

O STUPNJEVIMA RAZUMA U ISLAMU U ODGOVORU NA ARKUNOVU KRITIKU ISLAMSKOG RAZUMA

Seid Halilović

*Grupa za savremeno religijsko mišljenje,
Centar za religijske nauke „Kom“, Beograd, Srbija*

Muhamed Arkun, dugogodišnji redovni profesor islamskih studija na Sorboni, nesumnjivo je bio jedan od najuticajnijih reformističkih mislilaca u savremenom muslimanskom svetu. Svojom ključnom naučnom i životnom idejom o potrebi za kritikom islamskog razuma značajno je promenio metodološki pristup razumevanju naučne i kulturne baštine islama u skoro svim stručnim i univerzitetskim krugovima na Zapadu i širom današnjeg islamskog sveta. On opsežno piše o tome da saznajni principi i analitički instrumenti islamskih tradicionalnih nauka danas nemaju nikakav kredibilitet i da ih moderan čovek, iz svoje epistemološke perspektive, nužno ocenjuje kao neracionalne. Arkun ističe da su tradicionalni muslimanski teolozi i juristi grešili kada su o islamskom razumu poučavali kao o apsolutnom razumu koji ne zavisi od istorijskih konteksta i u prilog svojoj tvrdnji dodaje da razum u *Kuraniu* označava isključivo praktičan i empirijski razum. U ovom radu koristimo metodu filozofske analize sadržaja najvažnijih Arkunovih dela u kojima on detaljno obrazlaže svoju kritiku islamskog razuma. U okviru odgovora na njegovu kritiku, objasnićemo da se u *Kuraniu* i u ukupnoj naučnoj baštini islama priznaje kosmološka vrednost raznih stupnjeva razuma i da se realnost i saznanje nipošto ne redukuju u okvire instrumentalnog i empirijskog razuma. Govorićemo o jedanaest različitih razuma u islamu, a to su: pojmovni, teorijski, praktični, metafizički, kolektivni, univerzalni, pojedinačni, empirijski, instrumentalni, intuitivni i sakralni razum. Suprotno Arkunu, koji u modernim zapadnim školama mišljenja vidi merilo obnove islamskog razuma, napomenućemo da su danas na Zapadu svi izgubili nadu u moderno prosvetiteljstvo. Štaviše, moderna instrumentalna nauka otuđena je od svih višnjih stupnjeva razuma i slepo sledi najprofaniju sferu racionalnosti, čija načela i usmerenja određuje društvena i medijska moć.

Zaključićemo da istinu i rešenje mnogostrukih kriza modernog života isključivo treba tražiti u zatrpanim riznicama sakralnog, teorijskog i praktičnog razuma prefinjene islamske i ukupne religijske tradicije.

Ključne reči: *razum, islam, otkrovenje, filozofija, metafizika, tradicija, kritika, modernitet, reformizam, Muhamed Arkun*

Ka kritici islamskog razuma

Nije moglo proći neprimećeno u arapskom svetu kada su početkom osamdesetih godina XX veka objavljena dva značajna dela, jedno za drugim, o kritici arapskog i islamskog razuma. U Parizu je na francuskom jeziku ugledala svetlo dana knjiga Muhameda Arkuna čija je tema kritika islamskog razuma, a u Bejrutu je na arapskom štampan prvi od četiri toma studije Muhameda Abida Džabirija, koja će nositi naziv *Kritika arapskog razuma*. Činilo se da su ova dva slavna reformistička pisca zaista napravila prekretnicu u razvoju kritičkog religijskog mišljenja u savremenom islamskom svetu. Mnogi su smatrali da je došlo vreme da muslimani podvrgnu ozbiljnoj kritici svoju saznavnu baštinu i da se konačno okrenu budućnosti i prosperitetu (Abdulatif 1986: 25). Zapravo, već duže vreme muslimanski mislioci su ozbiljno razmišljali o tome zašto je u njihovim društvima gotovo nemoguće da se ponove neke ranije, zlatne, godine razvoja islamske civilizacije. Trebalo je pronaći rešenje za krizu zabrinjavajućeg civilizacijskog pada muslimanskih društava. Često bi se u analizama smatralo korisnim da se uporede zapadna i muslimanska društva jer bi se lako moglo primetiti da današnje stanje u islamskom svetu umnogome podseća na srednjovekovna zapadna društva. O tome su s ushićenjem pisali muslimanski mislioci koje je privlačila idejna platforma modernizma. Oni su bili uvereni da razlozi dekadencije njihovih društava nisu nimalo različiti od razloga zbog kojih je srednjovekovni Zapad toliko ozloglašen (Arab-Salehi & Motakifar 2014: 6). Rešenje bi moralo biti isto. Zapadni čovek je nakon renesanse prihvatio poruke moderniteta i upravo to se očekuje od svakog muslimana. Zato Muhamed Arkun pridaje toliki značaj razumu. On oseća da se tu mora rešiti sve dublja kriza islamskog sveta. U stvari, možemo kazati da Arkun u kritici islamskog razuma vidi glavni plod svog naučnog života (Arkun 1998: 183).

Muhamed Arkun (1928–2010) rođen je u Alžiru. Početkom šezdesetih godina XX veka odlazi u Pariz, gde će učestvovati na predavanjima poznatih mislilaca: Režija Blašera (Régis Blachère), Kloda Kaena (Claude Cahen), Mišela Fukoa (Michel Foucault), Kloda Levi-Strosa (Claude Lévi-Strauss) i Pjera Burdjea (Pierre Bourdieu). S velikom ljubavlju je slušao ta izvrsna preda-

vanja o antropologiji, etnologiji, filozofiji i sociologiji, iako je njegovo primarno akademsko usmerenje bilo povezano s arapskim jezikom i književnošću. Kasnije, Arkun će na Sorboni preko dvadeset godina biti redovni profesor islamskih studija. Svake godine učestvovao je i govorio na brojnim naučnim konferencijama u Francuskoj i u drugim zemljama, pogotovu arapskim kada je reč o dve poslednje decenije njegovog života. U toku tih dvadesetak godina, od kada je penzionisan i oslobođen svakodnevnih univerzitetskih obaveza u Francuskoj, Arkun se posebno posvećuje svojim arapskim i muslimanskim sagovornicima. Njegove knjige i brojni naučni radovi, kao i predavanja, prevode se na arapski i na druge jezike muslimanskih naroda. Ubrzo, on svojim kritičkim mislima počinje da utiče na mnogobrojne muslimane koji masovno čitaju prevode njegovih dela i u njima konačno pronalaze svog omiljenog pisca. Nesumnjivo, Muhamed Arkun je jedan od vodećih muslimanskih reformističkih mislilaca (Harazi 2010: 89).

Arkun je ubeđen da muslimani danas ne bi osećali ogroman pritisak nametljivih i isključivih razmišljanja ukoliko bi bilo moguće svugde otvoreno govoriti o kritici islamskog razuma i o sličnim analitičkim i verskim pitanjima. U tom slučaju, islamski razum danas ne bi bio sazajno ograničen i ne bi trpeo strašne napade dominantnog dogmatičnog verovanja. Arkunove misli usmerene su ka mogućnosti uspostavljanja intelektualne otvorenosti i slobode (Hašimi 1998: 246).

Saznajna platforma Arkunove kritike islamskog razuma

Arkun pridaje razumu centralni značaj u čovekovom životu i veruje da razum u svim društvenim i sazajnim sistemima mora imati apsolutnu moć. Društvo u kom se ne prihvati ovo načelo neće biti prosperitetno. On smatra da upravo zato u današnjim muslimanskim društvima vlada opšta dekadencija. Jer islamski razum opterećuju brojna dogmatična i istorijska ograničenja (Džabraili & Motakifar 2014: 57), koja Arkun opširno obrazlaže u svojim delima. On neumorno piše o reformi arapskog i islamskog mišljenja. Čvrsto je uveren da islamski razum može postati sazajno produktivan, ali se najpre mora osloboditi tradicionalnih modela i metoda razmišljanja. Arkun objašnjava da nove sazajne platforme osposobljenja i obogaćenja islamskog razuma jesu zapravo različite škole modernog i postmodernog zapadnog mišljenja (Masudi & Ostadi 2009: 24). On piše:

Prvo, moramo se manuti svih propagandnih beseda i hvalospeva o tome kako islam ne može postati sekularan zbog svoje uzvišene religijske i božje moći. Drugo, potrebno je da se oslobodimo i neosnovanih želja ideološkog sekularizma. Pod tim mislim na sekularizam koji se temelji na

dogmatičnom verovanju u čist razum i u to da će nas on spasti i udaljiti od svih imaginarnih elemenata u našem mišljenju. Samo u tom slučaju bićemo u prilici da religijsko otkrovenje stavimo u jedinstven saznavni ambijent. U tom ambijentu, razum će dobiti moć da s jedne strane obnovi i iskoristi religijski simbolizam koji izumire u našim društvima i da s druge strane podrži moderni sekularizam na putu iznalaženja novih značenja i rešenja. Ogromna i inovativna prednost ovog intelektualnog usmerenja jeste u tome što traži da današnja nepokretna teologija preraste u beskonačno otvorenu antropologiju. Tako ćemo onemogućiti teologiju u tome da i dalje proizvodi sisteme robujućih misli i kultura u okviru tri monoteističke religije (Arkun 2015: 75).

