

# Neki stereotipi vezani za razumijevanje Gazalijevih djela

**Adnan Silajdžić**

Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, Bosna i Hercegovina

## **Rezime**

U tekstu se govori o stereotipima u dosadašnjem proučavanju Gazalijevih djela kako na Zapadu, jednako tako i na muslimanskom Istoku. Autor ponajprije iznosi tri najdominantnija stereotipa koji se odnose na razumijevanje odnosa sunizma i sufizma, zatim Gazalijeva kritičkoga suprotstavljanja filozofijskome mišljenju i njegove uloge u sistematiziranju eš'arizma, a potom daje svoje kritičke komentare, pozivajući se na relevantnu literaturu. U zaključku se ističe da je nužno naznačiti novi i objektivniji pristup Gazaliju i njegovoj ulozi u muslimanskoj intelektualnoj historiji, bez pukog prenošenja ostvarenih analiza njegovih djela, odnosno da je nužno otvoriti pitanje redefiniranja fideističko-konzervativnoga koncepta "islamske ortodoksije," s jedne strane, te koncepta "islamske srednjovjekovne prosvijećenosti", s druge strane.

**Ključne riječi:** Al-Ghazālī, sunizam, sufizam, filozofija, eš'arizam, hanbelizam, Geylānī, um, objava, identitet

**U**PERCEPCIJI GAZALIJEVA vjersko-teološko-filozofskog opusa stvoreni su brojni stereotipi, posebno unutar zapadnoevropskih orijentalističkih i komparativno-religijskih islamoloških studija. Posredstvom tih studija kao i nekritički korištenih, ideološki obojenih arapskih komentara iz XI i XII st., neki stereotipi našli su svoje mjesto i u bosanskohercegovačkom čitanju i predstavljanju Gazalijevih djela. Zašto? Naprosto zato što se naši autori uglavnom oslanjaju na zapadnoevropske izvore (što po sebi ne mora značiti ništa loše), umjesto na njegova izvorna djela koja podrazumijevaju specifični sadržaj, probleme, imena, pojmove i termine, i odveć kapacitivni duhovni i kulturni kontekst njihova nastanka (čak su neka njegova djela prevedena sa drugih jezika a potpisana kao prijevodi s arapskog izvornika), ili, s druge strane, na naslijeđenu fideističku rigidno-konzervativnu recepciju osnova islamskog vjerovanja pa i muslimanske klasične intelektualne historije. Ovom prilikom želimo iznijeti i komentirati tri najdominantnija stereotipa:

### 1.

Najprisutniji i najizraženiji stereotip tiče se procjene Gazalijeve uloge odnosno kritičke valorizacije njegova poznatog djela *Ihyā-al-‘ulūm al-dīn*. Ukratko, vrijednost ovoga djela skoro uvijek ograničena je na sljedeću tvrdnju: Gazali je obnovio odnosno oživio islamsku pravovjernost koja samo što nije bila nestala pod pritiskom ogromnog broja neprijatelja. On je sunijsku ortodoksiju oživio posredstvom sufizma, preciznije kroz proces pomirenja sufizma i sunizma.

### Komentar:

Smatramo da je takav zaključak u najmanju ruku pojednostavljen, da ne kažemo veoma sumnjiv i neutemeljen. Zašto? Jer, iz naših dosadašnjih uvida u povijesni razvoj islamskog srednjovjekovnog mišljenja, zaključujemo:

- da je u Gazalijevo vrijeme glavna vododjelnica bila ona između tradicionalizma i “racionalizma” (tradicionalnog i racionalnog shvaćanja islama); ovdje riječ racionalizam upotrebljavamo u smislu korištenja racionalnih dokaza – *al-adillah al-‘aqlijjah*-, a ne

u smislu njegova značenja unutar moderne spoznajno-kritičke nauke;

