

تربية

Zahra Al Zeera

CJELOVITOST I SVETOST U OBRAZOVANJU



CJELOVITOST I SVETOST U OBRAZOVANJU

Zahra Al Zeera
Cjelovitost i svetost u obrazovanju

Naslov izvornika:
Wholeness and Holiness in Education: An Islamic Perspective
The International Institute of Islamic Thought, 2001.

Copyright © 2001 The International Institute of Islamic Thought

Prvo izdanje na bosanskom jeziku. Copyright © 2019 Centar za napredne studije

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

S ENGLESKOG PREVELA: Dina Sijamhodžić-Nadarević

IZDAVAČ: Centar za napredne studije, www.cns.ba

REDAKTOR: Nusret Isanović

LEKTORICA: Erna Murić

DTP I DIZAJN: Suhejb Djemailji

ŠTAMPA: Amos Graf d.o.o. Sarajevo

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

28-18:165
141.366

al ZEERA, Zahra

Cjelovitost i svetost u obrazovanju / Zahra Al Zeera ; sa engleskog prevela
Dina Sijamhodžić-Nadarević. - 1. izd. - Sarajevo : Centar za napredne studije,
2019. - 222 str. ; 22 cm

Prijevod djela: Wholeness and holiness in education. - Bibliografija:
str. 211-222 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-12-5

COBISS.BH-ID 28403718

Zahra Al Zeera

CJELOVITOST I SVETOST U OBRAZOVANJU

Sa engleskog prevela:
Dina Sijamhodžić-Nadarević



Sarajevo, 2019.

Izvoru moje inspiracije

*Dušama mojih roditelja, čija je nepokolebljiva predanost Bogu,
ljubav prema svojoj djeci i čovječanstvu, mudrost, velikodušnost,
čistoća i nježnost njegovala Cjelovitost
i svetost moje religije u meni. Dozvolili su mi da
slobodno odrastam tragajući za istinom u ovom prolaznom
svijetu, a njihovo odsustvo me nadahnulo da
tražim istinu vječnog života.
Ovaj rad je posvećen njihovim
dušama uz moju zahvalnost.*



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



Sadržaj

PREDGOVOR.....	9
UVOD AUTORICE.....	17
RAZMIŠLJANJA O LIČNIM ISKUSTVIMA.....	31
PRVO POGLAVLJE/ DUHOVNO I INTELEKTUALNO PUTOVANJE	33
Fragmentacija i Cjelovitost	39
Utkivanje sistema vjerovanja u nečije biće.....	41
DRUGO POGLAVLJE / DUHOVNOST: ŽENSKA NAJBOLJE	
ČUVANA TAJNA	43
Al-Gazalijeva teorija vrlina i duhovnosti	49
Strpljenje i izdržljivost	51
Zahvalnost i izražavanje zahvalnosti.....	51
Pouzdanje.....	52
Čestitost, dostojanstvo i osnaženje	52
Duhovnost i mudrost <i>yin</i> i <i>yang</i>	54
Ženska duhovnost i <i>yin</i> osobine	55
PREGLED I KRITIKA	59
TREĆE POGLAVLJE / KONVENCIONALNE	
I ALTERNATIVNE PARADIGME	61
Pozitivistička paradigma	63
Interpretativna/konstruktivistička paradigma	65
Ontologija.....	67

Sadržaj

Epistemologija	68
Metodologija	69
Debata između kvalitativnih nasuprot kvantitativnim metodama.....	70
Objektivnost u naučnom istraživanju	72
Naučno istraživanje kao vrijednosno slobodno poduzetništvo.....	73
Naučno istraživanje kao kolonizirajuće znanje	74
Dilema o subjektivnosti i objektivnosti.....	75
Naturalističko rješenje metodoloških problema.....	77
Pravednost	81
Ontološka autentičnost.....	81
Obrazovna autentičnost.....	81
Katalitička autentičnost.....	82
Taktička autentičnost.....	82
 ČETVRTO POGLAVLJE / KRITIČKA REFLEKSIJA POSTOJEĆIH PARADIGMI	 83
 ISLAMSKO ZNANJE.....	 91
 PETO POGLAVLJE / ISLAMSKI SVJETONAZOR: JEDNO I MNOŠTVO	 93
Islamski svjetonazor ili <i>tevhid</i>	98
Razvoj iz islamske perspektive	102
Um u islamskoj perspektivi.....	104
Samosvijest.....	107
 ŠESTO POGLAVLJE / ISLAMSKA PARADIGMA	 109
Islamska duhovna psihologija: jedinstvo bića.....	110
Islamska epistemologija: jedinstvo znanja.....	111
Islamska ontologija i metafizika: jedinstvo kosmosa i prirodni poredak.....	113
Islamska eshatologija: jedinstvo života.....	114
Islamska sociologija: jedinstvo zajednice	116
Islamska metodologija tevhida: konačno jedinstvo.....	116
 SEDMO POGLAVLJE / ISLAMSKA EPISTEMOLOGIJA: PRISTUPNICA ZNANJU	 119
Al-Gazalijeva teorija znanja.....	120
Cjeloviti pogled na znanje	122
Cjelovitost i svetost u islamskom obrazovanju.....	128
Početi od sebe.....	129
Kosmos, uloga poveznice između Ja-Ti.....	133

Sadržaj

TRANSFORMACIJA KROZ OBRAZOVANJE	139
OSMO POGAVLJE / TRANSFORMATIVNE ISTRAŽIVAČKE METODE:	
ISLAMSKA PERSPEKTIVA.....	141
Disipativne strukture i transformacija.....	146
Pozitivizam kao zatvoreni sistem	148
Konstruktivistička paradigma kao otvoreni sistem.....	149
Cjelovitost, veza i transformacija.....	149
Islamska paradigma i transformativno istraživanje.....	150
Fenomenologija.....	152
Heurističko istraživanje	158
Hermeneutika	161
Narativ i autobiografija	163
DEVETO POGAVLJE / TRASFORMATIVNO UČENJE.....	167
Metode cjelovitog obrazovanja.....	167
Dijalektičko razmišljanje.....	168
Dijalektičko razmišljanje i transformacija.....	169
Dijalektičko razmišljanje i razvoj vjere	172
Buđenje duše	175
Molitveni obredi.....	175
Razmišljanje.....	177
Umjetnost razgovora: povezivanje sa 'drugim'	178
Dijalog kao sredstvo povezivanja.....	179
DODATAK.....	185
Erupcija vulkana	185
Intelektualni imperijalizam.....	186
Proljeće 1988: povećanje osnove znanja.....	189
Ljeto 1988: promjena paradigme	192
Alternativna paradigma: prekretnica	193
Pristup ličnom i socijalnom znanju.....	194
Pitanje istine, jedinstva i harmonije.....	195
Odgovor na ključna pitanja.....	198
Održavanje ravnoteže.....	200
Kreiranje okvira	203
Moja dvojezična kuća: rođenje dijalektičkog razmišljanja.....	204
Multidimenzionalnost i Cjelovitost.....	206
Univerzalnost ličnog znanja.....	207
BIBLIOGRAFIJA.....	211



Predgovor

U ime Allaha Milostivog Samilosnog

U uvodu Malik Badrijeve knjige *Kontemplacija: islamska psiho-duhovna studija*, nedavno objavljene od strane Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT), šejh Yusuf al-Qaradawi istaknuo je problem ovisnosti muslimanskog svijeta o Zapadu u svim granama modernog znanja i potaknuo je muslimanske stručnjake da “zauzmu neovisnu liniju” i da “usvoje” istraživački stav i kritizam umjesto pasivnog prihvatanja “naročito u humanističkim i društvenim naukama, koje po svojoj prirodi nikad ne mogu biti *neutralne* ili bez vrijednosti kao *čiste, čvrste* prirodne nauke”.

Ovo nije mjesto da se dubinski istraži sporno pitanje koliko je uistinu neutralna ili vrijednosno slobodna “čista” nauka, posebno u svom neprestanom redukcionističkom modusu nečinjeničnog scijentizma, ali dovoljno je reći da je potrebno malo inteligencije i razmišljanja da zapazimo kako je sistem dogmatskog scijentizma, iako tvrdi da djeluje pod najstrožim uvjetima objektivnosti, ipak utemeljen na unaprijed datim pretpostavkama prikladnim zapadnjačkom svjetonazoru pozitivizma koji ograničava prirodu stvarnosti samo na ono što je vidljivo i mjerljivo kvantitativnim sredstvima.

Prešućeno u ovoj pojmovnoj paradigmi, zapravo, nije samo niz osakaćenih opažajnih smetnji, nego i niz kulturalno određених vrijednosti čija logička posljedica je obezvrjeđenje čovjeka i kosmosa kroz poricanje Boga i svake nevidljive dimenzije ili božanske namjere u stvaranju kosmosa. Iz islamske perspektive, poricanje Boga ne uzdiže čovjeka, jer to je naglašeno jedinstvo koje međusobno povezuje sve postojeće što čini mikrokosmos čovjeka ogledalom makrokosmosa i koje jedino obdaruje čovjeka mogućnošću da postane u potpuno ljudski zahvaljujući svojoj, od Boga dodijeljenoj, ulozi halife ili namjesnika.

Ova monografija, *Cjelovitost i svetost u obrazovanju*, dr Zahre Al Zeera, daljnji je doprinos temeljnom radu 'islamizacije znanja', od kojih je djelo dr Badrija izvanredan primjer u oblasti psihologije. Ustvari, ona nastavlja tradiciju oživljavanja istinske holističke perspektive, paradigme ili svjetonazora utemeljene na *tevhidu*, potvrdi Božije Jednoće, vladajuće ideje u islamu.

Kažem "oživljavanje" ove perspektive, zbog toga što su otvorenost i višedimenzionalnost misli, potaknute vizijom jedinstva svog znanja, dio bogate intelektualne baštine islama. Autentična "islamizacija znanja" ne može biti lokalni interes, nego mora biti uključujuća aktivnost koja izbjegava ograničenje i stalnost monoperspektive, priznavanjem i vrednovanjem različitih nivoa opisa, sintetiziranjem i integriranjem tradicionalnog i savremenog znanja ili vječnog i stečenog znanja, idući izvan jednostavnih dihotomija koje predstavljaju konkurentski model stvarnosti, pomirujući suprotnosti i rješavajući proturječnosti unutar vodeće islamske paradigme. Ovo jedinstvo, poslije svega, po definiciji je ono što doktrina *tevvida* implicira u području znanja.

Naravno, to ne znači da je islamska perspektiva pogodna za "šta god" relativizam konstruktivističke paradigme koja ne prepoznaje nikakvu apsolutnu ili objektivnu stvarnost. Kao što autorica sama pokazuje u svojoj raspravi o fenomenologiji kao valjanoj istraživačkoj metodi unutar islamske paradigme, Abu Rayhan al-Biruni,

u svojoj klasičnoj studiji religije i kulture Indije, koristio je profinjenе “konstruktivističke” metode istraživanja prije hiljadu godina, uključujući intervjue kroz koje su hindusi govorili o sebi kako bi otkrili svoje “priče” i izgradili vlastite stvarnosti, posmatranje učenika, analizu dokumenata u izvornom jeziku i uspoređivao hinduističke misli sa grčkim, sufijske sa kršćanskim, kako bi pokušao otkriti ljudsku nit koja povezuje sve drevne kulture. Ne smije se zaboraviti i to da je al-Biruni nastojao tragati za novim znanjima iz hinduističke kulture na isti način kao što su drugi muslimanski naučnici prihvatili i iskoristili naslijeđe grčke filozofije.

Međutim, kako naglašava autorica, ono što takvo proučavanje čini presudno različitim od samog relativističkog proučavanja nije metodologija - jer je ova trigonometrijska metoda kompatibilna sa islamskom paradigmom kao i sa konstruktivističkim pristupom - nego okvir unutar kojeg se tumači višestrukost znanja. Snaga islamske nauke jest u tome da ona ne shvata znanje horizontalno (koje, kao što je primjetio Seyyed Hossein Nasr, rezultira da se znanje o Bogu i melekima stavlja u istu ravan kao i poznavanje mekušaca), nego hijerarhijski, omogućavajući prikazivanje mnoštva samo kao manifestaciju jedne stvarnosti, konačne istine.

Kroz ovu paradigmu možemo shvatiti temeljno jedinstvo nauke i religije, fizike i metafizike, znanja i vrijednosti i drugih područja znanja i aktivnosti koje su često suprotstavljene jedne drugima kao baterija nepomirljivih dihotomija - ljudsko i božansko, pojavno i metapojavno, promjenjivo i vječno, materijalno i sveto, lično i društveno, racionalno i intuitivno, egzoterijsko i ezoterijsko, teoretsko i praktično, idealističko i realno, aktivno i pasivno, i tako dalje.

Dr Al Zeera identificira “dijalektičko razmišljanje” kao sredstvo prevazilaženja ograničenja dihotomizacije. Ovaj napredni stil mišljenja smješta ljudsko biće u “međusvijet”, tjesnac, mjesto sastanaka ili *berzah*, na raskršće interakcije. Nastoji ujediniti suprotnosti, potvrđujući i ugrađujući logičke polarnosti umjesto

da pokušava izbjeći proturječnosti i paradoks kroz jednostrano pridržavanje jedne perspektive. Od velike je važnosti njen zaključak da dijalektičko razmišljanje (i intelektualna povezanost koju promovira) treba biti jedno od glavnih načela holističkog obrazovanja, zajedno sa razmišljanjem i meditacijom (koji omogućavaju učenicima da se povežu sa svojim unutarnjim ja/bićem i i tako ostvare duhovnu povezanost), razgovorom i dijalogom (koji pojedincima omogućavaju da se povežu sa drugima i društvom u kojem žive).

Značajno, autorica se poziva na djelo Riegela, koji identificira sposobnost prihvatanja proturječja, konstruktivnih konfrontacija i asinhronije kao najviših faza kognitivnog razvoja, i na djelo Fowlera, koji povezuje dijalektičko razmišljanje sa razvojem vjere. Očito je da dijalektički proces nije kompromis ili labavi relativizam, nego kreativna napetost koja u konačnici pretvara proturječnosti u komplementarnosti, oslobađajući mislioca otvorenog uma od ukorijenjenih navika i uvjetovanih obrazaca mišljenja, uspostavljenih pripadnosti, straha od promjene i nestabilnosti i nevoljnosti da pristupi bilo čemu što može prijetiti osjećaju „ja“.

Veza koju dr Al Zeera pravi između ovog transformativnog stanja i teorije disipativnih (raspršenih) struktura razvijene od strane dobitnika Nobelove nagrade za fizikalnu hemiju, Ilya Prigogine, je poučna, jer, prema Prigogineu, fizički sistem ima sposobnost da prolazi kroz razdoblja nestabilnosti a potom samoorganiziranja, što rezultira mnogo složenijim sistemima. Stoga, „nestabilnost“, u svom pozitivnom smislu oslobađanja od jednostranog, kristaliziranog razmišljanja, ključ je veće koherentnosti i složenosti. Na mističnijoj razini, krajnje “odmaralište” onoga koji je dosegao svijest o Bogu (*taqwa*), stanje stalnog “obitavanja” u Bogu, je paradoksalno stanje potpune otvorenosti i predaje, mjesto “bez mjesta” u kojem je ograničeno „ja“ iskorijenjeno. Ovo se može izjednačiti sa šestom i konačnom fazom Fowlerove

mape razvoja vjere, stepena koji je postignut samo kroz milost, u kojoj postoji potpuno žrtvovanje stabilnosti.

To je jedinstvena vizija znanja koja je u srcu dr Al Zeerine rasprave. Pokazujući da su dominantna pozitivistička paradigma, sa svojim insistiranjem na nepristrasnoj "objektivnosti" i alternativna konstruktivistička ili interpretativna paradigma sa svojim subjektivnim, višestrukim stvarnostima, zapravo ograničene na svjetovnu razinu i jednake u poricanju bilo koje transcendentne stvarnosti, ona čisti put za Cjelovitost i svetost u obrazovanju sistematičnim izlaganjem istinske holističke islamske paradigme i "transformativnih" istraživačkih alata i obrazovnih metoda koje stvara. Iako moramo čekati da dođemo do druge polovine rasprave za razotkrivanje metoda holističkog obrazovanja, to odražava širu konceptualnu svrhu i pažljivo urađen nacrt rasprave koji, poput teze, pomno gradi slučaj na kojem su utemeljene njegove holističke obrazovne primjene.

Pogrešno bi, međutim, bilo zaključiti da je autoričina kritika postojećih paradigmi i njeno zalaganje za super-poredak islamske paradigme intelektualne vježbe razdvojene od njenih ličnih iskustava, jer je jedan od njenih aksioma da razum i duša istraživača ili naučnika ne smije biti umjetno odvojena u interesu lažne "objektivnosti" ili "profesionalizma". Odmičući se od pozitivističke paradigme i njene fragmentacije jedinstva našeg iskustva zahtijeva, prema njenim riječima, da "slijedimo zlatnu nit našeg vlastitog duhovnog iskustva" (bez da to ikad postane narcisoidna preokupacija odvojena od društva), i ona donosi svoje uvjerenje u valjanost i važnost ličnih iskustava i narativnog istraživanja kao istraživačkih alata iskreno iscrtavajući svoje duhovno i intelektualno putovanje. Čineći to ona pokazuje kako njeno otkriće i poborništvo pomirujuće moći "dijalektičkog razmišljanja" nije bilo samo rezultat "objektivnog" istraživačkog dizajna, već rješavanje velikog ličnog sukoba između zahtjeva usko fokusiranih intelektualnih aktivnosti koje se očekuju od istraživača i

vlastite duhovne težnje i potrebe za cjelovitošću koja se ne može obuhvatiti ponuđenim ograničenim paradigmama.

Udar autorske kritike pozitivizma je u skladu sa dr Badrijevim pobijanjem redukcionističkih pristupa psihologiji koji mogu lišiti ljudska bića bilo kakvih svjesnih osjećaja ili namjera, složenih kognitivnih procesa, duše ili duhovne biti i izjednačiti misleći um sa mehanizmima hemije mozga.

Takva kritika nije iznenađujuća od bilo koga, muslimana ili nemuslimana, s mogućnošću razmišljanja o “znakovima unutar sebe” i o stvorenom svijetu. Od posebnog je interesa i značaja, međutim, njeno shvatanje ograničenja konstruktivizma, uprkos svom opsegu za naturalističke i humanističke metode istraživanja koji imaju izgled holističkog pristupa jer prepoznaju valjanost subjektivnih ljudskih iskustava. Iako je ovaj pristup uistinu manje fragmentiran nego pozitivistički pogled i stoga može služiti, kako ona kaže, kao “stražnja vrata u duhovnost”, još uvijek je neprikosnoveno “ovo-relativno i ovosvjetovno” koje fragmentira stvarnost u višestruke, kontekstualizirane realnosti “onoga što su ljudi vidjeli, osjetili i zapazili”, bez ikakvog upućivanja na “dato”, transcendentno, opsežno, sveobuhvatno, ujedinjujuće, stvarnost. Slično tome, “jedinствена stvarnost” pozitivizma zasigurno nije Jedina Stvarnost tevhida, iako je vođena “objektivnim” traganjem za nepromjenjivim zakonima i mehanizmima.

Obrazovanje je polje koje je naročito ranjivo na promjenu ideologije, ali je isuviše značajno da bi bilo mjesto bitke između konkurentnih paradigmi. Mnogi “vizionarski” edukatori na sekularnom Zapadu sada zagovaraju radikalnu promjenu paradigme od onoga što smatraju da su zastarjele “performanse” modela obrazovanja s naglaskom na nastavnikov prijenos sadržaja kroz kruto određene ciljeve i propisane ishode i stavljajući preveliki naglasak na stjecanje analitičkih vještina razmišljanja. Favoriziraju sistemski model koji zahtijeva sintetičko, interaktivno razmišljanje i vještine kreativnog rješavanja problema sa mogućnošću proizvođenja razumije-

vanja i objašnjenja, a ne pukog nakupljanja informacija - kultura usmjerena na učenika koja promiče vještine samostalnog i cjeloživotnog učenja, društvenu odgovornost i etičke vrijednosti.

Ovi konkurentni modeli na mnogo načina oslikavaju temeljno račvanje između pozitivističkih i konstruktivističkih svjetonazora istraženih u ovoj raspravi i kao što autorica izlaže ograničenja oba modela, tako uvijek moramo imati na umu da kako god modeli upravljaju razvojem sekularnih kurikuluma, čak i oni modeli koji se čine da se kreću prema holističkoj viziji, ovi programi su ograničene ljudske konstrukcije koje se u potpunosti bave horizontalnom dimenzijom obrazovanja i ne mogu biti temelj za istinski holistički islamski kurikulum u kojem je vertikalna dimenzija primarna osovina razvoja. Horizontalne i vertikalne dimenzije su su „vremenska“ i „vječna“ područja znanja koja su prepoznali Ibn Sina i al-Gazali u svojim teorijama znanja, a riječ je, naravno, o vječnom znanju koje musliman nastoji steći, a koje vremensko znanje u svim svojim oblicima samo uslužuje.

Samo kurikulum koji je u skladu sa učenjem Časnog Kur'ana i koji je namijenjen integriranju čovjekovog razumijevanja Boga, univerzuma i vlastite prirode može biti dovoljno prostran da smjesti i pomiri konkurentne paradigme. Islamska perspektiva, uvijek tražeći jedinstvo, sklad i ravnotežu, ne shvata, naprimjer, analitičke i sintetičke modele mišljenja kao proturječne stilove, prethodni nadmašen potonjim u revolucionarnoj školi sutrašnjice, nego ih shvata kao komplementarne sposobnosti, svaki sa svojom odgovarajućom domenom. Ako je lijeva strana mozga previše korištena, ispravka nije pretjerivanje sa “desnim-pametnim” razmišljanjem, nego traženje ravnoteže između dvije strane. Slično tome, ne trebamo se razočarati znanjem zbog kratkovidne vizije scijentizma. Autorica ukazuje na važan iskaz al-Gazalija da je marljivo izučavanje nauka koje se bavi činjenicama i demonstracijom nužno ukoliko duša izbjegava maštovite obmane zamaskirane kao duhovno prosvjetljenje.

To ne kazuje da ponekad velike ispravke nisu potrebne i u mnogim pogledima dr Al Zeera je zasigurno u pravu u apeliranju za priznavanje i vrednovanje ženske intuicije i duhovnosti u svijetu u kojem dominira muška racionalnost, iako moramo biti oprezni da ne padnemo u zamku izjednačavanja muškog i ženskog u potpunosti sa muškim i ženskim spolom, jer imaju daleko veću objašnjavajuću moć kao komplementarni principi, kao *yang* i *yin*, unutar pojedinca. U stvarnom smislu, temeljne dihotomije koje su istražene u ovoj raspravi mogu se podvesti pod ogroman predmet rodnih odnosa, predmet koji treba hitnu raspravu u muslimanskom svijetu.

Vizija jedinstva prenesena od strane autorice još je impresivnija zbog iskrenosti i osjećaja dubokog ličnog angažmana materijalom koji je jasno igrao glavnu ulogu u njenoj ličnoj transformaciji. Izazov je sada muslimanskim edukatorima kako će nastaviti s detaljnim implikacijama opsežnih obrazovnih principa i metoda koje ona izvodi iz holističke islamske paradigme.

Dr. Jeremy Henzell-Thomas

The Association of Muslim Social Scientists (AMSS)

The Book Foundation

Ševal 1421. / Januar 2001.



Uvod autorice

Pisati o islamskoj epistemologiji, islamskoj paradigmi i islamskom obrazovanju je gotovo nemoguć zadatak. Putovanje kroz ovu knjigu za mene je bilo poput pokušaja prelaska okeana u malom brodu sa slabim vještinama i malo znanja o jedrenju. Pri polasku, očarani smo ljepotom i veličanstvenošću okeana, gigantskim valovima koji se agresivno razbijaju na obalama i nježnim povjetarcem koji dodiruje dušu stvarajući misteriozan osjećaj ljubavi i ekstaze. U tom trenutku, mi tragatelji i sljedbenici puta rastrgani smo između onoga što vidimo kao potencijal za učenje dok razotkrivamo misteriju teologije, filozofije i misticizma i činimo ih dostupnima sebi, studentima i svim tragaocima za znanjem. Bila sam, međutim, vrlo svjesna svojih ograničenja i nadmoćnog opsega islamskog znanja. Ali kada sam prebačena u okean islamskog znanja nekom nepoznatom silom, tihim unutarnjim glasom i agresivnom intelektualnom strašću koja je zahtijevala da saznajem, nisam imala puno izbora. Odluka da napišem ovu knjigu bila je izuzetno izazovna, a sjeme je posađeno 1989. godine u mojoj doktorskoj tezi, kada sam bila deset godina mlađa i otvorenija za izazove i rizike. Morala sam prolaziti kroz plime i oseke dijalektike avanturističkog duha poduzimanja rizika i mudrosti godina. Rezultat je bio ova knjiga.

Plovila sam: uz mene je bilo uzbuđenje poduhvata izazovnog putovanja, intelektualna strast, malo znanja i nepokolebljiva vjera u Boga da će me dovesti do pravog puta da vidim svjetlo Istine. Moj kompas na tim olujnim morima i tokom olujnih noći bilo je moje neupitno pouzdanje u Boga. Moja je namjera bila tražiti znanje i dijeliti ga s drugima, kao što smo mi učitelji dužni i raditi prema Svetoj Knjizi islama. Tako sam utješila sebe i rekla da ako obavljam svoju dužnost slijedeći unutarnji glas, Bog će me sigurno uputiti.

Osim povjerenja, vjere i napornog rada, dijalektičko razmišljanje je održalo ravnotežu između zahtjeva razuma i zahtjeva duše. Dijalektičko razmišljanje je okosnica ove knjige. To će biti detaljno objašnjeno u devetom poglavlju zbog svoje važnosti kao načina razmišljanja za razumijevanje Cjelovitost u životu i, Božijom voljom, proizvesti holističko znanje. Stoga se čitaocu preporučuje da pročita odjeljak o dijalektičkom razmišljanju otvorenim i svježim razumom, ostavljajući prethodno pojmljenu dijalektiku i njenu povezanost s Marksovim dijalektičkim realizmom i Hegelovim dijalektičkim idealizmom. Koncept dijalektike se koristi u ovom kontekstu jer riječ "dijalektika" ima mogućnost da obuhvati suprotstavljene ideje kako bi se integrirala i stvorila sinteza i originalna ideja. Bez dijalektičkog razmišljanja, vjerujem, teško bi bilo dati smisao proturječnostima ugrađenim u Cjelovitost. Islamske nauke su toliko raznolike, široke i složene da otvaranje jednih vrata vodi na druga vrata i lahko se može osjetiti da je ona ili on sretno izgubljena/izgubljen od samog početka. Cjelovitost i jedinstvenost islamskog znanja su osobine koje se miješaju i međusobno povezuju svo znanje. Nema prepreka između različitih područja. Sve počinje s Božijim imenom i sve završava s Božijim imenom. Sve teži poimanju Istine razumijevajući mikrokosmos i makrokosmos. Shvatanje Apsolutne Istine je u središtu i srži, neovisno o predmetu ili području - prirodne i fizikalne nauke, društvene nauke, kosmologija ili geografija - i to je ono što islamsku nauku čini

jedinstvenom. Metoda dijalektičkog razmišljanja je značajna jer vodi shvatanju jedinstva i jedinstvenosti u univerzumu i ja/bića. Dijalog ili sukob između suprotstavljenih ideja vodi na kraju prema jednoj originalnoj ideji koja je sinteza oprečnih ideja.

Poglavlje koje slijedi nastoji predstaviti neke aspekte islamske epistemologije s obrazovne tačke gledišta, a ne iz filozofske ili teoretske perspektive. Međutim, naglasak je na metodama koje se koriste za proizvodnju znanja i koje su prikkladne za islamska društava i islamske kulture. Izbor metoda istraživanja i strategija postavlja pitanje šta se smatra valjanim društvenim naukama na koje treba odgovoriti s obzirom na kriterije koji se smatraju valjanim naučnim spoznajama. Jesu li sve istraživačke metode i njihove srodne paradigme jednako valjane? Igraju li sve ulogu u društvenim i ličnim istraživanjima? Kako razumijemo odnose između njih? Pitanja poput ovih su od velikog značaja u ovoj knjizi. Transformacija kroz istraživačke metode i i strategije učenja su stoga od glavnog značaja. Osim pitanja vezanih za proizvođenje znanja, ova knjiga se bavi metodama sticanja znanja i transformacijom kroz poučavanje i učenje. Cjelovitost, jedinstvo, sklad i ravnoteža su važni koncepti ne samo za razvoj islamskih programa i obrazovnih sistema, nego i u svim situacijama, od mikrokosmosa do makrokosmosa, od jastva do svemira. Polarizacija i kontradikcije su svojstvene cijelom životu. Negativne i pozitivne sile međusobno su u neprekidnoj vezi da održavaju živa bića i doprinesu njihovoj evoluciji, rastu i razvoju. Svijest o načelima Cjelovitosti, jedinstva, mnoštva i odnosa između njih pomaže razviti razumijevanje, otvorenost, toleranciju i integritet. Ova svjesnost pomaže ljudima da rade na širem temelju znanja pomoću kojih mogu vidjeti iznad i izvan informacija pruženih pomoću osjetila. To također pomaže pojedincima da doživljavaju i shvataju jedinstvo kroz višestrukost jastva, prirode i univerzuma. Na taj način, pojedinci mogu naučiti da je Bog stvorio proturječnosti ne da se sukobljavaju, nego kao sredstva

za otkrivanje i razumijevanje suptilne inteligencije Jednog i mnoštva na različitim razinama i različitim dimenzijama. Ljudi tada mogu shvatiti snage rasta i evolucije i raditi s tim snagama, umjesto protiv njih.

Dio I sastoji se od dva poglavlja. Prvo poglavlje se bavi ličnim iskustvima i ukratko predstavlja moje intelektualno i duhovno putovanje. Drugo poglavlje prezentira duhovnost iz ženske perspektive. To je dio koji, nadam se, doprinosi promjeni paradigme u savremenoj islamskoj literaturi. Pod tim mislim na uključivanje ličnih iskustava kao osnove za otkrivanje i obznajivanje priča ili događaja iz prošlosti i načina na koji su ti događaji sudjelovali u stjecanju i rekonstrukciji znanja. Razmišljanje o ličnim iskustvima omogućava da se shvate skrivena značenja događaja koji inače prolaze nezapaženim. Razmišljajući, sposobni smo rekonstruirati naša iskustva u svjetlu sadašnje situacije i novo znanje koje stičemo. Počinjanje od sebe, vjerujem, presudno je za studente i naučnike. Ako je cilj doprinijeti stvaranju islamskog znanja, kao što većina savremenih muslimanskih naučnika zagovara, onda je nužno preispitivanje unutarnje duše. U ličnim iskustvima su skrivene priče duše, priče koje dotiču srž; znamo da nisu samo važne, nego također i svete. Visoko cijenimo ova iskustva jer znamo da jesu stvarna i i to je jedino što znamo. 'Islamsko znanje' se koristi u ovoj knjizi da označi znanje koje se temelji na islamskoj paradigmi i koje proizlazi iz islamske epistemologije i islamske metodologije. Tako diplomanti i naučnici mogu kreirati i proizvesti znanje koje je prikladno za islamske zajednice i koje se bavi njihovim interesima i problemima. Proizvođenje islamskog znanja je glavno pitanje u ovoj knjizi; razmišljanje o ličnom iskustvu pruža istraživačima neposredan, stvaran i izvorni tok znanja koje je dugo zanemarivano i umanjivano od pozitivista.

Ova je knjiga ukorijenjena u mojim ličnim iskustvima. Pouzdala sam se u teorije ličnih iskustava od Platona do Deweya i

povjerovala mudrosti svoga profesora, M. Connellyja, koji me ohrabrio da ispričam svoje priče, jer se i on volio referirati na lična iskustva i razmišljati o njima. Počela sam putovanje nevoljko, vjerujući da će taj poduhvat biti ličan, a ne akademski ili profesionalan. Prvo sam se osjećala neugodno, spotičući se u tami podsvijesti. Postepeno, počela sam vidjeti odsjaj svjetlosti tu i tamo. Onda sam odjednom bila na otvorenoj ravnici s plavim nebom preplavljenim suncem. U trenutku ostvarenja, vidjela sam tapiseriju svog života ispred sebe. Vidjela sam zlatnu nit duhovnosti i ljubav tkanu u onoj tapiseriji s jednog kraja na drugi. Shvatila sam sukob između intelektualne i duhovne strane moga bića i osjetila sukob Istoka i Zapada i u mome društvu. Poslije borbe kroz sukob, dosegla sam stepen pomirenja u sebi i nadala se da će se to isto dogoditi i u društvu. Iz dijaloga, razgovora s 'drugim' možemo doseći fazu pomirenja.

Ova knjiga je rezultat mukotrpnog pretraživanja, napornog rada i razmišljanja koje je započeto 1989. godine. Bez takvog razmišljanja, trebala sam nastaviti svoja pozitivistička razmišljanja i biti napredna u mjerenju, evaluaciji i statistici. Ipak, osjećajući se praznom iznutra i otuđenom od sebe i svoje kulture, nakon spoznaje duhovnosti u mome životu (ili ono što zovem zlatnom niti) 1989. godine, počela sam čitati islamske klasike i enciklopedijska djela velikih muslimanskih učenjaka. Od tada pišem o stajalištima islamske paradigme i pokušavam utkati u svoje učenje i teorije učenja i poučavanja. Obrazovanje je za mene i moje studente na univerzitetu postalo mnogo smislenije kad je bilo zahvaćeno iz islamske, holističke perspektive. Upoznavajući se sa islamskom paradigmom i islamskom epistemologijom na predmetima o evaluaciji i metodama istraživanja, studenti su počeli analizirati i razumijevati teorije psihologije, sociologije i obrazovanja iz te perspektive. Njihova izloženost islamskoj epistemologiji utjecala je na njihov cjelokupan univerzitetski život. Otpočeli su putovanja samoistraživanja i refleksije.

Iako se prvi dio ove knjige može činiti prilično neobičnim ili čak neprihvatljivim nekim naučnicima koji pripadaju konvencionalnim školama mišljenja, zbog uključivanja mojih ličnih iskustava u naučni rad, za mene je to dio koji doprinosi unapređenju alternativne paradigme koja je glavna tema ove knjige. Jedan način ponovnog zadobivanja naše Cjelovitosti i svetosti u obrazovanju je povezivanjem našeg unutarnjeg bića kroz naša intimna iskustva. Ponovno kazivanje ovih iskustava, međutim, dopušta nam da ih rekonstruiramo i procjenjujemo u drugom svjetlu. Rekonstrukcija iskustava, međutim, olakšava transformaciju koja bi trebala biti cilj obrazovanja. Stoga, čitatelji ove knjige trebali bi se sjetiti da je ovo drugačija vrsta naučnog rada koji ima za cilj integriranje ličnog i profesionalnog, intelektualnog i duhovnog, unutarnjeg i vanjskog tako da ispuni tezu Cjelovitosti i svetosti u obrazovanju.

Cilj pisanja ove knjige bio je da potaknem muslimanske studente u Sjevernoj Americi i Evropi da razmisle o svojim ličnim iskustvima, pronađu zlatnu nit u svojim životima, prepoznaju je i iskoriste u njihovim ličnim i profesionalnim životima. Želim ohrabriti postajanje cjelovitog i priznavanje Svetoga koje je unutar svakog, čineći ga dijelom svakodnevnog života. Trenutak ostvarenja Svetog i njegovog priznavanja će biti prekretnica u njihovim životima i neizbježno će njihovo studiranje uzeti islamski zaokret. Neovisno o tome šta oni studiraju – prirodne nauke, tehnologiju, sociologiju, psihologiju ili astronomiju – kada počnu analizirati teorije na tim poljima iz islamske perspektive, duhovno i sveto prožimat će prirodno i duboko.

Poglavlje drugo je odraz duhovnosti iz ženske perspektive. Neki čitatelji se mogu zapitati: zašto ženska duhovnost zasebno, a ne duhovnost općenito? Odgovor je jednostavan. Brzi pregled onoga što je napisano o islamskoj duhovnosti će pokazati da su većinu djela napisali muškarci i da odražavaju mušku perspektivu duhovnosti. Kao akademska žena koja ima određenu per-

spektivu o duhovnosti i znanje ukorijenjeno u duhovnosti, uključujem ovo poglavlje da predstavim svoje stavove i ohrabrim žene koje imaju različite ili slične stavove da ih priznaju i podijele s drugima. Davanje glasa ženskoj duhovnosti kao glavnoj komponenti islamske teorije znanja, vjerujem, bitno je za razvoj koncepta Cjelovitosti i svetosti u životu i obrazovanju. Svrha ovog poglavlja je da prikaže žensku duhovnost općenito i njen utjecaj na stvaranje islamskog znanja koje je cjelovito i koje brine o razumu i duši. Neki se čitatelji mogu upitati o relevantnosti duhovnosti za teorije znanja. O ovome će se detaljno raspravljati u drugom poglavlju da se pokaže Cjelovitost islamske epistemologije i objasniti da je znanje intelektualno i duhovno. Srž ove knjige je da razvije obrazovanje utemeljeno na islamskoj epistemologiji koje služi intelektualnim i duhovnim potrebama ljudskih bića.

Historija islama puna je duhovnih ženskih svjetiljki koje su svojom ljubavlju i duhovnošću njegovale muškarce i žene koji su, zauzvrat, postali veliki sufijski stručnjaci, učenjaci i predani vjernici koji su branili islam do zadnje kapi svoje krvi. Međutim, historija se ne usredsređuje na žensku duhovnost, pretpostavljajući da je to jedna od njihovih prirodnih osobina, naročito žena *ahl al-bayta* (Poslanikove a.s. porodice). U objavljenj literaturi, kako na Istoku tako i na Zapadu, jedina žena koja je privukla široku pažnju naučnika je Rabi'ah al-Adawiyya, mistična sufijka čija je nesebična ljubav prema Bogu poznata diljem svijeta. Uprkos jedinstvenosti Rabijinog mističnog putovanja, mi obične žene, profesionalne i neprofesionalne, imamo poteškoća u razumijevanju njenog misticizma i njenog mističnog puta. Živimo u različitom vremenu i prostoru, dok duhovnost, zlatna nit, prolazi kroz tapiseriju naših života od rođenja do smrti. Ja priznajem i odajem čast ovoj vrsti duhovnosti i zovem to praktičnom duhovnošću: prakticiraju ga milioni muslimanskih žena na Istoku i Zapadu. Duhovnost je najbolje čuvana tajna žene. Osnažuje je,

ojačava i stoga joj pruža različite načine i značenja znanja - u sticanju i produkciji znanja, koje su glavne teme u ovoj knjizi. Drugo poglavlje je bilo nadahnuto trima izvorima: Rabijinim mističnim putovanjem, al-Gazalijevom teorijom znanja i kineskim konceptom *yin* i *yang*.

Dio II sadrži dva poglavlja. Treće poglavlje je pregled literature o konvencionalnim i alternativnim paradigmatama i priprema temelj za islamsku paradigmu. Za obje paradigme o pitanjima se raspravlja na tri razine: ontološkoj, epistemološkoj i metodološkoj. Naglasak rasprave je na filozofskim pitanjima koja podupiru metodologiju istraživanja. Treće poglavlje osvjetljava dvije glavne teorijske perspektive koje dominiraju u društvenim naukama, pozitivizam i konstruktivizam/interpretativizam, potonji je također nazvan naturalistička paradigma. Treće poglavlje je uglavnom zasnovano na idejama koje su razvili Guba i Lincoln¹ o paradigmatama. Istraživači prirodnih nauka imaju tendenciju da vide svijet, i slijedom toga bilo koji fenomen kojim se bave, kao vidljiv, kontroliran i fragmentiran u diskretne, nezavisne atome. Atomizacijom problema, naučnici istražuju i kontroliraju varijable pod određenim uvjetima i manipuliraju specifičnim, kako bi kontrolirali neke i slučajno odabrali druge. Time se nameću ograničenja prethodnih uvjeta i ishoda. Prirodoslovni istraživači čine suprotne pretpostavke višestrukih stvarnosti koje su međusobno povezane i neodvojive. Smatraju se da se pojave razilaze, a ne konvergiraju u jedinstvenu istinu kao u naučnom istraživanju.

Svaka paradigma temelji se na pretpostavkama o vezi ispitivač-učesnik. Naučna paradigma pretpostavlja da nema veze između ispitivača i predmeta ispitivanja. Ispitivač vjeruje da je moguće zadržati razumnu udaljenost od pojave. Konstruktivističko/naturalističko ispitivanje temelji svoj pristup na prvoj

1 Guba, Egon G., Lincoln, Yvonna S.: *Naturalistic Inquiry*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1985.

pretpostavci o međusobnom odnosu višestrukih realnosti, razmatra njihovu interakciju među tim realnostima i vidi interakciju između istraživača i predmeta iznimno važnom.

Paradigme se temelje na različitim pretpostavkama o prirodi istine. Naučnici istraživači pretpostavljaju da je priroda stvarnosti jedna i da se stvarnost može segmentirati i kontrolirati. Slijedom toga, ispitivači prisiljavaju uvjete za konvergenciju i traže sličnosti.

Očigledno je njihov interes uopćiti i razvijati univerzalna pravila za konstituiranje teorije, koje se trebaju nametnuti prirodnim i društvenim okvirima. Prirodoslovni naučnici oslanjaju se snažno na prikupljanje podataka i razumijevanje situacije, interakciju između njih i njihovih učesnika, što je osnova za 'debele' i bogate opise. Generalizacija obično nije u interesu prirodoslovaca istraživača, jer se usredsređuju na razlike, jedinstvenost i idiosinkrazije, a ne na sličnosti. Naturalističko istraživanje tako dovodi do razvoja specifične, ne-univerzalne baze znanja koja se fokusira na razumijevanje pojedinih slučajeva.

Četvrto poglavlje pruža kritički osvrt na pozitivizam i konstruktivizam i neprikladnost obje paradigme za proizvođenje islamskog znanja. Sve postojeće paradigme su fragmentirane i redukcionističke i imaju ili/ili osobine. Nijedna paradigma, čak ni alternativne paradigme kao što su naturalistička paradigma i kritička teorija, nema sposobnost suočavanja s obje suprotnosti istovremeno: apsolutne i relativne, objektivne i subjektivne, fiksne i vremenske i tako dalje. Moj argument se temelji na pretpostavci da je stvarnost, sa islamske tačke gledišta, jedna; ta se stvarnost sastoji od svih očiglednih suprotnosti koje se, zapravo, nadopunjuju. Poricanje jedne strane stvarnosti, subjektivne ili objektivne, uzrokuje podjelu u nečijoj svijesti i stoga i u našoj sposobnosti da percipiramo cjelinu kao jednu. Potrebna je ravnoteža između intelektualnih i duhovnih strana nečijeg bića, vodeći ga do Cjelovitosti i svetosti. Dalje objašnjavam ograničenja

obje paradigme u pogledu obuhvatanja metafizičkih pitanja i koncepata kao što je svijet nevidljivoga, Bog, Sudnji dan i vječni život. Islamska paradigma je ukorijenjena u takvim metafizičkim konceptima.

Treći dio sastoji se od tri glavna poglavlja. Peto poglavlje prezentira islamski svjetonazor, koji je religijski, filozofski i racionalan. To je svjetonazor tevhida, monizma, u pogledu Boga kao Apsolutne Stvarnosti i Izvora Postojanja. Tevhid je suština islama, to je čin priznavanja Boga kao Jednog, Apsolutnog, Vječnog i Transcendentnog Stvoritelja.

Budući da je tevhid suština islama, detaljno će biti raspravljen, jer taj koncept teče kroz ovu knjigu poput rijeke koja teče kroz doline i ravnice i donosi život obližnjim zemljama. 'Dijalektika tevhida' je temelj ove knjige, koji ujedinjuje ideje i daje im život. Koncept 'dijalektike tevhida' - svojim različitim i naizgled suprotnim manifestacijama - može kod nekog izazvati nelagodu zbog paradoksalnog značenja koje nosi. Tevhid znači jedinstvo i jedinstvenost, dok dijalektika označava suprotstavljene ideje i sukobe. Međutim, za mene je to drugi način razumijevanja 'Jednog i mnoštva'. Dijalektika je prirodno ugrađena u tevhid, kao što će to kasnije biti objašnjeno: jednostavno, dijalektički put vodi tevidu.

Islamski svjetonazor nije čisto vjerski. Jedinstvenost islama je u ovom dubokom i izazovnom vjerovanju u materijalne i religijske svjetove. Muslimani trebaju živjeti ovaj život i umjereno uživati u Božjim darovima, ali vjerovati u onaj svijet i smatrati ovaj život kao smisljeno putovanje koje treba biti kultivirano znanjem i dobrim djelima. Znanje i dobra djela trebaju ih uzdići na višu razinu čovječanstva i savršenstva, približiti ih Bogu i stoga vječnom životu. Ova mješavina dviju krajnosti je ono čemu islam teži: kombinaciji vjerskog i materijalnog života.

Šesto poglavlje predlaže islamsku paradigmu za islamske univerziteti i proizvodnju islamskog znanja: cjelovitu, sveobuhvatnu i integriranu paradigmu koja može obuhvatiti Cjelovitost

islamske misli. Jedan od ciljeva knjige je prezentirati i uspostaviti temeljne principe islamske paradigme koja će postaviti kamen temeljac za islamske teorije. Predložena islamska paradigma uključuje šest principa koji imaju za cilj razvijanje

1. Islamske duhovne psihologije i jedinstvo jastva
2. Islamske epistemologije i jedinstvo znanja;
3. Islamske ontologije i metafizike i jedinstvo kosmičkog poretka;
4. Islamske eshatologije i jedinstvo života;
5. Islamske sociologije i jedinstvo zajednice;
6. Islamske metodologije tevhida i krajnje jedinstvo.

Zajednička tema u svim principima islamske paradigme jest dijalektika tevhida. Islamska paradigma kao cjelovita, integrirana paradigma je božanska, duhovna, vjerska, vječna, stalna, apsolutna i idealna. S druge strane, ljudska je materijalna, racionalna, privremena, promjenjiva i relativna. Ove dvije suprotnosti su intimno isprepletene tevhidom.

Ukratko, islamska paradigma je sveobuhvatna, razvojna, svrhovita i integrirana. Temelji se na kur'anskom svjetonazoru i izvodi svoje principe iz Svetog teksta. Time svi principi islamske paradigme vode do realizacije jedinstva Božanskog Principa. Duhovna psihologija ujedinjuje tijelo, razum i dušu kao jednu jedinstvenu cjelinu. S obzirom da je islamska epistemologija cjelovita, bavi se svjetovnim i naučnim, kao i religijskim i duhovnim aspektima znanja. Uz to, islamska ontologija i metafizika naučno i duhovno bave se cjelovitošću kosmosa i prirodnog poretka, te prirodom i univerzalnim zakonima. Osim toga, islamska eshatologija bavi se pitanjima budućeg života kao i pitanjima sadašnjosti. Ovo privlači studente da razmišljaju o oba svijeta, ali da se sjećaju kako je ovaj svijet sredstvo koje treba biti kultivirano za kraj, za budući život. Nadalje, islamska metodologija tevhida pomaže muslimanskim studentima da razumiju kontroverzna pi-

tanja života i obrazovanja. Ona također pomaže njihovom dijalektičkom i kritičkom mišljenju, koji se smatraju najvišim stepenom razvoja odraslih. Konačno, islamska sociologija bavi se društvenim i pitanjima zajednice, jer se smatra dužnošću svakog pojedinca da sudjeluje, razvija i poboljšava društveni život.

Četvrti dio knjige prezentira transformativno istraživanje i sastoji se iz dva poglavlja. Nakon izlaganja teorijske strane islamskog svjetonazora - islamske paradigme i islamske epistemologije – ovaj dio naslovljava ciljeve pružanja praktičnih metoda i strategija univerzitetskim studentima da implementiraju ideje iz trećeg dijela knjige, krećući se stoga od teorije prema praksi. Osmo poglavlje "Transformativne metode istraživanja", predlaže metode istraživanja u transformativnom istraživanju. Preporučuje se nekoliko metoda s obzirom da koriste otvorene sisteme i disipativne strukture kako bi omogućile istraživaču i pojavi koja se izučava da imaju slobodnu interakciju i razvijaju se kroz istraživanje. Teorija disipativnih struktura objašnjava "ireverzibilni proces" u prirodi: kretanje prema višim i višim stepenima života. Prezentira se u ovom kontekstu jer objašnjava misteriju transformacije i njenu sposobnost da ponudi naučni model transformacije za svaki nivo, čineći ga relevantnim za svakodnevni život. Teorija disipativnih struktura je detaljno objašnjena u osmom poglavlju kako bi pokazala svoju relevantnost za transformaciju i proizvodnju islamskog znanja. Međutim, ono što čini bilo koji način istraživanja islamskim nije samo metoda, već i islamska paradigma koja se koristi u vođenju istraživanja i tumačenju podataka.

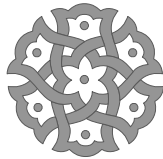
Kombinacija transformativne metodologije i islamske paradigme kao sredstva tumačenja i analiziranja podataka čini ove metode prikladnim za proizvodnju islamskog znanja. Fenomenologija, hermeneutika, heuristika i narativno istraživanje predlažu se kao alternativne metode istraživanja koje mogu pomoći studentima i istraživačima u proučavanju glavnih osjetljivih pi-

tanja, kako holistički tako i u punini značenja. Fenomenologija i hermeneutika se mogu koristiti za sociološka i kulturna pitanja, ali je potrebna cjelovitija perspektiva, bliska pojavi i koja zahtijeva od učesnika da obznane svoje priče i konstruiraju značenja iz svojih iskustava. Stoga se heuristički i narativni pristupi lakše podešavaju ličnim i intimnim iskustvima te se priče duše i srca mogu lakše istražiti. Bliska veza između istraživača i pojave koja se istražuje transformira sve strane prema višim i dubljim razinama. Još važnije, tokom transformacije, istraživač postaje svjestan kontroverznih i kontradiktornih pitanja i postepeno shvata Cjelovitost i jedinstvo makrokosmosa i mikrokosmosa.

Kao što se osmo poglavlje odnosi na metodološka pitanja iz perspektive istraživanja i produkcije znanja, tako se deveto poglavlje bavi metodološkim pitanjima iz perspektive podučavanja i u pogledu sticanja znanja. Da bi student mogao razmišljati holistički, ona ili on moraju biti izvježbani i opremljeni metodama koje razvijaju razum i discipliniraju dušu. Većina obrazovnih institucija na Istoku i Zapadu samo ograničavaju ljudska bića na razum, a zanemaruju dušu. Na taj se način stvaraju neuravnotežena ljudska bića sa naprednim intelektualnim sposobnostima, ali duhovno osiromašena i slaba. Metode koje se ovdje sugeriraju su dijalektičko razmišljanje, refleksija i meditacija, razgovor i dijalog.

Prvi pristup je dijalektičko i kreativno razmišljanje koje će pomoći studentima da razvijaju svoje intelektualne sposobnosti i tako uspostave intelektualnu povezanost. Jednostavno rečeno, uspostaviti će se veza tijela i razuma. U svojim obrazovnim iskustvima, neki studenti u islamskim zemljama osjećaju duhovni vakuum kojem treba odgovarajuće odgovoriti kako bi se ispuni la misija Cjelovitosti. Studenti su odvojeni od svojih unutarnjih bića. Drugo, molitve, razmišljanja i meditacija će se baviti ritualima obožavanja i terapeutskim metodama za povezivanje studenata sa svojim unutarnjim bićem. Duhovna povezanost se

može postići tako da ona ili on postane cjelovita osoba. Mora se pomenuti da ne postoji jasna podjela između različitih ljudskih moći. Kategorizacija na ovom mjestu razjašnjava ideje povezanosti, iskustava i unutarnjeg bića. Treći pristup u procesu ujedinjavanja studenata sa svojim unutarnjim bićem/ja i okolinom je da se promovira razumijevanje drugih pomoću hermeneutičkih metoda kao i razgovorom. Tako se uspostavljaju komunikacija i dijalog između pojedinaca u društvu, između roditelja i djece, između učitelja i učenika i tako dalje. To će pomoći studentima da ujedine polarizaciju u društvu i potaknu komunikaciju. U tom procesu, cijela osoba je povezana sa ujedinenim društvom.



Razmišljanja o ličnim iskustvima



PRVO POGLAVLJE

Duhovno i intelektualno putovanje

*Žaljenje nečijeg vlastitog iskustva je sprečavanje nečijeg razvoja.
Poricati nečije vlastito iskustvo je staviti laž u usta nečijeg života.
To nije ništa manje nego poricanje duše.*

Oscar Wilde

Odluka da uvrstim svoja iskustva kao dio ove knjige nije bila jednostavna, kao ni proces prolaženja kroz patnje rekonstrukcije različitih višegodišnjih iskustava. Međutim, s obzirom da su ideje u ovoj knjizi ukorijenjene u mom ličnom, obrazovnom i profesionalnom životu, ključno je za mene uvrstiti ova iskustva kako bih pokazala korijene intelektualnog i duhovnog razvoja moga djelovanja. Sjeme za ovu knjigu leži u mojoj doktorskoj disertaciji.² Osvrt na ova iskustva također pokazuje kako se studije mogu smatrati kao veza između prošlosti i budućnosti te između individue i društva.

