



dr. mustafa ruzgar

islam i duboki religijski pluralizam¹

Uvod

Ovaj se esej sastoji od četiri odjeljka. U prvom odjeljku opisujem kako se islam odnosio prema drugim religijama u sociološkom i političkom smislu. Razmatrajući netolerantnu situaciju na Zapadu, napose u medijavalnom razdoblju, islamski pristup drugim religijama je važno pitanje koje treba biti istraženo, budući da ih islam tretira uz značajnu mjeru tolerancije i slobode. U drugom, fokusiram se na neka teološka pitanja, napose na pitanje spasenja. Tvrdim da je islamsko razumijevanje sebe kao konačne, najsavršenije i nezavisne religije, najvećim dijelom, sprečavalo muslimane od angažmana u dijalogu s drugim religijama. Najvećim dijelom islamske historije, muslimani su općenito smatrali da ne mogu učiti niti se okoristiti drugim religijama. Ukoliko zanemarimo neke pojedinačne primjere, ovo je stajalište generiralo ekskluzivistički pristup prema drugim religijama. U trećem, dokazujem da su neki vodeći muslimanski mislitelji kritizirali ovaj ekskluzivizam. Pojava pluralističke svijesti odvela je neke muslimane do toga da razmotre svoje pozicije prema nemuslimanima. Ovdje istražujem stajališta vodećeg muslimanskog mislitelja Seyyeda Hosseina Nasra, koji pripada školi mišljenja koja se općenito naziva perenijalnom tradicijom. U posljednjem odjeljku, nakon isticanja nekih nedostataka Nasrove verzije religijskog pluralizma, dokazujem da pozicija Muhammeda Iqbala,

¹ Naslov izvornika: Deep Religious Pluralism, ed. David Ray Griffin, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky, 2005., str. 158-177.

whiteheadijanski inspiriranog muslimanskog filozofa, osigurava osnovu za uvjerljiviju islamsku pluralističku poziciju.

Islam i druge religije

Kako bismo shvatili muslimanska stajališta prema drugim religijama, trebamo posmotriti neke islamske principe i razmotriti njihovu učinkovitost u islamskoj historiji. Najznačajniji princip koji su muslimani prihvatili i koristili u ukazivanju na ovo pitanje kroz islamsku historiju kazuje da nema prisile u religiju. Kur'an kaže: U vjeru nije dozvoljeno silom nagoniti – Pravi put se jasno razlikuje od zablude! Onaj ko ne vjeruje u šejtana, a vjeruje u Allaha – drži se za najčvršću vezu, koja se neće prekinuti. – A Allah sve čuje i zna (2, 256)². Na drugom mjestu, Kur'an kaže: i reci: "Istina dolazi od Gospodara vašeg, pa ko hoće – neka vjeruje, a ko hoće – neka ne vjeruje!..." (18, 29). Kur'an ističe ovo pitanje još jedanput: Da Gospodar tvoj hoće, na Zemlji bi doista bili svi vjernici. Pa zašto onda ti da nagoniš ljude da budu vjernici? (10, 99). Ključna poenta koja može biti izvučena iz ovih ajeta jeste to da islam ne traži od muslimana da pokušaju preobratiti sljedbenike drugih religija na islam upotrebom sile. Poslanik Muhammed bio je glavni primjer onog koji je uživo prikazao ovaj princip. Jedan primjer pribavlja se u pripovijesti koju prenosi poznati muslimanski historičar Tabari, gdje stoji

"musliman koji se zvao Al-Husayn, koji je imao dva sina, i koji je, pod utjecajem kršćanskih trgovaca, prešao na kršćanstvo i napustio Medinu kako bi otišao u Siriju s ovim trgovcima misionarima. Al-Husayn je molio Poslanika da mu dopusti da se pridruži konvoju, a svoje je sinove vratio nazad u islam. Međutim, Poslanik je kazao: 'Nema prisile u vjeru', tj. dopustite im neka slijede religiju svojeg izbora, čak iako to nije islam.³

Značenje ovog principa da nema prisile u vjeru nije ograničeno na slobodu pojedinaca da odaberu svoju vlastitu religiju. Islam je jednako tako osigurao nemuslimane značajnim ekonomskim, kulturnim i administrativnim pravima. Drugim riječima kazano,

² Prvi broj ukazuje na poglavlje, a drugi na ajet. U izvorniku su svi navodi iz Kur'ana navedeni iz Abdullah Yusuf Alijevog prijevoda Kur'ana: *The Meaning of the Holy Qur'an*. (U našem prijevodu navodili smo prijevod r. Besima Korkuta, nap. prev., N. K.).

³ Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*, str. 191.

islam je jemčio pod vladavinom islamske uprave da nemuslimani mogu imati autonomiju u svim svojim unutarnjim poslovima, a ne samo religijskim pitanjima. Ovo je razlog zašto su tijekom Otomanske imperije, primjerice, nemuslimani posjedovali svoje vlastite sudove za slučajeve spora među njima samima.

Druga primjena ovog principa pojavila se kada je Muhammed, a.s., iselio u Medinu, 622., kako bi izgradio novu zajednicu. U Medini, Muhammedov, a.s., prvi cilj bio je stvoriti zajednicu unutar koje će svaka religija doprinijeti društvu kao njezin integralni dio. Za ovu svrhu Muhammed, a.s., je potpisao sporazum s nemuslimanima, uglavnom kršćanima i jevrejima, dogovorivši se o temeljnim principima. Sukladno ovom sporazumu, svako u gradu, bez obzira na religijske, rasne, spolne i druge razlike, smatran je nedvojbenim članom ove zajednice. Neki članovi ovog sporazuma ilustriraju ovo pitanje:

Član 1: "Oni su jedna zajednica (ummah) nezavisna od (drugih) ljudi."

Član 16: "Kogod od jevreja nas slijedi ima (istu) pomoć i podršku (nasr, iswah) (kao vjernici), sve dok im on ne nanosi nepravdu i sve dok ne pomaže (druge) protiv njih."

Član 25: "Jevreji plemena Banu Avf jesu zajednica (ummah) zajedno s vjericima. Jevrejima njihova religija (din) i muslimanima njihova religija. (Ovo se primjenjuje) i na njihove mušterije i na njih same, uz izuzetak onog koji je nanio nepravdu ili djelovao izdajnički; on sam i njegovo kućanstvo snose krivicu." (Članovi 26 i 31 ponavljaju ovo pravilo za šest drugih jevrejskih plemena iz Medine u to doba).

Član 37: "Jevreji snose svoje troškove, a muslimani snose svoje troškove. Između njih (tj. jednih s drugima) postoji pomaganje (nasr) protiv bilo koga ko ratuje protiv potpisnika ovog dokumenta. Između njih je ozbiljno prijateljstvo i pošteno trgovanje, a ne vjerolomstvo. Bilo koji čovjek nije kriv za vjerolomstvo kroz (činjenje) svog saveznika. Postoji pomoć za osobu kojoj je načinjena šteta."⁴

Kao što ovi članovi pokazuju, cilj Muhammeda, a.s., bio je stvoriti jedinstvenu zajednicu unutar koje će građansko pravo i suradnja s nemuslimanima biti suštinski. Od jevreja i kršćana

⁴ Ibid., str. 197.

traženo je da pomognu zaštititi grad od izvanjskih napada. Štaviše, Muhammed, a.s., prihvatio je judaizam i kršćanstvo kao posebne religije koje su neizbježno tvorile zajednicu. Također, ovaj dokument ilustrira da su muslimani i nemuslimani imali jednaka prava i odgovornosti. Sukladno nekim muslimanskim misliteljima, ovaj se ugovor može uzeti kao model za islamsku vlast. Naprimjer, jedan turski intelektualac, Ali Bulac, tvrdi da zbog toga što je Muhammed, a.s., stvorio pluralističko društvo u Medini, islamska zajednica ili država bi u biti trebala biti pluralistička, bez dopuštanja bilo kakve vrste religijskog, zakonodavnog ili kulturološkog ugnjetavanja.⁵

Možemo dokazivati da je Muhammed, a.s., proveo takovrsnu akciju, budući da je trebao pomoć drugih religija kako bi zaštitio muslimansku zajednicu. Iako ovaj argument ima vrijednost, tolerantna muslimanska stajališta nisu nestala u kasnijoj islamskoj historiji. Čak i kada su muslimani posjedovali silno golemu moć, kao što je bio slučaj u Otomanskom carstvu, oni nisu djelovali protiv ovog principa.

