

*Robert Wittemore*

# IQBALOV PANENTEIZAM

UDK 141.44



## 1.

Ispitajte zapadnjačku filozofiju sa islamskog stajališta i jedna njezina karakteristika je neizbježna: od Talesa do Wittgensteina zapadnjačka filozofija najvećim svojim dijelom redovno je bila uskogrudna, nesnosno parokijalna. Evropski i američki mislioci, koji su na toliko načina raznoliki, zapravo su bili kao jedan, još od vremena svojih grčkih prethodnika po svom provincijskom samopouzdanju da takovrsna ontološka, kosmološka i teološka špekulacija koja je vrijedna njihove pažnje jeste produkt njihove zapadnjačke kulture.

Filozofija sir Muhammeda Iqbala (1877-1938) pruža istaknut primjer u pravi čas. U svijetu modernog muslimanskog mišljenja on stoji sam. Njegova *Obnova vjerske misli u Islamu*<sup>1</sup> ima aspiracije za mjestom sličnom onom koje zauzima al-Ghazalijev *Ihya Ulum al-Din* (Obnova religijskih znanosti). Njegovu filozofsku poeziju brojni muslimanski učenjaci smatraju jednako vrijednim postscriptom *Diwanu* i *Masnevi* Dželaluddina Rumija. U svojoj domovini Pakistanu, te diljem islamskog svijeta, njemu je pružen respekt koji graniči s vremena na vrijeme sa dubokim poštivanjem. I k tomu još ćete uzalud tražiti kroz stranice najvećeg broja moderne evropske i američke filozofije za spomen njegovog imena.<sup>2</sup> On je nepoznat čak i sastavljačima filozofskih rječnika i enciklopedija.

Tamo gdje je Iqbalova filozofija čisto islamska po backgroundu i interesu, takovrsno pomanjkanje pažnje moglo bi se očekivati. Međutim, nije takav slučaj. Tokom godina studija i putovanja po Engleskoj i kontinentu, Iqbal je postao temeljito upućen i uronjen u Zapad i njegovu kulturu. Student McTaggart i Jamesa Warda sa Cambridgea (1905-1908), doktorand iz Münchena, on je obujmio

opseg evropske misli od Platona do Begsona, odbacujući puno kod prvog, apsorbirajući puno od drugog. Nietzsche je ostavio svoj trag na njega, kao što su Wundt, Lotze i William James. Međutim, ovim se ne implicira da je Iqbal tek još jedan Azijata pretvoren u zapadnjačkog eklektika. Jer, Ghazali i Rumi su bili njegovi učitelji, Poslanik i Kur'an su bili njegov stalni izvor inspiracije. U ovom stapanju obrazaca filozofskog i religijskog mišljenja koje je strano jedno drugom leži ono što tvori Iqbalovu "Obnovu" kao postignuće koje posjeduje filozofski značaj koji uveliko transcendirira islamski svijet. Zapravo, Iqbal je dodao još jednu dimenziju tom kosmo-teološkom stajalištu koje je povezano na Zapadu sa takvim imenima kao što su Whitehead, Berdyaev, Montague, Hartshorne i William James. Po mjeri svog doprinosa ovom stajalištu leži trajan filozofski značaj njegovog mišljenja.

## 2.

U srcu Iqbalove filozofije<sup>3</sup> leži egzistencijalističko uvjerenje da je zbilja krajnje neizreciva u pojmovima razuma i znanosti. Ovim se ne negira značaj ovih potonjih. Bez obzira kakvo je stajalište o čovjeku, univerzumu i Bogu, konačno dospijevamo, mora biti, Iqbal smatra, stajalište u kojem su podaci znanosti razjašnjeni, stajalište u kojem je udovoljeno zahtjevima razuma za koherentnošću. K tome još, ispod i iznad stepena znanosti i razuma postoji ono što čovjek poznaje jednostavno zbog toga što to intuitivno osjeća. Postoje, da upotrijebimo Bradleyeve pojmove, međuodnosi i supraodnosi. Postoji shvatanje koje još nije razumijevanje; postoji osjećanje. Zbiljsko je racionalno – i potom neko.

Potom, da li je Iqbalova filozofija išta više od misticizma? Nipošto,

<sup>1</sup> London, 1934.

<sup>2</sup> Jedan istaknuti primjer je Hartshorne & Reesova *Philosophers Speak of God* (Chicago, 1953), str. 294-297.

<sup>3</sup> Pod "Iqbalovom filozofijom" označavam, ukoliko drugačije nije označeno, to stajalište koje je izraženo u filozofskim poemama njegovih kasnijih godina, *Tajnama sopstva* (Asrar-i Khudi), prev. Reynold A. Nicholson (London, 1920); *Tužbalica i odgovor* (Shikwah and Jawab-i Shikwah), prev. Altaf Husain (Lahore, 1954), te njegovo glavno prozno djelo – *Obnova vjerske misli u islamu*. Ograničenje je nužno pošto, kao i sa većinom mislilaca, Iqbalova filozofija obuhvata razvitak od estetskog panteizma koji je karakterističan za njegovu ranu poeziju, i njegov *Razvoj metafizike u Perziji* (London, 1908) do personalističkog panteizma kasnijih radova čije je stajalište ovdje predmet našeg zanimanja da rastumačimo i analiziramo. Za kratak prikaz Iqbalove rane pozicije, vidjeti M.M. Sharif, "Iqbal's Conception of God" (Iqbalova koncepcija Boga), u: *Iqbal as a Thinker* (Lahore, 1944), str. 107-112.



<sup>4</sup> “Za moj razum, ovaj nerazjašniji konačni centar iskustva je temeljna činjenica univerzuma. Čitav život je individualan; ne postoji takva stvar kao univerzalni život.” (*Tajne Sopstva*, str. xvi-xvii)

<sup>5</sup> *Obnova*, str. 44.

<sup>6</sup> “Svijest”, kako je Iqbal shvata, “jeste nešto pojedinačno, pretpostavljeno u svakom mentalnom životu, a ne djelić svijesti, koji uzajamno izvještavaju jedan drugog.” (*Ibid*, str. 96-97)

<sup>7</sup> Fichteanski prizvuci ove koncepcije “sopstva” su očiti u Iqbalovoj poeziji kao, primjerice, ovi reci (187-196) iz *Tajni Sopstva*:

*Oblik postojanja je posljedica Sopstva,  
Sve što vidiš je tajna Sopstva,  
Kada je Sopstvo probudilo svijest,  
Ono je otkrilo univerzum mišljenja.  
Stotine svjetova su skriveni u  
njegovoj biti:*

*Samopotvrđivanje iznosi*

*Ne-sopstvo na svjetlost.*

*Kroz Sopstvo ključ suprotstavljanja  
je postijana u svijetu:*

*Ono zamišlja da je drugačije od sebe.  
Ono od sebe pravi oblike drugih,  
Kako bi multipliciralo zadovoljstvo  
sporenja.*

<sup>8</sup> *Obnova*, str. 97. “Život ega je neka vrsta tenzije uzrokovane egom koji provaljuje okruženje i okruženja koje provaljuje ego. Ego ne stoji izvan ovog područja uzajamne provale. On je prisutan u njemu kao izravna energija i oblikovan je i discipliniran svojim vlastitim iskustvom.” (*Ibid*).