Iako su lična iskustva „lična“, kada se mi kao ljudska bića osvrćemo na njih i dijelimo ih sa drugima, shvatimo do koje mje-

² Al Zeera, Z.: *Evaluation of the Orientation Program at the University of Bahrain: A Socio-Cultural Perspective*, doktorska teza, University of Toronto, Canada: 1990.

re su naša lična iskustva pomiješana i međusobno povezana sa „drugima“ i sa društvenim iskustvima. Počnemo uviđati zajednički temelj koji dijelimo sa drugima i sličnost naših iskustava. Dijeleći naša lična iskustva, također ustvrđujemo jedinstvenost svih ličnih iskustava. Osvrt na moja lična iskustva pomogao mi je u prvom redu da ustanovim, a potom razvijem svoje dijalektičko razmišljanje, koje mi je zauzvrat pomoglo da se krećem između svojih intelektualnih i duhovnih iskustava, između Istoka i Zapada te između iskustava društva i zajednice i mojih ličnih priča. Reflektirajući i kazujući svoje lične priče, naučila sam kako konstruirati i rekonstruirati prošla iskustva u svjetlu novog saznanja. Spoznala sam kako mi kao ljudi izvlačimo značenja iz naših iskustava i to je ključni dio bivanja čovjekom. Mi proživimo mnoga iskustva, ali ako ne promišljamo o njima i ne rekonstruiramo njihova značenja (što obično ne učinimo), ona prođu kroz našu svijest i uskladište se u podsvijesti sve dok ih neki događaj ne pokrene i vrati u život. Tako mi je promišljanje o ličnim iskustvima uvijek pomoglo da razumijem i vrednujem priče na mome putovanju kao važne za moj duhovni i intelektualni razvoj. Polanyi je rekao:

Kao ljudska bića neminovno moramo posmatrati univerzum iz središta koje leži u nama i govoriti o njemu pojmovima ljudskog jezika oblikovanog potrebama međuljudskih veza. Svaki pokušaj da se rigidno uklone naše ljudske perspektive iz slike svijeta vodi apsurdnosti.³

Ako ne vrednujemo naša iskustva koja su duboko u nama, uvijek ćemo se osjećati otuđenim od sebe samih. Kao što je Oscar Wilde s pravom kazao, poricanje naših iskustava bilo bi poput poricanja duše. Mi kao ljudska bića znamo šta znači poricanje duše. Znamo kakva je bol odvajanja uzrokovana poricanjem duše. Spoznala sam važnost refleksije na lična iskustva i uvrštavala ih u pisanje i istraživanja dok sam studirala na Univerzitetu u Torontu.

3 Polanyi, Michael: *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958., str. 3.

Kada sam svoje studije obavljala tamo, spoznala sam da sam poricala svoju dušu i duhovna iskustva i odvajala ih od intelektualnih iskustava i profesionalnog života, kao da sam imala dva odvojena života. Osvrnut ću se na ovo pitanje kasnije u ovom poglavlju da podijelim sa čitaocem zbnunjenost i bol prouzrokovanu takvim poricanjem.

Istraživanje i razmišljanje su uvijek utemeljeni na ličnim interesima. Čak i kada su pitanja koja nas zaokupljaju, kao istraživače, uglavnom društvena, politička, duhovna ili se tiču čovječanstva općenito, uvijek visoko stoje lični razlozi zašto ta mnogo univerzalnija pitanja nama toliko mnogo znače. Od 1988. stalno se pitam zašto sam zaokupljena islamskom epistemologijom i islamskim obrazovanjem. Nisam imala naročit interes za islamska pitanja. Uvijek sam bila prakticirajuća muslimanka i odgojena sam u konzervativnoj muslimanskoj kući od strane voljenih i brižnih roditelja otvorenog uma. Tako da religija nije bila pitanje za mene. Prihvatila sam je i prakticirala kao dio moga svakodnevnog života.

Tek 1988. godine, kada sam počela preispitivati svoja lična iskustva shvatila sam da sam postajala posebno zaokupljena islamskim pitanjima i islamskim obrazovanjem jer je moj islamski religiozni identitet bio izazvan na univerzitetu. Tek tada sam shvatila važnost moje religije za mene. Vidjela sam da sam religiju uzimala zdravo za gotovo. Kada sam bila izazvana, zaštitnički i odbrambeno sam se postavila. Iako islam nije trebao moju zaštitu i odbranu, štitila sam svoj islamski identitet i duhovnost, sveto znanje čuvano u mojoj duši i smješteno tiho u mojoj svijesti.

Kazivanjem priča samoj sebi i promišljanjem o njima, postala sam svjesna važnosti narativnog istraživanja kao istraživačkog metoda koji omogućava nama kao piscima i istraživačima da osvijetlimo neka naša lična iskustva. Čineći to, rekonstruiramo naša iskustva i kreiramo značenja koja nam pomažu da razumijemo, vrednujemo i cijenimo ta iskustva ili ih odbijemo

pokušavajući se nositi s njima na svjesnoj razini. Ono što je sigurno istina jeste da mi vjerujemo određenim istraživačkim metodama i refleksijama zato što za nas imaju smisla, moguće čak i zbog toga što su podesni za istraživanje i rekonstrukciju ličnih iskustava. Za refleksiju ličnih iskustava, oslanjam se na narativno istraživanje kao jednostavan, ali i dalje dubok metod analize.

Vjerujem da će neki čitaoci biti suzdržani ili čak odbiti uključivanje ličnih iskustava nepoznatog autora u naučnu knjigu. Suzdržanost je, vjerujem, ukorijenjena u tradicionalnoj školi mišljenja koja razdvaja lično od profesionalnog i subjektivno od objektivnog. Možda je vrijedno podsjetiti čitaoce da je glavna tema ove knjige promicanje alternativne holističke paradigme za razvijanje holističkog obrazovanja, obrazovanja koje dotiče lično kao i profesionalno kao cjeloviti entitet. Pitanja subjektivnosti i objektivnosti se raspravljaju detaljno u kasnijim poglavljima. Kao što Morgan izjavljuje:

Postoji doprinos znanja ako istraživač može identificirati generički proces ili obrazac kroz koji će ljudsko biće konstruirati i učiniti smislenim svoje stvarnosti... Dokazi generirani interpretativnim istraživanjem mnogo su vjerovatniji da će biti prizvani prije nego opsežni, zadržani, odbačeni, prerađeni kroz buduće studije. Zaključci studije pružaju samo početnu tačku u kontinuiranom krugu istraživanja.⁴

Vjerujući u snagu objelodanjivanja ličnih iskustava kao načinu rekonstruiranja nečijega znanja, primjenjujem to što zagozavam, počevši od sebe, kao prvi korak u primjeni alternativne paradigme te udaljavajući se od konvencionalne pozitivističke paradigme.

Svjesna sam da nisam al-Gazali, Muhammed Iqbal, Heidegger ili bilo koji sjajni mislilac kada uvrštavam svoja iskustva u naučnu knjigu. Međutim, obični sam naučnik koji je bio u nevolji

4 Morgan, Gareth, (ur.): *Beyond Method: Strategies for Social Research*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1983., str. 398.

zbog fragmentiranih metoda poučavanja i istraživačke metodologije kako u školi, tako i na univerzitetima i koji pokušava otkriti uzroke te nepovezanosti. Također sam uvjerena da većina ljudi u akademskom ili profesionalnom svijetu su obični, poslu predani ljudi koji pokušavaju učiniti smislenom svoju stvarnost. Tako obični ljudi mogu povezivati svoja iskustva i imati koristi.

Kada sam imala intelektualni i duhovni konflikt 1988. godine, nisam znala da reflektiranje na protekla iskustva i prepričavanje priča iz djetinjstva mogu pomoći u razumijevanju korijena konflikta koji su duboko zakopani u djetinjstvu. U djetinjstvu su postavljeni temelji djelovanja razuma. Zašto mi kao ljudi mislimo na način na koji mislimo? To nije zbog iskustva odraslosti ili univerzitetskog obrazovanja. Biografija našeg ranog djetinjstva zasigurno ima nešto s tim. Priče pokazuju kako je mnogo toga više skriveno u našim životima nego što na početku ustvrdimo. Trebamo biti poučavani da uzimamo naša iskustva ozbiljno. Uvjerena sam da skriveno u našim životima su izvori koji, ako su u pravo vrijeme točeni, mogu ugasiti žeđ za razotkrivanjem izvora naših nastojanja, bola i konflikta.

Direktni susret sa našim vlastitim životnim pričama za nas predstavlja način samospoznavanja i, osim toga, način dolaženja do mudrosti. Stoga, svaki događaj je ovisan o pripovijesti, a svaka pripovijest je ovisna o širem pripovijesnom kontekstu. Ovaj širi pripovijesni kontekst proizlazi iz nečije historije, tradicije, religije i društva ili zajednice ljudi s kojima dijelimo pripovijesti. Gledati na pripovijesti izvan šireg pripovijesnog konteksta ili izvan zajedničke historije društva je obmanjujuće i besmisleno. Ako su nama muslimanima naše lične i odvojene priče podijeljene i oblikovane širim islamskim pripovijesnim kontekstom, one mogu pružiti mlađim generacijama bogata lična iskustva na koja se mogu pozvati. To ih ohrabruje da razmišljaju o ličnim iskustvima i smjeste ih u širi islamski kontekst. Muslimansko historijsko sjećanje na kolonizaciju nije učvršćeno, niti je u mome ličnom sjećanju epizo-

da vezana za kolonizaciju i štetu prouzrokovanu islamskom ummetu i islamskom društvu u prošlosti i sadašnjosti.

Historiografija je oblik društvene memorije koju moderna psihologija smatra irelevantnom za ličnu memoriju. Osim toga, nedvojbeno, moderna psihologija je oštetila ljudski razum i dušu primjenjujući neodgovarajuće, nehumane teorije i istraživačke metode. Značenje bilo koje priče je ukorijenjeno u historiji i društvenoj grupi, ne samo u razumu pojedinca. Priče uvijek dobivaju značenje u vezi sa drugim pričama, od kojih su neke ukorijenjene u kolektivnom sjećanju zajednice.

„Zbirke pripovijesti su dio znanja koje sjedinjuju bilo koju kulturu. Zbirke priča kojima imamo pristup i sa kojima se slažemo, uspostavljaju naše povjerenje u društveni sistem u koji vjerujemo“.⁵

Stoga, ukorjenjujući svoje ideje o islamskoj epistemologiji u svojim ličnim iskustvima, namjeravam doprinijeti muslimanskom kolektivnom sjećanju reflektirajući lična iskustva. Također mi je namjera da učvrstim svoja intelektualna i duhovna iskustva u svome islamskom odgajanju kako bih odslikala jedinstvo znanja i jedinstvenost iskustva. Duhovnost je uvijek bila suštinski dio moga života od djetinjstva, ali ja o tome nikad nisam mislila ili ga označavala kao takvog, tako da se nikad nisam smatrala duhovnom osobom. Postojala je harmonija između razuma, tijela i duše. Harmonija je bivala snažno poremećena nekim činiocima, od kojih je jedan duboki osjećaj odvojenosti razuma i duše koji sam iskusila na svome doktorskom programu na univerzitetu.

Reflektirajući lična iskustva, želim također ohrabriti studente i naučnike da slijede zlatnu nit svojih duhovnih iskustava i da ožive Cjelovitost i svetost svog islamskog identiteta ili gubitak tog identiteta u suprotnom slučaju. Muslimanski studenti mogu aktivno doprinijeti u konstruiranju i rekonstruiranju islamskog znanja ne samo birajući naslove vezane za islamski ummet nego također,

5 Pellegrini, A. D.: *Narrative Thought and Narrative Language*, ur. Bruce Britton, A. D. Pellegrini, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1990., str. 222.

mного važnije, koristeći istraživačke metode koje su ukorijenjene u islamskoj paradigmi i interpretirajući svoje studije iz islamske perspektive i unutar islamske paradigme.

FRAGMENTACIJA I CJELOVITOST

Kada sam prvotno odlučila uključiti poglavlje o svojim ličnim iskustvima u ovu knjigu, podijelila sam poglavlje na dva odjeljka:

- 1) intelektualno putovanje i
- 2) duhovno putovanje.

Pokušavajući odvojiti događaje i iskustva te ih kategorizirati, osjećala sam se nekako uznemirenom iznutra i nisam mogla odrediti izvor tog osjećaja. Osjećala sam se frustrirano zbog teškoće razdvajanja iskustava. Iznenada, spoznala sam da je neprijatnost stvorena ovom kontinuiranom tenzijom bila zbog pokušaja da razdvojim razum od duše. Borila se sam protiv ovog konflikta od 1988. godine. Fragmentacija sebstva i znanja glavna je tema ove knjige i pokušavam je objasniti; moj cilj je da to izbjegnem u obrazovnom sistemu i svom ličnom i profesionalnom životu. Još se uhvatim da padam u zamku odvajanja, kategorizacije i fragmentacije.

Moj naučni trening kategoriziranja, analiziranja i objektiviziranja napadao je moje pisanje i refleksije. Shvatila sam da nema odvajanja između moje duše i moga razuma. Moja duhovna i intelektualna putovanja su bila jedno, a miješanje ovoga dva učinilo me je takvu kakva jesam. Nikad se nisam smatrala religioznom ili duhovnom osobom. Bila sam obična muslimanka koja je živjela u određenoj mjeri u skladu sa islamskim zakonima. Međutim, kada sam počela promišljati o svojim ličnim iskustvima, shvatila sam do koje mjere su moje djetinjstvo i mladalštvo bili preplavljeni religioznošću i duhovnošću. Kako smo ja,

moje sestre i braća pohađali školu da bi se razvijali i disciplinirali naši mladi umovi, naše su duše bile disciplinirane i štice od svjetskog onečišćenja od strane naših roditelja. Tako su moj razum i duša rasli u harmoniji. Bog je bio predstavljen u mome životu od djetinjstva. Svaki događaj i svaka proslava bili su utemeljeni na religijskom konceptu, bilo da je riječ o sretnim životnim proslavama poput Bajrama, ramazana, sklapanja braka, rođenja djeteta ili u tužnim prilikama kao što su bolesti, nesreće ili smrt. Sve su to bile religijske aktivnosti i sve se analiziralo i razumijevalo iz islamske perspektive. Bog je uvijek bio u središtu naših aktivnosti i stoga centar naših bića. Uvijek smo bili poučavani, ne mnogo kroz riječi, da je Bog u središtu, da smo stvoreni od Boga i da Mu se trebamo vratiti. Moj duhovni život je razvijen i njegovan od strane mojih roditelja i ojačan u društvu. Religioznost i duhovnost nisu samo lična pitanja, one su također i pitanja društva. Ako je društvo u kojem živimo udaljeno od religioznosti i duhovnosti, onda će se i duhovni razvoj smanjiti ili iščeznuti ili će biti izazvan i razvijen još više. Biti religiozan i duhovan znači biti čestit i etičan slijedeći Božiju uputu kako bismo ispunili našu misiju u ovom trenutnom prolazu prema vječnosti. Vođenje etičkog života bez sumnje će se odraziti na individuu, ali također i na društvo.

Promišljajući o svojim ličnim iskustvima, ustanovila sam da je moj islamski svjetonazor i sistem vjerovanja rastao u meni od djetinjstva. Svjetonazor ne proizlazi iz vakuuma. Raste poput drveta i ako je njegovan ljubavlju, brigom i znanjem, raste i daje zdrave plodove. Ljubav je neophodna sastavnica duhovnog razvoja. Neka djeca su nažalost upoznata sa islamom kroz strah i teror, što čini da vrijeđaju religiju, Boga i duhovnu stranu svoga bića. Mogu poricati svoju dušu, zaboraviti je, zakopati u dubine svoje podsvijesti i povećati otuđenost od sebe samih i stvarnosti.

UTKIVANJE SISTEMA VJEROVANJA U NEČIJE BIĆE

Prizivanje djetinjstva promišljanjem o iskustvima može trasirati korijene moga sistema vjerovanja (svjetonazora) i kako je kreiran. Shvatila sam tada šta je kreiralo takav jak islamski svjetonazor unutar mene: sistem vjerovanja koji je bio cjelovit. Ono što je ustvari istina jeste to da se u mlađim godinama ne može spoznati dubina ovih iskustava i kako su bez napora bili tada, kao da su ručno tkani u naša bića od djetinjstva, nit po nit. Živjela sam miran život, bez potrebe da brinem o odbrani ili zaštiti svoga islamskog identiteta. Moji roditelji su snosili tu odgovornost.

Moj islamski identitet, međutim, našao se pred izazovom na Univerzitetu Toronto. Ne bih mogla iskusiti ovu stvarnost da nisam prošla kroz duhovnu i intelektualnu krizu dok sam sticala doktorsko zvanje. Kasnije sam shvatila da beskrajni sati koje sam provela u biblioteci, tragajući i čitajući sve vrste knjiga, ustvari nisu bili toliko traganje za referencama koliko traganje za mojim islamskim i holističkim identitetom. Shvatila sam da sam pokušavala legitimizirati cijelo svoje biće: razum, dušu i tijelo. U traganju za svojim identitetom, bila sam prisiljena odgovoriti na različita pitanja. U jednom trenutku, osjetila sam da sam trebala birati između dvije strane, duhovne ili intelektualne. Izbor je bio nehuman, a mogao bi za posljedicu imati razdvajanje razuma i duše. Ustanovila sam u tom momentu da je situacija izvan moje kontrole i mogućnosti da je riješim. Predala sam se Bogu i molila za Njegovu pomoć. Stalnim razmišljanjem, kontemplacijom i molitvom Bogu Svemogućem da mi razbistri stvari, preživjela sam intelektualnu i duhovnu krizu i spoznala da je jedinstvo i ujedinjenost bića i znanja ono za čime trebam tragati do kraja svoga života. Tek tada sam ponovo stekla osjećaj Cjelovitosti.

Sjeme ove knjige je zasađeno 1988. godine, kada sam kročila kroz teško i izazovno vrijeme razdvajanja i ujedinjenja duše i razuma. Važnost ovoga ne leži samo u činjenici da ono lično je i

stvarno i intenzivno i da potresa naše cijelo unutarnje biće, nego također i na univerzalnosti naših iskustava kao studenata sa islamskom pozadinom i njihovom utjecaju na našu percepciju životnih pitanja koja prijete našem muslimanskom identitetu. Želim pozvati sve studente postdiplomce da razmišljaju o svojim iskustvima, da se usmjere na napetosti koje su kreirane u njihovim životima, da ih sakupe i prigrle umjesto odbacuju, kako bi prevazišli stres i napetosti i preusmjerili unutarnje napetosti prema misiji ili cilju koji nastoje zadovoljiti. Vrlo sam svjesna da ljudi dosežu ciljeve slijedeći različite putanje, a ovo je jedina putanja koja je mene dovela do mnogo profinjenijih horizonata znanja i ljubavi.



DRUGO POGLAVLJE

Duhovnost: ženska najbolje čuvana tajna

S obzirom da su u islamu razum (*al-'aql*) i duh (*al-ruh*) blisko vezani, na sticanje znanja se uvijek gledalo kao na religijsku aktivnost. Ustvari najviše znanje se poistovjećuje sa najvišim duhovnim ostvarenjem i islamska duhovnost u cijelosti posjeduje mudronosni i gnostički karakter. Stoga islamske doktrine o prirodi Stvarnosti i spoznaji Stvarnosti sačinjavaju osnovne elemente islamske duhovnosti.⁶

Duhovnost i intelektualnost su ustvari blisko povezane u islamu i zajedno oblikuju jedinstveni aspekt cjelovitosti islamske epistemologije. Znanje prema islamskoj epistemologiji nije ograničeno samo na razum, određene dimenzije znanja se ostvaruju dušom. Kako je tema ove knjige promoviranje islamskog holističkog obrazovanja analiziranjem i razumijevanjem korijena i multidimenzionalnosti islamske epistemologije i njihove primjene u obrazovanju, vjerujem da je primjereno uključiti poglavlje o duhovnosti. Govoreći to, vjerujem da je mnogo primjerenije za mene kao ženu da predstavim duhovnost iz ženske perspektive, nego da pišem o

⁶ Nasr, Seyyed Hossein, (ur.): *Islamic Spirituality: Foundations*, vol. 19, u: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987., str. 21.

predmetu općenito. Pregled literature otkriva činjenicu da je većina djela o islamskoj duhovnosti napisana od strane muškaraca i prirodno predstavlja duhovnost iz muške perspektive.

Željela bih razjasniti na ovom mjestu da cilj pisanja o ženskoj duhovnosti nije unapređivanje bilo koje feminističke ideologije niti podrivanje onoga što je o temi napisano od strane muških autora. Suprotno tome, cilj je jednostavan i legitiman i uokviruje se u šire ciljeve ove knjige, naime, da razvije alternativnu paradigmu koja pomaže u produciranju islamskog znanja koje je cjelovito i uzima u obzir cjelinu života, subjektivno i objektivno, muško i žensko, *yin* i *yang*. Neki čitaoci se mogu zapitati da li je ova knjiga o epistemologiji ili ženskoj psihologiji. Podsjećanje na pitanje da će nam čitanje knjige pomoći da pratimo misli i cijenimo relevantnost pitanja može izgledati udaljeno od teme. Moramo se prisjetiti da diskutiramo o pitanju Cjelovitosti u islamskom obrazovanju i epistemologiji. To znači da intelektualnost i duhovnost moraju biti uključeni. Duhovnost i psihologija bave se pitanjima koja se odnose na unutarnje aspekte nečijeg bića: iako postoje razlike između *nefsa* i *ruha*, na određenom nivou su u odnosu.

Vrijedno je spomenuti ovdje da ono što je prezentirano u ovom poglavlju ne isključuje muškarce iz slijeđenja istog puta duhovnog razvoja. Međutim, s obzirom na razlike u prirodi muškaraca i žena i zbog društvenih i kulturalnih zahtjeva te odgoja, muškarci su, posebno na Istoku, poučavani od svoje rane dobi da budu otporni i da ne pokazuju emocije i osjećaje jer će to utjecati na njihovu muškost. Stoga, prirodno, muškarci i žene imaju različite percepcije svih životnih pitanja, a duhovnost je jedno od njih. Kako je ova knjiga o islamskoj epistemologiji, teorijama znanja i putevima spoznaje, odgovarajuće je prezentirati žensku duhovnost kako bi se ogledale religijske i svete dimenzije islamske duhovnosti kao cjelovitog načina spoznaje iz ženske perspektive.

U svojoj potrazi da razumijem žensku duhovnost iz islamske perspektive, naišla sam na tri istočna izvora koja su mi po-

mogla analizirati moje misli o onome što ja zovem 'praktična duhovnost'. Ova tri izvora su:

- 1) Rabijino mistično putovanje,
- 2) al-Gazalijeva teorija vrline i
- 3) kineski koncept temeljnih snaga *yin* i *yang*. Rabija je, međutim, bila inspiracija za moje misli o praktičnoj duhovnosti.

Kada je moj razum bivao u stanju zbunjenosti i haosa u pokušaju da razumije i da značenje ženskoj duhovnosti, pomislila sam da bi Rabijina duhovnost i njeno mističko putovanje moglo otjeloviti muslimansku žensku duhovnost i da bih, razumijevajući nju, bila u mogućnosti objasniti i oživotvoriti žensku duhovnost. Poslije čitanja knjiga napisanih o Rabiji, bila sam još više zbunjena. Nisam se mogla dovesti u vezu sa njenim dubokim mističnim iskustvima. Istovremeno, bila sam sigurna da je postojao drugi nivo ili druga dimenzija duhovnosti koju su iskusile većina muslimanki, profesionalno ili neprofesionalno. Rabijino mistično iskustvo je bilo jedinstveno i izuzetno. Međutim, ono što ja ovdje hoću oslikati jeste duhovnost miliona muslimanki koje prakticiraju i doživljavaju duhovnost svaki dan dok se bore sa svakodnevnim praktičnim pitanjima. Praktična duhovnost je izazov za običnu muslimanku koja želi živjeti u skladu sa islamskim učenjem u 21. stoljeću. Podijelila sam svoju zbunjenost o Rabijinim mističnim iskustvima i svojim jednostavnim duhovnim iskustvima, koje sam kasnije sa svojom prijateljicom dr. Furlong nazvala 'praktična duhovnost'. Bivajući dugo na tom mističkom putovanju, odmah je odgovorila:

Znam šta ti znači izazov pisanja o stvarima koje osjećamo zdravorazumskim. Zdravorazumsko je ustvari intuicija i stoga je nevidljivo ili implicitno/prešutno znanje za koje je svakodnevni jezik nedovoljan.

Pisala sam o misticizmu kao svakodnevnom iskustvu samo kada ga učinimo misterioznim i potisnemo prema posebnim vezama koje samo nekolicina ima s Bogom. Međutim, kada prola-

zimo kroz sve misterije, mitove koje su religije i kulture kreirale, učimo u momemtima upoznavanja drugih, kosmosa i naših duša. Kada prestanemo gledati našim umom i otvorimo duše prema drugima (ljudima kosmosa) dotirujemo lice Božije: univerzalna ljubav preplavi sve postojeće koje poznajemo bez riječi, kada to dotaknemo ili kada to dotakne nas. Majka gledajući u svoje novorođenče, odrasla podižući nježno ružu u svojoj ruci, zaljubljena istražujući dušu svoga voljenog i tragajući za prozirnošću svoje vlastite duše, pjevačica darivajući svoju pjesmu duše univerzumu, brižnica njegujući ozdravljenje paćenika, slušateljica osluškujući strujanje vjetra kroz lišće, ptica pišteći stvorenom, okean opuštanjem i tečenjem samo radi toga, pisac izrađujući poklon tihog znanja za sve nas da učimo, prijatelj uvijek prisutan u svim svijetlim i tamnim vremenima.⁷

Duhovnost je jedan od najdubljih načina intuitivne spoznaje. To je tihi, ali još uvijek moćan način spoznaje. Činjenice i brojevi ne mogu dokazati intuiciju, za razliku od rasuđivanja i racionalnosti. Ili se osjeća iznutra, ili ne. Žena je, zbog urođenih osobina koje joj je Bog darovao, mnogo spremnija da prizna i primi svoje intuitivne osjećaje i znanje. To, naravno, ne znači da muškarci ne iskuse duhovni razvoj. Iskuse, ali je ono različito i također spoznato na drugi način. Duhovnost je unutarnji osjećaj koji ne može biti dokazan činjenicama ili razumom. Tek nedavno u nekim akademskim krugovima intuicija je prihvaćena kao alternativni način spoznaje. Općenito, ništa se ne može natjecati sa racionalnosti i rasuđivanjem u dominantno muškim društvima i na Istoku i na Zapadu. Međutim, to ne znači da su muškarci intelektualni a žene duhovne. Ovo je vrlo naivna i pojednostavljena analiza onoga što pokušavam predstaviti ovdje. Svako pitanje treba prezentirati iz različitih uglova tako da se može sagledati cjelovito. Žena čuva svoj način spoznaje za sebe, spoznajući njegovu moć i pouzdanost, iako to nije prihvaćeno i cijenjeno u akademskim institucijama upravljanim od strane muškaraca. Duhovnost i intuicija su

7 Ovo je izvod iz prepiske između autorice i dr Dolores Furlong, pomoćnice dekana Renaissance College, University of New Brunswick, aprila 1998.

paralelne i jedna vodi drugoj. Vjerujući u svoju intuiciju i njegujući je, žena priprema svoje unutarnje biće na rast i oslušivanje onoga svetog u njoj. Postepeno otkriva da ono što je u njoj je mnogo više od puke intuicije ili 'šestog čula', kako se ponekad naziva. Postaje mnogo osjećajnije, prijemčivija, s više ljubavi i brižnija. Shvata da se njena duša pokreće u njoj, tražeći da vidi izvor ljepote i ushićenosti koju doživljava.

Kada duša dobije odgovarajuće okruženje u kojem raste i iskusi svoju svetost, osoba koja obogaćuje dušu iznutra postaje duhovna. Većina žena koje žive u muslimanskoj zajednici imaju okruženje koje osnažuje i podržava razvoj nečije duhovnosti. Muslimanka čuva ovu tajnu za sebe. Ona izrasta kroz svoju duhovnost tiho kako proživljava užitke i patnje života. Od ranog djetinjstva uči da se može osloniti na Boga ako je svijet tretira bezobzirno. Ona je u dodiru sa svojim unutarnjim bićem od sasvim rane dobi. Jako malo knjiga je napisano o duhovnosti žene muslimanke, a čak i manje napisano od strane duhovnih muslimanki. Čini se da ove žene smatraju svoju duhovnost privatnom stvari; ja to lično činim. Religioznost može biti javna stvar, ali ne i duhovnost. Razlika između ovoga dvoga je ta što su religijski obredi samo manifestacija dubljeg nivoa unutarnjeg ostvarenja.

Dublji nivo spoznaje i ostvarenja je ono što nazivam duhovnošću. Kada se značenje Božije riječi odjednom rasplamsa unutar naših duša i osjetimo da božanske riječi potresaju dubinu našega bića, tek tada se osjećamo uzdignutim i promijenjenim. To stanje nazivam duhovnim. Kada osjetim da okean Božije ljubavi preplavljuje moju dušu i cijelo moje biće, osjećam se ushićeno i sveto. To stanje postaje dio moga identiteta, moga bića. Međutim, kada mi žene tek otpočnemo naše duhovno putovanje, svjesno ili podsvjesno, ovo stanje uzdizanja učini nas krhkima i transparentnima. Poduzimamo putovanje na unutarnjem putu, ne znajući kuda se krećemo. Slijedimo svjetlo koje je u nama i koje se zove fitra, primordijalno. Poduzimamo putovanje pouzdajući se u Božije svete

riječi i Njegovu milost. Od djetinjstva citiramo i čitamo Božiju Knjigu, ali u toj ranoj dobi, to nužno ne dotiče dubinu naše duše. Što više razmišljamo o tim riječima, to dublje idemo i stižemo bliže putu. Stepen naše iskrenosti, naše mogućnosti da ostvarimo dubinu tih riječi i naša mogućnost da volimo i primimo ljubav se odražavaju u stepenu duhovnosti koji dostižemo. Kada žena raste i iskusi mnogo duhovnije značenje svoga života, postaje jača i osjeća se osnaženom svojom duhovnošću. Osjeća veće samopouzdanje i na putu koji je izabrala za putovanje. Doseže stanje u kojem zna da zna. Počinje vjerovati svome znanju i koristi svoje intuitivno znanje u rješavanju svakodnevnih problema i čak u donošenju odluka. Pouzda se u to znanje jer dolazi iz duše i zna da je njena duša povezana sa Univerzalnom dušom.

To je sveto unutar nas koje žudi za Svetim i traga za Svetim. Stoga, duhovnost žene muslimanke je ukorijenjena u religiji. Religijske vrline, međutim, mogu biti transformirane u mističke ili duhovne nivoe kada naša predanost Bogu i Njegovoj božanskoj zapovijedi ide izvan straha od kazne i nade za nagradom: te vrline su transformirane u čistu ljubav. Poniznost i skromnost su transformirani u dostojanstvo i ponos. Ono što čini transformaciju vrlina mogućim je koncept tevhida, jedinstva i ujedinjenosti. Vjerujući u Božiju Jednoću, muslimanka može premostiti razdaljinu između vrlina i ći izvan mnoštva prema Jednom i Apsolutnom.

Sve vrline raspravljane od strane muslimanskih filozofa, teologa, naučnika i mistika izvedene su, manje ili više, iz Božije Knjige. Al-Gazalijeva lista mističkih vrlina data je u tabeli 1. Al-Gazali se, naravno, bavi mističkim vrlinama kao nužno utemeljenim u islamskoj religijskoj tradiciji. „Prema njegovom gledištu, mističke vrline nisu ništa drugo do tumačenje skrivenih značenja božanskih naredbi“.⁸ Praktična duhovnost je implementacija božanskih naredbi na dva nivoa, ovom i budućem

8 Sherif, Mohamed Ahmed: *Gazali's Theory of Virtue*, Albany, NY: State University of New York Press, 1975., str. 157.

svijetu. Religijske vrline su ono što izgrađuje čestita i moralna ljudska bića koja mogu živjeti prema moralnom kodeksu te religije i postizati dobra za budući svijet. Svjesnošću o religijskim i mističkim vrlinama žena može doseći više nivoe duhovnosti u ranim fazama svoga života.

Potičući prakticiranje religijskih obreda od ranog doba, roditelji počinju disciplinirati duše svoje djece kako bi primili Božiju ljubav, milost i pouku. Ako mi, naprimjer, kao muslimani preispitujemo dnevne molitve radi očitog značenja (*zahir*) i skrivenog značenja (*batin*), shvatimo da razvijaju naše unutar-nje ja stalnim pokajanjem (*tevbom*) zbog naših loših djela i stoga mi iskazujemo poniznost pred Bogom.

Tokom naših molitvi, svaki put kada se fizički poklonimo Stvoritelju, mi ustvari discipliniramo ego u sebi kako bismo bili ponizni i podsjetili se da smo samo Božije nemoćne sluge. Istovremeno, podsjećamo se da smo Božiji namjesnici na zemlji. Svaki put kada izgovorimo 'Ešhedu en la ilahe illellah ve ešhedu enne Muhammeden resulullah', ili ono što zovemo dva šehadeta, svjedočimo da nema drugog Boga osim Allaha i da je Muhammed Njegov sluga i poslanik. Pet puta dnevno se podsjećamo ko smo, ko možemo biti i na mogućnosti koje su nam date da spoznamo Boga upoznavajući sebe.

AL-GAZALIJEVA TEORIJA VRLINA I DUHOVNOSTI

Ljubav u širem značenju riječi je izvor ženske duhovnosti, također manifestirane na mnogo različitih načina. Žena u usporedbi sa muškarcem je po prirodi osjetljivija, brižnija, intuitivnija, emocionalnija i mnogo duhovnija.

*Al-Gazalijeva teorija vrlina i duhovnosti u Oživljavanju vjerskih nauka
(Ihya 'Ulum al-Din)⁹*

Tabela 1.

MUDROST	HRABROST	UMJERENOST	PRAVDA
	Veličanstvenost		
Diskrecija	Neustrašivost	Plemenitost	
Izvrsnost	Muškost	Skromnost	
pronijljivosti	Izvrsnost duše	Strpljenje	
Prodiranje ideja	Izdržljivost	Opraštanje	--
Ispravnost	Blagost	Zadovoljstvo	--
mišljenja	Hrabrost	Apstinencija	--
Svijest o finim	Suzbijanje ljutnje	Iskreno djelovanje	
radnjama i tajnama	Ispravna	Duhovitost	
o zlima duše	samoprocjena	Pravedan revolt	
	Ugodnost, itd.		

Drevni istočni kineski mislioci potvrdili su ovu činjenicu kao i zapadne naučne studije. Žena posjeduje više osobina koje pripadaju srcu i duši. Ne trebam braniti ženu i kazati da ona također ima pameti – to je zdravorazumski. Bog je stvorio ženu kao nositeljicu i njegovateljicu nevinog djeteta koje prebiva unutar nje. Ona je darovana ovim posebnim poklonom osjećajnosti i intuicije da joj pomogne brinuti o drugoj duši unutar nje. Žena počinje slušati otkucaje srca svoga djeteta svojom dušom čak prije nego što srce djeteta počne stvarno kucati. Ono što pokušavam objasniti ovdje je ono što ženino duhovno iskustvo čini jedinstvenim i različitim od muške duhovnosti, a možda i mnogo dubljom.

Ljubav je izvor duhovnosti svim ljudskim bićima. Tako je zasigurno i ženi jer je od Stvoritelja znana po svojoj mehkoći srca, milosti, ljubavi i brižnom stavu. Bog je stvorio ženu tako da može više voljeti, brinuti, njegovati i propisao joj je različite uloge u životu. Kako žena prolazi kroz faze materinstva, razvija i pročišćava svoje ženske osobine još više. Počašćena je i data joj je privilegija brige o drugoj duši unutar nje. Kada Bog udahne Svoj Duh u dijete, ženska duhovnost je intenzivirana jer osjeća tijelo

⁹ Ibid.

i dušu djeteta. Žena doživljava pojačanu ljubav kako njeno dijete raste u njoj, a ta ljubav raste čak i više kada je dijete rođeno. Ni jedan muškarac ne može posvjedočiti takvu jaku i intenzivnu ljubav za svoju djecu, bez obzira koliko brine za njih i voli ih. Materinstvo omogućava ženi da iskusi različite dimenzije svoga bića i više nivoje ljubavi. Nesebična ljubav je duboka dimenzija ljubavi i žena je privilegovana da prolazi kroz iskustvo nesebične ljubavi za svoje dijete. Doživljavajući takvu intenzivnu ljubav ženska duhovnost se razvija korak dalje kako bi se uzdignula od relativne prema Apsolutnoj ljubavi.

STRPLJENJE I IZDRŽLJIVOST

Druga vrlina predložena od al-Gazalija kao mistička vrlina je strpljenje (*sabr*), koja je također vezana za ljubav. Strpljenje ne posjeduju isključivo žene, ali je povezano sa materinstvom, teškoćama i bolom koji majka prolazi dok nosi svoju djecu. Strpljenje pomaže ženi da dalje razvija svoju duhovnost. Majčino strpljenje se iskušava dok njeno dijete prolazi kroz bolesti, teška vremena i izazove života.

ZAHVALNOST I IZRAŽAVANJE ZAHVALNOSTI

Zahvalnost (*šukr*) je druga mistička vrlina koju majka intenzivira, iako je također doživljavaju i muškarci i žene. Ključna riječ nisu ni muškarac niti žena; to je blagost srca koje je otvoreno da daruje i primi ljubav. Zbog ženinih jedinstvenih Bogom datih osobina, posebno njezinog blagog srca, ona doživljava sve mističke vrline intenzivnije i dublje jer su povezane sa ljubavlju. Kada se žena zahvaljuje Bogu za mnoge blagodati koje njeno dijete uživa ili zbog dječijeg uspjeha u životu ta zahvalnost dolazi

iz dubine njene duše. Ona izražava zahvalnost Bogu suzama i molitvama, pomažući potrebnom i siromašnom ili proslavljajući sa prijateljima i porodicom. Bez obzira koju formu proslava ima, ona je duhovno utemeljena, tako da je ženska duša uzdignuta i pročišćena iz dana u dan.

POUZDANJE

Pouzdanje (*tevekkul*) je predstavljeno od strane al-Gazalija zajedno sa Božijom Jednoćom (*tevhid*). Al-Gazali smatra da je Božija Jednoća osnova za pouzdanje. Božija Jednoća je znanje koje proizvodi pouzdanje. Žena u stanju materinstva prolazi kroz mnoga bremenita vremena, ne samo sa djetetom, nego također i sa suprugom, a ponekad i sa samom sobom također. Žena uči iz svoga duhovnog putovanja na unutarnjem putu, da nema izbora nego biti strpljiva i pouzdati se da će se Bog pobrinuti o stvarima; ona Mu mora potpuno vjerovati i ostaviti probleme u Njegove ruke nakon pokušaja da učini najbolje. Kako žena prolazi kroz etape duhovnosti, shvata da neki problemi nemaju rješenje, da mora prihvatiti situaciju iako može biti bolna, jer svačiji život ima boli i razočarenja. Obmanjujući sebe nastojanjem da mi ljudi možemo riješiti sve probleme i da su stvari pod našom kontrolom je iluzorno, nestvarno i daleko od duhovnosti.

ČESTITOST, DOSTOJANSTVO I OSNAŽENJE

Islamska literatura sadrži stotine knjiga napisanih od strane tradicionalnih i savremenih teologa, filozofa i mistika o unutarnjem tumačenju kur'anskih vrlina i Božijih zapovijedi. Zato što življenje prema božanskim zapovijedima povećava vjerovatnost primanja Božijih blagoslova (*bereket*), ove zapovijedi

postaju sredstvo poučavanja vrlinama u islamskoj zajednici. Jedna od religijskih vrlina koja može transformirati žensku religioznost prema duhovnosti jeste čestitost (*'iffah*). Čestitost, moćna religijska vrлина, povezana je sa ženskim načinom života i njenim vezama, pogotovo s muškarcima. Vrлина čestitosti osnažuje žene sa svetim dostojanstvom koji se ogleda u njenoj pojavi, u njenom kodeksu odijevanja kao inicijalni korak, a potom se transformira u unutarnje osobine samokontrole, dostojanstva, spokoja i potpune predanosti Božijoj riječi.

Muslimanka se osjeća osnaženom i preobraženom svojom duhovnošću. Prakticiranje islamskih obreda i pridržavanje Božijih zapovijedi osnažuje ženu i opskrbljuje je sa neophodnim sredstvima za funkcioniranje u današnjem društvu po vlastitim uvjetima. Duhovnost može biti izjednačena sa dostojanstvom, osnaživanjem, brigom i nježnošću. Čuvajući svoju duhovnost, žena ima dovoljno pouzdanja da ne skrene sa svoga puta i da igra mušku ulogu, da se natječe s njim u njegovim uvjetima ili da se bori za svoja prava. Duhovna žena započinje svoje putovanje sa religijskih i etičkih osnova. Nastavlja svoj rast i razvoj tamo gdje su je roditelji ostavili. Oni počinju disciplinirati njenu dušu sa religijskim i filozofskim vrlinama, a ona transformira ove vrline u mističke vrline. Žena se osjeća osnaženom njenom čvrstom vezom sa Bogom. Ona Mu odgovara i moli se Njemu. Njena poniznost, skromnost i potreba su samo zbog Njega. Živeći na ovom nivou, muslimanka se nikad ne ponižava pred drugim ljudskim bićem. Njena poniznost Bogu stavlja je na uzvišen pijedestal. Njezina svjesnost o Božijem znanju i ljubavi oplemenjuje je. Ona zna da je niko ne može opskrbiti ili uskratiti nešto ako to Bog ne želi. Ona zna da je njena potreba samo zbog Božije milosti (*bereketa*), ljubavi i samilosti.

Svako duhovno putovanje je jedinstveno, pod utjecajem je različitih društvenih, političkih i religijskih činioaca kao i unutarnjih osobina pojedinca. Ženina duhovna vježba počinje od djetinjstva

kada se upozna sa različitim obredima molitve, posta, učenja Kur'ana i učešća u religijskim događajima. Kao dijete prihvata discipliniranje duše otvoreno jer njen razum još uvijek nije opterećen obrazovnim sistemom koji nameće razdvajanje razuma i duše. Prihvata sva učenja jer su u skladu sa njenim instinktom (*fitrom*) koji je čist i ako je odgovarajuće vježban, vodi Božijem putu. Međutim, kako se tijelo, razum i duša razvijaju, mi smo kao ljudi izloženi mnogim suprotstavljenim izvorima znanja koji mogu utjecati na smjer našeg razvoja.

DUHOVNOST I MUDROST *YIN* I *YANG*

Iz mudrosti Tao, naučila sam koncept Cjelovitosti, jedinstva, polariteta i komplementarnosti. Takva mudrost naučava da je život dinamičan i da mijenjajući obrasci proizlaze iz *yin* i *yang*, sila ili polarnih principa pronađenih diljem prirode. Mi ih poznajemo kao dan i noć, vruće i hladno, muško i žensko, djelovanje i odmor. Jedna krajnost nadopunjuje, čak sadrži drugu. Djelovanje i odmor čine se oprečnim, ali mudro djelovanje uključuje odmor, refleksiju i unutarnje vođenje, izbjegavajući ekstremnu kompulsivnost (neumjereni *yang*) ili pasivnost (pretjerani *yin*). Dinamički balans ovih sila donosi harmoniju i smirenost razumu, tijelu i duši kako u prirodi, tako i u nama samima.

Glavna tema ove knjige je svetost i Cjelovitost. U kasnijim poglavljima biće predloženo kako se svetost i Cjelovitost mogu postići iz islamske, holističke paradigme. Pitanje očuvanja balansa između nečije intelektualne i duhovne dimenzije biće razmatrano detaljno. U ovom poglavlju o ženskoj duhovnosti, dijelim s čitateljem ono što sam naučila iz kineske mudrosti o svetošti, jednoći i harmoniji iz komplementarnih koncepata *yin* i *yang*. Kineski filozof iz 12. st. Chu Hsi objasnio je da je faza odmora *yin*, a faza aktiviteta je *yang* i ova trajna izmjena *yin* i *yang* zauzvrat

proizvodi pet elemenata: vodu, zemlju, metal, vatru i drvo. Od pet elemenata nebesa i zemlja su izvedeni, a iz njih sva stvorenja.¹⁰ Tao naučava da sav život utjelovljuje *yin* i prihvata *yang*. Sve postojeće, mikrokosmos i makrokosmos, proizlazi iz sinteze sila koje potiču od Prvobitnog bivstva. Kako se *yin* istovremeno suprotstavlja i grli *yang*, njihova interakcija proizvodi novo stvaranje.

ŽENSKA DUHOVNOST I YIN OSOBINE

Iako ljudska bića posjeduju obje osobine, *yin* i *yang*, žene općenito više imaju *yin*. U kineskoj literaturi *yin* je okarakterisan višestruko: kao tmina, mjesec, noć, vjetar, zemlja, dolina, otvoreno, mehko, skupljeno, pasivno, kontemplativno, ženstveno, njegujuće, osjećajuće, slušajuće, intuitivno, nesvjesno, položeno i znalački. *Yang*, upotpunjenje za *yin*, opisano je kako slijedi: svjetlost, sunce, dan, ljeto, nebo, planine, kamen, zatvoreno, teško, pretjerano, izvanjsko, prošireno, agresivno, aktivno, muževno, postižuće, promišljajuće, govoreće, rezonujuće, svjesno, djelatno i čineće.

Neke od *yin* osobina neophodnih za duhovnost trebaju steći muškarci, iako ih žene posjeduju. One su prirođenije njihovoj nježnijoj prirodi: osobine poput intuicije, mehkoće, unutrašnjosti, pasivnosti, kontemplacije, njegovanja, osjećaja, znanja, slušanja i spokoja. Razmišljajući o *yin* osobinama shvatila sam da su neke osobine koje izgledaju negativne samo simbolične. Tmina i noć, naprimjer, predstavljaju žensku misterioznost. Tokom historije, žena je viđena kroz svoje misteriozne osobine. 'Pasivno' predstavlja njenu mirnoću, spokoj i skromnost. Duhovnost je putovanje unutarnjim putem. Ono je unutarnje, tiho i intuitivno. Duhovnost ne treba spoljašnje djelovanje ili agresiju.

10 Maspero, H.: *Taoism and Chinese Religion*, Amerhurst: University of Massachusetts Press, 1981., str. 73.

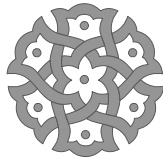
Muslimanka, poput svih žena u svijetu, izložena je muškoj tiraniji i agresiji. Ipak religioznost žene muslimanke i duhovnost, spasili su je od samoobmane ili prevare od strane muškaraca. Muslimanke, općenito, nisu dozvolile muškarcima da ih odmaknu od ženstvenosti, porodica ili prijatelja. Iznad svega, nisu dozvolile muškarcima da izuzmu Boga iz njihovih života, zato što je Bog središte i srž života svake muslimanke. Vrlo sam svjesna mnogih žena muslimanki koje su odabrale da žive sekularnim životom, ali ja govorim o prakticirajućim ženama muslimankama.

Često sam se pitala šta je to što muslimanku čini jakom i osnaženom usprkos agresiji oko nje. Poslije dugih sati promišljanja i istraživanja duše, ustanovila sam da bi to mogla biti njena duhovnost koja ju je spasila. Zbog tradicionalnog i religijskog odgoja djevojčica u islamskom društvu, Bog je uveden u ženske živote u djetinjstvu tako da je religija izvorni dio njenog bića i identiteta. Mi ljudi smo uznemireni kada nešto dotiče naš identitet i činimo sve što je potrebno kako bismo ga zaštitili. Duhovnost je unutarnja dimenzija ženskog identiteta; nevidljiva je. Religija se nikad nije smatrala neprijateljem u muslimanskim društvima, kao što je crkva bivala na Zapadu. Muslimanka se pridržava religije kao sigurnog utočišta da bi se zaštitila od svjetske agresije.

Za muslimane ovaj svijet je samo prolazni svijet, prolaz prema vječnom svijetu. Međutim, na ovom svijetu mi kao ljudska bića moramo činiti dobra djela kako bismo vidjeli rezultate na vječnom svijetu. Tako kada je cilj žene iznad fizičkog i vidljivog a njene aspiracije iznad materijalne dobiti, ona nema šta izgubiti. Njene potrebe su Božija ljubav, znanje i blagoslovi. Zbog toga ja vjerujem da je duhovnost najbolje čuvana tajna žene muslimanke. Njena ljubav prema Bogu, njene molitve, meditacije i kontemplacije su u privatnosti. Privatnost je karakteristika žene muslimanke. Ona čuva probleme sa drugima za sebe. Žali se Bogu i moli Boga da joj pomogne. Ne iznosi ih u javnost, niti traži savjete psihoterapeuta. Obraća se izravno Bogu, moli za upu-

tu, pomoć i izdržljivost. Ovi privatni trenuci su najintenzivniji duhovni trenuci koje žena može iskusiti. Bivajući nježnom i otvorenom i prihvatajući svoju ranjivost i slabost, žena zasuzi i plače dok razgovara sa Bogom. Ona se ne srami svoje slabosti. U tim momentima kada se njena duša susreće s Bogom, novi smislovi života se ostvaruju. Ona razumije i prihvata. Zna da je ispravno i da Bog dotiče njenu dušu.

Žena muslimanka, koja je povezana sa Bogom i koja traži spoznaju i ljubav od Njega, izlazi jača iz svojih bolnih iskustava. Osjeća se osnaženom Božijom milošću i Njegovim blagoslovima. Doseže fazu u kojoj ništa drugo nije važnije od Božijeg zadovoljstva (*rida*). Uprkos skromnosti i poniznosti ovih momenata, žena razumije i nadilazi svoju patnju ljubavlju. Kroz patnju je ona preobražena, promijenjena. Njena frustracija, ljutnja, osjećaji nepravde i izdaje postaju uživanje sa zadovoljstvom Božijim. Ako je to ono što On želi, tako i bude. Ona zna da joj je njena nagrada (*sevap*) data negdje drugdje, u višoj realnosti.



Pregled i kritika



TREĆE POGLAVLJE

Konvencionalne i alternativne paradigme

Paradigma je model koji mi kao ljudi koristimo kako bismo razumjeli svijet. Obuhvata određene filozofske pretpostavke koje usmjeravaju razmišljanje i djelovanje. Utemeljene na filozofskim principima, sadrže epistemološke i metodološke pretpostavke. Stoga, svjetonazor koji neko razvija godinama je izveden iz te paradigme i može biti mikroskopski ili teleskopski. Mikroskopski svjetonazor ili paradigma je ograničena i moguće uskoumna. Cilj joj je razvijanje detalja predmeta koji ispituje. Teleskopski svjetonazor ili paradigma je dalekovidan, otvoren i dozvoljava zatvaranje predmeta koji se studira, međutim, u širem kontekstu. Guba identificira tri pitanja koja pomažu definirati paradigmu:

1. Ontološko pitanje je šta je priroda stvarnosti?
2. Epistemološko pitanje je šta je priroda znanja i veza između spoznavaoaca i znanog?
3. Metodološko pitanje je kako spoznavalac može ići stičući željeno znanje i razumijevanje?¹¹

11 Guba, E.: *The Paradigm Dialog*, Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990.

Cilj ovog poglavlja je da osvjetli neke postojeće paradigme kako bi se pripremio temelj za islamsku paradigmu. Prvo, pozitivizam je prezentiran kao dominirajuća paradigma. Drugo, interpretativna/konstruktivistička paradigma je prezentirana kao alternativna paradigma. Treće, kontinuirana debata između kvantitativnih i kvalitativnih istraživačkih metoda je predstavljena kako bi studentima osvijestila temeljna pitanja vezana za postojeće paradigme. Naposljetku, prezentirani su i kriteriji za kvalitativno istraživanje za činj enje valjanim alternativnih istraživačkih metoda i istraživanja.

Namjera prezentiranja konvencionalnih i alternativnih paradigmi u ovoj fazi je da se postavi platforma za islamsku paradigmu, islamsko obrazovanje i islamsku metodologiju. Svi studenti muslimani, postdiplomci i dodiplomci studirajući na univerzitetima u Sjevernoj Americi i Evropi, koriste konvencionalne ili alternativne istraživačke metode. Međutim, treba se zapitati koliko je ovih studenata svjesno svoje paradigme ili svjetonazora i veze između metodologije koju oni koriste i njenih filozofskih pretpostavki o prirodi stvarnosti koja usmjerava njihovo razmišljanje i istraživanje. Također je potrebno zapitati se zašto studenti trebaju biti svjesni takve veze, sve dok je njihov rad temeljan, pouzdan i validan.

Ako su muslimanski naučnici na Istoku i Zapadu posvećeni produkciji i unapređenju islamskog znanja, onda bi ponajprije trebali biti posvećeni buđenju svijesti muslimanskih studenata o potonjim svjetonazorima. Musliman student koji dolazi iz prakticirajuće konzervativne porodice i koji je prakticirajući musliman može slijepo proizvoditi visoko validno i naučno istraživanje o kloniranju ili genetičkom inženjeringu što može prouzrokovati veliku štetu čovječanstvu; u konačnici takav projekat može duboko oskrnaviti njegov ili njen sistem vjerovanja. Naučno to može biti važno istraživanje, ali religijski i moralno to može biti opasno i neodgovarajuće. Raskorakom između religijske i sekularne paradigme, pozitivistička metodologija kreira internu konfuziju i borbu za istraživača. Konflikt je između vjerovanja i djelovanja, između vjerovanja u jednu stvar i

činjenja nečeg drugog. Sa islamske tačke gledišta i u Kur'anu, znanje (*'ilm*) i djelovanje (*'amal*) su uvijek povezani jedno s drugim, podsjećajući nas kao muslimane da budemo dosljedni u onom što govorimo i onom što činimo. Takav podsjetnik pomaže nam, kao učiteljima, da održimo balans između teorije i prakse; između onog što propovijedamo i onog što prakticiramo u profesionalnim i ličnim životima.