U korijenu takovrsne tolerancije leže neka druga religijska uvjerenja. Sukladno islamu, sve objavljene religije imaju isto porijeklo, i potječu od istog Boga. Allah je poslao brojne poslanike da vode različite narode ispravnoj stazi. Mojsije, Abraham, Noja, Krist, Muhammed i brojni drugi poslanici spomenuti su u Kur'anu kao oni koje je Bog slao. Naprimjer, Kur'an potvrđuje iste moralne principe koje je Tora oglasila. Među ovim su principima obožavanje jednog Boga, molitva, udjeljivanje milostinje, dobro ophođenje s roditeljima, rodbinom, siročadi, te siromašnim (2, 83). Kur'an jednako tako kaže da Tora sadrži vodstvo, svjetlost i milost (5, 44; 6, 154). Kršćansko se Evanđelje također spominje na isti način. Nakon ukazivanja na Toru kao svetu knjigu koja sadrži vodstvo i svjetlost, Kur'an kaže da Evanđelje također sadržava vodstvo i svjetlost.

Kur'an ukazuje na sljedbenike ovih dviju religija: judaizma i kršćanstva, kao "narod Knjige".⁶ Na nekoliko mjesta, Kur'an nas podsjeća da islam i druge abrahamske religije dijele isto porijeklo.

⁵ Za više informacija, vidjeti: Ali Bulac, *Islam ve Demokrasi (Islam i demokracija)*, str. 161-75.

⁶ Osman, *Monotheists and the Other: An Islamic Perspective in an Era of Religious Pluralism*, str. 359.

Kur'an određuje da se muslimani ne bi smjeli prepirati s narodom Knjige: "I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način - ne s onima među njima koji su nepravedni..." (29, 46). Ajet nastavlja podsticati muslimane kako bi izjavili: Mi vjerujemo u ono što se objavljuje nama i u ono što je objavljeno vama, a naš Bog i vaš Bog jeste – jedan, i mi se Njemu pokoravamo. (29, 46)

Činjenica da Kur'an naziva kršćane i jevreje narodom Knjige ne podriva značaj drugih religija, kao što su budizam, hinduizam, domaće američke religije itd. Sukladno Kur'anu, Allah je poslao poslanika svakom narodu i zajednici. Ovo znači da ne postoji ni jedna zajednica niti narod koji nije primio Božiju poruku. I kao što to Adnan Aslan dokazuje: "Muslimani primaju kur'ansko odobrenje koje im omogućava da prošire islamski prikaz poslanstva na takav način da mogu uključiti poslanike koji nisu spomenuti u Kur'anu, uključujući Gautama Buddhu i hinduske avatare"⁷, Kur'an opetovano naglašava da Božije poruke poslone preko svih glasonoša emaniraju iz istog izvora. Na nekoliko mjesta, Kur'an upotrebljava pojmove: majka knjige (43, 4; 13, 39) i Knjiga brižljivo čuvana, otuda ukazujući na jedan izvor s kojeg potječe Božija objava. Još važnije, od svih se muslimana zahtijeva da vjeruju u poslanike i njihove poruke. Ovo vjerovanje tvori jedan od šest članaka u koje se mora vjerovati da bi se bilo muslimanom. Prema tome, jedinstvo Božije objave nije ograničeno na zapadnjačke religije. Istočnjačke i urođeničke religije uključene su jednako tako u ovo jedinstvo. Također, vrijedno je spomena da su neki sufijски pjesnici, nakon susreta s hinduizmom i budizmom u Indiji, iskusili i opisivali mističko jedinstvo s njima.

Možemo sumirati ovaj odjeljak kazavši da je kroz islamsku historiju susretanje nemuslimana uvijek bilo praktičko, sociološko i političko pitanje. Drugim riječima, muslimani su pridavali značaj življenju s nemuslimanima na miroljubiv način unutar iste zajednice. Norme koje su odredile stajališta muslimana prema nemuslimanima izvedene su iz samog Kur'ana i Muhammedove, a.s., primjene kur'anskih učenja. U narednom odjeljku fokusirat ću se na teološku stranu ovog pitanja u pojmovima spasenja.

⁷ Aslan, Religious Pluralism, str. 188.

Islam i druge religije s teološkog stajališta

Iako je islam pokazao značajnu mjeru tolerancije prema drugim religijama, ovo ne znači da su muslimani afirmirali poziciju koja bi mogla biti identificirana kao "religijski pluralistička". U svojemu prvom poglavlju ovog sveska, David Ray Griffin definira religijski pluralizam u generičkom smislu kao prihvatanje ideje da "uistinu postoje religije koje su različite od naše vlastite i koje osiguravaju čuvanje istina i vrijednosti za svoje sljedbenike" (3, iznad). Uzevši ovu definiciju religijskog pluralizma, važno je propitati ovo pitanje u pojmovima ekskluzivizma, inkluzivizma i pluralizma. Presudno pitanje ovdje glasi: na koju je od ove tri pozicije islam pristao? Kada posmatramo historiju islama, odnosi muslimana s nemuslimanima pretežno su bili pitanje islamske jurisprudencije. Kao što to Aslan dokazuje, muslimani ovo nisu smatrali vjerskim, niti teološkim, pitanjem.⁸ Odsustvo teološkog razmatranja ovog pitanja, sukladno Aslanu, leži u muslimanskom uvjerenju da "jedino Bog zna ko posjeduje nepatvorenu vjeru u Boga, te ko prema tome zaslužuje da bude spašen".⁹ Ipak, smatram da je Aslanovo stajalište o ovom drugom pitanju nekorektno. Istina je da muslimani vjeruju da jedino Bog može znati ko zaslužuje spasenje. Međutim, tradicionalno sadržaj ovog uvjerenja nije bio protezan tako da uključi i nemuslimane. Prema islamu, izuzev za Muhammeda, a.s., i nekolicinu njegovih ashaba, nijedan musliman niti muslimanka ne mogu znati hoće li biti spašeni. Prema tome, muslimani zbilja ne misle da će to što vjeruju u Jednog Boga i Muhammeda, a.s., biti dostatno za spasenje.

Ovo pitanje zaslužuje šire pojašnjenje. Prema islamskoj teologiji, odnos između vjerovanja i prakse bio je značajan predmet za raspravu. Kakva je pozicija onih koji tvrde da vjeruju u Boga, a koji ne pokazuju nikakav religijski mar, niti organiziraju svoje živote barem djelomice prema islamskim učenjima? Jedna od glavnih islamskih sekti, nazvana mu'tezilitima, borila se protiv distinkcije između vjerovanja i djela. Bez reduciranja vjerovanja na djela, oni su naglašavali nerazdvojit odnos između vjerovanja i djela. Dakle, ukoliko neko tvrdi da je muslimanski vjernik bez pokazivanja bilo kakvog religijskog mara, mu'teziliti su zaključili

⁸ Aslan, *Religious Pluralism*, str. 186.

⁹ *Ibid.*, str. 186.

da njegovo vjerovanje nije vjerodostojno. Zapravo, on ne posjeduje ni vjerovanje ni nevjerovanje. Kao što to Fazlur Rahman objašnjava: "...na pitanju odnosa vjere prema djelima, uzimajući u obzir da su kharijiti (jedna druga sekta u islamu) smatrali teškog grešnika potpunim nevjernikom, a najveći dio muslimana 'muslimanom grešnikom', mu'teziliti su smatrali da on nije ni musliman ni nemusliman."¹⁰ Ovo pokazuje da čisto izražavanje vjerovanja ne čini nekog muslimanom.

Važno pitanje, koje Aslan previđa, jeste to da se princip da samo Bog zna ko će biti spašen tiče samo muslimana, a ne, jednako tako, i nemuslimana. Musliman ne može znati da li će on ili ona biti spašen. Logički slijedi da niti jedan musliman ne može iznositi tvrdnje o spasenju drugog muslimana. Međutim, ovo ne kazuje ništa o statusu nemuslimana. Međutim, razlog za ovo prešućivanje nije bilo uvjerenje da čak i muslimani mogu biti spašeni. To je bila pretpostavka da su neki ljudi, koji iako javno iskazuju da nisu muslimani, možda potajice prihvatili islam kao istinsku religiju.

