

EL-GAZALI I FILOZOFI U OČIMA OSMANLIJA

Haris DUBRAVAC
El-Kalem
dubravacharis@gmail.com

SAŽETAK: U ovom radu se predstavlja prilično zanemarena tumačenjska tradicija u okviru islamske filozofije – osmanski pristup raspravi između Ebu Hamida el-Gazalija i filozofa. Najprije se govori općenito o prenebregavanju osmanskih intelektualnih doprinosa, tj., povijesnoj pozadini, a zatim o započinjanju spomenute tumačenjske tradicije posredstvom inicijative sultana Mehmeda II. Kasnije se tretira dugi lanac komentara koji su iznjedrili kritičke uvide u ranije rasprave glede filozofskih pregnuća. Potom se konkretnije osvrće na komentar Hodžazadea i 'Ala'uddina et-Tusija, kao i na kritički odnos spram El-Gazalija. Također, ukazuje se na potpuno odsustvo Ibn Rušda iz predmetnih rasprava. Osmanski autori nisu zasnivali svoje napore na pukom prihvaćanju El-Gazalijevih gledišta i argumenata, već su umjesto toga naglašavali nedovoljno potkrijepljene stavove i kritikovali njegove tvrdnje kad su uvidjeli proturječja u njima. Oni se nisu prvenstveno zanimali za izgradnju novih filozofskih sistema ili teorija, već za razumijevanje, proširivanje i detaljniji pristup već postojećim idejama.

Ključne riječi: El-Gazali, osmanski filozofi, sultan Mehmed II, Hodžazade, 'Ala'uddin et-Tusi, Ibn Rušd

Zanemarivanje osmanskih intelektualnih doprinosa – povijesna pozadina

Doprinos klasičnih osmanskih mislilaca islamskoj intelektualnoj povijesti se uveliko zapostavlja u modernim i savremenim studijama. Istraživači koji pišu o ovom pitanju općenito preskaču jedan period i prelaze na 19. i 20. stoljeće kad se racionalizam ponovo pojavio kao moderni diskurs muslimanskog religijskog pisanja. Ti pristupi previđaju jednu

važnu fazu ove rasprave, tj., literaturu koju su napisali osmanski učenjaci 15. i 16. stoljeća. Ta osmanska djela ne predstavljaju tek puka ponavljanja ranijeg naslijeđa, već predstavljaju primjere kritičke analize i dubokog uvida. (Özervarlı, 2015, 375)

Proučavaoci islamskih studija mnogome zanemaruju dugo razdoblje osmanske intelektualne i religijske povijesti, posebno zbog raširene predrasude da je islamska civilizacija propadala nakon 13.

stoljeća. Neki savremeni istraživači zauzimaju novi pristup naglašavajući važnost intelektualnih napora nakon 12. stoljeća ne samo među šiitskim učenjacima, već i u sunnitskom osmanskom okruženju.¹

Kad se vratimo nešto ranije u povijest, vidimo da se i u predosmanskom okruženju razvijao bogat intelektualni život. Učenjaci i arapskog i srednjoazijskog/perzijskog porijekla, uključujući poznatog mističkog mislioca Dželaluddina er-Rumija (u. 1273) našli su sigurno

¹ Dimitri Gutas ističe da bi možda razdoblje takozvane arapske filozofije nakon mongolske najezde, koje je jedva istraženo, moglo biti prepoznato kao njeno zlatno doba. On također naglašava da uvođenje ibnsinaovskog aristotelijanizma u šiitsko mišljenje nije bio izuzetak, već je i sunnitska tradicija

podjednako bila otvorena prema filozofiji i naukama, uključujući i stoljeća u kojima je vrhunila osmanska civilizacija. George Saliba kazuje o misliocima iz kasnog 13. stoljeća u svojoj povijesti takozvane arapske astronomije da takav nivo prefinjenosti u astronomskim istraživanjima nije bio poznat u

ranijim vijekovima, a njena prefinjenost i originalnost nas trebaju nagnati da ponovno razmotrimo općenitu odliku ovog razdoblja kao doba nazatka. On također treba podstaknuti istraživanje u drugim poljima da bi doznali da li se može uspostaviti slična prefinjenost. (Özervarlı, 2015, 377)

pristanište u Anadoliji (tada zvanom *biladu'r-Rum*) nakon mongolske katastrofalne najezde u Perziji, Iraku, Šamu i Egiptu. Sadruddin el-Konevi (u. 1256), Siradžuddin el-Urmevi (u. 1283) i Kutbuddin eš-Širazi (u. 1311) bili su utjecajni učenjaci koji su podučavali u prijosmanskim anadolskim medresama. Druge dobro poznate ličnosti, kao što su 'Abdullatif el-Bagdadi (u. 1231) i Esiruddin el-Ebheri (u. 1265), također su putovali u Anadoliju, provodeći dio života u različitim anadolijskim gradovima. Štaviše, useljavanjem matematičara-astronoma Alija Kuščua u Istanbul u 15. stoljeću, naučna produkcija Semerkanda i njegovih okolnih škola se kasnije, djelimično, preselila u osmanske zemlje. I Davud Kajseri (u. 1350) i Mulla Fenari (u. 1431), spajajući filozofiju s teološkim i mističkim mišljenjem, pokazali su tradicionalne korijene anadolijske učenjačke kulture te su predstavili eklektički oblik osmanskog klasičnog mišljenja (Özervarlı, 2015, 380), što će se primijetiti i kasnije u toku ovog rada.