Arkun govori o dve različite kategorije poznavanja islama: o komparativnoj i o klasičnoj islamologiji. Drugu odbacuje, a prvu definiše kao naučnu aktivnost koju bi trebalo da uskladimo s tokovima ukupnog modernog mišljenja. On želi da u mislima muslimana pokrene niz osnovnih pitanja o kojima hrišćanski mislioci već duže raspravljaju. Primera radi, predlaže da se kuranski tekst podvrgne novoj istorijskoj kritici i modernim filozofskim analizama sadržaja. Jer, ako takve fundamentalne rasprave zažive u okvirima islamskog mišljenja, onda ćemo moći da se nadamo, prema Arkunovim rečima, da ćemo aktivno sudelovati u generalnom procesu obnove celokupnog religijskog mišljenja (Arkun 1996: 56). U metodološkom smislu, uzaludno je truditi se da Arkuna povežemo s nekom posebnom filozofskom školom poslerenesansnog Zapada. To potvrđuje i njegov iranski učenik i prijatelj Mahdi Haladži u predgovoru za persijski prevod jednog Arkunovog dela. On ističe da je Arkun bio čudan mislilac, da nije sledio nijednu posebnu školu modernog ili postmodernog filozofskog mišljenja, a pritom nije utemeljio ni neki svoj inovativan misaoni pravac. Arkuna karakteriše pre svega njegov nemiran i kritički razum. Zato Haladži primećuje da je Arkunova metoda razmišljanja važnija od samih njegovih misli. Arkun često govori u korist nekih filozofskih škola i modernih razuma koji su iz današnje perspektive prevaziđeni (Arkun 2015: 10). No i pored toga, Arkunova metodološka posebnost i dinamičnost u diskusijama izrazito su privlačne za muslimanske reformiste.

Sam Arkun nam objašnjava da za njega racionalni modernitet označava sve teološke, naučne i filozofske rezultate do kojih su došli evropski mislioci od XVI veka naovamo, a koji su jasan znak da se oni odriču srednjovekovne racionalne baštine. On tu spominje intelektualne uzore kojima pripada najveća zasluga za unapređenje razuma na Zapadu i to su, jedan za drugim: Luter, Kopernik, Galilej, Dekart, Njutn, Spinoza, Lajbnic, Kant, Hegel, Marks, Niče, Frojd i Ajnštajn. Arkunu posebno smeta to što, kako se njemu čini,

islamski razum nije imao nikakav udeo u novim naučnim rezultatima nijednog od ovih slavni predstavnika učenosti. Islamski razum je bio, prema njegovim rečima, poput nemog posmatrača koji stoji pored ulice istorijskog razvoja. Zbog toga Arkun oseća težinu i zabrinjavajuću neuravnoteženost u odnosima muslimanskih i zapadnih društava (isto: 121–122).

Moderni filozofi zaista govore o racionalnosti koja je dinamična i koja je potpuno otvorena za to da se danas prihvate sasvim promenljiva saznanja o realnosti, istoriji i društvu. Svi smo u novije vreme svedoci da u društvima koja smatramo najmodernijim i najdinamičnijim osnovni cilj jeste to da ništa ne ostane stalno, da sve bude promenljivo i da promene vidimo u svim pojavama i realnostima oko sebe. Svaki dan u životu modernog čoveka karakterišu sveži i novi izazovi. To odlično uočava Arkun i zato insistira na tome da islamska misao ne sme ostati zarobljena u tamnici apsolutnog razuma koji veruje samo sebi. Jer, kako Arkun ističe, baštinici tog razuma još uvek nisu razumeli koliko je Kantova kritika fundamentalna, a Hegelova dijalektika apsolutna (isto: 72). Štaviše, oni još nisu prevazišli netrpeljivost prema stranim kulturama, dodaje Arkun. On objašnjava da se univerzitetska kultura davno izdigla iznad netrpeljivosti, iako moramo primetiti da univerzitetskog intelektualca predmeti njegovog stručnog interesovanja egzistencijalno nimalo ne dotiču. S druge strane, zapadni hrišćani takođe sve više pokazuju spremnost da u duhu ekumenskog pokreta uoče brojne bliskosti s nehrišćanskim religijama i u tome ih ne sprečava njihov teološki i, kako Arkun kaže, nužno ekskluzivistički pristup. Arkun priznaje da na Zapadu ipak nije potpuno formulisana istinska intelektualna odgovornost prema stranim kulturama, ali dodaje da se takav zahtev sve više i više postavlja. No, ne dešava se isto i na strani nerazvijenih, što će reći uglavnom muslimanskih, zemalja, iznosi on (Arkun 1990: 565).

Arkunova kritika islamskog razuma usmerena je ka jednom osnovnom cilju: potrebno je porušiti autoritet islamske tradicionalne teologije i prihvatiti modernu naučnu metodologiju. Naravno, Arkun nipošto ne poučava da se religija i sveto moraju potpuno proterati iz čovekovih misli i života. Naprotiv, on samo želi da spase i oslobodi veru muslimana i da joj vrati sposobnost da obogaćuje čovekov duh i čovekovu maštu. Spomenuti Mahdi Haladži smatra da Arkun pravi razliku između dogme i vere i da jedini ispravan put muslimana u modernom svetu vidi u tome da se religijskim dogmama oduzme karakteristika svetog i da se veri dâ prednost u odnosu na dogmu. Haladži stiče utisak da samo to može zadovoljiti Arkuna jer će isključivo tada biti moguće pomiriti muslimanstvo i filozofski sekularizam (Arkun 2015: 75). Arkun nam objašnjava da se ka tom cilju kretao i slavni muslimanski peripatetički filozof Ibn Rušd (umro 1198), ali da je ipak ostao na kraju zarobljen iza visokih zidina svog malikitskog veroškolskog pravca, te da se

nije približio rešenju onako kako je to trijumfalno učinio Toma Akvinski (umro 1274). U islamskom svetu niko nije pokušao da krene stopama Ibn Rušda, dok su predstavnici hrišćanske misli odlično shvatili kako treba najbolje iskoristiti ono što nazivamo krizom moderniteta, dodaje Arkun (isto: 73). Bilo kako bilo, poznati muslimanski reformistički mislilac poručuje muslimanima da se okane teoloških beseda s ograničenom upotrebom i da se priklone modernom filozofskom razumu jer, kako on ističe, tada se više ne bi nastojalo da se odbrani istina jedne vere, već da se razume vera kao istina (Arkun 1990: 567). On piše:

Zapravo, islamska misao se i dalje umnogome temelji na srednjovekovnim epistemičkim postulatima. U njoj se meša nešto što je mitsko i nešto što je istorijsko. Zatim se dogmatičnim procesom pridaje primarnost određenim moralnim i verskim vrednostima. Teološkim pristupom se insistira na tome da je vernik bolji od nevernika i da je musliman bolji od nemuslimana. Određeni jezik se smatra svetim, kao i ono značenje koje je objavljeno od Boga, s tim što se ističe da je to značenje upravo ono što nam prenose, objašnjavaju i čuvaju tradicionalni juristi. Svemu tome dodajmo i uverenje da je razum večan i da je iznad istorije jer se taj razum formuliše u božjem govoru i dobija teološku moć da prevaziđe sve što je istorijsko. Naravno, nemojmo zaboraviti da su neki elementi ovakvog epistemičkog pristupa još uvek dominantni i u savremenoj hrišćanskoj misli (Arkun 1996: 55).

Arkun nikako ne može da se pomiri s činjenicom da su savremeni muslimani čvrsto privrženi svom tradicionalnom saznavnom stadijumu zbog čega nije moguće razmišljati o suštinskoj sekularizaciji njihovih društava. On se žali svojim reformističkim istomišljenicima:

Suprotno sekularnom Zapadu, opšte misaono usmerenje savremenih muslimana, makar od XIX veka naovamo, nije karakterisala svest o potrebi psihičkog i kulturnog odvajanja od prošlosti. To ne znači da je islam moćniji od hrišćanstva u tome da se suprotstavi sekularizaciji. [...] Glavna razlika između hrišćanstva i islama ogleda se u tome koliko je svaka od ove dve religije trpela manje ili više snažne invazije naučnog razuma i tehnološke civilizacije. Ovim ne želimo da poručimo da teologija mora u potpunosti biti poništena ili očišćena u svetlu antropologije (setimo se rasprava o „smrti Boga“ na Zapadu). Takođe, naš cilj nije to da islam bude uključen u ovu istorijsku promenu na apsolutno isti način na koji je to učinjeno u slučaju zapadnog hrišćanstva (Arkun 2015: 75).

Arkun u svojim delima često mora da bude oprezan jer je svestan toga da svoje ekstremne reformističke stavove samo postepeno može nametnuti mladim muslimanskim studentima i čitaocima uprkos tome što oni pokazuju sve veće interesovanje za nove prevode njegovih dela i dela sličnih muslimanskih mislilaca. Kada osete da je Arkun njihov omiljeni pisac, oni će lakše prihvatiti i njegove direktne poruke da sazajni kredibilitet islamskog razuma treba potpuno porušiti. Arkun zaista bezuslovno odbacuje ukupnu baštinu islamske tradicionalne učenosti. On isključivo prihvata naučnu autoritativnost moderne racionalnosti i zato smatra sazajno bezvrednim i ništavnim ne samo islamsku tradicionalnu jurisprudenciju (*al fikh*) i metodologiju jurisprudencije (*usul al fikh*) već sve islamske tradicionalne naučne discipline. Evo kako on objašnjava da su spomenute dve ključne islamske nauke *fikh* i *usul* neracionalne, neuređene i bez sazajnog kredibiliteta:

Cilj *fikha* i *usula* jeste to da se „racionalno“ obrazloži da je verski zakon – plod božjeg otkrovenja. To „racionalno“ obrazloženje obezbeđuje večno blaženstvo za osobu koja u životu sprovodi takav zakon. No, metoda koja se koristi da bi se obrazložilo da je verski zakon utemeljen snagom božjeg otkrovenja, iz perspektive današnje epistemologije – opterećena je brojnim problemima i sumnjama. Naime, teorijski principi i analitički mehanizam ovog obrazloženja više nemaju sazajnu uređenost i nikakav kredibilitet (isto: 74).