Stoga, ako je cilj istraživanja da izgradi tijelo znanja koje reflektira i predstavlja islamsku tradiciju i doprinosi rekonstrukciji islamskih nauka, onda muslimanski studenti trebaju učiniti sve da budu svjesni potencijala i nedostataka postojećih paradigmi kao što trebaju biti upoznati sa islamskom paradigmom i njenim potencijalima za razvijanje islamskog tijela znanja kao što se dogodilo i prije više od četrnaest stoljeća. Čitalac može pomisliti da ako mi, kao istraživači, želimo biti objektivni, moramo biti svjesni nedostataka islamske paradigme, jer je očigledno da svaka paradigma ima prednosti i nedostatke. Ne bih se više mogla složiti. Međutim, kompariranjem postojećih paradigmi i islamske paradigme, kompariramo paradigmu koju je kreirao čovjek sa onom koja je utemeljena u Objavi. Islamska paradigma je izravno proizašla iz Božije knjige i utemeljena je na božanskim principima. Svaki pristup ima prednosti i nedostatke izuzev Božijeg puta koji je objavljen pečatu poslanika, Muhammedu a.s. Kao muslimanski naučnik i učitelj, mogu povjeriti duše i umove svojih studenata samo Božijim riječima i islamskoj paradigmi.

POZITIVISTIČKA PARADIGMA

Dominantna paradigma kojom se vode obrazovna i psihološka istraživanja decenijama je pozitivizam. Pozitivizam je utemeljen na racionalističkoj, empirijskoj filozofiji koja porijeklo vodi od Francisa Bacona, Johna Lockea i Augusta Comtea. Temeljna pre-

postavka pozitivizma uključuje uvjerenje da se društveni svijet mora izučavati na isti način kao i prirodni svijet, da postoji metod izučavanja društvenog svijeta koji je oslobođen vrijednosti i da se mogu pružiti objašnjenja uzročne naravi. Pozitivizam počiva na pet pretpostavki koje su saželi Guba i Lincoln:

Ontološka pretpostavka jednostavne, opipljive stvarnosti (*out there*) koja se može razbiti na dijelove i izučavati neovisno; cjelina jednostavno biva zbir dijelova; epistemološka pretpostavka o mogućnosti razdvajanja posmatrača od posmatranog, znalca od znanog; pretpostavka vremenske i kontekstualne neovisnosti posmatranog, tako da ono što je istina u jednom vremenu i mjestu može, u odgovarajućim okolnostima (poput uzorkovanja), biti istina u drugom vremenu i mjestu; pretpostavka linearne povezanosti, tako da nema učinka bez uzroka i nema uzroka bez učinka; aksiološka pretpostavka vrijednosne slobode što znači da metodologija osigurava da su rezultati istraživanja nužno oslobođeni utjecaja bilo kojeg vrijednosnog sistema (*bias*).¹²

Stoga, sa ontološke tačke gledišta, pozitivisti smatraju da postoji jedna stvarnost i posao istraživača je da je otkrije, da spozna tu stvarnost. Istraživač i predmet istraživanja su pretpostavljeni da budu neovisni tako da ne utječu jedan na drugoga.¹³ Pozitivisti temelje svoje eksperimentalne metode na metodama prirodnih i fizičkih nauka, pretpostavljajući da predmeti i ljudska bića posjeduju iste osobine i reaguju na isti način pod kontroliranim uvjetima. Stoga, istraživač, u pozitivističkoj paradigmi pokušava imati potpunu kontrolu nad uvjetima proučavanja (studiranja), manipulirajući, mijenjajući ili držeći konstantan vanjski utjecaj i mjereći vrlo ograničen set vanjskih varijabli. Istraživači, svjesno ili podsvjesno, izvode studiju, pretpostavljajući da postoji jednostavna, opipljiva stvarnost. Oni pretpostavljaju da su u mogućnosti uhvatiti stvarnost, pod uvjetom da slijede neke eksperimentalne i sta-

12 Guba, E., Lincoln, Yvonna, S.: *Effective Evaluation*, San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1981., str. 28.

13 Isto

tističke protokole. Vjeruju da će uz takve procedure ograničiti problem tako da bude mjerljiv i u isto vrijeme izbjeći fragmentiranje. Konačno, oni traže manipuliranje situacijom i njeno kontroliranje. Što više je istraživač odvojen od podataka i 'predmeta' studije, to je 'objektivniji' u prikupljanju i analizi podataka, a time se rezultati smatraju strožijim, validnijim i pouzdanijim. Rezultati tada mogu biti generalizirani, pretpostavljajući da se problemi, situacije i okolnosti mogu proizvesti. Rezultati se tretiraju i oni su vremenski i kontekstualno slobodni. Neke od ovih generalizacija su formulirane kao uzročno-posljedični zakoni. Brojne limitacije nametnute od strane ove paradigme na istraživanje, i posljedično na istraživanje problema i prikupljanje podataka, sprečavaju pozitivističke istraživačke metode prema otvorenosti i obuhvatanju ljudskih kompleksnosti. Takva istraživanja su u nemogućnosti iznutra cjelovito analizirati bilo koju situaciju.

INTERPRETATIVNA/KONSTRUKTIVISTIČKA PARADIGMA

Razočaranost sa pozitivističkom paradigmom i znanjem proizvedenim kvantitativnim metodama i statistički analiziranim, vodila je društvene naučnike da tragaju za alternativnim istraživačkim metodama i paradigmama. Tesch identificira dvadeset i pet vrsta kvalitativnih istraživanja i evaluacijskih metoda koje su blisko vezane s njima.¹⁴ 'Naturalističko istraživanje' je krovni termin koji pokriva brojne takve alternativne istraživačke metode. Pristup je dobio zamah 1970-tih i 1980-tih kao reakcija na konvencionalne pristupe istraživanju kada su se ovi pokazali neodgovarajućim za razumijevanje kompleksnosti obrazovnih problema. Alternativni pristupi obrazovnim istraživanjima i evaluaciji, kao što je primje-

14 Tesch; Renata: *Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools*, New York: Falmer Press, 1990.

tio Simons¹⁵, uključuju holističku evaluaciju¹⁶, iluminativnu evaluaciju¹⁷, demokratsku evaluaciju¹⁸, evaluaciju kao književni kritizam¹⁹, transnacionalnu evaluaciju²⁰, obrazovnu cenzuru²¹, kva-zi-legalnu evaluaciju²², i naturalističku evaluaciju²³.

Konstruktivistički termin je izabran za paradigmu zato što reflektira jednu od temeljnih pretpostavki da je stvarnost društveno konstruirana. Ova paradigma je proistekla od filozofa Edmunda Husserla i fenomenologije i Wilhelm Dilthejeve studije interpretativnog ili hermeneutičkog razumijevanja u humanističkim naukama.²⁴ Hermeneutika je izučavanje interpretativnog razumijevanja značenja. Historičari koriste koncept hermeneutike u svojim diskusijama o biblijskim i historijskim dokumentima da ukažu na razumijevanje onoga što je autor pokušavao da iskomunicira unutar njenog ili njegovog kulturalnog i vremenskog konteksta. Interpretativni istraživači koriste termin generalnije kako bi interpretirali

-
- 15 Simons, Helen: *Getting to Know Schools in a Democracy: The Politics and Process of Evaluation*, New York: Falmer Press, 1987.
 - 16 MacDonald, B.: „Briefing Decision Makers“, u: *School Evaluation: The Politics and Process*, ur. E.R. House Berkeley, CA: McCutchan, 1973. Vidi također radove istog autora: „Evaluation and Control of Education“, u: *SAFARI 1: Innovation, Evaluation, Research and the Problem of Control*, Norwich: Center for Applied Research in Education, University of East Anglia, 1974.; „The Experience of Innovation“, u: *CARE Occasional Publications*, br. 6, Norwich: Center for Applied Research in Education, University of East Anglia, 1978.
 - 17 Parlett, M., Hamilton, D.: „Evaluation as Illumination“, u: *Occasional Paper*, br. 9, Center for Research in the Educational Sciences, University of Edinburgh, 1972.
 - 18 Stake, R.: *Evaluating the Arts in Education*, Columbus, OH: Charles E. Merrill Publishing Company, 1975.
 - 19 Kelly, E.F.: „Curriculum Evaluation and Literary Criticism“, u: *Curriculum Theory Network*, 1975.
 - 20 Rippey, R. (ur.): *Studies in Transactional Evaluation*, Berkeley, CA: McCutchan, 1973.
 - 21 Eisner, E.: „Educational Connoisseurship and Criticism“, u: *Qualitative Approaches to Evaluation*, ur. David Fetterman, New York: Praeger, 1976.
 - 22 Wolf, R., “The Use of Judicial Evaluation Methods in the Formation of Educational Policy“, u: *Educational Evaluation and Policy Analysis*, br. 1, maj-juni 1974.
 - 23 V. Guba, Egon i G., Lincoln, Yvonna S.: *Effective Evaluation*, San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1981.; Guba, Egon, G., Lincoln, Yvonna S.: *Naturalistic Inquiry*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1985.
 - 24 Tesch, Renata: *Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools*, New York: Falmer Press, 1990.

značenje nečega sa određenog stanovišta. Temeljna pretpostavka koja potcrtava interpretativnu paradigmu, identificirana od strane Gube i Lincolna je kako slijedi:

Ontološka pretpostavka višestruke, konstruirane i cjelovite stvarnosti; stvarnosti postoje u formi višestrukih mentalnih konstrukcija; epistemološka pretpostavka o spoznavaoocu i znanom kao interaktivnom i neodvojivom; pretpostavka vremenske i kontekstualne povezanosti; samo su vremenska i kontekstualna povezanost, radne hipoteze i ideografski iskazi mogući; pretpostavka kauzaliteta i toga da su svi entiteti u stanju zajedničkog simultanog oblikovanja tako da je nemoguće razlikovati uzroke od učinaka; aksiološka pretpostavka da je metodologija nužno vrijednosno vezana, interaktivna, subjektivna i utemeljena na gledištima učesnika.²⁵

Dalja pitanja vezana za gornje paradigme sada se raspravljaju u pogledu ontologije, epistemologije i metodologije.

ONTOLOGIJA

Konstruktivistički sistem uvjerenja je ukorijenjen u neapsolutnoj ontologiji. Stvarnosti postoje u obliku višestrukih mentalnih konstrukcija, društveno i iskustveno utemeljenih, ovisnih po obliku i sadržaju o ljudima koji ih drže, neki moguće u konfliktu sa drugima. Tako se percepcija stvarnosti može mijenjati tokom studije. Konstruktivisti odbijaju gledište da postoji objektivna stvarnost koja može biti spoznata i zauzimaju stav da je cilj istraživača razumjeti višestruke društvene konstrukcije značenja i znanja. Vrijednost empatije je naglašena u interpretativističkoj i fenomenološkoj doktrini razumijevanja (*verstehen*), što ograđuje mnoga konstruktivistička istraživanja. *Verstehen*, koncept koji potječe od W. Diltheja, znači dati smisao svijetu, razumjeti.

25 Guba, Egon G., Lincoln, Yvonna S.: *Naturalistic Inquiry*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1985., str. 28.

EPISTEMOLOGIJA

Epistemološki, konstruktivisti zauzimaju subjektivnu poziciju. Spoznavalac i znano su u međusobnoj kreaciji tokom istraživanja. Istraživač se odlučuje za mnogo personalniji, interaktivniji način prikupljanja podataka. Konstruktivistička epistemologija ima jedinstvene kvalitete koje je razlikuju od pozitivističke epistemologije. Cjelovitost, empatija i subjektivnost su pretpostavke koje jedinstveno odvajaju pozitiviste od konstruktivista.

Istraživači konstruktivisti teže razumjeti fenomen ili situaciju u cjelosti, tragajući za ujedinjujućom prirodom ili specifičnim okolnostima. Ovaj holistički pristup pretpostavlja da se cjelina treba razumjeti kao kompleksan sistem koji je veći nego zbir njegovih dijelova. Također pretpostavlja da je deskripcija i razumijevanje nečijeg društvenog okruženja ili organizacijskog političkog konteksta nužna za cjelovito razumijevanje onoga što se promatra.

Prednost kvalitativnih opisa holističkih postavki je u tome što veća pažnja može biti posvećena okruženju, međusobnoj ovisnosti, kompleksnosti, idiosinkraziji i kontekstu. Deutscher zagovara da, uprkos totalitetu naših ličnih iskustava kao živućih, radnih ljudskih bića, istraživači uglavnom fokusiraju svoje studije isključivo na dijelove ili fragmente cjeline.²⁶

Znamo da je ljudsko ponašanje rijetko, ako i jeste ikad izravno pod utjecajem ili objašnjeno jednom izdvojenom varijablom; znali smo da je nemoguće bilo pretpostaviti da je bilo koja varijabla dodana (sa ili bez ponderiranja); znali smo da su nam složene matematičke interakcije između bilo kojeg niza varijabli bile nerazumljive. U stvari, iako smo znali da one nisu postojale, doveli smo ih u postojanje.²⁷

Nije jednostavan zadatak provesti holističku studiju, tragati za cjelinom u datoj situaciji. Izazov za učesnika promatrača je

26 Deutscher, I.: "Words and Deeds: Social Science and Social Policy", u: *Qualitative Methodology*, ur. W. Filstead, Chicago, IL: Markham, 1970.

27 Isto, str. 33.

istražiti suštinu života učesnika, sumirati i naći središnji ujedinijući princip. Razumijevanje i traganje za značenjem u bilo kojoj situaciji zahtijeva veliku otvorenost, empatiju i strpljenje. Konstruktivističke i interpretativne studije postaju naročito korisne onda kada treba razumjeti neke posebne grupe, naročito probleme ili jedinstvene situacije duboko i gdje treba identificirati i analizirati složene slučajeve. Što više studija cilja individualiziranim ishodima, više odgovaraju interpretativne istraživačke metode.

METODOLOGIJA

Interpretativna/konstruktivistička paradigma je hermeneutička i dijalektička. Individualne konstrukcije su izazvane i pročišćene hermeneutički, komparirane i suprotstavljene dijalektički, s ciljem generiranja jedne ili nekoliko konstrukcija u kojima postoji znatan konsenzus.²⁸ Višestruke perspektive doprinose interpretacijama značenja od strane učesnika i istraživača koji se smatra učesnikom posmatračem u studiji.

Kvalitativne metode poput intervjua, posmatranja, revizije dokumenata i analiza su preovladavajuće u konstruktivističkoj paradigmi. Primjenjuju se shodno pretpostavci društvene konstrukcije stvarnosti. Istraživanje se može obaviti samo uz interakciju između istraživača i učesnika.²⁹

Metodološka implikacija postojanja višestrukih stvarnosti je to da se istraživačka pitanja ne mogu definitivno postaviti prije nego što počne studija; umjesto toga ona će se razvijati i mijenjati kako studija napreduje. Kvalitativne metode su razvojne i dinamične. Temeljni interes kvalitativnog istraživača je opisivanje i razumijevanje ove dinamične formulacije pitanja i njen cjelovit utjecaj na učesnike koji nude zamisli. U stvarnim uvjetima

28 Guba, Egon G.: *The Paradigm Dialog*, Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990., str. 27.

29 Guba, Egon G., Lincoln, Yvonna S.: *Effective Evaluation*, San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1981.

u kojima su okolnosti, situacije i programi predmet promjene i preusmjeravanja, kvalitativno istraživanje zamjenjuje fiksirane tretmane ili kontrolirani eksperiment sa dinamičnim promjenama i refleksijom na podatke. Fleksibilno i dinamično istraživanje nije vezano za jedan tretman ili predodređene ciljeve ili ishode. Usmjerava se na aktualni proces i djelovanje tokom razdoblja. Istraživač konstruktivist se postavlja tako da razumije situacije i da ih opiše, ne čineći pokušaj da manipulira, kontrolira ili eliminiše situacijske varijable ili novi razvoj, prihvatajući kompleksnost ili promjenu situacije. Holističke, dijalektičke pretpostavke kvalitativnih istraživačkih metoda omogućavaju istraživaču da razumije višestruke međusobne veze među dimenzijama koje proizlaze iz podataka bez davanja prioriteta pretpostavka ma ili specificiranja hipoteza o linearnoj ili korelacijskoj vezi.

DEBATA IZMEĐU KVALITATIVNIH NASUPROT KVANTITATIVNIM METODAMA

Filozofi nauka i metodologija angažirani su u dugotrajnoj epistemološkoj i metodološkoj debati oko toga kako najbolje provesti istraživanje.³⁰ Ova debata je usredsređena na relativne vrijednosti dvije različite i natječuće istraživačke paradigme o kojima je prethodno pisano: pozitivizam, koji koristi kvantitativne i eksperimentalne metode za testiranje hipotetičkih deduktivnih generalizacija, nasuprot interpretativnom/konstruktivnom istraživanju koje koristi kvalitativne i hermeneutičke pristupe da *razumije* induktivno i cjelovito ljudska iskustva u kontekstualnim i specifičnim okolnostima.³¹ Ova debata pokriva različite ontologije i pretpostavke o prirodi stvarnosti, kao što je prethodno diskutirano. Ipak želim

30 V. Eisner, Elliot W. & Peshkin, Ala (ur.): *Qualitative Inquiry in Education: The Continuing Debate*, New York: Teachers' College, Columbia University, 1990.; Guba, Egon G.: *The Paradigm Dialog*, Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990.

31 Patton, Michael Quinn: *Qualitative Evaluation Methods*, Beverley Hills, CA: Sage Publications, 1980., str. 28.

sugerirati da je kvalitativno istraživanje usvojeno od strane ljudi koji su komforni sa idejom generiranja višestrukih perspektiva prije negoli apsolutnom istinom.

U sljedećem odjeljku, fokusirat ću se na glavna pitanja debate kao što su subjektivnost, objektivnost, sloboda vrijednosti, vrijednosna veza i ograničenja dizajna statističkih istraživanja. Prvo ću, ipak, prezentirati generalno viđenje pitanja.

Konstruktivisti zagovaraju da je razlog pomjeranja od naučnog i a priori istraživanja u njegovoj nemogućnosti da pruži stvaran i cjelovit portret bilo koje obrazovne ili društvene situacije. Konvencionalni pristup istraživanju je ograničen na mnogo načina, što ga onemogućava da obuhvati kompleksnost problema. Umjesto popuštanja stiska metoda, tako da se stvarnost otkriva prirodno, veća kontrola je stavljena na varijable da opserviraju, umjetno, reakciju na zavisne varijable.

Drugi argument koji konstruktivisti iznose za usvajanje alternativne paradigme i istraživačkih metoda je da pozitivizam nema mogućnost da se bavi sa onim što je Polyani nazvao prešutno znanje (*tacit knowledge*), a to je da je intuicije, predosjećaje i osjećaje teško prevesti u riječi. Polyani razlikuje propozicijsko znanje, a to je znanje koje se može iskazati jezičkom formom (*language form*), i prešutno znanje (*tacit knowledge*).³² Naučno istraživanje se ograničava samo na male dijelove propozicijskog znanja. Međutim, veći dio ovog znanja i cijelo prešutno znanje ostaje netaknuto.

Još jedan razlog za udaljavanje od konvencionalnih metoda istraživanja je njihov kvantitativni, statistički pristup evaluaciji i učinak takvih kvantifikacija na proizvođenje fragmentiranog tijela znanja. „Statistika predstavlja reduciranu vrstu znanja i često se vidi kao tvrda jezgra pozitivističke, empirijske nauke podržavajući objektivnost i kvantifikaciju kao jednu i neodvojivu.“³³ Dodatno, konvencionalni metodi istraživanja su izjednačeni sa naučnim

32 Polanyi, Michael: *Beyond Nihilism*, Cambridge: University Press, 1960.

33 Hjartland, L.: „Statistics as Fragmentors of Knowledge“, *International Conference for Social Philosophy on Fragmentation of Knowledge*, Capri, Italija, 18-23. juni, 1989., str. 3.

pristupom. Neprikladnost termina 'naučni pristup' (*scientific approach*) kako se primjenjuje u korištenju statistike u društvenim istraživanjima otkriva blisko ispitivanje takve tvrdnje.

Nauka i naučne metode u polju prirodnih nauka su uvijek povezane sa otkrićima i invencijama. U društvenim naukama, međutim, takozvani naučni pristup ima namjeru verificirati postojeće teorije. Rigidnost apriornog dizajna i uska kontrola situacije koja se ispituje otežava bilo koju mogućnost za razotkrivanje istine, ne pominjući otkriće.

Neko može reći da se statistika kao aktivnost traganja za znanjem ne usmjerava na otkrivanje ili objašnjavanje suštine stvari ili njihove potpunosti, nego na pokušaj rastavljanja cjeline na mjerljive dijelove koji čine cjelinu, a onda kao zavisni projekat moguće sastavlja veću sliku i informacijski okvir od izbrojanih dijelova.³⁴

Statistički metod istraživanja i evaluacija su pogrešno nazvani naučnim (*scientific*), zato što istinska nauka smjera otkrivanju istine. Ograničenje statističke inherentnosti u svojoj orijentaciji isključuje takvu tvrdnju. Ja ukazujem na 'naučne metode' u ovoj knjizi kao metode ograničene na statističke programe.

OBJEKTIVNOST U NAUČNOM ISTRAŽIVANJU

Objektivnost je drugi mit povezan sa statističkim programom. Istinska nauka će, zagovaram, tragati za istinom i ostaviti otvorena vrata otkrivanju prirodne pojave bez postavljanja uvjeta ili kontroliranja situacije: prirodno međusobno djelovati sa pojavom, kao u svakodnevnoj komunikaciji. Ovaj pristup nije prihvaćen u okviru sadašnjeg naučnog načina istraživanja jer se istraživači osjećaju obaveznim eliminisati sve subjektivne osjećaje prema predmetu koji se izučava. Nedostatak empatije obilježava naučni metod istraživanja i gradi umjetni zid između istraživača i učesnika, kao što je Turner primjetio:

34 Isto, str. 4.

U svome sadašnjem obliku, empatija nema ništa sa naukom. Nema kontrola, nema škljocanja klik, klik, klik, klik. Ovo je teza Eliasa Cannetija, dobitnika Nobelovog laureata 1981. godine iz književnosti (i doktora hemije)... Empatična osoba ne sakuplja ljude, kao podatke, da ih organizira jedne uz druge na propisan način. Ne posmatra specifičnu osobu kao mnoge dosadne neponovljive događaje, priželjkivane u korist klasifikacija i normi. Empatija je dar čovječanstvu, kao racionalna misao, a neki ljudi su empatičniji od drugih.³⁵

John Stewart Mill definirao je empatiju kao „Moć pomoću koje razum razumije razum drugačiji od svoga, postavlja se u osjećanja drugog razuma“.³⁶

Kurikulumi i obrazovne prakse generalno se kritiziraju zbog naučnog, 'hladnog' jezika koji koriste edukatori. Eisner je rekao:

Čovjek je zatečen osobinama hladnokrvnosti i nehumorističnosti mnogih radova u oblasti kurikuluma i obrazovnih istraživanja. Tendencija spram onog što se vjerovalo da je naučni jezik rezultirala je emocionalno ogoljenom formom izraza; svaki oblik pjesništva ili strastvenosti se mora odstraniti... Hladna nepristrasna objektivnost rezultirala je sterilnim, mehaničkim jezikom lišenim razigranosti i umještosti koje su nužne u učenju i poučavanju.³⁷

NAUČNO ISTRAŽIVANJE KAO VRIJEDNOSNO SLOBODNO PODUZETNIŠTVO

Drugi argument protiv naučnog istraživanja je utemeljen na pogrešnom razumijevanju, a to je da je ono vrijednosno slobodno, objektivno i neutralno. Raskin smatra da:

35 Cit. prema: Raskin, Marcus G. i drugi: *New Ways of Knowing: The Sciences, Society and Reconstructive Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987., str. 247-248.

36 Isto, str. 249.

37 Eisner, E.: *The Educational Imagination*, New York: Macmillan Publishing Company, 1985., str. 20.

Bez priznanja toga, kolonizirano znanje vezano je za eliminisanje alternativnog izraza i nevoljkost da prihvati međusobni odnos između vrste znanja koju stvaramo, kako to činimo, pitanja koja postavljamo i vrste 'dokaza' koje mi zahtijevamo. U najmanju ruku od Drugog svjetskog rata naučnici i tehničari su se integrirali sa naročitom лакоćom u istraživanja i političke programe moćnih. Očekivalo se od njih dođu sa onim 'činjenicama' koje 'čine da stvari djeluju'.³⁸

Neutralnost i oslobođenost od vrijednosti u naučnim i obrazovnim istraživanjima je opasna pretpostavka, koja je njegovana od strane takozvanog naučnog pristupa. Suzbijanje vrijednosti, principa i vjerovanja radi bivanja 'objektivnim' čini ozbiljnu štetu ljudima i čovječanstvu. Gasi osjećaje i emocije i razvija neodgovorne pojedince. Svjesnost nečijih vrijednosti i uvjerenja i njihovo stalno preispitivanje pomaže usmjeriti ljude prema željenom kraju.

Zauzimanje neutralnog stava u životnim situacijama punim vrijednosti ustvari kreira pasivne 'ravnodušne' pojedince koji rastavljaju sebe od svojih istraživanja, studenata, učesnika, društva i života općenito. Mnogo važnije, to nanosi ozbiljnu štetu njihovoj moralnoj svjesnosti.

Doktorski programi poučavaju studente da vjeruju kako je većina pouzdanih procedura za sticanje znanja naučna, a da je respektabilno istraživanje u obrazovanju naučno po karakteru. Upotreba drugih metoda, unošenje metafore, analogije, osmijeha ili drugih poetskih izuma, značilo bi 'pričanje priča', nedostatak strogosti.³⁹

NAUČNO ISTRAŽIVANJE KAO KOLONIZIRAJUĆE ZNAJNE

Naučno usmjereno istraživanje je neodgovarajuće humanističkim naukama zato što kreira i razvija hijerarhijski način raz-

38 Raskin, Marcus G. i drugi: *New Ways of Knowing: The Sciences, Society and Reconstructive Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987., str. 160.

39 Eisner, E.: *The Educational Imagination*, New York: Macmillan Publishing Company, 1985., str. 218.

mišljanja i djelovanja. Postepeno utječe na politike obrazovnih institucija i veze između studenata/učenika i nastavnika, kao što kreira i pogoršanu atmosferu kontrole i borbe. Ustvari, razvija kolonizirajuće znanje i kolonizirajuće mentalitete i ličnosti.

Od 18. stoljeća, najmoćniji partner kolonizirajućeg znanja bilo je naučno znanje, formulacije pravila iz empirijskih opservacija i matematike, što daje skroman nivo razumijevanja interakcije stvari i prirode. Ja vežem naučno znanje sa tehničkim znanjem.⁴⁰

Naučni kvantitativni pristup istraživanju razvija kolonizirajuće znanje ne samo na Zapadu i njegovim institucijama, nego je uveden i nametnut zemljama u razvoju pomoću razvojnih programa Ujedinjenih nacija. Naučno znanje pretpostavlja univerzalnost društvenih principa. Razvoj znanja na Zapadu pod potpuno drugačijim društvenim, kulturalnim, ekonomskim i političkim okolnostima se generalizira i prenosi na zemlje u razvoju.

Zapadni političari pretpostavljaju da je najveći dio tijela znanja o društvenim naukama naučen na zapadnim univerzitetima i primjeren društvima generalno... Šokantno je prihvatiti to da društveni procesi za koje znamo da djeluju na Zapadu, često izostaju ili su vrlo podređeni drugim društvenim silama u Trećem svijetu.⁴¹

DILEMA O SUBJEKTIVNOSTI I OBJEKTIVNOSTI

Pitanje subjektivnosti i objektivnosti se smatra temeljnom žarišnom tačkom metodoloških i epistemoloških debata. Subjektivost se često koristi da označi oblik kontaminacije društvenih i naučnih istraživanja.⁴² Biti subjektivan znači biti pristrasan (*biased*),

40 Raskin, Marcus G. i drugi: *New Ways of Knowing: The Sciences, Society and Re-constructive Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987., str. 26.

41 King, K.: „Two Key Fragmentations: That Between Experimental Science and Social Science and that Between Western and Third World Science“, *International Institute for Social Philosophy on Fragmentation of Knowledge*, Capri, Italija, 18-23. juni, 1989., str. 3.

42 Apple, M.: *Ideology and Curriculum*, New York: Routledge, 1990.

omogućavajući unošenje neke vrijednosti i pretpostavljajući ishode istraživanja. Subjektivni podaci impliciraju mišljenja umjesto činjenica, intuiciju umjesto logike, impresiju umjesto potvrde.

Konvencionalna sredstva za kontroliranje subjektivnosti i održavanje objektivnosti su metode kvantitativnih društvenih nauka: udaljavanje od ljudi koji se izučavaju, operacionalizacija i statističko mjerenje, manipulacija izoliranih varijabli i eksperimentalni dizajn. Uz to, načini na koji su mjerenja konstruirana u obrazovnim i psihološkim testovima i upitnicima, u stvari, nisu manje otvorena utjecaju istraživačeve pristrasnosti negoli činjenje opservacija u polju postavljanja pitanja u intervjuu. „Brojevi nisu zaštićeni od pristrasnosti, oni ih samo maskiraju. Svi statistički podaci su utemeljeni na nečijoj definiciji onoga što se mjeri i kako se mjeri“.⁴³ Scriven tvrdi da kvantitativne metode nisu više sinonim za objektivnost od kvalitativnih metoda za subjektivnost. Objektivnost se smatra snagom naučnog istraživanja. Primarni metod postizanja objektivnosti u nauci provodi slijepo eksperimente i kvantifikacije. Podaci prikupljeni iz objektivnih zadataka, kaže se, nisu ovisni o ljudskim vještinama ili percepciji. Međutim, nema sumnje da su testovi i upitnici dizajnirani od strane ljudskih bića i predmet su nametanja istraživačeve pristrasnosti. Postoje mnogi slučajevi nesvesne pristrasnosti ili čak nepoštenja istraživača u vještoj manipulaciji statistike u dokazivanju hipoteza u koje istraživač prethodno vjeruje.

Kvalitativna strogost bavi se kvalitetom opservacija koje čini istraživač. Stoga, umjesto usmjeravanja na pročišćavanje i ponovno pročišćavanje instrumenta i većeg ograničavanja na statistički dizajn, naglasak mora biti stavljen na oplemenjivanje istraživača jer je ona ili on instrument za prikupljanje informacija, ali također i sredstvo zaključivanja, klasificiranja i interpretiranja podataka. Temeljne pretpostavke kvalitativnog istraživanja naglašavaju važnost ljudskog kontakta i intenzivnog unošenja u živote ispitanika.

43 Scriven, M.: „Objectivity and Subjectivity in Social Research“, u: *Philosophical Redirection of Social Research*, L.G. Thomas (ur.), Chicago: University of Chicago Press, 1972., str. 27.

Dijalog i dijalektika su temeljni koncepti u konstruktivističkoj paradigmi i kvalitativnoj metodologiji; stoga, istraživač mora naći načine kako biti pošten i objektivan bez razdvajanja i ravnodušnosti. Udaljenost ne osigurava objektivnost; samo osigurava udaljenost. Guba i Lincoln predlažu 'poštenje' kao zamjenski kriterij.⁴⁴ Patton predlaže koncept neutralnosti kao zamjenu za subjektivnost: neutralan istraživač ulazi u područje bez vlastitih interesa, bez teorije za dokazivanje i bez podržavanja predodređenih rezultata.⁴⁵ Umjesto toga istraživač treba biti predan principima konstruktivističke paradigme, njegove pretpostavke za razumijevanjem cjeline i višestrukih realiteta situacije koja se izučava.

NATURALISTIČKO RJEŠENJE METODOLOŠKIH PROBLEMA

Uvijek se propitivao kredibilitet kvalitativnih istraživanja jer, prema pozitivistima, takva ispitivanja narušavaju kriterije 'naučnog istraživanja' kao što su objektivnost, valjanost, pouzdanost, repliciranje i uopćavanje. Pitanja valjanosti i pouzdanosti se široko diskutiraju u kvalitativnoj metodologiji.⁴⁶ U narednom odjeljku prezentirat ću kriterije koje zagovaraju Guba i Lincoln da potvrde kvalitativne istraživačke metode.⁴⁷ Njihovi kriteriji su bili među prvim pokušajima raspravljanja o kredibilitetu alternativnih metoda.

Prema Gubi i Lincolnu, kvalitativne metode se osuđuju za naivnost, nespretnost, klimavost, subjektivnost, nepouzdanost i

44 V. Guba, Egon G., Lincoln, Yvonna S.: *Effective Evaluation*, San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1981.

45 Patton, Michael Quinn: *Qualitative Evaluation Methods*, Beverley Hills, CA: Sage Publications, 1980.

46 Važni i temeljni izvori za takve informacije su: M. Lecompt: *Handbook of Qualitative Research in Education* (1992); J. Kirk: *Reliability and Validity in Qualitative Research* (1986); B. Berg: *Qualitative Research Methods for the Social Sciences* (1989); I. Holloway: *Basic Concepts for Qualitative Research* (1997); N. Denzin: *The Handbook of Qualitative Research* (1994).

47 Guba, Egon G., Lincoln, Yvonna S.: *Effective Evaluation*, San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1981.

nedostatak strogosti.⁴⁸ Osim toga, postavljaju se pitanja u pogledu interne i eksterne valjanosti, pouzdanosti i objektivnosti naturalističkog pristupa. Autori smještaju ove probleme u tri kategorije: ograničavanje, fokus i strogost. O ove tri kategorije će se sada raspravljati detaljno. Vidi tabelu br. 3. za pretpostavke naučne i naturalističke paradigme.

Prvo, problemi ograničenja vezuju se za zadatak uspostavljanja granica za bilo koje istraživanje u cjelini.⁴⁹ U tradicionalnim kvantitativnim metodama granice se postavljaju prije nego što evaluator počne sa evaluacijom i varijable se kontroliraju. U kvalitativnom istraživanju nema ograničenja i pitanja proizlaze iz situacije. Ne nameće unaprijed ograničenja. Granice postavlja evaluatorov klijent ili sponzor, od općih do svih naturalističkih istraživanja. Guba i Lincoln tvrde da „formuliranje problema u silogističkom obliku je korisno jer taj oblik predlaže nekoliko strategija za određenje granice.“⁵⁰

Drugo, zbog otvorenosti kvalitativnog istraživanja, podaci teže širenju i razdvajanju i to je prirodno. Međutim, istraživač treba biti svjestan takve divergencije i spreman za fazu usklađivanja u procesu. Fokusni problemi rastu jer ako ishodi nisu definirani prije nego istraživanje počne, tada ishodi koji su zabilježeni moraju biti prikupljeni, analizirani, kategorizirani i interpretirani poslije činjenica. Ova situacija povećava dvije potklase problema, naime, probleme usklađivanja (konvergencije) i divergencije.⁵¹

Treće, suočavanje sa strogim testovima je sljedeći metodološki problem koje susreće kvalitativno istraživanje. Problemi strogosti proizlaze iz istraživačeve potrebe da uvjeri istraživače ili auditorij u autentičnost pruženih informacija i interpretacija proizašlih iz toga. Konvencionalno naučna evaluacija je utemeljena na pozitivizmu, vrijednosno slobodnom pristupu, pretpo-

48 Isto

49 Isto, str. 86.

50 Isto, str. 88.

51 Isto, str. 87.

stavci jednostavne stvarnosti, fragmentiranosti i kontroliranim, uopćavajućim pretpostavkama. Glavna briga je metodologija, a ne kontekst ili proces studije. Oslanja se na kriterije strogosti, naime, internu i eksternu valjanost, pouzdanost i objektivnost. Naučno istraživanje slijedi vrlo blizak put razvojne psihologije, koje je Bronfenbrenner kritikovao u ovim poznatim opažanjima:

Izopačivanjem savremene metafore, riskiramo da budemo zatečeni između stijene i mehkog mjesta. Stijena je stroga, a mehko mjesto je primjereno... Naglasak na strogosti vodio je eksperimente da su elegantno dizajnirani, ali često ograničeni u opsegu. Ovo ograničenje proizlazi iz činjenice da mnogi od ovih eksperimenata uključuju situacije koje su nepoznate, umjetne, kratkoročne i da prizivaju neobične situacije koje je teško uopćiti na druge situacije. Iz ove perspektive, može se reći da je savremena razvojna psihologija većim dijelom nauka o nepoznatom ponašanju djece u nepoznatim situacijama sa nepoznatim odraslima u najkraćem mogućem vremenskom periodu.⁵²

Pitanja strogosti su stoga veoma važna u naučnom istraživanju kako bi se odredio kredibilitet istraživanja. Konstruktivno istraživanje je, međutim, utemeljeno na višestrukim konstruktivnim stvarnostima, interakcijama, pregovaranju, cjelovitosti, pristupom vezanim vrijednostima i kontekstualnom paradigmom; u takvom istraživanju glavni naglasak je na utjecaju na kontekst određenog problema i obrnuto. Stoga se trebaju postaviti pitanja o autentičnosti umjesto strogosti evaluacije. „Kriteriji razvijeni iz konvencionalnih aksioma i racionalno prilično prikladnim konvencionalnim istraživanjima mogu biti prilično neprikladni i irelevantni konstruktivističkim studijama“.⁵³

52 Bronfenbrenner,V: "Toward an Experimental Ecology of Human Development", *American Psychologist*, vol. 32, br. 7, 1977., str. 513.

53 Lincoln,Y, Guba, E.: „But is it Rigorous? Trustworthiness and Authenticity in Naturalistic Evaluation“, *New Directions for Program Evaluation*, br. 30, juni 1986., str. 76.

Konvencionalni i naturalistički sistem uvjerenja (tabela 3)

KONVENCIONALNI STAV	NATURALISTIČKI STAV
ONTOLOGIJA	
Realističan	Diskretan
Postoji jednostavna realnost neovisna o bilo kojem interesu posmatrača, koja djeluje prema nepromjenjivim prirodnim zakonima od kojih su mnogi uzročni po formi. Istina je definirana kao činjenice izomorfične slične realnosti	Postoje višestruke društveno konstruirane realnosti kojima ne upravljaju prirodni zakoni. Istina je definirana kao najinformativnija i sofisticirana konstrukcija o kojoj postoji slaganje među kvalificiranim kritikama.
EPISTEMOLOGIJA	
Dualistička, objektivistička	Monistička, subjektivistička
Moguće je da posmatrač eksteriorizira stvarnost koju izučava, ostajući odvojen od nje i neobavijen njome	Istraživač i istraživano su međusobno vezani na takav način da su rezultati istraživanja doslovno kreacija istraživačkog procesa. (Ova tvrdnja briše ontološku/epistemološku distinkciju)
METODOLOGIJA	
Intervencionistička	Hermeneutička
Koncept je lišen kontaminirajućih (zbunjujućih) utjecaja tako da može težiti istini, objasniti prirodu kakva je uistinu, vodeći mogućnosti predviđanja i kontroliranja	Kontekst je konstruiran kroz davanje značenja i postojanja istraživanom; metodologija uključuje dijalektiku ponavljanja, analize, kritike, ponovno ponavljanje, ponovne analize i tako dalje; vodeći pojavi zajedničkog (kombiniranog <i>emic/etic</i>) razumijevanja slučaja.

Na temelju dva nivoa kvalitativnog istraživanja - metoda i paradigme – Lincoln i Guba predlažu dva niza naturalističkih kriterija. Jedan niz udovoljava zahtjevu strogih kriterija, koji je paralelan konvencionalnim kriterijima, a to su kriteriji 'pouzdanosti'. Ovi kriteriji nastoje odgovoriti na četiri temeljna pitanja: istinu, vrijednost, primjenu, dosljednost i neutralnost. Na njih se može

odgovoriti sa konstruktivističke tačke gledišta koristeći različite pojmove. Stoga će naturalistički termini kao što su kredibilitet, prenosivost, ovisnost i konformizam (skladnost) biti korišteni kao zamjena za internu valjanost, eksternu valjanost, pouzdanost i objektivnost u naučnoj evaluaciji.

PRAVEDNOST

S obzirom da je konstruktivističko istraživanje vrijednosno vezano, a višestruke stvarnosti i učešće važna pitanja u naturalističkom istraživanju, „pravednost može biti definirana kao izbalansirani pogled koji predstavlja sve konstrukcije vrijednosti koje ih ogradauju.“⁵⁴ Pravednost se može doseći 1) dokučivanjem i prezentiranjem različitim vrijednostima i sistema vjerovanja zastupljenih konfliktnim pitanjima i 2) pregovaranjem preporuka i slijedećih djelovanja sa učesnicima.

ONTOLOŠKA AUTENTIČNOST

Ako je cilj studije podići i ujediniti svjesnost, ontološki kriterij može služiti da pokaže do koje mjere procesi evaluacije i pregovora povećavaju zahvalnost i ostvarenje učesnika u skrivenim političkim, društvenim, ekonomskim i obrazovnim pitanjima koja utječu na kontekstualno oblikovanje sadašnjeg problema.

OBRAZOVNA AUTENTIČNOST

Obrazovni kriteriji se više bave povećanjem razumijevanja 'šta' i 'zašto' različitih konstrukcija koje su ukorijenjene u različitim

54 Isto, str. 79.

vrijednosnim sistemima drugih. Ovo duboko razumijevanje pitanja dodaje se na složenost novih razvijenih konstrukcija istraživača i učesnika, lično i profesionalno.

KATALITIČKA AUTENTIČNOST

S obzirom da humaniziranje obrazovanja potcrtava konstruktivističku paradigmu, aktivno uključivanje učesnika vodi njihovom osnaživanju tokom evaluacije. Stoga, prema katalitičkim kriterijima, istraživač „uključuje sve interesne strane od početka, poštuje njihove prijedloge koji mu daju moć donošenja odluka u vođenju studije... i pokušava osnažiti nejake i dati glas nijemima.”⁵⁵

TAKTIČKA AUTENTIČNOST

Ovaj kriterij se odnosi na to da li studija osnažuje ili osiromašuje ikoga. Stoga, zajedničkim pregovorima učesnici stiču neku praksu i razumijevanje različitih i konfliktnih konstrukcija. Učesnici nisu više ‘subjekti’ koji se kontroliraju i manipuliraju od strane istraživača ili moćnih grupa.

55 Isto, str. 82.



ČETVRTO POGLAVLJE

Kritička refleksija postojećih paradigmi

Prezentirajući pozitivističku i konstruktivističku paradigmu, želim na ovom mjestu argumentirati kako sve postojeće paradigme u društvenim naukama na Zapadu nisu pogodne za proizvođenje cjelovitog islamskog znanja koje je odgovarajuće za razvoj islamskih društava iz sljedećih razloga:

- Sve postojeće paradigme, konvencionalne i alternativne su fragmentirane i imaju ili/ili osobine te stoga ne mogu zahvatiti Cjelovitost.
- postojeće paradigme u društvenim naukama se bave svim pitanjima na samo jednom nivou, to će reći da ne uzimaju u obzir transcendentne osobine koje bi se bavile 'neviđenim ili onim svijetom'.
- Pozitivistička paradigma je zatvoren i fragmentiran sistem koji onemogućava prirodni protok informacija.
- Konstruktivistička/interpretativna paradigma je krhka i može se lahko zloupotrijebiti ili pogrešno upotrijebiti zbog svoje otvorenosti i relativizma. Realnosti su konstruirane i višestruke. Ne postoji Apsolutna Realnost prema konstruktivističkoj paradigmi.

S obzirom da su temeljna pitanja ove knjige epistemologija, obrazovanje i proizvođenje znanja iz islamske perspektive, trebam odraziti pozitivizam/interpretativizam iz perspektive učenja/poučavanja. Poučavanje i učenje su uvijek bili među najvažnijim konceptima u islamu. Riječ znanje (*'ilm*) je ponovljena mnogo puta u Kur'anu. Učenje i sticanje znanja se smatraju oblikom pobožnosti (*ibadetom*). Učenje se može definirati kao sačinjavanje nove ili revidirane interpretacije značenja iskustva. To usmjera, zatim, razumijevanje i djelovanje. Ono što opažamo ili ne uspijemo opaziti i ono što učimo ili ne uspijemo naučiti je snažno pod utjecajem našeg vrijednosnog sistema koji je utkan u naše ličnosti i naše razmišljanje kao i u naš referentni okvir. Naš vrijednosni sistem je taj koji gradi način na koji opažamo, tumačimo i razumijevamo naša iskustva. Dati smisao znači dati smisao iskustva. Kada koristimo naše tumačenje u vođenju donošenja odluka ili djelovanju, tada davanje smisla postaje učenje. Učenje može biti ugodno ili neugodno i to ovisi o materijalnom biću poučavanja i metodama koje koristimo u prenošenju znanja.

U sadašnje vrijeme većina studija i teorija su proizašle iz istraživanja utemeljenih na pozitivističkoj ili interpretativističkoj paradigmi. U pozitivizmu većina teorija sociologije obrazovanja i psihologije su fragmentirane, jednodimenzionalne, nepovezane i bez značenja. One su utemeljene na eksperimentalnim statističkim dizajnim. Tako da onaj koji uči stiče teorije učenja kakve jesu i izgrađuje svoje znanje prema tome, uz sve mahane ovih teorija ili u rijetkim situacijama razvija reflektivni ili kritički pogled i u mogućnosti je analizirati ih i modificirati gdje je moguće ili odbiti ih potpuno.

Međutim, u slučaju interpretativizma, iako su proizvedene teorije mnogo smislenije i integriranije, ograničene su sa transcendentalne tačke gledišta. Interpretativna/konstruktivistička paradigma nije u mogućnosti zahvatiti život u cjelosti. Utemeljena je na sistemu vjerovanja da „realnosti nisu upravljane bilo kojim prirodnim zakonima i istina se definira kao najinformativ-

nija i najsofisticiranija konstrukcija o kojoj postoji konsenzus među kvalificiranim kritikama.⁵⁶ Tako je realnost, shodno ovom gledištu, marginalizirana i fragmentirana prema onom što je viđeno, doživljeno i opaženo od strane ljudi. Ne postoji 'data' realnost koju neko nastoji razumjeti i doseći. Realnost iz islamske perspektive ima transcendentalnu i metafizičku dimenziju. Mnogostrukost, koja je temeljna komponenta u konstruktivizmu, je samo manifestacija konačne istine iz islamske perspektive koju još ljudi trebaju tražiti i razumijevati. Ova dimenzija je ignorirana od strane konstruktivista.

Princip je Realnost u suprotnosti sa svim što se pojavljuje kao realno, ali koje nije realnost u konačnom smislu. On je beskonačan dok je sve konačno. Princip je Jedan i jedinstven dok je manifestacija mnoštvena... To je Suština kojoj su sve stvari određene kao oblik.⁵⁷

Stoga je realnost iz islamske perspektive fizička i metafizička. Na fizičkom nivou realnost može biti konstruirana od strane ljudi koji učestvuju u studiji, ali tada je realnost upravljana od strane Božanskog Principa i apsolutne istine. Pozitivizam, na drugoj strani, ima svoje nedostatke koji su objašnjeni detaljno u ranijim poglavljima. Realnost prema pozitivizmu je jedna, jednodimenzionalna i ovisna o posmatračevom interesu. "Realnost postoji tamo i upravljana je nepromjenjivim prirodnim zakonima i mehanizmima. Poznavanje ovih entiteta, zakona i mehanizama je konvencionalno sumirano u obliku vremenski i kontekstualno oslobođenih generalizacija."⁵⁸

Unatoč velikim razlikama u njihovoj perspektivi, realnost u obje paradigme je ograničena na fizički nivo. Poricanje Apsolutnog, metafizičkog i svetog znanja karakterizira obje paradigme i stoga ih

56 Lincoln, Y., Cuba, E.: „But is it Rigorous? Trustworthiness and Authenticity in Naturalistic Evaluation“, *New Directions for Program Evaluation*, br. 30, juni 1986., str. 65.

57 Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, Albany, NY: State University of New York Press, 1989., str. 133.

58 Guba, E.: *The Paradigm Dialog*, Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990., str. 20.

onemogućava da obujme kompleksnost islamske perspektive realnosti i njenih višestrukih dimenzija fizičkog i metafizičkog.

Tako kao muslimanski istraživač, nalazim sebe zarobljenu u rigidnosti pozitivizma i klimavosti konstruktivizma. Kada je paradigma ukorijenjena u religiji, kao što je islamska paradigma, postoje religijski zakoni koji reguliraju život na svakom nivou uključujući i relativitet u svakodnevnom životu. Ovi zakoni su usmjereni na zadržavanje pojedinaca na pravom putu (*sirat al-mustekim*).

Holistička perspektiva obuhvata objektivni svijet koji je apsolutan, trajan, fiksna i metafizički i subjektivni svijet koji je relativan, prolazan, fleksibilan i materijalan. Osoba sa takvom perspektivom će se složiti da ni pozitivizam niti interpretativizam nisu prikladni kao paradigma i sistem vjerovanja. Kao muslimanski edukator, vjerujem da ni jedna ova paradigma nije odgovarajuća za produciranje znanja koje je relevantno islamskom društvu i muslimanskim zajednicama diljem svijeta. Kao što je prethodno objašnjeno u prvom poglavlju, djeca su izložena religiji i duhovnosti od ranog doba: svaka aktivnost ima neko religijsko značenje i učinjena je prema šerijatu (islamskom zakonu) – od rođenja do smrti. Tako je većina naših iskustava ukorijenjena u islamskoj paradigmi. Religija u islamu je način života, to nije samo obred koji se izvršava petkom u džamijama. Naše dnevne aktivnosti su obojene islamskim vrijednostima, tako da se učenje, činjenje značenja i tumačenje novih situacija događa u islamskom referentnom okviru.

Mnogo toga što mi ljudi učimo zahtijeva nova tumačenja koja nam omogućavaju da elaboriramo, dalje razlikujemo ili ojačavaju naše dugo uspostavljene referentne okvire ili kreiraju nove značenjske sheme. Možda je mnogo značajnija za naučnike i studente postdiplomskog studija refleksija onog što se uči u odnosu na elaboriranje značenjskih shema, kako bi se odlučilo da li je opravdana u sadašnjim okolnostima ili u svjetlu starih i novih paradigmi. Sve postojeće paradigme su fragmentirane na jedan ili drugi način. Ili su objektivne poput pozitivizma ili subjektivne poput

interpretativizma, ali njihova zajednička karakteristika je da su one 'ovosvjetske'. Drugim riječima, bave se životom kao da počinje na ovom svijetu i završava ovdje, također, pretpostavljaju da su ovdje da žive, uživaju i uništavaju sve Božije blagodati i onda umiru i to je kraj ljudskog bivanja i stvaranja. Važno je pojasniti ovdje da je diskusija na nivou paradigme i uključuje ontologiju i epistemologiju i nije ograničena samo na metodologiju. Nedostatak nije toliko u konstruktivističim metodama, koliko u konstruktivističkoj paradigmi. Konstruktivistička paradigma je relativna i privremena; ove pretpostavke ne mogu smjestiti transcendentno i metafizičko, fiksne i trajne principe neviđenog i života poslije smrti.

Takva paradigma definitivno ne može obuhvatiti cjelovitost islamskog sistema vjerovanja, koji je ukorijenjen u konceptu 'ovog svijeta' i 'života poslije smrti' (dunjaluk i ahiret): ove dvije riječi se ponavljaju u Svetoj knjizi mnogo puta da odraze centralnost ovog koncepta u islamu. Stoga su islamska paradigma i metodologija potrebne islamskim društvima, a muslimanski naučnici trebaju nastojati producirati znanje koje je podudarno sa islamskim sistemom vjerovanja i ukorijenjeno u Svetoj knjizi islama. Islamska paradigma postoji od objave Kur'ana, a islamska civilizacija sa svojim bogatstvom i doprinosom svim granama znanja - matematici, medicini, kosmologiji, geografiji, astronomiji i drugim naukama – što svjedoči uspjehu te paradigme.

Islamska objava, poput svih velikih manifestacija Božanskog Logosa, nije samo proizvela religiju u smislu etičkog i društvenog kodeksa, nego je transformirala segment kosmosa i umove onih koji su živjeli unutar tog kosmičkog sektora. Fenomen koji je formirao predmet islamskih nauka kao i umove ljudi koji izučavaju fenomen uvijek je bio određen osobitim duhovnim 'stilom' i transformiran posebnom vrstom blagodati (*bereketom*), proističući izravno iz kur'anske objave.⁵⁹

59 Nasr, Seyyed Hossein: *Islamic Science, An Illustrated Study*, London: World of Islam Festival Publication Company, 1976., str. 3.

Stoga, Cjelovitost i svetost su karakteristike islamske nauke, islamskog znanja i islamske civilizacije. Islamska epistemologija je ukorijenjena u duhovnosti i svetosti. Ono što čini islamsku nauku jedinstvenom jeste kombinacija humanističke dimenzije i božanske dimenzije; materijalnog i svetog. Islamska nauka, prije četrnaest stoljeća, pružila je čovječanstvu naučnu, humanističku i duhovnu bazu za razvoj i unapređenje znanja. Ipak, zapadna društva su povjerila svoja znanja, živote i duše ljudskim umovima koji su ograničeni i onemogućeni da obuhvate kompleksnost kosmosa i prirode čovječanstva. Destrukcija prirode, društva i ljudi je svjedok takvih ograničenja.