<sup>9</sup> “Mentalni život je teleološki u smislu da, dok ne postoji udaljeni cilj prema kojem se krećemo, postoji progresivno formiranje svježih ciljeva, svrha i idealnih skala vrijednosti kako se proces života razvija i širi.” (*Ibid*, str. 52).

<sup>10</sup> “Potom, na analogiji našeg iskustva svijesti, univerzum je kreativno kretanje. Međutim, kako možemo opaziti kretanje neovisno od konkretne stvari koja se kreće? Odgovor je da je pojam ‘stvari’ derivativan. Možemo izvesti kretanje iz nepokretnih stvari.” (*Ibid*, str. 48).

<sup>11</sup> *Ibid*, str. 98.

<sup>12</sup> *Ibid*, str. 30.

ako pod “mističkim” podrazumijevate onog koji ne priznaje upotrebu razuma i znanstvene građe. Iqbal nije ni više ni manje mistik nego što su to Hegel, Bradley, Whitehead ili Berdyaev, jer on, poput njih, pronalazi neke aspekte ovog univerzuma izražajnim samo u jeziku metafore ili poezije. Nalik ovim (zapadnjačkim) misliocima, on jednako tako smatra Zbilju u nekom pogledu iracionalnom, karaktera koji niti može biti objašnjen, niti ispričan. Ukoliko želimo primjer, moramo, Iqbal bi to dokazivao, samo gledati unutar tog beskonačnog centra iskustva koje je denominirano riječima “sopstvo” ili “duša”. Psihijatar, bihejviorista, mistik, svi ne podbacuju u pokušaju da objasne ovo, zasad, nerazjašnivo. Uz to, za svakog čovjeka njegovo “sopstvo” je temeljna činjenica univerzuma.<sup>4</sup> Uz samo ovo da li ijedna filozofija ispravno započinje, a Iqbalova filozofija nije izuzetak: “...moja percepcija stvari koja me izaziva je površna i izvanjska; međutim, moja percepcija moga sopstva je unutarnja, intimna i duboka. Prema tome slijedi, da svjesno iskustvo je onaj privilegirani slučaj postojanja u kojem smo u apsolutnom kontaktu sa Zbiljom, a u analizi ovog privilegiranog slučaja je vjerovatno da baci obilje svjetlosti na vrhovno značenje postojanja.”<sup>5</sup>

Potom, što je ovo “sopstvo” s kojim započinjemo? Iqbal smatra da ovo nije stvar, materijalna po prirodi, koja je opisiva u pojmovima morfologije materije. Ovo nije skolastička duša-supstancija. Niti se, s druge strane, može shvatiti kao puki niz psihičkih stanja, strujanje svijesti.<sup>6</sup> Ovo je radije nešto što, dok pravilno ocjenjuje Stalno i Prolazno, ne karakterizira epifenomen drugog.<sup>7</sup> Ono je, jednom riječju, *ego*.

Ovim se ne implicira da ego treba posmatrati kao nešto iznad što iskušavamo, jer “unutarnje iskustvo je ego u djelovanju”.<sup>8</sup> Sama bit egocentričnosti

je izravna svrha,<sup>9</sup> kreativno kretanje,<sup>10</sup> djelovanje. “Stoga moja zbiljska osobnost nije stvar, ona je čin. Moje iskustvo je samo niz činova, koji uzajamno ukazuju jedan na drugog, i drže se na okupu kroz jedinstvo izravne svrhe. Čitava moja zbiljnost leži u izravnom stavu. Ne možete me opaziti poput stvari u prostoru, ili niza iskustava u vremenskom poretku; morate interpretirati, shvatiti i procijeniti me po mojim sudovima, po mojoj volji, stavovima, ciljevima i aspiracijama.”<sup>11</sup> Ovdje volja i intelekt, razum i ego koincidiraju, jer razum (ili misao) je ego motren kao ‘potencija’ koja formira samo biće njegovim materijalom. Otuda posmatrana misao ili ideja nije strana izvornoj prirodi stvari; ona je njihovo krajnje tlo i tvori samu bit njihovog bića, unoseći se u njih od početka njihove karijere i inspirirajući njihov hod naprijed ka nezavisnom cilju.”<sup>12</sup>

Ono što zovemo prirodom nije ništa drugo nego ego kao događaj i čin. Da je ovo tako postaje jasno kada pogledamo na ovu koncepciju sopstva (ega, razuma) u svjetlu tradicionalnog razum – tijelo problema. Iqbal smatra Spinozino i Descartesovo rješenje jednako neadekvatnim.

Paralelizam i interakcija su oboje nezadovoljavajući... Vidjeli smo da tijelo nije stvar koja je situirana u apsolutnoj praznini; ono je sistem događaja i činova. Sistem iskustava koji nazivamo duša ili ego jednako tako je sistem činova. Ovo ne odstranjuje distinkciju duše i tijela; ovo ih samo dovodi bliže jedno drugom... Tijelo je akumulirana akcija ili navika duše; te je kao takvo neodvojivo od nje. Ono je stalni element svijesti koji se, u pogledu ovog stalnog elementa, pojavljuje izvana kao nešto stabilno. Kada potom ima važnost? Kolonija ega nižeg poretka iz kojeg izranja ego višeg poretka, kada

njihovo udruženje i interakcija dosegnu određeni stepen koordinacije.<sup>13</sup>

U Iqbalovom univerzumu ne postoji takva stvar kao "čisto fizički stepen u smislu posjedovanja materijalnosti, elementarno nesposoban da razvije kreativnu sintezu koju nazivamo život i razum".<sup>14</sup> Kako kod Whiteheada, jednako tako kod Iqbala, filozofija prirode postaje filozofija organizma, postaje panpsihička evolucija u kojoj priroda treba da se "shvati kao živi, uvijek rastući organizam čiji rast ne posjeduje konačne izvanjske granice".<sup>15</sup> Kao kod Whiteheada, jednako tako i kod Iqbala, priroda tako shvaćena nije jednostavno slijepa, nesvrhovita životna snaga. Kao jedinstvo, kao ego u akciji, ona je potpuno teleološka, ali ne u smislu fiksiranog plana.

