

## KONCEPT „ISLAMIZACIJE ZNANJA“

Koncept „islamizacije znanja“ predmet je širokih diskusija zadnjih tri-deset godina. Prvi koji je upotrijebio ovaj sloganje savremeni malezijski filozof Nedžib Attas. On ga smješta u kontekst promišljanja odnosa islama i sekularizma (Attas, 1993:162).

Ono što bismo htjeli kazati na samom početku jeste činjenica koja se ne smije smetnuti s uma, a to je da koncept „islamizacije znanja“ ne treba shvatiti u doslovnom smislu na način na koji se razumijeva pojam „islami-ziranja“ u svakodnevnom vjerskom ili političkom smislu. „Islamizirati“ u ovom kontekstu značilo bi prilagoditi određene znanstvene forme sadržajima islamskog znanja ili izboriti se, na neki način, za poziciju islamskog znanja u kontekstu savremenog znanja, za prava na vlastitost, na osnovu njegovih pretpostavki, a ne naprosto razumijeti koncept „islamizacije znanja“ kao „spoljašnju mehaničku proceduru“ (Acingenc, 1996:106).

Posmatrano iz perspektive islamskog mišljenja, nije riječ o posve savremenoj sintagmi, već o restauraciji kroz islamsku historiju mišljenih koncepata koji se dovode u vezu s pojmom „islamski“. To je istoznačica sloganima „islamskog znanja“, „islamske teologije“, „islamske filozofije... Prema tome, radi se o konceptu koji se primjenjuje na različite discipline. Danas, multipliciranjem znanosti, a naročito ekonomskih i društvenih znanosti, govori se o islamskoj ekonomiji, islamskoj antropologiji i slično.

Ovaj koncept posebno dolazi do izražaja kada se muslimani sučeljavaju s nekim problemom koji prijete po njihovu samosvijest ili sebe-identitet(*Ibid*).

Diskusije o ovom problemu danas uključuju i duboke filozofske pretpostavke na kojima ćemo se zadržati u ovom radu, a poseban predmet su filozofske diskusije Attasa, Nasra i Farukija o problemu znanja, suštine i promjene.

Razriješnicom problema naslova filozofskog mišljenja u islamu pedesetih godina prošlog stoljeća, kada je potonje mišljenje nazivano „arapskom filozofijom“ ili „muslimanskom filozofijom“, analizama Mustafe Abdurrazika, Ibrahima Madkura, Henry Corbena uvođenjem naslova „islamska filozofija“ - od tada pa na ovamo pristupilo se, dakle, raspravi sa sloganom „islamskog znanja“. Među prvim misliocima koji je krenuo tim putem, i to u svojim ranim godinama, je S. H. Nasr. On je objavio veći broj tekstova, a posebno, dvije knjige *Introduction to islamic cosmological doctrines...* i *Islamic sciences*, u kojima nagovještava jednu novu perspektivu „islamskog znanja“ u periodu enormnog rasta bibliografije o neopozitivističkoj filozofiji koja se oslanja na nauku, te pretpostavljajući poslaničku filozofiju naučnoj filozofiji ili filozofiji oslonjene na savremene znanosti; dakle, poslaničku filozofiju koja zaslužuje, bez sumnje, prava na vlastitost s obzirom na pretpostavke, metodologiju i otvaranje metafizičkih perspektiva. Tu se radi, ustvari, o svetom znanju koje je, po njemu, dijametralno suprotno sekularnom znanju danas. Promišljajući kontinuitet islamskog mišljenja, Seyyed Hossein Nasr nije osjećao potrebu za nekakvim posebnim sloganom koji bi predstavljao prekretnicu započetom radu, već se pojam „islamski“ normalno podrazumijeva kao nešto što ima prava na vlastitost glede znanstvenih i filozofskih pretpostavki.

Koncept „islamizacije znanja“ samo što je potaknut od strane Attasa u njegovom djelu *Islam and secularism*, njegovoj realizaciji hitro je pristupio, s obzirom da je to dotaklo njegovu sklonost, Ismail R.Al-Faruki, a naročito objavljivanjem svoje studije o „islamizaciji znanja“ iza koje slijede i određeni prospekti u SAD.