Akademici i intelektualci se bore s pitanjima etike i moralnosti u akademskom polju decenijama. Debate o činjenicama i vrijednostima, objektivnosti i subjektivnosti, religiji i nauci okupiraju univerzitete čak više nego ranije. Naučnici i filozofi su išli od jedne do druge krajnosti, od objektivnosti do subjektivnosti i nazad. Kontradikcije i konfuzija su izobličavale ljudsku čistoću vizije i zdravi razum. Naučnici sa Zapada i Istoka bili su zbunjeni i pretjerali su u propozicijama jedni drugih. Posljednja i najstrožija reakcija na koju sam naišla je ona koju su Banaie i Haque nazvali 'equegeneric princip'.⁶⁰ U svojoj knjizi tvrde da su opovrgnuli sve moguće ideje i koncepte i metode pronalaženja istine. Autori odbijaju sve 'izme': pozitivizam, relativizam i misticizam. Sekularni svjetonazor kao i religijski svjetonazor su odbijeni kao neodgovarajuća sredstva za uspostavljanje sistema vrijednosti za društvo:

Dva zajednička korištena izvora moralnosti su religija i sekularizam (konvencionalni sistem), oba su problematična i nijedan od njih nije čisto podređen otkrivanju činjenica. U slučaju religijskih vrijednosti, šta konstituira religija da počne s tim? Moramo smatrati da teologija nije univerzalna nauka kao biologija, svaki idiot može uhvatiti komad papira i olovku i zapisati ono što tvrdi da je božanska objava. Ako viđenje 'religije' nije univerzalno, slijedom toga vrijednosti derivirane iz 'religije' ne mogu vjerovatno biti univerzalne.⁶¹

60 Banaie, M., Haque, N.: *From Facts to Values: Certainty, Order, Balance and their Universal Implications*, Toronto, Canada: Optagon Publications, 1995.

61 Isto, str. 122.

Onda nastavljaju opovrgavati sekularizam i permanentne vrijednosti uspostavljene takvim sistemom. Odbacuju sve filozofske, historijske, društvene, naučne i religijske koncepte i uspostavljaju vlastiti vokabular za stari koncept. 'Prirodni pristupi' ili 'prirodni zakoni' zamijenili su 'eugenerički' jer, prema autorima, koncept 'prirodnog zakona' se pogrešno upotrebljava.

Racionalnost, čvrsta objektivnost, činjenice, uzroci i posljedice su fokus 'eugeneričkog principa'. Vraćamo se od jednodimenzionalnosti i redukcionizma. Dva autora odbijaju sve 'izme' kako bi sami kreirali svoje 'izme'. Izjavljuju da:

Interna moć mora uvijek objektivno biti u interakciji sa eksternom realnošću – univerzumom. Naša metodologija mora biti u apsolutnoj podudarnosti sa svijetom uzroka i posljedica, i dalje, mora biti dosljedna sa sobom.⁶²

Autori su zaboravili da smo mi kao ljudska bića ograničeni i dajemo značenja našim dnevnim jednostavnim i kompleksnim iskustvima i da moramo disciplinirati naše umove i duše kao što razumijemo svijet oko sebe. Štaviše, zaboravljaju da su ljudska bića višedimenzionalna u svojim moćima i da moramo koristiti različite istraživačke metode da razumijemo i intelektualna i duhovna iskustva. Koristimo naše umove da razumijemo određene stvari, kao što koristimo naša srca i duše da razumijemo i damo smisao drugim pitanjima.

Stoga, bilo koja metodologija upotrijebljena od strane muslimanskih naučnika treba holistički metod u istinskom smislu Cjelovitosti. Islam razmatra znanje u svojoj totalnosti i ove dvije perspektive su ilustrirane od strane Johna Sahadata.

Prvo, odnosi se na fenomenalni svijet i naučni metod istraživanja, drugo; odnosi se na metafenomenalno (božansko i Njegovu Objavu čovječanstvu) i islamski metod prihvatanja utemeljen na vjeri i verifikaciji, pobožnosti i iskustvu. Znanje nije samo

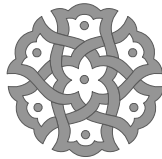
62 Isto, str. 44.

'kosmoantropocentričko', već uključuje tri fundamentalna referentna okvira; kosmos, Bog i čovječanstvo. Ovo je trodimenzionalni temelj islamskog obrazovanja.

Zapadno obrazovanje, zbog svojih ograničenja, je u nemogućnosti obuhvatiti bogatstvo i kompleksnost ljudskih bića, Boga i kosmosa. Tako umjesto razumijevanja prirodnog fenomena kao cjeline sa tri dimenzije, pozitivisti i relativisti su isjekli fenomen na dijelove i studiraju svaki dio odvojeno, pretpostavljajući, kada se dijelovi sastave da će kompletirati sliku. Čineći to, zanemarili su vezu između dijelova tako da svaki dio fenomena postoji u izolaciji i nema vezu sa drugim dijelovima.

Šteta koju je pozitivizam učinio strukturi zapadne civilizacije je nepopravljiva, uglavnom zato što je šteta u korijenu ljudske svijesti. Kada osoba usvoji pozitivizam kao filozofiju ili akademsku osnovu za svoje intelektualne aktivnosti i vježbe, ta osnova postaje sistem vjerovanja. Taj sistem vjerovanja vlada svim njenim ili njegovim dnevnim aktivnostima kao i vezama na poslu i kod kuće. Stroga 'naučna' redukcionistička vježba boji sav život i aktivnosti osobe. Kada taj naučnik otpočne sa izučavanjem bilo kojeg fenomena, počne aplicirati ono što je naučio na metodološkim predmetima. Ona ili on počne manipulirati fenomenom, kontrolirati varijable, odvajati fenomen od okruženja i onda razdjeljivati kompleksni sistem u dijelove kako bi bili u mogućnosti kontrolirati ih i izučavati temeljito. Mnogo važnije, pozitivisti odvajaju sebe od fenomena tokom izučavanja tako da zadrže *objektivnost*. Jednom kada je hladan razum izvježban u ovim naučnim ritualima, tretiraće sve i svakoga na isti način. Nakon mnogo godina takve stroge naučne vježbe, mi kao istraživači živo vidimo štetu koja je načinjena zapadnom razumu.⁶³

63 Čitatelji zainteresirani za ovu temu mogu se referirati na veliki broj nedavno napisanih knjiga o štetama koje je zapadno naučno razmišljanje učinilo čovječanstvu, naprimjer: J. Saul: *Voltaire's Bastards*; H. Marcuse: *One Dimensional Man*; J. Habermas: *Communicative Competence*.



Islamsko znanje



PETO POGLAVLJE

Islamski svjetonazor: jedno i mnoštvo

Islamski svjetonazor je religijski, racionalan, filozofski, sveobuhvatan i vodi prema jedinstvu. Krajnji cilj islama je obznanjivanje Jedinstva božanskog načela i integriranje svijeta mnoštva u svjetlu tog Jedinstva. Duhovnost u islamu je neodvojiva od svijesti o Jednom, Allahu, dž. š., i življenja u skladu sa Njegovom voljom. Načelo Jedinstva (tevhid) leži u srcu islamske poruke i određuje islamsku duhovnost u svim njenim raznolikim dimenzijama i oblicima. Duhovnost je *tevhid* i stepen duhovnog dostignuća ljudskog bića, stepen njegove ili njezine ostvarenosti tevhida.⁶⁴

U ovom poglavlju nastojat ću rasvijetliti islamski svjetonazor u cilju pomaganja čitaocu da uoči jasnu razliku između zapadne sekularne filozofije i islamske religijske filozofije. Islamska filozofija je duboko ukorijenjena u religijskim i teološkim učenjima.

Islamska religija, filozofija i epistemologija su usredsređene na razvoj čovjeka kao ljudskog bića. Pročišćenje duše moralnim i etičkim kur'anskim učenjima kao i izoštavanje uma rasuđivanjem i promišljanjem o Božijem stvaranju, univerzumu,

64 Nasr, Seyyed Hossein: "Islamic Spirituality: Foundations", vol. 19, u: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987., str. 25.

razmišljanjem o sebi su krajnji ciljevi islamskog učenja/poučavanja i prakse.

“A zašto ne razmisle sami o sebi? Allah je stvorio nebesa i Zemlju i ono što je između njih – sa ciljem i do roka određenog. A mnogi ljudi ne vjeruju da će pred Gospodara svoga doista izaći.” (Kur’an, 30: 8).

Cilj razvijanja unutarnje čovjekove moći uz naređivanje dobra i odvracanje od zla propisan je u islamu s obzirom da je ljudskim bićima namijenjen viši viši položaj u Božijem stvaranju. Stoga je cilj čovječanstva na zemlji da dosegne najviši stepen savršenstva kroz znanje o sebi, univerzumu i Bogu, koji je Krajnja Istina i djelima koja bi trebala biti ukorijenjena u moralnosti i etičnosti. Čovječanstvo zauzima najviši i najznačajniji položaj na zemlji. Kada je Bog stvorio Adema, zatražio je od meleka da mu se poklone, prije Adema samog, učinivši ga svjesnim njegovoga položaja tako da ne bi trebao sam sebe poniziti.

“... i kad je melekima Gospodar tvoj rekao: ‘Stvoriću čovjeka od ilovače, pa kad mu savršen oblik dam i život u nj udahnem, vi se poklonite!’ meleki su se, svi do posljednjeg, zajedno poklonili...” (Kur’an, 38: 71-73).

Važno je na ovom mjestu napraviti razliku između islama, koji je suština i muslimana ili muslimanskih društava koji su stvarna praksa a ponekad i u oštroj suprotnosti sa suštinom islama. Al-Faruki ističe:

Prema pisanju brojnih autora islam je poistovijećen sa muslimanima. Takvi autori razumijevaju naslijeđe mišljenja, djelovanja i izražaje od strane muslimana kao sastavni dio islama tvrdeći da je savršena i primordijalna religija Božija. Islam se ne može poistovijetiti sa muslimanskom historijom. To je ideal kojemu muslimani teže i prema kojemu bi trebali biti određeni. Međutim, istinska objektivnost traži razlikovanje islama i muslimanske historije te umjesto toga zahtijeva da se islam posmatra kao suština, kriterij i mjera.⁶⁵

65 Al-Faruqi, Isma'il R., Lois Lamy: *The Cultural Atlas of Islam*, New York: Macmillan, 1986., str. 14.

Savršenstvo je, sa islamske tačke gledišta, povezano sa znanjem i djelovanjem. Ovo znanje, međutim, nije samome sebi svrha. Ono je pravi put za razumijevanje sebe, univerzuma i naposljetku Boga te približavanja Njemu. Kao što je Ibn Sina kazao, ljudska duša stalno uči kako bi dosegla "aktivni intelekt". Kur'an je utemeljen na krajnjoj istini Božijega znanja, a prvi objavljeni ajet Poslaniku glasi:

"Čitaj, u ime Gospodara tvoga, koji stvara. Stvara čovjeka od ugruška! Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, koji poučava peru, koji čovjeka poučava onome što ne zna." (Kur'an, 96: 1-5).

Muslimanski naučnici i filozofi u ranom periodu islama su vjerovali u Boga i u svojoj potrazi za istinom poduzimali svaki napor da razumiju Njegove riječi u Svetom tekstu. Oni su bili istinski muslimani koji su se predali istinitosti Božijih riječi i potčinili svoje moćne umove i mudre duše riječima Gospodara kako bi ugasili žeđ na najčistijem izvoru znanja.

Muslimanske zemlje su godinama patile od neprodukcije i propadanja, degeneracije i dezintegracije znanja i djelovanja. Nedostatak harmonije, stalna nedosljednost i narušavanje karakterizira muslimanska društva. Opet su ova društva, usprkos modernizaciji i pozapadnjačenju, religiozna i tradicionalna. Većina muslimana još uvijek vjeruje u Boga, poslanike, Sveti tekst, meleke, Sudnji dan i budući svijet. U većini muslimanskih zemalja danas se može primijetiti raskol između političkih i ekonomskih sistema i socijalnog sistema. Borbe su između centra i periferije. Sukob postoji između vlasti, educirane elite, finansijski moćnih ljudi i ostatka društva, običnih ljudi. Većina obrazovnih, socijalnih i ekonomskih sistema, na jednoj strani, utemeljena su na zapadnom sekularnom svjetonazoru rezultirajući nametanjem zapadnog obrazovanja i tehnologije uz kulturu koja dolazi uz njih. Ostatak društva, s druge strane, još uvijek ima nekih sličnosti sa ranim muslimanskim društvima. Zajednice i porodični život zasnovani na zakonskim brakovima, još

uvijek su temelj muslimanskih društava. Poštovanje prema starijima, roditeljima i nastavnicima još uvijek odiše u ovakvim društvima. Duhovnost, pobožnost, umjerenost, skromnost, čestitost i samopožrtvovanje nisu potpuno iščeznuli.

Obrazovni sistem u muslimanskim društvima je uvezen i nametnut izvana. Ovo se posebno odnosi na visoko obrazovanje, koje je potpuna transplantacija zapadnog sistema sa svim materijalističkim i sekularnim karakteristikama u tijelo islamskih društava uz njihov religijski, duhovni i tradicionalni identitet. Ovo neslaganje između islamskog, religijski utemeljnog društva i sekularnog, modernog, zapadnog obrazovnog sistema koji je utemeljen na drugim osnovama, bez sumnje će prouzrokovati lomove i pukotine u toj konstrukciji. Na kraju će se raspasti prouzrokujući ozbiljnu štetu koja će trajati dugo vremena prije nego se to društvo počne oporavljati.

S obzirom da islamski svjetonazor zagovara jednu primordijalnu prirodu, favorizira i jednu ideologiju i jednu posebnu kulturu. Samo humana ideologija, a ne korporativna, ujedinjujuća ideologija, a ne ona koja je zasnovana na podjelama i fragmentaciji čovjeka, primordijalna ideologija, a ne profitno orijentirana, može počivati na humanim vrijednostima i biti humana u svojoj suštini.⁶⁶

Islamski svjetonazor nije čisto religijski. Jedinственost islama je u smislenom i izazovnom vjerovanju u materijalne i religijske svjetove: muslimani trebaju živjeti ovaj život i uživati Božije blagodati umjerenost, a vjerovati i u buduću svijet i razumijevati ovaj život smislenim putovanjem protkanim znanjem i ispunjenim dobrim djelima. Znanje i djelovanje kojima muslimani žive cijeli svoj život i koje njeguju trebaju ih dovesti na vrh ljestvi čovječnosti i savršenstva, približiti ih Bogu te stoga i vječnom životu.

Ova mješavina dviju suprotnosti je ono o čemu islam govori: kombinacija religijskog, kontemplativnog života i materijalnog,

66 Mutahhari, M.: *Foundations of Islamic Thought*, Berkeley, CA: Mizan Press, 1985., str. 54.

praktičnog, svjetovnog života. Otuda zapadni mislilac, Habermas, iz nepoznatog razloga, barem meni nepoznatog, ne može ujediniti ovu kombinaciju u svoju konceptualnu shemu. On je podijelio svjetonazore na istočne i zapadne i kreirao tabelu isključivo na toj podjeli (tabela 4). Na jednoj strani opisuje judaistički i kršćanski stav prema svijetu kao "Aktivan: asketizam ili *vita activa*, asketično okretanje prema svijetu i ovladavanje svijetom"⁶⁷. Na drugoj strani opisuje konfučijanske i hinduističke svjetonazore kao "Pasivne: misticizam ili *vita contemplativa*, bijeg od svijeta, mistično okretanje od svijeta"⁶⁸. Islam, kao jedna od najvećih svjetskih religija, u potpunosti je isključena iz Habermasove diskusije. Islam, ustvari, leži između ove dvije krajnosti i postavlja izazov svojim sljedbenicima da održavaju ravnotežu između aktivnog i pasivnog, kako bi stvorili uravnotežen i harmoničan način življenja i promišljanja.

Islamski svjetonazor zahtijeva od sljedbenika da ujedine znanje i djelovanje, da kreiraju sintezu ujedinjujućeg znanja i uvide da je islamski svjetonazor *tevhid*. Za sintetiziranje oprečnosti i suprotnosti potrebno je dijalektično promišljanje, po mome gledištu, kako bi se bilo u mogućnosti dostići jedinstvo i *tevhid*.

Tabela 4. Stavovi prema svijetu⁶⁹

<p>Načini postizanja spasenja ili sigurnosti svijeta Evaluacija svijeta u cijelosti Odbijanje svijeta Prihvatanje svijeta</p>	<p>Aktivni asketizam (<i>vita activa</i>) Ovladavanje svijetom Prilagođavanje svijetu (Konfučijanizam)</p>	<p>Pasivni misticizam (<i>vita contemplativa</i>) Bijeg od svijeta (Hinduizam)</p>
--	--	---

Sljedeći odjeljak bavi se 1) Islamskim svjetonazorom; 2) Islamskom epistemologijom; i 3) Gazalijevom teorijom znanja i vrijednosti (etike).

67 Jürgen Habermas: *The Theory of Communicative Action*, preveo Thomas McCarthy, Boston, MA: Beacon Press, 1984., str. 205.

68 Isto, str. 205-211.

69 Isto.

ISLAMSKI SVJETONAZOR ILI *TEVHID*

Islamski svjetonazor, kako navodi Mutahhari, religijski je, filozofski i racionalan. To je svjetonazor tevhida ili jedinstva. Ovaj svjetonazor posmatra Boga kao apsolutnu realnost i izvor bivstvovanja. Tevhid je suština islama, čin potvrđivanja Boga kao Jednog i Jedinog, Apsolutnog, Vječnog i Transcendentalnog Stvaraoca.

Poput priznanja apsolutnog Božijeg Jedinstva, tevhid je priznanje jedinstva istine. Bog, u islamu, istina je. Njegovo jedinstvo je jedinstvo izvora istine. Bog je stvaralac prirode odakle čovjek crpi svoje znanje. Predmet znanja su obrasci prirode koji su djelo Božije. Bog ih svakako poznaje jer ih je stvorio i jednako tako On je izvor objave. On čovjeku daje od svoga znanja, a Njegovo znanje je apsolutno i univerzalno... Bog je Savršeni i Sveznajući. Ne čini nikakve greške. U suprotnom, ne bi bio transcendentni Bog islama.⁷⁰

S obzirom da je tevhid suština islama, bit će raspravljen detaljno, posebno zbog toga što se koncept proteže kroz cijelu ovu knjigu, baš kao što rijeka protiče dolinama i ravninama donoseći život obližnjoj zemlji. "Dijalektika tevhida" je osnova ove knjige, ujedinjujući i oživljavajući ideje. Koncept "dijalektike tevhida" – njegove različite i očito suprotstavljene manifestacije – mogu prouzrokovati nelagode kod čitaoca zbog paradoksalnog značenja koje nosi u sebi. Međutim, za mene to je drugi put razumijevanja "Jednog i mnoštva". Dijalektika je utjelovljena u tevhid prirodno, što će biti i objašnjeno ispod. O tevhidu su raspravljali muslimanski naučnici na dva nivoa: teorijskom i praktičnom. Sa teorijske tačke gledišta muslimanski naučnici vjeruju u Boga kao Jednog i Apsolutnog i jedinog izvora istine i znanja.

Prema Ibn Sini, s obzirom da beskonačna stvarnost izgleda nemoguća, ovaj lanac (postojanja) u cjelosti mora se okončati u

70 Al-Faruqi, Isma'il R., Lois Lamya: *The Cultural Atlas of Islam*, New York: Macmillan, 1986., str. 79.

postojanje koje je sveto, jednostavno i jedno, čija suština je postojanje, koje je samodovoljno i ne treba ništa za svoje postojanje. S obzirom da to postojanje nije slučajno i ne potrebuje ništa drugo, nego je nužno i vječno po sebi, udovoljava uvjetu postojanja nužnog uzroka cijelog lanca koji čini vječni svijet mogućih postojećih stvari.⁷¹

Sa praktične tačke gledišta, međutim, muslimani su obavezni slijediti dijalektički put tevhida ne samo kao suštinu svoga vjerovanja, nego da unesu jedinstvo i harmoniju u svoje živote i misao. Stvarnost se sastoji od dvije osnovne vrste: apsolutne i relativne, duhovne i materijalne, svjetovne i izvanjsvetovne, vječne i trenutne. Muslimani, međutim, upotrebljavaju koncept dijalektike tevhida da ujedine ove naizgled suprotne koncepte. Sa islamskog stajališta, ovi koncepti su nadopunjujući, a ne suprotstavljeni. Upravo zbog toga istinski muslimani ne vjeruju u jedno ili drugo – ili škole mišljenja. Stvarnosti su dvostruke: jednostavan i samodokazujući primjer je čovječanstvo. Ljudsko biće se sastoji od tijela, razuma i duše. Kako bi odgovarajuće djelovao, jedan aspekt ne bi trebao biti razvijan na štetu drugoga. Obaveza čovječanstva je da održava ravnotežu tako da svaki dio nadopunjava drugi umjesto da bude u sukobu s njim. Ujedinjavanje ili održavanje ravnoteže između suprotnosti nije nimalo lagan zadatak. Život je pun ironije i paradoksa u kojima se moraju donositi odluke i uz to održavati izvanjsku i unutarnju ravnotežu svoga bića. "S obzirom da je božanski obrazac norma koju stvarnost treba aktualizirati, analiza onoga što se nikada ne smije zanemariti je ono što bi trebalo biti."⁷² Na površini ovo zvuči kao druga verzija Hegelovog dijalektičkog idealizma ili Marksovog dijalektičkog realizma. Sharif, u pokušaju da razjasni razlike

71 Mahdi, M.: "The New Wisdom: Synthesis of Philosophy and Mysticism", *The Encyclopaedia Britannica*, vol. 22, 1987., str. 27.

72 Al-Faruqi, Isma'il R., Nasseef, Abdullah Omar, (ur.): *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, Jeddah: Hodder & Stoughton, King Abdulaziz University, 1981., str. 17.

između islamskog gledišta, predstavlja sljedeću hipotezu: hegelijanske ideje i marksistički realiteti nisu suprotstavljene prirodne; oni su u sukobu.⁷³

One su uzajamno zaraćene ideje ili zaraćene stvarnosti. U slučaju Marksovih klasa, razdvajaju ih neprijateljstvo i mržnja.

U historijskom kretanju (shodno islamskom svjetonazoru) bića privlače ideali ali u njihovom ostvarivanju sintetiziraju se. Ovo kretanje je dijalektičko ali potpuno drugačije od hegelijanske i marksističke dijalektike. Njihove teze i antiteze se suprotstavljaju jedne drugima. U ovom slučaju se ne bore "protiv" nego "za" druge. Dijalektika ljudskog društva, shodno ovoj formuli, nije borba zaraćenih klasa ili zaraćenih nacija nego borba protiv ograničenja u ostvarivanju ciljeva i ideja čiji ciljevi i ideali su željeni i voljeni a ne u sukobu.⁷⁴

Usvajajući i prakticirajući tevhid kao svjetonazor musliman je izvježban za samointegraciju, koja ima krajnji cilj, a to je dosezanje najvišeg stepena savršenstva kroz borbu za idealnim znanjem i djelovanjem. To je konačna sreća, prema al-Gazaliju. Tevhid i koncept jedinstva spašava čovječanstvo u stalnoj borbi naspram ideala, od podjele društva i podijeljene ličnosti koja misli, govori i djeluje na kontradiktoran način.

Ovo jedinstvo se ne smije zaustaviti na ličnoj razini, nego se mora protegnuti i na društvo. Život u zajednici i porodična struktura su temelji islamskih društava. Ako dijalektika tevhida i jedinstvo podupiru veze u ovim zajednicama, ljudi različitih životnih filozofija uče, ne nužno bez poteškoća, kako da zbliže te različitosti i harmoniziraju ih u društvu. Mnogo važnije, uče kako biti tolerantan i prihvatiti međusobne razlike. Ovo ne znači konformizam prema jednoj ili drugoj ideologiji.

73 Sharif, M.M., (ur.): *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1963.

74 Isto, str. 11.

“(…) svima vama smo zakon i pravac propisali. A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu ćete se svi vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razilazili obavijestiti.” (Kur’an, 5: 48).

Tevhid je princip koji ohrabruje ljude da budu otvorenog uma i tolerantni prema različitim gledištima u razmatranju različitosti i pokušaju izbora gledišta koje je bliže konačnoj istini, koja je Božija riječ, ili gledištu koje ne odstupa od pravoga puta.

“Ovo je dijalektika ljubavi umjesto mržnje. Vodi pojedince, mase, klase, nacije i civilizacije od nižih prema višim i od viših prema još višim postignućima.”⁷⁵

Tako dijalektika koja je ugrađena u tevhid uzdiže ljudsko biće od materijalnog prema duhovnom životu putem znanja i djelovanja. Poznavanje samoga sebe, univerzuma, Boga, vodi prema ostvarenju konačne istine i prema Stvaraocu ovih stvorenja Koji je Konačna Istina. Ovo ohrabruje istinske vjernike da teže prema tom idealu i da shvate kako je stvarnost samo sredstvo uzdizanja iznad vlastitih želja i uspinjanje prema istinskoj svjetlosti, poput suncokreta koji usmjerava svoje okretanje prema suncu ili bilo koja biljka koja hrli svjetlosti ako je smještena u tmni.

Čovjek zauzima središnju poziciju između životinja i meleka; njegovo razlikujuće svojstvo je znanje. Može se uzdići do nivoa meleka pomoću znanja ili pasti na nivo životinja dopuštajući svojoj srdžbi i požudi da dominira njime. Stoga, znanje je ono koje pomaže rastu božanskog elementa u čovjeku i čini mogućim ostvarenje ideala.⁷⁶

Dakle, koncept tevhida ukazuje muslimanima na potrebu stalnog traganja za istinom, balansiranja dijalektike stvarnosti i ideala, prodiranja u neviđeno i nevidljivo kako bi bili u stanju pronaći istinu i prosuditi valjanost te istine. Tevhid je Božanski

75 Isto.

76 Umaruddin, M., T.: *The Ethical Philosophy of al-Gazali*, Aligarh, India: Muslim University, 1962., str. 64.

Princip za slobodno promišljanje, takvu vrstu promišljanja koja je utemeljena na dijalektici između naizgled suprotstavljenih ideja i pruža svakome mogućnost da iskaže svoje mišljenje. Ovo iskazivanje mišljenja mora biti utemeljeno na traganju za istinom i na znanju. Slobodan govor i slobodan izbor jedne filozofije u odnosu na drugu su utemeljeni na znanju i stvarnim činjenicama, a ne na javnom mišljenju i iskrivljenoj slici prikazanoj u medijima, kontroliranoj od strane grupe političara i poslovnih ljudi koji žele upravljati cijelim svijetom.

Tevhid je suština islama, njegove osobine jedinstva, harmonije i jedinosti su ono što islam čini jedinstvenim i sveobuhvatnim. Svojim osjećajem tajnovitosti jednostavan je i razumljiv običnim ljudima, ali i dalje složen i težak za izvanredne naučnike i filozofe koji provedu cijeli svoj životni vijek tragajući za istinom i nastojeći da razotkriju tajne Kur'ana. Mješavina jednostavnosti i složenosti, apsolutnosti i relativnosti, stabilnosti i promjenjivosti, vječnog i trenutnog, duše i tijela, dobra i zla, izazov je čovječanstvu i zahtijeva traganje za istinom. Stoga je izazov za muslimane, na jednoj strani, da vjeruju u Jedinstvo Božije među svim suprotstavljenim fenomenima, da je On Jedini izvor bivstvovanja i istine i da je Njegovo znanje sveobuhvatno. Na drugoj strani, muslimani su pred izazovom harmoničnog i ujedinjujućeg življenja i mišljenja u odnosu na različite i očito suprotstavljene fenomene, kako bi bili u mogućnosti ostvariti ideal i istinu, težiti za istinom kroz poznavanje sebe, univerzuma i djelovati kroz izražavanje dobrih djela u cilju služenja društvu i čovječanstvu općenito. Usvajanjem islamskog svjetonazora tevhida muslimani mogu doseći ovaj nivo savršenstva.

RAZVOJ IZ ISLAMSKE PERSPEKTIVE

Koncept društvenog razvoja u islamu potpuno se razlikuje od razlikuje od zapadne ideje razvoja. Krajnji cilj u većini zapadnih,

sekularnih projekata razvoja koji su dizajnirani i uvezeni u islamske zemlje je materijalna i ekonomska dobit. U islamu takav cilj je samo polazna etapa dugog putovanja ljudskog i društvenog razvoja. Materijalni razvoj predstavlja jednu etapu u prevazilaženju prema višim etapama. S obzirom da se ljudska bića posmatraju kao mikrokosmos a društvo kao makrokosmos, ovo pitanje se mora bolje razumjeti kada se razmatra razvoj, prvo na ljudskom a potom na društvenom nivou. Poređenje razvojne psihologije i teorija o razvoju djeteta i odraslih pokazuje da većina ovih teorija polazi od konkretnog materijalnog stanja i pomjera se prema apstraktnim i nepoznatim etapama. Ovo pomjeranje naviše je urođena želja u cijelom stvaranju kako bi se postiglo savršenstvo. Spiralno kretanje prema savršenstvu od fizičkog do duhovnog je glavna briga obrazovnih teorija.

Razvojne etape su u unutrašnjoj vezi sa načinima promišljanja. Ako ciljevi razvoja počinju i završavaju na materijalnom nivou, kakvi jesu sekularni uvezeni modeli, odražavaju i nivo promišljanja projektanta. Ciljevi također reflektiraju nivo odanosti i promišljanja u islamskim društvima koja su prihvatila implementirati ove otuđene sekularne modele ugrožavajući islamski identitet. Razvijanje dijalektike tevhida je najviša razvojna etapa u islamu. Bez dijalektičkog promišljanja muslimani ne mogu prihvatiti izazove u potpunosti. Harmoniziranje dviju suprotstavljenosti u jednu cjelinu nije jednostavan zadatak. Ali, visoki standardi, bolji kvalitet života, obrazovanje i posao su teški zadaci. Izazovni su. Umni okvir "ili/ili" može učiniti život lakšim, ali je jednodimenzionalan. Sukob, različitosti i suprotstavljenosti pripadaju samo materijalnom ili duhovnom svijetu, razmatrani odvojeno. Rješavanjem teškoće zadatka, islam zagovara dijalektiku tevhida kao načina postizanja i ispunjenja Božije volje za savršenstvom.

UM U ISLAMSKOJ PERSPEKTIVI

Važan element u tranziciji od fizičkog prema duhovnom jeste um. Posredstvom uma ljudska bića dosežu razvoj viših etapa svoga bića – duša. Um i mišljenje je ono što odvaja ljudska od neljudskih bića. Prema kur'anskim učenjima, ljudsko biće je smješteno u hijerarhiji između meleka i životinja. Meleki se razlikuju po svome čistom intelektu i predstavljaju duhovni svijet kojemu ljudska bića trebaju težiti; životinje predstavljaju materijalni svijet od kojeg se ljudska bića postepeno moraju udaljavati na svome razvojnem putu. Izazov ljudima u islamu je što posjeduju um da misle i odlučuju za sebe da li će se uzdizati prema višim nivoima ili padati prema nižim. Ni meleki ni životinje ne posjeduju oba svojstva: ni izazov, niti borba nije iskustvo u njihovim životima. Životinje prirodno slijede svoje životinjske instinkte, a meleki slijede svoj čisti intelekt i duhovnu želju za obožavanjem Boga danju i noću. Ali ljudska bića su prihvatila izazov koji je univerzum odbio prihvatiti.

“Mi smo nebesima, Zemlji i planinama ponudili emanet, pa su se ustegli i pobojali da ga ponesu, ali ga je preuzeo čovjek – a on je, zaista, prema sebi nepravedan i lahkomišlen...” (Kur'an, 33: 72).

Dakle, u islamu, razvoj ima potpuno drugačiji cilj i drugačije dimenzije. Svaki razvoj u islamskim društvima se mora usmjeriti na razvoj ljudskih bića kao integrirane cjeline – tijela, uma i duše. Ljudska bića su temelj i građevina svakoga društva. Ako su razjedinjeni i odvojeni, svaka konstrukcija na takvim temeljima će propasti. Ono što ujedinjuje tijelo i dušu je um. Iz tog razloga, promišljanje i refleksija u islamskim školama mišljenja zauzima najviši položaj. Pomoću razmišljanja i refleksije o stvaranju univerzuma moguće se uspinjati od konkretnog do apstraktnog, od trenutnog do vječnog, od relativnog prema apsolutnom, od materijalnog prema duhovnom, od onoga stvarnog “što jeste” do

onoga "što bi trebalo biti". Tako je put ljudskog razvoja, prema kur'anskim školama, kroz znanje.

Islam stavlja maksimalni naglasak na unapređivanje moći razmišljanja u Božijem univerzumu. Nejednakost među ljudskim bićima, iz islamske perspektive, može biti opravdana, čak i u potpunosti, na temelju njihovog različitog znanja. Može se primijetiti da je u Svetom Kur'anu nakon riječi "Allah" druga najviše ponavljana riječ "znanje".⁷⁷

Ibn Haldun, muslimanski naučnik iz 14. stoljeća, u svome enciklopedijskom djelu *El-Mukaddima*, detaljno opisuje posljedice pretjeranog materijalnog razvoja te kako to narušava ljudske psihe i civilizacije. Na temelju Ibn Haldunove paradigme civilizacijskog razvoja i pada stoji i njegovo viđenje ljudske prirode, posebno dijalektičkog tipa: potencijalno konfliktne koegzistencije ljudskih i životinjskih sklonosti. Daoudi rezimira Ibn Haldunov pristup kako slijedi:

S jedne strane, različite ljudske predispozicije, posebno razmišljanje i razumijevanje, omogućavaju čovjeku da gradi i kontinuirano transformira ljudsku civilizaciju nabolje. S druge strane, Ibn Haldun u teoriji razumijeva dominaciju ljudskog ponašanja od strane animalističkih materijalističkih sila kao glavnu prepreku uspostavljanja temelja ljudske civilizacije, a u praksi prepreku razvoja ovih temelja. Stoga je za autora *Mukaddime* veliki razvoj arapske muslimanske civilizacije bio moguć zahvaljujući uvjetima koji su postojali među ranijim osnivačima/beduinima imperije. Ibn Haldun opisuje beduine kao ljude čiji svjetovni poslovi ne idu izvan neophodnih potreba. Njihova priroda je zaštićena i slobodna od iskrivljenih navika. Oni su ljudi koji brzo prihvataju religijsku istinu i pravu uputu. Saradnja među njima je snažna zbog dominirajućeg duha asabije (grupnog osjećaja).⁷⁸

77 Naqvi, Syed Nawab Haider: *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, Leicester, UK: Islamic Foundation, 1981., str. 152.

78 Daoudi, Mahmoud: „An Introduction to the Implications of Human Nature for Ibn Khaldun's Thinking“, *The Islamic Quarterly*, vol. 32, br. 1, 1988., str. 15.

Dakle, prema Ibn Haldunu pretjerani materijalistički razvoj neizbježno vodi korupciji i propadanju društava i pojedinaca. U islamu, materijalističko ostvarenje treba biti prakticirano na način da zadovolji osnovne čovjekove potrebe i omogući mu nastavak transformacijskog uspinjanja prema višim nivoima. Korupcija u većini muslimanskih država i kod pojedinih muslimana je dijelom zbog modernizacije programa pokrenutih u islamskim društvima. Ekonomski razvoj i materijalistički rast osnovne su karakteristike ovih programa. Ibn Haldunove ideje iz 14. stoljeća su upečatljivo relevantne:

U ovoj vrsti kulture tipična individua postala je duboko materijalistički i luksuzno orijentirana. Njegovo razmišljanje i razumijevanje (različite ljudske osobine prema Ibn Haldunu) sve više i više je opsjednuto zadovoljavanjem vlastite pritiskajuće materijalističke (animalističke) pohlepe. Širenjem ovih nastojanja u svim društvenim klasama i kategorijama populacije, rađa se rastući individualistički egoizam. Uz to, društvo/civilizacijska društvena solidarnost se ozbiljno podriva.⁷⁹

Oštar kontrast postoji između sekularnog, materijalistički orijentiranog svjetonazora i islamskog svjetonazora. Prema islamu, život se ne završava na ovom svijetu. To je tek materijalno tijelo koje propada; duh nastavlja svoje putovanje na drugom svijetu. Na drugom svijetu će se prosuđivati i vrednovati ljudska djela i znanje. Život je svrhovito putovanje čiji krajnji cilj je jedinstvo Božijeg znanja. Tako, krajnji cilj je ostvarenje suštine egzistencije kroz znanje o samome sebi koje vodi do ostvarivanja suštine u Božijem znanju, Koji je Krajnja Istina. Da bi se ostvario taj cilj, ljudi prvo moraju ostvariti suštinu svoga bića.

79 Isto, str. 10.

SAMOSVIJEST

Iz islamske perspektive, savršenstvo predstavlja svijest o duši koja je situirana u središtu svake osobe. Shvatanjem da život ima viši značaj, a ne samo zadovoljavanje osnovnih materijalnih potreba, pojedinci su motivirani da postignu taj viši cilj. Kada duhovnost postane središte nečijeg bića a materijalizam zauzme sporedno mjesto, pojedinci se postepeno i dijalektično mijenjaju i pomjeraju od svijeta mnoštva prema jedinstvu Božanskog Principa. Samosvijest u svim religijama je povezana sa poznavanjem duše. Međutim, duša je tajnoviti fenomen koja ne otkriva svoje tajne, čak ni drevnoj mudrosti.

Putovanje počinje iz unutrašnjeg ja kako bi dosegla Konačnost, Jedno. To je samotransformacija koja može biti opisana u smislu putovanja od nesavršenstva do savršenstva, od zaboravnosti do pamćenja i svjesnosti, može se također razumjeti kao prolaz od raspršenja do jedinstva. Biće je jednostavna realnost sa višestrukim moćima i dimenzijama. Jedinstvo leži u usmjerenju božanskog/ljudskog duha, dok se višestrukost odnosi na tijelo sa njegovim mnogim dijelovima i funkcijama.

Ovdje je geometrijska slika tačke u središtu kruga, što se više biće okreće prema centru ili izvoru, duhu, sve više postaje povezano i cjelovito. Ali ako se više kreće prema opsegu kruga, tijelu i svijetu, sve se više raspršuje. "Savršenstvo" ili potpuno "sjećanje" odgovara smještanju u centru kruga. Opseg (obod) ne privlači biće, ne raspršuje ga, već umjesto toga predstavlja aktivnu i svjesnu samomanifestaciju bića unutar granica njegove savršene prirode.⁸⁰

Pročišćenje duše je drugi izazov za muslimane koje ih dovodi do unutrašnjosti njihovog bića, čak veći nego razotkrivanje tajni bića.

80 Murata, S.: „Masculine-Feminine Complementary in the Spiritual Psychology of Islam“, *The Islamic Quarterly*, vol. 33, br. 3, 1989., str. 171.

Sufija Dželaluddin Rumi kazuje:

Poslanik je povezoao spoznaju Boga sa spoznajom svoje duše i postavio je kao preduslov spoznaju duše za spoznaju Boga kada je kazao: "Ko spozna sebe, spoznao je Gospodara". Ovo ukazuje da ni jedno stvoreno biće ne može spoznati dušu sa svim njenim svojstvima ili doseći najskriveniju srž znanja, niti može postići spoznaju o najdubljoj suštini Božijoj.⁸¹

Samosvijest, spoznaja duše i savršenstvo su međusobno povezani i vode ka razumijevanju jedinstva Božanskog Principa. U procesu usavršavanja duša je rastrgnuta između svjetovnih i izvansvjetovnih stanja. Što se više duša opire iskušenju zadovoljavanja materijalističkih želja, sve dalje se kreće na putu pročišćenja i savršenstva.

81 Isto, str. 175.



ŠESTO POGLAVLJE

Islamska paradigma

Islamska paradigma je neophodna islamskim univerzitetima, a i za proizvodnje islamskog znanja. To treba biti cjelovita, obuhvatna i integrirana paradigma koja će obuhvatiti Cjelovitost islamskog mišljenja. Gledajući iz obrazovne perspektive, islamski svjetonazor može biti preveden na sljedeće komponente koje mogu uhvatiti jedinstvenost i Cjelovitost islamske škole mišljenja i proizvodnje islamskog znanja.

Islamska paradigma uključuje:

- 1) islamsku duhovnu psihologiju;
- 2) epistemologiju;
- 3) ontologiju;
- 4) eshatologiju;
- 5) sociologiju i
- 6) metodologiju.

Zajednička tema svih ovih komponenti paradigme jeste princip tevhida. Islamska paradigma može biti definirana kao cjelovita, povezana paradigma. Na jednoj strani, ona je božanska, duhovna, religijska, vječna, stalna, apsolutna i idealna. Na drugoj strani,

ljudska je, materijalna, racionalna, prolazna, promjenjiva i relativna. Ove dvije suprotstavljenosti se prisno isprepliću dijalektikom tevhida. Principi koji utemeljuju islamsku paradigmu bit će razmatrani u sljedećim odjeljcima.

ISLAMSKA DUHOVNA PSIHOLOGIJA: JEDINSTVO BIĆA

Cjelovit sistem je moguć jedino kada je izgrađen na čvrstoj psihološkoj prirodi ljudskog bića. Prema islamskoj školi mišljenja, ljudi su Božiji namjesnici na zemlji i imaju potencijal da budu na višem nivou negoli meleki. Islam zahtijeva od čovječanstva namjesništvo i projekciju na zemlji na vertikalnoj dimenziji i horizontalnoj ravnini. Darovani inteligencijom u istinskom smislu tog pojma, samo su ljudi od svih stvorenja u mogućnosti spoznati zbilju, čija su oni manifestacija i u svjetlu ovog znanja izdići se iznad svog zemaljskog i zavisnog „ja“.

Darovan moćima govora, čovjek je jedini Božiji sagovornik. Kroz Objavu, a također i kroz inspiraciju Bog govori Svojim stvaranjima, kroz molitvu ali i savjest kao tihi oblik komunikacije, čovjek govori Bogu i čini to u ime nijemih bića koja ga okružuju. On je, potencijalno ako ne i stvarno, viši negoli meleki s obzirom da njegova priroda odražava potpunost i ne može biti zadovoljena ničim negoli potpunošću.⁸²

S obzirom na položaj koji je darovan čovjeku u islamu, svaki obrazovni sistem treba najprije prepoznati a potom razvijati integrirano ljudsko biće. Obrazovni sistem se mora obraćati muslimanskom učeniku kao cjelovitom biću koje posjeduje tijelo, razum i dušu i da pripremi različite moći te osobe da shvati Cjelovitost života i stoga jedinstvo Božijeg Principa.

82 Eaton, C.G.: "Man' in *Islamic Spirituality: Foundations*", ur: Seyyed Hossein Nasr, vol.19, u: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987., str. 358.

ISLAMSKA EPISTEMOLOGIJA: JEDINSTVO ZNANJA

Drugi princip islamske paradigme tiče se jedinstva znanja. Jedinstvo i svijest o sebi vodi spoznaji jedinstva Božijega znanja. Holističko obrazovanje treba voditi sljedbenike putem posmatranja i refleksije prirode da razumiju jedinstvo koje povezuje Božija stvorenja. Holističko obrazovanje integrira i ujedinjuje duhovni i fizički aspekt. Duhovnost se nikada ne suprotstavlja upotrebi stvari.

Duhovnost uvijek koristi formalnost, pounutruje je. Također duhovnost ne može jednostavno biti izjednačena sa ezoterijskim kao oprečnim egzoterijskom. Iako je duhovnost više povezana sa ezoterijskom dimenzijom (*el-batin*) islama nego bilo kojim drugim aspektom religije, također je mnogo povezana sa egzoterijskim djelovanjem i Božanskim Zakonom islama i njegove civilizacije, kao što je i teologija, filozofija, umjetnost i nauka stvaranja. Ali njena veza sa egzoterijskim je uvijek putovanje od izvanjskog prema unutrašnjem prebivalištu.⁸³

Stoga holistički kurikulum mora biti utemeljen na kur'anskim osnovama koje integriraju fizičko, naučno, religijsko/duhovno znanje. Teorije znanja Ibn Sine i al-Gazalija su zasnovane na kur'anskim osnovama. Analiza klasifikacije znanja prema Ibn Sini pokazuje refleksiju kur'anskog poučavanja i naglasak na životne poslove i ovaj svijet (*el-din ve el dunja*). Koncept vječnog i prolaznog, ovog svijeta i drugih svjetova, uključen je u Ibn Sininu klasifikaciju znanja, odražavajući njegovu teoriju znanja. Oba naučnika prepoznaju znanje kao prolazno i vječno, ali vječno znanje je cilj kojem muslimani teže. Tabela 3. pokazuje klasifikaciju znanja prema Ibn Sini.

Ibn Sina definirao je cilj teorijske filozofije – usavršavanje duše kroz znanje – pozitivno vjerovanje, dok je cilj praktične filozofije

83 Nasr, Seyyed Hossein: "Islamic Spirituality: Foundations", vol. 19, u: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987., str. 28.

definiran ne samo kao pročišćenje duše kroz znanje, nego kao djelovanje u skladu sa zahtjevima toga znanja/spoznaje. Cilj je teorijske filozofije, stoga, *istina*, dok je cilj praktične filozofije *dobrota*.

Ibn Sina je podijelio teorijsku filozofiju na tri vrste nauke prema stepenu veze sa materijom i kretanjem ili neovisnosti o njima:

1. Prirodne nauke, koje je Ibn Sina nazvao najniže nauke;
2. Matematičke nauke, koje je nazvao srednjim naukama;
3. Teološke ili metafizičke nauke; koje je imenovao najvišim naukama i to prema njihovoj apstrakciji i neovisnosti od materije.

Praktična filozofija je također podijeljena na tri ogranka znanja:

1. Etika ili moral (*ahlak*), koja se tiče upravljanja ljudskim ponašanjem kao individualnim ili pročišćenje sebe.
2. Upravljanje domaćinstvom (*ilm tedbir el-menzil*) ili pragmatizam čovjeka kao člana porodice, koje se odnosi na vezu muža sa suprugom, djecom, članovima domaćinstva; kao i upravljanje životnim i porodičnim troškovima;
3. Javno upravljanje (*ilm tedbir el-medinah*) ili pragmatizam čovjeka kao člana zajednice, koje se tiče politike grada, države ali također i zajednice država.
4. Ono što je karakteriziralo klasične muslimanske filozofe bilo je znanje o nizu disciplina i u isto vrijeme mogućnost ujedinjavanja različitosti i poimanje jedinstva Božijega znanja. To je duhovnost i dijalektički koncept tevhide koji stvara Cjelovitost i jedinstvo u sebi i znanju

Tabela 3. Klasifikacija znanja prema Ibn Sini⁸⁴



ISLAMSKA ONTOLOGIJA I METAFIZIKA: JEDINSTVO KOSMOSA I PRIRODNI POREDAK

Treći princip u islamskoj paradigmi jeste razumijevanje jedinstva prirode, fizičkog univerzuma i metafizičkog carstva. Razmišljanje o kosmosu i prirodnom poretku osvjetljava duhovne veze između ljudi i svijeta oko njih. Kur'an poziva ljude da razmišljaju o znakovima u prirodi, ali isto tako i o onima u samome sebi kako bi shvatili temeljno jedinstvo između ovih međusobno povezanih poredaka stvarnosti. Naglasak je, u smislu duhovnog razvoja, strogo postavljen na osvjetljavanje unutarnjih znakova.

84 Langgulang, Hassan: „Ibn Sina as an Educationist“, *The Islamic Quarterly*, vol. 32, br. 2, 1988.

Islamska duhovnost je utemeljena ne samo na čitanju objavljenog Kur'ana (*el-Kur'an el-tedvini*), nego i na odgonetanju teksta kosmičkog Kur'ana (*el-Kur'an el-tekvini*) koji je njegovo upotpunjenje. Priroda u islamskoj duhovnosti je, posljedično, ne suparnik nego prijatelj putnika na duhovnom putu i pomoć osobi sa duhovnom vizijom na putu kroz obrasce svijeta Duhovnog, koji je porijeklo čovjeka i kosmosa.⁸⁵

Koncept prirode pronalazi odgovarajuće mjesto u cjelokupnom kontekstu islamske kosmologije, djelujući kao most koji povezuje čistu metafiziku sa granama nauke koje se bave fizičkim svijetom. Izučavanje prirode, stoga, može otkriti aspekte božanske mudrosti, pokazujući da takvo izučavanje ne razdvaja svijet od Božanskog Principa. Tako, islamski holistički kurikulum utemeljen na konceptu prirode omogućava da se u mišljenje i dušu učenika zasadi sjeme Jednoga i jedinstva Božanskog Principa. Vezivanje tajni duše sa jedinstvom Božijega znanja i znakovima u kosmičkom poretku vezuje studente za koncept tevhida i vodi prema shvatanju božanske mudrosti i značaja života i smrti. Razumijevanje veza između mikrokosmosa i makrokosmosa treba biti razvijeno kao temeljni princip u islamskoj paradigmi.

“Mi ćemo im pružati dokaze Naše u prostranstvima svemirskim, a i u njima samim, dok im ne bude sasvim jasno da je Kur'an istina. A zar nije dovoljno to što je Gospodar tvoj o svemu obaviješten?” (Kur'an, 41: 53).

ISLAMSKA ESHATOLOGIJA: JEDINSTVO ŽIVOTA

Četvrti princip u islamskoj paradigmi je razumijevanje konačnog odredišta. Tema budućeg svijeta može biti raspravljana unutar islamske epistemologije u religijskoj klasifikaciji, ali na

85 Nasr, Seyyed Hossein: “Islamic Spirituality: Foundations“, vol. 19, u: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987., str. 345.

ovom mjestu se razmatra zbog njene važnosti. Budući svijet je jedna od najosnovnijih tema u Kur'anu. Koncept budućeg svijeta je važan u islamskom holističkom obrazovanju zbog toga što unapređuje duhovnost onoga koji uči usmjeravajući njegovu pažnju prema drugom svijetu. Dodatno, predstavljanje tema budućeg svijeta i "ovdje i sada" u isto vrijeme, studentima omogućava da uvide važnost ovoga i drugoga svijeta, pomažući im da razviju dijalektičko mišljenje i da održavaju ravnotežu između ovih dviju suprotstavljenih ideja. O budućem svijetu se uvijek raspravlja u Kur'anu u vezi sa ovim svijetom:

Lingvistički, nemoguće je u Kur'anu govoriti o jednom (svijetu) bez ukazivanja na drugi (svijet) s obzirom na to da je svaki upotrijebljeni pojam za svaki od njih komparativan sa drugim. Stoga je, *el-ula* i *el-ahira* (prvi i zadnji); *el-dunja* i *el-ahira* (najbliži i najdalji). Nema niti ime specifično za sebe, a da ne ukazuje na drugo. Slijedom toga, učestalost pojavljivanja u Kur'anu je podjednaka u slučaju pojmova *dunjaluk* i *ahiret* (*dunja* i *ahira*): 115 puta.⁸⁶

Muslimani se stalno podsjećaju na buduću život kako ne bi izgubili smisao suštine svoga postojanja na ovome svijetu. Zanimajati buduću život značilo bi obezvrijediti božansku mudrost stvaranja:

"Zar ste mislili da smo vas uzalud stvorili i da Nam se nećete povratiti?" (Kur'an, 23: 115).

Tema budućeg svijeta pruža muslimanima koncept konačnog odredišta životnog putovanja. Predstavlja totalitet i viziju usavršavajućeg putovanja i potrage za jedinstvom. Tema budućeg svijeta ulijeva duhovnost u muslimansko djelovanje tokom života ako slijede Božije riječi. Mnogo važnije, razlika između ovog i drugog svijeta razvija studentsko dijalektičko mišljenje duž linija *tevhida*, pomjerajući duše i umove prema stanju ravnoteže i zadovoljstva. "Prema islamskom gledanju, ljudsko savršenstvo je ostvareno onda kada duša dosegne stepen mira s Bogom u

86 Abdul Haleem, M.: „The Hereafter and the Here-and-Now in the Qur'an“, *The Islamic Quarterly*, vol. 33, br. 2, 1989., str. 119.

značenju da je volja osobe u potpunosti integrirana sa Božijom voljom.⁸⁷

ISLAMSKA SOCIOLOGIJA: JEDINSTVO ZAJEDNICE

Peti princip islamske paradigme vezan je za zajednicu i društvo općenito. Razvoj ljudskih bića u islamu naglašen je ne samo zbog usavršavanja pojedinaca, nego zbog toga što je povezan i sa usavršavanjem društva tako da se kolektivno zadovolji Božija Volja. Islam sagledava važnost zajedničkog djelovanja za ispunjenje bilo koje zadaće. Islam nije samo religija koja poučava duhovnosti i pročišćenju duše osobe, to je također cjelovit društveni sistem čiji zakoni su iskazani u Svetome tekstu. Cjelovitost, još jednom, dokazuje sebe u kur'anskoj školi. Prisna veza između osobe i društva je drugi nivo Cjelovitosti islama: takav holistički pristup vodi računa o međusobnim utjecajima koje društvo i osoba imaju jedni naspram drugih.

ISLAMSKA METODOLOGIJA TEVHIDA: KONAČNO JEDINSTVO

Šesti princip islamske paradigme njeguje koncept *tevhide*. Prema islamskom mišljenju vječni Božanski Princip jedinstva prožima i upravlja svim stvarima. Izražen je u metafizičkom svijetu budućeg svijeta i Sudnjeg dana, u spoljašnjem svijetu kosmosa i prirode i u unutrašnjem svijetu uma i duha. Ishodište ovog univerzalnog porotka stvari je živuće jedinstvo koje je sveprožimajuće i vječno. Sve ima cilj, uz shvatanje suštine božanske prirode razvijene unutar toga, da pripremi dušu za primanje Vječne Istine. Kako bi se

87 Murata, S.: „Masculine-Feminine Complementary in the Spiritual Psychology of Islam“, *The Islamic Quarterly*, vol. 33, br. 3, 1989., str. 182.

razumjela i razotkrila suština nečijega bića i postojanja općenito, islam usmjerava svoje sljedbenike na put koji razotkriva jedinstvo Božije. Tevhid je suština i duh islama. Kroz dijalektiku tevhida musliman prihvata suprotstavljenosti u svome postojanju, prirodi i univerzumu oko njega. Koncept tevhida održava ravnotežu između različitih višestrukosti i suprotstavljenosti. Končano, tevhid islamu pruža duhovnost podsjećajući sljedbenike na konačni cilj ovoga života.