Ukoliko zanemarimo nekoliko izuzetaka, korektno je da kažemo da je kroz islamsku historiju, sve donedavno, ovo ekskluzivističko stajalište prema nemuslimanima bilo muslimansko stajalište. Što je religijska osnova za ovaj ekskluzivizam? Naravno, ona leži u nekim ajetima u Kur'anu, ili, u najmanjem, u načinu na koji su oni tradicionalno razumijevani. Kur'an izjavljuje: Sada sam vam vjeru vašu usavršio i blagodat Svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam islam bude vjera... (5, 3). Drugdje Kur'an kaže: Allahu je prava vjera jedino – islam (podvrgavanje Njegovoj volji) (3, 19). Drugi ajet kazuje: A onaj ko želi neku drugu vjeru osim islama (podvrgavanja Njegovoj volji), neće mu biti primljena, i on će na onom svijetu nastradati. (3, 85)

Najvažnija stvar naglašena kroz ove ajete jeste da je islam završna religija i da je nezavisan. Ipak, iako se ovo na prvi pogled može činiti dostatno izravnim, postoji i dvosmislenost koja kola kroz ove ajete. Iako islam generički označava "podvrgavanje volji Božijoj", podvrgavanje koje je uključeno u svim objavljenim religijama, on jednako tako može ukazivati na specifičnu historijsku religiju koja je objavljena poslaniku Muhammedu, a.s. Većina muslimana razumijevala je da riječ "islam" u ovim ajetima ukazuje na islam kao

¹⁰ Rahman, Islam, str. 88.

specifičnu religiju. Prema tome, sukladno većini muslimana, ovi su ajeti značili da je islam, po svojem specifičnom značenju, završna religija. Više neće biti religija nakon islama. Muhammed, a.s., jeste posljednji poslanik, a islam je posljednja religija.

Proklamirana nezavisnost islama tijesno je povezana s idejom da je on završna religija. Tijekom klasičnog razdoblja islama, muslimani su vjerovali da islam ne mora učiti bilo što od drugih religija u pojmovima religijskih pitanja.¹¹ Ovo je uvjerenje imalo pozitivan aspekt na muslimane u pogledu dvoga. Prvo, vjerovanje u nezavisnost islama odvelo je muslimane da sačuvaju autentičnost islamskih izvora, napose Kur'ana i Hadisa, kroz historiju. Drugi pozitivni aspekt ovog vjerovanja pojavio se u borbi muslimana u hvatanju u koštac sa stranim elementima. Kako bi dokazali da islam predstavlja i uključuje sve pozitivne aspekte stranih elemenata, kao što su antička filozofija, socijalizam i demokracija, muslimani su pridali značajnu pozornost tim stranim konceptima i razvicima. Ova pozornost odvela ih je do toga da uzimaju znanje i znanost ozbiljnije, vjerojatno, od većine drugih civilizacija.

Ipak, koncept nezavisnosti imao je također za rezultat pomanjkanje dijaloga s drugim religijama. Kroz islamsku historiju, većina muslimana nije smatrala druge religije izvorima koji mogu doprinijeti islamu. Pojam o tome da je islam završna i nezavisna religija, uz vjerovanje da je tekstualna autentičnost zapadnjačkih religija okaljana ljudskom intervencijom,¹² jeste glavni razlog zašto su muslimani bili ekskluzivni prema drugim religijama. Ipak, može se dokazivati da je ovo ekskluzivističko uvjerenje u kontradikciji s nekoliko ajeta u Kur'anu. Primjerice, Kur'an izjavljuje: One koji su vjerovali, pa i one koji su bili jevreji, kršćani i sabejci¹³ – one koji su u Allaha i u onaj svijet vjerovali i dobra djela činili - doista čeka nagrada od Gospodara njihova; ničega se oni neće bojati i ni za čim

¹¹ Mehmet S. Aydin, "Islam 'in Evrenselligi" (Universality of Islam), u: Islam 'in Evrenselligi (Univerzalnost islama), str. 13.

¹² Harold Coward dokazuje da su od 13. i 14. stoljeća muslimanski učenjaci smatrali da su, iako su legislativni dijelovi Biblije tačni, a njihova egzegeza pogrešna, historijske pripovijesti promijenjene ljudskim uplitanjem. Vidjeti: Harold Coward, Pluralism in the World Religions, str. 69.

¹³ Abdullah Yusuf Ali kaže da je teško identificirati one koji su nazvani Sabejcima. Postoji nekoliko stajališta u pogledu ovog pitanja. Osobno držim da pojam "sabejci" ukazuje na ljude koji su obožavali Sunce, Mjesec i Veneru. Više o ovome pitanju vidjeti: Abdullah Yusuf Ali, The Meaning of the Holy Qur'an, 33.

neće tugovati (2, 62). Na drugom mjestu, Kur'an izjavljuje sljedeće: Onome ko čini dobro, bio muškarac ili žena, a vjernik je, Mi ćemo dati da proživi lijep životi, doista, ćemo ih nagraditi boljom nagradom nego što su zaslužili. (16, 97)

Kada se ovi ajeti razmatraju ozbiljno, nije lahko tvrditi da Kur'an ohrabruje ekskluzivistički pristup prema drugim religijama. Čini se da Kur'an više naglašava pravičnost i čednost doli doktrinarnu korektnost. Ovo se naglašavanje može vidjeti vrlo jasno u ova dva ajeta. Pa ipak, obično se tvrdi da su ovi ajeti derogirani onim potonjima. Koncept derogacije tehnički je poznat kao "nesh". Međutim, neki muslimanski učenjaci ne prihvataju ideju derogacije. U svakom slučaju, smatram da su ova dva ajeta bliža suštini Kur'ana od ekskluzivističkog pristupa.

Seyyed Hossein Nasr i religijski pluralizam

U ovom ću odjeljku istražiti pluralističku poziciju Seyyeda Hosseina Nasra, koja je oblik identičnog pluralizma. Nakon kratkog analiziranja njegovih stajališta, dokazujem da je Nasrov pluralizam predmet kritika koje su uputili Cobb i Griffin. Zbog pomanjkanja identičnih tipova pluralizma, sugerirat ću, u zaključnom odjeljku, da se puno uvjerljivija pozicija može izgraditi na Iqbalovoj filozofiji.

U svojemu tekstu "To Live in a World with No Center – and Many" ("Živjeti u svijetu bez središta – i sa mnogo njih"), Nasr daje nekoliko razloga za pluralistički svijet i kratko uvodi svoju poziciju. Sukladno Nasru, samo postojanje ljudskog života iziskuje življenje sa središtem koje podaruje značenje za koje su svi aspekti ljudskog života povezani. Za Nasra, postojanje takovrsnog središta jeste nužno za izbjegavanje životnog kaosa. Jedino kroz upravljanje naših života prema središtu koje daje značenje možemo eliminirati opasnosti nihilizma, ateizma, te drugih ideologija koje ugrožavaju sveti aspekt ljudskog života.

Nasr dokazuje da je zapadnjačka civilizacija stvorila središte koje je ležalo u osnovi svih aspekata ljudskog života tijekom medijavalnog razdoblja. Prema Nasrovim riječima "teologija, filozofija i kozmologija; etičke norme i zakoni; arhitektura, slikarstvo i muzika; kao i svako drugo područje ljudskog života, odražavale su zbiljnosti svijeta vjerovanja s njegovim teocentričkim karakterom,

koji je u kršćanskom kontekstu prirodno bio kristocentričan.”¹⁴ Iako je ovaj jedinstveni svjetonazor ugrožen na mnogo načina u medijavalnom razdoblju, etički život, dokazuje Nasr, preživio je sve donedavno, a da nije bio ozbiljno ugrožen.¹⁵ Međutim, tijekom prošlih nekoliko desetljeća, čak su i “sami temelji etičkih normi”¹⁶ uzdrmani. Drugi razvici, kao što su “nihilističke filozofije, raznovrsni pokušaji revizije historije, dekonstrukcija svetih knjiga i dobro poznatih književnih djela”¹⁷ pomogli su da se stvori kaotični i bespredni svijet gdje su naše apsolutne vrijednosti izgubile svoju krajnju referentnu tačku.

Nasr objašnjava da je pluralizam naširoko smatran jedinom alternativom ovom svjetonazoru svijeta bez centra. Jedan od najznačajnijih razloga zašto je pluralizam bio toliko važan, napose u posljednje vrijeme, jeste činjenica da se, uzevši u obzir sadašnju svjetsku situaciju, ne možemo izolirati od izlaganja drugim religijskim, kulturološkim i etničkim raznolikostima. Ovo nam izlaganje pomaže da razumijemo i procijenimo pravu narav i vrijednost drugog.

Sukladno Nasru, nekoliko razvitaka, napose u Americi, pripremilo je osnovu za pluralističniju procjenu drugog. U današnjoj Americi jednostavno možemo vidjeti da postoje raznolike religije, skupa s raznolikim kuturnim i etničkim identitetima. Zahvaljujući migraciji i konverziji na američkom kontinentu, postoje brojne kategorije religioznih ljudi, kao što su muslimani, budisti, hindusi, siki, domorodački američki šamani i mormoni.¹⁸ Prema tome, Nasr dokazuje da su raznoliki religijski i filozofski tokovi i etičke grupacije pomogli jačanju pluralističnije svijesti. Pretpostavljeni pluralistički kontekst sadašnjeg svijeta, kaže on, “na religijskom stupnju postaje sve više težak za dokazivanje istine samo naše religije poričući bilo koju istinu religije drugih.”¹⁹

Iako Nasr dokazuje vrijednost pluralizma, on je vrlo zabrinut u svezi s gubitkom pojmova koji daju značenje i vrijednost našim životima. On kaže:

¹⁴ Nasr, *To Live in a World with No Center – and Many*, str. 319.

