

Gazali – filozof sufija

Saeid Abedpour

Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo

Sažetak

Intelektualni odnos imama Muhammeda Gazalija spram tesavvufa i filozofije stoljećima je bio i jeste predmet kontinuiranih rasprava. Gazali je veliki mislilac, a stoljećima nakon njegove smrti ukazala se potreba za ponovljenim čitanjem njegovih djela. Jedni drže da je on neprijatelj filozofije te na tragu toga i racionalnosti; jedni ga opet smatraju racionalnim misliocem; dok ga neki gledaju kao čistog gnostika a neki kao *ehl-i hadis*. Koriijen ovog problema je u našem poimanju i odnosu spram tesavvufa, gnoze i filozofije. Neki umišljaju da između religioznosti i vjerovanja u Božanske zbilje i promišljanja, racia i racionalizma nema kompatibilnosti i da religioznost nužno iziskuje oslobađanje od racia i prepuštanje srcu. Takvi na isti način promišljaju i o gnozi i tesavvufu i vjeruju: da je gnoza jedan strani i tuđinski tok koji je postepeno zahvatio islamski svijet zahvaljujući lošoj namjeri nekih osoba.

Ove dugotrajne tenzije između uma i ljubavi ili uma i filozofije i tesavvufa ostavile su dubokog traga u religijskoj misli. Upravo je u ovome i težište razumijevanja misli imama Muhammeda Gazalija. Neki su, pozivajući se na djelo *Izbavljenje iz zablude (Al-Monqiz min al-dalāl)*, Gazalija smatrali neprijateljem filozofije, a u konačnici i racionalnoga mišljenja napravivši od njega 'sufijskoga kumira' koji nije vjerovao u mišljenje; koji je išao stazom *sejrisuluka* i otkrovenja kur'anskih značenja nastojao dosegnuti nadahnućem i duhovnim kušanjem (*zouq*). Drugi su ga, opet, pozivajući se na Gazalijeva djela iz treće etape njegovog života, smatrali sufijskim misliocem.

Ključne riječi: Gazali, Tesavvuf, Filozofija, Um, Ljubav.

Intelektualni odnos imama Muhammeda Gazalija spram tesavvufa i filozofije stoljećima je bio i jeste predmet kontinuiranih rasprava. Gazali je veliki mislilac, a stoljećima nakon njegove smrti ukazala se potreba za ponovljenim čitanjem njegovih djela. Jedni drže da je on neprijatelj filozofije te na tragu toga i racionalnosti; jedni ga opet smatraju racionalnim misliocem; dok ga neki gledaju kao čistog gnostika, a neki kao *ehl-i hadis*. Korijen ovog problema je u našem poimanju i odnosu spram tesavvufa, gnoze i filozofije. Neki umišljaju da između religioznosti i vjerovanja u Božanske zbilje i promišljanja, racia i racionalizma nema kompatibilnosti i da religioznost nužno iziskuje oslobađanje od racia i prepuštanje srcu. Takvi na isti način promišljaju i o gnozi i tesavufu i vjeruju: da je gnoza jedan strani i tuđinski tok koji je postepeno zahvatio islamski svijet zahvaljujući lošoj namjeri nekih osoba. Ali još više začuđuje da neke pristalice gnoze i tesavvufa iako smatraju da je to nešto što je poniklo iz islamskoga svijeta ipak zastupaju stajalište da su gnoza i tesavvuf nespojivi sa (raz)umom i da su gnostici uvijek 'bježali' od argumenata i logičkoga uma smatrajući da um treba žrtvovati emocijama. Ove dugotrajne tenzije između uma i ljubavi ili uma i filozofije i tesavvufa ostavile su dubokoga traga u religijskoj misli. Upravo je u ovome i težište razumijevanja misli imama Muhammeda Gazalija. Neki su, pozivajući se na djelo *Izbavljenje iz zablude (Al-Monqiz min al-dalāl)*, Gazalija smatrali neprijateljem filozofije, a u konačnici i racionalnoga mišljenja napravivši od njega 'sufijskoga kumira' koji nije vjerovao u mišljenje; koji je išao stazom *sejrisuluka* i otkrovenja kur'anskih značenja nastojao dosegnuti nadahnućem i duhovnim kušanjem (*zouq*). Drugi su ga, opet, pozivajući se na Gazalijeva djela iz treće etape njegovog života, smatrali sufijskim misliocem.

Život i intelektualna transformacija

Gazali je na svijet došao 450/1058. god. u Tusu u porodici predioca vune (*gazzāl*) i nadjenuli su mu ime Muhammed. Otac mu je bio nepismen, ali se zanimao za tesavvuf i fikih. Želio je da njegova djeca, prema vlastitim sklonostima, postanu učeni i tako je i bilo. Ahmed, mlađi brat,

okrenuo se tesavvufu, a Muhammed promišljanju i istraživanju te je tragajući za naukom napustio Tus i zaputio se u Gorgan a potom se opet vratio u rodni grad. Tada je imao 20 godina, a Horasan je bio mjesto susreta i prožimanja šafijske, hanefijske, ši'itske i ismailijske misli. Ovo 'šarenilo' misli i ideja dodatno ga je potaknulo na istraživački pristup u spoznavanju zbilje. Gazali je govorio da je vezanost za određeni mezheb nasljedna i porodična; da se ne radi o svjesnom odabiru te da stoga treba načiniti korak dalje u pravcu nadilaženja porodične vezanosti i iskazivati sumnju o čemu god se radilo kako bi se iznova došlo do nesumnjive istinite spoznaje. Neka vrsta 'univerzalne sumnje' je stoljećima ranije potekla od Descartesa. Gazali je kao i većina žitelja njegovoga kraja pripadao šafijskom mezhebu dočim su upravljači i seldžučka dvorska elita slijedili hanefijski mezheb. Na povratku iz Gorgana u Tus Gazalija su presreli drumski razbojnici koji su mu oteli zabilješke pravljene tokom dugogodišnjeg školovanja. Muhammed ih je očajno molio da mu vrate bilješke. Vođa razbojnika upita ga: 'Kakva je korist od nauke koja se može ukrasti?' Vratio je Gazaliju bilješke, ali mu je dao i jednu 'veliku lekciju' da nije znanje ono u knjigama već ono koje je urezano u čovjekovu svijest. Ovaj put, nakon tri godine, zaputio se u Nišabur i njegovu čuvenu 'Nizamiju' i postao učenikom glasovitog šafijskog učenjaka Imama Al-Haramejna Džuvejnija kod kojeg je izučavao fikh, kelam i logiku. Imam Al-Haramejn je bio i sufijski orijentiran i prenosio je keramete Ebu Seid Ebul-Hajra. On je bio i prvak u dijalektičkim raspravama, a Gazali je postao njegov najistaknutiji učenik u toj disciplini pa je štaviše u tome pretekao i svoga učitelja. Gazalijeva sufijska orijentacija je doprinijela njegovim dobrim odnosima sa Ebu Ali Farmadijem.