- da sufizam nije bio “izmirivan” ili usklađivan s tradicionalizmom, jer je bio sastavni dio naročite strukture hanbelijskog tradicionalnog shvaćanja islama usko povezanog s iskustvom hadiskih i fikhskih znanstvenih disciplina;
- da se tradicionalizam kao takav pojavio prije Gazalija, čemu svjedoči ‘Abdul-Qadirov kredo koji je zapravo njegov simbol; da je hanbelizam podrazumijevao i sufizam svjedoče imena nekih poznatih hanbelijskih derviških šejhova ujedno i muderrisa na “privatnim medresama” kojih je u to vrijeme u Bagdadu bilo veoma mnogo, kao što su Ebu-l-Wefā’ et-Tafrī, Hammād ibn Muslim ed-Dibbās, ‘Abdu-l-Qādir el-Gejlāni itd., o čemu, pozivajući se na autentične i relevantne arapske izvore kao što je *Behqatu-l-Esrāri* (Eš-Šatānūfija), detaljno piše uvaženi kolega doc. dr. Samir Beglerović u svojoj doktorskoj disertaciji posvećenoj Gejlaniju i derviškom redu kadirija;<sup>1</sup>
- da u to vrijeme tradicionalno shvaćanje i interpretiranje islama stoji u opreci s mu’tezilizmom i eš’arizmom, tj. kelamom kao dominantnom školom racionalnog tumačenja islama; suprotno Goldziherovoj tvrdnji Abdurrahman el-Bedewi i Georges Maqdisi posebno ističu da su hanbelije u prvoj polovini XI st., kao islamski tradicionalisti *par excellence*, bili nadvladali mu’tezilizam, dok će nešto kasnije eš’arizam biti u sukobu sa hanbelijama, a ne sa mu’tezilijama.<sup>2</sup>

U drugom dijelu XI st., ista tradicija osujetila je stalne pokušaje eš’arizma da zauzme prazno mjesto nastalo povlačenjem mu’tezilita. Plod takvog hanbelijsko-tradicionalističkog uspjeha najbolje može biti sagledan u narednom, XII st. koje svjedoči cvjetanje hanbelijskih privatnih škola (džamija) u Bagdadu, u vrijeme kada je Nizamiyya, sada već u svome zenitu, bila prisiljena prekinuti upisivanje studenata zbog

<sup>1</sup> Šire o tome vidjeti: Samir Beglerović, ‘*Abd al-Qadir al-Gaylani i derviški red kadirija*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i Hadži Sinanova tekija u Sarajevu, Sarajevo, 2009. godine, str. 67-94.

<sup>2</sup> O tome vidjeti: Vitali V. Naumkin, “Some problems related to the Study of Works by Gazali,” u: *Ghazali la raison et le miracle*, Maisonneuve-Larose, Paris, 1987, str. 120-124.

nedostatka materijalnih sredstava. Npr., za razliku od broja muderrisa medresa, uvjetno rečeno državnih škola, u kojima je bilo najviše šafija, a ni jedan hanbelija ni malikija, od ukupno pedeset i četiri džamijska muderisa u to vrijeme u Bagdadu je bilo čak trideset i pet hanbelija.<sup>3</sup>

Postavlja se pitanje koji je stvarni Gazalijev doprinos ili uz koju se on stranu svrstao u žestokim ideološkim razračunavanjima koja su u to vrijeme bila jako izražena, a koja muslimani veoma često znaju svjesno zaobići ili relativizirati, naviknuti na idealističku i romantičarsku percepciju vlastite historije? Treba znati da su u X i XI st. pravne škole često djelovale kao žarišta snažnog religijskog i društvenog rivaliteta. Npr. u iranskim gradovima predstavnici različitih mezheba neprekidno su se natjecali i sukobljavali, a legitimnost identiteta bila je pogodno sredstvo za borbu oko različitih društvenih, političkih i teoloških razlika – kao npr. u gradu Nišapuru, gdje su se ponekad nasilne društvene turbulencije, huškajući pritom njegove stanovnike na političke i teološke škole, identificirane kao “šije” i “hanefije”, itekako nastavile i u srednjemu vijeku. U Bagdadu je hanbelijska škola znala poentirati osjetljive teme i teorije za, ponekad, nasilne društvene nemire; to je bio svojevrsni pokret usmjeren protiv različitih pretpostavljenih neprijatelja, počev od šija pa do racionalističkih mislilaca i teologa.<sup>4</sup>

Zato mislim da nije dobro donositi bilo kakve sudove (posebno apodiktičke) o nekome autoru posredstvom isključivo njegove biografije, ponajmanje one koja je često vanjski socijalno-politički determinirana. Jer, teologija koja se dodvorava bilo kome ili bilo čemu, a posebno ako to čini gazalijevski rečeno prema “prinčevima ovoga svijeta” nije autentična teologija, već eventualno teološka ideologija. Sam Gazali na tu pojavu upozorava u šestom poglavlju svoga *Ihyāa*, gdje izlaže svoju socijalnu i političku etiku. Zbog našeg bosanskohercegovačkog (bošnjačkog) poslovičnog intelektualnog konformizma i političkog oportunitizma, Gazalija je u toj dimenziji za nas danas možda i najaktuelniji.