Prva karika u lancu komentara

Da bismo razumjeli pobude koje stoje iza razvijanja osmanske tumačenjske tradicije u filozofiji, prije svega treba reći da je ambicija osmanskog sultana Mehmeda II el-Fatih bila uspostaviti središte učenja u novom glavnom gradu Konstantinopolju, privlačeći učenjake iz cijelog muslimanskog svijeta kao i sa Zapada, posebno iz Venecije; kao takvi, njegovi naponi se mogu usporediti s naporima abasijskog halife El-Me'muna oko *Bejtul-Hikme* i dobro poznatog projekta Nizamija-medrese kasnijeg seldžučkog vezira Nizamul-Mulka. Taškoprizade (u. 1561) ukazuje na druge primjere učenjačkih rasprava koje je podržavao sultan El-Fatih, naprimjer između Hodžazadea i Mulla Zejreka o dokazima Božije jednoće (*tevhid*). (Özervarlı, 2015, 381–2)

Da bi ubrzao učenjačko djelovanje, sultan Mehmed II je:

1. poručio prijepise poznatih filozofskih i naučnih tekstova (naprimjer, prijepis Ibn Sinaovog djela *Eš-Šifa'*, Suhraverdijeve knjige *Hikmetul-išrak*, djela *Tabrirul-uklidis* autora Nasiruddina Tusija i Ibn Kemmunin *Šerhut-telvihat*),
2. naredio da se napišu novi tekstovi i
3. priređivao rasprave. El-Fatihova zamisao da Et-Tusi i Hodžazade napišu komentar na poznati filozofski tekst kakav je El-Gazalijev *Tehafut*, spaja sva tri spomenuta elementa njegova pokroviteljstva u jedan. (Lit, 2015, 379)

Konkretnije, kad je u pitanju rasprava o El-Gazalijevom *Tehafutu*, Katib Çelebi (u. 1657), sažimajući izvješće Taškoprizadea, zapisuje:

“Sultan Mehmed II je naredio [...] Hodžazadeu i 'Ala'uddinu et-Tusiju [...] da napišu knjigu o svom sudu u vezi s raspravom između *Tehafuta* Imama [el-Gazalija] i filozofa. Hodžazade ju je napisao za četiri mjeseca, a Et-Tusi za šest. Odabrali su Hodžazadeovu knjigu, a ne Et-Tusijevu. Obojica su od Sultana dobili po 10.000 dirhema, ali je Hodžazade dobio i dragocjenu hrku. To je bio razlog odlaska Et-Tusija u Perziju”. (Lit, 2015, 375)

Prema izvješću Taškoprizadea i Katiba Çelebija, primjerak Hodžazadeovog komentara na *Tehafut* je bio predstavljen čuvenom perzijskom misliocu Dželaluddinu ed-Devvaniju (u. 1502), koji je izrazio svoje zadovoljstvo i divljenje nakon što ga je pregledao. (Özervarlı, 2015, 383)

Također je upadljivo da, iako se od Hodžazadea i Et-Tusija tražilo da napišu knjigu prema El-Gazalijevoj metodi odnosno stilu, oni su razvili nove argumente i čak su se u nekim slučajevima razilazili s njegovim stanovištima. Otuda je jasno da se u osmanskim *Tehafutima* od Hodžazadea i Et-Tusija, te pored toga kasnijim komentarima od

drugih, istražuju pristupi i filozofa i El-Gazalija, zauzimajući strane u pogledu svakog pitanja, pa se ponekad ne slažući ni s jednom stranom. Ipak su Osmanlije pripadale razdoblju kad su, kako smo već naglasili, filozofija i teologija gotovo bile spojene. U tom smislu, Ibn Tejmijje – hanbelijski mislilac, bio je nepodoban u širem hanefijsko-maturidijskom osmanskim intelektualnom okruženju, jer je to intelektualno podneblje, na koje su uglavnom utjecale srednjoazijske i perzijske škole mišljenja, spajalo filozofske, teološke ali i mističke tradicije islama. (Özervarlı, 2015, 386–7)