Utemeljitelj 'Nizamija' bio je vezir seldžučkog Melikšaha hadže Nizam al-Mulk. Gazali je iskazivao sumnjičavost spram znanosti kelama smatrajući da ona ne može dati odgovore na filozofske sumnje Ibn Sinaa, Razija, Hajama. Imam al-Haramejn je, također, pred kraj života savjetovao svome učeniku da umjesto što traći vrijeme na učenje kelama slijedi vjeru 'nana' i time je Ebu Hamida razočarao kada se radilo o 'filozofiranju' *Ehl-i kelama*. Tih je dana i hadže Abdullah Ansari (pir iz Herata) držao vazove protiv znanosti kelama i helenizacije i na njegovu je inicijativu zapaljena kuća jednog vaiza iz Herata filozofske orijentacije. Došlo je do nereda i hadže Nizam al-Mulk je bio primoran privesti, a potom i protjerati tog vaiza. Nakon smrti Imama Al-Haramejna Gazali je

otišao u Laškargāh gdje se pridružio carskoj sviti s kojom je proputovao mnoge gradove. U 34. godini postao je predavač na bagdaskoj Nizamiji. Gazali je uživao svesrdnu podršku hadže Nizam al-Mulka i malo pomalo postao je vodeća ličnost Nizamije. Godine 485 / 1092. Nizam al-Mulk je najvjerojatnije ubijen od strane batinija i ismailitskih ši'ita koji su prema njemu ispoljavali neprijateljstvo. Nakon 40 dana preminuo je i Melikšah. Halifa (Moktadi) je bio bez autoriteta i pod utjecajem seldžuka. Nakon smrti ovog halife naslijedio ga je mladi Mostazhar koji je zahtijevao od Gazalija da napiše poslanicu o odbacivanju batinija što je on i učinio.

Gazali koji je bio na vrhuncu znanstvene snage i slave ipak nije osjećao zadovoljstvo. Gledao je kako emiri, a sve zbog moći, kuju urote jedni protiv drugih i prolijevaju krv i što je još gore, kako fakih i alimi gaze prava, a sve zarad prestiža u debatama i zarad zadovoljavanja prohtjeva. Tako se Gazali našao na raskršću dva puta: da ostane u Nizamiji i zadovolji se slavom i pohvalama učenika i velikodostojnika ili da napusti medresu i njene isprazne razgovore kako bi se istinski posvetio Bogu. Nakon šest mjeseci duhovne krize i kolebanja odabrao je drugi put. Batinije i ismailije su govorili da je čovjekov um nemoćan kada se radi o spoznaji zbilje te da stoga treba slijediti fatimijskog imama koji je čist od grijeha i pogrešaka. Štaviše, po njima, ni Kur'an ne treba razumijevati na temelju izvanjskog značena riječi već njegovo razumijevanje zahtijeva tumačenje batinijskog imama. Gazali se protivio ovom slijepom oponašanju (*taqlid*) jer su upravo ovakve tvrdnje trebale imati i racionalno utemeljenje. Gazalijeva 'borba' sa batinijama i filozofima počivala je na racionalnim temeljima. Gazali je pobijao filozofe ne zbog primjene uma već zbog zloupotrebe uma.

Gazali je napisao djelo *Fazāih al-bātinije* u kojem negira batinijsko učenje. Hasan Sabah je elaborirao veoma važno pitanje: da li je za spoznaju zbilje um dovoljan ili ne? Ako jeste onda je svako dovoljan sam sebi; ako, pak, nije onda to iziskuje potrebu za poučavanjem (*ta'lim*) od strane učitelja. Zato su batinije nazivali i *ta'limijama*. Gazali je umjesto ovoga postavio sljedeće pitanje: da li je dovoljna sama tvrdnja ili je neophodan i argument? Ako je dovoljna tvrdnja svako može raditi na samooblikovanju ali ako je nužan i argument onda se bez uma ne može učiniti niti jedan korak.

Gazalijev dodatni motiv za oponiranje batinijama (ismailitskim ši'itima) treba motriti u kontekstu njegove političke filozofije jer je on batinije smatrao faktorom nesigurnosti, a za Gazalija sigurnost i mir

države nisu imali alternativu. Batinije su, zapravo, jednom skrivenom jakom organizacijom ubijali svoje protivnike i niko nije bio siguran od njihovog djelovanja.

Gazalijeva rasprava sa filozofima nastala je usljed njihovog pretjeranog insistiranja na umu i nepridavanja pažnje nadahnuću (*vahy*). Gazali je kritizirao stajalište eš'arijskih filozofa koji su vjerovali u oduvječnost svijeta i nužnost uzročno-posljedičnog principa te ukazao na proturiječnost njihovih stavova. Termin *tahāfot* (samoopovrgavanje) je upravo ukazivanje na te proturiječnosti. Pitanje nužnosti uzročno-posljedičnog principa kojeg je kritizirao Gazali će iznova biti aktualizirano nakon nekoliko stoljeća posredstvom čuvenog škotskog filozofa Davida Humea. Dakle, Gazali ga je pretekao u tome. Gazali je tvrdio da ono što je povod da jednu pojavu nazivamo uzrokom neke druge pojave jeste produkt sviknutosti naše svijesti da te dvije pojave bezbroj puta uzastopno motri, a nužnost ove uzastopnosti čula niti empirijsko iskustvo ni u kojem smislu ne mogu potvrditi. Kako mnogo puta Bog čovjeku ulije osjećaj putovanja i on nema potrebu za uzimanjem hrane i sve mu'džize negiraju uzročno-posljedični princip. Kao što kazuje i naredni Mevlanin stih:

*Da uzroke pobrišu poslanici dođoše
mu'džize im Saturn nadmašiše.*

Gazali je isticao kako se filozofske tvrdnje ne mogu prihvatati bez dokaza ali da ne treba odbacivati religijske tvrdnje koje su nedokazive. Malo pomalo Gazali je shvatio da neće postići mir prepirući se sa vanjskim protivnicima te je pažnju usmjerio na svoga unutrašnjeg neprijatelja odnosno, ego. Ovu unutrašnju transformaciju i 'duhovni prevrat' opisao je u djelu *Izbavljenje iz zablude*. Gazali je bio drugačijeg kova i više nije mogao podnositi licemjerje, laž i obmanjivanje. Razbolio se da ga je čak pričanje zamaralo, a izgubio je volju i za jelom i pićem. Čini se da je njegov mlađi brat Ahmed utjecao na njega da odbaci položaj i status. Kako god, Ebu Hamid je poklonio glavninu svog bogatstva kako bi se povukao iz medrese, pronašao duhovni i duševni mir i bio samo svoj. Zarrin Kub piše da je Gazali s takvim ushitom i veseljem napustio Bagdad kao onaj ko je sve ovosvjetovne užitke bacio pod noge. Svima je kazao kako ide na hadž ali je otišao u Damask i živio je anonimno i u povučenosti. Gazali nije želio koristiti vakufsku pomoć i živio je od

prepisivanja Kur'ana ili radeći fizičke poslove. On kojeg su pritiskali ugled i društveni status sada je mogao odahnuti i posvetiti se duhovnim iskustvima. Nije se libio počistiti toalet hanikaha kako bi svoje biće očistio od fakihske umišljenosti. A kada bi se zadesio u džamiji čiji bi se muderris pozivao na njega govoreći: 'Rekao je Gazali' odmah je napuštao.

