

Mr. Muharem Omerdić

IZVORI ZNANJA U AKAIJSKOJ NAUCI

Pitanje izvora znanja je jedan od temeljnih problema teorije znanja, epistemologije. Svaka teorija znanja mora odgovoriti na pitanja: posredstvom čega se postiže znanje, kako nastaje te šta su njegovi izvori?

U izvorima hanefijsko-maturidijske akaijske škole najprije se izlažu izvori znanja. Obično se promoviraju sljedeći izvori:

- osjetila (أحواس ili عيان),
- vijesti, informacije (أخبار),
- razum (عقل) i
- rasuđivanje (نظر).¹

U procesu stjecanja znanja ne odustaje se ni od jednoga od navedena tri izvora. Svaki od njih nudi različitu vrstu i stepen znanja. Stoga jedan izvor ne može obavljati funkciju drugoga niti može popuniti njegovo mjesto.

Svaki izvor znanja punovažan je u svome području. Npr. izvor našega znanja o pojavnom svijetu su osjetila, dok je vijest (خبر) izvor našega poznavanja prošlosti. Da bi se postigla misao o svijetu nevidljivoga (غيب), koji nije predmet čula, postoji potreba za ljudskim rasuđivanjem (استدلال) ili za poslaničkom viješću.² Znanje o tajnama je van opsega razuma; to je Božije usađivanje shvatanja u srce čovjeka koji je spreman prihvatiti to znanje, i ono je namijenjeno za poslanike i evlije. Razum i rasuđivanje običnih ljudi je daleko izvan mogućnosti shvatanja ovog znanja. Iako su čula i

1 Al-Imām Abū Mansūr Al-Māturīdī, *Kitābu't-Tawhīd*, Dāru'l-ġami'āti'l-mišriyya, Kairo, nedatirano, 7.

2 Ahmed Bejadi-zade, *Išārātu'l-marām mi 'ibārāti'l-Imām*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, rukopis, br. R-1894., folija (fol.) 42^a.

razum izvori koji direktno i neposredno pribavljaju znanje, ipak su oni izvori čiji je posrednik vijest (خبر).

Koristeći osjetila i razum kao izvore znanja, sami postajemo sugovornici razuma i osjetila. Kod vijesti (خبر) je, pak, situacija drugačija. Tu nismo direktni sugovornik objektu znanja, nego onaj koji nama daje vijest, koji nas obavještava. Vijest (خبر) se u osnovi zasniva na osjetilima. Čovjek, dakle, obavještava o stvarima koje sam vidi, čuje i osjeća. Ne postoji nijedna vijest koja u osnovi nije zasnovana na osjetilima.

U nekim drugim znanostima, npr. tesavvufu, tretira se i znanje o stanjima koje dolazi intuicijom, gdje razumu nije dato da može mjerodavno određivati ili uspostavljati argumente spoznaje ovog znanja. To je usporedivo sa našim razumijevanjem nečeg slatkog ili gorkog. Znanje o tome nije moguće postići osim empirijski. Opis i demonstracija nisu u službi ovog znanja.

Ahmed Bejadi-zade smatra da se vijesti koje potječu od čovjeka zasnivaju na osjetilima.³ U tom slučaju čini se da je razlog uzimanja vijesti kao izvora znanja vjerovatno upravljen cilju da se Objava i poslanička vijest uvrste u izvore znanja.⁴ Jer kad kažu *ispravna vijest*, pod tim mutekellimini razumijevaju nesumnjivu, tačnu i istinitu poslaničku vijest (متواتر).⁵

Ovdje ćemo dati kratak presjek izvora znanja o kojima se govori u akaidskim djelima a koje Bejadi-zade tretira u svojim rukopisima kao sljednik i tumač hanefijsko-maturidijskog pravca u akaidskoj nauci:

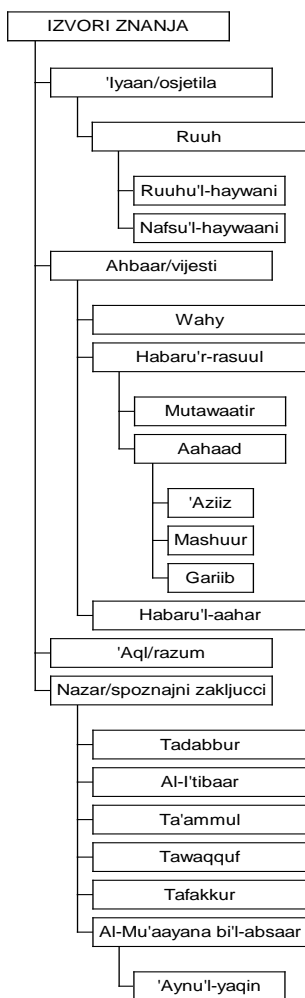
1. Duša (الروح)