<sup>3</sup> Vidjeti: “Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century in Baghdad”, u: *Bulltein of the School of Oriental and African Studies*, London, XXIV, br. 1, 1961. godine, str. 47-48); Daphna Ephrat, *A Learned Society in a Period of transition: Sunni ‘Ulema’ of Eleventh-Century Baghdad*, New York, State University of New York Press, 2000, str. 128-129.

<sup>4</sup> Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge, University Press, 2003, str. 144-145.

Ako bismo Gazalija promišljali isključivo iz njegove biografije, onda bismo mogli mirne duše zaključiti da bi on mogao biti tradicionalni učenjak islamskoga prava, jer je proučavao odnosno predavao šerijatsko pravo na čuvenoj Nizamiyyi, da je bio mutekellim, jer je sistematizirao osnovne teorije eš'arijske teološke škole itd. Mislim da bi bilo mnogo produktivnije i naravno objektivnije Gazalija prosuđivati na temelju njegovih djela i ideja, teorija koje u njima izlaže, a koje su imale značajnu ulogu u razvoju islamskog mišljenja u to vrijeme ali i kasnije. Neću ovaj put davati bilo kakve odgovore, prosto to ističem kao dilemu odnosno problem koji treba imati na umu prilikom poduzimanja budućeg ozbiljnog, odgovornog i kritičkog prevođenja i čitanja njegovih osnovnih djela.

## 2.

Gazali je zadao smrtni udarac najžešćim neprijateljima vladara i teologa, tj. filozofima, koristeći se njihovim vlastitim metodama logičkoga zaključivanja radi zaštite pravovjernoga islama, uzrokujući time pojavu intelektualne stagnacije na muslimanskom Istoku kada je filozofija bila primorana da postane "sluškinja teologije" (*ancilla theologicae*)!

### Komentar

Prilično je toga napisano o polemici između Gazalija i islamskih filozofa, preciznije, o smrtnome udarcu koji je Gazali zadao filozofima, od kojega se ovi nisu nikada više mogli oporaviti. Na ovu svojevrsnu obmanu prvi je upozorio H. Corbin u svojim djelima još šezdesetih godina prošloga stoljeća<sup>5</sup> (tu valja spomenuti Madžida Fahrija, Vitalija Naumkina itd.). Međutim, ostaje nejasno zašto Gazali piše svoj *Meqāsid al-falāsifah*? Da li samo radi izlaganja filozofskih teorija, a potom njihova odbacivanja odnosno osporavanja u *Tehāfut al-falāsifah*? Meni je u takvo što teško povjerovati! Ko god je ozbiljno čitao njegov *Meqāsid* mogao je zaključiti da djelo nije napisano, barem ne isključivo, od strane nepomirljivoga oponenta filozofskih stajališta ili teorija. Naprotiv! To djelo pokazuje nam da je Gazali razvio briljantne filozofske teorije, koje izlaže pregnantnim filozofskim jezikom i pojmovljem, da je uveo u istraživanje sumnju kao *methodos*, neku vrstu, da se poslužim terminom

<sup>5</sup> Up. H. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London, 1992; up. V. Naumkin, *op. cit.*

iz moderne filozofije, spoznajnoteorijskog skepticizma itd. Zbog toga će ovo djelo više od drugih utjecati na oblikovanje zapadnoevropskih teorija filozofskog kauzalizma odnosno teološkog voluntarizma ili okazionalizma.<sup>6</sup> Mene neprekidno muči pitanje zašto Gazali propušta (ili prosto ne uspijeva) ukazati na *Meqāsid* (namjere) u svojem *Tehāfutu*? Možda je predvidio sudbinu *Meqāsida*, djela koje je dugi niz godina bilo udžbenik za izučavanje filozofije na muslimanskom Istoku i u Evropi. Poznato je da je to djelo bilo vjerski osporavano pa i spaljivano.<sup>7</sup>