Iz ovoga vidimo da se nije smatralo kako je filozofija ili intelektualno mišljenje općenito doživjelo El-Gazalijev smrtonosni udarac kao što nekad misle moderni proučavaoci. To da se rasprava između El-Gazalija i 'filozofa' treba propitivati i da za to propitivanje nije određen jedan već dva intelektualca, pokazuje da je ta rasprava bila daleko od ugovorene te da su obje strane smatrane vjerodostojnim. Čini se da nije jasno čak ni koje je tačno El-Gazalijevo stajalište bilo vezano za 'filozofiju'. Naprimjer, veliki polimat Dželaluddin es-Sujuti – egipatski savremenik Hodžazadea i Tusija, dvaput je promijenio svoj stav spram El-Gazalijevog mišljenja o logici, prvo tvrdeći da je El-Gazali bio naklonjen logici, zatim kazujući da je El-Gazali vidio praktičnu korist u logici i na kraju zaključujući da joj se El-Gazali zapravo suprotstavljao. (Lit, 2015, 376)

Dugi lanac komentara

Dva glavna činioca obilježila su osmansku bliskost s *Tehafutom*:

1. Postklasično nastojanje da se zbliže filozofija i teologija, počevši od 11. stoljeća pa naovamo (sa seldžučkom uspostavom Nizamija-medresa u nekim iračkim i iranskim gradovima).
2. Anadolijsko okružje, koje je ohrabralo međudjelovanje različitih škola. Bivajući u velikoj mjeri pod utjecajem tumačenjskih i jezikoslovnih vještina od

učenjaka iz 14. stoljeća, osmanski mislioci iz 15. i 16. stoljeća živahno su se uključivali u široku lepezu mišljenja između teologije i filozofije. Što je još zanimljivije, oživjeli su davno zaboravljenu tradiciju rasprava vezanih za *Tehafut*. (Özervarli, 2015, 379)

Ni tema “borba s filozofima” niti El-Gazalijev tekst star četiri vijeka nisu polazišta koja bi neki osmanski autor izabrao za pisanje knjige o *Tehafutu*. On bi se mnogo više zanimao za usavršavanje filozofsko-teološkog sistema kasnijeg eš'arizma. (Shihadeh, 2011, 141) Uz to El-Gazalijevo prenošenje filozofskog diskursa u islamske discipline je slično El-Eš'arijevom prenošenju mu'teziljske kelamske metodologije u sunnijske škole. (Özervarli, 2015, 378)

Kad su posrijedi autori komentara *Tehafuta*, L. W. C. van Lit je pronašao da se spominje osam različitih komentatora, ali je uspio utvrditi da je samo od njih trojice sačuvano djelo. Šejhul-islam Ibn Kemal-paša (u. 1534) ili Kemalpaşazade, jedan od najpoznatijih intelektualaca u osmanskoj povijesti, zaokupio se komentarima *Tehafuta*, što samo po sebi govori u prilog njihovoj važnosti. Naravno, ni on ne ispoljava svijest o postojanju Ibn Rušdovog komentara. (Lit, 2015, 380)

Iako se ovi tekstovi nazivaju komentarima, oni nemaju oblik komentara u kojima se tumači red po red. Tek kad se udubimo u nivo odlomaka i rečenica, nalazimo malo ili nimalo tekstualne podudarnosti između bilo kojeg od dva osmanska teksta i El-Gazalijevog *Tehafuta*. U pogledu njihovog sadržaja, ovi komentari ne pružaju objašnjavajuće opaske na El-Gazalijev tekst, već usklađuju raspravu o temama koje spominje El-Gazali sa standardima njihovog vremena. Asad Ahmed zapazila da komentatori redovno uzimaju i biraju koje će dijelove izvornog teksta komentarisati, a koje neće te da ove izbore ne usmjeravaju potrebe izvornog teksta već diskurs iz vremena komentatora. (Lit, 2015, 382–3)

Mnogi komentari na tekstove *Tehafuta* otkrivaju važna razjašnjenja i ponovna tumačenja od njihovih autora. Autori klasičnih komentara tvrdili su da je komentatorsko pisanje bio jedan od načina da se pristupi filozofiji, pa su samim time komentari predstavljali važnu sponu u povijesti mišljenja. Osmanski tekstovi nisu uvijek bili komentari, već i neovisne poslanice o različitim temama, kao što su egzistencija/neegzistencija, nužnost/kontingencija, supstancije i svojstva itd. (Özervarli, 2015, 380–1)

Hodžazade i 'Ala'uddin pišući svoje knjige na zahtjev sultana El-Fatiha su, izgleda, uspostavili novi, osmanski intelektualni diskurs. Osmanski autori ne navode El-Gazalija cjelovito, jer nisu bili toliko zaokupljeni samim njegovim tekstom. Štaviše, kad god Hodžazade navodi El-Gazalija, to je samo zato da ga može pobijati. Nijedan osmanski komentar ne pokazuje traga Ibn Rušdovom komentaru, na što ćemo se kasnije osvrnuti. Primjetno je da su se Hodžazade i 'Ala'uddin najviše koristili izvorima koje su vjerovatno čitali tokom razdoblja kad su bili učenici (tekstovima autora poput El-Džurdžanija i El-Teftazanija), što govori da je njihova metoda bila pokušaj da se osavremene rasprave koje je El-Gazali doveo do nivoa znanja što im je bilo dostupno. (Lit, 2015, 406)