Neki učenjaci akaidске nauke smatraju da svako osjetilo ima svoju dušu, te da ga ta duša pri spavanju napušta a sa buđenjem se

3 Bejadi-zade, *Išārātu'l-marām*, ibid., f ol. 39^b.

4 Dr. al-Šayḥ Muštafā al-Sibā'i, *Al-Sunna wa makānatuhā fi't-tašrī'i'l-islāmī*, Al-Maktabu'l-islāmī, četvrto izdanje, Bejrut, 1985., 167-171.

5 Vidi: Al-Bazdawī, *Ušūlū'd-Dīn*, unutar: 'Alāuddīn al-Buḥārī, *Kašfu'l-asrār 'an Ušūli Faḥru'l-islām al-Bazdawī*, I, Dāru'l-kitābi'l-'arabī, Bejrut, 1994., 656-672.



ponovo vraća u njega. Ali ta *duša* nije duša koja osjetilima podaruje život. Jer, kaže Maturidi, nijem može gledati, a ne može govoriti; slijep može slušati, a ne može gledati. Znači, dok je jedno čulo bez funkcije drugo može normalno nastaviti funkcionirati.

Ibn Tufejl ovu vrstu duše naziva životnom dušom (نفس الحيوانية), a nekada životni duh (روح الحيوانية).⁶ Zato je duša ta koja je specifična za svako osjetilo. Ova duša, specifična za svako od osjetila u stanju sna napušta osjetila. Međutim ona u tom stanju postiže opsežnost *viđenja* i *osvjedočenja* (حال مشاهدة الروح), kaže Bejadi-zade. On ovo stanje duše posvjedočuje primjerom Ibrahima, s.a.,⁷ koji je dobio naredbu u snu i osvjedočenje istinitosti Izvora Koji mu je ponudio to znanje.⁸

Vrlo razložno, Bejadi-zade o ovom slučaju navodi mišljenje Maturidija, koji kaže da je ovo dokaz da svaka Allahova naredba nije naredba da se učini ono što se naređuje, tj. u konkretnom slučaju da Ibrahim, s.a., zakolje svoga sina Ismaila, s.a., nego

6 Abū-Bakr Muḥammed Ibn-Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, "Logos", Veselin Masleša, Sarajevo, 1985., 49. Prevod: Tarik Haverić. Kod islamskih učenjaka u upotrebi je i sljedeće nazivlje: prirodni duh (*rūhu't-ṭabī'ī*) smješten u jetri, duh duše (*rūhu'n-naḫṣānī*) smješten u mozgu, vegetativna duša (*naḫṣu'n-nabātiyya*), ljudska duša (*al-rūhu'l-a'zam*)... Vidi, T. Haverić, *ibid.*, 49., f. nota br. 105.; Āli Ibn-Muḥammed Ibn-Āli al-Ġurġani, *Al-Ta'rifāt*, Dāru'l-kitābi'l-'arabi, Bejrut, 1996., 150.

7 Al-Ṣāffāt, 102.

8 Bejadi-zade, *Iṣārātu'l-marām*, *ibid.*, fol. 87^a.

da se tom naredbom, zapravo, hoće dati znanje i Ibrahimu, s.a., i Ismailu, s.a., da budu strpljivi i ustrajni u ispunjenju date pouke, a ishod određuje Allah, dž.š. Ovo je, ujedno, argument kojim se pobija suprotno stajalište mu‘tezilija.⁹

Imam Ebu Mensur Maturidi i njegovi sljedbenici, dakle, razlučuju dušu, koja čini živim osjetila od one koja omogućuje realizaciju njihovih zadataka i funkcija. Tako da, još dok je čovjek živ, duša koja osigurava funkcionalnost osjetila može da ih napusti. Osjetilo koje izgubi kontakt s ovom dušom izgubi i svoju djelotvornu funkciju.