Naravno, ja ne želim ustvrditi da Gazalijeva djela nisu mogla biti korištena u odbrani sunijskoga pravovjerja. Više je nego jasno da oba njegova djela i *Tehāfut* i *Al-Kistās al-Mustaqīm* predstavljaju prvi pokušaj muslimanskog korištenja aristotelijanske logike u odbrani osnovnih islamskih doktrinarnih stajališta, na način koji je, za istu svrhu, bio prisutan i u srednjovjekovnoj kršćanskoj filozofiji i teologiji.

### 3.

Gazali je razvio odnosno sistematično izložio eš'arijsko učenje, osiguravši na taj način njegov razvoj u *formi nove sunijske ortodoksije*, koja, prakticirajući fleksibilnije metode nego drugi apologeti pravovjerja, uspijeva prevladati ili postati pobjedonosnom! U tom smislu Gazalijeva osnovna djela preuzela su sve karakteristike eš'arijske teologije, posebno njegovu atomističku metafiziku - *učenje o diskontinuiranom bitku*, koja je općenito gledano, bila inherentna srednjovjekovnim arapskim misliocima, zapravo semitskome mentalitetu općenito.

#### Komentar

Brojni autori s pravom ističu da se eš'arizam nije transformirao u neku novu formu islamskoga pravovjerja. Takva tvrdnja se ne slaže prije svega s historijskim činjenicama, niti s našim dosadašnjim uvidima u srednjovjekovno učenje muslimana. Tako će, primjerice, u duhu Qādirova kreda seldžučki sultan Tougrul Beg narediti "protjerivanje" eš'arija sa svih katedri i džamija kao i njegovih sljedbenika iz Horasana.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Vidjeti: M. Fakhry, *Islamic occasionalism*, London, 1958.

<sup>7</sup> Up., V. Naumkin, *op. cit.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

Eš'arizam se naprosto nije mogao "uskладiti" ni s jednom niti s drugom formom monističkog sufizma, jer su te dvije doktrine utemeljene na uzajamno isključivim filozofskim principima (*dualizam-holizam-nadumsko, intuitivno i diskurzivno, racionalno znanje*). Poput mu'tezilija, eš'arizam reprezentira racionalističku doktrinu zbog čega će ortodoksni mislioci, posebno hanbelije, u teološkom zaključivanju mutekellimuna vidjeti veliko zlo poput onoga prisutnog kod islamskih arapskih filozofa. Zar on svoju *Ibānu* ne piše u namjeri da hanbelijama dokaže da božanska istina sadržava jedinstvenu unutarnju razumljivost koja se putem teološkog razmišljanja otkriva toliko logički sređenom i dosljednom da se očituje kao istinska mudrost. Baš kao što naspram mu'tezilita piše svoju *Lumu'*, upozoravajući ih na nesvodivost objavljene istine na isključivo racionalni dokaz.<sup>9</sup>

Kada je riječ o atomističkoj teoriji, analize radova poznatih mutekellimuna, uključujući tu mu'tezilije, eš'arije i "kasnije" mutekellime, ali i djela Gazalijeva, ne daju nam prostora za tvrdnju da su oni razvili bilo koju koncepciju (koncept) sličnu grčko-rimskome atomizmu, uključujući i koncept atoma samoga (po sebi) i njegovoj atomističkoj interpretaciji primijenjenog na prostor i vrijeme. Još manje grčko-rimski atomizam mogao bi biti organizirajući princip autentičnog ili čistoga mišljenja Gazalijeve filozofije prirode ili kosmologije.<sup>10</sup>

No, postavlja se pitanje kako su se takve tvrdnje mogle naći u orijentalnim odnosno zapadnoevropskim studijama o Gazaliju. Moguće je da su one proizašle iz činjenice da su se oponenti mutekellima, u svojoj argumentaciji protiv njih, koristili kasnije različitim tehnikama, uključujući i tehniku *ilzāma*, što znači da oponentu atribuirate tvrdnje koje su često apsurdne, a koje u formalnom ili vanjskom smislu izgledaju kao da logički proizlaze iz njihovih osnovnih ideja. Glavni cilj u takvim slučajevima bio je dokazati nekonzistentnost oponentovih stajališta.