Hodžazade vs. Et-Tusi

Et-Tusi mnogo izravnije iskazuje svoje mišljenje od Hodžazade. Kad je posrijedi uvodni dio, Hodžazade je pokušao dati sažet uvod, tek dajući ideju o tome kako i zašto je napisano njegovo djelo te o čemu će biti ostatak knjige. 'Ala'uddin također čini isto, ali on ide dalje pružajući jasniju ideju o tome kako on misli da se razum i Objava međusobno nadopunjavaju. U nekom smislu nudi filozofiju religije u svom uvodu. Zapravo, on se posve upadljivo udaljava od El-Gazalija tvrdeći da neslaganje po

pitanju Božijeg poznavanja partikularija ne spada u nevjerstvo (*kufir*). Hodžazade se isto tako udaljava od El-Gazalijevog gledišta, ali se priklanja konzervativnijem stajalištu. On tvrdi da je njegova namjera prvo prenijeti šta filozofi misle i na šta El-Gazali odgovara, a zatim oboje odbaciti (*ubtiluba*). Hodžazade započinje svoj tekst kazujući da su razum ('*akl*) i Objava (*nakl*) podudarni, te da je traganje za znanjem pohvalno. U nastavku objašnjava kako se dijele nauke, slijedeći uglavnom standardan pristup koji je blizak Ibn Sinaovoj podjeli. (Lit, 2015, 388, 405)

Rečeno je da je Hodžazade konzervativniji jer želi odbaciti i fiziku i metafiziku, dočim je El-Gazali napisao na početku svoje knjige da je želio pokazati “proturječnost njihovih riječi u pitanjima vezanim za metafiziku” a ne metafiziku i fiziku. S druge strane, 'Ala'uddin se nije želio ograničiti samo na dokazivanje grešaka kod filozofa. Radije, kako kaže, on će ukazati na ono u čemu su pogriješili u dokazima, a ako su određene tvrdnje istinite, dokazati ih iz različitih vidova. To je zato što su prema njemu neke tvrdnje filozofa istinite, premda ih možda nisu dokazali ispravno. Ovo zaključuje govoreći da “to pretjerivanje u njihovim gledištima jeste samo zbog slijepog slijedenja (*mudžerred taklid*), a ne zbog ispravnog dokaza”. (Lit, 2015, 389)

Hodžazade dodaje dva poglavlja El-Gazalijevim izvornim poglavljima kojih ima dvadeset, uvodeći novo poglavlje o Nužnom po Sebi (*mudžib bi zatibi*) i dijeleći raspravu o božanskim svojstvima na dva odvojena poglavlja. Kemalpaşazade je komentirao Hodžazadeova poglavlja selektivno, baveći se sa samo petnaest; Muhjiddin Muhammed b. 'Ali Karabaği (u. 1535) je, pak, razmatrao samo dvanaest. 'Ala'uddin et-Tusi je dodao općenita epistemološka pitanja petnaestom poglavljju, koje je o božanskom znanju. Hodžazade i Tusi tvrde da zasnivaju svoje analize na dokazima, bez predrasude prema filozofima. (Özervarli, 2015, 389)

Ako se usporede 'Ala'uddinovi i El-Gazalijevi naslovi poglavlja, bit će primjetno da je 'Ala'uddin bližu temu koje El-Gazali bira. Međutim, on uzima sebi slobodu da ih drugačije iskaže na pozitivniji način. Najzanimljivija je razlika u 10. poglavlju. U El-Gazalijevom tekstu to je veoma kratko poglavlje. 'Ala'uddin koristi priliku da se udalji od El-Gazalijeve teme te da razmotri pojam znanja, kao uvod u naredna tri poglavlja o Božijem znanju. Kod Hodžazadea, način izražavanja u naslovima poglavlja je bliži El-Gazalijevom. Jedina stvarna razlika je u preuređenju i dodavanju nekih poglavlja. Hodžazade je jednostavno izbacio 10. poglavlje u cjelini te je produžio izravno do 11. Prema tome, Hodžazade je dodao tri poglavlja, a odstranio jedno, povećavajući svoj komentar za dva poglavlja. (Lit, 2015, 387)

Stavljajući 'Božije znanje' pod kišobran 'Božijih svojstava', 'Ala'uddin ovu raspravu postavlja kao potkategoriju različitu od rasprave o vječnosti ili stvorenosti svijeta i rasprave o tjelesnom proživljenju. On čak dodaje da se neki religijski učenjaci slažu s filozofima o Božijim svojstvima. Stoga se za 'Ala'uddina rasprava o Božijim svojstvima ne bi trebala prekidati pravnim propisom za nevjerstvo. No, zarad poštenog razumijevanja, ipak treba kazati da 'Ala'uddin otvoreno proglašava filozofe nevjernicima (*nukeffirubum*), ne samo zbog njihovog poricanja stvorenosti svijeta i tjelesnog proživljenja, već i zbog toga što niječu da Bog poznaje partikularije. Kako god, njegovi naponi da promijeni najvažniji dio El-Gazalijevog uvoda, navodeći one razloge koji ih čine nevjernicima, ostaju značajni. (Lit, 2015, 392–3)