Dakle, koncept „islamizacije znanja“ nije jednoznačan koncept. On uključuje mnogostruke pristupe različitim formama mišljenja savremenog svijeta u svjetlu islamske intelektualne tradicije. Stoga, ovaj koncept obuhvata metafizičke, epistemološke, etičke i metodološke premise o savremenom problemu znanja.

Najprije ću se osvrnuti na ono što je zajedničko spomenutim misliocima, a onda ću preći na različite pristupe problemu „islamizacije znanja“, tj. na koji način se posmatra problem kritike savremenog znanja, koji su filozofski koncepti na kojima se temelji islamsko znanje. Pri tome, striktno ću se pridržavati činjenice kako jedan koncept, kao što je „islamizacija znanja“, može priskrbiti produbljeni filozofski diskurs, a naročito kod Attasa, Nasra i Farukija.

\*\*\*

Ono što je zajedničko ovim trima misliocima je činjenica njihove zabrinutosti o islamskoj samosvijesti ili sebe-identitetu pri najezdi zapadnog znanja u islamskom svijetu i zabrinutost o snalaženju islamskih intelektualaca u enormno rastućem znanju u SAD-u i evropskim zemljama. U svim njihovim tekstovima govori se o devesternizaciji znanja. Sva trojica upregnuti su kritičkim pristupom spram savremenog promišljanja problema znanja. Naročito tipu znanja koje se razvija rascjepom unutar zapadnog mišljenja koji nastupa s humanizmom i renesansom i koji će imati svojih, po mišljenju mnogih, katastrofalnih posljedaka po sudbinu savremenog čovjeka, a rezultirat će nihilizmom i tehničkom slikom svijeta koji potiskuju metafizičke dimenzije stvarnosti. Taj tip znanja preabregava osnovu stvari koja sve drži na okupu, te ostaje samo u sferi promjene i postajanja. To znanje se prenosi i u područjima islamskog svijeta. Glavni je problem kako promisliti vezu između ta dva tipa znanja, tj. na koji način obezbijediti pretpostavke islamskog znanja na osnovu samog tog znanja, a ne na osnovu znanja čije su namjere dijametralno suprotne, i okarakterizirati ga islamskim. Zato se i govori o rubrici „islamskog znanja“ ili o „islamizaciji znanja“ čija se ishodišta traže u islamskoj intelektualnoj historiji. Sva trojica zastupaju mišljenje da se ne radi danas o neutralnom znanju ili znanju koje ne uključuje u sebi određene vrijednosni sistem i pogled na svijet. Njega treba jasno razdijeliti od islamskog pogleda i njegovih vrijednosti. Po čemu je koncept „islamski“ – islamski? Po onome što on jeste takav, po razlici njegovih koncepata od koncepata drugih religija i kultura. Ono što jeste kao takvo ne može biti drugačije od onoga što jeste.

Pored toga što predstavlja integrirajući faktor jedne kulture, islam je, u isto vrijeme, i distingvirajući faktor. Jer, kulture se prepoznaju po religi-

jama; svaka je religija osnova identiteta određene kulture. Svaka kultura svoja je po religijskim vrijednostima, po svojoj individualnosti koja je imanentna sebi samoj, pa zato se govori o kulturnom identitetu, o bivanju svojim, gdje nema razdjelnice između sebe i onome čemu se pripada. Svaka religija, ustvari, posjeduje suštinu, koja čini glavnu sastavnicu njenog religijskog iskustva, po čemu ona biva vlastita. Zbog toga se u islamu govori o islamskom znanju.