¹⁵ *Ibid.*, str. 319.

¹⁶ *Ibid.*, str. 319.

¹⁷ *Ibid.*, str. 319.

¹⁸ *Ibid.*, str. 320.

¹⁹ *Ibid.*, str. 321.

“Međutim, što je s pitanjem istine? I što je s pitanjem principa ljudskog djelovanja, etičkih normi na temelju kojih moramo živjeti kao pojedinci te jednako tako kao članovi ljudskog kolektiviteta? Možemo li jednostavno potvrđivati pluralizam s posvemašnjim zanemarivanjem istine i lažnosti stvari, ili imati stajalište o svijetu, ili Weltanschauung bez ukazivanja na vrelo? A na praktičnoj razini, može li društvo preživjeti ukoliko, za mnoge njegove članove, ne postoje skrajnje etičke vrijednosti, budući da ne postoji vrhovna zbiljnost koja bi dala temeljnost tim vrijednostima?”²⁰

Prema Nasrovom gledištu, bilo koja pluralistička pozicija koja bi ohrabivala gubitak naših vrijednosti duboko je problematična. Takovrsan gubitak prouzročio bi najrazornije posljedice.

Sukladno Nasru, budući da zbiljnost raznolikosti ne može biti ignorirana, ne možemo više živjeti u nostalgичnom svijetu gdje će tamo postojati samo jedno središte. Razmatrajući opasnosti svijeta bez središta, relativizam i nihilizam jednako tako nisu zbiljske opcije.²¹ Međutim, on kaže: “Postoji također druga mogućnost, a to je da se živi u svijetu s mnogo središta, dok se potvrđuje središte našeg vlastitog tradicionalnog univerzuma.”²²

Za Nasra, svaka se religija i kultura utemeljuju na središtu iz kojeg proistječu moralne, društvene, intelektualne i umjetničke vrijednosti.²³ Dakle, zbiljska zadaća koja leži pred nama jeste da se živi na način koji cijeni vrijednost i značaj ovih raznolikih religija i kultura bez zapadanja u opasnost pukog relativizma i nihilizma. Kako je ovo moguće? Koji je konstruktivni dio Nasrovog argumenta koji će omogućiti da se živi usred takovrsne mnogostrukosti i raznolikosti bez zapadanja u puki relativizam?

Nasuprot onima koji shvataju raznolikost kao neminovni uzrok “sukoba civilizacija”, Nasr dokazuje da raznolikost nužno ne implicira takovrsni sukob.²⁴ Razlog ovome leži u značajnim sličnostima među različitim tradicijama. Prema Nasrovom gledištu:

postoji značajno jedinstvo u različitim tradicionalnim religijama i filozofijama, koje osigurava vodeće principe i glavne

²⁰ Ibid., str. 321.

²¹ Ibid., str. 322.

²² Ibid., str. 321.

²³ Ibid., str. 321.

²⁴ Ibid., str. 322.

ideje različitih tradicionalnih civilizacija i kultura, koji se tiču značenja ljudskog života, značaja dobra kao principa ljudskog djelovanja, te prisustva transendentne dimenzije za ljudsko postojanje.²⁵

“Zbiljnost i prisustvo Skrajnjeg”²⁶, kaže Nasr, “najznačajniji je pojam koji je zajednički svim religijama.” Nasr dokazuje da iako postoje brojne teološke razlikovnosti među ovim religijskim tradicijama, te razlikovnosti “zasjenjene su zbiljnošću i prisutnošću Skrajnjeg”²⁷. Prema tome, te razlikovnosti posjeduju sekundarni značaj.

Jasno je da Nasrovo glavno zanimanje leži u njegovom insistiranju na značaju čuvanja naših tradicija živima, uz njihove vrhovne vrijednosti. Kao što je ukazano iznad, on snažno odbacuje svijet bet središta u kojemu bi puki relativizam i nihilizam mogli postati dominantnima. Za njega, takovrstan svijet tvori veliku opasnost za sadašnje i buduće generacije. Jedino rješenje, za Nasra, jeste da živimo u pojmovima naše vlastite tradicije dok uviđamo vrijednost i značaj drugih tradicija. Također, on snažno sugerira da bilo kakva vrsta “eklektizma ili površnog miješanja raznolikih svetih oblika i moralnih imperativa” neće osigurati uvjerljivo rješenje.²⁸

Važno je naglasiti da Nasrov glavni razlog za podržavanje pluralističke pozicije leži u njegovom razmatranju da svijet bez središta posjeduje najveću opasnost za buduće generacije. Kako bi prevladao takovrsnu situaciju, on stavlja veliki naglasak na jedinstvo različitih religija. On insistira na tome da postoji samo vrhovna zbiljnost te da njezino postojanje nosi najveći značaj.

Nasrova gledišta o sličnostima među religijama proistječu iz njegovog uvjerenja da postoji vječita mudrost, koja se naziva sophia perennis. Sukladno Aldousu Huxleyu, perenijalna filozofija je:

“metafizika koja priznaje Božansku Zbilju, koja je suštinska za svjetove stvari, živote i umove; psihologija koja pronalazi u duši nešto slično, ili čak identično s Božanskom Zbiljom; etiku koja smješta konačni cilj u spoznaju imanentnog i transcedentnog Temelja svih bića, koji je nematerijalan i univerzalan.”²⁹

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibid., str. 323.

²⁹ Navedeno u: Aslan, Religious Pluralism, str. 43.

Nasr snažno zagovara istinu ove perenijalne filozofije. Sukladno njemu, sophia perennis jeste "vječita istina koja sadržava sve istine svih religija".³⁰

Kako bismo razjasnili Nasrova stajališta, moramo znati kako on definira pojam "tradicije". Nasr izjavljuje da tradicija "obuhvata sve razlikovne karakteristike i principe, ili norme koje su nasljedne i koje suštinski doprinose glavnim sastavnim dijelovima civilizacije".³¹ Ono što je najznačajnije, Nasr smatra da tradicija posjeduje egzoterijsku i ezoterijsku dimenziju. Egzoterijska dimenzija ukazuje na pretpostavljene tradicijske obrede, rituale i zakone. Ezoterijska dimenzija ukazuje na unutarnju dimenziju tradicije. Dok ezoterijski aspekt obuhvata "esenciju i srčiku same tradicije", on nije "dostupan svakome, već jedino onima koji shvaćaju unutarnju dimenziju tradicije".³²

Nasrovo uvjerenje o istini sophia perennis, skupa s njezinim razlikovanjem između egzoterijskih i ezoterijskih dimenzija religijske tradicije, osigurava osnovu za identični oblik pluralizma. Kao što smo to vidjeli, Nasr dokazuje da postoji golemo jedinstvo među religijama. Nadalje, on smatra da zbiljsko rješenje za pitanje pluralizma leži u prihvatanju "transcendentnog jedinstva religija na stupnju Apsoluta, potvrđujući činjenicu da 'sve staze vode istom vrhu'".³³ On vjeruje da njegova verzija pluralizma, sukladno kojoj postoji samo jedan Apsolut, a sve manifestacije Apsoluta su relativno apsolutne,³⁴ postupa pravično prema svim tradicijama.

Iako Nasr smatra da ezoterijsku dimenziju religije mogu spoznati jedino "oni koji su pripremljeni za nju", ili "oni koji su izabrani (za nju)"³⁵, on, unatoč tomu, prema Aslanovim riječima, tvrdi da je "Božija esencija ponad bilo kakvih ljudskih kategorija i da je posve neizreciva".³⁶ Također, on vjeruje da religijska 'božanstva' nisu različiti 'entiteti', već "različita imena iste Zbiljnosti koja se raskriva na različite načine unutar konteksta različitog religijskog univerzuma".³⁷

³⁰ Aslan, Religious Pluralism, str. 50.

³¹ Ibid., str. 48.

³² Ibid., str. 50.

³³ Ibid., str. 117.

³⁴ Ibid., str. 117-18.

³⁵ Ibid., str. 89, 91.

³⁶ Ibid., str. 156.

³⁷ Ibid., str. 156.