Svjetski proces, ili kretanje univerzuma u vremenu, jasno je bez svrhe, ako pod svrhom označavamo očekivani konačni cilj – vrlo daleku fiksiranu destinaciju prema kojoj se sve stvoreno kreće. Obdariti svjetski proces svrhom u ovom smislu znači lišiti ga njegove originalnosti i njegovog kreativnog karaktera... On je svrhovit samo u ovom smislu koji je selektivan po karakteru – i dovodi se do neke vrste sadašnjeg ostvarenja kroz aktivno održavanje i dopunu prošlosti. Za moj razum ništa nije čudnije kur'anskom nazoru od ideje da je univerzum vremenito izrađivanje unaprijed stvorenog plana. I kao što sam već istaknuo, univerzum je, sukladno Kur'anu, izložen povećanju. To je rastući univerzum, a ne već dovršeni proizvod kojeg je napustila ruka njegovog gospodara stoljećima ranije i sada leži rastegnut u prostoru kao mrtva masa materije za koju je vrijeme ništa, i dosljedno ništa.<sup>16</sup>

Prema tome, da li shvaćamo univerzum kao pomanjkanje božanstva? Nipošto! "Kretanje života, kao organski

rast, uključuje progresivnu sintezu njegovih različitih stepena. Bez ove sinteze on je prestao biti organski rast. On je određen konačnim ciljevima, a prisustvo konačnih ciljeva znači da je prožet inteligencijom."<sup>17</sup> Na stepenu kosmičkog jedinstva ova inteligencija se mora zamisliti kao Vrhovno Sopstvo,<sup>18</sup> Božanski Ego. Imanentan po prirodi,<sup>19</sup> izvor ovog nastanka je, po riječima Kur'ana, "prvi i posljednji, vidljivi i nevidljivi". Ono što nazivamo prirodom je samo prolazni trenutak u njegovom životu.<sup>20</sup> Poznavati prirodu znači posjedovati znanje o njezinom ponašanju.<sup>21</sup> Kao karakter je za ljudsko sopstvo, a tako je i priroda za ovo Božije Sopstvo. "U slikovitom opisu Kur'ana, ona (priroda) je običaj Božiji."<sup>22</sup>

Prema tome, Zbilja je suštinski duhovnog karaktera. Ali, naravno, postoje stepeni duhovnog... Koncipirao sam Vrhovnu Zbilju kao Ego; i sada moram pridodati da iz Vrhovnog Ega proizlaze samo ega. Kreativna energija Vrhovnog Ega, u kojem su djelo i misao identični, funkcioniše kao ego-jedinstva. Svijet, u svim svojim detaljima, od mehaničkog kretanja onog što nazivamo i atom energije do slobodnog kretanja misli u ljudskom egu, jeste samootkrivanje 'Veliki sam'. Svaki atom Božije energije, ma kako nizak na skali postojanja, jeste ego. Međutim, postoje stepeni u izražavanju egocentričnosti.

Kroz čitavu skalu bića protječe postupno rastuća nota egocentričnosti sve dok ne dosegne svoje savršenstvo u čovjeku.<sup>23</sup>

Naravno, kosmološki problem ovdje je odnos ograničenog ega prema Vrhovnom Egu, psihe prema Svepsihi. Prema Iqbalovim riječima, "istinsko pitanje na koje pozivamo da odgovorimo jeste ovo: da li se univerzum konfrontira sa Bogom kao Njegovim 'drugim', uz prostor koji posreduje između Njega i univerzuma?"<sup>24</sup>

<sup>13</sup> *Ibid*, str. 100. Usp. također: "Fizički organizam – ta kolonija pod-ega kroz koju dublji Ego konstantno djeluje na mene, i otuda mi dopušta da izgradim sistemsko jedinstvo iskustva. Da li su onda duša i njezin organizam dvije stvari u Descartesovom smislu, neovisni jedno od drugog, iako na neki misteriozan način ujedinjeni? Sklon sam misliti da je hipoteza o materiji kao neovisnom iskustvu savršeno bezrazložna." (*Ibid*, str. 98).

<sup>14</sup> *Ibid*, str. 101. Usp. također: "Međutim, istina da je materija duh u referenci prostor – vrijeme. Jedinstvo nazvano čovjek je tijelo kada gledate na njega kako djeluje u pogledu onog što smo nazvali izvanjski svijet; ovo je razum ili duša kada je gledate kako djeluje u pogledu konačnog cilja i ideala takovrsnog djelovanja... Vrhovna Zbilja, sukladno Kur'anu, jeste duhovnog karaktera i njezin se život sastoji u njezinoj temporalnoj aktivnosti. Duh pronalazi svoje mogućnosti u prirodnom, materijalnom, sekularnom... Ne postoji takva stvar kao što je profani svijet. Sva ova beskrajnost materije tvori okvir za samozabiljavanje duha." (*Ibid*, str. 147).

<sup>15</sup> *Ibid*, str. 54. Međutim, važno je primijetiti da inspiracija za Iqbalovo panpsihičko nije bilo koji zapadnjački mislilac, već radije slavni perzijski mistik Rumi. Iqbal to priznaje u *Obnovi*, navodeći opširno i s očitim odobravanjem iz Rumijeve *Mathnavije*. Vidjeti posebno: str. 115 i naredne.

<sup>16</sup> *Ibid*, str. 52.

<sup>17</sup> *Ibid*, str. 49-50.

<sup>18</sup> "...vrhovna Zbilja je racionalno usmjeren kreativni život. Interpretirati ovaj život kao ego ne znači oblikovati Boga na sliku čovjeka. Ovo jedino znači prihvatiti prostu činjenicu iskustva da život nije bezobličan fluid, već organizirano principijelno jedinstvo." (*Ibid*, str. 58).

<sup>19</sup> *Ibid*, str. 101

<sup>20</sup> *Ibid*, str. 53.

<sup>21</sup> *Ibid*, str. 54.

<sup>22</sup> *Ibid*.

<sup>23</sup> *Ibid*, str. 67-68.



Iqbalov odgovor je nekvalificirano “ne”. “Univerzum se ne može posmatrati kao neovisna zbiljnost koja stoji suprotstavljena Njemu.”<sup>24</sup> “Univerzum... nije ‘drugi’ koji postoji *per se* u opoziciji prema Bogu. Samo kada gledamo na čin stvaranja kao specifičan događaj u životnoj historiji Boga, univerzum se pojavljuje kao neovisni ‘drugi’. Sa stajališta sveuključivog Ega ne postoji ‘drugi’. U Njemu misao i djelo, čin spoznavanja i čin stvaranja su identični.”<sup>26</sup>

Znanstveno opravdanje za takovrsno stajalište Iqbal smatra da leži u samoj teoriji relativiteta. On primjećuje u svom eseu *Sopstvo u svjetlu relativiteta* kako “ne možemo konstruirati da sveprisutno vanjsko svojstvo znači posve-mašnu neovisnost ili apsolutnost onog što se pojavljuje kao izvanjsko sopstvu. Takovrsna interpretacija bi kontradikturala samom principu koji razotkriva njegovu relativnost. Potom, ako je po principu relativnosti, predmet koji konfrontira subjektu zbiljski relativan, *tamo mora postojati sopstvo za koje ono prestaje postojati kao konfrontirajući ‘drugi’*. Ovo sopstvo mora biti neprostorno, nevremensko – Apsolut, za koje ono što je izvanjsko mora prestati postojati kao izvanjsko... Potom, za Apsolutno Sopstvo univerzum nije zbiljnost koja mu se konfrontira kao Njegov ‘drugi’; on je samo prolazna faza Njegove svijesti, prolazni trenutak Njegovog beskonačnog života. Einstein je posve u pravu kada kaže da je univerzum konačan, ali bezgraničan. On je konačan zbog toga što je prolazna faza... Božije ekstenzivne beskonačne svijesti i bezgraničan zbog toga što je stvaralačka Božija snaga intenzivno beskonačna. Kur’anski način izražavanja iste istine je da je univerzum izložen povećanju.”<sup>27</sup>