Kad je u pitanju Ibn Sinaov utjecaj, Osmanlije nisu vidjele ništa neobično u korištenju filozofske podjele na nužna i vremenska bića za vlastite komentare na *Tehafut*. Hodžazade odbacuje gledišta i argumente protiv Ibn Sinaa. On nije vidio nikakvo otvoreno proturječje između Ibn Sinaovog stajališta i

načelā islamskog mišljenja, ističući da su se neki teolozi iz kasnijeg razdoblja slagali s Ibn Sinaom oko pitanja esencije i egzistencije. Ipak je *Hidajetul-bikmeħ* od El-Ebherija bila najpopularnija knjiga o filozofiji među Osmanlijama, a ona uključuje pitanja o logici, fizici i metafizici, slijedeći ibnsinaovski sistem mišljenja. (Özerverli, 2015, 385, 395–6)

Što se tiče činjenice da je Hodžazade svojim komentarom pobijedio 'Ala'uddina, trebalo bi u potpunosti procijeniti njihova djela kako bi se ocijenilo da li je ta pobjeda bila zaslužena. Sve što se može reći na osnovu tri poglavlja o Božijem znanju jeste da je Hodžazadeov tekst u ključnim tačkama strožiji, te da uključuje i izravne prigovore El-Gazaliju (dok 'Ala'uddin niti jednom ne navodi El-Gazalija, a kamoli da raspravlja o njegovim argumentima). Ove dvije činjenice bi lahko mogle biti razlog zašto je Hodžazade odnio pobjedu i zašto je njegov tekst ostao predmet glosa u narednim stoljećima. (Lit, 2011, 121)

Hodžazade uključuje više građe u svojim poglavljima te odaje čvrst filozofski dojam, pa bi možda u ovom obziru trebali tražiti razlog što su Osmanlije dale prednost njegovom tekstu nad 'Ala'uddinovim. (Lit, 2015, 407)

Osmanlije vs. El-Gazali

Sad ćemo se ukratko osvrnuti na odnos osmanskih komentatora prema autoru *Tehafuta*. Et-Tusi upotrebljava izrazito nježniji jezik prema filozofima, posebno kad se uspoređi s Hodžazadeovim; potonji, kao što će se vidjeti, uključuje izrazitiju kritiku El-Gazalija, ponekad opisujući El-Gazalijeve argumente "beznačajnim" (*lejse bi-sef*). Kemalpaşazade, sa svoje strane, jeste zapanjen što se u Hodžazadeovoj knjizi kritizira El-Gazali umjesto filozofā. Ova začuđenost je sigurno izazvala Kemalpaşazadeovu spekulaciju o tome da li je Hodžazade napisao svoj komentar na *Tehafut* da bi kritikovao filozofe ili, radije, samog El-Gazalija. Hodžazade se

ne slaže s El-Gazalijem o pitanju boje, vječnosti svijeta i mogućnosti da Bog poznaje partikularije. Hodžazade također kritizira El-Gazalija jer je pogrešno predstavio Ibn Sinaove ideje te odbacuje *tekfir* usmjeren protiv Ibn Sinaa, što je smatrao neopravdanim i ekstremnim. (Özerverli, 2015, 390–1)

Osmanski učenjaci koriste blaži jezik od El-Gazalija kad spominju filozofe. Naprimjer, Et-Tusi uključuje većinu filozofskih gledišta unutar djelokruga tumačenja. Neka neslaganja između filozofā i teologā su samo terminološka i nazivna. Et-Tusi je sklon smatrati El-Gazalijevu optužbu za bogohuljenje spornom, budući da je broj različitih pristupa tom navodu potkrijepio nepostojanje jednoglasnosti. Hodžazade kritikuje neke El-Gazalijeve argumente u vezi s pitanjem predvječnosti, te naglašava da prvenstvo Boga u odnosu na univerzum suštinski ne zahtijeva ni predvječnost Boga ni univerzuma niti nastanak univerzuma u vremenu. Kemalpaşazade, u svojoj glosi na Hodžazadeov komentar, simpatično ukazuje na Et-Tusijeve gornje opaske, navodeći da, iako ljudi masovno optužuju filozofe za bogohuljenje, ta osuda nije bila sveopćenita. (Özerverli, 2015, 392)