U svome uvodu djela *Islamska duhovnost*, Nasr iznosi:

Duh se očituje u svakoj religiji gdje je eho božanskog svijeta još uvijek prisutan, ali način na koji se očitovanje duha događa razlikuje se od religije do religije. U islamu duh živi u svemu što obznanjuje Jednoga i što vodi Jednome, u islamu konačni cilj jeste otkrivanje jedinstva Božanskog Principa i integriranje svijeta višestrukosti u svjetlu tog Jedinstva. Duhovnost u islamu je neodvojiva od svijesti o Jednome, Allahu, dž. š., i životu življenom u skladu sa Njegovom Voljom.⁸⁸

Stoga, ukorjenjivanje holističkog kurikulumu u konceptu tevhi-da i korištenje njega kao istraživačkog metoda će razviti studentsko dijalektičko mišljenje. Sa obrazovne tačke gledišta, ovaj način istraživanja unapređuje studentovo kritičko mišljenje.

Dakle, stjecanje znanja, promišljanje, refleksija i kontemplacija samo su jedna dimenzija razvoja ljudskih bića. Zahtijevano znanje treba biti prevedeno u nešto mnogo konkretnije što može služiti čovječanstvu. Djelovanje je druga dimenzija islamske škole mišljenja; kontemplacija i djelovanje su dva međusobno povezana principa u islamu. Znanje i djelovanje trebaju voditi postignuću konačnog cilja, koji je usavršavanje čovjeka a koje opet vodi shvatanju Božanskog Principa jedinstva. Put koji vodi od stjecanja znanja do izvršenja djela je etika i

88 Nasr, Seyyed Hossein: "Islamic Spirituality: Foundations", vol. 19, u: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987., str. 25.

moralnost. Al-Gazalijeva teorija etike detaljno pojašnjava pitanja morala, znanja i djelovanja.⁸⁹

Sažeto, islamska paradigma je sveobuhvatna, razvojna, svrhovita i integrativna, utemeljena je u kur'anskoj školi mišljenja i izvlači principe iz Svetoga Teksta. Svi principi islamske paradigme vode shvatanju jedinstva Božanskog Principa. Duhovna psihologija integrira tijelo, razum i dušu kao jedinstvenu cjelinu. S obzirom da je islamska epistemologija holistička, dotiče se materijalnih, naučnih ali također religijskih i duhovnih aspekata znanja. Dodatno, islamska ontologija i metafizika tiču se Cjelovitosti kosmosa i prirodnog poretka. Islamska paradigma bavi se prirodom i univerzalnim zakonima naučno i duhovno. Štaviše, islamska eshatologija bavi se budućim svijetom i sadašnjim. Time se studenti privlače da promišljaju o oba svijeta ali da zapamte kako je ovaj svijet sredstvo koje treba njegovati za kraj, koji je budući svijet. Islamska sociologija tretira društvena i pitanja zajednice: smatra se obavezom svakog pojedinca da učestvuje, razvija i unapređuje društveni život. Još važnije, pojedinci su odgovorni za održavanje jedinstva društva.

Konačno, islamska metodologija tevhida pomaže muslimanskim studentima da razumiju kontroverzna pitanja u životu i obrazovanju. Pomaže također u njihovom dijalektičnom i kritičkom mišljenju koji se smatraju najvišim fazama razvoja odraslih. Dakle, islamski holistički obrazovni sistem treba promicati ove ciljeve.

89 Za više detalja pogledati: Sherif, Mohamed Ahmed: *Gazali's Theory of Virtue*, Albany, NY: State University of New York Press, 1975.



SEDMO POGLAVLJE

Islamska epistemologija: pristupnica znanju

Islamska epistemologija se u ovom poglavlju predstavlja sa edukacijskog stanovišta, prije nego iz filozofske ili teorijske perspektive. Namjera je učiniti islamsku epistemologiju pristupačnom muslimanskim studentima i naučnicima svih univerziteta. Pažnja je na strukturi islamske epistemologije, kako se studenti mogu dovesti u vezu s tim te kako razumijevati znanje iz islamske perspektive kojemu su izloženi na Zapadu. Namjera mi je, također, osvijetliti cjelovitost islamske epistemologije i jedinstvo znanja i bića u islamu. Naposljetku, nadam se da će muslimanski studenti i naučnici na zapadnim univerzitetima razviti vlastiti okvir razumijevanja, analiziranja i interpretiranja studija iz islamske perspektive. Ako studenti i istraživači žele više saznati o osnovama islamske epistemologije mogu se referirati na originalna ili prevedena djela o islamskoj filozofiji i islamskoj epistemologiji.

Spuštanje epistemologije sa tornja slonovače do učionice nije nimalo lahak zadatak. Nastojala sam ne pojednostaviti koncept, nego razotkriti praktične dimenzije islamske epistemologije. Kao

nastavnik, uvijek nastojim pronaći praktičnu stranu bilo koje teorije i primijeniti je u stvarnom životu. Moja glavna briga za muslimanske studente na zapadnim univerzitetima odnosi se na njihovu potpunu odsječenost od islamskog znanja na univerzitetском nivou.

Međutim, moram priznati da su muslimanski studenti i naučnici u jedinstvenoj poziciji za produciranje i razvoj islamskog znanja i islamske nauke na zapadnim univerzitetima. Imaju najbolje istraživačke sadržaje i neograničen pristup informacijama. Sjevernoamerički i evropski univerziteti su opremljeni najnovijim informacijskim i komunikacijskim tehnologijama koje služe kao oslonac svim istraživanjima. Biblioteke posjeduju milione knjiga na mnogim jezicima i o svim oblastima. Arapske knjige kojima nikada ne bismo imali pristup na Srednjem Istoku dostupne su na zapadnim univerzitetima. Kao muslimanski edukatori i naučnici, imamo obaveze prema muslimanskim studentima na Zapadu. Naša obaveza, po mome mišljenju je, učiniti islamsko znanje dostupnim studentima u svim oblastima, ne samo onima koji primarno studiraju islamske nauke. Cjelovitost znanja i bića treba biti naglašena i svetost također, fokusirajući se na važnost očuvanja integriteta našega intelektualnog i duhovnog identiteta. Ono što je činilo jedinstvenim islamsku nauku prije 14. stoljeća bila je ova Cjelovitost i osnova u islamskom poučavanju Božije Knjige. U ovom kontekstu, al-Gazalijeva teorija znanja je predstavljena u ovom poglavlju kao model islamske epistemologije.

AL-GAZALIJEVA TEORIJA ZNANJA

Al-Gazalijeva teorija znanja izvedena je iz filozofije Ibn Sine i al-Farabija. Svakako, izvor bilo koje islamske epistemologije je Božija Knjiga. Tevhid, jedinstvo, suština je islamske epistemologije i suština samoga islama. Sada znamo da je islamska episte-

mologija religijska i onosvjetovna te materijalno i svjetovno orijentirana. Podijeljena je na teorijsko i praktično znanje, vodi u jednom smjeru ispunjavajući cjelovitost ljudskog života, kosmosa i veze među njima. Ovaj jednostavan, ali još uvijek kompleksan koncept sažet je u Kur'anu kao dunjaluk i ahiret (ovaj i drugi svijet). Islamska teorija znanja uključuje religijska i duhovna pitanja u vezi Boga, duše, nevidljivog svijeta, meleka, (*ilm el-mu-kašefeh*) i drugih metafizičkih predmeta, kao i pitanja materijalnog ili svjetovnog pitanja (*'ilm el-mu'ameleh*). Zapadna sekularna epistemologija ne može i neće tolerirati takvu cjelovitost. Cjelovitost, kompleksnost i suprotstavljenost predstavljaju kaos i nezvjesnost iz zapadne pozitivističke perspektive. Ova pitanja su detaljno raspravljena u trećem poglavlju, u predstavljanju islamske paradigme.

Al-Gazali, klasični teolog, filozof i učitelj na Nizamiji u Bagdadu u 10. st., imao je svojstva neophodna za razvoj uravnotežene teorije znanja. Uz to, nakon Ibn Miskavejha, al-Gazali je bio prvi musliman koji je uveo i razvio teoriju vrline i etike i koristio je teoriju etike kao put između znanja i djelovanja. Tibawi smatra da je Gazalijeva teorija znanja najobuhvatnija i najsistematičnija u klasičnoj arapskoj literaturi.⁹⁰

U *Knjizi znanja* al-Gazali pojašnjava da znanje koje nas vodi kao ljudska bića sigurno do budućeg svijeta je jedino vrijedno znanje. On dijeli znanje na religijsko (*'ulum šer'ijeh*) i racionalno (*'ulum akljijeh*). Posljednje ukazuje na znanje dosegnuto pukim intelektom, a prvotno na znanje primljeno od poslanika. U djelu *Ihja 'Ulum el-Din* (Oživljavanje vjerskih nauka) tvrdi da iako je religijsko i racionalno znanje važno za postizanje pročišćenja uma i duše, konačni cilj znanja je, ipak, pročišćenje duše. Važan aspekt Gazalijeve teorije znanja je njegova teorija vrline koju je on podveo pod religijske nauke (poglavlje 2).

90 Tibawi, A. L.: *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems*, London: Luzac, 1972., str. 40.

Islamska epistemologija utjelovljuje Cjelovitost i svetost jer prihvata religijsko i materijalno kao cjelinu. Sveto je zbog religijske komponente, naročito teorija vrline koja sadrži sve vrline koje transformiraju znanje u svetost. U potrazi za istinom, Gazali je naglasio da je kriterij bilo kakvog znanja njegova korisnost u vođenju ljudskog bića prema moralnim stanjima koje mu omogućava dosezanje konačne sreće. Tako etika pruža vezu između znanja i djelovanja, između filozofskog i praktičnog. Znanje može biti opasno ako nije povezano sa etikom. Naprimjer, genetički inženjering je opasan dio znanja ako je lišen etike i morala i može voditi katastrofalnim posljedicama.

CJELOVITI POGLED NA ZNANJE

Islamska epistemologija je duboko ukorijenjena u religiji i duhovnosti. Stoga, bilo koji pokušaj da se uvede teorija znanja u islamska društva, koja ne uzima u obzir znanje i duhovnost uporedo sa znanstvenim, materijalnim i racionalnim bit će jednodimenzionalan i neće ispuniti potrebe muslimanskih studenata. Ljudsko biće, sa islamske tačke gledišta, posjeduje tijelo, um i dušu. Islamska epistemologija, dakle, uzima u obzir ove činjenice i izgrađuje teoriju shodno tome. Čista materijalistička i racionalistička epistemologija koja uzima u obzir samo razum i stvari te koja crpi svoja iskustva iz osjetila nije prikladna muslimanima zbog toga što ne zahvata važan dio čovjekovog bića i ne poučava ga kako da se nosi s time. Idealistička epistemologija, koja razmatra samo dušu i unutarnje biće čovjeka također nije prihvatljiva muslimanima bilo zbog toga što negira razum, intelekt, tijelo i materijalnu dimenziju života. Tako, ni čisto materijalna niti čisto idealistička epistemologija nije prihvatljiva muslimanskome svijetu.

Islamska epistemologija zahtijeva ispunjenje potreba religijske i materijalne dimenzije života. Takva epistemologija bi

trebala biti ukorijenjena u religiji, filozofiji, nauci i tehnologiji. Treba biti obuhvatna i holistička baveći se svim aspektima poznatog i poznatijeg. Takva epistemologija uzima u obzir činjenice da postoji stvarni svijet, koji živimo i idealni svijet kojemu težimo. Mutahhari tvrdi da su stvarnosti percipirane osjetilima fenomen od kojih je neodvojivo pet svojstava: ograničenje, promjena, zavisnost, potreba i relativitet.⁹¹ Sva ova svojstva pripadaju stvarnom, relativnom svijetu, u kojem živimo, univerzum i ljudi koji nas okružuju. Iz tog razloga islamska epistemologija uzima u obzir ograničenja, promjenjivost i relativitet stvarnog svijeta kao jednu dimenziju teorije znanja.

Izuzev stvarnoga svijeta u kojem živimo, postoji idealni ili "neviđeni svijet", koji je prema islamu svijet kojemu težimo. Vjervanje u nevidljivo je suština islamske vjere. Bog, meleki, Sudnji dan i budući svijet su neviđeni. Obaveza muslimana je da u njih vjeruje, ne slijepo nego kroz traganje i refleksiju Božijega stvaranja, vođenih Svetim tekstom. To je opća metodologija, počev od konkretnog do doseganja apstraktnog, od poznatog do otkrivanja nepoznatog. Kur'an u više navrata potvrđuje neviđeno:

"Onima koji u nevidljivi svijet budu vjerovali i molitvu obavljali i udjeljivali dio od onoga što im Mi budemo davali..." (Kur'an, 2:3);
 "U Njega su ključevi svih tajni, samo ih On zna..." (Kur'an, 6:59).

Nevidljivi svijet predstavlja izazov muslimanima da se pomjereju od konkretnog prema apstraktnom. Ovo kretanje su neki psiholozi definirali kao najvišu fazu razvoja odrasle osobe. Cilj čovjeka je, prema islamu, da pokuša doseći taj ideal kroz znanje o sebi, univerzumu, Bogu i dobrim djelima kako bi preveo svoje znanje u djelovanje koje mora biti obuhvaćeno moralnošću.

Ibn Sina (Avicena), muslimanski filozof iz 10. stoljeća, u svojoj teoriji znanja "razlikuje 'potencijalni intelekt' kod ljudskih

91 Mutahhari, M.: *Foundations of Islamic Thought*, Berkeley, CA: Mizan Press, 1985., str. 61.

bića i 'aktivni intelekt' izvan ljudskog bića čijim utjecajem i uputom se potencijalni intelekt razvija i sazrijeva."⁹² Tako dok potencijalni intelekt kod ljudskih bića pokušava da razumije, analizira i racionalizira, Bog će osvjetliti intelekt ljudskog bića kako bi mu pomogao da razumije i pronađe odgovore na svoja pitanja.

Ibn Sina tako izjavljuje da je zadaća našega razuma da razmatra i razmišlja o pojedinostima osjetilnog iskustva. Ovaj aktivitet priprema razum za opažanje Univerzalne suštine od strane aktivnog intelekta kroz djelovanje direktne intuicije. Opažanje univerzalne forme jedinstveno je kretanje intelektualne duše, ne uskraćujući naše opažanje pojedinosti bilo pojedinačnih ili u cjelini i pronalaženju zajedničke biti između njih; da nije tako, to bi bila lažna vrsta univerzalnog.

Porijeklo znanja je tajanstveno i uključuje intuiciju u svakoj etapi. O svom intelektualnom znanju, više ili manje, nije sasvim tačno kazati: "Ja znam", "Dogodilo se meni". Traganje za znanjem, prema Ibn Sini, jednako je molitvi: trud je potreban od strane čovjeka; odgovor je akt Božiji kao aktivni intelekt. Međutim, mi često nismo svjesni toga šta želimo saznati, jednostavno nastavi i "znat ćeš" to.⁹³

Nije čudo što je islamska civilizacija cvjetala i davala velike naučnike u određenim periodima. Osnovni razlog takvog protoka znanja u svim disciplinama bila je usklađenost sa islamskim svjetonazorom, filozofijom, epistemologijom, koje se odražavalo u islamskom obrazovanju zadovoljavajući religijske i materijalne potrebe. Čudo je, međutim, u dosljednosti, harmoniji, povezanosti sa Kur'anom koji je, za muslimane, jedini i apsolutni izvor znanja i istine i zbog toga što je Kur'an riječ Božija. Pregled islamskog svjetonazora i epistemologije jasno pokazuje nedosljednost, nedostatak harmonije i nepovezanost u savremenim

92 Sharif, M. M., (ur.): *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Wiesbaden, Germany: Harrassowitz, 1963., str. 495.

93 Isto, str. 496.

islamskim društvima i zapadnim, sekularnim sistemima visokog obrazovanja koji su presađeni sa Zapada.

Shvatajući važnost svih nauka – koje je identificirao kao “racionalne nauke” i “religijske nauke” – Gazali je uspostavio čvrste temelje, u svojoj epistemologiji, na kojima treba graditi islamsko obrazovanje. Poznavanje nauka koje se odnose na stvari koje je Bog stvorio, prema Gazaliju je neophodan uvod za spoznaju Boga. Gazali u svome djelu *Mizan al Amel* tvrdi:

Da duša nije izložena naukama koje se bave činjenicama i demonstracijom, doživjela bi mentalne fantazme koje bi bile pogrešna podloga za istinu... Mnoge sufije ostanu zaglavljene godinama u takvim fragmentima imaginacije, ali bi oni svakako bili spašeni toga da su prvo slijedili put naučnog izučavanja i usvojili mukotrpnim učenjem koliko god demonstrativne nauke kao i ljudska moć mogu obuhvatiti.⁹⁴

Umaruddin pojašnjava da znanje, prema Gazaliju, ima dva aspekta: formalno i egzistencijalno.⁹⁵ Formalno znanje je urođeno i znanje formi u kojemu se različiti objekti iskustva i intuicije razumiju. To je znanje samodokazujućih principa. Nije utemeljeno na iskustvu; a priori je. Egzistencijalno znanje je stečeno i to je znanje predmeta i događaja stečenih iskustvom i intuicijom. Egzistencijalno znanje je dvovrsno: fenomenalno i duhovno. Prvo znanje je o materijalnom svijetu, a drugo o duhovnim realitetima, kao što su Bog, duša i meleki. Prema Gazaliju znanje duhovnih realiteta je najviši oblik znanja i ovisi o intuiciji. Intelekt i znanje razvija se godinama iz praktičnih i intuitivnih iskustava.

Svijest o ovakvim klasifikacijama znanja i njihovim fizičkim i metafizičkim komponentama pomaže studentima i edukatorima da stječu znanja koja će im omogućiti cjeloviti razvoj – inte-

94 al-Gazali, M.: *Mizan al-Amal*, Cairo: Dar al-Ma’arif, 1964., str. 35.

95 Umaruddin, M.: *The Ethical Philosophy of al-Ghazali*, Aligarh, India: Muslim University, 1962.

lektualni i spiritualni. Znanje u islamu se smatra svetim s obzirom da je uvijek povezano sa Božijim riječima. Osim toga, učenje i poučavanje u islamu počinje u džamijama. Najistaknutije "kuće znanja" ili "kuće mudrosti" i akademije su osnivane u džamijama ili su bile povezane s njima. Obrazovanje je uvijek otpočinjalo učenjem Kur'ana. Tako je od ranih dana islam povezoao znanje sa Svetim tekstom. To je značilo da Kur'an nije čuvan na policama i da se uzimao za čitanje samo u vrijeme molitve ili drugih posebnih prilika. Suprotno od toga, ova posvećenost je značila da Kur'an treba uzeti ozbiljno, zbog čitanja, studiranja, analiziranja, reflektiranja i razotkrivanja njegovog skrivenog blaga.

Moć i tajnovitost Kur'ana leži u njegovoj univerzalnosti i sveobuhvatnosti. Nije ograničen vremenom niti mjestom. Ljudi u svim okruženjima mogu mu se obratiti i razumjeti. Jezik, koncepti i značenja Kur'ana su i jednostavni i kompleksni. Imaju više razina i multidimenzionalni su. S jedne strane, obični ljudi mogu ga razumjeti i smatrati ustavom za uređivanje svojih ličnih, duhovnih, društvenih, ekonomskih i političkih života i razumjeti njihove veze s Bogom, ljudima i univerzumom oko njih. S druge strane, Kur'an dokazuje da je najteža i najkompleksnija knjiga, koja je godinama zbunjivala moćne umove muslimanskih filozofa, naučnika, lingvista i teologa. U Kur'anu su upravo naučnici, filozofi i teolozi pronalazili svoje teorije i pisali enciklopedijska djela o metafizici, filozofiji, nevidljivome svijetu, medicini, astronomiji, matematici, anatomiji, fizici, prirodi biljaka, životinja, minerala, da na vedemo samo neka od djela muslimanskih naučnika.

Cjelokupna islamska civilizacija je izgrađena na Kur'anu. Može biti teško povjerovati da je tako zasljepljujuće blistava civilizacija izgrađena samo na osnovu Knjige, ali to je činjenica. Islam znači "potčiniti se istini".⁹⁶ Prema islamskim učenjima, riječ Božija je Krajnja Istina. Islamska civilizacija označava civilizaciju koja se potčini-

96 Mutahhari, M.: *Foundations of Islamic Thought*, Berkeley, CA: Mizan Press, 1985., str. 25.

la istini riječi Božije. U božanskoj školi Kur'an je bio jedina Knjiga i Poslanik je bio prvi učitelj. U ovoj kur'anskoj školi, islamski intelekt dosegnuo je puni procvat: ilustrativno, veličanstvene brojke cvjetale su u svim naukama, kreirale i akumulirale ogromno tijelo znanja. Muslimanski naučnici su uvijek priznavali utjecaj grčke, indijske i perzijske civilizacije u svojim djelima. Ali ova ljubav prema znanju, poštenje u navođenju izvora i odanost izvorima znanja su kur'an-ske karakteristike. Sveti tekst je taj koji ohrabruje ljude da tragaju za znanjem i istinom, a postoji i izreka Poslanika koja kaže: "traži znanje od kolijevke do groba" i "traži znanje makar i u dalekoj Kini".

"Stvaranje nebesa i Zemlje, smjena noći i dana, lađa koja morem plovi s korisnim tovarom za ljude, kiša koju Allah pušta s neba pa tako u život vraća zemlju nakon mrtvila njezina – po kojoj je rasijao svakojaka živa bića, promjena vjetrova, oblaci koji između neba i Zemlje lebde – doista su dokazi za one koji imaju pameti." (Kur'an, 2:164).

Uglavnom su svi veliki muslimanski filozofi i naučnici snažno vjerovali u Boga. Jedna karakteristika koja je razlikovala muslimanske naučnike je bila višestruka učenost. Željeli su iskusiti istinu iz različitih uglova i različitih dimenzija. Osnovni razlog njihove ustrajnosti je bio taj što dragi Bog traži da budu takvi i poziva ih da otkriju dosljednost Božije riječi.

"Onaj koji je sedam nebesa jedna iznad drugih stvorio – ti u onome što Milostivi stvara ne vidiš nikakva nesklada, pa ponovo pogledaj vidiš li ikakav nedostatak." (Kur'an, 67:3).

Stoga, mnogi muslimanski filozofi su bili dobro učeni u nekoliko drugih disciplina. Sharif navodi da, osim što je pisao o filozofiji, al-Kindi je također pisao, da spomenemo samo osnovne teme, o astrologiji, hemiji, optici i muzici; al-Farabi je pisao o muzici, psihologiji, politici, ekonomiji i matematici; Ibn Sina o medicini, hemiji, geometriji, astronomiji, teologiji, poeziji i muzici; Zekerija al-Razi o medicini i alhemiji; al-Gazali o teologiji, pravu, fizici,

etici, psihologiji i muzici; Ihvan al-Safa o matematici, astronomiji, geografiji, muzici i etici.⁹⁷ Spomenuti su samo neki muslimanski filozofi i naučnici.

CJELOVITOST I SVETOST U ISLAMSKOM OBRAZOVANJU

Ako se složimo da dva suprotstavljena ali i komplementarna koncepta *dunjalu*k i *ahiret* (ovaj svijet i drugi svijet), religijski i materijalni, relativni i apsolutni, utjelovljuje kur'anski koncept Cjelovitosti i svetosti, onda obrazovanje sa islamske tačke gledišta treba biti utemeljena na njima, jer vode pravome putu (*al-sirat al-mustakim*). Traganje za znanjem je obaveza svakog muslimana i muslimanke, da spoznaju Boga, unutrašnje svoje biće i kosmos. Stoga je islamska edukacija trodimenzionalna. Uključuje Boga, ljudsko biće i kosmos u kojem je Bog konačna Istina; ljudsko biće postaje tragač za tom Istinom; višestruka značenja i okruženje može upotrijebiti ljudsko biće da obznani Božiju ljubav i Univerzalnu Dušu koja sija univerzumom ako smo otvoreni da slušamo i razumijemo. Obrazovanje je općenito izgubilo vezu sa duhovnošću i apsolutnom istinom.

Ujedinjujuća vizija pomoću koje se povezuje znanje sa ljubavlju i vjerom, religija sa naukom i teologija sa svim oblastima intelektualne brige je konačno potpuno izgubljena, ostavljajući svijet odijeljenim, gdje nema mjesta Cjelovitosti zato što je svetost prestala biti središnja briga, ili je u najboljem slučaju reducirana nasentimentalnost.⁹⁸

U ovom odjeljku ću osvijetliti vezu između triju dimenzija u islamskom obrazovanju: ljudskog bića, kosmosa i Boga. Međutim, pažnja

97 Sharif, M. M., (ur.): *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Wiesbaden, Germany: Harrassowitz, 1963.

98 Nasr, Seyyed Hossein: *Knowledge and the Sacred*, Albany, NY: State University of New York Press, 1989., str. 48.

je na ljudskim bićima i kosmosu: ljudska bića su tragači za znanjem, a kosmos je sredstvo otkrivanja tog znanja. Diskusija počinje sa ljudskim bićem kao središtem ovoga svijeta i Božijeg namjesnika na zemlji.

Pažnja će biti usmjerena na to kako mi kao ljudska bića dovodimo u vezu sebe sa svojim unutrašnjim bićem i kako razvijamo tu vezu. Pitanja na koja pokušavam odgovoriti su: Šta je to unutrašnja veza? Zašto se moram povezati sa sobom? Kako se povezujem i odnosim prema sebi? Kako se to uklapa u islamsku epistemologiju? Pojasnit ću zašto koristim ljudsko biće kao početnu tačku, a ne Boga ili kosmos.

Drugo, pokušat ću objasniti našu vezu sa kosmosom i zašto sam odabrala da se bavim time na ovom mjestu kao drugim elementom u islamskoj paradigmi. Pitanja u vezi kosmosa – šta, zašto i kako – raspravljaju se i povezana su sa prirodom kosmosa. U čemu je važnost ovoga u razumijevanju samih sebe, drugih, prirode i Boga? Može li se refleksija o prirodi kao fizičkom i materijalnom fenomenu povezati sa Bogom (nevidljivom i netjelesnom), da se postigne razumijevanje metafizičkog, Boga, meleka i drugoga svijeta? Može li to biti posrednik koji preinačuje fizičko u metafizičko, konkretno u apstraktno?

Naposlijetku, raspravljat ću o važnosti spoznaje Boga i izgrađivanju veze s Njim. Šta znači spoznati Boga i kako izgraditi vezu s Njim? Zašto moramo spoznati Boga i razumjeti Ga? Koja su sredstva pomoću kojih možemo spoznati Boga? Možemo li spoznati Boga samo putem našega razuma? Ili samo naše intuicije? Kako možemo razviti ove koncepte u našem svakodnevnom životu i edukaciji?

POČETI OD SEBE

Početi od samih sebe je vrlo važno na dugom putu samorealizacije i ispunjenja cilja našega bića na ovome svijetu. Opći je osjećaj da se neko ne može dovesti u vezu sa drugima ili ih razumjeti ako

nije povezan sa sobom. Nažalost sadašnji obrazovni sistem diljem svijeta razdvaja osobe od samih sebe. Studenti i učitelji osjećaju se otuđeno u vlastitim domovima i školama s obzirom da niti je predmetni sadržaj niti su metode poučavanja takve da bi neko mogao osjećati vezu ili strast prema predmetu. Pamćenje teorija i formula ili njihovo poznavanje ne promovira stvarno učenje.

Učenje postaje stvarno kada se dovodi u vezu sa stvarnim stvarima u ljudskim životima, kada omogućava učenicima da postavljaju stvarna pitanja o životu. Učenik postaje strastven za učenje kada ih pitanja koja se razmatraju u učionici postave na put na kojem će otkriti svoje unutarnje i intimno biće. Iako nas naša lična iskustva povezuju sa duhovnim, društvenim i političkim pitanjima, moraju početi od jezgre našega bića. Što je intenzivnije lično iskustvo, postaje ugrađenije u konstrukciji značenja. Većina onoga što učimo podrazumijeva stvaranje novih interpretacija koje omogućavaju da toleriramo dalje razlike, pojačavamo ili rušimo naše dugo postojeće referentne okvire ili kreiramo nova shematska značenja. Možda mnogo bitnije za nas kao učenike od elaboriranja uspostavljenih značenjskih shema je proces reflektiranja na ranije naučeno da bi se odlučilo da li je ono što smo naučili opravdano u sadašnjim okolnostima.

Razmišljanje o ličnim iskustvima nam tako pomaže, kao učenicima, da razumijemo prošla iskustva i rekonstruiramo ih u svjetlu novih znanja ili iskustava. Refleksija nam pomaže da se prisjetimo prošlih iskustava, da ih analiziramo i idemo izvan iskustva da shvatimo značenja i ponekad da prenesemo cjelokupno iskustvo na viši nivo razumijevanja. Refleksija naših iskustava pomaže u razumijevanju kako smo i zašto opažali, osjećali ili djelovali kada jesmo, i u vrednovanju vrijednosti našega iskustva. Dakle, ukratko, refleksija pročišćava kvalitet naših iskustava. Razumijevanjem i pronalaženjem značenja u prošlim iskustvima mi poštuujemo i unapređujemo kvalitet budućih iskustava. Postajemo svjesniji, osjetljiviji i povezani sa našim unutrašnjim dušama. Kada

razmišljamo, povezani smo direktno sa našim umovima, tijelima i dušama.

Pomoću refleksije i kontemplacije postajemo cjeloviti i ponekad sveti, u smislu da se povezujemo sa Univerzalnom Dušom. U Božijoj Objavi, Kur'anu, Bog traži od nas da razmišljamo o sebi i prirodi, kreiramo značenja i razumijemo ih. Razmišljanjem počinjemo razumijevati stvarnost svoga bića, naše spokojne mirne duše koje su zanemarene. Refleksija, u nekim slučajevima, nas može uzdići do stanja molitve. Osjećamo da se naše duše čiste od grijehnosti natovarenih na njih našim neodgovornim djelima i životnim stilovima. Čak kada naše duše i plaču za pomoći, mi ih zanemarimo ili ne možemo čuti njihove glasove. Kada pogledamo u naše duše, vidimo da su zakopane u zavidnosti, mržnji, agresiji i svjetovnim željama i zahtjevima. Takav metež nas grubo razdvaja od naših duša; postaju otuđene od nas i mi od njih.

Unutarnja je veza, stoga, prisna, duhovna veza između osobe i njezine duše. To je stanje Cjelovitosti i svetosti. To je pripremna faza u postajanju cjelovite osobe koja će biti u stanju opažati cjelovito i shvatiti Apsolutnu istinu. Pročišćenje duše i discipliniranje priprema je za povezivanje sa originalnim izvorom: Bogom.

Što smo više iskreni u tome da postanemo cjelovita osoba, veće su šanse percipiranja i razumijevanja stvarnosti kao takve. Ovo će dati odgovor na moje drugo pitanje: Zašto se moramo povezati sa samima sobom? Ako smo, kao ljudska bića nepovezani i fragmentirani, onda naši umovi, tijela i duše nisu u harmoniji, nećemo biti u stanju razumjeti stvarno stanje života, nećemo biti u stanju razumjeti zašto smo na ovome svijetu, cilj našega postojanja i kuda idemo. Bit ćemo zarobljeni svakodnevnim sitnicama, tjelesnim prohtjevima i kompleksnošću uma. Naša energija se iscrpljuje u udovoljavanju svakodnevnim tjelesnim i mentalnim prohtjevima, dok ignoriramo prohtjeve duše. Tako da je potrebno da otpočnemo vezu sa samima sobom kako bismo se ujedinili sa sobom nakon što smo bili otrgnuti od nas samih od strane obra-

zovnog sistema, medija i destruktivnog zapadnog stila življenja i promišljanja.

Obrazovni sistem iskrivljuje razum pozitivističkom paradigmatom i "znanstvenim" statističkim istraživačkim metodama kako bi producirao iskrivljeno znanje. Rezultat toga očito je fragmentirano, redukcionističko znanje. Okruženje pati: šume pate, okeani, mora, jezera, rijeke i sva stvorenja u vodi pate. Zapadna "destruktivna civilizacija", kako je Serdar naziva, razorila je ozonski sloj svojim neodgovornim, agresivnim, neljudskim pristupom nauci i otkrićima.⁹⁹ Zapadna naučna destrukcija dosegla je najdublji dio okeana, polove u sferi i sve što je između. Ništa nije pošteđeno od naučne i tehnološke destrukcije; čak se i ljudske duše, tijelo podvrgavaju eksperimentima i mijenjaju pod utjecajem krivog naučnog i tehnološkog napretka. Dakle, kao ljudi, trebamo se povezati sa svojim unutarnjim bićem kako bismo bili u stanju steći pronicljivost i mudrost te razviti brižan stav o svemu što nas okružuje. Priroda nije naš neprijatelj koji treba biti porobljen, silovan, mučen, napadnut, samo kako bi se u potpunosti zadovoljile naše animalističke želje bez obzira na štetu koju prouzrokuje. Povezivanje sa sobom nam dozvoljava da iskusimo i budemo svjesni ljepote koja tiho i duboko leži u nama. Dotičemo našu duhovnost i shvatamo kako smo dragocjeni, vrijedni i neophodni samima sebi. Počinjemo brinuti o sebi i voljeti sebe.

U rijetkim trenucima pojačane duhovnosti, kada Božija Duša dotakne naše duše i mi samo znamo da je to stvarno, ništa ne može biti ponovo isto. To je stanje shvatanja i svijesti; duboko je, stvarno i prelijepo. Kada brinemo o našim dušama, počinjemo brinuti za druge, za prirodu i sve što nas okružuje; počinjemo brinuti s ljubavlju i "etička ljubav" postaje "prirodna ljubav".

Treće pitanje na koje pokušavam odgovoriti je: Kako se mi povezujemo sa našim unutarnjim bićem? Od rane dobi muslimansko

99 Sardar, Ziauddin, (ur.): *The Revenge of Athena: Science, Exploitation, and the Third World*, London: Mansell Publishing Ltd., 1988.

dijete se uči da klanja, posti, čita Kur'an, daje milostinju i pomaže drugima. Uči kako poštovati roditelje, starije i svoje učitelje. U bilo kojem muslimanskom društvu koje se pridržava religije, islam je središte svih aktivnosti. Ovo je objašnjeno detaljno u prvom poglavlju (Razmišljanje o ličnim iskustvima).

Tako od rane dobi muslimansko dijete počinje postavljati pitanja o Bogu, melekima, činjenicama života i smrti. Ova pitanja omogućavaju djetetu da zaviri duboko u sebe i razmisli o odgovorima dobivenim od roditelja. Tako religija i duhovnost postaje dio dječijeg života. Posmatrajući i prakticirajući svakodnevne obrede, dijete se postepeno iznutra mijenja i uspostavlja vezu sa Bogom i nevidljivim svijetom. Izvjesnost nije među učenjima koja se stiču u muslimanskom domu. Neizvjesnost je u tome šta je činjenica, šta se poučava i prakticira. Naravno, mnogi islamski koncepti su pogrešno shvaćeni i zloupotrijebljeni, kao što je *inšallah*. Fraza označava "Božiju volju" i izraz se koristi na kraju iskaza u značenju: "Ovo je moj plan, ali nisam siguran šta će se desiti; samo Bog zna."

KOSMOS, ULOGA POVEZNICE IZMEĐU JA-TI

Druga dimenzija islamske edukacije je kosmos. U ovoj studiji kosmos se smatra metafizičkim principom koji povezuje ljudska bića sa njima samima, Bogom i "drugima". "Drugi" mogu biti drugi ljudi, priroda i drugi predmeti. U ovoj raspravi, referiram se uglavnom na Nasrovo pisanje o kosmologiji.¹⁰⁰

Tradicionalno se kosmologija ne tiče samo makrokosmosa, nego također i mikrokosmosa. Sadrži potpuno znanje o duši kao i kvalitativnom aspektu Univerzuma. Tradicionalne kosmologije

100 Vidjeti Nasr, Seyyed Hossein: *Islamic Science: An Illustrated Study*, London: World of Islam Festival Pub. Co., 1976. Također: Nasr, Seyyed Hossein: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina*, rev. edn., Albany, NY: State University of New York Press, 1993.

se odnose na čovjekovo unutarnje savršenstvo i konačni kraj. Pružaju pozadinu tom procesu duhovnog sazrijevanja koji omogućava čovjeku da postane stvarni Božiji namjesnik, a ne samo potencijalni i da tako ispuni svoju ulogu kao zaštitnik prirode.¹⁰¹

Priroda može biti shvaćena kao fizička slika kosmosa koja nama kao ljudskim bićima omogućava da otkrijemo prirodne i fizičke zakone kako bismo razumjeli kosmos i njegove metafizičke principe. Povezujući se sa našim dušama kroz refleksiju, kontemplaciju i molitvu, korak smo bliži do ispunjenja naše uloge u ovom životu kako bismo postali Božiji namjesnici na zemlji. U prethodnom odjeljku objasnila sam važnost povezivanja sa sobom kao ljudskim bićima kako bismo postali jedna cjelina kako što nas je Bog prvotno i stvorio. Isto se odnosi i na naše razumijevanje kosmosa kao cjeline, integriranog tijela znanja. Stoga, Cjelovitost je suštinski princip za razumijevanje Jednog i mnoštva.

Kao što sam prethodno objasnila, kosmologija je u ovom poglavlju smještena između ljudskih bića i Boga i okruženja što nam omogućava da se dovedemo u vezu sa Bogom kroz fizički i metafizički svijet da bi se dosegao viši nivo razumijevanja. Kosmološki principi se mnogo primjenjuju u islamskim naukama. Oni su povezani, na jednoj strani sa fizičkim svijetom i prirodnim okruženjem. Na drugoj strani, blisko su vezani metafizičkim svijetom i znanjem višeg reda. Oni su poput nevidljivih niti koje održavaju sve elemente da bi formirali cjelinu. Iz tog razloga se kosmos smatra ulogom poveznice u „Ja – Ti“ vezi koju je objasnio Buber. Ljudska bića spoznaju sebe i Boga razmišljajući o prirodi i univerzumu.

“Mi ćemo im pružati dokaze Naše u prostranstvima svemirskim, a i u njima samim, dok im ne bude sasvim jasno da je Kur’an istina. A zar nije dovoljno to što je Gospodar tvoj o svemu obaviješten?”
(Kur’an, 41: 53).

101 Nasr, Seyyed Hossein: *Islamic Science: An Illustrated Study*, London: World of Islam Festival Pub. Co., 1976., str. 237.

Nasr iznosi:

U svim oblicima kosmologije, međutim, cilj ostaje isti, uglavnom da transferira kosmos i njegove dijelove u "ikonu" koja može biti obznanjena u okviru matrice u kojoj se Jedan može objaviti unutar matrice višestrukosti. Počev od Univerzuma koji se transformirao kur'anskom objavom do univerzuma u kojem se melek Džibril spustio a Poslanik poduzeo svoje noćno uzdignuće (*mi'radž*) do Božije neposredne blizine... Islamska kosmologija, stoga, prikazuje mnoge činjenice i forme, ali svi vode jednom unutarnjem sadržaju. Značenje svih kosmologičkih shema u islamu ostalo je isto, pogotovo odnos višestrukosti prema jedinstvu. "Noć moći" (*lejletul-kadr*), tokom koje je Kur'an objavljen i "noć uzdignuća" (*lejletul-miradž*) upotpunjuju jedna drugu i označavaju, sa kosmološke tačke gledišta, islamizaciju kosmosa u silaznom i uzlaznom poretku, ili sa kosmogonijske i inicijacijske tačke gledišta.¹⁰²

U svetoj Knjizi islama, Bog nas direktno ili indirektno poučava kako razmišljati o prirodnom fenomenu i univerzalnom fenomenu tako da naučimo lekciju vidjevši svugdje Božije znakove. Kosmos i njegovi principi, koji su ukorijenjeni u metafizici i razgranati u svim drugim naukama, dati su od Boga čovječanstvu na korištenje za više znanje i više ciljeve. Svi prirodni fenomeni podareni nam od Boga dati su na korištenje a ne zloupotrebu. Refleksija i meditacija povezuje nas sa nama samima, da uvidimo i spoznamo mikrokosmos u nama i konačno se povežemo sa Bogom i shvatimo Njegovu krajnju Ljubav. "Noć uzdignuća" (*lejletul-miradž*) bio je fizički i konkretan znak Sveznajućeg Boga da pokaže ljudskim bićima kako se mogu uzdići ako shvate svoj položaj i potencijale.

Stoga, razmjena između zemlje i nebesa – spuštanje meleka Džibrila na zemlju i uzdizanje kroz sedam nebesa do božanskog trona – odražava u praksi šta ljudska bića mogu postići ako su otvoreni za primanje Božije Ljubavi i Njegovog Znanja, koje ustvari obitava u njima. Ova dva moćna događaja ilustriraju vezu između ljudskih bića, kosmosa i čovjeka. Također ilustriraju poziciju

102 Isto, str. 31

ljudskog bića kao Božijeg namjesnika (halifetullah) i Božijega roba ('abduallah), najvišu i najnižu poziciju koju neko može doseći.

Tradicionalno kosmologija se bavi ne samo makrokosmosom nego i mikrokosmosom. Sadrži kompletno znanje o duši kao i kvalitativni aspekt univerzuma. Kao što je metafizika ključ razumijevanja kosmologije, tako je inicijacija ključ koji otvara vrata ljudskim bićima u unutarnje odaje njihovog bića.¹⁰³

Kosmos se ovdje smatra okruženjem koje omogućava ljudskom razumijevanju da njeguje Božije blagodati, mjesto izazova ljudskom umu da razumije i razotkrije fizičke fenomene i koristi ih za dobrobit čovječanstva. Kosmos također omogućava viši razvoj pozivajući ljudsku dušu ne samo da vjeruje u nepoznato, nevidljivo i apsolutno, nego mnogo važnije da se preda Bogu, stvaraocu. Kosmos sa svojim višestrukim slojevima, poziva ljudsko biće da razumijeva i shvati kompleksnost života i da bude u stanju balansirati i harmonizirati suprotstavljene snage i prihvatiti ih kao komplementarne a ne suprotstavljene.

Razumijevanje kosmologije i svih očito suprotstavljenih sila, fizičkih i metafizičkih, vidljivih i nevidljivih, relativnih i apsolutnih, pomaže u razvijanju dijalektičkog razmišljanja. Međutim, za vjernike to je dijalektika ljubavi a ne dijalektika rata.

Kao ljudska bića, razlikujemo se u pristupu vezama. Neko otpočinje vezu pažljivo sa sumnjom; drugi počinju sa jednostavnom ljubavlju i vjerovanjem; dok neki drugi počinju sa tačnom namjerom da koriste veze za svoje koristi. Neki su zbunjeni i ne znaju šta žele od veze, i tako dalje. Muslimani su konstantno pozvani da reflektiraju, promišljaju, kontempliraju i pronalaze svoj put do Boga. Sa islamske tačke gledišta, um i duša stiču isto znanje sa različitim značenjem: na kraju duhovnost i intelektualnost postaje jedno. Nasr tvrdi:

Duhovno i intelektualno na kraju su isto, posebice u islamskoj metafizici gdje je um *akl*, sa svojim najvišim osjećajem identificiran sa božanskim intelektom i duhovnim svijetom. Sa tačke gledišta

103 Isto, str. 237.

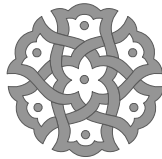
znanja principi tradicionalnih nauka trebaju se naposljetku tražiti u božanskom intelektu dok sa tačke iskustva ili egzistencije vode putnika kroz kosmičku hijerarhiju do duhovnog svijeta koji nije ništa negoli svijet intelektualnog; *me'kulat*, shvatljivo i *mu-džerredat*, duhovna bića, skoro su sinonimi u arapskom jeziku.¹⁰⁴

Jedinstvo i jednoća se doživljava iz središta ljudskog bića na putu kroz kosmos i njegove manifestacije. Osoba ne može shvatiti i iskusiti jednoću i prakticirati je u svakodnevnom životu ako je podijeljena iznutra. U našoj vezi sa “drugim” mi kao ljudska bića rijetko iskusimo jedinstveni koncept jednoće. Drugi je uglavnom prihvaćen kao “stran” i “vanjski”, bez obzira na vezu. To može biti učitelj – učenik, doktor – pacijent, poslodavac – uposlenik, suprug – supruga i Bog – čovjek ili ljudska veza sa prirodom.

Da zaključim: većina institucija je proizašla iz teorija znanja koje su podijeljene, jednostrane i jednodimenzionalne. Kada je na zapadu došlo do odvajanja crkve od države, svjesno i dobrovoljno se odvojio razum od duše. Shodno tome univerziteti su kreirali naučne obrazovne, psihološke i sociološke teorije podudarne sa zapadnom redukcionističkom epistemologijom.

Zapadna epistemologija svjesno negira važnost dimenzije bića, koja je duša. Duša, mnogi zapadnjaci vjeruju, nevidljiva je, privatna stvar i osobe zainteresirane za taj dio svoga bića mogu ići u crkvu. Potvrđivanje i discipliniranje duše ostale su kao prilika za vankurikularne aktivnosti. Nažalost, zapadni obrazovni sistem izvezen je diljem svijeta i zasađen u mnoga društva koja imaju potpuno drugačiju kulturu i različitu filozofsku, historijsku, religijsku i socijalnu strukturu. Stoga, ljudska bića koja žele biti cjelovite osobe i prihvatiti svoje umove, duše i tijela moraju biti svjesni koncepta Jednog i mnoštva. S obzirom da je Jedan manifestiran u mnogim različitim načinima i oblicima, ostaje da shvatimo jednoću u višestrukosti. Ne može se dogoditi izvana prema unutra. To je unutarinja-vanjska realizacija.

104 Isto, str. 236.



Transformacija kroz obrazovanje



OSMO POGAVLJE

Transformativne istraživačke metode: islamska perspektiva

Transformativno istraživanje se u ovoj knjizi predlaže kao alternativni istraživački metod koji proizlazi iz islamske paradigme i vodi kreaciji islamskog znanja u jednu ruku i unutarnjoj samotransformaciji u drugu. Imajući na umu ovo ujedinjavanje unutarnjih iskustava buđenja duše iznutra i otkrivanja istraživačkog iskustva i znanja izvana, pogledat ću prema transformativnim istraživačkim metodama.

Bivajući zabrinuta za znanje producirano od strane muslimanskih naučnika i hiljada diplomiranih studenata na zapadnim univerzitetima, predlažem korištenje istraživačkih metoda koje su otvorene i još uvijek ukorijenjene u islamskoj paradigmi i suštini *tevhida* (jednoće i jedinstva). Islamske zajednice u zapadnim društvima su lišene znanja koje je istinski islamsko i savremeno u isto vrijeme. Izuzev nekih kreativnih i ozbiljnih djela produciranih od strane muslimanskih naučnika i mislilaca na Zapadu, islamski akademski svijet na zapadnim univerzitetima je još daleko od onog što bi se očekivalo. Hiljade muslimanskih studenata se upisuju i diplomiraju na univerzitetima u Sjevernoj

Americi i Evropi decenijama, ali još uvijek njihov doprinos unapređenju islamskog znanja je veoma mali. Većina naših studenata biraju naslove svojih teza koje nisu relevantne islamskim pitanjima i stoga ne doprinose razvoju i rastu islamskog znanja. Štaviše, izbjegavanjem islamskih tema u svojim istraživanjima, studenti negiraju razvoj svog unutarnjeg bića.

Posljedica je napredan intelektualni razvoj a ipak nezreo duhovni razvoj. Kao što je prethodno diskutirano, pozitivizam je na Zapadu kreirao fragmetirano znanje sa svojom epistemologijom i kvantitativnim istraživačkim metodama. Uprkos činjenici da je njihovo gledište radikalno pogrešno, ono formira utjecajan udio akademske populacije.

Njihovo gledište je pogrešno jer pozitivisti teže uvjerenju da je realnost 'izvan' njih; da nije samo objektivna već konkretna i kvantificirajuća. Zato, oni vjeruju da mogu stajati potpuno izvan onog što je realno, biti neutralni spram toga, biti u mogućnosti da je razdijele, mjere i kvantificiraju. Hvale se zbog usvajanja naučnog metoda za istraživanje, kontroliranje i razumijevanje realnosti. Ono što čini metod naučnim, tvrde, je objektivan pristup realnosti. Vjeruju da je ono što nije moguće kvantificirati manje od realnog i da je subjektivno. Zahvaljujući pozitivističkoj indoktrinaciji na univerzitetima, muslimanski studenti, poput drugih studenata, slijede glavni tok kao lagahan i siguran prolaz do diplomiranja. Čineći to, studenti gube najdragocjenije godine svoga života poduzimajući istraživanja koja niti unapređuju islamsko znanje niti povećavaju samosvjesnost i buđenje duše. Pozitivizam, poput oštrog noža, rasijeca dušu i razum. Prema pozitivistima, ono što je spoznato i istraženo razumom ne može biti spoznato i nađeno dušom. Zadržavaju poziciju da ono što nije opipljivo i vidljivo nije vrijedno istraživanja i studiranja. To za njih jednostavno ne postoji. Tako su muslimanski studenti raskidani između razvoja razuma i duše. Indirektno su prisiljeni da biraju između duhovnog koje leži u njima – nevidljivog, tihog i dubokog - sekularnog, agre-

sivnog zahtjeva modernog mišljenja. Obrazloženje je da moraju biti praktični i svjetovni. Što se više osjećaju fragmentiranim, više osjećaju bol odvajanja od svog unutarnjeg bića. Kao što je objašnjeno ranije, razočarenje sa pozitivizmom pripremiло je temelj za pojavu konstruktivizma/interpretativizma. I dalje su pozitivistička i konstruktivistička paradigma fragmentirane, svaka na svoj način. Pozitivizam razdvaja ljudsko biće i znanje na razum i dušu i bavi se samo razumom, ignorirajući dušu. Konstruktivizam fragmentira realnost i reducira je na 'ovosvjetsku' realnost. To će reći, konstruktivizam vjeruje da je priroda realnosti relativna i da ne postoji objektivna realnost izvan te; ništa apsolutno, sve je ovo relativno i stoga ovosvjetsko. Oba gledišta su redukcionistička, iako konstruktivizam reducira djelokrug fragmentacije, omogućavajući humanističke metode istraživanja.

Važno je na ovom mjestu naglasiti koncept transformativnog istraživanja i njegovu mogućnost produciranja islamskog znanja. Potencijal, međutim, nije samo u istraživačkom metodu. To je integracija transformativnog istraživanja i islamske paradigme koja omogućava produkciju islamskog znanja. Transformativno istraživanje, ako se koristi unutar islamske paradigme, može reducirati fragmentaciju znanja i bića i producirati cjelovito islamsko znanje. Moja zabrinutost, kao što je prethodno spomenuto, je dvostruka: 1) produkcija cjelovitog islamskog znanja koje je odgovarajuće za muslimansku zajednicu u Sjevernoj Americi i Evropi; 2) veza studenata sa svojim dušama i svojim unutarnjim bićem uz transformativne istraživačke metode i dijalektičko razmišljanje. Čineći to, nadam se da će muslimanski akademici i naučnici doprinijeti izbljedjeloj islamskoj civilizaciji i svjetskoj literaturi znanjem koje je cjelovito i sveto. Cjelovitost se može doseći produciranjem cjelovitog znanja, a svetost povezivanjem sa našim unutarnjim bićem i prepoznajući sveto u nama.

Koncept transformacije nije novost, ono što je novo je vraćanje uloge svetog i duhovnog u istraživanje i ispitivanje. Nadaje

se kao trenutna potreba i mogućnost unutar naučne domene istraživati duhovnu dimenziju nečijeg života i djelovanja. To je, bez sumnje, istraživanje koje je bremenito teškoćama, složenostima i zbunjenošću. Moram priznati, uprkos nedostacima konstruktivističke i interpretativističke paradigme, kroz ovu otvorenu paradigmu pitanja vezana za srce i dušu su procurila i postala prihvatljiva, s obzirom da je glavna pretpostavka konstruktivista da je priroda realnosti relativna. To je preuzeto od nekih istraživača u značenju da sve prolazi sve dok nije ograničeno pozitivizmom i njegovom pretpostavkom realnosti. Smatram konstruktivizam stražnjim ulazom transformativnog istraživanja koje može voditi duhovnosti ako se koristi u ispravnom kontekstu. Spomenuto je prethodno da je transformativno istraživanje viša razvojna faza u istraživačkim metodama koja proizlazi prirodno i organski iz islamske paradigme. Takav pristup istraživanju je također proizašao u drugom kontekstu. Kako metode prelaze iz jednog u više nivoe, transformativne istraživačke metode mogu se također razviti do višeg razvojnog nivoa i biti zamijenjene drugim mnogo obuhvatnijim metodama.