Gazali se potom zaputio na hadž i u Hebronu je posjetio turbe poslanika Ibrahima–Halilullaha. Na turbetu se zarekao da više nikada neće uzimati poklone od vladara i ići na dvor, niti će se upuštati u teološke rasprave. Odatle je produžio na hadž, a zatim se vratio u Bagdad. Svoje najznačajnije djelo *Ihyā ulūm-i dīn* počeo je pisati u Siriji i na hadžu. Zarrin Kub piše da je Gazali kada je prvi put došao u Bagdad da bi predavao na 'Nizamiji' na sebi imao odjeću koja je zajedno sa konjem vrijedila 500 dinara. A ovaj drugi put njegova odjeća nije vrijedila više od 15 *kirata*.¹

Nakon nekog vremena Gazali se zaputio u Horasan. Horasanom je u to doba upravljao Sendžer, gotovo dječak, sin Melikšaha. Melikšahovi sinovi su se međusobno ubijali zbog vlasti, a narod je teško živio trpeći nasilje lokalnih moćnika. Gledajući sve to Gazali je pisao djela namijenjena upravljačima u kojima ih poziva da poštuju obespravljene narod što je, naravno, ostalo bez odziva. *Nasīhat al-mulūk* i *Tohfe al-mulūk* nastali su u tom periodu. Započeli su i krstaški ratovi usljed kojih je i Ka'ba zaposjednuta. Na hiljade učenjaka i običnog puka skončalo je pod krstaškim mačevima. U svojim djelima Gazali je odgovarao na kritike i optužbe da je helenistički kvazifilozof riječima: 'Kada se radi o načelima i racionalnim spoznajama slijedim pravac dokaza, a u pojedinačnim propisima šerijata pravac Kur'ana. Ne držim do Šafijinog parafa niti do Ebu Hanifinog *berata*. Ja ne oponašam nikoga.'

Godine 499/1106. nakon 12 godina povučenosti, na insistiranje sultana Sendžera i njegovog vezira Fahrulmulka, ponovo je počeo držati predavanja u nišaburskoj 'Nizamiji'. U početku se opirao, ali su ga ubijedili da je njegov povratak nužan zarad revizije zaboravljenog islamskog nauka. Zarrin Kub smatra da zapravo ono što ga je prvi puta otjeralo iz medrese sada ga je ponovo pozivalo u medresu. Opet nije bio miran od potvora fakiha. U tom je periodu Gazali napisao *Miškāt al-anvār* – što je, zapravo, tumačenje 'ajeta Nūr' – koje odiše gnostičkim nabojem. Gazalijev život unekoliko nalikuje životu Svetog Augustina

¹ 1/16 dirhema.

koji je napuštajući ovaj svijet došao do gnostičke spoznaje. Gazali je gnozu razumijevao kao 'čuvara' šerijata i cilj mu je bio oživljavanje jednostavnog životnog stila čestitih Poslanikovih ashaba. Bio je pod utjecajem *Risale Kušejrije*, Hudžvirijevog *Kašf al-mahdžuba*, *Kuvvet al-kuluba* Ebu Taliba Mekcija te djelā Harisa Mohasebija i Džunejda Bagdadija, a izvršio je utjecaj na, primjera radi, Abdul-Kadira Gejlanija i Šihabuddina Suhraverdija. Optuživali su ga da naginje zoroastrizmu, dualitetu i filozofiji pa su čak išli dotle da ga proglašavaju otpadnikom, te su ga pozivali na dvor da s njim vode rasprave. Pozvao ga je i sam sultan Sendžer, a Gazali mu je napisao da je na turbetu poslanika Ibrahima dao tri zavjeta Bogu: da neće ići na dvor nijednog sultana; da neće primiti poklon nijednog sultana i da neće voditi nikada i ni s kim nikakve rasprave. Ali Sendžer nije prihvatio Gazalijevo obrazloženje i primorao ga je da dođe na dvor u audijenciju. Tokom ovog susreta Gazali je Sendžera podsjetio na riječi njegovih preminulih predaka i upozorio ga da se kloni dunjaluka. Gazalijevi savjeti su tada ostavili dubokog traga na Sendžera. Nakon ovoga Gazali više nije odlazio u 'Nizamiju', napose jer su Sendžerovog vezira Fahrulmulka ubile ismailije. U tom je periodu Gazali napisao djelo na perzijskom jeziku *Nasihat al-mulūk* koje obiluje savjetima i preporukama u formi priča namijenjenih muslimanskim predvodnicima, a u kojem je kritizirao formalizam fakiha koji sultana niti savjetuju niti upućuju. *Nasihat al-mulūk* je izvanredni primjer savjetodavnog obrasca muslimanskih predvodnika. Premda je knjiga napisana na Sendžerovo insistiranje ali on sam nije pridavao pažnju njezinom sadržaju i nastavio je sa provodima i uživanjima i ne shvatajući pravo značenje upravljanja niti se udubljujući u položaj i stanje puka. Ali Gazali je svoju zadaću ispunio. Iz Nišabura se vratio u Tus i pored svoje kuće sagradio hanikah i medresu u kojima je poučavao i vodio razgovore s onima sklonim duhovnosti.

