

FILOZOFIZACIJA EŠ'ARIJEVOG UČENJA

Hasan Džilo

Fakultet islamskih nauka u Skoplju, Makedonija

Šinazi Mehmedi

Fakultet islamskih nauka u Skoplju, Makedonija

Cilj rada je da pokaže da i teološka misao u islamu sadrži filozofske nalaze od korijenskog značaja u historiji ideja. Eklatantan primjer jednog takvog filozofskog diskursa predstavljaju Bakilani, Gazali i Fahrudin Razi. Oni su, na tragu Eš'arijevog učenja, uveliko produbili neka filozofska stanovišta o kojima se jednako raspravljalo i u evropskoj filozofiji poslije renesanse. Bakilani je smatrao da je bavljenje metafizikom potrebno zbog kristalizacije vjerskih učenja. On se opredijelio za promišljanje o supstanciji, akcidenciji, egzistentu, rascjepu među egzistentima, i o mnoštvu drugih pitanja. Gazali je razbio dotadašnju metafizičku monotoniju otkrivajući ne samo istine već i zablude u metafizičkim raspravama, nudeći svoje dokaze i pri tome pokazujući snažnu dijalektičku i logičku sposobnost. Fahrudin Razi čak samu mudrost upoređuje sa *kelamom*, smatrajući da je *kelam*, u stvari, istinita mudrost. Njegova djela pokazuju da u njima nije izostala nijedna značajna filozofska rasprava do njegova vremena. Argumenti ovih religijskih filozofa jasan su dokaz o teologizaciji filozofije ili o filozofizaciji teologije.

Ključne riječi: *supstancija, akcidencija, atom, egzistencija, Eš'ari, Bakilani, Gazali*

Uvod

Eš'ari je imao veliki broj sljedbenika koji su sustavno obrazlagali i produblivali njegovo učenje. Međutim, velika zasluga pripada njegovom

Kontakt autora: hasan_cilo@yahoo.com

Kontakt autora: sh_memedi@hotmail.com

neposrednom sljedbeniku Bakilaniju, a docnije Ebu Hamidu Gazaliju i Fahrudinumu Raziju, imajući u vidu, prije svega, filozofizaciju Eš'arijeve teorije u *kelamu*, odnosno u dogmatičkoj teologiji. Zbog čega spominjemo ova tri religijska filozofa? To činimo, jednostavno, da bismo potkrijepili tezu da i polazište od religijskih premisa – a naročito u tradiciji *kelama* – dovodi do filozofskih nalaza od krucijalnog značaja.

Ova tri religijska filozofa uveliko su se razlikovala od filozofa inspirisanih helenističkom filozofijom koji su, nerijetko, polazili od pretpostavki grčkih filozofa ili koji su nalazili neku analogiju tih pretpostavki sa kuranskim pogledima. Filozofski nalazi ovih triju filozofa po mnogo čemu se razlikuju od onih koji su o sebi govorili da su filozofi, a one druge, poput sljedbenika Eš'arija, smatrali teozima (*mutakalimun*).

Već su otklonjene neke naslijeđene predrasude da se ne radi o originalnim misliocima. Oni jednostavno ne prihvataju emanacionizam Plotina (kojeg su slijedili kasnije Farabi i Ibn Sina), a niti pak usvajaju kauzalitet muzezilija i Aristotela na kojem je podignuto čitavo metafizičko zdanje. Radi se o teoriji kauzaliteta koja se sastoji u učenju o bezgraničnom stvaralačkom principu Boga koji se jednom već dogodio i ostavio je stvari da iz mogućnosti prelaze u stvarnosti po nekoj unutarnoj vezi koja proizlazi iz prirodnog, stvarima inherentnog procesa. Emanacionizam im je, takođe, neodgovarajući u pogledu stavova koji ne negiraju nužnost u svijetu jer se, ondje, ne ostavlja prostora slobodnoj božijoj odluci. Njima ništa više ne smeta od nužnosti emanacije i kauzalne povezanosti stvari. Oni govore da su sve stvari u svijetu događaji.

Njihovi argumenti, kao što ćemo pokazati u ovom tekstu, nisu ništa manje filozofski od argumenata onih koji su sebe držali filozofima (*falasifah*) i gledali ih sa određenim pozorenjem.

Ebu Bekir Bakilani

Od velikog broja sljedbenika Eš'arijevog učenja ovdje ćemo predstaviti Bakilaniju iz formativnog perioda ove škole. Razlog je sljedeći: on je jednostavno bio u najneposrednijoj poziciji da sagleda Eš'arijeva učenja kao takva. Napose ona što se tiču filozofije prirode ili atomizma, koja se smatra značajnom karakteristikom njegovog učenja. Dakle, krucijalan podatak o filozofskom aspektu *kelama* uopće! Ibn Haldun bez ikakve uzdržanosti potvrđuje da je obrasce ove škole već započeo oblikovati upravo Bakilani sa svojim strogim i suptilnim metodološkim pristupom (Ibn Haldun 1967: 598). I još. Taj podatak dolazi od kadije i jedno vrijeme diplomate u Konstantinopolju. Vladar u njegovo vrijeme, Abdudevleh, imao je velikog razloga da ga isprati za ambasadora u Konstantinopolju. Njegova snažna i dobro obučena dija-

lektička vokacija vjerovatno ga je ponukala na jedan takav korak, svjestan da će ondje imati plodne rasprave sa ondašnjim učenim ljudima, dobro upoznatim sa helenističkom i patrističkom filozofijom. To se i dogodilo, a odluka je mnogostruko opravdana. Dok je bio u Konstantinopolju, kao što prenose biografii, Bakilani se revnosno posvetio diskusijama sa kršćanskim teolozima i filozofima (Genakoplos 1984: 341). Ne spominje se na kojem su jeziku vođene diskusije, no izvjesno je da je Bakilani to iskustvo, koje mu je donijelo mnoge nove stvari, upotrijebio za svoj cilj i korist (Anawati & Garde 1976: 163). Polemički karakter nekih njegovih rasprava ostavlja snažan pečat korijenskog diskursa. Nekoliko njegovih rasprava pokazuje upravo preciznu metodu u obrazlaganju nekoliko pojmova, a posebno ona učenja koja se tiču božijih svojstava. Više je nego potrebno, tvrdi on, nastaviti sa racionalizacijom vjerskih učenja ili dogmi. Bakilani je imao više od jedne srećne okolnosti da se upusti u jednu takvu akciju. Tu su, dakle, njegove pronicljive sposobnosti. I veliko teološko-filozofsko iskustvo u Basri, gdje je rođen, i u Bagdadu, gdje je radio kao kadija do kraja života.

Bavljenje metafizičkim pitanjima potrebno je zbog kristalizacije vjerskih učenja. Pojmovi supstancija, akcidenca, egzistent, procjep, jednost, mnoštvo i dr. imaju čestu upotrebu i vidljivo su produbljeni u njegovim raspravama. Sada je on na terenu metafizike i filozofije prirode. O tome je napisao više rasprava, a iz područja *kelama* je njegov *Tamhid*. Struktura ovog djela mogla bi se sažeti u sljedećem: „[...] o prirodi i spoznaji njenih događaja (fenomena), o egzistenciji božijoj i Njegovim svojstvima, o supstanciji i akcidencaji”. Poznavanje ovih problema smatra se preliminarnim za bilo koju teološku raspravu. A potom prelazi na obrazlaganje stavova nekih drugih tradicija i ekstremnih stavova određenih islamskih škola (vidjeti: Bakilani 1957).

Najprije treba odbaciti materijalizam i naturalizam da bi se ostavilo prostora ideji stvaranja svijeta *ex nixilo*. Revolucionarna koncepcija koju uvode u filozofiju religijske tradicije! Razlučiti najprije šta je stvaralac a šta stvorenina i na koji način prevazići taj procjep. On prihvata atomizam kao sredstvo kojim bi potkrijepio tu ideju. Ovu ideju nalazi kod grčkih filozofa, mutezilija i u učenju svog učitelja Eš'arija. Obradio ju je i preformulirao u svoju korist, gurnuo ju je mnogo dalje i izazvao značajan metafizički prodor.

Bakilani je svjestan toga da najprije treba početi od spoznaje egzidenta ili supstancije koji jesu, upravo, onakvi kakvi jesu, u njihovoj biti, a tek onda prići analizi drugih problema koji su bili u žiži rasprave njegovog vremena. Svaki egzistent ili supstancija u stvarnosti jeste individualno jedinstvo (isto: 17). Ako je to tako, a jeste, bez sumnje, onda ima jedan procjep ne samo između Boga i svijeta, već između egzistenata ili supstancija u svijetu. Taj procjep Bakilani naziva savršenim vakuumom. Ovaj prazan prostor „radionica” je božije volje. Učenjem o atomima i vakuumu on dokazuje, kao i njegovi prethodnici,

stvaranje svijeta od strane Stvoritelja. Očigledno je da među stvarima posreduje božija volja. Ono što filozofi govore o participaciji na bitku, ešarije govore o participaciji na volji, onako kao što je odnos Boga i svijeta i pojava u njemu egzistencijalne naravi, tako ništa nije odijeljeno od božije volje – zaključak je na osnovu učenja jednih o bitku, a drugih o volji.