Ovim se kaže da je Sam Bog izložen povećanju. “Budućnost sigurno pred-postoji u organskoj cjelini Božijeg stvaralačkog života, međutim, ona

postoji kao otvorena mogućnost, ne kao fiksirani poredak događaja s određenim nacrtima.”<sup>28</sup>

Da li je Bog nesavršen? Ako je “savršenstvo” spriječilo rast odgovor bi mogao biti “da”. Međutim, “savršenstvo” ne treba biti tako pojmljeno. Promjena u smislu kretanja od nesavršenstva ka relativno savršenom stanju nije, Iqbal to dokazuje,<sup>29</sup> jedini mogući oblik života. Stvaralačko Sopstvo u bilo kojem trenutku Svog postojanja posjeduje totalno postignuće univerzuma, zato je ispravno nazvano “savršenim”. Ako se stvaranje nastavlja, budućnost je otvorena, univerzum se razvija, onda savršen, onaj koji nadmašuje sve druge po tome što uključuje unutar samog sebe čitav Bitak i vrijednost, može i mora nadmašiti samog sebe.<sup>30</sup>

Da li je Bog beskonačan? Ako pod “beskonačnošću” mislite na bezgraničnu golemost u prostoru, neizmjerljivo protezanje serijskog vremena, Iqbalov odgovor je “ne”.

Bog ne može biti koncipiran kao beskonačni u smislu prostorne beskonačnosti. U stvarima duhovne procjene sama golemost se smatra nevažnom... Prostor i vrijeme su mogućnosti ega, tek djelomice zazbiljenog u obliku našeg matematičkog prostora i vremena. Ponad Njega i odvojeno od Njegove stvaralačke aktivnosti, ne postoji vrijeme ni prostor koji bi Ga zaključali u ukazivanju na druga ega. Prema tome, Vrhovni Ego nije u smislu prostorne beskonačnosti, niti konačnosti u smislu prostorno vezanog ljudskog ega čije ga tijelo ograničava u ukazivanju na druga ega. Beskonačnost Vrhovnog Ega se sastoji u beskonačnim unutarnjim mogućnostima Njegove riječi, Božije beskonačnosti koja je intenzivna, kako nam je poznato, samo je djelomičan izraz. Jednom riječju, Božija beskonačnost je intenzivna. Ona uključuje beskonačni niz, ali to nije taj niz.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 62.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 73.

<sup>27</sup> Bashir Ahmad Dar, *A Study in Iqbal's Philosophy* (Lahore, 1944), str. 397-398.

<sup>28</sup> *Obnova*, str. 75, usp. također: “Postupno putujem iz haosa u kosmos i mi smo pomagači u ovome postignuću.” (*Tajne sopstva*, str. xvii); “Univerzum nije završen čin: on je još uvijek u oblikovanju. Ne postoji cjelovita istina o univerzumu, jer univerzum još nije postao ‘cjelina’.” (*Ibid.*, str. xvii).

<sup>29</sup> *Obnova*, str. 57.

<sup>30</sup> Logiku ovog stajališta je najopširnije i najuvjerljivije dokazivao Charles Hartshorne u svom djelu *Man's Vision of God* (Čovjekova vizija Boga), te u svom eseju “The Logic of Panentheism” (Logika panenteizma) u: *Philosophers Speak of God* (Filozofi govore o Bogu) (Vidjeti posebno: str. 506-08).

<sup>31</sup> *Obnova*, str. 61. Usp. također: “Istinska beskonačnost ne znači beskonačno protezanje koje ne može biti pojmljeno bez obuhvatanja svih dostupnih protezanja. Njegova priroda se sastoji u intenzitetu, a ne protezanju; a u trenutku u kojem fiksiramo naš pogled na intenzitet, počinjemo shvatati da ograničeni ego mora biti *različit*, iako ne *izoliran*, od Beskonačnog.” (*Ibid.*, str. 112).

To nije taj niz zbog toga što za Iqbala, kao i za Bergsona, vrijeme nije serijsko protjecanje, već čisto trajanje,<sup>32</sup> “organska cjelina u kojoj prošlost nije ostavljena iza, već se kreće skupa i djeluje u sadašnjosti”.<sup>33</sup> Da li je onda Bog u vremenu? Stavite, to vrijeme koje je poput prostora, poput promjene, poput same prirode, funkcija je Božijeg karaktera. Jer, Bog kao Vrhovni (Apsolutni) Ego, kao što smo to vidjeli, jeste cjelokupna Zbilja.

On nije smješten tako da zauzme stajalište o stranom univerzumu: dakle, faze Njegovog života su u potpunosti određene iznutra. Prema tome, promjena u smislu kretanja od nesavršenog ka relativno savršenom stanju, ili obrnuto, očito je neprimjenjiva na Njegov život. Dublji uvid u naše iskustvo svijesti pokazuje da pod pojavom serijskog trajanja postoji istinsko trajanje. Vrhovni Ego postoji u čistom trajanju gdje promjena prestaje biti niz različitih stajališta, i otkriva svoj istinski karakter kao kontinuirano stvaranje.

Za Stvaralačko Sopstvo promjena ne može biti nesavršenstvo. Savršenstvo stvaralačkog sopstva sastoji se, ne u mehanicistički pojmljenoj nepokretnosti... Ono se sastoji u široj osnovi Njegove stvaralačke aktivnosti i beskonačnom okviru Njegove kreativne vizije. Božanski život je samoraskrivanje, a ne slijeđenje ideala koji se treba dosegnuti. ‘Još-ne’ čovjeka zbilja znači slijeđenje i može značiti neuspjeh; ‘još-ne’ Boga označava neiscrpno zazbiljavanje beskonačnih stvaralačkih mogućnosti Njegovog bića, koje ne mijenja svoju potpunost kroz čitav proces.<sup>34</sup>

Sa stajališta čistog uma ovo se može činiti tako da se ovdje bavimo tek jednom od vrsta panteizma. Zbilja, sam Iqbal dopušta panteizam da bude neizbježan rezultat čisto intelektualnog stajališta o životu.<sup>35</sup> Uz to, ako se

