, 2000.
- Er-Razi, Ebu Bekr Muhammed ibn Zekerijja, *Kitab eš-šukuk ela kelam fadil el-atibba, Džalinus, fi el-kutub elleti nusibet ilejh* (Sumnje u pogledu tvrdnji slavnog ljekara Galena u knjigama koje mu se pripisuju), uredio i uvod napisao Muhammed Lebib Abd el-Gani, Kairo: Dar el-kutub ve el-vesa'ik el-kavmijje, 2009.

- Er-Razi, Fahrudin, *Et-Tefsir el-kebir*, ili *Mefatih el-gajb* (Veliki komentar ili Ključ za nevidljivo), vol. 32, ur. Imad el-Barudi, Kairo: El-Mekteba et-teufikija, n.d.
- Rida, Muhammed Rešid, "Menafi' el-urubbijjin ve medarruhum fi eš-šerk – el-istibdad (3) [Koristi i štete od Evropljana na Istoku – Tiranija (3)]", *Medželle el-Menar*, vol. 10, no. 4, 1315 AH.
- Se'id, Abd el-Džebbar, "Menhedžijjat et-te'amul me'a es-sunne en-nebevije (Metodologija odnosa prema Poslanikovom Sunnetu)", *Islamiijat el-me'arifa*, godina 6, no. 18, jesen 1999, str. 53–88.
- Šeriat, Ali, *El-Insan ve el-islam* (Čovječanstvo i predaja Bogu), Beirut: Dar er-Revdah, 1992.
- Šejh Idris, Dža'fer, "Kadije el-menhedž ind es-Sejjid Kutb fi 'Me'alim fi et-tarik' (Pitanje metode u djelu 'Mealim fi ettarik' Sejjida Kutba), u *Bilješke sa Seminara "Pravci u savremenom islamskom mišljenju"* (*Proceedings of the Seminar on "Directions in Contemporary Islamic Thought"*), održanom u Bahreinu, Rijad: Mekteb et-terbija el-arabi li duval el-halidž, 1985.
- Ez-Subki, Ali ibn Abdul Kafi, *El-Ibhadž fi šerh el-minhadž: Šarh minhadž el-vusul ila ilm el-usul* Abdullaha Ibn Omera el-Bejdavija, vol. 1, Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmija, 1995.
- Et-Tehanevi, Muhammed Ali el-Faruki, *Keššaf istilahat el-funun*, ur. Lutfi Abd el-Badi, Kairo: El-Haja el-Misrija li el-Kitab, 1972.
- Et-Tirmizi, Ebu Isa Muhammed, *El-Džami es-sahih*, vol. 5, ur. Ahmed Muhammed Šakir, Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmija, n.d.
- Usman, Sejjid Ahmed, *Ez-Zatijje en-nadije: Mekalat fi ma vera' el-menhedž* (Zrela subjektivnost: Ogleđi u metametodi), Kairo: Mektebat el-An-gelo el-Misrija, 2000.
- El-Jasin, Džasim ibn Muhammed ibn Muhelhil, *El-Kelimat el-menhedžijje min kelam šejh el-islam Ibn Tejmijje* (Vodič u islamsku metodologiju iz djela Ibn Tejmijje), Kuvajt: Mu'assese el-Kelima, n.d.
- Zejn, el-Abidin et-Tajjib (ur.), *El-Menhedžijje el-islamijje ve el-ulum es-sulukijje ve et-terbevije: A'mal el-mu'temer el-alemi er-rabi' li el-fikr el-islami fi džamiat el-Kartum* (Islamska metodologija i bihevioralne i obrazovne nauke: Radovi sa Četvrte međunarodne konferencije o islamskoj misli na Univerzitetu u Kartumu), Herndon, Virginia: IIIT, 1990.
- Ez-Zunejdi, Abd er-Rahman ibn Zejd, *Menahidž el-bahs fi el-akide el-islamijje fi el-asr el-hadir: Dirasa li manahidž el-fikr el-islami el-mu'asir ve li el-anasir el-menhedžijje fi dirasat usul ad-din* (Istraživačke metode značajne za islamsko učenje u modernom dobu: Studija pristupa

savremenoj islamskoj misli i metodološke komponente studije principa islamske religije), Rijad: Merkez ed-Dirasat ve el-'lam, Dar Išbi-lijje, 1998.