Istinita spoznaja, prema Bakilaniju, jeste spoznati stvari takve kakve jesu (Bakilani 1957: 6). Ako se prihvati stvar u njenoj biti, onda to pretpostavlja da je ona takva kao cjelina, da ona egzistira, a nije nešto čemu se dodaje egzistencija kao kvalitet. Identitet biti i bitka jeste očigledan. Ne radi se o biti koja ne egzistira. Nužno proizlazi sljedeći nalaz: bude li se postojanje predstavljalo kvalitetom koji mu se pridodaje, onda je bit ne-bitak, ona ne egzistira. Prihvati li se stvar kao cjelina, onda je učenje o akcidentima i atomima dobrodošlo za jednu analizu kojom će se dokazivati stvaranje svijeta. Zato se učenje o atomima i njihovoj naravi najviše dovodi u vezu sa Bakilanim od svih drugih Eš'arijevih učenika. On je produbio Eš'arijevo učenje o atomima, a pripomogla su mu i neka stanovišta mutezilija iako se nije slagao s njima o ovom pitanju. Tvrdi se da je ova teorija pod indijskim i grčkim utjecajem. Ovo se ne može negirati, no ne može se ni prenebregnuti da u učenju o atomima kelamisti povlače raspravu na svoj teren i sa usiljenim žarom dokazuju akt stvaralačke božije volje. Učenje o Bogu kao stvoritelju kosmosa ne može se ni na koji način zaobići. No, to ne podrazumijeva da ga ne treba dokazivati. U *Kuraniu* se o tome govori na mnogo mjesta. Zbog toga, racionalni dokazi moraju da budu logički pravilno postavljeni i ispravni. Samo ako su potonji takvi, može se pristupiti onome što se kani dokazati. Dokazano ne može biti predmetom neispravnih dokaza. Od ovoga najprije i treba krenuti.

Ovaj dokazani postupak započinje od rasprave o akcidentima. Prve generacija ešarija, a i Bakilani, opredjeljuju se za nedjeljivost atoma, nasuprot mutezilijama i nekim grčkim filozofima. Polazi se od pojedinačne supstancije (*dževher al-ferd*) (Bakilani 1957: 22). Akcident se ne nalazi nad drugim akcidentom povezan nekakvim kauzalnim odnosom i svaki akcident ima jedan momenat trajanja. Ako je akcident povučen u sebi na horizontalnom, on je povučen i na vertikalnom planu. Odijeljen je, dakle, zbog svoje jedincate biti. Više tako postavljenih akcidenata sačinjava jednu supstanciju ili egzistent, koji se, poput akcidenata, razlikuje od drugih egzistenata. Momentalno trajanje, njihova nepovezanost s nečim izvan njih, kao i sa akcidentima do njih, pretpostavlja njihovu vremenitost (isto). Bakilani je posve jasan u svom stavu: jedan akcident ne može priskrbiti drugi akcident ili pak jedan akcident ne može trajati dva momenta, već samo jedan momenat. Budući da su potonji vremeniti, takva su i tijela i supstancije od kojih su ovi sačinjeni ili stvoreni. Samim tim što su akcidenti to što jesu, prolazni a ne vječni, pretpostavlja se da oni nisu po sebi nužni.

Bakilani se ne slaže da je trajanje svojstveno akcidentima. Njihovim događanjem tijela ili supstancije ulaze u postojanje i smjesta prestaje postojati momenat koji je neodvojiv od njihovog događaja. Propadanje tijela nije zbog prekida trajanja o kojem ono ovisi. Ono je u svakom slučaju ovisno o modusima egzistencije ili o re-stvaranju modusâ. Ti se modusi postojano mijenjaju i re-stvaraju. Te moduse egzistencije Bakilani naziva *akvan*. *Akvan* je množina od *kevn* (biti ili bivstvovati). Kada se akt bivstvovanja prekine, onda nema ni akcidentata, a time ni trajanja i supstancije. Raspada se čitava struktura akcidence. Modus egzistencije nije stvoren u samoj supstanciji. Prema tome, trajanje kao modus (*ma'na*) nije različito od onoga što ga održava (Wolfson 1976: 527). Pojam modus (*ma'na*) Bakilani prenosi i na antropološkom planu kada raspravlja o stjecanju (*kesb*) gdje su vidljivi stavovi o slobodi ili moći čovjekovoj. Ako čovjek ne stvara akt djelovanja u njegovoj čistosti, kao takav, to nije slučaj sa modusima toga akta. Na primjer, akt kretanja je stvorio Bog, no da li će čovjek ustati ili sjesti ili okrenuti se, to ovisi o čovjekovoj moći. Tu je uključen i akt čovjeka. Ovom propozicijom Bakilani unekoliko modificira stav Eš'arija da čovjek nema moći djelovati prije nego što aktuelno djeluje. Kada čovjek aktuelno podigne ruku, „Bog stvara momentalnu moć u njemu da proizvede taj akt i onda ta moć prestaje postojati” (Fazlu Rahman 1988: 7).

Ovakvo učenje Bakilanija, a i nekih drugih ešarija, o atomima kao individualnim egzistentima, traži transcendentni princip. Oni se ne priklanjaju univerzalnom uzroku preko kojeg Bog stvara, koji je ugrađen od strane Boga u samim stvarima. Ovaj princip negira božiju slobodnu stvaralačku volju. Zbog toga, oni ne prihvataju ni emanacionističku teoriju jer ona ne nadilazi ontološku povezanost i istost emanativnog uzroka i emanirane posljedice. Najkraću skicu atomizma od svih dosad ponuđenih analiza daje nam Korben (Corbin):

Kada se jednom pođe od toga da je materija nedjeljiva, onda se završava tvrdnjom jednog transcendentnog principa koji toj materiji i svim složenim bićima daje njihovo određenje i specifikaciju. U stvari, ako se materija može u sebi dijeliti, ona sadrži u samoj sebi mogućnost i uzrok svog određenja. Ideji nekog principa tada nema mjesta. Obrnuto, ako se prihvati teorija materije nedjeljive u sebi (atom), potrebna je, da bi ta materija bila određena, specificirana i kvantificirana u ovo ili ono biće, intervencija nekog transcendentnog principa. Ideja jednog stvaralačkog Boga tada je očita i dobro utemeljena (Corbin 2002: 139).

Učenje o stvaranju materije i akcidence u svakom momentu pretpostavljeno je učenjem o akcidentalnom karakteru atoma. Ono što materiju individualizira nije dato u samoj materiji, već je rezultat atoma koji konkretiziraju

određenu materiju da bude to što jeste, različita od druge, s jedne, i da bude kombinirana kao takva (ukoliko je složena), s druge strane. Dakle, atomska struktura pravi ga takvim. Akcidenti se postojano mijenjaju i potreban je spoljašnji uzrok koji određuje njihovo trajanje koje je svakog momenta drugačije jer su oni u postojanoj promjeni. Ili – trajanje je sama njihova promjena ili re-stvaranje.

Ovdje jasno proizlazi da akcidenti imaju svoj početak. Njihovo skupljanje, da bi sačinili jednu supstanciju, ne ovisi o njima. Stvorio ih je Bog. Njihovo postojano javljanje i iščezavanje ili nastajanje i nestajanje odražava božiju apsolutnu i slobodnu stvaralačku moć. Kada zamijećujemo nekakav red među stvarima ili tijelima u spoljašnjoj stvarnosti, onda to nije prirodni tok zbog neke unutarnje veze ili odnosa. To je zbog navike koja je u suglasju sa našim subjektivnim, unutarnjim akcidentima (*i'tibari*/racionalne predstave). Suglasje među akcidentima takvo je zbog božije volje i ono može u svakom momentu biti prekinuto. I samo je vrijeme, kao što možemo ovdje zaključiti, isprekidano, nije kontinuirano trajanje. Zbog toga je sve isječak u vremenu, nema prirodnih zakona. Postoje samo sekvence. Ili – ima samo atoma, odnosno supstancija i njihovih akcidencija od kojih je sačinjen svijet (Bakilani 1957: 22). Poređani jedni pored drugih, no nepovezani nekim unutarnjim uzrokom.

Ako se, dakle, stvar posmatra takvom kakva jeste, onda znači da ona jeste po svojoj biti. Spoznaja stvari identična je njenoj biti. Po spoznaji mi znamo bit stvari. Ovdje se bitak ne dodaje biti. Ako joj se pridoda, onda je riječ o biti koja ne egzistira. Bakilani izjednačuje stvar i egzistent. Ako već bit egzistira i pridoda joj se bitak, pada se u regresiju. Ili pak bitak, u tom slučaju, postoji dva puta, jednom sam, a jednom sa biti. U svijetu samo postoje supstancije i njihove akcidencije. Supstancije su supstratum akcidencija, i one, supstancije, ne mogu bez akcidencija. Jednostavno, nema praznih supstancija (Bakilani 1957: 19). Otrgnu li se svi kvaliteti (akcidencije) od čovjeka, onda nema ni samog čovjeka. No akcidencije da bi bile, potrebna im je supstancija. Ovisnost jedne od drugih je očigledna. Druge stvari, kao što su, na primjer, kategorije mjesta, vremena, kvantiteta i dr., samo su pojedinačne percepcije čovjekovog uma. Ovakvo je stajalište zastupao i irski filozof Berkli. Biti ili ideje, tvrdi Berkli, predmet su naše spoznaje i ništa ne može biti predmetom spoznaje osim njih. Radi se o bitima koje su jedina realnost. Mi opažamo samo ideje u svom duhu. U spoljašnjoj egzistenciji postoje „osjetne stvari, a one su samo skupovi (kolekcije, kompleksi) naših ideja koje opažamo osjetilima i koje, ako ih susrećemo zajedno, nazivamo jednim imenom (npr. primjećujući da određena boja, okus, miris, oblik i čvrstoća idu zajedno, njihovu kombinaciju nazivamo jabukom)” (Petrović 1982: 112). Berkli, jednostavno, konstatira da spomenuti predmeti ne predstavljaju ništa osim stvari koje opažamo osjeti-

lima i da mi ništa ne opažamo osim svojih ideja ili osjeta (isto). Ako bismo te ideje primijenili na pojedinačne materijalne stvari izvan svog duha, onda se zapada u tautologiju. Ili, kao što bi filozofi, poput Suhraverdija, rekli da se zapada u regresiju, jedno se postojanje, onog u duhu, dodaje drugom postojanju u stvarnosti. Suglasje opažanja našeg duha sa idejom koja se opaža jeste jedno i ne mogu se rastaviti (isto). Otuda su ideje samo kombinacije predmeta koje mi opažamo u svom duhu. Ono što se tvrdi da ruka ne može bez tijela, a da tijelo može bez ruke, gdje je jedno supstancija a drugo akcidenca, Berkli nadopunjuje stavom da ne možemo zamisliti ruku bez forme i pored toga što je ona odijeljena od tijela.