Ideja transformativnog istraživanja nije novina za mene. Razvila sam ovu ideju u svojoj doktorskoj disertaciji 1990. godine, a drugi su također zagovarali transformativne i dijalektičke pristupe. Vjerujem da se hermeneutika, heuristika, fenomenologija, narativ i druge kvalitativne istraživačke metode mogu kategorizirati kao transformativno istraživanje. Ideja istraživanja kvalitativnih istraživačkih metoda i islamske paradigme unutar konteksta kvantnog svjetonazora je prezentirana na 12. konferenciji Internacionalnog humanističkog istraživanja (IHSR) na Groningen univerzitetu u Nizozemskoj 1993. godine; naslov rada je bio *Lična i društvena transformacija kroz transformativne istraživačke metode i kvantni svjetonazor* (Personal and Social Transformation through Transformational Research method and Quantum Worldview). Preuzela sam iz kvantnog svjetona-

zora dva temeljna principa, komplementarnost i neizvjesnost, da prezentiram zapadnoj publici svoje ideje o transformativnim istraživačkim metodama kroz holistički islamski svjetonazor. U ovom odjeljku pažnja je na konceptu transformacije i njenoj vezi sa istraživačkim metodama koje sam označila kao zatvoreni i otvoren sistem. Zatvoreni sistemi, kao što su pozitivizam, sprečavaju transformaciju, dok otvoreni sistemi, kao što je konstruktivizam, promovira transformaciju. Međutim, ovdje se argumentira da ni jedan sistem nije odgovarajući za produkciju islamskog znanja. Ovo se prezentira detaljno u sljedećim odjeljcima.

Transformacijska perspektiva je cjelovita i relaciona jer naglašava gledanje svijeta iz komplementarne perspektive koja smješta i prihvata krajnosti, jer su dio realnosti. Važna tačka u transformaciji je da istraživač prihvata holističku paradigmu, paradigmu koja drži osnovnu premisu da je realnost idealna i relativna, subjektivna i objektivna, duhovna i materijalna. Držeći takvu otvorenu i široku perspektivu ohrabruje interakciju i vezu između suprotstavljenih elemenata. Pokušaj je načinjen ovdje da pokaže kako je transformacijska perspektiva ukorijenjena u islamskom svjetonazoru.

Razumijevanje svijeta ovisi o razumijevanju načina nesvjesne energije koja mobilizira vezu između bića i situacije. Ljudsko znanje je izravan proizvod procesa kroz koji se ljudi angažiraju i djeluju u svome svijetu; izražava vezu između internog i eksternog, subjektivnog i objektivnog. Tradicionalno, društvene nauke tragaju za znanjem naglašavajući jednu ili drugu krajnost u ovoj vezi... Transformacijska perspektiva sugerira da je neophodno premostiti prazninu između ovih krajnosti i utemeljiti znanje na razumijevanju načina na koji su interni svjetovi ideja i ideala (ili u žargonu analitičke psihologije, arhetipi) povezani sa eksternim svijetom materije.¹⁰⁵

105 White, O.F. i Me Swain, C.J.: *Beyond Methods: Strategies for Social Research*, ur. Gareth Morgan, Beverley Hills, CA: Sage Publications, 1983., str. 297.

Transformacija je naglašena u ovom poglavlju jer ukazuje na promjenu u vrsti prije nego u stepenu. Williams definira stvarnost kao „proces ljudskog razvoja.¹⁰⁶ Kao i proces mišljenja, ima teoriju disipativnih (raspršenih) struktura i mijenja se u vrsti radije nego u stepenu... razlika koja čini razliku onom što jeste. Tako transformacija ukazuje na inkluzivnu promjenu ili rekonstrukciju. Transformacija se dešava kada je sistem otvoren i ima disipativne strukture (Prigogine), gdje elementi, ideje, misli i osjećaji slobodno teku, svjesno ili podsvjesno. Teorija disipativnih struktura „je relevantna svakodnevnom životu ljudi. Pruža naučni model transformacije na svakom nivou.“¹⁰⁷

DISIPATIVNE STRUKTURE I TRANSFORMACIJA

Teorija disipativnih struktura osvojila je Nobelovu nagradu 1977. godine od strane belgijskog fizikalnog hemičara Ilya Prigogine. Ona objašnjava „ireverzibilan proces“ u prirodi – pokret prema višem i višim porecima života.

Prigoginina teorija rješava fundamentalnu zamku o tome kako živuće stvari se uspinju uzbrdo u univerzum i pretpostavlja se da se spuštaju dolje... to objašnjava kritičku ulogu pritiska u transformaciji prirodenu prirodi... disipativna struktura može se dobro opisati kao tekuća Cjelovitost.¹⁰⁸

Pritisak i tenzija igra važnu ulogu u transformaciji i u otvorenom sistemu ili kako je nazvao Prigogine, ‘disipativne strukture’. Nestabilnost je ključ do transformacije. „Raspršivanje energije kreira potencijal za iznenadni redosljed.“¹⁰⁹ Ferguson objaš-

106 Williams, D.: „When is Naturalistic Evaluation Appropriate?“, *New Directions for Program Evaluation*, br. 30, juni 1986.

107 Ferguson, Marilyn: *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 80's*, New York: J. P. Tarcher, Inc., 1987., str. 163.

108 Isto, str. 163-164.

109 Isto, str. 164.

njava kako se koncept disipativnih struktura može vidjeti u humanističkim naukama.

Što je veća nestabilnost i varijacija društva, dešava se veća interakcija. Mi smo transformirani kroz interakciju sa okruženjem i situacijom koju izučavamo. Ako su istraživačke metode koje koristimo otvorene i omogućavaju slobodnu i moćnu interakciju između istraživača i učesnika ili istraživača i situacije koju ona ili on izučava, onda je prijenos energije moguć i mnogo je vjerovatnije da će se transformacija dogoditi.

Vraćajući se na koncepte promjene i transformacije, Ferguson zagovara četiri načina na koja se mijenjamo kada primamo novu i konfliktnu informaciju.¹¹⁰ Ona su: izuzetna promjena; postepena promjena; promjena javnog mišljenja (pendulum) i promjena paradigme. Izuzetna promjena je najograničeniji način promjene, gdje naš stari sistem vjerovanja ostaje netaknut ali dozvoljava rješavanje anomalija. Postepena (inkrementalna) promjena dešava se postepeno i pojedinac nije svjestan promjene. Pendulum promjena ne uspijeva integrirati ono što je ispravno sa starim i ne uspijeva razlikovati vrijednosti novog od svojih pretjerivanja. Pendulum promjena odbija vlastito iskustvo idući od jedne vrste polupoznatog do druge. Promjene na ova tri načina ne vode transformaciji. Mozak se ne može baviti sa konfliktnim dijelovima informacija sve dok ih ne može integrirati ili prihvatiti kroz dijalektički način razmišljanja.

Četvrti način promjene predložen od Fergusona je promjena paradigme.

Promjena paradigme - transformacija je peta dimenzija promjene. Nova perspektiva, uvid koji omogućava da se informacije sastave u novi strukturni oblik. Promjena paradigme oplemenjuje i integrira. Promjena paradigme pokušava zaliječiti obmane ili-ili, ovo-ono.¹¹¹

110 Isto

111 Isto, str. 72.

Stoga se transformacija unutar disipativne strukture događa cjelovito i dijalektički. Obuhvata pojedinca i društvo. Dotiče svijest pojedinca i kolektivnu svijest.

POZITIVIZAM KAO ZATVORENI SISTEM

Bivajući upoznati sa pozitivizmom i konstruktivizmom, u mogućnosti smo preći na istraživanje paradigmi od transformativne perspektive. Prvo, počet ću sa pozitivističkom paradigmom kao zatvorenim sistemom. Sva ograničenja nametnuta istraživaču i slijedom toga od istraživača na problem, podatke i dizajn, sprečava pozitivističku perspektivu i istraživačke metode da budu otvoren i transformativan sistem. Kontroliran i manipulativan sistem omogućava da energija protiče hijerarhijski i samo u jednom smjeru; ovo stalno blokira sve druge smjerove i sprečava prirodno proticanje energije.

Stoga, transformacija je spriječena. Zapravo, situacija, problem, podaci i dizajn su kontrolirani svjesno tako da se transformacija ne događa. S obzirom da narušava dizajn, krši pravila i uredbe unaprijed osmišljenog modela i uzrokuje da su zavisne i nezavisne varijable u interakciji, istraživač gubi kontrolu nad studijom. Tako transformacija nije prepoznata unutar pozitivističke paradigme jer uzrokuje nestabilnost i poremećaje varijabli i dizajn studije.

Transformacija se događa kada je sistem otvoren i kada u svome dizajnu ima 'disipativne strukture', gdje elementi, ideje, misli i osjećaji teku slobodno, svjesno ili podsvjesno. Pozitivistička paradigma i istraživački metodi pridruženi istoj su zatvoreni sistemi koji sprečavaju protok energije, uglavnom zbog fragmentirane prirode paradigme i metoda. U fragmentiranim, odjeljenim istraživačkim metodama, kao što je eksperimentalni dizajn, nema mjesta interakciji, koja je, zapravo, spriječena svjesno i naučno pomoću eksperimentalnog dizajna.

Stoga, pretpostavke kao što su jednostavna i opipljiva realnost, objektivnost, kontrola varijabli, manipulacija podacima, uzročno-posljedična veza, sve sugeriraju nedostatak interakcije i fragmentaciju problema koji se proučava od strane istraživača. Veza pati kada se javlja fragmentacija znanja jer su varijable kontrolirane. Objektivnost, naprimjer, jeste nužni stub pozitivističke paradigme i statističkog dizajna. Što je više odvojen istraživač od 'predmeta' studije i prikupljenih podataka, to su pouzdaniji nalazi, jer interakcija sa podacima može utjecati na rezultate. Ovaj faktor uzrokuje ozbiljnu štetu vezi, sprečava protok energije i stoga sprečava transformaciju.

KONSTRUKTIVISTIČKA PARADIGMA KAO OTVORENI SISTEM

Interpretativne, naturalističke istraživačke metode su ukorijenjene u konstruktivističkoj paradigmi. Kroz ispitivanje osnovnih pretpostavki konstruktivističke paradigme i znanja producirano interpretativnim istraživačkim metodama i akcijsko istraživanje će otkriti čitaocu neke transformacijske osobine koje su prirodene takvim metodama. Konstruktivistička paradigma i interpretativne istraživačke metode mogu biti opisane pažljivo kao otvoreni sistem koji posjeduje disipativne strukture, koje su subjektivne, dijalektičke i interaktivne. Ove osobine omogućavaju slobodni protok energije u svim smjerovima bez ograničenja i upute, što može producirati štetno i opasno znanje.

CJELOVITOST, VEZA I TRANSFORMACIJA

Dva važna koncepta koja omogućavaju da sistem bude otvoren ili zatvoren i da može obuhvatiti ostale osobine u obje paradigme su koncepti Cjelovitosti i veze. Otvoreni sistem prihvata

protok energije u svim smjerovima i na svim nivoima pomoću interakcije između istraživača i istraživanog (situacije). Tekuća konverzacija i otvoreni intervjui promoviraju transformaciju. Činjenica da su u konstruktivističkoj paradigmi realnosti višestruke i da su istraživači voljni slušati druge realnosti i druga mišljenja omogućava ličnu transformaciju.

Subjektivnost u konstruktivizmu ohrabruje otvoreni sistem koji dozvoljava slobodnu interakciju. „Spoznavalac i spoznato su interaktivni i neodvojivi“.¹¹² U konstruktivističkoj paradigmi ne postoje uzročna veza niti uzročno-posljedični zakoni. Umjesto toga, „svi entiteti su u stanju zajedničkog simultanog oblikovanja“, tako da je nemoguće razlikovati spoznato od spoznavatelja. U otvorenim sistemima, kontrola i manipulacija upotrebljavaju se u manjoj mjeri nego u zatvorenim sistemima, jer nema hijerarhije. U otvorenim sistemima elementi djeluju interaktivno i ljudske strukture se razumiju dijalektički.

Transformativna veza je cjelina koja je mnogo više od zbira dijelova. Sinergistička je i cjelovita. Poput disipativne strukture, otvorena je prema svijetu – svečanost i istraživanje, a ne skrivajuće mjesto... Da bi imao transformativnu vezu moraš biti otvoren i osjetljiv. Većina ljudi se susreću samo na periferijama... Transformativna veza je dijeljeno putovanje prema značenju. Proces sam po sebi je mjerodavan i ne može biti stvar nagodbe.¹¹³

ISLAMSKA PARADIGMA I TRANSFORMATIVNO ISTRAŽIVANJE

Iako konstruktivistička paradigma i interpretativne istraživačke metode promoviraju transformaciju na određenim nivoima, islamska paradigma i transformacijske istraživačke metode

112 Guba, Egon G., Lincoln, Yvonna S.: *Naturalistic Inquiry*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1985., str. 37.

113 Ferguson, Marilyn: *The Aquarium Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 80's*, New York: J.P. Tarcher, Inc., 1987., str. 394.

imaju kapacitet za mnogo obuhvatniju i koherentniju transformaciju. Cjeloviti svjetonazor mora, na kraju, potcrtati sve ove nivoe – lični, društveni i duhovni – u koherentnu cjelinu. Božanski Principi Cjelovitosti i komplementarnosti igraju ključnu ulogu u kreiranju koherentnosti i integraciju između dihotomija, na nivou makrokosmosa i mikrokosmosa.

Islamski svjetonazor prekoračuje dihotomiju između uma i tijela ili između unutrašnjeg i vanjskog. Kreativni dijalog između uma i materije je fizička osnova sve kreativnosti u univerzumu uključujući ljudsku kreativnost. Biće ne doživljava dihotomiju između unutrašnjeg svijeta razuma i vanjskog svijeta materije jer svaki razvija drugog.

Transformativni svjetonazor prekoračuje dihotomiju između individue i veze pokazujući nam da ljudi mogu biti individue unutar konteksta. Ja sam moja veza: moja veza sa podbićem unutar moga vlastitog bića, moja veza sa drugima i moja veza sa širim svijetom.

Fragmentirani svjetonazor i kvantitativne istraživačke metode koje usvajamo uvećavaju dihotomiju u našoj svijesti i znađe producirano ovim istraživačkim metodama.

Još od Platona, Zapad je naglasio racionalnost i analitičnost, pravila po kojima oblikujemo misli i donosimo odluke... Cijena ovog je gubljenje iz vida druge strane ljudskog znanja i iskustva, što se može nazvati intuitivna strana, strana koja približava mudrosti, imaginaciji i kreativnosti. U modernim neuropsihološkim terminima govori se o ove dvije strane našeg mentalnog života kao podjeli na desni mozak/lijevi mozak i našoj kulturi kao kulturi lijevog mozga. Koristeći jednako dobru metaforu iz kvantne fizike, možemo govoriti o ovoj situaciji kao o čestici/podjeli vala i reći da je naša kultura naglasila i najmanji djelić aspekta razuma.¹¹⁴

Sumirajući, u bilo kojem polju i na bilo kojem nivou moguća je samo sa otvorenim sistemom i disipativnim strukturama. U

114 Zohar, Danah: *The Quantum Self*, New York: William Marrow & Co., Inc., 1990., str. 72.

ovom poglavlju, pozitivistička paradigma, eksperimentalne istraživačke metode i statistički dizajn se smatraju zatvorenim sistemima koji sprečavaju transformaciju svjesno ili podsvjesno. U drugu ruku, konstruktivistička paradigma i interpretativno istraživanje i istraživačke metode se smatraju previše otvorenim sistemima koji nisu prikladni za produkciju islamskog znanja. Konačno, islamska paradigma i transformativno istraživanje i istraživačke metode se smatraju otvorenim sistemima koji promoviraju i ohrabruju transformaciju jer koncept Cjelovitosti podupire gore pomenutu paradigmu.

U sljedećem odjeljku prezentirat ću četiri istraživačke metode koje imaju potencijal da budu dio transformativnog istraživanja, uglavnom zbog otvorenosti i metoda. Transformacija se događa, vjerujem, kada je sistem otvoren i ima disipativne strukture gdje elementi, ideje, misli i osjećaji teku slobodno svjesno ili nesvjesno. Fenomenologija, hermenutika, heuristika i narativno istraživanje su prezentirani ovdje kao otvoreni sistemi koji omogućavaju transformaciju. Ako su integrirani sa islamskom paradigmom, imaju potencijal za produciranje islamskog znanja.

FENOMENOLOGIJA

Fenomenologija se definira kao sistematsko izučavanje predmeta.¹¹⁵ Langeveld objašnjava cilj fenomenologije kao izučavanje svijeta kako se nama pojavljuje u i kroz svijest.¹¹⁶ Vrijednost fenomenološke studije se mjeri terminima svoje moći koja nam omogućava da dođemo do razumijevanja samih sebe i razumijevanja života onih za koje snosimo pedagošku odgovornost. Fenomenološko gledanje ljudskog ponašanja - ono što ljudi govore

115 Bullington, J., Karlson, G.: „Introduction to Phenomenological Psychological Research“, *Scandinavian Journal of Psychology*, 1984., str. 51.

116 Langeveld M.: „Reflections on Phenomenology and Pedagogy“, *Phenomenology and Pedagogy*, vol. I, br. 1, 1983.

i rade – kao proizvod ljudskog doživljaja i definiranja svoga svijeta. Zadatak fenomenologa za nas, kvalitativne metodologe, je da uhvatimo ovaj proces interpretacije. Ukratko, fenomenolog nastoji razumjeti stvari sa tačke gledišta drugih ljudi.

Fenomenološki sistem ima različit niz premisa i posljedično zahtijeva etička ograničenja. Sistem je utemeljen na radikalno različitim vjerovatnostima i pretpostavkama u pogledu realnosti, uloge istraživača, interakcije i veze između istraživača i istraživanog, vrijednosti i mogućnosti vrijednosno slobodne nauke. Počinjući sa premisom da je realnost društveno konstruiran entitet, fenomenolog gleda u prirodne kontekste za načine na koji pojedinci i grupe čine smislenim svoje svjetove. Zbir ovih interaktivnih realnosti ili konstrukcija, tumačenje kako su ove realnosti konstruirane, razumijevanje činjenja smisla osnovne su karakteristike fenomenološki orijentiranih istraživanja.

Fenomenologija može djelovati kao mač sa dvije oštrice. U jednu ruku, otvoreni sistem istraživanja može se smatrati oslobođajućim za razum i dušu zbog svoje otvorenosti da smjesti različita gledišta svih učesnika u studiji. Proces je nazvan konstruiranje realnosti, kada fenomenolozi slušaju učesnike kada objavljuju i rekonstruiraju svoje priče. One su definitivno realnosti učesnika i ničije druge i zato je fenomenologija definirana kao sistematsko ispitivanje subjektivnosti. Opasnost ne leži u konstruiranju tih 'realnosti', nego u interpretiranju istih iz relativističke perspektive. Mnoge kvalitativne metode ne uspijevaju kreirati cjelovito znanje. Međutim, problem nisu kvalitativne metode, fenomenologija ili narativ. Problem je konstruktivistička/interpretativistička paradigma koja relativizira, u kojoj je realnost društveno konstruirana: to će reći, ne postoji vjerovanje u objektivnu realnost 'tamo negdje'.

Iz islamske perspektive, realnost je holistička i jedna, iz cjelovitosti proizlazi apsolutno i relativno, trajno i privremeno, dobro i zlo. Stoga, realnosti se trebaju interpretirati u svjetlu islam-

ske suštine tevhida. To će reći, društveno konstruirane realnosti se trebaju razumjeti u pogledu onog što 'treba biti', a ne onoga što 'jest'.

Razmišljanjem o rekonstrukciji znanja koja olakšava i kreira islamsku epistemologiju, metode društvenih studija se prvo trebaju rekonstruirati. Islamski kao i zapadni naučnici su iskazali razočarenje naučnim istraživačkim metodama. Al-Faruqi osvjetljava tri osnovna nedostatka koja čine naučni pristup istraživanju neodgovarajućim za islamsko znanje:

- 1) poricanje relevantnosti a priori podataka;
- 2) pogrešan osjećaj objektivnosti;
- 3) personalistička suprotno ummetskoj aksiologiji.¹¹⁷

Tvrdi:

Zapadni student koji izučava ljudsku prirodu i društvo nije u stanju da shvati da se ne mogu svi važni podaci o ljudskom ponašanju posmatrati pomoću čula i stoga biti predmetom kvantifikacije i mjerenja... Bivajući duhovnim, ovi elementni nisu izolirani, odvojeni od njihovih prirodnih prijenosnika. Niti su ikad bili predmet jedine mjere koju nauka poznaje, kvantitativne. Nauka ih je tretirala kao nepostojeće ili irelevantne.¹¹⁸

Raspravlja o važnoj karakteristici naučne, zapadne metodologije koja narušava ključne zahtjeve islamske metodologije, naime, jedinstvo istine. Dodatno, al-Faruqi objašnjava kako su empatija i percepcija vrijednosti same po sebi subjektivne.

Percepcija vrijednosti je nemoguća sve dok ljudsko ponašanje nije u stanju pokrenuti posmatrača. Slično, posmatrač se ne može pokrenuti sve dok nije izvježban da bude dotaknut i sve dok ne empatiše sa predmetom svoga iskustva. Mišljenje subjekta prema

117 Al-Faruqi, Isma'il R., Nasseef, Abdullah Omar, (ur.): *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, Jeddah: Hodder & Stoughton, King Abdulaziz University, 1981.

118 Isto, str. 11.

podacima koje izučava određuje ishod studije. Zbog toga humanističke studije zapadnih naučnika su nužno 'zapadne' i ne mogu služiti kao modeli studija muslimana ili njihovom društvu.¹¹⁹

Konačno, možda je najkarakterističnija odlika islamske metodologije princip jedinstva i istine. Ovaj princip drži da je istina modalitet Božiji i neodvojiv od Njega, da je istina jedna kao što je i Bog Jedan. Bezvrijedno je tražiti da se uspostavi znanje o ljudskoj realnosti bez priznanja šta bi ta realnost trebala biti. Svako istraživanje ljudskog 'jeste' mora stoga uključiti njegovo stanoviše prema onom što 'treba biti' unutar carstva mogućnosti.

Važna karakteristika islamske metodologije i znanja kroz historiju je njena cjelovitost. Holistička, fenomenološka ili naturalistička metodologija, bez sumnje može kreirati integrirano, ujedinjeno znanje koje vodi ostvarenju jedinstva istine. Ostvarujući i prihvatajući dijalektički koncept tevhida muslimanski naučnici su pred izazovom da tragaju za istinom u kontradiktornim i suprotstavljenim idejama i situacijama. Fenomenološko izučavanje bilo kojeg problema omogućava istraživaču da ispituje situaciju dok se pojavljuje prirodno bez prethodnog uvjetovanja. Također omogućava istraživaču da posmatra vezu između različitih elemenata dok su u međusobnom odnosu u prirodnoj situaciji. Čineći to, istraživač je u poziciji da vidi i iskusi 'cijelu' sliku, ili makar cijelu koliko ljudsko ograničenje dozvoljava.

Ako se neki obrazovni problem, naprimjer, izučava holistički ili fenomenološki, obznanjuje interakciju između pojedinca i situacije. Filozofski govoreći, metod otkriva interakciju između ljudskih bića i univerzuma. Naučni pristupi, međutim, ne mogu obuhvatiti cjelinu problema.

Odgovor na ove nedostatke leži, naravno, u fenomenološkom metodu koji zahtijeva da posmatrač dozvoli pojavi da govori sama za sebe umjesto da ih prisiljava na neki predodređeni konceptualni

119 Isto, str. 12.

okvir; dozvoljava eidetičko viđenje suštine redosljeda podataka za razumijevanje i njihovo potkrepljivanje. Ove suštine fenomenološkog metoda bile su poznate i studiozno opservirane od strane muslimanskog naučnika Abu Rayhan al-Birunija (440/1048) u njegovoj klasičnoj studiji religije i kulture Indije. Metodološki principi koje je uspostavio nastavljeni su u dugoj tradiciji komparativnog učenja i pisanja od strane muslimana. Fenomenološki metod je u zapadnu filozofiju prvi uveo Edmund Husserl a u studije etike i religije Max Scheler.¹²⁰

Al-Biruni je koristio fenomenologiju i druge istraživačke metode da izučava i razumije Indiju i njenu složenu i bogatu kulturu. Kada je otpočeo svoju studiju o Indiji u svojoj knjizi *Tahqiq ma li al-Hind* (Verifikacija onoga što je rečeno o Indiji), al-Biruni se suočio sa teškim zadatkom o tome kako razumjeti civilizaciju sa radikalno različitim običajima, vrijednostima, jezicima i pogledima na svijet. Al-Biruni je prepoznao dileme svih interpretacija drugih civilizacija, naročito kada je sumnjao u pouzdanost izvještaja i dostupnih prijevoda. Tako je kreirao vlastite višestruke metode za izučavanje drugih kultura.

U petom stoljeću poslije Hidžre (11. stoljeće), al-Biruni je koristio ono što se danas naziva trigonometrija kako bi shvatio indijsku civilizaciju. Prema Chelkowskom, al-Biruni je koristio tri metode. Prvo, omogućio bi Hindusima da govore o sebi vlastitim riječima.¹²¹ „To je prije bio put do istine“. Drugo, al-Biruni je poduzeo mukotrpan zadatak “učenja jezika kao najprikladnijeg za sticanje uvida u civilizaciju”.¹²² al-Birunijev izbor je bio sanskrit. Izabrao je sanskrit kako bi bio u mogućnosti čitati i analizirati pisane dokumente i razumjeti korijene kulture. Želio je znati ono ‘kako treba biti’ iz Hindu perspektive. al-Biruni je

120 Al-Faruqi, Isma'il R., Lois Lamya: *The Cultural Atlas of Islam*, New York: Macmillan, 1986., str. 12.

121 Chelkowski, Peter J., (ur): *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu'l-Rayhan al-Biruni and Jalal al-Din al-Rumi*, New York: New York University Press, 1975.

122 Isto, str. 75.

koristio komparativne metode da razumije Hindu kulturu i filozofiju. Treće, komparirao je Hindu filozofiju sa grčkom, sufijske i kršćanske koncepte i filozofije. Tragao je za ljudskom niti koja spaja sve antičke kulture. Al-Biruni je tragao za novim izvorima znanja iz Hindu kulture na isti način kao što su i grčka misao i filozofija bile prevedene i iskorištene od strane muslimanskih naučnika.¹²³

Analizirajući višestruke metode korištene od strane al-Birunija u njegovim studijama o različitim civilizacijama i kulturama, ustanovljavamo da je koristio kvalitativne istraživačke metode u svome fenomenološkom pristupu. Koristio je tri temeljne tehnike za prikupljanje podataka u svojoj studiji. Prvo, intervjuirao je Hinduse i omogućio im da obznane svoje priče i 'konstruiraju svoje realnosti'. Drugo, izučavao je jezik religijskih tekstova tako da bi bio u mogućnosti čitati i razumjeti sistem vjerovanja iz pisanih tekstova i onda protumačiti ono što su ljudi rekli kada su konstruirali svoje realnosti, da bi komparirao ono što 'jeste' sa onim 'kako treba biti' kao što je napisano u religijskim knjigama. Tako je tumačenje urađeno u kontekstu te civilizacije. Treće, al-Biruni je koristio komparativne metode studija da komparira i suprotstavlja tako da može razumjeti sličnosti i različitosti. Tako je al-Biruni, koristio intervjuiranje, posmatranje učesnika, analizu dokumenata i komparativne metode za svoje fenomenološke studije.

Ovo je ilustracija kako se konstruktivne/interpretativne i fenomenološke metode mogu koristiti efektivno ako se vode islamskim svjetonazorom, svjetonazorom koji je holistički i otvoren i ne dozvoljava a priori pogrešna shvatanja. Naglasak je uvijek na svjetonazoru jer je osnova za sve druge elemente koji sačinjavaju bilo koju civilizaciju. Bez obzira koliko je bilo koja metodologija moćna, ako je utemeljena na fragmentiranoj para-

123 Za više informacija o al-Birunijevom istraživanju hinduizma vidjeti: Chelkowski, op. cit.

digmi ili svjetonazoru, ta metodologija je osuđena fragmentacijom i redukcionizmom.

Ovaj sveobuhvatni naglasak na jedinstvo nauke i religije, znanja i vrijednosti, fizike i metafizike, daje islamskoj nauci jedinstven karakter. Insistiranje na raznovrsnosti metoda daje joj karakterističan stil sa sintezom kao glavnom crtom... Kao takva, islamska nauka je subjektivno objektivna, jer traži subjektivne ciljeve unutar objektivnog okvira.¹²⁴

HEURISTIČKO ISTRAŽIVANJE

Heurističko istraživanje je druga vrsta istraživanja koju kategoriziram kao otvoreni sistem i koji ima potencijal za transformaciju istraživanja i istraživača. U ovom odjeljku se usmjeravam na pristup korišten kod Moustakasa.¹²⁵ Priroda i temeljna pretpostavka heurističkog istraživanja su takve da angažiraju istraživača u jakoj vezi tako da je transformacija samo prirodan proces takvog istraživanja. Kao istraživači, uvijek odabiremo metode koje su najprikladnije za prirodu pitanja koja su postavljena. Moustakes se usmjerava na transformaciju bića tokom procesa istraživanja. Važnost heurističkog istraživanja leži u mogućnosti angažiranja istraživača u intenzivnoj vezi sa pojavom koju ona ili on izučava. Pojave koja se izučavaju u takvom istraživanju su obično duboka lična iskustva koje su imale ili još uvijek imaju ogroman uticaj na istraživača, iskustva koja dodiruju najudaljenije uglove njenog/njegovog bića. Moustakes definira heurističko istraživanje kao:

Proces unutarnjeg traganja kroz koji neko otkriva prirodu i značenja iskustava i razvija metode i procedure za dalje istraživanje

124 Sardar, Ziauddin, (ur).: *The Revenge of Athena: Science, Exploitation, and the Third World*, London: Mansell, 1988., str. 94.

125 Moustakas, Clark: *Heuristic Research: Design, Methodology and Applications*, Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990.

i analize... Heuristički proces uključuje kreativne samoprocese i samootkrića. U takvom procesu nije samo znanje prošireno nego je i biće istraživača osvijetljeno.¹²⁶

Ta iluminacija i buđenje duše je ono što želim naglasiti akademskom svijetu i u ovoj knjizi. Istraživanje može biti prazno, hladno i nestrastveno ako ne dotiče samu srž naših bića. Heurističko istraživanje zahtijeva samoistraživanje, samootkriće, i samodijalog. Intenzitet iskustva odražava važnost tog iskustva u buđenju duše. S obzirom na autobiografsku prirodu heurističkog istraživanja, istraživanje otpočinje putovanje do unutrašnjosti bića. Kada su ona ili on dotaknuti susretom sa dušom, više ništa ne može biti više isto; tada se transformacija događa. Iskustva zauzimaju različite smjerove i dublja značenja. Heurističko istraživanje zahtijeva cjelovito i nepodijeljeno prisustvo cijele osobe – tijela, razuma i duše, kako bi započelo intenzivno iskustvo i „rizik otvaranja rana i žestokih briga i poduzimanje lične transformacije koja postoji kao mogućnost u svakom heurističkom putovanju“¹²⁷

Heurističko istraživanje je metod koji ima potencijal za angažiranje istraživača u traganju za dušom i otkrivanju unutrašnjeg bića. Krajnji cilj, međutim, je transformacija podijeljenog razuma, tijela i duše u cjelovitu osobu koja prihvata svoja intelektualna kao i duhovna iskustva kao ujedinjenu cjelinu. Mostakes sugerira šest faza kroz koje istraživač prolazi kako bi ostvario heurističko istraživanje:

- 1) Identificiranje fokusa istraživanja;
- 2) samodijalog;
- 3) prešutno znanje;
- 4) intuicija;
- 5) prebivanje i
- 6) fokusiranje.¹²⁸

126 Isto, str. 9-11.

127 Isto, str. 140.

128 Isto, str. 15-25.

Nakon toga identificira faze heurističkog istraživanja:

- 1) početni angažman;
- 2) uranjanje;
- 3) ulijevanje;
- 4) iluminacija;
- 5) tumačenje i
- 6) kreativna sinteza.¹²⁹

Svjesni aspekt ličnosti sastoji se od transformirane podsvjesne energije... Transformacija se događa kad se energija kreće od podsvjesne strane ličnosti do svjesne strane... Drugi način cijenjenja važnosti ovog procesa i važnosti podsvjesnog u društvenom životu proizlazi iz poimanja da transformacija leži na osnovama smislenih akcija... Smisleno iskustvo uključuje otkriće kapaciteta i potencijala u sebi i situacija koje su prethodno ostale skrivene.¹³⁰

Što je, stoga, važno u svakom istraživanju jeste pozitivna energija dobivena takvom transformacijom i realizacijom za rekonstrukcijom sebe i situacije koja se proučava. Bez takve transformacije obrazovanje ostaje beznačajan proces koje nema stvaran učinak na studente, nastavnike i društvo u cjelini. Izbor metodologije određuje do koje mjere je istraživač svjestan važnosti svoje studije i znanja koje će biti proizvedeno takvom metodologijom. Pripremljenost da prolazi kroz bol kreiranja i otkrivanja također ukazuje na zrelost istraživača i djela koje će biti urađeno. Transformacijska perspektiva fokusira se na kreiranje dijaloga između krajnosti u životu: internih i eksternih, subjektivnih i objektivnih. Problem socijalnog istraživača, kao što Morgan tvrdi, je stoga „pronalaženje odgovarajućeg sredstva za povezivanje sebe sa situacijom koja se istražuje“.¹³¹ Zato, za upotpunjenje teze ove knjige, koja je promoviranje produkcije islamskog znanja, važno je sugerirati paradigme i

129 Isto, str. 27-34.

130 Morgan, Gareth, (ur): *Beyond Method: Strategies for Social Research*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1983., str. 295-296.

131 Isto, str. 298.

metode koje su odgovarajuće za njen razvoj, naime, metode koje pomažu istraživačima u transformaciji i povezivanju njihovih unutarnjih bića sa situacijom koja se izučava.

Ono što je važno u bilo kojoj korištenoj metodologiji nisu samo tehnike i protokoli tog istraživanja, nego mnogo važnije, paradigma koja uređuje i utječe na interpretaciju konstrukcije značenja. Ono što čini bilo koje istraživanje islamskim ili neislamskim, međutim, nije samo istraživački metod, nego paradigma koja vodi interpretaciji. Ni jedna se interpretacija ne može nazvati islamskom ako nije ukorijenjena u islamskoj, holističkoj paradigmi sa božanskim principima Jednog i Apsolutnog u središtu.

HERMENEUTIKA

Svako istraživanje promatrano iz islamske perspektive mora biti višedimenzionalno i višeslojno. Ni jedno pitanje, bez obzira kako malo bilo, nije jednodimenzionalno. Prema tome, višedimenzionalni problem se ne može razumjeti i analizirati ako nisu korištene višedimenzionalne metode. Istraživači moraju biti otvoreni i fleksibilni da se bave sa različitim istraživačkim metodama kako bi mogli obuhvatiti kompleksnost pojave koja se proučava. Fenomenološko kao i heurističko istraživanje se bave ličnim, subjektivnim iskustvima učesnika ili pojavom koja se izučava. „Hermeneutika sama po sebi je veoma stara vrsta izučavanja tekstova koja je originalno bila ograničena na teološke dokumente. Riječ jednostavno znači interpretacija. Vremenom su hermeneutičke strategije prošle različite reformacije.“¹³² Hermeneutika je mnogo starija od fenomenologije, nužnog oblika egzegeze. Razvijena je za ispitivanje biblijskih tekstova. U rječnicima je definirana kao „umjetnost i nauka tumačenja“. Najprije

132 Tesch, Renata: *Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools*, New York: Falmer Press, 1990., str. 68.

Martin Heidegger, a potom i Paul Ricoeur su znalački usvojili hermeneutiku u društvenim naukama predlažući da ljudsko djelovanje treba razumjeti i tumačiti na isti način kao što čitalac pristupa pisanom tekstu.¹³³ Ukoliko prihvatimo ideju „čitanja društva kao teksta“, kao što je predložio R.H. Brown,¹³⁴ hermeneutika se može koristiti kao učinkovito sredstvo za razumijevanje kompleksnosti društva i kolektivnog djelovanja ljudskih bića u određenim situacijama.

Poimanje teksta je dobra paradigma za ljudsko djelovanje (...) jer je ljudsko djelovanje na mnoge načine kvazi-tekst... Čak više kao tekst, čija značenja su oslobođena inicijalnih uvjeta za produkciju... djelovanje, kao i tekst, je otvoren rad, usmjereno na neodređen niz mogućih 'čitača'.¹³⁵

Hermeneutika se, stoga, bavi društvenim pitanjima i kolektivnom svijesću. Društvena pitanja su važna kao i lična pitanja, ako ne i više, zato jer dotiču živote mnogih ljudi. Islam naslovljava društvena pitanja u Božijoj Knjizi i naglašava koncept *ummeta* (islamske zajednice i nacije).

Društveni poredak je srce islama, stoji ispred ličnog. Ustvari, islam vidi lično kao neophodan preduvjet za društveno, i smatra ljudsku osobinu izvitoperenom ako je smirena u ličnom a nije transcendirala u društvenu.¹³⁶

Hermeneutika se mnogo više interesira za društvena nego individualna značenja djelovanja. „Za razliku od fenomenologije, hermeneutika se ne bavi iskustvom namjere pojedinca, nego poduzima akciju kao pristup kroz koji se interpretira veći društve-

133 Isto, str. 37.

134 Brown, Richard Harvey: *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987.

135 Ricoeur, P.: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Boston: Beacon, 1978., str. 160.

136 Al-Faruqi, I.R.: *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000., str. 86.

ni kontekst značenja unutar kojeg je utjelovljeno.“¹³⁷ Međutim, poput fenomenologije, hermeneutika je pokušaj opisivanja i izučavanja značenja pojave na sistematičan, iskren i pristrasan način. Pristrasan jer se istraživač ne može udaljiti od pojave koja se izučava, bilo da je angažiran u hermeneutičkom, heurističkom ili fenomenološkom istraživanju. Unutar hermeneutičkog pristupa, veza između spoznavaoa i spoznatog može biti bliska zajednička veza poštovanja i empatije.

NARATIV I AUTOBIOGRAFIJA

Dolazimo do spoznaje moći retorike i narativa i dijaloga za razumijevanje samih sebe i drugih... Pričanje priča ili pjesme iskustava signalizirat će povratak istraživača kao moralno i emocionalno angažiranog spoznavaoa. Obavezni smo istražiti kako priznanje i slavljenje ovog angažmana unapređuje naše napore utumačenju nasnama.¹³⁸

Narativno istraživanje je drugi komplementaran metod u multimetodskom pristupu istraživanju koji je dobio zamah 1980-tih i 1990-tih.¹³⁹ Poput nekoliko drugih istraživačkih metoda, narativno istraživanje ima potencijal da kreira holističko znanje ako je ukorijenjeno u holističkoj paradigmi. Međutim, ako je narativ ukorijenjen u jednodimenzionalnim paradigmama poput interpretativističke/konstruktivističke, gdje je priroda realnosti rela-

137 Anastoos, C.: „A Comparative Survey of Human Science Psychologies“, *Methods*, 1987., str. 15.

138 Heshusius, Lous, Ballard, Keith, (ur): *From Positivism to Interpretivism and Beyond: Tales of Transformation in Educational and Social Research*, New York: Teachers College Press, 1996., str. 158.

139 Zainteresirani se čitatelji mogu uputiti na sljedeće autore o narativnom istraživanju: F. Connelly, D. Clandinin: *Teachers as Curriculum Planners*, New York: Teachers College of Columbia University, 1988; J. Mezirow: *Fostering Critical Reflection in Adulthood*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1990; D. Thomas: *Flexible Learning Strategies in Higher and Further Education*, London: Cassell, 1995.

tivna i gdje nema apsolutne, objektivne realnosti ili ako je vođena idealizmom/pozitivizmom gdje je priroda realnosti apsolutna i jednostavna, čak ako se i primjeni na trenutne situacije i svakodnevni život, onda će producirano znanje biti jednodimenzionalno i neće doprinositi nastajanju cjelovitog znanja. S obzirom da je realnost i relativna i apsolutna, ovosvjetska i onosvjetska, subjektivna i objektivna, zdravorazumski je da primjenjene metodologije moraju biti dovoljno moćne i sofisticirane da bi se razumjele i interpretirale ove kompleksnosti. Još ni jedna metodologija nije otkrivena koja bi bila u mogućnosti to učiniti. Stoga, višestruke metode u sadašnjem vremenu mogu konstruirati pouzdan pristup za korištenje.

Istraživanje i razmišljanje su uvijek utemeljeni na ličnim interesima. Čak iako su pitanja koja nas preokupiraju uglavnom društvena, politička ili duhovna ili utječu na čovječanstvo općenito, uvijek postoje visoki lični razlozi zašto nam ova mnogo univerzalnija pitanja znače tako mnogo. Ono što je ustvari istina je to da mi istraživači vjerujemo određenim istraživačkim metodama i refleksiji zato što za nas imaju smisla, zbog toga što osvjetljavaju pitanja koja su nama lično važna, moguće čak zato što su vezana za važne događaje iz djetinjstva. Priče pokazuju da je mnogo više skriveno u našim životima, nego što mi isprva shvatamo. Moramo naučiti kako da uzmemo naša iskustva ozbiljno. Moje promišljanje o vlastitim iskustvima me uvjerilo da, skriveno u našim životima, su izvori razumijevanja i tumačenja. Dodir sa našim vlastitim pričama je za nas način samootkrića, samodijaloga i samospoznaje, a iznad toga je ulaz do naših duša i naših duhovnosti. Bez obzira kakve su interne pojave koje pokušavamo razumjeti, sve dok su u nama i rizikujemo otvaranje starih rana, to putovanje nas dotiče sa našim stvarnim bićima, našim dušama.

Tražeci znanje unutar bića ili traganje za smislom nečijeg života može biti najteža zagonetka ili koan svega. Svako od nas je

jedinstven i putovanje unutra vodi nas kroz slijepa mjesta naše vlastite vizije. Još, mi znamo put; došli smo od tamo.¹⁴⁰

Narativno istraživanje, ako je prakticirano unutar islamske paradigme, može osvjetliti dušu i probuditi unutarnje biće zbog urođenih kvaliteta intimnosti i hrabrosti. Takvo istraživanje zahtijeva težak zadatak ulaženja u vlastitu dušu i podsvijest. Činjenje toga daje nam snagu da kreiramo i rekonstruiramo naša lična iskustva, da nadidemo bol i patnju i transformiramo bol u više osobine prihvatanja, razumijevanja i predanosti Božijoj volji. Narativno istraživanje može biti prvi korak na dugom duhovnom putovanju, gdje smo u stalnom dijalogu sa našim unutarnjim bićem, Bogom i 'drugima'.

140 Ovo je izvod iz prepiske između autorice i dr D. Furlong. Vidi bilješku 2, poglavlje 2.



DEVETO POGLAVLJE

Transformativno učenje

METODE CJELOVITOG OBRAZOVANJA

U ovom se poglavlju predlažu holističke metode koje se podudaraju s holističkim principima obrazovanja. Utemeljeni na dubini islamskog učenja i visokog položaja darovanog ljudima, ove metode predlažu cjelovit razvoj ljudskih sposobnosti, tjelesnih, intelektualnih i duhovnih. Cjelovito razvijanje sposobnosti studenata unapređuje njihov integritet i osposobljava ih da se suoče s izazovima života. Razvoj je postepen, ali usmjeren i svrhovit, s koracima koji vode do sve viših razina savršenstva. Materijalni razvoj i materijalna dobit smatraju se samo osnovnim zahtjevom za ljudski i društveni razvoj. Tako holističke metode brinu o svim aspektima individualnog i društvenog poboljšanja.

Tri su metode predložene za takav razvoj:

- (1) dijalektičko razmišljanje;
- (2) refleksija i meditacija;
- (3) razgovor i dijalog.

Ovdje se ukratko prezentiraju pristupi, nakon čega slijede odvojena i detaljnija objašnjenja za svaki od njih.

Prvi je pristup dijalektičko razmišljanje koji će pomoći studentima da razviju svoje intelektualne sposobnosti i tako uspostavljaju intelektualnu povezanost. Jednostavno rečeno, uspostaviti će vezu tijela i uma. U svojim obrazovnim iskustvima, mnogi muslimanski studenti na Zapadu osjećaju duhovni vakuum koji se treba ispravno rješavati kako bi se ispunila potreba Cjelovitosti. Studenti su odvojeni od svojih unutarnjih bića iz bogatog islamskog naslijeđa. Svi znamo da znanje o sebi vodi do spoznavanja Boga. Da bi se studenti ponovno povezali sa sobom, opisuje se nekoliko metoda. Drugo, refleksija i meditacija predloženi su kao praktične metode za povezivanje studenata sa svojim iskustvima i unutarnjim bićem. Duhovna povezanost se može postići sa korakom koji ujedinjuje tijelo, um i dušu, a pojedinac se osjeća da je ona ili on cijela osoba. Mora se napomenuti da ne postoji jasna podjela između različitih moći; kategorizacija se ovdje javlja da razjasni ideje povezanosti.

Treći pristup ujedinjavanja ljudi sa svojim unutarnjim ja i njihovom okolinom je promicanje razumijevanja s 'drugim' i drugima s hermeneutičkim metodama kao i razgovorom. Na taj način uspostavljaju se komunikacija i dijalog između pojedinaca u društvu, između roditelja i djece, između nastavnika i studenata, i tako dalje. To pomaže studentima da ujedine polarizaciju u zajednici i potiče komunikacije na univerzitetu među kolegama pripadnicima drugih religija i drugih nacionalnosti. U tom procesu uspostavlja se veza između cijele osobe i ujedinjenog društva.

DIJALEKTIČKO RAZMIŠLJANJE

Ovdje se raspravlja o dijalektičkom razmišljanju na dvije razine:

- (1) kao metodi transformacije;
- (2) kao najvišem stepenu razvoja vjere.

Pitanja u ovoj knjizi ugrađena su u dijalektiku i protumačena dijalektičkom analizom. Pitanja društvenog i ličnog razvoja mogu se najbolje predstaviti, razumjeti, analizirati i tumačiti korištenjem dijalektičkih teorija. Većina zapadne literature o dijalektici bave se ovim pitanjem iz filozofske ili psihološke perspektive; na Istoku, postoji filozofska i teološka perspektiva u islamskoj literaturi. Ova knjiga pokušava sintetizirati dijalektičke teorije razvoja i predlaže dijalektičko razmišljanje kao metodu koja, ako se prakticira unutar islamske paradigme, može voditi putu tevhida. Ova dijalektika će se nazvati "dijalektika tevhida". Svjesna sam da izraz "dijalektika tevhida" može izgledati proturječan, ali ono što se pod tim misli je dijalektika koja vodi tevidu i jedinstvu umjesto ratova i argumentacije.

DIJALEKTIČKO RAZMIŠLJANJE I TRANSFORMACIJA

Djela Klaus Riegela¹⁴¹, Michela Bassechesa¹⁴² i Jamesa Fowlera¹⁴³ o dijalektičkoj teoriji i razvoju vjere su glavni izvori u ovom poglavlju. Ovdje se sada daje brzi prikaz dijalektičke teorije. Basseches tvrdi:

Dijalektičko razmišljanje kao intelektualna tradicija predstavlja treću alternativu dvama moćnim stilovima mišljenja koja su imala znatan utjecaj na savremenu humanističku, naučnu i društvenu misao, u profesionalnim i njihovim 'zdravorazumskim' oblicima. Nazivam te stilove univerzalističkim formalnim razmišljanjem i realističnim razmišljanjem.¹⁴⁴

141 Riegel, K.: „Toward a Dialectical Theory of Development“, *Human Development*, vol. 18, br. 1-2, 1975; *Psychology of Development and History*, New York: Plenum Press, 1976; i „The Dialectics of Human Development“, *American Psychologist*, vol. 31, br. 9, 1976.

142 Basseches, Michael: *Dialectical Thinking and Adult Development*, Norwood, NJ: AblexPub. Corp., 1984.

143 Fowler, James W.: *Faith: The Structural Development Perspective*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

144 Basseches, Michael: *Dialectical Thinking and Adult Development*, Norwood, NJ: AblexPub. Corp., 1984., str. 9.

Dijalektičko razmišljanje kao alternativna škola mišljenja obuhvata porodicu svjetonazora prirode postojanja (ontologije) i znanja (epistemologija). "Očito kontradiktorni svjetonazori dijele porodicu sličnosti utemeljenu na tri karakteristike - zajednički naglasak na promjenu, Cjelovitost i unutarnje odnose."¹⁴⁵

Koncepti (1) promjene; (2) Cjelovitosti; i (3) internih odnosa su osnovne pretpostavke u dijalektičkom razmišljanju. Transformacija se događa kada ta tri elementa stupaju u interakciju i transformiraju kontradikcije u komplementarnosti, fragmente u cjelinu i mnoštvo u Jedno. Unutarnji odnosi su bitni u dijalektičkom razmišljanju. Iz interakcije proturječja, mi kao ljudska bića, shvatamo cjelinu. Dijalektički svjetonazor odgovara na pitanja ontologije, ili "ono što postoji uz pretpostavku temeljnih procesa promjena ili postanja, u kojemu stari oblici daju put pojavi novih oblika." Uz ideju promjene, dijalektički svjetonazor naglašava Cjelovitost na dva načina:

Prvo, konceptualizirajući entiteti kao oblici postojanja, više nego elementi postojanja, naglašavaju smisao koherentnosti, organizacije i Cjelovitosti koja je implicirana u viđenju oblika, kao i protiv osjećaja razdvojenosti impliciranog viđenja elemenata. Drugo, budući da se ovi oblici smatraju privremenima, a ne nepromjenjivima, sami entiteti su naglašeni u odnosu na proces postojanja kao cjeline koji se smatra karakteriziranom kontinuiranom diferencijacijom i integracijom.¹⁴⁶

Interni odnosi su važna konceptijska značajka dijalektičkog svjetonazora.

Odnosi među dijelovima unutar cjeline pomažu da dijelovi budu ono što jesu, a time su odnosi "unutrašnji" s prirodom dijelova. Istovremeno, odnosi čine unutarnju strukturu cjeline.¹⁴⁷

145 Isto, str. 21.

146 Isto.

147 Isto, str. 22.

Basseches definira dijalektiku na sljedeći način: "Dijalektika je razvojna transformacija (tj. razvojni pokret kroz oblike) koji se javlja konstitutivnim i interaktivnim odnosom."¹⁴⁸

Prihvatanje ideje Cjelovitosti jednostavno znači prihvatanje iza-zova suprotstavljenosti koje su svojstvene Cjelovitosti i stoga prihvatanje suprotstavljenosti u svakodnevnom životu. Riegel, u svojoj dijalektičkoj teoriji razvoja, predlaže krajnju fazu kognitivnog razvoja, odnosno dijalektičke operacije. U ovoj fazi pojedinac

... može prihvatiti suprotstavljenosti kao temelj svake misli i tolerirati sukobljene operacije bez dovođenja u ravnotežu njihovog poretka u svim okolnostima. U primjeni pojma dijalektičkih operacija na sadašnja tumačenja, pojedinac nije samo u stanju tolerirati suprotstavljenosti u različitim razvojnim progresijama, tj. onima koje su prouzročene nedostatkom koordinacije, već ih pronalazi kao konstruktivne sukobe i prihvata ih kao osnovu za sve razvoje i operacije. Slijedom toga dijalektički pojedinac ne doživljava asinhronije kao krize ili katastrofe, već ih smatra neophodnim i konstruktivnim koracima kroz koje samo razvojna progresija postaje moguća.¹⁴⁹

Prihvatanje proturječnosti važna je faza dijalektičkog razmišljanja koja može obogatiti nečije iskustvo i unaprijediti razvoj odraslih i društveni razvoj. To dovodi do druge razine interakcije u dijalektičkoj teoriji: unutarnjoj dijalektici i vanjskoj dijalektici koju je prepoznao Riegel.¹⁵⁰

Dijalektička teorija mora obuhvatiti i unutarnju dijalektiku (intrapersonalnu), izraženu na primjer u Piagetovim konceptima asimilacije i akomodacije u kognitivnom razvoju aktivne individualne i vanjske (interpersonalne) dijalektike, koja se bavi društve-

148 Isto.

149 Riegel, K.: „The Dialectics of Human Development“, *American Psychologist*, vol. 31, br. 9, 1976., str. 61.

150 Riegel, K.: „Toward a Dialectical Theory of Development“, *Human Development*, vol. 18, br. 1-2, 1975.

nim i fizičkim interakcijama različitih pojedinaca, koji se istovremeno bave vlastitom aktivnom promjenom i razvojem. Unutarnja i vanjska dijalektika su međusobno ovisne; tako se transformacija događa kada se pojedinac kreće izvan razmatranja bilo kojih ovih interaktivnih procesa u izolaciji i dolazi u koncept složene interakcije sa oboma. Ovaj prošireni koncept dijalektike smješta ljudsko biće na raskrižje interakcije. Promjenjivi događaji unutar pojedinaca stupaju u interakciju i utječu na njih mijenjajući događaje u vanjskom svijetu čiji su oni dio. Obrnuto, promjene događaja u vanjskom svijetu utječu na promjene događaja unutar pojedinca.

DIJALEKTIČKO RAZMIŠLJANJE I RAZVOJ VJERE

Osim sposobnosti razvoja vlastitog intelektualnog razmišljanja, dijalektičko razmišljanje ima moć duhovnog razvoja, o čemu se ovdje raspravlja. Dijalektičko razmišljanje prepoznato je kao najviša faza ličnog razvoja od strane nekoliko zapadnih psihologa, uključujući Fowlera¹⁵¹, Broughtona,¹⁵² Riegela¹⁵³ i Bassechesa.¹⁵⁴ Fowler je povezo dijalektičko razmišljanje sa razvojem vjere, a njegova teorija se prikazuje ispod.¹⁵⁵

Fowlerovo ispitivanje razvoja vjere identificiralo je šest sekvencijalnih faza, od kojih su peta i šesta isključivo pojava razvoja odraslih. Fowler je petu fazu nazvao 'veznička vjera'.