Zarrin Kub piše kako je Gazali kontinuirano pisao tako da su čak spominjali trocifrenu brojku kada je riječ o njegovom opusu. On je posjedovao i poetski dar i djela su mu prožeta poetskim objašnjenjima. Proza mu je jednostavna, čitljiva i bez kićenosti. Nema zamarajuće preopširnosti niti suviše lakoničnosti. Premda se kod Gazalija zamjećuje intelektualna transformacija – od jednog eš'arijskog fakiha do jednog praktičnog gnostika – ali moguće je da Gazali zbog obimnosti opusa u nekim fazama ispoljava proturiječne stavove. Primjera radi, Ibn Tejmije i Ibn Džuzi su ga optuživali za 'filozofiranje' i kritizirali njegov stav da

je logika preteča svim ostalim znanostima. Zarrin Kub smatra da su na Gazalija budući da je proučavao djela oponenata vrlo vjerovatno utjecali neki njihovi stavovi i nije to njegov nedostatak ali, uprkos tome, se jasno zapaža u kojem pravcu je išla njegova intelektualna transformacija. Veoma je važno istaknuti da je Gazalijev tesavvuf 'tesavvuf otriježnjenosti' (*sahv*) u kojem se pažljivo i ozbiljno vodi računa o šerijatskim odredbama. Dočim u 'tesavvufu opijenosti' (*sokr*) nema takvih naznaka. Gazali je *semā* smatrao dopuštenim i lišenim strasti i kao i Platon vjerovao je da je u čovjekov duh prije nego je dospio u tijelo utkana muzika i *semā* je, zapravo, podsjećanje na taj duhovni užitak. To je i razlog zbog kojeg se novorođenče smiruje uspavankom. Zarrin Kub smatra da šejh Attar svoj *Mantikāl-tajr* i pripovijest o šejhu San'anu ima zahvaliti Gazaliju. Gazali je koristio alegoriju kako bi pojašnjenja približio svijesti i u tom smislu je utjecao na Mevlanu. 'Slon u tamnoj kući', 'Vizantijci i Kinezi' ili 'Mrav, hartija i linija', sve su to priče koje su zabilježene i u Gazalijevim djelima.

Gazalijevo remek djelo u oblasti šafi'ijskog fikha nosi naslov *Al-Vağīz*. Ali o *Ihjāu* kažu kada bi sva islamska djela nestala, a ostao jedino *Ihjā* muslimanima bi ono bilo sasvim dovoljno. *Farzandnāme (Ejjuhāl-valad)* je napisao na zamolbu mladića koji je želio da Gazali napiše nešto što će mu biti od koristi na Ahiretu. I tako je nastala ova knjižica o odgoju.

Da li je Gazali bio protiv filozofije?

Richard M. Frank u svom istraživanju o Gazaliju pod naslovom *Gazālī va maktab-e aš' arī* iz 1991. je donio jedan zaokret koji će utjecati i na druge istraživače Gazalijeva djela.

U uvodu svoje knjige *Ilāhiyāt-e falsafi-ye Gazālī* Frank Griffel spominje Salomona Munka kao nekoga ko je prvi prozvao Gazalija za stagnaciju, odnosno 'smrt filozofske misli' u islamskome svijetu. Griffel dalje pojašnjava da su ovo stajalište potvrdili i Ernest Renan, Ignac Goldziher i Montgomery Watt. Potom iznosi stajališta drugih istraživača koji Fahra Razija i hadže Nasira drže filozofima koji su grčku filozofiju u znatnoj mjeri povezali sa islamskim mišljenjem. U svome uvodu Griffel suprotstavlja dvije teorije: prvu koja kaže da je to povezivanje, uprkos Gazalijevom mišljenju, uspješno izvršeno i drugu koja Gazaliju daje središnje mjesto u ovom povezivanju. Griffel podržava drugu teoriju i u svojoj knjizi nastoji pokazati da je Gazali prvi muslimanski teolog

koji je u ovom povezivanju imao istaknutu ulogu. Dvije teorije o kojima govori Griffel nastale su na temelju dva različita pristupa Gazaliju. Alexander Trigger u uvodu svoje knjige *Ma' refat-e elhāmī dar andīše-ye eslāmī* kada se radi o spoznaji Gazalijeva mišljenja uočava da: 'Do prije dvadesetak godina istraživanja o Gazaliju, njegovom životu i djelima temeljila su se na knjizi *Al-Monqiz*. U svome traganju za zbiljom Gazali, u konačnici spoznaje da je staza praktične gnoze ili tesavvufa najbolji put za stizanje do odredišta. U predodžbi koja je godinama dominirala i bila općeprihvaćena u znanstvenim istraživanjima o Gazaliju, a koju je dobrim dijelom oblikovao Montgomery Watt Gazali je predstavljan kao kritičar filozofije i pobornik tesavvufa. Ovo je stajalište bilo produkt istraživanja djela koja su nastajala nakon Gazalijeve duhovne transformacije i u kojima nema traga filozofskom mišljenju. Danas je ovakvo mišljenje o Gazaliju prevaziđeno a za to je, ponajviše zaslužan Richard M. Frank. U nizu znanstvenih radova i dvije poslanice koje je napisao o Gazaliju uvjerljivo je pokazao da je Gazali u svim svojim djelima, čak i onim koja je napisao nakon duhovnog preobražaja, Ibn Sinaov dužnik. Prije svega treba imati u vidu da je Gazali kao uostalom i veliki broj muslimanskih mislilaca lučio suptilnu razliku između termina 'spoznaja' (*ma' refat*) i 'znanje' (*elm*) premda ponekad oba upotrebljava u istome značenju. Kada govori o ahiretskoj sreći tada Gazali insistira na terminu 'spoznaja'. Nekada ovim terminima označava razliku u duhovnim ili ahiretskim stupnjevima; odnosno razliku između termina 'mokāšefe' kao čovjekove konačnice i 'moāmele' kao znanja o putevima stizanja do nje. U tom kontekstu budući da je 'mokāšefe' veći stupanj od 'moāmele' i 'spoznaja' je uzvišenija od 'znanja'. Kako god, ali Gazali većinom ne pravi distinkciju između ova dva pojma.

U djelu *Mi' yār al-elm* Gazali objašnjava neke filozofske termine (Dīnānī, 114) ali o pojmu 'znanje' ne nudi preciznu filozofsku definiciju. U djelu *Al-Mostasfī min elm-i al-osūl* Gazali koristi termine 'taqsīm' i 'tamīz' s ciljem razumijevanja pojma 'znanje'. Naime kada se ne može dati slikovito objašnjenje, korištenjem antonima može se pojmiti šta nije 'znanje', a korištenjem sličnih pojmova može se razumjeti šta jeste 'znanje' (Gazālī, 22).