Pronicljivi prevodilac Haladžić u fusnoti sjajno objašnjava ključnu sazajnu pozadinu ovih Arkunovih reformističkih poklika: „Arkun stavlja reč *racionalno* u navodnike kako bi usmerio čitaočevu pažnju na to da je ovde reč o obrazloženju koje je ograničeno i istorijsko. U sazajnoj paradigmi, odnosno sistemu, religijske tradicije, *fikh* kao disciplina nudio je racionalne okvire obrazloženja toga da su verski propisi objavljeni božjim otkrovenjem i to je bilo potpuno u skladu s ostalim oblastima ondašnje paradigme. Međutim, kako je sazajna paradigma religijske tradicije danas ukinuta i poništena, otuda tradicionalni juristički principi savremenom čoveku deluju neracionalno. O tome Arkun opširno piše“ (isto).

Arkun o istini i o Kuranu

Arkun u svojim različitim delima insistira na tome da je istina nužno uslovljena pojedinačnim kontekstima čovekovog fizičkog života. To znači da istinu treba razumeti i izučavati u upravo tim kontekstima. On objašnjava da se istina uvek realizuje u određenim društvenim i istorijskim okolnostima u kojima razne grupe ljudi žele da steknu moć i da dominantno utiču na tu istinu.

Prema njegovim rečima, istina koja trpi uticaj dominantne društvene moći postaje „zvanična istina“ i nju često treba razlikovati od „istinske istine“. Celu istoriju, kako dodaje Arkun, obeležavaju sukob i kriza u odnosima ove dve vrste istine: istinske i zvanične istine. Dakle, istina se uvek u svim svojim oblicima formuliše uz posredstvo čoveka i u senci njegovih dela. Zato Arkun predlaže da se za istinom traga na šest različitih analitičkih nivoa, a to su: jezička, istorijska, sociološka, antropološka, filozofska i najzad teološka analiza. On ističe da je istorijska analiza potrebna zbog toga što ništa nije po sebi potpuno savremeno. Izvor svega treba tražiti u vezama s prošlošću i s minulim pojavama. Teološka analiza, kada je posredi neki predmet iz islamske i uopšte religijske baštine, za Arkuna je takođe neizbežna i od ključnog značaja. Prema njegovoj oceni, teološka učenja moraju biti podvrgnuta analizi na svim spomenutim nivoima. Ako li vernici ne budu spremni za to, onda će teološki iskazi predstavljati samo njihov odbrambeni stav, a oni će još uvek biti taoci svojih neutemeljenih uverenja. Arkun eksplicitno poručuje da božja priroda kuranskih reči nije za njega diskutabilna, ali istovremeno pravi jasnu razliku između *Kurana* i šerijata. On šerijat definiše kao istine koje su utelovljene u realnom i materijalnom životu vernika i otuda takve istine nisu mogle biti ustanovljene bez posredstva čoveka. Arkunov zaključak glasi: „Kada kažemo da je šerijat 'božji', to zapravo može biti isključivo plod misaone strukture koju su nam nametnule tradicionalne discipline: kuranska egzegeza i teologija“ (Arkun 1996: 37–38). U knjizi *Sudovi o kritici religijskog razuma*, koju je na arapski jezik preveo poznati prevodilac Arkunovih knjiga Hašim Salih, on piše:

Primećujemo da u religijama i metafizičkim školama [...] istina beše pojmljena kao večna, suštinska, jedinstvena, sveta, uzvišena, konačna i božja. Tako su i nama predstavljali istinu. U našim mislima učvrstili su sliku o istini koja je okarakterisana kao apsolutna. Međutim, kritički mislilac istinu gleda na drugačiji način. [...] Istine, prema novijem epistemološkom pristupu, propadaju i izumiru. One nisu stalne i večne, onako kako su ih zamišljali stari baštinici teologije i metafizike. Stoga, smatramo da smo pozvani da promenimo tu nasleđenu sliku o pojmu istine. No, to neće biti lako jer ova nasleđena slika ukorenjena je u našim mislima još otkada smo bili mali. Ove dve definicije pojma istine, znači nasleđena i moderna definicija, određuju jasnu intelektualnu granicu između dva sledeća stava o razumu: klasičnog metafizičkog i modernog epistemološkog stava (Arkun 1998: 166).

Ukupnu briljantnu saznavnu baštinu čoveka pre renesanse Arkun naziva istorijom nasleđene misli i o njoj kaže:

Istorija nasleđene misli [...] temelji se na postulatu da su misli čvrste, ustaljene i stalne, te da imaju značenja koja nadilaze istoriju. Smatra se da su misli poput inteligibilnih bića koja nikako ne zavise od jezičkih, društvenih, političkih i ekonomskih ograničavajućih uslova. Misli tako dobijaju posebnu moć, održavaju se i ponavljaju u razvojnoj istoriji ljudske zajednice.

Primećujemo da je ovakvo poimanje istorije misli značajno povezano s raznim filozofskim školama u klasičnim teološkim i metafizičkim sistemima koji su se razvijali u okrilju božjeg otkrovenja, to jest *Tore*, jevanđelja i *Kurana*, kao i u okrilju platoničke filozofije. [...] Teologije i filozofije koje su se proširile u srednjovekovnom dobu u svim delovima grčkog i semitskog geografskog miljea mnogo su osnažile ovu sliku o mislima kao o samostalnim bićima koja opstaju zahvaljujući moći razuma i koja su ustanovljena na temeljima uzvišene ontologije i radi nje (Arkun 1996: 12).

Ovde dolazimo do jednog od ključnih zaključaka u našoj analizi Arkunove kritike islamskog razuma. Sam Arkun u intervjuu koji je dao spomenutom Hašimu Salihu 1988. jasno ističe da njegova kritika islamskog razuma znači to da se razum u islamu nikada nije razumeo i prihvatao kao istorijski razum. A to se nužno mora prihvatiti, prema Arkunovom mišljenju, jer razum je dinamičan i promenljiv, ili drugim rečima, racionalnost mora imati promenljivu i razvojnu sudbinu. On dodaje da islamski razum nije apsolutan, nadmaterijalan i izvan vremena i mesta, već je to razum koji je isprepleten s ograničenim istorijskim kontekstima. Zanimljivo je da u istom intervjuu Hašim Salih iznosi svoje zapažanje da je Arkunova kritika islamskog razuma zapravo istorijska kritika, a ne filozofska, te da Arkun u svojim delima ne sledi metodološku putanju Kantove *Kritike čistog uma*, odnosno Sartrove *Kritike dijalektičkog uma*. Arkun potpuno prihvata to zapažanje i objašnjava da on kao istoričar ne sme dati prednost nijednoj racionalnosti i tako odbaciti druge racionalnosti. Filozof može da izabere i da obznani svoj izbor, ali istoričar ne; on mora raditi svoj posao objektivno i hladnokrvno i ostati sasvim nepristrasan – dodaje on (Arkun 2015: 144–145). Ove rečenice su za nas izrazito važne jer u njima tačno prepoznajemo Arkunovo metodološko usmerenje. Mi smo i na prethodnim stranama istakli da Arkuna ne treba smatrati sledbenikom nijedne posebne filozofske škole poslerenesansnog razuma. Ono što nam preostaje jeste to da u nastavku proverimo da li je on zaista ostao nepristrasan u svojim mislima i porukama ili je pak imao jasan izbor koji je tiho ali energično promovisao. Koliko njegovo insistiranje na tome da islamski razum mora biti istorijski zapravo znači da on prihvata samo onaj islamski razum koji je podređen saznajnim normama moderniteta? I nije li on jasno izabrao moderno sociološko uverenje da je svaka religijska

misao nastala u posebnom društvu, te da je otuda prirodno da religija bude bitno povezana sa strukturom određenog društva? (Halilović, M. 2015: 60)

Arkun poučava da je sam *Kuran* direktno povezan s fizičkim realnostima iz života verovesnika Muhameda:

U slučaju *Kurana* i u vezi s prvim periodom u kom se on pojavio, treba reći da primećujemo kako se sve u njemu pokreće, talasa, i kako je sve otvoreno za razne nove mogućnosti. Uočavamo da su jezik i misao tamo direktno i čvrsto povezani s životnom realnošću. Međutim, kada se usredsredimo na komentare *Kurana*, koji nastaju u klasičnom, sholastičkom ili pak novom periodu, tada vidimo da komentatori raspravljaju o raznim kategorijama i pojmovima [...] i sve njih predstavljaju kao izvorne kuranske poruke iako oni pripadaju nekim drugačijim vremenima. Tako sve to postaje neopovrgljiv dokaz i osnov. A u stvari komentatori nam pričaju ono što sami žele da kažu, ne ono što *Kuran* govori. Kuranskom tekstu nameću nešto što on ne sadrži (Arkun 1996: 17).

