



Frank Griffel

S engleskog preveo Dženan Mušanović

Zapadna recepcija Gazalijeve kosmologije od Srednjeg vijeka do 21. stoljeća¹

UDK 141 Gazali

Sažetak

Među predmetima islamske teologije, kosmologija Gazalija dobila je veliku pažnju na Zapadu. Učenjaci renesanse bili su upoznati s Gazalijevom kritikom filozofskih teorija kauzaliteta u 17. raspravi njegove Nesuvislosti filozofa (*Tahafut al-falasifa*). Tokom prve polovine 19. stoljeća, kada je počelo zapadno akademsko proučavanje islamske teologije, znanstvenici su došli do zaključka da je u ovom poglavlju Gazali poricao postojanje uzročno-posljedičnih veza. Ta je pozicija bila povezana s očiglednim nedostatkom napretka u znanstvenom istraživanju u muslimanskim zemljama. Ernest Renan je, naprimjer, shvatio Gazalijevu kritiku filozofskih teorija kauzaliteta kao antiracionalističku, mistički nadahnutu opoziciju prirodnim naukama. Ovo je gledište postalo neizmjereno utjecajno među zapadnim intelektualcima i još uvijek je široko rasprostranjeno. Kada je Gazalijeva *Niša svjetlosti* (*Mishkat al-anwar*) postala dostupna tokom prvih desetljeća 20. stoljeća, zapadni su tumači shvatili da barem ovdje Gazali ne poriče postojanje uzročno-posljedičnih veza. Tokom većeg dijela 20. stoljeća zapadni znanstvenici favorizirali su objašnjenje koje Gazaliju pripisuje dva različita seta učenja, jedno ezoterično i drugo egzoterično. Posljednja desetljeća 20. stoljeća iznjedrila su dvije vrlo različite interpretacije Gazalijeve kosmologije u djelima Michaela E. Marmure i Richarda M. Franka. Obojica su odbacili da je Gazali imao egzoterična i ezoterična gledišta. Marmura je objasnio kauzalne veze kao izravna Božija djelovanja, a Frank ih je smatrao izrazima sekundarne kauzalnosti. Njihovi su doprinosi doveli do razumijevanja na Zapadu da Gazali nije poricao postojanje uzročno-posljedičnih veza i da se ne može smatrati protivnikom prirodnih nauka u islamu.

Ključne riječi: Gazali, kosmologija, kauzalnost, okazionalizam, Ernest Renan.

¹ Rad predstavlja prijevod članka: Frank Griffel (profesor na Yale), "The Western Reception of Gazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi / Divân: Journal of Interdisciplinary Studies* 16 (2011): 33–62.

Godine 1798. francuska vojska pod vodstvom generala Napoleona Bonapartea napala je Egipat i nad zemljom uspostavila kratkotrajnu kolonijalnu vlast. Slično mnogim kasnijim primjerima kolonijalnih invazija, Francuzi su sebe smatrali osloboditeljima. Egiptom je više od pet stoljeća vladala memlučka elita. Francuzi – koji su upravo prošli kroz revoluciju koja je ukinula konzervativnu monarhiju kao i političku moć Katoličke crkve – smatrali su memlučku vladavinu nazadno orijentiranom i u potrebi za promjenom režima. U prvom proglašenju francuskih okupacijskih snaga, novi evropski vladari nisu se predstavili kao stranci, već kao ljudi koji su jako zabrinuti za dobrobit Egipta, mnogo više od Memluka “koji su uvezeni iz zemalja Kavkaza i iz Gruzije”. Bog je odlučio da je njihovoj vladavini kraj. Obraćajući se narodu Egipta, Francuzi su napisali da će ih njihovi neprijatelji prikazati kao uništitelje muslimanske vjere. Međutim, ništa nije dalje od istine. Protiv tih klevetanja Napoleon poručuje egipatskom narodu:

“Odgovori tim kleveticima da sam vam došao samo da povratim vaša prava iz ruku nasilnika, i reci im da ja obožavam uzvišenog Boga i poštujem Njegovog Poslanika i veličanstveni Kur’an više od Memluka. Reci im također da su svi ljudi jednaki pred Bogom, i da samo intelekt (*ʿaql*), vrlina i znanje stvaraju razlike među njima, a Memluci se bore [muče] s intelektom i vrlinom. (...)

Ako je zemlja Egipta bila jedini posjed Memluka, onda ne vidimo djelo koje je Bog zapisao [odredio] za njih. Bog je, međutim, dobar, pravedan i blag (*halim*) i, štaviše, uz Njegovu pomoć od sada neće biti stanovnika Egipta koji će biti izuzet od postizanja visokih činova i stjecanja istaknutih položaja. Najinteligentniji, najčestitiji i najpupćeniji među njima vladat će svojim poslovima, a time će se sve stvari u narodu poboljšati.

U prošlosti su u Egiptu postojali veliki gradovi, golemi kanali za navodnjavanje i mnoga tržišta, ali od toga nije ostalo ništa osim ugnjetavanja i pohlepe Memluka. O vi sudije, šejhovi, imami, Čorbaci i uglednici, recite svom narodu da su i Francuzi vjerni muslimani. To dokazuje činjenica da su otišli u veliki grad Rim i tamo uništili sjedište pape, koji je neprestano huškao

kršćane na rat protiv muslimana. Zatim su se namjerali na otok Maltu i otjerali ivanovce, koji su tvrdili da im je uzvišeni Bog naredio da ratuju protiv muslimana. I tokom svega toga Francuzi su ostali vjerni prijatelji osmanskog sultana – neka Bog produži njegovu vladavinu – i neprijatelji njegovih neprijatelja, dok su Memluci odbijali iskazati mu poslušnost i podvrgnuti se njegovoj zapovijedi.”²

Napoleon i njegovi francuski savjetnici očito nisu sebe doživljavali kao autsajdere u Egiptu. Čak su tvrdili da su bolji muslimani od Memluka. Njihova vladavina dovela bi Egipat do pravednijeg političkog sistema, sistema u kojem bi najzaslužniji Egipćani imali najviše činove. Za Napoleona i njegove francuske savjetnike problemi islamskog istoka bili su vrlo slični problemima Francuske prije revolucije 1789. Islamski svijet bio je poput Francuske nekoć: zaglavljen u feudalnom i pijetističkom, pretprosvjetiteljskom i antiracionalističkom snu, koji je ometao svaki napredak. U Evropi se taj san prije svega povezivao s “mračnim srednjim vijekom”. Evropa se probudila iz tog sna najprije tokom reformacije u 16. stoljeću, a zatim tokom prosvjetiteljstva i njegove političke manifestacije, Francuske revolucije. Islamski svijet još je uvijek bio u stanju razvoja jednakom evropskom srednjem vijeku.

Ideja da je islamski svijet poput pretprosvjetiteljske i predreformacijske Evrope razvijena je tokom evropskog prosvjetiteljstva i bila je najtemeljnija premisa sistematičnog znanstvenog istraživanja Orijenta koje je započelo u Evropi tokom ranog 19. stoljeća. Napoleon ne samo da je sa sobom u Egipat doveo vojnike, oficire i upravitelje, nego je njegova ekspedicijska snaga uključivala i biologe, geologe, arheologe, historičare i stručnjake za istočnjačke jezike. Napoleonova kratkotrajna okupacija Egipta bila je službeni početak modernih orijentalnih studija na Zapadu. Od sada će evropski putnici, diplomate i poslovni ljudi rado kupovati rukopise od muslimanskih učenjaka i knjižara i prosljeđivati ih u velikim zbirkama novoosnovanim nacionalnim bibliotekama u Parizu, Londonu i Berlinu.

2 Al-Jabarti, *Aja'ib al-athar fi tarajim al-akbar*, sv. 4, Kairo 1986 (25. muharrem 1213), sv. 3, str. 6.



Pariz je na početku bio središte modernih orijentalnih studija i tamo je mali broj utjecajnih naučnika određivao dnevni red. Jedno važno polje u početku bilo je proučavanje islamske intelektualne povijesti, tj. proučavanje islamske teologije i filozofskih pokreta u islamu. Tu je najutjecajniji bio francuski historičar filozofije Ernest Renan (1823–92). Njegova monografska studija *Averroes i averroizam* (*Averroès et l'averroïsme*) izašla je 1852. godine i imala je golem utjecaj na generacije evropskih naučnika nakon nje. Knjiga se bavi životom i djelima Ibn Rušda (Averroes, u. 1198.) i njegovim utjecajem na evropske mislioe u srednjem vijeku i renesansi. Kada sam počeo studirati islamsku filozofiju u Njemačkoj tokom 1980-ih, Renanov rad još je uvijek bio tretiran kao vrijedan udžbenik i bio je na listama lektire mojih profesora. Malo je drugih knjiga, rekli su, uhvatilo duh filozofskog pokreta u islamu – i njegovu važnost za Evropu – u tolikoj mjeri kao Renanova, a nijedna druga ne nudi toliko vrijedan uvid u Ibn Rušda i njegove evropske sljedbenike. Ima, zaista, mnogo toga dobrog i ispravnog što Renan kaže o filozofskom pokretu u islamu. Ipak, Renan također postavlja ono što postaje veliki narativ filozofije i teologije u islamu, narativ koji je i danas vrlo raširen. Renan svojim čitaocima govori, primjerice, da je Ibn Rušd bio posljednji predstavnik filozofije u islamskom svijetu. “Kada je umro 1198. godine”, zapisao je Renan, “arapska je filozofija izgubila svog posljednjeg predstavnika i trijumf Kur’ana nad slobodnim mišljenjem bio je osiguran najmanje šest stotina godina.”³ Ono što je oslobodilo islamski svijet od “trijumfa Kur’ana” bila je, naravno, francuska invazija 1798.

Ernest Renan također je mnogo napisao o Gazaliju (umro 1111), koji će biti u fokusu ovog članka. Za Renana, Gazali je bio glavni suparnik Ibn Rušda i neprijatelj filozofskog slobodnog mišljenja. U islamu se vodio rat krajem 12. stoljeća, piše Renan, “rat protiv filozofije”, potaknut “teološkom reakcijom sličnom onoj koja je uslijedila u latinskoj crkvi nakon Tridentskog sabora”.