2. Vijesti (الأخبار)

Jedan od izvora znanja po hanefijsko-maturidijskoj školi je vijest (خَبْر). Akaidski učenjaci se u vezi s pitanjem prirode i definicije vijesti (خَبْر) razilaze u mišljenjima. Po nekima, vijest je svaki iskaz koji u sebi može sadržavati istinu ili laž (كل ما وقع فيه الصدق والكذب).¹⁰ Prema jednoj grupi akaidskih stručnjaka vijest je riječ koja implicira postojanje “onoga ko je daje”, vjesnika (الخبر هو الكلام الذي يقتدى بخبر). Ona se i naziva viješću dosljedno tome što je neko daje kao informaciju o nečemu. Da nema onog ko je daje ne bi se ni mogla nazvati viješću (فاذا لم يكن مخبر لم يسم الكلام خبراً).¹¹

Kod maturidija razlikuju se dvije vrste vijesti sa aspekta njihovog porijekla i ishoda. Jedna je ona vijest koja potječe direktno od Allaha, dž.š., a do nas je stigla posredstvom Poslanika, s.a., i ljudi koji su je od njega čuli. Ova se vijest, dolazeći od Allaha, dž.š., Poslaniku, s.a., naziva objava (وحي) a kad se prenosi od Poslanika, s.a., do nas naziva se poslaničkom viješću (خبر الرسول). Zato se ova vijest objašnjava na dva načina: a) kao objava i b) kao poslanička vijest.

Druga vrsta vijesti su one koje do nas, na različite načine, dolaze od drugih ljudi i čije je ishodište obični čovjek.¹² Na-

⁹ Ibid., fol. 87^a.

¹⁰ Abī'l-Ḥasan ‘Ālī al-Aš‘arī, *Maqālātu'l-islāmiyyin waḥtilāfu'l-mušallīn*, Maktabatu'n-nahḍa al-mišriyya, Kairo, 1969., 132.

¹¹ Al-Aš‘ari, *Maqālāt*, ibid., 132.

¹² Al-Maturidī, *Kitābu't-Tawḥīd*, ibid., 7-8.

pokon, vijest se, glede forme prispijeća do nas, dijeli na *mutevatir* i *ahad*.¹³ Zapravo, učenjaci akaida sve vijesti, bez obzira od koga potječu, dijele na *mutevatir*¹⁴ i *ahad*.¹⁵ Maturidi je jasno precizirao u *Traktatu o vjerovanju* (رسالة في العقائد) svoja razmišljanja o izvorima znanja. Spomenuo je zdrava osjetila, ispravno umovanje i usmenu predaju, čije zaključke su sofisti podcijenili, smatrajući ih inkompatibilnim, rekavši da vijest ne može biti izvor znanja, jer postoji mogućnost njezine tačnosti i netačnosti. On je tada prokomentarisao njihova stajališta, budući da su unaprijed o svakoj vrsti vijesti donijeli negativan sud, i za haber rekao: “Pod pojmom usmena predaja/vijest (خبر) mislimo na onu koja dolazi preko Allahovih poslanika, s.a., koji su bili sačuvani od grijehenja, i na onu predaju koja je odgovorno i sa nesumnjivom tačnošću prenesena.”¹⁶ Ovdje se prvenstveno usredsređuje na one vijesti koje ukazuju na tajne koje saznanjem nije moguće otkriti drugačije osim ovim putem.¹⁷

13 Ibid., 9.

14 *Mutawātir* je takav hadis koji u svim generacijama prenosi toliki broj ljudi, od Poslanika, s.a., pa nadalje, da je u njega nemoguće posumnjati. Koliki je broj prenosilaca hadisa ove kategorije ne postoji konsenzus učenjaka hadisa. Polazi se od četiri prenosioca, kao minimum, pa do 314 prenosilaca, kao maksimum, ili više. “Pa ipak, broj ljudi za definisanje *mutawātir-hadisa* nije presudan, nego je presudno to što je logično nemoguće, niti je ostvarivo, da se toliki broj ljudi suglasi u nečemu što nije istina.” *Mutawātir-hadis* dijeli se na: *al-lafẓī* i *al-ma’navī*. (Vidi šire: dr. Omer Nakičević, *Uvod u hadiske znanosti – Hadis I* (Predavanja za I godinu), Islamski teološki fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 1986., 101-102.)