Reference na engleskom

- Agnos, Michael (ur.), *Webster's New World College Dictionary*, 4. ed., Foster City, CA: Webster's New World, 2001.
- Bacon, Francis, *The New Organon*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
- Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophy of Science*, Kuala Lumpur: Malaysia: Institute for Policy Studies, 1992.
- , *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, Kuala Lumpur, Malaysia: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991.
- Beeston A.F.L. et al. (ur.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Benson G., R. Glasberg i B. Griffith, *Perspectives on the Unity and Integration of Knowledge*, New York: Peter Lange, 1998.
- Boyer, Ernest, *Scholarship Reconsidered: Priorities of Professoriate*, Princeton, NJ: Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, 1990.
- Broad, William J, "Why They Called It the Manhattan Project", *The New York Times*, 30. oktobar 2007.
- Candland, Douglas K., *Feral Children and Clever Animals: Reflections on Human Nature*, New York: Oxford University Press, 1995.
- Damasio, Antonio et al. (ur.), *Unity of Knowledge: The Convergence of Natural and Human Sciences*, New York: The New York Academy of Sciences, 2001.
- Descartes, René, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, prev. na engleski Donald A. Cress, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company Inc., 1998.
- DK Publishing, *Oxford Illustrated American Dictionary*, New York: Oxford University Press, 1998.
- Al Faruqi, Ismail, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective" u *Islam: Source and Purpose of Knowledge*, Herndon: IIIT, 1988, str. 13–63.

Bibliografija

- _____, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, reprint, Herndon, VA: IIIT, 2000.
- Flick, Uwe, *An Introduction to Qualitative Research*, 4. ed., Los Angeles: Sage, 2009.
- Godawa, Brian, *Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom and Discernment*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002.
- Haynes, Stephen, *Professing in the Postmodern Academy*, Waco, Texas: Baylor University Press, 2002.
- Hung, Edwin, *Nature of Science: Problems and Perspectives*, Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1996.
- Iqbal, Muzaffar, *Islam and Science*, Aldershot, UK: Ashgate Publishing LMT, 2002.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Lai, C.H. i Azim Kidawi (ur.), *Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam*, 3.ed., World Scientific, 1989.
- McKeon, Richard (ur.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941.
- Moreland, J.P. i William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003.
- Murray, Charles i Catherine Cox, *Apollo: Race to the Moon*, Clearwater, FL: Touchstone Books, 1990.
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Need for a Sacred Science*, New York: State University of New York Press, 1993.
- _____, (ur.), *Islamic Spirituality I: Foundations*, ed. *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, vol. 19, London: Routledge and Kegan Paul, 1987.
- _____, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, New York: State University of New York Press, 1993.
- Plowright, David, *Using Mixed Methods: Frameworks for an Integrated Methodology*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd., 2011.
- Rossmann G.B. i S.F. Rallis, *Learning in the Field: An Introduction to Qualitative Research*, drugo izdanje, Thousand Oaks, CA: Sage, 2003.
- Sardar, Ziauddin, *Explorations in Islamic Science*, London: Mansell Publications, 1989.
- Segal, Nancy L., *Indivisible by Two: Lives of Extraordinary Twins*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.
- Schwarz, John, *The Complete Guide to the Christian Faith*, Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 2001.

- Teddlie, Charles B. i Abbas Tashakkori, *Foundations of Mixed Methods Research: Integrating Quantitative and Qualitative Approaches in Social and Behavioral Sciences*, Los Angeles: Sage, 2009.
- Wan Mohd, Nor Wan Daud, *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country*, London, Mansell, 1989.
- Wilson, Edward O., *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York: Vintage Books, 1999.
- World Health Organization, *WHO Report on the Global Tobacco Epidemic*, Geneva: WHO, 2009.