Tridentski koncil (1545–63) bio je, naravno, početak katoličke protureformacije, pokreta koji je imao za cilj ponovno osvajanje intelektualnog tla koje je izgubila protestantska reformacija i koji nije bježao od nasilja i građanskog rata.⁴ Prema Renanu, Gazali je bio jedna od snaga iza otvorenog rata protiv filozofije. Čitajući Gazalijevu autobiografiju *Izbavitelj iz zablude* u francuskom prijevodu, Renan je znao da je on priznao sufij-ska učenja. Za Renana, mistici su jednostavno “najnetolerantniji neprijatelji filozofije”. Nigdje drugdje Gazalijevo neprijateljstvo prema filozofiji nije tako očito kao u njegovim učenjima o kauzalnosti. U odlomku koji je imao dugotrajan utjecaj na zapadna učenja o Gazaliju, Renan piše:

“Nakon što je postao sufija, Gazali se obavezao dokazati radikalnu nesposobnost razuma, i manevrom koji je uvijek zavodio umove više gorljive nego mudre, utemeljio je religiju na skepticizmu. U ovoj borbi pokazao je zapanjujuću oštrinu uma. On je obznanio svoj napad na racionalizam napose kroz njegovu kritiku kauzalnog principa. Opažamo samo simultanost, a ne uzročnost (kauzalnost). Uzročnost je samo u tome što Božija volja obično stvara dvije stvari u nizu [jednu za drugom]. Zakoni prirode ne postoje, oni izražavaju puki uobičajeni uzrok. Sam Bog u [Svojoj] nepromjenjivosti. To je, kao što se vidi, bila negacija svake nauke. Gazali je bio jedan od onih bizarnih umova koji su prihvatili religiju samo kao način izazivanja razuma.”⁵

Renan svoje čvrsto mišljenje o Gazaliju nije temeljio na vlastitom istraživanju, već na radovima kolega iz njegovog okruženja u Parizu, od kojih su najpoznatiji dvojica znanstvenika njemačkog porijekla: Solomon Munk (1803–67) i August Schmölders (1809–80). Munk i Schmölders bili su prva generacija učenjaka o Gazaliju na Zapadu. Oni su započeli zapadnjačku tradiciju proučavanja Gazalijevoživota i njegovih djela, tradiciju koja i danas traje. U nastavku bih se želio pobliže osvrnuti na ovu tradiciju, a naročito na njezine stavove o Gazalijevoj kosmologiji. Riječ kosmologija ovdje se odnosi na pogled na najelementarnije sastavnice svemira i na to kako one međusobno djeluju jedne na druge, ako se, zapravo, pretpostavi da tako djeluju. Gazali je zauzeo, kao što ćemo vidjeti, kritički

³ Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3. izd. (Paris: Michel Levy, 1866), str. 2. Knjiga je prvi put objavljena 1852.

⁴ Ibidem, str. 29–30.

⁵ Ibidem, str. 97.

ili čak skeptični stav prema onome što se može nazvati načelom kauzaliteta. Njegovo učenje na ovom polju predstavljalo je značajan izazov za njegove tumače i na Zapadu i na Istoku. Ovaj će članak pokušati objasniti kako su čitatelji na Zapadu, koji su stajali izvan islamske tradicije proučavanja njegovih djela, razumjeli i protumačili njegova učenja o kauzalnosti.

1. Znanje o Gazalijevoj kosmologiji tokom srednjeg vijeka i renesanse

Gazalijev kritički stav prema kauzalnosti poznat je u Evropi već duže vrijeme. Gazali to najjasnije izražava u 17. raspravi svoje knjige *Tahafut al-falasifa* (*Nesuvislost filozofa*). Ta je knjiga izazvala kritike Ibn Rušda, koji je 70 godina nakon Gazalijeve smrti napisao odgovor na nju, *Tahafut al-tahafut* (*Nesuvislost nesuvislosti*). Kada su evropski učenjaci u kasnom 12. i ranom 13. stoljeću prevodili filozofska djela s arapskog na latinski, nisu se mnogo usredotočili na Gazalija. On je bio samo vrlo marginalan autor unutar srednjovjekovnog prevodilačkog pokreta arapske filozofske literature na latinski. Prevedena je samo jedna njegova knjiga, *Maqasid al-falasifa* (*Učenja filozofa*). Knjiga je puki izvještaj o Ibn Sinaovoj (Avicenna, u. 1037.) filozofiji, koja je među Evropljanima srednjeg vijeka i renesanse dovela do nesporazuma da je Gazali bio bliski sljedbenik Ibn Sine.⁶ Djela Ibn Rušda, međutim, bila su u samom središtu prevodilačkog pokreta s arapskog na latinski i do visoke renesanse sredinom 16. stoljeća gotovo sve njegove knjige bile su prevedene na latinski. Ibn Rušdova *Nesuvislost nesuvislosti* prevedena je dva puta na latinski, jednom tokom srednjeg vijeka, 1328. godine, a zatim ponovno tokom renesanse, 1526. godine. Oba latinska prijevoda postala su dostupna u štampi početkom 16. stoljeća. Latinski prijevod Ibn Rušdove *Nesuvislosti nesuvislosti*

postao je dio višetomnih izdanja *Sabranih djela Ibn Rušda* koja su objavljena u raznim mjestima u Evropi, a najvažnije u Lyonu i Veneciji. Braća Giunta u Veneciji, naprimjer, izdala su 1550–52. izdanje od trinaest svezaka svih dostupnih djela Ibn Rušda na latinskom jeziku. Ovaj izdavački projekt rađen je s velikom pažnjom i proizveo je vrlo vrijedno izdanje koje je kao 9. svezak uključivalo *Nesuvislost nesuvislosti* pod latinskim naslovom *Destructio destructionum*. Ovo i druga izdanja učinila su knjigu dostupnom velikom broju evropskih učenjaka.⁷ Ibn Rušdova knjiga je poput komentara na Gazalijevu *Nesuvislost filozofa*; opširno citira Gazalija, a zatim pokušava pobiti njegove argumente. Veliki broj Ibn Rušdovih izdanja tokom renesanse tako je učinio Gazalijeve skeptične argumente protiv načela uzročnosti (kauzalnosti) široko poznatima u Evropi. Francuski renesansni filozof Jean Bodin (1530–96), primjerice, cijenio je Gazalijeve argumente protiv kauzaliteta više od Ibn Rušdovih i u jednom od svojih djela piše:

“Smatramo da u prirodi nije nužno ništa što bi se inače moglo dogoditi. Algazel (Gazali), najbritkiji od arapskih filozofa, shvatio je ovo značaki nasuprot Averroesu (Ibn Rušd).”⁸

Bodinov vrlo kratak izvještaj prilično je tačan sažetak Gazalijevog stava u jednoj rečenici. Iz toga možemo zaključiti da su filozofi u Evropi barem od 16. stoljeća poznavali Gazalijevo djelo kao kritiku aristotelovske filozofije, te su znali za njegovu skeptičnu kritiku kauzaliteta.

Usporedimo li Bodinov kratki komentar s analizom Ernesta Renana, nalazimo veliki kontrast. Renan, koji je također koristio monumentalna latinska Ibn Rušd-izdanja iz doba renesanse, pročitao je Gazalijevu 17. raspravu iz *Nesuvislosti filozofa* u njenom latinskom prijevodu. Ali Renan, kao i mnogi drugi evropski učenjaci iz razdoblja prosvjetiteljstva, čitali su Gazalija kroz leću Ibn Rušdovog komentara. Filozofski sukob između

⁶ Dominique Salman, “Algazel et les latins”, *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age*, 10 (1935): 103–127.

⁷ Ibn Rushd, *Aristotelis omnia quae extant opera (...) Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempera pervenere, commentarii*, 13 sv., Venedig, 1562. Reprint izdanje: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, 9 sv. i 3 dopunska sveska, Frankfurt, 1962. O važnosti ovog izdanja vidi Charles B. Schmitt, “Renaissance Averroism Studied

through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with Particular References to the Giunta Edition of 1550–2)”, u: *Convegno internazionale. L'averroismo in Italia* (Rim, 18.–20. april 1977), Rim, 1979, str. 121–142.

⁸ *Joannis Bodini Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abdidis*, ur. Ludwig Noack, Scherwin 1857, str. 22. Usp. engleski prijevod *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, prev. Marion L. Daniels Kuntz, Princeton 1975, str. 31.



Ibn Rušda i Gazalija bio je vrlo složen, budući da su obojica predstavnici racionalističke teologije u islamu. Ipak, za učenjake kasnog prosvjetiteljstva iz 19. stoljeća, poput Renana, u ovom sukobu nije bilo ničeg složenog. Renan ga je tumačio na tragu srednjoevropske borbe između Katoličke crkve s jedne strane i prosvjetiteljskog racionalizma s druge strane. Gazali je za Renana bio jednostavno predstavnik “službenog” islama, koji je izjednačavao sa “službenim” kršćanstvom, što je u Francuskoj sredinom 19. stoljeća bila Katolička crkva sa središtem u Vatikanu. Već smo pročitali da je za Renana situacija u islamu tokom 11. i 12. stoljeća bila slična katoličkoj protureformaciji 16. stoljeća u Evropi i kasnijim napadima vlasti Katoličke crkve na protestantizam i prosvjetiteljstvo. Smatrajući sebe i Ibn Rušda prosvjetiteljskom stranom, Renan konstruira Gazalija kao najvećeg neprijatelja napretka i filozofskog znanja. Ibn Rušdovo pobijanje Gazalijevih filozofskih prigovora je, stoga, važan utjecaj na Renana i mnoge druge evropske učenjake ovog doba. Ibn Rušd je zaključio da svaka sumnja u postojanje kauzalnih veza vodi poricanju svakog racionalnog znanja: “ko god odbacuje uzroke, odbacuje i racionalnost (*al-‘aql*).”⁹ Ovo samo navodi Renanovu vlastitu procjenu da Gazalijev skepticizam prema kauzalitetu implicira negaciju svake nauke.

U usporedbi s početkom 19. stoljeća bilo je vrlo malo čitalaca Gazalija u Evropi tokom srednjeg vijeka, renesanse i ranog prosvjetiteljstva. Ipak, kroz jedan od svojih tekstova, Gazali je možda imao presudan utjecaj na tok moderne filozofije u Evropi. Prva od njegovih arapskih knjiga koja je postala dostupna i proučavana u Evropi bila je Gazalijeva autobiografija *Izbavitelj iz zablude* (*Al-Munqidh min al-ḍalāl*). Kratki odlomci *Izbavitelja* već su se pojavili u latinskom prijevodu u djelu katalonskog

dominikanca Raimundusa Martinija (u. 1285.), *Pugio fidei adversos Mauros et Judaos* (“Bodež vjere usmjeren protiv Maura i Židova”). Latinski prijevod bio je dio dominikanskih nastojanja da obrate muslimane i Židove s ponovno osvojenog Iberijskog poluotoka, a prvi put je štampan u Parizu 1651, a potom u Leipzigu 1687. Odlomci, međutim, nisu dobro identificirani, pa čak i da je ova knjiga bila nadaleko poznata – što nije – ne bi se stekla jasna predodžba o Gazalijevom životu i njegovom intelektualnom razvoju. Međutim, tokom 17. stoljeća u Parizu je postao dostupan arapski rukopis *Izbavitelja iz zablude*. Kardinal Jules Mazarin (1602–1661), čiji su agenti kupovali knjige na dalekim mjestima kao što je Istanbul, možda je donio knjigu u Evropu, a iz njegove biblioteke ona je možda dospjela u Kraljevsku biblioteku u Parizu, gdje je bila lahko dostupna učenjacima. Rukopis se još uvijek nalazi u Parizu u Bibliothèque Nationale.¹⁰ Francuski orijentalista Barthélemy d’Herbelot (1625–1695) i njegove kolege koristili su ovaj rukopis za svoju enciklopediju islamske književnosti, monumentalnu *Bibliothèque Orientale*, objavljenu 1697. D’Herbelot opisuje rukopis prilično detaljno i prevodi naslov *al-Munqidh min al-ḍalāl*, ispravno kao “ce qui nous délivre de l’erreur.” (“ono što nas izbavlja iz zablude/pogreške”). Njegov opis čak čini aluziju na epistemološki karakter drugog poglavlja ove knjige:

“Ovaj liječnik [tj. Gazali], na pitanje koja je to metoda koju je koristio da bi došao do visokog nivoa znanja koji je dostigao, odgovorio je da nikada nije bio opsjednut da pita ono što ne zna.”¹¹

Ako je Barthélemy d’Herbelot mogao čitati *Izbavitelja iz zablude* krajem 17. stoljeća, jesu li ga možda i drugi učenjaci orijentalnih jezika mogli čitati ranije u tom stoljeću? I jesu li mogli obavijestiti Renéa Descartesa (1596–1650) o

⁹ Ibn Rušd, *Tabafut al-tabafut*, ur. M. Bouyges, 2. izd., Beirut, 1987, str. 522, red 8.