Iqbalov Bog posve može identificirati sa kur’anskim Allahom – a takvim Ga Iqbal namjerava predstaviti – koncepcija koja je razvijena iznad ne može, vjerovatno, biti panteistička. Kako onda da se “neizbježni rezultat” izbjegne? Odgovor na ovo pitanje je istodobno odgovor na pitanje kako možemo početi znati Boga.<sup>36</sup> Kako to Iqbal shvata, jedini mogući odgovor na ovo pitanje je onaj da znamo Boga pomoću intuicije,<sup>37</sup> koji se treba shvatiti ne kao kvalitativna sposobnost spoznaje koja je odvojiva od razuma ili percepcije, već radije kao kvalitet koji je implicitan u spoznaji na svakom stepenu. Otuda, dok je intuicija osjećaj, ovim se ne implicira da je ona čisto subjektivna, jer kao što su Bradley i Whitehead pokazali, sam osjećaj otkriva spoznajni sadržaj. Kako bismo uvidjeli da je ovo tako moramo, Iqbal sugerira, samo promišljati o karakteru naše spoznaje našeg vlastitog sopstva. I pošto je ono na stepenu ograničenog sopstva tako je na svim stepenima. Čovjek napreduje u intuiciji iz otkrića sopstva za svijest o životu kao centralizirajući ego,<sup>38</sup> napreduje konačno za intuitivno iskustvo Boga kao univerzalne, ujedinjujuće, teličke (svrhovite) moći. Za Iqbala, kao i za Ibn ‘Arabija, “Bog je zamjetljiv; svijet je koncept”<sup>39</sup>; za Iqbala, kao i za Bergsona, Bradleya i Whiteheada, Vrhovno je znano jer se osjeća, vjeruje jer je intuirano. Strogo govoreći, iskustvo koje vodi ovoj *gnozi* nije konceptualno savladiva intelektualna činjenica; ovo je životna činjenica, stajalište koje je nastalo na unutarnjoj biološkoj transformaciji koja se ne može uhvatiti u mrežu logičkih kategorija.<sup>40</sup> Whitehead ovo naziva “transmutacijom”. Za Bradleya ovo je ono što označavamo u kazivanju o transformaciji koja je uključena u prolazak od relacijskog do suprarelacijskog stepena iskustva. Ma kako ga imenovali, ono je, ni manje ni više, taj kvalitet iskustva

<sup>32</sup> “Osobno, čini mi se da je vrijeme suštinski element u Zbilji. Međutim, zbiljsko vrijeme nije serijsko vrijeme prema kojem je distinkcija prošlosti, sadašnjosti i budućnosti suštinska; to je čisto trajanje, tj. promjena sa slijedom... Serijsko vrijeme je čisto trajanje uništeno mišljenjem – nekom vrstom sredstva putem kojeg Zbilja izlaže svoju neprestanu stvaralačku aktivnost kvantitativnom mjeranju. U ovom smislu Kur’an kaže: ‘On uvodi noć u dan i dan u noć...’ (Al-Hadid, 6) (*Ibid*, str. 55-56).

<sup>33</sup> *Ibid*, str. 47.

<sup>34</sup> *Ibid*, str. 57.

<sup>35</sup> *Ibid*, str. 58.

<sup>36</sup> “Skolastička filozofija je iznijela tri argumenta za postojanje Boga. Ovi argumenti, poznati kao kosmološki, teleološki i ontološki, obuhvataju zbiljsko kretanje mišljenja u njegovoj potrazi za Apsolutom. Međutim, što se tiče logičkih dokaza, bojim se da su oni otvoreni nizu kritika i da nadalje iznevjeravaju dobro površnu interpretaciju iskustva.” (*Ibid*, str. 27). Razlog za njihov neuspjeh, sa Iqbalovog stajališta, jeste taj da “oni posmatraju ‘misao’ kao djelovanje koje izgrađuje stvari izvane. Ovo stajalište o mišljenju daje nam puki mehanizam u jednom slučaju, i stvara nepremostiv jaz između idealnog i realnog u drugom.” (*Ibid*, str. 29). Precizno zbog ovog jaza između idealnog i realnog ne možemo dopustiti da svi skolastički oblici argumentacije za Boga moraju uključivati element prostornosti.

<sup>37</sup> Za detaljan prikaz Iqbalove koncepcije intuicije, vidjeti: Ishrat Hasan Enver, *The Metaphysics of Iqbal* (Lahore, 1944), str. 19 i naredne.

<sup>38</sup> *Obnova*, str. 58. Usp. također: “Svjetojni život intuitivno vidi svoje vlastite potrebe, a u kritičnim trenucima definira svoj vlastiti pravac.” (*Ibid*, str. 140).

<sup>39</sup> *Ibid*, str. 173.

<sup>40</sup> *Ibid*.



<sup>41</sup> Iqbal definira religiju kao "promišljen poduhvat da se shvati vrhovni princip vrline te time da se reintegriraju snage naše vlastite personalnosti". (*Ibid*, str. 178-79). Tako definirana, religija "u svojim višim manifestacijama nije dogma, nije svećenstvo, niti ritual". (*Ibid*, str. 178). "Religija nije odsječno pitanje, niti je samo mišljenje, niti puki osjećaj, niti puko djelovanje; ona je izraz cjelokupnog čovjeka." (*Ibid*, str. 2). "Krajnji cilj religijskog života je obnova ograničenog ega kroz njegovog dovođenje u dosluh sa vječnim životnim procesom, i otuda mu pridavanje metafizičkog statusa o kojem posjedujemo samo parcijalno razumijevanje u poluzagušljivoj atmosferi našeg sadašnjeg okruženja." (*Ibid*, str. 183).

<sup>42</sup> *Ibid*, str. 27-28.

<sup>43</sup> *Ibid*, str. 67-68.

<sup>44</sup> *Funk and Wagnall's Unabridged Standard Dictionary*. Panenteizam kako je ovdje opisan razlikuje se od teizma po tome što: (1) ostavlja otvorenim pitanje da li se Boga poima kao personalnog (teističko stajalište), ili nepersonalnog, ili apersonalnog, ili (2) ostavlja otvorenom definiciju "osobe", pretpostavljajući da je Bog definiran kao takav.

<sup>45</sup> Komentirajući stajalište koje je izložio Farnell u svojim Gifford predavanjima o Božijim atributima, Iqbal primjećuje da bismo "međutim, mogli kazati da historija religijskog mišljenja otkriva različite puteve izmicanja iz individualističke koncepcije vrhovne Zbilje koja se shvata kao neki neodređeni, golemi i šireći kosmički element, kao što je svjetlost. Ovo je stajalište koje je zauzeo Farnell... Slažem se da historija religije otkriva načine mišljenja koje stremlje prema panteizmu; međutim, usudujem se misliti da što se tiče kur'anske identifikacije Boga sa svjetlošću, Farnellovo stajalište nije ispravno... Osobno, mislim da opis Boga kao svjetlosti, u objavljenoj jevrejskoj, kršćanskoj i islamskoj literaturi sada mora biti drukčije interpretiran... Dakle, metafora svjetlosti kako je primijenjena na Boga, prema stajalištu moderne spoznaje, mora biti uzeta tako da sugerira Apsolutnost Boga, a ne *Njegovu* Posvudašnjost, koja se lahko pruža panteističkoj interpretaciji." (*Obnova*, str. 60-61).

