

ZNAČAJ TRADICIJE U ISLAMSKIM NAUKAMA S OSVRTOM NA IDEJE AJATOLAHA DŽEVADIJA AMOLIJA

Tehran Halilović

*Grupa za religijsku filozofiju,
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

Pitanje značaja tradicije u islamskim naukama u ovom radu nije povezano sa tradicionalističkim tumačenjem islama, niti pokreće diskusiju o uticaju narodnih običaja na posebne interpretacije i primene islama u raznim društvima. U naučnoj i stručnoj islamskoj terminologiji, opšteprihvaćenoj među islamskim misliocima, tradicija ima sasvim određeno značenje i predstavlja usmena i pisana predanja koja muslimani generacijama prenose o božjem verovesniku, tj. o njegovim rečima i delima.

Brojne i neretko suprotne teorije o tome koliko tradicija kvalitativno i kvantitativno može da utiče na razvoj islamskih nauka ukazuju na činjenicu da rešavanje pitanja autoritativnosti islamskih tradicionalnih nauka još uvek predstavlja veliki naučni izazov u današnjem islamskom svetu. Staro pitanje o odnosu između nauke i religije iz islamske perspektive ovde dobija dodatni aspekt značaja tradicije u islamskoj nauci, a usled toga pojavljuju se nove definicije tradicionalnih odnosno „religijskih” nauka u islamu.

Teorija koju istaknuti predstavnik tradicionalne filozofske škole u Komu ajatolah Dževadi Amoli (rođen 1933) iznosi povodom ovog pitanja vredna je pažnje iz dva aspekta. Prvi aspekt je povezan upravo sa tradicionalnim akademskim ambijentom koji Dževadi Amoli ilustruje u svojoj teoriji. Drugi aspekt predstavlja filozofski pristup ovom pitanju i zbog toga njegova ideja o suštini religijskih nauka nadilazi ograničenja dogmatskog stava.

Ključne reči: *tradicija, islam, razum, religija, nauka, tradicionalne nauke, religijske nauke, islamske nauke, klasifikacija nauka*

Uvod

Arabljansku predislamsku kulturu, kako poznati arapski historičari navode, a što izaziva i njihovo čuđenje, karakteriše mali broj pisanih dela i veoma visoka stopa nepismenosti kod Arabljana u tom periodu. Čuveni historičar Ibn Haldun (1332–1406) zapaža čudnu ali istinitu činjenicu da je broj arabljanskih naučnika bio nezapažen u odnosu na predstavnike naučnih disciplina drugih naroda (1988: I/748). Arapski književnik Džahiz (776–869) sasvim eksplicitno, a njegov savremenik Ibn Kutajba (828–885) uz navođenje nekih detalja iz istorije arapskog pisma, ukazuju na ovaj kulturni nedostatak u arabljanskoj predislamskoj kulturi (Džahiz 1968: III/15; Ibn Kutajba 1922: 552). S obzirom na to da je mali broj Arabljana u tom vremenu mogao da čita i piše, savremeni arapski književnik i autor čuvene *Istorije Meke* Ahmed Sibai (1905–1984) sumnja da su se u tom periodu uopšte pojavila obimnija pisana dela (1994: 24).

Zanemarljiv broj pismenih u predislamskom arabljanskom društvu nije predstavljao prepreku da se arapska tradicija, posebno u književnosti, prenese budućim generacijama iako je moglo biti potpuno očekivano i da se to ne desi. Ono što je sprečilo prekid tradicije usled nedovoljno zapisivanih i beleženih rezultata kulturnog stvaralaštva jeste upravo još jedna važna karakteristika arabljanskog naroda i njihove kulture pomoću koje ćemo pojasniti istorijsku pozadinu značaja tradicije u islamu.

Na osnovu rečenog, da bi ostvarili svoje kulturološke potrebe i umanjili tegobne posledice nesvesno sačinjenog nezdravog kulturnog ambijenta, Arabljani su bili prinuđeni da pamte događaje i podatke koji su im bili od posebnog značaja. Koliko zbog toga što su bili primorani da pamte, toliko i usled redovne primene i čestog vežbanja pamćenja, Arabljani su znatno povećali tu svoju sposobnost (Džaferijan 2001: 209). Najobičniji narod je mogao „u kratkom roku” (Zarkani 1943: 284) čak veoma precizno da upamti tekst dugih pesama koje su na poseban način privlačile pažnju predislamskih Arabljana.

Abul-Faradž Isfahani (897–967) sakupio je arapsku poeziju u svojoj enciklopedijskoj *Knjizi o pesmama* [Kitab al-agani] koju je, kako sam navodi, pripremao 50 godina (Hamavi b. d.: 98). U 24 toma, u kojima je u poslednjem izdanju njegova knjiga objavljena, autor prenosi pesme na arapskom jeziku počevši od predislamskog perioda. Popularnost arabljanskih predislamskih pesama i njihova citiranost u kasnijoj arapskoj književnosti ukazuju na činjenicu da su pamteći književna dela Arabljani nadoknadili nedostatke s kojima su se suočavali zbog velikog broja nepismenih. Dakle, usmeno prenošenje u tom vremenu pokazalo se kao verodostojna metoda očuvanja tradicije u arabljanskoj kulturi.

Iako su pojavom i širenjem islama promenjene mnoge stvari, naročito u arapskoj kulturi i nauci, usmeno prenošenje znanja i pamćenje predanja na-

stavili su da budu prepoznatljiviji faktori očuvanja tradicije, s tom razlikom što su muslimani uložili mnogo više truda u naučnom i kulturnom razvoju i za povećanje broja pismenih. Poznato je u istoriji islama da je verovesnik Muhamed po završetku bitke na Bedru, prve bitke između muslimana i Mekana- ca, u veoma teškoj finansijskoj situaciji, pismene zarobljenike oslobađao pod uslovom da nauče 10 muslimana da čitaju i pišu (Ibn Sa'd 1998: 14). Brojna predanja u kojima verovesnik islama ukazuje na to da je sticanje znanja verska obaveza svakog muslimana (Ibn Madže 1998: I/81) još jedan su primer promene opšteg naučnog i kulturološkog stanja arapskog društva. Ne samo sticanju znanja već i zapisivanju i beleženju predanja pridaje se posebna pažnja u islamskim izvorima (Ibn Abdul-bir 1978: 3; Amidi 1987: 35).