¹⁰ MS Paris, BN fonds arabe 1331 (ancien fonds 884). Vidi Baron William de Slane, *Bibliothèque Nationale. Département de manuscrits. Catalogue de manuscrits arabe*, Paris, 1883–1895, str. 252–253. Sadrži pet tekstova pripisanih Gazaliju: *al-Ma’arij al-‘aqliyya*, *al-Munqidh min al-ḍalāl*, *al-Maḍnūn bihi ‘ala ḡayr ablihi*, *Mishkat al-anwar*, and *Mi’raj al-salikin*.

¹¹ Barthélemy d’Herbelot et alii, *Bibliothèque orientale, ou, Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de L’Orient*, 4 vols., Paris, 1697; sv. 2, sre. 362: “Ce Docteur étant interrogé de quelle methode il s’était servi pour arriver à ce haut point de science qu’il avoit acquise; répondit qu’il n’avoit jamais eu hante de demander ce qu’il ne sçavoit pas.” Usp. također još jedan odlomak koji se fokusira na antifilozofski stav *Munqidha*, u *Bibliothèque orientale*, sv. 2, str. 621.

poglavlju u toj knjizi koje ima toliko sličnosti s njegovom *Prvom meditacijom*? Sličnost između Gazalija i Descartesa prvi je otkrio 1857. George Henry Lewes u svojoj *Biografskoj povijesti filozofije*.¹² Lewes sa čuđenjem izvještava o sličnostima između Descartesove *Prve meditacije* – prvog poglavlja u njegovom latinskom djelu *Meditationes de Prima Philosophia* (“Meditacije o metafizici”) iz 1641 – i drugog poglavlja u Gazalijevoj autobiografiji *Izbavitelj iz zablude*. Oba teksta odstupaju od radikalnog skepticizma kako bi povratili samu mogućnost ljudskog znanja. Veza između Gazalija i Descartesa fascinirala je brojne arapske učenjake tokom druge polovine 20. stoljeća, među njima i dugogodišnjeg egipatskog ministra za vjerske zadužbine (*awqaf*), Maḥmūda Ḥamdija Zaqqūqa.¹³ U jednom trenutku, tunižanski učenjak ‘Uthmān al-Ka’āk – koji je izvijestio o svojim nalazima na konferenciji u Annabi, u Alžiru, 1976 – obećao je pokazati revolucionarno otkriće iz Francuske nacionalne biblioteke. Međutim, ubrzo nakon ovog proglasa on je umro, a pretpostavljeni dokaz o vezi između Gazalija i Descartesa nikada se nije materijalizirao.¹⁴ O pitanju je li Gazali imao aktivan utjecaj na Descartesa – iako ga evropski historičari općenito odbacuju – još uvijek se mnogo raspravlja među arapskim i muslimanskim historičarima filozofije.¹⁵

2. Počeci modernog akademskog istraživanja: Solomon Munk, August Schönders i Ernest Renan

Gazalijeva autobiografija *Izbavitelj iz zablude* također je bila prva od njegovih arapskih knjiga dostupna u štampi. August Schönders, njemački učenik utjecajnog francuskog proučavatelja orijentalnih jezika Sylvestre de Sacyja (1758–1838), uredio je arapski tekst 1842. godine iz samog rukopisa o kojem smo upravo raspravljali i osigurao je francuski prijevod.¹⁶ U *Izbavitelju iz zablude* Gazali slavno naglašava svoje protivljenje muslimanskim filozofima i protiv njih se postavlja kao zagovornik muslimanske ortodoksije. Knjiga je u početku bila isprika protiv optužbi da je sam bio previše blizak muslimanskim filozofima, optužbi koje su iznesene u Nišapuru kada je Gazali počeo predavati u tamošnjoj medresi Nizāmiyya 1106. godine.¹⁷ Tokom 19. stoljeća evropski učenjaci nisu imali znanja o Nišapurskoj kontroverzi, oni samo čitaju Gazalijevu ispriku u kojoj se on snažno distancira od filozofa. Učenjaci poput Renana i mnogih drugih prihvatili su ovo i postavili Gazalija kao neprijatelja filozofije.

Najvažniji izvor za stajalište Ernesta Renana o Gazaliju bio je njegov kolega Solomon Munk. Već 1844. Munk je objavio važnu studiju o Gazaliju kao dio enciklopedijskog projekta.¹⁸ Munk je bio

¹² George Henry Lewes, *The Biographical History of Philosophy, From its Origins in Greece to the Present Day. Library Edition. Much Enlarged and Thoroughly Revised*, London, 1857, str. 304–311.

¹³ Maḥmūd Ḥamdī Zaqqūq, *Manhaj al-falsafi bayna l-Ghazali wa-Descartes*, Cairo 1973; i idem, *Bayna l-falsafa al-Islamiyya wa-l-falsafa al-haditha. Muqarina bayna l-Ghazali wa-Descartes*, Cairo 1390/1970. Zakzuq je bio egipatski ministar za awqaf od 1996. do 2011. Njegove arapske publikacije temelje se na njegovoj njemačkoj disertaciji: Mahmud Zakzouk, *Al-Ghazali's Grundlegung der Philosophie, mit einer Erörterung seines philosophischen Grundansatzes im Vergleich mit Descartes*, München, 1968.

¹⁴ *Muḥaḍarat wa-munaqashat al-multaqā al-‘ashir li-l-fikr al-Islami. ‘Annaba 12–21 Rajab 1396h., 10–19 Yuliyu 1976m.*, 5 sv., Annaba, 1980, sv.1, str. 333. Prof. al-Ka’āk tragično je preminuo tokom konferencije u Annabi, vidi ibidem, sv. 5, str. 143.

¹⁵ Vidi, na primjer, Mir Muhammed Sharif u: *idem* (ur.), *Povijest muslimanske filozofije. S kratkim prikazima drugih disciplina i moderne renesanse u muslimanskim zemljama*, 2 sv., Wiesbaden 1963–1966, sv. 2, str. 1382; Ghanem Georges Hana, “Vorläufer des, Cogito, ergo sum’ Descartes, in der arabischen Philosophie?” u: *Erkenntnisse und Meinungen I*,

ur. G. Wießner, Wiesbaden, 1973, str. 107–134; Sami M. Najm, “Mjesto i funkcija sumnje u filozofijama Descartesa i Gazalija”, u: *Filozofija Istoka i Zapada* (Honolulu), 16 (1966): 133–141; Leo Groarke, “Descartesova prva meditacija: nešto staro, nešto novo, nešto posuđeno”, *Časopis za povijest filozofije* (St. Louis) 22 (1984): 281–301; Vitali V. Naumkin, “Neki problemi vezani za proučavanje djela Gazalija”, u: *Gazali. Razlog i čudo*. (Table ronde UNESCO, 9–10. decembar 1985), Pariz, 1987, str. 109–124, na str. 124; Abdelhamid I. Sabra, “Nauka i filozofija u srednjovjekovnoj islamskoj teologiji. Dokazi četrnaestog stoljeća”, u: *Zeitschrift für die Geschichte der arabischislamischen Wissenschaften*, 9 (1994): 1–42, na str. 28–32.

¹⁶ *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d’Algazali*, par Auguste Schönders, Paris, 1842.

¹⁷ Vidi Kenneth Garden, “Al-Mazari al-Dhaki: Al-Ghazali’s Maghribi Adversary in Nishapur”, *Journal of Islamic Studies* 21 (2010): 89–107.

¹⁸ *Dictionnaire des sciences philosophique. Par une société des professeurs de philosophie*, ur. Adolphe Franck, 6 sv., Paris 1844–52, sv. 1, str. 177, 506–512. Ova studije je dočnije inkorporirana u Solomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857–1859, str. 366–383.



arabista, kao i poznavatelj hebrejskog, i koristio je mnoge hebrejske prijevode Gazalijevih djela koji su bili dostupni u Parizu u Bibliothèque Nationale prije nego što su mnogi arapski rukopisi tamo kupljeni, kasnije tokom 19. stoljeća. Jedan od tih hebrejskih rukopisa bio je prijevod Gazalijeve *Nesuvvislosti filozofa*. Munk je bio prvi evropski učenjak koji je pročitao ovu knjigu bez Ibn Rušdovog opovrgavanja istodobno. On daje detaljan izvještaj o njenom sadržaju, posebno se usredotočujući na 17. raspravu o uzročnosti. Mislim da Munk malo krivo predstavlja Gazalija kada kaže da je prema Gazaliju "filozofska teorija uzročnosti pogrešna". Ipak, kada je riječ o detaljima, Munk je pažljiv u svojoj analizi i ispravno navodi da, prema Gazaliju, filozofi griješe kada kažu da posljedice ne mogu nastati bez uzroka. Munk sažima Gazalijevo učenje o kauzalnosti u dvije tačke, govoreći da je (1) prigovorio da čak i ako se dva događaja uvijek pojavljuju istovremeno jedan drugome, to ne može dokazati da je jedan uzrok drugoga, i (2) da su ono što filozofi nazivaju zakonima prirode ili načelom uzročnosti stvari koje nastaju kroz naviku, jer Bog tako želi. Ne postoje nepromjenjivi zakoni koje Bog ne bi mogao prekršiti. Sve u svemu, Munkova je analiza prilično tačna. Ipak, to je pojačalo pogrešan dojam da je Gazali odbacio uzročnost u korist okazionalističke ontologije.¹⁹

Munk je vjerovatno bio prvi zapadni čitatelj Gazalija koji izričito spominje vezu između Gazalijeve kritike kauzaliteta i okazionalizma ranih eš'arija. Okazionalizam je filozofska ontologija koju su razvili rani eš'arijski učenjaci tokom 10. stoljeća. U svojoj želji da sačuvaju Stvoriteljevu svemoć, eš'arije su razradili ovu istinski originalnu kosmologiju iz ranijih mu'tezilijskih teorija. Jedan ključni element eš'arijskog okazionalizma je atomizam. Ranije su mu'tezilije tvrdile da se svi fizički objekti sastoje od manjih dijelova, koji se u jednom trenutku više ne mogu (po)dijeliti. Atomi su najmanje jedinice materije i sami su bez ikakve boje, strukture, mirisa ili okusa. Atomi dobivaju ove osjetilne atribute tek nakon što se sastave u tijela. Njihovi se atributi posmatraju kao akcidenti (ar. *ʿarād*), koji su svojstveni supstancama, tj. atomima tijela. Ova atomistička teorija razvijena u islamskoj teologiji razlikuje

se od modernih ideja o atomu, primjerice, jer pretpostavlja da su atomi sami po sebi potpuno nemoćni i da nemaju unaprijed određen način reagiranja na druge atome ili akcidente. Atomi su prazne građevne jedinice, da tako kažemo, i oni samo čine oblik tijela. Sve ostale karakteristike formirane su akcidentima koji su urođeni u tijelu.

Ova okazionalna vrsta atomizma svidjela se eš'arijama jer ne pretpostavlja da potencijali u stvarima ograničavaju kako će se te stvari razvijati u budućnosti. Takve bi mogućnosti ograničile Božije djelovanje. Eš'arije su insistirali na tome da Bog preuređuje atome i akcidente u svakom novom trenutku. Šta god postoji u ovom trenutku nema nikakve uzročne veze s onim što je postojalo u trenutku prije. Bog stvara svaki događaj na ovom svijetu – s njegovim atomima i akcidentima – izravno, bez ikakvog posrednika između Njega i događaja. Nema, dakle, kauzalnih zakona. U načelu, svaki atom može usvojiti bilo koju vrstu akcidenta sve dok je Bog stvorio povezanost ovog određenog atoma s tim određenim akcidentom. Ako imamo dojam da doista postoje zakoni koji upravljaju Božijim stvaranjem, to je zato što Bog ima određene "navike", da stvara određene stvari uvijek zajedno s drugima. Te nam navike ostavljaju dojam kauzalnih zakona, ali u načelu nisu zakoni, već se mogu prekršiti.