U djelima ovih mislilaca, susrećemo se sa kritikom savremenih znanosti i određenih koncepata filozofije. Pravo na vlastitost neke ideje moguće je samo ukoliko se posjeduje svijest, ne samo o sličnostima kulturnih koncepata, već ukoliko se posjeduje svijest, na primjer, prema Attasu, i o nepomirljivim razlikama koje su duboko ukorijenjene, u konkretnom slučaju, u islamskoj matrici (Wan Daud, 2010: 100). Savremena znanost, naučava Attas, vidi stvari onakve kakve one jesu, kao čiste stvari, što dovodi do zatvaranja u fenomenalni svijet koji postaje cilj po sebi (Attas, 1993:36-37). Iščašavanje savremenog znanja u spektru zapadne kulture od svojih metafizičkih principa, prema Nasru, glavni je uslov kritičkom odnosu prema problemu znanja (Nasr, 1980). Činjenica što nema neutralnog znanja, razlog je i zabrinutosti islamskih znalaca o poziciji znanja kod muslimana, tj. o problemu karakterizacije različitih formi znanja (filozofskih, teoloških, epistemoloških, etičkih, estetičkih) terminom islamski. Nasr se usredsređuje kritici prirodnih znanosti koje su poslije Renesanse izgubile svoju metafizičku dimenziju (Vidi: Nasr, 1982, 1993). Glavni problem suvremene filozofije je u tome što se ona oslanja na naučno iskustvo, ono izvanjsko, do kojeg dolazimo rezultatima prirodnih nauka (Nasr, 2001: 368), da je važno ono što se mijenja, ono što nije postojano, te da nema nikakva oslonca ili „suštine“. Oslanjanje na ovakav tip znanja dovelo je do negacije postojanog oslonca u životu gdje se gubi soteriološka funkcija religije. Uzimajući u obzir svijet promjene ili nestalnosti, zapadna filozofija, prema Farukiju, producira skepticizam, empirizam i završava ne u „mudrosti“, već u logici, semantici i analizi govora. Ona nije bila kadra da se oslobodi svojih vjerojatnosti i da se okrene „mudrosti“ i da obezbjedi ili otvori perspektivu metafizici, etici i esteticu. Razlog tomu je, po Farukiju, što se razum smatra jedinstvenim mjerilom stvarnosti, te što je došlo do dominacije nauke nad religijom (Al-Faruki, 2006:197). Kao posljedica

romantizma i prosvjetiteljstva, „najviše su stradali, prema Farukiju, etika i teorija vrijednosti, koji postadoše varijacije problematike utilitarizma“ (*Ibid*).

Isto tako svi ovi filozofi smatraju da je osloboditeljska uloga znanja u traženju oslonca ili suštine. Jer, kakvog smisla ima znanje ukoliko ono ostane samo u sferi promjene ne nalazeći nikakva oslonca?

Dakle, Attas, Nasr i Faruki svoju bogatu argumentaciju crpe iz sadržaja tradicionalnih islamskih koncepata koji ne isključuju prospektivne namjere; svi oni imaju plejadu učenika u raznim dijelovima islamskog i neislamskog svijeta koji rade na prospektima formi znanja za koja se zalažu. Njihove rasprave ne samo što su bile podržane, već su nailazile i na određene kritike. One su još uvijek žive diljem islamskog svijeta.

\*\*\*

Pristupi konceptu „islamizacije znanja“ Attasa, Nasra i Farukija, međutim, nejednaki su, tj. svi oni polaze od različitih pretpostavki islamskog mišljenja. Njihove razlike u pristupu „islamizacije znanja“ mogle bismo rezimirati, između ostalog, i u sljedećem. Kod Attasa temeljni koncept je „transcendentno jedinstvo bitka“, koje promišlja sa psihološkog, ontološkog, epistemološkog i etičkog aspekta u konceptu jedinstva i istoznačice bivstvovanja (*wujud*) i stvarnosti (*haqiqah*) gdje se smještaju različite razine svijesti. Hijerarhija stvarnosti ili bitka pretpostavlja i slojeve spoznaje. Po ovoj koncepciji, sržno Božije svojstvo je *haqq* (istina). Kod njega je koncept realnosti (*haqiqah*) nadopuna koncepta bivstvovanja. On ne govori da je bitak u promjeni ili postojanosti, već da je realnost ono što obuhvata promjenu i postojanost (Attas, 1993:91), da su postojanje i postajanje realnost, te da je to nešto nejednako zapadnjačkoj civilizaciji koja je u postojanoj promjeni i nastajanju bez bilo kakvog postignuća bitka stvarnosti (Attas, 1993:92). On pojam *wujuda* prevodi kao temeljna stvarnost egzistencije. Dinamizam islama se oslanja na *idžtihad*, a promjena kao takva, u zapadnjačkoj civilizaciji, nema svog konačnog cilja. Progres i promjena u zapadnjačkom mišljenju su sinonimi. Postajanje nije imanentan cilj i tu nema nikakve granice. Problem je, prema Attasu, način ugrađivanja tog cilja u samom progresu. Ako se ostane samo na postajanje-