<sup>9</sup> Vidjeti: Abu Hasan al-Aš'ari, *Kitab al-Luma'* (*Bit polemike sa otpadnicima i inovatorima*), El-Kalem, Sarajevo, 2000. godine; preveo Adnan Silajdžić.

<sup>10</sup> Šire o tome pogledati: Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999, str. 37-64.

## Zaključak

Danas muslimani širom svijeta prolaze kroz proces, nažalost još uvijek vanjski determiniran, re/interpretacije i re/aktualizacije vlastite tradicije. U tom sklopu nužno je naznačiti novi i objektivniji pristup Gazaliju i njegovoj ulozi u muslimanskoj intelektualnoj historiji, bez pukog prenošenja već ostvarenih analiza njegovih djela (kao uostalom bilo kojeg drugog muslimanskog klasičnog mislioca), a konsekventno tome, mislim da je nužno (baš posredstvom Gazalija) odlučnije pristupiti, s jedne strane, redefiniranju fideističko-konzervativnog koncepta "islamske ortodoksije" često u muslimanskim sredinama ali i na Zapadu usko ideološki odnosno crkveno institucionalno-ideološki shvaćenog, i sintagmi "islamske prosvijećenosti srednjega vijeka", s druge strane. To pitanje u našoj bosanskohercegovačkoj vjersko-teološkoj praksi otvoreno je sa smjenom političkih paradigmi devedesetih godina prošloga stoljeća, s otvaranjem procesa oživljavanja islamskog religioznog identiteta. Zašto poentiram nužnost novoga pristupa? Zato što se Gazalija često razumijevalo (ili ga se još uvijek razumijeva) u opreci tradicije i uma (Objave i Uma) ili iz kategorija zapadnoevropskog prosvjetiteljstva odnosno zapadne metafizičke tradicije, zavisno od dominantnog toka mišljenja u modernoj historiji, onoga koji se razvijao isključivo prema načelu *auditus fidei – taqlida* ili onoga *intellectus fidei – idžtihada*, proizvođači, zbog zatvaranja u tradiciju ili njena napuštanja, u psihološkom, socijalno-antropološkom smislu, ozbiljnu i duboku krizu identiteta. Ta kriza uvijek je korespondirala s metodološki pojednostavljenim, nekada pogrešnim razumijevanjem Gazalija, njegova povjerenja u razum, kritički duh i islamsku prosvijećenost, koje Gazali, kao i cijela klasika, nije razvijao *l' art pour l' art* nego iz unutrašnje potrebe za razumskim podržavanjem islamskoga vjerovanja, preciznije usklađivanjem vjere i znanja, teologije i filozofije, koji ga svrstavaju među vodeće mislioce u dosadašnjoj historiji.

Više je nego očito da će, radi njihova objektivnijeg i plodotvornijeg razumijevanja, u našim budućim studijama biti nužno tragati za specifičnim metodama i tehnikama intelektualnoga pregnuća klasičnih mislilaca, identificirajući polemičke i organizacijske principe mišljenja karakterističnog za muslimansko srednjevjekovlje u cjelini ♦



Adnan Silajdžić

*Some Stereotypes Related to the Understanding  
of Ghazali's Work*

**Summary**

The paper discusses stereotypes in the studies of Ghazali's work to date, both in the West and in the Muslim East. The author first presents the three most dominant stereotypes related to the understanding of the relationship between Sunnism and Sufism, followed by Ghazali's critical opposition to philosophical thinking and his role in systematizing esharism, the scholastic philosophy in Islam, and then presents his critical comments, referring to relevant sources. The conclusion emphasizes that it is necessary to point towards a new and more objective approach to Ghazali and his role in Muslim intellectual history that would exceed mere recounting of analyses of his works, i.e. that it is necessary to raise the issue of redefining the fideistic and conservative concepts of "Islamic orthodoxy" on one hand, and the concept of "Medieval Islamic enlightenment" on the other.

**Key words:** al-Ghazālī, Sunnism, Sufism, philosophy, esharism, Hanbelism, Geylānī, mind, revelation, identity