Evropski učenjaci i filozofi bili su dosta dobro obaviješteni o okazionalističkoj ontologiji eš'arija. Židovski filozof Moses Majmonid (u. 1204) daje vjeran, ali kritički izvještaj o okazionalističkim učenjima klasičnog eš'arizma na kraju prvog dijela, u poglavljima 71–76, svoje knjige *Vodič zbunjenih (Dalalat al-ḥa'irīn)*.²⁰ Majmonid predstavlja dvanaest premisa (*muqaddimāt*) eš'arijskog okazionalizma i objašnjava njihove implikacije. Iako je napisan na arapskom, Majmonidov *Vodič* postao je poznat u Evropi prvo kroz svoj hebrejski prijevod (*Mōreh nevūkhīm*, preveo oko 1200. Samuel Ibn Tibbon) i kroz latinski prijevod (*Dux neutrorum* ili *Dux perplexorum*, preveden oko 1240), a koji je načinjen iz hebrejske verzije. Eš'arijski teolozi (*mutakallimūni*) tako su postali

¹⁹ Ibidem, str. 377–379.

²⁰ Musa ibn Maymun, *Dalalat al-ḥa'irīn*, ur. Hüseyin Atay, Ankara 1974, str. 179–228; Engl. prev. The Guide of the Perplexed, prev. S. Pines, 2 sv., Chicago 1963, sv. 1, str. 175–231.

poznati na latinskom kao *loquentes* (oni koji govore). Toma Akvinski (umro 1274), naprimjer, bio je dobro upoznat s njihovim okazionalističkim teorijama. Akvinski raspravlja i opovrgava brojne okazionalističke pretpostavke eš'arijskih *mutakallimūna* u svojoj *Summi contra gentiles* i u drugim djelima.²¹

Dobra biblioteka u Evropi kasnog srednjeg vijeka mogla je sadržavati latinsku verziju Majmonidova izvještaja o eš'arijskom okazionalizmu u njegovom *Vodiču zbunjenih*, kao i latinski prijevod Ibn Rušdove *Nesuvislosti nesuvislosti*, koji uključuje Gazalijeve poznate argumente protiv kauzalnosti. Ipak, ne poznajemo nijednog evropskog učenjaka prije Munka koji je povezo ova dva teksta i shvatio da je Gazalijeva kritika kauzaliteta u značajnoj mjeri puki filozofski izraz eš'arijske okazionalističke ontologije. Srednjovjekovni evropski učenjaci nisu smatrali Gazalija – koji im je bio poznat kao Algazel – kao *mutakallima* – ili, kako bi oni rekli, jednog od *loquentesa*. Većina njih mislila je da je Algazel učenik Ibn Sine – protivnika eš'arija. S Munkom i njegovom generacijom učenjaka, veza između Gazalijeve kritike kauzaliteta i okazionalističke ontologije ranih eš'arija postaje bjelodana. Ova spoznaja, naime da je Gazali bio okazionalista, postaje široko rasprostranjena tokom 19. stoljeća i polazište je za sljedeći korak Gazalijeve nauke o ovom pitanju.

Nakon što je poznata veza između Gazalijeve filozofske kritike kauzaliteta i okazionalizma, čini se da Gazalijeva kritika postaje manje zanimljiva Evropljanima. Zanimljivo je da Jean Bodin, naprimjer, u 16. stoljeću cijeni Gazalijeve ideje o kauzalnosti i naziva ga “najpametnijim od arapskih filozofa” (*Arabum philosophorum acutissimus*), što znači pametnijim čak i od Ibn Rušda. Međutim, u 19. stoljeću simpatije evropskih učenjaka skrenule su na drugu stranu. Ibn Rušd je pobornik racionalnosti, a Gazali pobornik vjerske ortodoksije. Dvije su stvari zamaglile evropsku perspektivu islamske filozofije. Prvo, kontekst evropskog prosvjetiteljstva koji je težio reduciranju bilo kakvog vjerskog spora – koliko god suptilan bio – na puko natjecanje između progresivnog racionalizma i reakcionarnog fideizma. Drugo, kontekst evropske kolonijalističke

ekspanzije koji je stvorio potrebu i hitnu želju da se prevladavajuće islamsko razmišljanje prikaže kao iracionalno, nazadno orijentirano i nepodobno da vodi islamske nacije u budućnost. Renanovo tumačenje Gazalija nudi sve to.

Ne može se precijeniti važnost Ernesta Renana za evropsko razumijevanje islamske filozofije. Renan je stvorio veliki narativ o sudbini filozofije u islamu. Ovaj narativ veli da su na osnovu prijevoda sa grčkog, arapska i islamska kultura proizvele velike umove filozofije, filozofe kao što su El-Kindi, El-Farabi, Ibn Sina i Ibn Rušd. Ali ovaj filozofski pokret je počeo zamirati nakon 5./12. stoljeća kada je baklja racionalističkog mišljenja prešla iz islamske civilizacije u kršćansku. Renan piše – vjerovatno ne baš dobro informiran – da su u njegovo vrijeme muslimanski učenjaci bili u neznanju o postojanju filozofske tradicije u islamu.²² Renan implicira da pravi nasljednici ovih filozofa nisu muslimani, nego kršćani, što je činjenica koja je izražena čak i u naslovu Renanove knjige: *Averroes i averoizam*. Averoisti, tj. sljedbenici i nasljednici Ibn Rušda u toj tituli, nisu bili muslimani, već su bili kršćanski učenjaci na Fakultetu umjetnosti u Parizu.

Da bi se Gazali uklopio u ovaj veliki narativ, morao je postati “neprijatelj filozofije”. Renan ga opisuje kao “odlučujućeg utjecaja na arapsku filozofiju” i sugerira da je on stajao iza progona filozofa i “rata protiv filozofije na kraju 12. stoljeća”.²³ Ove su riječi oblikovale pogled na Gazalija među intelektualcima u Evropi, pogled koji je, kao što ćemo vidjeti, još uvijek raširen.

3. Sumnje u Gazalijev okazionalizam – W. T. H. Gairdner i rano 20. stoljeće

Sljedeći korak u proučavanju Gazalijeve kosmologije i njegovih pogleda na kauzalnost uslijedio je nakon objavljivanja njegove *Niša svjetlosti* (*Mishkāt al-anwār*) početkom 20. stoljeća. *Niša svjetlosti* relativno je kasnila među glavnim Gazalijevim djelima poznatim zapadnim učenjacima. Kao i mnogi njegovi tekstovi, knjiga je prvi

²¹ Dominic Perler and Ulrich Rudolph, *Occasionalism: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischem Denken*, Göttingen 2000, str. 131–153.

²² Renan, *Averroes et l'averroïsme*, str. 90.

²³ Ibidem, str. 29. i 98.



put postala poznata u svom srednjovjekovnom hebrejskom prijevodu. Na temelju toga, postojalo je nekoliko studija o tome iz druge polovine 19. stoljeća.²⁴ Međutim, prvo arapsko štampanje knjige u Kairu 1904. dovelo je do važnih pomaka u zapadnoj gazalijanskoj nauci.²⁵ U članku iz 1914, škotski proučavatelj religije William H. T. Gairdner (1873. 1928.) ističe niz problema koje stvaraju odlomci u *Niši svjetlosti* gdje Gazali iznosi učenja koja uopće nisu spojiva s pretpostavkom da je on bio okazionalista.

Gairdnerove sumnje u okazionalnu prirodu Gazalijeve ontologije bile su potaknute onim što je on nazvao Odljelkom o velu u *Niši svjetlosti*, relativno kratkim odlomkom od oko osam do deset stranica na kraju Gazalijeve knjige.²⁶ Ovdje Gazali razvrstava različite vjerske sekte prema tome koliko su gusto zastrte "svjetlom". U ranijim dijelovima knjige Gazali je objasnio da se riječ *svjetlo* treba poimati kao da se odnosi na Boga kao izvor svega bića. U završnom dijelu "Poglavlja o velu", na samom kraju knjige, Gazali opisuje uvid onih ljudi koji nisu zakriveni velom i koji imaju ispravno znanje o Bogu. Upravo to izvješće o znanju razotkrivenih i iniciranih je ono što je zbunilo Gairdnera. Gazali ovdje kaže da ljudi koji nisu zakriveni od Boga razumiju da Bog nije ni biće koje pokreće nebesa, niti ono koje upravlja kretanjem nebesa. On je vrlo uzvišen nad ovakvim aktivnostima. Bog je također uzvišen nad radnjom davanja naredbe (*al-amr*) da se nebesa pokrenu. Sve te radnje Gazali pripisuje drugim bićima, koja su ispod Boga i koja su, zapravo, Njegova stvorenja. Prema Gazalijevom mišljenju, oni koji imaju potpuni uvid u božansko pretpostavljaju da postoji nekoliko namjesnika od kojih je najviši "onaj koji izdaje naredbu" (*al-āmir*). Niža bića koja primaju njegovu naredbu

identificiraju ga kao "onoga kome se pokorava" (*al-muṭa*). Gairdner je ispravno zaključio da Bog koji delegira zadatke elementima svoje kreacije nije kompatibilan s okazionalizmom. Okazionalizam znači da Bog sve stvara odmah sam od sebe. To jasno krši okazionalističko načelo da je Bog neposredan kreator svega.²⁷

Ono što je Gairdner ovdje vidio – i što su kasniji zapadni učenjaci vidjeli još jasnije – bila je drugačija kosmološka teorija, nazvana sekundarna uzročnost. Ovaj kosmološki model razvili su islamski filozofi poput Farabija (umro 950). Farabi je učio da postoji deset sfera, a najniža je subluarna sfera stvaranja i kvarenja u kojoj žive ljudi, životinje i biljke. Ostalih devet sfera su na nebu, omotane jedna oko druge poput slojeva luka. Svaka od deset sfera u Farabijevom modelu svemira sastoji se od materijalnog tijela i duše. Dušom dominira intelekt koji upravlja sferom i uzrokuje njezino kretanje. Intelekt koji upravlja najvišom sferom je najviše stvoreno biće. Izvan svega je samo biće koje uzrokuje sve ovo, tj. Prvi princip, za koji Farabi kaže da je Bog. Bog izravno djeluje samo na jedno biće, a to je intelekt koji prebiva u najvišoj nebeskoj sferi. Božija jednost Ga sprečava da djeluje na bilo šta drugo. Ono što je uistinu jedno u svim svojim aspektima nepromjenjivo je i može imati samo jedan učinak, kaže Farabi, a to je najviše stvoreno biće. Ovo je prvi intelekt koji uzrokuje postojanje svoje sfere, a također uzrokuje intelekt sfere odmah ispod sebe, tj. onaj od fiksnih zvijezda. Svaki nebeski intelekt uzrokuje sferu i intelekt ispod nje. Farabi deset nebeskih intelekta naziva sekundarnim uzrocima (*asbāb tharwani*). Bog posreduje svoju stvaralačku aktivnost kroz ove sekundarne uzroke do najnižeg nebeskog intelekta, desetog, takozvanog

²⁴ Vidi Richard Gosche, "Über Ghazzālīs Leben und Werke", *Abhandlungen der philos.-histor. Klasse der Königl. Akademie der Wissenschaften* [Berlin] (1858): 239–311, na str. 263–264; Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher: Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*, Berlin, 1893, str. 345–348.