<sup>46</sup> *Ibid*, str. 187; usp. također: str. 91, 94.

<sup>47</sup> Ishrat Hasan Enver, op. cit, str. 72.

koji vodi sopstvo ponad intelektualnog sa svojim neizbježnim panteizmom da se upotpuni u posjedovanju tog stajališta koje je, za Iqbala, religija.<sup>41</sup> Početi shvatiti značenje i značaj ovog religijskog stepena iskustva je, Iqbal smatra, shvatiti jednom zauvijek neadekvatnosti panteizma kao teološkog opisa.

Vidjeli smo da za Iqbala odnos konačnog prema Beskonačnom Egu je onaj u kojem "istinski beskonačno ne isključuje konačno", već radije "obuhvata konačno bez brisanja njegove konačnosti", i tako radeći objašnjava i opravdava svoje biće<sup>42</sup> – kojim se kaže da je "svijet u svim svojim detaljima, od mehaničkog kretanja onog što nazivamo atom materije do slobodnog kretanja misli u ljudskom egu, samoraskrivanje onog 'Veliki jesam'".<sup>43</sup> Iskazano na bilo koji način, jasno je da Iqbal ne namjerava da kaže da bi Beskonačno trebalo posmatrati kao apstraktni totalitet konačnosti. U oba oblika, pojam jedinstva koji transcendiraju njegove dijelove je jasno impliciran. Ukratko, Iqbalova koncepcija nije panteizam već panenteizam, podrazumijevajući pod ovim drugim "učenje da svijet nije identičan sa Bogom (panteizam), niti odvojiv od Boga (deizam), već u Bogu (teizam), koji ga u Svojoj božanskoj naravi transcendiraju".<sup>44</sup>

Kako bismo potvrdili ovo moramo pogledati središnju poziciju koju je zauzeo u Iqbalovoj misli pojam individualnog. Ni na jednom mjestu u svojoj filozofiji Iqbal uistinu ne opisuje Apsolut u pojmovima bezobličnog totaliteta.<sup>45</sup> Bog je uvijek "Vrhovni Ego", "Stvaralačko Sopstvo", "Svepsiha". Što se tiče karaktera ograničenog, opis je potpuno u pojmovima sopstava ili ega. Ukazivanje je uvijek pluralnog karaktera. Čak u svome učenju o transformiranju (transmutaciji) Iqbal je na mucu da naglasi svoje uvjerenje da individualno ni u vremenu niti u vječnosti nije izgubljeno u Bogu. "Kraj potrage ega

nije emancipiranje od ograničenosti individualnosti; ovo je, s druge strane, preciznija njegova definicija."<sup>46</sup>

Zbog toga što je individualnost pluralna, ovo učenje ne može biti panteističko; jer izvan Boga ne postoji individualno, nema ništa, a deizam je besmislen. Ona je teistična do stepena da individualnost konotira personalnost. Ona je panenteistična zbog toga što prema njoj Bog kao individualno, ne drugi od univerzuma koji je Njegovo fizičko biće, jeste više od zbira egā i sub-egā od kojih je sastavljen univerzum. Za one koji su dosad slijedili izlaganje, ovaj interes da se Iqbalovo stajalište uspostavi kao panenteizam može se činiti kako graniči sa tim da krnji očito. Uz to, takovrsno pretjerano rasprezanje je nužno samo zbog toga što je barem jedan interpretator Iqbalove misli smatrao prikladnim da se zaniječe da je Iqbalovo stajalište panenteizam pošto "ili Vrhovni Ego čuva ograničena ega u Svojoj Imaginaciji; ili ih On čuva u Svome Biću. Prva alternativa je panenteistička. Iqbal je ne bi branio, jer ona nije opravdana činjenicama našeg iskustva našeg vlastitog sopstva. Ljudski ego, ako se posmatra kao kreacija samo Božije imaginacije, bio bi beživotan i ništa više doli imaginaran."<sup>47</sup> Ako je ovo ono što panenteizam zaista označava onda moramo, smatram, dopustiti osnovanost ovog argumenta. Međutim, uz svo poštovanje prema autoru, moglo bi se učiniti da je ovdje gadno stvorio pogrešnu predodžbu o značenju ovog pojma. Ma kako raznoliko on bio definiran, panenteizam nikada nije označavao samo čuvanje ograničenog u Božijoj imaginaciji. Barem nijedan panenteista filozofskog statusa nikada nije tako tvrdio. Naravno, smatrati da Bog (prije stvaranja) posjeduje ograničeno u Svojoj imaginaciji koje, nakon stvaranja, On jednako tako čuva u Svome biću, ortodoksno je učenje za bilo kojeg teistu koji ostaje pri dogmi o stvaranju *ex nihilo*. Međutim, ne čini se da Iqbal prihvata

ovu dogmu,<sup>48</sup> a definirati panenteizam kao čuvanje ograničenog u Božijem biću čini se tek alternativnim načinom izražavanja definicije koju smo već usvojili.<sup>49</sup> Ukoliko je to tako, onda Enverov sažetak Iqbalove koncepcije Božijeg odnosa i univerzuma precizno izražava to stajalište za koje smo zainteresirani da prikazemo, tj. moramo smatrati da Vrhovni Ego čuva ograničena ega u Svome vlastitom Biću bez brisanja njihovog postojanja. Vrhovna Zbilja mora biti posmatrana kao priroda sopstva. Ali nadalje ovo sopstvo ne leži odvojeno od univerzuma, kao da je odvojeno prostorom koji leži između Njega i nas samih. Dakle, Vrhovno Sopstvo nije transcendentno, kako su shvatali antropomorfički teisti. Ono je imanentno, jer On shvata i obuhvata čitav univerzum. Međutim, On nije imanentan u smislu panteista tradicionalne vrste, jer je On personalna, a ne impersonalna zbiljnost... On je ukratko i imanentan i transcendentan, i uz to ni jedan ni drugi. I imamnencija i transcencijacija su istina o Vrhovnoj Zbilji. Međutim, Iqbal naglašava transcencijaciju Vrhovnog Ega umjesto Njegove imanencije.<sup>50</sup>

### 3.

Ujediniti u jednom kretanju Apsolut kosmologije sa Osobom monoteizma je, kao što je to James Ward primijetio, problem za filozofe XXI stoljeća. Sve u svemu, oni su ga izbjegavali – neki, poput Hegela, Bradleya i Alexandera, kroz naglašavanje Apsoluta do stvarnog isključenja Osobe; drugi, kao što su skolastici i kršćanski egzistencijalisti, kroz veličanje Osobe do stepena iznad kojeg su filozofi dopuštali da bi koherentan umski pristup mogao odobriti. Mala grupa – Berdyaev, Whitehead, Hartshorne, imena su koja mi padaju na pamet – susreli su se izravno s ovim problemom. Ovoj posljednjoj grupaciji sada moramo pridodati Iqbalovo ime.