151 Fowler, James W.: *The Structural Development Perspective, and Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, CA: Harper Row, 1981.

152 Broughton, J.: „Genetics Metaphysics: The Developmental Psychology of Mind-Body Concepts“, *Body and Mind*, ur: R. Rieber, New York: Academic Press, 1980.

153 Riegel, K.: „Toward a Dialectical Theory of Development“, *Human Development*, vol. 18, br. 1-2, 1975.

154 Basseches, Michael: *Dialectical Thinking and Adult Development*, Norwood, NJ: AblexPub. Corp., 1984.

155 Fowler, James W.: *The Structural Development Perspective, and Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, CA: Harper Row, 1981.

Ova faza afirmira i uklapa logičke polaritete, djelujući osjećajem da ih treba držati u napetosti u interesu istine... Ona nije samo relativistička, potvrđujući da je vjera jedne osobe jednako dobra kao i druge ako je jednako čvrsto držana. Ona drži svoju viziju s nekom vrstom privremene krajnosti.¹⁵⁶

Vjera razvijena iz dijalektike tevhida je kamen temeljac za samorazvoj u islamu. Nasljeđivanje vlastite religije ne znači nužno vjerovanje u tu religiju. To je poput nasljeđivanja porodičnog prezimena. Vjera zahtijeva njegovanje i predanost zahtjevu, kao i razvijanje sposobnosti razmišljanja. Pojedinci postepeno razvijaju vlastitu svijest o svojoj vjeri i svjetonazoru na kojem grade svoju vjeru i živote. Sa islamske tačke gledišta, razvoj uključuje vjernikovu vjeru u Boga, poslanike, meleke, budući svijet i Sudnji dan. Vjera u navedeno naposljetku dovodi do pravog puta. Iz tog razloga, sistem visokog obrazovanja u svoje kurikulumе treba uključivati razvoj vjere studenata. Vjera se, poput dijalektičkog razmišljanja, postepeno razvija sa zrelošću. Svjesno razvijanje dijalektičkog razmišljanja i vjere studenata vodi ih pravom islamskom putu.

Biti svjestan paradoksa i istine u očiglednim proturječjima je faza koja nastoji ujediniti suprotnosti u razumu i iskustvu. Generira i održava ranjivost prema snažnoj istini onih koji su "dru-gi". Spremnost za blizinu prema onom što je drugačije i prijeteće sebi i pogledima... Ali ova faza ostaje podijeljena. Ona živi i djeluje između transformiranog svijeta i transformirajuće vizije i odanosti.¹⁵⁷

Dijalektika koja vodi putu tevhida i njezinim temeljnim načelima jedinstva je moćno sredstvo koje islam pruža svojim sljedbenicima da razumiju paradoksalne situacije i da mogu razviti snažnu vjeru u Jednog Apsolutnog. Dijalektika tevhida po-

156 Isto, str. 196.

157 Fowler, James W.: *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning!*, San Francisco, CA: Harper & Row, 1981., str. 196.

maže pojedincima da shvate Princip Božanskog Jedinstva koji obujmljuje prividni paradoks onoga što Fowler naziva "nepromijenjenim svijetom i transformirajućom vizijom i lojalnosti."

Rast i razvoj su temeljni interes islama. Evolucija od nižeg do višeg, od fizičkog do duhovnog, prirodni je proces u razvoju ljudi. Budući da se ljudska bića penju na skali samorazvoja i samosvijesti, postaju otvoreniji i spremniji da se oslobode starih ideja, navika i utvrđenih predanosti određenim školama mišljenja. Dijalektičko razmišljanje postepeno oslobađa ograđene navike radi ostvarivanja Istine. Ljudskim bićima pomaže da se postepeno i prirodno razvijaju, shvatajući istinu u svom unutar-njem biću.

Čovjek nedovoljno razumije sve dok ne percipira da postoji cijeli ciklus evolucije moguć unutar sebe: ponavljajući beskrajno, nudeći mogućnosti za lični razvoj.¹⁵⁸

Stoga, dijalektika tevhide vodi pojedinca do najviših razina ličnog razvoja ostvarivanjem potencijalnog intelekta i unutar-njih misterija bića i dolaženjem do spoznaje Boga i suštine Božanskog Jedinstva. Pojedinci na petoj razini ostaju paradoksalni i podijeljeni dok ne dođu do šeste razine razvoja vjere. Napetost između stabilnosti i promjene se nadilaze u šestoj fazi potpunom predanošću prvoga potonjem. Kao što to opisuje Fowler, dosezanje ove faze mnogo je više stvar milosti nego psihološkog razvoja. Ipak, budući da je ova faza rezultat napetosti pete faze, obje ovise o razvoju dijalektičkog razmišljanja i nadilaze ga.

„Ja“ u šestoj fazi bavi se provođenjem i bivanjem spremnim za transformaciju sadašnje stvarnosti u smjeru transcendentalne aktualnosti. Osobe najbolje opisane u šestoj fazi obično pokazuju osobine koje potresaju naše uobičajene kriterije normalnosti. Njihov nemar za samoodbranu i jasnoća njihove sklonosti i osjećaja za transcendentalni moralni i vjerski aktualitet daje

158 Shah, Idries: "Evolution", u: *Reflections*, 2. izdanje, Baltimore, MD: Penguin Books, 1971., str. 73.

njihovom djelovanju i riječima izvanredne i često nepredvidive osobine... Nije čudno što osobe koje su najbolje opisane u šestoj fazi tako često postaju mučenici za vizije koje utjelovljuju.¹⁵⁹

Dijalektičko razmišljanje snažno je sredstvo za intelektualni i duhovni razvoj ako se koristi unutar islamske paradigme. Može promicati islamsko holističko znanje i doprinijeti izgradnji zdravih umova i duša sposobnih za preživljavanje agresije modernog doba.

BUĐENJE DUŠE

Druga metoda cjelovitog obrazovanja je usmjerena prema razvijanju duhovnosti i unutarnje moći studenata kroz svakodnevne molitvene obrede, meditaciju i razmišljanje. Takvi pristupi dodiruju unutarnju dubinu duše i razuma. Buđenje duše vodi samospoznaji, a time i ostvarenju jedinstva Božanskog Principa.

Kao perceptivno i racionalno biće, ono (ljudsko biće) ima za cilj postići punu svijest o suštini svoje prirode. Postat će učinkovito u svom životu. Obrazovanje je, stoga, postupanje prema čovjeku kao stvorenju koje razvija svijest i samorazumijevanje. Ono ga treba potaknuti na ovo razumijevanje i pokazati mu kako to postići.¹⁶⁰

MOLITVENI OBREDI

Put transformacije započinje iznutra. Obnavljanjem sebe u svakodnevnim molitvama i meditaciji otkrivamo duboki izvor unutarnjeg

159 Fowler, James W.: *The Structural Development Perspective, and Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, CA: Harper Row, 1981., str. 200.

160 Frobel, Friedrich: *The Education of Man*, sa njemačkog preveo W. N. Hailmann, Clifton, NJ: A. M. Kelley, 1967., str. 49.

mira koji oko nas stvara dublji mir. Možemo transformirati naš svijet transformiranjem našeg stava. To se ne može postići samo čitanjem ili razmišljanjem o unutarnjem miru, ljubavi i vječnoj sreći. Živjeti put je više od intelektualne vježbe. Spokoj dobiven susretom i prihvatanjem svetosti unutar nas stvara unutarnji i vanjski mir; pomaže u održavanju života u redu. Uravnotežena, odgovorna i u miru sa sobom, osoba zrači mirom svima koje susreće. Njegovanje unutarnjeg mira i vraćanje svetosti u nas čini nas cjelovitim, a ponekad i svetim. Postajemo cjeloviti kada priznajemo kako su i naš intelekt i duh ujedinjeni entitet tako da nismo podijeljeni između naših umova i naših duša. Ne razmatramo samo materijalne prednosti svake provedene radnje, nego, još važnije, njene duhovne prednosti i do koje mjere zadovoljava Boga.

Jedan od pet stupova islama je namaz (*salah*) koji se izvodi pet puta dnevno u propisanom vremenu između trenutka prije izlaska sunca i početka potpune tame. Rani muslimanski mistici smatrali su molitvene obrede kao neku vrstu uskrsnuća u nebo, kao mi'radž koji ih je doveo u neposredno Božije prisustvo. "Povezanost mi'radža sa svakodnevnom molitvom, koju je Muhammed a.s. doživio kao ponavljanje radosti uskrsnuća, čini takvo uskrsnuće u božansku prisutnost mogućim svakom iskrenom muslimanu."¹⁶¹

Sa islamske tačke gledišta, pročišćenje duše i srca prožima sve vjerske obrede. Svi obredi u islamu imaju vanjski i unutarnji značaj, prvi za društveni razvoj, a potonji za individualni razvoj. Unutarnje značenje molitve, hodočašća, posta, davanje milostinje i džihada potiče duhovnost i buđenje duše. Zajednička slika koja se koristi u islamu za učinak pročišćenja duše i primanja intuitivnog smiraja je slika u ogledalu. Islamski obredi čiste ogledalo duše od prašine grijeha i pripremaju je za primanje božanske Istine; ova unutarnja molitva čisti srce.

161 Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975., str. 219.

Šejh 'Abd al-Qādir Jīlānī je ovu unutarnju molitvu nazvao molitvom puta (*salat al-tariqah*) i opisao je na sljedeći način: "Njena džamija je qalb (srce). Njena zajednica je skup svih unutarnjih sila u čovjeku. Recitira duhovnim jezikom imena Božije Jednoće (*tawhid*). Njen imam je duboki duhovni nagon u srcu (*al-shawq fi al-fu'ad*). Kibla (smjer molitve) je Božije jedinstvo (*ahadiyyah*). *Qalb* (srce) i *ruh* (duh) su neprestano angažirani molitvom. Ne spavaju, niti umiru."¹⁶²

Poticanje molitvi u cjelovitom obrazovanju je važno, jer pomaže studentima da postignu samopovezanost koristeći metode koje poznaju, kao što su islamski obredi, ali koji su tako mehanički prakticirani da je njihovo unutarnje, duhovno značenje izgubljeno.

RAZMIŠLJANJE

Razmišljanje o Božijem stvaranju, kosmosu i univerzumu je metoda koja se odnosi na molitvu. U tom kontekstu povezuje učenike sa svojim unutarnjim bićem i svojim ličnim iskustvima.

„... oni znaju samo spoljašnju stranu života na ovome svijetu, a prema onome svijetu su ravnodušni. A zašto ne razmisle sami o sebi? Allah je stvorio nebesa i Zemlju i ono što je između njih - sa ciljem i do roka određenog. A mnogi ljudi ne vjeruju da će pred Gospodara svoga doista izaći. (Kur'an, 30: 7, 8)

Svrha razmišljanja je dvostruka. Prvo, pojačava studentsku duhovnost povezujući ih s njihovim unutarnjim bićem tako da razumiju i upoznaju sebe i otkrivaju svoj unutarnji potencijal, sve što će postati očigledno u njihovom obrazovanju i životu. Drugo, razmišljanje pomaže studentima da nadiđu svoje znanje o sebi,

162 Ashraf, Syed Ali: „The Inner Meaning of the Islamic Rites: Prayer, Pilgrimage, Fasting, Jihad“, u: *Islamic Spirituality: Foundations*, ur: Seyyed Hossein Nasr, vol. 19, u: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987., str. 144.

dovodeći ih do spoznaje Jedinstva Prirodnog i Božanskog Principa, pomažući im da prekorače u realizaciju i doživljaj jedinstva, koncept tevhida, krajnjeg cilja islama. Razmišljanje i meditacija su blisko povezani, pa se mogu koristiti naizmjenično. Važnost razmišljanja leži u njegovoj ujedinjujućoj prirodi koja povezuje osobu s njenim ili njegovim iskustvom, a zatim prenosi to iskustvo na višu razinu. Ovo poglavlje je pokazalo kako se ljudska bića postepeno razvijaju od samospoznaje do spoznaje jedinstva Božijeg znanja. Islam je razvojna škola mišljenja koja ustvari nadilazi materijalno, kako bi postigla duhovno.

Božansko jedinstvo ne podrazumijeva samo transcendenciju, već i imanenciju. Kur'an iznova i iznova ističe transcendenciju Boga iznad i izvan svih kategorija ljudske misli i imaginacije... Islamska duhovnost temelji se na stalnoj svijesti o ovoj transcendenciji, nemoći svih stvari pred Njegovom moći i prolaznoj prirodi sveg postojanja suprotno Njegovoj trajnoj i vječnoj Prirodi.¹⁶³

Tako će molitva i meditacija pomoći studentima da shvate pojam transcendencije Božije Jednoće. Pomoći će im da dožive transcendenciju na ličnoj razini i da shvate da je Bog izvan i iznad svih stvorenja.

UMJETNOST RAZGOVORA: POVEZIVANJE SA 'DRUGIM'

Nepovezanost s vlastitim unutarnjim bićem biva zasigurno uzrokom odvajanja od drugih ljudi i društva općenito. Duhovno i intelektualno odvajanje u muslimanskim zajednicama na svim razinama fragmentira ljudska iskustva i otuđuje ih od svog unutarnjeg bića i od društva. Ljudi koji nisu poučeni kako da razgovaraju

163 Nasr, Seyyed Hossein, (ur.): *Islamic Spirituality: Foundations*, vol. 19, u: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987., str. 314.

sa sobom ne mogu razgovarati s drugima prirodno i inteligentno. Dubina naših razgovora otkriva stepen naše povezanosti s našim unutarnjim moćima. Površni razgovor koji prevladava u društvu ukazuje na visoku razinu nepovezanosti.

Sljedeći odjeljak prezentira sredstvo za razvijanje povezanosti zajednice u muslimanskom društvu. Cilj mu je unaprijediti komunikaciju i dijalog između pojedinaca i muslimanskih zajednica unutar i izvan univerziteta.

Korištenje umjetnosti razgovora kao metode razvijanja sposobnosti učenika može imati terapijski učinak na pojedinca i društvo. Studenti će naučiti kako razgovarati i izraziti svoja gledišta, a da ne budu zarobljeni u svojim predrasudama. Razgovor može biti opuštajući, opušten i ugodan, ili može biti izazov i zahtijevati tehnike za predstavljanje ideja. Dakle, razvijanje komunikacijskih sposobnosti studenata pod nadzorom dijalektičkog učitelja vježba studente principima rasprave, prezentiranja ideja, raspravljanja, prihvatanja, neslaganja i debatiranja. Nedostatak dijaloških vještina može, nenamjerno, uzrokovati ozbiljne probleme. Dijalog, kao i svaka druga vještina, zahtijeva razumijevanje i praksu.

DIJALOG KAO SREDSTVO POVEZIVANJA

U ovom odjeljku se naizmjenično koriste dijalog i razgovor kako bi ukazali na sposobnost verbalne razmjene ideja i stavova. Dijalog je uobičajena metoda koja se zagovara u kontekstu cjelovitosti i jedinstva pojedinca, znanja i zajednice. Dijalog je jedan od moćnih manira komuniciranja i izgradnje odnosa. Ne treba ni naprednu tehnologiju ni skupu opremu, niti komplicirane tehnike. Dijalog je umjetnost sama po sebi. Neki ljudi su razgovorljivi po prirodi. Učenje slušanja i empatije s drugima prvi je korak. Naredni korak je otvorenost za ono što drugi želi reći i unošenje u misli i osjećaje druge osobe. Međutim, iskrenost i lični karakter ljudi koji

sudjeluju u razgovoru su ono što određuje njegov kvalitet i dubinu. Porodica, škola i univerzitet idealno su mjesto za razvijanje ličnih manira i sposobnost razgovora i slušanja.

Na univerzitetima je situacija takva da su studenti preopterećeni obavezama ili su ometeni trivijalnostima savremenog života, tako da nemaju vremena za pravi dijalog ili intelektualni ili duhovni razgovor. Tempo života ne dopušta niti vodi čovjeka da cijeni nekoliko sati razmišljanja ili razgovora. Studenti na univerzitetu često nemaju mnogo prilika da sudjeluju u inteligentnom razgovoru. Oni ne razvijaju ovaj od Boga dat dar govora. Stoga bi škole i univerziteti očito trebali biti mjesta za pomoć studentima u razvijanju umjetnosti i vještina razgovora.

Snaga razgovora leži u njegovoj Cjelovitosti kao sredstvu komunikacije. Na ovaj način komunikacija nije ograničena na um, tijelo ili dušu. To je dinamička interakcija između dvije ili više "cjelina". Te cjeline komuniciraju misli, osjećaje, nade i težnje. Snažan istinski razgovor ujedinjuje prošlost, sadašnjost i budućnost u jednom malom slučaju. Nijedan drugi alat ne posjeduje fleksibilnost i neposrednost razgovora. Moćan razgovor je dijalektički razgovor. Poput je dijalektike mora i pijeska na arapskim obalama. Razgovor između mora i pijeska je snažan, unatoč upečatljivim razlikama između suštine svakog od njih. Valovi prodiru u pijesak i voda se razlijeva između zrna. Pijesak prihvata poziv na dublje i više nivoe i kreće se s valovima daleko od periferije do središta, gdje susret uma i duše dostiže ispunjenje. Međutim, neka kontroverzna životna pitanja se ne mogu razumjeti i prihvatiti čak ni iz dijalektičkog razgovora. Ova pitanja zauvijek ostaju neriješena.

Ukratko, ovo poglavlje je predložilo tri metode razvoja i promoviranja cjelovitog obrazovanja. Smatraju se opcijama koje nadopunjuju postojeće metode poučavanja na univerzitetima kako bi se izliječila trvenja uzrokovana fragmentiranim obrazovnim sistemima. Tako je zajednička tema posredstvom ove tri

holističke metode povezanost i jedinstvo. Prvo, veza sa umom može se uspostaviti razvijanjem dijalektičkog razmišljanja. Drugo, veza s unutarnjim bićem može se ponovo vratiti korištenjem duhovnih metoda, poput svakodnevnih molitvenih obreda, meditacije i razmišljanja. To vodi samospoznaji i novim ličnim iskustvima koja zauzvrat dovode do povezanosti s Bogom, prirodom i univerzumom kao tihom vrstom veze.

Treće, veza između pojedinca i društva može se kreirati komunikacijom i razgovorom. Dijalog i razgovor pomažu otvaranju komunikacijskih kanala između različitih grupa. Osim toga, razgovor sa samim sobom gradi most između suprotstavljenih ideja. Ovo je aktivna, a ne tiha vrsta samopovezanosti. Nadati se da će muslimanski studenti u Sjevernoj Americi i Evropi iskoristiti jedinstvenu priliku koju uživaju imajući najbolje od oba svijeta. Oni imaju islamsku pozadinu i zapadne istraživačke sadržaje koji im pružaju slobodu da poduzimaju istraživanje i razvijaju znanje koje se temelji na islamskoj epistemologiji i to predstavlja islamsku holističku paradigmu. Druge metode istraživanja i učenja predložene su našim diplomskim i dodiplomskim studentima da im pomognu u sticanju svojstava Cjelovitosti i svetosti kako bi mogli doprinijeti razvoju islamske svete nauke.

Dugo vremena obrazovanje pati od jednodimenzionalnosti na svim razinama u školama i univerzitetima na Istoku i na Zapadu. Biti naučan i racionalan ključ je uspjeha u školovanju i životu općenito. Ljudsko se biće posmatra samo kroz razum i tijelo, a to se odražava u obrazovnom sistemu. Inteliktualnost i racionalnost se pojačavaju i potiču, dok duhovnost i intuicija slabe i ignoriraju. Krajnji cilj života se reducira na postizanje svjetovnih i materijalnih ciljeva. Cilj pročišćenja duše da dosegne konačnu istinu i budući svijet ignorira se u obrazovanju i u životu općenito.

Ova knjiga je pokušaj obnove Cjelovitosti i svetosti u obrazovanju, koristeći transformativne metode učenja i poučavanja. Također predlaže druge paradigme koje vode islamskoj teoriji

znanja kao prvi korak u proizvodnji islamskog znanja utemeljenog na islamskoj paradigmi i nastajanju iz islamske epistemologije. Načinjen je pokušaj da se epistemologija predstavi sa obrazovne, a ne filozofske tačke gledišta. Kao dugogodišnji nastavnik u školi i na univerzitetu, mnogo se volim baviti filozofskim pitanjima na praktičnoj razini, omogućavajući studentima da istražuju korijene znanja koje stiču i znanje koje proizvode kasnije na fakultetima i kao istraživači. Fragmentacija znanja, a time i samoga sebe postoji u svim krugovima svjesno i/ili podsvjesno. Filozofska pitanja su važan dio koji u nama postoji od rane dobi. Ako se u ranoj dobi ne njeguju, tada sadimo sjeme fragmentacije. Dakle, obrazovanje mora biti ukorijenjeno u filozofskim pitanjima, a studenti bi trebali biti svjesni te filozofske osnove kako bi bili u stanju vidjeti korijene onoga što uče. Bez takve svijesti, ono što studenti uče ne premašuje njihovo akademsko svjedočanstvo i slavlje diplomiranja. Transformacijska perspektiva predlaže se u ovoj knjizi kao sredstvo kreiranja islamskog znanja. Znanje koje je svrhovito muslimanskim studentima i naučnicima, jer transformacija leži na temelju smislene akcije, kako kaže Morgan.¹⁶⁴ Potvrđeno je da je transformacija ireverzibilni protok prema gore na skali postojanja.

Posebno me intrigira to što su Sadr al-Mutalihin al-Shirazi, koji je također poznat kao Mulla Sadra, muslimanski filozof iz šesnaestog stoljeća i belgijski fizikalni hemičar iz dvadesetog stoljeća, Ilya Prigogine, dobitnik Nobelove nagrade 1977. za svoju teoriju disipativnih struktura i "ireverzibilnih procesa", došli do istog zaključka, jedan iz filozofske perspektive, a drugi iz čisto naučne perspektive. Prigogine detaljno objašnjava svoju teoriju disipativnih struktura i kako se žive stvari uspinju uzbrdo u univerzumu.¹⁶⁵ Također objašnjava inherentnu transformativnu

164 Morgan, Gareth, (ur): *Beyond Method: Strategies for Social Research*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1983.

165 Prigogine, Ilya: *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*, San Francisco: Freeman, 1980.

prirodu živih stvari i kretanje prema složenijoj i savršenoj stvari. Paradoks u ovoj teoriji je intrigantan. Što je koherentnija struktura, to je nestabilnija. Ova nestabilnost je ključ transformacije. Rasipanje energije, kako je Prigogine pokazao matematički, stvara potencijal iznenadne preraspodjele.

Mulla Sadra, s druge strane, objašnjava transformaciju i savršenstvo tjelesno-duševnog kompleksa na sljedeći način:

Pokret u supstancu nije univerzalna promjena ili tok bez usmjerenja, proizvod konflikta između dva jednako moćna principa ili odraz neprestanosti prirode pri mjerenju prema svijetu stalnih oblika. Zapravo, prirodna bića imaju urođenu želju da postanu savršenija, što usmjerava ovu neprekinutu samoobnovu, samoporiijeklo ili samopojavljivanje u trajni i ireverzibilni tok prema gore u skali bivanja - od najjednostavnijih elemenata do kompleksa ljudskog tijela-duše i nebeskog kompleksa tijela-duše (koji oboje sudjeluju u općoj nestabilnosti, nastajanju i prolasku bića koja obilježava cijeli materijalni svijet). Kompleks ljudskog tijela i duše i nebeski kompleks tijela i duše ne pomjeraju se izvana putem Inteligencije. Njihov pokret je ekstenzija procesa samosavršenstva. Nakon što su postigli najvišu razinu poretka supstancije, u materijalnom svijetu, sada su spremni, i dalje pokrenuti njihovom urođenom željom, da teku prema gore i transformiraju se u čistu inteligenciju.¹⁶⁶

Ovaj citat otvara nove putove za drugu knjigu kako bi se dublje promatrala transformacija i povezali filozofski koncepti i naučno istraživanje primijenjenih nauka te kako bi se na praktičan način shvatio odnos mikrokosmosa i makrokosmosa.

166 Cit. prema Mahdi, M.: "The New Wisdom: Synthesis of Philosophy and Mysticism", *The Encyclopedia Britannica*, vol. 22., 1987., str. 30.



Dodatak

ERUPCIJA VULKANA

Slijedi razmišljanje o mojim iskustvima doktoranda na Univerzitetu u Torontu. Akumulacija mnogih raznolikih i sukobljenih iskustava na Istoku i Zapadu stvorila je u meni vulkan koji je ležao dugi niz godina, a zatim se odjednom aktivirao u erupciju. Ni jedan zaseban faktor ne može biti označen kao uzrok erupcije. Vjerujem da dinamičan sukob i interakcija akumuliranih sukobljenih iskustava mogu kreirati neobjašnjive pojave unutar osobe. Kada su te unutarnje pojave pritisnute, zakucane ili čak dotaknute intelektualnim izazovom ili duhovnom iskrom, dolazi do erupcije. To može prouzrokovati destrukciju - ali ostavlja iza sebe bogato, plodno tlo. Možda će filozofi nazvati ovo "sintezom" koja proizlazi iz dijalektike teze i antiteze. S obzirom da sam vjerovala u inteligenciju prirodnih zakona i dijalektičkog razmišljanja, bila sam uvjerenjena u važnost korištenja onoga što je ostalo nakon destrukcije (bogate zemlje) i nisam željela osuditi prirodu zbog okrutnosti. Neka od tih akumuliranih iskustava se detaljno raspravljaju u ovom dodatku.

INTELEKTUALNI IMPERIJALIZAM

Kao postdiplomac na Odsjeku za mjerenje, vrednovanje i kompjutersku primjenu (MECA) na Ontario institutu za studije obrazovanja/Univerzitet u Torontu (Ontario institute for Studies in Education/University of Toronto), smještena sam u srce carstva figura i brojeva, statističkih projekata i kompjuterskih modela i paketa. Uvijek sam bila zadivljena zapadnjačkom učinkovitošću i mislila sam da ću ukorjenjivanjem svog obrazovanja u "jakim i čvrstim" temeljima kao što su statistika i kompjuterski programi, moći poboljšati i unaprijediti metode poučavanja i testiranja engleskog kao drugog jezika u svojoj zemlji, Bahrejnu. Bila sam uvjerenjena da statistički programi i "teški" podaci u testiranju i evaluaciji programa mogu biti rješenje za neke probleme u obrazovanju. Iako sam uspjela položiti potrebne evaluacijske kurseve, bila sam nezadovoljna akademskom situacijom. Nakon analize situacije kako bih pronašla izvor svoga razočarenja, shvatila sam da je obrazovanje jasno tretirano na vrlo površan i tehnički način. Dakle, akademska atmosfera koju sam iskusila bila je za mene suha i intelektualno nezadovoljavajuća.

Srećom, akademski život je postao plodonosniji kad sam upisala neke kolegije drugačijeg pristupa izvan MECA-e. Postepeno sam otkrila jaku vezu između metoda istraživanja ljudi i njihovog pristupa i stava prema obrazovanju i životu općenito. Počela sam propitivati prikladnost "naučnih" istraživanja društvenih nauka. Naglasak u većini evaluacijskih studija, čak i u najreferentnijim časopisima o evaluaciji i obrazovanju, bio je na tačnosti dizajna, efikasnosti, valjanosti i pouzdanosti te statističkoj značajnosti rezultata. Međutim, moj razum se zapitao; "Šta je sa smislom problema i njegovim obrazovnim značenjem i korisnošću nastavnicima za poboljšanje svojih programa?" Kao nastavnik koji brine za svoje učenike/studente i o poboljšanju odnosa poučavanja/učenja, osjetila sam da studije nisu "stvarne". Iako su neka pitanja bila relevantna, pristupi

njihovom rješavanju nisu bili praktični. Osjećala sam se frustriranom, obeshrabrenom i nemoćnom; izgubila sam samopouzdanje kao student i nastavnik. Pitala sam se: "Ako sam ja tako nemoćna, kako ću pomoći svojim studentima?" Osjećala sam se intelektualno zarobljenom. Moj razum bio je poput neumorne ptice koja pokušava razbiti šipke zatvorskog kaveza naučnih metoda, a priori modela i statističke analize.

Iz očaja sam pokušala razumjeti tu intelektualnu krizu. Po prvi put sam vidjela sličnost između političkog i intelektualnog imperijalizma. Počela sam se čuditi, pitati: "Zašto mi strani studenti napuštamo naše zemlje i toliko patimo za komad papira zapadnih univerziteta? Zašto smo toliko ovisni o Zapadu, čak i intelektualno?" Kada je Al-Azhar, prvi islamski univerzitet, osnovan u 9. stoljeću, Zapad se nalazio u mračnom dobu. Kada se Zapad probudio, izgradio je svoju sadašnju naučno-tehnološku civilizaciju na islamskom znanju koje je preneseno iz muslimanske Španije, zvane Andaluzija.

Odgovor je sada uobičajen. Srž problema, u mom ličnom i socijalnom iskustvu Bliskog istoka, bila je "intelektualna ovisnost". U pokušaju bivanja "objektivnom", počela sam razmišljati i analizirati situaciju prema zapadnim standardima. Sa zapadne tačke gledišta, ekonomska moć i materijalni razvoj je ono što narode narode čini snažnim ili ovisnim. Bliski Istok je jedna od najbogatijih regija svijeta sa svim svojim prirodnim resursima. Zašto su bliskoistočne zemlje potpuno ovisne o Zapadu, čak i ekonomski? Također sa zapadne tačke gledišta, obrazovanje je ključ za individualni razvoj i osnaživanje. Bila sam doktorski kandidat na jednom od poznatih zapadnih univerziteta, pa zašto sam se osjećala obeshrabrenom i zarobljenom u znanju kojem sam bila izložena? Ako je znanje moć, zašto sam se osjećala bespomoćnom i nemoćnom?

Postepeno, počela sam razlikovati znanje i informacije. Dobivala sam komadiće podataka koji su bili tehnički analizirani i površinski izmjereni statističkim programom, koje ni sami istraživači studije, ni diplomanti, pa čak ni neki profesori, ne mogu

temeljito analizirati bez opsežne podrške statističkih stručnjaka i savjetnika. Znanje se podudara s oblikom tehnologije i računalnog dizajna. Zbog ograničenja kompjuterskog programa, istraživači su prisiljeni pojednostaviti svoja pitanja i pitati samo ona na koja je moguće odgovoriti i upravljati statistikama. Uz napredovanje tehnologije situacija je pogoršana, a istraživači su pojednostavili svoja pitanja čak i više da bi mogli koristiti kompjuterizirane, statističke pakete. Ograničenja statistike dodana su ograničenjima kompjutera. To je bio jedan od razloga zašto sam osjetila odsustvo intelektualnosti u Institutu. Jednostavna, izravna pitanja ne trebaju mnogo intelektualiziranja. Uprkos efikasnosti kompjutera i izuzetno impresivnih dijagrama i tabela koje mogu proizvesti, ne mogu obuhvatiti složenost i Cjelovitost ljudskih problema i iskustava. Kompjuteri i statistika su izravno otkriveni kako bi efikasno riješili probleme prirodnih i fizikalnih nauka gdje su pojave u tolikoj mjeri fiksne i gdje se mogu uspostaviti uzročno-posljedični odnosi. Problemi u društvenim naukama nisu tako jednostavni kao oni u fizikalnim naukama.

Ono što mi je najviše stvaralo teškoće povodom akademske situacije jeste paradoks površnosti znanja i prevladavajuće arogancije koje kompjuterizirani, unaprijed pripremljeni programi stvaraju u istraživačima. Lično iskustvo i razmišljanje o tom iskustvu osvijestili su mi tu pojavu. Koristeći SPSSX za analizu podataka za izradu zadatka na jednom od predmeta, bila sam impresionirana informacijama i elegantnim tabelama i grafikonima koje je paket proizveo. U trenutku iluzije i samozavaravanja pomislila sam kako sam generirala informacije, kreirala dizajn i grafikone. Neposredno nakon toga, shvatila sam da sam upravo slijedila upute i minimalno razmišljala kako bih proizvela ovaj impresivan dizajn na kojem je bilo priloženo moje ime kako bi još više uzdiglo ego. Zahvala ide izvornom dizajneru paketa kojeg cijenim visoko, ali mi ostali "korisnici" samo slijedimo upute i malo razmišljamo kako bismo pokrenuli kompjuterizira-

ne dizajne. Razmišljanje koje se koristi uglavnom se odnosi na torturu podatka kako bi se uklopili u dizajn. To je ograničavajuće, a ne oslobađajuće razmišljanje.

Ono što je još više uznemiravalo moju dušu bilo je nerazumijevanje intelektualnosti, iskonskog znanja i upotrebe viših sposobnosti mišljenja većine korisnika paketa. Dominacija i kontrola tvrdih podataka i kompjuteriziranih paketa samo su odraz predominantne uloge ekonomije i finansija nad kulturnim i liberalnim obrazovanjem u vanjskom svijetu. Edukatori su promijenili smjer kako bi smjestili finansijski, industrijski svijet, umjesto pokušavanja utjecanja i mijenjanja vanjskog svijeta da bude humaniji i realniji. Jedini razlog za dolazak na Zapad i prolaženje kroz toliko teškoća je zbog intelektualnog razvoja i osnaživanja kroz obrazovanje. Paradoksalan efekt nemoći poticao me da pronađem odgovor za tako zbunjujuću situaciju.

Dakle, moj osjećaj nemoći i razočarenja proizašao je iz intelektualne i psihološke otpornosti na površno znanje. Nisam se mogla prilagoditi toj vrsti znanja, niti se suprotstaviti takvoj "super moći" naučnog imperijalizma koji je kontrolirao cijeli svijet. Rezultat je bio "intelektualna kriza" i buntovni istraživač.

Počela sam se pitati: "Šta je onda demokratija? Ako se ne prakticira u rodnom mjestu, univerzitetima, gdje će se prakticirati, štiti i razvijati? Gdje je sloboda govora? Gdje je intelektualna sloboda? Gdje je pravo na jednako postupanje prema svim ljudima. Vodeće pitanje bilo je: "Moram li se prilagoditi i raditi sve ono što svi drugi rade kako bi bili prihvaćeni u akademskim krugovima ili ću se osloboditi?" Sloboda je bila moj izbor.

PROLJEĆE 1988: POVEĆANJE OSNOVE ZNANJA

Na jednom od mojih predmeta u proljeće 1988. godine bila sam pred izazovom da dokažem zapadnoj publici kako islam nije ono

što je prikazano u predrasudama medija Sjeverne Amerike, kako islam ima veliku naučnu i kulturnu civilizaciju vraćajući se unazad hiljadu i četiri stotine godina. Također sam bila pred izazovom da dokažem takvu tvrdnju. Nisam imala nikavu pozadinu u islamskim studijama; moj posljednji kontakt s formalnim arapskim školovanjem prestao je kada sam završila srednju školu u Bahreju. Od tada sam studirala engleski jezik, poučavala engleski jezik ili izučavala preko engleskog jezika. Kada sam se suočila sa ovim izazovom, moja prva briga bila je dostupnost literature. Provođenje nekoliko sati uz online katalog u knjižari Robarts izazvalo je mješovite osjećaje. Ogroman broj literature, klasične i savremene, stvorio je uzbuđenje i frustracije. Bilo je uzbudljivo saznati o dostupnosti širokog raspona literature o islamskim studijama u mnogim područjima i na različitim jezicima, među kojima su engleski, arapski i perzijski. Bilo je nadmoćno jer sam shvatila težinu zadatka koji sam preuzela i ozbiljnosti izazova.

Zadatak je bio težak, ali uspješan, nagrađujući i poticajan. Bila sam vođena sa više istraživanja za razumijevanje islamskih teorija i pokušala spustiti islamsku filozofiju iz njene kule slonovače kako bi zadovoljila praktične obrazovne potrebe. Rezultat ovog zadatka bio je semestralni rad naslovljen "Kolaps zapadnih univerziteta u islamskim društvima: dio I". Sjeme za knjigu koja je u ruci posađeno je u tom radu i njegovano od strane moga profesora, dr Ruth Hayhoea, čiji su nastavni pristup i različita iskustva na Istoku (Kina) i na Zapadu pružili široku perspektivu o obrazovanju i životu. Nakon što je pročitao moj rad, rekao je, suosjećajnim glasom: "Ništa više neće biti isto!" Nisam, onda, shvatila dubinu onoga što je rekao. Predvidio je poteškoće prema kojima idem i sa kojima bih se trebala suočiti u budućnosti. Nakon proljeća 1988. godine promijenili su se smjer i dimenzija moga istraživanja i razmišljanja. Smatram da je taj semestralni rad prekretnica u mom životu. Upoznao me sa mnogim sjajnim muslimanskim filozofima za koje sam samo čula, a nikad nisam pročitala niti proučavala.

Po prvi put u mnogo godina nisam osjećala nikakvu barijeru između slobodnog vremena i studiranja ili radnog vremena. Provela sam duge sate čitanja gaseći vječnu žeđ za znanjem sa islamske fontane. Bila sam poput zalutalog u pustinji koji je nakon dugog traganja za gutljajem vode pronašao oazu usred pustinje. Ovaj put nije bila iluzija. Bilo je stvarno. Prvi put sam se osjećala ujedinenom sa sobom nakon što sam dugo bila podijeljena. Um i duša bili su u savršenom skladu. Užitek je došao ne samo zbog shvatanja dubine tih velikih umova, već i iz čitanja izvornih tekstova na arapskom i uživanja u bogatstvu jezika i njegove sposobnosti da potpuno obuhvati suštinu filozofskih i intelektualnih koncepata.

Da bih čitatelju predstavila semestralni rad koji sam gore spomenula, ovdje navodim početak:

Svrha ovoga rada je (1) ispitati uzroke opadanja obrazovanja u muslimansko-arapskim društvima u posljednja dva stoljeća; (2) predložiti multidimenzionalnu teoriju obrazovanja za razmišljanje o islamskom obrazovanju. To je uglavnom zato što postojeće ograničene teorije obrazovanja ne mogu otkriti višedimenzionalnost islamske religije i stoga ne obuhvaćaju sve aspekte islamskog obrazovanja za muslimanske učenike. Također, jer su uvozne teorije razvijene u skladu s posebnim potrebama u specifičnim društvima s posebnom obrazovnom filozofijom kao i specifičnim ekonomskim, društvenim i političkim strukturama.¹⁶⁷

U radu se navode vanjski i unutarnji uzroci pada obrazovanja u muslimansko-arapskim zemljama u 19. i 20. stoljeću. Vanjski činioci su kolonizacija i modernizacija. Unutarnji činioci su nepodudarnost i neusklađenost između izvorne islamske filozofije "vječnog znanja" i "stečenog znanja" koja se prakticirala unutar islamskog okvira, te stvarne ekonomske političke, druš-

167 Al-Zeera, Z.: „The Collapse of Westernized Universities in Islamic Societies: Part 1: The Problem“, neobjavljeni rad, University of Toronto, 1988., str. 2.

tvene i obrazovne prakse u islamskim zemljama. Rezultat je bio oslabljivanje zemalja koje su, uprkos njihovim prirodnim resursima, ekonomski, intelektualno i čak psihološki ovisne o svojim bivšim kolonizatorima u opskrbi hranom, idejama, knjigama, obrazovnim programima, nastavnicima i povjerenju. Zapad je postao standard prema kojem se sve mjeri. Sve što odobri Zapad znači visoki standard. Diplomanti sa zapadnih univerziteta visoko su cijenjeni, dok se diplomanti arapskih univerziteta ili drugih islamskih zemalja smatraju građanima drugog reda u akademskim krugovima i u društvu. Takva kontrola bivših kolonizatora nije mogla biti dopuštena i održavana da ih lokalne vlasti nisu podupirale i poticale. Iskusila sam slabost na političkoj razini na Bliskom Istoku i na akademskoj, intelektualnoj razini na Zapadu, što je sve uzrokovalo erupciju vulkana.

LJETO 1988: PROMJENA PARADIGME

Tokom ljeta 1988. godine postojao je veliki pritisak vulkana u meni. Kuhala sam se s novim idejama i starim osjećajima. Interakcija između političkog imperijalizma i intelektualnog imperijalizma bila je intenzivna. Usred zbunjenosti i borbe, pokušavajući odabrati metodu evaluacije koja bi odgovarala mojoj temi, također sam pokušavala napisati okvirni sinopsis i formirati komisiju za tezu, odjednom se otvorilo nekoliko vrata, a ja sam bila uvučena u novo doba istraživanja i istraživačkih metoda; doba koje se bavilo alternativnom paradigmom u humanističkim i društvenim naukama. Tri velika događaja osvjetljavaju ovo novo doba moga intelektualnog putovanja, koje je sjalo poput svijetle zvijezde na nebu mog života, zvijezde koja je bila skrivena iza teških oblaka intelektualnog i političkog imperijalizma. Ovo razdoblje bilo je neposredan uzrok erupcije vulkana.

Tokom ovog perioda intenzivnih intelektualnih, duhovnih i psiholoških iskustava, osjetila sam da su mi se odjednom otvorila vrata znanja. Nakon razmišljanja mogu razlikovati tri orijentira koji su utjecali na moje mišljenje i istraživanje i od tada nastavili obogaćivati moje istraživanje i intelektualno putovanje. Ti su događaji otkrili 1) alternativnu paradigmu i interpretativne/naturalističke metode istraživanja; 2) lično praktično znanje i narativno istraživanje kao metode istraživanja; 3) socijalno znanje i frankfurtsku školu.

ALTERNATIVNA PARADIGMA: PREKRETNICA

Novo doba u istraživačkim metodama počelo je otkrivanjem Guba i Lincolnove knjige o naturalističkoj evaluaciji, *Efektivna evaluacija i Naturalističko istraživanje* (*Effective Evaluation*¹⁶⁸ and *Naturalistic Inquiry*¹⁶⁹). Ono što ove dvije knjige čini jedinstvenim u kvalitativnim metodama istraživanja je intelektualna i filozofska osnova istraživanja. Naglasak je na paradigmi, a ne na metodi. Oni predlažu alternativnu paradigmu koja omogućava dublja i značajnija pitanja društvenih nauka i osnaživanje istraživača i sudionika. Reference ovih dviju knjiga preplavile su me širokim rasponom relevantne literature. Neposredno nakon toga, moj mentor me upoznao s knjigom Helen Simons o demokratskoj evaluaciji: *Upoznavanje škola u demokratiji*.¹⁷⁰ Ova važna knjiga potiče demokratiju i osnaživanje nastavnika kao evaluatore vlastitih programa, što je bio poseban cilj moga istraživanja.

168 Guba, Egon G., Lincoln, Yvonna S.: *Effective Evaluation*, San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1981.

169 Guba, Egon G., Lincoln, Yvonna S.: *Naturalistic Inquiry*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1985.

170 Simons, Helen, *Getting to Know Schools in a Democracy: The Politics and Process of Evaluation*, London; New York: Falmer Press, 1987.

PRISTUP LIČNOM I SOCIJALNOM ZNANJU

Drugi važan događaj bio je upoznavanje sa *Ličnim praktičnim znanjem* (Personal Practical Knowledge) profesora dr. Michaela Connellyja. Lično praktično znanje bilo je područje koje je otvorilo nove mogućnosti u mom istraživanju i dalo novi smjer metodama istraživanja u obrazovanju. Snaga ličnog praktičnog znanja leži u tome kako koncept totaliteta obuhvata prošlost, sadašnjost i budućnost rekonstrukcijom prošlosti u svjetlu sadašnjosti, kako bi oblikovao promišljenu budućnost razumijevanjem i planiranjem. Koncept Cjelovitosti se adekvatno uklapa u holistički okvir studije. Prigrllila sam neke od tih ideja srčano jer su oslikavale moje ideje o "Cjelovitosti", "demokratiji", "čovječnosti" i "moralnosti" u obrazovanju. Osjećala sam se osnaženom jer sam mogla samouvjereno artikulirati svoje lične ideje bez optuživanja da su "emocionalne", "lične" i 'pristrasne' u 'naučnom' svijetu čvrstih podataka i objektivnosti.

Treći veliki događaj u novom dobu metoda istraživanja bio je pohađanje predmeta o jeziku, moći i učenju gostujućeg profesora dr Roberta Connella iz Australije u ljeto 1988. godine koji me upoznao s drugim morem znanja, područjem koje snažno miješa jezik i moć te kroz literaturu otkriva moć analiziranja produkcije znanja i prenošenja znanja specifičnom upotrebom jezika. Fokus predmeta bio je na jezičkom zaokretu u društvenoj teoriji, teorijama diskursa, jezika i demokracije, jezika u sociologiji obrazovanja, jezičkoj i društvenoj praksi.

Ovaj predmet upoznao me s djelima: *Arheologija znanja* (The Archeology of Knowledge) Michaela Foucaulta; *Znanje i upravljanje* (Knowledge and Control) M. Younga; *Putevi s riječima* (Ways with Words) Shirley Heatha; *Restrukturiranje društvene i političke teorije* (Restructuring of Social and Political Theory) R. Bernsteina; *Komunikacija i evolucija društva* (Communication and Evolution of Society); i *Teorija komunikacijske akcije* Jürgena Habermasa.

Na ovom sam predmetu shvatila da su korijeni komunikativnog pristupa poučavanju jezika (koji sam usvojila 1981. u mojoj magistarskoj tezi) ležali u srcu društvenih teorija.

PITANJE ISTINE, JEDINSTVA I HARMONIJE

Prethodni odjeljak trasirao je neposredne korijene intelektualnog razvoja studija. Sljedeći odjeljak otkriva starije i trajnije korijene koji su razvili ideje Cjelovitosti i višedimenzionalnosti, dijalektike i hermeneutike. Iako hronološki prethodni odjeljak o mome intelektualnom putovanju dolazi kasnije nego u ovom odjeljku, realizacija korijena ideja ovdje predstavljenih došla je kasnije na putu razvoja. Dakle, kako bi se dala 'vjerodostojna prezentacija' ljudskog razvoja, zbunjenosti i elementa neizvjesnosti koja prevladava u našem razmišljanju, slika samoostvarenja je opisana kao što se i dogodilo. Iskustva i njihovi korijeni izmiješani su na kompliciran način tako da bilo koja striktna kategorizacija vremena ili prostora nastoji stvoriti iskrivljenu sliku i invalidno tumačenje. Stoga, sljedeći odjeljak opisuje put razvoja ideja Cjelovitosti, višedimenzionalnosti i dijalektičkog razmišljanja.

Ukupnost, Cjelovitost, integritet, jedinstvo, povezanost, sklad, kontinuitet i interakcija su ključne riječi u ovoj knjizi. Međutim, Cjelovitost i integracija znanja su glavna pitanja. Trasirajući korijene tih pitanja, shvatila sam da moje obrazovanje na Istoku i na Zapadu uzrokuje podijeljenost u mojoj svijesti. Ideje Cjelovitosti nisu bile jasne od samog početka i razvile su se u različite oblike i na različitim razinama. Postepeno, kako se iskustva otkrivaju, ono što je ležalo duboko u mojoj podsvijesti bilo je obznanjeno, a ideja Cjelovitosti je zadobila svoj sadašnji oblik.

Za oslikavanje puta ovog intelektualnog razvoja citiram izvođe iz dva pisma koja sam poslala članovima komisije za moju doktorsku disertaciju. Jedno je priložno pismo za sinopsis teme od

25. augusta 1988. godine. Drugo je propratno pismo za izvještaj nakon prve faze prikupljanja podataka od 13. februara 1989. godine. Oba pisma izražavaju ideju Cjelovitosti na različitim razinama. Počinjem s prvim pismom članovima komisije.

Moje obrazovno iskustvo uživalo u najboljem dva svijeta, Istoka i Zapada. Istovremeno je pretrpjelo i bilo rastrgano između Istoka i Zapada. Od sedamnaeste godine, lutala sam svijetom, između Bliskog istoka, Evrope i Sjeverne Amerike, pokušavajući razumjeti sebe i svijet oko sebe. Vraćanje naprijed-nazad iz jedne krajnosti u drugu, dvije suprotne krajnosti: različiti vrijednosni sistemi, različiti stilovi života, različiti jezici, različiti mentaliteti, različita vremena. Tokom svog putovanja teško sam patila, ali ne toliko zbog kulturnog šoka, nego uglavnom iz intelektualnih i duhovnih šokova. Kad sam na Zapadu, nisam mogla shvatiti zašto ljudi ne mogu vidjeti stvari različito, a kad sam na Istoku, nisam mogla shvatiti zašto ljudi ne rade stvari različito. Nikada nisam bila sigurna šta meni 'različito' znači. Imala sam taj čudan osjećaj da zapadnjaci osjećaju svojim razumom a da istočnjaci misle svojim srcima. Nešto je nedostajalo, ali nisam to mogla otkriti.

Naposlijetku, nakon mnogo godina formalnog školovanja i radnog iskustva shvatila sam da 'cjelina' nedostaje. Pomirenje uma i duše bi se trebalo dogoditi kako bi imali cjelinu. Kao ljudska bića imamo oboje u našem tijelu. Imamo razum i imamo dušu. Razumijemo određene stvari našim razumom što može biti logično analizirano i preneseno na jezik i broj ili ono što Polanyi naziva "propozicijsko znanje", a ja zovem "intelektualno znanje". S druge strane, postoje određene stvari koje ne možemo razumjeti i analizirati logikom ili jezikom. Stvari koje osjećamo, ali ne možemo izraziti. Ovo nazivam 'duhovno znanje', a Polanyi to naziva 'prešutno znanje'. Suština moga prijedloga je ovaj "cjeloviti um" koji se može postići naturalističkim, holističkim, analitičkim, odgovornim pristupom.¹⁷¹

U ovom prvom pismu nastojala sam istaknuti sukob između dvije krajnosti, Istoka i Zapada, i zašto je moj prijedlog disertacije

171 Popratno pismo uz sinopsis (prijedlog) doktorske teze, 25. august 1988.

bio "pomirenje razuma i duše koje bi se trebalo dogoditi da bi imali cjelinu". Put za pomirenje počinje iznutra prema vani. Moja spoznaja važnosti integracije na ličnoj razini bila je prvi korak na dugom putovanju samootkrića i samorazvijanja, bivanja cjelovitom umjesto fragmentiranom i razdijeljenom između različitih razina iskustava - intelektualnog, duhovnog i fizičkog. Za holističko proučavanje bilo koje situacije, mi kao istraživači u društvenim naukama, moramo biti svjesni sebe kao cjeline ljudskih bića; inače nećemo moći shvatiti suštinu i dubinu našeg postojanja i naših iskustava.

Suštinsko je da trebamo razvijati umjetnost obrazovanja koje će nas izvesti iz društvenog haosa u koji smo pali posljednjih nekoliko godina i desetljeća. Jedini izlaz iz ovog društvenog haosa jest dovesti duhovnost u ljudske duše kroz obrazovanje, tako da iz samog duha čovjek može pronaći način za napredak i daljnju evoluciju civilizacije.¹⁷²

Lični razvoj ide ruku pod ruku s društvenim razvojem. Razumijevanje važnosti Cjelovitosti ljudskih bića, vodi postepeno razumijevanju važnosti Cjelovitosti i integracije obrazovnog sistema u bilo kojem društvu. Ta je veza došla nakon moje preliminarne analize podataka prikupljenih u prvoj fazi. U popratnom pismu izvještaja članovima komisije od 13. februara 1989. godine adresirala sam ovo pitanje:

Dilema islamskih društava djelimično leži u činjenici da su uvezli sekularne obrazovne sisteme i zasadili ih u srce islamskih tradicionalnih društava. Za mene je to poput sadnje palmi na Aljasci i očekivanje da će prirodno rasti i dati plod također. Nepodudaranje između religijskih temelja islamskih društava i sekularne izgradnje zapadnog obrazovnog sistema temeljni je uzrok proble-

172 Steiner, Rudolph, *The Roots of Education: Five Lectures Given in Berne April 13th to 17th, 1924*. Prevela Helen Fox, London: Rudolf Steiner P., 1968. Cit. prema: *The Essential Steiner: Basic Writings of Rudolf Steiner*, Robert A. McDermott (ur.), San Francisco, CA: Harper & Row, 1984., str. 314.

ma s kojima se susreću naši univerziteti. Nedostatak sklada između života ljudi izvan univerziteta i unutar njega, konflikt između dviju krajnosti, sekularnih i vjerskih, zbunjuje svakog. Integriranje duhovnosti u obrazovanje bilo je novo svjetlo za moje iskustvo na Zapadu, nova nada za postizanje "Cjelovitosti" u ovom fragmentiranom svijetu. Doživjela sam bol duhovnog i intelektualnog neispunjenja kako na Istoku tako i na Zapadu. Materijalistički dodano značenje Zapada potisnulo je duhovnost iz kurikulumu, tako da je bilo koji interes za duhovnim trebao biti vannastavna aktivnost. S druge strane, negiranje slobode govora na Istoku bilo je prepreka intelektualnom razvoju i rastu. Svako je pitanje kategorizirano kao "zabranjeno" ili "tabu", političko, društveno ili vjersko, prema tumačenjima vjerskih ili političkih vlasti.¹⁷³

Kretanje naprijed i nazad između dvije krajnosti prouzrokovalo je patnju i osjećaj unutarnje podijeljenosti. To je izazvalo zbunjenost i poremećaj u određenim fazama mog života. Ali od boli uvijek rastu nove grane. Ta me zbunjenost i bol potiču da tragam za uzrocima, da razumijem izvor boli i razlog borbe.