Iako se potpuno slažem s Nasrovom zabrinutošću u vezi s opasnošću pukog relativizma i nihilizma, shvatam njegovo insistiranje na tome da postoji samo jedno istinski problematično. Na ovoj osnovi, on se ne ustručava da kaže da je irelevantno dokazivati "da je jedna pojedinačna religija bolja od drugih, budući da sve potječu s istog Vrela".³⁸ Ovo je pozitivna posljedica njegove pozicije. Pa ipak, kao što to Griffin ističe, kazati da su personalna i impersonalna religijska iskustva iste vrhovne zbiljnosti, i k tomu još jednako istinita, zapravo znači kazati da svako ima za rezultat vrstu religije koja je "jednako pogrešna". (45, iznad)

Razjasnit ću ovo mjesto nadalje kratkim propitivanjem whiteheadijanske verzije pluralizma, koju je razvio Griffin, jednako kao i John Cobb. Whiteheadov panenteizam pribavlja disitnkciju, iako bliskog odnosa, između Boga i stvaralaštva. Whiteheadov pojam "stvaralaštva" ukazuje na moć koja je utjelovljena u sve zbiljske stvari – Boga i konačne zbiljnosti.³⁹ Sukladno ovom stajalištu, konačne zbiljnosti imaju svoju vlastitu samoodređujuću moć. Prema Whiteheadovom stajalištu, stvaralaštvo ukazuje na dvostruku moć svake prigode iskustva da vrši pritisak na stupanj samoodređenja u oblikovanju samog sebe te potom da upotrijebi kauzalni utjecaj na budućnost.⁴⁰

Whiteheadovo razumijevanje odnosa između stvaranja i Boga suštinski je važno za whiteheadijanski pluralizam. Sukladno Whiteheadu, kao što to Griffin ističe, "Bog i stvaralaštvo su jednako primordijalni".⁴¹ Ovo znači da je "naš svijet stvoren... iz prastarog kaosa. Iako je naš konkretni svijet kontingentno Božansko stvaralaštvo, uvijek je postojao neki svijet, u smislu multipliciteta konačnih zbiljnosti koje utjelovljuju stvaralaštvo".⁴² Jasno je da Whitehead ne prihvata dominaciju učenja o creatio ex nihilo (stvaranju iz ničega) i rašireno stajalište da kreativna moć pripada jedino Bogu. Još naročitije, Whitehead snažno odbacuje tradicionalno stajalište prema kojemu Bog hotimice izabire da stvori svijet konačnih entiteta. (iako on smatra da je Bog zbilja odabrao naš konkretni svijet)

³⁸ Ibid., str. 118.

³⁹ David Ray Griffin, Panentheism and Religious Pluralism, str. 9.

⁴⁰ Ibid., str. 10.

⁴¹ Ibid., str. 10.

⁴² Ibid., str. 10.

Whiteheadijanski religijski pluralizam nije identične vrste, pošto ne uspijeva da bude pravičan prema radikalno različitim koncepcijama skrajnje zbiljnosti, kako su smatrali teistički i neteistički tipovi religije. Cobb, primjenjujući Whiteheadov sustav na pitanje religijskog pluralizma, sugerira da, prema Griffinovim riječima, "distinkcija između Boga i stvaralaštva osigurava osnovu za kazivanje o dvije skrajnosti".⁴³ Sukladno ovom stajalištu, "različite religije... posmatrale su različite istine i ponudile su različite staze za spasenje".⁴⁴ Sukladno Cobbu, ono skrajnje, koje je nazvano "Prazninom" ('Sunyata'), ili od budista 'Darmakaya', 'nirguna Brahmanom' advaita vedantista, 'Božanstvom' Meistera Eckharta, te Heideggerovim i Tillichovim 'samim Bitkom',⁴⁵ korespondira Whiteheadovom "stvaralaštvu". Ovo je bezoblično skrajnje. Drugo skrajnje, koje je nazvano "Amida Buddha", ili 'Sambhogakaya', 'saguna Brahman', 'Ishvara', 'Yahweh', 'Krist' i 'Allah', jeste "Vrhovno biće", koje je "izvor svih oblika, kao što su istina, ljepota i pravda".⁴⁶

Dakle, sukladno ovom prikazu pluralizma, nema potrebe da tvrdimo, kao što je to uistinu činio John Hick, da su Bog i praznina "dva imena za istu noumentalnu zbiljnost".⁴⁷ Nasrovo je stajalište slično. Iako on ne upotrebljava riječ "noumenalni", on tvrdi da, prema Aslanovim riječima, "religijska 'božanstva' nisu različiti 'entiteti', već radije "različita imena iste Zbiljnosti".⁴⁸ Međutim, ovaj prikaz pluralizma ne može prevladati problem koji su Cobb i Alan Race nazvali "izmoždujućim relativizmom", budući da on zbilja ne može potvrditi istinu bilo koje pretpostavljene religije. Drugim riječima, ukoliko "Bog" i "praznina" ukazuju na isto skrajnje, onda slijedi da skrajnja zbiljnost nije niti personalna niti impersonalna. Prema tome, nijedan tip religijskog iskustva nije ispravan. Kako Griffin dokazuje, ovim se hoće kazati da je svaki tip religije jednako pogrešan. (45, iznad)

⁴³ Ibid., str. 10.

⁴⁴ Ibid., str. 10.

⁴⁵ Ibid., str. 11.

⁴⁶ Ibid., str. 11.

⁴⁷ Ibid., str. 10.

⁴⁸ Aslan, Religious Pluralism, str. 156.

Iqbal i Whitehead

Uobzirujući probleme koji su uključeni u Nasrovoj poziciji, sada skrećem pozornost na mogućnost adekvatnije pluralističke pozicije u islamu. Za ovu svrhu, analizirat ću Iqbalovu filozofiju i dokazivati da, ukoliko se interpretira na određeni način, njegova pozicija može voditi više obećavajućem obliku pluralizma od Nasrove identične pozicije. Slijedeći ovu interpretaciju, dokazujem da napose Iqbalova pozicija, te stoga islam općenito, omogućava poziciju koja ne uključuje probleme identičnog pluralizma.

Kao što smo vidjeli, glavni je problem Nasrovog pluralizma njegova pretpostavka da sve religije ciljaju ka istom skrajnjem. Bit svih religija, koje su upravljene prema ovom jednom skrajnjem, isti je, dok se njihovi izvanjski oblici razlikuju. Nasr smatra da su ove izvanjske razlikovnosti od sekundarne važnosti. Pa ipak, uobzirujući evidentnost da nisu sve religije usmjerene prema istom skrajnjem, ova identična pozicija nije pravična spram nekih religija, a vjerojatno niti prema ijednoj.

Kako bismo razjasnili ovo pitanje, razmotriti ću Iqbalova stajališta, dokazujući da se Iqbalova filozofija na određen način može nastaviti, budući da dopušta koncepciju koja postulira više od jednog skrajnjeg. Čineći tako, ne dokazujem da je Iqbal jamačno prihvatao ovo stajalište. Nasuprot tome, neki od njegovih pojmova, ukoliko bi se učinili središnjima, mogli bi pokazati da on uopće ne bi mogao biti pluralistički mislitelj.

Iqbal jamačno smatra da je Muhammed posljednji poslanik. Također, on ne odustaje od pojma *creatio ex nihilo*. Odbacivanje pojma *creatio ex nihilo* imalo je ključni značaj za tip pluralizma koji su artikulirali Cobb i Griffin, koji smatram iluminirajućim i inače korisnim. Iqbalova politička stajališta prema određenim religijama, koja su proistekla iz njegovog uvjerenja o Muhammedu, a.s., kao posljednjem poslaniku, sugeriraju da on nije držao pluralističku poziciju. Ovo bi moglo uključivati iskrivljen prikaz njegovih stajališta da tvrdi drukčije.

Međutim, čitav moj argument jeste taj da ukoliko bi Iqbalova metafizika mogla biti rekonstruirana više uz whiteheadijansku liniju, ona bi mogla priskrbiti temelj na kojemu bi se mogao izgraditi uvjerljiviji islamski pluralizam. Smatram da Iqbalova stajališta posjeduju silno goleme mogućnosti za takovrsan preokret. Pošto

je Iqbal ostavio elaboraciju svojih stajališta potonjim generacijama, uvjeren sam da veća whiteheadijanska interpretacija Iqbala ne proturječi njegovom glavnom projektu koji je da se rekonstruira islamska misao bez odbacivanja pozitivnih aspekata moderne znanosti i filozofije.

Uzimajući u obzir činjenicu da je islamska misao bila u neproduktivnom stanju duži period vremena, Iqbal je pokušao da se okrene osnovama islamskih učenja, a da nije bio slijep za filozofske, društvene i kulturološke razvitke svoga vremena.⁴⁹ Njegov je glavni projekat bio da nanovo interpretira islam, tako da on ne bi mogao biti stran modernom svijetu. On je pokušao ovo uraditi bez kompromitiranja svojih temeljnih islamskih uvjerenja. Istodobno, nije se sustezao od upotrebe brojnih modernističkih ideja koje mogu izgledati vrlo radikalnima za konzervativne muslimane.