Dakle, ni češća upotreba pisma među muslimanima nije zasenila značaj usmenog prenošenja tradicije. Štaviše, da bi iskorenio novopojavljena i izmišljena predanja, drugi kalif je zabranio zapisivanje svih predanja, kako lažnih tako i onih verodostojnih (Ibn Abdul-bir 1978: 48). Dok je trajala zabrana zapisivanja predanja, odnosno do kraja prvog hidžretskog veka (početak osmog gregorijanskog veka), skoro 90 godina, muslimani su usmeno prenosili ono što su čuli i videli od božjeg verovesnika Muhameda. S obzirom na to da niko iz generacije prijatelja božjeg verovesnika nije doživeo ukidanje zabrane, sasvim suprotno ali ne i neočekivano, po ukidanju zabrane broj lažnih predanja je bio značajno veći od onog pre zabrane (Abu Zahv 1984: 126).

Povrh toga, zbog razvijene sposobnosti pamćenja i već ustaljene prakse usmenog prenošenja tradicije, predanja božjeg verovesnika Muhameda očuvana su u okviru zbirke „verodostojnih” (*sihah*) predanja. Islamski stručnjaci su kvalifikovali ispravnost predanja prema njihovim prenosiocima. U slučaju da samo jedna osoba u lancu prenosilaca određenog predanja nema priznat autoritet u muslimanskom društvu, to predanje će biti kategorizovano kao „slabo”, odnosno nepouzđano predanje.

Zabrana zapisivanja u I/VII veku nije se odnosila na kur'anski tekst, tako da, i pored velikog broja muslimana koji su naučili ceo kur'anski tekst napamet, postojali su brojni primerci *Kur'ana* i u pisanoj formi. Osim *Kur'ana* koji se i dalje zapisivao, jedna manjinska grupa muslimana bliska četvrtom kalifu Aliju ibn Abi Talibu nije sledila zabranu zapisivanja predanja tako da je jedan deo islamskih predanja očuvan i u pouzdanim pisanim izvorima (Sadr 1991: 280).

Na osnovu svega navedenog, možemo zaključiti da je usmena tradicija kod Arapa, odnosno kod muslimana, verodostojna koliko i pisana baština. Stoga ne čudi činjenica da je „tradicija” u islamskoj metodologiji kategorizovana kao drugi izvor religijskog saznanja. Pre nego što detaljnije pređemo na definiciju tradicije u islamskim naukama, kratko ćemo reći i o ajatolahu Dževadiju Amoliju, na čije ideje ćemo se više usredsrediti u nastavku ovog rada.

Ajatolah Abdulah Dževadi Amoli, savremeni predstavnik Mula Sadrine transcendentne filozofije, rođen je 1933. u Amolu na severu Irana. Kao i ostali učenici istaknutog mislioca Tabatabajija, Dževadi Amoli na temelju saznanjih principa transcendentne škole iznosi svoje ideje o raznim filozofskim i društvenim pitanjima. Zbog odnosa koji uspostavlja između tradicionalnih religijskih izvora i razuma, u metodološkom smislu, njegovo mišljenje u vezi sa značajem tradicije u islamskim naukama dobija posebnu vrednost. Predavanjima Dževadija Amolija na tradicionalnom univerzitetu u Komu redovno prisustvuje veliki broj studenata koji usavršavaju svoje znanje u raznim islamskim naučnim disciplinama.

Zvanje „ajatolah” Dževadi Amoli je stekao pred svojim učiteljima na osnovu ekspertskog poznavanja islamskog prava, što dodatno ukazuje na činjenicu da transcendentna filozofija u savremenom dobu nije ograničena na pojmovna pitanja već nudi rešenja za društvene i praktične izazove koji opterećuju muslimansko društvo. Pored svojih akademskih obaveza, Dževadi Amoli trenutno predsedava Međunarodnim naučnim institutom za religijske nauke „Ma’aridž”.

Značenje pojma „tradicija” u arapskom jeziku

Pojam tradicija i izvedenice od tog pojma vrlo često se koriste u knjigama i u radovima vezanim za islamološka istraživanja, s tim što se u većini tih tekstova ne posvećuje posebna pažnja značenju samog pojma „tradicija” niti značaju koji tradicija ima u raznim ontološkim i saznanjnim aspektima islama. Tradicija u opštem značenju tog pojma, koje obuhvata razne istorijske i kulturološke dimenzije jednog društva, toliko je obuhvatna da je veoma teško izneti jednu celovitu definiciju tradicije koja bi se istovremeno odnosila na sva značenja tog pojma i bila dovoljno određena.

Sejed Hosein Nasr ukazuje na obuhvatno značenje tog pojma: „Traducija je istovremeno *ed-din* (religija) u najobimnijem smislu te reči, koja obuhvata sve vidove vere i njenog grananja – *sunneta*, ili onoga što je, zasnovano na uzvišenim uzorima, postalo tradicija onako kako se ta reč uobičajeno shvata” (Nasr 1994: 13).

Naravno, s ovim problemom se suočavamo ne samo u slučaju pojma „tradicija” već i kod mnogih drugih pojmova koji se uglavnom upotrebljavaju u humanističkim naučnim disciplinama. U opštem i ne toliko preciznom značenju, tradicija predstavlja sve ono što se prenosi iz generacije u generaciju. Da bismo sačinili određenu definiciju, potrebno je da ukažemo na dodatna ograničenja koja pojam tradicije sadrži u sebi jer ovakvim opštim opisom nije pojašnjeno da li je tradicija samo ono što se prenosi usmeno, ono što se prenosi od nepoznatih autora ili aludira na šire značenje. Da li

tradicija obuhvata očuvane drevne građevine ili je ograničena isključivo na ideje i običaje jednog naroda? Pomenuta pitanja i ostale slične dileme glavna su tema kada iznosimo obuhvatnu definiciju pojma tradicije (Shils 1983: 12).