15 *Āḥād-hadis* je autentična predaja prenesena putem jednog lica od pojedinca ili dva lica od jednog koje se veže ličnim čuvanjem od Poslanika, s.a. O ovome postoje široke rasprave. (Dr. Al-Šayḥ Muṣṭafā al-Sibā’ī, *Al-Sunna wa makānātuhā fi’l-taṣrī’i’l-islāmī*, ibid., 167-186.) Ova predaja u hadiskoj terminologiji ne ispunjava uvjete *mutawātir-hadisa*, a dijeli se na: *garīb*, ako ga prenosi pouzdan pojedinac; *ʾazīz*, ako ga prenose dvojica od pouzdanog učitelja; *mašhūr*, ako ga prenosi više ljudi od pouzdanog učitelja. (Vidi šire: Nakičević, *Uvod*, ibid., 103.)

16 Abū-Mansūr al-Māturīdī, *Risālatun fi’l-ʾaḳāid*, rukopis, Gazi Husrev-begova biblioteka u Sarajevu, br. R-783, fol. 161^a. Vidi o rukopisu više: Abū-Mansūr al-Māturīdī, *Traktat o islamskom vjerovanju, Islamska misao*, Sarajevo, VII/1985., br. 76., 19-27. Prevod sa arapskog, obrada, uvod i bilješke: Muharem Omerdić.

17 Al-Šayḥ Muḥammed ʾAbduhū, *Šarḥu’l-ʾaḳāidil-ʾaḳudiyya*, Kairo, 1959., 534-535. Ovo izdanje je pod naslovom: *Al-Šayḥ Muḥammed ʾAbduhū bejne’l-falāsifeti wa’l-kalāmijjīn*, na koje je dr. Sulejman Dunya dao svoj uvod na 60 stranica. U knjizi je na svakoj stranici dio osnovnog djela i ʾAbduhuov komentar na taj dio, str. 1-730.

3. Objava (الوحي)

Prema onome što razumijevamo iz Maturidijinih iskaza *objava* (وحي) kao pojma, on time izražava da se nešto brzo učini. Maturidi *objavu* ovako određuje s razloga njenoga nastajanja u srcu i brzine pojavljivanja. Objava u ovom značenju, zapravo, predstavlja vrhunski iskaz znanja. Napokon, objavu definira kao put saznavanja koji u sebi ne sadrži nikakvu sumnju. Tako se, dakle, u njoj ne može nalaziti laž. Ona daje tačno i istinito znanje. Termin *vahj* se još određuje i kao znanje, vijest¹⁸ koja dolazi od Allaha, dž.š., dakle u značenjima znanja i vijesti. Primjećuje se da objava označava samo znanje, ali, također, i put postizanja znanja. Bejadi-zade usredsređuje svoju pažnju na kur'ansku objavu eksplicitno izjavljujući da je u posljednjoj Allahovoj objavi sve znanje i da je ona stjecište i čuvar svih pozitivnih znanja. Ako nešto i nije jasno kazano u Kur'anu svakako su date aluzije koje podstiču ljudski racio usmjeren postignuću uvjerljivih dokaza i znamenja koji osvjetljavaju istinitost vjerovanja (و ما الأمر إلا ما جاء فيه إشارات إلى النظر في أدلة اليقين و آيات منبهة على أصول الدين).¹⁹ Ovaj bošnjački autor citira imama hazreti Aliju, r.a., koji je rekao:

جميع العلم في القرآن لكن - تقاصر عنه أفهام الرجال

“Sve znanje se nalazi u Kur'anu, ali nedostatno je njegovo razumijevanje od ljudi!”²⁰

4. Poslanička vijest (خَبَرُ الرَّسُولِ)

Okvalificirana kao neporeciva istina (الْحَبْرُ الصَّادِقُ), ova vijest je takva da ne postoji od nje, sa aspekta istinitosti i pouzdanosti, niti jedna druga jasnija i tačnija. Jer postoje jasni dokazi koji pokazuju Poslanikovu, s.a., istinitost.²¹ Suprotstavljenost ovoj vijesti i

18 Al-Māturidī, *Kitābu't-Tawhīd*, ibid., 11.

19 Ahmed Bejadi-zade, *Išārātu'l-marām min 'ibārāti'l-Imām*, Maṭba'atu Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Kairo, 1368. h./1949. Kritička obrada: Yūsuf 'Abdurrazzāq, 48. Ovog citata nema u rukopisnim primjercima u Gazi Husrev-begovoj biblioteci br. R-1894 i br. R-3999.