Nakon raščlanjivanja pojma 'znanje' i povezanih pojmova Gazali pribjegava alegoriji kako bi pokazao šta je zbilja 'znanja'. To je alegorija ogledala koju je navodio i u nekim drugim primjerima, kao u objašnjavanju odnosa između srca (*qalb*) i uma (*aql*). Na temelju alegorije ogledala

Gazali objašnjava da je srce stanište 'znanja' i kao što se slike pridodaju ogledalu tako se i saznanje (*ma' lūmāt*) pridodaje srcu. I kao što se mogu raščlaniti ogledalo, slika nečega i odraz slike u ogledalu tako su i svijet srca, saznanje i znanje tri različite stvari te je 'znanje' produkt odraza slike u ogledalu (Ġazālī, III/22). Treiger je ukazao na tri značajke u pogledu ovoga: prvo da Gazali ne govori kako se same saznane stvari odražavaju u ogledalu srca već se odražavaju njihove racionalne slike. Također, ne same slike nego se u ogledalu pojavljuje (refleksija slična njima) njihov odraz. Ovo u potpunosti korespondira sa primjerom ogledala, jer ogledalo ne odražava opažajuću stvar onakvom kakva ona uistinu jeste eda bi obuhvatilo neopažajuće specifičnosti kao što su okus i miris već samo pokazuje njihov opažajući oblik i formu. Osim toga, nije oblik ono što se odražava u ogledalu jer oblik neke stvari neodvojiv je od nje same već su slike tog oblika te koje se odražavaju u ogledalu (Treiger, P. 32).

Srcem i spoznaja srcem

Gazali smatra da je srce (*qalb*) božanska i duhovna profinjenost koja ima specifičnu povezanost sa fizičkim srcem i preko njega 'gospodari' tijelom. Srce je nešto što čovjeka odlikuje nad ostalim stvorenjima; to je suštinska zbilja njegove egzistencije ili ademovska bit. Srce je neprolazno, vječno i u trenu smrti oslobađa se iz tamnice tijela (Ġazālī, III/11).

Gazali srce naziva 'unutarnjim okom' jer posjeduje svojstvo motrenja (*basīrat*) kao što vanjsko tjelesno oko posjeduje svojstvo gledanja (*basar*). Premda Gazali srce naziva i duh (*rūh*), duša (*ġān, nafs*), a iznimno i 'smirena duša' (*nafs-e motmeinne*) i um (*aql*) ali ipak se može kazati da Gazali podrazumijeva različita značenja ovih termina. U djelu *Šarh-e aġāyeb-e qalb* objašnjava razliku između duha, srca i uma (Ibid, 5). Uprkos raznovrsne terminologije koju primjenjuje Gazali osnovno značenje je sasvim jasno i nedvosmisleno. Pod 'srcem' se podrazumijeva ono što se u filozofskoj tradiciji naziva 'duša koja govori' (*nafs-e nāteqe*) ili um. Treiger smatra da Gazalijeva namjera nije bila da primjenom različitih odrednica ponudi suptilnije poimanje termina 'srce' koje bi se korjenito razlikovalo od filozofskog razumijevanja ovog termina, nego je želio da prebriše implicitna značenja filozofske terminologije kako bi pronašao prijemčivije znanstveno značenje i učinio trajnim suštinski sadržaj ovog pojma (Treiger P. 18).

Treiger ukazuje da Gazali, pri tome, slijedi Ibn Sinaov primjer, na početku njegove poslanice *Fī al-kalām alā al-naḥs al-nāteqe* koju je Gazali, nema sumnje, pažljivo proučio. U ovoj poslanici Ibn Sina 'dušu koja govori' (*naḥs-e nāteqe*) naziva još 'smirenom dušom' (*naḥs-e motmeinne*), 'svetom dušom' (*naḥs-e qodsiyye*), 'duhom duhova' (*rūh-an rūhaniyy-an*), 'božanskom tajnom' (*serr-an ilāhiyy-an*), 'zbiljskim srcem' (*qalb-an haqīqat-an*). Ibn Sinaov opis 'duše koja govori' u ovoj poslanici u potpunosti korespondira s Gazalijevim razumijevanjem termina 'srce' (*qalb*). Jer se Gazali, uprkos kritiziranju filozofije, ne ustručava koristiti filozofskim naučavanjima i na njima temeljiti svoju misao. Treiger smatra da postoji i važan dodatni razlog zbog kojeg Gazali upotrebljava termin 'srce'. 'Srce' stoga što više nego termini 'um' ili 'duša koja govori' ima religijski sadržaj može biti prikladnije da označi dva aspekta duhovnog života: djelovanje ili čišćenje duše i gnostičko otkrovenje. Srce se uspoređuje s ogledalom. Čišćenje duše je poput glačanja ogledala, a glačanje će na koncu dovesti do gnostičkog otkrovenja usljed kojeg će se slike i zbilje stvari reflektirati u uglačanom ogledalu srca (Treiger P. 19).

U trećem dijelu *Ihjaa* Gazali ukazuje na jednu profinjenost. On prvo pojašnjava da je čovjekova sreća u tome da 'za svoj cilj postavi gledanje Boga; da ahiretsku kuću učini vječnim staništem, a ovaj svijet mjestom stanovanja; da tijelo učini Njegovom jahalicom a organe Njegovim slugama', te nastavlja: 'on tj. čovjekova spoznajna sposobnost se ustaljuje u srcu; srcu koje je poput vladara usred njegovoga carstva' (*Ihyā*, III/11). Na tragu toga čovjekov spoznajni renome je u središtu njegovog bitisanja, tj. u srcu. Ovo je bilo predmetom pažnje i Ali Isa Osmana koji kaže: „U arapskom jeziku srce je uvijek označavalo najdublje i najskrivenije istinite misli ili drukčije kazano, najdublje temelje čovjekove spoznajne prirode. U Kur'anu i hadisima 'srce' uglavnom upućuje na mjesto spoznaje [...] Premda je emocionalni aspekt čovjekova bića povezan sa srcem ali srce nije mjesto ovih emocija“ (Othman P 83). Dakle, srce je mjesto spoznaje.

Um i umska spoznaja

Na temelju Gazalijevih djela može se zaključiti da je um čovjekova specifična odlika zbog koje je stvoren ljudski rod. U djelu *Ma' āreğ al-Qods* je zabilježeno: „Potpunost svojstvena 'duši koja govori' jeste da postane racionalni svijet u kojem će se očitovati slike cjelovitog

[svijeta], racionalni poredak u cjelovitom [svijetu] i dobra koja prožimaju cjeloviti svijet“ (str. 119). Čak i u svojim gnostičkim djelima kakvo je *Miškāt al-anvār* Gazali tretira vrijednost uma i namjenjuje mu uzvišeniji stupanj nego oku jer um opaža stvari koje oko ne može opažati, kao skrivene stvari, suštinu stvari i beskonačne stvari. Gazali drži da je um vaga božijih mjerila na Zemlji (str. 5) i kada bi bio čist od uobrazilja i predodžbi bio bi nepogrješiv (str. 14).