Za razliku od opšte i često nestručne upotrebe pojma tradicija, u religijskim tekstovima postoji jedno određeno i definisano terminološko značenje tog pojma koje se koristi u naučnoj i stručnoj upotrebi. Da bi razlika između brojnih značenja pojma tradicija u islamološkim istraživanjima bila izraženija, treba napomenuti da svako od tih značenja ima zaseban sinonim u arapskom jeziku. Primera radi, opšte značenje pojma „tradicija” opisuje Karčić u autorskom tekstu objavljenom u *Preporodu*, navodeći arapski sinonim *at-turas*: „Poćećemo sa pitanjem šta je to 'tradicija'. Jedno od značenja koje ova riječ ima u zapadnim jezicima jeste 'oblik mišljenja ili ponašanja koji jedna grupa neprekidno slijedi iz generacije u generaciju'. Prema tome, tradicija obuhvata mišljenje i praksu, treba da ima kontinuitet i treba biti prihvaćena od date grupe u okviru generacija. U islamskom vokabularu, najbliži termin 'tradiciji', definisanoj na gornji način, jeste 'et-turas el-islami'" (Karčić 2006: 23).

Osim ovog opšteg i obuhvatnog značenja tradicije koja je nazvana *at-turas* u arapskom jeziku, postoji terminološko značenje pojma „tradicija” koje se ne odnosi isključivo na islamsku terminologiju već predstavlja zajedničku karakteristiku svih monoteističkih religija. Naime, tradiciju u islamskoj terminologiji čine predanja o božjem verovesniku i o njegovim nasljednicima, odnosno o njihovim rećima i delima koja su preneli njihovi savremenici sledećim generacijama (Kattan 2001: 71–73). Naravno, zbog razlika u tumačenju istorijskih i društvenih dešavanja u islamu, ne iznose svi islamski pravci identičnu definiciju termina „tradicija”, ali ono u čemu će se svi oni složiti jeste autoritet božjeg verovesnika i izvornost njegovih reći i dela. U vezi sa ostalim autoritetima, u islamskom svetu postoje različita mišljenja o tome da li oni mogu biti saznanjivi izvori islamskih naučnih sudova ili ne. Pored svega toga, pitanje koje razmatramo u ovom radu nije povezano sa jednim od različitih mišljenja muslimanskih pravaca tako da različite teorije o opsegu termina „tradicija” ne utiču na zaključke u ovom radu. Rezultati ovog rada mogu se primeniti u svim islamskim pravcima.

Prema iznetoj definiciji islamskog termina „tradicija”, postoje dve reći u arapskom jeziku koje ukazuju na to terminološko značenje. Jedna od te dve reći jeste *an-nakl*, koja ima slično leksičko značenje kao latinski koren same reći tradicija – „prenositi”, a druga reć jeste *as-sunnet*, koja se u doslovnom značenju prevodi kao „put, pravac i praksa”. Kada koristimo pojam *an-nakl* da bismo ukazali na islamske tradicionalne nauke (*al-'ulum an-naklija*), tada ističemo razliku koja postoji između tradicionalnih nauka (*al-'ulum an-naklija*) i racionalnih nauka (*al-'ulum al-'aklija*) u islamu. U narednim delovima

ovog rada detaljnije ćemo pojasniti metodološki značaj pojmova *an-nakl* i *as-sunnet* u kategorizaciji islamskih nauka, ali pre toga, ne ulazeći još u središnje pitanje odnosa tradicije i islamskih nauka, obrazložit ćemo zašto je tradicija važna u islamu.

Posle kur'anskog teksta, u čiju istinitost nijedan musliman ne sumnja, tradicija je drugi religijski saznanjivi izvor u islamskim naučnim disciplinama. Za razliku od *Kur'ana*, čiji je, prema islamskom verovanju, celokupan tekst, reč po reč, potpuno verodostojan i autentičan, predanja božjeg verovesnika nisu podjednako originalna. Razlika između kur'anskog teksta i ostalih predanja božjeg verovesnika jeste u tome što je *Kur'an* božja reč i mnogi muslimani su je pamtili odmah po objavljivanju, dok predanja nisu imala taj status iz jednostavnog razloga što prenosioci predanja nisu uvek bili pouzdani. Dakle, tradicija božjeg verovesnika, odnosno njegove reči i dela, jesu verodostojni izvori religijskog saznanja sami po sebi, ali ono što je upitno jeste autentičnost predanja: da li predanje zaista potiče od božjeg verovesnika ili je izmenjeno dok je preneseno do danas?

Osim problema prenosilaca, koji unose verovatnoću da predanje nije originalno preneseno sledećim generacijama, postoje mnogi drugi faktori koji komplikuju naučnu upotrebu tradicije u islamskim istraživanjima. Dvosmišljeni pojmovi u predanjima, reči koje imaju više od jednog značenja, pogrešno interpretiranje predanja, površinski paradoksi u predanjima, promenjena terminološka značenja pojmova korišćenih u predanjima i drugi slični problemi mogu negativno da utiču na izvorno religijsko saznanje koje stičemo iz predanja (Saberu 1998: 140–150). Pored svega toga, u zbirkama islamskih predanja veliki je broj prenesenih predanja koja su, sudeći po svim stručnim merilima, apsolutno verodostojna. Razlika između ovih izvornih predanja i kur'anskog teksta nije u nivou verodostojnosti već u tome što kur'anski tekst jeste božja reč a predanja nisu. Zbog te razlike tradicija ima sekundarnu važnost u odnosu na kur'anski tekst iako su oba saznanjivi izvori podjednako merodavna u donošenju naučnih zaključaka.