20 Ibid., 48.

21 Ahmed Bejadi-zade, *Al-Uṣūlu'l-munīfa li'l-Imām Abī-Hanīfa*, “Šehid Ali Paša”, Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul, rukopis, n o. 1705., fol. 7^b.

antagonizam naspram njoj vodi u herezu i krivi put, odrješit je Bejadi-zade.²² Nosilac takve ideje je heretik (ومن رده فهو مبتدع ضال).²³ Sa aspekta smirenosti srca ne postoji niti jedna druga vijest tako jasna i očita. Ova je vijest, također, poslanička vijest čija je istinitost potvrđena i dokazana. Jedna ovakva, u narodu dobro poznata vijest, sama je po sebi dokaz. Jer Poslanik, s.a., pomaže i usmjerava znanju, istini i Pravom putu.²⁴

5. Predanja

Ova vijest, čije je ishodište čovjek, priskrbljuje nam znanje o čovjeku, računajući njegovo ime i porijeklo, te o različitom nazivlju, različitim prehrabnim artiklima,²⁵ o zemljama i narodima koje čovjek nije vidio niti ih je pohodio, o novootkrivenim stvarima, o različitim granama umjetnosti²⁶ i sl. Maturidi također kaže da se na ovaj način znaju i stvari koje izazivaju strast i slast. Po njemu, da nije obavijesti o stvarima koje u sebi sadrže užitak, ne bi se moglo zamisliti izlaganje opasnosti kako bi se to oprobalo. Drugim riječima, čovjek saznaje ove stvari ne upuštajući se u opit, kušanje i probavanje njihovo. Maturidi također kaže da se na ovaj način saznaju različite spletke i utvrđuje preventiva od njih.²⁷

6. Razum (عقل)

Razum kao izvor racionalnog znanja zauzima značajno mjesto u hanefijsko-maturidijskom poimanju znanja. Jer, razum predstavlja jedan od temelja u akaidskoj nauci, vjerskoj i moralnoj sferi, ali i u znanju općenito. Razum, koji je u akaidskoj nauci neophodno, vrijedno i efikasno sredstvo, u sistemu znanja uopće, predstavlja žilu kucavicu. Znanje stečeno putem ovoga iz-

22 Bejadi-zade, *Išārātu'l-marām*, ibid., fol. 20^a.

23 Bejadi-zade, *Ušūlu'l-munīfa*, ibid., fol. 7^b.

24 Ibid., fol. 8a.

25 Al-Māturidī, *Kitābu't-Tawḥīd*, ibid., 7.

26 Ibid., 183.

27 Ibid., 26.

vora neki teoretičari dijele u dvije kategorije: *nužno* (očigledno) i *stečeno* (doktrinarno). Stečeno znanje se oslanja na argumente, a usvajanje ovoga znanja jeste proces ovladavanja njegovim argumentima i metodama. Osobina tog znanja jeste u tome da, što se više širi opseg njegovog pojma, značenje mu biva očiglednije i bolje se i brže shvata.

Pojašnjavajući izvore znanja, Maturidi nigdje ne spominje samu riječ *razum* (عقل), nego se opredjeljuje za termin *nazar*,²⁸ onaj koji izražava korištenje razuma uopće i spoznaju zasnovanu na razumu.²⁹ Ovaj Maturidijin pristup utjecao je na mnoge kasnije akaiidske učenjake, te oni ovaj izvor znanja imenuju *teoretskim umom* (نظر العقل). Bejadi-zade, međutim, ne susteže se upotrijebiti *akl* kad mu god kontekst razmatranja to omogućuje (وإدراك العقل... من التصورات الخ...³⁰).

Opredjeljivanje za termin *nazar* nije posljedica nikakve slučajnosti. Jer, po Imamu Maturidiji, nije važno samo postojanje razuma u čovjeku već i njegova upotreba i dinamično korištenje. Onoga ko se, uprkos posjedovanju razuma, ne koristi njime i ne upotrebljava ga, Maturidi, pozivajući se na Kur'an,³¹ uspoređuje sa nerazumnim bićem, onim koji razuma i nema. Upravo stoga, Maturidi razum kojim se čovjek ne koristi i koji se ne upotrebljava ne prihvaća izvorom znanja. Drugim riječima, on drži da se znanje ne postiže pasivnošću razuma, dakle onoga koji nema nikakvu funkciju, nego je znanje posljedica aktivnoga, praktičnoga korištenja razuma i njegove upotrebe. Povod koji Imama Maturidija navodi na ovakav zaključak jeste kur'ansko skretanje pažnje čovjeku da se put ispravni postiže *nazarom* - korištenjem razuma, promišljanjem (تفكير), te samo kur'ansko podučavanje upotrebi razuma.³² Razloge označavanja razuma kao izvora znanja kroz *nazar*, taj izraz aktivnosti razuma treba tražiti u ovim njegovim