U nekom smislu, zadaća koju je Iqbal samom sebi postavio je čak i teža od one koju su pokušali na izrazit način

spomenuti mislioci, budući da je Iqbal tražio da postigne ne samo puku personalizaciju Apsoluta, već da to učini na takav način da iskaže svoju koncepciju tačnom po karakteru i duhu za kur'anska učenja. Jer je islamom, poput kršćanstva, stoljećima dominirao dogmatski skolasticizam, i ovaj je poduhvat unekoliko veće poteškoće nego što je trebao biti. Stoga, za Iqbala, kao i za mnoge zapadnjačke filozofe i teologe, bilo kakvo oživljavanje religije mora započeti sa priznanjem da je skolastički nazor, daleko od konstituiranja božanski sankcionirane istine, radije filozofska luđačka košulja koje se religija mora odreći ukoliko želi živjeti. Primijenjeno na islam, ovo označava panenteističku reinterpretaciju kur'anskih učenja, i kroz svoje djelo Iqbal se zanimao da pokaže da ovo učenje nije jednostavno harmonično sa "obnovom", već je zapravo zahtijeva. On smatra da ovo postaje jasno kada se zaustavimo da razmotrimo prirodu i karakter Osobe predviđene Kur'anom u jukstapoziciji sa stajalištem o Bogu koje je razloženo iznad.

Potom, da Vrhovni Ego mora biti Osoba evidentno je iz implikacija same Iqbalove kosmološke sheme. Ako je univerzum konstituiran kao da se sastoji u beskonačnosti pod-egā koji su ujedinjeni u ega, koji su sa svoje strane ujedinjeni u sveuključivi ego, onda nema smisla kazivati o ovom posljednjem kao jednostavnoj sveprožimajućoj životnoj snazi, jer život, uzet kao da oblikuje oblik ega, implicira individualnost samim ovim činom, i ovo je tako ukoliko smo gledali na ego kao ograničenu ili sveuključivu beskonačnost. Ako je Bog Ego, Sopstvo, Bog je Osoba.

Toliko bismo mogli dopustiti. Međutim, sama srijeda ovog pitanja ostaje da se razriješi pošto nije posve samoočito da je Iqbalova ideja "Osobe" i ona kur'anska jedna te ista. Jer, dok se čini da se učenjaci, muslimani i nemuslimani jednako, manje ili više slažu da se o Allahu misli kao operativno imanentnom i konkretnom u ovom svijetu, sunijska ortodoksija i sami kur'anski jezik opisuju

<sup>48</sup> Suzdržanost *jeste* nužna, budući da dok Iqbal prihvata učenje o "kontinuiranom stvaranju" (*Obnova*, str. 47-49, 97-98), za koje tvrdi da je u bitnom islamskog karaktera (*Ibid*, str. 131), dvojbena je da li bi islamska ortodoksija, koja prihvata stvaranje *ex nihilo*, smatrala ova dva učenja spojivim. Na ovom mjestu vjerovatno bi bilo uputno kazati da je Iqbal rekonstruirao islamsku religijsku misao unekoliko opširnije nego što bi pravi arhitekti mogli sebi dopustiti da priznaju.

<sup>49</sup> Vidjeti iznad, str. 72.

<sup>50</sup> Enver, op. cit, str. 72-73.





Boga Stvoritelja i nebeske i zemaljske hijerarhije koje se, uzete doslovce, čine daleko udaljenim od Iqbalovog Stvaralačkog Sopstva u procesu. Da li se onda Kur'an uzima doslovno? Iqbal bi volio kazati da se ne uzima, jer kao u kršćanstvu, jednako tako i ovdje, pretpostavka mogućnosti bilo kakve pomirbe između svetog teksta i filozofije je da se sveti tekst ne treba, zbilja ne može, shvatiti u svim dijelovima u doslovnim ili fundamentalističkim pojmovima. Naravno, konačna riječ, što se tiče ispravnosti ili ortodoksije bilo koje neliteralističke interpretacije, je najprikladnije prepuštena islamskim teolozima. Ovdje samo bilježimo Iqbalovu tvrdnju da se Allah i Vrhovni Ego trebaju shvatiti kao jedan te isti.

Religijsko jamstvo za takvu tvrdnju se pronalazi kroz razmatranje islamskog pojma stvaranja. Kao što je primijećeno iznad,<sup>51</sup> Iqbal uzima ovaj pojam da označava ne pojedinačni čin s kojim je prošlost započela, već radije trajni i kontinuirajući proces u vremenu. A za potporu on navodi taj hadis u kojem je Poslanik izjavio: "Ne klevećite vrijeme, jer vrijeme je Bog."<sup>52</sup> Da je takva reinterpretacija stvaranja od goleme važnosti za religiju posve je očito. Jer, ukoliko se stvaranje shvata kontinuiranim razvijanjem i ispunjenjem Boga u vremenu neograničenih mogućnosti otvorenim za Njegovu realizaciju umjesto da, kao što to ortodoksija posjeduje, izgradnja dovršenog proizvoda rastegnutog u vremenu, koji se konfrontira Bogu kao Njegov "drugi", onda takva specifično religijska učenja kao besmrtnost i ponovno proživljenje, zlo i sudbina, poprimaju novi i prihvatljiv karakter, a klasični problemi odnosa Boga prema univerzumu i stvaranje prema evoluciji dopuštaju barem objašnjenje slobodno od paradoksa.

Razmotrimo besmrtnost. Ako je stvaranje kontinuirani progres, Bog i univerzum u izrađivanju, onda besmrtnost ne može biti čovjekovo neotuđivo pravo garantirano njegovim vjerovanjem. Ovo ne može biti statični uvjet koji će se postići i

uživati u vječnosti mirne slave. Nasuprot, kako se Iqbal nikada ne umori ističući: "ovo je čin koji priprema ego za nestajanje, ili ga disciplinira za buduću karijeru. Princip čina održanja ega je respekt za ego kod mene, kao i kod drugih. Potom, lična besmrtnost nije naša kao pravo; ona se postiže kroz lični napor. Čovjek je samo kandidat za nju... Ego mora nastaviti da se bori sve dok sebe ne mogne sakupiti i osvojiti svoje proživljenje."<sup>53</sup> Važno je primijetiti da ova "borba" nije ona koja kulminira smrću: "... smrt, ukoliko je sadašnje djelovanje uspješno zaštitilo ego protiv šoka koje fizičko nestajanje donosi, samo je neka vrsta prolaza ka onome što Kur'an opisuje kao 'Barzakh'... (istmus, naša nap., N. K.), stanje svijesti koje je karakterizirano promjenom u egovom stajalištu prema vremenu i prostoru."<sup>54</sup> Samo ono od čega se ovo "stanje" ili "promjena" sastoji jedva može biti precizno opisano. Međutim, kako ga Iqbal interpretira, ono se ne treba posmatrati kao čisto pasivno stanje iščekivanja. Umjesto toga ono je "stanje u kojem ego hvata nove aspekte Zbilje i priprema se za prilagodbu na ove aspekte... Prema tome, proživljenje nije izvanjski događaj. Ono je konzumacija životnog procesa unutar ega."<sup>55</sup> Ukratko, to da je ego vrijedan besmrtnosti koja ga čuva čak i u suočenju sa smrću, te prolasku kroz smrt prema "Berzakh", u "Barzakh" još uvijek zadržava svoj napon u suočenju sa Danom Suda. Obratite pažnju da ovdje nema pitanja o "izvornom grijehu" koji koči čovjekovo postignuće cilja. Prema Iqbalovom stajalištu nema potrebe za "Milost".