Na kraju ovog dela treba napomenuti da tradicija u terminološkom islamskom značenju potiče samo od božjeg verovesnika i njegovih naslednika, odnosno prijatelja čiji je autoritet potvrdio božji verovesnik, dok tradiciju u opštem značenju te reči može da zasnuje bilo koji član jednog društva. Prema tome, islamska predanja u kojima se pominje „loša” tradicija ukazuju na opšte značenje tog pojma, kao u sledećem predanju: „Onaj ko u islamu uvede lepu 'tradiciju', za nju će biti nagrađen [...] a onaj ko uvede lošu 'tradiciju', podneće teške posledice svog dela...” (Muslim 1987: 1017). U pomenutom predanju, koje osim Muslima Nišaburija prenose mnogi drugi islamski mislioci, pojam „tradicija” upotrebljen je u opštem značenju te reči zbog čega bi reč „praksa” bila precizniji prevod: „a onaj ko uvede lošu praksu...”. U na-

stavku rada, usredsredićemo se na terminološko, odnosno religijsko, značenje pojma „tradicija”.

Tradicija i klasifikacija islamskih nauka

U skladu sa društvenim promenama kroz koje je muslimansko društvo prolazilo, svaka naučna disciplina u islamu imala je zaseban tok razvoja u istoriji islamskih nauka. Recimo, pod uticajem političke nestabilnosti u drugoj polovini prvog hidžretskog veka (početak VIII gregorijanskog veka) usled učestalih ratova i opšteg nezadovoljstva muslimana pod umajadskom dinastijom, teološka pitanja o sudbini i o slobodi čovekove volje naspram beskonačnog božjeg znanja bila su prva pitanja koja su se pojavila u stručnim krugovima islamskih mislilaca (Motahari 2012: 10; 1994: 113). Zbirke islamskih predanja sakupljene su između III/IX i V/XI veka. Pre toga, u prvom veku zapisivanje predanja zabranio je drugi kalif zbog bojazni da se predanja ne pomešaju sa kur'anskim tekstom (Ibn Abdul-bir 1978: 48). U nekim islamskim naukama, kao što su političke nauke, tek u poslednje vreme susrećemo se s misliocima koji predstavljaju obuhvatne naučne sisteme zasnovane na islamskim principima.

Međutim, ono što je zajedničko u razvojnom procesu svih naučnih disciplina u islamu jeste to što su sve one u početku, iz vrlo jednostavnog razloga, bile zasnovane većinom na tumačenju kur'anskog teksta i islamskih predanja. Dok je božji verovesnik bio živ, muslimani su svoje nedoumice u vezi sa islamskim učenjima rešavali tako što bi direktno pitali verovesnika za mišljenje jer, prema islamskom verovanju, verovesnikove reči same po sebi jesu izvor religijskog saznanja. U kur'anskom tekstu se navodi da verovesnik ne govori od sebe već prenosi božja nadahnuća (*Kur'an*, LIII: 3–4). Muslimanski filozofi su obrazložili zašto verovesnikovo mišljenje ima toliku saznavnu vrednost u islamu, ali u ovom radu nećemo iznositi detalje u vezi s tim pitanjem.

Posle smrti božjeg verovesnika Muhameda, živeli su mnogi njegovi prijatelji i članovi njegove porodice koji su pamtili šta je verovesnik govorio u raznim slučajevima i prenosili njegove reči sledećim generacijama. Zabranu zapisivanja verovesnikovih predanja koju je doneo drugi kalif takođe treba shvatiti u tom vremenskom kontekstu i videti pozitivan motiv za donošenje te odluke. Verovatno je drugi kalif došao do zaključka da pored velikog broja ljudi koji još uvek pamte svaku izgovorenu verovesnikovu reč nema potrebe da se stvaraju sumnjivi spisi i zbirke njegovih predanja. Kako je vreme prolazilo, muslimani su osećali sve veći nedostatak „spremnih” rešenja za svoja religijska pitanja, zbog čega su počeli sistematski da istražuju islamske izvore, tj. kur'anski tekst i zbirke verovesnikovih predanja. S obzirom na to da su sva istraživanja islamskih doktrina u tom vremenu bila zasnovana na kur'anskom

tekstu i verovesnikovim predanjima, sve islamske naučne discipline bile su tradicionalne nauke – nauke zasnovane na tradiciji.

Ova interpretacija i kategorizacija islamskih nauka i danas se predstavlja kao važeća u nižim stepenima obrazovanja na tradicionalnim islamskim univerzitetima. Više je nego poznato verovesnikovo predanje na osnovu kojeg učitelji na prvim godinama studija dele islamske nauke na tri grane: *kalam* (teologija, tj. nauka o verovanjima), *ahlak* (etika, tj. nauka o ponašanju) i *fikh* (pravo, tj. nauka o propisima). Božji verovesnik je rekao: „Nauke se dele na tri vrste: nauka o nedvosmislenim dokazima, nauka o umerenom ponašanju i nauka o ustaljenim praksama” (Kulejmi 1991: I/88). Ove nauke se nazivaju islamskim i religijskim zato što su jedini saznanjivi izvori upotrebljeni u njima islamski odnosno religijski izvori. Prema tome, one jesu i tradicionalne nauke. U svojoj podeli nauka na religijske i nereligijske, s obzirom na opšte značenje šerijata koje se odnosi na celokupan religijski sadržaj a ne samo na islamske propise, imam Gazali (450/1058–505/1111) religijske nauke naziva šerijatskim naukama (Bakar 1998: 210–211). Svi ovi različiti nazivi ukazuju na jednu karakteristiku ovih nauka – da one potiču iz islamskih izvora. Dakle, tradicionalne nauke u opisanom kontekstu obuhvataju sve islamske odnosno religijske nauke.

Tvrdeći da ove tri nauke, o verovanjima, o ponašanju i o islamskim propisima (Dževadi Amoli 2006: 238), predstavljaju izvesne primere tradicionalnih islamskih nauka, prvi problemi u daljoj klasifikaciji islamskih nauka javljaju se već u III/IX veku pojavom Prevodilačkog pokreta. Osnivanjem Kuće mudrosti u Bagdadu, kalif Mamun je podržao već nastali pokret prevođenja naučnih knjiga sa drugih jezika na arapski (Safa 1995: 40). Za razliku od prirodnih i matematičkih nauka, prevodi filozofskih knjiga i kasniji razvoj filozofske misli doveli su do nesuglasica između islamskih filozofa i predstavnika „tradicionalnih” islamskih nauka. Mnoge filozofske teorije, a posebno one koje su nastale u islamskom svetu, odnose se na islamska verovanja o Bogu, o poretku svetova, o vrstama bića i o drugim sličnim pitanjima. U nekoliko značajnih primera, kao što su nadvremensko postojanje sveta i univerzalno božje znanje o pojedinostima, islamski filozofi su izneli ideje različite od onih koje su prethodno zagovarali predstavnici „tradicionalnih” islamskih nauka, a to je izazvalo njihove oštre kritike.