U svojim istraživanjima Iqbalovih stajališta, uglavnom ću se oslanjati na interpretaciju Mehmeta S. Aydina. Sukladno Aydinu, Iqbal je navodio razloge za svijet koji je u stalnoj promjeni i stvaranju.⁵⁰ Dakle, Iqbalova koncepcija univerzuma jeste ona dinamičkog stvaranja. Iqbal je odbacivao filozofije supstancije koje su lišene iskustva i dinamizma.

Prema Iqbalovom stajalištu, Bog nije proizvoljno stvorio univerzum, kao što Kur'an kaže: Mi nismo stvorili nebesa i Zemlju i ono što je između njih da bismo se igrali (44, 38). Drugi ajet dokazuje da On onome što stvara dodaje što hoće (35, 1). Ova dva ajeta tvore polazište za Iqbala. Prema Iqbalovom stajalištu, univerzum "nije blokirani univerzum, završeni proizvod, nepokretan i nesposoban za promjenu".⁵¹ Otuda, Iqbal nije utemeljio svoju filozofiju na supstancijama, već na događajima. Nadalje, umjesto kazivanja o materiji, on je opisivao svoju filozofiju, kao što je to i Whitehead činio, kao filozofiju organizma.⁵²

⁴⁹ Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, str. 9-10. (Napominjem postojanje prijevoda ovog djela, koji je na naš jezik preveo r. Mehemed Arapčić, nap. prev., N.K.).

⁵⁰ Aydin, *Iqbal'in Felsefesinde Allah-Alem İlişkisi (Odnos svijeta i Boga u Iqbalovoj filozofiji)*, str. 156.

⁵¹ Iqbal, *The Reconstruction*, str. 13.

⁵² Aydin, *Iqbal'in Felsefesinde Allah-Alem İlişkisi (Odnos svijeta i Boga u Iqbalovoj filozofiji)*, str. 156.

Kako bismo ovo razjasnili, analizirat ću Iqbalovu poziciju u pogledu jedne važne islamske škole, aš'aritske. Iqbal je dokazivao da kur'anska koncepcija univerzuma ne dopušta konceptualiziranje fiksnog univerzuma. Sugerirao je da je na događajima utemeljeni univerzum bliži istinskoj suštini Kur'ana. Implikacije takovrsnog univerzuma mogu biti jednostavno pronađene u aš'aritskoj školi.

Iqbal je snažno odbacivao aristotelijansku ideju fiksnog univerzuma. Sukladno njemu: "Nastanak i razvitak atomizma u islamu" predstavlja "prvu značajnu indiciju intelektualnog revolta protiv aristotelijanske ideje o fiksnom univerzumu".⁵³ Filozofiju atomizma razvijaju aš'aritski učenjaci. Sukladno njima: "svijet je sastavljen od onog što nazivaju jawahir, tj. od beskonačno malih dijelova atoma koji se ne mogu nadalje dijeliti".⁵⁴ Razlog zašto je aš'aritska škola razvila takovrsnu teoriju jeste taj što su oni željeli zaštititi neprestanu Božiju aktivnost u univerzumu.⁵⁵ I kao što to Iqbal postavlja: "Budući da je stvaralačka Božija aktivnost neprestana, broj atoma ne može biti konačan, novi atomi stupaju u postojanje svakog trenutka i, prema tome, univerzum se konstantno povećava".⁵⁶ Ovo razumijevanje univerzuma jeste adekvatnije za njegov kur'anski opis, budući da Kur'an izjavljuje kako se svakog časa On zanima nečim (55, 29). Dakle, konstantno stvara.

Iqbal je izvukao dva zaključka iz aš'aritskog mišljenja: "1) ništa ne posjeduje postojanu narav; 2) postoji jedinstven ustroj atoma, tj. ono što nazivamo duša je ili finija vrsta materije, ili tek akcident".⁵⁷ Iqbal je dokazivao da prva tvrdnja ima važan element istine budući da uključuje kontinuirano stvaranje, što je ono što Kur'an izjavljuje. On se snažno suprotstavljao drugoj tvrdnji, a zbog njezinog dopuštanja čistog materijalizma.

Iqbalova koncepcija univerzuma može se nazvati "duhovni pluralizam".⁵⁸ Sukladno ovom učenju, Vrhovna zbiljnost opaža se kao Ego. Ovaj Ego stvara drugi ego, koji su različiti stupnjevi. Prema Iqbalovim riječima:

⁵³ Iqbal, *The Reconstruction*, str. 93.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 95.

⁵⁵ Aydin, *Iqbal'in Felsefesinde Allah-Alem Iliskisi*, str. 156.

⁵⁶ Iqbal, *The Reconstruction*, str. 95.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 97.

⁵⁸ Aydin, *Iqbal'in Felsefesinde Allah-Alem Iliskisi*, str. 157.

“Stvaralačka snaga Vrhovnog ega, u kojemu su djelo i misao identični, funkcionira kao ego jedinice. Svijet, u svim svojim detaljima, od mehaničkog kretanja onog što nazivamo materijalni atom do slobodnog kretanja misli u ljudskom egu, jeste samoraskrivanje ‘Velikog Ja sam’. Svaki atom Božanske energije, ma kako nizak na skali egzistencije, jeste ego. Međutim, postoje stupnjevi u izražavanju egoizma. Kroz čitavu skalu bića protječe postupno rastuća bilješka o egoizmu, sve dok dosegne svoje savršenstvo u čovjeku”⁵⁹

Ova ega nisu nalik Leibnizovim monadama, u kojima su ona vezana jedna za druga. Nasuprot tome, Iqbalova ega jesu organizmi koji su u konstantnom odnosu jedan s drugim.⁶⁰

Sukladno ovoj općoj slici, Iqbalov se univerzum može posmatrati kao kozmos čije se glavno obilježje konstituira kroz uzajamne odnose. Prema Iqbalovom stajalištu, kao što to Aydin tvrdi, materijalni je svijet povezan s onim biološkim, dok je biološki povezan s onim psihološkim. Oni ne mogu biti izolirani jedan od drugog. Čitav univerzum, uključujući materijalne, biološke i psihološke svjetove, povezan je s Bogom. Dakle, Bog nije elemenat koji je oprečan univerzumu; nasuprot tomu, Bog je krajnje prijateljski spram njega.⁶¹

Vrijeme i Božije znanje

Iqbalova stajališta o vremenu daju značajne indicije za njegovo razumijevanje Božijeg odnosa prema svijetu. Sukladno glavnoj struji islamske misli, Bog, kao najsavršenije biće, jeste u stanju da zna budućnost u svim njezinim pojedinostima. Bilo kakvo pomanjkanje takovrsnog znanja smatralo bi se odvrćanjem od Božije savršenosti. Naravno, ova ideja uzrokuje značajne probleme za ideju ljudske slobode. Zbog glavne struje afirmiranja Božijeg znanja o budućnosti problem ljudske slobode bio je u središtu mišljenja nekoliko islamskih sekti.

U svojem objasnjenju vremena, Iqbal iznova započinje aš'aritskom teorijom. Sukladno aš'aritskom stajalištu, ističe Iqbal, vrijeme je “susljeđivanje pojedinačnih ‘sada’. Prema ovom stajalištu

⁵⁹ Iqbal, *The Reconstruction*, str. 99.

⁶⁰ Aydin, *Iqbal'in Felsefesinde Allah-Alem Iliskisi*, str. 157.

⁶¹ Iqbal, *The Reconstruction*, str. 101.

očito slijedi da između dva pojedinačna 'sada' ili momenta vremena, postoji nezauzeti trenutak vremena, takozvana vremenska praznina.⁶² Iqbal smatra ovu teoriju vremena apsurdnom, jer ona ne može ispravno objasniti Božiji odnos prema svijetu.