Supstancija i akcidenca imaju istu sudbinu. Njihova subjektivna datost pretpostavlja i njihovo reflektiranje u umu. Otuda, „svijet je sačinjen od supstancija o kojima reflektira čovjekov um. I od kvaliteta koji nisu po sebi, već samo u umu onog koji ih spoznaje. Kvaliteti su samo akcidenti, odnosno prolazni, promjenljivi i subjektivni odnosi, i imaju trenutačnu egzistenciju. Budući da je supstancija neodvojiva od akcidenata, i ona mora biti prolazna, jer ima samo momentalno trajanje” (Hue 1988: 256). Nijedna stvar u svijetu, prema Bakilanijevom mišljenju, nema moć u sebi da nešto stvori, da ga individualizira ili da ga iskombinuje (ukoliko se radi o složenoj stvari). Ako su akcidenca, a time i supstancije, prolazne stvari, onda to znači da su svijet i pojave u njemu privid, nemaju svoju objektivnu realnost ili nisu sinonimi bivstvovanja. Ako je u filozofa ovaj svijet i egzistenti u njemu mogućeg bivstvovanja, za razliku od Boga koji je nužnog bivstvovanja, onda je neminovan sljedeći zaključak: ništa na ovom svijetu nije sinonim bivstvovanja. „Sve je prolazno osim Lica božijeg”, veli se u *Kuraniu*.

Svijet je, prema ešarijama, zbir uređenih subjektivnih percepcija mislećeg bića. Stvar po sebi, veli Ikbal, kao bit dovodi se u vezu sa mislećim bićem, a nije neovisna o njemu. Ne radi se o Kantovoj „stvari po sebi” koja je neovisna o umu.¹ Ideje ili stvari u našem duhu – opet se vraćamo na Berklija – ne bi imale nikakvu vrijednost ako se ne percipiraju. Ono što se ne može percipirati, toga i nema. Ideje ili percipirane stvari u našem duhu dolaze od Boga po nekom redosljedu. Otuda, biti znači biti percipiran (*esse percipi*) (Муҳиќ 2002: 135). Zašto bi bilo nelegitimno kazati: „nema percepcija, nema svijeta” ako se već nepodnošljivo u povijesti filozofije ponavlja: „nema svijeta, nema percepcija”? Još su prvi starogrčki filozofi upozoravali: „Upoznaj samog sebe”. I to u kosmološkom periodu gdje je kosmos bio

1 Muhamed Ikbal u svom djelu *Obnova vjerske misli u islamu* na nekoliko mjesta se poziva na učenje Ešarijevih učenika smatrajući ga velikim doprinosom u povijesti ideja. Njihovo učenje o atomima on unekoliko povezuje sa savremenim pogledima, a posebno sa pogledima Vajtheda (Waitheed). On zastupa da su svi događaji u svijetu akti stvaranja i time se odbacuje naturalistička i materijalistička koncepcija o svijetu (vidjeti: Ikbal 1979).

ideja vodilja njihovih diskusija. I to nije posve slučajno. Zašto bi čovjek tražio smisao svog opstanka u kosmosu a ne u sebi samom? Šta je ono što se najprije nadaje čovjeku: svijet oko sebe ili ono njegovo ja, ili pak šta je od ovoga dvoga neposrednije čovjeku? Da li je čovjek postavio pitanje o svijetu ili o sebi? Mora se priznati da je teško naći odgovora. I sâm se Kant osjećao nemoćnim pred Berklijevim učenjem da postoje samo percepcije ili samo duhovna stvarnost, tvrdeći da će u „filozofiji ostati vječni skandal to što još nije iznađeno dovoljno uvjerljivih dokaza koji bi pobili njegovo učenje” (isto). Postojanje materijalnih stvari, u ontološkom smislu, neovisno od naših osjetila, ne može se dokazati. Materijalne stvari su samo sadržaji naših osjetilnih percepcija i ništa više, decidan je Berkli. Stavu Džona Loka: „I pored toga što ne znam šta je, ni šta bi mogla biti supstancija, ja moram prihvatiti njeno postojanje”, Berkli se hrabro protivi: „Zašto se mora prihvatiti postojanje nečega u čemu nisam siguran, pa makar je riječ o supstanciji!” (Мухик 2002: 137). I jednom zasvagda raskida sa materijalističkom i naturalističkom koncepcijom svijeta.

Ebu Hamid Gazali

Granice filozofsko-teološkog učenja Eš'arija i njegovih učenika mnogo je dalje pomjerio Ebu Hamid Gazali, veliki religijski filozof. U stvari, o njemu se ne zna šta je prije: filozof ili teolog, sufija ili moralist. No, čim se on spomene, odmah se prisjeća da je on ipak protiv filozofije imajući u vidu njegove stavove o metafizici. Međutim, narav tih stavova otkriva druge dimenzije čovjekovog duha. Stožerni problem njegovog diskursa u bilo kojoj oblasti, pa i u ovoj, jesu argumenti i njihova logička utemeljenost. Ako odbacuje metafiziku, to ne čini sa logikom. Vodi ga sljedeće načelo: metafizički sistemi ne mogu se oboriti ukoliko se ne dohvati sâm njihovo dno, ako se ne upoznaju kao takvi. Onaj koji upućuje kritičku oštricu treba biti bolje upoznat na terenu onog kome je upućena ta kritička oštrica i to bez bilo kakve uzdržanosti. Samo se tako mogu, veli Gazali, otkrivati greške ili pobijati stavovi, a ne samo potvrđivati istine. Jednostavno: treba se probiti do dubina i pukotina metafizičkih teorija, jasan je Gazali (Gazali 1980: 13–14). Potvrđivanje istina nije produktivno za samo mišljenje. Negiranje metafizičkih dokaza, kada se to čini korijenskim dokazima, nije odbacivanje racionalnog pristupa stvarnosti ili istini.

Gazali je poseban slučaj u islamskoj filozofiji. Zbog značaja njegovog filozofsko-teološkog mišljenja, mi ćemo ga ipak svrstati u grupu religijskih filozofa (*kelamista*). I pored toga što napada metafiziku i neka učenja *kelama*, odnosno dogmatičke teologije, kvalificirajući ih kao nesigurne puteve realnoj spoznaji. Time on neće umanjiti doprinose na filozofskom poprištu. On

jednostavno razbija dotadašnju metafizičku drijemež i monotoniju, otvarajući nove perspektive na tragu Eš'arija i njegovih učenika. Nastojao je izgraditi jedan integrativni filozofsko-teološki nauk. Napisao je djela iz svih oblasti islamskog nauka. Sve aspekte dotadašnjeg nauka produbio je na jedan sistematski način potkrijepljen dubokim i ubjedljivim dokazima.

Ovdje ćemo spomenuti samo nekoliko. *Ihjaw ulum ad-din* [Oživljavanje religijskih nauka], možda najveće napisano djelo u islamu toga vremena. Ovo djelo ima sintetizirajući karakter svog dotadašnjeg religijskog nauka. Njegova filozofska rasprava *Mekasid al-falasifah* [Namjere filozofa] odraz je dubokog prodora u učenja metafizičara. Kada su sholastičari čitali ovo djelo u srednjem vijeku, prevedeno na latinski jezik, držali su Gazalija velikim peripatetičarem jer nisu bili upoznati s drugim njegovim djelima (Sheik 1988: 18). Na poprištu filozofskih rasprava istakao se sa svojim *Tehafut al-falasifah* [Nedosljednost filozofa], analizirajući do tančine sve njihove stavove o Bogu, emanaciji, kauzalitetu, intelektu i dr. Na području *kelama*, napisao je svoj *Iktisad* u kojem pokazuje snažnu želju za prihvatanjem religijskih dogmi bez i trunke sumnje u njihovu istinitost. Kao što sami naslov govori, radi se o odmjerivosti u *kelamu*.

Njegovi stavovi o sufizmu i realnoj spoznaji poseban su aspekt njegove filozofsko-religijske misli. On je nezaobilazan u ezoterijskim i teozofskim raspravama, kao što je to u filozofskim i teološkim. Ovim se učenjima priklonio pri kraju života i ondje se smirio njegov nemiran duh. Kao uobičajeno u mladosti, bio je od onih buntujućih, ne zadovoljavajući se ni filozofskom ni teološkom (*kelam*) spoznajom. No, to ne podrazumijeva da se njima nije bavio do pedesete godine života, jer je živio pedeset i tri godine, malo više od Tome Akvinskog. Pri kraju života imao je „konzervativan” stav u pogledu spoznaje. U potrazi je za izvjesnom spoznajom koja se postiže unutarnjim nalazom u koji se ne može posumnjati. Ta se spoznaja stječe unutarnjim uviđom ili „okom srca”, kao što tvrde sufije. Možda je bio u pravu budući da se pri kraju života, kao i mnogi drugi, uvjerio da život nije ono što je zamišljao da jeste i da mu je razum, sada, pokazao drugačiju sliku o životu. Eto, prema njegovom mišljenju, dokaza da i razum, poput osjetila, nije kadar dospjeti do sigurne spoznaje. No ovo, opet, ne znači da se ne oslanja na razum, a naročito na poprište otkrivanja nedosljednosti mišljenja u različitim profila mislilaca, najčešće peripatetičara. Razumska spoznaja u Gazalija nije odijeljena od unutarnje spoznaje koja je ravna eksperimentalnom nalazu, a to je posebno istaknuto u njegovim mističkim učenjima.