Podela nauka na „tradicionalne” i racionalne (filozofske) nauke nastala je zapravo na temelju odnosa između muslimanskih filozofa i islamskih mislilaca koji su se suprotstavljali prekomernoj upotrebi razuma i pritom zapostavljanju kur’anskog teksta i tradicije pri rešavanju naučnih nedoumica. Tradicionalne nauke u ovoj podeli nisu iste one tradicionalne nauke o kojima smo govorili uopšteno pre nastanka Prevodilačkog pokreta. Kada govorimo o tradicionalnim naukama u ranim vekovima pojave islama, ukazujemo na sve

discipline i škole islamskih nauka koje u svojim podelama obuhvataju i racionalne metode. Primera radi, jedna od istaknutih škola *kalama*, teološka škola koja je nastala u ranom II/VIII veku, jeste mutazilitska škola koja je poznata po racionalnom pristupu rešavanju problema. Mutazilitska teološka škola je tradicionalna i istovremeno racionalna škola. Da ne bi došlo do nesporazuma, u nastavku rada tradicionalne nauke koje su suprotne racionalnim nazivaćemo „prenesenim” (*nakli*) naukama, što je bila praksa i ranije u islamskom svetu. Prvi državni fakultet islamskih nauka osnovan u Tehranu 1934. godine zvao se Fakultet racionalnih (*ma’kul*) i prenesenih (*mankul*) nauka, što dokazuje da je podela na racionalne i prenesene islamske nauke bila značajna duži niz vekova.

Kao što je već rečeno, predmet prenesenih (*nakli*) nauka jesu islamska predanja. Pre Prevodilačkog pokreta u islamskom svetu nije postojala razlika između islamskih nauka i drugih nauka koje nisu nastale u islamu. Stoga, tradicionalne nauke su obuhvatale sve postojeće naučne discipline kod muslimana, kako one koje razmatraju islamska prenesena predanja, tako i racionalne aspekte islamskih nauka. Posle Prevodilačkog pokreta, muslimanski mislioci su počeli da razlikuju dve vrste nauka nastalih u islamskom društvu. Međutim, razlika između te dve vrste nauka nije bila u tome što su jedne bile islamske i tradicionalne a druge nisu. Ono što ih je činilo različitim bio je dominantan metod istraživanja; prve nauke su većinom bile zasnovane na razmatranju prenesenih predanja, dok su druge nauke bile zasnovane na racionalnim argumentima.

Prema tome, nesuglasice između predstavnika „tradicionalnih nauka” i racionalnih nauka treba shvatiti kao nesporazume predstavnika različitih naučnih disciplina u okviru islamskih nauka a ne kao sukob između predstavnika islamskih i drugih neislamskih nauka. Upravo iz tog razloga što obe vrste nauka pripadaju islamskoj tradicionalnoj naučnoj baštini, u poređenju sa racionalnim naukama sintagmu tradicionalne nauke ističemo znacima navoda jer pravi i precizan naziv za tu vrstu nauka jeste naziv „prenesene nauke”.

Nesuglasice između predstavnika „tradicionalnih” i racionalnih nauka u islamu

U prethodnim delovima ovog rada naveli smo dve klasifikacije islamskih nauka. U prvoj klasifikaciji, koju muslimani izvode na osnovu podele nauka u spomenutom verovesnikovom predanju, sve tri predstavljene nauke jesu tradicionalne islamske nauke. U tu klasifikaciju ne mogu biti svrstane nauke koje nisu povezane sa islamskim predanjima ili nauke koje su u potpunoj suprotnosti s njima. Dakle, u prvoj klasifikaciji nauke delimo na tradicionalne islamske i ostale neislamske nauke. Skoro sve misaone škole u islamu ovu

podelu interpretiraju na isti način kako je i ovde opisano. Međutim, podela nauka u sledećoj klasifikaciji, koja je nastala posle Prevodilačkog pokreta, nimalo nije jednostavna.

Naime, u drugoj klasifikaciji, koju smo takođe pomenuli u prethodnom delu ovog rada, nauke delimo na tradicionalne prenesene nauke, koje sigurno jesu islamske, i na racionalne nauke, čiji status u islamskom društvu gotovo da još uvek nije u potpunosti rešen zbog toga što još uvek postoje predstavnici „tradicionalnih” nauka u islamu koji tvrde da racionalne nauke ne potiču iz islamskih izvora. Ovo mišljenje su, doduše, zagovarali i neki zapadni orijentalisti (Halilović 2012: 3–4). Glavno pitanje na koje ćemo pokušati u nastavku da se usredsredimo jeste sledeće: da li racionalne nauke u islamu koje definitivno nisu prenesene (*nakli*) mogu biti tradicionalne islamske nauke po drugom osnovu, zato što su zasnovane na islamskim predanjima ili ne?

Pošto ćemo odgovor na ovo pitanje razmotriti u kontekstu dva različita perioda istorije islamskih nauka, važno je da napomenemo da navedeno pitanje nije ograničeno samo na racionalne nauke jer se u istom upitnom položaju nalaze i društvene i humanističke nauke koje nisu nužno racionalne i mogu biti empirijske nauke (Dževadi Amoli 2005: 25). Tačno je da u V/XI veku, kada je sukob između predstavnika prenesenih i racionalnih nauka u islamu kulminirao, društvene i humanističke nauke nisu bile razvijene koliko i filozofske nauke, ali u savremenom islamskom svetu sistem nauke je znatno promenjen. Upravo zbog toga što se danas u islamskom svetu suočavamo sa razvojem empirijskih društvenih i humanističkih nauka, pitanje o tome šta je tradicionalna islamska nauka dodatno dobija u značaju. Ali, pre toga, osvrnućemo se na istorijske nesuglasice između predstavnika prenesenih nauka imama Gazalija (450/1058–505/1111) i predstavnika racionalnih nauka Ibn Rušda (520/1126–595/1198).