²⁵ Gazali, *Mishkat al-anwar*, ur. A. 'Izzat i F. Zaki al-Kurdi, Kairo, Maṭba'at al-ṣidq, 1322 [1904–05]. Tekst je ponovno štampao Maṭba'at al-Sa'āda u Kairu 1325. [1907–08].

²⁶ Gazali, *Mishkat al-anwar* [1907–08], str. 47–57. Usp. engleski prijevod W. H. T. Gairdnera, *Al-Ghazzālī's Mishkat*

al-anwar (*The Niche for Lights*), London, 1924, str. 150–172; i David Buchmanov: *Al-Ghazzālī: Niša svjetla. Paralelni englesko-arapski tekst*, Provo [Utah] 1998, str. 44–53.

²⁷ W. H. T. Gairdner, "Al-Ghazzālī's Mishkat al-Anwar and the Ghazali Problem", *Der Islam* 5 (1914): 121–153, na str. 128: "Ne samo da se sada niječe da je Allah neposredni učinkoviti uzrok kretanja najudaljenije sfere, nego – i to je zapanjujuće – čak se poriče da se ta sfera pomiče u skladu s Njegovom naredbom. Jer čak je i ova vrhovna funkcija eksplicitno prenesena od Allaha na Biće čija je priroda ostala nejasna, budući da je naša jedina informacija o njemu da on nije (to) Pravo Biće (*al-wujūd al-haqq*)."

aktivnog intelekta. Uzrokuje postojanje svih bića u sublunarnoj sferi, tj. svih bića na zemlji. Gotovo svi članovi filozofskog pokreta u islamu primjenjivali su ovaj farabijanski model sekundarne kauzalnosti. Sve u svemu, opisuju stvaranje u dugim lancima sekundarnih uzroka, gdje je svaki događaj na ovom svijetu uzrokovan od strane Boga, ali nije uzrokovan izravno kao u okazionalističkom modelu, već posredstvom drugih uzroka, tj. sekundarnih uzroka, koje je također stvorio sam Bog.

Gairdner je okazionalizam smatrao izrazom principa jedinosti Božije (*taḥwīd*). Budući da je tevhid bio “tjeskobna briga” Gazalija, Gairdner smatra podjelu rada (djelovanja) između Boga kao Stvoritelja i nekih od Njegovih stvorenja u “Poglavlju o velu” u *Niši svjetlosti* najuznemirujućom.²⁸ Gairdner je ispravno pretpostavio da u Odjeljku o velu Gazali primjenjuje neoplatonski, tj. farabijanski model sekundarne kauzalnosti i ukazuje na “prividnu kontradikciju” ovog učenja s onim što je Gazali iznio u svojoj autobiografiji *Izbavitelj iz zablude*. Ondje podučava okazionalizam, prema Gairdneru, govoreći da priroda (*at-ṭabi‘a*) ne djeluje sama od sebe i da su sva stvorenja, čak i ona najviša, poput Sunca, Mjeseca i zvijezda, podložna Stvoriteljevoj zapovijedi (*amr*) i nemaju nikakvo djelovanje koje dolazi od njih samih.²⁹ Ukratko, Gairdner je tvrdio da je u djelima kao što je *Izbavitelj iz zablude* Gazali iznio okazionalistički model božanskog stvaranja i uči da je Bog neposredni stvoritelj i zapovjednik Svojim stvorenjima, dok je u *Niši Svjetlosti* Božija stvaralačka aktivnost posredovana “namjesnicima”, ponajviše onim “koga se sluša”

(*al-muṭa‘*). U *Niši svjetlosti* Gazali bi stoga potvrdio kauzalnost, dok ju je drugdje zaniijekao.

U pokušaju da objasni i pomiri ove prividne kontradikcije, Gairdner je sugerirao da je Gazali objavio dva različita skupa učenja, jedan u djelima napisanim za obične ljude (*‘arwāmm*) i drugi skup učenja u djelima koja su bila napisana za intelektualnu elitu (*khawāṣṣ*). *Niša svjetlosti* bila je potonje vrste, sugerirao je Gairdner, napisana za čitateljstvo koje je bilo u stanju ispravno procijeniti moguće sukobe njezinih učenja sa široko prihvaćenom religijskom doktrinom iznesenom u popularnijim Gazalijevim knjigama.³⁰ Ali ako su ova dva učenja bila jednako istinita, pitao je Gairdner, je li Gazali podučavao “doppelte Wahrheit”³¹, dvostruku istinu, što znači da je podučavao jednu istinu za svoje manje obrazovane čitatelje, a drugu za svoje dobro obučene bliske sljedbenike?³² Gairdner je ovo pitanje nazvao “problem Gazali”. Poteškoća je bila, Gairdnerovim riječima: “Šta je bila apsolutna islamska istina po njegovom mišljenju? Je li to bio egzoterizam pobožnog puka ili ezoterizam mistične elite?”³³ Je li to bio okazionalizam za muslimanske mase ili stvaranje po ovlaštenju za elitu? Gairdner u svoj članak uključuje pesimističnu notu, govoreći da se “problem Gazali” vjerovatno nikada neće moći riješiti.³⁴

Gairdner je također pretpostavio da on nije bio prvi učenjak zapanjen učenjima u “Poglavlju o velu” i on citira djela Ibn Tufayla (u. 1185–1186) i Ibn Rušda, koji su bili jednako zatečeni ovom očiglednom kontradikcijom u Gazalijevim spisima.³⁵ “Stvar ne oskudijeva u neobičnosti, i svakako izgleda kao da se Gazalijeva

²⁸ Ibidem, str. 132.

²⁹ Ibidem, str. 143. Vidi Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-dalal / Erreur et délivrance*, ur. i prev. na francuski Farid Jabre, Beirut 1969, str. 23. Usp. engleski prijevod u *Deliverance from Error. Annotated Translation of al-Munqidh min al-dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali* od R. J. McCarthyja, 2. izdanje, Louisville [Kenn.], 2000, str. 66.

³⁰ Gairdner, “Gazali’s Mishkāt al-Anwār and the Gazali Problem”, str. 153.

³¹ Ibidem, str. 153. Gairdner citira termin na njemačkom.

³² Optužba za podučavanje “dvostruke istine” isprva je podignuta protiv nekih veroista, tj. latinskih sljedbenika Ibn Rušda (Averroesa) u Parizu tokom kasnog 13. stoljeća. Optuživali su ih da pretpostavljaju da je jedna istina na strani religije, a druga na strani filozofije. U svojoj osudi 219 filozofskih

teza iz 1277. godine, Stephen Tempier, pariški biskup, optužio je neke veroiste na pariškom univerzitetu da su rekli da postoje učenja koja su “istinita prema filozofiji, ali ne i prema kršćanskoj vjeri, kao da postoje dvije suprotne istine (*duae contrariarum veritates*) i kao da je protiv istine Svetoga pisma stajala istina u izrekama prokletih pagana.”

³³ Gairdner, “Gazali’s Mishkāt al-Anwār and the Gazali Problem”, str. 153. Naglasak u izvorniku.

³⁴ Ibidem, str. 144: “Također izgleda kao da nikada nećemo saznati cijelo objašnjenje stvari.”

³⁵ Ibidem, str. 133–134, 138, 145–151. Gairdner se poziva na Ibn Rušdove komentare o Gazaliju u [*al-Kashf ‘an*] *Manahij al-adilla fi ‘aqa’id al-milla*, ur. M. Qasim, Kairo 1969, str. 183–184, i na Ibn Tufaylove opaske u uvodu njegovog *Ḥayy ibn Yaqzāna*, ur. L. Gauthier, Beirut, 1936, str. 17–18.



ezoterična teorija božanskog djelovanja znatno razlikuje od njegove egzoterične.”³⁶

Nakon Gairdnerovog važnog članka o “Problemu Gazali” iz 1914, drugi zapadni učenjaci podijelili su njegov zaključak da moraju postojati dva skupa Gazalijevih učenja, jedno egzoterično i jedno ezoterično. *Niša svjetlosti* sa svojim poglavljem o velu ostala je popularna kod proučavatelja Gazalija, a holandski orijentalista Arent J. Wensinck (1882–1939) pridonio je dvjema zanimljivim studijama na tu temu.³⁷ Godine 1949. škotski učenjak za islamske studije William M. Watt (1909–2006) pokušao je riješiti problem egzoteričnog i ezoteričnog Gazalija sugerirajući da je “Poglavlje o velu” u *Niši svjetlosti* krivotvorina čiji autor nije Gazali i da je nepropisno umetnuto u tekst knjige.³⁸ Watt je bio iznimno utjecajan učenjak i njegov je prijedlog – iako utemeljen na slabim dokazima – shvaćen ozbiljno barem nekoliko decenija. Danas, s našom povećanom sviješću o tome koliko su pažljivo muslimanski učenjaci tretirali tekstove u vlastitoj tradiciji učenosti, ne možemo zamisliti kako bi iko mogao napraviti izmjene u tekstu koji je objavljen za života autora, koji je kružio u raznim rukopisima, i koji je kontinuirano proučavan kroz stoljeća.³⁹ Pretpostaviti da se može jednostavno umetnuti nekoliko stranica u već postojeću knjigu – i da bi takve promjene ostale neotkrivene sve dok ih ne otkrije učenjak na Zapadu koji nije radio ni s jednim od rukopisa – pokazuje značajan stepen prezira prema ozbiljnosti islamske učenosti. Takav stav bio je do određene razine tipičan za zapadnjačku nauku o islamu sredinom i krajem 20. stoljeća i od tada je ustupio mjesto otvorenijem uvažavanju akademskog doprinosa proučavatelja Gazalija unutar muslimanske tradicije, učenjaka kao što je Tājuddīn Al-Subkī (umro 1370), Al-Wāsiṭī (umro 1374), Al-Nawawī (umro 1277), Hadži Halifa Čelebi

(umro 1657) ili Al-Murtaḍa al-Zabīdī (umro 1791), koji je neizmjereno pridonio našem poznavanju Gazalijevog života i njegovih djela.

4. S onu stranu ezoteričnog i egzoteričnog: Michael E. Marmura i Richard M. Frank

Objašnjenje da je Gazali objavio dva skupa učenja tokom svog života, ezoterično i egzoterično, bilo je dominantno tokom većeg dijela 20. stoljeća i bilo je, naprimjer, radna pretpostavka Have Lazarus-Yafeh (1930–1998) u njezinoj važnoj zbirci studija o Gazaliju objavljenoj 1975.⁴⁰ Lazarus-Yafeh predavala je na Hebrejskom univerzitetu u Jerusalemu, a 1988. njezin student Binjamin Abrahamov započeo je novo poglavlje u potrazi za Gazalijevim pravim stajalištem u vezi sa kauzalitetom (uzročnošću). U članku iz te godine promotrio je sva Gazalijeva djela napisana nakon *Nesuwislosti filozofa* i upitao podučava li tamo okazionalizam ili stvaranje kroz sekundarnu kauzalnost? Abrahamov je isključio *Nesuwislost filozofa* jer kao djelo opovrgavanja može uključivati stavove i argumente koji ne moraju predstavljati autorovo stvarno mišljenje. Abrahamov je proučavao *Oživljavanje vjerskih nauka (Ihya’ ulūm al-dīn)*, *Knjigu o četrdeset (Kitāb al-Arba’in)* i Gazalijev komentar na Devedeset i devet časnihi imena (*Al-Maqsad al-asna fi sharḥ ma’āni asma’ Allah al-ḥusna*). Abrahamov je zaključio da u ova tri djela Gazali koristi jezik koji pretpostavlja da uzroci imaju djelotvornost na druge stvari. Zasiurno, Bog je taj koji stvara uzroke te održava i regulira njihove utjecaje. Ipak, u ovim djelima, Gazali sugerira da je utjecaj uzroka doista stvaran, a ne samo iluzija. Jednom postavljeni na svoje mjesto, uzroci vode do učinaka koje sam Bog želi. Abrahamov je također primijetio da u četvrtom Gazalijevom djelu, *Knjizi o umjerenosti (ravnoteži) u vjerovanju (Al-Iqtisād fi l-i’tiqād)*, autor koristi jezik koji je izrazito okazionalistički.