Arkun veruje da *Kuran* ne sadrži naučna saznanja ni o empirijskim pojavama, niti o društvenim, ekonomskim ili političkim realnostima. Naučna saznanja, kako on objašnjava, stiže sam čovek – ne u svetlu božjeg otkrovenja, već u okrilju nauke. *Kuran* sadrži metafizičke i vrednosne sudove o životu i smrti, odnosno o pravdi i o prijateljstvu, dodaje on. Arkun na taj način jasno prihvata ekskluzivnu autoritativnost empirističke definicije nauke, prema kojoj metafizički i vrednosni sudovi nisu naučna saznanja. Zanimljivo je da on istovremeno insistira na tome da muslimani više ne smeju tumačiti *Kuran* u okrilju ideologija svog vremena. No, glasno kritikujući sve baštinike tradicionalne islamske učenosti, on sam prećutno podržava najisključiviju redukciju svetog kuranskog teksta. Arkun je izričit:

Razum u *Kuranu* jeste praktičan i empirijski razum. Znači razum koji je usmeren na svakodnevne pojave i probleme i na načine na koje treba reagovati na njih. Ovaj razum vri, baš kao i sam život. To nipošto nije hladan, kontemplirajući, deduktivni i demonstrativni razum iz filozofskih beseda. Zato smatramo da je *Kuranu* nametnut pojam razuma sa značenjem logičkog i deduktivnog razuma od strane onih komentatora iz kasnijih perioda u Basri i u Bagdadu koji su bili pod uticajem Aristotelelove filozofije. To je bila greška jer toga u *Kuranu* nema. Današnji muslimani ponavljaju istu grešku. [...] Bilo bi dobro kada bi muslimani danas mogli da se trgnu iz sna, da otvore oči, da *Kuran* pogledaju na drugačiji način. Tada više ne bi dozvolili sebi da *Kuranu* nametnu misli iz svog vremena, brige, želje, teorije i ideologije vremena u kom žive. *Kuran* nije

ni knjiga o fizici, ni knjiga o hemiji, ni o sociologiji i ekonomiji. U njemu se ne preporučuje nikakav poseban ekonomski niti politički sistem. To je nešto što je ostavljeno čoveku i on to treba da reši u skladu sa zahtevima nauke o ekonomiji, društvu i o politici. *Kuran* je pre svega verska beseda i u njemu se savršeno rečito govori o osnovnim čovekovim pitanjima, kao što su smrt i život, budući svet, te lepo ponašanje, pravednost i solidarnost s bližnjima i komšijama (Arkun 2015: 115–117).

O tome da li je Arkunova kritika islamskog razuma naučna

Tri najznačajnije tradicionalne naučne discipline iz grupe racionalnih nauka u islamu jesu islamska dogmatična teologija, islamska filozofija i doktrinarni sufizam. U njima se raspravlja o istom predmetu, a to su ontološka učenja koja su prezentovana u sazajnom ambijentu *Kurana* i islamskih predanja. Naravno, svaku od spomenute tri discipline karakterišu posebni metodološki okviri i instrumenti i upravo zato one se međusobno razlikuju. Prirodno je da su baštinici ovih nauka mnogo koristili rezultate Aristotelove logike i metafizike jer su na taj način mogli sistematizovanije da razotkriju ontološke poruke svetih islamskih tekstova. S druge strane, oni su znatno proširili i produbili ukupnu helenističku filozofsku baštinu jer su u *Kuraniu* i islamskim predanjima prepoznali nove slojeve filozofskog sadržaja i analitičkih instrumenata. Skoro svaka logička i metafizička rasprava dobila je u islamskom svetu po nekoliko puta šire razmere, dok su brojna potpuno nova pitanja takođe uključena u ove naučne discipline. Bez ikakve sumnje, spomenute racionalne discipline u islamu razvijale su se isključivo u svetlu prefinjenih sazajnih izvora religijske tradicije i zato ih svakako treba smatrati tradicionalnim islamskim naukama (Halilović, T. 2015: 11). Arkunova velika greška pokazuje se u tome što on ne primećuje mnogobrojne ontološke rasprave u njihovoj originalnoj formi u islamskim svetim tekstovima. U *Kuraniu* i u predanjima mnogostruko se pridaje značaj racionalnoj ontologiji i demonstrativnom zaključivanju. Zaista nimalo nije teško uočiti da su se različite ontološke škole u islamskom svetu razvijale upravo na temeljima kuranskih ontoloških učenja. U tim školama, kao što su spomenuti doktrinarni sufizam i različite islamske filozofske škole, izrazito zapaženo je bilo korišćenje demonstrativnih argumenata (Halilović, T. 2014b: 22).

Kuranski tekst bio je ključno sazajno uporište svim predstavnicima racionalne teologije, metafizike i mističke ontologije u islamu. Zato Arkun nije nimalo u pravu kada kaže da je razum u *Kuraniu* isključivo praktičan, odnosno empirijski razum. U *Kuraniu* se priznaje kognitivna vrednost različitih načina upoznavanja realnosti. Primera radi, u jednom stavku čitamo: „Ima ljudi koji se prepiru o Bogu bez znanja i bez upućenosti i bez knjige svetilje“

(*Kuran* XXII: 8). Ovde se kude svi oni koji se bez ikakvog saznanja upuštaju u prepirku o Bogu, a istovremeno nudi se objašnjenje i toga na koje se sve načine može steći saznanje. Naime, ljudi o kojima se govori u ovom kuran-skom stavku nisu koristili ni svoj razum, ni moć mističke intuicije, niti božje otkrovenje u formi svete knjige koja je objavljena od Boga. Drugim rečima, ovde se poručuje da postoje sledeća četiri načina upoznavanja realnosti:

- a. oseti i osetna iskustva, kojima svi raspolažu;
- b. razum, koji ispravno koriste samo prosvetljeni ljudi;
- c. intuitivno pročišćenje, kao put iskrenih mistika;
- d. božje otkrovenje, koje dobijaju isključivo verovesnici.

Dakle, u *Kuranu* se jasno govori o razumu kojim možemo doći do saznanja o Bogu i o ostalim teološkim i metafizičkim realnostima (Dževadi Amoli 2005: 215–216). To naravno nije empirijski razum o kom govori Arkun. Štaviše, u navedenoj kuranskoj poruci nedvosmisleno se podržava kognitivna vrednost takvog razuma i on se naziva ni manje ni više nego – znanje (*al ilm*).

Arkun razume i tumači *Kuran* u okrilju modernog empirijskog razuma. On ne smatra da tako redukuje i skrnavi saznavnu vrednost *Kurana* jer za njega kredibilne i naučne su samo poslerenesansne škole saznanja. Naravno, Arkun gdekad kritikuje modernitet, ali nikada ne sumnja u to da samo modernistički razum može biti autoritativan. Njegova kritika moderniteta svodi se na zapažanje da modernom svetu sve više nedostaje moral. On ističe da pristalice moderniteta moraju više kritikovati sebe i biti manje pristrasne jer nije sve u modernitetu nužno ispravno i prihvatljivo. Pita se da li danas uopšte postoje moralni okviri kojima će nauka biti podređena ili pak naučnici mogu činiti što god pozele. Njega posebno brine činjenica što uzvišena duhovnost više nimalo nije prisutna u modernoj tehnologiji, u okviru koje se čovek posmatra kao najobičnija stvar. Arkun zaključuje da se upravo tu krije jedan od osnovnih problema moderniteta. Naravno, taj problem, prema njegovom mišljenju, ne rešava ni postmodernistički razum koji više služi za ideološke sukobe i zablude negoli za nalaženje novog epistemičkog ambijenta i odgovora na fundamentalna pitanja čovekove misli (Arkun 1998: 168–169). Zapravo, pitanje morala privlačilo je Arkunovu pažnju od samog početka njegove naučne karijere. S istim osećanjem iskrene ljubavi i odlučnosti pisao je kako o modernom zapadnom pogledu na čoveka i saznanje, tako i o moralu kod slavnog muslimanskog učenjaka Miskevejha (umro 1030). Arkun je naročito bio opčinjen njegovom poznatom knjigom *Tahzib al ahlak* (Bahrani 2011: 179). Podsećanja radi, Miskevejh je ostavio za sobom izvanredna dela

o raznim naučnim disciplinama, ali se najviše proslavio zbog posebnog interesovanja za analizu odnosa između religije, filozofije i etike. Njegova spomenuta knjiga imala je posebno mesto u skoro svim naučnim centrima u islamskom svetu čak nekoliko stotina godina nakon njegove smrti (Halilović, M. 2016: 89).

Vratimo se svojoj osnovnoj raspravi i pitanju da li je Arkun zaista ostao, kako sam kaže, nepristrasan u oceni vrednosti različitih racionalnosti ili je pak sasvim jasno dao prednost određenom značenju razuma. Takođe, potrebno je razjasniti šta tačno znači kada nam on poručuje da je njegovo novo tumačenje islama i *Kurana* naučno. Mnogi Arkunovi muslimanski čitaoci često imaju osećaj da on zapravo želi da poruši sve što je rezultat klasične i tradicionalne baštine muslimanskih učenjaka. Ranije smo čitali Arkunova objašnjenja u kojima on piše o islamskom razumu kao o „nemom posmatraču“ istorijskog razvoja i svestrano hvali Kopernika, Njutna i moderne zapadne filozofe, zaboravljajući koliko su ti markantni zapadni mislioci bili pod uticajem slavni muslimanskih pisaca Albategniusa, Avicene ili Averoesa. On oštro kritikuje način na koji su predstavnici muslimanske naučne baštine izabrali jedan poseban, tačnije tradicionalni, saznavni stadijum. U stvari, Arkun energično ustaje protiv svih selektivnih metodologija, ali istovremeno sam pravi najisključiviji izbor. To smo mogli jasno uočiti na prethodnim stranama ovog rada. Njegov izbor, iako on čuti o tome, jeste dominacija sekularizma i modernizma (Moršedizade 2006: 39). Samim tim, on nužno prihvata da tradicionalna baština islamske učenosti i islamski razum nemaju nikakvu saznavnu vrednost. Arkun svojim ekstremnim reformističkim pristupom često ljuti neke muslimanske pisce koji smatraju da on ukupnu islamsku baštinu ocenjuje kao bezvrednu ukoliko ona ne dobije boju i usmerenje zapadnih kritičkih škola. Tako na jednom mestu čitamo: „Jedan od najvažnijih Arkunovih ciljeva u njegovim knjigama [...] jeste to da uništi pouzdanje koje imamo u *Kuran* i u svetost ove knjige, odnosno da *Kuran* predstavi kao običan tekst koji možemo kritikovati ili čak opovrgnuti“ (Ahmari 1990: 26–27).