Da bismo zaključili da rasprava između ova dva tabora nije toliko suštinska koliko je žučna, dovoljni će nam biti podaci da je imam Gazali u drugoj polovini svoje naučne karijere postao istaknuti predstavnik gnostičkih nauka (Gazali 1996: 13), a da je Ibn Rušd sve vreme bio glavni šerijatski sudija u muslimanskoj Kordobi. Nazivanjem Ibn Rušda predstavnikom racionalne nauke i Gazalija predstavnikom prenesenih nauka, u stvari, pojednostavljujemo generalnu sliku sukoba između *kalama* i islamske filozofije u tom periodu.

Kao i mnogi drugi teolozi, Gazali je u svojim knjigama izneo nekoliko kritika protiv filozofskog tumačenja islama. Kasnije se ispostavilo da su neke od tih kritika, i pored Ibn Rušdovih odgovora, stvarno bile na mestu. Utemeljivač transcendentne filozofije Mula Sadra Širazi (980/1572–1045/1635), nekoliko vekova kasnije, izneo je filozofske teorije koje su u nekoliko slučajeva bile srodnije Gazalijevim idejama nego Ibn Sininim ili Farabijevim protiv kojih je Gazali i usmerio svoje kritike (Halilović, T. i dr. 2014: 77). No, ne-

zavisno od svega toga, posebno važan je način na koji je Ibn Rušd pokušao da ospori Gazalijevu kritiku originalnosti islamske filozofije.

Da bi ukazao na to da racionalne nauke predstavljaju sastavni deo originalnih islamskih nauka, Ibn Rušd u svojoj knjizi *Fasl al-makal* detaljno razmatra islamske tekstove na osnovu kojih možemo nedvosmisleno zaključiti da je upotreba razuma, odnosno racionalno saznanje, između ostalog, i verska obaveza (Ibn Rušd 1979: 11–13). S obzirom na tu činjenicu, Ibn Rušd smatra da eventualne greške u racionalnim razmatranjima koje dovode do odstupanja od verskih stavova treba tretirati kao i druge naučne greške u svim ostalim islamskim naučnim disciplinama. Ne možemo na osnovu jednog naučnog suda ekskomunicirati osobu koja je iznela određeno mišljenje. Da napomenemo da je Gazali izneo kritike protiv 20 filozofskih teorija, a zbog tri filozofska rešenja filozofa je proglasio nevernicima (Akbarijan 2007: 385).

Dakle, prema Ibn Rušdovom mišljenju, u slučajevima kada se rezultat filozofskog razmatranja ne slaže sa religijskim izvesnim predanjima, treba konstatovati da je reč o pogrešnom racionalnom argumentu. Takođe, kada tumačenje dvosmislenog religijskog teksta nije u skladu sa demonstrativnim argumentom, jedino rešenje je to da se religijski tekst protumači na neki drugi način (Ibn Rušd 1979: 18). Razvoj *kalama* u islamu najbolje pokazuje da je razlika između prenesenih i racionalnih islamskih nauka skoro pa nepostojeća. Osim mutazilita koji su u ranom periodu nastanka teoloških rasprava u islamu primenjivali racionalnu metodu, kasniji teolozi, na čelu sa beskompromisnim kritičarem filozofije u islamu imamom Fahrudinom Razijem (543/1149–606/1209), uneli su u svoje teološke knjige ontološka pitanja o bitku, tj. striktno filozofska pitanja (Horasani 2006: 87). Ova dva primera jasno pokazuju da racionalne discipline, iako nisu prenesene nauke, ipak pripadaju islamskim naukama i ne treba ih klasifikovati naspram tradicionalnih nauka ako pod tom sintagmom mislimo na nauke koje su zasnovane na religijskim saznavnim izvorima.

Tradicija i islamska metodologija naučnog saznanja

Kao što smo naveli u prethodnim delovima ovog rada, postoje brojne klasifikacije islamskih nauka u kojima islamski mislioci prema različitim kriterijumima razvrstavaju nauke. Takođe, u prevodu kategorija tih klasifikacija na zapadne jezike primetili smo da je moguće da neki termini, kao što je tradicija, mogu da obeleže više od jednog značenja u arapskom jeziku. Međutim, značajnije od toga jesu različite interpretacije nauke u islamu među samim muslimanskim autoritetima. Da bismo odgovorili na pitanje koje nauke pripadaju tradicionalnim islamskim naukama a koje ne, treba ukratko da predstavimo saznavni osnov na kome su utemeljene sve klasifikacije. Koji su religijski saznavni izvori i koje nauke oni mogu da razotkriju?

Rekli smo da tradicija posle kur'anskog teksta predstavlja drugi sazajni izvor u islamu. Treći izvor jeste razum. Pitanje koje poslednjih godina pokreće ozbiljne rasprave kod muslimana o tome šta su islamske (tradicionalne) nauke u stvari jeste pitanje odnosa između ova tri sazajna izvora: kur'anskog teksta, tradicije i razuma. Ako nauke koje zasnivamo na kur'anskom tekstu i verovesnikovim predanjima smatramo islamskim i tradicionalnim naukama, zašto ne bismo mogli nauke zasnovane na razumu takođe da nazovemo islamskim jer razum jeste treći religijski sazajni izvor u islamu? Ajatolah Dževadi Amoli tvrdi da rešenje ovog problema zavisi od našeg mišljenja u vezi sa odnosom između razuma i religije.