ju, onda se ne može nikada postići bitak (Attas, 1993:87). U savremenoj zapadnoj civilizaciji ugrađen je princip promjene ili postajanja (becoming), da je progres sama promjena i postajanje. Ona nema drugi cilj osim da svagda biva u promjeni ili postajanju koji su, ustvari, sami njen bitak. (Attas, 1993:91). Prema tome, postajanju mora biti imanentan cilj da bi se došlo do razumijevanja autentičnog progressa, a to je upravo ono što nedostaje zapadnjačkoj civilizaciji. Attas se oslanja na intuitivno iskustvo, između ostalog, kao formu spoznaje, a ne isključivo na čisto diskurzivnu operaciju. Islamsko znanje, po njemu, ima spasilačku dimenziju ili, tačnije, cilj „islamizacije znanja“ je, posmatrano u sadašnjoj fazi, osloboditi ljudstvo sekularizirajućih i vesternizirajućih formi znanja (Attas,1993:41).

Kod Nasra se susrećemo sa konceptom spoznavanja i bivstvovanja, da budemo ono što znamo, osobno se pozivajući na mistična iskustva sufija koje konstituiraju spoznaja i ljubav, da je princip ishodište znanja u Božijem znanju, tj. da je Bog stvorio svako znanje. Zbog toga, on smatra da se znanje ne može posmatrati odijeljeno od metafizičkih principa. On govori o svetom znanju koje treba da bude pretpostavka pristupu i tretiranju rezultata modernih znanosti, posmatrati ih iz perspektiva metafizičke tradicije. Po ovoj koncepciji, sržno Božije svojstvo je *alim* (znalac).

Promišljajući istoznačnost bivstvovanja i mišljenja, koncept *wujuda*, po Nasru, nije statičan koncept. U nekim svojim tekstovima problem *wujuda* on sagledava kao akt bivstvovanja ili egzistiranja, a ne bivstvovanje kao statičan koncept. Pozivajući se na učenja Ibn Sinaa, Ibn Arebija i Mula Sadra Širazija, Nasr pojmu suštine (*mahiyya*) ne suprotstavlja pojam *wujuda*, tj. u samoj suštini je uključen akt bivstvovanja, da je potonjemu imanentan ljestvičarski princip. Ovaj transcendentalan koncept o kome govori Nasr odnosi se na realnost koja je supstrat esencija, da se esencije, kao što naučavaju Ibn Arebi i Mula Sadra Širazi, pomaljavu u umu aktom bivstvovanja (Nasr, 2006:63-80 ). Po ovoj perspektivi, stvarnost se nadaje kao postojanje i postajanje, da je promjena utemeljena u onom postojanom, nepromjenljivom. Čak i spoznaja, po ovoj koncepciji, određeni je model bivstvovanja. Spoznaja, na kojoj se temelji islamska znanost, u potrazi je za nepromjenljivim u samoj promjeni, tako da se promjena ne promatra s obzirom na promjenu (Nasr, 2004:123). Osloboditeljska ili spasonosna funkcija svetog ili islamskog znanja je doseći postojanost,

osloboditi čovjeka područja konačnog i ograničenog (Nasr, 2004:32). Cilj islamskog ili svetog znanja je, po Nasru, da dođe do osnove bitka, a savremenom znanju nedostaje upravo duhovna supstanca. Savremeno znanje, oslonjeno na promjenu, zadržava se na promjenu ili samu promjenu drži apsolutnom (*Ibid*). Ishodište islamskog znanja nalazi se u centralnom pojmu *tawhida* koji treba da predstavlja suštinu preuređivanja historije islamskih znanosti. Objektivnost u znanstvenom pregnuću, dakle, ne može se odijeliti od vjerovanja i duhovnosti. U bogatoj sufijskoj tradiciji, Nasr iznalazi argumentaciju za mogućnost ujedinjavanja različitih vrsta spoznaje u jedno tijelo, da je sufizam, koji se oslanja na *tawhidu*, taj koji priskrbljuje jednu takvu ujedinjujuću perspektivu ne samo znanju, već i svim aspektima čovjekovog bića.

Faruki konceptu „islamizacije znanja“ pristupa iz sasvim drugačije perspektive. On govori o humanizmu u klasičnom konceptu islamske filozofije. „Islamizaciju znanja“ promišlja kao neku vrstu konsenzusa (*ijma*), te da je problem savremenog znanja u narušenoj ravnoteži između religijskih namjera i znanstvenih ciljeva. Etika i aksiologija ono je područje koje nedostaje savremenom znanju. Koncept „islamizacije znanja“, po njemu, uključuje islamizaciju već postojećih znanja s kojima se sučeljavaju muslimani (Kalin,2002:60).