Arkunova kritika islamskog razuma jeste naučna, ali samo onda kada *naučnim* smatramo isključivo rezultate moderne empirijske nauke. Ako prihvatimo da je *naučno* samo ono što je u skladu sa saznavnim usmerenjima empirističke nauke, a da je sve osim toga *nenaučno*, onda će Arkunovu kritiku zaista karakterisati naučnost. Evo kako se o tome pisalo u islamskom svetu:

Arkun nam nudi posebno tumačenje islamske misli i insistira na tome da je to *naučno tumačenje*. [...] Razume se, kada neko svoj diskurs stavlja u stadijum naučnog, on sve druge diskurse poistovećuje s mitovima, fantazijama ili ideologijama, i mi se tu u potpunosti razlikujemo od

Arkuna. [...] Jednostavno, kada se nudi novo tumačenje islamske misli koje je *naučno*, ne znači li to da sva pređašnja tumačenja treba smatrati *nenaučnima*? [...] Kada Arkun tumači *Kuran*, on odmah svom komentaru dodaje opis *naučnog*, a zapravo želi da poruči da svim ranijim, tradicionalnim, komentarima treba oduzeti karakteristiku *naučnog* (Harb 1987: 114).

Arkun odista nije dobro poznao instituciju razuma u islamu. Njemu su strana briljantna objašnjenja tradicionalnih muslimanskih filozofa i mistika o različitim značenjima, kategorijama i stupnjevima razuma, koji su ukorenjeni u najdubljim saznavnim sferama *Kurana* i islamskih predanja. Štaviše, Arkun ne poznaje dovoljno stručno ni zapadne poslerenesansne razume. On nigde ne obrazlaže ključne razlike zbog kojih su ti razumi međusobno nepomirljivo udaljeni, niti piše o fundamentalnim ograničenjima, krizama i porazima zapadnih razuma u različitim poslerenesansnim školama mišljenja. O tome opširnije govorimo na stranama koje slede.

Stupnjevi razuma u filozofskoj baštini islama

Obnavljanje života razuma u ljudskim bićima od ključnog je značaja u religijskim tradicijama i upravo to se smatra jednom od prvih obaveza svakog božjeg verovesnika. Ali ibn Abi Talib u prvoj besedi u *Stazi rečitosti*, zbirci njegovih beseda, pisama i izreka koje je odabrao markantni Sejid Šarif Razij (umro 1015), kaže: „Onda im je Bog uputio verovesnike Svoje [...] da bi im pobudili zatrpane riznice razuma njihovih“ (Sejid Šarif Razij 1993: 3). U saznavnom ambijentu *Kurana*, razum i nauka imaju različite stupnjeve i u svakom stupnju prihvata se njihova kosmološka i kognitivna vrednost. Razum i nauka se nipošto ne poistovećuju s instrumentalnim, odnosno empirijskim razumom koje karakteriše jasna saznavna ograničenost. Svoj pogled zato moramo usmeriti ka višnjim stupnjevima razuma i ka najvišem – sakralnom razumu. Sakralni razum neposredno je povezan sa Svetim duhom (arap. *ruh al kudus*) i u svetlu direktne božje iluminacije njime se ljudima objavljuju božje reči i božje otkrovenje. U nižim stupnjevima, susrećemo se s pojmovnim razumom, bilo da je teorijski ili praktični, i uz pomoć njega promatramo početak i kraj čovekove sudbine, odnosno čovekove obaveze i prava u životu. Sakralni razum i pojmovni razum predstavljaju zapravo dva čvrsta temelja saznanja ili dva dokaza od Boga, te zato moraju biti međusobno usklađeni. Naime, pojmovnim razumom čovek se uspinje ka uzvišenim saznavjima i realnostima, da bi u svetlu sakralnog razuma nesagledivo produbio svoja pojmovna saznanja i čak razotkrio nove i najprefinjene horizonte postojanja.

U nastavku ćemo objasniti da modernitet, u svojoj najranijoj fazi, biva ustanovljen upravo željom da se zasvagda odbaci autoritativnost sakralnog razuma, to jest božjeg otkrovenja, i da se primaran značaj prida pojmovnom razumu. Međutim, ispostaviće se da okretanjem leđa sakralnom i intuitivnom razumu u stvari kidamo egzistencijalne korene svog pojmovnog razuma. Svima je danas postalo očigledno da savremenu sekularnu i instrumentalnu racionalnost moramo posmatrati kao beživotno telo; a život nesumnjivo treba potražiti samo – u svetlosti razuma. Razum u filozofskoj baštini islama ima najmanje sledećih jedanaest različitih značenja:

1. *Pojmovni razum.* Glavna karakteristika pojmovnog razuma jeste to da njime sve predmete upoznajemo uz posredstvo naših misaonih pojmova. To mogu biti saznanja kako našeg teorijskog tako i praktičnog razuma, i sve to obuhvata ovaj razum. Čovekov pojmovni razum razvija se i proširuje uz pomoć jasnih logičkih metoda. A mnoge važne epistemološke rasprave o kosmološkoj vrednosti čovekovog razuma usredsređene su upravo na ovo značenje razuma.

2. *Teorijski razum.* Snagom ovog razuma razmatramo ona bića koja postoje nezavisno od čovekove volje. Njime rešavamo i sva fizička i matematička pitanja. Zapravo, teorijski razum obuhvata i fizički i metafizički razum. Ovde je važno napomenuti da ovaj teorijski razum nužno mora imati dominaciju nad našim instrumentalnim razumom ukoliko njime želimo da ispravno upoznamo fizičke i materijalne realnosti.

3. *Praktični razum.* Ovaj razum, jasno je, ima suprotno značenje od teorijskog razuma. Različiti su im i predmeti o kojima raspravljaju. Naime, praktičnim razumom prosuđujemo o realnostima koje nastaju snagom čovekove volje i dogovora, a takvi su, primera radi, moralni i pravni propisi za pojedince i za društvo, odnosno sve zakonske uredbe u čovekovom životu, sve što treba ili što ne treba činiti. Naravno, praktični razum, baš kao i teorijski razum, ima moć da otkrije samu objektivnu realnost. I u tom smislu, ova dva razuma predstavljaju dve grane čovekovih naučnih saznanja, a razlikuju se dakle samo po predmetima na koje su usredsređeni.

4. *Metafizički razum.* Univerzalne osobine samog postojanja upoznajemo u svetlu ovog razuma. Te univerzalne osobine nipošto nisu ograničene isključivo na metafizičke svetove, već uglavnom obuhvataju i sve realnosti u fizičkom svetu. Princip kauzaliteta je samo jedan primer takvih univerzalnih zakona koji su istiniti u svim ontološkim svetovima. Dakle, metafizičkim razumom ispitujemo sva filozofska, odnosno ontološka pitanja.

5. *Kolektivni razum.* Kada članovi jednog društva dobiju opštu svest o određenim racionalnim saznanjima, ta saznanja nazivamo kolektivni razum. Osobe koje žive u tom društvu zapravo žive u kolektivnom saznojnom ambijentu. Do tih kolektivnih saznanja, razume se, društvo može doći na tragu praktičnih sklonosti članova društva koje ne moraju biti naučno utemeljene, već kao potpuno izmišljeni fenomeni postaju neodvojiv deo kulture. Nekada pak u kolektivna saznanja prerasta ono što su ljudi naučili u svetlu pojmovnog ili sakralnog razuma. Drugačije kazano, kolektivni razum može pridobiti sledeća tri usmerenja:

- a. Ako se kolektivni razum podudara s rezultatima pojmovnog razuma, to znači da društvo sledi svoju racionalnu svest i jeste zapravo racionalna zajednica.
- b. Ako se kolektivnim razumom obznanjuje nešto o čemu čuti čovekov pojmovni razum, a što je razjašnjeno u svetlu sakralnog razuma, u tom slučaju ustanovićemo da se u zajednici slede učenja sakralnog razuma.
- c. U protivnom, zajednica će se povoditi za najprofanijim pogledima i oni će formirati kolektivni razum njenih članova.

6. *Univerzalni razum.* Zahvaljujući ovom razumu postaju nam jasni univerzalni i obuhvatni pojmovi i značenja, koji važe za sve pojedinačne predmete. Zapravo, univerzalni razum i pojmovni razum, koji smo najpre spomenuli, imaju potpuno isto značenje i predstavljaju istu čovekovu saznojnu moć. Treba obratiti pažnju na to da univerzalno ovde označava nešto što je pojmovno univerzalno, a to su obuhvatni misaoni pojmovi koji se odnose na brojne predmete. Suprotno tome, neke realnosti su egzistencijalno univerzalne, što znači da njihovo biće obuhvata u sebi različite ontološke stupnjeve. Primera radi, čovekova duša obuhvata sve stupnjeve čovekovog tela, prisutna je svugde u telu, a nijedna dimenzija tela je ne ograničava. Isto tako treba razumeti i *univerzalni intelekt*. To je višnje biće, poput Platonovih ideja, koje karakteriše obuhvatna objektivna realnost, a ne ograničava ga nijedno ograničenje fizičkog sveta. Takav univerzalni intelekt i univerzalni razum, koji je predmet naše rasprave, moramo jasno razlikovati. U prvom slučaju, govorimo o biću koje je egzistencijalno univerzalno, a u drugom slučaju o moći kojom otkrivamo sve što je pojmovno univerzalno.

7. *Pojedinačni razum.* Ovaj razum ima suprotno značenje od univerzalnog razuma i često se naziva i fantazija. Njime zapravo samo reprodukujemo upamćene pojedinačne i osetne sadržaje. Ovaj razum najčešće biva korišćen u saznojnom ambijentu instrumentalne racionalnosti.