Ova otvorenost osmanskih autora pokazuje njihovo relativno stajalište u pogledu El-Gazalijevih optužbi ali i nastojanje da ih prerade posredstvom jezikoslovnih i tumačenjskih metoda. (Özerverli, 2015, 393) Tako 'Ala'uddin objašnjava da neće slijepo slijediti (*bi-tarikit-taklid*) El-Gazalija, iako će usvojiti njegov pristup i metod. Također, 'Ala'uddin je u svom izražavanju o prvenstvu razuma nad očiglednim značenjem Objave nepokolebljiviji i izravniji od El-Gazalija. (Lit, 2015, 390–1)

Vrijedi istaći da su osmanski tekstovi daleko napredniji i detaljniji od El-Gazalijevog. U cjelini uzevši, diskurs se izdigao daleko iznad nivoa koji je vladao u 11. stoljeću kad je El-Gazali pisao, pa se čini da su i Hodžazade i Et-Tusi odlučili da se ne vraćaju na rasprave iz tog vremena, već da usklade rasprave o

problemima koje je El-Gazali uključio u svoj *Tehafut* sa standardima 15. stoljeća. Hodžazade nabrajajući navodi jedan ili dva retka iz El-Gazalijevog teksta, pa zatim nastavlja kritikovati ga u prilično nemilosrdnom stilu. Hodžazadeov oštri kritičizam El-Gazalija jeste dodatni dokaz za razvoj islamskog diskursa između 11. i 15. stoljeća. Sudeći po uvodima, 'Ala'uddin je izgleda više cijenio filozofiju dok je Hodžazade pokazao veću odlučnost da odbaci korištenje filozofije u pitanjima koja pripadaju religijskoj dogmi. Hodžazade želi uvjeriti svoje čitaoce da se ne bi trebali vraćati na nivo rasprave iz El-Gazalijevog vaktā, već da se trebaju uzdignuti na nivo rasprave iz Hodžazadeovog vremena. (Lit, 2015, 393) Tradicija filozofske teologije je iskusila ogromne razvoje očite, naprimjer, u terminologiji i složenosti argumenata. Hodžazade je oštro kritikovao El-Gazalija, opisujući argumente koji pripadaju Četvrtoj raspravi njegova *Tehafuta* kao "neosnovane" (*bašf*). (Shihadeh, 2011, 142)

Hodžazade povremeno prigovara El-Gazaliju da ne izlaže određeni dokaz u skladu s onim kako su filozofi mislili o njemu. Lit smatra da je Hodžazade bio nepristrasni istraživač koji pokazuje jače i slabije strane različitih gledišta, zapravo, on ne zaključuje svoju knjigu konačnim sudom. (Lit, 2015, 400, 402)

Iako Hodžazade u svojoj raspravi o dokazima filozofā za Božiju egzistenciju odbacuje sve prigovore koje je uputio El-Gazali, ipak u potpunosti prihvaća njegov pristup. On odbacuje dva prigovora koja El-Gazali predstavlja da bi poništio argumente filozofā, te predlaže zamjenski prigovor da bi opovrgnuo isti argument na isti način. Premda Hodžazade odbacuje sve prigovore koje El-Gazali izlaže protiv argumenta iz kontingencije za egzistenciju Prvog načela, naročito protiv postavke da je beskonačni regres uzrokā nezamisliv, on ipak potpuno preuzima njegove šire ciljeve i dijalektički pristup. To daje utisak da je ta Hodžazadeova rasprava bila suštinski kritička prerada Četvrte rasprave iz El-Gazalijevog *Tehafuta*. (Shihadeh, 2011, 145–6, 161)

Odsustvo Ibn Rušda

Zanimljivo je da osmanski autori koji su pisali o *Tehafutu* ne spominju Ibn Rušdov napad na El-Gazalija – *Tehafutu't-Tehafut*. Ustvari, prema osmanskim prenosiocima događaja vezanog za *Tehafut*, svrha Hodžazadeovog i Tusijevog zadatka je bila da se opredijele za El-Gazalija ili filozofe, zanemarujući Ibn Rušdovu kritiku istog naslova. Štaviše, ne spominje se niti navodi Ibn Rušd u bilo kojim od tih osmanskih komentara na *Tehafut*. Ovi komentari ne spominju ni El-Kindija niti El-Farabija, ali je to razumljivo, s obzirom na to da su u El-Gazalijevom *Tehafutu* meta škola i gledišta Ibn Sinaa. Jednako čudno je nepostojanje u osmanskim komentarima El-Gazalijevog djela *Mekasidul-felasifeh* – njegovog osnovnog uvoda u gledišta muslimanskih filozofa. (Özervarlı, 2015, 385–7)