28 Ibid., 10.

29 Ibid., 7 i 9.

30 Bejadi-zade, *Išārātu'l-marām*, ibid., fol. 20^a.

31 Al-A'rāf, 179.; Al-Anfāl, 65.; Al-Tawba, 87. i 127; Al-Isrā', 46.

32 Vidi: Al-Māturidī, *Kitābu't-Tawbīd*, ibid., 10.

mislima. Napokon, treba napomenuti da je metod kojega koristi Maturidi zasnovan na istraživanju i ispitivanju, dakle znanstveni metod. Moguće je da upravo zato prihvaća razum izvorom znanja, jer on istovremeno izražava i korištenje razuma, ali i istraživanje i propitivanje.³³

No čini se mnogo relevantnijim kazati da je *nazar* zapravo put na koji se razum obraća pri postizanju znanja, umjesto da *nazar* nazovemo izvorom znanja. Jer na jednome drugome mjestu Maturidi razmišljanje (تَفَكُّرٌ) kvalificira kao “put kojim razum percipira, poima”. Ovakvu misao podupire i naređenost upotrebe razuma (نظر) i razmišljanja (تَفَكُّرٌ) u Kur’anu. Jer Kur’an traži od razumom obdarenih³⁴ da razmišljaju³⁵ i promatraju.³⁶ Zato su promišljanje i promatranje put na koji se poziva i kojim ide razum. Iz razloga što se, u suštini, u svim aktivnostima razuma nalazi on sam, izvor znanja je opet sam *razum*. Zato, činilo nam se razložnim pojasniti termin *nazar*, kojim se Maturidi bavi kao razumom, njegovim korištenjem i aktivnostima.

Napokon, dok Ebu Mu’in Nesefi *razum* prihvaća kao razlog, kao jedan od izvora znanja, promatranje razumom i ljudsko rasuđivanje (استدلال) spominje kao put znanja i ono što vodi znanju. Ovaj učenjak se ne susteže razmotriti značenje i *‘aqla* i *nazara* i, slično Bejadi-zadetu, drži prioritetnim njihovu upotrebu u kontekstu u kome govori o znanju i spoznaji.³⁷ Tako Maturidijin izraz *‘ilmu’-nazar* izražava znanje koje razum postiže putem promatranja.

Mogli bismo kao zaključak kazati da Maturidi opredjeljujući se za termin *nazar* umjesto termina *‘akl* za određivanje izvora znanja ima u vidu sljedeće:

33 Ibid., 135. Usp. dr. Hanifi Ozcan, *Maturidide Bilgi Problemi*, Marmara Universitesi – İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993., 71.

34 Ālu ‘Imrān, 7. i 190.; Sad, 29.

35 Al-Baqara, 219. i 266.; Al-Rūm, 8.; Ālu ‘Imrān, 191.; Yūnus, 24.; Al-Ra’d, 3.

36 Šād, 29.; Al-Nisā’ 82.

37 Abū Mu’in al-Nasafī, *Tabşiratu’l-adilla fi uşūli’l-Dīn*, I, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1993. Obrada: prof. dr. Huseyin Atay, 27-33.

- nužnost obraćanja razuma na razmišljanje i promatranje kako bi nešto saznao,
- neodvojivost termina *'akl* i *nazar*, jer pojam *nazar*, zapravo, već u sebi podrazumijeva *'akl*,
- nužnost i važnost razuma u procesu nastajanja znanja.

Ukratko, on se, određujući jedan od izvora znanja, opredjeljuje za pojam *nazar* jedino iz razloga što je to put na koji se *razum* nužno poziva u procesu postizanja znanja, a nikako drugačije, jer je svjestan da se i pojam *nazar* zasniva na principima razuma, te je tako izvor znanja, zapravo, *razum*. U svom drugom djelu Imam Maturidi se ne susteže upotrijebiti ovaj termin, suvereno mu određujući mjesto, ulogu i značenje (وأما العقل فالإستدلال به يكون) (خطأ و صواباً).³⁸

7. Nazar (نظر)

Nazar jezički znači: umovanje, rasuđivati, promišljanje, pronicanje, predviđanje,³⁹ misliti u smislu spoznajnog zaključka, meditiranje, razmišljanje, promatranje, posmatranje,⁴⁰ uspoređivanje i procjenjivanje.⁴¹ Ponekad se ovaj termin koristi samo u značenju istraživanja i ispitivanja koje mora biti usmjereno s ciljem postignuća znanja. Tako se, dakle, *nazar* pojavljuje prije znanja. Nekad se opet *znanje* nastalo istraživanjem i ispitivanjem naziva *nazar*.⁴²