³⁶ Gairdner, “Gazali’s Mishkāt al-Anwār and the Gazali Problem”, str. 144.

³⁷ Arent J. Wensinck, “Gazali’s Mishkāt al-anwār (Niche of Lights)”, in idem, *Semietische Studien uit de Nalatenschap*, Leiden 1942, str. 192–212; in idem, “O odnosu između Ghazalijeve kosmologije i njegovog misticizma”, *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde Deel 75, Serie A, br. 6* (1933.), str. 183–209.

³⁸ William M. Watt, “A Forgery in al-Ghazali’s Mishkāt?”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1949: 5–22.

³⁹ Klasični muslimanski učenjaci tretirali su tekstove svoje tradicije s puno poštovanja i uspoređivali su i slagali različite rukopise bilo kojeg teksta, vidi na primjer Franz Rosenthal, *Tebnika i pristup muslimanske učenosti*, Rim, 1947, str. 22–27.

⁴⁰ O ezoteričnim i egzoteričnim spisima kod Gazalija (iako s malo osvrt na pitanje njegove kosmologije), vidi Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazali*, Jerusalem 1975, str. 349–411.

Ovdje tvrdi da Boga treba smatrati neposrednim kreatorom svakog pojedinačnog događaja i da bi, ako bi to želio, On mogao prekinuti svoje uobičajene obrasce stvaranja i suspendirati ono što mi postuliramo kao učinkovitu uzročnost. S obzirom da su ta djela koja impliciraju kauzalnu teoriju napisana nakon *Knjige o umjerenosti*, Abrahamov sugerira da se Gazali predomislio “ali je radije prikrio svoje pravo mišljenje proturječeći sam sebi.”⁴¹ U svojoj analizi Abrahamov se ne razlikuje od onoga što je W. T. H. Gairdner predložio sedamdeset godina ranije, naime da je Gazali imao dva skupa učenja, jedan gdje je predložio okazionalizam i drugi, gdje je iznio sekundarnu kauzalnost.

Međutim, bilo je i drugih mišljenja. Tokom svih pedeset godina između 1959. i njegove smrti 2009, palestinsko-kanadski učenjak Michael E. Marmura (1929–2009) objavio je brojne radove o Gazalijevoj kosmologiji, gdje se više ne pojavljuje pretpostavka da postoje dva skupa gazalijanskih učenja. Marmura, koji je rođen u Jerusalemu i preselio se u Kanadu, započeo je svoju akademsku karijeru disertacijom o filozofskim argumentima u Gazalijevoj *Nesuwislosti filozofa*. Ubrzo nakon toga, Marmura je dao posebno vrijedan doprinos našem razumijevanju filozofije Ibn Sine, i došao je do razumijevanja velikog stepena do kojeg je Gazali bio pod utjecajem Ibn Sine. U svim svojim studijama Marmura je, međutim, tvrdio da je Gazali bio okazionalista koji je usvojio elemente iz Ibn Sinaove filozofije i upotrijebio ih da služe njegovim drastično drugačijim filozofskim svrhama.⁴² Drugi tumači poput Williama L. Craiga slijedili su Marmuru u svojoj analizi i ustvrdili su [ustrajavajući] da Gazali “nije vjerovao u djelotvornost sekundarnih uzroka.”⁴³

⁴¹ Benjamin Abrahamov, “Al-Ghazali’s Theory of Causality”, *Studia Islamica* 67 (1988), 75–98, na strani 91.

⁴² Michael E. Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science”, *Journal of the History of Philosophy* 3 (1965): 183–204; idem, “Al-Ghazalijeva druga uzročna teorija u 17. raspravi njegovog Tahafutu”, u: *Islamska filozofija i mističizam*, ur. P. Morewedge, Delmar (N.Y.) 1981, str. 85–112, i isto, “Al-Ghazali o tjelesnom uskrnuću i uzročnosti u *Tahafutu i Iqtisadu*”, *Aligarh Journal of Islamic Thought* 2 (1989): 46–75. Prva i posljednja spomenuta studija su (s različitim paginacijom) ponovno štampane u Michael E. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy: Studies in*

Godine 1992. Amerikanac Richard M. Frank (1927–2009) objavio je prvu studiju koja se otvoreno usprotivila tvrdnji da je Gazali objavio dva ili više različitih skupova učenja u svojim različitim djelima. U svojoj kratkoj monografiji *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâli & Avicenna*, Frank je odbacio podjelu Gazalijevih djela na ezoterična i egzoterična.⁴⁴ Poput Abrahamova, Frank je većinu svoje analize temeljio na djelima *Najviši cilj u objašnjavanju lijepih Božijih imena*, *Knjiga o četrdeset* i nekoliko knjiga *Oživljavanja*.

Frank također uključuje *Nišu svjetlosti* (*The Niche of Lights*), *Sputavanje običnih ljudi od nauke o kelamu* (*Restraining the Ordinary People from the Science of Kalam*), i *Upravnotežena knjiga o vjerovanju* [الاقتصاد في الاعتقاد] (*The Balanced Book on What-to-Believe*), i tako je mogao pokriti gotovo cijeli gazalijanski korpus. Frank je tvrdio da, suprotno uvriježenom mišljenju, Gazali uči (1) da je svemir zatvoreni, deterministički sistem sekundarnih uzroka čijim djelovanjem upravlja prvo stvoreno biće, anđeo (ili intelekt) povezan s najudaljenijom sferom; (2) da Bog ne može intervenirati u djelovanje sekundarnih uzroka, nebeskih ili sublunarnih; i (3) da je nemoguće da je Bog htio stvoriti svemir u bilo kojem pogledu drugačiji od ovoga koji je stvorio.⁴⁵ Bog upravlja svemirom preko posrednika i ne može poremetiti djelovanje ovih sekundarnih uzroka. Frank je zaključio da, iako je Gazali odbacio emanacionizam Farabija i Ibn Sine, naprimjer, njegova vlastita kosmologija je gotovo identična onoj Ibn Sinaovoj. Raniji doprinosi akademskoj raspravi, istaknuo je Frank, već su utvrdili da je Gazali prihvatio neka od Ibn Sinaovih učenja dok je druga odbacio.

“Međutim, ono što smo vidjeli pomnijim ispitivanjem onoga što Gazali ima za reći o Božijem

the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers, Binghamton (N.Y.), 2005.

⁴³ William L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, London i Basingstoke, 1979, str. 45–46; ponovljeno u idem, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London i Basingstoke, 1980, str. 101.

⁴⁴ Richard M. Frank, *Stvaranje i kosmički sistem. Al-Ghazâli & Avicenna*, Heidelberg, 1992, str. 11. Vidi također Frankovu naknadnu monografiju, *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Durham, 1994, str. 91.

⁴⁵ Usp. Frankov vlastiti sinopsis njegovih zaključaka u njegovoj knjizi *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, str. 4.



odnosu prema kosmosu kao njegovom stvoritelju, otkriva da je s teološkog stajališta većina teza koje je on odbacio relativno pitoma i beznačajna u usporedbi s nekima od onih u kojima slijedi filozofa.⁴⁶

Gazalijeva gledišta o kauzalnosti, tako veli Richard M. Frank, u *Upravnoteženoj knjizi*, primjerice, ne razlikuju se od onih u njegovom komentaru na Božijih devedeset i devet plemenitih imena ili u *Niši svjetlosti*. Frank je implicitno priznao da Gazali u svojim djelima koristi i kauzalistički i okazionalistički jezik. Proturječja koja su primijetili raniji čitatelji, međutim, postoje samo na skali jezika i ne odražavaju suštinske razlike u mišljenju. Kad Gazali koristi okazionalistički jezik, tvrdio je Frank, on suptilno mijenja tradicionalistički jezik eš'arijske škole, bjelodano stavljaajući do znanja da ne prihvata njezina učenja. Prema tome, dok Gazalijev jezik u takvim djelima kao što je *Upravnotežena knjiga* često odražava jezik tradicionalističkih eš'arijskih priručnika, njegova učenja čak i u tom djelu izražavaju stvaranje pomoću sekundarne kauzalnosti.⁴⁷

Michael E. Marmura usprotivio se rezultatima Richarda M. Franka i odbacio sugestiju da Gazali prihvata bilo kakvu učinkovitu uzročnost među Božijim stvorenjima.⁴⁸ Reagirajući na Frankovu sugestiju, Marmura je priznao da se Gazali služi kauzalističkim jezikom, "ponekad onako kako se koristi u običnom arapskom, ponekad na specifičniji avicenovski/aristotelovski način", i da je ova upotreba jezika inovativna za diskurs eš'arijske škole.⁴⁹ Ipak, u svim glavnim tačkama muslimanske teologije, Gazali se držao stavova koji su blisko slijedili one koje su ranije razvili eš'arijski učenjaci, kao što je mogućnost čuda, stvaranje ljudskih djela i Božija sloboda u

svim pitanjima koja se tiču stvaranja svemira.⁵⁰ Prema Marmurinom mišljenju, Gazali nikada nije odstupio od okazionalizma, iako je ponekad izražavao svoja mišljenja dvosmislenim jezikom koji je ismijavao filozofski jezik, vjerovatno da bi namamio sljedbenike filozofije u eš'arijski okazionalistički tabor.

Poput Franka, Marmura nije pretpostavljao da je Gazali izrazio različita mišljenja o svojoj kosmologiji u različitim djelima. U istraživanju objavljenom nakon Frankove studije iz 1992, Marmura se usredotočio na *Upravnoteženu knjigu (al-Iqtisād)* i pokušao dokazati da barem ovdje Gazali izražava nedvosmisleno okazionalističke stavove.⁵¹ Koristeći odlomak iz *Nesuvislosti*, Marmura je pretpostavio da je ovo djelo nastavak onog djela opovrgavanja, gdje Gazali potvrđuje pravu doktrinu.⁵² Za Marmuru, *Upravnotežena knjiga* je stoga najautoritativnije djelo među Gazalijevim spisima o teologiji. Poput Franka, tvrdio je da pažljivo čitanje svih Gazalijevih tekstova neće pronaći proturječnosti na temu kosmologije. Marmura je priznao da Gazali koristi kauzalistički jezik koji pripisuje djelovanje stvorenim objektima u *Oživljavanje vjerskih nauka*, u *Nesuvislosti*, u *Standardu znanja* i u drugim djelima. Ipak, takav se jezik koristi metaforički, baš kao što bismo mogli reći "vatra ubija", bez pretpostavke da ima takvo djelovanje u stvarnim terminima.⁵³ Umjesto toga, kauzalni jezik mora se čitati u okazionalnim terminima.⁵⁴ Gazalijevo korištenje riječi kao što su uzrok (*sabab*) ili generiranje (*ta-wallud*) samo je metaforičko, tvrdi Marmura. Ovi se izrazi obično koriste u arapskom jeziku i "bilo bi glomazno nastaviti govoriti da je ovo metaforička upotreba ili da se misli na uobičajene

⁴⁶ Frank, *Stvaranje i kosmički sistem*, str. 86.