Griješ ili zlo, kako ga Iqbal shvata, nije nešto što visi nad ljudskim rodom kao prokletstvo koje jedino Bog u Svojoj beskonačnoj milosti može otkloniti. Zapravo, to je izazov – da se susretne i ovlada svakim djelovanjem na svoj vlastiti način. Da nismo znali što je zlo, ne bismo mogli, smatra on, prepoznati dobro; ako se zlo nije predstavilo kao faktor koji treba prevladati, ego ne bi imao mogućnost postići individualnost koja je zahtijevana za to. Iqbalovo stajalište, koje se tiče zla i

<sup>51</sup> Vidjeti iznad, str. 67.

<sup>52</sup> *Obnova*, str. 10.

<sup>53</sup> *Ibid.*, str. 113-114.

<sup>54</sup> *Ibid.*, str. 113.

<sup>55</sup> *Ibid.*, str. 114.

besmrtnosti, neizbježno priziva razumu unapređenje Williama Jamesa,<sup>56</sup> kao što je Iqbal zbilja imao intenciju da bi trebalo, jer on prilagođava Jamesov jezik na islamsko uvjerenje kada primjećuje *apropos* zla i besmrtnosti da “učenje Kur’ana, koje vjeruje u mogućnost poboljšanja u čovjekovom ponašanju i njegovoj kontroli nad prirodnim silama, nije ni optimizam, niti pesimizam. Ovo je poboljšanje, koje priznaje rast univerzuma i animirano je kroz nadu o čovjekovoj konačnoj pobjedi nad zlom.”<sup>57</sup>

Osim toga, ne smijemo dopustiti karakter poboljšanja Iqbalove reinterpretacije ovih učenja da bismo potamnili činjenicu da je njegovo djelo, od prvog do posljednjeg, djelo *muslimana*.<sup>58</sup> Na svakom mjestu on je na mucu da pokaže svoje uvjerenje kako je njegovo učenje po svim aspektima harmonično sa duhom i učenjima Kur’ana. On govori i piše uvijek sa stajališta *umutar* islama. Otuda, ako u kasnijem razvoju događaja pronalazimo njegovu rekonstrukciju koja će imati filozofski značaj koji transcendirira islamski svijet, moramo se prisjetiti da je u jednom smislu ovo barem u duhu njegovog stajališta radije negoli zbog njega.

#### 4.

Da je Bog (bez obzira kakva je njegova priroda) Jedan, da je ovaj univerzum animiran (nabolje ili nagore) svrhom, te da posjeduje karakter i vrijednost, da je ova vrijednost dokazana svjedočenjem Boga čovjeku u svetom tekstu – u ovim uvjerenjima islam i zapadnjačke religije pronalaze zajedničko tlo. Prema tome, pripisati izvanislamski značaj Iqbalovoj misli znači tvrditi da njegovo stajalište doprinosi u značajnom opsegu razjašnjenju i razumijevanju ovih zajedničkih uvjerenja, ne samo jednako u pogledu njihove harmonizacije sa sekularnim znanjem.

Zapravo, da li ono čini ovo? Konceptija Boga kao Apsolutnog Ega, bez obzira na njezin prekršaj prema religijskim senzibilitetima ortodoksije, postiže puno ovoga: ona daje konkretno značenje i uvjerljivost

čovjekovom omiljenom vjerovanju da je Bog ljubav. Konceptija svrhe kao realizacije Sopstva vrijednosti i karaktera; ma kako dvosmislena u očima materijalista, postiže puno ovoga: ona objašnjava povezanost svih stvari sa Bogom, i povezanost Boga sa svim stvarima, na takav način pošto izbjegava nerješive teološke paradokse koji su prirodni u skolastičkoj konceptiji Boga kao prostog, nepromjenljivog, nereflektiranog savršenstva.

Uz to, kazati da je Iqbal dao novo uvjerljivo značenje starom paradoksalnom učenju znači samo kazati pola slučaja. Jer, u pokazivanju da priroda i duh nisu strani jedno drugom, te stoga da nije nužno religioznom čovjeku da kaže ne svome okruženju, on je ukazao na put rješenja perenijalnog konflikta između znanosti, filozofije i religije, rješenje čiji je ključ u priznanju da su “znanstveni i religijski procesi u nekom smislu paralelni jedan drugom. Oba su zbilja opisi istog svijeta uz ovu razliku da u znanstvenom procesu egovo stajalište je nužno ekskluzivno, dok u religijskom procesu ego integrira svoje takmičarske tendencije i razvija jedno inkluzivno stajalište koje rezultira u nekoj vrsti sintetičke transfiguracije njegovih iskustava.”<sup>59</sup> Aplikirano na filozofiju, ovim se kaže da “dok pristaje na sud o religiji, filozofija ne može dati religiji inferiornije mjesto među svojim podacima. Religija nije odsječno pitanje; ona nije puka misao, niti puki osjećaj, niti puko djelovanje; ona je izraz cjelokupnog čovjeka... Ne postoji niti jedan razlog za pretpostaviti da su mišljenje i intuicija u biti suprotstavljeni jedno drugom. Oni izvire iz istog korijena i nadopunjuju jedno drugo.”<sup>60</sup> Mjera Iqbalovog doprinosa zapadnjačkom mišljenju je, velikim dijelom, njegov uspjeh u pokazivanju da će se ispravno razumijevanje i odnos religije, filozofije i znanosti postići samo kada ljudi počnu shvatati da je svako samo perspektiva, ali perspektiva za pomanjkanje čija bi Zbilja bila manjkava.

*S engleskog preveo:  
prof. dr. Nevad Kahteran*

<sup>56</sup> Očito je da Iqbal ovdje ima na umu peto poglavlje Jamesovog *Pragmatizma*.

<sup>57</sup> *Obnova*, str. 77.

<sup>58</sup> Ovo je najočitije u njegovoj poeziji, kao što su, primjerice, ovi stihovi iz *Jarwab-i Shikwab* (str. 36):  
*Prema mojemu Muhammedu  
budi samo istinit,  
I ti si me osvojio;  
Svijet je ništavan; ti ćeš  
zapovijedati*

*Mojim Perom Sudbine.*

<sup>59</sup> *Obnova*, str. 185.

<sup>60</sup> *Ibid*, str. 2-3.