On također nije uputio kritiku filozofima dok nije napisao svoj kompendijum „Namjere filozofa” (*Makasid al-falasifah*). Ne radi se o misliocu koji će razumjeti filozofska učenja do njegova vremena i bit će zadovoljan samo da ih interpretira ili sažme. On debatira, raspravlja se, odbacuje i otvara nove

vidike. Nalazi se, upravo, na terenu filozofije, proniče do samog dna filozofskog diskursa koji je dominantan u njegovo vrijeme. Suživljava se sa predmetom rasprave. Dokaz za to je njegovo djelo *Tahafut al-falasifah* [Nedosljednost filozofa]. Uputio je kritiku na nekoliko stavova filozofa i ta kritika pokazuje njegov uistinu snažan spekulativni duh. Smjelo ulazi na teren filozofije i sredstvima samih filozofa, „po dubini”, dokazuje svoju filozofsku vještinu. Tanažna dijalektika rasprave, prosljeđena jasnim i tečnim stilom, bila mu je od pomoći pri iznalaženju pukotina i nedosljednosti u mišljenju filozofa koji su se sokolili da su dosegli istinu stvari i da je ona, istina, kao takva, njihova vlastitost. Debata koju otvara Gazali pokazuje da zacijelo nije tako.

U ovoj se raspravi ne susrećemo samo sa ekspozeom metafizičkih učenja grčkih filozofa i njihovih sljedbenika u islamskoj filozofiji. Odmah poslije sržnog predstavljanja njihovih učenja, on otkriva nedosljednosti u koje su zapali filozofi. Ne ponosi se time što će ih predstaviti ili tumačiti, već jasno pokazuje da filozofi i nisu ti koji uživaju povlasticu istine. Argumenti teologa su čak u nekim slučajevima i više filozofski od argumenata onih koji se smatraju filozofima (*falasifah*). To što se oni nazivaju filozofima ne daje im pravo da se sokole pred drugima da su oni jednostavno nosioci istine. A oni koji ih slijede, tumačeći njihova djela, zadovoljavaju se samo time što su razumjeli njihova djela i što imaju, eto, čast da interpretiraju njihove poglede. Gazali traži da se otkrivaju i njihove greške ili nedosljednosti. Od više prigovora, mi ćemo ovdje spomenuti samo dva interesantna za sâmi *kelam* u kojima Gazali slijedi svog učitelja – Eš'ariju. Učenje o vječnosti svijeta i o odnosu uzroka i posljedice.

No prije nego pređemo na to, spomenimo da je Gazali kritikovan. Kritike se uglavnom odnose na to što je on tražio sigurno znanje u mističnom životu i time je potcijenio filozofsku misao, da negirajući kauzalni odnos stvari u svijetu on napušta znanost i priklanja se konvencionalnom znanju. I još. Naglašava se njegova sumnja u filozofiju i dr. Ako on ruši dotadašnje metafizičke sisteme, to ne čini na način koji bi bio u suprotnosti sa logičkim sadržajima. On čak otvara nove perspektive. I Dejvid Hjum ruši sva metafizička zdanja do svog vremena svojim pristupom uzročno-posljedičnom odnosu stvari. I niko ne pomišlja da je time zaustavio filozofsko mišljenje. Naprotiv! Imanuel Kant je docnije smatrao – kada je nastojao utemeljiti metafiziku na čvršćim osnovama – da mu je u tome od velike pomoći bio Dejvid Hjum upravo svojim negiranjem uzročno-posljedičnog odnosa stvari. Rascjep među stvarima, koji se jednostavno ne dâ pojmiti, predstavlja tajnu koja stavlja um pred neodumice. Dejvid Hjum je decidan u stavu da se ne može dokazati nužna veza između uzroka i posljedice. Nema načina na koji se može dokazati prisustvo posljedice u uzroku. Ima samo slijed predmeta. Događaji dolaze jedan za drugim i to je ono što mi zamjećujemo u stvarnosti po nekoj navici.

I Gazali je prije njega ono što su filozofi smatrali nužnošću razuma – a to ćemo pokazati na nekoliko primjera malo niže – smatrao nedokazivim, i dovešće i sâm razum pred takve antinomije o kojima je kasnije govorio Kant.

A sada da vidimo, prema redosljedu problema, na koji način Gazali kritikuje dotadašnju metafiziku u svom djelu *Tehafutu al-falasifah*. I da se ništa ne pročita od pogleda metafizičara, iz samog sižea koji daje Gazali može se shvatiti o čemu je riječ.

Najprije o vječnosti svijeta, jer se radi o velikom problemu. Skoro jedna trećina djela posvećena je ovom problemu. Kako je moguća vječnost svijeta pored vječnosti Boga? Zar se tu ne vrijeđa sveto načelo religija o transcendentnoj prirodi Boga – ona revolucionarna ideja koju uvode u mišljenje religije, o Stvoritelju i stvorevini! Islamski filozofi koji su slijedili Platona, Aristotela i Plotina ponudili su svoje duboke analize toga na koji način Bog stvara, nastojeći ustanoviti kompromis između religijskog učenja i filozofskog promišljanja. Uglavnom je riječ o nekoliko koncepcija. Gazali najprije sažima te koncepcije jednim snažno izraženim i zategnutim filozofskim stilom, a onda obrazlaže one poglede koji ne mogu biti ostvareni. Međutim, Gazalijevo otkrivanje zabluda mnogo je interesantnije, tvrdi Ferid Muhić, od otkrivanja istina (Мухић 2002: 12–13). Samo koliko je teže kada mislimo da posjedujemo istinu, a u stvari ne znamo da smo u zabludi, nego da mislimo da smo u zabludi i kada nastojimo u vihoru zabluda da tražimo istinu. U prvom slučaju može se umrijeti i nikada ne saznati zabluda, a u drugom slučaju možda se živi u zabludi znajući da smo u zabludi, a ipak smo, na neki način, dospjeli do istine.

Gazali hoće da bude na čistoj površini. On najprije snažno potvrđuje tezu da rasprava o svijetu, a posebno o njegovom nastanku, može dovesti do antinomija koje se ne mogu raspetljati, gdje čovjekov um, jednostavno, zastaje i predaje se svojoj nemoći. No, to nije cilj kojemu teži Gazali. On želi da uvidi dokle razum može ići u svojoj samokritici.

Gazali se osvrće na njihova četiri dokaza i jednom po jednom im presuđuje. On svjesno gura probleme na teren filozofije, a logička analiza jeste ono čime se podupire. Filozofi, prema Gazalijevom mišljenju, ne posmatraju svijet kao događaj, već kao vječno organiziranu realnost. To vječno organiziranje svijeta i njegovih stvari određena je forma stvaranja. Vječno organizirani svijet objašnjava se samo jednim aktom, pomoću nekoliko kategorija, a to su emanacija, prijelaz stvari od mogućnosti u stvarnost, prva materija, kretanje i drugi pojmovi koji su bili predmet rasprave ne samo racionalista već i mističkih filozofa.

Prvi dokaz filozofa

Filozofi vele da je svijet vječan kao što je vječan i Bog. Razlika je samo u tome što je Bog apsolutno vječan, a svijet vječno nastaje. Prema tome, svijet se razlikuje po nastajanju. Čim vječno nastaje, svijet ne može nastati u određenom vremenu jer, bude li se pretpostavilo takvo što, vele filozofi, onda zašto je svijet nastao u jednom a ne u drugom momentu ili vremenskom periodu. Dakle, svijet nije mogao nastati u vremenu. Ono što je vremensko ne može proizaći iz onoga što je vječno. Ono što nastaje u vremenu mora imati svoj uzrok. Koji je taj određujući uzrok? Tu, tvrde filozofi, nema odgovora. Nema, jer, ako je riječ o vječnosti, onda ništa ne nastaje od Boga i ako je nešto nastalo, onda je to nastajanje vječno. Tu je nemoguće razlikovati situaciju prekida i situaciju nastavljanja. Sve je potonuto u vječnosti. Zbog toga filozofi tvrde da svijet nije nastao, da je on vječan. Ako ustvrdimo, vele filozofi, da je božija volja uzrok svijeta ili neke pojave u svijetu u određenom vremenu, onda bismo pretpostavili da se božija volja javila u tom momentu i tako je stvorila svijet, tako da mora postojati neki razlog koji bi ponukao božiju volju da stvori nešto u jednom a ne u drugom momentu, a to je nemoguće. U ovom slučaju, sâmo pojavljivanje božije volje podrazumijevalo bi da ona nije vječna, a takvo što se ne može pretpostaviti kada se radi o Bogu (Gazali 2002: 34–36).

Drugi dokaz filozofa

Drugi dokaz filozofa je sljedeći: Na koji način Bog postoji prije svijeta ako Bog i svijet nisu simultani jedan u odnosu na drugog? To jest, ne mogu biti jedno i drugo postojanje odijeljeni. Jedno da bude vječno, a drugo da bude vremensko. Jer, kazano je u prvom argumentu da božija volja ne može biti vremenska, a bude li takvom, onda ona ne bi bila vječna. Ovaj problem, tvrde filozofi, treba postaviti na bitnosnom, a ne na formalnom planu. Ovo je razlog njihove tvrdnje da Bog prethodi svijetu bitnosno. Da bi potkrijepili ovu tezu, filozofi donose nekoliko dokaza, veli Gazali, kao što je odnos čovjeka i njegove sjene ili kretanje ruke u vodi i kretanje vode i odnos sunca i svjetlosti. I pored toga što je jedno uzrok a drugo posljedica, oni su zajedno. Razlika je samo u tome što jedno prethodi drugom bitnosno. To što je jedno uzrok a drugo posljedica, ne podrazumijeva da oni nisu simultani. Ovdje kretanje vode i kretanje sjene nije uzrok kretanja ruke i kretanja tijela (isto: 55–56).

Treći dokaz filozofa

Treći dokaz filozofa tiče se odnosa onoga što je u umu i onoga što je u stvarnosti. Između ostalih pojmova metafizičke tradicije u grčkih i islamskih filozofa, kada se objašnjava odnos Boga sa svijetom, koriste se pojmovi nužno, moguće i nemoguće kao modaliteti, načini očitovanja bitka. Pa se tvrdi, na primjer, Bog je nužan a svijet je moguć. No, kako svijet može biti u isto vrijeme moguć i vječan? Filozofi vječnost svijeta objašnjavaju pojmom mogućnosti na sljedeći način. Mogućnost je svagda mogućnost, a ne nemogućnost. Mogućnost postoji odvajkada. Zbog toga joj ne nedostaje početak jer je ona svagda mogućnost. Tiče li se nečega nemogućeg, onda bi mogućnost bila nemoguća i ne bi bila ono što jeste, a od nemogućeg ne može nastati nešto što bi bilo moguće. Slijedi: ako je postojanje svijeta odvajkada bilo moguće, onda mu se nemogućnost nikada ne može pripisati (isto: 66).