⁴⁷ Ibidem, str. 31–37. Frank je bio vrlo kritičan prema Gazalijevoj sposobnosti – ili volji – da se jasno izrazi. O određenim temama, tako tvrdi Frank, Gazali, "zamajava problem (...) u magli tradicionalnog jezika", "naginje izvlačenju", "zakopava pravi problem pod oblakom dijalektičkog zamagljivanja", i nudi "donekle neuvjerljive rigmarole" (Frank, *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, str. 49, 89–90). Frankovu analizu Gazalijevog jezika kritizirao je Ahmad Dallal u svom "Ghazali and the Perils of Interpretation", *Journal of the American Oriental Society* 122 (2003): 773–87, na str. 777–87. Dallal vidi određenu filološku aljkavost u Frankovom tretmanu Gazalijevih tekstova koji skače s unaprijed smišljenim i često neodrživim zaključcima.

⁴⁸ Michael E. Marmura, "Ghazalian Causes and Intermediaries", *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995): 89–100, na str. 92–93.

⁴⁹ Ibidem, str. 89.

⁵⁰ Ibidem, str. 91, 93–97, 99–100.

⁵¹ Michael E. Marmura, "Gazalijevo poglavlje o Božanskoj moći u Iqtisādu", *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994): 279–315. Studija je ponovno štampana u Marmura, *Probing*, str. 301–334.

⁵² Michael E. Marmura, "Ghazali's *al-Iqtisād fi al-Itiqād*. Its Relation to *Tabafut al-Falasifa* and to *Qawā'id al-Aqā'id*", *Aligarh Journal of Islamic Philosophy* 10 (2004): 1–12.

⁵³ Marmura, "Ghazalian Causes and Intermediaries", str. 96.

⁵⁴ Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", str. 193.

uzroke i tako dalje.⁵⁵ Poput Franka, Marmura je bio svjestan značajnog opsega u kojem je Ibn Sinaova misao oblikovala Gazalijevu teologiju. Marmura u Gazaliju vidi “prekretnicu u povijesti eš’arijske škole dogmatske teologije.”⁵⁶ On usvaja mnoge od Ibn Sinaovih ideja i reinterpretira ih u eš’arijskim terminima. Dok se Gazalijevo izlaganje uzročno-posljedičnih veza često oslanja na Ibn Sinu, doktrina koju on brani je eš’arijski okazionalizam.⁵⁷

I Frank i Marmura negirali su mogućnost da je Gazali pokazao ikakvu nesigurnost ili da je na bilo koji način bio agnostik oko toga koja je od dviju suparničkih kosmoloških teorija istinita.⁵⁸ Frank je žalio neuspjeh Gazalija da sastavi potpuni, sistematični sažetak svoje teologije.⁵⁹ Također je vjerovao da nije bilo nikakvog značajnog teorijskog razvoja ili evolucije u Gazalijevoj teologiji između njegovih najranijih i posljednjih djela. Ova teologija je ona koju je Frank opisao u svome djelu *Stvaranje i kosmički sistem*, i ona je, po Frankovom mišljenju, “temeljno nekompatibilna s tradicionalnim učenjem eš’arijske škole.”⁶⁰ Iako je odbacio ovaj posljednji zaključak, Marmura se ipak složio da je Gazali držao samo jednu doktrinu o kosmologiji i uzročnosti. Marmura je tvrdio da dokazi iz tekstova poput *The Balanced Book on What-to-Believe* (*Al-Iqtisād*, op.p.) i nekih tekstualnih izraza u *Nesuvlosti* dovode do pretpostavke da je Gazali bio predan samo okazionalističkom objašnjenju uzročno-posljedičnih veza.⁶¹

5. Najnovija dostignuća: razumijevanje Gazalijeve kosmologije u 21. stoljeću

Kad sam počeo proučavati Gazalija početkom 1990-ih, kontroverza između Richarda M. Franka i Michaela E. Marmure činila se nerješivom. Obojica su imali vrlo dobre argumente na svojoj strani i obojica su pružili dobru dokumentaciju

za njih upravo iz Gazalijevih djela. Najviše je uznemirilo što su Frank i Marmura koristili neka od istih djela, ponekad čak i iste odlomke, kako bi potcrtali svoje različite teze. Očigledno, isti tekstovi Gazalija mogli bi se tumačiti ili kao što je činio Frank ili kao Marmura. Svaka sugestija da je Gazali napisao dvije vrste djela, jednu koja podupire Frankovu analizu filozofske, kauzalističke kosmologije i drugu vrstu djela koja pruža dokaze za Marmurino tumačenje da je primijenio tradicionalnu eš’arijsku okazionalističku kosmologiju bila je uzaludna.

U knjizi objavljenoj 2009. pokušao sam razriješiti ćorsokak koji su stvorili Frankov i Marmurin rad. U uvodu moje *Gazalijeve filozofske teologije*, pišem (tvrdim) da vidim tok studija o Gazaliju na Zapadu kao prikladnu ilustraciju za G.F.W. Hegelovu teoriju dijalektičkog progressa, s tezom, antitezom i sintezom:

“Dok su Frankova i Marmurina djela teza i antiteza (ili obrnuto), ova se knjiga želi smatrati sintezom. Na istinski hegelijanski način, nema za cilj odbaciti niti jedan njihov rad niti ga učiniti zastarjelim. Umjesto toga, njezin cilj je *Aufhebung* ovih ranijih doprinosa u svim značenjima te njemačke riječi: sinteza koja preuzima ranije teze, uzdiže ih, razrješava njihov sukob i vodi novom razrješenju i napretku.”⁶²

U svojoj knjizi tvrdim da ni Frank ni Marmura nisu pogriješili u svojim analizama Gazalijevih djela. Gazali je napisao svoje tekstove na način da su obje ove interpretacije podržane. Tvrdim da je Gazali u konačnici bio neodlučan upravlja li Bog nad svakim elementom svoje kreacije odmah i monokauzalno, ili je Njegova kreativna aktivnost posredovana drugim bićima, koja su i sama Njegova stvorenja. U različitim svojim djelima Gazali ponekad naučava okazionalistički model božanskog stvaranja, a ponekad onaj koji dopušta postojanje sekundarnih uzroka kao sredstava božanske kreativne aktivnosti. U većini

⁵⁵ Marmura, “Ghazalian Causes and Intermediaries”, str. 97.

⁵⁶ Michael E. Marmura, “Ghazali’s Attitude to the Secular Sciences and Logic”, u: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ur. G. F. Hourani, Albany, 1975, str. 100–111, na str. 100.

⁵⁷ Michael E. Marmura, “Ghazali and Ash’arism Revisited”, *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002): 91–110, na str. 93, 108.

⁵⁸ Marmura je to eksplicitno izrazio (“Gazali i demonstrativna nauka”, str. 183); Frank nikada nije razmatrao tu opciju, koliko ja vidim.

⁵⁹ Frank, *Al-Ghazali and the Ash’arite School*, str. 3, 100–101. Marmura je vjerovao da je ovo djelo dostupno kao *al-Iqtisād fi l-’itqād*.

⁶⁰ Frank, *Al-Ghazali and the Ash’arite School*, str. 4, 29, 87, 91.

⁶¹ Marmura, “Gazali’s Second Causal Theory”, str. 86, 96–98, 101–107; Ibidem, “Ghazali on Bodily Resurrection and Causality”, str. 50, 59–65.

⁶² Frank Griffel, *Gazali’s Philosophical Theology*, New York, 2009, str. 11.



svojih tekstova, međutim, ne veže se ni za jednu od dvije alternative i koristi jezik koji se može razumjeti na oba načina. U svojoj knjizi pokušavam pokazati da je Gazali na kraju svog života bio prilično otvoren u vezi s njegovom neodlučnošću po ovom pitanju. U svom kratkom djelu *Sputavanje običnih ljudi (puka) od nauke o kelamu (Iljam al-‘awamm ‘an ‘ilm al-kalam)* on raspravlja o tome koristi li Bog sekundarne uzroke u svom stvaranju i zaključuje da vispreni učenjak mora priznati da mi ne znamo koristi li ih On ili ne. Gazali naučava da se učenjak mora suzdržati od prosuđivanja u ovoj stvari, čak i ako misli da ga je preplavila pretpostavka u jednom smjeru.⁶³

U svojoj knjizi predlažem da se, kada se epistemološki status znanja o Božijoj stvaralačkoj aktivnosti uzme u obzir, očigledna kontradikcija u Gazalijevim učenjima o kosmologiji može mnogo bolje razumjeti i, kao što predlažem, čak i razriješiti. Prema Gazaliju mi *ne možemo* znati kako Bog djeluje na svoju kreaciju – bilo izravno ili kroz sekundarne uzroke. Ipak, oba modela, okazionalizam i sekundarna kauzalnost, nude podudarna objašnjenja svemira. Za Gazalija ova dva modela predstavljaju različite spekulativne pokušaje objašnjenja Božije kreativne aktivnosti koji imaju iste praktične rezultate. Za sve praktične svrhe, tako uči Gazali, trebali bismo pretpostaviti da se uzroci kojima svjedočimo neće promijeniti u smislu učinaka do kojih vode. Sva priča o Božijim “navikama” za Gazalija se svodi na nepromjenjive zakone prirode. Bog je stvorio te zakone, i iako bi Mu Božija svemoć dopustila da prekrši te zakone, ako bi to htio, Bog nas u objavi obavještava da to nikada neće učiniti. U trideset prvoj knjizi svoje *Obnove vjerskih nauka (Ihya’ ulum al-din)* Gazali kaže da Bog stvara sve stvari jednu za drugom na uredan (dosljedan) način. To Bog može postići na povremen način, možemo dodati, ili korištenjem sekundarnih uzroka. Nakon što je jasno stavio do znanja da ova naredba predstavlja Božiju naviku (*sunnu*), Gazali citira Kur’an: “*Nećete naći nikakvu promjenu u*

Božijoj navici.”⁶⁴ Ovaj ajet je citiran nekoliko puta u *Obnovi vjerskih nauka (Revival of the Religious Sciences)*; u jednom odlomku, Gazali dodaje da ne bismo trebali misliti da će Bog ikada promijeniti svoju naviku (*sunnu*). Implikacija je jasna, ako Bog ne promijeni svoje navike, sve uzročne veze kojima danas svjedočimo bit će iste kroz cijelo vrijeme dok Bog održava svoju kreaciju, tj. u cijelom svemiru.

Iz svega ovoga postaje jasno da je, unatoč skeptičnom stavu prema kauzalnosti, Gazali imao veliki interes za stvaranje teologije i filozofije koje bi omogućile bavljenje prirodnim naukama. Šta god Gazali mislio o Božijoj svemoći, njegov Bog je razuman koji ne vara ljude niti ih odvodi na krivi put. Gazalijev Bog stvorio je svemir u kojem ljudi mogu predvidjeti ishod uzročnih procesa na temelju iskustva koje steknu danas. Na taj način Gazalija treba s više opravdanja nego aristotelovce kao što su Ibn Sina ili Ibn Rušd smatrati nekim ko je postavio temelje modernim metodama prirodnih nauka – na temelju iskustva (*tajriba*). Deduktivna epistemologija Ibn Sine i Ibn Rušda ne bi navela čovječanstvo da formulira osnovu moderne fizike i prirodnih nauka.⁶⁵ Gazalijeva epistemologija je tako postavila temelje za važna naučna dostignuća u islamu nakon 11. stoljeća.