Treiger smatra da je ‘um’ drugi temeljni pojam Gazalijeve misli. On nastoji pokazati da um o kojem govori Gazali aludira na neki kvalitet a ne na neki identitet bazirajući svoje tvrdnje na ovim Gazalijevim riječima: „Kao što je život jedna instinktivna specifičnost koja tijelu daje sposobnost slobodnog kretanja i osjetilnog opažanja i um je instinktivna specifičnost koja nekim ‘životinjama’ poput čovjeka daje sposobnost teorijske spoznaje“, te zaključuje: „Um nije ekvivalent srca već je jedan od njegovih kvaliteta s posebnom zadaćom kako bi pomoću njega srce postalo primateljkom odraza racionalnih slika. Ako srce nalikuje ogledalu um ima posebnu zadaću u vezi ogledala, a to je glačanje posredstvom kojeg ono postaje sposobno zrcaliti slike stvari. I jedno i drugo, srce i um, su jedino čovjekov specifikum“ (Treiger P. 19).

Ako je um stanje uglačanosti ogledala srca onda se može kazati da je umovanje ‘uvertira’ za gnostičku spoznaju i u konačnici za ‘nadahnuće’ (*vahy*). Jer prakticiranje umovanja je jedan od stupnjeva spoznaje koja se u nekom narednom stupnju može transformirati u gnostičku ili vjerovjesničku spoznaju. Na tragu toga premda se ne može govoriti o potpunom dokazu u otkrovenju ali um je ključ božanskog otkrovenja a njegov najuzvišeniji stupanj je u Poslanika i stoga je on taj koji može dosegnuti najuzvišeniji stupanj otkrovenja (Treiger P. 21).

Stoga se temelj uma vraća na pojam ‘nadahnuća’, jer premda Gazali smatra da je ‘nadahnuće’ na uzvišenijem stupnju od gnostičkog otkrovenja, ali otkrovenje se ne može dogoditi bez deduktivnog uma i mentalne pronicljivosti a poslanička nužnost je ta da osoba posjeduje najuzvišeniji stupanj uma. I ovdje se uočava Gazalijevo oponiranje sa nekim oficijelnim tesavvufskim stavovima koji donekle jednostrano nalažu ‘žrtvovanje’ uma naspram ‘nadahnuća’.

Uzastopni stupnjevi čovjekove promjene ili različiti stupnjevi pojave uma temelje se na četiri značenja o kojima Gazali govori u *Ihjau* su: prvo je značenje upravo onaj ‘instinktivni ili svojstveni um’ koji čovjeka razdvaja od životinja, i naravno on je temelj, korijen i izvorište ostalih

stupnjeva uma. Drugo značenje je ‘um’ koji podrazumijeva znanja koja djetetu omogućavaju razlučivanje. Taj um podrazumijeva znanje o tome da je ‘dva’ veće od ‘jedan’; ili znanje da jedna osoba u jednom vremenu ne može biti na dva mjesta. Treće značenje ‘uma’ su znanja koja se stiču iskustveno kroz različita dešavanja (*Ihyā*, I, 141–142).

Treiger smatra da ovo treće značenje proizlazi iz prva dva jer iskustvena znanja se stiču korištenjem instinktivnih sposobnosti, s jedne strane i nužnih znanja s druge, a pod iskustvom se ne misli na njegovo prvo značenje već na analogno dokazivanje jer samo u tom slučaju se ukazuju jasna značenja. Spoznaja je analogija koja zahtijeva da osoba posjeduje zdrav (raz)um i neposredna nužna znanja (Treiger P. 25).

Četvrto značenje ‘uma’ javlja se onda kada se okonča stupanj ‘instinktivnog uma’ u smislu da taj um poznaje konac stvari i oslobađa se strasti koje nagone na ovosjetovni užitek, odnosno nadvladava ih (*Ihyā*, I, 142). Treiger smatra da je ovo konačni plod i konačni cilj, a to je upravo ona poslanička spoznaja koju ima samo mali broj osoba (Ibid).

Premda se doima da navedeni citati nisu dovoljni da bi se izvukli ovakvi zaključci, ali ostala Gazalijeva djela o kojima će, također, biti riječi potvrđuju izrečena stajališta. Naravno, kod Gazalija – kao što ćemo vidjeti – ova poslanička spoznaja nije samo poslanički specifikum već je mogu dosegnuti i ‘Božiji prijatelji’ (*ouliyā*) jer je staza *velajeta* dostupna svima. Ono što treba napomenuti jeste da je um u prvome i drugome značenju urođeni a u trećem i četvrtom stečeni. To znači da Bog u čovjeka usađuje instinkt i teorijske postulate. Treći i četvrti stupanj uma premda su i to božiji darovi, ali oni iziskuju čovjekov svjesni napor i ‘zaradu’: učenje, promišljanje, glačanje ogledala srca. Na ovome se temelji um kojim se odlikuju evlije i poslanici. Na temelju ovoga može se razumjeti da Gazali ovaj stupanj uma ne smatra samo poslaničkim specifikumom. Osim toga, poslanici su na uzvišenijim stupnjevima od stupnja uma. Ovaj nadracionalni stupanj je cilj i konačnica svih racionalnih i gnostičkih napora.

Um u mišljenju Ibn Sinaa i Gazalija

Uporedimo li četiri značenja uma kod Gazalija sa stupnjevima teorijskoga uma kod Ibn Sinaa uočit ćemo začuđujuću simetričnost. Stupnjevi teorijskoga uma kod Ibn Sinaa su: ‘potencijalni um’, ‘dispozicioni um’, ‘aktualni um’ i ‘sveti um’. Potencijalni um kod Ibn Sinaa

predstavlja čistu predispoziciju. Gazali je umjesto ovoga upotrijebio termin ‘instinktivni um’ kojeg smatra čovjekovom osobenošću koja čovjeka čini predisponiranim za teorijska znanja. Jasno se uočava da je suštinska odrednica ovoga uma – i kod Ibn Sinaa i kod Gazalija – predisponiranost ili potencijalnost. Čak se i primjeri koje Ibn Sina navodi o djetetovoj predispoziciji za pisanjem ponavljaju kod Gazalija. O sljedećem stupnju Ibn Sina objašnjava da dispozicioni um znači da je čovjek stekao osnove i da je pripravan za aktiviranje umskih predispozicija. I Gazali kada govori o drugom stupnju povezuje ga sa vremenom u kojem je čovjek stekao sve osnovne i nužne racionalne spoznaje i na tragu Ibn Sinaa za primjer navodi dijete koje je steklo sposobnost pisanja. Aktualni um Ibn Sina objašnjava kao stanje u kojem je osoba stekla racionalne slike i osnovne racionalne spoznaje koje može kada god to poželi aktivirati promišljanjem. Gazali smatra da je na trećem stupnju uma čovjek objedinio i pohranio sve stečene racionalne spoznaje i kad god poželi može se vratiti njima (Ibid, str. 26–28). Ova usporedba pokazuje da su suštinske odrednice četiri terminološka značenja uma kod Gazalija jednake stupnjevima teorijskoga uma kod Ibn Sinaa, a Gazali je samo nastojao da upotrijebi drugačiju terminologiju. Ova usporedba pokazuje da je Gazali nedvojbeno poznavao pojmove kojima se služio Ibn Sina ali ih je on u svojim djelima objasnio i nadogrudio svojim riječima. I ovo iznova potvrđuje hipotezu da je filozofija, a napose Ibn Sinaova, utjecala na Gazalija.