Četvrti dokaz filozofa

Četvrti dokaz filozofa je onaj o postojanosti materije. Filozofi, a posebno peripatetičari, uvjereni su o sastavini stvari koju čine materija i forma. Podloga stvari je materija koja prima različite forme. Materija supostoji sa formama odvajkada. Razlika je samo u tome što materija prima forme. Odnosno, u njenoj mogućnosti sakrivene su forme. Otuda ne postoji ništa što je neovisno o materiji. Jedino forme, kvaliteti i akcidencije materije jesu te nastajuće stvari. Bez svoje podloge, materije, one ne mogu postojati. Bez obzira na to koliko se mijenjale forme, materija ostaje materijom. Svagda ima drugih formi, a nema druge materije (isto: 67).

Gazali odbacuje ova četiri dokaza koje su uglavnom prihvatili islamski peripatetičari. Evo Gazalijevih pobijanja.

Prvi dokaz, veli Gazali, i pored toga što je dubok, ipak u njemu nisu iscrpljene sve logičke konsekvence. I tu se nalaze neke pukotine koje ozbiljno ostavljaju razum pred dilemama koje sam stvara. Ako razum stvara te dileme, legitimno je da ih on sam rješava ili pak da dovede do situacije kada ništa ne može učiniti i time da odustane. Ako se malo dublje promotri ovakvo stanovište, to ne znači da se zapada u neku vrstu agnosticizma. Naprotiv, razum otvara mogućnosti jer, bez obzira na to koliko je riješio problema, ostaje još mnogo neriješenih problema kojima se opet treba vraćati. Ako ništa drugo, Gazali otvara jednu takvu mogućnost.

Gazali ovdje polazi od apsolutnosti božije volje. Nastoji prevazići procjep između vremenskog i nadvremenskog i između modaliteta očitovanja bitka, mogućnosti i stvarnosti. Odnos između svijeta i vremena je kompleksan i tu se nikako ne mogu izvući jasne konsekvence. Međutim, promišljanje o tome

kako da se ne povrijedi božija apsolutna volja, bit će poticajem da se Gazali prikloni jednom prihvatljivom argumentu. Nema ničeg što bi moglo potaknuti božiju volju. Organizacija svijeta posmatra se sa aspekta sveopćosti i sveobuhvatnosti božije volje, a ne sa aspekta odnosa uzroka i posljedice, kao što je to u peripatetičara, i proizlaženja svijeta, kao organizirane aktivnosti, od Jednog, kao što je u neoplatoničara.

Gazali ne negira mogućnost svijeta, a kao religijskom filozofu to ne bi moglo da mu padne ni na pamet. Međutim, tu mogućnost Gazali relativizira i drži da je ona nastala u vremenu i nije nešto što bi su-postojalo s Bogom. Uopće se ne negira apsolutnost božije volje bude li se prihvatila, tvrdi Gazali, teza o „odgođenom aktu”. Nije proturječno logici iznošenje sljedećeg stava: Bog vječno želi da stvori svijet i odlučuje da ga stvori u određenom momentu budućnosti. Posljedica, u ovom slučaju, ne mora odmah uslijediti. Vječna božija volja nužno ne podrazumijeva i vječni učinak. A na prigovor zašto to čini u jednom, a ne u drugom momentu, Gazali odgovara da je volja po svojoj biti takva da može ocrtati razliku između dvije slične stvari ili među dva slična momenta od kojih je sačinjeno vrijeme. Ako filozofi kažu da božija spoznaja nije poput naše, zašto onda ne donijeti iskaz da je božija volja drugačija od naše volje? Ne može se od naše volje izvesti božija volja. Što se tiče modaliteta mogućnosti i nužnosti na koje se oslanjalo metafizičko zdanje o stvaranju svijeta, Gazali je i tu jasan: nema dodirne tačke između mogućnosti i aktuelnosti, nema veze između uzroka i posljedice (isto: 86). Ovo ćemo objasniti malo niže.

Protuargumenti koji se tiču *drugog dokaza*, koje razvija Gazali, u funkciji su religijskog učenja da je Bog stvorio svijet u vremenu i da je sâm vrijeme stvorenina. Prema Gazalijevom mišljenju, nema vječna vremena i vječna kretanja. Nedosljedna je tvrdnja filozofa da postojanje vremena pretpostavlja postojanje kretanja. Gazali je i ovdje jasan: ne može jedno da bude vječno, a drugo da ne bude. Ili su oba vječna ili su oba konačne stvarnosti. Ako nije tako, onda bi značilo da kada je Bog stvorio prvi pokret, on je napravio isto i sa vremenom, pa je na taj način i vrijeme postalo stvoreninom. Zbog čega jedno mora biti vremensko, a drugo vječno? Ovo pretpostavlja da prisutnost bivstvovanja Boga prethodi prisutnosti bivstvovanja svijeta. Tu nema trećeg elementa koji bi se ispriječio između Boga i svijeta – u ovom slučaju vremena. Imaginacija se, veli Gazali, može shrvati. Kada se kaže da Bog bijaše kada svijeta ne bijaše, podrazumijeva se da je postojanje jednog bilo prije postojanja drugog: bit božija bijaše prije biti svijeta. Evo Gazalijevog iskaza: „Vrijeme je stvoreno, a prije njega nije postojalo nikakvo vrijeme. Značenje našeg iskaza da je Bog prije svijeta podrazumijeva da je on postojao bez svijeta i bez vremena, a onda i jedno i drugo bili su s Bogom [...] Svijet se može uporediti s jednim čovjekom. Ako kažemo, na primjer, Bog postoji prije Isusa, a

potom je postojao sa Isusom – ove riječi ne sadrže ništa osim, prvo, postojanje biti i nepostojanje biti, dakle, postojanje dviju biti, i nema potrebe pretpostavljati treću bit, naime, vrijeme; ipak, imaginacija se ne može uzdržati od pretpostavki o nečemu takvom. No, mi se nećemo obazirati na njene nedostatke” (isto: 88).

I pored velike dubine *trećeg dokaza* u filozofa koji barata modalitetima mogućnosti, nemogućnosti i nužnosti, Gazali otvara nekoliko vidika. Vječnost svijeta u filozofa dokazivala se kategorijom mogućnosti koja je svagda mogućnost. Odnos između mogućnosti i stvarnosti je diskutabilan, tvrdili su filozofi. Ako se mogućnost proteže do vječnosti, ili je ona sama vječnost, a tiče se svijeta, vječnog i nestvorenog, zašto se onda takvo nešto ne događa sa aktuelnošću ili stvarnošću? Svijet, prije nego je bio stvaran, svagda je bio moguć. Budući da je svagda moguć, tada nužno proizlazi da je on odvajkada stvaran (Leaman 2002: 69–70). On nije mogao biti nužan po sebi i moguć po sebi. U prvom slučaju, imao bi bivstvovanje po sebi. U drugom slučaju, ako je moguć po sebi, onda ne bi ni postojao. A on je već tu, dat kao takav, postoji. Sve je ovo u funkciji dokazivanja vječnosti svijeta. Prigovor Gazalija se kreće u ovom pravcu. Pojmovi mogućnost, nužnost i nemogućnost nemaju objektivnu stvarnost. Ono što je moguće u umu, može posjedovati nešto što mu odgovara u stvarnosti. Ako je to tako, aksiomatski, onda bi i ono što je nemoguće u umu posjedovalo nešto što je nemoguće u stvarnosti. Ovo je, jednostavno, nemoguće. Jer: mogu nešto zamisliti u stvarnosti što je nemoguće, a to je samo moguće u umu a ne i u stvarnosti. Mogućnost i stvarnost – a da bi dokazali vječnost svijeta, filozofi ih tretiraju kao simultane. Zbog toga Gazali ove koncepte promišlja s logičkog aspekta (Gazali 2002: 69–70).

Logički aspekt pojma „mogućnost” Gazali nastavlja sa produblјivanjem i u pobijanju *četvrtog dokaza* filozofa o materiji kao vječnom supstratumu kretanja i drugih njezinih svojstava. Mogućnost o kojoj govore filozofi, veli Gazali, sud je razuma. Sud što donosi razum ne uključuje nužno i realnu egzistenciju. Talire koje posjedujem u umu ne znači da imam i u džepu, potvrdit će kasnije Imanuel Kant. Nemogućnost nema materiju u kojoj bi se našla i s kojom bi se mogla dovesti u nekakav odnos. Logička posljedica ovog prigovora jeste to da i nužnost i nemogućnost traže supstratum kao što traži mogućnost. U ovom slučaju riječ je o dvjema stvarima suprotnim jedna drugoj. I one se u istom momentu ne mogu naći u istom supstratumu (isto). Ako se nemogućnost ne može naći u materiji, onda gdje bi se ona mogla naći? Ima nečeg o čemu govorimo, a nema ga u stvarnosti. Što se tiče kvaliteta materije, Gazali je i ovdje posve jasan. Ti kvaliteti mogli bi biti bez ikakve esencijalne veze sa materijom. Crnoću nigdje ne zamijećujemo u stvarnosti, no zamijećujemo crne stvari. Crne stvari zamijećujemo osjetilima, no ne i umom. Koncepti jesu ono što sačinjava spoznaju intelekta, a intelekt kao takav

inicira mišljevinu. Otuda, veli Gazali, bijelost i životinjstvo i drugi koncepti nemaju svoje pojedine objekte s kojima bi se mogli dovesti u vezu. Zbog toga su filozofi govorili da oni egzistiraju u umu, no ne i u stvarnosti. Ove opće mišljevine ili pojmovi, dakle, ne mogu se primijeniti na pojedinačne stvari u spoljašnjem svijetu. Zbog toga kažemo da u spoljašnjem svijetu postoje bijele stvari, a ne bijelost. Aristotel je rekao: „Vidim konja, a ne vidim konjstvo!” Na isti način, može se kazati, veli Gazali, da forme (ili u ovom slučaju kvaliteti materije) postoje u umu, no ne i u samoj materiji. Nemogućnost ovih konceptata da imaju supstratuma u nečemu spoljašnjem, u realnosti, a nema nikakva razloga da ne bude tako, zaključuje Gazali, i u vezi je s onim o čemu govorimo (isto: 67–69). Ili, ukratko, šta ostaje od materije ako joj se otrgnu svi kvaliteti ili forme? Na kraju krajeva, nema odgovora odakle dolaze forme u materiju, koje je održavaju kao takvu.