Kako se razumije iz leksičkog značenja i u *nazaru* postoji *analogija*. No, *nazar* je mnogo općenitiji od analogije (قياس). Jer

38 Al-Māturidī, *Risālatun fi'l-'aḳāid*, ibid., fol. 160^a

39 Dr. Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, treće izdanje, Sarajevo, 1997., 1505. Moglo bi se kazati da je ovo značenje u smislu *tafakkura* (تفكير) općenito, razmišljati o nečemu. (Rāḡib al-Isfāhānī, *Muḡāmu Mufradāti alfazi'l-Qur'ān*, Dāru'l-fikr, Bejrut, 1972., 398.)

40 Ovakvo smatra Ragib al-Isfahani upotrebljavajući termin *taammul* (التأمل) u značenju pronicljivog posmatranja fizičkim i duhovnim gledanjem u cilju spoznaje i očiglednog uvjerenja; potanko, strpljivo razmišljati o nečemu s ciljem spoznavanja zbilje onoga o čemu se razmišlja (وقد يراد به التأمّل...، وقد يراد به) (المعرفة النظر تغليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمّل...، وقد يراد به) (المعرفة). (Al-Isfahani, ibid., 518-519.)

41 Muḡammed al-Fayrūz Ābādī, *Al-Qamūsu'l-muḡīḡ*, Dāru'l-fikr, Bejrut, 1995., 436.

42 Al- Isfahānī, *Muḡāmu*, ibid, 519.

svaki *kijās* može biti *nazar* a svaki *nazar* ne može biti *kijās* (والنظر والبحث وهو أعم من القياس لأن كل قياس نظرٌ وليس كل نظر قياساً).⁴³

Nazar kao termin u akaidskoj nauci znači *općenito razmišljanje* (تفكر) o onome što će osnažiti vjerovanje u srcu: *A zašto oni ne promisle o stvaranju nebesa i Zemlje i o svemu onome što je On stvorio, i da im se, možda, kraj primakao?*⁴⁴ uzimanje pouke (الإعتبار): *Pa zašto oni ne pogledaju kamile – kako su stvorene, i nebo – kako je uzdignuto, i planine – kako su postavljene, i Zemlju – kako je prostrta?!*⁴⁵ poček u cilju preuzimanja od drugoga *postignutog znanja* (التوقف), kao što se u Kur'anu kaže: *Pričekajte nas da se svjetlom vašim poslužimo!*⁴⁶ posmatranje i očevidnost radi pronalaženja dokaza (المعاينة بالأبصار): *Pa posmatrajte plodove njihove kad se tek pojave i kad zriju!*⁴⁷ gledanje okom koje nam nije sada poznato: *Toga Dana će neka lica biti blistava, u Gospodara će svoga gledati!*⁴⁸ Ovo viđenje je nepoznato i o njegovom načinu ne treba voditi rasprave (والنظر يليق بالله بلا كيف).⁴⁹

An-Nazar je utvrđeno Allahovo, dž.š., svojstvo⁵⁰ po slovu Kur'ana i vjerodostojnih Poslanikovih hadisa. Ajet: *Allah ih neće ni osloviti, niti će na njih, na Sudnjem danu, pažnju obratiti...*⁵¹ Hadis: "Allah, na Sudnjem danu, neće pažnju obratiti na onoga čija se odjeća vuče po tlu iz umišljenosti (لا ينظر الله يوم القيامة إلى مَنْ جر ثوبه بطرا)".⁵² Allahova pažnja (نظر الله) prema ljudima na Sudnjem danu jeste Njegovo dobročinstvo i umnožavanje darova.⁵³

Imam Maturidi detaljno terminološki ne obrazlaže pojam *nazar*, ali temeljito promatra ovaj izvor znanja u različitim kon-

43 Ibid., 520.

44 Al-A'raf, 185.

45 Al-Gašiya, 17.-20.

46 Al-Ĥadid, 13.

47 Al-An'ām, 99.

48 Al-Qiyāma, 22.-23.

49 Abi 'Abdillāh 'Amir 'Abdullāh Fāliḥ, *Muḡamu alfaẓi'l-'aḡidati*, Maktabatu'l-'ubaykān, Rijad, 1997., 412.

50 Fāliḥ, *Muḡam*, ibid., 413.

51 Ālu 'Imrān, 77.