Prema Amolijevom mišljenju, razum nije suprotstavljen religiji, te ne možemo govoriti o njihovom odnosu. Umesto religije, treba pojasniti odnos između razuma i tradicije odnosno prenesenih predanja (Dževadi Amoli 2007: 32). Ovo mišljenje je u stvari isto ono o čemu je govorio Ibn Rušd, a to je da se racionalne naučne discipline svrstavaju u islamske nauke isto onako kako se u njih svrstavaju i prenesena predanja. Naravno, razlika između ova dva islamska mislioca jeste u tome što Dževadi Amoli iznosi mnogo više detalja u vezi s ovom teorijom i ne ograničava svoje istraživanje na racionalne nauke već obuhvata empirijske društvene i humanističke, pa čak i matematičke nauke (Dževadi Amoli 2007: 14, 25).

Božja objava je, kako Dževadi Amoli navodi, iznad svih religijskih sazajnih izvora. Prenesena predanja i razum dva su izvora tumačenja značenja božje objave. Značenje koje razumemo čitajući religijske tekstove možemo prihvatiti ukoliko je ono u skladu sa elementarnim racionalnim principima (Babaei 2014: 98). Dakle, kao što pomoću prenesenih predanja razotkrivamo značenja nekih dvosmislenih religijskih tekstova, tako i racionalnim razmatranjem uklanjamo nejasnoće u tim tekstovima. Razum i prenesena predanja predstavljaju podjednako važne sazajne izvore za razotkrivanje religijskih poruka jer i na suprotnoj strani prenesena predanja mogu da unaprede racionalnu filozofiju tako što će „davati smernice, postavljati nova pitanja, uneti inovacije u iznošenju argumenata i korigovati eventualne greške” do kojih dođe razum (Obudijat 2003: 32).

U ovakvom epistemološkom sistemu, kako Dževadi Amoli tvrdi, ništa nije isključeno iz religijskih nauka zato što tradicija podržava razne vidove čovekovog racionalnog i gnostičkog saznanja. Jasnu razliku između Dževadijevog mišljenja i mišljenja predstavnika moderne filozofije nauke možemo primetiti u načinu na koji Dževadi govori o predmetu prirodnih nauka. Naime, on tvrdi da moderna nauka greši kada „prirodu” naziva predmetom svojih istraživanja jer tako zanemaruje vrlo važno pitanje delatnog uzroka čime eliminiše značajni ontološki aspekt znanja. Isto mišljenje deli i Šajegan: „Razdvajanjem spoljašnjeg sveta od unutrašnjeg, moderna nauka je onemogućila

povezivanje malog univerzuma (čoveka) i velikog univerzuma (sveta)... Negiranjem finalnih uzroka racionalistička misao je obesmisllila religijske doktrine i intuitivna nadahnuća i pretvorila razum u spravu za računanje” (Šajegan 2001: 239).

Dakle, uticaj tradicije na razvoj drugih izvora saznanja prevazilazi četiri primera koja Obudijat navodi (2003: 32) jer tradicija podržava i promovise mnoge oblike saznanja koji mogu da utiču na razvoj razuma i naučnih disciplina. Isključenjem tradicije iz saznavnog sistema čovek poništava verodostojnost mnogih podataka do kojih dolazi drugim saznavnim izvorima. Jedan od primera tog uticaja zapravo jesu brojna verovesnikova predanja u kojima on poziva muslimane da tragaju za istinom, naukom i mudrošću (Halilović 2014: 9). Upravo na osnovu ovog epistemološkog sistema, muslimanski mislioci su često čitali „tuđa” dela kao da čitaju literaturu svojih istomišljenika. Redak ali vrlo slikovit primer jeste Šihabudin Suhrevardi, poznat kao Šejh Išrak (549/1154–587/1190), koji Platona naziva „Platonom božjim” (Suhrevardi 2001: 74) i govori o njemu uz veliko poštovanje i uvažavanje.

Zaključak

Nezahvalno je govoriti o tradicionalnim naukama u islamu i očekivati da ta sintagma može imati samo jedno značenje. Čak i pored različitih sinonima na arapskom jeziku, glavna prepreka zbog koje sintagma „tradicionalne nauke” ne može imati jedinstveno značenje jesu različite teorije o definiciji tradicije i nauke kod muslimana.

S obzirom na to da u terminološkom značenju tradicija predstavlja verovesnikova predanja, u prvim vekovima nastanka islamskih nauka nije bilo dileme u vezi s tim da li te nauke jesu tradicionalne nauke. Međutim, otkad su muslimanski naučnici počeli da prevode racionalne naučne discipline, previdevši postojeću racionalnu tradiciju u islamu, neki islamski stručnjaci doveli su pod znak pitanja odnos između islamskih i racionalnih nauka, pritom nazivajući tradicionalnim one islamske nauke koje se suprotstavljaju racionalnim naukama.

Potpuno je legitimno nazivati prenesene nauke (*al-’ulum an-naklija*) tradicionalnim, posebno zato što *an-nakl* i tradicija imaju slično leksičko značenje, ali ono što treba napomenuti jeste to da *an-nakl* nije jedino značenje koje tradicija može da ima. Dakle, islamske tradicionalne nauke (*al-’ulum an-naklija*) možemo postaviti naspram racionalnih nauka, ali time ne možemo dokazati da racionalne nauke nisu i ne mogu biti islamske i tradicionalne. Aktuelna rasprava o suštini „religijskih nauka” u islamskom svetu, zapravo, bavi se ovim pitanjem. Ako pod sintagmom „tradicionalne nauke” podrazumevamo sve naučne discipline koje izvorno zasnivamo na islamskim predanjima, a ne

samo prenesene nauke, tradicionalne nauke obuhvataju sve prenesene, racionalne i empirijske nauke.

Na osnovu toga možemo zaključiti da pokretanje novih naučnih disciplina koje nisu postojale u „tradicionalnom” muslimanskom društvu, kao filozofija u Prevodilačkom pokretu ili kao društvene i humanističke nauke u poslednje vreme, ne predstavlja pretnju „tradicionalnim” islamskim naukama. Naprotiv, pojava novih naučnih disciplina jeste rezultat šireg i obuhvatnijeg razumevanja tradicije u trenutnim okolnostima. Stoga, pored toga što održavaju autoritativnost i originalnost, tradicionalne islamske nauke, odnosno religijske nauke, sasvim inovativno mogu da ponude rešenja za sve savremene izazove s kojima se čovek suočava.