Osmanski mislioci su, pak, bili povezani s naslijeđem Fahrudina er-Razija (u. 1209), s jedne, i Muhjiddina ibn el-Arebija (u. 1240) s druge strane. Uprkos povećanoj svjesnosti o Ibn Rušdovoj knjizi u polju usulu-l-fikha (*Bidajetu'l-mudžtehid*), rani osmanski izvori ne ukazuju na njegova filozofska djela. Međutim, kasnije u 17. st., poznata bibliografija Katiba Çelebija – *Keşfu-z-zunun*, sadrži jedan navod iz Ibn Rušdovog *Tehafutu't-Tehafuta*. Zapravo, pretkraj njegove odrednice o El-Gazalijevom *Tehafutu* u kojoj detaljno opisuje ovo El-Gazalijevo djelo, Çelebi spominje Ibn Rušdovo pobijanje, navodeći početak i kraj Ibn Rušdovog teksta. To što se ovako mali broj mogao naći među hrpom prijepisā El-Gazalijevog *Tehafuta*, daje jasnu sliku Ibn Rušdovog neznatnog utjecaja na osmansko mišljenje, barem u pogledu rasprave o *Tehafutu*. Osmanski mislioci koji su istraživali i ukazivali na filozofska djela Ibn Rušda ipak se mogu naći, iako pripadaju kasnijem razdoblju, kao što je Janjali Es'ad-efendi (u. 1731), koji je među Osmanlijama bio poznat kao Treći učitelj (*el-mu'allim es-salis*). (Özervarlı, 2015, 388–9)

El-Gazalijev *Tehafut* je u osmanskoj državi od 15. do 18. stoljeća nadahnuo malu komentatorsku tradiciju od desetak tekstova koji nemaju nikakve veze s Ibn Rušdovim *Tehafutu't-Tehafutom*. Lit pokazuje kako je jedno pogrešno tumačenje uspjelo preživjeti do dana današnjeg, naime, da je Hodžazade bio jedini osmanski komentator *Tehafuta* te da nije komentarisao El-Gazalijev tekst već Ibn Rušdov komentar. Komentari nakon Hodžazadea su zanemarivani te se za dvojicu najranijih osmanskih komentatora govorilo da su komentarisali i El-Gazalija i Ibn Rušda, umjesto samo El-Gazalija. Oba teksta se vežu samo za El-Gazalijev. I glose na Hodžazadeovo djelo jednako tako ne spominju Ibn Rušda. Neki su pogrešno tvrdili da je sultan Mehmed II el-Fatih tražio od Et-Tusija i Hodžazadea da presude između El-Gazalija i Ibn Rušda. Još su nevjerojatnije tvrdnje, ne samo da je Hodžazade napisao komentar na Ibn Rušda već da nakon Ibn Rušda i Hodžazadea nema drugih komentara. (Lit, 2015, 369–70, 372–3) I na bosanskom jeziku su se prenijele ove pogrešne tvrdnje vezane za uključenost Ibn Rušda u osmanske rasprave. (El-Iraki, 1987, 28)

Zaključak

Osmanski autori nisu zasnovali svoje napore na pukom prihvaćanju El-Gazalijevih gledišta i argumenata, već su umjesto toga načinili pažljive razlike, naglašavajući nedovoljno potkrijepljene stavove i kritikujući njegove tvrdnje kad su vidjeli proturječja. Oni se nisu prvenstveno zanimali za izgradnju novih filozofskih sistema ili teorija, već za razumijevanje, proširivanje i detaljniji pristup već postojećim idejama. Njihovo filozofsko djelovanje – tumačenje, ocjenjivanje te spajanje već postojeće građe – doprinijelo je obnovi, oživljavanju i prenošenju mišljenja kasnijim razdobljima. (Özervarlı, 2015, 397)

Poglavlja o Božijem znanju od osmanskih učenjaka ne razvijaju toliko teološku raspravu o tome šta

Bog zna, već filozofsku raspravu o tome šta je znanje, dok Bog biva samo primjer. Lit uviđa da veliki dijelovi njihovih tekstova predstavljaju prilagodbe tekstova koje su napisali učenjaci stoljeće prije njih. Najčešće su koristili tekstove El-Isfahanija (u. 1348), El-Idžija (u. 1355), Kutbuddina er-Razija (u. 1364) i El-Džurdžanija (u. 1413). Poznati izuzetak je Fahrudin er-Razi (u. 1209) čijim su se spisima okoristili osmanski učenjaci, a koji je živio ne jedno već tri stoljeća prije njih. Tako, mimo svojih neposrednih prethodnika, našli su u Fahrudinu er-Raziju (a ne u El-Gazaliju) intelektualca

čije spise su smatrali klasičnim djelima, vrijednim da ih pripoje svojim tekstovima. (Lit, 2015, 394)

Karabaği se slagao s Ibn Sinaom i filozofima o poistovjećivanju esencije i egzistencije. To poistovjećivanje, tvrdi on, zapravo radije podržava islamsko učenje apsolutnog jedinstva Božijeg nego što mu protivrječi; stoga nema razloga da se u tom smislu suprotstavlja filozofima i Ibn Sinau. Ukratko, istražujući osmanske tekstove i njihove doprinose ovom slučaju o kojem se dugo raspravljalo, postaje jasno da su Osmanlije došle do vlastitih

kritičkih i izvornih zaključaka. (Özervarlı, 2015, 396)