Drugi problem, od više njih o kojima raspravlja Gazali, tiče se uzročno-posljedičnog odnosa stvari u svijetu. Ovo je logički opravdano zbog velike želje da odbrani teoriju o božijoj volji, da ne bi žrtvovao jednu od velikih istina na račun nekih suhoparnih teorija koje nam donose filozofi, svodeći svijet samo na um, da ono što je nužno u umu bude nužno i u stvarnosti. Božija volja i kauzalitet u svijetu nepomirljive su stvari, tvrdi Gazali. No za ovo treba iznijeti dokaze. Gazali je krenuo po tim dokazima nalazeći nedosljednosti u stavovima filozofa koji se protive logici. U stvari, po pitanju kauzaliteta on produbljuje stavove Eš'arija i njegovih učenika.

Podsjetimo se da Gazali odbacuje pojmove mogućnost, nemogućnost, aktuelnost, nužnost, uzrok i posljedica pri objašnjavanju veze Boga i svijeta. Radi se o pojmovima na kojima je podignuto jedno značajno metafizičko zdanje. Ništa od ovoga ne posreduje između Stvoritelja i stvorenine. Bude li se pretpostavilo da Bog stvara svijet pomoću drugog činitelja, kao što su mogućnost i stvarnost ili uzrok i posljedica, onda se ograničava božija slobodna volja. Ovim nastoji dokazati, na filozofski način, religijski nauk o slobodnoj volji. Uzrok i posljedica nemaju nužnu vezu između sebe, ne samo u sferi života već i u prirodi. Ovo treba Gazaliju da bi dokazao da nema veze između Boga i svijeta koja bi se temeljila na nužnosti, već da je ta veza na osnovu slobodne volje. Otuda, svijetom ne upravlja um, već volja. Gazali smatra da Bog nije uzrok već agens (činitelj) svijeta. Tvrdi li se da je Bog uzrok, kao što to čine filozofi, tada proizlazi da je posljedica (svijet) nužna i tu nužnu vezu Bog ne može prekinuti. Primjeri čovjek i sjena, sunce i svjetlost, ruka i kretanje, pokazuju nam da su uzrok i posljedica neodvojivi (vidjeti: isto: 86–100).

Ovo je ograničavanje božije neovisnosti i svemoći. Zbog toga, Gazali o Bogu govori kao o Agensu (Činitelju) koji stvara Svojom bezgraničnom voljom i bezgraničnim znanjem. Može šta hoće i zna šta hoće. Gazaliju ništa više ne smeta od pojma nužnosti. Kakav smisao ima takav Bog o kome ne

ovise svijet i čovjek? Onda, zašto uopće o Njemu raspravljati? Ako je svijet neovisan i kreće se sam po sebi, po nekoj unutarnjoj nužnoj vezi, prelazeći od mogućnosti u stvarnosti, kao vječan proces, vječno kretanje, onda šta je sa našim životom i događajima u povijesti – uopće sa našom slobodom za koju smo odgovorni? Ili, onda, na kojem bismo principu mogli zasnovati svoju slobodu? Gdje je koncept čovjekove slobode? Gazali hoće dokazati slobodnu božiju volju na kojoj se temelji i naša slobodna volja.

Već smo spomenuli da je i Dejvid Hjum, dakako ne pod utjecajem Gazalija, najviše posumnjao u nužnu vezu između uzroka i posljedice. Pa zar i Platon u starogrčkoj filozofiji nije bio ne samo u nedoumici već i u nemogućnosti da dokaže nužnu vezu između ideje i pojave ili gdje se one spajaju? Čitav se život i organizovano mišljenje, veli Dejvid Hjum mnogo kasnije, svodi na ideju kauzaliteta. A ova veza između uzroka i posljedice pokazuje koliko je čovjekovo mišljenje nesposobno u tome da objasni apsolutnu istinu. Kauzalitet nije jednostavna ideja, već je sačinjena od nekoliko elemenata: dodira, vremenskog slijeda i nužne veze. Može se shvatiti da uzrok i posljedica idu zajedno, da ima neki kontakt među njima i da jedna prethodi drugoj i tu, jednostavno, nema nikakvih dilema. Dilema se pomalja kod treće impresije: kakvu impresiju ili saznanje možemo steći o ideji nužne povezanosti ili kako možemo saznati da postoji veza između uzroka i posljedice? Nikakva! Ili, drugim riječima kazano, odakle dolazi nužnost? Niotkuda! O tome ne možemo steći nikakvu impresiju iako se radi o najznačajnijoj, jer dvije pojave ne mogu biti zajedno ako ne stoje u kauzalnoj relaciji (vidjeti: Мухиќ 1988: 143–144). Nemogućnost odgovora ovdje stavlja pod znak pitanja čitavu dotadašnju metafiziku. Imanuel Kant je bio impresioniran upravo ovom idejom. Isti je problem postavio i Gazali i upustio se u raspravu o uzroku i posljedici, otvarajući nove perspektive islamskog mišljenja. „Po našem mišljenju”, veli Gazali, „veza između onoga o čemu se vjeruje da je uzrok i onoga o čemu se vjeruje da je posljedica nije nužna veza; i jedna i druga (uzrok i posljedica) pojedinačne su stvari, tako da jedna od njih nije ona druga: jedna ne potvrđuje drugu, ne niječe je, niti je pak postojanje jedne pretpostavka postojanja druge, niti pak nepostojanje jedne pretpostavlja nepostojanje druge...” (isto). Gazali je decidan u daljem tekstu: Bog nije uzrok svijeta kao što uzrok i posljedica nemaju nužnu vezu u svijetu. Argumenti se kreću u sljedećem pravcu. Povezanost stvari u svijetu ovisi o prethodnim odlukama uzvišenog Boga da stvori uzroke i posljedice kao individualne stvari, poredane, da slijede jedna poslije druge, i to radi postojano, re-stvarajući stanja bitka novim stanjima (*modusima*). Pojmove mogućnosti i stvarnosti Gazali zamjenjuje pojmovima atoma i akcidencije. To re-stvaranje stanja ili modusa bitka pretpostavlja i kretanje svijeta. Ovdje ćemo spomenuti famozni Gazalijev primjer koji se citira u velikom broju priručnika iz dogmatičke teologije (*kelama*):

gorenje pamuka u dodiru sa vatrom. Filozofi smatraju, veli Gazali, da je činitelj sagorijevanja vatra i da se to događa prirodno i zbog toga vatra ne može zaustaviti svoju posljedicu. Gazali veli da nema nikakva dokaza da je vatra taj činitelj (agens). Jedini dokaz filozofa je to što zamjećuju da je to sagorijevanje. Međutim, ta impresija ili zamjećivanje pokazuje da se sagorijevanje pojavilo u isto vrijeme kada se pojavila i vatra, a ne i to da se pojavilo zbog vatre. Ovdje imamo jedino istovremenost sagorijevanja i vatre. Između jednog i drugog, veli Gazali, posreduje božija volja koja stvara i vatru i sagorijevanje. Nema odgovora za to šta spaja sagorijevanje i vatru. Ili – gdje je rascjep između sagorijevanja i vatre? Ono o čemu mislimo da su uzrok i posljedica u svijetu, to je poredanost stanja ili stvari jednih pored drugih koji nijednog momenta nisu isti, kako smo to pokazali kod Bakilanija, jer ih Bog iznova stvara. Ovo re-stvaranje je u isprekidanom trajanju i ponavlja se svagda bivajući drugačijim i tako u nas stvara naviku i mislimo da su ta stanja uzroci i posljedice. Jasan primjer je onaj koji se vezuje za Dejvida Hjuma: o pjevanju pijetlova za koje mislimo da je uzrok izlaska sunca. Pjevanje i zora idu zajedno, a mi mislimo da je pjevanje uzrok, zora posljedica. I nismo u pravu. Sunce će se pojavljivati i kada ne budu pijetlovi pjevali.

Neminovno se nadaje zaključak da postoji procjep među stvarima koji se racionalno ne može objasniti. I u tom rascjepu misao bi trebalo da bude u potrazi za još nečim, a ako ništa drugo, barem otkrivati tajnu na kojoj se i temelji, u stvari, i sama metafizika. Ako se taj procjep u nekih islamskih filozofa promišlja kao akt bivstvovanja koji se jednostavno ne može pojmiti, odgovoriti na pitanje šta je to, već samo kazati da on jeste ili kazati da je on Ništa, onda kod teologa među stvarima posreduje božija volja, ne po nužnosti, već po slobodi, i time se uopće ne umanjuje metafizičko promišljanje. Ne bude li tog rascjepa, neće biti ni metafizike! Problemi slobode, odgovornosti, egzistencije, straha i smisla bivstvovanja, izvora vrednovanja i druga pitanja poseban su zamah zadobili poslije empirizma i racionalizma u evropskoj filozofiji, tj. napuštanjem ideje o nužnoj povezanosti uzroka i posljedice. Ako se nauka oslanja na tu nužnu vezu, to ne znači da je takav slučaj i sa filozofijom. Naučna i filozofska slika stvarnosti razlikuju se u samom svom temelju. Filozofija otkriva druge sfere razmišljanja. Otuda, optuživati Gazalija za konvencionalno znanje koje se protivi uzročno-posljedičnoj spoznaji ne može biti ispravno i opravdano. To što ostaju sfere izvan dometa čovjekovog znanja, a to pokazuje samokritika razuma u Gazalija, nije ni agnosticizam. Ta samokritika razuma otvara mogućnosti, jer je i razum stvorenina koja nije kadra deducirati ili konceptualizovati svu stvarnost i pretvoriti je u pojam.