8. *Empirijski razum*. Ovaj razum je u stvari jedna grana teorijskog razuma i njime posmatramo fizičke predmete, koristimo dobijena osetna saznanja i formiramo empirijske silogizme. Naravno, svaki empirijski silogizam nužno se oslanja na određene opšte zakone koji nisu empirijski, već predstavljaju plod viših stupnjeva razuma, na primer metafizičkog razuma. Instrumentalna racionalnost čvrsto je povezana s empirijskim razumom. Međutim, kako ćemo malo kasnije objasniti, na tragu ekskluzivne dominacije empirizma na modernom Zapadu predstavnici instrumentalne racionalnosti odbacile sve principe empirijskog znanja koji nisu osetni i iskustveni. I tada indukcija zamenjuje sve oblike silogizma, uključujući i empirijske silogizme. A razlika između indukcije i empirijskog silogizma sasvim je suštinska. Jer naše iskustvo u okviru silogizma oslanja se na određene opšte i racionalne zakone koji nisu empirijski, dok se u indukciji ti racionalni i metafizički zakoni nipošto ne koriste (Parsanija 2012: 111).

9. *Instrumentalni razum*. Osnovno usmerenje instrumentalne racionalnosti najjasnije možemo shvatiti u senci čovekove želje da stekne potpunu vlast nad prirodom. A možda danas nije potrebno ni objašnjavati da negativne posledice nemilosrdne dominacije tehnologije, industrije i birokratije jesu neposredni rezultati ustanovljenja upravo ovog značenja racionalnosti.

10. *Intuitivni razum*. Snagom ovog razuma direktno sagledavamo univerzalne i obuhvatne realnosti – bez posredstva svojih misaonih pojmova. Zato lako možemo uočiti da ovaj razum ima suprotno značenje od pojmovnog razuma. No, da bismo jasnije shvatili šta tačno znači intuitivni razum, to jest racionalna intuicija, upoređićemo to s druge dve kategorije intuicije, od kojih je jedna subracionalna, a druga supraracionalna intuicija. Dakle, postoje tri nivoa intuicije:

- a. osetna intuicija, koja je rezultat našeg neposrednog suočavanja s pojedinačnim i materijalnim stvarima;
- b. racionalna intuicija, koja se dobija kada neposredno sagledavamo univerzalne i obuhvatne realnosti;
- c. mistička supraracionalna intuicija, kojom su obdareni mistici u trenutcima prefinjenog sagledavanja višnjih božjih imena i atributa.

Muslimanski filozofi insistiraju na tome da je intuitivni razum egzistencijalni koren pojmovnog razuma. Drugim rečima, pojmovni razum predstavlja niži stepen upravo intuitivnog razuma.

11. *Sakralni razum*. Najviši stepen intuitivnog razuma naziva se sakralni razum. Neko ko je obdaren sakralnim razumom direktno je povezan s višnjim inteligibilnim realnostima i sam je svojim bićem prisutan u njihovom ontološkom stadijumu. On neposredno sagledava sve realnosti i pojave za koje drugi ljudi mogu saznati samo uz pomoć pojmova i demonstrativnog silogizma. On u javi sve vidi upravo onako kako mi vidimo neke objektivne realnosti u svojim istinitim snovima (Halilović, T. 2014a: 125). Muslimanski filozofi i mistici ovakav sakralni razum sistemski povezuju s božjim otkrovenjem koje ljudima obznanjuju verovesnici i božji miljenici. Njihov učitelj, odnosno posrednik u prenošenju moći i učenja sakralnog razuma, jeste uzvišeno anđeosko biće, koje se u religijskim tekstovima naziva Sveti duh (arap. *ruh al kudus*) i Džebrail/Gavrilo.

Najslavniji muslimanski peripatetički filozof Ibn Sina (umro 1037) saznajnu sakralnu moć obrazlaže u jednom zasebnom poglavlju u svom ključnom filozofskom delu *al Išarat*, koje se neprekidno do danas izučava u tradicionalnim obrazovnim centrima u islamskom svetu s komentarom Hadže Nasirudina Tusija (umro 1274). Ibn Sina zapaža da ljudi nipošto nisu jednaki u tome kako koriste moć razmišljanja i moć pronicljivosti (arap. *al hads*). On piše:

Zar nisi znao da moć pronicljivosti postoji i da ljudi pripadaju različitim stepenima u pogledu korišćenja moći pronicljivosti i moći razmišljanja? Neki su neznalice i njima razmišljanje ne donosi nikakvu povratnu vest. Neki drugi su donekle razboriti i oni koriste moć razmišljanja. A ima i onih koji su od toga mnogo snažniji i koji do intelektualnih novina dolaze snagom pronicljivosti. No, i takva snaga nije kod svih ista, u nekih je manja a u nekih drugih veća. Tako možeš na silaznoj strani otići do krajnosti i do onih koji nemaju moć pronicljivosti. A budi siguran da i na drugoj strani, gde se ova snaga uvećava, možeš na kraju stići do bogatih kojima u mnogim slučajevima ne treba moć razmišljanja i niko ih ne mora poučavati (Hadže Tusi 2004: II/455–456).

Ibn Sina ovde neopisivo inspirativno piše najpre o onima koji su neznalice (arap. *gabij*) i naposletku dolazi do bogatih (arap. *ganij*) koje je Bog obdario sakralnom moći kako bi realnosti spoznali – neposredno i bez potrebe da o njima razmišljaju. U svojoj drugoj poznatoj filozofskoj knjizi *an Nadžat* on nam nudi dodatna objašnjenja o vlasniku sakralnog razuma:

Kod njega su prisutne razumske forme i on ih aktuelno čita, aktuelno razume i čak razume to da ih aktuelno razume. Tada on postaje razum *mustafad*. [...] I na tom stupnju razuma *mustafad* završava se životinjski

rod i odatle počinje čovekova vrsta. I upravo tu čovekova moć počinje da liči na prva načela ukupnog postojanja (Ibn Sina 2000: 335–336).

Reč *mustafad* u arapskom jeziku označava nešto što koristi i zarađuje, a sakralni razum se naziva razum *mustafad* zbog toga što koristi moć aktivnog intelekta, kao višnjeg bića iz inteligibilnog sveta (Mesbah Jazdi 1985: 375). Najpoznatiji Ibn Sinin učenik Bahmanijar (umro 1066) izvanredno objašnjava kako su sakralni razum i ostale moći čovekove duše povezani s aktivnim intelektom i uopšte s bićima iz tog uzvišenog sveta: „Odnos između inteligibilnih bića i naših duša jeste poput odnosa između svetla i oka osobe koja gleda, a koja može da vidi samo zahvaljujući svetlu. Isto tako, da nije ovog prostog znanja [u formi aktivnog intelekta], ne bi bilo moguće da se iz njega pojavi sve ovo što se proširilo [u formi ljudskog razuma]“ (Bahmanijar 1996: 815).

O sakralnom razumu izuzetno opširno govori i grandiozni utemeljivač škole transcendentne filozofije u islamu Mula Sadra Širazi (umro 1636). On se na jednom mestu u trećem tomu svoje briljantne knjige *Asfar* priseća da je još veliki Abu Nasr Farabi (umro 950) pisao o sledeća četiri uzlazna stepena: potencijalni razum, aktuelni razum, razum *mustafad* i aktivni intelekt (Mula Sadra 1960: III/ 421). Mula Sadra nudi temeljitu analizu toga po čemu se suštinski razlikuju aktivni intelekt i sakralni razum, kog ovde nazivamo razum *mustafad*. On ističe da je razum *mustafad* zapravo forma koja je odvojena od materije i iznad nje je, iako ranije nije bilo tako. Ranije je ovaj razum bio isprepleten s materijom i od nje se odvojio tek nakon napredovanja u hijerarhiji ontoloških stupnjeva. Aktivni intelekt pak jeste forma koja nikada nije bila u materiji i sasvim je nemoguće da on ne bude odvojen i iznad materije – dodaje Mula Sadra (isto: III/461).

Kada sakralni razum određujemo kao formu koja je odvojena od materije, to naravno ne znači da vlasnik tog razuma više nije među živima u fizičkom svetu. To nam najprefinjenijim rečima objašnjava markantni naslednik Mula Sadrine transcendentne filozofije Hadž Mula Hadi Sabzevari (umro 1873) u jednoj svojoj glosi na margini teksta spomenute knjige *Asfar*:

Nisu svi saglasni o tome da li vlasnik razuma *mustafad* može doći do svega što je moguće razumeti u periodu dok njegova duša upravlja telom. Istina je da može. Jer telo za neke božje ljude postaje poput košulje koju nekada obuku, a nekada svuku (isto: III/426).

Nesagledivo sazajno i duhovno bogatstvo ove poslednje poruke velikog filozofa iz Sabzevara nažalost nije predmet ove naše rasprave. Zato neka ove reči za sada ostanu naša najdublja inspiracija u duhovnom životu i u našim filozofskim meditacijama. Isti Hadž Mula Hadi u svojoj glavnoj filozofskoj

knjizi *al Manzume* nudi sjajnu definiciju sakralnog razuma: „Kada prestane da bude potencijalan i kada u njemu budu prisutna sva saznanja, koja on neposredno gleda, tada razum biva *mustafad*, a to znači da on sve koristi od aktivnog intelekta, koji naše duše izvodi iz faze potencijalnog u fazu aktuelnog u svim savršenstvima“ (Sabzevari b. d.: 312).