Sve u svemu, međutim, zapadni intelektualci još su daleko od priznanja da je Gazali bio zagovarač nauke u islamu. Većina zapadnih intelektualaca još uvijek je isuviše sviknuta na veliki narativ o sudbini filozofije u islamu koji je dominantan na Zapadu od vremena Ernesta Renana. Nedavni primjer iz 2007. ilustrira kako je Gazali shvaćen među većinom čitaoca na Zapadu. U januaru i februaru 2007. londonski *Times Literary Supplement* – publikacija koja se obraća širokom čitateljstvu u Engleskoj i Sjevernoj Americi – posvetio je dosta prostora na svojim stranicama raspravi o sudbini prirodnih nauka pod islamom. Steven Weinberg, profesor emeritus fizike na Univerzitetu Texas u Austinu koji je 1979. godine dobio Nobelovu nagradu za svoj rad u teorijskoj fizici, doprinio je pregledu nauke i religije. Weinberg vjeruje da postoji inherentni sukob između religije i nauke, te da su religijski autoritet i produktivno bavljenje prirodnim

⁶³ Frank Griffel, *Gazali's Philosophical Theology*, New York, 2009, str. 264–274.

⁶⁴ *la tajidu fī sunnati Llābi tabdīlan*, Kur’an 33:62, 48:23; usp. također Kur’an 30:30: *la tabdila li-khalqī Allāh*. Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, str. 198–199.

⁶⁵ Ibidem, str. 203–213.

naukama prirodni neprijatelji. U svom osvrtu Weinberg je skrenuo pažnju na islam. On piše:

“Islam se okrenuo protiv nauke u dvanaestom stoljeću. Najutjecajnija figura bio je filozof Abu Hamid Al-Ghazali, koji je u *Nesuvvislosti filozofa* argumentirao protiv same ideje zakona prirode, na temelju toga da bi svaki takav zakon stavio Božije ruke u okove. Prema Gazaliju, komad pamuka stavljen u plamen ne potamni niti tinja zbog vrućine, već zato što Bog želi da potamni i tinja. Poslije Gazzalija u islamskim zemljama više nije bilo nauke vrijedne spomena.”⁶⁶

Weinbergovi komentari izazvali su neke značajne reakcije stručnjaka koji rade na polju islamskih nauka. Jamil Ragep, naprimjer, profesor na Univerzitetu McGill, naglasio je zaostalost Weinbergovih pogleda i istaknuo da on zanemaruje “tri ili više generacija učenosti u proteklih stotinu godina koje su iznijele na vidjelo radove mnoštva islamskih učenjaka između dvanaestog i osamnaestog stoljeća.” S obzirom na znatnu literaturu koja je danas dostupna, nastavio je Ragep, teško je razumjeti zašto Weinberg daje prednost ideološki utemeljenom mišljenju pred solidnim povijesnim istraživanjem. U svom odgovoru na ova pisma, Weinberg ponovno navodi da muslimanski učenjaci nisu doprinijeli

razvoju takvih otkrića kao što je heliocentrični planetarni sistem ili plućna cirkulacija krvi. Sve su to, tvrdio je, zapadna otkrića kojima islamski učenjaci nisu dali nikakav doprinos. Weinberg je također ponovio svoje mišljenje da iako je još bilo talentiranih naučnika nakon Gazalija, njihov rad nije našao mjesta u islamskim društvima.

Weinberg je, naravno, mogao očekivati da će mnogi čitatelji *Times Literary Supplementa* suosjećati s njegovim stavovima. Uostalom, većina ljudi na Zapadu islamsku civilizaciju smatra fenomenom prošlosti. Na Zapadu je još uvijek raširen stav Ernesta Renana da je islam zapeo na nižem razvojnem stepenu od zapadnih društava u vječnoj borbi između racionalizma i religije. Poput Renana, mnogi ljudi su uvjereni da islam treba proći ili kroz razdoblje reformacije ili kroz razdoblje prosvjetiteljstva. Od Renanovih dana, Gazali je uvijek igrao vodeću ulogu u zapadnim pokušajima da se objasni pretpostavljena zaostalost islama.

Možemo se samo nadati da će javno mnijenje na Zapadu uhvatiti korak s onim o čemu se trenutno raspravlja među zapadnjačkim učenjacima o Gazaliju i priznati progresivnu i racionalizirajuću ulogu koju je Gazali imao u povijesti islamske teologije i nauke u islamu.

⁶⁶ Steven Weinberg, “A Deadly Certitude”, u *Times Literary Supplementu*, 19. januara 2007, str. 3. Weinberg je ponovio ovaj odlomak u svom članku “Bez Boga”, u *The New York Review of Books*, 25. septembra 2008. Za drugu raspravu o Weinbergovoj primjedbi i reakciji na nju pogledajte moj članak “Al-Ghazalijevo prisvajanje Ibn Sinaovih pogleda

na kauzalnost i razvoj nauke u islamu / El-Gazali'nin, İbn Sina'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişimi”, u: *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler / Medunarodni Ibn Sina simpozij: Rado-vi*, ur. Nevzat Bayhan et alii, sv. 2, Istanbul, 2009, sv. 2, str. 105–126.

Literatura

- Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-dalal / Erreur et délivrance*, ur. i prev. na francuski Farid Jabre, Beirut, 1969.
- Al-Ghazālī, *Mishkat al-anwar*, ur. A. 'Izzat i F. Zaki al-Kurdī, Kairo: Maṭba'at al-ṣidq, 1322 [1904–5].
- Al-Jabarti, *Aja'ib al-athar fi tarajim al-akbbar*, 4 sv., Kairo, 1986.
- Arent J. Wensinck, “Ghazālī's Mishkāt al-anwār (Niche of Lights)”, in idem, *Semietische Studien uit de Nalatenschap*, Leiden, 1942.
- Baron William de Slane, *Bibliothèque Nationale. Département de manuscrits. Catalogue de manuscrits arabe*, Paris, 1883–1895.
- Barthélemy d'Herbelot et alii, *Bibliothèque orientale, ou, Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de L'Orient*, 4 sv., Paris 1697.
- Binjamin Abrahamov, “Al-Ghazali's Theory of Causality”, *Studia Islamica* 67, 1988.
- Charles B. Schmitt, “Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with Particular References to the Giunta Edition of 1550–1552)”, u: *Convegno internazionale. L'averroismo in Italia (Rim, 18–20. april 1977)*, Rim, 1979.
- Dictionnaire des sciences philosophique. Par une société des professeurs de philosophie*, ur. Adolphe Franck, 6 sv., Paris.



- Dominic Perler and Ulrich Rudolph, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen, 2000.
- Dominique Salman, "Algazel et les latins", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, br. 10, 1935.
- Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3. izd., Paris, Michel Levy, 1866.
- Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, par Auguste Schmölders, Paris, 1842.
- Frank Griffel, *al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York, 2009.
- George Henry Lewes, *The Biographical History of Philosophy, From its Origins in Greece to the Present Day. Library Edition. Much Enlarged and Thoroughly Revised*, London, 1857.
- Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazali*, Jerusalem, 1975.
- Ibn Rushd, *Aristotelis omnia quae extant opera (...)* *Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempera pervenere, commentarii*, 13 sv. (Venedig 1562). Reprint izdanje: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, 9 sv. i 3 dopunska sveska, Frankfurt, 1962.
- Ibn Rushd, *Tahafut al-tahafut*, ur. M. Bouyges, 2. izd., Beirut, 1987.
- Joannis Bodini *Colloquium Heptaplomeris de Rerum Sublimium Arcanis Abdidis*, ur. Ludwig Noack, Schwerin, 1857.
- Kenneth Garden, "Al-Mazari al-Dhaki: al-Ghazālī's Maghribi Adversary in Nishapur", *Journal of Islamic Studies* 21, 2010.
- Maḥmūd Ḥamdī Zaqqūq, *Manhaj al-falsafi bayna l-Ghazali wa-Descartes*, Cairo, 1973.
- Michael E. Marmura, "Gazalijevo poglavlje o Božanskoj moći u Iqtisādu", *Arabic Sciences and Philosophy*, br. 4, 1994.
- Michael E. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, br. 3, 1965.
- Michael E. Marmura, "Ghazali's al-Iqtisad fi al-ʿItiqad. Its Relation to Tahafut al-Falasifa and to Qawa'id al-Aqa'id", *Aligarh Journal of Islamic Philosophy* 10, 2004.
- Michael E. Marmura, "Ghazalian Causes and Intermediaries", *Journal of the American Oriental Society*, br. 115, 1995.
- Michael E. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, Binghampton (N.Y.), 2005.
- Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher: Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*, Berlin, 1893.
- Musa ibn Maymun, *Dalalat al-ha'irin*, ur. Hüseyin Atay, Ankara, 1974.
- Povijest muslimanske filozofije. S kratkim prikazima drugih disciplina i moderne renesanse u muslimanskim zemljama*, 2 sv., Wiesbaden.
- Richard Gosche, "Über Ghazzālīs Leben und Werke", *Abhandlungen der philos.-histor. Klasse der Königl. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1858.
- Richard M. Frank, *Stvaranje i kosmički sistem. Al-Ghazālī & Avicenna*, Heidelberg, 1992.
- Solomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857–1859.
- Steven Weinberg, "A Deadly Certitude", u *Times Literary Supplementu*, 19. januara 2007.
- W. H. T. Gairdner, "Al-Ghazali's Mishkat al-Anwar and the Ghazali Problem", *Der Islam*, br. 5, 1914.
- William L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, London i Basingstoke, 1979.
- William M. Watt, "A Forgery in al-Ghazali's Mishkat?", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949.

Abstract

The Western Reception of al-Ghazālī's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century

Frank Griffel

Among subjects of Islamic theology, the cosmology of al-Ghazālī has received much attention in the West. Scholars in the Renaissance were familiar with al-Ghazālī's critique of philosophical theories of causality in the 17th discussion of his *Incoherence of the Philosophers* (*Tahāfut al-falāsifa*). During the first half of the 19th century, when the Western



academic study of Islamic theology began, scholars came to the conclusion that in this chapter, al-Ghazālī denied the existence of causal connections. That position was connected to an apparent lack of progress in scientific research in the Muslim countries. Ernest Renan, for instances, understood al-Ghazālī's critique of philosophical theories of causality as an anti-rationalist, mystically inspired opposition to the natural sciences. This view became immensely influential among Western intellectuals and is still widely held. When al-Ghazālī's *Niche of Lights* (*Mishkāt al-anwār*) became available during the first decades of the 20th century, Western interpreters understood that at least here al-Ghazālī does not deny the existence of causal connections. During much of the 20th century, Western scholars favored an explanation that ascribes two different sets of teaching to al-Ghazālī, one esoteric and one exoteric. The last decades of the 20th century saw two very different interpretations of al-Ghazālī's cosmology in the works of Michael E. Marmura and Richard M. Frank. Both rejected that al-Ghazālī held exoteric and esoteric views. Marmura explained causal connections as direct actions of God and Frank regarded them as expressions of secondary causality. Their contributions led to the understanding in the West that al-Ghazālī did not deny the existence of causal connections and cannot be regarded as an opponent of the natural sciences in Islam.

Keywords: al-Ghazālī, Cosmology, Causality, Occasionalism, Ernest Renan.