Ako su filozofi i sufije govorili da se rascjep između Boga i svijeta (i ljudi) premošćuje znanjem i ljubavlju, teolozi, po Farukiju, smatraju da se on prevazilazi voljom Božijom u formi normativnosti (El-Faruki, 2006:36-37). Po ovoj koncepciji sržno Božije svojstvo je volja (*irada*), koja se manifestira kroz moralne vrijednosti, da su potonji, ustvari, otjelovljenje Božije volje. Zbog toga on prelazi na deontologiju, aksiologiju i etiku koje treba da pretpostavljaju svaki čovjekov čin. Božija volja je, po njemu, ucjepljena u stvorenome.

Dok se Attas i Nasr oslanjaju na metafizičku tradiciju u islamu, Faruki se osvrće na jurisprudenciju (*fikh*). Islamsko znanje ili islamistika autonomna je znanost. Suština islama je u istini o stvarnosti. U centru islama stoji Bog čiju su spoznaju islamski teolozi nazivali *tawhidom* koji pretpostavlja mišljenje i život (El-Faruki, 1982). Sve osim *tawhida* je „hijerarhija nužnosti (*vayibad*), preporuka (*mandubat* i *makruh*), zabrana (*muharramat*) i želja (*hasanat*) – pod zajedničkim imenom *šariat*, a znanje o njemu muslimani nazivaju *fikhom*“ (El-Faruki, 2006:31). Zbog toga,

njegov prospekt bit će usmjeren sociologizmu nastojeći, na neki način, da ustanovi balans između prirodnih i društvenih nauka, kako bi pomogao, kao što on kaže, malaksalaj ummi (Al-Faruki, 1988:15 f). Filozofska vrijednost njegovog pristupa znanju je, po Kalinu, nastojanje da naglasi balans između prirodnih i društvenih nauka. Prirodne nauke ostaju virtualno ne-taknute u posljednjim njegovim kritičkim diskusijama glede savremenog znanja. Filozofska vrijednost ovakvog pristupa je upravo spomenuti balans. Da se radi o narušenom balansu u savremenom sekularizirajućem znanju, najbolje nam ilustruje savremena fizika. Zato njegovi učenici poklanjaju veliku pažnju prospektima društvenih nauka, a to se vidi u projektima *International Institut of Islamic thought* (Kalin, 2002:60).

Al-Faruki ne pravi nikakvu razliku između vjerovanja (*iman*) i znanja (al-Faruki, 1982:46). Vjerovanje je kognitivna kategorija (Ibid). Božja volja se otkriva neposredno i posredno. Neposredno preko objave, a posredno preko mogućnosti koje čovjek posjeduje, kao što su razum i čuvstva u kojima je utisnuta ta volja. Prisutnost Boga se doživljava ne samo u spoznaji i čuvstvima, već i u djelovanju, akciji i mijenjanju zakona historije i prirode u kojima čovjek treba da ispuni svoj zadatak kao Božiji halifa na zemlji i u tome je sadržana aktivistička filozofija Farukija. Ovdje se stvari, bitne za islamsku ummu, ne posmatraju onakvima kakve one jesu, već kakve bi one trebali biti. I on se suprotstavlja tvđenju da u islamu nema suštine. Suština islamskog iskustva, prema njemu, je transcendencija Boga. Transcendencija Boga zauzima značajnu poziciju u svakom muslimanskom aktu i mišljenju. U svemu što je sazdato umjetničkom rukom i u svakom pobožnom činu muslimana, naslućuje se transcendencija Boga. Svaki razvoj ili promjena, pokrenuti idžtihadom, oslanjaju se na postojanost. Svaka promjena prema parmenitsko-platonovsko-aristotelovsko-kantovskom i fenomenološkom dokazu, veli Faruki, ne može se razumijeti bez supstrata koji ostaje isti u samoj promjeni, a to je upravo ona osnova u kojoj je svaka promjena utemeljena. Kako je moguće, veli on, pojmiti promjenu bez njenog supstrata? Ili kako je moguće tvrditi da se jedna promjena pravca dogodila ili nije dogodila u bilo kojoj tački vječnoga toka? (El-Faruki, 2006:31) Zbog toga, po njemu, supstrat znanja su Kuran i tradicija u kojima je uključeno znanje o istini, da to znanje nije u suprotnosti sa kognitivnim znanjem, tako da su vjerovanje i znanje sinonimi. U tome je upravo i utemeljen pojam „islamski“.