Fahrudin Razi

Fahrudin Razi najprije je teolog, a zatim filozof, znalac, pravnik. Sebe je smatrao sljedbenikom Eš'arija. Međutim, Razi nije fanatični sljedbenik nijednog teološkog i filozofskog autoriteta. Nemiran filozof-teolog. Nije se zadovoljavao nijednim učenjem i nijednim mjestom boravka u kome bi se zadržao malo duže. Uvijek je bio na putu, od jednog do drugog mjesta: Horezm, Transoksanija, Buhara, Herat, Semarkand i drugdje. Svugdje se upuštao u rasprave. Sa batinijama, mutezilijama, sufijama, filozofima, i tjerao je po svome. On je s velikim entuzijazmom komentarisao neke Aristotelove tekstove i nekoliko Ibn Sininih knjiga, no sa još većim entuzijazmom uputio im je kritike za određena pitanja. Kritike upućuje i svom učitelju kojega slijedi – Eš'ariju. Nije bio ravnodušan u pogledu kritike ni prema sufizmu, a ni prema tradiciji. Tu je izbacio na površinu ideju da je „intelekt dostatan sebi samom”, tj. da može sam prispjeti istini. Istakao se u svim ovim disciplinama upravo po nekim suptilnim pitanjima. Kao da ga najviše interesuju sitnice. Te su ga sitnice natjerale da posumnja u svu dotadašnju metafizičku produkciju, čak su ga savremenici nazivali sumnjičavcem (*mušekik*). Upućivao je oštre kritike onima koji su se grčevito držali grčke filozofije, a nije mogao zamisliti ni one koji su sa prezirom gledali na tu filozofiju. No, veoma su mu bili dragi Sokrat i Platon. A od islamskih filozofa – Ibn Sina, Bagdadi i Gazali. Sa Suhreverdiem se susretao, a sa Ibn Arebijem dopisivao (Corbin 2002: 25).

Razi je u tačinama baratao teološko-filozofskom strukturom i na njenim temeljima poduzeo je drugačiji korak u izgradnji ešarijskog pravca u islamskom svijetu. Gazali se upustio u obnovu svih aspekata vjerskog nauka, a Raziju pripada zasluga za duboku filozofsku dimenziju *kelama* koji je poistovjetio sa mudrošću. Gazali i Razi razlikuju se i u svom pristupu filozofiji. Gazali odbacuje peripatetičku filozofiju. Razi ne odbacuje učenja filozofa o egzistenciji i njenim karakteristikama. Jednostavno: sprovodi filozofizaciju *kelama*. Ili: kelamskim naučavanjem odgovara filozofskom naučavanju. Skoro i da ne zaobilazi svaki problem o kome su raspravljali filozofi (Rahman 1988: 7). Gazali je okončao sa mističkim iskustvom kao jedinstvenim izvorom izvjesnog znanja, Razi je do kraja ostao vjeran racionalnoj spoznaji, čistom mišljenju (filozofskom) kome je težio i držao ga izvjesnim.

Dokaz za ovaj stav jeste njegov pogled o *kelamu*. Prema njegovom mišljenju, *kelam* je istinita mudrost. Ili drugim riječima, on je cilj filozofije sveo na *kelam*. Njegovo nesuglasje sa filozofima bilo je u funkciji afirmisanja *kelama* kao specifične filozofije koja ima prava na vlastitost. Imao je dovoljno razloga za to: veliko filozofsko naslijeđe do njegova vremena. On je svjedok toga na koji se način može probiti u spoznajnom tijelu a da se pri tome ne napuste vjerske doktrine.

Veliki je njegov napor da pomiri filozofiju i teologiju. Odnosno, teologiju je utemeljio na filozofskim pretpostavkama. Iz područja *kelama* je njegovo djelo *al-Muhasal*. Radi se o sljedećoj strukturi djela: bitak i njegova podjela, spekulativna teologija i tradicionalne vjerske doktrine. A na kraju duboko ulazi u metafizička pitanja: bit postojećih stvari, bitak kao dvoznačan pojam, ne-bitak i negacija modusa između bitka i ne-bitka. Duboke analize o odnosu biti i bitka, o stvarnosti supstancije i akcidenata ostavljaju dojam silnog spekulativnog duha. Sami ovi pojmovi dovoljno govore o njihovoj adaptaciji u korist teologije. Njegov korpus pokazuje da je *kelam*, zaista, jedna vrsta svoje filozofije. Između ostalih djela slijede njegov komentar *Kurana* i značajne rasprave iz oblasti svih prirodnih znanosti u njegovo vrijeme: medicina, astrologija, alhemija, mineralogija. Njegov komentar *Kurana* pod naslovom *Mefatih al-gajb* [Ključevi tajne], u nekoliko tomova, još uvijek predstavlja jasan dokaz o pomirenju razuma i objave. Taj komentar se razlikuje od drugih komentara upravo po svom dubokom i filozofskom pristupu. Razi odstaje od tradicionalne metode komentarisanja *Kurana*. Zbog toga, tradicionalisti smatraju da je komentar sve drugo do li komentar (Ibn Tejmije). Racionalisti, opet, imaju pozitivno mišljenje, zastupajući da je upotreba filozofskih i fizičkih argumenata u duhu vremena u kome je živio. Jer: u komentar je unio mnogo dotadašnjih dostignuća čovjekovog duha od grčke i islamske tradicije (Muhamed Abduh). Veliko su interesovanje izazvala i njegova djela *al-Mabahis al-mašrikija* [Istočne rasprave] i komentar Ibn Sininog djela *al-Išarat va at-tanbihat* [Aluzije i pouke].

U pristupu problemima *kelama* i filozofije, Razi prihvata obje metodološke orijentacije dominantne u njegovo vrijeme. Jedna polazi od uzroka ka posljedici, a druga od posljedice ka uzroku ili, kazano religijskim jezikom, od stvoritelja ka stvorenom ili od stvorenog ka stvoritelju (ovo se u filozofiji naziva ontološkim i kosmološkim dokazom o postojanju Boga). Pored ovoga, on upotrebljava još dva termina: jastvo i svjetlost. Radi se o istini do koje čovjek prispijeva svojim mentalnim kapacitetima i o istini do koje dolazi preko objave. Međutim, Razi najprije polazi od Stvoritelja, jer ništa nema prije njega. Potvrđivanje Boga treba da prethodi svemu, pa čak i dokazima koje čovjek nastoji priskrbiti. Sama priroda čovjeka ili stvorenog nužno svjedoči o postojanju Stvoritelja i zato najprije treba krenuti od Stvoritelja kao prve gnoseološke (u ovom slučaju) teološke pretpostavke. To je jednako aksiomu. Potvrđuje se i iskonskom prirodom čovjeka. Jednostavno, tvrdi Razi, spoznaja Boga prethodi poslanicima. „Ako je Bog dokaz svega što jeste, a ništa nije dokaz Njega”, onda je legitimno to nadopuniti „racionalnim pogledom”. Preneseni nalazi ili činjenice tradicije trebalo bi da se naprave prisutnim i jasno osvjedočenim nalazima. Baciti racionalno svjetlo na njih. Oni sami po sebi nisu uvjerljivi i ne dovode do sigurnog znanja. Racionalni nalaz

može ih dovesti do stupnja izvjesnog znanja. Razlog: u *Kuraniu* se spominje *jetefekkerun* – oni koji razmišljaju. Otuda, čovjekova misao ne treba da se zaustavi na prenesenim nalazima jer u njenoj prirodi nije da ne misli. Nužnost jedne takve pretpostavke ne može dovesti da stvorenina dokaže Stvoritelja. Sve je u okvirima sveobuhvatnog znanja božijeg. No, kada se spominje „racionalni pogled”, misli se na onaj pogled racionalne duše u čovjeku. Cilj mu je postići izvjesno znanje. Ovdje nije riječ o mističnom iskustvu.

Razijev stav o vremenu i prostoru razlikuje se od stava Aristotela i peripatetičara. Vrijeme i prostor, po ovima, čine jedno vječno jedinstvo. Pod utjecajem Eš'arija, a u pogledu nedjeljivosti atoma, Razi smatra da ovaj svijet nije jedinstven. Ima bezbroj svjetova. Između svjetova je vakuum ili prazan prostor, i ondje u svakom momentu djeluje božija volja (vidjeti: Cooper 1998). Tu se kreću svjetovi i odražavaju božiju volju koja ih re-stvara. Ovo je u suglasju sa voluntarističko-okazionalističkim pristupom. Naime, da bi potkrijepio svoj stav o božijoj volji, o kojoj filozofi ne govore, Razi veoma vješto pozajmljuje od filozofa pojam mogućnosti (*imkan*), a od teologa pojam vremenitosti (*hudus*). Ovdje se ostavlja prostora za diskurs o stvaranju. Mora da ima stvaratelj mogućih bića s kojima se susrećemo u svijetu, nejednak svijetu. Bića u svijetu ne mogu biti uzrocima jedni drugih. Prihvati li se uzročno-posljedični odnos stvari, onda se pada u regresiju *ad infinitum*. Stvari nemaju svoje bivstvovanje u sebi. Ako stvari nemaju svoje bivstvovanje u sebi, onda kako je uopće moguće objasniti da stvar dolazi od druge stvari, ova od druge i tako do beskraj. „Posljedica” (*ma'lul*), veli Razi, „traži uzroka... Sada ako jedan i drugi uzrok (agens), koji su mogući, budu posljedica, onda bi svaki od njih tražio drugog i, konsekvntno tome, svaki bi tražio ono što bi tražio za sebe. Prema tome, svaki bi tražio sebe samog, a to je apsurd.” Uzrok i posljedica, a u suglasju sa učenjem koje slijedi, moraju biti simultani, postojanje i jednog i drugog moraju biti aktuelni i istovremeni. Ako nije tako, onda bi posljedica mogla egzistirati po sebi. Što se tiče nastanka svijeta, Razi smatra da je on bio prije nego mu se dogodila egzistencija u situaciji neegzistencije. Bilo da se radi o formi, kvalitetu i lokusu od kojih su tijela sačinjena, oni imaju moguću egzistenciju. Svi ovi aspekti stvarnosti ukazuju na Nužni Bitak, na Stvoritelja Umnog upravitelja i izumitelja svijeta i pojava u njemu koji su rezultat Njegove volje i moći.