Racionalni tesavvuf Gazalija

Među misliocima koji su davali prednost tesavvufu i tesavvufskoj stazi Gazali je vjerovatno jedini koji je poklanjao pažnju umu. Gazalijeva teologija je snažno prožeta filozofskom misli, a mnogi njeni elementi su preuzeti iz Ibn Sinaove filozofske misli. Abrahamov tvrdi da se Gazali može smatrati misliocem ne samo racionalne teologije već i racionalnog tesavvufa. U prilog ovoj tezi Abrahamov u radu *Ġazālī va aqlīsāzi-ye tasavvof* (str. 1) ukazuje da s početka tesavvufa um ne samo da nije imao istaknuto mjesto već se uočava jasna konfrontacija tesavvufa i uma. Ova konfrontacija objelodanjuje temelje jedne teorije o ulozi mišljenja ili uma na stazi gnoze i u sufijskom naučavanju se može zapaziti svojevrsan vid ‘zabrane’ pristupa tesavvufu posredstvom racionalnih dokaza. Da bi pokazao kako tesavvuf odbacuje i negira

znanost Abrahamov se poziva na riječi Hudžvirija: „Sa stajališta sufija najuzvišenija spoznaja je spoznaja Boga. Ali um i umsko spekuliranje ne mogu dovesti do stvarne spoznaje Boga“ (*Kašf al-mahğūb*, str. 359). Um ima istaknutu ulogu u Gazalijevoj gnozi. Za Gazalija je um ‘vladar’ i vaga mjerila’ (*Miškāt al-anvār*, 114) i pokazatelj je vrhunske tendencije ka Bogu na Zemlji. Gazali ne tvrdi da je čovjek stvoren kako bi dostigao ‘nadahnuće’ već je konačna svrha čovjekovog stvaranja doseganje suštine stvari i to posredstvom uma.

U *Miškāt al-anvār* Gazali drži da se sufije trebaju suzdržavati od ubjeđenja da se ‘nadahnuće’ ili unutrašnje otkrovenje može dosegnuti samo sufijskom praksom bez deduktivnog uma. Stoga Gazali opetovano poziva čitatelja da pročita njegovu poslanicu o logici *Me’ yār al-elm*. Ova Poslanica poučava o deduktivnim dokazima posredstvom kojih se objelodanjuje zbilja i postiže stupanj sigurnog i čvrstog uvjerenja. Gazali insistira da se ne smije zarad sufijske metode suzbijati nečija tendencija za znanošću, jer sufije ne obezvređuju znanost jer su sljedbenici poslaničkog i evlijanskog pravca (Abrahamov, 2015: 8).

Slijedeće što se zapaža u Gazalijevim djelima jeste da on gnostičke znanosti klasificira među racionalne znanosti. Kada klasificira znanosti Gazali pravi razliku između teoloških znanosti koje su imitativne i racionalnih znanosti. U sljedećoj etapi Gazali racionalne znanosti dijeli na nužne i stečene znanosti. Stečene znanosti se stiču ili obrazovanjem ili ‘nadahnućem’, a obuhvataju ovosvjetovne i onosvjetovne znanosti. Ovosvjetovne znanosti su, primjera radi medicina, računanje i razni zanati, a onosvjetovne su znanost o djelovanju i znanost o otkrovenju, a to je metafizička znanost koja se bavi spoznajom Boga i Njegovih imena i svojstava. Dakle, realnost je ta da su u Gazalijevoj klasifikaciji gnostičke znanosti – kako praktične tako i teorijske – svrstane u red racionalnih znanosti.

Generalno uzev, Gazali prihvaća dvije metode spoznaje Boga: metodu otkrovenja i metodu racionalne analize i pri tome daje prednost racionalnoj navodeći veoma precizne i detaljne argumente u prilog tome. Gazali je povezao obje ove metode spoznaje Boga i otkrovenje i racionalnu analizu. Davanje prednosti racionalnom metodi, što je Gazali i isticao u nekim svojim djelima, pokazuje njegovu izraženu tendenciju ka primjeni ovog spoznajnog metoda. Mišljenje da je umska sposobnost mjerilo Boga su zastupali i neki drugi pravci na šta je Gazali ukazao u nekim drugim kontekstima, te su isticali da osoba prije nego

se ozbiljno 'otisne' sufijskom stazom nužno treba poznavati oficijelne znanosti da bi shvatila da li je ono što ona drži otkrovenjem uistinu zbiljsko otkrovenje ili pogrešna predodžba. Takvi mislioci su ovu stazu smatrali najsigurnijim i najbližim sredstvom dosezanja cilja.

Gazali smatra da je zadaća uma potvrditi poslanike, a oni su liječnici duša, te priznaje svoju nemoć u dosezanju onoga što poslanik može dosegnuti. 'Nadahnuće' ne može potvrditi samo sebe niti svoju vjerodostojnost te je um nužno sredstvo za to. Gazali umu ne namjenjuje poseban stupanj samo kada se radi o objašnjavanju filozofskih pitanja kao što je pitanje uzročnosti već um i spekulativni naponi za njega imaju posebno mjesto i kada se radi o ljubavi prema Bogu.

Djelo koje je značajnije od *Ihjaa* i koje tretira racionaliziranje tesavvufa jeste *Kitāb al-tafakkor*. Na početku poglavlja koje objašnjava zbilju promišljanja i plodove koje ono donosi Gazali promišljanje tretira kao jedan od dva segmenta spoznaje: uvodni iz kojeg proizlazi naredni segment spoznaje. (Ġazālī, *Ihyā* IV/11). To ukazuje da je za Gazalija promišljanje upravo racionalni dokaz, a ne ono što nalazimo kod prethodnih sufija. Sljedeće na šta treba ukazati jeste metoda dešavanja dedukcije, jer je ponekad ova dedukcija plod božanskog svjetla koje kao suštinska odrednica ljudske egzistencije (*fitret*) obasjava srce. To je upravo poslanička staza i stoga je rijetka ali generalno, ovaj proces nadolazi istraživanjem.