Iqbal potom razmatra drugu teoriju vremena, koju je razvio sufijski pjesnik Iraqī. Sukladno Iqbalovom prikazu Iraqija: "Postoji brskrajna raznolikost vremena, koja je povezana s varijetetom stupnja bića, i koja posreduje između materijalnosti i čiste duhovnosti".⁶³ Sukladno ovom prikazu, vrijeme velikih tijela djeljivo je na prošlost, sadašnjost i budućnost. "Vrijeme nematerijalnih bića je također serijsko po karakteru, međutim njegovo je prolaženje takvo da je čitava godina u vremenu velikih tijela tek dan u vremenu nematerijalnih bića".⁶⁴ Ipak, u slučaju Božanskog vremena, kaže Iraqī, ne postoji "djeljivost, slijed, niti promjena". Prema tome, "Božije oko vidi sve vidljivo, a Njegovo uho čuje sve čujno u jednom nedjeljivom činu percepcije".⁶⁵

Sukladno Iqbalu, ova druga teorija vremena manje je opskurna od ove prethodne.⁶⁶ Međutim, kada se ona sprovede sa svim svojim posljedicama, ona vodi zatvorenom sustavu u kojemu nema mjesta za budućnost, te stoga ni konstantnog stvaranja.⁶⁷ Kako bi sačuvao značaj stvaranja, Iqbal je razvio svoju vlastitu teoriju vremena. Sukladno ovoj teoriji, "vrijeme Vrhovnog ega raskriva se kao promjena bez slijeda, tj. kao organska cjelina koja se pojavljuje atomičkom zbog stvaralačkog trenutka ega".⁶⁸ Stoga je Iqbalova teorija vremena organska cjelina. Značaj ove teorije leži u njezinom tvrđenju da se budućnost ne stvara niti određuje unaprijed.⁶⁹

Sukladno Iqbalu, Bog zna prošlost i budućnost. Međutim, priroda Božijeg znanja budućnosti razlikuje se od Božijeg znanja prošlosti. Bog ne zna budućnost na isti način kao prošlost. Bog zna

⁶² Iqbal, *The Reconstruction*, str. 101.

⁶³ *Ibid.*, str. 104.

⁶⁴ *Ibid.*, str. 104.

⁶⁵ *Ibid.*, str. 104-5.

⁶⁶ Aydin, *Iqbal'in Felsefesinde Allah-Alem Iliskisi*, str. 158.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 158.

⁶⁸ Iqbal, *The Reconstruction*, str. 106.

⁶⁹ Aydin, *Iqbal'in Felsefesinde Allah-Alem Iliskisi*, str. 158.

budućnost kao mogućnost koja još nije aktualizirana. Inače, ne bi postojalo stvaranje u svijetu i sve bi unaprijed bilo određeno.⁷⁰

Iqbal je odbacio teoriju sveznanja, prema kojoj je "jedinostveni nedjeljivi čin percepcije koji čini Boga izravno svjesnim potpunog historijskog doseg, posmatranog kao poretka specifičnih događaja, u vječitom 'sada'".⁷¹ Takovrsna teorija vremena "sugerira zatvoreni univerzum, fiksiranu budućnost, predodređeni, nepromjenljivi poredak specifičnih događaja koji su, nalik superiornoj sudbini, jednom zasnaga determinirani direktivama Božije stvaralačke aktivnosti".⁷² Sukladno Iqbalu, "budućnost jamačno unaprijed postoji u organskoj cjelini Božijeg stvaralačkog života, međutim ona unaprijed postoji kao otvorena mogućnost, a ne kao unaprijed ustaljeni poredak događaja s konačnim nacrtom".⁷³

Jasno je da se Iqbalova stajališta o vremenu suprotstavljaju glavnoj struji islamske koncepcije vremena. Sukladno brojnim muslimanskim učenjacima, Bog zna budućnost kao što zna i prošlost.⁷⁴ Međutim, ovo stajalište nije nužno kur'ansko. Aydin zaključuje da, suprotno glavnoj struji islamskog mišljenja, "stajalište o unaprijed određenoj budućnosti ne može olahko biti pripisano Kur'anu".⁷⁵

Božija moć

Nakon što sam objasnio Iqbalovo razmatranje Božijeg znanja, sada se okrećem njegovom razumijevanju Božije moći. Sukladno Iqbalu, svako stvorenje posjeduje neku nezavisnu moć.⁷⁶ Drugim riječima kazano, Bog je stvorio konačna ega koja posjeduju nezavisnost i slobodu.⁷⁷ Na ovom stupnju, važno je da postavimo pitanje o tome da li Iqbal pripisuje ikakva ograničenja Bogu. Ovo je pitanje suštinsko za cilj ovog eseja, jer je ono povezano s pitanjem religijskog pluralizma koji je razvijen kroz whitheadijansku filozofiju.

⁷⁰ Za više informacija vidjeti: Aydin, Iqbal'in Felsefesinde Allah-Alem Iliskisi, str. 161.

⁷¹ Iqbal, The Reconstruction, str. 108.

⁷² Ibid., str. 108.

⁷³ Ibid., str. 109.

⁷⁴ Mehmet S. Aydin, Alemden Allah'a (Od kozmosa prema Bogu), str. 84.

⁷⁵ Ibid., str. 86.

⁷⁶ Ibid., str. 91.

⁷⁷ Ibid., str. 92.

Napose, pitanje je da li Iqbalova pozicija zagovara prihvatanje dviju skrajnosti. Kao što smo vidjeli, Whiteheadova pozicija posmatra stvaranje jednako primordijalnim s Bogom. Prema njegovom stajalištu, Bog ne može proizvoljno odlučiti da stvori svijet, jer je Bog uvijek postojao u odnosu prema svijetu s entitetima koji utjelovljuju stvaralaštvo. Međutim, Iqbal ne prihvata ovo stajalište. U svojoj raspravi o ograničenosti Vrhovnog ega, Iqbal je kazao da ukoliko je Bog želio učiniti tako, Bog nije mogao izabrati da stvori svijet. Još konkretnije, on je kazao da je

“nastanak ega obdaren moći spontane i, otuda, nepredvidive akcije, u stanovitom smislu, ograničenja na slobodu sveuključivog Ega. Međutim, ovo ograničenje nije izvanjski nametnuto. On je rođeno iz Njegove vlastite stvaralačke slobode pomoću koje je On odabrao konačna ega da budu participatori Njegovog života, moći i slobode.”⁷⁸

Drugdje je Iqbal dokazivao da konačni ego “učestvuje u životu i slobodi Vrhovnog ega, koji je, kroz dopuštanje nastanka konačnog ega, sposoban imati privatnu inicijativu, i Koji je ograničio ovu slobodu Svoje vlastite slobodne volje.”⁷⁹ Jasno je iz ovih izražavanja da, iako Bog sada ima ograničenu slobodu zbog postojanja konačnih ega, On izvorno posjeduje moć da odabire da ne stvori svijet.

Drugo pitanje po kojemu se čini da se Iqbal i Whitehead razlikuju, sukladno Aydinovoj interpretaciji, jeste da nijedna promjena ne može biti pripisana Bogu. Sukladno Aydinu, Iqbalov sustav nam ne dopušta da pripišemo Bogu ijedan zamišljivi tip promjene. Još preciznije, naša koncepcija vremena i promjene, kao izmjerljivog i serijskog, ovisi o konačno stajalištu, tako da ona ne može biti pripisana Bogu.⁸⁰ Sukladno Aydinovom prikazu Iqbalove pozicije, možemo pripisati Bogu vrstu promjene koja je unutar savršenstva – kao odjelitu od promjene koja se kreće prema savršenstvu.⁸¹ Međutim, dokazuje Aydin, ovo ne znači da Bog ima promjenljivu narav, jer Bog stoji nepromijenjen kroz čitav proces.

⁷⁸ Iqbal, *The Reconstruction*, str. 110.

⁷⁹ *Ibid.*, str. 151.

⁸⁰ Aydin, *Iqbal'in Felsefesinde Allah-Alem Iliskisi*, str. 160-61.

⁸¹ *Ibid.*, str. 161.

Pa ipak, postoji druga interpretacija Iqbalovog mišljenja koja je, vjerujem, ispravnija. Kao što je pokazano iznad, Iqbal je smatrao da budućnost unaprijed postoji u organskoj cjelini Božijeg stvaralačkog života kao otvorena mogućnost.⁸² Kako bi razjasnio ovo stajalište, Iqbal je ponudio ilustraciju: osoba počinje saznavati neku ideju uz brojne moguće aplikacije. Ovo znači da su sve mogućnosti ove ideje prisutne u njegovom umu. "Ukoliko specifična mogućnost, kao takva, nije intelektualno poznata (toj osobi) u određenom trenutku vremena, ovo nije zbog toga što je (njegovom/njezino) znanje defektno, već zbog toga što još uvijek ne postoji mogućnost da je spozna. Ideja otkriva mogućnosti njezine primjene napredovanjem iskustva."⁸³ Kada se primijeni na Božije znanje, ova ilustracija sugerira da Božije znanje budućnosti kao mogućnosti raste aktualiziranjem ovih mogućnosti. Ipak, kao što Iqbal kaže, ovo nije defektno u odnosu na Božije sveznanje.