52 *Muslim*, hadis br. 2087.

53 Al- Isfahāni, *Muḡam*, ibid., 519.

tekstima spoznaje, vjerovanja i znanja. On ovaj termin upotrebljava obrazlažući izvore znanja, ali pod tim razumije upotrebu i korištenje razuma.⁵⁴ Mogli bismo, dakle, kazati da maturidije *nazar* koriste zajedno sa sinonimnim terminima (تَفَكَّرَ، تَأَمَّلَ، تَدَبَّرَ)⁵⁵ kojim, također, označavaju upotrebu i korištenje razuma, ističe Bejadi-zade.⁵⁶ Moguće je da, usprkos svjesnosti razlika među njima, uporedno korišćenje ovih termina ima za svrhu apostrofirati njihovo značenje i smisao.

Nazar je, po Bejadi-zadi, bitan izvor znanja kojim se spoznaje i promišlja svijet, fenomeni i mudrosti. Po njemu, *nazar* je dužnost (واجب) svim razumnim bićima. Navodi da je razmišljanje naređeno Kur'anom, a mnogi njegovi ajeti koji pozivaju na korišćenje razuma predstavljaju tradicionalni dokaz i ukazuju na važnost i potrebu razuma i promišljanja u procesu postizanja znanja.

Ovi dokazi su najbolji argument onima koji osporavaju mogućnosti razuma. Kaže Bejadi-zade, da "i u trenucima nedaća i nevolja, kada se pada u različite sumnje i konfuziju, izlaz uvijek treba tražiti pod krošnjom razuma. Istina se može postići jedino razmišljanjem. Obaveznost nazara proistječe iz toga što je u tom putu mogućnost spoznaje Allaha i Njegovih svojstava (الواجب على المكلف النظر والإستدلال المؤدى إلى المعرفة بالله و صفاته)"⁵⁷ Napokon, Maturidi drži razum darom koji čovjeka diže iznad životinja i omogućuje mu spoznaju koja je nedostupna biću koje se ravna samo po instinktu. Sklad i tajne u svijetu, ali i u čovjeku, po njemu, možemo dokučiti jedino razumom.

Napokon, svijet stvorenoga je podređen čovjekovom vođstvu i upravljanju, razumom se izbjegava antagonizam, te tako odabire

54 Mustafa Cerić, *Roots of synthetic theology in Islam, A Study of the theology of Abu-Mansur al-Maturidi*, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ITAC), Kuala Lumpur, 1995., 67.; Al-Maturidi, *Kitābu't-Tawḥīd*, ibid., 10.

55 *Tadabbur*: misliti posljedicu ili konačnicu nečega. Detaljnije o ovome vidi: Bejadi-zade, *Išārātu'l-marām*, ibid., fol. 32^a.

56 Ibid., fol. 41^b.; Al-Maturidi, *Kitābu't-Tawḥīd*, ibid., 10.

57 Bejadi-zade, *Išārātu'l-marām*, ibid., fol. 42^b.

najbolje i najljepše. To je moguće postići jedino promišljanjem stvari.⁵⁸

No da bi razum mogao pojmiti pojavni svijet najprije mora stupiti u suštinsko proučavanje fenomena toga svijeta. To je put *nazara* i ljudska obaveza u smislu postizanja znanja i spoznaje, kaže Bejadi-zade.⁵⁹

Nakon izloženoga značaja i legitimnosti razuma, Bejadi-zade nagovještuje propast osporavateljima razuma. Jer, po njemu, razum potvrđuje utemeljenost mišljenja i razmišljanja. Razlog napuštanja puta razuma je šejtanovo zavođenje čovjeka, čiji je posao odvrćati čovjeka od plodova razuma i voditi ga u sumnju.

S druge strane, onaj ko koristi razum i svjestan je svoje pokorničke pozicije naspram Stvoritelja, izbjegavat će stvari koje vode kažnjavanju na ahiretu i pronalaziti puteve postizanja sreće na oba svijeta.⁶⁰

58 Usp. kur'anske ajete: Al-A'rāf, 185.; Fuṣṣilat, 53. i Fāṭir, 37.

59 Bejadi-zade, *Iṣārātu'l-marām*, ibid., fol. 42^b.

60 Ibid., fol. 42^b.; Al-Māturīdī, *Kitābu't-Tawḥīd*, ibid., 136.