Najuzvišeni cilj promišljanja jeste izgradnja gnostikove nutrine kako bi postao dostojan božanske bliskosti (*qurb*), štaviše dostigao stupanj *fena-a*. Bez sumnje Gazali argumentirajući um motri kao suštinsko oruđe gnoze. Tumačeći općepoznatu predaju: „Ko god spozna sebe spoznat će Gospodara svoga“ Gazali nedvojbeno argumentirajući um dovodi u vezu s gnostičkim iskustvima i otkrovenjem i kaže: „Ako budeš u skupini posjednika uma ili duhovnoga vida ti ćeš ući i u skupinu iskustvenih gnostika (onih koji kušaju duhovne spoznaje i motre duhovnim osvjedočenjem) (Ġazālī, *Arbaʿīn*: 49). Gazali, također, odgovarajući na kritike izrečene o *Ihjau* kaže: „Kada govorim o suluku i srčanom putovanju pod tim podrazumijevam primjenu oruđa dokazivog argumenta, odnosno oruđe promišljanja. Gazali smatra da u poređenju sa drugim oruđima racionalna spoznaja nudi uvjerljivija i očitija objašnjenja duhovnih iskustava (Abrahamov, 2015: 17).

Bilo da prihvatimo da u Gazalijevom gnostičkom nauku argumentirajućem umu pripada najuzvišeni stupanj; ili da se kod njega tradicija

i um prepliću s gnostičkim pojmovljem; ili da je on balansirao između ova dva puta te je nekad nagnjao tradiciji a nekad umu, ali je posvema očito i nedvojbeno da je u Gazalijevim djelima – za razliku od pisanja sufija prije njega - racionalna misao ili preciznije kazano dokazivi argument zauzimao iznimno važnu poziciju. Gazali nije uspostavio sklad samo između tradicionalnog islama i tesavvufa već i između tesavvufa i racionalne misli. Takvim pristupom Gazali je otvorio put kreativnostima poslije njega.

Izvori i literatura na perzijskom:

- Abrahamov, Binyamin, *Ešq-e elāhī dar erfān-e eslāmī* (Ta'lim-e Ġazālī va Ibn Debāg), Tarǧome Homeirā Arsanǧānī, Tehrān, Negāh-e Mo'āser, 1344.
- Ebrāhīmī Dīnānī, Ġolāmosseīn, *Mantaq va ma' refat dar nazar-e Ġazālī*, Tehrān, Amīr Kabīr, 1394.
- Ġazālī, Mohammad, *Ihyā ulūm-i dīn*, rob'-e I, III, IV, Beirūt, Dār al-kotob al-ilmiyye (bī tā).
- Ġazālī, Mohammad, *Ihyā ulūm-i dīn*, rob'-e III, Beirūt, Dār al-feīkr al-ilmiyye, 1141/1941.
- Ġazālī, Mohammad, *Al-Arba' in fi usūl al-dīn*, Beirūt, Dār al-kotob al-ilmiyye (bī tā).
- Ġazālī, Mohammad, *Al-Monqiz min al-dalāl*, Beirūt, Dār al-Andalus, 1917.
- Ġazālī, Mohammad, *Tahāfut al-falāsefe*, Tahqīq Soleīman Dunyā, I, Qāhire, Dār al-me'ārif, 1972.
- Xadīv Ġam, Hosseīn, *Moqadame-ye ketāb-e Kīmiyā-ye sa' ādat*, Mohammad Ġazālī Tūsī, Šerkat-e entešārāt-e 'elmī va farhangī, čāp-e dahom, 1382.
- Hoǧvīrī, Alī ebn Osmān, *Kašf al-mahǧūb*, Tashīh Mahmōūd 'Ābedī, Tehrān, Sorūš, 1349.
- Miyān Mohammad Šarīf, Nasrollāh Pourǧavādī, *Tārīx-e falsafe dar eslām*.
- Moulavī, Ġalāloddīn Mohammad, *Masnavī ma' navī*, Touzīhāt-e Mahdī Kampānī Zāre', Tehrān, Negāh-e mo'āser, 1392.
- Poursīnā, Mītrā Zahrā, „Nezāmbaxšī be kārbor dhāḡye gūnāgūn-e aql dar nazar-e Ġazālī“, *Pežūhešhā-ye falsafī va kalāmī*, 1344/11.
- Sorūš, Abdol-Karīm, *Qesse-ye arbāb-e ma' refat*, Entesārāt-e Serāt, 1375.
- Zarrīn Kūb, Abdol-Hosseīn, *Farār az madrase* (darbāre-ye zandagī va andīše emām Mohammad Ġazālī), Entesārāt-e Amīr Kabīr, 1385.

Izvori i literatura na engleskom:

- Abrahamov, Binyamin, “Al-Ghazali's Supreme Way to Know God“ *Studia Islamica* (1993), LXXVII, Paris: 141–168, 2003.
- Abrahamov, Binyamin, “Al-Ghazali and the Rationalization of Sufism“, in: *Islam and Rationality*, Papers Collected on his 900th Anniversary. Vol. I, Brill, 2015.

- Griffel, Frank, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, London: Oxford University Press, 2009.
- Ormsby Eric, L. „The Taste of Truth: The Structure of Experience in Al-Ghazali's al-Munqidh min al-Dalal“, *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, New York: Brill, 1991.
- Othman, Ali Issa, *The Concept of Man in Islam in the Writings of al Ghazali*, Cairo, 1960.
- Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge in Islamic Thought, Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundations*, Routledge, 2012.

Ghazali – Sufi philosopher

Abstract

Intellectual relationship of imam Muhammad Al-Ghazali towards Tasawwuf and philosophy for centuries has been and still is the subject of continuous discussions. He was a great thinker, and centuries after his death, there was a need for repeated reading of his works. Some consider him to be the enemy of philosophy and, therefore, of rationality; others consider him a rational thinker; while some see him as a pure gnostic, others see him as Ahl al-Hadith. The root of this problem is in our understanding and relation to Tasawwuf, gnosis and philosophy. Some people are imagining that there is no compatibility between religiousness and belief in Divine truths and reflections on one side and ratio and rationalism on the other, and that religiousness necessarily requires freedom from ratio and giving in to the heart. In the same way, they also think about the gnosis and the Tasawwuf, and they believe that the gnosis is a foreign and alien course that gradually seized the Islamic world due to the bad intentions of some people.

These long-standing tensions between mind and love, or mind and philosophy and Tasawwuf, left a deep trace in religious thought. That is precisely the focus of understanding of the thought of Imam Muhammad Ghazali. Some, referring to the work “Delierance from error” (*al-Munqidh min al-dalal*), considered Ghazali an enemy of philosophy and, therefore, an enemy of the rational thought, making him a “Sufi kumir” who did not believe in thinking; who walked through the path of the Syrusuluk and sought to achieve the revelation of the Quranic meanings through inspiration and spiritual testing (zouq). Others, on the other hand, considered him a Sufi thinker, referring to Ghazali's works from the third stage of his life.

Key words: Ghazali, Tasawwuf, Philosophy, Mind, Love