Interesantan je Razijev stav o povezanosti razuma i sjetila što odstupa od mističara i senzualista. I tu dolazi do izražaja njegov stav o razumu kao arbitru kontroliranja čovjekovih spoznajnih mogućnosti. Poznat je bio stav nekih prethodnih filozofa, kao što je, na primjer, Ibn Sina, koji su smatrali dušu povezanom sa sjetilima. Ona posmatra niz očiju. Razi smatra da racionalna duša zna da oči gledaju. Ona zna da uši slušaju. I ništa da ne ostane od ovoga, ostatak će racionalna duša. Riječ je o čistoj racionalističkoj filozofiji (no ne u

smislu evropskog racionalizma). Slične stavove je iznio i Lajbnić, prigovarajući senzualistima koji su tvrdili da su u sjetilima sadržane percepcije i, kada se odstrane sjetila, ništa od razuma ne ostaje. Lajbnić uzvraća: ostaje samo razum.

U svojoj dijalektičkoj raspravi, koja nije rasprava zbog rasprave, on se vješto služi Aristotelovom logikom, no ne njezinim formalnim već sadržajnim aspektom. Pa kako će moći raspravljati o metafizičkim i ontološkim pitanjima kao što su egzistencija, esencija, karakter božijeg bitka i drugo bez takve pripremljenosti?

Fahrudin Razi pravi jasnu razliku između biti i bitka. Po ovom pitanju skloniji je Platonu. Problem njegove rasprave jesu štastva (esencije). Zbog toga, njegova rasprava o bitku je esencijalistička. Bit i bitak treba odijeliti. Ne sačinjavaju jedno neodvojivo jedinstvo. Bitak ne može biti bit. Događajem bitka bit se ostvaruje. I tako se oni ujedinjuju. Ono što filozofi govore da ima „čistu egzistenciju”, to nije ništa osim koncepta, tvrdi Razi. Evidentna je esencijacija bitka.

Fond termina u njegovom diskursu pokazuje zainteresovanost za bitak i za razliku između biti i bitka – dvije značajne teme islamske filozofije. Ipak on ostaje, kao i njegov suvremenik Suhraverdi, na metafizici biti. Podržava naučavanje da je postojanje svojstvo što se dodaje biti i na taj se način postojanje ostvaruje u stvarnosti izvan uma. Značaj postojanja, tvrdi Razi, jeste u potvrđivanju biti. Njena spoljašnja stvarnost ne može biti ostvarena ako joj se ne dogodi karakterizacija i specifikacija nečim što će joj se nadovezati. „Kao ostvarene biti [...] oslobođene od postojanja, one bi bile jednake po bitnostima i različite po karakteristikama specifičnih za njih. Ono zajedničko nije jednako onome pojedinačnom.” Zbog toga pojam bivstvovanja nije jednoznačan već dvoznačan pojam. Bivstvovanje biti stvari nejednako je bivstvovanju njenih karakteristika. Dakle, bit ne može biti ako se ne ostvari i ne potvrdi kao takva. A to će se ostvariti ako se kaže da ona *jeste*. I još: ako se ne specifikira svojim karakteristikama, ona se ne može označiti. Samim tim što ćemo kazati „crnilo” i kada budemo kazali „crnilo jeste”, mi ustanovljujemo situaciju nepostojanja i situaciju postojanja crnila. Ovim iskazom, veli Razi, razumijemo očiglednu razliku između apstrakcije crnila i ostvarivanja crnila. Zbog toga kažemo da bit ima da bude ono što ona jeste. Samim tim što ona jeste (*ma hije hije*), takva i takva bit (*mahija*), već ustanovljujemo da ona na neki način bivstvuje, da sama pretpostavlja bivstvovanje (Corbin 2002: 23–24). Zbog toga u samom nazivu pojma biti (*mahija/kviditet*) stoji pitanje šta je to što jeste. Proizlazi da je postojanje akcidencija.

Zaključak

Ima još mnogo teologa koji su uložili trud na planu produbljivanja Eš'arijeva učenja. Međutim, spomenuta trojica dovoljno nam govore u kom je pravcu išla filozofizacija *kelama*. Oni su otvorili nekoliko pitanja od korijen-skog značenja u povijesti ideja. Negiranje uzročno-posljedičnog odnosa stvari možda može značiti poricanje izvora nauke, no to ne podrazumijeva i uma-njenje filozofskog diskursa. U evropskoj filozofiji ovo se nije dogodilo poslije Dejvida Hjuma i Berklija. Otvorena su nova metafizička pitanja u filozofiji Imanuela Kanta pri utemeljenju metafizike na čvršćim osnovama. Bude li se svijet posmatrao kao niz uzroka i posljedica, onda gdje bi se mogla utemeljiti ideja o našoj slobodnoj volji? Neće se pogriješiti ako ustvrdimo da se u ne-kom od tih procjepa u svijetu o kojima govore ovi filozofi, ondje gdje direkt-no djeluje slobodna božija volja, nalazi i princip slobode i naše odgovornosti koja proizlazi iz nje. Njihova rasprava o supstanciji i akcenciji nalik je raspravi filozofa o esenciji i egzistenciji. Dok su jedni filozofi govorili o pri-matu prve nad drugom ili druge nad prvom, kelamisti govore o nemogućno-sti supstancije bez akcidenata i obrnuto. Time se svijet, kao takav, relativizuje u odnosu na svog Stvoritelja isto onako kao što se on relativizuje u filozofa koji smatraju da je on mogućeg bitka u odnosu na Nužnog bitka – Boga.

Primljeno: 3. aprila 2018.

Prihvaćeno: 23. novembra 2018.

Literatura

- Al-Bakilani, Ebu Bekr Muhamed (1957), *Kitab at-Tamhid*, Bejrut.
- Anawati, M. M. & Garde, T. (1976), „Bakilani. Atomizam”, u: Nerkez Smailagić, *Klasična kultura Islama*, Zagreb, Vlastita naklada autora.
- Cooper, John (1998), „al-Razi, Fakhr al-Din (1149–1209)”, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Routledge), <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H044.htm>, retrieved 2010-03.
- Corbin, Henry (2002), *Filozofija u Iranu (XVII i XVIII stoljeće)*, Sarajevo, Naučno-istraživački institut „Ibn Sina”.
- Fazlu Rahman (1988), „Islamisation of Knowledge: A respons”, in: *American Journal of Islamic Social Science* V (1).
- Gazali, Ebu Hamid (1980), *Izbavljenje od zabluda*, Sarajevo, Medžlis Islamske zajednice u BiH.
- Газали, Ебу Хамид (2002), *Благањати на филозофије*, Скопје, Табернакул.
- Geanakoplos, D. J. (1984), *Buzantium (Church, Society, and civilisation Seen Throuht Contemporary Eyes)*, Chicago Press.

- Hue, Abdul (1998), „Aš'arizam”, u: Sharif, Mijan Muhamed, *Historija islamske filozofije*, Zagreb, „August Cesarec”
- Ibn Haldun, (1967), *The Muqaddimah (An Introduction to History)*, London, Kegan Paul.
- Ikbāl, Muhamed (1979), *Obnova vjerske misli u Islamu*, Sarajevo, Starješinstvo Islamske zajednice u BiH.
- Leaman, Oliver (2002), *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge, University Press.
- МуѠиќ, Ферид (2002), „Филозофски бладања за Божјата Реч (Автокритика на чистиот ум)” у: *Ал-Газали, Благањата на филозофиите*, Скопје, Табернакул.
- Petrović, Gajo (1982), *Engleska empiristička filozofija*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Sheik, M. S. (1988), „Al-Gazali”, u: Sharif, Mijan Muhamed, *Historija islamske filozofije*, tom II, Zagreb, Naprijed.
- Wolfson, Harry Austryn (1976), *The Philosophy of Kalam*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London.

The Philosophization of Ash'ari's Teaching

Hasan Džilo

Faculty of Islamic Sciences, Skopje, Macedonia

Shinazi Mehmedi

Faculty of Islamic Sciences, Skopje, Macedonia

The purpose of this paper is to show that the theological thought in Islam also contains philosophical findings of crucial importance in the history of ideas. Striking examples of such a philosophical discourse are al-Baqillani, al-Ghazali and Fakhruddin Razi. Taking Ash'ari's teachings as a starting point, they significantly deepened some of the philosophical views that were also discussed in European philosophy after the Renaissance. Al-Baqillani contended that dealing with metaphysics was necessary for the crystallization of religious teachings. He opted to reflect upon substance, accidents, existents, the rift among the existents, as well as on the multitude and other questions. Al-Ghazali broke the metaphysical monotony of the time by revealing not only truths but also misconceptions in metaphysical discussions, while providing supporting evidence and showing a strong dialectical and logical ability. Fakhruddin Razi went so far as to compare wisdom with Kalām, believing that Kalām is, in fact, the one true wisdom. His works show that he tackled every significant philosophical debate to date. The arguments of these religious philosophers are clear evidence of the theologization of philosophy or the philosophization of theology.

Keywords: *Substance, accidents, atom, existence, Ash'ari, al-Baqillani, al-Ghazali*