## Literatura

Alparslan, A. **1996.** *Islamic science: Towards a Definition.* Kuala Lumpur: Istac.

Al-Faruki, I. **2006.** Исламот и другите вери. Скопје MCMC.

Al-Faruki, I. **1988.** *Source and Purpose of Knowledge* (1 st. Ed.)

Al-Faruki, I. **1982.** *Tawhid: It's implications for thought and life,* Kuala Lumpur.

Daud,W. M. **2010.** *Obrazovna filozofija i praksa Seyeda Naquiba Al-Attasa,* Sarajevo, Tugra.

Kalin, I. **2002.** *God, Life and the Cosmos,* Ashagate.

Nasr, S.H. **2004.** *Živi sufizam,* Sarajevo: Naučno istraživački institut „Ibn Sina“.

Nasr S.H. **2006.** *The Islamic Philosophy from the Origin to the Present day.* New York: State University.

Nasr, S.H. **1993.** *The Need for a Sacred Science,* New York Press: State University.

Nasr, S.H. **1980.** *Knowledge and Sacred.* New York: Crossroad.

## Resume

This article proposes that the concept of ‘Islamization of knowledge’ is not to be taken in the literal meaning of the term ‘Islamization’, as it is used in everyday religious or political contexts. In this new and specific context, ‘Islamization of knowledge’ is not a simple ‘external and mechanical procedure’, but the adjustment of certain forms of knowledge to the contents of Islamic science, or the struggle to fortify the position of Islamic science within the context of contemporary knowledge, including its various perspectives and points of view. Current discussions on this problem include the profound philosophical presumptions that are the focus of this paper and are particularly referred to in the philosophical discussions of Naquib al-Attas, Sayyed Hossein Nasr and Ismail Raji al-Faruki. So, the concept of ‘Islamization of knowledge’ is not monosemous. It involves multiple approaches to the various forms of modern-world thought in the context of the Islamic intellectual tradition, including metaphysical, epistemological, ethical and methodological premises regarding the modern issue of knowledge.

The article underlines what above-mentioned philosophers have in common and then moves on to consider their different approaches to the Islamization of knowledge, i.e. their ways of looking at the problem of modern knowledge criticism, and their thinking on the philosophical principles on which Islamic knowledge is based. This discussion will show that a single concept, such as the Islamization of knowledge, is able to stimulate deep philosophical discourse.

## Rezime

Koncept „islamizacije znanja“ ne treba shvatiti u doslovnom smislu na način na koji se razumijeva pojam „islamiziranja“ u svakodnevnom vjerskom ili političkom smislu. „Islamizirati“ u ovom kontekstu značilo bi prilagoditi određene znanstvene forme sadržajima islamskog znanja ili izboriti se, na neki način, za poziciju islamskog znanja u kontekstu savremenog znanja, za prava na vlastitost, na osnovu njegovih pretpostavki, a ne naprosto razumijeti koncept „islamizacije znanja“ kao „spoljašnju mehaničku proceduru“.

Diskusije o ovom problemu danas uključuju i duboke filozofske pretpostavke na kojima ćemo se zadržati u ovom radu, a posebno su predmet filozofske diskusije Attasa, Nasra i Farukija o problemu znanja, suštine i promjene.

Dakle, koncept „islamizacije znanja“ nije jednoznačan koncept. On uključuje mnogostruke pristupe različitim formama mišljenja savremenog svijeta u svjetlu islamske intelektualne tradicije. Stoga, ovaj koncept obuhvata metafizičke, epistemološke, etičke i metodološke premise o savremenom problemu znanja.

U radu se najprije govori o onome što je zajedničko spomenutim mišlicima, a onda se raspravlja o različitim pristupima problemu „islamizacije znanja“, tj. na koji način se posmatra problem kritike savremenog znanja, koji su filozofski koncepti na kojima se temelji islamsko znanje. Tekst će pokazati kako jedan koncept, kao što je „islamizacija znanja“, može priskrbiti produbljeni filozofski diskurs, a naročito kod Attasa, Nasra i Farukija.