Jasno je da su osmanski učenjaci zauzeli prefinjeni pristup prema El-Gazalijevoj knjizi. Razmatrajući to, ova faza islamske intelektualne povijesti ne predstavlja prekid, već nastavak islamske filozofske baštine. (Özervarlı, 2015, 391) Iako je račvanje između *mutekellima* i *fejlesufa* bilo i dalje prisutno u filozofskoj i teološkoj literaturi tog razdoblja, ono je bilo prvenstveno od teološkog značaja, a stvarna napetost između ta dva toka je bila stvar prošlog vremena. (Shihadeh, 2011, 146)

Literatura

El-Iraki, M. Atif (1987). "Samounište-nje filozofa" od El-Gazalija i uticaj ovog djela na polju filozofske spekulacije. Preveo s arapskog jezika Abdulah Čelebić. *Islamska misao: časopis za islamske znanosti i praksu*, 9(103), 24–8.

Lit, L. W. C. van (2011). Two Ottoman Intellectuals on the Issue of God's Knowledge: Khojazada and 'Ala' al-Din al-Tusi [neobjavljeni master rad]. McGill University.

Lit, L. W. C. van (2015). An Ottoman Commentary Tradition on Ghazali's *Tahafut al-falasifa*. Preliminary Observation. *Oriens: Journal of Philosophy, Theology and Science in Islamic Societies*, 43(3/4), 368–413.

Özervarlı, M. S. (2015). Arbitrating between al-Ghazali and the Philosophers: The *Tahafut* Commentaries in the Ottoman Intellectual Context. U: G. Tamer (ur.), *Islam and*

Rationality: The Impact of al-Ghazali. Papers Collected on His 900th Anniversary (sv. 1, str. 375–97). Brill.

Shihadeh, A. (2011). Khojazada on Ghazali's Criticism of the Philosophers' Proof of the Existence of God. U: T. Yücedoğru, O. Koloğlu, M. Kılavuz & K. Gömbeyaz (ur.), *International Symposium on Khojazada (22–24 October 2010 Bursa): Proceedings* (str. 141–61). Bursa Büyükşehir Belediyesi.

الموجز

الغزالي والفلاسفة في عيون العثمانيين

حارث دوبرافاتس

يستعرض هذا المقال التراث التفسيري ضمن إطار الفلسفة الإسلامية، المهمل نوعاً ما، والمقاربة العثمانية للمناظرات بين أبي حامد الغزالي والفلاسفة. يدور الحديث في البداية بشكل عام حول إهمال الإسهامات الفكرية العثمانية أو الخلفية التاريخية، ثم عن بداية التراث التفسيري المذكور، بمبادرة من السلطان محمد الثاني. ثم تتم معالجة سلسلة طويلة من التفسيرات التي أنتجت نظرات نقدية في المناظرات المبكرة بشأن الجهود الفلسفية، ثم يلتفت بشكل محدد إلى تفسير حوجة زاده وعلاء الدين الطوسي، وإلى الموقف النقدي تجاه الغزالي. كما يشير إلى الغياب التام لابن رشد في المناظرات المذكورة. إن الكتاب العثمانيين لم يؤسسوا جهودهم على القبول التام بأراء الغزالي وحججه، بل أكدوا على افتقار آرائه للأدلة وانتقدوا مزاعمه عندما وجدوا فيها تناقضات. ولم يكن ضمن أولوياتهم إنشاء أنظمة فلسفية أو نظريات جديدة، بل كانوا مهتمين بفهم الأفكار الموجودة وتوسيعها ومقارنتها بشكل أكثر تفصيلاً. الكلمات الرئيسية: الغزالي، الفلاسفة العثمانيون، السلطان محمد الثاني، حوجة زاده، علاء الدين الطوسي، ابن رشد.

Summary

AL-GHAZĀLĪ AND THE PHILOSOPHERS
IN THE VIEW OF THE OTTOMANS

Haris Dubravac

This article presents a quite neglected interpretative tradition within the Islamic philosophy – the Ottoman perception of the debate between Abu Hamid al-Ghazālī and the philosophers. It first discusses the negligence of the Ottoman intellectual contributions in general, i.e. its historical background, and then it moves to the discussion about the above-mentioned tradition which was initiated by sultan Mehmed II. Then it analyzes the long chain of commentators who wrote critical insights into earlier discussions about philosophical achievements. Then the article offers a more specific review of the commentaries of Khojazadeh and 'Ala'uddin at-Tusi, and their critical views of al-Ghazālī. It also points out the complete absence of the mention of Ibn Rushd in these discussions. The Ottoman authors did not base their views on mere acceptance of al-Ghazālī's arguments, but rather they pointed out his insufficiently substantiated views and criticized contradictions in his arguments when found. Their primary goal was not to establish the new philosophic systems, but rather to have a more thorough approach towards understanding and expanding the existing ideas. *Keywords:* Al-Ghazālī, the Ottoman philosophers, sultan Mehmed II, Khojazadeh, 'Ala'uddin at-Tusi, Ibn Rushd