Naposletku, razvojnu putanju čovekovog razuma možemo jednostavno podeliti u sledeće četiri faze, onako kako to obrazlaže Alame Tabatabai (umro 1981), najuticajniji savremeni sledbenik filozofske škole Mula Sadre Širazija:

U početku, čovekova duša je prazna i u njoj nema nijedne intelektualne forme. Tada ona liči na prvu materiju koja ne poseduje u sebi ništa aktuelno.

U sledećoj fazi, duša pojmi aksiome koji se inače najpre mogu saznati, s obzirom na to da se teoreme temelje na aksiomima.

U trećoj fazi razum postaje aktuelni razum i tada čovek pojmi teoreme, odnosno zaključivanjem izvodi teoreme na osnovu aksioma.

Na vrhuncu svoje saznajne moći, čovek razumom pojmi sve aksiome i teoreme koje savršeno istinito pokazuju realnosti iz svih viših i nižih stupnjeva univerzuma. I to čini tako što sve vidi kao prisutno u sebi i sve sagledava bez ikakve materijalne smetnje. Tada čovek postaje naučni univerzum koji je ravan objektivnom univerzumu, a njegov razum nazivamo razum *mustafad* (Tabatabai 1996: 306–307).

Vladavina instrumentalnog razuma u modernom svetu

Svi istaknuti filozofi na Istoku i na Zapadu, pre renesanse, pridavali su u svojim studijama veliki značaj racionalnim intuicijama i sakralnom razumu. Nažalost, moderni svet počinje onda kada su brojni mislioci doneli konačnu odluku da okrenu leđa upravo sakralnom i intuitivnom razumu. Od tada, prosvetiteljstvo označava želju da se nauka poistoveti sa saznajnim horizontima pojmovnog razuma. Dekart odmah pokušava da čak i postojanje sebe pronade i dokaže u svetlu pojmovnog znanja, to jest razmišljanja. „Mislim, dakle jesam“ za njega je prvo i najsigurnije od svih saznanja i zapravo izvesnost te istine neposredna je i *intuitivna* (Kalin 1990: 95). No, Dekartovo intuitivno saznanje o sebi više nema isto ono značenje koje je imala racionalna intuicija u tradicionalnim filozofskim školama. Jer kod Dekarta intuicija ne znači to da se neposredno sagledava sama realnost, već da je nešto pojmovno jasno i evidentno. Tako intuicija u modernom svetu postaje subracionalna. Ovde je zanimljivo prisetiti se da su gotovo svi glavni predstavnici različitih filozofskih škola u islamu precizno pisali mnogo ranije o

tome da je nemoguće dokazati naše postojanje uz pomoć naših misaonih pojmova, odnosno pojmovnog znanja, te da je naše znanje o sebi isključivo intuitivno i već prisutno u nama. O tome je najpre opširno govorio Ibn Sina i njegove dokaze znatno su razvili brojni predstavnici kasnije iluminativne i transcendentne filozofije u islamu. Njihove analize nesumnjivo ilustruju fundamentalnu slabost Dekartovog dokaza i ukupnog filozofskog sistema koji on temelji na njemu, ma koliko će to s oduševljenjem prihvatiti skoro svi moderni zapadni filozofi. Naime, kako oni objašnjavaju, onda kada želimo da dokažemo postojanje sebe uz pomoć nekog svog dela, tada nužno prihvatamo da postojimo i pre nego što to dokažemo. Kada kažemo „mislim, dakle jesam“, tada prva mogućnost glasi da želimo da dođemo do zaključka uz pomoć razmišljanja koje ne pripada nikome posebnom. Međutim, u tom slučaju dokazaćemo samo to da postoji neki apsolutni mislilac koji nije nijedna pojedinačna osoba. To nam naravno nije bio cilj. A druga mogućnost glasi da želimo da dođemo do zaključka uz pomoć razmišljanja određene osobe. No, tada nastavak *m* u glagolu *mislim* ukazuje upravo na ono *ja* koje želimo da dokažemo. Prema tome, ovde dokazujemo postojanje nečega što unapred prihvatamo da postoji, a to znači da je naš dokaz pogrešan (Dževadi Amoli 2005: 119).

Bilo kako bilo, Kant će malo kasnije eksplicitno odbaciti racionalnu intuiciju i obznaniti da racionalni pojmovi nikada ne mogu doći u dodir sa spoljašnjim svetom. Oni će od sada biti naša prepreka na putu upoznavanja sveta, a ne svetlost koja obasjava svet, onako kako su nas poučavali baštinici religijskih filozofskih škola. U stvari, Dekartova zamišljena sumnja sada prerasta u strukturni skepticizam jer, prema Kantovom mišljenju, pojmovni razum uopšte nema moć da osvetli svet izvan nas. Stoga, kako je zakrčen put do spoljašnjeg sveta, filozof više ne treba da govori o ontološkim pitanjima, već samo o epistemologiji.

Racionalizam će sve više slabiti na modernom Zapadu i konačno u XIX veku empiristi će preuzeti dominantnu ulogu u naučnom otkrivanju objektivnog sveta. To je odista bio vek naučnih ideologija. Baš o svim realnostima o kojima se ranije govorilo u svetlu sakralnog, metafizičkog i praktičnog razuma, sada su s puno samopouzdanja govorili Ogist Kont i Marks. Nikoga više nije zanimalo šta su božji verovesnici kazivali o načelu postojanja i o eshatološkim stanjima, niti kako su poznavaoi tradicionalne metafizike dokazivali postojanje nadmaterijalnih svetova. U XIX veku, dijalektičkim materijalizmom su rešavana sva pitanja. I svi su prihvatili da je ukupan univerzum materijalan, te da sve metafizičke dimenzije postojanja treba jasno opovrgnuti. Kont je najiskrenije očekivao da će empirijski razum, s novom induktivnom formom, savršeno zameniti sakralni i metafizički razum u svim njihovim saznavnim funkcijama.

Ipak, malo-pomalo postajalo je jasno da je empirijski, odnosno instrumentalni, razum suštinski ograničen i nepouzdan izvor saznanja. Prvo, Hobs i Hjum su na tragu pređašnjih racionalista shvatili da empirijskim saznanjem i instrumentalnim razumom nipošto ne možemo prosuđivati o vrednostima. Na kraju XIX veka skoro svi prihvataju ranija upozorenja da se nauka mora odvojiti od vrednosti. I drugo, pokazalo se da je instrumentalnim razumom nemoguće govoriti o metafizičkim pitanjima. Zato više niko nije razmatrao metafizičke sudove, čak ih niko nije ni opovrgavao, onako kako su činili pozitivisti u XIX veku. Novi zaključak logičkih pozitivista bečkog kruga glasio je da su svi ti sudovi jednostavno – besmisleni pseudostavovi. Drugačije kazano, razum u XX veku neće imati ni opravdanje ni moć da se bavi metafizičkim i vrednosnim iskazima.

Slabosti i ograničenja instrumentalnog razuma izašli su dakle na svetlo dana u periodu kada su sakralni, metafizički i praktični razum izgubili svoj pun kulturni i društveni kredibilitet, te nije bilo moguće ponovo im se prikloniti. Bilo je potrebno odmah pronaći drugačiji saznajni izvor kao novi oslonac instrumentalnog razuma. Novi izvor bio je – kolektivni razum, koji smo definisali na prethodnim stranama. Drugim rečima, zvanično je obznajeno da instrumentalna nauka od sada sledi paradigmu naučne zajednice. A šta to tačno znači? Nova paradigma, rekli smo, nisu mogli biti višnji stupnjevi razuma jer je njihov kredibilitet u ovoj epohi na Zapadu podvrgnut ozbiljnim sumnjama i definitivno je odbačen. Paradigmu i sudove naučne zajednice određuju zapravo oni faktori koji sada imaju moć da utiču na društvenu svest. A to su isključivo društveni, politički i medijski faktori. Ovaj zaključak je, prema našoj oceni, od neopisivog značaja i zato želimo ponovo što jasnije da ga postavimo. Zaključak glasi da saznajna načela instrumentalnog razuma konačno bivaju čvrsto povezana sa strukturama društvene moći. Upravo one danas određuju fundamentalne sudove koji sačinjavaju samu srž instrumentalnog razuma. U stvari, instrumentalna racionalnost i nauka nisu samo „oruđe volje za moći kao univerzalne suštine“ (Drakulić 2011: 33) nego plod i proizvod moći. Na taj način, moderna empirijska nauka ilustriraće jasnije nego ikada pre svoju instrumentalnu ulogu i zato ćemo mi biti još odlučniji da njenu kognitivnu i kosmološku vrednost podvrgavamo najoštrijim kritikama.

Zaključne misli

Instrumentalnim razumom ne možemo dati odgovor na mnoga ključna pitanja o čovekovom biću, o početku i kraju čoveka i univerzuma, o životu i smrti, o postojanju i nepostojanju, o cilju, vrednostima i onome što treba ili što ne treba činiti. Razmišljanju o ovim pitanjima čovek se nikada ne posveti

u svom slobodnom vremenu ili iz rasonode. To su pitanja koja proizlaze iz srži njegova postojanja, uvek su s njim i, štaviše, njegov život se razvija upravo u svetlu odgovora na ta pitanja. Odgovori se moraju pronaći jer se kroz istoriju pokazalo da rešenje nikako nije u tome da izbegavamo da o tome direktno razmišljamo. Sami predmeti ovih pitanja jasno izlaze iz okvira instrumentalnog razuma. Do nekih odgovora treba doći u svetlu metafizičkog razuma, a do drugih snagom praktičnog razuma.