Primljeno: 11. februara 2015.

Prihvaćeno: 15. aprila 2015.

Literatura

- Abu Zahv, Muhamed (1984), *Al-Hadis va al-muhaddisun*, Rijad, ar-Rijaset al-'amme al-idarat al-buhus al-'ilmijja va al-ifta.
- Akbarijan, Reza (2007), *Monasebat-e din va falsafe*, Tehran, Pažuhešgah-e farhang va andiše-je eslami.
- Amidi, Ibn Muhamed Abdulvahid (1987), *Gurar al-hikam va durar al-kalim*, Kom, Maktab al-'ilam al-islami.
- Babaei, Habibollah (2014), „'One' and 'Many' in Islam – The Path (Sirat) and the Ways (Subul) in the Qur'an”, *Kom* 3 (1): 97–112.
- Bakar, Osman (1998), *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*, Cambridge, The Islamic Texts Society.
- Džaferijan, Resul (2001), *Tarih-e sijasi-je islam*, Kom, Dalil-e ma.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2006), *Hak va taklif*, Kom, Esra.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2007), *Manzelat-e akl dar hendese-je ma'refat-e dini*, Kom, Esra.
- Gazali, Muhamed (1996), *al-Munkiz min ad-dalal*, Bejrut, Dar al-Andalus.
- Halilović, Tehran (2012), „Originalnost islamske filozofije”, *Kom* 1 (1): 1–17.
- Halilović, Tehran, Halilović, Seid i Halilović, Muamer (2014), *Kratka istorija islamske filozofije*, Beograd, Centar za religijske nauke Kom.
- Hamavi, Jakut (b. d.), *Mu'džam al-bildan*, Bejrut, Dar-u ihja at-turas al-'arabi.
- Horasani, Abulfazl (2006), „Nesbat-e kalam-e eslami ba falsafe-je eslami”, *Ma'aref-e akli* 1 (3): 67–90.
- Ibn Abdul-bir, Jusuf (1978), *Džami' bejan al-'ilm va fadlih*, Bejrut, Dar al-kutub al-'ilmija.

- Ibn Madže (1998), *Sunan*, Bejrut, Dar al-džejl.
- Ibn Rušd, Muhamed (1979), *Fasl al-makal*, Tehran, Anđoman-e falsafe-je Iran.
- Ibn Sa'd, Muhamed (1998), *At-Tabakat al-kubra*, Bejrut, Dar al-kutub al-'ilmija.
- Karčić, Fikret (2006), „Šta je to 'islamska tradicija Bošnjaka?“, *Preporod*, 1. decembar, 21–24.
- Kattan, Manna' (2001), *Tarih at-tašri' al-islami*, Kairo, Mektebe al-Vehbe.
- Kulejni, Muhamed (1991), *Osul al-kafi*, Tehran, Osve.
- Motahari, Morteza (1988), *Dah goftar*, Tehran, Hekmat.
- Motahari, Morteza (1994), *Ensan va sarnevešt*, Tehran, Sadra.
- Motahari, Morteza (2012), *Kelam i irfan*, Sarajevo, Fondacija Mula Sadra.
- Muslim, Nišaburi (1987), *Sahih al-Muslim*, Bejrut, Dar al-fikr.
- Nasr, Sejed Hosein (1994), *Tradicionalni islam u modernom svijetu*, Sarajevo, Rijaset islamske zajednice u BiH.
- Saberi, Hosein (1998), „Tahkiki dar hodžijat-e motlak-e zan“, *Miškat*, 60–61: 120–159.
- Sadr, Sejed Hasan (1991), *Ta'sis aš-š'i'a*, Bejrut, Mu'assisa an-Nu'man.
- Safa, Zabihulah (1995), *Tarih-e olum-e akli dar tamaddon-e eslami*, Tehran, Danešgah-e Tehran.
- Shils, Edward (1983), *Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Suhrevardi, Šihabudin (2001), *Mađmū'e-je mosannafat-e Šejh-e Ešrak*, Tehran, Pažuhešgah-e olum-e ensani va motale'at-e farhangi.
- Šajegan, Darjuš (2001), *Afsun-zadegi-je đadid*, Tehran, Farzan ruz.
- Zarkani, Muhamed Abdulazim (1943), *Menahil al-'irfan fi 'ulum al-Kur'an*, Kairo, Al-Džami'a al-Azharija.

The Significance of Tradition in Islamic Sciences with Emphasis on Ayatollah Javadi Amoli' Ideas

Tehran Halilović

*Department of Religious Philosophy,
Center for Religious Sciences "Kom", Belgrade, Serbia*

The question of the significance of tradition in Islamic sciences in this study is not associated with the traditionalist interpretation of Islam; neither does it launch a discussion on the influence of folk customs on particular interpretations and applications of Islam in different societies. In scientific and professional Islamic terminology, generally accepted among Islamic thinkers, tradition has quite a definite meaning and represents oral and written teachings of the Prophet, i.e. his words and deeds, passed down from generation to generation of Muslims.

Numerous and often opposing theories about how tradition both in terms of quality and quantity may affect the development of Islamic Sciences indicate that addressing issues of authority of traditional Islamic Sciences still represents a major scientific challenge in today's Islamic world. From the Islamic perspective the old question of the relationship between science and religion here gets an additional aspect of the significance of tradition in Islamic Sciences; consequently there appear new definitions of traditional or "religious" sciences in Islam.

The theory that a prominent representative of the traditional school of philosophy in Qom, Ayatollah Javadi Amoli (born in 1933) puts forward on this issue is noteworthy for two reasons. The first reason is directly related to the traditional academic environment that Javadi Amoli illustrates in his theory. The second reason is the philosophical approach to this issue because of which his idea of the essence of Religious Sciences goes beyond the limitations of dogmatic attitude.

Keywords: *tradition, Islam, reason, religion, science, traditional studies, religious sciences, Islamic sciences, science classification*