Zapravo, distinkcija Charlesa Hartshornea između Božije "apstraktne biti" i "konkretnih stanja" implicitna je u Iqbalovoj ilustraciji. Sukladno ovoj distinkciji, kako Griffin objašnjava, Hartshorne dokazuje da "jedan od atributa Božije apstraktne biti... jeste sveznanje, karakteristično znanje svega spoznatljivog u bilo kojemu datom trenutku vremena."⁸⁴ Odjelito od ovog, "Božije konkretno znanje raste u onoj mjeri u kojoj se novi događaji dešavaju, što pridaje nove spoznatljive stvari univerzumu."⁸⁵ Dakle, Hartshorne ne smatra da Bog ima "prirodu" koja se mijenja. Jedina promjena koja bi se mogla pripisati Bogu javlja se u Božijim konkretnim stanjima. Inkorporiranje ove distinkcije u Iqbalovu koncepciju Boga osigurava razumijevanje toga kako se Božije znanje mijenja kroz aktualne događaje, dok Božija apstraktna bit ili narav ostaje biti ista.

Uobzirujući da je Iqbal prihvatao stajalište o *creatio ex nihilo*, nije lahko kazati da nam Iqbalova pozicija dopušta da razmatramo stvaranje na isti način kao Whiteheadovo konceptualiziranje stvaranja. Drugim riječima, čini se da Iqbalova filozofija ne ostavlja puno prostora za prihvatanje dvije skrajnosti. Činjenica da Iqbal

⁸² Iqbal, *The Reconstruction*, str. 109.

⁸³ *Ibid.*, str. 109-10.

⁸⁴ Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism*, str. 158.

⁸⁵ *Ibid.*, str. 158-59.

zbilja prihvata creatio ex nihilo, pokazuje da bi bilo kakvo pripisivanje drugog skrajnjeg lqbalu bilo izvrtnje njegovog stajališta.

Međutim, vjerujem da lqbalova pozicija nosi značajne mogućnosti koje mogu voditi obnovi uvjerljivijeg islamskog pluralizma. O brojnim pitanjima lqbal se razlikuje od ortodoksne interpretacije islama, i, kao što sam to ranije objasnio, njegova stajališta o Božijem znanju i moći razlikuju se od glavne struje islamskih koncepcija. lqbalovo čvrsto insistiranje na Božijoj moći, koje je ograničeno kroz moć stvorenja, te na to da Bog može znati budućnost jedino kao mogućnost, snažno proturječi tradicionalnoj islamskoj koncepciji Boga.

Uobzirujući ova stajališta, čini mi se mogućim da poduzmemo još jedan korak kroz koji islamski pluralizam koji, utemeljen na dvije skrajnosti, može biti konstruiran. Iako se lqbal držao učenja o creatio ex nihilo, možemo dokazivati da ovo učenje nije biblijsko, niti kur'ansko. Primjerice, dva vodeća zapadnjačka učenjaka: Jon Levenson i Gerhard May, neovisno jedan od drugog, dokazuju da se učenje creatio ex nihilo ne pronalazi u Bibliji.⁸⁶ Među muslimanskim učenjacima, učenje creatio ex nihilo dugo je vremena bila predmet znanstvene rasprave. I kao što Barry S. Kogan dokazuje, krajem druge polovice dvanaestog stoljeća, postojala su uglavnom dva suprotstavljena stajališta o stvaranju u islamskom svijetu. "Mutakallimuni ili spekulativni islamski teolozi, napose oni aš'aritske škole, zauzimali su se i elaborirali učenje o creatio ex nihilo", dok su falasifa, ili islamski filozofi... odbacivali učenje o creatio ex nihilo".⁸⁷ Naprimjer, možemo dokazivati da se teorija emanacije koju su razvili Al-Farabi i Avicenna značajno razlikovala od učenja creatio ex nihilo.⁸⁸ Averroes, jedan drugi muslimanski filozof, kritikovao je stajališta mutakallimuna u pogledu pitanja stvaranja kroz odbacivanje creatio ex nihilo.⁸⁹

⁸⁶ Za više informacija, vidjeti: Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, i May, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*.

⁸⁷ Kogan, *Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence*, str. 203-4.

⁸⁸ Za kratku raspravu o ovom pitanju vidjeti: Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*, str. 162-67.

⁸⁹ Za više informacija vidjeti: Kogan, *Eternity and Origination*, napose str. 230-32.

Uobzirujući stajališta ovih muslimanskih filozofa povezana s nekim nedavnim zapadnjačkim znanstvenim raspravama, sugeriram da pitanje creatio ex nihilo treba biti ponovo oslovljeno od muslimanskih intelektualaca. Vjerujem da ovo pitanje može biti nadalje razvijeno kako bi se konceptualizirala uvjerljivija islamska metafizika. Čini se da je takovrsno poduzimanje moguće i više iluminirajuće u odnosu na problem zla i problem religijskog pluralizma.

Sažetak i zaključak

U prvom sam odjeljku dokazivao da je islam historijski bio tolerantan prema članovima drugih religija. Međutim, dokazivao sam da je, zbog prihvatanja nezavisnosti i konačnosti islama, većina muslimana zauzimala ekskluzivističku poziciju o spasenju. Tek odnedavno neki su se muslimanski mislitelji fokusirali na ovo pitanje teološki. Nasr je jedan od vodećih muslimanskih mislitelja koji je to učinio.

Nakon objašnjenja Nasrovih stajališta, dokazivao sam da se on, nalik Hicku, držao identične verzije pluralizma. Nakon raspravljanja nekih problema u identičnom pluralizmu, dokazivao sam da whiteheadijanski pluralizam, kako ga je sugerirao John Cobb, osigurava bolji pristup. Kao početak prema konstruiranju više whiteheadijanski inspiriranog islamskog pluralizma koji bi bio pravičan spram razlikovnosti koje postoje među religijama, potom sam analizirao stajališta Muhammeda Iqbal.

Iqbalova su stajališta vrlo slična Whiteheadovim u mnogim vidovima. Po insistiranju na značaju promjene, događaja i procesa; po kazivanju da Bog ne može znati budućnost precizno zbog toga što budući događaji još nisu zazbiljeni; i po smatranju da je Božija moć ograničena kroz moć stvorenja, on se držao stajališta koja su slična onima Whiteheadovim i mogla su biti inspirirana njima. Nekoliko je puta Iqbal izravno navodio Whiteheada, ili ukazivao na njegovo djelo kako bi podržao svoje vlastite ideje (knjige koje navodi su: *Science and the Modern World/Znanost i moderni svijet* i *Religion in the Making/Religija u nastajanju*). Iako nije posve jasno da li je Iqbal bio pod utjecajem Whiteheada, ili je došao do sličnih stajališta sam po sebi i potom jednostavno navodio Whiteheada za potporu, Iqbalova pozitivna ukazivanja na Whiteheadovo djelo

pokazuju u najmanjem da je u suglasnosti s njime u pogledu nekoliko pitanja. Pa ipak, u pogledu nekoliko drugih važnih pitanja, Iqbal se razlikovao od Whiteheada. Među njima su njegovo prihvatanje creatio ex nihilo, njegova suodnosna ideja da je Vrhovni ego jedino skrajnje, te njegovo krzmanje da pripiše bilo kakvu promjenu Bogu. Uobzirujući ove razlikovnosti, sam Iqbal nije osigurao osnovu za prihvatanje whiteheadijanske verzije pluralizma. Međutim, zbilja vjerujem da se Iqbalova stajališta mogu legitimno uzeti kao polazište za rekonstruiranje uvjerljivijeg i adekvatnijeg pluralizma kroz konzistentnije postizanje njegovog slaganja s brojnim whiteheadijanskim idejama.

Prijevod s engleskog:

Nevad KAHTERAN

مصطفى روزگار

الإسلام والتعددية الدينية العميقة

تأسس هذه المقالة على الاعتقاد بأن الفلسفة التي لفظ بها ألفريد نورذ فايتهيد لا تشجع التعددية الدينية فحسب بمعناها العام بل تشجع كذلك التعددية الدينية العميقة بين الإسلام والأديان العالمية الأخرى. وتبدي فلسفة ألفريد أيضا أن طريقة الفهم المؤسسة على فلسفته تساعدنا في أن نبين أشكال التعددية الدينية التي تكون أكثر عمقا في التعددية. وفي النهاية تمثل المقالة إسهاما هاما في عملية تشكيل الفهم العميق للأديان العالمية.

By Dr Mustafa Ruzgar

ISLAM AND DEEP RELIGIOUS PLURALISM

Summary

This essay is based on the conviction that the philosophy articulated by Alfred North Whitehead encourages not only religious pluralism in the generic sense, but deep religious pluralism between Islam and other world religions. It also shows how a Whitehead-based approach can help us articulate forms of religious pluralism that are deeply pluralistic.

Finally, it is a significant contribution to the process of shaping a deep understanding of the world religions.