ODGOVOR NA KLJUČNA PITANJA

Tragajući za istinom, skladom i jedinstvom, shvatila sam da sukob i borba proizlaze iz duboko ukorijenjenog protivljenja kontroli slobode. Na Zapadu sam osjetila da su moj duhovni razvoj i sloboda u opasnosti. Na Istoku sam osjetila da su moj intelektualni razvoj i sloboda u opasnosti. Jesam li morala odustatati od jednog zbog zadržavanja i razvijanja drugog? Postojao je strah od ili/ili; ali također borba i protivljenje, borba protiv podvojenosti. Bila sam suočena s ključnim pitanjima: "Moram li se odreći svog islamsko-arapskog, istočnjačkog identiteta

173 Popratno pismo uz izvještaj od 13. februara 1989. godine nakon prve faze prikupljanja podataka.

radi sticanja visokog obrazovanja? Moram li žrtvovati svoj intelektualni razvoj i žeđ za znanjem zbog zadržavanja identiteta? “

Odgovor je došao u obliku trećeg pitanja: “Zašto ne zadržati oboje?” Odgovor na ovo pitanje nije bio lahak, ali činjenica da su se ista pitanja u ovoj studiji pojavila na društvenim razinama pomogla mi je da bolje razumijem situaciju i pokušavam pronaći realnija rješenja za dilemu: kako sačuvati tradicionalne kulture, dok se istodobno razvija novo, “moderno” društvo. Pitanje na društvenoj razini bilo je: “Moramo li se, kao ne-zapadnjačko društvo, odreći našeg jezika, kulture i religije radi ekonomskog razvoja koji dolazi sa Zapada preko engleskog jezika i zapadnog, sekularnog obrazovnog sistema?”

Postojala je velika borba i sukob prije svake faze sklada i jedinstva, ali naposljetku, mir, kako i treba, došao je prirodno kroz komunikaciju, interakciju, razmišljanje i razumijevanje. Zato je razmišljanje o mojim ličnim iskustvima otvorilo moj um i srce za analizu sociokulturne situacije u Bahrejnu i na to kako su utjecali na moje lično iskustvo. Došlo je do prodora kada sam počela posmatrati sebe kao mikrokosmos i Bahrejn kao makrokosmos. Bila sam rastrgana između očuvanja svog islamskog identiteta, dok sam tragala za samorazvojem na različitim razinama. Bahrejn je također želio zadržati svoje tradicionalno vjersko društvo, istodobno težeći razvoju.

Iz mnogih razloga, čuvanje i očuvanje kulturalnog, tradicijskog, vjerskog društva bilo je povezano sa Istokom, dok su promjene i razvoj, sekularno i moderno, bili povezani sa Zapadom. Tako je postojao sukob između islamskog vjerskog društva i zapadnog sekularnog obrazovnog sistema. Povlačenje i guranje intenzivirani su između industrijskih razvijenih zemalja i tradicionalnih, zemalja u razvoju. Posmatranje cijele slike objašnjava prikladnost ličnih iskustava sociokulturnim iskustvima Bahrejna. Schutzov citat pokazuje univerzalnost takve ideje.

Jednostavno prihvatam da su i drugi ljudi prisutni u ovom mom svijetu, ne samo tjelesno i među ostalim predmetima, već kao obdarene svjesnošću koja je u osnovi ista kao i moja. Tako od samog početka moj životni svijet nije moj privatni svijet, nego je intersubjektivna, temeljna struktura njezine stvarnosti koju dijelimo.¹⁷⁴

ODRŽAVANJE RAVNOTEŽE

Tokom druge faze prikupljanja podataka, hermeneutička priroda naturalističkog pristupa i tekuća refleksija o podacima, uzrokovala je da shvatim kako nije samo Zapad taj koji ima pogrešnu ideju o konceptu islamskog obrazovanja. Većina muslimanskih sudionika s kojima sam diskutirala o tom pitanju imala je isto pogrešno razumijevanje, da islamsko obrazovanje znači religijsko obrazovanje. To je značilo re-evaluaciju pojma islamskog obrazovanja u ovoj fazi studije. Ono što je pomoglo u održavanju ravnoteže u istraživanju je izbor širokog raspona učesnika, čija su gledišta bila raznolika, od filozofskih do vrlo praktičnih.

Moja je odgovornost bila zadržati ravnotežu. Neki učesnici su objasnili kako arabizacija, koja se izravno odnosila na islamsko obrazovanje, nije bila moguća u sadašnjim uvjetima, a mi, Arapi, morali smo slijediti Zapad ako smo se htjeli razvijati. Stranke koje su osporavale pozapadnjačenje udaljile su se u drugu krajnost i predložile da je jedini način za razvoj bila arabizacija univerziteta i društva. Zahtijevale su oživljavanje arapskog jezika i islamske kulture kao prvi korak u tom smjeru. Prvi cilj pomirenja bio je očuvanje ravnoteže između naučnog obrazovanja i vjerskog obrazovanja, intelektualnosti i duhovnosti. Međutim, morala sam se suočiti s činjenicom da je sadašnja situacija

174 Schutz, A. and Luckmann, T.: *The Structures of the Life-World*, Evaston, IL: Northwestern University Press, 1973., str. 4.

neuravnotežena na Univerzitetu Bahrejn. Duhovnost nema nikakvo mjesto u kurikulumu, izuzev na Odsjeku za islamsko obrazovanje. Osim toga, glavno pitanje nije bilo hoće li uključiti islamske studije ili ne, već način poučavanja predmeta i njegov krajnji cilj.

Pomirenje nije bilo lahko ni za koga. Međutim, to ne bi smjelo biti pomiješano s kompromisom. Kompromitiranje znači odustajanje od neke stvari voljno ili nevoljno zbog dobivanja nečeg drugog. Ideja odustajanja od nečega stvara duboku tihu agresiju koja se može pojačati i eksplodirati u bilo kojem trenutku. Pomirenje, međutim, znači postizanje dublje razine razumijevanja, razumijevanje koje analizira lična mišljenja i predrasude u svjetlu univerzalnog znanja. Ako u takvoj situaciji postoji trag kompromisa, to je napuštanje predrasuda i uskoumnosti radi ostvarenja istine. Na početku se desio rat između konfliktnih ideja. Prvi korak prema pomirenju došao je kada sam morala napisati članak za Sedmi svjetski kongres komparativnog obrazovanja 26. juna 1989. u Montrealu. Bila sam uvjeren da se moje razumijevanje situacije može povećati primjenom metodoloških načela hermeneutike. Duboko sam se osjećala ugodno. Prvi put nakon mnogo godina bila sam zadovoljna rezolucijom, kako to ukazuje sljedeće.

Stoga je cilj postavljanja ove studije u hermeneutiku povećati moje razumijevanje kako Istok i Zapad dolaze do pogrešnog razumijevanja jedni drugih. Hermeneutika se u ovoj studiji bavi tumačenjem ljudskog iskustva i borbom za razumijevanje sukoba između Istoka i Zapada. Bivajući dijete Istoka i Zapada, naučila sam usporediti jezike, kulture, historije, mentalitete, ličnosti i škole mišljenja. U pokušaju razumijevanja kontroverze dviju krajnosti, Istoka i Zapada, moja dva "ja" bili su u kontinuiranom dijalogu, čak i sukobu.

S obzirom da je hermeneutička metoda dijalog, a na pitanja se odgovori daju putem dijalektike razmjene između predmeta, ov-

dje predstavljam tumačenje ove dijalektike. Nakon mnogo godina rastrganosti između dva svijeta krajnosti - vjerskog, duhovnog Istoka i sekularnog, materijalno orijentiranog Zapada - odlučila sam ih pomiriti umjesto se boriti protiv njih. Shvatila sam da bi dijalektika između moja dva bića trebala biti dijalektika ljubavi, a ne mržnje. Borba bi trebala biti 'za' ideal, a ne 'protiv', bilo na Istoku ili na Zapadu. Shvatila sam da je moja dugotrajna borba bila ukorijenjena u osjećajima nesigurnosti da bih mogla izgubiti islamski/arapski istočni identitet na Zapadu.¹⁷⁵

Steele potvrđuje:

Hermeneutika se proširila izvan svojih korijena u tekstualnoj interpretaciji i postala disciplina koja se bavi tumačenjem ljudskih proizvoda i iskustava. Ne bi postojala potreba za hermeneutikom ako ne bismo postavljali pitanja o sebi, ali mi to činimo... Moderna hermeneutika pruža metodološke smjernice za traženje i odgovaranje na pitanja... Metoda je dijalog. Pitanja su odgovorena kroz davanje i raspravu, kroz dijalektiku razmjene između dva predmeta... Ništa ne učimo, ako ne pitamo. Ako ne dozvolimo drugima ili sebi propitivanje, ostajemo zauvijek nepromijenjeni. Dopusiti drugima da govore i učiniti sve da čujemo je težak zadatak koji hermeneutika postavlja za nas... Cilj hermeneutike je povećati ljudsko razumijevanje propitivanjem kako dolazimo do pogrešnog razumijevanja, neslaganja, slaganja, razumijevanja i postizanja dogovora.¹⁷⁶

Da bi se koncepcija dijalektike *prihvatila* srdačno u ovoj fazi, bila je prirodna stvar. Moja iskustva na Istoku i na Zapadu postepeno su razvila moje dijalektičko razmišljanje, bez svijesti o procesu. Živjeti kao i ja u dvije različite i kontradiktorne situacije stvorilo je polaritet u razmišljanju. Polaritet uzrokuje povlačenje i guranje, sukob, borbu i rat unutar osobe. Biti odvučen od jednog polariteta nasuprot drugog, međutim, ne mora stvoriti krizu ili sukob jer se

175 Al Zeera, Z.: „The Collapse of Westernized Universities in Islamic Societies: Part 2. Reconciliation“, rad prezentiran na 7. Svjetskom kongresu komparativne edukacije, Montreal, 1989., str. 4.

176 Steele, R.: *Freud and Jung, Conflicts of Interpretations*, New York: Harper and Row, 1982., str. 3.

može donijeti odluka da se pripada jednom ili drugom taboru, bez mnogo borbi.

Dakle, sukob počinje kada osoba doživi prednosti i nedostatke dviju suprotnih situacija. Kada se donese izbor između dva dijela bića, duše i razuma, duhovnog i intelektualnog, kriza je velika.

KREIRANJE OKVIRA

Biti zbunjen i rastrgan između razuma i duše nije ugodno stanje uma. Tek nakon čitanja Michael Bassechesove knjige *Dijalektičko razmišljanje i razvoj odraslih* (Dialectical Thinking and Adult Development), u oktobru 1989. godine bila sam u stanju kreirati okvir za moja lična iskustva i za moju tezu. Tek tada sam mogla artikulirati svoje ideje i konceptualizirati ih. Otkrivanje Bassechove knjige bilo je kao pronalaženje sigurne kuće za svoje raspršene ideje, razdijeljene između dvije krajnosti na mnogim razinama: ličnoj, društvenoj i univerzalnoj. Shvatila sam da je dijalektičko razmišljanje posljednja faza razvoja odraslih i da prolazim kroz prirodni proces tog razvoja. Bilo je olakšanje znati da su bol, sukob, borba, zbunjenost, suprotstavljenosti i povlačenje ekstrema bili samo etape koje dijalektički mislioci doživljavaju. Očajno sam trebala potvrdu da kriza kroz koju sam prolazila nije bila negativna. Ta je potvrda došla od Riegela koji je izrazio sličnu ideju:

Takvi sukobi i krize ne smiju se smatrati negativnim. Većina kriza predstavlja konstruktivnu konfrontaciju u kojima nastalo neslaganje i proturječnost pružaju izvor svake nove promjene unutar pojedinca i društva. Time interakcije konfliktnih događaja se transformiraju u koordinirane šablone odnosa i značenja. Ovi sinhronizirani razvojni skokovi predstavljaju najvažnija dostignuća pojedinca i društva.¹⁷⁷

177 Riegel K.: „Toward a Dialectical Theory of Development“, *Human Development*, vol. 18, br. 1-2, 1975., str. 51.

Razmišljanje o fazama intelektualnog razvoja mog rada pokazuje mi da je sjeme dijalektičkog razmišljanja postojalo od početka. Sjeme je trebalo proći kroz prirodne procese inkubacije i klijanja. Koncept 'Cjelovitosti' dijalektičan je sam po sebi. Moj sinopsis teze za pristup "cjelovitog razuma" od 19. augusta 1988. i moj pokušaj pomirenja razuma i duše bio je dijalektika na djelu. Moje obraćanje članovima komisije, u februaru 1989., da surađujemo na međusobnom razumijevanju Istoka i Zapada bilo je dijalektičko razmišljanje.

MOJA DVOJEZIČNA KUĆA: ROĐENJE DIJALEKTIČKOG RAZMIŠLJANJA

Tri glavna faktora doprinijela su razvoju mog dijalektičkog razmišljanja: dvojezični i dvokulturan odgoj, raznolikost obrazovnih iskustava na Istoku i Zapadu te interpretativne metode istraživanja i razmišljanja o ličnom iskustvu.

Rodno mjesto za dijalektičko razmišljanje bila je dvojezična i dvokulturna kuća u kojoj sam odgojena, sa dva jezika i kultura - arapskom i perzijskom - i islamom kao zajedničkim faktorom. Imajući dvojezičnu majku i višejezičnog oca čija su opsežna putovanja često uključivala djecu, značajno je proširilo moj horizont i otvorilo oči prema različitim kulturama, jezicima, stilovima života i idejama. Prihvatanje razlika bila je moja druga priroda. Dijalektika je tada bila iz ljubavi i razumijevanja.

Kao dijete prihvatila sam šarolika iskustva jer ni jedno od njih nije bilo prijatna. Djeca brzo uče; oni su dobri slušatelji i posmatračići također. Prijemčiva su, radosna, smiješna i fleksibilna. Naš rigidni sistem obrazovanja čini nas uskoumnim i plijenom predrasuda i ogorčenja. Takav sistem nametanjem rigidnih pravila okiva kreativne umove djece i zarobljava njihove slobodne duše. Kuća u kojoj sam odgojena, oslobodila je moj um i dušu za istraživanje.

Sad mogu vidjeti da su oba moja roditelja bila dijalektički praktikanti. Uprkos tome što smo bili konzervativni i održavali

pravila i propise za naše živote, bili smo otvoreni u prihvatanju inovacija u stilovima života i idejama sve dok se nisu kosili sa našim sistemom vjerovanja. Čvrsto su me ukorijenili u mojoj religiji i na oba jezika, a zatim pustili da slobodno odrastam i cvatam shodno svojim sposobnostima. Moji su roditelji bili svjesni važnosti očuvanja i razvijanja vlastite kulture, jezika i religije. U isto vrijeme, shvatali su prirodnu želju za razvojem i potrebom za promjenama u bilo kojem ljudskom biću i društvu. Nisu mi samo omogućili da slobodno odrastam, već su me podržavali duž tog puta. Održali su ravnotežu između čvrstoće naših korijena i fleksibilnosti potrebne za rast novih grana. Sjeme dijalektičkog razmišljanja zasađeno je i njegovano toplinom srca i ljubavlju.

Drugo, moje raznoliko obrazovanje na Bliskom Istoku, Evropi i Sjevernoj Americi bilo je drugi važan faktor u razvoju dijalektičkog razmišljanja. Život u različitim dijelovima svijeta i doživljavanje različitih jezika, kultura i načina razmišljanja doprinijelo je intelektualnom obogaćivanju. Različiti pa čak i suprotni obrazovni sistemi kojima sam bila izložena doprinijeli su procesu dijalektike. Podijeljenost, boli i borbe u kontradiktornim okruženjima prisilile su me da tragam za rješenjima. Razmišljanje o historijskom procesu mog ličnog iskustva pomoglo je kristaliziranju mog dijalektičkog razmišljanja. Kao što Basseches navodi:

Iz perspektive dijalektičkog razmišljanja ono što ostaje prepoznatljivo kroz niz promjena jest historijski proces kao razvijajuća cjelina. Sve promjene uopće, bez obzira kako radikalne, mogu se uravnotežiti ako se konceptualiziraju kao trenutak u dijalektičkom procesu evolucije. Novi događaji su integrirani unutar dijalektičke koncepcije procesa kao posljednji koraci u evoluciji tog procesa; stare konstrukcije su sačuvane, ostaju dio dijalektičkog procesa, iako se njihova historijska uloga rekonstruira u svjetlu naknadnih transformacija.¹⁷⁸

178 Basseches, Michael: *Dialectical Thinking and Adult Development*, Norwood, NJ: Ablex Pub. Corp., 1984., str. 58.

Konačno, naturalistička metoda istraživanja i razmišljanje o ličnom iskustvu treći je glavni faktor u mom dijalektičkom razvoju. Dijalog je hermeneutička metoda, gdje se na pitanja odgovara putem dijalektike razmjene, kao što Steele predlaže.¹⁷⁹ Hermeneutika je utjelovljena u naturalističko istraživanje. Komunikacija i dijalog su važni aspekti ove metodologije koji su mi pomogli u izgradnji snažnih veza sa učesnicima u mojoj studiji kako bi mogli slobodno raspravljati o pitanjima bez ograničenja predodređenih modela i upitnika.

Slušanje širokog raspona mišljenja prouzrokovalo je mnogo zbunjenosti na početku, iako je to bila samo faza u razvoju dijalektičkog razmišljanja. Takve konfliktne ideje i mišljenja među učesnicima ukazuju na raznolikost u svakom društvu u vezi s kontroverzним pitanjima. Poticaj da upoznamo "stvarnost" vodi nas kao ispitivače da budemo dijalektični jer istina za studente nije ista kao i za administratore, nastavnike ili čak roditelje. Istraživanje ne može preživjeti takvu raznolikost mišljenja, osim ako naučnici ne nauče raditi dijalektički, prihvatajući suprotstavljenosti i shvatajući da svi sudionici imaju pravo ispričati svoju stranu priče. Ako je dijalog karakterističan za naturalističko istraživanje, monolog je svojstvo razmišljanja o ličnim iskustvima. Kontinuirana tiha hermeneutika koja se odvija iznutra stvara dublje razumijevanje sukoba između suprotstavljenih ideja. Iskrena potraga za istinom dovodi do srednjeg puta gdje se krajnosti pomiruju. Ono vodi "pravom putu" prema islamu.

MULTIDIMENZIONALNOST I CJELOVITOST

Iz analize mojih iskustava otkrila sam da sam bila opsjednuta idejom višedimenzionalnosti koja se postepeno razvila u "intelektualnu strast", upotrebljavajući Polanyijev izraz: strast koja me potaknula da tragam za cjelovitošću u svemu. Bila je to intelektualna

179 Steele, op. cit.

strast za cjelovitošću koja je bila odgovorna, pogotovo, za intelektualne krize. Otkrila sam da je bol neugodnosti, intelektualno i duhovno, uzrokovana dominantnim jednodimenzionalnim pristupom obrazovanju, mjerenju i evaluaciji. Bila sam rastrgana između svjesnosti o multidimenzionalnosti života i obrazovnih pitanja u stvarnosti i svjedočenja jednodimenzionalnih pristupa korištenih i zagovaranih od većine akademske zajednice. Istražila sam ovo pitanje na različitim razinama i u različitim područjima u nekim semestralnim radovima koje sam priložila u okviru predmetnih obaveza tokom akademske 1985-86. godine. Slijedi izvod iz jednog rada koji raspravlja o multidimenzionalnosti i evaluaciji kurikuluma kao sredstvu za razvoj predmeta:

Multidimenzionalnost je, u stvari, važna karakteristika postupka poučavanja i učenja općenito, a naročito evaluacije kurikuluma. Kada nastavnici misle o uspjehu svojih predmeta, prva stvar koja pada na pamet je mjerenje studentskog savladavanja nekih predmeta uključenih u kurikulum. Ispitivanje razine znanja studenata, naravno, samo je jedna od nekoliko dimenzija evaluacije kurikuluma. Stoga testiranjem postignuća studenata obrađujemo samo jednu dimenziju višedimenzionalnih oblika evaluacije programa.

Očito, primjenom jednodimenzionalnog instrumenta za mjerenje višedimenzionalnih oblika discipline, nećemo moći posmatrati problem iz različitih uglova; imati jasnu i dobro uokvirenu sliku. Slijedom toga naša procjena i odluka o unapređenju tog programa neće biti djelotvorna.¹⁸⁰

UNIVERZALNOST LIČNOG ZNANJA

Razmišljanje o ličnim iskustvima može biti toliko ograničavajuće kao i bilo koji drugi način istraživanja ako se ne proteže na vanjski svijet i ako se ne odnosi na društvo kome pripada. Može, ustvari,

180 Al Zeera, Z.: semestralni rad za predmet 1360S, 1986.

postepeno voditi u smjeru narcisoidne preokupacije subjektivnim osjećajima i iskustvom. Događaji u zajednici, društvu, čak i svijetu, kriteriji su i test za važnost naših ličnih iskustava i interesa. Konferencije su prepoznatljivi događaji u akademskom polju, gdje se naučnici okupljaju kako bi predstavili svoje najnovije rezultate i raspravljali o svojim idejama na temelju ličnih, akademskih ili socijalnih interesa. Konferencije su također mjesto za debatanje o kontroverznim pitanjima. Pažljiv i raznolik izbor sesija i seminara koji uključuju teme za koje mi kao učesnici nismo zainteresirani, kao i teme za koje jesmo zainteresirani, mogu se pokazati vrijednima i otvoriti poglede, jer nam daje priliku da slušamo mišljenja sa “druge strane” o pitanjima.

Tokom 1989. godine učestvovala sam na šest različitih konferencija u Sjevernoj Americi, Bliskom Istoku i Evropi. Konferencije su se posredno ili neposredno ticale obrazovanja i pitanja vezanih za alternativnu paradigmu, fragmentaciju znanja i komparativno obrazovanje. Trebala bih s čitateljem podijeliti reakciju nekih učesnika na pitanja o islamskom razvoju. Konferencija na kojoj sam učestvovala u ljeto 1989. bila je u Montrealu: VII. Svjetski kongres razvoja komparativnog obrazovanja, komunikacije i jezika (26-30. juni 1989), Univerzitet u Montrealu, Kanada. Prezentirala sam članak o “Kolapsu vesterniziranih univerziteta u islamskom društvu: drugi dio”. Zbog kontroverznih problema predstavljenih u tom radu, imala sam snažne reakcije dvaju zapadnjaka. Jedna je dolazila od žene koja je neko vrijeme poučavala u odgojno-obrazovnim institucijama u Kuvajtu i čvrsto vjerovala da Istok ne može preživjeti, niti se razvijati bez zapadnog obrazovanja. Bila je agresivna i predstavila svoje stavove vrlo emocionalno i na ne-akademski način. Međutim, insistirala je na tome da su zapadni univerziteti izvorno izgrađeni na religijskim temeljima. Još jedan učesnik iz SAD-a, koji je predavao na američkom univerzitetu u Kairu (AUC), vjerovao je da arapskom narodu činim lošu uslugu ako se zalažem za vraćanje arap-

skog jezika i islamskog obrazovanja jer je to spriječilo ekonomski razvoj u regiji. Oba su sudionika bila živi primjeri reakcije koju bi moja teza imala na Istoku i na Zapadu. Oni su bili tipični zapadni "stručnjaci" koje upošljavaju gotovo sve zemlje u razvoju kako bi razvile svoje obrazovne sisteme. U iluziji su da najbolje znaju kako voditi živote drugih ljudi, čak i bez pokušaja komunikacije s njima ili razumijevanja mišljenja ljudi kojima nameću svoje modele.

Ukratko, razmišljanje o prošlim iskustvima otkrilo je miješanu vezu između mog ličnog iskustva i društvenog iskustva Bahrejna. Bogatstvo iskustava i znanja koje sam stekla tokom ljeta 1988. godine i pritisak koji je takav teret stavio na prošla iskustva izazvalo je erupciju vulkana i obilježilo novo razdoblje u mojoj životnoj historiji. Moja intelektualna i duhovna kriza prisilila me da reflektiram i razmišljam o uzrocima. Intelektualni i naučni imperijalizam bio je glavni razlog i bio je izravno povezan s političkim imperijalizmom na Bliskom Istoku i drugim potlačenim zemljama. Tako je problem lični i društveni. Pitanja ove studije proizašla su iz ukrštanja ličnih interesa istraživača i društvenih interesa bahrejskog društva. Osjećaj slabosti i zarobljenosti prisilio me tražiti odgovor. Odgovori su potekli poput proljetnih kiša. Kroz tri mjeseca sam vratila izgubljeno samopouzdanje i kontrolu nad studijem kojeg sam željela završiti. Bila sam u stanju postavljati pitanja, a ne biti prisiljena razvodniti ih, pojednostaviti i fragmentirati kako bi se udovoljilo zahtjevima kompjuteriziranih statističkih paketa. Sloboda od intelektualnog imperijalizma bilo je osnaživanje kojem sam stremila i tu slobodu sam stekla. Kao što je Aime 'Ce'saire rekao: "Postoje dva načina gubljenja sebe: kroz fragmentaciju u posebnom ili razvodnjavanjem u univerzalnom."¹⁸¹

181 Francuski policar, pjesnik i dramaturg, rođen 25. juna 1913. u Basse-Point, Martinique.



Bibliografija

- Abdul Haleem, M.: „The Hereafter and Here-and-Now in the Qur'an“, *The Islamic Quarterly*, vol. 33, br. 2, 1989.
- Abul Quasem, Muhammad: *The Ethics of al-Gazali: A Composite Ethics in Islam*, Petaling Jaya: Quasem, 1975.
- Ahmad, Basharat: *The Qur'anic View of Human Freedom*, Lahore: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at-i-Islam, 1969.
- Ahmad, Khurshid: *Principles of Islamic Education*, 2. izdanje, Lahore: Islamic Publications, 1962.
- Ahmad, Rais, Ahmad, Syed Naseem (ur.): *Quest for New Science: Selected Papers of a Seminar*, Aligarh, India: Centre for Studies on Science, India International Printing Press, 1984.
- Alatas, Hussein: *The Democracy of Islam: A Concise Exposition with Comparative Reference to Western Political Thought*, The Hague & Bandung: W. van Hoeve, 1956.
- Alavi, S. M. Ziauddin: *Muslim Educational Thought in the Middle Ages*, New Delhi: Atlantic Publishers & Distributors, 1988.
- Ali, Ahmed: *A Contemporary Translation of the Quran*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Ali, Maulana Muhammad: *Arabic Text, English Translation and Commentary of the Holy Quran*, Chicago, Illinois: Specialty Promotions Co., Inc., 1973.
- Ali, S. A.: „Islam and Modern Education“, *Muslim Education Quarterly*, vol. 4, br.3, 1982.
- Ammarah, M.: „Arab Ummah: Does It have a Distinct Civilization Project?“, *Akhbar Al-Khaleej*, 7. januar, 1990.

Bibliografija

- Anastoos, C.: „A Comparative Survey of Human Science Psychologies“, *Methods!*, 1987., str. 15.
- Ansari, A.H.: „Transformation of the Perspective“, u: *Aims and Objectives of Islamic Education*, Syed Muhammad al-Naquist al-Attas (ur.), Sevenoaks, UK: Hodder & Stoughton; Jeddah: King Abdulaziz University, 1979.
- Apple, M.: *Ideology and Curriculum*, New York: Routledge, 1990.
- Ashraf, Syed Ali: „The Inner Meaning of the Islamic Rites: Prayer, Pilgrimage, Fasting, Jihad“, u: *Islamic Spirituality: Foundations*, ur. Seyyed Hossein Nasr, vol. 19 of *World Spirituality: an Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987.
- Ashraf, Syed Ali: „Islamic vis-a-vis the Secularist Approaches“, *Muslim Education Quarterly*, vol. 4, br. 2, 1987.
- Al-Attas, Syed Muhammad al-Naquist (ur.): *Aims and Objectives of Islamic Education*, Sevenoaks, UK: Hodder & Stoughton; Jeddah: King Abdulaziz University, 1979.
- Al-Azmeh, Aziz: *Arabic Thought and Islamic Societies*, London: Croom Helm, 1986.
- Banaie, M., Haque, N.: *From Facts to Values: Certainty, Order, Balance and their Universal Implications*, Toronto, Canada: Optagon Publication, 1995.
- Barazangi, Nimat Hafez: „Arab Muslim Identity Transmission: Parents and Youth“, *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, br. 2 – 3, 1989.
- Basseches, Michael: *Dialectical Thinking and Adult Development*, Norwood, NJ: Ablex Pub. Corp., 1984.
- Bastick, Tony: *Intuition, How We Think and Act*, Chichester, UK; New York: John Wiley & Sons, 1982.
- Ba Yunus, I.: „Education in Islamic society“, u: *Education and Society in the Muslim World*, ur. M.W. Khan, Jeddah: King Abdul Aziz University, 1981.
- Behishti, Muhammad Hosayni, Bahonar, Javad Bahonar, comps.: *Philosophy of Islam*, preveo M.A. Ansari, Accra: Islamic Seminary, 1982.
- Berg, B.: *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*, Boston: Allyn and Bacon, 1989.
- Bernstein, Richard J.: *The Restructuring of Social and Political Theory*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.
- Bernstein, Richard J.: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1983.
- Biklen, S., Bogdan, R.: „On Your Own with Naturalistic Evaluation“, *New Directions for Program Evaluation*, br. 30, 1986.
- Bilgrami, H.H., Ashraf, S.A.: *The Concept of an Islamic University*, London: Hodder & Stoughton; Cambridge, UK: Islamic Academy, 1985.
- Bin Sayeed, Khalid: „Islamic Resurgence and Societal Change“, *Islamic Culture*, vol. 60, br. 1, 1986.

Bibliografija

- Bligh, Donald (ur.): *Teach Thinking by Discussion*, Guildford, England, UK: Society for Research into Higher Education & NFER-Nelson, 1986.
- Boisard, Marcel A.: *Humanism in Islam*, Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1988.
- Brewer, Marilyn B., Collins, Barry E., ur.: *Scientific Inquiry and the Social Sciences: A Volume in Honor of Donald T. Campbell*, San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1981.
- Bronfenbrenner, V.: „Toward an Experimental Ecology of Human Development“, *American Psychologist*, vol. 32, br. 7, 1977.
- Broughton, J.: „Genetics Metaphysics: The Developmental Psychology of Mind - Body Concepts“, u: *Body and Mind*, R. Rieber (ur.), New York: Academic Press, 1980.
- Brown, Richard Harvey: *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987.
- Bowers, C. A.: *The Promise of Theory: Education and the Politics of Cultural Change*, New York: Longman, 1984.
- Bullington, J., Karlson, G.: „Introduction to Phenomenological Psychological Research“, *Scandinavian Journal of Psychology*, 1984.
- Burgess, Robert G. (ur.): *Strategies of Educational Research: Qualitative Methods*, London; Philadelphia, PA: Falmer Press, 1985.
- Chelkowski, Peter J. (ur.): *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu al-Rayhan al-Biruni and Jalal al-Din al-Rumi*, New York: New York University Press, 1975.
- Chisholm, Roderick M. (ur.): *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, IL: Free Press, 1960.
- Chittick, W.: „Microcosm, Macrocosm and Perfect Man in the View of Ibn Al-Arabi“, *Islamic Culture*, vol. 63, br. 1-2, 1989.
- Chomsky, Noam: *Problems of Knowledge and Freedom*, New York: Vantage Books, 1972.
- Clark, Burton R. (ur.): *Perspectives on Higher Education: Eight Disciplinary and Comparative Views*, Berkeley, CA: University of California Press, 1984.
- Connelly, F. & Clandinin, D.: *Teachers as Curriculum Planners*, New York: Teachers College of Columbia University, 1988.
- Daoudi, Mahmoud: „An Introduction to the Implications of Human Nature for Ibn Khaldun's Thinking“, *The Islamic Quarterly*, vol. 32, br. 1, 1988.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan: *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country*, London; New York: Mansell, 1989.
- De Bono, E.: „Critical Thinking Is not Enough“, *Educational Leadership*, vol. 42, br. 1, 1984.
- De Bono, E.: *I am Right, You are Wrong: From This to the New Renaissance, from Rock Logic to Water Logic*, London: Viking, 1990.

Bibliografija

- Denzin, N.K.: „The Logic of Naturalistic Inquiry“, *Social Forces*, vol. 50, 1971.
- Denzin, N.K.: *The Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1994.
- Deutscher, I.: „Words and Deeds: Social Science and Social Policy“, u: *Qualitative Methodology*, W. Filstead (ur.), Chicago, IL: Markham, 1970.
- Dewey, John: *Experience and Education*, New York: Collier Books, 1938.
- Dewey, John: *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, New York: Macmillan, 1961.
- Dodge, Bayard: *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*, memorial edn., Washington D.C: Middle East Institute, 1961.
- Dodge, Bayard: *Muslim Education in Medieval Times*, Washington D.C.: Middle East Institute, 1962.
- Eaton, C. G.: „Man in Islamic Spirituality: Foundations“, Seyyed Hossein Nasr (ur.), *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (vol. 19), New York: Crossroad, 1987.
- Eisner, E.: „Educational Connoisseurship and Criticism“, u: *Qualitative Approaches to Evaluation*, David Fetterman (ur.), New York: Praeger, 1976.
- Eisner, E.: *The Educational Imagination*, New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- Eisner, Elliot W., Peshkin, Alan, ur.: *Qualitative Inquiry in Education: The Continuing Debate*, New York: Teachers College, Columbia University, 1990.
- Ennis, R.: „A Logical Basis for Measuring Critical Thinking“, *Educational Leadership*, vol. 43, br. 2, 1985.
- Farah, Talal Toufic: *Protection and Politics in Bahrain, 1869-1915*, Beirut: American University of Beirut, 1985.
- Al-Faruqi, Isma'il R.: „Islamizing the Social Sciences“, *Studies in Islam*, vol. 16, 1979. Cit. prema: *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, ur. Isma'il R. Al-Faruqi, Abdullah Omar Nasseef, Jeddah: Hodder & Stoughton, King Abdulaziz University, 1981.
- Al-Faruqi, Isma'il R.: *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000.
- Al-Faruqi, Isma'il R., Lois Lamy: *The Cultural Atlas of Islam*, New York: Macmillan, 1986.
- Al-Faruqi, Isma'il R., Nasseef, Abdullah Omar (ur.): *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, Jeddah: Hodder & Stoughton, King Abdulaziz University, 1981.
- Ferguson, Marilyn: *The Aquarium Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 80's*, New York: J.P. Tarcher, Inc., 1987.

Bibliografija

- Fisk, D. W.: *Scientific Inquiry and Social Sciences*, Jossey-Bass, Inc., 1981.
- Foucault, Michel: *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Donald F. Bouchard (ur.), sa francuskog preveli Donald F. Bouchard i Sherry Simon, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.
- Fowler, James W.: *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning!*, San Francisco, CA: Harper & Row, 1981.
- Fowler, James W.: *Faith: The Structural Development Perspective*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
- Freire, Paulo: *Pedagogy of the Oppressed*, prevela Myra Bergman Ramos, New York: Continuum, 1970.
- Freire, Paulo: *Education for Critical Consciousness*, New York: Continuum, 1987.
- Fröbel, Friedrich: *The Education of Man*, sa njemačkog preveo W. N. Hailmann, Clifton, NJ: A. M. Kelley, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg: *Truth and Method*, New York: Crossroad, 1986.
- Al-Gazali: *The Alchemy of Happiness*, sa hindustanskog preveo Claud Field, London: Octagon, 1980.
- Al-Gazali: *Mizan al-'Amal*, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1964.
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973.
- Gibran, Kahlil: *The Garden of the Prophet*, New York: A. A. Knopf, 1933.
- Glaser, Barney G., Strauss, Anselm L.: *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, IL: Aldine Pub. Co., 1967.
- Godwin, Joscelyn: *Robert Fludd: Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds*, London: Thames & Hudson, 1979.
- Goldmann, Lucien: *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine*, sa francuskog preveo Philip Thody, London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1964.
- Guba, E.: „Naturalistic Evaluation“, *New Directions for Program Evaluation*, br. 34, lje-to 1987.
- Guba, E.: *The Paradigm Dialog*, Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990.
- Guba, Egon, G., Lincoln, Yvonna S.: *Effective Evaluation*, San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1981.
- Guba, Egon, G., Lincoln, Yvonna S.: *Naturalistic Inquiry*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1985.
- Habermas, Jurgen: *The Theory of Communicative Action*, preveo Thomas McCarthy, Boston, MA: Beacon Press, 1984.

Bibliografija

- Hare, William: *Open-Mindedness and Education*, Montreal, Canada: McGill- Queen's University Press, 1979.
- Heshusius, Lous, Balard, Keith,ur.: *From Positivism to Interpretivism and Beyond: Tales of Transformation in Educational and Social Research*, New York: Teachers College Press, 1996.
- Hjartland, L.: „Statistics as Fragmentors of Knowledge“, rad prezentiran na *International Conference for Social Philosophy on Fragmentation of Knowledge*, Capri, Italija, juni 1989.
- Holloway, I.: *Basic Concepts for Qualitative Research*, Malden, MA: Blackwell Science, 1997.
- House, E.: „Justice in evaluation“, u: *Evaluation Studies Review Annual*, Gene V. Glass (ur.), Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1976.
- Hunt, David E.: *Beginning with Ourselves: In Practice, Theory, and Human Affairs*, Cambridge, MA: Brookline Books; Toronto, Canada: OISE Press, 1987.
- Husain, Syed Sajjad, Ashraf, Syed Ali: *Crisis in Muslim Education*, Sevenoaks, England, UK: Hodder & Stoughton; Jeddah: King Abdulaziz University, 1979.
- Ikin, Graham: *Wholeness is Living: Scientific Thinking and Religious Experience*, London: Bles, 1970.
- Iqbal, Muhammad: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Javid Iqbal, 1968.
- Kelly, E.F.: „Curriculum Evaluation and Literary Criticism“, *Curriculum Theory Network* 5, 1975.
- Kesarcodi-Watson, Ian: *Eastern Spirituality: Godhood of Man: Essays*, Delhi: Again Prakashan; New Delhi: D. K. Publishers' Distributors, 1976.
- Khan, Mohammad Wasiullah (ur.): *Education and Society in the Muslim World*, Sevenoaks, England, UK: Hodder 6c Stoughton; Jeddah: King Abdulaziz University, 1981.
- King, K.: „Two Key Fragmentations: That between Experimental Science and Social Science and that between Western and Third World Social Science“, rad prezentiran na *International Institute for Social Philosophy on Fragmentation of Knowledge*, Capri, Italija, 18-23. juni, 1989.
- Kirk, J.: *Reliability and Validity in Qualitative Research*, Beverly Hills: Sage Publications, 1986.
- Kohlberg, L., Mayer, R.: „Development as Aim of Education“, *Harvard Educational Review*, vol. 41, br. 4, 1979.
- Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962.
- Krikorian, Yervant H., ur.: *Naturalism and the Human Spirit*, New York: Columbia University Press, 1944.

Bibliografija

- Krishnamurti, J.: *Education and the Significance of Life*, New York: Harper, 1953.
- Krishnamurti, J.: *Krishnamurti on Education*, New Delhi: Orient Longman, 1974.
- Krishnamurti, J.: *The Wholeness of Life*, London: Victor Gollancz, 1978.
- Langeveld, M.: „Reflections on phenomenology and pedagogy“, *Phenomenology and Pedagogy*, vol. I, br. 1, 1983.
- Lecompt, M.: *The Handbook of Qualitative Research in Education*, San Diego, CA: Academic Press Inc., 1993.
- Lemkow, Anna F.: *The Wholeness Principle: Dynamics of Unity Within Science, Religion & Society*, London: Quest Books, 1990.
- Lilley, Irene M.: *Friedrich Froebel: A Selection from His Writings*, Cambridge, England, UK: Cambridge University Press, 1967.
- Langgulong, Hassan: „Ibn Sina as an Educationist“, *The Islamic Quarterly*, vol. 32, br. 2, 1988.
- Lincoln, Y., Cuba, E.: „But is it Rigorous? Trustworthiness and Authenticity in Naturalistic Evaluation“, *New Directions for Program Evaluation*, br. 30, juni 1986.
- MacDonald, B.: „Briefing Decision Makers“, *School Evaluation: The Politics and Process*, ur. E.R. House, Berkeley, CA: McCutchan, 1973.
- MacDonald, B.: „Evaluation and Control of Education“, u: *SAFARI 1: Innovation, Evaluation, Research and the Problem of Control*, Norwich Center for Applied Research in Education, University of East Anglia, 1974.
- MacDonald, B.: „The Experience of Innovation“, u: *CARE Occasional Publications*, br. 6, Center for Applied Research in Education, University of East Anglia, 1978.
- MacDonald, B., Walker, R.: „Case Study and the Social Philosophy of Educational Research“, *Cambridge Journal of Education*, vol. 5, br. 1, 1975.
- Mahdi, M.: „The New Wisdom: Synthesis of Philosophy and Mysticism“, *The Encyclopedia Britannica*, vol. 22, 1987.
- Mahesh, Maharishi: *The Science of Being and Art of Living*, New Delhi; New York: Allied Publishers, 1963.
- Makdisi, George: *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Marcuse, Herbert: *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, MA: Beacon Press, 1964.
- Maritain, Jacques: *Education at the Crossroads*, New Haven, CT: Yale University Press; London: H. Milford, Oxford University Press, 1943. Cit. prema: *The Philosophical Foundations of Education*, sabrao Steven M. Cahn, New York: Harper & Row, 1970.
- Maspero, H.: *Taoism and Chinese Religion*, Amerhurst: University of Massachusetts Press, 1981.

Bibliografija

- May, Rollo: *The Courage to Create*, New York: Norton, 1975. Cit. prema: Mordecai Richler, Andre Fortier, Rollo May: *Creativity and the University*, Toronto, Canada: York University, 1975.
- McMillan, J.: „Enhancing College Students' Critical Thinking: A Review of Studies“, *Research in Higher Education*, vol. 26, issue 1, 1987.
- Melzer, John H.: *An Examination of Critical Monism*, Ashland, OH: The University Post, 1937.
- Messadi, Mahmoud: „Cultural Development in the Arab States“, *Cultural Development: Some Regional Experiences*, Paris: UNESCO Press, 1981.
- Mezirow, J.: *Fostering Critical Reflection in Adulthood*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1990.
- Miller, John P.: *The Holistic Curriculum*, Toronto, Canada: OISE Press, Ontario Institute for Studies in Education, 1988.
- Misra, Ganeswar: *Sources of Monism: Bradley and Sankara*, Meerut, India: Anu Books, 1986.
- Mol, Hans: *Wholeness and Breakdown: A Model for the Interpretation of Nature and Society*, Madras: Dr. S. Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, University of Madras, 1978.
- Morgan, Gareth, ur.: *Beyond Method: Strategies for Social Research*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1983.
- Moustakas, Clark: *Heuristic Research: Design, Methodology, and Applications*, Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990.
- Murata, S.: „Masculine-Feminine Complementary in the Spiritual Psychology of Islam“, *The Islamic Quarterly*, vol. 33, br. 3, 1989.
- Mutahhari, M.: *Foundations of Islamic Thought*, Berkeley, CA: Mizan Press 1985.
- Naqvi, Syed Nawab Haider: *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, Leicester, UK: Islamic Foundation, 1981.
- Nasr, Seyyed Hossein: *Islamic Science: An Illustrated Study*, London: World of Islam Festival Pub. Co., 1976.
- Nasr, Seyyed Hossein (ur.): *Islamic Spirituality: Foundations*, vol. 19, u: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987.
- Nasr, Seyyed Hossein: „The Qur'an as the Foundation of Islamic Spirituality, u: *Islamic Spirituality: Foundations*, Seyyed Hossein Nasr (ur.), vol. 19, u: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987.
- Nasr, Seyyed Hossein: „The Cosmos and the Natural Order“, u: *Islamic Spirituality: Foundations*, Seyyed Hossein Nasr (ur.), vol. 19, u: *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1987.

Bibliografija

- Nasr, Seyyed Hossein: *Knowledge and the Sacred*, Albany, NY: State University of New York Press, 1989.
- Nasr, Seyyed Hossein: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa', al-Biruni, and Ibn Sina*, ponovljeno izdanje, Albany, NY: State University of New York Press, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein: *The Need for a Sacred Science*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein, Leaman, Oliver (ur.): *History of Islamic Philosophy*, London; New York: Routledge, 1996.
- Netton, Ian Richard: *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*, New York: Routledge, 1989.
- Noddings, Nel: *Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, Berkeley, CA: University of California Press, 1984.
- Noddings, Nel, Shore, Paul J.: *Awakening the Inner Eye: Intuition in Education*, New York: Teachers College, Columbia University, 1984.
- Oakeshott, Michael Joseph: *Experience and Its Modes*, Cambridge, England, UK: The University Press, 1933.
- Oakeshott, Michael Joseph: *Rationalism in Politics, and Other Essays*, London: Methuen, 1962.
- Oakeshott, Michael Joseph: *The Voice of Liberal Learning: Michael Oakeshott on Education*, Timothy Fuller (ur.), New Haven, CT: Yale University Press, 1989.
- Parlett, M., Hamilton, D.: „Evaluation as Illumination“, u: *Occasional Paper 9*, Center for Research in the Educational Sciences, University of Edinburgh, 1972.
- Patton, Michael Quinn: *Qualitative Evaluation Methods*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1980.
- Paul, R. W.: „Critical Thinking: Fundamental to Education for a Free Society“, *Educational Leadership*, vol. 42, br. 1, 1984.
- Pellegrini, A.D.: *Narrative Thought and Narrative Language*, Bruce Britton i A.D. Pellegrini, Hillsdale (ur.), N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1990.
- Polanyi, Michael: *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958.
- Polanyi, Michael: *Beyond Nihilism*, Cambridge: University Press, 1960.
- Polanyi, Michael: *The Tacit Dimension*, Anchor Books, izd. Garden City, NY: Anchor Books, 1967.
- Polanyi, Michael: *Scientific Thought and Social Reality: Essays*, Fred Schwartz (ur.), New York: International Universities Press, 1974.

Bibliografija

- Popper, Karl R.: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York: Harper & Row, 1968.
- Prigogine, Ilya: *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*, San Francisco: Freeman, 1980.
- Quraishi, Mansoor A.: *Some Aspects of Muslim Education*, Baroda (Vadodara), Gujarat, India: Centre of Advanced Study in Education, Faculty of Education and Psychology, M.S. University of Baroda, 1970.
- Radhakrishnan, Sarvepalli i dr. (ur.): *History of Philosophy: Eastern and Western*, London: Allen & Unwin, 1953.
- Rahman, Fazlur: *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, NY: State University of New York Press, 1975.
- Rahman, Fazlur: *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.
- Raskin, Marcus G.: „Ending the Faustian Bargain“, u: *New Ways of Knowing: The Sciences, Society, and Reconstructive Knowledge*, Marcus G. Raskin i dr., Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987.
- Ricouer, P.: *The Philosophy of Paul Ricouer*, Boston: Beacon, 1978.
- Riegel, K.: „Dialectic Operations: The Final Period of Cognitive Development“, *Human Development*, vol. 16, br. 5, 1973.
- Riegel, K.: „Toward a Dialectical Theory of Development“, *Human Development*, vol. 18, br. 1-2, 1975.
- Riegel, K.: *Psychology of Development and History*, New York: Plenum Press, 1976.
- Riegel, K.: „The Dialectics of Human Development“, *American Psychologist*, vol. 31, br. 9, 1976.
- Riegel, Klaus F., Meacham, John A. (ur.): *The Developing Individual in a Changing World*, The Hague, Netherlands: Mouton, 1976.
- Rippey, R. (ur.): *Studies in Transactional Evaluation*, Berkeley, CA: McCutchan, 1973.
- Rudhyar, Dane: *Rhythm of Wholeness*, Wheaton, IL: Theosophical Pub. House, 1983.
- Sabetti, Stephano: *The Wholeness Principle*, Sherman Oaks, CA: Life Energy Media, 1986.
- Said, Hakim Mohammad, Khan, Ansar Zahid: *al-Biruni: His Times, Life and Works*, Karachi: Hamdard Academy, 1981.
- El Sakkakini, Widad: *First Among Sufis: The Life and Thought of Rabia al- Adawiyya, the Woman Saint of Basra*, London: Octagon Press, 1982.
- Saqib, Ghulam Nabi: *Modernization of Muslim Education in Egypt, Pakistan, and Turkey: A Comparative Study*, Lahore: Islamic Book Service, 1983.
- Sardar, Ziauddin (ur.): *The Revenge of Athena: Science, Exploitation, and the Third World*, London: Mansell, 1988.

Bibliografija

- Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975.
- Schuon, Frithjof: *Understanding Islam*, preveo D.M. Matheson, London: Allen & Unwin, 1963.
- Schuon, Frithjof: *The Transcendent Unity of Religions*, preveo Peter Townsend, New York: Pantheon, 1953.
- Scriven, M.: „Objectivity and Subjectivity in Social Research“, u: *Philosophical Redirection for Social Research*, ur. L.G. Thomas, Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Shah, Idries: *The Sufis*, Garden City, NY: Doubleday, 1964.
- Shah, Idries: „Evolution“, u: *Reflections*, Idries Shah, 2. izdanje, Baltimore, MD: Penguin Books, 1971.
- Sharif, M. M. (ur.): *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Wiesbaden, Germany: Harrassowitz, 1963.
- Sherif, Mohamed Ahmed: *Gazali's Theory of Virtue*, Albany, NY: State University of New York Press, 1975.
- Sherman, Robert R., Webb, Rodman B. (ur.): *Qualitative Research in Education: Focus and Methods*, New York: Fainter Press, 1988.
- Siddiqui, M. N.: „Restructuring the Study of Economics in Muslim Universities“, u: *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, Isma'il R. Al-Faruqi i Abdullah Omar Nasseef (ur.), Jeddah: King Abdulaziz University, 1981.
- Simons, Helen: *Getting to Know Schools in a Democracy: The Politics and Process of Evaluation*, London; New York: Falmer Press, 1987.
- Stake, R.: *Evaluating the Arts in Education*, Colombus, O.H.: Charles E. Merrill Publishing Company, 1975.
- Steiner, Rudolf: *The Philosophy of Spiritual Activity: Fundamentals of a Modern View of the World. Results of Introspective Observations According to the Method of Natural Science*, sa njemačkog prevela Rita Stebbing, ur. Paul M. Allen, West Nyack, NY: Rudolf Steiner Publications, 1963.
- Steiner, Rudolf: *Truth and Knowledge: Introduction to 'Philosophy of Spiritual Activity'*, sa njemačkog prevela Rita Stebbing, Paul M. Allen (ur.), 2. izdanje, Blauvelt, NY: Steinerbooks, 1981.
- Steiner, Rudolf: *The Roots of Education: Five Lectures Given in Berne April 13th to 17th, 1924.*, prevela Helen Fox, London: Rudolf Steiner P., 1968. Cit. prema: *The Essential Steiner: Basic Writings of Rudolf Steiner*, Robert A. McDermott (ur.), San Francisco, CA: Harper & Row, 1984.
- Al-Tajir, Mahdi Abdalla: *Bahrain, 1920-1945: Britain, the Shaikh, and the Administration*, London; New York: Croom Helm, 1987.

Bibliografija

- Tarthang, Tulku: *Love of Knowledge*, Berkeley, CA: Dharma Pub., 1987.
- Taylor, Steven J., Robert Bogdan: *Introduction to Qualitative Research Methods: The Search for Meanings*, 2. izdanje, New York: John Wiley, 1984.
- Tesch, Renata: *Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools*, New York: Falmer Press, 1990.
- Thomas, D. (ur.): *Flexible Learning Strategies in Higher and Further, Education*, London: Cassell, 1995.
- Tibawi, A. L.: *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems*, London: Luzac, 1972.
- El Tom, B.: „Education and Society“, u: *Education and Society in the Muslim World*, Mohammad Wasiullah Khan (ur.), Sevenoaks, England, UK: Hodder & Stoughton; Jeddah: King Abdulaziz University, 1981.
- Total, Khalil A.: *The Contribution of the Arabs to Education*, New York: Teachers College, Columbia University, 1926.
- Umaruddin, M.: *The Ethical Philosophy of al-Ghazali*, Aligarh, India: Muslim University, 1962.
- Vahiduddin, S.: „The Qur’anic Vision of God, Man and His Destiny“, *Islamic Culture*, vol. 60, br.1, 1986.
- Wax, Rosalie H.: *Doing Fieldwork: Warnings and Advice*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971.
- White, O.F., McSwain, C.J.: *Beyond Method: Strategies for Social Research*, Gareth Morgan (ur.), Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1983.
- Wightman, W.: *Science and Monism*, London: Allen, 1934.
- Williams, D.: „When is Naturalistic Evaluation Appropriate“, *New Directions for Program Evaluation*, br. 30, juni 1986.
- Wing, R. L.: *The Tao of Power*, Garden City, NY: Doubleday, 1986.
- Wolf, R.: „The Use of Judicial Evaluation Methods in the Formation of Educational Policy“, u: *Educational Evaluation and Policy Analysis*, br. 1, maj-juni, 1974.
- Young, Michael F. D. (ur.): *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education*, London: Collier-Macmillan, 1971.
- Young, R. and Collin, A.: „Career Development and Hermeneutical Inquiry. Part I: The Framework of a Hermeneutical Approach“, *Canadian Journal of Counseling*, vol. 22, br. 3, 1988.
- Al-Zeera, Z.: „An ESP Program as a Communicative Approach to Language Teaching in the College of Health Sciences in Bahrain“, magistarska teza, WIST, Cardiff, Wales, UK: 1981.
- Al-Zeera, Z.: „Evaluation of the Orientation Program at the University of Bahrain: A Socio-cultural Perspective“, doktorska teza, University of Toronto, Canada: 1990.
- Zohar, Danah: *The Quantum Self*, New York: William Marrow & Co., Inc., 1990.