Danas na Zapadu, svi su izgubili nadu u moderno prosvetiteljstvo. Shvatili su da čovekov instrumentalni razum nema kognitivnu vrednost čak ni u sudovima o fizičkim i empirijskim dimenzijama našeg života. Međutim, niko ne spominje mogućnost da instrumentalni razum bude vraćen u okrilje višnjih stupnjeva razuma. Umesto toga, kao što rekosmo, postmodernističke rasprave dovele su nas do toga da instrumentalni razum apsolutno podredimo najnižem i najprofanijem stepenu razuma, to jest kolektivnom razumu. I tako, kolektivni razum danas određuje i načela i usmerenja moderne instrumentalne nauke, ali ne prema logičkim ili intuitivnim modelima, nego u skladu s računicama društvene moći i interesima onih koji pod svojom kontrolom drže mas-medije i propagandna sredstva.

Moramo primetiti da postmodernistički mislioci odlično zapažaju i opisuju slabosti i ograničenja modernog instrumentalnog razuma. Međutim, oni to stanje nažalost smatraju neizbežnom istinom, koju nikada ne možemo ostaviti za sobom. Kada ističu da treba dati primarnost moći i volji u odnosu na nauku, oni u stvari gase naše poslednje nade da ćemo dospeti do same istine.

Zaključićemo da instrumentalni razum postaje simbol slepe moći i čak nihilizma onda kada ga otuđimo od višnjih stupnjeva razuma. Suprotno tome, ako se bude razvijao u okrilju i u svetlu najviših razuma, on će nesumnjivo dobiti jasnu saznajnu i racionalnu vrednost u procesu razotkrivanja same istine. Otuda, uslov za iskrenu potragu za istinom u savremenom svetu mora biti to da najpre prihvatimo kredibilitet teorijskog i praktičnog razuma (Parsonia 2010: 65). Tada možemo realno očekivati da ćemo pronaći rešenje za mnogostruke krize koje opterećuju modernog čoveka. I da ćemo pomoći u tome da se utemelje kultura i civilizacija koje nisu usmerene samo ka instrumentalnom razumu, nego streme najvišim sferama racionalnosti. Jer, ne zaboravimo, kulturni i civilizacijski položaj našeg društva u tesnoj je vezi s posebnom sferom racionalnosti za koju se sami opredeljujemo (isto: 55).

Primljeno: 4. jula 2016.

Prihvaćeno: 5. avgusta 2016.

Literatura

- Abdulatif, Kamal (1986), „Mašru an nakd fi kiraat at turas; havla at takamul fi a'mal Muhamed Abid al Džabiri va Muhamed Arkun“, *al Mustakbal al arabi* 86: 25–32.
- Ahmari, Muhamed ibn Hamid (1990), „Muhamed Arkun va maalim min afkarihi“, *al Bajan* 35: 24–34.
- Arab-Salehi, M. & Motakifar, S. (2014), „Nakde negahe tatbikije Muhamed Arkun be akle eslami va akle garbi“, *Kabatat* 72: 5–35.
- Arkun, Muhamed (1990), „Kako čitati Kur'an“, u: E. Karić (prir.), *Suvremena ideologijska tumačenja Kur'ana i islama*, Zagreb, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske: 541–573.
- Arkun, Muhamed (1996), *Tarihijjat al fikr al arabi al islami*, preveo na arapski Hašim Salih, Bejrut, Markaz al inma al kavmi va Markaz as sakafi al arabi.
- Arkun, Muhamed (1998), *Kadaja fi nakd al akl ad dini: keffe nafhamu al islam al javm*, preveo na arapski Hašim Salih, Bejrut, Dar at talia.
- Arkun, Muhamed (2015), *Az edžtehad be nakde akle eslami*, preveo na persijski i dodao objašnjenja Mahdi Haladži, Tehran, Tavana.
- Bahmanijar, Ibn Marzban (1996), *at Tahsil*, kritičko izdanje pripremio Murteza Mutahari, Tehran, Moasseseje entešarat va čape Danešgahe Tehran.
- Bahrani, Murteza (2011), „Negahi be araje Muhamed Arkun“, *Motaleate Havare mijane* 66: 177–187.
- Drakulić, Bogdan (2011), „Etičke vrednosti u religiji i psihijatriji“, *Psihijatrija danas* 43 (1): 31–45.
- Džabraili, M. & Motakifar, S. (2014), „Muhamed Arkun va asibhaje akle dini“, *Kalame eslami* 89: 57–74.
- Dževadi Amoli, Abdullah (2005), *Marefat-šenasi dar Koran*, Kom, Markaze našre Esra.
- Hadže Tusi, Nasirudin (2004), *Šarh al Išarat va at tanbihat*, kritičko izdanje pripremio ajatolah Hasanzade Amoli, Kom, Bustane ketab.
- Halilović, Muamer (2015), „Kritički osvrt na Dirkemov redukcionistički pogled na religiju“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 53–70.
- Halilović, Muamer (2016), „Vlast u službi morala – analiza Miskevejhove socijalne misli“, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (1): 85–104.
- Halilović, Tehran (2014a), „Istiniti snovi; dodir svetova u islamskoj filozofiji“, *Kom: časopis za religijske nauke* 3 (1): 113–129.
- Halilović, Tehran (2014b), „Doktrinarna gnoza u islamu; položaj i značaj“, *Kom: časopis za religijske nauke* 3 (2): 21–34.
- Halilović, Tehran (2015), „Značaj tradicije u islamskim naukama s osvrtom na ideje ajatolaha Dževadija Amolija“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (1): 1–16.
- Harazi, Sejed Sadek (2010), „Muhamed Arkun va nousazije tafakkore dini“, *Ajin* 32–33: 89.

- Harb, Ali (1987), „Muhamed Arkun va kiraat al fikr al islami“, *Minbar al hivar* 9: 107–121.
- Hašimi, Kamil (1998), „Arkun va mašru nakd al akl al islami, iškaliyyat al alakat bejn al akl al islami va al vahj“, *Kadaja islamijja muasira* 3: 245–262.
- Ibn Sina, Husein ibn Abdulah (2000), *an Nadžat min al gark fi bahr ad dalalat*, kritičko izdanje pripremio Muhamed-Taki Danešpažuh, Tehran, Moasseseje entešarat va ċape Danešgahe Tehran.
- Kalin, Boris (1990), *Povijest filozofije: s odabranim tekstovima filozofa*, Zagreb, Školska knjiga.
- Masudi, Dž. & Ostadi, H. (2009), „Nakde akle arabi-eslami dar didgahe Džabiri va Arkun“, *Pažuhešhaje falsafi-kalami* 11 (2): 1–26.
- Mesbah Jazdi, Muhamed-Taki (1985), *Ta'likat ala Nihajat al hikma*, Kom, Muassasat Fi tarik al Hakk.
- Moršedizade, Ali (2006), „Baz-sazije eslam az masire šakke Dekarti; moruri bar ara va andišehaje Muhamed Arkun, motafakkere mosalmane Aldžazajeri“, *Ahbare adjan* 19: 37–39.
- Mula Sadra, Sadrudin Muhamed Širazi (1960), *al Hikma al mutaaliya fi al asfar al aklijja al arbaa*, Kom, Manšurate Mostafavi.
- Parsania, Hamid (2010), *Raveš-šenasiye entekadije Hekmate Sadrai*, Kom, Ketabe farda.
- Parsanija, Hamid (2012), *Nauka i filozofija*, preveo s persijskog Seid Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke Kom.
- Sabzevari, Hadž Mula Hadi (b. d.), *Šarh al Manzume*, Tehran, Dar al ilm.
- Sejid Šarif Razij (1993), *Nahdž al balaga*, Kom, Muassasat an našr al islami.
- Tabatabai, Sejid Muhamed Husein (1996), *Nihajat al hikma*, Kom, Muassasat an našr al islami.

The Levels of the Reason in Islam – an Answer to the Critique of the Islamic Reason of Arkoun

Seid Halilović

*Department of Contemporary Religious Thought,
Center for Religious Sciences “Kom”, Belgrade, Serbia*

Mohammed Arkoun, who was the professor of Islamic Studies at the New Sorbonne University for many years, can be considered one of the most influential reformist thinkers of the contemporary Islamic world. In the light of his most fundamental views about the critique of the Islamic reason, he brought about many changes in the methodology of understanding of intellectual and cultural inheritance of Islam in most expert circles in the West and throughout the Islamic world. He writes in detail about this and says that the epistemological foundations and traditional analytical tools of Islam lack any kind of value today. From his epistemological standpoint, modern man, he says, sees them to be irrational. He emphasizes that traditional Muslim theologians and jurists have erroneously been teaching that the Islamic reason is an absolute reason and that it is not connected to any historical contexts. In the same vein, he attempts to prove that the reason (that) the Qur'an mentions is simply a practical and empirical reason. In this article, by using the philosophical analytical method, we will examine the content of some of the most important works of Arkoun. In those, he has explained in detail his critique of the Islamic reason. While answering his criticism, we will explain that the Qur'an and the totality of the Islamic scientific inheritance gives cosmological value to the different levels of the reason and that it does not in any manner reduce truth and knowledge at the level of instrumental and empirical reason. We will talk about 11 types of reasons that have been mentioned in Islam. These are the following: conceptual reason, theoretical reason, practical reason, metaphysical reason, common sense, universal reason, particular reason, empirical reason, instrumental reason, intuitive reason and sacred reason. In contrast to Arkoun, who considers Western thought to be the standard by means of which one must reconstruct the Islamic reason, we will explain that in the West today most people have lost hope in modern enlightenment. More than this, modern instrumental science has lost its connection to all of the higher levels of the reason. Now, it follows the lower levels of rationality in which social and media power delineate its foundations and direction. We will come to the conclusion that the truth and the solution to the crisis of the modern world can only be sought out in the buried treasures of the sacred reason and the theoretical and practical reason of Islamic tradition and religion in general.

Keywords: *reason, Islam, intuition, philosophy, metaphysics, tradition, critique, modernity, reformism, Mohammed Arkoun*